الموسوعة العربية

مختارات

فلسفة – إجتماع

عقائد

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

فلسفة الدين

عند الفلاسفة القدماء على وضع إلهي يسوق ذوي العقول religion يطلق الدين إلى الخير.

للدين اصطلاحاً عدة معان: فهو مجموعة وقائع تشمل العقائد والطقوس والواجبات والشعائر بذاتها. وهو تدبير المقدس.

والدين مؤسسة اجتماعية لها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات. وتضم أفراداً يتحلون بصفات مشتركة: كقبولهم أحكام الدين، وقيامهم بشعائره، وإيمانهم بقيمه، وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه؛ واعتقادهم أن الإنسان متصل بقوة روحية أعلى منه ومفارقة لهذا العالم أو سارية فيه.

والدين اعتراف بالخوارق والمعجزات والقوى فوق الطبيعة.

أصل الدين تاريخياً

تدل النقوش والرموز التاريخية على قدم ظاهرة الدين، إذ سادت الأشكال البدائية في المجتمعات القديمة كالطوطمية والأنيمية (عبادة الأرواح) والسحر. وتشير الأديان السماوية إلى تلازم ظهور الدين مع ظهور الإنسان على الأرض. أما الفلاسفة والعلماء فيربطون الواقع الديني مع الطبيعة الإنسانية بمفهوميها الفلسفي والنفسي، بغض النظر عن وجود الوحي أو عدمه. ولا ينحصر الدين في جماعة معينة أو أرض محددة أو سلوك فردي، بل يمتد ليشمل الحضارات والمجتمعات والأمم، فهو ظاهرة إنسانية كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق، تخضع لعوامل سيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية؛ لكن الظاهرة الدينية لا يمكن أن تنكشف بما هي عليه إلا حين إدراكها ضمن منظور ديني.

لم يصل البحث عن أصل الظاهرة الدينية في ضوء معطيات علم الأقوام وعلم ما قبل التاريخ إلى حل تاريخي علمي، ولكن دراسة الأديان الحاضرة وبعض الأديان القديمة تمكنت من تحديد زمان ظهور دين معين، ومدى انتشاره، وزواله، وبذلك يظهر شمول الظاهرة الدينية وتنوعها، لكنه لا يفيد في تقييم الدين أو في كشف مصدره السامي.

تأثرت ظاهرة الدين تاريخياً بالاتجاهات الفكرية السائدة، مما عزز الاهتمام بإيجاد مناهج لدراسة الأبعاد الفلسفية والاجتماعية والسيكولوجية للمعتقدات والطقوس، بل ووسائل نقل الأفكار الدينية وفعاليتها. فظهر المنهج المقارن، والمنهج الاجتماعي الوصفي، والمنهج الفيلولوجي المقارن، إذ يصنف المنهج المقارن الأديان:

1- تعددية Polytheism تؤمن بوجود العديد من الآلهة: وهي أديان طبيعية ناتجة عن البحث الإنساني وليست بالوحي: كالهندوسية والبوذية والبراهمانية والطاوية وبعض المذاهب الصينية وأديان قدامى اليونان.

2- ثنائية Dualism تؤمن بوجود مبدأين للعالم، كالزرادشتية وبعض الفرق الغنوصية.

3- توحيدية Monotheism ، وهي أديان الوحي الكتابية السماوية: اليهودية والمسيحية والإسلام، التي تؤمن بإله واحد.

4- حلولية Pantheism تؤمن بأن الله والطبيعة هما مظاهر لشيء واحد.

[وتمكن دوركهايم Durkheim ، بالاعتماد على المنهج الاجتماعي الوصفي، أن يعرّف الدين بأنه «علاقة متصورة بين المجتمع والطبيعة»، وذلك في وصفه للأشكال الدينية البدائية - الطوطمية، التي كانت طقوسها تهدف إلى تقوية التضامن الاجتماعي والقبلي، ثم تعاقبت الأشكال الدينية لتصل إلى الشكل الروحي المجرد والأشكال الأكثر تطوراً بما فيه التوحيد الإلهي.

بالرجوع إلى المنهج الفيلولوجي المقارن (فقه اللغة Muller واستطاع ماكس موللر التاريخي والمقارن)، رسم حقبات أساسية ثلاث تعاقبت منذ ظهور الدين حتى الآن، دعا الأولى «الحقبة الطبيعية»، لأنها تأصلت في العلاقات الأولى الناتجة عن خوف الإنسان وضعفه تجاه الطبيعة (الشمس والجبال)، وهي حقبة مليئة بالخرافات والعبادات البدائية والشعوذات السحرية. وفي الحقبة الثانية «الإنسانية»، تتوطد أواصر العلاقات الإنسانية، فيسعى الإنسان إلى إكرام الأقوياء والأبطال، والتعبد للقدماء وتعظيمهم لشعوره بارتباط مصيره بهم. أما في الحقبة الأخيرة «النفسية»، فيتحرر الإنسان من سيطرة القوى المهيمنة على العالم، باللجوء إلى مفهوم إلهي يتجاوز الطبيعة والإنسان معاً. وبهذا الشكل تظهر التقاليد التوحيدية السائدة في العالم المعاصر استمراراً لتلك الحقبة، وهي مشحونة في صميمها بما ترسب فيها من مخلفات خرافية تعود إلى الحقبتين السابقتين. فنجد إلى جانب عبادة الإله الواحد، تعبداً لبعض الأولياء والقديسين، وطقوساً وشعائر تعنى بالسيطرة على بعض العناصر الطبيعية الملازمة لحياة الإنسان.

Frazer في «الأنيمية» أصل الشعور الديني. أما فريزر Taylor ويرى تيلور فيركز على الشعور بالتضامن الذي حدا بالإنسان إلى ممارسات سحرية تحولت فيما بعد، بسبب فشلها، إلى موقف ديني، أي إن فشل السحر، في رأيه، مهد السبيل للدين.

ومرسيا Dir luvei ولم يصمد هذا التصور التطوري للدين أمام انتقادات دير لوفي ، وعدّ بسطاً اعتباطياً تعسفياً، كذلك دحضه مايير بقوله: «إن الزعم Eliad إلياد

الذي يستخلص من إكرام الأموات، وعبادة الأقدمين، الاعتقاد بالآلهة الأحياء، هو «زعم لا منطقي.

الدين والأخلاق

يتلازم الدين والأخلاق تلازما يتيح القول إن الأخلاق تقوم على الدين، لهذا يعتقد أن الملحد لا أمان له لأنه بلا أخلاق. فالغالبية تقول بأن الأخلاق تبدأ Luck لوك بالدين. ويميل معظم الأنثروبولوجيين إلى نسبة الأخلاق إلى الدين أو إلى الآلهة التي تفرضها وتحافظ عليها وتعاقب على انتهاكها.

ويذهب المدافعون عن استقلالية الأخلاق إلى إثبات أن القواعد الأخلاقية تتشابه في المجتمعات المختلفة التي تختلف فيما بينها المعتقدات الدينية، وكان من الأحرى أن تتشابه لو كان مصدرها واحداً. ومع ذلك يؤكد بعضهم أن الأخلاق قد تأثرت بالدين سيكولوجياً واجتماعياً، فالحضارة الأوربية حضارة مسيحية والحضارة العربية إسلامية، أي إن الدين قد صبغ الحضارة أو أن الحضارة هي نتاج الدين. وبالمقابل يرى المناهضون لهذا الرأي في قيام حضارات كالإغريقية والرومانية والصينية على أسس تتباعد فيها تأثيرات الدين عن الأخلاق دليلاً على أن الأخيرة يمكن أن تقوم بمعزل عن الدين، طالما أن الأخلاق لم تكن في هذه الحضارات السابقة أقل شأنا منها في الحضارة الأوربية المسيحية. ويذهب هؤلاء إلى تأكيد تأثر الدين بالأخلاق وليس

العكس، وبدلاً من القول أن الأخلاق انبثقت عن الدين فإنه يبدو أن الدين اصطبغ بالأخلاق وأنتج الأخلاق الدينية العملية، التي تهدف إلى صلاح الفرد والمجتمع.

الدين والفلسفة

تهتم الفلسفة بالموضوعات التي تبحث في معرفة وجود الله، طبيعته، صفاته وعلاقة الله بالعالم؛ كما تبحث في طبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية، ودور الإيمان وعلاقته بالعقل. وتتعدد النظريات والمذاهب بتنوع موضوعات فلسفة الدين. فالمذاهب التي تبحث في قضايا معرفة وجود الله، تنقسم إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية. تسلّم الأولى بإمكانية معرفة وجود الله أو عدم وجوده، في حين أن اللاعرفانية تنفي ذلك.

وتنقسم المذاهب العرفانية بدورها إلى ثلاث فئات رئيسة: فئة المؤلهين، وفئة الملحدين، وفئة اللأدريين. وتسلّم جميعها بإمكانية معرفة وجود الله أو عدم وجوده، فالمؤله يؤكد معرفة وجود الله فعلياُ، والملحد ينكر ذلك، في حين يدعي اللاأدري بعدم كفاية الأدلة للبرهنة على وجود الله أو عدم وجوده.

وتنقسم فئة المؤلهين العرفانيين بدورها إلى فريقين:

1- فريق يقول بالعقل مصدراً للمعرفة الدينية إضافة إلى الوحي، ويعرف هذا الفريق في الفلسفة باللاهوت العقلي، ويتضمن أيضاً اتجاهين أساسيين: اتجاهاً بعدياً ، واتجاهاً قبلياً St.Aquinas [ويعرف باللاهوت الطبيعي ويمثله توما الأكويني[ر وفلاسفة العصر الحديث St. Anselm ويمثله في العصور الوسطى القديس أنسلم وهيغل Leibniz وليبنتز Spinoza واسبينوزا Descartes أمثال ديكارت ، حتى أن له أنصاراً في الوقت الحاضر: تشارلز هاترشورن البريطاني ونورمان Hegel Russell. ورَسل Kant مالكولم. وقد عارض هذا الاتجاه كنت

2- فريق لا يعترف سوى بالوحي مصدراً لهذه المعرفة الدينية.

أما فئة الملحدين، فهي أيضاً تتفرع إلى اتجاه قبلي واتجاه بعدي. يهدف الأول البرهنة على الاستحالة المنطقية لوجود الله، لعدم التوفيق منطقياً بين بعض الكمالات في نقده للدين، Holbach المتضمنة في مفهوم الله. وهذا ما سعى إليه هولباخ في محاولته لدحض Findlay وكذلك الفيلسوف الإنكليزي المعاصر جون فندلي البرهان الأنطولوجي عند أنسلم وغيره والذي صار يعرف بالدحض الأنطولوجي ontological disproof.

ويهدف الاتجاه الثاني : الإلحادي البعدي لدحض وجود الله عن طريق اللجوء إلى وبعض الموسوعيين وجون Hume أدلة تجريبية، كواقعة الشر. وهذا ما فعله هيوم وهو ينحل إلى موقفين أساسيين، موقف يعد وجود الشر J.S.Mill. ستيوارت مل دليلاً كافياً منطقياً لدحض وجود الله، وموقف يعد وجود الشر دليلاً قوياً، ولكن ليس دليلاً منطقياً كافياً، لدحض وجود الله.

أما المذهب اللاعرفاني، فيمثله الوضعيون المناطقة الذين عرفوا بجماعة ڤيينا[ر]. وقد انتقدوا الدين والميتافيزيقة، ودحضوا قضاياها بإخضاعها لمبدأ التحقق التجريبي، المبدأ الذي ظهر مع هيوم، وترسخت أسسه وقواعده مع الذرية المنطقية ،، ومن ثم عند رسل Wittgenstein [عند فتغنشتين[ر

وذرائعية وليم Barth وقد حاول أنصار الموقف الصوفي والإيماني أمثال كارل بارث دحض هذا الموقف بالرجوع إلى تأويل التجربة الدينية، من James [جيمس[ر .منطلق أن التجربة الصوفية عرفانية، تؤلف أساساً مباشراً لمعرفة وجود الله

naturalistic religion الدين الطبيعي

الدين الطبيعي هو اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيريته وبروحانية النفس وخلودها وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ من .وحي الضمير ووحي العقل

وبخلاف الديانات الكتابية والكهنوتية، لا يؤمن الدين الطبيعي بالبعث والحساب، ولكنه لا ينكر فكرة الألوهية كلية، إنما يفسرها على أساس إحلال الإله الطبيعي محل الإله فوق الطبيعي. ويرد الدين الطبيعي الخير إلى المواهب البشرية والتراث الثقافي للإنسانية أو إلى الثراء المتنوع للطبيعة التي تعتمد عليها حياة الإنسان، وهنا يظهر الإنسانيون المتدينون الذين يتعبدون الإنسانية أمثال لودفيغ فيورباخ

في القرن التاسع عشر، وجون ديوي Conte وأوغست كونت Feurbach في القرن العشرين. وهؤلاء يقدسون الجوانب Wrum وإريك فروم Dewey المثالية في الإنسان الطامحة إلى الحق والخير والجمال.

فالدين عند فيورباخ هو حلم إنساني بأن الإنسان قد صار إلهاً، أو أنه وعي الإنسان بجزئه اللامتناهي، وهو وسيلته في التفكير في نفسه بطريقة مثالية. والدين عند كونت إنسي بطقوسه وتقويمه وصلواته، فهو يشرح أصل الدين نفسياً وينزع عنه كل أصالة محولا إياه إلى نشاط دنيوي. وبالاعتماد على نظريته المعرفية وقانون المراحل الثلاثة يبين كونت أن الإنسان كان بالتتابع لاهوتياً في طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه، وفيزيقياً في كهولته، بمعنى أنه في المرحلة اللاهوتية يتصور الظواهر على أنها ناتجة عن فعل مباشر ومستمر من قبل مصادر فائقة للطبيعة، وهذا هو تعدد الآلهة الذي يفسح في المجال للتوحيد الإلهي ويبقي على مصدر واحد فائق للطبيعة. هكذا يولد الدين ويسميه كونت «اللاهوت». فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفة يقضي أيضا بزواله في نهايتها لصالح المعرفة العلمية الوضعية وحدها. وهو دين يتضمن عبادات وعقائد وصلوات وأسرار، لكنه دين من غير الله،إذ حلت البشرية مكان الآلهة الأقدمين.

أما ديوي فلم يحرص على تشكيل ديانة طبيعية منظمة تنظيم ديانة كونت، لارتباط الطقوس والتنظيمات في ذهنه بالطقوس والتنظيمات فوق الطبيعية التي كان يرفضها. لكنه فرّق بين الدين والصفة الدينية للتجربة، وقال أن الصفة الدينية

وحدها شيء له معنى، وأننا نعي مثلنا ومطامحنا العليا بالتجربة الدينية وأن الله ليس إلا غايات مثالية وقيماً يخلص المرء إخلاصاً كاملاً

أن الدين تعبير عن انشغال الإنسان بمصيره، ومصدر للعالم **Huxley** ويرى هكسلي بما يحقق تعبئة الإنسان لانفعالاته للتآلف مع العالم كما يتصوره، والدين بهذه الصفات لازم للإنسان، لكن الديانات فوق الطبيعية لا تصلح للإنسان الحديث في ضوء التقدم العلمي، ومن ثم يتصور هكسلي ديانة يقيمها على أساس مما يسميه الطبيعة وهي فلسفة تقول بالصيرورة **Evolutionary Naturalism** التطويرية الخلاقة وبتطور الحياة نحو مستويات أعلى، وتنيط بالإنسان الدور الأكبر من خلال تطبيقه لذاته على مشكلات الحياة بهدف بناء مجتمع متجانس مستقرار. التطورية].

الدين والعلم

لم تظهر مشكلة التعارض بين الدين والعلم إلا في القرن التاسع عشر، وإن كانت إرهاصات هذا التعارض قد بدأت قبل ذلك في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، **Galileo.** وغاليليو **Copernicus** وعانى منها علماء من أمثال كوبرنيكوس

فقد ظهرت محاولات كثيرة تسعى لرد ظاهرة الدين إلى عوامل لا دينية، نفسية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية، ينشأ عنها ويتقلص فيها، وعدوها كسواها من

الظواهر الاجتماعية لها أسبابها في التكوين الاجتماعي والثقافي للجماعات الإنسانية، أو في التكوين النفسي لأفراد النوع البشري، وقد تبلورت هذه المحاولات في ثلاثة تفسيرات رئيسية، توصف بأنها علمية، هي التفسير الماركسي الذي وضعه كارل ماركس وردّ به كل الإيديولوجيات بما فيها الدين إلى أسباب اقتصادية، وعدّ علاقات الإنتاج أو طريقة حصول المجتمعات على وسائل عيشها هي البناء التحتي أو القاعدة التي ينهض عليها البناء الفوقي ذو الأفكار السياسية والقانونية والدينية والأخلاقية والجمالية التي تعد أشكالا للوعي الاجتماعي. فالإنسان هو الذي يصنع دينه، ويبني أيديولوجية دينية، ليست وليدة عواطف قدسية، كما يزعم فيورباخ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقة الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة.

والتفسير الثاني هو التفسير الاجتماعي الذي قدمه إميل دوركهايم وفسّر به ظاهرة تعدد الأديان وتطور الأفكار الدينية بتعدد المجتمعات وتطورها، وربط بين الهيكل الديني والهيكل الاجتماعي، وقال إن المجتمع يؤله نفسه في الدين. وأن مصدر الفكر الديني هو الاجتماعي أي أن الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً. أما الله، فهو المجتمع في قالب رمزي: «ليست الألوهة غير المجتمع المتحول الشكل... وليست الآلهة سوى الأهداف الجماعية المشخصة».

والتفسير الثالث هو التفسير الفرويدي نسبة إلى سيغموند فرويد Freud، ويبرر به الاعتقاد في الدين إلى ميل طفولي في الإنسانية إلى النكوص إلى صورة الأب في الطفولة المختزنة في اللاشعور، كلما واجهت الفرد مشكلات التكيف مع البيئة، إذ

يربط فرويد التديّن عند الإنسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة إلى الرعاية، فيرى أن جذور الحاجة الدينية تتأصل في العقدة الأهلية، وليس «الله» موضوع الإيمان سوى بديل نفسي عن الأب.

ويتجه الرأي بين العلماء واللاهوتيين إلى الفصل بين الدين والعلم، ويحتج بعضهم بأن الفن والأخلاق لا يتعارضان مع العلم، ذلك لأن العلم ميدان بحث في وقائع وتحصيل معارف بينما الفن والأخلاق ليسا كذلك. واتجه بعضهم من أمثال بريثويث Braithwaite ومايلز Meilz إلى عدّ الدين كالفن والأخلاق، وأنه مجموعة من القصص والأمثال تهدف إلى استمالة الناس إلى الأخذ بأسلوب معين في الحياة وتبني تشريعات معينة، أو إلى أن تسلك في الحياة سلوكاً أخوياً كما يسميه بريثويث، فإذا كان الدين كذلك agapeistic behaviour فإنه لا يمكن أن يتعارض مع العلم، بيد أن من العلماء مثل أرنغتون Arnegton من يعدّ النظريات العلمية زمانية وأنها قابلة للتغيير والتطوير، وأن ما ترفضه اليوم من أفكار الدين قد تسلّم به غداً.

سوسن بيطار

الرهبنة

نظام ديني، المقصود منه الابتعاد عن ملذات الحياة monasticism الرهبنة معينة، والتفرد في الأديرة طلباً vows الدنيوية واعتزال الناس والتقيد بنذور للعبادة والتقرب من الله. وقد تعني الرهبنة أيضاً رتبة دينية. ولها أسس عدة أهمها التبتل (عدم الزواج) والتقشف والفقر الحرمان وترويض الأبدان بالجوع والعطش .وخشن اللباس، والزهد والطاعة واحتمال الآلام

مرت الرهبنة بمراحل عدة، فكانت في بدايتها هروباً من الناس وبعداً عن المدن والقرى، وانطلاقاً في الصحارى والبراري ولجوءاً إلى الكهوف، بقصد محاربة شهوات الجسد .والإكثار من العبادة والتأمل، مع المحافظة على الوحدة والتفرد

وبمرور الزمن ازداد عدد الراغبين في الترهب، فبنوا لأنفسهم صوامع متجاورة وانتهى بهم الأمر إلى بناء أسوار عالية تضم بداخلها عدداً من الصوامع فنشأت بذلك .الأديرة وانتشرت هنا وهناك

، Jainism [وقد عرفت الديانات الأرضية القديمة فكرة الرهبنة، فكانت اليانية]ر وهي ديانة نشأت في القرن السادس قبل الميلاد، أول ديانة عرفت الرهبنة المنظمة،

وأوجدت لها قواعد محددة، بهدف تحرير الروح بالمعرفة والإيمان وحسن السلوك. وتبعتها البوذية في ذلك، فدعت أتباعها إلى الابتعاد عن الشهوات والملذات، لأنها سبب الشقاء، والقضاء عليها هو قضاء على الألم.

وعلى الرغم من قدم نشأة الهندوسية، فإنها لم تعرف الرهبنة نظاماً محدداً إلا في القرن التاسع الميلادي على يد الراهب سنكرا Sankra الذي أسس ديراً، وكان للهندوسية قبل ذلك نسّاك يعيشون ويمارسون شعائرهم منفردين.

ولم تعرف اليهودية الرهبنة قط، وكذلك نهى عنها الإسلام، بعد أن رأى الرسول r الكريم ميل بعض الصحابة إلى المبالغة في الزهد والعبادة.

أما عند النصارى فقد نشأت الرهبنة رغبة في التضحية والفداء، واستجابة لتعاليم السيد المسيح في احتقار المال والعتاد والتمسك بالأسرة، ويروى عنه قوله: «إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني» (متى19: 21.24).

الرهبنة المسيحية في الشرق

بدأت الحياة الرهبانية في الشرق في القرن الثالث الميلادي، وبلغت أوج نموها في القرن الرابع الميلادي. ويعد الناسك أنطونيوس الكبير Anthony of Egypt المولود في مصر سنة 251م، مؤسس الرهبنة الشرقية، فقد دعا إلى حياة الانفراد والعزلة، وإنكار الذات والصلاة والتفكير بالله، بعيداً عن المدن والاضطرابات الدينية.وعاش في انفراد تام مدة عشرين عاماً، مجاهداً بالصوم والصلاة ومعرضا ذاته لجميع أنواع الحرمان، فذاع صيته في كل أنحاء مصر، وتوافد المسيحيون لزيارته، ورغبوا في العيش بقربه وتحت قيادته، فتألفت حوله جمعية من التلاميذ النساك، وكانت أول جمعية رهبانية (عام 305م). ولم يكن لها قوانين مفصلة بشأن الحياة النسكية، بل جملة من الطرق لبلوغ الكمال الروحي والأدبي السامي، اقتداءاً بسلوك مؤسسها ومثله وأخلاقياته. وقد دعيت هذه الجماعات النسكية «لافرا».

وظهر في زمن أنطونيوس نمط آخر لحياة الرهبنة، هو الرهبنة الجماعية، أسسه باخوميوس الكبير Pachomius) المولود سنة 290م)، وقد أسس باخوميوس عدة أديرة متقاربة على شواطئ النيل، وبنى أيضا ديراً للنساء على شاطئ النيل المقابل، كانت شقيقته أولى من سكنه. ثم وضع قوانين محددة للحياة الجماعية، كانت بمثابة أول نظام رهباني. قسم فيه جماعة الرهبان إلى أربع وعشرين درجة، حسب تقدمهم في الحياة الروحية، ووضع هذه الجماعة تحت إدارة رئيس عام واحد (أرشمندريت)، وكان هذا الرئيس هو باخوميوس نفسه.

وكان نظام الرهبنة صارماً بغرض «الفقر الاختياري» الذي يقضي بتوزيع جميع المقتنيات على الفقراء، وارتداء ثياب بسيطة ومتشابهة، والعمل من أجل الإنفاق على

الأخوية، ومنع تنقل الرهبان من مكان إلى آخر، وفرض اختباراً مدته سنة كاملة على الرهبان الجدد ليظهروا استعدادهم للعيش وفق هذه القوانين.

وقد اتسع نطاق الرهبنة المنفردة والجماعية كثيراً، فانتشرت في كل أنحاء مصر، وانتقلت إلى سورية وآسيا الصغرى وسواحل البحر الأسود الجنوبية. ومع بداية القرن الخامس انتشرت الأديرة في الشرق كله، وبرز رهبان كثيرون أمثال أمون Amon وباسيليوس Basilios وهيلاريون Hilarion ومكاريوس Macarius المصري وسمعان العمودي Aphtimios وأفتيميوس Bilosiot وبيلوسيوط John ويوحنا فم الذهب Saba وسابا المتقدس St.Simeon Stylites وغيرهم Chrysostomus.

وقد التزمت الرهبنة في جميع الكنائس الشرقية إلى اليوم الحاضر القانون المنسوب إلى باسيليوس وأنطونيوس، وأديرتها كثيرة ولها نفوذها السياسي والديني الكبير.

الرهبنة المسيحية في الغرب

انتقلت الرهبنة إلى الغرب بفضل القديس أثناسيوس Athanasius، في أثناء نفيه الثاني إلى روما، ووصفه لحياة القديس انطونيوس، وبنائه ديراً في جبل أثوس في أسقف فرتشل Uspios اليونان. واستطاع أساقفة الغرب (أمثال أوسبيوس الذين أبعدوا إلى Martin of Tours) ومارتين أسقف تور Irenem وأيرونيم

الشرق، بسبب الاضطرابات الأريوسية في منتصف القرن الرابع الميلادي تعرّف الحياة الرهبانية الشرقية ونقلها إلى بلادهم وبناء الكثير من الأديرة. ويقال إن مارتين، أسقف تور، مؤسس الأديرة الأولى غربي جبال الألب، هو أبو الرهبنات في الغرب. إنشاء أديرة في مرسيليا ثم كتابة Cassiann واستطاع معاصره كاسيانوس رسالة عن الأديرة والرهبنات التي كان لها أثر كبير في تنصير الكثيرين، أمثال الذي أسس في شمالي إفريقيا رهبنة ووضع Augustine [القديس أوغسطين]ر لها قانوناً خاصاً صار فيما بعد قانوناً لألوف من الأديرة الأوربية، ثم نظم بنيدكت في القرن السادس الميلادي نظام الرهبنة في Benedict of Nursia نورسيسك الغرب بأشكال مختلفة نوعا ما بالمقابلة مع الرهبنة الشرقية، فأسس في فلورنسا اثني ، ووضع Montiqesin عشر ديراً، كما أسس الدير الشهير باسم مونتيكسيني شروطاً و قواعد للرهبنة في كتابه الذي ألفه عام 529م، وأوصى فيه بالنظام والاعتدال ومحبة العمل. وبموجب قوانينه، ينبغي على من يدخل الدير أن يخضع للتجربة سنة كاملة، ثم يقسم اليمين بالتزام قوانين الرهبانية، وعدم ترك سلك الرهبنة إطلاقاً، كما ينبغي عليه العمل في الحقول ودراسة الكتب المقدسة والتعاليم المسيحية، ونسخ الكتب وتهذيب الأطفال، ثم أضيف فيما بعد إلى أعمال البنيدكتيين الأعمال التبشيرية والاشتغال بالعلوم العلمانية. وقد عم الغرب نظام الرهبنة البنيدكتي، وسادت قوانينه وكان لها التأثير العظيم على سير الأعمال الكنسية.

وعندما عمّ الفساد الأدبي والتجزئة أجواء الحياة الكنسية الغربية، في العصور الوسطى، أهملت قوانين بنيدكت، فدخل أساقفة الأديرة في علاقات إقطاعية مع

الملوك والأمراء، كان نتيجتها الغنى والثراء، فعاش الرهبان حياة ترف وتسيب، ولم يبق أي ذكر للاجتهاد العقلي والطبيعي. وظهرت، كردة فعل، بعض المحاولات التي اتجهت إلى تجديد الرهبنة بموجب قوانين بنيدكت، كالمحاولة الفرنسية التي قام الذي أسس في عام **Bernon** ، ومحاولة الأب برنون**Aniane** بها فينيدكت أنيان 910م ديراً في كلوني في بورغونيا وأدخل إليه قانون بنيدكت.

ومع بدء القرن الحادي عشر برزت محاولات لإعادة الحياة النسكية الشرقية الانفرادية القديمة، منها محاولة روموالد **Romuald** الذي أسس في سنة 1018م في سهل **Camaldol** ، مالدول جمعية رهبانية، عرفت في الغرب باسم رهبنة كامالدول وكانت هذه الرهبنة هي الثانية في الكنيسة الغربية بعد البنيدكتية. واتصف رهبان هذه الرهبنة بصرامتهم في القوانين الحياتية والنذور.

وتكاثرت الرهبنات حتى أمر المجمع اللاتراني سنة 1215م بمنع إنشاء رهبنات جديدة، ومع ذلك ظهر في الكنيسة الغربية في القرون الوسطى (من الحادي عشر إلى الخامس عشر) جملة من الرهبنات، كان أكثرها شهرة:

. رهبنة البرناردين التي أسسها روبرت سنة 1098م في ديره في ديجون. وفي الدير نفسه ، وكان نظامها مقتبساً من نظام **Cistercian** تأسست أيضاً رهبنة سيسترسيس البنيدكت القديم. وأعضاؤها قليلي العدد، لكن انضمام برنار دو كليرفو الشهير لهذه الرهبنة أكسبها ثقة الشعب واحترامه **Bernard de Clairvaux**

وثقة البابا وات والأمراء، وعرفت باسمه، فانتشرت في جميع أنحاء أوربا، وأحرزت غنى عظيماً، ونتج من ذلك ضعف النظام الديري.

، الذي سكن **Biertoled** . رهبنة الكرمليين التي أسسها أحد الصليبيين، بيرتولد جبل الكرمل في فلسطين مع أصدقائه، منتصف القرن الثاني عشر، وعاش على مثال النساك الشرقيين القدماء. وقد أعطى البطريرك اللاتيني لنساك الكرمل في بداية القرن الثالث عشر قانوناً، لكن الكرمليين انتقلوا إلى الغرب بعد سقوط الصليبيين، وتخلوا عن قانونهم الفلسطيني ليسلموا بقانون أحدى الرهبنات الفرنسيسكانية. واشتهرت رهبنة الكرمليين فيما بعد بنصفها النسائي في عهد الكرملية تيريزا **Therese.**

التي أسسها فرانسيسك **Franciscan** . رهبنة الفرنسيسكان
سنة 1208م، واجتمع حوله بضعة تلاميذ وألف منهم رهبنة الأخوة **Franciscos** الاسم الأول لرهبنة الفرنسيسكان). وكانت أهم) **Minoriet** الصغار أو مينوريت نذور هذه الرهبنة الفقر التام (الرسولي)، والعفاف والتواضع والطاعة؛ وأهم أعمالهم الوعظ عن التوبة والتبشير وحب المسيح. وقد أخذت هذه الرهبنة على عاتقها واجب مساعدة الكنيسة في خلاص النفوس البشرية. وصار أكثر رهبانها أساتذة مدارس واسكندر الهاليسي **Bonaventure** [لاهوتية وجامعات، ومن أشهرهم بونافنتورا**Duns Scotus.** [وجون دنس سكوتار **Alexander of Hales**

وهي رهبنة كاثوليكية رومانية معاصرة أسسها **Dominican** . رهبنة الدومينيكان الكاهن دومينيك، وأضاف إلى الأصول الأوغسطينية عدة قوانين من شأنها التضييق على الرهبان في نذر الفقر وكيفية العيش. وكان هدفها الأول القضاء على الهرطقات التي ظهرت آنذاك، وتثبيت الإيمان الكاثوليكي، عن طريق الوعظ وإتمام الاعتراف، ولهذا عرفت أيضاً باسم رهبنة الأخوة الواعظين، واشتهر منهم القديس **Aquinas.** [والقديس توما الأكويني [ر **Albert the Great** ألبرت الكبير وكانت تعاليم هذه الرهبنة قريبة من تعاليم الرهبنة الفرنسيسكانية، امتازت باتجاهها العلمي والثقافي، ولهذا أحرزت أهمية كبيرة في الكنيسة الرومانية، ومنح الباباوات أعضاءها صلاحيات واسعة في الأعمال الرعوية، كما شغلوا مراكز بارزة في محيط الرئاسة الروحية الكنسية، وبفضل ذلك أسهم الرهبان في جميع أنواع الأعمال الروحية، فبرز منهم مبشرون ووعاظ وأساتذة جامعات ومستشارون وحكام مراسلون .للباباوات

. رهبنات الفرسان الروحية التي ظهرت في الكنيسة الغربية في العصور الوسطى بسبب الحملات الصليبية، وهي رهبنات نصف رهبانية ونصف علمانية، وأهمها رهبنة اليوحنيين والطامبليري (الهيكليوين) اللتين ظهرتا في القدس، ثم انتقلت تعاليمهما بعد تحرير القدس (1187) إلى قبرص ثم بطلومائيس (عكا اليوم) (1291) ثم إلى .رودوس وأوربا الغربية، وكان من أهم نذورهما الدفاع عن الحجاج

. الرهبنة الأوغسطينية، وهي كاثوليكية رومانية أسسها أسقف هيبو القديس أوغسطين[ر] وتتألف من عدة جمعيات منفصلة، جمعها البابا اسكندر الرابع في عام

1256م، ووضع لها قوانين أوغسطين الموجودة في كتاباته، وصارت الرهبنة الأوغسطينية من رهبنات المتسولين، وكانوا يسمون في انكلترا الأخوة السود بسبب لون ثيابهم. ولهذه الرهبنة فروع كثيرة قوانينها أشد صرامة من الرهبنة الأصلية، ومركزها الأول في روما.

كان للإصلاح الرهباني في القرن السادس عشر دور بارز في تاريخ الرهبنات، وحدد المجمع التريدنتيني منافع الرهبنات ونظم أملاكها وإدارتها الداخلية وانتخاب رؤسائها، ووضع أصولاً لمجامعها السنوية، وجعل للأساقفة حق تفتيش الأديرة ومراقبتها. ونشأت رهبنات حديثة تهتم بالوعظ والتعليم ومساندة الفقراء وإعالة المرضى، أشهرها الكبوشية والتيطسية والبرنابية واليسوعية ورهبنة مار فيليب الأوراتورية التي تفرع عنها الفرنسوية والعازرية والمخلصية وغيرها. وتحتل هذه الرهبنات المكانة الأولى بين جمعيات العالم العلمية، لانهماكها بالتعليم والمناهج المدرسية.

وفي القرن الثامن عشر تناقص عدد الرهبنات بأمر من الملك جوزيف الثاني، وأبطل العديد منها، أمثال اليسوعية التي اتهمت بتعزيز التعصب الديني، ولحقت بها أعاد الرهبنة **Pie VII** أخريات بسقوط الدولة النابولية. لكن البابا بيوس السابع اليسوعية في عام 1814م وتعاظم نفوذها في جميع أنحاء أوربا وأمريكا. لكن ألمانيا ألغت هذه الرهبنة كما أبطلت الرهبنة المخلصية وأخوات المحبة، وكذلك فعلت روسيا مع أكثر الرهبنات الكاثوليكية. أما أراضي الدولة العثمانية فقد نمت فيها

الرهبنات واتسعت أعمالها الدينية والتعليمية، نتيجة للحرية الدينية التي كانت تسود فيها.

ومع مطلع القرن التاسع عشر، تأسست رهبنات يفوق عددها ما سبق، وتميزت أديرتها الحديثة بأعمال وأهداف علمية تنطبق مع روح العصر. وقد أولى البابا بيوس التاسع جلّ جهده لإصلاح الرهبنات والعناية بها، ولاسيما الدومينيكانية.

أما البروتستنت فقد رفضوا الرهبنة الكاثوليكية الرومانية ورهبنة الكنيسة الشرقية، وأقيمت في بعض الكنائس البروتستنتية كالإنكليزية والأسقفية الأمريكية، جمعيات مؤلفة من إناث وذكور تسمى «أخويات» ونمت مؤخراً كثيراً بمساعدة الكنيسة العالية. وقد أسست مدارس الكنيسة الإنجيلية واللوثرية العالية في القرن التاسع عشر بيوتاً كالأديرة للشماسة، بغية تعليم الناس والعناية بجميع أحوالهم. وأسست جمعية الدنكرز الأمريكية رهبنة خاصة، ولم تفرض على أعضائها نذر البتولية.

وأما الرهبنة اللبنانية المارونية المعروفة بالحلبية، فهي أنطونية بقوانينها، وينسب تأسيسها في لبنان إلى ثلاثة موارنة قدموا في عام 1692م من حلب، وهم جبرائيل ابن حوا، وعبد الله قرائلي، ويوسف ابن التنين، وكانوا شباناً من ذوي الثروة والحسب. وقد حازت القوانين والفرائض التي جمعوها من رسومات القديس أنطونيوس الكبير وتلامذته، وكذلك النذور الأربعة (الطاعة والعفة والفقر والتواضع)، رضى بطاركة الملة المارونية، فثبتها البابا كليمنت الثاني عشر عام

1732م. وفيما بعد 1768م، انقسمت هذه الرهبنة إلى حلبية لبنانية وبلدية لبنانية بأمر من البابا كليمنت الرابع عشر سنة 1770م، فكان لكل رهبنة أديرتها الخاصة، وتخضع قوانينها وفرائضها للبطريرك الأنطاكي الماروني والكنيسة الأنطاكية.

سوسن البيطار

الرواقية

مدرسة فلسفية أخلاقية معاصرة للأبيقورية[ر] ،انتشرت في stoicism الرواقية إطار الثقافة اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد، بتأثير الأفكار التي تدعو إلى [المواطنة العالمية والنزعة الفردية والمعرفة الرياضية. وقد وضع أصولها زينون[ر وسميت بالرواقية نسبة إلى الرواق المصور بأثينا . مكان اجتماع الشعراء . Zeno. الذي اتخذه زينون مقراً له يجتمع فيه مع أصحابه فدعوا بالرواقيين، وأطلق عليهم الإسلاميون اسم أصحاب المظلة، وحكماء المظال، وأصحاب الأصطوان. وكان أبرز دعاتها المؤسسون آسيويين ، وإن كانوا قد تلقوا تعليماً يونانياً، وتأثروا بالفكر اليوناني، فأخذوا عن هيراقليطس فكرة اللوغوس، وعن الميغاريين القياس الاستثنائي، وعن الكلبيين الخصائص القومية والحياة وفقاً للطبيعة والعقل، وعن سقراط أن .الفضيلة علم والجهل رذيلة

تنقسم الرواقية إلى ثلاثة أدوار، دور الرواقية اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد: وقد مثلها زينون وإقلينتوس وأقريسبيوس؛ ودور الرواقية المتوسطة في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد : وكان أشهر فلاسفتها ديوجين السليوسي، وبانيتيس الروديسي: وبوسونيوس الملقب بأقريسبيوس الرواقية المتوسطة؛ ودور الرواقية الرومانية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين: وقد برز من فلاسفتها سينيكا وإيبكتيتوس والامبرطور ماركوس أوريليوس. وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا .كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة

الفلسفة الرواقية

الفلسفة في الرواقية هي محبة الحكمة وممارستها، والحكمة هي العلم بالأشياء الإلهية والإنسانية، وتنقسم إلى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، وهي تشبه الحقل الخصيب، أشجاره العلم الطبيعي وثماره الأخلاق، وسياجه المنطق. والغاية الرئيسية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية أخلاقية، وبذلك تميزت الرواقية بثلاث سمات: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة، فالحياة يجب أن تعاش وفق الطبيعة، وهذا هو أنموذج كل إنسان عاقل.

الأخلاق

ينظر الرواقيون إلى الفلسفة على أنها الأخلاق، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة، فيصنفون الأخلاق في المرتبة العليا من هرم العلوم الفلسفية، لأن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة. وكل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية لأن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل؛ إذن فالنظرية هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخرى الغاية

من كل تجربة أو فعل أخلاقي هو تحقيق قانون الطبيعة. والمركز الأول للطبيعيات وليس للأخلاق.

ويختلف الرواقيون في ترتيب العلوم وأوليتها؛ فزينون وإقلينتيوس مثلاً، اهتما بالطبيعة أكثر من الأخلاق، أما في الطور الثاني ، فقد طغت النزعة العملية، ثم أصبحت الفلسفة الرواقية في الدور الروماني عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، وبهذا احتلت الأخلاق المرتبة الأولى وكان للطبيعيات مرتبة ثانوية.

ولا مجال عند الرواقية للاختيار أو الحرية؛ فالأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد، و كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائما في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان إزاء هذا الفعل، وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي.

ويفرق الرواقيون بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق النظرية، وهي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا، أي أن يعلم المرء قوانين الطبيعة.... والأخلاق الشعبية أو العملية، وهي التي يحاول بها الإنسان التقرب من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية.

وهنا يفرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة: فضيلة هي الحكمة، وفضيلة هي الفطنة. فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول، أي في الأخلاق النظرية، والفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة، ولهذا فإنهم يقولون أيضا بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة «الملائم» ؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير والشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً ولا شراً مطلقاً، وهنا يبرز التناقض الذي وقع فيه الرواقيون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلق.

ويجر هذا أيضا إلى تفرقة ثالثة قالوا بها، وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض، وهي تفرقة لها أثر كبير، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها.

المنطق

ينقسم المنطق عند الرواقيين إلى قسمين رئيسين: الأول هو الديالكتيك، والثاني هو الخطابة. وذلك حسب تقسيمهم الكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع منطق، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة. وقد عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة،أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن في أثناء التفكير الصحيح.

ويتفرع المنطق الديالكتيكي إلى فرعين تبعاً لانشطار المنطق إلى جانبين: جانب التسمية، وجانب المسمى، أو ناحية المحدد أو بعبارة أوضح: ناحية الأفكار أو التصورات، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات. وقد أولوا اهتماماً خاصاً بالناحية اللفظية.

وينقسم كلامهم في المنطق إلى عدة أبواب رئيسة: أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة. فبالنسبة للمقولات، غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو ، وأرجعوها إلى أربع: أولها مقولة الموضوع، ويليها مقولة الصفة، ثم مقولة الحال الخاصة، وأخيرا مقولة الحال النسبية.

وأما ما يخص القضايا والأحكام، فقد أبدعوا منطقاً للقضايا لا يقوم على الأحكام القطعية بل على الأحكام النسبية. وأنشأ الرواقيون ضروباً من ارتباط الأحكام، أشار إليها المنطق الحديث على أنها تضمين مادي، كما عنوا بالناحية اللغوية، ثم وجهوا عنايتهم إلى القياس.... فجددوا كثيرا في أنواع الأقيسة، وركزوا كل اهتمامهم على الأقيسة الشرطية، وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من الناحية الصورية فليست يقينية.

وقد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة، وعنوا تفصيلاً بالأقيسة الشرطية المنفصلة. أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك، وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقا من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية. لقد غلبت الناحية الشكلية على منطقهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية،وهي تبيان العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، فكان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر.

المعرفة

بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة،وفي مصادر المعرفة، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة، فكانوا ماديين، لأن المعرفة عندهم معرفة حسية، فالشيء يطبع صورته في العقل، وتتكون له صورة عقلية يصدقها العقل ويفهمها ويستقر به معناها، ومن الإدراكات الجزئية والمعاني الكلية يقوم العلم. لهذا ميزوا بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي، وارتأوا أن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات؛ والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ففسروا الإحساس تفسيراً مادياً قائلين إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً.

وللمعرفة مصدر آخر، سموه التذكر؛ فالإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية، يتكون له عنها تصور كلي، ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة. أي هناك تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارج عن كل إدراك حسي خارجي، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكوّن العلم في هذه الحالة. وهذه التصورات لا مادية، قريبة من الكليات كما تصورها أفلاطون، أو على الأقل كما تصورها أرسطو. وتعد نظرية المعرفة الرواقية استمرار لمذهب الكلبيين الذي يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة.

العلم الطبيعي

مذهب الرواقية في الطبيعيات مذهب مادي صرف، ينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى، وثانيا عن نشأة الكون وصفاته، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة، ورابعاً وأخيراً عن الإنسان.

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف؛ فأفلاطون يذكر في محاورة «السفسطائي» أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل، ومع هذا فقد اختلف الرواقيون مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذي يحدث الأثر.

ويمكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم في المعرفة، فمن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات فالعالم كله أو الوجود كله جسماني أو مادي خالص، وهم بهذا متأثرين بالمذاهب السابقة، مذاهب الطبيعيين الأقدمين والمذاهب المعاصرة أي مذهب المشَائين.

ويتماثل علمهم الطبيعي مع اعتقادهم الديني، فالله هو خالق كل الأشياء، والمنسق بينها جميعاً، وله الأسماء كلها، فهو زيوس، والنار الحية، والأثير، واللوغوس، والعقل، والروح، وقانون الطبيعة، والعناية، والقدر، والنظام. والرواقيون موحدون، فالأشياء لا تحدث في الزمان، لأن الزمان عندهم بعد الأشياء، وحركة التاريخ دورية وليست للأمام أو الخلف.

أثرت الفلسفة الرواقية . مع منافاة مبادئها للعقائد المسيحية . على مفكري اللاهوت المسيحيين لما جاءت به من تفصيل القول في الفضائل والرذائل، وفي صفات الله، وفي العناية الإلهية، وتسرب كثير من آرائها إلى الفلسفة الإسلامية، ففي رسائل إخوان الصفا مثلاً طائفة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والأخلاق والتنجيم. وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية. وما مذهب اسبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي. وما الأخلاق عند كنت[ر] إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة.

عدنان ملحم

الأحلام

ظاهرة نفسية تأخذ مجراها لدى الإنسان حين يكون نائماً. وهو dream الحلم نوع من النشاط العقلي التخيّلي تكون الغلبة فيه للصور الحسية: البصرية والسمعية واللمسيّة والذوقية والشمية والحركية, مع العلم أن البصرية هي الصور الأكثر تكراراً وسيطرة. والحلم تركيب نفسي يضم سلسلة من الأحداث المتخيّلة ولكنه يتميز بأن النائم يعدّ الحلم الذي يجري لديه أمراً واقعاً. ويمر الإنسان النائم بعدد غير قليل من الأحلام في الليلة الواحدة, ويكون هذا الأمر عاملاً وراء غلبة استعمال لغة الجمع عند الحديث عن الحلم.

وتذهب الدراسات المهتمة بحياة الإنسان النفسية وهو في حالة النوم إلى أن هناك نوعاً من النموذج السائد لدى الأفراد في حدوث الأحلام يسمح بوضعها في أربع مدد ضمن حدود نوم مدته سبع أو ثماني ساعات. تكون الأحلام قصيرة الديمومة في المدة الأولى, وتكون أكثر طولاً في المدد الأخرى وقد تستغرق ديمومتها ساعة أو ساعة ونصف الساعة. ويغلب أن يقع الفاصل بين كل مدة وأخرى في حدود تسعين دقيقة. ثم إن كل إنسان يحلم كل ليلة, وإن ما تشغله الأحلام من نوم شخص في العشرينات من عمره, في كل ليلة, يعادل ما بين20 - 22٪ من ساعات نومه. ويضاف إلى ذلك أن أحلام النوم تحدث لدى الإنسان في كل مراحل عمره, وقد تستغرق 40٪ من ساعات نومه حين يكون في السنتين الأوليين من حياته. وتؤكد الدراسات أن الحيوانات الثديية تحلم, ولكن أحلامها أقل تعقيداً وطولاً من أحلام الإنسان.

