الموسوعة العربية

مختارات

اجتماع

فلسفة - عقائد

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

الانشقاق الكبير

هو انقسام الكنيسة المسيحية إلى **le grand schisme** الانشقاق الكبير كنيستين شرقية وغربية، وقد اصطلح الباحثون على تحديد تاريخه عام 1054. وهذا التصدع الذي ظهر في المسيحية بين الشرق والغرب، جاء من تطورات عدة أصابتهما، امتدت قروناً وتقاسما فيها المسؤولية، وتعددت أسبابها:

الأسباب البعيدة

ظهرت المسيحية في فلسطين، في بيئة وثنية ويهودية، خاضعة لسيطرة الامبراطورية الرومانية. ومنها انتقلت إلى سورية، فآسيا الصغرى، فمصر فإلى أرجاء الامبراطورية كلها.

وقد عرفت من هذه الظروف مخاضاً ذاتياً على الصعيدين الديني والفكري. كما عرفت أزمات عقائدية وتنظيمية، في شرقي الامبراطورية وغربيها، تسببت أحيانا كثيراً في نشوء انقسامات، بعضها طارىء، وبعضها عميق.

وقد حدث أهم التوترات والانقسامات في القرون الرابع والخامس والسادس الميلادي. فظهرت بِدعٌ جديدة في رومة وشمالي إفريقية وآسيا الصغرى، في حين برزت كيانات كنسية مستقلة في كل من سورية ومصر والحبشة وأرمينية. واتضح للمؤرخين أن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء ظهور هذه الكيانات الكنسية المستقلة، أقرب إلى التباين الحضاري والثقافي والعرقي والسياسي، منه إلى الديني.

إلا أن هذه الانقسامات، لم تلغ السمات المشتركة بين معظم هذه الكنائس، من حيث المحافظة على أمور ثلاثة أساسية: الاعتراف بأهم العقائد المسيحية، وقيام اتصالات دائمة فيما بينها، ولاسيما إبان الأزمات الكبرى، والحفاظ على روح تبشيرية، داخل الامبراطورية وخارجها، إلى أقصى العالم المعروف.

إلا أن إجراءً إدارياً مهماً اتخذه الامبراطور ديوقليسيانوس عام 285م على صعيد الامبراطورية الرومانية كلها، بتقسيم الامبراطورية قسمين شرقي وغربي، وما أعقب ذلك من إجراءات إدارية أخرى أدت إلى شطر المسيحية، كما يرى المؤرخون، إلى مسيحية شرقية ومسيحية غربية.

ومنذ ذلك الحين بدأت تبرز في الشرق والغرب، على نحو متزايد، ملامح التباين جلية، على صعيد اللغة والفكر والتقاليد والسلطة.

وفي عام 312م، حاول الامبراطور الروماني قسطنطين (312 - 337م) إعادة الإدارة الامبراطورية إلى وحدتها السابقة. فبدأ بتوحيدها دينياً، مما اضطره إلى محاربة شريكه في الحكم، الامبراطور مكسانس الذي كان يناصب المسيحية العداء وقتله في معركة شهيرة. وأصدر بعدها «إعلان ميلانو» الذي يقر فيه بشرعية المسيحية وحقها في الوجود.

وفي عام 330م، وحد قسطنطين الامبراطورية كلها، وأقام لها عاصمة واحدة هي «بيزنطة، التي أطلق عليها اسم «القسطنطينية.

وكان في سعيه السابق لتوحيد البلاد، قد واجه هرطقة آريوس التي قسمت البلاد مدنياً ودينياً، بين مؤيد ومعارض. فأمر بعقد مجمع مسكوني (يضم أساقفة المسكونة المعروفة آنذاك) عام 325، رَأَسه مناصفة مع مبعوثي بابا رومة.