يتفاوت الناس في مقدار ما يتذكرونه من أحلامهم, ويلاحظ هذا الأمر في المجتمعات الإنسانية المختلفة. ولكن من الممكن القول إن الأشخاص أو الجماعات الذين يجعلون للأحلام مكانة مهمة في حياتهم اليومية يكونون أكثر تذكراً وإذا صادف أن ذكر .لأحلامهم من أولئك الذين لا يعيرون الأحلام إلا أهمية قليلة شخص ما أنه لا يحلم أبداً, فالواقع العلمي يؤكد أنه يحلم ولكن عدم تذكره لأحلامه يعود إلى عملية كظم لديه, ويتمثل الكظم بإبعاد الذكريات عن شعوره حين يستفيق أي الذكريات الخاصة بآلامه لأن وصولها إليه يؤدي إلى تهديد يشعر الشخص معه بخطر ما, وهو يؤثر تفادي ذلك الخطر. وتبدو هذه الحالة واضحة في .محاولات عدد غير قليل من الناس تناسي حلم قبيح أو مؤذ مروا به في نومهم

يذهب علم النفس إلى أن درجة شعور الإنسان بحوادثه أو حالاته النفسية تقع في ثلاثة مستويات: «الشعور» وهو وعي الفرد حالاته النفسية بوضوح, و«ما قبل الشعور» ويمثل الوضع الذي تكون عليه الحوادث النفسية غير الموجودة في مستوى الشعور الواضح الواعي التي يمكن استدعاؤها إلى ذلك الشعور بسهولة ويسر, و«اللاشعور» ويمثل الحوادث النفسية البعيدة عن متناول الشعور التي يصعب جداً استدعاؤها إلى الشعور أو يستحيل في حالات. والشعور العامل بوضوح لدى الإنسان في حال اليقظة, القائم بمراقبة الحوادث النفسية لديه, تضعف رقابته هذه في أثناء النوم. وتغدو الفرصة سانحة عندئذ أمام اللاشعور ليقوم بتحريك الحياة النفسية أي لتتحرك .بتأثير ما فيه وتكون الأحلام محصلة هذا التحرك

وتضعف رقابة الشعور أحياناً بعض الضعف في حال اليقظة ويكون ذلك مع تشتت انتباه الشخص, ويحدث لدى الشخص عندئذ ما يسمى «أحلام اليقظة» وهي تركيبات خيالية تشبه أحلام النوم من حيث المحتوى وعمل اللاشعور فيها وغلبة الصور الحسية عليها, ومن حيث بعض الوظائف كذلك. ولكن أحلام اليقظة تختلف عن أحلام النوم من جهات كثيرة بينها أن عودة الشعور الواعي لدى الفرد إلى الرقابة يكون أكثر سرعة في حالة أحلام اليقظة, وأن الضعف في رقابة الشعور لا ينخفض في هذه الأحلام إلى المستوى الذي يصل إليه في أحلام النوم, وأن اهتمام الإنسان بدلالة أحلام اليقظة يبدو بسيطاً جداً إذا قيس باهتمامه الموجه إلى أحلام النوم.

محتوى الأحلام

تتأثر الأحلام بخبرات النهار السابق لليل حدوثها, وخبرات الأيام القريبة من الحاضر, كما تتأثر بما تنطوي عليه حياة الشخص من خبرات قديمة وقديمة جداً. ويظهر الحلم على شكل تركيب غريب لمن يفحصه, إنه تركيب فيه ما هو جديد, ولكنه لا يخضع لقواعد المنطق أو لمقولتي الزمان والمكان أو لمبدأ السببية. إن فيه عناصر تأتي من خبرة حديثة ويبدو فيها أنها تتجمع مع بقايا من ذكريات ماضية ضمن عملية «إخراج» تحركها, وتجمع بين الأطراف المختلفة فيها, دوافع متنوعة يكون همها تحقيق أغراضها الخاصة في حال الضعف الشديد لرقابة الشعور لدى النائم. ولما كانت دوافع الإنسان كثيرة ومتنوعة, وكانت خبراته واسعة وعظيمة الاختلاف في إطارها ومحتوياتها وتفصيلاتها, كانت النتيجة المنتظرة في الأحلام أن

تكون محتوياتها كثيرة التنوع والتفاوت في تركيبها وفي تفصيلاتها. وبين المحتويات ما يتصل بدافع الجنس, وبينها ما يتصل بشؤون حياتية كثيرة أخرى.

وتتأثر كمية الأحلام لدى النائم ومحتوياتها بمدى عمق الخبرات السارة أو المزعجة التي يكون ذلك الشخص قد مرّ بها في نهاره وتزداد مع ازدياد ما يضايقه. وترتفع عادة كمية الأحلام لدى الذين يعانون من توتر عاطفي دوري أو من اضطراب نفسي يكون في مطلع تكونه أو شدته. فإذا أخذ الحلم في علاقته بالمؤثرات الخارجية المحيطة بالنائم, مثل الروائح والدخان والأصوات المرتفعة, فالغالب القول إن المؤثر الخارجي لا يتسبب بوجود الحلم ولكنه يؤثر في الحاسة لدى النائم تأثيراً يمكن معه أن يصبح جزءاً من حلم كان يأخذ مجراه, وبذلك يتغير الحلم من حيث محتواه.

يتكرر بين الناس القول إن الفعالية النفسية في الأحلام يمكن أن تعمل في إنجاز حل لمسألة عجز صاحبها عن حلّها في يقظته, ويقدّم الآخذون بهذا القول الكثير من الشواهد. والواقع أن الحلم لا يسير وفق المنطق في حين يقتضي حل المسألة المنطق وأسسه. ثم إن الحلم موجه بالكثير من الدوافع اللاشعورية وهو يتكون في النوم لتلبية أغراضها. لهذا فإن الأصل في الأحلام أنها بعيدة عن العناية بحلول لمسائل رياضية أو فيزيائية أو مالية. ولكن من الممكن القول إن التركيب التخيلي الذي يتألف منه الحلم والذي يتذكر الشخص عادة الكثير منه حين يستفيق من نومه, يمكن أن يقدم إشارات يستفيد منها اليقظ, وقد يكون بين هذه الإشارات ما يقدم المفتاح لحل المسألة التي كان الشخص يناقشها قبل النوم. يضاف إلى ذلك أن الفعالية النفسية المستمرة في حالة النوم, الذي يكون على درجات من حيث عمقه, يمكن أن تنضج

تركيبات نفسية بدأت قبل النوم من دون أن يكون الشخص شاعراً بها شعوراً واضحاً. والأمر هنا شبيه بما يحدث لدى شخص يتوقف عن محاولات إيجاد حل لمسألة صعبة ويشغل نفسه عنها بأمور أخرى ثم ينكشف له الحل فجأة.

وظائف الأحلام

يميل الكثير من الناس إلى القول إن الأحلام كثيراً ما تكون مختلطة وشديدة التداخل ويصعب فهمها حين يجعلها اليقظ موضوع فحص وتأمل, إلا أنها قد تكون واضحة في بعض الحالات ويمكن عندئذ أن تكون هادية للإنسان في عمل ينوي القيام به, وقد تؤدي هذه الوظيفة بصورة مباشرة أو غير مباشرة وذلك عن طريق التفسير والتأويل.

ولكن البحث العلمي المهتم بالأحلام يأخذ منحى آخر حين يقول إن فحص حياة الإنسان يؤكد أن الأحلام ظاهرة نفسية لازمة له لأنها تؤدي وظائف خاصة فإذا حرم أفراد من الأحلام تجريبياً عن طريق إيقاظهم من نومهم مرة تلو المرة مع تأخير عودتهم إلى النوم فإن هذا الإجراء يؤدي لديهم إلى توتر نفسي واضطراب, ويكون بين الأعراض التي تظهر لديهم الضعف في تركيز الانتباه, والقلق والضعف في التوافق الحركي.

وتبدو وظائف الأحلام في صور متعددة تتقدمها اثنتان. فالحلم تركيب نفسي يسمح بتفريغ طاقات مخزونة وذلك بأن يحقق الحلم رغبات لصاحبه منع ظهورها في الحياة الواقعية عدد من الظروف بينها ضعف إمكاناته أو عدم توافرها, وبينها شعور الفرد بما هو محرم اجتماعياً أو ما هو غير مقبول. ومن هذه الرغبات ما يتصل بحياة الإنسان في الأيام القريبة من حاضره, ومنها ما يعود إلى حقبة سابقة من عمره قد تصل حتى أيام طفولته. ومن هذه الزاوية يكون القول إن الكثير من الرغبات المكبوتة لدى الفرد تعمل في تكوين أحلامه وتلبي أغراضها.

أما الوظيفة الثانية للأحلام فتبدو في تيسير استمرار النائم في نومه وتمتعه بخيرات النوم وذلك عن طريق ما تنطوي عليه الأحلام من تمويه وتحويل ومما هو جذاب وملذّ. وحين يخفق الحلم في الاستمرار ضمن هذه الخصائص أو الصفات, ويصبح مؤذياً أو مؤلماً, فإنه يغدو عندئذ مقلقاً لدرجة ينجم عنها استيقاظ النائم: أي يأتي عنها إخفاق الحلم في أداء وظيفته الثانية هذه. والمثال البسيط, في مثل هذا الحال, استمرار الحلم لدى النائم حتى وإن رأى أنه جرح ثم استيقاظه بسرعة عندما ينطوي حلمه على ما يشير إلى أنه يموت.

تفسير الأحلام

المقصود من تفسير الأحلام أو تأويلها, في الدراسات النفسية, هو استخراج دلالتها. والقول بوجود دلالة للأحلام قديم في حياة الإنسان وواضح الانتشار في حضاراته

المختلفة. وفي استخراج الدلالة أكثر من اتجاه, وفي المقدمة الاتجاه الذي يشير إلى المستقبل والاحتمالات فيه, والاتجاه الذي يشير إلى واقع حياة الشخص وماضيه وما يوجد لديه من مشكلات. يستشهد جماعة من الاتجاه الأول بقصة يوسف ورؤيا الملك المتصلة بسبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف, وتأويل يوسف للرؤيا بأنها تدل على سبع سنوات خصاب تأتي بعدها سبع سنوات يسودها القحط. ولكن التدقيق في هذه القصة ينتهي إلى أن قصة يوسف حالة خاصة, إذ إن الله اجتباه وعلمه من تأويل الأحاديث ما لم يكن يعلم. لذلك يأخذ أكثر القائلين بهذا الاتجاه الأول بمبدأ الاحتمال والإمكان لدى تأويل الأحلام وذكر ما تتصل به من أمور المستقبل. ويمثل هذا المنحى ابن سيرين في كتابه عن تفسير الأحلام حين يورد الكثير الكثير مما يمكن أن تنطوي عليه الأحلام وما يحتمل أن تدل عليه مع الإلحاح على أن العلم عند الله وأن العامل في تفسير الأحلام يجب أن تتوافر فيه صفات علمية وأخلاقية ودينية من مستوى عال ليكون قادراً على استخراج ما يحتمل من دلالة للحلم.

أما الاتجاه الثاني الذي يقف عند حاضر الشخص ومشكلاته, وما ينطوي عليه ماضيه مما يقف وراء هذه المشكلات, فالممثل الأول له هو فرويد [Freud] يقول فرويد في مطلع كتابه «تفسير الأحلام»: «سأقيم البرهان في الصفحات المقبلة على أن ثمة منهجاً سيكولوجياً يمكن به تفسير الأحلام, وأننا إذا اصطنعنا هذا المنهج تكشّف أمامنا كل حلم فإذا هو بناء نفسي ذو معنى يمكن الربط بينه وبين مشاغل اليقظة في موضع معلوم». ويعد هذا المنطلق أساساً في نظرية «التحليل النفسي» وحجر قاعدة في التطور الواسع الذي عبّر عنه باحثون كثيرون اهتموا, بعد فرويد, بالأحلام ووظائفها.

وفي عملية تفسير الأحلام اهتمام بأمرين: الأول أن الحلم رمزي في الكثير من عناصره وفي شكل تجمعها مع بعضها, والثاني أنه ذو معان خاصة يجب استخراجها. ويحتاج فهم الحلم واستخراج دلالته إلى معرفة واسعة بدلالة الرموز, وإلى حدس علمي وبصيرة ثاقبة, وإلى سعي حثيث وتدقيق عميق من أجل إدراك التشابه في جهات بين أمرين هما: الرمز, وما يدل عليه, وذلك من حيث الشكل والوظائف والصفات المميزة.

ويفصّل فرويد القول في ما يلزم لتفسير الحلم ويلح على ضرورة فهم نوع الارتباطات الموجودة بين عناصر الحلم والرغبات التي تحركه والأغراض التي ينتهي إلى تحقيقها. ويقتضي تفسير الحلم كذلك فهماً دقيقاً لسير العمليات العقلية و«آلياتها», وما تعبر عنه من دفاع, وما تشير إليه من هروب إلى الرموز بدلاً من مواجهة الوقائع وذلك بغية اتقاء المخاطر التي يمكن أن يتعرض لها النائم بسبب من بقايا الشعور لديه ونزوعه إلى أن يتفادى في حلمه أمراً يحرمه المجتمع ويحاسب عليه. وإذا كان الغالب عند ابن سيرين أن يقدم الحل جاهزاً ذاكراً ما يدل عليه هذا الرمز أو ذاك, فإن أصحاب الاتجاه الحديث الذين يعبرون عن منحى فرويد ويتابعون خطواته ويحلّون الأحلام مكانة خاصة في فهمهم للشخص ومشكلاته يضعون قوائم مطولة في الرموز التي يمكن أن تظهر في الأحلام ودلالتها, ولكن تأويل الحلم يبقى لديهم عملية فردية خاصة بكل حلم وكل شخص, مع العلم أن الشخص يساعد عالم النفس العامل في تفسير الحلم على الوصول إلى غرضه وذلك عن طريق ما يذكره الشخص من شروح وبيانات بشأن الحلم الذي يوضع موضع التفسير.

أصناف الأحلام

تذهب الدراسات المتأثرة بمدرسة التحليل النفسي إلى وضع الأحلام في أربعة أصناف هي: الأحلام النموذجية, وأحلام العقاب, وأحلام القلق, وأحلام الكابوس. تمثل الأحلام النموذجية الأشكال الشائعة بين الأحلام من حيث المحتوى والدلالة, ومثال ذلك أحلام الامتحانات أو موت شخص عزيز. أما أحلام العقاب فتنطوي على تحمّل الشخص عقاباً ما في محتوى الحلم, ويعبّر ذلك عن تغلّب الرغبة في وقوع العقوبة وهي الرغبة المتأثرة بمحاسبة الأنا الأعلى أو الضمير على الرغبات المتصلة بشهوات تكون بين محتويات الحلم وتكون محرّمة في حياة اليقظة. وتحدث أحلام القلق حين يخفق الحلم في وظيفته الهادفة إلى تحقيق رغبة لا شعورية بطريقة تبقى مقبولة ساعة الحلم, وتكون النتيجة ظهور القلق واستفاقة الشخص من نومه. أما أحلام الكابوس التي يغلب فيها أن تكون قاسية فهي نوع من أحلام القلق, ويمرّ بها كل إنسان, ولكنها تكثر في مراحل الطفولة لشدة ما يمرّ به الطفل من صراعات في حياته اليومية.

مكانة الأحلام في المعالجة النفسية

يُعدّ تفسير الأحلام واحداً من القواعد الأساسية في المعالجة النفسية كما يقول والآخذون باتجاهاتهم, وكثيرون [Jung ويونغ ار Adler] بها فرويد وأدلر ار

غيرهم من المتأثرين بإنجازات مدرسة التحليل النفسي. ويجتمع هؤلاء عند القول إن فهم الحلم يعني الوصول إلى جزء مهم من محتويات اللاشعور عند الفرد المضطرب نفسياً مما يكون العامل والمحرك في اضطرابه: أكانت هذه المحتويات رغبات أو دوافع مكبوتة, أم كانت مركبات متصلة بمشاعر الإثم أو بخبرة مؤلمة حدثت قديماً أيام الطفولة. وحين يجتمع المعالج النفسي والمعالَج المضطرب نفسياً في موقف المعالجة, فإن الأول يوفر للثاني الفرصة لينطلق في الحديث عن حلمه وتفصيلاته حديثاً يعتمد التداعي أي استدعاء بعض العناصر النفسية بعضها الآخر بسبب من روابط بينها. ويتأثر هذا الحديث بضعف في رقابة الشعور يرافق عملية التداعي, ويكون من نتيجة هذا الحديث البعيد عن رقابة الشعور الصارمة أن تنفتح نافذة على اللاشعور العامل عند المعالَج في تكوين الحلم تظهر منها تدريجياً, للمعالج والمتعالج معاً, عناصر من محتويات ذلك اللاشعور فتغدو واضحة أمام الاثنين من حيث دلالتها الحقيقية وطريقة تكوّنها. ويؤدي هذا الفهم لمحتويات اللاشعور العاملة في تكوين الحلم إلى ضعف أثر تلك المحتويات لأنها أصبحت شعورية عند المتعالج وغدت مفهومة منه فهماً جديداً وواضحاً لم يعد معه يشعر بالتهديد. وبهذا الطريق يتخلص المتعالج من اضطرابه النفسي تدريجياً مع التغير في انفعالاته التي كانت تأخذ صورة قاسية مع غموض محتويات اللاشعور وغدت تأخذ صورة جديدة مع انكشاف هذه المحتويات ووضوحها وفهمه لها. ويكون هذا التغيُّر الإشارة الأولى الدالة على سير المعالجة النفسية المعتمدة على تفسير الأحلام نحو تحقيق أغراضها.

نعيم الرفاعي

الشكية الريبية

مذهب فلسفي يضع إمكان المعرفة الموضوعة للواقع موضع تساؤل، Skepticism الشكية ويعبر عن الشك في كفاية الحواس وكفاءة العقل لبلوغ اليقين حول طبيعة الأشياء. وقد أقرت الشكية وجوب تعليق الحكم والإمساك عن الإثبات، ويطلق الإسلاميون على الشكية «اللاأدرية» . ويضرب مذهب الشك بجذوره إلى الفلاسفة قبل سقراط، كما يوجد بعض الإرهاصات الشكية عند هيراقليطس[ر]، وإقراطيلوس Cratilus[ر]. وبروتاغوراس[ر]، وزينوفان[ر]، إلا أن الشكية، كمنهج، لم تبدأ إلا في أكاديمية أفلاطون، ابتداءً من أرقاسيلاوس Arcesilus ، ورفع فلاسفة الأكاديمية شعار سقراط «إن Carneades وكاردنيادس كل ما أعرفه هو أني لا أعرف شيئاً»، وانتقلت الشكية من الأكاديمية إلى المدرسة البيرونية وتلميذه تيمون Pyrrhon في العصر الروماني، وبلغت ذروتها في تعاليم الشكّاك الأول، بيرون الذي ميز بين الشك Aenesidemus ، وواصلها إينسيديموس الاسكندري Timon الأكاديمي والشك البيروني. وكان هؤلاء الشكاك، وهم ينتهجون نهج السفسطائية[ر]، يوجهون الانتباه إلى نسبية المعرفة الإنسانية واستحالة البرهنة عليها بشكل صوري واعتمادها على الظروف المختلفة، ظروف المعيشة وحالة أعضاء الحسّ وتأثير التقاليد والعادات إلى درجة أصبح الشك معها نوعاً من استحالة وجود أي معرفة مدركة، وقد دعا قدماء الشكاك في العهد القديم إلى طمأنينة النفس، ومن ثم تحقيق السعادة بوصفها هدف الفلسفة، غير أن الشكاك أنفسهم لم يمتنعوا إطلاقاً عن إصدار الأحكام، حين كتبوا أعمالاً تنتقد العقائد والمذاهب الفلسفية القطعية التأملية، وأوردوا حججاً كثيرة لتأييد النزعة الشكية، كما كانت هناك محاولات اتجاهات شكية مختلفة في الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر أدت دوراً مهماً في دحض العقائد القطعية الخاصة بالإيديولوجيا في القرون الوسطى،

وغيرهما، محاولات رجال Byle «و«بايل Montaigne «وقد وضعت أعمال «مونتاني الدين موضع التساؤل ومهدت كل السبل لاعتناق المادية، من جهة، وحدّت النزعة الشكية عند ، و«هيوم»[ر]، و«كَنْت»[ر]، وغيرهم، كثيراً من إمكانيات العقل وتعطيل Pascal ««باسكال .دوره بصفة عامة، فمهدت الطريق للإيمان الديني

لقد سيطرت المدرستان على الفكر الشكي الفلسفي حتى العصر الحديث، إذ اعتنقت الفلسفة الوضعية الحجج التقليدية في النزعة الشكية واستغلتها لصالحها، فالوضعية تعدّ جميع الأحكام والتعميمات والفروض، غير مجدية إذا تعذر اختبارها. وقصرت البراغماتية[ر: الذرائعية] المعرفة على الفروض التي تأكد صدقها تجريبياً. وكذلك أدّعت التجريبية منذ ستيورات مل[ر]، ومابعده أنها لم تعثر على أي وسيلة لتحصيل أي نوع من المعرفة اليقينية يمكن أن يتجاوز عالم التجربة والظواهر إلا في المصطلحات المنطقية وتحصيلات الحاصل الرياضية. واستخدم رَسِل[ر] الطبيعة الاحتمالية للعلم ليحذر من الآراء الدوغماطيقية. وقدّم وليام جيمس[ر]، وفرويد[ر]، ومانهايم[ر] أشكالاً جديدة من الشكية النسبية، أكدوا فيها أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية في صياغة المعتقدات والتصورات عن الحقائق، .وحاول هيغل[ر] أن يبين أن الشكية نقيض الفلسفة وأنها مرحلة عابرة في تاريخ الشعور

أما ديكارت[ر] فالشك عنده فعل إرادي ينصب على الأحكام وليس على التصورات والأفكار، لأن التصورات من غير حكم لا تكون صادقة ولا كاذبة، وإن الشك المنهجي عنده، هو الطريقة الفلسفية الموصلة إلى اليقين، يقول: «ينبغي لي أن أرفض كل ما يخيّل إليّ أن فيه أدنى شك» والشك المنهجي عند ديكارت، شك منهجي شامل كل شيء، وهو شك نظري مؤقت لا ينطبق على الحياة العملية، وقد شبّه هذا بقول الغزالي: «إن العلم اليقيني هو الذي

ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الإمكان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين...»، ومعنى ذلك أنه ينبغي للعالم إذا أراد الوصول إلى اليقين أن ينتقد علمه ويحرر نفسه من الأفكار المسبقة، وأن لا يقبل أمراً على أنه حق، إلا إذا عرف أنه كذلك ببداهة العقل، أي أن يتجنب التسرع والظن ولايدخل في أحكامه إلا ما يبدو لعقله واضحاً ومتميزاً إلى درجة تمنعه من وضعه موضوع الشك، فقد رفض الغزالي الأقيسة العقلية، وشك في صلاحيتها أداة لتحصيل المعرفة الحقة.

وقد قال كلود برنار: «يجب على العالم أن يفرق بين الشك والريب، فالريبي ينكر العلم ويؤمن بنفسه، أما المتشكك فإنه يشك في نفسه ويؤمن بالعلم».

والريب لغة، هو الظن والشك، يُقال: رابه الأمر، جعله شاكاً وارتاب فيه: شك، والريبية هي مذهب الريب، أي مذهب من ينهج طريق الشك في علمه وعمله متردداً أبداً بين الإثبات والنفي، وقد تكون الريبية مطلقة أو نسبية، فإذا كانت مطلقة، كما في «البيرونية» أوجبت أن يشك المرء في كل شيء وأن يتوقف عن الحكم لعجزه عن الوصول إلى اليقين، أما إذا كانت الريبية نسبية أوجبت عليه أن يشك في بعض الأشياء دون بعضها الآخر، كالريبية الفلسفية الأخلاقية أو الريبية الدينية.

وقد أطلق «كَنْت» اصطلاح التصورات الريبية على الطريقة التي يُثبت بها أن قبول أحد الرأيين المتعارضين يفضي إلى التناقض، كالإثبات أن العالم قديم أو حادث، أو الإثبات أنه متناه أو غير متناه، وتسمى هذه الآراء المتعارضة بـ «نقائض العقل» وقد اشتهر في القرنين

وأتباعهم في إحياء الشك Carnap ، وكارناب Mach التاسع عشر والعشرين إرنست ماخ الأكاديمي بفلسفاتهم التي تنتهي إلى القول بالعجز عن تحصيل أي معرفة تتجاوز حدود الظواهر. ويجمع بين كلِّ هؤلاء الشكاك المحدثين والمعاصرين هجومُهم الإبستمولوجي على الفلسفات التي تزعم لنفسها الكشف عن الحقيقة (كالفلسفة الدوغماطيقية).

عبد الحميد الصالح

الزَّبور

الزبور لغة هو الكتاب عامة، ويخصص بأنه الكتاب الذي يدون بخط غليظ، وقيل في تعريفه: إنه كل كتاب مقصور على الحكم العقلية دون الأحكام الشرعية. والزبور كتاب سماوي، فهو الكتاب المنزّل على نبي الله داود عليه السلام. نبي من أنبياء بني إسرائيل ووالد سليمان عليه السلام [ر. الأنبياء]. الذي ورد اسمه في القرآن الكريم في ستة عشر موضعاً. أولها في سورة البقرة 251. وقد ذكرت قصته أيضاً مرات كثيرة، تارة مختصرة وتارة مطولة، وكلها يكمل بعضها بعضاً.

وقد ورد لفظ الزبور في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم على أنه كتاب سماوي، كتاب وحي ورسالة، قال تعالى:)وآتينا داود زبورا((النساء163)؛ وفي سورة الإسراء:55؛)ولقد كتبنا في الزَّبور من بعد الذِّكر أن الأرضَ يرثها عباديَ الصالحون((الأنبياء:105).

وقيل: الزبور كل كتاب يصعب الوقوف عليه من الكتب الإلهية، قال تعالى:)وإنه لفي زبر الأولين((الشعراء: 196)، وقوله:)أكُفّاركم خيرٌ من أولئكم أم لكم براءةٌ في الزُّبُر(((القمر43).

والزبور لا يتضمن تشريعاً، وإنما قصر الأمر فيه على الحِكَم، ويشكل قسماً من أقسام التوراة Torah [ر. العهد القديم Old Testament] ، واسمه فيها كتاب المزامير The Book of Psalms ، لأنه يحوي نظم من الأغاني والتراتيل والقصائد Psalter أو سفر المزامير

والتسابيح الدينية، تنشد بمصاحبة المزامير، hymnody الإيمانية، ومجموعة من الترانيم ويتلوها اليهود في بيعهم وأديرتهم. وبعض المزامير طقوس دينية، وبعضها يتصل بالأعياد الإسرائيلية. وكلمة المزامير ترجمة للكتاب العبري المسمى بالتسابيح Tehillim- ، وهذا السفر يناظر ما يعرف في العربية بالتهليل والتواشيح والتسابيح، وقد اعتاد Praises إنشادها كل من اليهود والنصارى في طقوسهم الدينية، العامة منها والخاصة .

تشمل المزامير 150 مزموراً، مقسمة إلى خمسة أجزاء غير متساوية في الحجم، ولكل مزمور عنوان: (41.1)، (72.42)، (89.73)، (106.90)، (150.107). ينتهي كل منها بتسبيحة شكر لله doxology بقصد التساوق والتماثل. ويوازي هذا التقسيم الخماسي ربما في التوراة [ر]. وتذكر الروايات أن كتاب المزامير قد Pentateuch أسفار موسى الخمسة ظهر ما بين القرن العاشر قبل الميلاد والقرن الرابع قبل الميلاد. وأنها جمعت عبر مراحل عديدة يصعب تحديدها. لكن يمكن تمييز بعضها حسب تصنيفها، فبعض المزامير تتضمن (أغاني الحج (120.134،

وبعضها سمي بمزامير داود (41.3)، وبعضها يحوي مزامير قورح (42.49)، وأخريات تدعى بمزامير آساف (73.83)، ومجموعة من أغاني داود قد توسطتهم (51.72). وتتوزع مزامير تعظيم الله (93.99) بين بعض المجموعات، وكذلك مزامير تسابيح الله (103.107، 111.118، 140.143، 146.150). ويبدو أن بعض المزامير قد أقحمت استراتيجياً، على سبيل المثال المزمور (1) يربط المزامير كلها بالتوراة، والمزمور (2) هو مقدمة ملكية للمزامير (3.41). والجدير بالذكر أن المزامير لا تقتصر فقط على سفر المزامير بل تمتد لتطال مواقع أخرى في العهد القديم: في سفر التكوين مثلاً (49)، والتثنية (32.33)، والقضاة (5)،

والخروج (15)، وحبقوق (3)، ويونان (9.2:2). وهذا يفيد بأن «المزامير» كتاب توراتي يترجم حياة بني إسرائيل الاجتماعية والدينية في المؤسسات والتجمعات اليهودية، وطقوس العبادة والصلاة في المعبد.

والجليّ أن أكثر المزامير ترجع لداود، فله وحده ثلاثة وسبعون مزموراً، وبالسفر مزامير أخرى لسليمان ولآساف الذي كان رئيس المغنين في عهد داود، وتنسب بعض المزامير لموسى، ومن المزامير المنسوبة حقاً إلى داود عليه السلام في الكتاب المقدس المزمور الخامس الذي يقرأ كما يأتي:

« لكلماتي اصغ يا رب: تأمل صراخي استمع لصوتي ودعائي يا ملكي وإلهي لأني إليك أصلي. يارب، بالغداة تسمع صوتي، بالغداة أوجه صلاتي نحوك وأنتظر.

لأنك لست إلهاً يسر بالشر، ولا يساكنك الشرير، لا يقف المفتخرون قدام عينيك، أبغضت كل فاعلي الإثم، رجل الدماء والغش يكرهه الرب، أما أنا فبكثرة رحمتك أدخل بيتك، أسجد في هيكل قدسك بخوفك.

يارب اهدني إلى برك بسبب أعدائي، سهل قدامي طريقك، لأنه ليس في أفواههم صدق. جوفهم هوة، خلقهم قبر مفتوح، ألسنتهم صقلوها، أدنهم يا الله، ليسقطوا من مؤامراتهم بكثرة ذنوبهم، طوح بهم لأنهم تمردوا عليك.

ويفرح جميع المتكلين عليك، إلى الأبد يهتفون وتظللهم، ويبتهج بك محبو اسمك لأنك «أنت تبارك الصديق يا رب، كأنه بترس تحيطه بالرضا.

وللمزامير سمات محددة أو أشكال معينة، لا تظهر أنماط العبادات والصلوات فقط، بل أيضاً ، وهي تعبير وصفي أو تصريحي عن hymn الحاجات والمنابع الطقوسية، وأبرزها الترنيمة الثناء والتمجيد والتسبيح، تبين خلق الله وصنعه، وتظهر نغمتها صفات الله وأفعاله المزامير136)، والتي تظهر الثقة بالله) thanksgiving (المزامير103). وثانيها، الشكر ، وهي أغانٍ احتجاجية تفصّل مواقف الأسى lament وعظمة صنعه. وثالثها: الرثاء والندب والحزن والأذى، وتبين أيضاً مواقف الشك والغضب، ويكمن جوهرها في احتجاج الناس أن الله قادر على إنقاذهم من بعض المصائب الفردية: كالمرض والموت (المزامير13)، وأخرى عامة مثل كوارث القحط والطاعون والحروب.

وإضافة إلى هذه الأنماط من المزامير، هناك أنواع أخرى تتضمن أغاني الثقة والإيمان (المزامير 27.23)؛ وأغاني صهيون (48.46) ؛ وأغاني التعظيم والتمجيد بالله (97.93)؛ وأغاني الملكية (20.18.2)؛ وأخرى قصص تاريخية (106.105.78)؛ وأغاني التوراة (119.19)، وأغاني الحج (122.121).

تظهر المزامير مراحل متنوعة من تاريخ بني إسرئيل الديني، في عهد القضاة، قبل النبي داود مثلاً، تعبر المزامير عن مضامين مختلفة عن تلك التي هيمنت على ترانيم القدس في المرحلة

الملكية، وكلاهما يغاير مزامير ما بعد مدة الأسر التي تهتم بالأسر البابلي (في القرن السادس قبل الميلاد). وباختصار تبدو أهمية المزامير بوضوح في استخدام اليهود لها في أزمنة ما بعد الأسر، وفي العهد الجديد [New Testament.

سوسن البيطار

زرادشت

لقب ديني يشير إلى صاحب الأناشيد المعروفة، الذي تسميه النصوص Zoroastria زرادشت الأفستية زرادشت سبيتاما، وفي اللغة الإيرانية الحديثة «زرتشت»، وكانت تسبق اسمه كلمة «أشو» أي الطاهر النقي. وتتألف كلمة زرادشت من كلمتين: «زرت + اوشتره» أي الذهب + الجمال، لذلك ذهب بعض المستشرقين إلى تسميته صاحب الجمال الذهبية، وبعضهم فسر اشتره بمعنى النور والضياء، فيصبح اسمه ذا النور والضياء الذهبي أو«الهالة الربانية». وقد ورد اسمه في النصوص الأفستية «زرئوشتره»، ويقال أن ظهوره كان في القرن العاشر أوالتاسع قبل الميلاد في بعض الآراء، وفي القرن السادس أوالخامس قبل الميلاد في بعض الآراء الأخرى، ولد في أذربيجان، ثم انتقل إلى فلسطين، واستمع إلى بعض أنبياء بني إسرائيل من تلاميذ النبي إرميا، ثم رجع إلى أذربيجان، ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية، وقد حيكت حوله قصص وحكايات اختلط فيها الواقع مع الخيال والإمكان مع الإعجاز، تشكل ترسيمة عن حياة تبدأ بالنبوءة التي تعلق أن ثوراً تكلم وتنبأ بميلاد منقذ، وتنتهي بموت قدسي في أحد المعابد أمام النار في طبلخ فقد قتل عن 77سنة من قبل الطوراني «براتغاركش». وله كتاب هو«الأمينستا» وشرحه «الزندافستا»، يقسم العالم قسمين، الروحي والجسمي والخلق إلى التقدير والفعل، والوجود إلى النور والظلمة، والموجودات من النور والظلمة معاً، أو من الخير والشر، والعالم صراع دائم بين القوتين المتضادتين، الخير ويمثله إله النور «أهورامازدا» والشر ويمثله إله «اهرمِان» الذي ينتهي بانتصار إله النور في آخر الزمان، ولذلك تسمى الزردادشتية وأطلق عليها الإسلاميون اسم المجوسية، والمجوسية اسم Mazdaism أحياناً باسم المازدية .ديانة عبدة النار، وكان زرادشت قد اعتنق عبادة النار أيضاً

دين فارسي قديم يؤمن بالثنائية، اكتمل تكوينه في Zoroastrianism الزرادشتية القرن السابع قبل الميلاد. كان له بأثيره البالغ على عقائد الديانة اليهودية والمسيحية، وتتمتع الزرادشتية بأخلاق اجتماعية قوية إيجابية، فالعمل هوملح الحياة ولكن خلق الشخص لا يعبر عنه فقط فيما يفعل ويقول، بل بأفكاره، فلا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالإحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق.

ولم يبق من تعاليم زرادشت إلا سبع عشرة ترنيمة تسمى الجاثات GA-THAS.

وهي كلمة فارسية تعني Avesta «أما الكتاب المقدس عند الزرادشتيين فهو« الابستاق الأصل أوالمتن، والأرجح أن تدوينه تمَّ بعد القرن الخامس الميلادي، ولم ينج الابستاق من التخريب إذ لم يبق منه إلا الأناشيد والترنيمات المذكورة وترنيمات «اليشتا Yashts «والصلوات.

والله في الزرادشتية هوالموجود الأعظم والأفضل والأسمى، لايصدر عنه إلا الخير أما الشر، الروح المسؤولة عن كل شرور العالم وعن Ahriman «فيرجع إلى الشيطان «اهرمان، الأمراض والموت والغضب والهمّ. وبهذا تصور الزرادشتية تاريخ العالم أنه تاريخ الصراع بين الله والشيطان الذي ينقسم إلى أربع فترات تمتد كل منها ثلاثة آلاف سنة... يتأكد في نهايتها دوام الخلق الطيب وهزيمة الشيطان.

رموز الزرادشتية : للزرادشتية رموز دينية، كالهنود والسيخ، يعبرون بها عن الإيمان بمعتقداتهم، وتعد جزءاً من زيهم اليومي، أهمها:

1. الكوشتي Kushti «اليسنا Yasna» وهوجعل فيه اثنان وسبعون خيطاً ترمز لأسفار «اليسنا Yasna» وهي تعقد مرات عديدة في اليوم تعبيراً عن تصميم الدين والأخلاقي معاً.

2. السادر «Sandre». ارتداء قميص «السادر Sandre» منذ سن البلوغ، ويرتدي الكهنة رداء أبيض وعمامة بيضاء وقناعاً على الفم أثناء تأدية الطقوس تجنباً لتلويث النار المقدسة بأنفاسهم.

3. صلاة الصبح «كاه هاون» وصلاة الظهر «كاه رقون» وصلاة العصر «كاه أزيرن» وصلاة الليل «كاه عيون سرتيرد» وصلاة الفجر «كاه اشهن: وهناك احتفالات وصلوات خاصة لجميع المناسبات الكبرى في الحياة : الميلاد والبلوغ والزواج والإنجاب والموت.

4. وضع الجثة فوق «أبراج الصمت» لتأكلها الطيور الجارحة وهناك طقوس وأعمال عبادة وتطهر.

طقوسها: هناك نوعان من الطقوس المركزية: طقوس النار وطقوس القربان «الهوما Haoma» والنار رمز أهورامازدا وابنه، ولابد أن تحفظ بعيداً عن التلوث في معبد النار، فلا تراها الشمس ولاعيون غير المؤمنين، وهناك عدد من النيران المقدسة يسهر عليها أوعلى

أوملك النيران الذي يتوج على Bahram «خدمتها الكهنة. والنار الرئيسة هي «بهرام العرش وعند زيارة النار يضعون على جباههم علامة بالرماد رمزاً للتواضع والمساواة والقوة. والهوما نبات وإله على الأرض، وفي طقوس الهوما يسحق هذا الإله ومن عصيره يستخرج شراب الخلود. وفي هذه القرابين الخالية من الدماء يكون القربان في آن معاً هو الإله والكاهن والضحية يقوم المؤمن بتناوله مستبقاً بذلك القربان الذي سيقام في نهاية العام ويجعل جميع البشر خالدين.

ولما كان زرادشت من عبدة النار، فقد انتشرت بيوت النار في كل أنحاء الإمبراطورية الفارسية، ومن ثم أصبحت المجوسية اسماً لكل الديانات الفارسية ومنها الزرادشتية.

وقد قضى الإسلام على الزرادشتية في القرن السابع الميلادي، فمع الفتح الإسلامي (635م) تبنى الإيرانيون ديانة الفاتحين،ولكن مجموعة من النبلاء لاذوا بالجبال والتصقوا بالعقيدة الوطنية. الزرادشتية رمزاً للاستقلال، وقد هاجر بعضهم إلى الهند ويصل عددهم إلى أكثر من مئة ألف يعيشون في قسمها الشرقي وحول بومباي ويدعون البارسيين، وهوتحريف لاسمهم الأصلي الفارسيين.

وكان للزرادشتية تأثير عميق على تطور اليهودية منذ الخروج وما بعده، إضافة إلى تطوير بعض المعتقدات حول مملكة الله والحساب الأخير، والقيامة وابن الإنسان وأمير العالم والمخلص والكلمة وموت يسوع.. وقد أدت الزرادشتية في الواقع دوراً رئيسياً على مسرح التاريخ الديني للعالم، فقد عرفت اليونان زرادشت واحترمته في عصر أفلاطون، وانتشرت عبادة «مترا»

وأثارت الزرادشتية فكرة المخلص في الديانة البوذية في صورة «مترا بوذا»، كما أثرت في تطور الإيمان اليهودي والمسيحي وصبغته بصبغتها، كما كان للزرادشتية تاثير كبير في الطوائف الباطنية من قرامطة وغيرهم، واعترفت بها البهائية وادعت أنها عثرت في «الزندافستا» على بشارات بظهور الباب والبهاء.

ولابد من التنويه في الختام إلى أن كتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» لايحوي آراء زرادشت، وإنما يعبر عن آراء الفيلسوف الألماني، أوردها على لسان زرادشت.

عبد الحميد الصالح

المكان والزمان

هو المدة time من وجهة نظر الرجل العادي هو الحاوي على الأشياء، والزمان space المكان التي يستغرقها وقوع الأحداث، أما من حيث هما مفهومان نظريان؛ فالمكان يعرَّف بأنه نظام توزع الأشياء وتساوقها في الوجود، ومن صفاته أنه ثلاثي الأبعاد، أما الزمان فيعبر عن تتابع الأشياء وتتاليها أو تعاقبها في الوجود حيث تحل الواحدة محل الأخرى، والزمان ذو بعد واحد لايرتد، فاتجاه سير الأحداث يتطور باتجاه واحد من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل، وهناك من ذهب إلى الربط بين الزمان والمكان فوجد مايعرف بالمتصل الزماني -المكاني، والزمان هو البعد الرابع للموجودات أو المادة الأولى التي تتشكل منها على حد تعبير صموئيل الكسندر Samuel Alexander.

وقد اختلفت الآراء في النظر إلى الزمان والمكان بين الفلاسفة، كل بحسب مذهبه وتأملاته، فتعددت تبعاً لذلك المفاهيم بشأنهما، وتباينت، ففي الفكر الفلسفي القديم وحّد أصحاب بين المكان والخلاء (Epicurus [وأبيقورر Democritus [النظرية الذرية (ديمقريطسر أن الزمان ينقسم إلى مالانهاية من Zeno [الذي عدّ مطلقاً،في حين عدّ زينون الايلي ر الآنات، والمكان ينقسم إلى مالانهاية من النقاط، وهذه الفكرة عن الانقسام اللامتناهي للزمان والمكان قادته إلى القول باستحالة الكثرة والحركة بخلاف ماذهب إليه الذريون. أما فينظر للمكان على أنه محل للتغير والحركة في العالم، ويحتوي على Plato [أفلاطونر الموجودات المتغيرة والمتكثرة فهو مكان غير حقيقي، وكذلك الزمان فهو زمان عالمنا الحسي فالمكان Aristotle [الذي يعده ظلالاً لزمان حقيقي وأبدي ينسبه لعالم المثل.أما أرسطوار

عنده السطح الباطن الملامس للجسم، وهو إما: مكان خاص يشغله جسم محدد أو مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر، والزمان هو مقدار الحركة أوعددها متفاوت زيادة أما نقصاناً، فهو إذن كم متصل يرتبط بالحركة السابق منها واللاحق. وقد انطلق فلاسفة العرب في آرائهم عن الزمان والمكان من أرسطو، فالمكان عند ابن سينا «السطح الباطن من الجرم الذي يحوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي» ؛ وعند المتكلّمين: «الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده» وكذلك الزمان لديهم أمر موهوم، وعند الأشاعرة: «متجدد معلوم، يقدر به متجدد آخر موهوم»، ويتحدث الرازي عن معنيين للزمان؛ أحدهما: أنه أمر موجود في الخارج متصل وغير منقسم وهو مساو للحركة، والآخر متوهم لايوجد في الخارج. لكن الزمان والمكان بقيا في الفلسفة العربية الإسلامية أسيرين للصورة الدينية للإسلام التي أعطت للمفهوم معنى أكثر اتساعاً مما كان عند أرسطو، فارتبط المفهوم بزمان خالد ومكان آخر غير الذي نحياه؛ وهو دار البقاء أو عالم الآخرة، وألحقت به جملة من المشكلات، منها مشكلة الوجود الفردي ومصيره، وحلت صراعات هذا الوجود بين التناهي الزماني والمكاني وبين اللاتناهي والخلود.

ومن معاني المكان في الفكر الفلسفي الحديث أنه وسط لانهائي متجانس يحتوي على الأجسام الموجودة فيه، وهو ليس سوى الامتداد المتناهي المجرد الذي يدركه الذهن، على حد تعبير ديكارت[ر]، فهو عنده مدرك بالعقل أوفكرة من أفكاره، والزمان زمان طبيعي منقسم إلى آنات نقيس به الحركة، وهو أيضاً الزمان النفسي أو الزمان الحدسي، وإذا كان المكان عند ديكارت يخالفانه Kant وكَانْت Leibniz يتسم بأنه موجود بنفسه فإن ليبنتز Descartes monads «الرأي إذ قال ليبنتز أن المكان تصور مثالي، وهو مجرد نظام ترتيب «الموناد a priori وتساوقها في الحدوث، وعند كانت لا يوجد المكان خارج تمثلاتنا فهو صورة قَبْلية

سابقة على التجربة تنظم الأشياء الحسية كما الزمان، فلكل حدث موضع في الزمان، نُظر Hegel [والمقادير المحدودة في الزمان ماهي إلا أجزاء لزمان لانهائي واحد .ومع هيغل] للزمان والمكان نظرة ديناميكية جدلية ومقولتين للروح المطلق، فالمكان شكل إيجابي لوجود الطبيعة يفترض نقيضه السلبي (الزمان)، ومن جماع المكان والزمان نصل إلى الفكرة المركبة .وهي عند هيغل الحركة، فكأن الحركة هي اجتماع الزمان والمكان وفكرتهما المركبة

لكن فريقاً من الفلاسفة وبعض المثاليين على وجه الخصوص جعل من الزمان والمكان أمرين يقرر أنهما مجرد مظهرين غير حقيقيين، ينطويان في Bradley غير حقيقيين، فبرادلي داخلهما على التناقض الذاتي، فليس بوسعنا مثلاً التأكد من معنى المكان أو مايعنيه الزمان، هل هو متصل أم منفصل؟سابق أو لاحق؟ مرتبط بالمكان أم منفصل عنه؟ وكل ذلك يُظهر .بوضوح شديد أن كلاً منهما مجرد «مظهر متناقض» داخل الحقيقة المطلقة على حد قوله

وبخلاف هذا المعنى الميتافيزيقي الذي قدمه الفلاسفة للزمان والمكان، فإن العلم يتناول مفاهيم الزمان والمكان بأبعادهما الفيزيقية وسماتهما الواقعية بوصفها يعبران عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه، فهما يقدمان تصورات عن العالم ترتبط بخبراتنا الموضوعية أكثر من مجرد تصورات لإدراكاتنا، كما يفعل الفلاسفة، لذلك تطورت مفاهيم الزمان والمكان [وآينشتاين] Newton [بطابعهما العلمي تطوراً كبيراً من العصور القديمة وحتى نيوتن] وبدايات القرن العشرين، فكان هناك التطور الرياضي الذي ينظر إلى موجوداته Einstein بما فيها الزمان والمكان على أنها كيانات تصورية خالصة من صنع العقل البشري لاتأخذ بالحسبان مطابقة الزمان والمكان للواقع أم لا، فالزمان يصبح مجرد مقولة نظرية مطلقة تمثل المتصل المتجانس ذا البعد الواحد، كما أن المكان متناظر الاتجاهات ذو أبعاد ثلاثة، تطور

فيما بعد إلى القول ببعد رابع، أما المفهوم الفيزيائي فينظر للزمان والمكان بعدهما مقولتين تجريبيتين، تُستمدان من الواقع، وترتبطان بمحسوساتنا، أمّا الفهم الفيزيولوجي لهما فيرتبط بإحساساتنا ؛ لذا كان هذا الفهم أقرب إلى الفلسفة والقائلين بمثالية الزمان والمكان. .وهناك أيضاً المفهوم الجيولوجي أو التكويني للزمان والمكان، والمفهوم السوسيولوجي وغيره

وبقي العلم لفترة طويلة يدور في فلك تصورات نيوتن عن الزمان والمكان على أنهما وعاءان فارغان ومنفصلان كل منهما عن الآخر، ويوجدان باستقلال تام عن المادة والحركة، وبقي العلماء يعدون المكان مطلقاً ثابتاً إلى حين ظهور نظريات الفيزياء الحديثة التي قالت بالمكان المتعدد الأبعاد، تمييزاً له من المكان المعتاد(في الهندسة الإقليدية) ذي الأبعاد الثلاثة، وهو مكان تعرف أبعاده بالبعد(س)، قاد فيما بعد إلى ظهور مفهوم المكان ذي الأبعاد الأربعة أو ما يعرف بالمتصل(الزماني . المكاني) في نظرية النسبية [ر] التي اكتشفها آينشتاين، والتي أكد فيها أن الزمان ليس مطلقاً وأن قياسه يتأثر بالحركة في المكان، كما أن المكان وقياس المسافة يتأثر بالزمان الخاص لكل مشاهد، وهذا يدل بوضوح على نسبية الزمان والمكان، وأن المكان يتغير تبعاً لما يوجد فيه، ومن ثم كتل الأجسام تتغير مع السرعة(الزمن)، وأن خواص الزمان . المكان الهندسية ذات الأبعاد الأربعة تتغير وفق تراكم كتل المادة ومجال الجاذبية الناجم عنها .كما أن التشديد على الاتصال المكاني . الزماني يؤكد أن الكون متحرك وأن الصيرورة والحركة أهم مايميزه، وتؤدي سرعة الضوء دوراً فريداً في هذا المكان . الزماني الذي غيّر المفاهيم عن .الكون، فغدا الكون منحنياً، لأن المكان . الزماني منحنٍ

أما مايعرف بالفيزياء الكمية [ر. ميكانيك الكم] أو مستوى الكون الأصغر، فإن عوالمه خارج كل تحديد زماني ومكاني بالمقاييس العادية ولايخضع لمكان فيزيائي أو زمان طبيعي، وإن

امتداد جزيئاته يتوقف على السرعة التي تتحرك بها تلك الجزيئات. وقد أسهمت أفكار الهندسية كثيراً في Bolyai وبولاي Riemann وريمان Lobachevsky لوباتشفسكي النظرية المعاصرة عن الزمان والمكان، مثل فكرتهم عن مكان واحد عام توجد فيه هندسات مختلفة، فمثلاً هندسة ريمان قامت على أساس المكان المحدب، وهندسة لوباتشفسكي أقامها على أساس المكان المقعر، أدتا إلى تغيير جذري في هندسة إقليدس التي قامت على مصادرة أساسية، وهي أنه لايمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد موازٍ لخط معين وأصبح معناها عند لوباتشفسكي أنه يمكن رسم أكثر من خط، وعند ريمان لايمكن رسم أي خط موازٍ لخط معين، كما دحضت الهندسة اللاإقليدية تلك تعاليم كَانْت عن قَبْلية والتي استندت أساساً إلى مفهوم Transcendental الزمان والمكان بالمعنى الترانسندنتالي المكان بالمعنى الإقليدي.