ومنذ ذلك الحين، نشأت لدى الأباطرة البيزنطيين، قناعة بأنهم يقتسمون مع رجال الكنيسة، مسؤولية اقتياد الناس والشعوب إلى الله. وقد أفضت بهم هذه القناعة إلى مداخلات ومبادرات لا حصر لها في شؤون الكنيسة والمسيحية.

إلا أن الامبراطور تيودوسيوس رأى، عام 395، أن يقسم الامبراطورية من جديد، إلى شرقية وغربية، بين ابنيْه هونوريوس وأركاديوس. وفي حين أُعلنت مدينة رافينة بإيطالية، عاصمة للقسم الغربي، ظلت القسطنطينية عاصمة القسم الشرقي.

ولما انهارت الامبراطورية الغربية تحت ضربات البرابرة (الهون)، عام 476، برزت القسطنطينية مجدداً عاصمة قوية استطاعت أن تصمد في وجه هؤلاء البرابرة.

وقد نجم عن هذا الحدث السياسي الكبير، أمران كان لهما تأثير واضح وحاسم في العلاقات بين الشرق والغرب.

كان الأمر الأول نمو الشعور لدى المسؤولين الزمنيين والكنسيين في الشرق، بالقوة والثقة، وبالتعالي على الغرب. والحقيقة أن الغربيين قابلوا ذلك بإعجاب مكرهين عليه، حيال تلك الامبراطورية التي نجحت في تثبيت سلطتها الزمنية والدينية حيث أخفقوا هم.

أما الأمر الثاني فكان بروز دور رومة والكنيسة الغربية، على ما في ذلك من مفارقة، بوصفها السلطة الوحيدة القادرة على أن تحل محل الامبراطورية الغربية المنهارة. وكان ذلك يعود للطريقة التي تعاملت بها الكنيسة الغربية، وعلى رأسها البابا «لاون (ليون) الأول» الملقب بالكبير (440 - 461)، مع جحافل القبائل البربرية، من أجل احتوائها وتحضيرها.

ومما ساعد في إبراز دور رومة هذا، أن بيزنطة أخفقت في تقديم الحماية لشعوب إيطالية في مواجهة البرابرة، مع أنها استطاعت مجدداً، في عهد الامبراطور جوستنيانوس (527 - 565)، أن تبسط نفوذها على شمالي إفريقية.

هذا الواقع السياسي الجديد والخطير، اضطر البابا استفانوس الثاني، إزاء خطر اللومبارديين الغزاة، إلى التحالف مع ملك فرنسة بيبان القصير، عام 745،

وكان منه أن قدم إلى فرنسة ليتوجه ملكاً، وكان بيبان القصير هو مؤسس الأسرة الكارولنجية التي قيض لها أن تحكم الغرب ردحاً طويلاً.

وفي العام نفسه، قام الملك بيبان القصير بالزحف على رأس جيشه، لإنقاذ رومة من الغزاة اللومبارديين الذين ضربوا الحصار حولها. وقد طاردهم حتى انتزع منهم منطقة رافينة التي كانت ما تزال تابعة للامبراطورية البيزنطية اسمياً، وألحقها بالممتلكات البابوية.

وقد بلغ هذا التحالف بين البابوية والأسرة الكارولنجية ذروته، حين توج البابا لاون الثالث، عام 800، شارل الكبير في عاصمته آخن، امبراطوراً على الغرب كله، فأغضب بذلك بيزنطة، فازدادت الهوة اتساعاً بين رومة وبيزنطة، أي بين الكنيسة في الغرب والكنيسة في الشرق.

الأسباب القريبة

في هذه الأجواء الممتدة على مدى قرون، المملوءة بالصراع والخوف والريبة، تبرز أسباب ألبست لبوساً لاهوتياً وتنظيمياً، وهي أقرب ما تكون، في حقيقتها، إلى امتداد للخلافات الحضارية والسياسية والثقافية.

والخلافات اللاهوتية الكبرى في المسيحية، إنما حصلت في نطاق الكنيسة الشرقية أولاً. وهي كلها تدور حول الثالوث المقدس ولاهوت السيد المسيح.

وأما الخلافات اللاهوتية بين الشرق والغرب، فقد حدثت نتيجة حتمية، في معظمها وأهمها، للخلاف العميق القائم بين سلطتين وحسب. وقد تنوعت كثيراً أسباب الخلاف بينهما، بدءاً بالقرن الخامس وانتهاء بالقرن التاسع.

إلا أن هناك قضيتين برزتا أكثر من سواهما، واحتلتا ساحة الخلافات بين الشرق والغرب، وهما قضية «انبثاق الروح القدس» وقضية «أولوية البابا».

1. انبثاق الروح القدس: اعترف المجمع المسكوني الذي انعقد في نيقية بجوار القسطنطينية في عام 352، بألوهية السيد المسيح.

وفي عام 381، انعقد في القسطنطينية، مجمع مسكوني أقر بألوهية الروح القدس. وأضاف هذا المجمع إلى قانون الإيمان الذي أعلن في مجمع نيقية، عبارة تؤكد مساواة الروح القدس بالأب والابن، والعبارة هي «المنبثق من الأب». وقد أجمعت الكنيسة كلها على الإيمان بالثالوث في وحدانية الطبيعة الإلهية.

ومع ظهور الآريوسية في إسبانية، في القرن السادس، وهي بدعة تنكر ألوهية السيد المسيح، ارتأى بعضهم أن تضاف إلى عبارة «المنبثق من الأب» عبارة «والابن»، لتؤكد، من جديد، المساواة الكاملة في الطبيعة الإلهية الواحدة، بين الأب والابن والروح القدس.

ولما أصبح شارل الكبير والمعروف بـ«شارلمان»، امبراطوراً على الغرب كله، وأخفق في انتزاع اعتراف بيزنطة (القسطنطينية) به، اتهمها بالهرطقة، آخذاً عليها تكريمها للأيقونات ورفضها للعبارة الجديدة «والابن».

وكان شارل الكبير قد فرض هذه العبارة على كنيسة الغرب. وكان كثير من المسؤولين الكنسيين قد سايروا الإرادة الامبراطورية، وأخذوا بهذه العبارة «والابن» في تلاوة قانون الإيمان وبعض الصلوات.

إلا أن البابا لاون الثالث (795 - 816) رفض هذا المصطلح الجديد وعده اختلاقاً لاهوتياً غير مقبول.

وأما بيزنطة فقد قابلت باستعلاء هذا الطموح اللاهوتي، الذي كان يخفي طموحاً سياسياً واضحاً. وبذلك اتسعت هوة التباعد بين الشرق والغرب. وقد ذهب أحد الأباطرة البيزنطيين، وهو ميخائيل الثالث، إلى وصف لغة الغرب، وهي اللاتينية، بأنها لغة البرابرة العاجزة عن ولوج عالم اللاهوت.

2 . أولوية البابا: كان من الواضح، منذ زمن بعيد، أن خلافاً أساسياً بين الشرق والغرب، يدور حول تصورين متباينين لمفهوم السلطة وممارستها. فالشرق يرى السلطة في إجماع لاهوتي وإداري وتنظيمي يضم البطاركة (وبابا رومة أحدهم وهو بطريرك الغرب وإن كان يعد «الأول بين متساوين») والأساقفة جميعاً. في حين ينطلق الغرب في فهمه للسلطة من ممارسة رومة وإحساسها بأنها السلطة الوحيدة والقوية والقادرة على مواجهة الأحداث وبت الخلافات القائمة - أو الآتية - بين السلطات الروحية. ومستند الغرب اللاهوتي في هذا الفهم هو كون البابا خليفة القديس بطرس الذي عده السيد المسيح «الصخرة – الأساس» لكنيسة المسيح، كما جاء في الإنجيل المقدس (إنجيل متى 17/16 - 20).