أما النتيجة الأهم التي ترتبت على تلك النظريات العلمية، وبالأخص نظرية النسبية؛ فهي تأكيد أن الزمان والمكان لايوجدان بذاتهما أو منفصلين ومنعزلين عن الأشياء المادية، بل هما جزء من العلاقة التبادلية والكلية التي يبرز فيها اتصالهما، ويفقدان استقلالهما، وقد عزز ذلك أصحاب النظرة الواقعية لبعض الفلاسفة الذين يؤكدون موضوعية الزمان والمكان وأنه لاوجود لأي حقيقة خارجهما ومن ثم فهما لا ينفصلان عن المادة والحركة، بل هما شكلان لوجودهما، فالحركة تشكل ماهية الزمان والمكان ومن ثم فهما متلازمان لاينفصلان، وأي قول بأن الزمان والمكان يوجدان باستقلال عن العمليات المادية هو ادعاء باطل بنظرهم. وتأكيد موضوعية الزمان والمكان يتعارض من حيث الجوهر مع النظرة المثالية التي تجعل منهما مجرد مفهومين عقليين لاوجود لهما خارج الذهن، وأنهما نتاج للوعي الفردي على ما ذهب إليه كل من إرنست ماخ Ernst Mach [ووليم جيمس William James

فميز ماخ بين مكان بصري ومكان لمسي وآخر شمي وسمعي . . . وهي كلها مرتبطة بحقل الإدراك الحسي . العقلي؛ وبين المكان الهندسي المجرد المتجانس والمتصل وغير المحدود، كما تحدّث وليم جيمس عن مكانية إحساساتنا حيث تتصف جميعها بالمقدارية والامتداد والتجسيمية، وهذه النظرة بمجملها ذاتية -داخلية متعلقة بإحساساتنا.

والزمان عند بعض المحدثين شكّل صلب تصوراتهم عن الكون والطبيعة والأشياء وكانت صفة الاتصال والاستمرارية التي تجعل من الحاضر ماضياً الصفة الأبرز لمفهوم الزمان عندهم، فهنري برغسون[Henri Bergson] يعدُّ الديمومة[duration] الزمان الحقيقي؛ لأنه الزمان الحي المشخص،يعيش معنا ونحيا فيه، وهو مختلف عن الزمان الرياضي أو الزمان العلمي، وهو تيار متدفق متصل لا انقسام فيه، تجري فيه الحوادث (زمان سقوط الأجسام أو زمان انصهار الجليد)، وهذا الزمان الحقيقي يتم الوصول إليه بالحدس؛ لأن الديمومة زمان كيفي . متصل خلاق يتصف بالجدّة المستمرة التي لايمكن ردها إلى ماهو أبسط منها، وبرغسون أطلق على الزمان الحي . الشعوري لفظ «الديمومة»، ليبعده عن أي احتكاك بالمكان؛ وليثبت عدم اعتماد الزمان على المكان والتوحيد بينهما الذي بدا واضحاً في النظرية النسبية.

والزمان عند الوجوديين هو زمان الوجود الشعوري المشخص، أو الانفعالي الوجداني كزمان الفراق أوزمان الانتظار، وهو زمان كيفي غير قابل للقياس بخلاف الزمان المرتبط بالأشياء أو ماعُرف بالزمان الفيزيقي، فهو زمان موضوعي كمي قابل للقياس، والوجوديون على اختلاف اتجاهاتهم يجمعون على أن الحالات النفسية وحياة الذات الفردية الشاعرة تقوم على آنات الزمان الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، فإذا كانت اللحظة الحاضرة تُشكل أساس [اللحظة الدينية الأصلية عند كيركغارد[Kierkegaard]، فإن هايدغر

يجعل من الماضي والمستقبل أساساً للحظة الحاضر، فالحاضر نزوع نحو Heidegger

فصل بين الماضي والحاضر، فالذات Sartre [المستقبل يشارك فيه الماضي، في حين أن سارترار

عنده وجود حاضر يستشرف المستقبل، وعلى العموم فالزمان مقولة وجودية، وعندهم الوجود

.زماني، والزمان وجودي

سوسان الياس

زن

المشتقة من الكلمة Chan كلمة يابانية محورة عن الكلمة الصينية تشن Zen زن ، وتعني حرفياً التأمل أو التركيز. وهي مدرسة من أهم المدارس Dhyana السنسكريتية ديانا البوذية في اليابان، تزعم أنها تعبر عن جوهر البوذية وروحها، حين تحاول المرور بتجربة الاستنارة التي بلغها بوذا الأكبر وهي صورة من بوذية المهايانا (المركبة الكبرى) وإن امتزجت بعضها بتعاليم الهنايانا (المركبة الصغرى). ومن تعاليمها: إن الخلاص يأتي من الاستنارة الداخلية، التي تكون في لمحة خاطفة على نحو ما حدث لبوذا، بمعنى أنها تحوّل فجائي يمكن بلوغه هنا والآن، كما تعلّم الزن أن الحقيقة الوحيدة هي طبيعة بوذا التي تنكشف لنا بغتة عندما نستدير إلى داخل أنفسنا، وقد نشأت في الصين في القرن السادس باسم مدرسة تشن، .وأصبحت مدرسة مستقلة في بداية القرن الثامن

وبحلول عام 750 كان لديها نظام خاص بالأديرة وقواعد الحياة فيها، وأصبحت تعادي ما أصبح تراثاً في البوذية، وتنظر نظرة عدائية إلى الصور والكتابات المقدسة وتنبذ النظرية لصالح الفكر العيني وتستبعد النظر الميتافيزيقي عامة، كما تخلت عن التجربة الدينية المتدرجة ومستوياتها في سبيل لحظة واحدة، وقد جمعت هذه الأمور أشياء كثيرة مشتركة الذي Chu-Tao -Sheng مع تعاليم الطاوية الصوفية، ورُدّت بداياتها إلى تشو تاو شنغ شاعت تعاليمه بين عامي 397 . 434، وإلى تلاميذه الذين تعلموا على يدي لنكا فاترا سوترا الذي هاجم فكرة الامتياز أو الجدارة، وإلى بوذا أهرما الذي تنسب إليه أساطير معجزة التحديق . الحملقة . في جدار ناصع البياض مدة تسع سنوات، وإلى الرهبان المشهورين الذين

التفوا حول هوي ننغ وإلى تلميذه تشن هو الذي أسس مدرسة في جنوبي الصين. ثم انتشرت في اليابان انتشاراً واسعاً في القرن الثاني عشر، مشددة على أهمية الوعي والإدراك الحدسي المباشر، ومع أن البوذية دخلت إلى اليابان عن طريق كوريا، فإن الاتصال كان مع الصين.

Bodhidharma كانت فرق الزن قد دخلت إلى الصين على يد الراهب الهندي بودي دارما (528 ت.) وقد انسجمت مع العناصر المعبرة عن السكينة في تراث الطاوية

، ولكنها لم تزدهر إلا بعد أن أسس الراهب إيزاي Tendai ادمجت الزن في تعاليم تنداي سنة1191، وكانت إحدى فرقتين Rinzai مدرسة زن رنزاي Eisai ((1141.1215 رئيسيتين في بوذية زن اليابانية، تركزان على بلوغ الاستنارة بطريقة حدسية مفاجئة، عن طريق إيقاظ الوعي المستبصر، ثم انقسمت هذه الفرقة إلى خمس عشرة فرقة فرعية، لها ما يقرب من ستة آلاف معبد، وقد كان إيزاي انتقائياً إذا ما قيس بدوجن Dogen ، إذ اهتم بالجوانب الثقافية في بوذية زن أكثر من أي جوانب أخرى، أما دوجن فهو أحد فلاسفة اليابان العظام الذي ينسب إليه تأسيس مدرسة زن سوتو Soto الفرقة الثانية الكبيرة في بوذية زن اليابانية، وقد جمعت شخصيته المبدعة بين ممارسة التأمل والنظر الفلسفي الجاد وأصبح أحد قادة بوذية اليابان في حقبة كاماكورا (1192.1333) وكان قد درس التأمل في الصين بين عامي 1223و1233، ووصل إلى مرحلة الاستنارة بإشراف أحد معلمي الزن، ثم عاد إلى اليابان وعاش في معابد مختلفة وعمل على نشر ممارسة التأمل وألف كتاباً عن هذه الممارسة.

. بوذا الأكبر . أول Sakyamuni تتابع بوذية زن استنارة الرسل ابتداء من سكاياموني ، وهو أصلاً عبارة عن Koan مستنير، حتى وصل تلميذ شاب في قاعة التأمل إلى معنى الكوان سؤال موجز أو عبارة مقتضبة تعبر عن مأزق عقلي أو حيرة ذهنية، يستخدمه الراهب المبتدئ في تأملاته ويبذل جهداً كبيراً في حله بهدف إنهاك العقل والإرادة، بحيث يصبح الذهن مهيئاً لتلقي الجواب بصورة حدسية. ويقال إن هناك 1700 كوان جمع معظمها الراهب فوان وو والكوان وسيلة تعليمية استخدمتها مدرسة رنزاي في الوقت الذي أصرت فيه .Vuan-Wu مدرسة زن سوتو على أهمية التأمل بما هو تأمل، من حيث أنه يؤدي إلى التوصل الفجائي إلى .الحقيقة

وترتبط كلمة زن بالفنون، كتنسيق الأزهار وحفلات الشاي أو الصفاء الصوفي الهادئ في حديقة ليس لها شكل محدد في الظاهر، إذ يرى بعضهم أنه بذلك يمكن ألا يكون هناك .استبصار مباشر بصحوة عميقة أو وثبة حدسية وجودية إلى المطلق

، كان أثر تشن قوياً في مختلف الفنون الصينية ولاسيما في تصوير Sung وفي عصر سونغ .المناظر الطبيعية

عبد الحميد الصالح

الزواج

يعد الزواج نظاماً اجتماعياً تتحدد فيه القيم والمعايير الناظمة لطرق تكوين الأسر بين أفراد الجماعات الإنسانية، وغالباً ما تتجلى فيه خصائص الجماعة وثقافتها وخلاصة تجربتها الحضارية، وتوليه الثقافات والعقائد الدينية منذ القديم اهتماماً كبيراً، وما من ثقافة أو حضارة إنسانية إلا وتجلت فيها أشكال للزواج وقواعد ناظمة له ارتبطت بخصوصيات هذه الثقافة وتجربتها التاريخية.

ويمكن التمييز في هذا السياق بين أشكال الزواج لدى الشعوب البدائية و القديمة، وبين أشكال الزواج كما هي في الوقت الراهن، وعلى الرغم من هذا التمييز فإن أشكالاً معاصرة من الزواج يمكن تلمس جذورها التاريخية في تجارب الشعوب البدائية والقديمة، مما يدل على أن أشكال الزواج تأتي استجابة للظروف الاجتماعية والثقافية التي تعيشها الجماعات الإنسانية، مع الاستفادة من مخزونها الثقافي والتاريخي.

عرف الإنسان أشكالاً عدة من الزواج، منها الزواج الأحادي monogamy، والزواج القائم على تعدد الأزواج polygamy والزواج المختلط polyandry، والزواج القائم على تعدد الزوجات أو الزواج الجماعي group marriage.

أما الزواج الأحادي، والذي يعد أكثر أشكال الزواج انتشاراً في الوقت الراهن، فيقوم على زواج رجل واحد فقط بامرأة واحدة أيضاً، وانتشر في مجتمعات إنسانية قديمة، كما هي الحال لدى

قدماء اليونان والرومان، وقد أقرته الديانات السماوية عموماً، و المسيحية خصوصاً، وعلى الرغم من اعتماده على زواج رجل واحد بامرأة واحدة غير أنه أخذ أشكالاً عدة أيضاً ارتبطت بمشكلة الطلاق، وكيفية انحلال الزواج، ففي حين لم تجز العقيدة المسيحية الطلاق إلا في حالات محدودة جداً لاعتبارها أن العلاقة بين الرجل والمرأة في إطار نظام الزواج علاقة مقدسة، ولا يجوز المساس بها في أي وجه من الوجوه، أخذت الشريعة الإسلامية بجواز الطلاق، ونظرت إلى مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة على أنها علاقة اجتماعية محاطة بتشريع سماوي، ولهذا أجازت الطلاق عندما تتعثر الحياة الأسرية، وتلاقي الصعوبات التي تفقدها من مضمونها الاجتماعي والحياتي.

وإلى جانب ذلك، تنتشر اليوم أيضاً مظاهر الزواج القائم على تعدد الزوجات، حيث يتاح للرجل الواحد الزواج من نساء عديدات في وقت واحد، وقد عرف العرب هذا النوع من الزواج، ولم يكن عدد الزوجات محدداً، غير أن التشريع الإسلامي قضى بتحديد عدد الزوجات بالنسبة إلى الرجل الواحد وجعله أربع زوجات فقط في وقت واحد، ويأتي هذا النوع استجابة لخصوصيات التجارب التاريخية التي تخص جماعات إنسانية بعينها، فانخفاض عدد الذكور نتيجة الهجرة أحياناً، والوفاة أحياناً أخرى، وكثرة الحروب وما يترتب عليها من سقوط القتلى.. كل ذلك يؤدي إلى انخفاض عدد الرجال وارتفاع عدد النساء في المجتمع الواحد، وغالباً ما يؤدي إلى ذلك انتشار مظاهر الخلل في توزيع السكان وبناهم الوظيفية، فضلاً عن مظاهر الاضطراب الاجتماعية وارتفاع نسبة العنوسة وغيرها.. فيأتي نظام تعدد الزوجات ليستوعب المشكلة ويحول دون انتشار مظاهر الخلل المترتبة على الخلل السكاني.

ومن أشكال الزواج التي تعد من الأشكال القديمة، الزواج القائم على تعدد الأزواج حيث تعد الزوجة بمثابة الأساس الذي تقوم عليه الأسرة، كما هي الحال في جزائر المركيز (بولينيزيا)، حيث يكون للزوجة زوج واحد أصيل مع إمكانية أن يكون لها علاقات زواجية مع غيره إلا أن نسب الأبناء يعود إلى الزوج الأصيل بصرف النظر عن آبائهم الحقيقيين.

ومن أشكال الزواج القديمة أيضاً ما يسمى بالزواج الأخوي حيث يحق لكل الاخوة الذين يقيمون في مسكن واحد أن يشاركوا أخاهم في زوجته، فتصبح كل زوجة من حق كل الأزواج، غير أن هذا الشكل أصبح فيما بعد يقوم على زواج الأخ من زوجة أخيه بعد وفاته، أو الزواج من أخت زوجته بعد وفاتها.

أما في إطار نظام تعدد الأزواج أجاز «ليكورغوس» مشرع إسبرطة أن يرسل الأزواج زوجاتهم لعظماء الرجال ليستبضعوا منهم، ويحصلوا بذلك على أولاد نجباء، فحث ليكورغوس الأزواج المتقدمين في السن على البحث عن رجال شباب في مقتبل العمر يتصفون بالقوة والخلق الكريم، بغية إرسال زوجاتهم إليهم والتمتع بهم، ونظر إلى ذلك على أنه عمل فضيل يسهم في جعل النسل قوياً.

غير أن الدراسات التي تناولت موضوع تعدد الأزواج، أو الزواج المختلط لم تميز بدقة بين شرعية العلاقة التي يمكن للمرأة أن تقيمها مع رجال وبين نظام الزواج، ذلك أن مشروعية العلاقة الجنسية خارج نطاق الأسرة لاتعني بالضرورة زواجاً وخاصة إذا لم تترتب عليها أي التزامات

متبادلة بين الطرفين، مما يجعل هذه العلاقة شكلاً من أشكال الانحراف الاجتماعي والأخلاقي.

وفي محور آخر تدل الدراسات على إمكانية التمييز بين نوعين من الزواج على أساس درجات قرابة الزوجين من بعضهما، وهما الزواج الداخلي والزواج الخارجي، ويراد بالأول الزواج الذي يشترط فيه أن يكون الزوجان من قبيلة واحدة أو عشيرة واحدة، بينما يراد بالزواج الخارجي إمكانية أن يكون الزوجان من قبيلتين متباعدتين، أومن مجتمعين متباعدين مكانياً وثقافياً، ومع ذلك ليس من اليسير تحديد الحدود التي تميز ما هو داخلي، وما هو خارجي، فكل عقد زواج هو في حقيقته داخلي من زاوية، وخارجي من زاوية أخرى.

ومع تزايد الانفتاح بين المجتمعات، وخاصة في المجتمعات الحديثة أخذت تظهر نظم جديدة للزواج لم تكن معروفة من قبل، وتتجدد نظم قديمة بأشكال حديثة ومعاصرة، فمن جهة أولى ظهرت في المجتمعات الأوربية نظم الزواج المدني، الذي يعد زواجاً أحادياً من حيث المبدأ، ولكنه لا يخضع للاعتبارات الثقافية والدينية بالضرورة، فكل فرد بلغ السن القانوني يستطيع اختيار شريك حياته ممن بلغ السن القانونية أيضاً، بصرف النظر عن الشروط الدينية والثقافية التي كانت منتشرة في المراحل التقليدية، ويصبح الزواج وفق هذه المعايير مسألة شخصية تتصل برضا الزوجين، من دون الأخذ في الحسبان أي شروط أخرى.

غير أن لهذا النوع مشكلاته أيضاً، ذلك أن عزل نظام الزواج عن سياقه الاجتماعي يجعل الروابط بين الزوجين ضعيفة، وقد تصبح مهددة بالتباعد النفسي الذي يؤدي إلى الانفصال والطلاق لأسباب لاتوجب الانفصال عندما يأتي الزواج في سياقه الاجتماعي.

وقد شكل التباين في نظم الزواج وتعدد أشكاله في الحضارات المختلفة عاملاً من العوامل التي دفعت العديد من المفكرين والباحثين لتناوله بوصفه موضوعاً أساسياً من موضوعات الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع، وقدم الباحثون في هذا السياق نظريات عديدة من أبرزها النظرية الوظيفية، والتطورية، ففي حين أخذت الوظيفية بتفسير مظاهر التباين في نظم الأسرة بتباين الوظائف التي تؤديها في سياق التغيرات الاجتماعية، وتعد وظيفة التنشئة وتكييف الأبناء للنظام الاجتماعي في مقدمة هذه الوظائف، وإلى جانب ذلك تأخذ النظرية التطورية بتفسير مظاهر الاختلاف الواسعة في نظم الزواج بمراحل التطور التي شهدها المجتمع الإنساني منذ القديم وحتى اليوم، فلكل مرحلة من مراحل التطور خصائصها وسماتها التي تنعكس في نظام الزواج، وفي آلياته وأشكاله.

جلال السناد

سبنسر هربرت.

(1802 1903.)

فيلسوف إنكليزي، ينتمي لأسرة عمل جلّ أفرادها في Herbert Spencer هربرت سبنسر مجال التعليم، لكنه لم يتلق تعليماً منتظماً. عمل سبنسر مدرساً للرياضيات، ثم مساعداً لرئيس تحرير بعض المجلات. وقد نشر عام1855 كتاباً بعنوان«مبادئ علم النفس» ضمّنه أفكاره عن الوراثة ونظرية التطور بمجملها، وبعدها كتب العديد من الرسائل والمقالات، في كتابه Darwin أهمها مقالة بعنوان «التقدم، قانونه وعلته» (1857) ذكره داروين «أصل الأنواع» كأحد الذين سبقوه إلى نظريته، كما وضع كتاباً موسوعياً ضخماً في «الفلسفة التركيبية»، كمحاولة لإقامة نظرية فلسفية شاملة تشرح علوم عصره في ضوء قانون التطور نشره بين 1860.1893، وجعل منه موسوعة شاملة في «المبادئ الأولى»، مبادئ البيولوجيا، مبادئ علم النفس،مبادئ علم الاجتماع، مبادئ علم الأخلاق. ونشر في عام 1861 كتابه «في التربية» وآخر في «تصنيف العلوم» سنة 1874 وكتاباً استعرض فيه حياته الذاتية.

يقوم مذهب سبنسر الفلسفي على فكرة التطور ويفسر ضروب المعرفة المختلفة والمتضاربة في التجربة الإنسانية بقانون كوني شامل، متأثراً في ذلك بعلم الأحياء الداروينى، ووجهة النظر التي سادت القرن التاسع عشر، والتي ترى أن العالم جوهره حياة نامية. فهو يقرر أن تجربة الفرد تفاعل مستمر بين الواقع والحياة التي يعيشها الإنسان. وينحصر موضوع المعرفة عنده في جملة العلوم الواقعية التي تشمل: علوم الصور الجوفاء وهي الرياضيات والمنطق، والعلوم

المشخّصة أو علوم الظواهر وهي: الميكانيك والكيمياء وعلم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع. وتبنى المعرفة على التجربة والظواهر المحسوسة، فكل ما يجاوز الإدراك ويخرج عن مجال العلوم الواقعية يؤلف «مجال المجهول» أو ما تتعذر معرفته، وكل محاولة يقوم بها العقل للوقوف على حقيقة الكون ومعرفة أسراره وإدراك المطلق مجازفة مصيرها الإخفاق، لأن العقل مجاله عالم التجربة المحدود،وما وراء التجربة أو ماوراء عالم الظواهر سيبقى وجوداً مفارقاً بعيداً عن المتناول، وقوة مجهولة، ولا يعرف ما إذا كان هذا الوجود المطلق هو الله، وهذه اللاأدرية التي تفضي إليها نظرية سبنسر في المطلق المجهول لا تستبعد الدين بقدر ما ترى أن «الدين والعلم أخوان متصافحان لكل منهما حلبة ومجال» يتقاسمان حياة البشر ويعززان روح التضامن، ولكنهما يستويان في عدم القدرة على معرفة طبيعة الأشياء المطلقة، فالدين متجذر في أعماق الطبيعة البشرية، وهو وسيلة محبة نحو ما يعلو عليها وعاطفة «تستقي من العلم مادة تقيم بها عقائدها»، والعلم معرفة يستدل بها من الظاهر المعلوم وضع المطلق المجهول.

والتطور صيغة كونية تفترض انتقالاً للمادة من البسيط إلى المعقد، وتمايز للكائنات من التجانس إلى التباين، يتجه بخط تصاعدي تدريجي يسير دائما نحو الأفضل كونياً، وتخضع له حوادث الوجود كافة، بما فيها حياة الفكر التي يفسرها على نحو آلي بقوانين التطور ذاتها،فالعقل ومبادؤه تأتي اكتسابا بتكرار التجربة الإنسانية وتحت تأثير البيئة.

والمادة والحركة وجها الطبيعة، يسيّرهما قانون التطور والانحلال الذي يؤدي إلى تشتت الطاقة. والحركة باستمرار، إما بفعل عوامل داخلية وإما بفعل تأثيرات خارجية. والحياة تكيف متصل بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية، بين الإنسان والبيئة، فسلوك الفرد

جوهره القدرة على تكييف طبيعته بصورة صحيحة مع البيئة التي يعيش فيها وانسجامه معها بمقتضى قوانين حفظ الذات والتغاير والانتخاب والوراثة. وكمال الحياة رهن بهذا التلاؤم، وأعلى درجات التطور في سلم الحياة الطبيعية للإنسان هي الأخلاق. وتقدم الحضارة يؤدي إلى تقسيم العمل، ونمو الحياة الفردية يفترض ضرورة التعاون الاجتماعي، وما التقدم والتطور والذكاء الا نتائج طبيعية لسير تطور الحياة وقوانينها والنظر إلى السلوك الإنساني على أنه اتساق الأفعال وضرورات التطور ذاته، بما يحفظ النوع ويحرص على بقائه. السلوك الخلقي يفيد المجتمع ويهدف إلى ترقية حياة الجماعة ويقترن باللذة وتجنب الألم.

و يرجع سبنسر الوجدان وما فيه من أفكار وعواطف إلى الغريزة التي تتطور بالوراثة، وما الفضيلة إلا حالة يتكيف فيها الفرد مع مجتمعه، وهذا التكيّف لم يحصل دفعة واحدة، ولكن تدريجياً، فبدايةً سيطرت الأنانية على أفعال الإنسان، ثم قادته مصالحه إلى توطيد تعاونه مع الآخرين فامتزجت في تصرفاته الأثرة بالغيرية والإيثار، ومع مرور الزمن يرتقي طبيعياً ويثبت بالوراثة العمل لمصلحة الغير وتتفق منفعة الفرد ومنفعة المجتمع وينتفي التعارض بينهما وتسود الغيرية، فالحياة الخلقية تتحرك نحو مثل أعلى، يحقق الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجموع، ويصبح الإنسان فاضلاً بطبيعته، ويتحول الشعور بالنفور إلى الشعور بالتعاطف، وكل سلوك ينزع إلى ترقية تلاؤم الإنسان مع بيئته يكون خيراً، وما يعيق تلك الترقية فهو شر، وبهذا يوحّد سبنسر القيمة الأخلاقية والقيمة الحيوية، كأن بقاء الأصلح طبيعيا هو بقاء الأفضل «الخير» أخلاقياً.

إلياس سوسان

السجن

هو المكان الذي تحتجز فيه حرية الأشخاص الذين يمارسون أفعالاً تلحق prison السجن الضرر بالآخرين، أو من المتوقع إقدامهم على مثل هذه الممارسات، على أن يكون الضرر الناتج أو المتوقع نتيجة فعل قصدي، أو أن يكون الحجز شكلاً من أشكال العقاب المفروض على الفاعلين، .أو أن يتحقق من خلال عملية الحجز درء المخاطر

ومع تطور القوانين والنظم الضابطة لإدارة السجون، أخذت تظهر وظيفة إعادة تأهيل الموقوفين والسجناء، بالشكل الذي يجعلهم قادرين على التفاعل مع البيئات الاجتماعية التي اندفعوا من خلالها إلى ممارسة الأفعال التي ألحقت الضرر بغيرهم، فتصبح السجون وفق هذا التصور مؤسسات إصلاحية تهدف إلى إعادة تكوين الأفراد وتأهيلهم اجتماعياً وثقافياً .وحضارياً، بما في ذلك إعادة تكوينهم الديني والأخلاقي والإنساني

تصنف السجون، أو الأماكن التي تحجز فيها حريات الأفراد وفق معايير عدة، منها ما هو بحسب غايات التوقيف أو الحجز، ومنها ما هو بحسب خصائص الأفعال الجرمية، ومنها ما هو .بحسب خصائص مرتكبي الأفعال الجرمية

فمن جهة أولى، تصنف السجون بحسب غاياتها إلى سجون التوقيف، والسجن الاحتياطي، والسجن العقابي، والسجن الإصلاحي، ولكل منها وظيفته التي تتداخل مع الوظائف الأخرى،

غير أنها مختلفة تماماً، وتختلف تبعاً لذلك الشروط الصحية والنفسية والاجتماعية فيها، فسجون التوقيف محكومة بنظم لا يمكن تجاوزها، من حيث توقيتها وتجهيزاتها وإمكاناتها ومواردها، ولا يجوز توقيف الأشخاص فيها إلا لفترات زمنية محدودة، كما أن طاقتها الاستيعابية ضعيفة جداً، أما سجون التوقيف الاحتياطي، والسجون العقابية فهي أكبر حجماً، وأعلى كفاءة، ويمكن أن يتم التوقيف فيها لفترات أطول، ويتم حجز حريات أعداد أكبر ، وتختلف البرامج اليومية للموقوفين في السجون العقابية كثيراً عن برامج الموقوفين في سجون التوقيف، كما أن السجون الإصلاحية تختلف عن النوعين السابقين في التجهيزات .والبرامج والنظم، ويأتي هذا الاختلاف من الأهداف التي تتطلع إليها هذه السجون

وتصنف السجون أيضاً بحسب طبيعة الأفعال الجرمية، فهناك السجون السياسية، التي تخص الأفراد الخارجين عن سلطة الدولة، ويطمحون إلى تغيير بعض أنظمتها، والسجون الجنائية التي تخص الأفراد الذي أقدموا على ممارسة أفعال تمس الأمن الاجتماعي، وسجون الأمن الأخلاقي التي تضم الأشخاص الذي تورطوا في ممارسات لا أخلاقية، وقد تندمج هذه السجون مع بعضها بعضاً في سجن واحد كلي، غير أنها تتميز عن بعضها بعضاً في الداخل على شكل .أقسام أو أبنية أو مهاجع

وفي سياق الصراعات الدولية والحروب بين الدول، تطور مفهوم السجن لتظهر معسكرات الاعتقال التي تضم مجموعات كبيرة من العسكريين من مواطني الدول الأخرى الذين يتم أسرهم في أثناء الحروب، وبالنظر إلى أن أساليب التعامل مع هؤلاء تختلف بين الدول باختلاف ثقافاتها وحضارتها، فقد ظهرت اتفاقات دولية تبين أصول معاملة السجناء العسكريين من الدول الأخرى، ومن ذلك اتفاقية لاهاي، (اتفاقية سجناء الحرب عام 1929،

واتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949)، وغيرها من الاتفاقيات التي تهدف إلى حماية السجناء العسكريين من الدول الأخرى.

غير أن معسكرات الاعتقال أصبحت تستخدم، في بعض الدول، لإيداع معارضيها السياسيين، وخاصة المتمردين والخارجين عن سلطتها في معسكرات خاصة، حتى لو كانوا مواطنيها، وتميز بينهم وبين سجنائها الآخرين.

كما تصنف السجون بحسب مرتكبي الأفعال الجرمية، فهناك السجون الخاصة بالذكور البالغين، وسجون النساء، وسجون الأحداث، ولكل منها خصائصها ونظمها التي تختلف عن بعضها بعضاً تبعاً للنظم الاجتماعية والقيم والمعتقدات السائدة في المجتمعات المختلفة.

وتعد السجون العقابية من أكثر السجون انتشاراً في الفترات الزمنية السابقة، ومع أن السجون الإصلاحية أخذت تنتشر في معظم دول العالم، إلا أنها مازالت أقل انتشاراً، وخاصة في دول العالم الثالث، وقد ارتبطت ببعض السجون العقابية مشكلات العقاب الجسدي، وأشكال التعذيب، ذلك أن الفكرة التي بنيت عليها هذه السجون تنظر إلى الموقوفين على أنهم أشخاص أقدموا على ممارسة أفعال ألحقت الضرر بغيرهم، وهم بملء حريتهم، سعياً نحو تحقيق مصالح آنية وضيقة، وتشكل هذه الفلسفة مسوِّغاً لأن تمارس بحق هؤلاء أنواعاً مختلفة من العقاب والتعذيب، و إلا فإن العقوبة تفقد مضمونها، ويفقد السجن وظيفته التي أسس عليها، وغالباً ما كان يشكل ذلك مسوِّغاً لانتقاء موظفي السجون المناسبين لوظيفتها، حيث يتم تدريبهم على فنون التعذيب التي تحقق قدراً كبيراً من الألم دون أن تترك آثاراً

عضوية واضحة بالضرورة بعد ذلك، وقد يسخر المعنيون بسجون التعذيب بكل القيم الإنسانية، ويصبح التعذيب بالنسبة عندهم مصدر متعة وليس مجرد عقاب.

غير أن تردي الأوضاع الصحية والاجتماعية للموقوفين في بعض السجون العقابية جعل منها قضية إنسانية وأخلاقية، ومع انتشار مبدأ السجن الإصلاحي، بدأ الاهتمام بالأوضاع الصحية والنفسية والاجتماعية للسجناء بدرجة أكبر، وتغيرت النظرة إليهم، وبات المعنيون بالسجن يستعينون بالخبراء المختصين في العلوم النفسية والاجتماعية بغية تطوير نظم تأهيل الموقوفين، وتزويدهم بالمهارات والكفاءات التي تضمن لهم إمكانية الاندماج في الحياة الاجتماعية بعد خروجهم من السجن.

تنطبع الحياة الاجتماعية داخل السجون بنظام خاص، يختلف بحسب الأوضاع المحيطة به، فينقسم النزلاء إلى فئات وشرائح يسود بينها الصراع أحياناً والوئام أحياناً أخرى، وتأتي أوجه الصراع والتناقض نتيجة أسباب عدة، منها تنوع أصولهم الاجتماعية والثقافية والعقائدية، وتنوع الأفعال الجرمية التي أقدموا عليها، واختلاف مستويات تعليمهم وثقافتهم، وتباين مستويات معيشتهم خارج السجن، مما ينعكس على أوضاعهم داخله، إضافة إلى تباين درجات النفوذ التي يتمتعون بها في صلاتهم مع بعض رجال الضابطة المعنية بإدارة بعض السجون. كل ذلك يجعل السجناء يتجمعون في كتل وجماعات تتفاوت في إمكانياتها وقوتها، ودرجة نفوذها داخل السجن، مما يجعل لبعضهم سلطة ونفوذاً يمارس به أنماطاً مختلفة من السلطة.

كما تنشط في معظم دول العالم جمعيات ومنظمات هدفها رعاية المساجين داخل السجون، ورعاية أسر المساجين خارج السجون، فأرباب الأسر الذين أودعوا في السجون لأسباب مختلفة قد يعاني ذووهم خارج السجن مشكلات اجتماعية ومعيشية كبيرة، ولهذا تهتم جمعيات رعاية السجناء وذويهم بأسر السجناء، وتعمل على توفير الأوضاع المعيشية الأفضل بطرق مختلفة، وقد تكون وسيطاً في عملية التواصل بين السجين وذويه.

وقد باتت أمور الخدمة الاجتماعية ضمن السجون والمؤسسات الإصلاحية تستحوذ اهتمامات الباحثين، واهتمام المعنيين باتخاذ القرار، كما أن انتشار فكرة «السجون الإصلاحية» أصبحت تعزز دور الأبحاث ذات الطابع الاجتماعي العلمي في السجون، بالشكل الذي يضمن لها كفاءة أفضل.

أحمد الأصفر

السحر

اهتمام العديد من الباحثين والمفكرين والأنثروبولوجيين، la magie يثير موضوع السحر إضافة إلى اهتمام العامة من الناس به، وغالباً ما يلجأ إليه الإنسان لقوة اعتقاده به وإيمانه بأن منظومة روحية متماسكة تحكم سيرورة العالم وتغيراته، ويزداد الاعتقاد بالسحر قوة عندما يقف الإنسان عاجزاً عن تفسير ظواهر الكون والطبيعة، إضافة إلى كونه راغباً في السيطرة عليها.

والسحر بالتعريف هو فن الخداع الذي يؤدي إلى ظهور ما يخالف القواعد والقوانين الطبيعية، فالساحر أو المشعوذ يلجأ إلى أساليب وآليات للإثارة والإيحاء والإيهام، ويرتبط نجاحه باستخدام مجموعة من المبادئ النفسية كالإيحاء، والتقليد، والنفاق، في الوقت الذي يوجه الآخرون أنظارهم نحو ما يبدو لهم من مظاهر، أكثر مما يفكرون بآليات السلوك نفسه، وتعد ممارسة السحر من الممارسات القديمة في تاريخ البشر، فقد ظهر السحر في مصر منذ (خمسة آلاف عام تقريباً (عام 2700 قبل الميلاد.

ويستعين العاملون في السحر غالباً بجملة من الأدوات التي تساعد على السيطرة على الآخرين تبعاً لمستويات ثقافتهم ومعارفهم، ومن تلك الأدوات الرقي، والتعاويذ والحجب.

أما الرقي، فهي من فعل رقى، ومعناها الاستعانة بقوى غيبية فوق الطبيعة، للحصول على أمر نافع أ و ضار، ولا تختلف التعاويذ عن الرقى إلا في كونها وسائل دفاعية يستخدمها المرء نفسه بإرشاد وتوجيه من يمارس السحر، ويأخذ بقراءتها بين حين وآخر، تبعاً للبرنامج الذي يقترحه الساحر، أما الحجب، وهي من فعل حجب أي حمى ووقى، وهي ورقة تكتب عليها كلمات غير مفهومة أو آيات قرآنية أو طلاسم يحملها الشخص، وغالباً ما تكون مكتوبة على ورقة مستقلة، وتستخدم إما لإبعاد تأثير السحر وإضعاف مفعوله أو لضمان تأثيره وتحقيق غاياته.

وتعد مصداقية السحر في الثقافة العربية الدينية واحدة من العوامل التي تدفع عدداً من الأفراد إلى الاعتقاد به واللجوء إليه في معالجة المشكلات التي يعجزون عن معالجتها، فلا تنطوي نصوص العقيدة الدينية على أي من الدلالات التي تنفي مصداقية السحر، وفي القرآن الكريم ما يفيد بأن ممارسة السحر ممكنة، بصرف النظر عن القيمة الأخلاقية لهذه الممارسة، ولهذا السبب لا يعد الاعتقاد بالسحر مخالفاً لأحكام العقيدة الإسلامية، بقدر ما تعد ممارسته كذلك، وقد وردت كلمة السحر مع مشتقاتها في القرآن الكريم ثلاثاً وستين مرة، يصف بعضها السحرة بقدرتهم على التأثير في غيرهم، كما هي الحال في سورة البقرة (الآية 102) قوله تعالى: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَروا يُعَلِّمُون النَّاسَ السِّحْر وما أَنزِل على الملَكَيْن بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَاروتَ}، وقوله تعالى: {فَيَتَعلَّمُون مِنْهُما مايُفَرِقُون بِهِ بَينَ المَرْءِ وَزَوْجِه وَمَا هُم بِضارينَ بِهِ من أَحَدْ إلا بإذْنِ اللَّهِ، وَيَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُم ولا يَنْفَعُهُمْ}، ويأتي بعضها الآخر في سياق وصف المكذبين للرسالات السماوية على أنها نوع من أنواع السحر الذي ينطوي على الإيهام، كما جاء في سورة سبأ (الآية 43) قوله تعالى: {وَقَال الذِينَ كَفَروا لِلْحَق لّما جَاءَهُم إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينْ}.

وقد استقطب موضوع السحر اهتمامات المفكرين والباحثين في علوم مختلفة، كالأنثروبولوجية، وعلم الاجتماع وعلم النفس، وغيرها، وتظهر في هذا السياق أعمال كل من جيمس فريزر، وبرنسلاف مالينوفسكي، وسيغموند فرويد، وكولن ولسون، وتعد من اكثر الدراسات المعنية بالسحر شهرة.

وقد عرض فريزر في دراسته الموسعة لموضوع السحر الكثير من التفاصيل في نظرته إلى السحر، ويبرز رأيه في كثير من الأمثلة التي يستمدها من كل أنحاء العالم، مشيراً إلى المبدأين الذين يقوم عليهما السحر وهما: مبدأ التشابه، أي أن الساحر باستطاعته إحداث أي تأثير يرغب فيه عن طريق محاكاته، بمعنى الشبيه ينتج الشبيه، ومبدأ الاتصال أو التأثير بالعدوى: أي استمرار التأثير المتبادل بين الأشياء المتصلة حتى بعد انفصالها، وقد حدد فريزر مراحل التطور التي مرت بها البشرية على أساس وجهات نظر الإنسان المختلفة للعالم (السحر، الدين، العلم).

أما برونسلاف مالينوفسكي فهو يتحرى موضوعات العلم والسحر والدين، ويتقصى وجهات نظر بعض العلماء حول هذه الموضوعات، وتكشف الدراسة عن محاور عدة، لعل أهمها أن المعرفة العلمية هي القاسم المشترك بين جميع الشعوب،من أكثرها بدائية حتى أكثرها تحضراً، كما أن السحر والدين هما السبيل الذي اتبعه الإنسان البدائي ليصالح نفسه مع الطبيعة، ويسخرها لخدمته، وهما السبيلان لجعل العلم حياً ومقبولاً.

وأخذ سيغموند فرويد بدراسة السحر في سياق دراسته لنظم المحرمات، فتناول أربع قضايا تتجلى في التهيب من سفاح القربى والتابو وازدواجية الانفعالات العاطفية، وطغيان الأفكار والعودة الطفولية للطوطمية، وتشير الدراسة إلى أن أول أساليب النظام الاجتماعي في القبائل البدائية هو أسلوب اتحدت فيه بدايات النظام الاجتماعي بدين ساذج وسيطرة صارمة للسحر ونواهي التابو [ر.المحرم].

كما يهدف كولن ولسون إلى التعريف بالسحر وتاريخه من مناقشته لعملية التقدم والارتقاء، ونظر إلى السحر على أنه نوع من الأماني التي حلت محل التفكير، ويستطيع الإنسان بإيمانه واعتقاده به ولجوئه إلى ممارسته عن طريق قوى خارقة للطبيعة أن يحقق أمانيه العصية، وهو بذلك ليس سوى طريقة للهروب من ضيق الحياة اليومية. وفي سياق الدراسة يُلاحظ تطرقٌ للعمليات السحرية المتعلقة بالأصل الجنسي للخوف من الساحرات اللواتي يتربصن بالرجال البحارة ويلتهمن أجسادهم.

وفي المجتمع العربي، يقدم محمد الجوهري دراسة مستفيضة عن السحر في سياق دراسته للمعتقدات الشعبية، وتعد دراسته دليل عمل مقدمة للباحثين في مجال علم الاجتماع والأنثروبولوجية والمهتمين بدراسة المعتقدات الشعبية وما يتعلق بها، وتضمن هذا الدليل فيما يخص السحر أسئلة عامة تدور حول هذا الموضوع وعلاقة السحرة بالكائنات فوق الطبيعية، ويبين أن أهم أركان العملية السحرية تتمثل بالساحر، والأشخاص ذوي القدرة السحرية، والأفعال السحرية، والكلمة، والمواد ذات القوى السحرية الخاصة، والحمائل وغيرها، وتضيف الدراسة إلى الدراسات السابقة أن الإنسان لم يلجأ إلى السحر للسيطرة على الطبيعة فحسب،

وإنما استخدمه في الكشف عن الغيب، وفي حفظ الثروة، وزيادة الفهم وتقوية الذاكرة وجلب الحظ، وجلب الغائب.

وفي الوقت الراهن، وعلى الرغم من التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي يشهدها الإنسان، ومع ما توصل إليه من معارف وعلوم تساعده على الكشف عن خفايا كثيرة كان يشعر بها، يلاحظ أن عدداً كبيراً من الأفراد ما يزال يميل إلى الاعتماد على السحر في معالجة مشكلاته وقضاياه الاجتماعية، وخاصة تلك التي يشعر بعجزه عن مجابهتها.

كما أن اللجوء إلى السحر يظهر أيضاً انتشار الاعتقاد به في الوسط الاجتماعي، المحيط بالفاعل، وبارتفاع عدد الأفراد الذين يجدون في السحر ضالتهم المنشودة، فيزداد الاعتقاد به بين مجموعة الأفراد الذين يتصفون بالعوامل الشخصية التي تؤهلهم لذلك من جهة، ومع صعوبة المشكلات التي يعجزون عن معالجتها من جهة ثانية. وبذلك فإن الاعتقاد بالسحر مبني على ثلاث اعتبارات أساسية، أولها الصفات التي تميز الأفراد وتؤهلهم للاعتقاد بالسحر، والثاني صعوبة المشكلات والتحديات التي تجابههم، والثالث وجود مجموعة من الأفراد الذين يعتقدون بقوة السحر وفعاليته في الحياة الاجتماعية، أي انتشاره في الوسط الثقافي المعني بالقدر الذي يجعل ممارسة السحر مشروعة ومقبولة اجتماعياً.

هند العقيبة

سقراط

سقراط Socrates فيلسوف يوناني، يعد مؤسس فلسفة الأخلاق الأصلية، وبه ينقسم تاريخ الفلسفة إلى ماقبل سقراط وما بعده، ومعه بدأ التحول من النزعة الطبيعية المادية إلى المثالية. تتسم شخصيته بالغموض، وتتضارب الروايات بشأنها، لكن الإجماع ينعقد على أنه إنسان حقيقي عاش ودرس ومات في أثينا، وأنه كان من الطراز السوفسطائي المعلم، وأنه كان يعلم شباب أثينا حكمة التمايز عن الآخرين، وأنه دخل في مجادلات ومحاورات مع السوفسطائيين اشتهرت عنه، وجعلت لفلسفته أو لشخصيته طابعها الإنساني العميق، وكان من بين تلاميذه العديدين، أفلاطون وإقليدس المغاري.

لم يكتب سقراط شيئاً، غير أن تعاليمه عُرفت عن طريق كتابات أفلاطون وأرسطو، ولعل أشهر الروايات أو الشهادات التي تثبت حياته ثلاث، هي مسرحية «السحب» لأريستوفان Aristophan و«المذكرات» لزينوفون Xenophon والمحاورات لأفلاطون.

ينتمي سقراط للطبقات الشعبية، فأبوه نحات، صناعته تشكيل حجارة المباني، وأمه قابلة، وبدأ سقراط حياته كأبيه، وكان يشبّه نفسه بالقابلة، صناعته توليد نفوس الرجال واستخلاص الأفكار من القول، والحق من الصدور.

كان سقراط دميم الخلقة جاحظ العينين، لكنه كان دمث الخلق إلى حد التواضع، كأنه طفل، إذا تحدث بهر محدثه ببلاغته وبساطة حديثة، وقوة عارضته، ولقد انصرف عن مهنة

«أبيه، وأهمل أسرته، وتفرغ للتأمل وارتياد الأوساط الفكرية، واتخذ شعاره «إعرف نفسك الذي قرأه على معبد دلف، وكان سوفسطائياً على طريقته، ومعلماً Know Thyself كالسوفسطائيين يعلم شباب أثينا فن البراعة والتفوق، واتهم مثلهم بإفساد الشباب، وحكم عليه بالإعدام كبعضهم، وكانت طريقته فريدة حقاً تقوم على الجدل وتتوسل بتصنع الجهل.

وكان محدثوه من أدعياء العلم، وكان سقراط يبدأ بالسؤال مثلاً عما يعنونه بالخير والشر، أو العدل والظلم، وكان يطلب من محدثه إجابة جامعة، وتعريفاً مانعاً، وكان ينأى عن الطبيعيات والرياضيات، ويؤثر الإنسان بنظره، واهتم بالأخلاق بوصفها ماهية الإنسان، وهذا ما قصد إليه شيشرون حين قال: «إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض» وكانت أصالته الحقيقية في مفهومه الجديد للنفس، فبالتأمل والاستبطان يدرك الإنسان أبعاد شخصيته ويحقق لذاته التفوق، بسيطرة النفس على شهوة البدن واتجاهات العقل، ولا تقوم سعادة النفس على الجاه والسلطان، لكنها تقوم بالعلم بما ينبغي فعله، والحكمة هي كمال العمل القائم على كمال العلم، والفضيلة علم، والرذيلة جهل.

ومزيّة سقراط هي ارتباط العلم عنده بالعمل، وإيمانه بأن الدين عقيدة وعمل. وكان يبرهن على مبادئه باتباع منهج خاص يظهره بأنه لا يعرف شيئاً عن الموضوع الذي تصدى له، فكان يفكر أنه كان يعلم جهل خصمه، أو أنه يقصد إلى اتهامه بالجهل، ويدعي أن ما يطرحه على خصمه من أسئلة هدفها توليدي، أي جلاء الحقيقة التي يعرفها الخصم وحده دون غيره، فيثبت وجهة نظر الخصم لا يدحضها، ومن أجل ذلك لقب بالماكر.

وكلمة المكر باليونانية تعني التهكم، والتهكم هوطرح معنى ينفي المعنى الأول ويناقضه، وهو أسلوب في الجدل أثار عليه حفيظة الجميع، فاتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام، بحجة أنه يزعزع التقاليد ويوقر آلهة أخرى غير آلهة المدينة، ويحاول أن يفسد الشبيبة بتعاليمه، وقد تجرع السم وهو يتكلم ومات في سكينة، وكان شعاره: «العادل هو من يخضع للقوانين».