هذا التفاوت الصارخ في مفهوم السلطة، فجَّر كثيراً من الخلافات، أبرزها اثنان:

الأول هو قضية البطريرك فوتيوس: ففي عام 858، أقيل بطريرك القسطنطينية أغناطيوس، واختير بدلاً منه رجل لم يكن من رجالات الكنيسة، إلا أنه كان عالماً ولاهوتياً وسياسياً معروفاً، هو فوتيوس. فكتب البطريرك الجديد، كما درجت العادة منذ القديم، إلى سائر البطاركة، ومنهم بابا رومة، رسالة يعلمهم فيها بانتخابه وبوحدة الإيمان المشترك بينهم. فأرسل البابا نقولاوس الأول (858 - 867)، وفداً إلى القسطنطينية، يحمل بطاقة شخصية للبطريرك الجديد، على درجة كبيرة من التحفظ، ورسالة مطولة إلى الامبراطور، فيها إشارات صريحة إلى حق البابوية في ممارسة السلطة العليا في الكنيسة جميعها، وإلى الإجراءات

المشبوهة في اختيار البطريرك الجديد، وإلى حقوق البابوية على الأراضي التي كان قد استولى عليها منذ أكثر من مئة سنة، الامبراطور البيزنطي لاون الثالث الإيزوري (717 - 740). وكان أن عقد في القسطنطينية، عام 861، مجمع كنسي بحضور الوفد البابوي، أقر فيه انتخاب البطريرك فوتيوس من جهة، كما أدين فيه البطريرك السابق أغناطيوس من جهة ثانية. ورد البابا على ذلك بأن عقد، مجمعاً كنسياً في رومة، عام 863، أعلن فيه بطلان انتخاب البطريرك فوتيوس. ثم ذهب البابا إلى أبعد من ذلك، وأراد أن يستغل الأزمة الناشبة بين فوتيوس وأغناطيوس، فطمح في بسط تنظيم موحد على الكنيسة جمعاء، شرقاً وغرباً، وذلك بكسر العقبة الكبرى في وجه سلطته، أي كسر سلطة بطريرك القسطنطينية. فتجاوز مقررات مجمع القسطنطينية الأخير واستدعى كلاً من «فوتيوس» و«أغناطيوس» إلى رومة، لينظر في قضيتهما، كما كان قد فعل من دون اعتراض، حيال أسقفين كبيرين من أساقفة الغرب، هما أسقفا مدينتي كولن وماينز بألمانية. فجابهه البطريركان - المختار والمخلوع - بالصمت التام.

والخلاف الثاني هو قضية دخول الشعوب السلافية في المسيحية، ففي مطلع القرن التاسع كانت المسيحية قد بلغت بلغارية والمجر (هنغارية) وسلوفاكية.

وفي عام 846، اعتلى عرش المجر الملك كاتسلاف، بدعم من الامبراطور الجرماني لودفيك. وسعى الملك كاتسلاف إلى التحرر من التأثير الجرماني الضاغط، فتوجه إلى رومة، سائلاً البابا أن يرسل إلى بلاده مبشرين يتقنون اللغة السلافية المحكية، فتعذرت الاستجابة إلى طلبه.

وفي عام 862، أرسل كاتسلاف وفداً إلى القسطنطينية يطلب مبشرين بيزنطيين، يتقنون اللغة السلافية ويلقنون الشعب الشعائر البيزنطية. فرحب البطريرك فوتيوس بهذه المبادرة ورأى في الاستجابة لها انتصاراً على سلطة البابا في رومة. وأقنع الامبراطور البيزنطي بإجابة ملك المجر إلى طلبه.

وكُلِّفَ الأخوان كيرلس وميتوديوس - وهما من مواليد مدينة تسالونيكي (سالونيك) باليونان - القيام بهذه المهمة.

نهض المبشران البيزنطيان بالمهمة على نحو مدهش، مع المقاومة التي جابهها بها المرسلون الجرمان. وكان من إنجازاتهما في هذا المجال، أن كيرلس استطاع أن يبدع للشعوب السلافية لغة جديدة باتت لغتهم القومية وقد استلهم أهم عناصرها من اللغات اليونانية والعبرية والقبطية علماً أن اللغة المجرية ليست سلافية بل فينية هنغارية، وبقيت كما هي. وقد اقتبس الروس فيما بعد لغتهم القومية، من هذه اللغة السلافية. وفي عام 865، سعى ملك بلغارية بوريس إلى تحرير كنيسة بلاده من نفوذ بيزنطة. فطلب من الامبراطور البيزنطي الموافقة على تخصيص بلغارية بكرسي بطريركي فقوبل بالرفض.

فتوجه الملك بوريس صوب رومة، حيث قوبل بوعود مغرية جداً، منها تعيين رئيس أساقفة، وليس بطريركاً على بلاده شريطة أن يكون خاضعاً لرومة. وكان للبابا

نقولاوس الأول ما أراد، وطرد الملك بوريس من بلاده المرسلين البيزنطيين، وظل المرسل البيزنطي ميتوديوس في بلغارية - بعد وفاة شقيقه كيرلس - مع قلة من تلاميذه، من دون أن يزعجه أحد، لما كان يتمتع به في طول البلاد وعرضها، من نفوذ وتأييد. وبذلك خطت رومة خطوة واضحة في توسيع الهوة بينها وبين بيزنطة، ولاسيما أنها سمحت للكنيسة السلافية بإضافة عبارة «والابن» إلى قانون الإيمان.

الأسباب المباشرة

تواصل تردي الوضع بين رومة والقسطنطينية، طوال القرن العاشر حتى منتصف القرن الحادي عشر وبدت المرجعية الكنسية العليا كأنها قد فقدت. ذلك أن خضوع رومة لسلطة الامبراطورية الجرمانية - وهي في نظر بيزنطة، عنوان البربرية - بلغ بها حد السماح للجرمان، في عهد الامبراطور هنري الثاني (1003 - 1024) باستخدام شعيرة خاصة بهم، وفيها عبارة «والابن» الشهيرة.

في هذه الأثناء، اعتلى الكرسي البطريركي في القسطنطينية، رجل قوي الشكيمة اسمه ميخائيل كيرلاريوس. وقد طرأ في عهده (1043 - 1058)، تطور على العلاقات بين رومة والقسطنطينية، وأدى حسم الصراع بينهما إلى قطيعة.

فقد أراد البطريرك كيرلاريوس، ضمن الإصلاحات التي ارتآها، أن يخضع حتى الكنائس الغربية القائمة داخل ولايته وعاصمته، لإصلاحات في الصلوات والشعائر وبعض عادات رجال الكنيسة من لباس ومظهر، عدت تطاولاً على سلطة البابا.

وجرى تبادل رسائل بين البابا والبطريرك، بلغت لهجة بعضها من الحدة، ما دفع البطريرك إلى إصدار الأمر بإغلاق الكنائس اللاتينية القائمة في القسطنطينية. عندها أرسل البابا لاون التاسع، في مطلع عام 1054 وفداً برئاسة الكردينال الألماني هومبرت، إلى القسطنطينية. وكان أن استقبل الامبراطور الوفد بحفاوة في حين رفض البطريرك مقابلته.

وطالت إقامة الوفد البابوي في القسطنطينية، وجرت في أثنائها أحاديث كثيرة، تحولت مع الوقت إلى مساجلات عنيفة، دارت حول توافه ضاعت في خضمها المسائل الكبرى المطروحة.

في هذه الأثناء، كان البابا لاون التاسع قد توفي في 19 نيسان من 1054 من دون أن يكون نبأ وفاته قد بلغ القسطنطينية.