وقد عدّ كَنْت سقراط «مثال العقل» وعدّه هيغل «بطلاً من أبطال الإنسانية، فيلسوفاً حقاً» عاش فلسفته بدلاً من أن يكتبها. وعدّه نيتشه «مسخاً» إنساناً محروماً تماماً من «غريزة الحياة» لأنه لم يعرف خوف الموت، فقد مات كعقل خالص لا كإنسان حي. ويرى نيتشه أن سقراط عامي جاهل لم يُصلح بعصاميته ما افتقده من تعليم في حداثته، وهو قبيح منتهى القبح ومحبو باعترافه بانفعالات بالغة العنف... وهو أول من تفلسف حول الحياة، وجميع المدارس التي انبثقت عنه هي أولاً فلسفات للحياة،حياة يسيرها الفكر، الفكر يخدم الحياة، في حين كانت الحياة لدى جميع الفلاسفة السابقين تخدم الفكر والمعرفة، الحياة النزيهة هي الهدف لدى سقراط، أما لدى الآخرين فالهدف درجة رفيعة من المعرفة الصحيحة، وعلى هذا النحو، فإن الفلسفة السقراطية عملية بصورة مطلقة، إنها تناصب العداوة كل معرفة، لاتقترن بأفاعيل خلقية، إنها شعبية برسم استعمال المجموع، لأنها تعد الفضيلة قابلة لأن تُتَعلم وهي لاتتوجه إلى العبقرية ولا إلى الملكات العليا للعقل.

والجدير بالمعرفة أن فلسفة سقراط تناظر محاورات أفلاطون الشاب، فقط تعاطى سقراط أول الأمر مع نظريات الطبيعيين وبخاصة نظريات انكساغوراس[ر]، وذلك حسبما جاء في محاورة «فيدون»، وقد انتصر لمعرفة الطبيعة، بل أن يترك الطبيعة للآلهة ليشغل نفسه بالناس وبمسائل الأخلاق، وكان قوام منهجه أن يجري تقابلاً بين الآراء ثم يستخلص «بالاستقراء»

فكرة عامة تكون بمنزلة تعريف للموضوع المنشود، وما هذا التعريف إلا فَرَض برسم التحقيق من صحته، وليس يقيناً مطلقاً. وفي كل الأحوال تبقى محاورات أفلاطون السقراطية ارتيابية، إذ تقام دائماً مقابلة بين تجريبية المنهج السقراطي، حيث تكون الفكرة العامة تجريداً وبين عقلانية النظرية الأفلاطونية في «المُثُل»، ولكن انكشاف المعرفة بالتفكير الشخصي «التوليد المعنوي» يظل مختلفاً بفضل «التذكر» بفضل نوع من المعرفة الفطرية بجميع المعاني الخلقية التي يحوزها الإنسان في دخيلة نفسه.

إن العلة الأخيرة لنشاط سقراط وخاصة «لتهكمه» ولشعاره الأساسي «إعرف نفسك» هي أن الإنسان الذي ترجعه معرفته بما هو كائن عليه إلى بساطته حسب طبيعته، هو بطبيعة الحال إنسان خيّر فلا أحد شرير طوع إرادته، فكل شر إنما يصدر عن جهل يظن نفسه علماً، وتلك هي عقلانية سقراط الأخلاقية. ثمة اكتشافان يمكن بحق ردّ الفضل فيهما إلى سقراط هما: «المقال الاستقرائي» و«التعريف العام» وكلاهما نقطة انطلاق للعلم.

لا شك أن لفكر سقراط تأثيراً بالغاً في الفكر اليوناني وامتداداً واسعاً فقد، تفرعت عن تعاليمه عدة مدارس أهمها:

Eucledes of التي أسسها إقليدس المغاري Megarian school . المدرسة الميغارية Megaria.

وأسسها أريستيبوس القورينائي Cyrenaics school . المدرسة القورينائية Aristippus.

Diogenes the Cynic. [التي أسسها ديوجينوس الكلبي] Cynism school . المدرسة الكلبية

عدنان ملحم

السكان ،علم.

واحداً من العلوم الاجتماعية التي تُعنى بقضايا المجتمع demography يعد علم السكان الإنساني ومشكلاته وتغيراته، ويختص بمسائل السكان وعوامل نموهم وتوازنهم النوعي والكمي، وتتأثر مفاهيمه وتعاريفه بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تشهدها المجتمعات الإنسانية المعاصرة، كما تختلف النظرة إليه وإلى الدراسات المنبثقة عنه باختلاف الفلسفات الاجتماعية والسياسية، إضافة إلى أن مسارات علم السكان تأثرت أيضاً بتطور المعارف العلمية في المجالات المختلفة، وقد أطلق الباحثون الأوائل على علمهم صفات عدة، ومصطلحات كانت من أهمها:

Demography: الديموغرافية لفظ يوناني الأصل مؤلف من شقين هما: Demos ويعني الوصف، وبهذا يصبح المعنى الحرفي الكلي لهذا graphsويعني الشعب أو السكان، و هو A.Guillard المصطلح وصف السكان أو الدراسة الوصفية لهم. ويُعتقد أن آشيل غِيّار أول من استعمل هذا اللفظ وذلك في عام 1855 في كتابه «مبادئ الإحصاء البشري»، وقد عرّفها غِيّار بأنها التاريخ الطبيعي والاجتماعي للجنس البشري، فهي دراسة عددية للسكان وتحركاتهم العامة وظروفهم الطبيعية وأحوالهم المدنية وصفاتهم العقلية والأخلاقية.
ويتضح من هذا التعريف أنها تهتم بالتأريخ الكمي للسكان من مختلف النواحي، سواء الطبيعية منها أم المجتمعية، وهذا يعني أن من مهام الديموغرافية دراسة السكان من حيث الحجم والنمو والتطور، ومن حيث بنية السكان الطبيعية والمكانية والاجتماعية والاقتصادية، بما في ذلك دراسة توزع السكان الجغرافي وتركيبهم العمري والجنسي أو النوعي، كما

يتضمن تعريف غِيّار، أيضاً، تتبع هذا العلم لواقعات المواليد والوفيات والهجرة والزواج، ودراسة مناشط السكان الاقتصادية المختلفة. ولابد من الإشارة، أيضاً، إلى أن هذا التعريف لم يقتصر على الدراسة المباشرة لبنية السكان وحركتهم فقط، بل تعدى ذلك إلى الحديث عن البحث في خصائصهم العقلية والأخلاقية، وهو ما يفهم منه ضرورة ربط الدراسات الديموغرافية بقيم السكان وعاداتهم وتقاليدهم، إضافة إلى خصائصهم النوعية المباشرة مثل: الحالة المهنية والعملية والمستوى التعليمي والفني خاصة للقوة البشرية.

كما يؤكد تعريف غِيّار للديموغرافية ارتباط الدراسات السكانية الكيفية (أو النوعية) بالدراسات الإحصائية (الكمية) أو الرقمية، فالديموغرافية، وفق هذا التصور، هي دراسة سكانية تعتمد بالدرجة الأولى على البيانات الكمية في وصف الواقع السكاني وتحليله وتفسيره.

وارتباط علم السكان (أو الديموغرافية) بالرقم الإحصائي وبعلم الإحصاء بصورة عامة، مسألة أكدها معظم المهتمين بعلم السكان، لهذا فإنه ليس من المستغرب أن يدخل هذا التأكيد على الربط ما بين علم السكان وعلم الإحصاء في تعريف الديموغرافية، وهذا ما ذهب إليه في تعريفه لهذا المفهوم في المعلمة الفرنسية الكبرى في مادة E.Levasseur اميل لوفاسور «ديموغرافية» ما ترجمته: أنها علم يعتمد على الإحصاء فيبحث في الحياة البشرية، ولاسيما الولادة والزواج والموت، والعلائق الناشئة من هذه الظواهر، وأحوال السكان العامة الناجمة عن ذلك، وهو يبرز العناصر الصميمية التي يتألف السكان منها وكيف تستقر المجتمعات البشرية وتستمر وتتكاثر أو تتناقص، وكيف يتجمع البشر أو يتفرقون، وما أسباب هذا التغير المادية والمعنوية.

وعدا تأكيد لوفاسور ربط الدراسات السكانية بعلم الإحصاء، في تعريفه السابق، فهو يضيف إلى الديموغرافية عنايتها المباشرة بدراسة الظواهر والعمليات السكانية، فيجب أن تهتم بدراسة الروابط ما بين هذه الظواهر والعمليات وانعكاساتها على مختلف الظواهر والعمليات المجتمعية الأخرى، وخاصة فيما يتعلق بتشكل المجتمعات البشرية وتغيرها وتطورها وثباتها أو استقرارها أو انهيارها أو زوالها.

ويعرف القاموس الديموغرافي لهيئة الأمم المتحدة الديموغرافية بأنها: «دراسة علمية للجنس البشري من حيث حجمه وتركيبه وما يحدث فيهما من تطور». وواضح أن هذا التعريف على الرغم من شموله لأهم مجالات الدراسة السكانية، فإنه يميل إلى وجهة النظر التي ترى في الديموغرافية مجرد وصف للعمليات والظواهر السكانية المباشرة، في حين تهتم بالكشف والتفسير (أو التحليل) والتنبؤ أو التحكم بالظواهر والعمليات السكانية، إذا ما نظر إليها على أنها علم، ويمكن أن تصل إلى صوغ مجموعة من النتائج والقوانين التي تحكم حركة السكان. وهي بذلك تقوم بالوظائف التي يقوم بها أي فرع علمي آخر، فهي تتعدى مسألة الوصف والتوصيف إلى التحليل والتفسير والتنبؤ أو التحكم.

يلاحظ أن ما يراد من مفهوم الديموغرافية هو التعبير عن الديمولوجية demology: علم السكان، بكل ما تحمله مفاهيم العلم الحديث ووظائفه من معان ومضامين، وعليه، فإن اختزال مفهوم الديموغرافية في المعنى الحرفي للكلمة لا يعبر عن وجهة نظر معظم علماء السكان الذين يطابقون ما بين مفهومهم لعلم السكان وفهمهم للديموغرافية. من هنا، ونتيجة لتطور علم السكان من حيث النظرية والمنهج وطرائق البحث والأدوات المستخدمة في

دراساته قام بعض علماء السكان باستبدال لفظ «الديمولوجية» بلفظ «الديموغرافية» محاولين تحديد خصائص هذا العلم وهويته ومطابقة الشكل مع الجوهر، أو الاسم مع المسمى أو المضمون، وذلك بإضافة الصفة العلمية على تسميته على نحو ما هو مطبق في بقية فروع العلم الأخرى. فكلمة «لوجي logy» تشير، كما هو معلوم، إلى ربط الصفة الأولى لميدان المعرفة بأسس العلوم ومناهجها، غير أن لفظ «الديمولوجية» على الرغم من تعبيره عن المعنى الدقيق لعلم السكان شكلاً ومضموناً، وعلى الرغم من دقته الحرفية أكثر من لفظ «الديموغرافية» لم يكتب له الانتشار في الاستخدام كما هي عليه الحال للفظ الديموغرافية الذي ظل يستخدم للتعبير عن علم السكان أو كل ما يتعلق بالدراسات السكانية.

المورفولوجية الاجتماعية Social Morphology: يستخدم فريق من علماء الاجتماع، بتأثير الفلسفة الاجتماعية، مصطلح المورفولوجية الاجتماعية للدلالة على الديموغرافية أو على الدراسات السكانية المنطلقة من منظور اجتماعي. ويعد إميل دوركهايم[ر E.Durkheim] من الأوائل الذين استخدموا هذا المفهوم، فمن وجهة نظره، إن المورفولوجية الاجتماعية أو علم التشكل الاجتماعي هو ذلك العلم الذي يتضمن الدراسات السكانية التي تهتم بتشكل المجتمعات وأشكالها وصيغها المادية والعناصر التي تتألف منها وبتوزع السكان الجغرافي والهجرة الداخلية والخارجية وأنماط السكن والمساكن وغير ذلك. من هنا فضل موريس هلفاكس وهو تلميذ دوركهايم أن يطلق على علم السكان اسم «المورفولوجية الاجتماعية» عوضاً عن «الديموغرافية»، لأن الأخيرة تعني الوصف المحض، في حين تسعى المورفولوجية لتتبع تطور المجتمعات التعاقبي وكيفية تشكلها وانتقالها من طور لآخر. وقد وضع هلفاكس في ذلك كتابا أطلق عليه اسم «المورفولوجية الاجتماعية» يبحث فيه قضايا السكان وتوزعهم الجغرافي وتنقلهم من مكان لآخر (الهجرة) إضافة إلى تناوله لمباحث عدة في

أعمار السكان والعديد من الوقائع السكانية مثل: الولادة والوفاة والزواج والطلاق وغير ذلك، ولشدة اقتناع بعضهم بمصطلحي المورفولوجية والديموغرافية معاً استخدموا لفظ «المورفولوجية الديموغرافية» للدلالة على الدراسات التي تتناول الخصائص الديموغرافية للسكان. غير أنه لم يكتب لهذا المصطلح (الديمولوجية) الانتشار كسابقه، على الرغم من تعديل المصطلح من« المورفولوجية الاجتماعية» إلى «المورفولوجية الديموغرافية»، على اعتبار أن المصطلح الأول يشير إلى الدراسات المجتمعية بوجه عام، في حين أن المصطلح الثاني يراد منه أن يعبر عن الدراسات السكانية فقط. ومع كل ذلك ظل مصطلح الديموغرافية هو الأعم والأكثر شيوعاً أو انتشاراً وظل يعبر عن الدراسات السكانية عموماً، وعن علم السكان بوجه خاص، وعليه يمكن القول:

- لم تعد الديموغرافية (أو علم للسكان) تعني مجرد تسجيل أو وصف للوقائع السكانية، بل يستخدم هذا المصطلح للدلالة على علم السكان، وبات هذا المصطلح هو الأكثر استخداماً وشيوعاً منذ ظهوره في منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم.

- الديموغرافية (أو علم السكان) تهتم بدراسة السكان في حالتي الثبات والحركة، أي من حيث واقعهم الحالي ومن حيث نموهم وتطورهم.

- الديموغرافية (أو علم السكان) علم يتناول الظواهر والعمليات السكانية بالدراسة من خلال ارتباطها بظواهر وعمليات المجتمع الأخرى.

الديموغرافية علم له صلة وثيقة ببقية الفروع العلمية الأخرى، وخاصة منظومة العلوم - الإنسانية التي ينتمي إليها، وعلى الأخص علم الإحصاء والاجتماع والاقتصاد.

وتأسيساً على ما سبق، يمكن الخلوص إلى تعريف عام لعلم السكان بأنه العلم الذي يُعنى بالمعرفة العلمية بقضايا السكان والمجتمع التي يتم الوصول إليها من خلال تطبيق المنهج العلمي المستخدم في بقية فروع العلم الأخرى. ولعلم السكان طرائقه ووسائله وأدواته الخاصة التي يستخدمها في دراسة البيانات السكانية. ومن المصطلحات التي لابد من الإشارة إليها: التكاثر السكاني والتضخم السكاني، فالتكاثر السكاني هو تعبير يستخدم للدلالة على مفهوم النمو أو التزايد في عدد السكان، أما التضخم السكاني فيراد منه التعبير عن سرعة النمو المتزايدة التي يشهدها الإنسان في المرحلة الراهنة، وخاصة منذ بداية القرن العشرين. ويمكن ملاحظة ثلاثة مجالات بحث أساسية للدراسات السكانية هي:

البنى السكانية: وهي من أهم مجالات البحث السكاني المتخصص، الهادفة إلى تقديم صورة عرضا نية (شعاعية) عن المجتمع السكاني من النواحي العمرية والجنسية والجغرافية والتعليمية والزواجية والإثنية المختلفة. ويتناول الباحث في هذا المجال العديد من الموضوعات السكانية، مثل: هرم السكان أو فتوتهم، ونسب الجنس أو التأنيث في المجتمع أو عند الولادة، وموضوعات أخرى، كالكثافة السكانية بمختلف أنواعها، والبنية الريفية - الحضرية للسكان ومسائل الاكتظاظ السكاني في المدن، والهرم التعليمي، بما في ذلك مختلف الموضوعات المرتبطة بالأمية والتعليم الإلزامي والتسرب من المدارس. كما يمكن للباحث أن يتناول مختلف الموضوعات المرتبطة بنظام الزواج بوصفه واقعة سكانية، بما في ذلك مسائل الطلاق والترمل أو حتى العزوف عن الزواج أو العنوسة أو سن الزواج لكلا الجنسين. ويشمل البحث في

هذا المجال، أيضا، موضوعات ذات علاقة بالبنية الإثنية كمسائل الجنسية والتجنس والتنوع الثقافي والقيمي والقومي والديني وما شابه ذلك.

الحركة السكانية: وهي حركة طبيعية كالولادات والوفيات، ومكانية، كالهجرة أو النزوح، واجتماعية، يستدل عليها من السلوك المجتمعي الذاتي للسكان، وهو ما اصطلح على تسميته بالحراك الاجتماعي، المتمثل بصورة أساسية في انتقال الفرد من حالة اجتماعية إلى حالة اجتماعية أخرى، كانتقاله من حالة العزوبية إلى حالة الزواج، ومن الزواج إلى الطلاق أو العكس، أو انتقاله من مرحلة الدراسة إلى مرحلة العمل، أو من مهنة إلى أخرى وغير ذلك.

القوة البشرية: يتركز البحث في هذا المجال من مجالات الدراسات السكانية على نحو أساسي في العلاقة ما بين السكان والمجتمع، أي في الدور الوظيفي للسكان بوصفهم منتجين ومستهلكين في الوقت ذاته، وبهذا فإن الباحث في هذا المجال يتناول موضوعات ذات علاقة بالقوة البشرية والقوة العاملة والبطالة والاستخدام والعمالة وغير ذلك.

محمد أكرم القش

السوفسطائية

كلمة يونانية مشتقة من اللفظة «سفسطة» (سوفيسما sophism السوفسطائية ، التي تعني الحكمة والحذق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموهة (sophisma والحذاقة في الخطابة أو الفلسفة، كما أطلقت على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة .[المبادئ كفلسفة الريبية [ر. الشكية] واللاأدرية[ر

والسوفسطائية حركة فلسفية غير متكاملة ضمن نظام، ظهرت في القرن الخامس قبل الميلادي، ومركزها أثينا، وهي فلسفة عملية تقوم على الإقناع لا على البرهان العلمي أو المنطقي، وعلى الإدراك الحسي والظن، وعلى استعمال قوة الخطابة والبيان والبلاغة والحوار الخطابي، والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السوفسطائية عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ .وإخفاء الحقيقة

تعد السوفسطائية دعوة نسبية شكية وتمرداً على العلوم الطبيعية، فقد كانت في صميمها دعوة إلى الاقتصار في تفسير الكون على الظواهر وحدها، من دون الاستعانة بأي مبادئ خارجية أو عوالم أخرى، وكانت أيضاً دعوة ضد المدرسة الإيلية التي كانت تبحث عن الحقيقة خارج عالم الظواهر بوصفه عالماً وهمياً، فقد حولت السوفسطائية الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان، وقلبت أسسه، وغيّرت معاييره؛ إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات

الأخرى، فالإنسان الفرد هو معيار الحقيقة. لهذا اهتمت السوفسطائية بالمعرفة والذات والأخلاق.

ولم ينبثق السوفسطائيون (المغالطون) عن تيار فلسفي واحد، بل عن مدارس فلسفية مختلفة، وكان نعت «مغالط» أو سوفسطائي يعني وصمة الازدراء والطعن والنقد، بيد أن بعض الباحثين عدوا المغالطين الأُول رجالاً أجلاء محترمين لهم كلمتهم المسموعة ورأيهم النافذ في وطنهم، أخذوا على عاتقهم عبء تربية الأحداث وسعوا إلى تهيئة رجال الدولة. وكان من أشهر أعلام السوفسطائية: بروتاغوراس Protagoras وغورغياس Gorgias وهيبياس Hippias وبروديكوس Prodicus وبولوس Polos.

تميز منهج السوفسطائيين بالجدل البناء الذي يطرح الموضوع للبحث، بغية استنباط العيوب والحسنات والنتائج، وتقوم هذه الطريقة أساساً على مبدأ الشك، الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق، إضافة إلى التشكيك في السياسة، فلا حقيقة ثابتة مطلقة ولا خير مطلق، وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة، وهذا معنى عبارة بروتاغوراس «الإنسان هو مقياس كل شيء».

حمل السوفسطائيون على الدين وعلى المعتقدات الشعبية حملة عنيفة، وتلك الحملة المفعمة بالفردية والعقلية لم تكن إلا استمراراً للحملة التي قام بها هيراقليطس[ر] وديموقريطس[ر] من بين الفلاسفة، وأرستوفان من بين الشعراء، وهيرودوتس[ر] من بين المؤرخين. أما في ميدان السياسة والأخلاق، فقد فرق السوفسطائيون بين الطبيعة والقانون، وارتأى هيبياس أن

الطبيعة هي الأصل والخير وأن القانون هو قيد أو نير يحمله الإنسان ويجب أن يتخلص منه، القوانين أنها Thrasymachus وترازيماخوس Calliclès كما عدّ كل من كلكلس من صنع الضعفاء، وقد وضعت للقضاء على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شر والطبيعة هي الخير، والسير وفقاً للطبيعة هو الأساس لأن النجاح في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم، إذن الظلم هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن يخضع له، والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كل شيء، ولها يمكن أن يبر ر كل شيء.

وقد واجهت النزعة السوفسطائية هجوماً كبيراً، فيما يتصل بموقعها داخل التفكير الفلسفي العلمي، حيث عدّ أفلاطون وأرسطو الحركة السوفسطائية حركة هدم وتمويه، وضرباً من الجدل والتلاعب اللفظي، فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع تبعاً للطلب وحسب الحاجة، تباع فيه المعرفة وتشترى، فالسوفسطائي حسب رأي أفلاطون: «صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فن الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة، وتأكيد الذات، وذلك للارتزاق واقتناص الناس من ذوي الحب والمال».

وعرفت الحركة الإسلامية القديمة السوفسطائية من خلال أفلاطون وأرسطو، فترجم كل من يحيى بن عدي وأبي علي إسحاق بن زرعة، وإبراهيم العشاري كتاب أرسطو «تبكيت السوفسطائية» عن السريانية، كما قام بعض الفلاسفة الإسلاميين بتحقيق هذا الكتاب وشرحه وتفسيره، فكتب الكندي رسالة يفند فيها السوفسطائية في الاحتراس من «خدع السوفسطائية»، وهي مفقودة. كذلك وضع الفارابي كتابين ينتقد فيهما الفكر

السوفسطائي، وهما: كتاب «شرح المغالطة» وكتاب «المغالطين»؛ ووضع ابن سينا رسالة بعنوان «السفسطة» حدد فيها السوفسطائية بأنها نوع من الأغاليط والخداع والتمويه والاستدلال الباطل.

أما هيغل فقد أعاد الاعتبار إلى هذه الحركة، فرفع من شأن الفلسفة السوفسطائية، كونها تمثل مرحلة أساسية من مراحل تطور الفلسفة اليونانية. ونظر أيضاً مؤرخو الفلسفة إلى السوفسطائية على أنها حركة ذات أهمية خاصة في تاريخ اليونان الروحي والحضاري، وفي تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والإيجابي، وأنها «لم تكن حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد لأنها كانت تعبر عن روح العصر».

واستمر الأمر على هذا النحو حتى أوائل القرن العشرين حيث اكتسبت السوفسطائية صفة جديدة هي صفة التنوير. وكان أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور غومبرتس Heinrich. ، وابنه هاينرش Gomperz ووجدت هذه النظرة صداها لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنر بيجر Byger في كتابه «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونان» (1938). كما دافع جوزيه سئيتا Ceaitah عن السوفسطائية في كتاب «بيديا».

وصفوة القول إن مضمون تعاليم السوفسطائية كان ديمقراطياً، يعتمد أساساً حرية التعبير والتفكير والمساواة في الحقوق، لهذا كانت السمة الأولى للسوفسطائية أنها ثورة معرفية، وفلسفة التحرر والنقد، وفلسفة نسبية المعارف والأخلاق، وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم

جديدة للحقيقة والأخلاق تجعل من الذات المفكرة محل اهتمام الفيلسوف، ومن العقل والقول والمعرفة موضوعات مهمة للتفكير والنقد، فهي فلسفة التنوير والتحرير، وفلسفة البحث والنقد والجدل، ولكنها لم تؤسس نسقاً مغلقاً (كالأفلاطونية والأرسطية)، بل كانت فلسفة الانفتاح والتشرد.

عيسى بشارة

السيخ

مذهب ديني، انتشر في البنجاب في بداية القرن السادس عشر، وقد أسس السيخ Sikh تعاليمه المعلم ناناك Nanak.

ورجل السيخ هو المتعلم، وهو تابع لغورو ناناك وخلفائه، وقد عُرف المذهب عند السيخ أنفسهم ، وعرفه الغرب باسم السيخ، والمؤلفات التي تتحدث عن تقسيمات Gurmat باسم الغورمات السيخ هي مضللة في فهم الطبيعة الحقّة لديانة السيخ ومجتمعهم، لاسيما في شمال الهند، فثمة خيوط طبقية مشتركة تجري أفقياً في مجتمع الهندوس والسيخ من الناحية العَقَدية، وإذا كان مذهب السيخ لا يتوحد تماماً مع التراث الهندوسي، فإنه لا يتميز عنه، ويلاحظ مقياس التوحد في فكر المعلم ناناك الذي يقبل تصورات مثل عقيدة التناسخ، كما يلاحظ التمييز في رفض بعض الموضوعات الهندوسية العامة، مثل الدلالة الدينية للتقسيمات المغلقة للطبقات، وفي عقيدة الأخوة بين السيخ أو الخلسا Khalsa.

أما حياة المعلم ناناك، فثمة مادة غزيرة لا تزال حتى الآن أكثر المنشورات البنجابية شعبية، أي شواهد الميلاد، وهي أقرب إلى سير حياة القديسين Jnam Sakhi وتسمى جنام ساخي الورعين.

ولد المعلم ناناك عام 1469 في قرية تلفاندي جنوب غربي لاهور، واسمها اليوم ننكانا . صاحب ، وفيها قضى طفولته وشبابه ثم انتقل إلى سلطان بور وغادرها عام Nankana-Sahib 1500، وعاش حياة الزهاد المتجولين، إلى أن تبرع له شخص بقطعة أرض على ضفاف نهر .أقام عليها قريته كارتربور التي مات فيها عام 1539 Ravi راي

المعبد الذهبي في أمريتسار معقل السيخ في الهند

تعرض تعاليم ناناك عادة على أنها تلفيق من تراث الهندوس وإيمان المسلمين، أي خليط من الهندوسية والإسلام، وإن كان هذا يعد تبسيطاً مسرفاً يجب رفضه، فقد وجدت في عصر ناناك ، Nirguna Sampradye عناصر متنوعة من الإيمان الديني تسمى نرجونا سمبراديا أعظم شارح لهذا التراث قبل Kabir وأحياناً تسمى تراث سانت للهند الشمالية، وكان كابير ناناك، وكثيراً ما يتم الخلط بين هذا التراث وتراث «فشنافا بختي» المخصص لعبادة تجسيدات فشتو، لكنهما ليسا شيئاً واحداً على الإطلاق، وقد أضيف إلى تراث فشنافا عنصران؛ ، إلى جانب قدر من التصوف الإسلامي، مما ألّف نمطاً من Tantrie Yoga اليوجا التنترية الإيمان يؤكد أهمية الخصائص الفشنافية في عبادة المحبة، ويختلف عن الفشنافية بختي في التجسيد الإلهي، واستخفت بعبادة الأصنام Avatar عدة نقاط، حيث رفضت نظرية الأفتار .وتمسكت بالعبادة الباطنية كطريق لا يمكن أن يأمل السير فيه سوى قلة قليلة

ومع بداية أول مؤلف من كتب السيخ المقدسة يتبين أن الرقم (1) يمثل وحدانية الله، وهو مفهوم فسره المعلم ناناك تفسيراً واحدياً، فالله واحد وشخصي، وهو الخالق المفارق المتعالي، Nirankar أمل الباحثين عن الخلاص، ويعبر عنه المعلم ناناك بعدة مصطلحات مثل: نرنكر أي الأزلي، والصفة الثالثة Akal أي الواحد الذي لا شكل له، والصفة الثانية لله هي آكال

أي ما لا يوصف أو ليس كمثله شي، وفي كل حال لا يستطيع المرء برأي Alakh هي ألاخ ناناك أن يعرف الله لأن الله في كماله يجاوز فهم الموجودات الفانية، ولكن تتاح للمتأمل استنارة تدريجية تؤدي في النهاية إلى الخلاص، وعند نقطة تجلي الوحي في الخلق يتم الاتصال بين الله وبين الموجودات البشرية، ومما يعوق السعي إلى الخلاص هو الوضع البشري الخاضع لعبودية العالم المادي وقيمه التي تسجنهم داخل دورة تناسخ لا نهاية لها من الميلاد أي اللاواقع، لا واقعية القيم، لأن العالم يقدم Maya والموت، والعدو العظيم هو المايا كيفيات يقبلها الناس على أنها خيّرة ومرغوب فيها مع أنها وهم وخداع، والذين يقبلون العالم على هذا النحو هم ضحايا المايا، المحرومون من الفرح الأزلي بالرؤية السعيدة والكشف أي الاسم الإلهي Nam الإلهي الذي يعبر عنه المعلم ناناك بمصطلحات يستخدمها مثل، نام Hukam أي المرشد الإلهي، وحكام Gurus أي الكلمة الإلهية وغورو Shabad وسهاباد أي النظام الإلهي، ويعجز الناس في حال الضلال وعدم التوبة عن إدراك تجليات الحضور Nam الإلهي التي يوضحها المعلم الروحي غورو ونتيجة التطبيق المنظم لمصطلح نام سيمرام أي تذكر اسم الله، يكون السمو نحو الله بسلسلة من المراحل آخرها المسماة عالم Simram حيث تتحد الروح بالله وتلغى أغلال التناسخ وتبلغ Sach-Khand الحقيقة ساخ كهاند الروح مرحلة الانعتاق المطلق، وكان أتباع المعلم يسمون «ناناك بانتير» أي المتحدين مع ناناك، ولكن سرعان ما حملوا اسم السيخ، ومعناه الحر في المعلم أو التلميذ، وقد حافظ المعلم ، أقيمت Amar-Das على تعاليم ناناك، وفي عهد خليفته عمار داس Angad الثاني أنغاد احتفالات خاصة للميلاد والزواج والموت، وتأسس نظام للرقابة الرعوية هو نظام مانجي .منها مركزاً لحج السيخ Goindval وجعلت إقامة المعلم في مدينة غوندفال Manji

أو غرانت صاحب، Adi Granth والمعلم أرجان هو الذي جمع الكتاب المقدس آدي غرانت وإبان حكم الامبراطور المغولي المسلم «جهانكير» قبض على المعلم أرجان ومات في السجن عام 1606، وفي عام 1699 أسس المعلم الروحي جوبند سنغ «الخلسا» أو نظام الأبرار، وهو نوع من الأخويات تندمج فيه الواجبات الدينية والعسكرية مع الواجبات الاجتماعية، ومن السمات الرئيسة لهذا النظام وجود عدد من المحرمات، مثل: تحريم تدخين الغليون، والالتزام بالكافات الخمس وهي:

Kirpan تصفيف الشعر، كيربان Kangha أي عدم قص الشعر. كانجا Kesh كيش سروال قصير يصل إلى Kakh السوار أو الخلخال، الكاخ Kara الخنجر أو المدية، - كارا تحت الركبة، وقد أصبح لبس العمامة ضرورياً بعد منع قص الشعر، ويحمل ذكور السيخ من «جماعة الخلسا اسم «سنغ Singh «والنساء اسم «كور Kaur.

أما عبادة السيخ المنظمة فتعبر عن نفسها في ثلاثة طقوس هي:

وذلك Japji . تلاوة يومية لفقرات من كتاب المعلم غرانت صاحب غيباً وخاصة الجابجي بعد النهوض من النوم والاغتسال مباشرة.

.. الاجتماع مع أسر كثيرة كل صباح وقراءة فقرات مختارة عشوائياً من كتاب المعلم

، Gurdwara . اللقاء مع الأسرة الأكبر، الخلسا، أي أخوية الأبرار في المعبد الغوردوارا وعندما يدخل السيخ إلى المعبد يتجه نحو الكتاب المقدس الغوروجرانت ويلمس الأرض بجبهته وهي ابتهالات Ardas ويقدم قرباناً، ثم يشترك مع الآخرين في الصلاة أي تلاوة الارداس Raj Karega (للنعمة الإلهية تنتهي بالقول: أن الخلسا سوف تحكم (راج كاريجا خلسا Khalsa.

يبلغ تعداد السيخ اليوم في الهند نحو 12مليون، ويؤلفون 3٪ من السكان، ونحو 90٪ من مقاطعة البنجاب وهارايانا، ويعيش نحو 4٪ في شمالي راجستان ودلهي، ونسبة 6٪ الباقية تنتشر في بقية أنحاء الهند، وضعهم الاقتصادي ممتاز، إذ يعيشون في مناطق عالية الخصوبة، وحالهم أفضل من حال الهندوس والمسيحيين، وبين السيخ والهندوس علاقات جيدة وتواصل وزواج متبادل، والسيخ اليوم في كل ركن من أركان المعمورة، فقد تأسست في الولايات المتحدة «على يدي «هاربهاغان سنغ خلسا فوغي جي Dharma «الأمريكية حركة «سيخ دهارما ، وهي حركة عرفت أكثر من فرعها التعليمي Harbhakan Singh Khalsa Vogiji الذي يدعى «3هو» أي منظمة السليم السعيد المقدس، وتدّعي الحركة اليوم أن لديها أكثر من خمسة آلاف من الأتباع الغربيين موزعين في 17 بلداً، وضمن مجتمع السيخ الأكبر يتميز أعضاؤها بكسائهم الأبيض، وبنظام محكم لليوغا والتأمل. وتتميز هذه الحركة أيضاً .والتأمل Kandalini Yoga بامتلاكها لكهنوت مرسم، ويمارس أتباعها الكانداليني يوغا

عبد الحميد الصالح

الشامانية

ظاهرة دينية قديمة، انتشرت في دول عديدة من العالم، خاصة في Shamanism الشامانية دول آسيا الوسطى والشمالية. وتأثرت بمذاهب آسيوية كبرى أمثال الميزوباتية والبوذية واللامية، دون أن تفقد بنيتها الخاصة. وقد أجمع خبراء عالميون أن «مروج هولون بوير» .(شمال شرقي الصين) هي المنبع الرئيسي للثقافة الشامانية القديمة في العالم

وتهتم العقيدة الشامانية بمسألة التوازن بين قوى الإنسان الذاتية الداخلية والقوى الخارجية الروحية المحيطة به. وتعدّ أن ضعف النفس البشرية الناتج من عدم الاهتمام الكافي بتربيتها وتنميتها، يساعد الأرواح والشياطين على الدخول إلى شخصية الفرد والتحكم بمشاعره وأحاسيسه، وقد يبلغ الأمر مرحلة خطيرة هي مرحلة اللبوس، فينطق الإنسان بلسان حال الشياطين ويعبر عنها. ولذلك فإن وجود الشامان ضروري لعلاج جميع مظاهر الشرور، العلاج الذي يعتمد على تنشيط القوى الذاتية لتحقيق التوازن مع القوى الكونية الشاملة، وعندئذ تُرفع عن المرء اللعنة الأبدية. فالمشكلة الرئيسة لا تكمن في الموت بحد ذاته، بل في الموت دون .تحقيق هذا التوازن

:تُبرز الأساطير حول أصل الشامانية فكرتين بالغتي الدلالة

.. أن الآلهة هي التي خلقت الشامان الأول

.. ولكنه بسبب تعاسته حددت الآلهة قدراته

وقد أعطيت البشرية، حسب معتقدات البوريات والياقوط (وهما قبيلتان من قبائل المغول)، شاماناً واحداً لمكافحة الأرواح الشريرة التي تسبب المرض والموت. وقد نتج هذا الشامان الأول من تزاوج بين امرأة بشرية ونسر ذي رأسين يحمل اسم الكائن الأعلى «آجي الخالق» الذي يتربّع فوق قمة شجرة العالم.

كاهن شاماني من الهنود الحمر في أمريكا الشمالية يؤدي رقصة دينية

والشامان إله سماوي حاكم، أصبح إلهاً مفارقاً. وهو إله خالق، ويتكاثر إلى ما لا نهاية، وتُفسر أعماله (العالم والإنسان) بالتدخل الماكر من ضد شيطاني (الجان والأرواح الشريرة). فالشامان لاهوتي وشيطاني في آن واحد، وهو متخصص بالانتشاء (الوجد)، ورجل طيب ومساعد على الصيد، كما أنه معلم، وساحر، ومدافع عن الجماعة، وهو في بعض المجتمعات مثقف وشاعر وقاض. وللشامان قوى وقدرات متعددة، ناتجة من تجاربه التلقينية، ومعارفه للنظام الروحي، فهو متآلف مع أرواح الأحياء والأموات، ومع الآلهة والشياطين، ومع ما لا يحصى من الوجوه الغيبية التي لا يراها البشر. وبفضل هذه التجارب يتعلم الشامان جميع وسائل منع الشرور والأمراض والدفاع عن أفراد جماعته أو قبيلته، وهو لذلك يتحمل موتاً طقوسياً، ينزل إلى الجحيم، وأحياناً يصعد إلى السماء.

ويصبح المرء شاماناً إما بإلهام عفوي (الدعوة أو الاختيار)، أو بانتقال إرثي للصفة الشامانية، أو بقرار شخصي، أو بإرادة القبيلة في بعض الحالات النادرة. ومهما كانت طريقة الاختيار فلا يعترف بالشامان إلا بعد تلقيه تعليماً مزدوجاً من نظام وجدي (أحلام، رؤى، ارتعاشات)، ومن نظام تقليدي (صياغات شامانية، أسماء ووظائف الأرواح، أشكال وأسماء الآلهة، وعلم أنساب القبيلة، واللغة السرية، أسرار الصنعة، وغير ذلك).

وقد يكون هذا التعليم المزدوج «التلقي» علنياً، أو قد يجري في الحلم أو في التجربة الوجدية الصوفية. وتتسم هذه الفترة من الحضانة أو الإعداد بأمارات حادة، إذ يصبح الشاب غريب السلوك، عصبي المزاج، يلجأ إلى الغابات، ويتغذى بقشور الأشجار، ويلقي بنفسه في الماء والنار، ويجرح نفسه بالسكاكين، ويكون له تبصرات رؤوية (رؤى تنبؤية). وإذا أخفق المرشح لمنصب الشامان في تجاوز هذه المراحل التلقينية، فإن الشياطين والأرواح الشريرة تتمكن منه، ويصبح عرضة للمشكلات الحياتية الروحية منها والجسدية.

ويوجد لدى البوريات والجولد والآلطيين والثونغور والمانشو وغيرهم حفلات عامة للتلقين. وتتطلب هذه الحفلات عند البوريات، مثلاً، تثبيت شجرة سندر صلبة في خيمة، حيث تكون جذورها في الموقد ورأسها يخرج من ثقب الدخان، وتسمى هذه الشجرة «حارس الباب» لأنها تفتح للشامان مدخل السماء، ويتسلق المتدرب الشجرة، وعند خروجه من ثقب الدخان يصرخ بقوة مستدعياً الآلهة، ثم يتجه إلى مكان بعيد عن القرية، مغروس بأشجار السندر، ويضحي بتيس، فيدهن جسمه ورأسه وعينيه وأذنيه بالدم، بينما يدق الشامانيون الآخرون بالطبول، ومن ثم يتسلق المعلم. الشامان شجرةً ويجري في قمتها تسعة جروح، وعليه أن يتسلق تسع شجرات ترمز إلى السماوات التسع وبحسب اعتقادهم، هذا الطقس التلقيني هو أساس

اجتماعات الشامانات الألطية. ويظهر اهتمام الشامان بالصعود إلى السماء للتكريس، ولذلك تتمتع الشجرة الشامانية باحترام كبير كالشجرة الكونية.

يؤدي الشامان دوراً رئيساً في الحياة الدينية والاجتماعية للجماعة، لما له من قدرات على شفاء الأمراض، وطرد الشياطين والأرواح الشريرة، ومحاربة السحر الأسود، والتنبّؤ والتبصّر، والدفاع عن التكامل النفسي للجماعة. وبصورة عامة فالشامان يدافع عن الحياة والصحة والخصب وعالم النور ضد الموت والمرض والعقم وسوء الحظ.

وبفضل أهلية الشامان للسفر في عوالم ما بعد الطبيعة، ورؤية الكائنات ما فوق البشرية، فإنه يتمكن من معرفة الموت. وقد نتج من ذلك عدد من أفكار وقصص ميثولوجيا الموت التي اكتسبت أشكالاً وصوراً محترمة. وتذكّر مغامرات الشامان في العالم الآخر والتجارب التي يتعرض لها في هبوطاته الوجدية إلى الجحيم وصعوداته إلى السماء، بمغامرات الشخصيات الرئيسة في الحكايات الشعبية وأبطال الأدب الملحمي. ومن الراجح أن عدداً كبيراً من موضوعات وبواعث وصور ونماذج الأدب الملحمي (عند التتار مثلاً)، هي، في التحليل الأخير، من مصدر انتشائي، وهي، في هذا المعنى، مستعارة من قصص الشامانيين الذين رووا أسفارهم ومغامراتهم في العوالم الماورائية.

ومن الراجح أيضاً أن الغبطة قبل الانتشائية قد كوّنت واحداً من مصادر الشعر الغنائي، لما يحصل أثناء رعدة الشامان من ضرب الطبول، ودعوة الأرواح، ومخاطبتها بلغة غامضة أو بلغة الحيوان، والصراخ، والاهتزاز والإيقاعات.

ولا شك في أن المعجزات الشامانية لعروض المآثر السحرية، كالدوران مع النار ومعجزات أخرى، تكشف عن عالم خرافي للآلهة والسحرة، يبدو فيه كل شيء ممكناً، ويدعم الأديان البدائية التقليدية، ويثير ويغذي الخيال، ويزيل الحواجز بين الحلم والحقيقة، ويفتح الباب نحو العوالم المسكونة بالآلهة والموتى والأرواح.

أحمد الأصفر

الشخصانية

تيَّار فلسفي مثالي انتشر في الفلسفتين الأمريكية والفرنسية personalism الشخصانية في بداية القرن العشرين. ويعبر جوهره عن مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول: إن للشخص الإنساني قيمة مطلقة، من حيث اتصافه بصفات تمكّنه من المشاركة العقلية والوجدانية في العلاقات الإنسانية، وتهدف إلى تحقيق وجوده كفرد. والشخصانية بهذا المعنى هي دراسة تأريخية واجتماعية للفرد وهو يتطور من شخصية إلى أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يتحلى به الفرد من أصالة في التفكير، وإبداع في التخيل، ودقة في الشعور، وقوة في التعبير، أي جميع الصفات التي تميز أسلوبه الشخصي، رأيه وهويته التي تميزه من غيره.

تطالب الشخصانية بالعناية بالشخص وشؤونه الجسمية والعقلية والروحية؛ لأنها ترى أن الحقيقة شخصية، وأنه لا يوجد إلا الأشخاص وما يخلقونه، وأن الشخصية واعية وموجهة لذاتها، وأن الشخص هو ماهية الديمقراطية وعدو النظم الجماعية، فلا يمكن للشخص أن يعبر عن ذاته التعبير السليم إلا إذا توافر الانسجام بينه وبين طبيعة الأشياء، ولا يتأتى إدراكه لذاته كاملاً، إلا بسيطرته على نفسه، وبالتسامي بنفسه وبمصالحه، وبالقيم العليا في الحياة. وهذا يتم تدريجياً، والدليل على ذلك أن الطفل لا يشعر بشخصيته بوضوح، ولا يعرف أنه مستقل عن العالم الخارجي، لكنه حينما يكبر يمكنه أن يفرق بين جسده ونفسه، فيجرد نفسه من جميع اللواحق الخارجية إلى أن يصبح ذاتاً مستقلة يعبر عنه بـ «الأنا»، ويشير إلى الحياة العقلية والعاطفية والإدراكية والإرادية، من حيث هي موحدة ومستمرة، في شخصية الفرد.

وكان أول من استخدم اصطلاح الشخصانية في الولايات المتحدة العالم برونسون آلكوت سنة 1867؛ بيد أن باون Whitman سنة 1863، وكذلك الشاعر والت ويتمان Alcott ت(1847.1910) هو المؤسس الحقيقي للشخصانية الأمريكية التي تميزت Baun ت(1903) Renouvier بارتباطها الوثيق باللاهوت البروتستنتي، ثم أعقبه شارل رينوفييه في فرنسا.

في القول: إن فكرة الشخصية subjectivism [تترادف الشخصانية أحياناً مع الذاتية]ر في نظرتها للفرد على أنه individualism [مقولة ضرورية لإدراك العالم؛ ومع الفردية]ر الواقع الأولي والقيمة الروحية الأسمى، بمعنى أن الفرد هو العنصر الروحي الأول للوجود.

Heraclitus وتستمد الشخصانية إرهاصاتها من فلاسفة اليونان، بدءاً من هيراقليطس الذي عدّ الشخصية الواقع النهائي، والعقل الواقع الأساسي، واللوغوس المبدأ الخالد في عالم الذي ركز على العقل أساساً للوجود، Anaxagoras [متغيّر، ومروراً بأنكساغوراس]ر الذي عدّ «الإنسان مقياس كل الأشياء والسبب في Protagoras كذلك بروتاغوراس بمقولته Socrates [وجود ما هو موجود، وعدم وجود ما لم يوجد». وأيضاً سقراط]ر الذي أكد أنه لا يمكن بلوغ الخير إلا Plato [الشهيرة «اعرف نفسك بنفسك»، وأفلاطون]ر [عن طريق الحوار بين الأشخاص؛ كما كان للاهوتيي العصر الوسيط أمثال أوغسطين]ر تلميحات شخصانية، فقد عرّف الحقيقة أنها الصدق العقلي الذي لا يشوبه Augustine الشك، والذي يتجلّى لكل شخص، وفي داخل كل شخص.

، في Descartes وفي الفلسفة الحديثة تظهر ملامح الشخصانية جليّة عند ديكارت الكوجيتو الشهير «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، الذي جعل الحقيقة في التجربة الشخصية، فأقام نظرية في الإبستمولوجيا وعلم النفس على أسس شخصانية.

، وكَنتBerkeley [والواقع أن العديد من الفلاسفة اهتموا بالشخصانية أمثال بركليار ، وشتيرنرHegel ، وهيغلHume ، وهيومWolff ، وفولفLeibniz ولايبنتز Kant Royce. ، ورويسLotze [، ولوتسهارStirner

ت(1824.1766) الفيلسوف الفرنسي شخصانياً Maine de Biranويعدّ مين دو بيران خالصاً، وتعرف فلسفته باسم فلسفة الجهد الإرادي، وقد عدّل كوجيتو ديكارت إلى «أنا أريد إذن أنا موجود». فأشار إلى بروز واقعة أولية من وجهة نظر التأمل الداخلي: الوعي أو الشخصية كما تنم عليهما الإرادة، فإلى جانب الإحساس، وهو محض نتاج للأشياء الخارجية، هناك الإدراك، وهو نتيجة النشاط الواعي. إن العطاء الرئيس لمين دو بيران في الفلسفة الشخصانية، يكمن في أنه فهم أن الكون والفرد لا يمكن تعقلهما بمعزل عن بعضهما. وأن الفعل هو الذي يدرك وحدتهما وتعارضهما، وفي المقام الأول الفعل الإرادي، مصدر كل معرفة للذات وللواقع.

[أما في الفلسفة المعاصرة فقد ظهرت جوانب من الشخصانية في حدسية برغسونار ، وكذلك لوتسه الذي كان لمثاليته الغائية Lachelier ، ومثالية لاشُلييهBergson

تأثيراً كبيراً في الدين؛ فقد هدف من خلال المعطيات الوضعية الكثيرة التي حشدها حول الجسم والنفس والإنسان والتاريخ، إلى أن يربط بين نتائج العلم وبين المثالية.

حينما تلجأ الشخصانية المعاصر، خاصة في فرنسا، إلى الحقائق الأبدية، معتمدة على مكتسبات الماركسية والوجودية، فإنها تتجاوز كلا المذهبين، وهذه نقطة تلتقي عندها جميع اتجاهات الشخصانية المعاصرة، فقد أرادت شخصانية رينوفييه الفردانية، ذات النزعة الواقعية التاريخية، أن تجعل من الشخص المقولة العليا، ومركز تصور العالم. فكّون مذهبه من اعتبارات منطقية، أي من بناءات عقلية، يقوم على أساس أن معرفة الشخص هي أساس كل المعارف الإنسانية، فنزع في مؤلفه «الشخصانية» (1903) إلى القول: «إن كل معرفة هي حدس من الشعور الذي يفترض ذاتاً، نعني الشعور نفسه وموضوعاً متصوراً، وكل تصور هو، في الحقيقة، علاقة أو عدة علاقات منضوية تحت قانون». لقد حدد المقولات، وأعطى لائحتها المحتوية على تسع، آخرها الشخصية؛ «فالشخصية هي نقطة التقاء المقولات، لأن المقولات قوانين تلف كل ما يعرفه الفرد في تضامنها جميعاً، من أجل صنع المركب الخاص، الكثير التعقيد حيث يتحد جسمه بشخصه».

ولما كانت الشخصانية ترتكز على تغيير الفرد، ودعم كماله الذاتي والروحي، فقد احتلت في فرنسا مكانة خاصة بزعامة جان لاكروا Lacroix (1900.1986 ت)، وإيمانويل موني Mounier (1905.1950 ت)، اللذين أسسا مجلة «الفكر Esprit» عام 1932، الناطقة بلسان الشخصانية المسيحية المعاصرة بالغرب، ومثلّت الدوائر اليسارية الكاثوليكية التي شاركت بالمقاومة الفرنسية، وتدعو اليوم إلى السلام العالمي والديمقراطية.

عيسى بشارة

الشر

الشر evil: هو مفهوم أخلاقي يعبر عن تقييم أخلاقي لظواهر اجتماعية ولسلوك إنساني، وهو مفهوم نسبي يختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى آخر بدرجة كبيرة، بحيث إن تصورات الناس عنه قد يناقض بعضها بعضاً.

ويرتبط مفهوم الشر عموماً بالسوء والفساد والألم والكآبة والتعاسة. وهو موضوع للرفض والذم والتقبيح من الإنسان الذي يحاول التخلص منه، أو إنكاره كما عند الصوفية باعتباره وجوداً غير حقيقي، ظاهرياً، خادعاً، أو التقليل من أهميته وتبريره كما عند ابن سينا قديماً، ولايبنتز حديثاً.

وللشر ثلاثة أنواع: الشر الطبيعي، ويطلق على كل نقص، مثل الضعف والتشويه في الخلقة والمرض والآلام؛ والشر الأخلاقي، ويطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وعلى كل ما يحق للإرادة الصالحة أن تقاومه كالرذيلة والخطيئة[ر] والكذب والعدوان؛ والشر الفلسفي (الميتافيزيقي)، ويطلق على نقصان كل شيء عن كماله، وفقدان ما من شأنه أن يكون له، وهو إما أن يكون بالذات أو بالعرض. وهناك الشر المطلق وهو العدم المطلق، والشر المعرفي وهو الجهل والشر الجمالي وهو القبح.

ويؤكد الفلاسفة اختلاف الخير[ر] والشر. فالشر ضد الخير، وإذا كان الخير مقتضى بالذات فالشر مقتضى بالعَرَض. فالشر موجود بوصفه سلباً للخير. فما إن يذكر الشر حتى تقفز

فكرة الخير للأذهان، لأن «الشر بمثابة نفي أو حرمان له»، على حد قول الفيلسوف الفرنسي ووجود الشر ضروري، فهو المحرك الدائم للحياة الروحية، فلا يمكن قيام .Lavelle لافيل حياة أخلاقية من دون التصادم معه. لأنه العقبة التي ينبغي على الإنسان تجاوزها، فافتراضه .ضروري، يحفز الإرادة للتغلب عليه وصولاً إلى تحقيق الخير وإعلاء القيم

وينطوي الشر على تناقض، فالشر فكرة سلبية ذات وجود إيجابي، بمعنى أن نشأة الشر (الظلمة) تفسر بخطأ من الخير (النور) في سعيه نحو الكمال، فالشر انحراف وعدم اكتمال الكمال، أي إنه عنصر دخيل ليس له الأولوية على، ومع الخير. ومع عدم سبق الشر وتزامنه في الوجود مع الخير فهما متداخلان، لأنهما في علاقة جدلية ضرورية سويّاً، فلا وجود للشر قائماً بذاته ومستقلاً عن الخير، فهما قطبان متضادان، كما هو الحال عند القديس أوغسطين[ر] .مثلاً، الذي يربط بين الخير والوجود، وبين الشر والعدم

وعلى العكس من هذا، تضمنت نظريات بعض القدماء إنكاراً لإيجابية مفهوم الشر، بإرجاعه إلى الجهل، كما هو الحال عند سقراط[ر] الذي ربط في تصوره للشر بينه وبين الجهل، بقوله: «إن الفضيلة علم والرذيلة جهل» . فيكون الشر نوعاً من الخطأ، والخطأ نوعاً من الجهل، وكذلك أفلاطون، حينما أرجع الخير والشر، في محاورة «فيدون»، إلى حياة سابقة للوجود في .هذا العالم، واعتبر الشر طبعاً كامناً في بعض الناس بفعل تأثير الجسد والمادة في النفس

أما المنظور المعاصر، فهو يؤكد على إيجابية مفهوم الشر، كونه يمثل مع الخير . ومع غيره من المفاهيم الأخلاقية والجمالية . أجزاء من نظرية عامة في فلسفة القيم[ر]، تؤكد على قطبية

مفاهيم القيم وازدواجيتها (إيجابية . سلبية)، كالعدالة والظلم، الجمال والقبح، الخير والشر، التسامح والتعصب. وعلى هذا لا تتضمن القيمة السالبة نقصاً لقيم موجبة. فالقيم السلبية توجد بذاتها إيجابياً.

وقد أكد الوجوديون، خاصة كيركغارد، الوجود الإيجابي للشر الذي ينبغي على الإنسان ، في مؤلفه «العالم إرادة وتمثل»، Schopenhauer [مصارعته دوماً. كما أكد شوبنهور] نظرته التشاؤمية ورؤيته للطبيعة المشبعة بالشر - تلك التي تأثرت إلى حد كبير بالديانات الشرقية. من خلال نظرته للحياة على أنها شر، والألم هو دافعها الأساس وحقيقتها، وأن اللذة وقف سلبي للألم؛ وكلما ارتقى النظام زاد الشقاء؛ فالحياة حرب وصراع وتنافس في الطبيعة، ونزاع بين الكائنات ، فالإنسان ذئب للإنسان، والحياة إذن . أولاً وأخيراً . شر.

ومما لا جدل فيه، هو أن التأكيد على إيجابية الشر يحدث وعياً بالخير، وهذا ما عززه ، بقوله: «إنّ بلوغ الإنسان السعادة لا يأتي إلا بعد تعرضه لأحلك الظروف. Hegel [هيغل] وإن الوعي الشقي، والذي يعد وعياً ذليلاً لوجود الشر الكامن فينا هو الذي يؤدي إلى الوعي إن الخير لا يعني نفي الشر وإلغاءه فقط، » :James [بالسعادة». كما وافقه قول جيمس] بل يعني الانتصار على الشر.

، وهو العلم الذي يحاول التوفيق theodicy والشر من المسائل التي يختص بها علم الربوبية بين الاعتقاد الديني بخيرية الله وقدرته المطلقة، وواقع الشر في العالم الذي ينفي هذه القدرة أو يحدها. وقد عدّت بعض الديانات الهندوسية الشر وهماً (مايا)، واعتبرته ديانات أخرى

كالزرادشتية[ر] مطلقاً يقابل الخير المطلق، ووصفته بأنه ظلام في مقابل النور. بيد أن الديانات السماوية الكبرى الثلاث تعدّه عَرَضاً، وأنه لا ذات له. حيث تعترف كل من الديانتين – اليهودية والمسيحية – عكس الإسلام – بالخطيئة الأصلية، فهناك نزعة للشر موجودة في الإنسان، أطلق عليها بولس الرسول[ر]: «الصراع بين قانون الجسد وقانون الروح».

ولهذا أثار مفهوم الشر مشكلات جمّة، شغلت معظم فلاسفة العصور الوسطى (اليهودية وأنسلم[ر] والأكويني[ر]، وابن Maimonides والمسيحية والإسلامية)، لاسيما ابن ميمون سينا وابن رشد في معالجتهم لمباحث في الله: وجوده وصفاته، علمه وقدرته، كذلك العناية الإلهية، القضاء والقدر، والحساب: الثواب والعقاب، وغيرها. كما أسهم المعتزلة والأشاعرة وأهل السلف وعلماء الكلام في التمحيص في هذا المفهوم مع مفهوم الخير تحت عنوان «الحسن والقبح».

ومن أهم الإجابات التي قدمها الفلاسفة عن سبب وجود الشر في العالم تلك التي قدمها ابن سينا ولايبنتز في قولهما: إن الشر في هذا العالم يوجد بأقل قدر ممكن، وإن العالم الحالي، رغم كل ما فيه من شرور وحروب وكوارث وأمراض، هو أفضل العوالم الممكنة.

سوسن البيطار

الدولة

أولاً: تعريف الدولة وأركانها

الدولة l'etat هي شخص معنوي يمثل قانوناً مجموعة من الأفراد يقطنون أرضاً معينة، وبيده مقاليد السلطة العامة، ومن هذا التعريف يمكن القول إن هناك ثلاثة عناصر لابد من توافرها لوجود دولة ما، وهذه العناصر هي:

1- الشعب population: تذهب غالبية الفقه إلى أن الركن الأول لأي دولة هو وجود «جماعة من الناس» ولا يشترط أن يبلغ عدد هؤلاء الناس مبلغاً محدداً للقول بتوافر هذا الركن، حيث يبلغ عدد سكان الصين مثلاً ما يزيد على مليار نسمة، في حين توجد بعض الدول لا يتعدى عدد سكانها عشرات الآلاف كما هو الحال في دولة بالاو Palaw مثلاً.

ولكن من الواضح أن كثرة عدد السكان تعدّ عاملاً في ازدياد قوة الدولة ونمو إنتاجها وثروتها وبسط سلطاتها، ولكن ذلك ليس قاعدة مطلقة بل نسبية فالكثرة العددية لشعب من الشعوب لا تعني دائماً الرفعة والتفوق، فقد كانت هولندة تستعمر إندونيسية مع أن عدد سكان الأولى أقل من عشر سكان الأخرى، كما قد تؤدي ظروف الدولة إلى تبني سياسة وتنظيم النسل وتحديد التزايد السكاني، وقد حصل خلاف فلسفي حول طريقة وجود شعب الدولة، فطرحت فكرتان، محتوى الأولى أن الإنسان يعد كائناً اجتماعياً بالطبيعة، وأن الجماعات البشرية

والشعوب تمثل ظواهر اجتماعية طبيعية تنشأ تلقائياً، وخارج إرادات الأفراد، أما محتوى الأخرى، أن المجتمعات البشرية ليست إلا ظواهر صناعية أرادها الإنسان، ووضعها على عينة لخدمة متطلبات حياته الحاضرة والمستقبلية، وأياً كان التفسير الفلسفي لحقيقة نشأة الشعوب والجماعات البشرية، فلا يزال السؤال المطروح، يلح في معرفة الأساس الذي جرى ويجري عليه حتى اليوم توزيع جماعات الأفراد والشعوب بين الدول المختلفة، ولعل استقراء التاريخ قد يجعل المرء يقرر أن هذا التوزيع يجري تارة بالغزو العسكري في صورة احتلال وضم، ويجري تارة بتأثير الموازنات الدبلوماسية بين مختلف القوى العالمية في شكل معاهدات أو تحالفات، ولكن نادراً ما يتم على أساس استفتاءات شعبية حرة، وعلى كل حال، فإن شعب الدولة لا يكون مجموعة منعزلة من الأفراد، بل هو في الحقيقة جماعات من الأفراد مرتبطين معاً جسدياً، ومعنوياً، اقتصادياً واجتماعياً، عقائدياً، وفكرياً، بمجموعة متشابكة من علاقات التضامن والتشابه والاحتكاك وتناول المنافع، وتقسيم العمل. ولا يصح، في ظل التقسيمات المعاصرة للدول، الخلط بين فكرتي الشعب والأمة، فالأمة حقيقة اجتماعية مفادها أن مجموعة من الأفراد تم انصهارهم واتحادهم تحت تأثير عوامل متعددة خلقت منهم جماعة لها بين الجماعات القومية ذاتها وتاريخها وأهدافها ورسالتها، ويجمع بين أفرادها في علاقاتهم المتبادلة واجبات متبادلة أيضاً بالمحبة وتبادل المعونة والتزامات لحماية الترابط القومي وتنميته، أما الشعب فلا يعدو أن يكون عنصر «السكان» في الدولة، وهو قد يكون أمة واحدة، حين تكون الأمة قد حققت استقلالها وكونت دولة قومية مستقلة وهو ما تجري عليه القاعدة، في بعض دول أوربة الغربية خصوصاً، ولكن الشعب قد يكون جزءاً من أمة موزعة بين أكثر من دولة، وصورتها الأمة العربية التي لا تزال تبحث عن طريق لتحقيق وحدتها السياسية واستقلالها في دولة قومية ذات سيادة كما قد يكون خليطاً من قوميات متعددة، وهذا ما كانت عليه الامبراطوريات القديمة كالامبراطورية الرومانية، أو ما كانت عليه الحال في الاتحاد السوفييتي السابق.

2- الإقليم le territoire: وإذا كانت الدولة في تعريفها الصحيح تفترض وجود مجموعة من الأفراد يعيشون معاً عيشة دائمة ومستقرة، فإن هذا الاستقرار والدوام لن يتحقق دون توافر الإقليم، بوصفه رقعة الأرض التي اختارها الأجداد وارتضاها من بعدهم الأبناء والأحفاد في أجيالهم المتتابعة مستقراً ومقاماً، ويجمع رجال القانون الدولي العام على أن من المعالم الرئيسية للنظام الدولي الحاضر، انفراد كل دولة برقعة محددة من أرض المعمورة تعرف بإقليم الدولة ولها وحدها عليه حق السيادة، بحيث يخضع لسلطانها كل الأشخاص والأشياء الموجودة عليه، بعكس ما كان في الماضي من سيطرة لنظام شخصية القوانين، فالدولة المعاصرة إذن منظمة سياسية إقليمية، لذلك لم يعترف الفقه للكنيسة الكاثوليكية بصفة الدولة، على الرغم من الاعتراف لها بالشخصية القانونية، إلا بعد معاهدة لاتيران سنة 1929، حين تحدد لها نطاق إقليمي معلوم، أصبحت بمقتضاه مدينة الفاتيكان بحدودها المقررة دولة ذات سيادة، وقد ثبت أيضاً لدى فقه القانون الدولي أن زوال إقليم الدولة يؤدي بالنتيجة إلى انقضاء شخصيتها الدولية، ولكن زيادة الإقليم أو نقصانه لا يؤدي إلى النتيجة نفسها، وإن كانت التزامات الدولة تتأثر زيادة ونقصاناً جراء ذلك.

وليس من الضروري أن يكون إقليم الدولة منطقة أرض متصلة، فقد يتكون إقليم الدولة من عدد من الجزر، كما هو الحال في إندونيسية. ويفصل إقليم الدولة عن أقاليم الدول المجاورة حدود، ذات أهمية خاصة يحدد على أساسها امتداد سيادة الدولة، والأساس المعتمد في تعيين حدود الدول هو في الغالب المعاهدات والاتفاقات الدولية التي تبرم بين الدول المعنية صاحبة المصلحة، وقد تكون هذه الحدود طبيعية أنشأتها الطبيعة كالجبال والأنهار والبحار، وقد تكون الحدود غير طبيعية (صناعية)، وهي التي تلجأ إليها دول لا تفصلها حدود طبيعية،

وتقام هذه الحدود عن طريق وضع علامات خاصة كالأعمدة والأبنية والأسلاك الشائكة أو جسم عائم فوق الماء وغير ذلك.

وفي داخل هذه الحدود يتكون إقليم الدولة من مساحة من الأرض معلومة بكل ما تحت سطحها من طبقات لا نهاية لعمقها، وما تشتمل عليه من ثروات طبيعية، وما يعلوها من مجالات حيوية إلى ارتفاع معين، بحيث يكون ما يعلوه جواً حراً لجميع الدول، وكذلك تدخل المياه الإقليمية[ر: البحار(قانون -)]، للدول المطلة على البحار في نطاق الإقليم، وللدولة إقليم مائي داخلي يتضمن جميع الأنهار والبحيرات الموجودة داخل حدودها. وللإقليم بمفهومه المتقدم أهمية كبرى فيما يتعلق بممارسة سلطة الدولة، فهو يحدد النطاق الإقليمي الذي يمكن للدولة أن تحدد شعبها على أساسه تحديداً مادياً واضحاً، ومن ثم تجسيد العلاقة الرعوية، بين الدولة وأفراد الشعب، كما يساعد على تحديد نطاق اختصاص الدولة، فكأنه قاعدة الأساس في استقلال الدولة، والمدخل إلى حقها في السيادة.

3- السلطة الحاكمة la puissance: يجب أن تقوم بين الشعب القاطن في الإقليم هيئة حاكمة ومنظمة لتشرف على الإقليم ومن يقطنونه، وتمارس هذه الهيئة سلطاتها باسم الدولة، ويتميز هذا الركن بأهمية خاصة لدرجة أن فكرة الدولة توحي أولاً وقبل كل شيء بفكرة السلطة العامة العاملة والمنظمة، ويجمع الفكر السياسي على أن وجود السلطة يتحقق حين ينقسم أفراد المجتمع إلى فئتين، فئة قوية تحكم أياً كانت مظاهر قوتها (اقتصادية، أو دينية، أو عسكرية، أو فكرية)، وفئة أخرى محكومة تخضع وتتطلع، وبهذا وحده تتحول الجماعة إلى مجتمع منظم، تسيطر عليه فكرة القانون الملزم، وتتحقق فيه فكرة الصالح العام، ويتم بها التصالح بين الغرائز الفردية والغرائز الاجتماعية في الإنسان، ويجمع فقه القانون

الدستوري على أن السلطة السياسية ظاهرة اجتماعية لا مكان لها خارج النظام الجماعي، كما أنها ظاهرة نفسية تقوم على الرضا، فهي إن أخذت في الحياة الواقعية مظهر القوة المادية، فإنها قبل كل شيء، تعتمد في وجودها وفي شرعية تصرفاتها، على مدى ارتباطها بالضمير الجماعي وصدق تعبيرها عنه، ومن ثم، فهي تستقر في الأساس على رضا المحكومين بها وقبولهم لها، ولكن هذا لا يعني أن السلطة السياسية، كثيراً ما تعتمد في الدولة المعاصرة، على أساليب مختلفة، بعضها للضغط، وبعضها للإقناع، حتى تحمل الأفراد الخاضعين لها، على الرضا بها وتقبلها، وإضافة إلى ذلك فإن السلطة السياسية ظاهرة قانونية، إذ إن الصالح الجماعي المشترك الذي تتجمع حوله الحياة الجماعية ويحدد أهداف الأفراد وآمالهم المستقبلية لا يتحقق تلقائياً، فهو يتطلب من الأفراد أن يسلكوا فيما بينهم أنماطاً معينة من السلوك لا تهدد الصالح العام، وهو الأمر الذي يوجب أن يتوافر في المجتمع السياسي نظام سلوكي محدد يحيط بالأنشطة الفردية ويوجهها، وليست قواعد هذا النظام السلوكي في النهاية غير القانون، بيد أن هذا القانون الذي ينشأ مع نشأة المجتمع الإنساني، لا بد له من قوة عاملة تقوم على وضعه موضع التنفيذ، عن طريق وضع قواعد سلوك محددة ومعلنة رسمياً للناس، وتسهر على تنفيذها وحمايتها ضد كل محاولة للخروج عليها من جانب الأفراد.

وقد ثار نقاش شديد حول القيمة التي يحملها الاعتراف بالدولة من جانب الدول الأخرى في المجتمع الدولي، ومدى تأثيره على الوجود القانوني للدولة، إذ انقسم الفقه في هذا المجال إلى اتجاهين، الأول: من أنصار النظرية المنشئة، وخلاصتها أن اجتماع العناصر الدولية الثلاثة (الشعب والإقليم والسلطة)، لا يكفي وحده لاكتساب الدولة الشخصية القانونية، ولا لدخولها بالتالي في المجتمع الدولي، بل يلزم الاعتراف بها كشرط إضافي من جانب الدول

الأخرى، أما الاتجاه الآخر، فهو من أنصار النظرية المقررة، وخلاصتها أن الدولة توجد تلقائياً بمجرد اكتمال العناصر المادية الثلاثة المعززة لوجودها، وأنها على هذا الأساس، تدخل المجتمع الدولي بوصفها شخصاً قانونياً مسلماً به نشأ تلقائياً وذاتياً، ومع ذلك، فإنه لا يزال للاعتراف أهميته، لا بوصفه منشئاً للدولة، بل بوصفه الطريق الطبيعي لإيجاد علاقات تعاون عادية ومستمرة بين الدول والاعتراف بالدولة الجديدة قد يكون مشروطاً أو خالياً من الشروط، والشروط قد تكون صريحة، وقد تكون في تحفظات، وإذا كان الاعتراف غير المشروط هو الأصل، فقد يحدث أن تشترط الدولة المعترفة على الدولة الجديدة شروطاً معينة يلزمها احترامها حين تمارس سيادتها في المجال الداخلي، أو حين تتعامل مع الدول الأخرى، أو المنظمات الدولية، في مجالات السياسة الخارجية.

ثانياً: التقسيمات القانونية للدول

تذهب أغلبية فقه القانون الدولي العام، وكذلك أغلبية فقه القانون الدستوري، إلى أن الدول أو موحدة ودول مركبة أو اتحادية simples صاحبة السيادة الكاملة تنقسم إلى دول بسيطة ، والدولة البسيطة، والموحدة هي الدولة في أبسط صورها، حيث تبدو كتلة واحدة mixtes وسيادتها موحدة ومستقرة في يد حكومة مركزية واحدة، دون مشاركة أو توزيع فهي تمتاز بوحدتها السياسية، أو بوحدتها الدستورية، ووحدتها في التشريع، حتى ولو لم تتحقق وحدتها الإدارية، أما الدولة الاتحادية أو المركبة، فإنها توجد فيها كتلة دستورية واحدة، إنما تتعدد فيها الدساتير، كما تتعدد سلطات الحكم على مستوى كل دويلة من الدويلات الداخلة في le الاتحاد، ولعل أشهر أنواع الدول الاتحادية إنما يتمثل في الاتحاد المركزي أو الفيدرالي والذي يتكون من مجموعة ولايات أو دويلات تضمها دولة اتحادية تكون لها federalisme

كقاعدة عامة، كل مظاهر السيادة الخارجية، أما السيادة الداخلية فتوزع بين دولة الاتحاد والدويلات الأعضاء، وأمثلة هذا النوع من الدول كثيرة منها الولايات المتحدة، وسويسرا، ودولة الإمارات العربية المتحدة.

ثالثاً: التشخيص القانوني للدولة

نظر الفقه إلى الدولة على الدوام على أساس تمتعها بالشخصية القانونية، بحيث تظهر كوحدة قانونية مستقلة عن الأفراد المكونين لها، على أن يكون معلوماً أن الدولة، ككل الأشخاص المعنوية العامة والخاصة، لا تتمتع بالوجود المادي الذي يتمتع به الشخص الطبيعي (الإنسان العادي)، وهو ما يجعلها غير قادرة على أن تمارس بنفسها مظاهر وجودها القانوني، وإنما يتكفل قانون الدولة الأساسي (الدستور)، بتحديد الأشخاص الآدميين (الحكام)، الذين يملكون قدرة التعبير عن إرادة الدولة وتمثيلها في كل ما تقتضيه مصالحها من علاقات وروابط، لذلك يصح القول إنه لا يُحس بالدولة ولا تُرى في واقع الحياة اليومية إلا من الحكام فهؤلاء هم الذين يحوزون سلطة الدولة ويتولون نيابة عنها حق الأمر والنهي في الجماعة، ويعد الفقه الألماني، هو المصدر التاريخي لهذا التكييف القانوني[ر] المستقر اليوم، والذي امتد خارج ألمانيا، حتى صادف قبولاً لدى أغلب فقه القانون العام المعاصر، ولاسيما في فرنسا، إلا أنه يفصل بين الفقه الألماني والفقه الفرنسي خلاف عميق في فكرة تشخيص الدولة، ذلك أن جماعة الفقه الألماني تنظر إلى الدولة نظرة مجردة عن الأمة وتراها كائناً قانونياً مستقلاً وشخصاً عاماً يملك وحده حق السيادة، أما جماعة الفقه الفرنسي فتخلط بين الدولة والأمة، ولا ترى الدولة شيئاً غير الأمة منظوراً إليها نظرة قانونية، وإنها بهذه الصورة تعتبر التشخيص القانوني للشعب، وتكون سيادتها وسلطتها العامة، المظهر القانوني

للسيادة الشعبية، كما أن الفقه الفرنسي ذاته قد انقسم في مجال مناقشة هذه الشخصية، فقد ذهب فريق إلى الاعتراف بشخصية الدولة المعنوية في مجال القانون الخاص والحقوق المالية فقط، أما في مجال القانون العام، وما يتصل به من الاعتراف للدولة بامتيازات السلطة العامة، فلا مكان لفكرة الشخصية المعنوية ولا لفكرة الحقوق إطلاقاً لأن، كل ما تتمتع به الدولة في هذا المجال لا يعدو أن يكون مجرد اختصاصات أو وظائف يمارسها عمال الدولة، وموظفوها لتحقيق الصالح العام في إطار القانون، وعلى مقتضاه. في حين ذهب فريق آخر من الشراح إلى تأكيد ازدواج شخصية الدولة القانونية، بمعنى أن للدولة شخصيتين قانونيتين متميزتين، فهي في مجال القانون الخاص والحقوق المالية شخص من أشخاص القانون الخاص ولكنها في مجال حق السيادة وامتيازات السلطات العامة شخص من أشخاص القانون العام بفروعه المختلفة، والرأي الراجح في فقه القانون العام المعاصر، يجمع على أن الدولة ليست إلا شخصاً قانونياً معنوياً واحداً، يتصرف في إطار أكثر من نظام قانوني وتتمتع في مجال كل نظام منها بحقوق وامتيازات تتفق مع طبيعته وأهدافه، وتأسيساً على ذلك فإن الدولة حين تتصرف في مجال علاقاتها مع الدول الأخرى، تكون شخصاً من أشخاص القانون الدولي العام، ولكنها حين تتصرف داخل إقليمها، ومع رعاياها، فإنها تظهر بصفتها من أشخاص القانون الوطني، على أن تحكمها في هذا المجال قواعد القانون العام تارة، وقواعد القانون الخاص تارةً أخرى، وذلك في ضوء طبيعة العلاقات التي تكون طرفاً فيها، طبقاً للمعيار المستقر للتمييز بين موضوعات كل من القانونين، مع الإشارة إلى أنه وجد رأي فقهي مرجوح في فرنسة كان ينكر إطلاقاً الشخصية القانونية للدولة، وأبرز من مثل هذا الاتجاه الذي برّر رفضه للشخصية القانونية للدولة على أساس أن الدولة Duguit العميد دوجي ليست إلا ظاهرة اجتماعية طبيعية تنشأ تلقائياً حين يحدث ما سماه الاختلاف السياسي بين أفراد المجتمع، بحيث تظهر فيهم فئة حاكمة يتعلق بها diferenciation politique أمر السلطة العامة، وفئة محكومة يقع عليها واجب الطاعة والخضوع، وذلك بغض النظر عن

الوسيلة التي يعتمد عليها الحكام في فرض أوامرهم، أي سواء أكان بالإقناع أم بالقوة. وعلى كل حال، تترتب على الاعتراف بالشخصية القانونية للدولة، عدة نتائج هي غاية في الأهمية:

1- الأهلية القانونية: يؤدي القول إن الدولة تعتبر كائناً قانونياً قائماً بذاته ومستقلاً عن الحكام والمحكومين، في وقت واحد إلى ضرورة التسليم لها بقدرات مستقلة كذلك، تمكنها من إتيان التصرفات القانونية المختلفة، وهو ما يعرف بالأهلية القانونية، إلا أن أهلية الدولة القانونية وإن كانت تسمح لها أن تمارس كل أنواع التصرفات القانونية، كالاتفاقات والعقود وتصرفات الإرادة المنفردة إلا أن ما تتمتع به الدولة من سلطة عامة مرصودة لخدمة الجماعة قد اقتضى لها في القانون الوضعي المعاصر، كثيراً من الامتيازات الاستثنائية التي لا تعرفها غيرها من الأشخاص القانونية.

2- ذمة الدولة المالية وحقوقها: وتأسيساً على ما تقدم، ثبت لدى فقه القانون العام، أنه لا بد لكل الأشخاص المعنوية والدولة أحد هذه الأشخاص من ذمة مالية خاصة ومستقلة عن الذمة المالية للأعضاء المكونين له، ولممثليه الذين يتصرفون باسمه، ومن ثم فإن الحقوق والالتزامات التي ترتبها تصرفات حكام الدولة باسمها ولحسابها، لا تعود إلى ذمة هؤلاء الحكّام المالية ولكنها تكون حقوقاً والتزامات لحساب الدولة ذاتها.

3- وحدة الدولة: والدولة باعتبارها شخصاً قانونياً، مستقلاً ومتميزاً عن أشخاص الحكام والمحكومين على السواء، تمثل وحدة قانونية واحدة ودائمة، أما أن الدولة تمثل وحدة قانونية، فهذا يعني أن تعدد سلطاتها العامة من تشريعية وتنفيذية وقضائية وكذلك فإن تعدد

ممثلي الدولة، وتعدد الأجهزة والأشخاص التي تعبر عن إرادتها وتعمل باسمها، لا يغير من وصفها كشخص قانوني واحد، وتفريعاً على ذلك فإنه يلزم في الدولة مهما كان مدى الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، أن ترتبط السلطات العامة والتشريعية والتنفيذية والقضائية فيما بينها بنوع من التدرج الهرمي يسمح بالتعاون فيما بينها. وأما أن الدولة تمثل وحدة قانونية دائمة، فهذا يعني أن وجود الدولة كشخص قانوني واستمرارها، لا تتأثر بتغيير الأشخاص الممثلين لها أو بتغيير نظام الحكم فيها، ويبرر استمرار الدولة ودائميتها، اعتبارها شخصاً قانونياً مستقلاً ومتميزاً في وجوده وحياته عن وجود الأفراد المكونين له، أو الممثلين له، وأنها تستهدف أغراضاً تتجاوز عمر جيل بذاته من أجيال شعبها، وهذه الأغراض تبقى على الرغم من زوال الأفراد وتغير الحكام، وتطور الشكل الدستوري، مما يجعلها حقيقة باقية مستمرة ودائمة.

رابعاً: خضوع الدولة للقانون

لم تعد الدولة المعاصرة، تلك الدولة الاستبدادية التي يختلط فيها القانون بإرادة الحاكم ومشيئته، وإنما هي أساساً دولة يسودها مبدأ سيادة القانون والشرعية، ومقتضى هذا المبدأ أن أعمال السلطات العامة في الدولة وقراراتها النهائية، على أي مستوى كانت من التدرج لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية المقررة، في مواجهة المخاطبين لها، إلا بمقدار مطابقتها للقاعدة القانونية الأعلى التي تحكمها، وكذلك فإن إجراءات السلطات العامة، وأعمالها، وتصرفاتها كافة، لا تكون صحيحة، ولا منتجة لآثارها القانونية المقررة إلا بمقدار التزامها بما يقضي به القانون، فإن صدرت هذه أو تلك على غير مقتضى القانون الواجب التطبيق، فإنها تكون غير مشروعة، ويكون لذوي الشأن حق طلب إلغائها والتعويض عنها أمام

المحاكم المختصة، ومن هنا كان استقلال القضاء ودعم هذا الاستقلال، من ألزم الضمانات لإقرار مبدأ سيادة القانون وتوكيده، وفي الحقيقة، فإن نقطة البدء في فهم الدولة القانونية ، pouvoir politique وتصورها، تتمثل في قدرة التمييز بين فكرة السلطة السياسية ، فإذا كنا لا نحس بالسلطة في واقع حياتنا العملية إلا من خلال governamts والحكام الحكام، وما يملكونه في مواجهتنا من قدرة الأمر والنهي، إلا أن هؤلاء الحكام لا يمارسون السلطة، بوصفها امتيازاً أو حقاً لهم، بل يظهرون في موقع السلطة من خلال وظائفهم، واختصاصاتهم المحددة لهم سلفاً في القانون، ويمثل الدستور قاعدة الأساس في هذا المجال، لأنه حين يحدد الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة التي تعيش في ظلها أوجه النشاط الفردي والحكومي على السواء، وحين يعين الأشخاص والهيئات العامة التي يكون لها حق التصرف باسم الدولة في نطاق من هذه الاتجاهات العامة، فإنه يحدد طاعته فكرة القانون واجبة الاتباع التي يجب أن يلتزم بها الحكام إذا أرادوا لتصرفاتهم أن تكون .مشروعة ونافذة

مهند نوح

الشنتو

، هي الديانة الأصلية لليابان، اسمها منقول عن اللغة الصينية «شن تو» Shinto الشنتو ، وتوصف بأنها «عقيدة أصلية» في اليابان Kami وتعني طريق الآلهة، وباللغة اليابانية كامي لإثرائها روح التدين الياباني. وتعدّ سمتها «الحدسية» مظهرها الأوضح، ويشعر المؤمنون بحقيقة الكامي وواقعيته، لأن المرور بتجربة مباشرة مع الألوهية، والإدراك المرهف للسر الغامض، أكثر أهمية بالنسبة إليهم من النظر العقلي في دقائق العقيدة. والرمز المقدس .أو الإله في الديانة اليابانية Shintai للكامي هو شنتاي

يشير كتابا: «كوجيكي»، أي سجلات الآثار القديمة، الذي كتب عام 712م بأحرف صينية، و«نيونجي»، أي الأحداث التاريخية، الذي كتب عام 720م باللغة الصينية أيضاً، إلى أن لليابان رسالة إلهية على الأرض، وبهذا ينتقلان في سهولة ويسر من الأسطورة إلى التاريخ، فيعرضان الأساطير الخالصة كما لو كانت تاريخاً يمكن إثباته، فعصر كامي الذي بدأ مع ظهور الكون من العماء يفسح المجال لعصر التاريخ البشري مع هبوط ننجي، حفيدة آلهة الشمس (كامي ـ أماتيراسو ـ أوميكامي) إلى الممالك الدنيا، وأصبح حفيدها العظيم جيمو أول امبراطور لليابان الموحدة، ويؤلف الكتابان أول سجل مكتوب للنصوص المقدسة لديانة .الشنتو القديمة

معنى الكامي: على الرغم من أن كلمة «كامي» كثيراً ما تترجم بـ «إله» أو «إلهة» فإن من الأفضل فيما يبدو، أن تظل بغير ترجمة، لأنها تطلق على الوحوش والطيور والنباتات والبحار

والجبال وظواهر الطبيعة، كالعاصفة والريح والصدى... وتنطبق على أسلاف العشيرة أو المحاربين.. وبعد أن أقر أحد فقهاء الشنتو في القرن الثامن عشر، وهو «موتوري نورينجا» بعجزه عن فهم معنى الكلمة، راح يعرّفها بصورة عامة بألفاظ مقدسة... وشعب اليابان نفسه ليس لديه فكرة واضحة عن الكامي، فهو يدركه بطريقة حدسية في أعماق وجدانه، وهو يتصل به اتصالاً وثيقاً دون أن يكوِّن أية فكرة عما هو الكامي من الناحية التصورية أو اللاهوتية، وإن كانت كلمة «كامي» موجودة في اللغة اليابانية بمعنى «فوق» أو «أعلى»، الذي يعد تعبيراً عن التعجب أو الحيرة التي «Ka» ومن الحكمة الربط بينها وبين المقطع يثيرها الشيء المخيف أو مالا يمكن الإحاطة به، ويغلب على تأويلات «كامي» الطابع أي السماء، أصبح الكامي» «Tien الفلسفي، وتحت تأثير الأفكار الكونفوشية عن «التيان «تقديراً سماوياً للعيش حياة سعيدة وآمنة تنسجم مع إرادة الكامي»، كما تم الربط بين أي المرآة، وذلك الموجود في السماء هو «Kagami كلمة «كامي» وكلمة «كاجامي .الكامي الروح في الطبيعة وهو الإخلاص في الإنسان

طقوس الشنتو: كانت طقوس الشنتو في البداية بسيطة إلى أقصى حدّ، تؤدى في هياكل الموجودة داخل كل هيكل في أية ضاحية، ويجري Sakaki طبيعية تحت شجرة سَكاكي التلفظ بالكلمة الإلهية عن طريق «الشامان»، وهو في حالة استحواذ الكامي عليه، ويعبر عنها بلفظ «كامي. جاكاري» أو «كانجاكاري» التي تتجلى في رقصة الوجد، ولاتزال خليفة ، أي «Miko «الشامان» الأنثى موجودة في الهياكل حتى الآن متمثلة في أشخاص «الميكو ، وهي الرقصة الصوفية التي ترمز إلى «Kagura النساء المشرفات في الهيكل على «الكاجورا توحد المتعبدين مع كامي الهيكل. وقد تطورت بالتدريج كهانة نوعية خاصة، وظهر نمط خاص من نمط بناء الهيكل، وليست هناك صورة تمثل «الكامي» بل مجرد «شنتاي

يعبر تعبيراً رمزياً عن الكامي الذي يمكن أن يكون واحداً من ثمانية ملايين «Shintai كامي يتحدث عنها كتابا «كوجيكي» و«نيونجي»، وهناك عدد كبير من الـ «يوجي جامي» أي أطفال العشيرة. والقول بأن الجماعة تستمد وحدتها من علاقاتها بـ «اليوجي جامي» أي أطفال العشيرة، يوحي بأن «يوجي جامي» يقوم مقام الأب «Ujiko بوصفهم «يوجيكو أو الأب الذي يمنح أطفاله هبات سخية، وعندما «Oya بالنسبة للجماعة، أي إنه الـ «أويا يؤخذ الطفل إلى الهيكل، لايتم ذلك لكي يشارك في عبادة تامة أو ليتلقى تهذيباً، بل لكي .يتعرف ببساطة على الرابطة الأساسية التي تربط بينه وبين جماعته وبين الكامي

يطلق على منطقة «ازومو» اسم «أرض كامي» لأنها كانت مركز الديانة في اليابان القديمة، وهيكلها هو أقدم هيكل في اليابان، ويقال أنه في شهر تشرين الأول من كل عام يجتمع هناك «الكامي» من جميع أنحاء اليابان ويعقدون الزيجات، ولهذا يسمى شهر تشرين الأول في «ازومو»: «كامي . أني . زوكي» أي شهر مع كامي . بينما تتحدث مناطق أخرى عن .كامي زوكي أي شهر من دون كامي

تتجه الهياكل نحو الجنوب، وأحياناً نحو الشرق، لأن الشمال والغرب مناطق غير محظوظة، بوابة الهيكل التي تشبه بوابة «Torii وعندما يقترب المتعبد من الهيكل يمر عبر الـ: «توري المنزل، وهي مطلية باللون الأحمر. والطريق بعد البوابة مملوء بمصابيح من الحجر. كان المخصص «Inari يحرس الهيكل كلبان كوريان أو أسدان صينيان باستثناء هيكل «الإناري .لكامي حقول الأرز التي يحرسها تمثال الثعلب رسول كامي ورمز الخصب

يسير المتعبد بمجرد أن يتخطى البوابة الأولى على قدميه، ويغسل يديه وفمه من ماء نبع طبيعي في مجمع الهيكل، أو من حوض ماء محفور في الصخر، ثم يصفق، ذكراً كان أم أنثى، وهو محني الرأس إجلالاً أثناء توسلاته، ويمكن أن يكتب التوسل على ورقة ويعلقها على إحدى أشجار السكاكي المقدسة.

تتضمن العبادة الرسمية أربعة عناصر، وهي:

«Harai» . فعل التطهر والاغتسال «هاراي

«Shinsen» . القربان «شينسن» ، ويكون من الحبوب أو الشراب أو المال أو غصناً من شجرة السكاكي.

«Norito» . طقوس الصلاة «نوريتو

«Neorai» . الوليمة الرمزية «نيوراي» ، دلالة على تناول الطعام مع كامي. وقد تشتمل على رشق قطرات من خمر الأرز المقدس «ميكي» Miki« ، ويقدمه الكاهن أو الكاهنة من الـ «ميكو» ، ويمكن لجماعة المتعبدين أن تطلب تأدية الرقصة المقدسة للمعبد «كاجورا» التي «Miko يوجد منها خمس وثلاثون رقصة تعبر عن الأساطير القديمة، وتكاد صلاة «نوريتو» تكون محصورة في المطالب البشرية بشكل تضرعات للكامي من أجل الحصول على محاصيل وفيرة أو

ماشابه ذلك، ولكن عندما بدأت الدولة تستخدم ديانة الشنتو لأغراض قومية، قدمت منذ عام 1875 صلوات رسمية تؤدى في الأعياد المقررة، أما العبادة في المنزل فتكون من خلال «كامي. أو «رفّ كامي» أو «الإله على الرف» وهو هيكل المنزل، وتُقَدَّم .«Kami-Dana دانا القرابين صباحاً ومساء لألواح الهيكل وأرواح الأسلاف معاً، حيث ينحني المتعبد بعد مراسم الوضوء أمام الهيكل ويصفق بيديه مرتين، ثم ينحني في صمت لمدة دقيقة. وتخلو ديانة الشنتو من الصور. أما الرموز فهي وفيرة، وأكثرها شيوعاً المرآة، التي تربطها الأساطير بـ: «الإلهة إلهة الشمس». إضافة إلى رمزي السيف والجوهرة. وثمة أعياد Amaterasu أماتيراسو كثيرة للهيكل، وقد ظل هيكل الشنتو مرادفاً لدولة الشنتو حتى عام 1945 عندما سحب .الاعتراف به

. وحدة الطقوس الدينية. فهو مستمد من اقتناع «Saisei Itchi أما مبدأ «سايزي اتشي ضمني في الشنتوية، بأنه لا ينبغي تقسيم الحياة إلى أجزاء ولا ينبغي أن تكون هناك تمييزات .بين المقدس والدنيوي

عبد الحميد الصالح

شوبنهور آرثر.

(1788 1860.)

، فيلسوف التشاؤم الذي جعل للإرادة مكاناً Arthur Schopenhauer آرثر شوبنهور دانتزغ) في بولندا، وتلقى تعليماً) Gdansk عالياً في الميتافيزيقا، ولد في مدينة غدانسك عالمياً، فقد قضى سنتين في فرنسا وتعلم بها، ثم انتقل إلى لندن والتحق بمدارسها، ثم رحل إلى سويسرا فالنمسا، والتحق أخيراً بجامعة غوتنغن، لدراسة الطب، قرأ أفلاطون وكَنْت وتأثر بهما، وقرر أن تكون الفلسفة تخصصه، فالتحق بجامعة برلين عام 1810، وحصل على درجة الدكتوراه، وبعدها درس الفن فكتب مؤلفه «نظرية الأبصار والألوان» ثم كتب كتابه الرئيس «العالم إرادة وامتثال» وفي عام 1820 نال درجة دكتوراه ثانية في التدريس والتأهيل، تنقل بعدها بين إيطاليا وبرلين وفرانكفورت.

حاز شوبنهور عام 1839 جائزة الجمعية الملكية للعلوم عن رسالته «حرية الإرادة» ومن أهم مؤلفاته: «حول الإرادة في الطبيعة» عام 1836 و«أساس الأخلاق» 1839 و«المشكلتان الرئيسيتان في الأخلاق» عام 1841 و«الحواشي والبواقي» عام 1851، وله بعض المقالات والرسائل الصغيرة.

تقوم فلسفة شوبنهور في جوهرها على الإرادة، وتعني عنده رغبة ملحة لا تهدأ، وقوة عمياء لا عاقلة، واحدة في جميع الموجودات، لا تتجزأ، وقد فسر شوبنهور عملية الانتقال من الوحدة إلى الكثرة بتأثير من نظرية الصور الأفلاطونية بالقول بالصور، باعتبارها الأشكال الأزلية للظواهر أو الأنواع المعقولة التي تشارك فيها المحسوسات، وهذه هي بداية التحقق الموضوعي للإرادة، والإرادة هي «الشيء في ذاته» وهي بهذا المعنى خارج الزمان والمكان والعلية، وهي العمل، فمظاهر الإرادة ليست أعمال الجسم الإرادية فحسب، بل أعمال العقل اللاإرادية وما العقل إلا خادم لها، وما الحياة إلا الإرادة الغريزية للبقاء، فالإرادة اندفاع أعمى، يتعاقب فيه الموت والحياة، وما يموت في الإنسان هو العقل، أما الإرادة فهي العنصر الخالد فيه.

وتشكل معرفة الإرادة في النفس معرفة الإرادة الطبيعية، التي تُعرف من خلال البدن، فالبدن هو الإرادة منظوراً إليه من باطن، والإرادة هي البدن منظوراً إليها من الخارج. ومن هنا فإن الجسم هو مفتاح فهم سائر الموضوعات، بالنظر إليها على إنها إرادة، وحياة الإنسان كفاح مستمر من أجل الحياة والإبقاء على النوع، لذلك فإن مركز الإرادة هو في الأعضاء التناسلية، لذا فالإرادة، لا العقل، هي جوهر الطبيعة البشرية، وإذا ما تأمل الإنسان في نفسه فإنه يكتشفها على أنها مجرد إرادة، وهي محور الوجود، «والعالم إرادة»

ويرى شوبنهور أن الأخلاق تقوم على أسس فطرية، وأن هناك خمس كيفيات للسلوك الإنساني هي: الغضاضة والأنانية والعدالة والإحسان والزهد. واختيار الناس لأحد هذه الأنماط يعود إلى أسباب كثيرة، فكم من إنسان يختار العدالة خوفاً من القانون، أو الإحسان من أجل اكتساب شهرة في الفضيلة، وكذلك شأن الذين يضعون الكرامة والخوف من تبكيت الضمير هاديات سلوكهم، فإنهم يتصرفون كذلك بدافع الأنانية والاهتمام بالذات.

لفلسفة شوبنهور نظرة تشاؤمية، فالحياة شر، لأنه كلما ازداد وعي الإنسان ازدادت آلامه، ولأنه حرب، صراع بين الهزيمة والنصر، إن طبيعة الحياة تقدم نفسها بصورة مقصودة لتوقظ في الإنسان الاعتقاد بأن لا شيء فيه خليق بأن يجعله يتمسك بها، وهذا ما يدفعه إلى أن يميت فيه كل رغبة وكل طموح، وليس أدل على ذلك من الزمان، فهو الذي ينشب أظفار الفناء في كل موجود، ويحيل كل سعادة إلى عدم، ومنبع هذه الشرور هو الإنسان، ولا أمل في إصلاحه، وستظل الإنسانية على ما هي عليه من لؤم وفساد، وعلة هذا الشر إرادة الحياة، إذ كان من الأولى بها منذ البدء أن لا تتحقق على صورة هذا الوجود، ولا خلاص للإنسان من ذلك الألم إلا بإنكار ذاته والابتعاد عن الطبيعة كلها لأنها مظاهر للإرادة، وإماتة كل غريزة جنسية لأن فيها استمراراً للحياة، وإذا ما وصل إلى ذلك استحال إلى عقل خالص يتجلى فيه العالم باستمرار، فتبدو الحياة كأنها حلم، وإذا ما استيقظ اكتشف أن هذا الوجود هو العدم.

وبالمقابل يذهب شوبنهور في فلسفة الفن إلى اعتبار الجميل هو الصورة، فالأشياء الجميلة هي التي تعبر عن الصور، والحكم التقويمي هو حكم قبلي، وهذه القبلية تتعلق بموضوع الظاهرة وتتصل بماهية الظاهر، لا بالكيفية التي يظهر عليها، أما الشعور بالجمال فهو حالة التأمل الخالص، ونسيان الفردية، وهي اللحظة التي يتحول فيها الشيء الجزئي إلى صورة نوعه، وهذا الشعور يتم بلا صراع مع موضوعات الطبيعة، أما إذا حصل عبر نضال شعوري وانفصال حاد عن الإرادة، فإن هذا الشعور يصبح شعوراً بالجلال أو السمو، وله أنواع ثلاثة: حركي إذا كان موضوعه الطبيعة، ورياضي إذا كان المقدار، وأخلاقي إذا كان مسرحه النفس الإنسانية، أما وسائل التعبير عن الجمال، فعلى أنحاء عدة، بحسب مادة التعبير، فإذا كانت الحجر كان التعبير بالمعمار، وإذا كانت اللغة كان بالشعر، وإذا كانت النغمة كان بالموسيقى، وأدنى هذه

الدرجات فن العمارة، ويظهر الدرجات الدنيا في الطبيعة مثل الثقل، ثم الفنون التشكيلية: النحت يُظهر الصورة الإنسانية، أما التصوير فيمثل الأخلاق، والنحت والتصوير يطلعاننا على المعاني بوساطة علاماتها الطبيعية، أما الشعر فيوحي بالمعاني بوساطة الألفاظ، وأخيراً الموسيقى وهي فن يستغني عن كل صورة مكانية، فليست الموسيقى صورة ظاهرة، وإنما تعبير عن الإرادة ذاتها.