وفي السادس عشر من شهر تموز عام 1054، أقيم احتفال كبير في كبرى كنائس القسطنطينية، وهي كنيسة «آيا صوفيا» (أي الحكمة المقدسة) حضره كبار رجالات الكنيسة والدولة، وعلى رأسهم الامبراطور البيزنطي. فدخل الوفد البابوي

الكنيسة، وألقى الكردينال هومبرت خطاباً ندد فيه بتمرد البطريرك على سلطة البابا، ثم وضع على الهيكل الكبير صك الحرمان الخاص بالبطريرك، وانسحب.

وبعد أيام قليلة، عقد البطريرك كيرلاريوس مجمعاً كنسياً في القسطنطينية، صدر عنه صك حرمان الغربيين جميعاً، وعلى رأسهم بابا رومة.

بدت القطيعة إلى حين كأنها نهائية إلا أنها لم تكن كاملة، لا بين القسطنطينية ورومة، ولا بين رومة وسائر العالم البيزنطي. وكان من بطاركة القسطنطينية الذين خلفوا كيرلاريوس من عاود الاتصال برومة. كما جرت محاولات جادة وعامة، فيما بعد لإعادة الوحدة إلى أفضل مما كانت عليه الحال.

إلا أن الصدع النفسي والثقافي من جهة، والصراع السياسي من جهة ثانية، كانا أمنع من جميع المحاولات.

ويوم جاءت رابعة الحملات الصليبية، واحتلت القسطنطينية عام 1204، بدت كأنها حكمت بالموت منذ ذلك الحين، حتى اليوم على جميع محاولات التقارب بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية.

إلياس زحلاوي

الأنطولوجية

أو علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم Ontology الأنطولوجية الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلاً عن أشكاله الخاصة، ويُعنى بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب والجوهر والعرض، بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك، وبهذا المعنى فإن فهو .metaphysique علم الوجود معادل للميتافيزيقا[ر] أو ما بعد الطبيعة نسق من التعريفات الكلية التأملية في نظرية الوجود عامة. وكان أرسطو[ر] في القرن الرابع ق.م، أول من أدخل مفهوماً عن مثل هذه النظرية التي عنى بها العلم .«حول أعم قوانين الوجود «علم الوجود بما هو موجود

logieوتعني الوجود، و onto يعود مصطلح الأنطولوجية إلى أصل يوناني من أي العلم. وقد ورد هذا المصطلح أول مرة سنة 1613، في القاموس الذي ألفه وأول من استخدم هذا المصطلح .Rudolf Goclenius رودولف غوكلينيوس hristian Von (عنواناً لكتاب هو كريستيان فون وولف (1679 -1754 ، في القرن الثامن عشر. ولا تكمن صعوبة تحديد مجال الأنطولوجية في Wolff حداثة المصطلح وحدها وإنما ترجع إلى الشكوك التي ترافق كلمة الوجود منذ أن وقد حاول أفلاطون أن يبحث عن الوجود Parménide [استخدمها بَرمنيدس[ر ، مضحياً بالوجود الحسي المتغير والزائل. ومع أن ideas الثابت والخالد في المُثُل

أرسطو لم يوافق أفلاطون على التجريد الذي تتصف به المُثُل فإنه ربط كأستاذه الوجود بالمعرفة، بل أصبح تعريف الوجود لديه مدخلاً لكل علم ممكن.

وإلى جانب الصعوبات اللغوية التي تثيرها كلمة الوجود في اللغة اليونانية وكذلك في اللغة اللاتينية واللغات الأوربية، فإن مفهوم الوجود ومعناه يثيران مع تقدم العلم إشكالات جديدة. ويذهب بول ريكور إلى عَدّ السؤال المنصبّ على الوجود سؤالاً متجدداً، ينهل من معين لا ينضب، لأن السؤال يظل أبداً أكبر من كل الإجابات.

نجت فلسفة أفلاطون من مشكلة التفريق بين الوجود والماهية essence التي ابتكرها أرسطو لاحقاً، وقد ورث الفلاسفة العرب المسلمون هذه المشكلة، مشكلة أصالة الماهية والوجود، عن الفلسفة اليونانية، وخضعت لها فيما بعد الفلسفة الوسيطة في الغرب اللاتيني.