عبير الأطرش

إبليس

اسم جامع لمعاني الشر، على اختلاف صوره في ذهن الإنسان. وعلم يدل، ببنيته Iblis إبليس الرمزية وبعده الأسطوري، على ذات تعارض، في جميع صفاتها، الصفات الرحمانية والصفات الأنسية التي يرقى بها الإنسان في معارج الرشاد والكمال. وهي ذات ضدية تنطوي على ثلاثة أبعاد: بعد ديني يحدد الفارق بين الحلال والحرام والطاعة والمعصية والإيمان والشك والتقى والفجور..، وبعد معرفي، هو قوة السلب العقلية النافية على الدوام، التي تبيّن نسبة الحقيقة والتباسها بالباطل، وتحدد الفارق بين علم الله المطلق والشامل والكلي وعلم الإنسان المحدود الملتبس بالغلط والوهم والباطل. وبعد أخلاقي يتعلق بقيم الحق والخير والجمال معرّفة بأضدادها، وقد كانت هذه القيم، ولا تزال، فوق الإنسان وأمامه وفي متناول يده، وكان سعي الإنسان في سبيل تمثلها وتجسيدها في نظام سياسي ومؤسسات اجتماعية، وجهاً من وجوه الصيرورة التاريخية، صيرورة الكون والفساد التي يحتل فيها إبليس، أو الشيطان [ر] موقع الضد المعارض للإنسان، فإبليس بكل ما يحمله اللفظ من إيحاءات دلالية قوة سالبة، هي قوة التعطيل والإفساد والتشويه، نقيض قوة الخلق والتكوين.

وقد نسبت إلى إبليس صفات الخيلاء والكبر والعصيان والتمرد والكراهية والحسد والباطل والغواية والخبث والخداع.. واقترن تاريخه بتاريخ الأخلاق. وكانت معرفته فاتحة التمييز بين الخير والشر بوصفهما مفهومين أخلاقيين أقامهما الفكر النظري مستنداً إلى الدين التوحيدي أو دين الإله الواحد. وأصبح الواجب والجائز والمحظور من أهم دعامات الحياة الاجتماعية. فقبل ظهور الديانات التوحيدية وتحول إبليس إلى رمز للشر في العالم، لم تكن

أعمال البشر تقاس سوى بميزان النفع والضرر والأمن والخوف واللذة والألم، ولم يكن للأحكام الأخلاقية من مدلول في الكلام، ومن البديهي أنه لم يكن لها مدلول في الذهن والوجدان. فقد كان مفهوم إبليس ضرورياً لمعرفة الخير والشر والحق والباطل والحسن والقبيح.

وكلمة إبليس في اللغة العربية، من الأصل الثلاثي بَلَسَ. وأبلس: انقطعت حجته ويئس وتحيَّر. والإبلاس هو الشر. وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى:)ويَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ المُجْرِمونَ((الروم 12). ويذهب بعض اللغويين المحدثين إلى أن إبليس اسم معرّب من الكلمة اليونانية ديابوليس (ذيافوليس) ومعناها المشتكي زوراً أو الثالب. وثمة تشابه بين مدلول كلمة باليونانية فكلاهما يفيد الاعتراض Diabolos (ست) عند المصريين ومدلول اسم الشيطان والدخول بين شيئين للتعويق والإفساد. وأصل الكلمة اليونانية يعود إلى الكنعانية - الفينيقية وهو بعل زبوب (رب الذباب وفي السريانية بعل دبابا)، ثم أصبحت في اليونانية بعل زبول Beel Zaboul التي أصبحت بعدئذ ديابولوس.

وقد عرف إبليس أو الشيطان، في جميع الحضارات القديمة وفي أساطير الأولين وفي جميع العقائد الدينية، بأسماء مختلفة تتفق جميعها في الدلالة على الشر وعلى المعصية والاستكبار.

وكانت الحنيفية حلقة الوصل بين الوثنيات القديمة وعقائد التوحيد والتنزيه، فقد قالت بعزل قوة الشر عن الخير وحصرتها في «الشخصية الشيطانية». وفي النصوص اليهودية لم يكن الشيطان هو الذي أغوى حواء بالأكل من الشجرة المحرمة (الخطيئة الأصلية) بل

كانت الحية هي صاحبة الغواية جرياً على سنن الأقدمين الذين كانوا يوحدون بين الضرر الحسي والخطيئة الأخلاقية، قبل أن تصبح الحية رمزاً للشيطان.

ولم يذكر الشيطان في كتاب من كتبهم قبل النفي إلى أرض بابل، ثم كان ذكره فيها على الوصف لا على التسمية. ولم يذكر بصيغة العَلَم إلا في الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الأيام «وقف الشيطان ضد إسرائيل» وكانت قرابين الكفارة عندهم تقسم على التساوي بين الإله وعزازيل رب القفار أو الجنّي الذي يهيمن على الصحراء. وكان إيمانهم بوجود الآلهة الأخرى التي يعبدها غيرهم (الأغيار) بديلاً من صور الشيطان، إذ كانت فكرة السيادة في عبادتهم تغلب على فكرة الخلق، فلم ينكروا وجود الأرباب التي تقدسها العشائر الأخرى، ولكنهم أنكروا سيادتها ودانوا بالولاء للإله يهوه.

أما في المسيحية، فقد ذكر إبليس بعدة أسماء ونسبت إليه عدة صفات: فهو الشيطان، و«روح الضعف» والشرير ورئيس هذا العالم وبعل زبول الذي قال عنه الفريسيون إنه رئيس الشياطين وهو أكبر عدو لله وللإنسان، وهو الذي جرب المسيح، والذي يغري الإنسان بارتكاب الشر، وهو الحية القديمة التي أوقعت حواء في التجربة، وهو الذي ينزع الزرع الجيد متى زرع أو يزرع في وسطه زؤاناً، وله قدرة على إعطاء الأرواح النجسة سلطة على البشر.. وتعارض الأناجيل مملكة بعل زبول بملكوت الله. وتصف طبيعة إبليس بأنها روحية، فهو ملاك سقط بسبب الكبرياء، وله جميع صفات هذه الرتبة سواء كانت عقلية أو حسية أو إرادية، وله تلاميذ «يغربلهم كالحنطة»، يداخل من يوسوس لهم، ويلازم بني الإنسان يجرّبهم ويغويهم. وقد سماه بولس الرسول «إله هذا الدهر» و«رئيس سلطان الهواء» و«الروح الذي يعمل في أبناء المعصية». وقد

صوره إنجيل لوقا على هيئة «لوسيفر» حامل النور أو كوكب الصباح، إذ قال المسيح لتلاميذه: «إني رأيت الشيطان ساقطاً كالبرق من السماء» (الإصحاح العاشر).

ولقد وصف إبليس في الكتب الدينية بصفات حسية تواترت في رؤى النساك والمتنبئين، وأخرى عقلية استنبطها اللاهوتيون من طبيعة إبليس وعمله بطريق القياس، وتحددت ملامح «شخصيته» تدريجيا في اللاهوت المسيحي عندما بدأت عملية تنظيم العبارات والإشارات الواردة في الكتب السماوية اليهودية والمسيحية، وتأويلها، بكل ما داخلها مع الزمن من المؤثرات الشرقية المختلفة. ومن المتفق عليه بين الفقهاء واللاهوتيين أن إبليس مصدر الشر في العالم، وأن المسيح عليه السلام زعزع سلطانه بعقيدة الخلاص وفداء البشرية. وأنه ملعون، مطرود من ملكوت الله وصائر إلى النار يوم الحساب. وأنه ذو جسد يلائم مقامه في الهواء الكثيف المحيط بالأرض، يسري في سريرة الإنسان مجرى النَفَس الذي لاتراه العينان. ويفسد القرابين الإلهية ويختلس أبخرتها وماءها ليتحول بها عن مقصدها ويتسلل إلى الأرواح من مسكنه في طبقات الهواء أو يترصد لها وهي صاعدة إلى الملأ الأعلى. وقد رأى توما الأكويني الذي بنى فلسفته على حرية الإرادة أن الشياطين كائنات عقلية أو ذهنية مسلطة على عقول البشر لاستدراجها واستخراج ما انطوت عليه من الصدق والمناعة. وأن الشيطان كان في المنزلة العليا بين المخلوقات العلوية وكان امتحانه، من ثم، أكثر عسراً ومشقة من امتحان سواه، وكانت قدرته على الثبات والنجاة أعظم من قدرة الآخرين، فأذهلته العظمة عن كل شيء سوى نفسه وطمح إلى مساواة الله في عظمته ومشاركته في وحدانيته، وتبعه من تبعه ممن هم على غراره فهوى من عليائه، وهوى معه الآخرون.

أما الإسلام الحنيف فيحدد صورة إبليس وعمله وماهيته على أساس غير «الخطيئة الأصلية». فقد خلق الله الإنسان وحمله تبعات أعماله وأوزار أخطائه وخطاياه وجعله حراً في اختيار سبيل الحق والرشاد أو سبيل الباطل والغي والضلال. فالقرآن الكريم يحمل آدم وحواء تبعة الخطيئة التي ارتكباها بغواية إبليس. }قالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أنفسنا وإن لم تَغْفِر لَنَا وترْحَمْنَا لنكُونَنَّ من الْخاسِرِينَ{ (الأعراف 23) ولايجعل للشيطان سلطاناً على الإنسان مادام الإنسان مؤمناً قانتاً نقي السريرة. }إن عبادي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ { (الحِجْر 42) ذلك لأن الله سبحانه كرّم الإنسان وعلمه ما لم يكن يعلم، وعلم آدم أبا البشر الأسماء كلها واستخلفه في الأرض وفضله على الملائكة إذ أمرهم أن يسجدوا له فسجدوا إلا إبليس الذي أبى واستكبر .وكان من الكافرين

وفي التراث العربي - الإسلامي أقوال كثيرة في أصل إبليس وماهيته وعمله، تتفق جميعها في كونه خلقاً مفرداً خلقه الله من النار كما خلق آدم من الطين، فإبليس من مخلوقات الله سبحانه، وليس له أن ينشئ خلقاً أو يبدأ عملاً بإرادته وحده، وليس له علم الغيب، ولا هو بأقدر على الغواية من شياطين الإنس، ولايعدو أن يكون فتنة للنفس الضعيفة وخادعاً لمن يسهل .خداعه، وأن يوسوس في صدور الناس، وكل نفس بما كسبت رهينة

ويذكر القرآن الكريم أن إبليس كان من الملائكة لكنه عصى أمر الله ولم يعترف بخطيئته بل استكبر إذ سوغ عصيانه بأنه خير من آدم يسمو عليه كما تسمو النار على الطين، فلعنه الله وأخرجه من رحمته ثم طرد آدم وحواء من الجنة إذ أزلهما إبليس بغوايته فأكلا من الشجرة المحرمة، ليكون بعضهم لبعض عدواً وليكون الشيطان الرجيم وقبيله فتنة للناس وأولياء الذين لايؤمنون، وجعل لهم في الأرض مستقراً ومتاعاً إلى حين. } فَتَلَقَّى آدمُ من رَبّهِ كلمَاتٍ

فَتَابَ عليهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيم {. (البقرة 37) أما إبليس فلا توبة له ولا مغفرة لذنبه ومصيره إلى جهنم يوم الحساب. وقد تطورت قصة إبليس واستفاض فيها الرواة والمفسرون والوعّاظ وتزيّد بعضهم فيها واقتبس من الإسرائيليات ما أبعدها عن الأصل القرآني. وقد غلا المتصوفة كذلك فيما استنبطوه من أحكام في طبيعة إبليس ومنزلته وعمله فرأى بعضهم أن إبليس أثبت أصل التوحيد عندما رفض السجود إلا للواحد القهار. وعلى هذه الفكرة ستقوم في الأدب «مأساة إبليس» وقرر آخر أن للتكليف شقين هما الأمر والنهي وأن الأمر الذي اختص به إبليس أشق على النفس من النهي الذي صدر لآدم. وإذا كان التكليف يقتضي العقل والإرادة فإن إبليس قد اختار الإمهال ووقع آدم في الخطيئة. وظل الفرق بينهما قائماً فالأول .عصى وتكبر واضطلع بالغواية والشر والثاني ندم وطلب المغفرة

ويرى ابن الجوزي أن إبليس أو الشيطان «يجري من ابن آدم مجرى الدم» كما ورد في الحديث النبوي، وأن منهجه في التلبيس قائم على إظهار الباطل في صورة الحق، وأن أول التباس قد حل بإبليس نفسه حين أعرض عن «النص الصريح» ولجأ إلى العقل في استعمال المفاضلة بين .الأصلين: النار والطين، وزاد على ذلك بالكبر

وجملة القول: إن إبليس شيطاني الصفات شيطاني الوظيفة، وعدو للإنسان الساعي إلى الخير، وضده الذي يجري في نفسه وروحه مجرى الدم والنفس. وهي قوّة السلب والإفساد التي تلازم عملية الخلق والتكوين كما يلازم الحق الباطل ويلابس الشر الخير فيعرف كل منهما بضده ونقيضه. فهو مخلوق ضروري جعلته الحكمة الإلهية ملازماً للإنسان كاشفاً عما في نفسه من دواعي الخير ونوازع الحق ومولداً في روحه قوة الجهاد، جهاد النفس الأمارة بالسوء وجهاد المعرفة. فكلمة إبليس تفضي للمخاطب بجميع مدلولاتها المتشابهة أو المتقاربة في

جميع اللغات والتي استقرت في الفقه والتفسير والعقيدة واللاهوت وفي الفكر والأدب والفن والأخلاق وفي وعي العامة والخاصة، وتوحي له بصور حسية وصفات عقلية متشابهة أو متقاربة أيضاً عند جميع الأمم والشعوب وفي جميع الحضارات. ولئن اختلف الناس، على مر العصور، في ماهيته وطبيعته فقد اتفقوا في تحديد صفاته وفهم وظيفته.

جاد الكريم الجباعي

شيلنغ ، فريدريك فيلهلم .

(1775 1854 .)

Friedrich Wilhelm Joseph von فريدريك فيلهلم جوزيف فون شيلنغ فيلسوف مثالي ألماني، ولد في ليونبرغ في إقليم فورتمبرغ، لأب قسيس، وتعلّم Schelling ليكون قسيساً، فدرس اللاهوت في المدرسة الأكليركية في «توبنغن» وكان زميلاه في الدراسة ، وجمع بينهم حبهم للثورة الفرنسية وللفلسفة، Hölderlin وهولدرلن Hegel هيغل ، حصل على Fichte وفيخته Kant وكَنت Spinoza وخاصة فلسفة اسبينوزا سنة 1798وصار Jena «الدكتوراه في عام 1795، وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة «يينا زميلاً وصديقاً لفيخته معبوده الفكري، واشترك مع هيغل في إصدار مجلة فلسفية. وتأثر بمثالية فيخته الذاتية، وبمثالية كنت، تلك التي عكست مثاليته التصورية، لب الرومنسية الألمانية. وتنقسم فلسفة شيلنغ إلى مرحلتين، ومن المؤرخين من يقسمها إلى أربع مراحل، وكل مرحلة تتعارض مع سابقتها، حتى ليبدو شيلنغ متناقضاً مع نفسه، لكنها في الواقع .تترابط منطقياً، وإن بدا أن الاتساق يعوزها

كان في المرحلة الأولى واقعاً تحت تأثير مثالية فيخته الذاتية، وكان يحاول أن تكون له فلسفته، وبدأها بمقالات تناول فيها فكرة «الأنا»، وقارن بين اسبينوزا وفيخته، وتميزت كتاباته بالطابع الرومنسي والبلاغة وطلاوة الأسلوب، وكشفت عن حبه الجم للجمال. ثم بدأت تتكون فلسفته الخاصة، فكان أهم مؤلفاته في هذه المرحلة «في النفس العالمية» «رسم أول لمذهب فلسفة الطبيعة» و«فكرة العلم الطبيعي النظري»، وفي مرحلة متأخرة من نشاطه

الفكري أبدى اهتماماً بالفلسفة الدينية وتحولت فلسفته، كما كان يدعوها، من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية، فنشر كتابه «الفلسفة والدين» وأنتج في هذه المرحلة كتابيه «فلسفة المثولوجية» و«فلسفة الوحي» اللذين نشرا بعد وفاته.

كان تفكير فيخته الفلسفي يتمحور حول «جدل مفهوم الأنا»، وقد آمن شيلنغ بهذا المبدأ في مراحل تفكيره الأولى، ثم ما لبث أن تحرر منه ليصطنع نظرية عامة يقف فيها جدل «اللاأنا» أو الطبيعة في مواجهة جدل «الأنا» عند فيخته. فالطبيعة لا تقل أهمية عن «الأنا المطلق» وهي حقيقية مثله وليست صادرة عنه فالتفكير لا يعني إحداث موجود وإنما صورة الموجود أو في الوقت ذاته «اللاأنا» أو الطبيعة لا تنتج «الأنا» مما يدل على أن الطبيعة والأنا كليهما، يصدران عن مطلق موضوعي، مجهول الهوية، يبدو كمبدأ موحد يتجلى في العالم الطبيعي موضوعياً، مستقلاً عن الوعي الإنساني، وصادر ذاتياً صادر عن الوعي الذاتي. والأنا ترى نفسها في الطبيعة، والطبيعة تدرك نفسها في الأنا، وعلى حد تعبير شيلنغ «الطبيعة عقل منظور، والعقل طبيعة مختفية». وجوهر الطبيعة هو المادة وحقيقة الأنا هي الروح، وما المادة سوى روح أو فكر في حال الطبيعة، وليس الروح إلا مادة تنتظم، وبمعنى آخر، إن الطبيعة جمعاء ما هي إلا كائن عضوي يضم مراتب ودرجات مختلفة تبلغ ذروتها بالإنسان، وكل درجة تمثل انعكاساً لقوة واحدة هي النفس أو الروح العالمية، المبدأ الذي ينظم الكون، وما الفلسفة وتاريخها، في نظر شيلنغ، سوى «رحلة ملحمية للروح»، تبدأ فيها الروح بطريقة جدلية، بشكل غير واعٍ، وتنتهي في مسيرة تكون وعيها الذاتي بالاستيلاء، بوعي كامل، على حقيقتها الجوهرية التي تتمثل في المعرفة الفلسفية للعالم. وهنا تبرز معالم مثاليته الموضوعية التي تبدأ بالسؤال: بأي صورة يؤدي تطور الطبيعة الروحانية، غير الواعية، إلى ظهور الوعي؟ كيف تنشأ الذاتية من الموضوعية؟ وتنتهي بالسؤال: كيف تصبح الذاتية موضوعية؟ والإجابة عن

هذين السؤالين يشكل جوهر المعرفة الإنسانية، التي تتخذ من (الأنا) وفعلها الداخلي (الحدس العقلي) نقطة انطلاق للفلسفة.

والمعرفة لديه حسية وعقلية: لأن «الوعي يبدأ من الشعور أو الحس بشيءٍ محدود من جانب «اللاأنا»، نشعر به كإحساس يلتقي فيه الوعي الذاتي بقوة الوعي بالأشياء، وهي تنفذ إلى داخلي، ثم يتحصل التفكير، وتظهر أشكال التأمل من مكان و زمان ومقولات، ويتطور الاستدلال ويتحول التفكير في العالم الداخلي للذات حتى يبلغ فعل الإرادة التي هي فعل الذات هنا يعرف الوعي نفسه، في الوقت ذاته، كخاضع للضرورة (إذ هنا العقل يكتفي بتأمل العالم ويثبت «اللاأنا» عندما يخلق معانيه ومبادئه دون أن يشعر) وأيضاً كطليق حر، عندما تشعر الإرادة بأنها علة ما يحدث، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية. والإرادة تحاول أن تحقق ذاتها في أفعال الفرد والدولة، ومن تفاعل العقل والإرادة يتكون التاريخ الإنساني الذي هو بآن واحد «تجلي الحرية والكشف عن الله تدريجياً» فليس الله بكائن يعرض في العالم الموضوعي، وإنما يتكشف بالتدريج في الإنسان، وتاريخ الإنسان دليل على وجود الله الذي لا يتم إلا بالتاريخ كله.

إن اهتمام شيلنغ بمسألة الدين، سيطر على فلسفته المتأخرة، إذ آمن بإله مشخص يراه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع، إرادة محضة سابقة على كل تعقل، منتقلاً بذلك من الجدل الذي سيطر على فلسفته الطبيعية إلى الإرادة، فكانت له فلسفة تقوم على ارتقاء فكرة الله عبر التاريخ الإنساني، وعلى أن الجدل لا يقود إلا إلى تفسير طبيعة العالم، أما الوجود فيقتضي إرادة وفاعلية حرة. ولما كان الجدل، في نظر شيلنغ، لا يكشف عن حقيقة المطلق الذي لا يتحقق في التاريخ، وإذا كان المطلق غير خاضع للمعرفة أو الوصف فلماذا لا يكون هذا المطلق

موضوع حدس فني؟ فبالفن يحقق الفكر أسمى صوره ويتحرر من التجريد، وينفذ المطلق تدريجياً في الواقع. وينظر الفيلسوف إلى الفن كمثل أعلى تتحقق فيه وحدة هوية الشعور واللاشعور، الفكر والطبيعة، العارف والمعروف، ويضحي الفن أساساً للفلسفة الحقة وفيه .تمَّحى تناقضات الوجود، ويظهر اتحاد ما يبدو منفصلاً في الفكر وفي الطبيعة

سوسان إلياس

الضرورة

لغة هي الحاجة، واصطلاحاً هي مقولة لما يتميز به الشيء من وجوب، necessity الضرورة أو امتناع، أما منطقياً فهي استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عنها. والضرورة الفلسفية إما إيجابية وهي الوجود، أو سلبية وهي العدم. ويقابل الضرورة الإمكان possibility، أو الجواز contingency. وأحياناً تقال الضرورة على الحتمية determinism والقدرية.

يعود تبلور مفهوم الضرورة في الفكر الفلسفي إلى أرسطو [ر] الذي فرق بين نوعين منها: الأولى واقعية تميز أسس الأحداث التجريبية أو الأساس المطلق للعالم؛ والثانية ضرورة مثالية، هي إما نسبية تميز الأحكام المستنبطة، أو مطلقة تميز المسلمات البدهية. وقد أدت تقسيماته إلى التمييز بين عدة أنواع من الضرورة هي الآتية:

. الضرورة المنطقية أو العقلية: وهي ضرورة استنباطية لزومية، ترتكز على مبدأ عدم التناقض، فإما أن تكون القضية منطقية، فيكون صدقها ضرورياً ونقيضها كاذباً بالضرورة (مناقضاً لذاته)، أو لاتكون ضرورية على نحو منطقي، فيكون نقيضها ممكناً صدقه ولو كذب. وتقال على الأحكام و القضايا حصراً، ويطلق عليها المناطقة المحدثون اسم القضايا أو الأحكام التحليلية، أي التي تتحدد قيمة صدقها من خلال اتساق الألفاظ الداخلة في تركيبها، أي اتساق الموضوع والمحمول أو عدم اتساقهما، وتدخل ضمنها الضرورة الرياضية.

. الضرورة التجريبية . الطبيعية: وتقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء، وهي ضرورة مشروطة بسبب خارجي، وتنشأ عن طريق العلية، ويشار إليها أحياناً بالضرورة الطبيعية، .«ومثال عليها «التنفس ضروري للحياة، والغذاء ضروري للنمو

ويطلق هذا النوع من الضرورة على القوانين، فإذا كانت الضرورة طبيعية - فيزيائية، كان القانون كذلك أي طبيعي، كقانون سقوط الأجسام و قانون الجاذبية. وهذه الضرورة الطبيعية تجريبية وموضوعية بوصفها القوانين التي تحكم الطبيعة، كما أنها واقعية، تخص .الأحداث التجريبية أو أساس العالم، وتشير إلى انتظام الظواهر وترتيبها وبنائها

. الضرورة المعنوية أو الأدبية: وهي ما يجب أن يكون من الناحية الخلقية والوجدانية، فهي ضرورة النظام المثالي. والضرورة المعنوية لا توجب أن يكون نقيض الشيء ممتنعاً في التصور أو في الواقع، أي لاتعبر عن مبدأ عدم التناقض ولا عن علاقة التضاد، بل توجب فقط أن يكون را عن الضرورة المعنوية بوصفها وسطاً] Leibniz النقيض قليل الاحتمال. وقد تحدّث ليبنتز بين الضرورة المطلقة والحرية المطلقة، وأساسها أن الموجود العاقل لايستطيع أن يختار أحد الممكنات إلا إذا وجده أحسن وأسمى من غيره، فإذا كان ارتباط أفعال الإنسان ورغباته بالمبادئ والعلل الطبيعية على سبيل المثال مطلقاً، كانت الأفعال جميعها طباعاً لازمة عن العلل الخارجية بالضرورة، كما في مذهب الجبرية، وإذا كان جائزاً ونسبياً، كانت بعض الأفعال .الإنسانية ناشئة عن حرية الاختيار، كما في مذهب القدرية وغيرهم

. الضرورة الميتافيزيقية واللاهوتية: تنطبق الضرورة الميتافيزيقية على الأحكام التركيبية الوصفية القبلية، فهي ليست تجريبية استقرائية، أي لاتخضع لقانون العلية ولا تحليلية، أي ليست لزوماً منطقياً، وقد أنكر الكثير من المناطقة المحدثين، أمثال فتغنشتين [ر] ورسل [ر]، أن تكون القضايا الميتافيزيقية ضرورية، ولم يعترفوا إلا بالضرورة المنطقية.

وتؤدي الضرورة دوراً بارزاً في ميدان اللاهوت، وتقال على واجب الوجود، ذلك أن الموجود إما واقعي أو ممكن، أو ضروري. والضروري هو الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن، أي لا يمكن تصور نقيضه، كما أنه لا يحتاج في وجوده إلى علة أو شرط. كالواجب الوجود عند ابن سينا والجوهر عند اسبينوزا. والله وحده الموجود الذي يتصف بهذه الصفة. يقول ابن سينا: «كل وجود للشيء فإما واجب، وإما غير واجب. فالواجب هو الذي يكون له دائماً، وكل ذلك إما بذاته، وإما له بغيره». فالله واجب الوجود، أي ضروري الوجود؛ والموجودات كلها ممكنة. وعلى أساس التفرقة بين الواجب والممكن بنى الفارابي برهانه على وجود الله، وصاغه فيما بعد ابن سينا، كما عدّ الأكويني وجود الله ضروري بوصفه عين ماهيته، وكذلك تصور الفلاسفة المحدثين أمثال ديكارت واسبينوزا أن الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أن ماهيته تقتضي وجوده بالضرورة.

والضرورة عند كَنْت إما ضرورة الأحكام أو ضرورة الأشياء، فهي إما ضرورة مطلقة absolute وإما ضرورة شرطية conditional ، فهي مطلقة عندما تكون غير مقيدة بشرط كالضرورة الميتافيزيقية، أو الضرورة الرياضية المحضة، وهي تتضمن بذاتها امتناع تصور النقيض أو امتناع وجوده. ويمكن تحديدها قبلياً بمجرد التحليل أو الاستنتاج العقلي. وهذه الضرورة المنطقية عقلية، ويقتضيها مبدأ عدم التناقض (مثال: آ=ب و ج=ب ينتج من ذلك أن

آ=ج). والضرورة شرطية، إذا لم تدل على امتناع تصور النقيض، أو امتناع وجوده، بل دلت على اتصاف الشيء بها في ظروف وشروط معينة، لأنها ضرورة واقعية، كالضرورة الطبيعية (التجريبية)، كالقول إن «تبخر الماء ضرورة تستلزم درجة الغليان».

وتقال الضرورة أحياناً على الحتمية بوصفها مجموعة الشروط الضرورية لحدوث ظاهرة ما، أو هي العلاقات الضرورية الثابتة بين الظواهر، فكل ظاهرة طبيعية مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً، بمعنى أنه هناك ارتباط صارم بين الأحداث والظواهر، بحيث أن إحداها (العلة) تستلزم حتماً الأخرى (المعلول) في ظروف محددة.

وقد يطلق مصطلح الحتمية للدلالة على أن أفعال الإنسان مشروطة بقوى داخلية أو خارجية، وليس ثمة حرية إرادة، وهنا تأخذ الحتمية معنى الجبرية أكثر مما تأخذ معنى الضرورة، وتكون بذلك نفياً للحرية.

فاطمة درويش

الضريح

، لما mausoleums تولي الجماعات الإنسانية، في مختلف بقاع العالم، اهتمامها بالأضرحة تحمله بالنسبة إليها من معان ثقافية وحضارية متنوعة، تختلف باختلاف التجارب التاريخية والاجتماعية لكل جماعة، وباختلاف العقائد الدينية والسياسية السائدة فيها.

ففي الوقت الذي يمكن تفسير اهتمام الجماعات الإنسانية بالأضرحة في كونها أشكالاً جديدة لظاهرة تقديس الأجداد التي عرفها الإنسان منذ القديم، والتي أخذت تتطور فيما بعد مع مظاهر التطور الأخرى في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يمكن أيضاً تفسيرها بما تؤديه من وظائف اجتماعية تتحقق من خلالها عملية الارتباط بين الماضي والحاضر، وهي تجسد في مضمونها رغبة الأحياء في أن يكونوا أوفياء لماضيهم، وبخاصة أن مصيرهم لن يختلف عن مصير سابقيهم، ولهذا يرتبط التفسير الأنثروبولوجي في كثير من الأحيان مع التفسير النفسي.

ضريح الامبراطور أكبر في الهند

ويأخذ الضريح أهميته من أهمية الإنسان الذي دفن فيه، وغالباً ما يتحول إلى رمز ثقافي يوحد بين مجموعات كبيرة من الناس، تفرق بينهم الأزمنة أو الأمكنة، فتلتف حول الضريح جماعات من الناس متعددة اللغات والقوميات (في الأضرحة ذات الرموز القومية)، ومتعددة

الديانات والعقائد (في الأضرحة ذات الرموز الدينية)، كما أنها توحد المشاعر والأحاسيس والعواطف حتى بين الأجيال المتعاقبة.

وبمقدار ما يصبح صاحب الضريح رمزاً ثقافياً وحضارياً، تولي الجماعات الإنسانية اهتمامها بالمكان الذي دفن فيه، فقد يتحول الضريح إلى مزار يفد إليه أبناء هذه الجماعات من أماكن بعيدة جداً على الرغم من اتساع الفجوة المكانية التي تفصلهم عنه، وينفقون الكثير من عائداتهم المادية في سبيل ذلك، وقد تأتي هذه الزيارات في مناسبات محددة ومواسم سنوية أو موسمية بحسب البنى الثقافية السائدة لدى هذه الجماعة أو تلك.

وإلى جانب ذلك، هناك العدد الكبير من الأضرحة ذات الصبغة المحلية، التي لا تجاوز حدود الجماعات القريبة منها، غير أنها ليست أقل قدسية من سابقتها بالضرورة بالنسبة إلى هذه الجماعات، لا بل يمكن أن تكون أكثر قدسية، وأكثر أهمية، ويمكن أيضاً أن تذبح عندها الأضاحي، وتقدم القرابين، وتوزع الصدقات، وتتشكل لجان الأعمال الخيرية والتطوعية وما شابه ذلك.

ويلاحظ في كثير من الأحيان أن الأضرحة تشاد في دور العبادة والمساجد، كما هو الحال في المسجد النبوي بالمدينة المنورة، ومقام صاحبيه ' بالنسبة إلى مقام الرسول الكريم محمد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ومقام النبي يحيى عليه السلام في الجامع الأموي بمدينة دمشق، وكان من قبل كنيسة للنصارى، ومن قبل داراً للعبادة، كما تضم مدينة دمشق

مجموعة كبيرة من الأضرحة التي يفد إليها آلاف الزوار سنويّاً، كضريح السيدة زينب وضريح السيدة رقية، بالإضافة إلى مجموعة من أضرحة الصحابة رضي الله عنهم.

وفي مصر يسود الاعتقاد بأن زيارة الأضرحة ذات العلاقة بالأولياء والمشايخ هي واحدة من خصائص التفكير الديني، حيث لاحظ السيد عويس أن 68٪ من عينة اعتمد عليها في معالجته لموضوع الأضرحة في مصر، يرون أن من واجباتهم زيارة الموتى من أولياء الله والقديسين، وخاصة في المواسم والأعياد، وقد حلل السيد عويس الرسائل المرسلة إلى ضريح الإمام الشافعي الموجود في القاهرة فوجد أنها تشدد الطلب من الإمام لمساعدتهم على قضاء حوائجهم، ومعالجة مشكلاتهم.

ومن المعروف أن القاهرة تضم أضرحة مشهورة، تفد إليها أعداد كبيرة من الزوار يومياً، مثل ضريح الإمام الحسين، وضريح السيدة زينب، وغيرها من الأضرحة المشهورة. حتى إن الأهرامات المصرية لم تكن في أساسها إلا أضرحة للفراعنة، اعتقاداً من المصريين القدماء في خلود الروح بعد الموت، واعتقادهم بالبعث والحياة الأبدية بعد الموت، ولهذا كان عليهم، على أساس هذه العقيدة، بناء الضريح بالشكل الذي توضع فيه الجثة المحنطة وإلى جانبها مجموعة من الحاجيات الأساسية التي تساعد الروح على العودة إلى الجسد، وهي تبحث عنه، كما زُينت الجدران بالصور والنقوش التي تدخل السعادة عليها.

ومن الأضرحة المشهورة في العالم أيضاً ضريح ملك بروسيا فريدريك وليم الثالث (1770.1840)، وضريح لينين في موسكو في الساحة الحمراء، والذي يعد من أهم الملامح في

الاتحاد السوفييتي (سابقا)، حيث كانت الجموع تقف لمسافات طويلة حتى تقترب منه وتشاهده.

وقد تشاد المساجد ودور العبادة إلى جانب الضريح، أو تحيط به، وتسمى عندئذ باسمه، كما هي الحال في النجف الأشرف وكربلاء ومشهد الإمام علي الرضا وغيرها من الأماكن التي أقيمت فيها المساجد لوجود الأضرحة المقدسة فيها.

وفي باكستان، يعد ضريح الإمام البريء من أكثر الأضرحة شهرة، فتفد إليه من الأقاليم المجاورة، في الفترة (28.23) أيار من كل عام مجموعات كبيرة من الزوار، يزيد عدد أفرادها على نصف مليون زائر، يتطلعون إلى تلقي الدعم المعنوي من الإمام البريء لمساعدتهم على تجاوز مشكلاتهم النفسية والاجتماعية والمادية. وتولي الحكومة الباكستانية اهتماماً كبيراً بهذه المناسبة، ويتمثل هذا الاهتمام بافتتاح رئيس الوزراء لهذه المناسبة، والتي تسمى بعرس الضريح، وتعمل السلطات المحلية على توفير الخدمات اللازمة للقادمين، من كهرباء ومياه وغيرها، وبهذه المناسبة يقوم آلاف الأشخاص بالوفاء بالنذور المترتبة عليهم، فينتشر توزيع الطعام في الأماكن المحيطة بالضريح، ويتكفل عدد من الأغنياء بتأمين النفقات للفقراء الذي يأتون من أماكن بعيدة، وغير القادرين على تحمل هذه النفقات.

وقد يؤدي تجمع عدد من الأضرحة في مدينة واحدة أو بلد واحد إلى نمو النشاطات الاقتصادية والاجتماعية فيها، كما هي الحال في سمرقند التي انتشرت فيها بشكل واضح ظاهرة بناء المساجد إلى جانب الأضرحة المشهورة فيها، ومثال ذلك ضريح الصحابي قُثم بن

، وضريح الإمام البخاري، وضريح تيمورلنك ٱعباس بن عبد المطلب، وهو ابن عم الرسول القائد العسكري المعروف، وقد أصبحت سمرقند نتيجة لذلك مدينة سياحية تفد إليها جموع كثيرة من الناس سنويّاً.

ضريح جيسشو في طوكيو

ويوصف ضريح (أوساكا) في اليابان قبر الامبراطور نينتكو المتوفي عام 438 بأنه من الأضرحة الكبيرة في العالم، ففي حين يبلغ عرضه 305أمتار، يمتد طوله إلى 485متراً، ويصل ارتفاعه إلى 45 متراً، ويشغل مساحة قريبة من 147925متراً مربعاً. في حين يعد «تاج محل» من أكثر الأضرحة جمالاً في العالم الأمر الذي دفع الزعيم الهندي نهرو إلى القول عنه بأنه ليس قبراً إنما هو أغنية من المرمر، وقد بناه الأمبراطور شاه جيهان خلال الفترة (1653.1631) تخليداً لذكرى زوجته ممتاز محل، وقد عمل فيه ما يزيد على 20 ألف عامل في فترة تزيد على 20عاماً، أما تكاليفه فكانت عالية جداً.

إن الاهتمام بالأضرحة مسألة إنسانية بصورة عامة، ولا توجد دولة في العالم إلا وتظهر فيها أشكال مختلفة للأضرحة، وهي ترتبط بالفلسفات الاجتماعية السائدة وبالثقافات التي تميز الشعوب بعضها عن بعض، ولذلك تأتي أشكال الأضرحة وطبيعة الاهتمام بها مختلفة باختلاف الخصوصيات التاريخية والثقافية لهذه الشعوب، كما تختلف المواقف من هذه الأضرحة، وتثار في الشريعة الإسلامية مسألة زيارة الأضرحة والموقف منها، حيث يلجأ بعضهم إلى تزيين الأضرحة والاهتمام بها، في حين أنه لايجد بعضهم الآخر مايسوّغ ذلك.

بلال عرابي

الضمير

لغةً هو «المستور. أُطلق على العقل لكونه مستوراً عن الحواس، Conscience الضمير وضمير الشيء: عينه» . أما في مجال الأخلاق، فإن العربَ أشاروا إلى مفهوم الضمير أو الوجدان بأسماء مختلفة، لعل أقربها إلى المفهوم الحديث هو معنى المروءة. فالمروءة مراعاة الأحوال .التي تكون على أفضلها حتى لايظهر منها القبيح عن قصد، ولايتوجه إليها ذمّ باستحقاق

وينعت الناس في لغة الحياة اليومية الضميرَ أو الوجدان أنه وجدان ظاهر، وضمير نقي، وشعور أخلاقي مرهف، ويرون أن هذا الوجدان أو الضمير أو الحس الأخلاقي: صوت باطني نبيل يدعو إلى الخير، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وهو الحكم الفيصل بين الفضيلة والرذيلة، ويميز .بين الخير والشر، كما تميزُّ العين بين الأبيض والأسود

ويُطلق الضميرُ على الملَكة التي تحدد موقف المرء حيال سلوكه، وتتنبأ بنتائج هذا السلوك. ويتجلى هنا بمنزلة الرادع اليقظ والآمر المطاع، والمرشد إلى العمل الصالح، ويحقق الإنسان حالَ البر والتقوى، وعلى هذا، يبدو الضمير حاكماً نزيهاً كونه قادراً على إصدار أحكامٍ الضمير الأخلاقي » A.Lalande أخلاقية، بل قيمية على أفعال الإنسان. يقول لالاند خاصة تمكّن الفكر البشري من إطلاق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية .«لبعض الأعمال الفردية المحددة

فإذا أصدر الضمير حكماً على أفعال المستقبل ظهر في صوتٍ داخلي آمرٍ ناهٍ. يقول جان جاك روسو J.J.Rousseau » والضمير بالنسبة الضمير صوت الروح، والأهواء صوت الجسد« إلى الروح كالغريزة للجسد. ويقول أيضاً: «أيها الضمير أيتها الغريزة الإلهية، أيها الصوت السماوي الخالد، أيها الحاكم المعصوم الذي يفرق بين الخير والشر، أنت الذي تجعل الإنسان شبيهاً بالله، فتخلق ما في طبيعته من سمو، وما في أعماله من خيرية، لولاك لما وجدت في نفسي ما يرفعني على الحيوان إلا شعوري المؤلم بالانتقال من ضلال إلى ضلال، بمعونة ذهنٍ لاقاعدة له، وعقل لامبدأ له«.

أما إذا أصدر الضمير حكماً على الأفعال الماضية، فإنه يتجلى بشعور اللذة والألم، فاللذة هي شعور الفاعل الأخلاقي بالفرح (الارتياح)، أي أنه اتبعَ جادة الحق والصواب، وجاء فعله مطابقاً لقواعد ومبادئ الخير التي آمن بها.

وأما الألم فهو شعور بوخز الضمير والأسف والندم والتأنيب، وهو شعور ناشئ عن مجانبة الصواب ما ينبغي فعله.

ومن شأن الضمير أن يكون بحسب الأحوال واضحاً أو غامضاً أو شاكّاً أو ضالاً أو حائراً، وهذا يدل على أن الضمير ليس دائماً بالحكم المعصوم، بل يعتريه النقص والغموض أو الخطأ ذاته، وهذه النقائص تشير إلى أن الضمير لايعمل صبحَ مساء على قدرٍ واحدٍ متساوٍ من الوضوح والجلاء في مختلف الظروف والأحوال. وليس بمحال، مع الأسف، أن يكبو الجواد، ويتعثر الإنسان في تدبر مواقفه الأخلاقية، فيضلّ ضميره عن قصد أو غير قصد، ويشك ويتردد،

ويحار أمام مآزق الضمير، وتعارض الواجبات، ومنهم من يُصاب ضميره بالوساوس أو بالخدر أو بفرط الإرهاف أو بفرط اللامبالاة. إلا أن التغلب على الصعاب والنقائص يتم بوساطة التربية السليمة والصالحة التي تسعى إلى تجنب عثرات الشك والحيرة، وتحرض على صحة الضمير، وتتجه شطر ضمير مُعافى. بيد أن تربية الضمير هي تربية الإنسان بأسره، تربية الشخص بتوجيه ميوله لتلتقي وتتفاعل حيثما تلتقي القيم في الذروة وتتحد.

وينبغي على التربية الأخلاقية، في مراحلها وأساليبها ومستوياتها جميعاً، أن توقظَ الضمير بإحياء عاطفة الخير، وتنمية التطلع إلى الكمال، وأن خير تربية هي التربية الإيجابية التي لاتقتصر على التحذير من الشر والدعوة إلى الخير، بل تسوق إلى الخير بأداء الواجب ومحبة المثل الأعلى، والعمل على النهوض بالقيم الروحية في مجال النظر والعمل معاً. وتتمثل رسالة التربية السليمة في نقل الطفل الذي نشأ وترعرع في جو المنع والأخلاق السلبية إلى جو الحرية والرادع الباطني والانفتاح والإبداع.

حرية الضمير: تتجلى حرية الضمير في العمل على القبول والرفض في المجالات كافة (دينية وغيرها، أو اعتناق الآراء والمعتقدات التي يراها صائبة)، فالشعور الأخلاقي ينجبُ شعوراً بالحرية الحقيقية، حرية أن يختار المرء هذا العمل أو ذاك، وحرية أن يمنحَ الإنسان الطبيعة التي يريد، فيغدو إنساناً صالحاً أو طالحاً. والحرية تنطوي على مفهومين أساسيين هما: فكرة التحرر والانعتاق من ربقة الغرائز والأهواء، والتمرد على سلطانها والخروج على سيطرتها واستبدادها من جهة، وفكرة القدرة على الاختيار والمبادهة من جهة أخرى.

فالمفهوم الأول يدل على أن وحدة الهوى هي وحدة استعبادٍ لاتحرر، أما التحرر الحقيقي فهو وحده تطلُّع إلى قيمة لانهائية، يبني الإنسان في آفاقها شخصيته الحرة حقاً.

والحرية بمعناها الآخر هي حرية المبادهة والاختيار، فنجدها مضمرة في فاعلية الضمير واعترافه بأنه يقوم بمسؤوليته وينهض بها، فالضمير فاعلية حرة، وهذه حرية تحرر وحرية مبادهة معاً.

الدالة على معنى الضمير أو الوجدان، يشير إلى Conscience إن الأصل اللغوي لكلمة معنى المعرفة المشتركة مع الآخرين. وهنا تظهر كلمات مثل: شاهد وشريك وصديق، وتختلف باختلاف نوع المشاركة، ولعل كلمة «شاهد» أقرب الكلمات إلى مايقصد بالقول اليوم: الوجدان أو الضمير أو الشعور. فهو معرفة حاضرة، هو حدس يطلع على ما يجري في الذهن والنفس من أعمال المعرفة والفهم والمشيئة والإرادة أو أنه هو الحدس الذي يصحب الشعور الباطني الحاضر بالحكم على موضوع المعرفة القائمة حالياً في الذهن.

ويعرب الضمير عن شعور غريزي بالخير والشر من قبل أية دراسة أخلاقية، ومن واجب الإنسان أن يرجع إلى ضميره حينما لايجد متسعاً من الوقت، أو لايتيسر له فحص القيمة الأخلاقية للعمل قبل الإقدام عليه فحصاً منهجياً.

وللضمير أو للشعور أنواع من حيث صلتها بالضمير الأخلاقي: كالشعور النفسي، وهو تأمل باطني، ومفتاح المعرفة بالأحوال النفسية، والوقائع الذهنية. والشعور الجمالي، وهو إحساس

حافل بالقيم، وقطباه: القبيح والجميل. والشعور الديني: وهو يختلف عن الشعور النفسي والشعور الجمالي، لأن المعرفة النفسية تبتغي الحقيقة، والمتعة الفنية تتحرى الجمال، ولكن الشعور الديني أكثر تعقيداً لأنه يشترك مع الشعور الأخلاقي في أن المعرفة فيهما تخضع للاهتمام بمشاغل التأثير في الذات، والعاطفة الدينية تتفق والضمير الأخلاقي في أن غايتها تحري الصدق وطلب الخلاص والنجاة. والشعور الديني: مجموعة من العواطف والهيجانات الخاصة مصحوبة بالوعي بها، ويرافقها تصور في النفس. ويُعبّر الشعور الديني عن أعماقه بلغة الجوارح. فترمز الطقوس والعبادات والشعائر إلى الأفكار والعقائد والتصورات، ويُعرب سلوك الإنسان عن نظرته العميقة إلى قيمةٍ عليا، قيمة الدين، بالتطابق الصادق بين شعوره الباطني العميق، وتفاصيل حياته الملتزمة بعلاقات تشده إلى الله والكون والناس.

فالشعور الأخلاقي أو الضمير يشغل منزلة وسطى بين الشعور النفسي والشعور الجمالي. فالضمير يؤمن بالقيم الأخلاقية إيمانه بالإلهي والمقدس، ويطورها كما يطور الفن شعوره الجمالي بالابتكار والإبداع.

الضمير الأخلاقي والدين

أعرب المفكرون عن صعوبة انفصال الأخلاق عن الدين، بل يقرُّ بعضهم بتوحيد الأخلاق والدين. وكل مؤمن يحيا حياة دينه، ويعدُّ واجباته الأخلاقية أوامر إلهية، ويرى أن الضمير الأخلاقي هو في أعماقه ضمير ديني.

أما أنصار النزعة العلمانية فهم يؤكدون أن الضمير الأخلاقي قد يكون مرهفاً دقيقاً لدى إنسان غير مؤمن، إلا أن خصومهم يرون أن الإنسان مضطر إلى دعم قواعد سلوكه بتصور شامل حول الكون والمصير، أي هو بحاجة إلى الاستناد على المطلق، أو الله، ليستعين به على القيام بواجباته الراهنة، ولاسيما في حالات التضحية والعطاء.

أما أنصار الأخلاق الدينية فهم يذهبون إلى أن الضمير الأخلاقي لايمكن أن يستغني عن الضمير الديني.

أحمد أبو زايد

الطاوية

هي ديانة ومذهب فلسفي معاً. وهي المدرسة الثانية بعد Taoism (الطاوية أو (التاوية الكونفوشية[ر] في الفكر الصيني القديم، التي تخاطب العواطف وتنزع إلى التأمل الصوفي. أو المعلم العجوز في القرن السادس قبل الميلاد (604ق.م Lao Tzu «أسسها «لاوتزو «Erh .517ق.م)، و «لاو» تعني العجوز و«تزو» تعني المعلم. ويقال أن اسمه الحقيقي «إرخ وشهرته تان، ولذلك تشير إليه بعض المراجع باسم «لاوتان». كان يعمل أمين المحفوظات في مقاطعة هونان)، ويقال إنه التقى Luoyang التاريخية في عاصمة «التشو» (مدينة لويان بكونفوشيوس ليستفسر منه عما يمكن أن يكون لديه من وثائق تتعلق بالطقوس والشعائر الدينية، وهيأ له عمله أن يكون مرجعاً في أحوال بلاده وأخلاق شعبه، مما مكنّه من وضع مؤلفه «Tao te-Ching أو مصنفه الكبير «الطريق والفضيلة» أو «الطاو تي تشنج ، وهو يقع في نحو خمسة آلاف كلمة، وتُرجم إلى عدد كبير من اللغات، ويأتي ترتيبه بعد الإنجيل مباشرة في عدد ترجماته إلى اللغات الأخرى.

ويدل الطاو على المنهج، الطريق أو السبيل، ويقصد به السير على منوال الطبيعة وفق قوانينها، وهو مصدر الوجود، ووجوده من نوع لا يشبه أي وجود آخر، فهو اللاوجود، لكنه ليس عدماً مطلقاً، أنه أعظم من كل شيء، وهوالذي ينتج الأشياء، وهو الطبيعة، وهو السماء أو النفس والواحد. والطاو هو مجرى الأشياء، وهو مطلق وأسراري وصوفي، وهو الحياة المثالية للفرد، والنظام المثالي للمجتمع، والنمط المثالي للحكم، وكلها قائمة على الطريق وتسترشد بالطريق (الطاو).

تعنى فلسفة الطاوية بالإنسان، بالسلوك والوجود الإنساني، ويربط «لاوتز» الطاو بالفضيلة، لأنها قوة البساطة والتلقائية والسكينة والضعف، فالهدف الرئيس للوجود الإنساني هو الحياة والتناغم مع الطاو، الذي يسمح للإنسان بأن يفعل مايشاء، ولكن ليس إلى الدرجة التي يكف فيها الطاو عن أن يكون نفسه، فما هو ضد الطاو يتبدد، لأن الطاو في كل الكائنات تحت السماء، وهو خفي لكنه يحيط بكل شيء، فالعين تحدق به من دون أن تراه، والأذن تنصت له دون من أن تسمعه، فالطاو هو أصل الواحد وكل الأشياء، والإنسان القوي هوالحكيم الذي يعانق الواحد، ويعرف أنه متوحد مع كل الأشياء في الواحد.

وقد استمرت فلسفة «لاوتزو» طوال عصر الفلسفة الإغريقية والعربية الإسلامية، فكانت أطول حقبة في تاريخ الفلسفة العام وتاريخ الفكر عموماً، إذ مرت الطاوية خلال هذا التاريخ المديد بمرحلتين رئيستين، كانت الأولى فلسفة خالصة، ثم صارت الثانية ديناً طقوسياً مشوباً بالفلسفة والتصوف، وكان تحول هذه الفلسفة الراقية إلى دين بمنزلة ردة فعل ضد الدين الجماعي في الكونفوشية بقرابينه وطقوسه المفرطة إلى درجة لم يعد بمقدور الناس القيام بها، فجاءت الديانة الطاوية لتكون ديانة الخلاص الفردية لأهل الصين، فتحررهم من فروض الكونفوشيّة الثقيلة وأغلالها. وحاولت الطاوية أن تصير دين الصين الوطني ضد البوذية القادمة من الهند، فحُرِّمت البوذية بمرسوم، حدد ما فعلته ديانة الهند من تعطيل للإنتاج وتشويش لعقائد الناس، واستغلال للثروات لبناء الأديرة والمعابد الفخمة.

من أبرز دعاة Chuang tzu وتشوانغ تزو Win وسن تسيانغ وين Tchu كان يان تشو الطاوية في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، وقد ذهب يان تشو إلى أن الإنسان بمراقبته

للقوانين الطبيعية للحياة (طاو)، يستطيع أن يحفظ طبيعته كاملة، على حين يعتقد سن تسيانغ وين بأن التشبث بالطاو سيعطي كل إنسان الحكمة والمعرفة بالحقيقة. أما تشوانغ تزو فقد طوّر الطاوية بنظرته المادية للعالم القائلة بعدم وجود الحقيقة الموضوعية، وبأن الحياة وهم، وأن الوجود الحق ينبع من الطاو الموجود الأبدي. فالطاو هو مبدأ الحياة وأصل الوجود واللاوجود، وقد أدى هذا المفهوم دوراً كبيراً في الفكر والأدب الصيني، وخاصة في الكونفوشية المحدثة، وعدّ الطاو مصدر كل الكائنات، وبه تتحول إلى أضدادها وفق الطاو، أو المبدأ الخاص بها.

وعلى الرغم من نقد الطاوية للكونفوشية، إلا أنها في الواقع تكملها، فالكونفوشية [ر] مذهب أخلاقي دنيوي بما يلقي من مسؤوليات عائلية واجتماعية تمثل الحياة الخارجية التي ينبغي أن تكون للفرد، بينما الطاوية مذهب أخلاقي أجدر بالزاهدين، بما يدعو إليه من فضائل تمثل الحياة الخاصة التي ينبغي أن تكون للفرد كي يخلص إلى السماء. واضطرت الطاوية إلى اصطناع الكثير من آراء الكونفوشية حتى تستطيع أن تزاحمها إلى عقول المثقفين، ومن هنا نشأ اصطلاح الطاوية المحدثة Neo-Taoism، وبرز من فلاسفة هذا الاتجاه وانغ بي ، والذي جعل اللاوجود مقولة الطاوية الكبرى، ويعني بذلك: الوجود الخاص Wang Pi الذي يسمو على الأشكال والأوصاف، والذي يعمل وفقاً لمبدأ العقل الكلي، ولكن كوهُسيانغ Kohusyang (المتوفى 312م) لم يؤيد رأي وانغ بي، ورفض فكرة المبدأ الكلي الشامل، وقال إن الكائنات قد وجدت ذاتياً ولم يوجدها شيء خارج عنها، وإن كل كائن يعمل وفقاً لمبدئه، وأنه لذلك مُكْتَفٍ بذاته، ولم تخلف الطاوية المحدثة أثراً بارزاً في الفلسفة، ولكنها كانت صلة الوصل بين الكونفوشية والبوذية بتفسيرها الجديد لمفهومي الوجود واللاوجود الطاويين.

تعد الطاوية أول فلسفة طبيعية في الصين وأول محاولة لدراسة العالم دراسة فيزيائية، فالطاو بوصفه مبدأ للطبيعة والوجود، هو بمنزلة الأم الخفية لكل الأشياء، ومنه تنشأ السماء والأرض، ثم بينهما الهواء الأوسط «التشي» وهو مادة العماء (المطلقة)، وبتدخل قوتي الإيجاب والسلب الصينيين، الين واليانغ، تنشأ المحسوسات كلها، وهذا المبدأ حسب تشوانغ تزو، ليس روحياً بل مادياً. فالمادة الأنقى تصعد فتكوّن السماء، والأقل نقاوة والأثقل تهبط فتكوّن الأرض، ومن المادة الأفضلِ مزاجاً المتبقية في الخلاء الوسيط يكون الإنسان. فالإنسان مصنوع من أفضل مادة أولية في الكون، وهذا تكريم من الطاوية للإنسان.

والطاوية ديانة تأثرت بالديانة الصينية الشعبية، وهي تتسم بالبساطة والزهد، ولها نظام كهانة وراثي يقوم أعضاؤه بأداء طقوس وصلوات خاصة إلى آلهة الديانة الشعبية. ويلجأ بعض الطاويين، في محاولتهم الوصول إلى الخلود، للسحر والتأمل، وإلى اتباع برامج غذائية معينة، والسيطرة على التنفس، وترتيل النصوص المقدسة، وقد أدى سعي الطاوية إلى معرفة الطبيعة إلى لجوء أتباعها إلى دراسة العديد من العلوم، كالكيمياء والفلك والطب.

عبد الحميد الصالح

الطبقات الاجتماعية

للدلالة على مجموعة من الناس، social class يستخدم مفهوم الطبقة الاجتماعية تتشابه في جملة من الخصائص الاجتماعية والثقافية التي تميزها من غيرها من الجماعات المكونة للمجتمع، وعلى الرغم من أن استخدام المفهوم يعود إلى فترات زمنية بعيدة، غير أن الدلالات العلمية التي ينطوي عليها تختلف باختلاف الرؤى الفلسفية للمجتمع وللعلاقات السائدة بين الأفراد المكونين له.

وفي الوقت الذي كان يستخدم فيه مفهوم الطبقات الاجتماعية بمعنى شمولي،ليدل على التمييز بين الأثرياء والفقراء في المجتمع الواحد، فيقال الطبقات الثرية أو الغنية، والطبقات الفقيرة، يأخذ التحليل الماركسي بالتمييز بين الطبقات الاجتماعية على أساس الموقع الاجتماعي الذي تشغله الشريحة السكانية في العملية الإنتاجية، والطبقة بتعريف لينين «عبارة عن جماعة من الناس كبيرة العدد، تتميز عن بعضها تبعاً لموقعها في أحد أنساق الإنتاج الاجتماعي التاريخي، وتبعاً لعلاقة كل منها بوسائل الإنتاج، وهي علاقة يمكن التعبير عنها وصياغتها في قوانين محددة واضحة»، وتبعاً لدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل، ومن ثمّ تبعاً لنوع حصولها على نصيبها من الثروة وحجم هذا النصيب.

ولما كانت الطبقات الاجتماعية تتباين في مواقعها بالنسبة إلى العملية الإنتاجية، وبالنسبة إلى علاقاتها بوسائل الإنتاج، فإن الطبقات التي تحظى بالمواقع الأقوى بالنسبة إلى الإنتاج هي المؤهلة لأن تكون المسيطرة اقتصادياً، وغالباً ما تكون هي الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج أيضاً،

والطبقات الاجتماعية. وفق هذا التصور. هي في حقيقة الأمر جماعات اقتصادية لاتخضع لتحديد قانوني أو ديني، كما أنها مفتوحة نسبياً، إذ تنتقل مجموعات من الأفراد من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا أو عكس ذلك، تبعاً لمجموعة واسعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها.

الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي

على الرغم من القول بالتمييز بين أفراد المجتمع الواحد على أساس مستويات معيشتهم، وعلى أساس الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها، غير أن القول بمفهوم الصراع الطبقي يعد حديثاً، وقد اتضح بصورة جلية في تحليلات كارل ماركس لبنية المجتمع والتطور الاجتماعي، حتى إن مفهوم صراع الطبقات ارتبط باسمه، وعلى الرغم من ذلك عمل الماركسيون من بعده في تطوير النظرية وشرح قضاياها.

يحدد ماركس الطبقة الاجتماعية بأنها جماعة من الأشخاص يؤدون العمل نفسه في إطار عملية الإنتاج، ويعتقد أن وضع الإنسان داخل عملية الإنتاج يمثل بالنسبة له أخطر تجارب حياته التي تحدد معتقداته و أفعاله، والطبقة عنده ليست جماعة كبيرة من الناس وحسب تشغل الموقع نفسه داخل البناء الاقتصادي للمجتمع، إنما تتميز بوجود الوعي الذاتي شرطاً ضرورياً لدخولها في أي نضال سياسي اقتصادي ناجح، ولهذا فإن من أهم سمات نظرية ماركس في الطبقة تحليله للتفاعل بين الظروف الموضوعية المشتركة للأفراد المحيطة

بعملية الإنتاج من ناحية، والمشاعر والأحاسيس التي يكونونها عن مواقفهم، وعن اتجاهات الحركة الاجتماعية والسياسية بالنسبة إليهم من ناحية أخرى.

وفي سياق تحليله لطبيعة العلاقة بين صراع الطبقات والتطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، يميز ماركس بين مجموعة من المراحل التاريخية التي اتصفت كل منها بأنماط من صراع الطبقات تختلف باختلاف الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية لكل مرحلة، وفي كل منها تظهر طبقتان أساسيتان يدور بينهما الصراع الاجتماعي حول مصادر الثروة والسلطة، ففي التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية العبودية انقسم المجتمع إلى طبقتي العبيد والنبلاء، وفي التشكيلة الإقطاعية انقسم إلى الفلاحين والإقطاعيين، وهناك في النظام الرأسمالي العمال والرأسماليون، ويعتقد ماركس بأن الانتقال من كل مرحلة إلى المرحلة التي تليها يخضع لقانون تطوري تحكمه علاقة المواءمة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بصرف النظر عن رغبات الناس وطموحاتهم ورغباتهم، التي تخضع في ذاتها لقانون المواءمة المشار إليه.

ولما كانت العلاقة بين الطبقات الاجتماعية مفتوحة بينها، وتتصف بالمرونة النسبية، إذ يتاح لمجموعة من الأفراد الانتقال إلى الطبقات الأخرى، تبعاً لظروفها الخاصة بها، وتبعاً لمواقعها بالنسبة إلى عملية الإنتاج، فإن قابلية الحراك الاجتماعي والتعايش السلمي بين الطبقات، وفي مرحلة ما من مراحل الصراع، يُعَدَّان شكلاً من أشكال الصراع الطبقي، مما يسمح بنمو القوى الإنتاجية واستقطاب الطبقات الأضعف، والدخول في منافسة اقتصادية وسياسية مع الطبقات الأقوى في بنية النظام الرأسمالي، مما يساعد على تعزيز الشكل الاجتماعي لملكية وسائل الإنتاج مقابل شكلها الفردي، ويسهم في توفير الظروف المناسبة للثورة الاجتماعية

والانتقال إلى مرحلة جديدة من مراحل التطور المجتمعي، وبذلك يوضح ماركس الصلة الوثيقة بين البناء الطبقي ونظام الإنتاج السائد في المجتمع، وكذلك طبيعة العلاقة الصراعية بين الطبقات المستغِلة و الطبقات المستغَلة.

الطبقات الاجتماعية ونظريات التدرج الاجتماعي

تنتشر إلى جانب نظريات التحليل الماركسي للطبقات الاجتماعية نظريات التدرج الاجتماعي التي ترى في انقسام أفراد المجتمع إلى شرائح متباينة في مستويات معيشتها شكلاً من أشكال التكامل، فالأفراد يختلفون في صفاتهم النفسية والاجتماعية والثقافية والحضارية على نحو واسع، وهم يتباينون في قدراتهم وطاقاتهم وكفاءاتهم، مما يجعل أعمالهم غير متساوية، وإسهاماتهم في التطور الاجتماعي مختلفة، ولهذا من الطبيعي أن مستويات معيشتهم متدرجة حسب الظروف الذاتية والموضوعية المتعلقة بكل منهم.

إن تشكل الطبقات الاجتماعي. وفق هذا التصور. لايعود إلى أشكال ملكية وسائل الإنتاج، كما ذهب إلى ذلك الماركسيون، إنما يعود إلى أمور أخرى تتعلق بما يتمتع به الفرد من صفات وخصائص نفسية واجتماعية تحدد موقعه في التنظيم الاجتماعي، ولهذا فإن مفهوم صراع الطبقات يعد مضللا لأنه في حقيقة الأمر يخفي أشكالاً أخرى من الصراع؛ فالطبقة الاجتماعية عند ماكس فيبر تشير إلى تدرج يقوم في أساسه على العامل الاقتصادي، إذ يعرّف الطبقة بأنها جماعة من الناس لديها فرص الحياة نفسها (الدخل والملكية والتعليم ... الخ) كما تتحدد من خلالها قدرة الأفراد على اقتناء السلع و الحصول على الخدمات المختلفة،

وتعد الملكية في هذا التصور رصيداً طبقياً، وإن لم تكن المعيار الوحيد المحدد للطبقة الاجتماعية.

ويعتقد فيبر أن العلاقات الاجتماعية بين الطبقات تتحدد من خلال التفاعل بين الأفراد المتباينين اقتصادياً في إطار السوق، بينما تتحدد المكانة من خلال التفاعل بين الأفراد المتماثلين في المستوى الاقتصادي، وعلى الرغم من وجود صلات عديدة بين الأفراد المتباينين في مكانتهم، إلا أن ذلك لا يجعلهم في مكانة واحدة، وبذلك يميز فيبر بين الطبقة و المكانة على الرغم من الصلة الوثيقة بينهما، فالأفراد قد يحتلون مكانة اجتماعية عالية في المجتمع، إلا أنهم يحتلون أوضاعاً طبقية دنيا.

ويتفق ماكس فيبر مع نظرية ماركس القائلة إن النظام الرأسمالي يقوم على وجود طبقتين أساسيتين: الطبقة البرجوازية التي تسيطر على وسائل الإنتاج، والطبقة البروليتارية التي تقدم جهوداً كبيرة في عمليات الإنتاج، وهي مجردة عن الملكية و السيطرة على وسائل الإنتاج، غير أنه لا يعتقد بأن العوامل المادية تستطيع تفسير طبيعة المجتمع الرأسمالي، والتغيرات التي تطرأ عليه، ويعتقد فيبر بأن البناء الفوقي للمجتمع المتمثل بالقيم الاجتماعية والوعي والإيديولوجية يعد أساس التطور الذي تشهده المجتمعات منذ عهد طويل، ويظهر ذلك بربطه للعلاقة بين التطور الرأسمالي وانتشار العقيدة البروتستنتية.

الوظيفية والطبقات الاجتماعية

يأخذ عدد كبير من علماء الاجتماع المعاصرين بدراسة الطبقات الاجتماعية بطريقة مختلفة، ذلك أنهم يتناولون موضوع الطبقة بما تنطوي عليه من أبعاد نفسية واجتماعية بالنسبة إلى الأفراد، وبما تنطوي عليه من وظائف بالنسبة إلى المجتمع بصورة عامة، وبالنسبة إلى الطبقات نفسها خاصة، ويعد كل من إميل دوركهايم E.Durkheim ، وكنغزلي دافيز من أكثر علماء الاجتماع الذين أولوا الموضوع بحثاً ودراسة. R.Merton وروبرت ميرتون T.Parsons ، وتالكوت بارسونز K.Davis

يذهب إميل دوركهايم إلى أن المجتمع الصناعي الحديث يتميز بالتعقيد الشديد، ويعتمد على مجموعة من الأدوار الاجتماعية المتعددة والمتباينة التي يتعين على الأفراد أداؤها، إذ يستمدون منها مكانتهم الاجتماعية التي تعطيهم الهيبة والاحترام، وعليها تبنى أشكال التدرج الاجتماعي، وذلك لأن الكائنات الإنسانية تسعى دائماً إلى إشباع ذواتها بما تناله من تقدير من الآخرين واعتراف متبادل بينهم، ذلك أن المكافآت الاقتصادية بعد حدٍ معين لاتكسب أهميتها في نظر الناس لذاتها، بل بوصفها مؤشراً يرمز إلى المكانة الاجتماعية التي يتمتع بها الفرد.

إن التدرج الاجتماعي. وفق هذا التصور. مظهر أساسي من مظاهر المجتمع الحديث، والتفاوت الطبقي وسيلة تؤكِّدُ أن أكثر الأوضاع الاجتماعية أهمية هي تلك التي يشغلها أكثر الأشخاص كفاءة. وهناك عوامل عديدة تظهر أهمية التدرج الطبقي من وجهة النظر الوظيفية، فالأوضاع الاجتماعية العليا تتطلب مؤهلات وكفاءات خاصة وتدريبات معمقة لاتتاح إلا لقلة من الأفراد، وتصبح الندرة النسبية سبباً من أسباب التباين الطبقي.

وتتمثل المعايير التي تقوم عليها تصنيفات الطبقات الاجتماعية في ثلاثة معايير أساسية: تصنيف يأخذ بمعيار الدخل ونمط الاستهلاك وأسلوب الحياة عموماً، ويقسم الطبقات في المجتمع إلى ثلاث عليا ومتوسطة وكادحة، وتصنيف يقوم على معايير سياسية ومؤسسية، ويقسم الطبقات في المجتمع إلى ثلاث حاكمة أو متنفذة ومتوسطة وكادحة، وتصنيف ماركسي يقوم على العلاقة بوسائل الإنتاج، ويقسم الطبقات في المجتمع إلى ثلاث: برجوازية، وبرجوازية صغيرة، ومتوسطة كادحة.

أديب عقيل

الطبيعة ،مذهب.

المذهب الطبيعي Naturalism في الفلسفة العامة هو القول إن الطبيعة هي الوجود كله، وإنه لاوجود إلا للطبيعة، أي للحقيقة الواقعية المؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة بعضها ببعض، على النحو الذي يشاهد في عالم الحس والتجربة. ومعنى ذلك أن المذهب الطبيعي يفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مؤثر يجاوز حدود الطبيعة ويفارقها: «فالطبيعة علة فاعلية لذاتها»، ويسمَّى أصحاب هذا المذهب بالطبيعيين Naturalists ، وهم الدهريون الذين ينكرون وجود الصانع أو الخالق المدبر، ويزعمون أن العالم وجد بنفسه دون حاجة إلى علة خارجة عنه، أو إلى افتراض قوى فائقة للطبيعة، وهو بذلك مذهب يعارض مذهب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا[ر Metaphysics.

والمذهب الطبيعي في فلسفة الأخلاق [ر] هو القول: إن الحياة الأخلاقية امتداد للحياة البيولوجية، وإن المثل الأعلى للأخلاق تعبير عن الحاجات والغرائز التي تتميز بها إرادة الحياة.

وهو في فلسفة الجمال [ر] القول إن قوام الفن محاكاة للطبيعة، أي إظهار الأشياء كما هي، وهو ضد [Realism وهذا المذهب الطبيعي في الفن مرادف للمذهب الواقعي ر. الواقعية ، Idealism.[المذهب المثالي ر

والمذهب الطبيعي في الدين [ر]، بخلاف الديانات السماوية، لايؤمن بالبعث والحساب، ولكنه .لايجحد فكرة الألوهية تماماً، فهو يقوم على إحلال الإله الطبيعي محل الإله فوق الطبيعي

يعود نشوء المذهب الطبيعي، في أقدم الفلسفات، إلى الإغريق، منذ القرن السابع قبل الميلاد، حينما تساءل الأقدمون عن حقيقة الكون، والمبدأ الذي صدر عنه، والمصير الذي ينتهي إليه، وحصروا أجوبتهم بأسباب طبيعية، فكان الماء مبدأ للوجود عند «طاليس»[ر] والهواء عند «انكسيمندرس»[ر] وغيرهما من العناصر الأربعة الطبيعية عند الفلاسفة الأيونيين، الذين لم يقولوا بوجودٍ مستقل لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي. إضافة إلى مذهب «لوسيب» و«ديموقريطس» و«أبيقور» في الجوهر الفرد، فالأشياء بنظر هؤلاء تتألف من عناصر مادية طبيعية تجمع بين البساطة والامتداد، ومبدؤها الحركة، ومن ائتلافها تنشأ الموجودات وتنحل بانفصام عناصر انفصاماً ميكانيكيّاً، والروح مركبة من ذرات متناهية في الدقة لاتختلف عن عناصر الأشياء الطبيعية إلا بالدرجة، كما أن الحياة بمقتضى الطبيعة عند الرواقيين[ر] هي الخير الأسمى والغاية العليا في الأخلاق، ولكن تصورهم جميعاً للأصل الطبيعي بقي محصوراً في إطار ما يسمى بـ: «النظرة الحيوية للطبيعة»، ومع التغير الثوري الذي لحق بالمواقف الفكرية في بداية عهد العلم الحديث. الذي لم يعد يهتم بالإرادة الإلهية التي نظمت الكون، بل أخذ يهتم بالكشف عن الطبيعة ونظامها، بدأت جميع الأحداث تُفهم، وكأنها صور تمثل قانوناً آلياً تحدث بفعل علل آلية، وحاول أنصار المذهب الطبيعي الحديث وصف الكون بألفاظ العلوم الطبيعية، قاصرين إمكان المعرفة على تلك العلوم واستخدام منهجٍ تجريبيٍّ للتفكير في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مسايرٍ لمنهج العلوم الطبيعية، بمعاينة الظواهر ومحاولة فهمها، لتعيين الخصائص العامة لأنماط الأشياء وتمييز القوانين التي تجري عليها الظواهر. ، من فلاسفة التجربة في القرنين السابع عشر Locke وجون لوك Hobbes فتوماس هوبز

والثامن عشر، حاولا إقامة فيزياء اجتماعية هي صدى لفيزياء نيوتن الطبيعية، فكما أن الطبيعة تحكم عناصرها قوانين ثابتة تضمن حركتها وكميتها، كذلك تحكم علاقات ، الفيلسوف الفرنسي، عدَّ Holbach الأفراد في المجتمع قوانين ميكانيكية ثابتة. وهولباخ الإنسان جزءاً من الطبيعة وخاضعاً لقوانينها، وما حوادث الشعور لديه سوى نتاج للحياة الدماغية. أما منشأ التفكير فيبرر بالبنية الدماغية الذهنية التي تجعل المرء مستعداً للتفكير .كما لو كان مُسْلّماً ببعض المبادئ

أما بالنسبة لمفكري القرن التاسع عشر من أمثال هربرت سبنسر [ر]، فقد تجلى الموقف الطبيعي في آرائه الاجتماعية بما يعرف لديه «بالنظرية العضوية في المجتمع» حيث حلل الحياة الاجتماعية على أسس بيولوجية يحكمها مفهوم التطور الذاتي، ورأى وهكسلي Huxley أن الحياة والفكر يمكن تفسيرهما، من حيث المبدأ، على أنهما نشآ من المادة بطريق التطور. أما القوانين البيولوجية (كالاصطفاء الطبيعي والصراع من أجل البقاء) عند ممثلي «الداروينية الاجتماعية»، أواخر القرن التاسع عشر، فهي المحرك الأساسي لعملية التقدم الاجتماعي، كما أن الشرور الاجتماعية مردّها للتكاثر المتزايد للبشر، فتطور أنواع الكائنات يعلل بمبادئ طبيعية حتمية، وهذه المبادئ كافية لتفسير الأشكال السيكولوجية .والاجتماعية، كما هي كافية في تفسير الأشكال البيولوجية

طبيب وفيلسوف ألماني، أواخر) Büchner «وعند الفلاسفة الألمان حاول كل من «بوخنر القرن التاسع عشر) و«هيغل» (من أنصار مذهب التطور) جمع أعم نتائج العلوم الطبيعية وأسسا عليها منظومة للأشياء تستمد من التجربة، وتزعم الاستلهام منها. فـ «هيغل» فسر نشوء الحياة من المادة غير العضوية، واقترح استبدال القوى الإلهية الطبيعية بالدين، أما

«بوخنر» فيعد التفكير ضرباً من الحركة الطبيعية لمادة العناصر العصبية المركزية، والألفاظ من قبيل: عقل ونفس وفكر وحس وإرادة وحياة، ليست أشياء قائمة بذاتها بقدر ما فقد Feuerbach «هي صفات أو أعمال للمادة الحية. أما المذهب الطبيعي عند «فيورباخ تجلى في دراسته لجوهر الإنسان، حيث اعتبره النتاج الأعلى للطبيعة، فالإنسان فرد مجرد ككائن بيولوجي بحت، وما الدين سوى تحقق للسمات الإنسانية التي كانت تعزى إلى جوهر مفارق للطبيعة، ففسر التأملات اللاهوتية بعوامل طبيعية خالصة، وجعل سعي الإنسان الغريزي إلى السعادة أساساً للأخلاق الصحيحة. ومن الملاحظ عند الفلاسفة الطبيعيين، الألمان خاصة، وفلاسفة القرن التاسع عشر عامة، اقتران منازعهم «الطبيعية» بالمواقف المادية التي نضحت بها فلسفتهم، حيث لم يكن ثمة فرق واضح في تلك المرحلة بين اللفظتين «الطبيعية» و«المادية»، فالطبيعي أو الواقعي هو «مادي».

وفي الأخلاق: المذهب الطبيعي هو الرأي القائل إن غاية الأفعال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة، ومن ثم لايكبح شهواته وأهواءه، فالسلوك الإنساني عموماً مظهر من مظاهر البيئة، وأن مصدر المقاييس الأخلاقية إما سلطة المجتمع أو النظام والعرف الاجتماعي، لاسلطة شيء فوق الطبيعة أو مصادرها في الرغبات الإنسانية وحاجاته، ولاشيء مما نعتبره، مفاهيم أخلاقية بالذات، وعندها يصبح «الخير والشر» أو «الصح والخطأ» صفة طبيعية خالصة. وإذا كانت الروح لاتشكل، بحسب الطبيعيين، واقعاً مستقلاً يمكن أن يوجد دون تجسيد فلابد من أن ننبذ فكرة الخلود، ومن ثم فأي فلسفة أخلاقية ليست مستوحاة من وجود عالم آخر ما فوق طبيعي، وهذا ما ظنت به الرواقية حيث فهمت القانون الأخلاقي على أنه قانون الطبيعة، الذي يحقق الانسجام معها، وجعلت تصرفات الإنسان تجري وفقاً للعقل، شرط أن نعرف العقل بمقياس الطبيعة لا الطبيعة بمقياس العقل. أما التأويل الطبيعي للقيمة فوصفه، اسبينوزا،

في العصر الحديث عندما وحّدّ بين ذاتية الله وذاتية الطبيعة، والله أو الطبيعة لايمكن أن يدعى صالحاً أو طالحاً، فهذه أوصاف نسبية للإنسان.

ومذهب الطبيعيين في علم الجمال أنشأه «بلزاك» وبشرّ به زعيم المدرسة الطبيعية الفرنسي «اميل زولا» عام 1902، وأتباع هذا المذهب ينظرون إلى الطبيعة على أنها المجال الصحيح لدراسة الفن، وأنه على الفنان إغفال كل حقيقة باطنة أو قوى خفية، والابتعاد عن أية أحكام تقويمية على ما يجري في الطبيعة، على افتراض أنها ناقصة يعوزها جهد الفنان لإضفاء الكمال عليها، فرسالة الفن، بحسب زولا، ليست رسالة وعظ وإرشاد؛ بل رسالة حق وجمال،ومهمة الفنان لاتتجاوز شرح بيئته ووصف ما فيها، حتى الشر حق موجود في الحياة كالخير، وفي تصويره البارع جمال.

ويتجلى المذهب الطبيعي في الدين في استبعاد القول بالمعجزات والخوارق، وإرجاع حقائق الدين إلى فعلٍ للعوامل الطبيعية وقوانينها (كما فعل فيورباخ) أو لتأثير الله موَحَّداً مع النظام الطبيعي (نظام اسبينوزا الفلسفي الذي يوحد بين جوهر الله وجوهر الطبيعة). وبعض الطبيعيين أقروا بالله وأنكروا الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية، بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله، ورفضوا التسليم بوجود جنة أو نار، وهؤلاء هم أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي Deism الذين أتى على ذكرهم وفضح دعواهم الإمام الغزالي، وخاصة الأقدمين منهم في كتابه «المنقذ من الضلال».

وأخيراً إذا كان الطبيعيون بمختلف آرائهم إزاء الدين والمجتمع والحياة، يجعلون التشبه بعلم الطبيعة ومناهجه في دراسة الظواهر مثلهم الأعلى، فإن فلسفتهم بمجملها كانت أقرب إلى الواقعية منها إلى المثالية، إذ من أولوياتها استبعاد كل ما هو مفارق للطبيعة وما يسمى بالعلل الأولى، واستبدال ما هو طبيعي، والعلل الآلية الفاعلة بها.

سوسان الياس

الظاهرية ، مذهب.

في الفلسفة هي المذهب Phenomenalism (الظاهرية (أو الظواهرية أو الظاهراتية القائل بالوجود الحقيقي للظواهر وإنكار الجوهر المادي. ويزعم أصحاب هذا المذهب أن الإدراك لايكون إلا بظاهر الأشياء، أي بما تبدو عليه، بمعنى أنه إدراك بما ينطبع من الظواهر على الحس، وما يتخلف عن هذا الانطباع من صور، وما يترتب عليها من أفكار، وعلى ذلك يكون الحديث عن الشيء، حديثاً في الواقع عن انطباعات عنه، وليس عن الشيء نفسه، وكأن وجود الأشياء هو وجودها في الوعي،وليس وجودها في الواقع، والتفكير بها أو الحديث عنها هو إيجاد لها، وهذا ما يسمى بالظاهرية اللغوية التي قال بها آير Ayer وبرايس Price ورسل[ر].

يمكن التمييز بين معنيين للظاهرية، المعنى الأول: الذي يقول إنه لا وجود إلا للظواهر، وإن ما يسمى بالشيء في ذاته ليس سوى لفظ أو مفهوم، وهو مذهب هيوم [ر] ورينوفييه Ch.Renouvier أي المذهب Phenomenalism ، والمعنى الثاني: وهو الظاهراتية القائل بوجود الشيء في ذاته، وأنه غير مدرك، فالعقل يدرك الظاهرات وحسب، أي ما يحدث في الزمان والمكان، ويتجلى هذا المذهب في نقدية «كنت»[ر] وفي وضعية «أوغست كونت»[ر].

وسواء أكانت الظاهرية بالمعنى الأول أم المعنى الثاني فإنها تنطلق في نظرتها للوجود من وصفه مجموعةً من الظواهر المدركة عن طريق المشاهدة والتجربة، فتلك الظواهر تؤثر في الحواس فتثير فيها الأحاسيس، ومن خلالها يتم التوصل إلى معرفة هذه الظواهر بارتباطيّها الزماني والمكاني، فالمعرفة بهذا المعنى ليست سوى عملية تفسير لما تنقله الحواس، وهي تأتي

بالمرحلة الثانية بعد عملية الإحساس، إذ أنها ليست في النهاية إلا معرفة لما هو ظاهر، فلا وجود لما يسمى الجوهر، لأن هذا الجوهر غير خاضع للملاحظة ومن ثم هو خارج نطاق المعرفة.

[وقد ظهرت بوادر الظاهرية ضمن إطار الفكر التجريبي، في فلسفة بركلي G.Berkeley في المعنى، ولكنها لم تتخذ شكلها الحقيقي إلا في فلسفة D.Hume المثالية ونظرية هيوم ، وخاصة في نظرته للموجودات المادية في أنها، على حد قوله: «إمكان Mill جون ستوارت مل positivism دائم للإحساس» . وقد اكتملت هذه النظرة وتبلورت نهائي مع ظهور الوضعية المنطقية، في بداية القرن العشرين، فكانت الظاهرية في الفلسفة الوضعية نتيجة للنظرية الوضعية في المعنى، تسعى من خلال تحليل العبارات الشيئية وترجمتها إلى لغة المعطيات الحسية إلى تجنب التأويل المثالي، وذلك بهدف تصحيح ما توسمه أصحاب المذهب الظاهري من أخطاء في النظرة الواقعية الساذجة، وفي النظرة السببية في الإدراك التي تجد جذورها في الواقعية التمثيلية،في فلسفة لوك وفي مثالية بركلي.

وتقوم الظاهرية على نظرة معينة إلى الإدراك الحسي، مفادها أنه لايمكن معرفة العالم المادي مباشرةً، فهو موضوع للمعرفة من خلال المعطيات الحسية وحسب، فما يُدْرَكُ مباشرة في العالم الخارجي ليس الموجودات المادية، بل صفات لها، كاللون والشكل والحجم وما شابه. وبهذا تجري الظاهرية تعديلاً على المثالية في مسألتين:المسألة الأولى،تتعلق بوجود الأشياء المادية التي لا تشكل موضوعاً لأي إدراك فعلي. وتنظر للأشياء المادية على أنها منظومات من الإحساسات الواقعة والممكنة. والمسألة الثانية، تردّ الأشياء المادية إلى منظومات من الإحساسات أو الأفكار، وتستبدل الإحساسات بالمعطيات الحسية، فالمعطى الحسي يختلف عن

الإحساس في أنه يشكل موضوع التجربة، وليس جزءاً من محتوى التجربة، كإحساس الإنسان بأنه يرى الألوان ويسمع الأصوات مباشرة، فهي معطيات حسية، بمعنى أنها موضوعات تجربته. إن ما يراه ويسمعه ويتذوقه هو معطى حسي وليس إحساساً، إن رؤيته للون وإحساسه به ليسا شيئاً واحداً.

إن المعطيات الحسية هي الأساس الأخير للمعرفة، وهي لذلك ذات أسبقية إبستمولوجية[ر] على الأشياء المادية، وذات أسبقية منطقية على الأخيرة، ولكن ليس ذات أسبقية أنطولوجية[ر].

الوضعي، تنظر للعالم كما هو يبدو Comte والظاهراتية كما تجلت في مذهب كونت بالمشاهدة والتجريب، فموضوع المعرفة هو الأشياء الظاهرة من خلال الحواس، والبحث فيما يسمى بالعلل الأولى أمر مرفوض وخالٍ من كل معنى، فالروح الوضعية ترفض النظر في أصل الأشياء، لأن هذا الأمر يتجاوز نطاق المشاهدة والتجربة. والخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية برأي «كونت» هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، وهدف الوجود اكتشاف هذه القوانين وردِّها إلى أقل عدد ممكن.

في مذهب الظاهراتية مصطلح «ظاهري» للتمييز بين عالم I.Kant واستخدم كَنْت عند «كنت» هو عالم phenomen «الظواهر وعالم الشيء في ذاته، فـ«الفينومين الظواهر المعطى في التجربة، وفي الإدراك الحسي، الذي يتواجد في الزمان والمكان، أما فهو الشيء في ذاته، الذي يتعذر الوقوف عليه من خلال التجربة nomen «»النومين والممارسة، فالأشياء في ذاتها مستعصية على المعرفة، فالإنسان لايستطيع معرفة سوى

الظواهر، وعلى الرغم من أن «كَنْت» كان يعي تماماً أن في هذا إظهار لعجز العقل عن إدراك جوهر الأشياء وقصر إدراكه على الظواهر فقط، فإنه يرى أن هذا الحد ضروري لتطور العلوم، إذ أن ذلك من شأنه أن يلغي كل الادعاءات القائلة بإمكانية إقامة البرهان المنطقي على وجود الإله وعالم الغيب.

وقد ظهر هذا المذهب لدى «كنت» في مؤلفاته النقدية، فهو يفرق بين «النومينات» و«الفينومينات»، ويقول بعالم مستقل عن الفكر والحواس، وهو عالم الأشياء في ذاتها، وتبدأ عملية المعرفة بأن تؤثر الأشياء في ذاتها على الحواس، فتثير فيها الأحاسيس، إلا أن الأحاسيس والأفكار العقلية لا تعطي معرفة نظرية عن الأشياء في ذاتها، فمهما تكن يقينية حقائق الرياضيات والعلوم الطبيعية، فإن المعرفة التي تقدمها ليست معرفة للشيء في ذاته، فهذه المعرفة تقتصر على تناول الأحاسيس والمفاهيم والأحكام،وليس في الإمكان تحصيل أية معرفة عن الشيء في ذاته، وكل ما يمكن معرفته هو الظواهر.

عبير الأطرش

(الظواهر (علم .

علم الظواهر أو الظواهرية علم يهتم بدراسة الظواهر في الزمان والمكان، أي كما هي في الواقع، موضوعه دراسة الظواهر النفسية كما هي بالفعل بهدف تحديد المعطيات النفسية، كما يهتم هذا العلم بدراسة ظواهر الوجود عامة فتكون غايته تحديد بنية الظاهرة وشروط حدوثها. وبصورة عامة،يعبر عن الظواهرية بمصطلح «الفينومينولوجيا»، وهو مصطلح يشير حسب الفلسفة المثالية إلى ذلك القسم التمهيدي من الفلسفة الذي يبحث عن الكيفية التي يتجلى فيها الوجود الواقعي في الوعي، ومن ذلك فينومينولوجيا الروح عند هيغل، فهي جزء من منظومته الفلسفية يعرض تعاقب المراحل التي يمر بها الإنسان حتى يعي الروح، ويطلق Husserl ، هذا المصطلح بمعناه الضيق على تيار من الفلسفة البرجوازية أسسه هوسرل والفينومينولوجيا عند هوسرل هي المبحث الفلسفي الأساسي وعلم أشكال الوعي وتأمل الماهية والوجود الحق والمطلق، فالحقيقة عند هوسرل تعرف كتجربة حدسية حاضرة، وهذا الذي عدَّ أن مشكلة وجود العالم Heidegger التخيل الظواهري يتضح أيضاً عند هايدجر في الخارج مشكلة مصطنعة، لأن هذا الوجود في نظرة بداهة لا يحتاج إلى برهان، إنه بديهي وجلي جلاءً مباشراً.

يعد هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا، وقد دعا إلى العودة إلى الحياة والواقع عودة إلى الحدس الأصلي للأفكار والأشياء، فهدف الظواهرية الهوسرلية هو بلوغ ماهيات الأشياء، بصفتها تراكيب كونتها الأنا المتعالية، بعد أن وضعت العالم الواقعي بين قوسين، إن مهمة فلسفة الظواهر عند هوسرل دراسة ظواهر الوعي فقط، والتي هي ماهيات مطلقة مستقلة عن الوعي

الفردي وموجودة فيه في الوقت نفسه، وهذه الماهيات تدرك بالمعاناة المباشرة، ثم توصف كما تبدو حدسياً، إن هوسرل يقترح التخلي عن كل ما يربط بالعالم الخارجي لأن التوجه بالمعرفة يكون إلى أعماق الذات، إلى الوعي ذاته، وعندها يصبح محتوى المعرفة موضوعاً للبحث الفينومينولوجي، وهذا ما يسميه هوسرل بالإرجاع الفينومينولوجي والذي يقضي بأن يخرج من دائرة البحث كل ما يمت بصلة للعالم الخارجي، فالوضع الطبيعي للعالم مغلق أو خارج نطاق التأمل، إن الطبيعي غير ممكن إلا عن طريق تسويغ الشعور له، لذا يطلب هوسرل وضع العالم بين قوسين (أي تعليق كل حكم بغية رد الظواهر إلى ماهيات ورفض جميع الآراء والتصورات القائمة، والتخلي عن طرح مسألة وجود كل ماهو موضوع للبحث)،وبهذا يبقى موضوع المعرفة مقصوراً على الوعي الخالص المتحرر من كل صلة بالعالم الخارجي والمحتوي في الوقت نفسه على كل ما في العالم، إن كل ما يريده هوسرل هو التأكيد على أن هذا العالم لايمكن أن يكون مصدراً للمعرفة حقاً، لذا يجب صرف الانتباه عنه،إلا أن هذا لا يعني أن المعرفة ليست بذات موضوع، وإنما تتوجه دائماً نحو موضوع، إنها قصد إلى هذا الموضوع.

والقصدية هي الفكرة الأساسية في الظواهرية، فالظاهرة موضوع معروف وهي في الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع، أي فعل نفسي، وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع، وهي «قصد» إلى الموضوع هي عين طبيعة المعرفة.

ويتجلى المذهب الفينومينولوجي لدى هايدجر في نظريته حول الحقيقة والوجود، فهو يرى أن النظرة إلى الشيء تحول ظهور الشيء إلى مجرد مظهر، والفكرة الميتافيزيقية للحقيقة تقتصر على إقامة علاقة حيوية أو تطابق مع الظواهر الملاحظة، لكنها بهذا تغفل الظاهرة الأصلية للظهور، إذ كيف يتسنى امتثال الموضوعات إذا لم يكن هناك موضوع يمكن إضاءتها

به، أن يرى الشيء معناه أولاً أن يكشفه، أن يفتحه على شيء أخر غيره، وداخل هذه الفتحة الأنطولوجية[ر] تكون كل نظرة ممكنة، إن الفتحة هي الوسيط الذي منه ينبثق الشيء، والواقع مليء بالمعاني التي لايدرك منها العقل إلا الهيكل، والأرضية التي عليها ينكشف الشيء هي أولاً الوجود في العالم، إذن فالحقيقة لا تقوم في إحالة العقل إلى الواقع، بل في إحالة العقل والواقع إلى الأفق الأنطولوجي الذي يضيئها، وبذلك يقترب المذهب الفينومينولوجي لدى هايدجر بصورة شبه مطلقة من رأي هوسرل الذي قصر موضوع المعرفة على الوعي ومظاهره.

إن الغرض من الفينومينولوجيا توفير الوسيلة للكشف عن مبادئ الفلسفة بطريقة رياضية، وذلك بأخذ الأشياء على نحو ما تعرض للحدس أولاً بأول، فالحدس الاعتيادي والأكثر عفوية بالعالم يعطي خليطاً من الحدود الثابتة التي تظهر تارة وتختفي تارةً أخرى، ومن دون أن يتبدل فيها شيء، والمقصود بهذه الحدود الماهيات الثابتة التي تتم معرفتها عن طريق التحليل الفينومينولوجي الذي يعتمد وسيلته الوحيدة الوضع بين قوسين، ويلزم علة الفلسفة أن تضع بين قوسين مؤقتاً كل ما هو معطى سواء أكانت الوقائع المادية أم الماهيات الرياضية، لتصل إلى الحدس بماهية الوعي وأحواله المختلفة.

عبير الأطرش

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 أي الموجود في موضوع، أو في محل accident والظواهر الحسية المتحولة، ويقابله العَرَض مقوم لما حل 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).

وأخيراً يصدق الجوهر على صورة الشيء وماهيته essence، ويدخل في هذا المعنى الأجناس 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.

، monads «ويقول ليبنتز بعدد لا متناه من الجواهر الروحانية، ويسميها بـ «الموناد
والموناد 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 locke أما الجوهر عند لوك
الحامل 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

العنصرية

العنصرية racism هي اعتقاد بأن طائفة أو جنساً أو عرقاً هو أعلى وأرقى من الطوائف والأجناس والأعراق الأخرى، ويسمى الذين يعتقدون بذلك «عنصريين». وهم، إذ يفترضون أنهم أرفعُ مقاماً من غيرهم، يعتقدون بضرورة حصولهم على حقوقٍ وامتيازاتٍ خاصة، ولا دليلَ علمياً قَطّ يساند دعاوى التفوق هذه، ويؤكد علم الاجتماع أنه لا توجد لهما بيئتان متماثلتان في جميع النواحي؛ ومن هنا فإن كثيراً من الاختلافات التي توجد بين الجماعات ترجع بالدرجة الأولى إلى اختلاف البيئات، وقد ناقش العلماء الأهمية النسبية للوراثة والبيئة في تحديد هذه الاختلافات.

والعنصرية واسعة الانتشار، وكانت ولا تزال سبباً في خلق مشكلاتٍ اجتماعيةٍ كثيرةٍ مستخدمةً دعاوى التفوُّق العنصري لتسويغ التمييز العنصري والفصل الاجتماعي والنزعة الاستعمارية وحتى الإبادة الجماعية genocide.

تفسِّر العنصريةُ التاريخ على أنه صراع بين الطوائف والأجناس والأعراق. وترى الأمم في منظارها غير متساوية؛ لهذا تتمسك العنصرية بنظرية الداروينية التي تؤمن بالانتقاء الطبيعي والتنازع من أجل البقاء، وأن البقاء للأصلح والأقوى. وتعدّ العنصرية «قوانين الداروينية» أزلية، أي إن حقَّ الحياة يتوافر للكائنات القوية.

وعندما تكون الاختلافات واضحة أو كبيرة، كتلك التي تكون في العبادات أو لَوْن البشرة، يصبح الارتياب ما بين الطوائف والأجناس والأعراق كبيراً؛ ففي البلاد التي يشكِّل فيها البيض أكثريةً، تطبَّقُ العنصريةُ على الأقليَّاتِ الأخرى، فتتعرض هذه للتعصب والتمييز في المجالات المختلفة، مثل الإسكان والعمل والتعليم، كمثل ما جرى في جنوبي إفريقيا حينما سيطرت أقليَّةٌ بيضاءُ على الحكم (1948. 1994)؛ إذ فرضت هذه الحكومة مجموعةً عنصريةً من القوانين التي عُرِفَتْ باسم «الفصل العنصري apartheid».

يميّزُ علماء الاجتماع بين العنصرية الفردية والعنصرية المنظَّمة، وتشير الأولى إلى المعتقدات التَّحَيُّزِيَّة والتصرفات التمييزية التي تمارسها أكثرية ما ضدّ جماعاتِ الأقليَّات الأخرى. وهي، في الحالات جميعها، تَنْبَنِيْ على فرضيات عنصرية. أما العنصرية المنظَّمة فتشير إلى التمييز الذي تمارسه المجتمعات والمدارس والمؤسسات التجارية وغيرها ضد جماعات الأقليات الأخرى.

ويعدّ الاستعمار سبباً اجتماعياً وإيديولوجياً وسياسياً لنشأة العنصرية. فالاستعمار يبغي تسلُّطَ شعبٍ أو بلدٍ على شعبٍ أو بلدٍ آخر؛ فقد تمكن الأوربيون في القرون (من 16 حتى 20) فَرْضَ سيطرتهم على أجزاء كبيرة من آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية.

على الرغم من أن معظم أشكال الاستعمار وسياساته كانت قد انتهت، أو أُنْهِيَتْ وتمَّ القضاء عليها في النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أنَّ آثارها على بعض أنحاء العالم مازالت باقيةً إلى اليوم، ولاسيما أنها تعود ثانيةً للظهور في بعض أنحاء الوطن العربي.

وإذا كان الاستعمار سبباً من أسباب تكُّون العنصرية، فإن هناك أسباباً اجتماعية وإيديولوجية واقتصادية كثيرة لتكِّون هذه الظاهرة ونشأتها، كمثل وضع البِيْضِ في الولايات المتحدة، منذ القرن (17حتى القرن 19)، كثيراً من السود تحت نير الاسترقاق الذي كان سبباً رئيساً في قيام الحرب الأهلية الأمريكية (1861. 1865). ومع أن تحرير الرق تمّ في القرن 19فقد استمر العزل الاجتماعي والتمييز العنصري ضد السود في معظم القرن العشرين.