في البداية، لاحظ أرسطو أن «الوجود يقال على أنحاء متفرقة»، واضطر إلى التفريق بين الوجود والماهية للوصول إلى ما هو «جوهر» في الأشياء وما هو «عرض». كذلك فرق بين الوجود بالفعل وبين الوجود بالقوة، وتوصل إلى أن الفلسفة الأولى هي التي تتناول بالدراسة «الجواهر المفارقة للمادة»، وأعلى أنواعها الجوهر الأول، الله.

وأهم الصعوبات التي تعرضت لها الأنطولوجية في الحقبة اليونانية تعود إلى فمنذ أن وضع أرسطو فعل الكون في **être.** الاستخدام غير الدقيق لفعل الكون كل مكان (بدلاً من أي فعل)، اضطر المناطقة إلى التفرقة بين وظيفة فعل الكون بوصفه رابطة منطقية من جهة وبين المعاني اللغوية العادية من جهة أخرى. فقد رأى كَنت[ر] في القرن الثامن عشر أن هناك نوعين من استخدام فعل الكون، كذلك **predicate** «فإضافة إلى استخدامه رابطة يمكن استخدامه «محمولاً حديثاً بين معنى مطلق لفعل الكون وبين معنى نسبي، **Lalande** فرق لالاند .ولكن هذا لم يمنع الفلسفة من استخدام فعل الكون

الأنطولوجية والفلسفة العربية . الإسلامية

إن مصطلح «الوجود» طارئ على الفكر العربي الإسلامي، ذلك أن «فعل الكون» غير موجود في اللغة العربية كما هي الحال في اللغات الهندية الأوربية. وقد شاع استخدام «الوجود» ومشتقاته في علم الكلام. لذلك ظهرت لدى الكندي[ر] محاولة لاشتقاق كلمة من أصل عربي لترجمة كلمة الوجود هي «الأيس» مقابل «الليس» وهو العدم. ومع الفارابي[ر] دخل مصطلح الوجود بقوة إلى الفلسفة العربية . الإسلامية، وترسخ فيما بعد مع ابن سينا[ر]، حتى شاع وانتشر وأصبح في كتب المتكلمين، من أمثال الجويني[ر] في كتابه «الإرشاد»، مرادفاً للفظ الجلالة .الله

طرح الفارابي المشكلات الأساسية للأنطولوجية حين عالج في كتابه «الحروف» الكيفية التي يمكن بها تجاوز الصعوبات التي نشأت في الفلسفة اليونانية حول مشكلة الوجود. وكانت «نظرية الفيض» التي اقتبس مبادئها من أفلوطين[ر] تتويجاً لهذا المشروع الأنطولوجي الذي حل به العلاقة بين الواحد والكثير: الوجود المطلق والعالم المتغير. وقامت العقول المفارقة للمادة بردم الهوة بين المطلق والنسبي.

بلغت العلوم الفلسفية والكلامية ذروتها في عصر ابن سينا الذي انطوت مؤلفاته على أعظم الإسهامات في تطوير الفكر في القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد وخصص ابن سينا في كتابه «الشفاء» فصولاً كثيرة لدراسة «الإلهيات»، وهي الدراسة التي أثرت تأثيراً حاسماً في تطور مستقبل الأنطولوجية في الفكر الفلسفي والكلامي عند المسلمين وعند المسيحيين اللاتين في الغرب. ومن أشهر المشكلات التي توارثها الفلاسفة شرقاً وغرباً مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية، فبتأثيرٍ من أرسطو جعل ابن سينا للماهية منزلة أعلى من منزلة الوجود في نظامه الفكري. ويدرك المرء وفق تصور ابن سينا، ماهية المثلث دونما حاجة إلى تحققه في الخارج. فإذا حصل أمام المرء شكل هندسي أو صورة حسية تجسده، فهذا يعني أن هذا الوجود المضاف إليه زائد على الماهية. وينفي ابن سينا على مستوى وجود الله أو «الواجب الوجود» أن تسبق الماهية الوجود، ذلك أن هذه القسمة لا تصح إلا على الموجودات المحسوسة، أما على صعيد الذات الإلهية فالوجود عين الماهية.