ومن الأسباب الاجتماعية والاقتصادية تشجُّع كثيرٍ من الفئات المطحونة اجتماعياً واقتصادياً على التمرد والثورة وعلى سَنِّ قوانين لمقاومة العنصرية وتأكيد المساواة، وذلك في المجتمعات التي تُمارس فيها العنصرية، وقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة منذ 1945وحتى اليوم مجموعة كبيرة من القرارات والإعلانات والاتفاقيات لهذا الغرض، ولاسيَّما فيما يتعلق بالمساواة بين الدول والشعوب. واستناداً إلى هذا التوجّه العالمي أصدرت بعض الدول قوانين حرَّمت فيها التمييز على أساس اللون أو الجنس أو العقيدة ولاسيما في مجالات السكن والعمل والتعليم، ومنعت التحريض على الكراهية. ويُشار في هذا الشأن إلى مجموعة القوانين التي أصدرتها الحكومات البريطانية في النصف الثاني من القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، وتحمل اسم «قوانين العلاقات العرقية» بشأن حماية الأفراد من حرمانهم من السكن أو العمل أو التعليم.

يعد «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1948/12/10 المرجع الرئيس لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري؛ فهذا الإعلان يضع المبادئ الرئيسة للحقوق المهنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحريات الفردية، وإن تلته مواثيق دولية أخرى (عهود) تتعلق بالحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية

للشعوب، وينصُّ الإعلان على أن كل الناس يولدون أحراراً متساويين في الكرامة والحقوق، وقد سبق الإسلام جميع هذه الوثائق الدولية، فأحقّ للإنسان حقوقه، وأقرّ لبني البشر حياة كريمة لا ظلم فيها ولا عنصرية ولا إجحاف.

والفصل العنصري، بوصفه أحد فروع العنصرية، هو عزل جماعاتٍ من الناس بالقانون أو بالعرف، على أساس الاختلاف في الدين أو الجنس أو العرق أو الثروة أو الثقافة أو غير ذلك. وهو يُمارَس في مختلف مجالات الحياة، ولاسيما في السكن والعمل والتعليم والمطاعم والفنادق ووسائل النقل وغير ذلك من المرافق العامة. وجدير بالذكر أن من أسباب قيام منظمة الوحدة الإفريقية[ر] ثم الاتحاد الإفريقي هو مكافحة الاستعمار والعنصرية والفصل العنصري وغيره من فروع العنصرية.

سُمِّيتِ السياسات العنصرية، ولاسيما التفرقة العنصرية في جنوبي إفريقيا، باسم «أبارتيد» وكانت تهدف إلى تحقيق التمييز العنصري بين سكانها من البيض المحتلين وسكانها السود أو من أصحاب البلاد الأصليين (1948. 1994)، وذلك بتحقيق تنمية منفصلة خاصة بالمجموعات العرقية التي يتكّون منها السكان تكون أقل كلفةً وتنوعاً من التنمية المخصصة للعرق الأبيض الذي يسيطر عليه أحفاد المستوطنين الهولنديين الذين يعرفون باسم «الأفريكانيين». وكانت مدارس الدولة معزولة عزلاً عنصرياً، ولم يكن لغير البِيْضِ العمل في الوظائف والأعمال المخصصة للبيض.

وفي سياق مناهضة العنصرية وفروعها المختلفة، قد تَشْرَعُ جماعتان أو أكثر، مختلفتان عقائدياً أو عرقياً، في التصرف إزاء بعضهما بطريقة ودّية وبتسامح. وحينما يكتمل ذلك نكون قد وصلنا إلى مرحلة «الاندماج الاجتماعي». وتعد بعض قوانين الولايات المتحدة الأمريكية الخاصة بتنظيم العلاقات الاجتماعية من أكثر القوانين تقدماً في مجال مناهضة العنصرية وفروعها. والجدير بالذكر، أنه برزت في الولايات المتحدة في ستينات القرن العشرين ظاهرة «الفصل الاجتماعي الواقعي»؛ ولهذا أعلنت المحكمة العليا عدم دستورية القوانين التي تحقق ممارسات الفصل الاجتماعي، التي كمنت وراء كثير من الاضطرابات التي شهدتها آنذاك بعض المدن الأمريكية.

والصهيونية حركة عنصرية، سياسية، استعمارية، أسبغت على اليهود صفة القومية والانتماء العرقي إلى جانب الانتماء الديني، وعارضت اندماج اليهود في أوطانهم الأصلية ودفعتهم إلى الهجرة إلى فلسطين، وتزعم الصهيونية أن لليهود حقوقاً تاريخية ودينية في فلسطين، وقد تلاقت مطامع الصهيونية وأهداف الاستعمار في إقامة دولة يهودية على أساس أن اليهود - حسب زعم الصهيونية - يشكلون أمةً، وعندما انتدبت عصبة الأمم[ر] بريطانيا على فلسطين، كان عدد اليهود في فلسطين يومذاك (56 ألفاً)، وحينما غادرت بريطانيا فلسطين في أيار/مايو 1948 كان في فلسطين 750 ألف يهودي يشكلون مالا يزيد على ثلث سكان هذا البلد العربي على الرغم من أن هجرة غالبيتهم إليه غير مشروعة، ومع هذا تم تقسيم فلسطين وأُقِيْمَتْ دولة إسرائيل في 14.15/5/1948.

والصهيونية استعمار استيطاني إحلالي، وتستند في مزاعمها إلى «الوعد الإلهي بأرض الميعاد» وإلى مقولتي «شعب الله المختار» و«أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». ولاتزال الصهيونية

عنصرية في سياساتها وتصرفاتها ورغبتها في التوسع والاستعمار؛ فقد سعى الكيان الصهيوني (إسرائيل) إلى تطويع أوضاع العرب في الكيان نفسه وفيما احتله من الأراضي الفلسطينية في عدوان 1967/6/5. فاحتفظ ببعض قوانين الانتداب البريطاني، وأصدر قوانين جديدة تحقق عنصرية الصهيونية، كقانون العودة، وقانون الجنسية، والقوانين الخاصة بمصادرة الأراضي والغابات والاستيلاء عليها، وقوانين الاعتقال الإداري والسجن والنفي، وقوانين تقييد حرية التنقل والإقامة الجبرية، ومنع الكتابة ومنع الخطابة، وغيرها من القوانين.

وقد حوّل الكيان الصهيوني العنصرية إلى نظام متكامل مبنّي على أسس، ولأن الصهيونية عنصرية فقد تعاونت مع النازية، وكان بينهما وشائج فكرية؛ فإيمان الزعيم النازي أدولف هتلر بأن المجال الحيوي للنازية يقع في أوربا دفعه إلى تشجيع الهجرة الصهيونية من أوربا إلى فلسطين، ومن هنا جاء تشجيع النازية لعقد اتفاقية «همعفراه» مع الوكالة اليهودية، وإلى جانب التعاون المنظم بين النازية والصهيونية[ر] ثمة تشابه بنيوي وفلسفي بينهما؛ فالنازية تفوِّق العنصر الآري، والصهيونية تجعل اليهود وحدهم «شعب الله المختار» وتحتقر «الأغيار» فهم «منحطون». ثم إن بين التوسعية الصهيونية و«المجال الحيوي» علاقة وشيجة. وتشترك العقيدتان في الداروينية ومبدأ «البقاء للأصلح» أيما الأقوى، وتاريخ النازية والصهيونية وكيانها(إسرائيل) يثبت اعتناق هاتين العقيدتين العنصرية.

وتتجسد عنصرية الصهيونية وكيانها (إسرائيل) في رفض (إسرائيل) حق العودة، الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بقرارها رقم 194 في 1948/12/11، وقد أصبح عدد اللاجئين الفلسطينيين اليوم أكثر من 5 ملايين لاجئ، وتتجسّد عنصرية الكيان الصهيوني (إسرائيل) في استمرار احتلال جيش الكيان ما تبقى من أراضٍ فلسطينية (الضفة الغربية

وقطاع غزة ومدينة القدس العربية) وفي اغتيال الفلسطينيين مقاومين ومدنيين وفي محاصرة جيش الاحتلال الشعب الفلسطيني ومنعه من العمل والإنتاج وتجريف الأراضي المزروعة. وتدمير بيوت المقاومين وخلق جميع الظروف والشروط التي تجبر الشعب الفلسطيني على تحقيق «الترانسفير» أي طرد الشعب الفلسطيني من مدنه وقراه وإجباره على اللجوء.

كانت الجمعية العامة للأمم المتحدة أصدرت قرارها ذا الرقم 3379 في 1975/11/10، وفيه قررت بعد ديباجة طويلة «أن الصهيونية شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري»؛ ذلك أن الصهيونية تنكر على يهود الشتات حقهم في الانتماء إلى الدول التي يعيشون بين ظهرانيها، وفي الوقت نفسه تنكر الصهيونية على الشعب الفلسطيني حقه في تقرير المصير في وطنه فلسطين. ويطبّق الكيان الصهيوني (إسرائيل) التمييز العنصري بين عناصر المجتمع الإسرائيلي نفسه، فهو يفرّق تمييزاً بين اليهود الغربيين وبين اليهود الشرقيين في الحقوق والواجبات. كما يفرّق تمييزاً بين الفلسطينيين العرب حاملي الجنسية الإسرائيلية وبين اليهود أنفسهم في مختلف المجالات، ولاسيما في السكن والعمل والتعليم.

لكن الجمعية العامة للأمم المتحدة ألغت قرارها هذا بقرار آخر رقمه 86/46 في 1991/12/16. وما كان لقرار الإلغاء أن يصدر لولا الدور الذي أدتّه الولايات المتحدة بضغوطها الاقتصادية والدبلوماسية على كثير من الدول. وعلى الرغم من ذلك كله، فإن وصم الصهيونية بالعنصرية هزّ الأنظمة والعقائد العنصرية والاستعمارية.

وكان الكيان الصهيوني (إسرائيل) تعاون تعاوناً وثيقاً مع النظام العنصري (أبارتيد) الذي كان قائماً في جنوبي إفريقيا. وقد انتهى هذا التعاون في العام 1994 حين استلم سكان البلاد الأصليون الحكم في البلاد وانهار النظام العنصري.

هيثم الكيلاني

العقيدة

العقيدة dogma الاعتقاد ويرادفها هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقِده، والمعتقَد، وجمعها عقائد. إذ تدل العقيدة على اعتقاد ثابت راسخ بشأن موضوع عادة ما يكون ذا صبغة دينية ذات أساس مقدس يطاع من دون مناقشة من أعضاء الجماعة، ويعد من يحاول تغييره أو الاعتراض عليه كافراً، ويكون عرضة للإدانة والعقاب الشديد، كما هي الحال في جميع عقائد الديانات السماوية كعقيدة البعث والحساب.

وفي اللغة االيونانية، تعني كلمة «عقيدة» كل ما يبدو حسناً أو خيراً، ثم صارت تعني إرشاداً أو توجيهات شرعية، وأخيراً عقيدة مفروضة، والعقيدة حكمة أصلها إغريقي، وتدل على النظرية التي تقرها السلطة، ويلتزمها الأفراد الواقعون تحت سلطانها، أو هي المبدأ الذي يقوم عليه المذهب، ويسلّم معتنقوه بصحته ابتداءً على أنه نوع من الإيمان، ولذلك ارتبطت الكلمة بالدين. وقد استخدم أفلاطون هذا المصطلح في محاورة «القوانين»، ودلّ به على فعل الاعتقاد الصحيح المفروض من الآلهة، كما أطلقه الكتَّاب الإغريق على القوانين العامة وأفكار المدارس الفلسفية المختلفة كالعقيدة الأورفية، والفيثاغورية.

ويفيد هذا بأن لمصطلح العقيدة معنيين رئيسيين: أحدهما ديني يدور حول عقائد الوحي، كما يقال: أركان الإسلام، وتعني مبادئه الإيمانية الموحى بها، والتي لا تفسير لها سوى أنها أوامر الله تعالى، ويقوم الإسلام بالتسليم بها ولا يقوم بغيرها، والآخر فلسفي خاص بمجالي المعرفة واليقين. ويتعلق كل منهما بمجموعة من حقائق الوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة،

وتكوّن نسقاً عاماً من الأفكار تُقبل كما هي، ولا تناقش، وتطاع في ذاتها ولا تخالف، ثقةً في مصادرها: الشرع، السلطة، العرف، العقل المحض أحياناً. وهذا المصدر يعلو على جميع الذين يتقبلونه إيماناً لا برهاناً، وثقة لا فهماً، وطاعة لا مناقشة.

وقد يصطبغ هذا المصطلح بصبغة اجتماعية، إذ يرتبط بمذاهب اجتماعية معينة، ويطلق idelogy عليه لفظ أيديولوجيا ، وتكون العقيدة هي الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد، confucianism حديثاً، والكونفوشيوسية Marxism كما هو الأمر في الماركسية قديماً stoicism والرواقية mazdism والمزدكية.

من الناحية الدينية (اللاهوتية) جانبٌ من اللاهوت dogmatism (والعقائدية (دوغماتية الذي يهتم بالدعوة المسيحية، وبدراسة العقائد والأخلاق بالمعنى الديني، والإيمان بالعقائد الكنسية، ومبادئ الإيمان المستمدة من الكتب المقدسة التي تعد حقائقَ لا تُنازع، وتعلو على النقد، يقدسها المؤمنون بها، وتُطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله، وبعثة الرسل، والعقاب والثواب وغيرها. والعقائدية أو الاعتقادية في تطور المفاهيم الدينية faith ، ويُزْعَمُ أن قوى العقل قادرة على بلوغ الحقيقة إذا اعتمد الإنسان عليها مطلب للإيمان بطريقة منهجية، ويفيد هذا في جعل الاعتقادية صفة عقلانية، إذ يرى علماء الدين أن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل. ويتجلى ذلك بالقول. أولاً. إن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدينية، وثانياً الإعراض عن جميع العقائد التي لايمكن إثباتها بالمبادئ العقلية، وثالثاً هو الدفاع عن العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، وهذا يولّد النزعة الإيمانية الكامنة. إلى حد ما. في كل النظريات المثالية، وتعبر عن إخضاع العلم بالدين.

والعقائدية في الفلسفة ترادف التزمتية أو التوكيدية والوثوقية والقطعية أو الجزمية، وهي مذهب اليقين، مذهب من يثق بالعقل، ويؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة، والوصول إلى ر: الشكية]، التي يطلق عليها في بعض الأحيان]skepticism اليقين، وهي مقابلة للرَّيْبِية اسم الوثوقية السلبية. وقد قيل إن الفلاسفة الوثوقيين هم الذين يثبتون وجود الحقائق .الكلية، وتكون أحكامهم على الأشياء بالإيجاب أو السلب أحكاماً مطلقة

وللوثوقية دلالة لاتخلو من التهكم، وهي إطلاقها على التسليم بالآراء أو التعصب لها من دون تمحيص، ومحاولة فرضها على الآخرين من دون برهان. ويترجمها بعضهم بـ: «الدوغمائية»، ويدل فلسفياً وعلمياً على طريقة في التفكير تقوم على أساس مفاهيم وصيغ لا تقبل التغيير، بغض النظر عن الشروط النوعية للمكان والزمان، أي تتجاهل مبدأ أن الحقيقة ينبغي أن .تكون ملموسة

ويعدّ بعضهم كل نظرية إيجابية تتعلق بالعالم قطعية، فالوثوقية صفة عقل يثق بنظرياته ويعترف بما لها من سلطان، من دون التسليم بإمكان اشتمالها على الخطأ والضلال. وعدّ فلسفات Wolff «الفلسفات العقلانية كلها ابتداءً من ديكارت إلى «فُولف Kant كَنْت عقائدية، لأنها تقدم نظريات عن العالم تقطع بصحتها، وكأنها حقائق يقينية لا تنازع فيها، ومن ثم قدم مذهبه النقدي بديلاً لها، ولذلك عُدَّت العقائدية المذهب المقابل للفلسفة وتناهض العقدية الاجتهاد، وترقى أن تكون جموداً مذهبياً، ولذلك .criticism النقدية .(يترجمها البعض بالجمود المذهبي (القطعية

، والشهادة هي الأساس ٢والعقيدة في الإسلام هي المجاهرة بالإيمان بوحدة الله ونبوة محمد البسيط للمؤمنين، وتستعمل في شعائر الصلاة، وقد ارتبطت العقيدة بالأخلاق. وأثير حولها في الفكر الإسلامي نقاش طويل في علم الكلام، ومع مرور الزمن جسدت المدارس الدينية المختلفة والفرق عقائدها ومبادئها في وثائق شكلية، واختلفت فيها الفرق الإسلامية بين أشاعرة .ومعتزلة ومرجئة

سوسن بيطار

المنطق

، وعلم المنطق يسمى أيضاً علم الميزان، إذ به توزن logiké ويسمى باليونانية Logic المنطق الحجج والبراهين، وكان ابن سينا يسميه خادم العلوم، كما كان الفارابي يسميه رئيس العلوم. وجاءت تسميته بالمنطق من «النطق» ويطلق على «اللفظ» وعلى «إدراك الكليات» .«وعلى «النفس الناطقة

أما اصطلاحاً فالمنطق «صناعة تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوّم العقل وتسدد .«الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات

وعموماً: المنطق هو علم القوانين الضرورية الضابطة للتفكير لتجنبه الوقوع في الخطأ والتناقض، فهو يضع المبادئ العامة للاستدلال وللتفكير الصحيح، كما يعرف بأنه علم :قوانين الفكر، وهي ثلاث

. قانون الهوية: ويعني أن لأي شيء ذاتية خاصة يحتفظ بها من دون تغيير، فالشيء دائماً هو هو (أ هو أ) فالهوية تفترض ثبات الشيء على الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه، فأنا هو .الشخص ذاته الذي كنته منذ عشرين عاماً على الرغم مما طرأ علي من تغير

. قانون عدم التناقض: ينكر هذا القانون إمكان الجمع بين الشيء ونقيضه، فلا يصح أن يصدق النقيضان في الوقت نفسه وفي ظل الظروف نفسها، إذ لا يصح القول إن هذا الشيء وفي هذا الوقت «أزرق» وليس «أزرق» [(أ) لا يمكن أن تتصف بأنها(ب) وبأنها (لا ب) معاً].

. قانون الثالث المرفوع: ويعني أن أحد المتناقضين لابد أن يكون صادقاً إذ ليس هناك احتمال ثالث بجانب المتناقضين يمكن أن يكذبهما معاً، ولا يوجد وسط بينها، فإما أن نثبت محمولاً معيناً لموضوع ما وإما أن ننفيه عنه.

وهذه القوانين هي شروط يجب أن يخضع لها التفكير ليكون يقينياً، فهي مبادئ يعتمد عليها الاستدلال أياً كان نوعه.

إذاً المنطق علم استدلالي يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، وتحديد الشروط التي بوساطتها يصح الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام تلزم عنها، وهذه المبادئ تنطبق على كل فروع المعرفة.

ويفرق المناطقة بين المنطق الصوري والمنطق المادي. فالصوري يشمل المنطق الأرسطي والتقليدي الذي شايع الأرسطي شرحاً وتوضيحا واتباعاً، ثم المنطق الحديث، أما المادي فهو علم مناهج البحث ويتضمن المنهج الرياضي الاستنباطي، المنهج الاستقرائي التجريبي والمنهج التاريخي.

:المؤسس الأول للمنطق التقليدي وتشمل مباحثه Aristotle [ويعد أرسطو ار

.منطق الحدود أو التصورات، منطق القضايا أو الأحكام، منطق الاستدلال

أولاً. منطق الحدود: الحد هو وحدة الحكم الأساسية، وتمثل الكيان العقلي الذي تقابله .الإدراكات الحسية التي نفهمها من التصور

والحد في المنطق هو أحد أجزاء القضية، كما في القضية (الحاسب آلة عصرية) لفظ «الحاسب» هو الحد الأول من حدود القضية ويسمى موضوعاً، و«آلة عصرية» الحد الثاني من .حدودها ويسمى محمولاً

:تقسيم الحدود

. المفرد والمركب: الحد المفرد هو كلمة واحدة تدل على معنى معين من دون أن يدل أي جزء .(منها على أي شيء (إنسان، قلم، نجم

أما الحد المركب فهو يتألف من أكثر من كلمة، وهو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء من معناه (قلب الإنسان، قائد معركة ميسلون).

الخاص والعام (الجزئي والكلي):

ويطلق الحد الخاص على شيء واحد معين بذاته، ولا يصلح أن يشترك في معناه أكثر من فرد واحد، وهو يدل على وحدة غير قابلة للانقسام، وهو نوعان:

- اسم العلم: وهو يعين شخصاً أو شيئاً بذاته من دون ذكر أي خاصة من خواصه (دمشق، عبد الملك، المريخ...).

- العبارة الوصفية: عبارة لغوية تدل على شخص أو شيء بذكر بعض صفاته (نبي الإسلام، أطول طالب في المدرسة...).

أما الحد العام، فهو الذي يشترك في معناه أفراد كثر لوجود صفة أو مجموعة صفات مشتركة في هؤلاء الأفراد، فهو يدل على فئة يمكن أن تنقسم، ويكون انطباق هذا الحد ممكناً على أي فرد من أفرادها. وهو نوعان:

. الحد الجمعي: وهو الذي ينطبق على مجموعة من الأفراد مجتمعين ولا ينطبق على كل واحد من أفراد المجموعة على حده (قوم، جيش، قبيلة). «جيش» يدل على فئة الجنود والضباط ولكن لا ينطبق على أي واحد من هؤلاء على حدة.

. الحد الاستغراقي: يشير إلى فئة يمكن حمله على كل فرد من أفرادها على حده (كوكب، إنسان).

.: العيني والمجرد

والحد العيني (اسم الذات) هو اسم لموضوع له صفة ما (شجرة، كتاب، إنسان).

أما الحد المجرد (اسم المعنى) فهو اسم لصفة ما منظوراً إليها بذاتها، مستقلة عن الأشياء التي تحمل هذه الصفة (عدالة، بؤس، إنسانية، شجاعة).

.: المطلق والنسبي

الحد المطلق لايستلزم معناه إشارة إلى أي شيء آخر (معدن، منزل، إنسان).

أما الحد النسبي هو الذي تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره، أي لا نتصور وجوده إلا بتصور وجود شيء آخر (أب وابن، مرسل ومستقبل).

.: الموجب والسالب

ويعبر الحد الموجب عن وجود صفة ما (نشيط، أخضر).

أما الحد السالب فهو يعبر عن غياب صفة موجبة (غير نشيط، ليس أخضر).

.: المفهوم والماصدق

يشير المفهوم إلى الخصائص أو الصفات التي تُفهم من هذا الحد، أي الخصائص والصفات التي يثيرها لفظ الحد في ذهن السامع أو القارئ، أما الماصدق فيشير إلى الأفراد الذين ينطبق عليهم حد ما، فالحد «إنسان» ماصدقاته: عمر، أحمد، رباب، أي المسميات الخارجية التي يصدق عليها. والعلاقة بين المفهوم وماصدقاته علاقة تناسب عكسي، فكلما زاد المفهوم قل الماصدق وكلما قلَّ المفهوم زاد الماصدق.

إلا أنه يوجد بعض الأشياء التي لا يمكن تعريفها وتسمى «اللامعرفات» وهي: [ودراسة الحد من ناحية المفهوم تؤدي إلى عملية التعريف definition

. المعطيات المباشرة للتجربة، مثل الإحساسات التي لا يمكن نقلها من فرد إلى آخر، والعواطف الذاتية.

.. أسماء الأفراد أي أسماء العلم

. الأجناس العليا التي ليست أنواعاً لأجناس أعلى منها، وهذه الأجناس هي المحمولات الأصلية التي يمكن أن تقال على الموجود، أي إنها المقولات كما وضعها أرسطو، وهي عشر: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة (العلاقة)، المكان (الأين)، الزمان (المتى)، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال.

والقسمة classification [أما دراسته من ناحية الماصدق فتؤدي إلى التصنيف.

ثانياً: منطق القضايا:

القضية»: هي الجملة التي تعطي خبراً، ويمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة.»

وتقسم القضايا في المنطق التقليدي إلى: القضايا الحملية والقضايا الشرطية.

. والشرطية هي قضايا مركبة من قضيتين حمليتين أو أكثر تربط بينهما أداة ربط معينة، فإذا كانت أداة الربط هي اللزوم سميت القضية شرطية متصلة، صورتها: (إذا□ إذن□) مثال: إذا تصرفت بحكمة حصلت على ما تريد، أما إذا كانت الرابطة هي الانفصال سميت القضية شرطية منفصلة، صورتها: (إما□ أو□) (إما أن يكون سعيد تاجراً أو مهندساً)، .وتتحدد قيمة صدق هذه القضايا وفقاً لقيم صدق القضايا الداخلة في تركيبها

أما القضية الحملية فتتألف من موضوع ومحمول ورابطة بينهما إضافة إلى السور. وتقسم من ناحية الكم إلى كلية وجزئية، ومن ناحية الكيف إلى موجبة وسالبة، فتكون هناك أربع :قضايا

الكلية الموجبة (ك.م) [كل أ . ب] والكلية السالبة (ك.س) [لا أ .ب] والجزئية الموجبة (ج.م) .[بعض أ . ب] والجزئية السالبة (ج.س). [ليس بعض أ .ب

ويتم الاستغراق في القضايا الحملية على أشكال أربعة إذا تحدثت القضية عن كل أفراد الفئة التي يدل عليها الموضوع كان الموضوع مستغرقاً فيها، وإذا تحدثت عن كل أفراد الفئة التي يدل عليها المحمول كان المحمول مستغرقاً، أما إذا لم تتحدث عن كل أفراد الفئة التي يدل .عليها الحد فإنه لا يكون مستغرقاً

.ثالثاً: الاستدلال: وهو نوعان، استدلال مباشر واستدلال غير مباشر

.والاستدلال المباشر نوعان أيضاً، التقابل والتكافؤ

التقابل هو العلاقة بين قضيتين حمليتين مختلفتين في الكم أو الكيف أو فيهما معاً ومتفقتين في الموضوع و المحمول. وأنواع التقابل:

.. التضاد: يقوم بين (ك.م) و(ك.س)، وهما لا تصدقان معاً، ولكن قد تكذبان معاً

.. الدخول تحت التضاد: وتقوم بين (ج.م) و(ج.س)، وهما لا تكذبان معاً، ولكن قد تصدقان معاً

. التناقض: وتقوم بين القضيتين المختلفتين كماً وكيفاً، أي بين (ك.م) و(ج.س)، و بين (ك.س) و(ج.م)، والمتناقضتان لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً.

. التداخل: وتقوم بين القضيتين المختلفتين كماً والمتفقتين كيفاً، أي بين (ك.م) و(ج.م)، وبين (ك.س) و(ج.س)، والحكم هنا، إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية، والعكس غير صحيح، وإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية والعكس غير صحيح.

. أما التكافؤ (التعادل): فهو الحصول على قضية جديدة من قضية ما أصلية، بحيث يكون للقضيتين قيمة الصدق نفسها، وأنواعه:

. العكس المستوي: ويعني الحصول على قضية جديدة يكون موضوعها محمول الأصلية ومحمولها موضوع الأصلية، مع الحفاظ على الكيف وألا يستغرق في الجديدة أي حد لم يكن مستغرقاً في الأصلية.

. نقض المحمول: وفيه يكون موضوع الجديدة هو موضوع الأصلية، أما محمولها فهو نقيض محمول الأصلية، مع الحفاظ على كم الأصلية، وتغيير كيفها.

. نقيض العكس: وفيه يتم الحصول على قضية جديدة بتطبيق (1) ثم (2) بالتسلسل، أي إجراء عكس مستوى للقضية الأصلية، ثم إجراء نقض محمول للقضية التي تم الحصول عليها، وبذلك يتم الوصول إلى قضية موضوعها محمول الأصلية، ومحمولها نقيض موضوع الأصلية.

. عكس النقيض: وهنا يُطبق (2) أولا ثم (1)، أي إجراء نقض محمول للقضية الأصلية ثم إجراء عكس مستوي للقضية التي تم الحصول عليها.

. نقض الموضوع: وهنا يتم الحصول على قضية جديدة موضوعها هو نقيض موضوع الأصلية، ومحمولها إما محمول الأصيلة نفسه وإما نقيضه، وذلك بتطبيق (1) ثم (2) ثم (1) ثم (2)، أو إجراء (2) ثم (1) ثم (2) وهكذا حتى الوصول إلى المطلوب.

، ويتناول العبارة المنطقية modal logic ويبحث منطق القضايا أيضا منطق جهة القضية من حيث الموجهات، وتنقسم بحسب أرسطو إلى أربع جهات: الواجب أو الضروري، المستحيل أو الممتنع، الممكن والمحتمل وتنقسم بحسب كانط[ر] إلى ضرورية وواقعية أو تقريرية واحتمالية.

syllogism. [أما الاستدلال غير المباشر: فيقصد به القياس[ر

المنطق الحديث الرمزي: وهو تطوير وتصويب للمنطق التقليدي، يقوم على استنباط القوانين المنطقية من أقل عدد من المبادئ (بديهيات وقوانين) بطريقة دقيقة كاملة، أي إنه نسق استنباطي، يبدأ من مقدمات معينة لينتهي إلى النظريات اللازمة عنها، معتمداً قواعد خاصة، مستخدماً اللغة المنطقية الرمزية فقط. ويرجع ظهوره إلى لايبنتيس[ر] أولاً ثم جورج بول George Boole [ر، وفيتغنشتاين[ر Frege [ت(1815.1864)، وطوره فريغه[ر وغيرهم، ويسمى أحياناً بالمنطق الرمزي أو Carnap [وكارناب[ر Wittgenstein الرياضي أو الاستدلالي أوالنظري أو جبر المنطق، أو المنطق اللوغارتيمي، أو اللوغسيقا، [ووايتهد[ر Russell [ويتوقف الاسم على الهدف من التسمية. وقد اكتمل على يد رسل[ر اللذين حاولا المزج بين المنطق والرياضيات فوصلا إلى المنطق الرمزي، الذي Whitehead يستخدم نوعين من الرموز، وهي الثوابت والمتغيرات، ويتألف من أربعة مباحث أساسية هي:

. منطق القضايا: يستخدم متغيرات قضوية، فيدرس قيمة صدق القضية كوحدة، من دون النظر إلى مكوناتها، ثم يبحث الروابط بينها، معتمداً ثوابت النفي، العطف، الانفصال، اللزوم والتكافؤ، فيشكل بذلك «دالات الصدق»، ويتابع بدراسة الصلات بين هذه الدالات ليكتمل كنسق استنباطي، مكوناته: أفكار أولية ومصادرات وقواعد استنباط خاصة، ثم يعمد لبرهنة جميع نظرياته، كما يدرس الاستدلال بنوعيه، من خلال صياغته بصورة «دالات صدق»، فيتمكن بذلك من اختبار صحتها بقوائم الصدق حيث ميز بعض حالات التقابل غير الصحيحة، وأيضاً بعض الأقيسة الفاسدة، التي عمد إلى تصويبها.

. منطق المحمولات: يدرس القضايا مع اعتبار مكوناتها، مستخدماً لذلك متغيرات حدية، ورموزاً لأسوار القضايا، معتمداً الثوابت المنطقية السابقة، ليمحص بهذه الأدوات موضوعات المنطق التقليدي ويطورها.

. منطق الفئات: يدرس القضايا باعتبارها ارتباط فئتين، فئة يدل عليها «الموضوع» وأخرى يدل عليها «المحمول»، ويصيغ جميع الاستدلالات بصورة معادلات جبرية، يختبر صحتها إما «بأشكال فن» الهندسة، وإما ببرهان حسابي، كما يدرس خصائص الفئات والعمليات الجبرية عليها (جمع الفئات، ضرب الفئات، الاحتواء، والهوية بين الفئات)، وينتهي إلى بناء نسق استنباطي مكون من مقدمات [(أفكار أساسية مثل الفئة الصفرية، الفئة الشاملة، والفئة المتممة)، و(بعض التعريفات الخاصة) و(المصادرات المأخوذة من العمليات الجبرية على الفئات)]، ويعتمد قواعد اشتقاق خاصة (الاستبدال الموحد واستبدال التطابق ...) ليصل من

خلالها إلى برهنة نظرياته. ومتغيرات هذا النسق متغيرات فئوية، أي إن كلاً منها يدل على فئة، كما أن له رموزه الخاصة للثوابت.

. منطق العلاقات: يبحث العلاقات من خلال الأفكار الأولية التي تقوم عليها، كما يركز على عمليات جمع العلاقات وضربها، وسلب العلاقة وعكس العلاقة والهوية والتضمن بين العلاقات. ويصنف العلاقات نوعياً إلى: انعكاسية، تماثلية، متعدية وترابطية. وكمياً وفق عدد حدودها إلى: علاقة واحد بكثير، علاقة كثير بواحد، علاقة واحد بواحد وعلاقة كثير بكثير، ويعتمد متغيرات تدل على علاقات (ع، غ) أما ثوابته فهي الثوابت المنطقية السابقة (النفي، الاحتواء، التضمن، الاجتماع، الضرب واللزوم) فيكتمل بذلك كنسق استنباطي دقيق.

فاطمة درويش

العِلْم

معنى العلم

العلم science هو نشاط إنساني معرفي مضبوط منهجياً، بهدف الكشف عن الصفات والعلاقات والقانونيات التي تخضع لها الظواهر والأشياء والعمليات الجارية في مجالات الوجود المختلفة وتفسيرها والتنبؤ بمستقبلها. والعلم كظاهرة اجتماعية يشير إلى تلك الشروط والظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أسهمت تاريخياً في نشوئه وتطوره من جهة، وإلى الدور الذي يقوم به اليوم في عملية التطور الاجتماعي، وخاصةً في ظل الثورة العلمية التقانية المعاصرة من جهة ثانية.

أركان العلم الأساسية

وتتمثل في ثلاثة:

الموضوع: بحكم موقعه المميز في هذا الوجود، وسعياً منه للمحافظة على بقائه، يقيم الإنسان علاقة بالطبيعة من جهة، وبالآخرين من بني جنسه من جهة أخرى. وعلاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع أدت إلى ولادة نوعين من المعارف؛ معارف عفوية ومعارف علمية. وقد كوَّنت المعارف العلمية الأساس الذي قامت عليه منظومة العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية التي لم يكن بإمكان أي منهما الارتقاء إلى مصاف العلم لو لم يختص كل واحد منها بموضوع محدد، أي

تلك الظواهر والجوانب والمسائل التي تبحث فيها مجموعة من المتخصصين دون سواهم، يميزه من غيره من موضوعات العلوم الأخرى التي تشترك بمجال بحث واحد. فمع أن عالم الاجتماع وعالم النفس، على سبيل المثال، يشتركان في مجال بحث واحد هو «المجتمع»، إلا أنهما يختلفان في موضوعات بحثهما المنحوتة من المجال المذكور. وفي حين يدرس عالم الاجتماع العلاقة المتبادلة بين السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية، يهتم عالم النفس بالآليات (بالميكانيزمات) الداخلية للسلوك الفردي. والأمر ذاته ينطبق على العلوم الاجتماعية والطبيعية الأخرى المختلفة.

. المنهج: يعني جملة المبادىء والقواعد والإرشادات التي يجب على الباحث اتباعها بغية الكشف عن العلاقات العامة والجوهرية والضرورية التي تخضع لها الظواهر موضوع الدراسة. فإذا كان الموضوع هو الشرط اللازم لقيام علم من العلوم، فإن المنهج هو الشرط الكافي لذلك، إذ من دونه يستحيل توليد المعرفة العلمية؛ فالموضوع والمنهج مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، يصعب معه تصور واحد دون الآخر. هذه الحقيقة تؤكد أهمية المنهجية ودورها الحاسم في قيام هذا العلم أو ذاك وتطوره، لكنها لا تعني، تاريخياً ومنطقياً، بأي حال من الأحوال أسبقية المنهج قياساً للموضوع، كما يحلو لبعضهم أمثال فردريك نيتشه F.Nietzsche ، الفيلسوف الألماني، تأكيده في قوله: «ليس انتصار العلم هو ما يميز قرننا التاسع عشر، بل انتصار المنهج العلمي على العلم».

. الوظائف (الأهداف): للعلم وظائف متعددة يأتي في طليعتها الاكتشاف، أي اختبار وتقرير لعلاقات قائمة بين خصائص معينة في ظواهر الوجود المختلفة، لم تكن معلومة قبل إجراء البحث العلمي. والتفسير[1]، أي جملة الأساليب الرامية إلى الكشف عن سبب كون هذه

الظاهرة على ما هي عليه بدلاً من أن تكون شيئاً آخر. والتنبؤ[ا]، أي القدرة على توقع ما قد يحدث إذا توافرت الظروف والأسباب المؤدية إلى نتائج محددة. والضبط والتحكم، أي السيطرة على الظواهر والأحداث والوقائع وتوجيهها التوجيه المطلوب بما يخدم الإنسان. والجدير بالذكر أن الوظيفة الثالثة للعلم المتعلقة بالتنبؤ لا تتحقق بالدرجة نفسها من الدقة في جميع مجالات العلم، ففي العلوم الطبيعية عادة ما تكون التنبؤات العلمية أكثر دقة منها في العلوم الاجتماعية، لا بل إن المشكلة الحقيقية للعلوم الاجتماعية تكمن في ضعف قدرتها على التنبؤ قياساً على العلوم الطبيعية. ويعود السبب الأساسي في ضعف قدرة العلوم الاجتماعية على التنبؤ إلى خصوصية المجتمع وظواهره التي هي مجال بحث هذه العلوم، فخلافاً للظاهرة الطبيعية، لا يمكن للظاهرة الاجتماعية أن تنشأ وتتطور وتؤثر من دون وجود الإنسان ونشاطه الهادف والواعي، الأمر الذي يعوق العلوم الاجتماعية عن التنبؤ بنجاح يوازي نجاح التنبؤ في العلوم الطبيعية.

تصنيف العلوم

إن البحث في العلم وأركانه لايستقيم من دون إعمال النظر بإشكالية تصنيف العلوم التي ترتبط أشد الارتباط بمفهوم العلم، فتصنيف العلوم لايفيد في إحصاء المعرفة البشرية وفي وصف صلة المعارف وارتباطها ببعضها فحسب، بل في الكشف عن مستوى تطور هذه المعارف وتمايزها وفي البيئة الفكرية والثقافية التي تحتضنها أيضاً.

وأرسطو[ر]، على سبيل المثال، يصنف علوم عصره القديم إلى علوم نظرية (علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى، العلم الرياضي، العلم الطبيعي) للاطلاع، وغايتها مجرد المعرفة، وعلوم شعرية (الفن والشعر والبلاغة) للإبداع وغايتها إشباع الروح، وعلوم عملية (الاقتصاد والسياسة) للانتفاع، وغايتها المعرفة لأجل تدبير الأفعال الإنسانية.

وفي العصر الوسيط حاول العديد من أعلام الفلسفة العربية الإسلامية، القيام بتصنيف علوم عصرهم وفقاً لمعايير ومبادئ خاصة، فالفارابي[ر]، على سبيل المثال، يعتمد في تصنيفه للعلوم على موقف الإنسان المعرفي من موضوعات العلوم المختلفة؛ إذ يرى أن هنالك صنفاً من الموضوعات تطلب المعرفة فيها لذاتها، فهذا النوع من الموضوعات هو الذي يؤلف المادة الدرسية للعلوم النظرية. أما الصنف الثاني من الموضوعات، فهي، برأي الفارابي، تلك التي تطلب من أجل المنفعة المتوخاة من تحصيلها، وهذا النوع من الموضوعات تبحث فيه العلوم العملية. وقد رأى الفارابي أن العلوم العملية تابعة للعلوم النظرية وخادمة لها، لذلك تأتي في المرتبة الثانية بعد العلوم النظرية.

وللتطور الهائل الذي شهدته العلوم في العصر الحديث، فقد باتت التصنيفات السابقة عاجزة عن استيعاب العلوم الجديدة، الأمر الذي دفع الباحثين في تصنيفات العلوم إلى الاجتهاد في هذا المجال، فكان التصنيف الشهير الذي قدمه أوغست كونت A.Comte ، عالم الاجتماع الفرنسي، فقد راح يصنّف العلوم بحسب أهميتها التدريجية على النحو الآتي: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، علم الاجتماع. وهدف هذه العلوم، برأيه، هو مساعدة الإنسان على اكتشاف قوانين الطبيعة والكون لكي يسخّرها لنفسه.

واليوم، بسبب ظهور علوم نوعية جديدة، صار تصنيف «كونت» قديماً؛ لعدم قدرته على استيعاب هذه العلوم، الأمر الذي يتطلب تفكيراً جديداً في عملية تقسيم العلوم.

ولعل الأساس أو المبدأ الذي يمكن أن تتم وفقه عملية تصنيف العلوم هو المجال (الطبيعة، المجتمع، الفكر) الذي ينتمي إليه هذا العلم أو ذاك، وليس الموضوع (جانب من جوانب المجال) أو المنهج، أو أي شيء آخر،حيث يمكن تصنيف العلوم بحسب مجال بحثها إلى علوم طبيعية (فيزياء، كيمياء) وعلوم اجتماعية (علم اجتماع، علم نفس) وعلوم رمزية (فلسفة العلم، الإبستيمولوجيا).

الثورة العلمية

العلم بوصفه نشاطاً معرفياً مقيد ببرامج ثقافية مصوغة تاريخياً، تكوّن الأساس والأرضية التي يتحرك فوقها هذا النشاط أفقياً أو عمودياً؛ والحركة الأفقية للنشاط المعرفي تعني هضم المعلومات السابقة وإنتاجها إنتاجاً كميّاً، أما الحركة العمودية للنشاط المعرفي، فتعني التحول من حالة النمو الهائل في المعارف إلى حالة كيفية جديدة يطلق عليها الثورة العلمية.

ويتفق معظم الدراسين على أن القرن الخامس عشر، يعد نقطة انطلاق عصر النهضة العلمية التي توجت في القرنين السادس عشر والسابع عشر بالثورة العلمية التي أسهمت في تغيير جذري لكل مرافق الحياة العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وغيرها.

وقد تبدت نوعية التحول وشموليته في تسارع وتيرة الإنتاج العلمي، وإيجاد حلول علمية لأسئلة طالما استعصت على الدارسين حول حركة الأجسام وسر انتظام حركة الأجرام السماوية وطبيعة الضوء والمد والجزر، وإعادة سبك المعارف العلمية القائمة التي أنجزها الإغريق والمسلمون خصوصاً، وفي انتشار المعرفة العلمية لدى فئات كثيرة من المواطنين، ولاسيما العاملين في النشاط الاقتصادي والتقني والفني والسياسي، مما جعل القرارات والإنجازات في مجالات الحياة المختلفة تتأثر بنتائج العلوم المختلفة التي بدأت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تشهد تطوراً نوعياً سريعاً لم تعهده من قبل. وقد عبّر هنري بوانكاريه ، الفيلسوف الفرنسي، عن هذا التطور الهائل والسريع للعلوم عندما قال: H.Poincaré «تولد النظريات العلمية في اليوم الأول، تصبح موضة في اليوم الثاني، تصير كلاسيكية في اليوم الثالث، في اليوم الرابع تصير متخلفة، وفي اليوم الخامس تصبح منسية».

إنجازات العلم في القرن العشرين

تفخر البشرية بإنجازها للثورة العلمية التي كانت أساساً لثورات علمية متلاحقة شهدها القرن العشرون الذي تفجرت فيه ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وثورة الهندسة الوراثية، وثورة علوم الإنسان، والذي أبقى الآفاق مفتوحة أمام ثورات علمية أخرى جديدة سيشهدها القرن الحادي والعشرون.

وبفضل «ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات» وصل الإنسان في القرن العشرين إلى القمر، وتمكن من تحقيق قفزات علمية وتكنولوجية ومخترعات نوعية هائلة، فكان المذياع والتلفاز والحاسب والإنترنت والطائرة وغيرها من وسائل الاتصال والمواصلات التي قلَّصت المسافات، وجعلت العالم قرية واحدة صغيرة. وفي القرن العشرين أيضاً، عصر الذرة وإنتاج الطاقة النووية التي قدمت بديلاً أساسياً للطاقة الناجمة عن الفحم والنفط. ومن جهة أخرى، أحدثت ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات التي شهدها القرن العشرون طفرة هائلة فى أساليب الإنتاج والخدمات، وأوجدت مجالات جديدة للتنافس والتطور، وأسهمت بصورة أساسية في الإسراع بمعدلات التنمية والتقدم والرفاهية فى معظم أنحاء العالم.

ولعل أهم الثورات العلمية التي شهدها القرن العشرون وأخطرها تلك التي يطلق عليها «ثورة الهندسة الوراثية» والتي تهدف إلى هندسة الطاقم الوراثي للكائنات الحية بتوجيهه إلى أداء وظائف محددة، وبفضل هذه الثورة تم اكتشاف تركيب الحمض النووي بالخلايا الحية وغيرها، مما غيَّر أفكاراً قديمة، وحلَّ مشكلات علمية كانت مستعصية، وأجاب على تساؤلات ظلت قروناً تبحث عن إجابات ذات مصداقية، فأصبح الكون والعالم كتاباً مفتوحاً لم يُطلع عليه بعد كلياً. وتعد الهندسة الوراثية وتطبيقات التكنولوجيا الحيوية علامة مميزة على مدى تقدم الشعوب، لما تتطلبه من امكانات علمية عالية وأبحاث متطورة وتجارب معملية وحقلية تستغرق سنوات عديدة وتخضع لتقييم دقيق من عدة جهات مختصة، كما تخضع لقواعد وارشادات وقوانين صارمة حرصاً على سلامة الإنسان والحيوان والبيئة.

إضافة إلى ذلك، عرف القرن العشرون ثورة أخرى لاتقل أهمية عن الثورات التي ذكرت، وهي الثورة التي حصلت في مجال العلوم الاجتماعية، والتي يطلق عليها عادة تسمية «ثورة علوم

، الطبيب والسيكولوجي النمساوي أبرز S.Freud [الإنسان» التي يعد سيغموند فرويدار روادها، والتي رفعت درجة المعرفة بالإنسان إلى حدود بعيدة لم تكن معلومة في القرون السابقة. ، فيلسوف العلم الفرنسي، بالثورة العلمية التي G.Bachelard [وقد تأثر غاستون باشلارار تمت في العلوم الاجتماعية خاصة، إلى حد أنه عدَّ التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية جزءاً من مهمات فيلسوف العلم، إذ يقول: «إن كل تقويم في سلم المعرفة الموضوعية لابد له من إفساح المجال أمام تحليل نفساني».

أهمية العلم والبحث العلمي في وقتنا الحاضر

قبل نحو ألفي عام عدّ أفلاطون[ر] العلم مرادفاً للفضيلة، وقبل نحو ستة قرون أشار ابن خلدون[ر] في مقدمته إلى أهمية العلم في بناء الحضارات والعمران وتنوع الصنائع وجدلية العلاقة بينهما، وقبل نحو نصف قرن من اليوم قامت الولايات المتحدة الأمريكية بإصلاح هياكلها العلمية ومؤسساتها التعليمية والتربوية بعد نجاح السوفييت عام 1957م بإطلاق أول قمر صناعي إلى الفضاء.

كل ذلك يشير إلى أهمية العلم والمكانة البارزة التي احتلها عبر العصور، وخاصة العصر الحالي، الذي يوصف بأنه عصر العلم والعلماء، فالمعارف العلمية اليوم لم تبق سجينة الجامعات والمعاهد العلمية، بل أصبحت متداولة في مختلف الأوساط؛ إنها تنفذ، بأسلوب أو بآخر، إلى قلب حياة الإنسان اليومية لتحدد تصوره للعالم، وتوجه تعامله مع الأشياء. وأكثر

من ذلك، فإن المعرفة العلمية أصبحت تعد نموذجاً للحقيقة، كما أصبح نعت «علمي» مرادفا لنعت «حقيقي».

يؤكد ذلك كله أن آفاق تقدم الشعوب، ومن ضمنها الشعب العربي، ومستقبلها مرتبط ارتباطاً عضوياً بمدى اهتمامها بالعلم والبحث العلمي وبمدى توفيرها مناخاً مناسباً من الحرية والحركة والفرص والإمكانات اللازمة لإبداع علمائها وأدائهم رسالتهم المقدسة نحو ذاتهم ومجتمعاتهم، إذ بات من المعلوم أن من لايمتلك العلم يعيش على الهامش ويستحق الشفقة.

يوسف بريك