ظل رأي ابن سينا في أفضلية الماهية على الوجود سائداً، وناقضه في ذلك الأشاعرة الذين وحدوا بين الوجود والماهية.

وقد انتقلت مشكلة الوجود من ميدان الفلسفة وعلم الكلام إلى ميدان التصوف منذ القرن الثالث للهجرة مع الحلاج والجنيد. وتعززت هذه المشكلة مع النفَّري من صوفية القرن الرابع للهجرة، إلا أن «الوجود» ظل في هذه المرحلة مرتبطاً بفكرة «الوجد» الصوفي. ويُلحظ عند ابن عربي [ر]، في القرن السادس - السابع للهجرة، ولادة أنطولوجية جديدة قائمة على الجمع بين العقل الفلسفي والذوق أو الكشف الصوفي.

وفرّق صدر الدين الشيرازي في القرن الحادي عشر للهجرة بين «الحصول» العقلاني و«الحضور» الصوفي متابعاً ابن عربي. وتحت تأثير ابن عربي خطا صدر الدين الشيرازي خطوةً جريئةً على صعيد الأنطولوجية، فقال بـ «أصالة» الوجود، أي أسبقية الوجود وتعاليه على الماهية.

وتعد «وحدة الوجود» المنسوبة إلى ابن عربي التي تبناها فيما بعد تلامذته مثل صدر الدين القونوي وابن سبعين، ذروة الأنطولوجية القائمة على الكشف الصوفي. وقد فهم ابن تيمية[ر] ناقد ابن عربي هذه الوحدة على أنها وحدة مادية تُذَكِّر بالنظريات الفلسفية اليونانية. لذلك اضطر بعض الصوفية المتأخرين من أمثال أحمد السرهندي في القرن الحادي عشر الهجري إلى القول بـ «وحدة الشهود»

تخوفاً من هجوم الفقهاء الذين كفّروا القائلين بوحدة الوجود، واقتراباً من التصوف المعتدل.

أما في علم الكلام فقد لجأت مباحث الوجود بعد «موت الفلسفة العربية. الإسلامية» بموت ابن رشد، إلى كتب المتكلمين. ولاسيما أولئك الذين أطلق عليهم ابن خلدون «علماء العجم» من أمثال عضد الدين الإيجي صاحب كتاب «المواقف»، وشارحه السيد الشريف الجرجاني[ر] وسعد الدين التفتازاني[ر] في كتابه «شرح المقاصد». وقد نجم عن تدارس هذه المؤلفات من القرن التاسع للهجرة بروز مفكرين اهتموا بمشكلة الوجود اهتماماً يتجلى في الشروح والحواشي التي علقت على مؤلفات «علماء العجم» وسادت العصرين المملوكي والعثماني.

الأنطولوجية في الفلسفة الغربية

استخدم الفلاسفة الكاثوليك في أواخر العصور الوسطى الفكرة الأرسطية في الميتافيزيقا لبناء نظرية في الوجود تصلح برهاناً فلسفياً على حقائق الدين. وتطور هذا التيار في أتم صوره في مذهب توما الأكويني[ر] الفلسفي اللاهوتي، الذي اعترض على آراء ابن سينا في الوجود والماهية، ورفض أن يكون الوجود زائداً على الماهية أو أن يكون مضافاً إليها من الخارج. ومال الأكويني إلى رأي توفيقي يجعل العلاقة بين الوجود والماهية علاقة تركيبية، مع أن كل موجود يحتاج إلى

علة خارجية كي يتحقق في الوجود، إلا الله، فوجوده مستغنٍ عن الموجِد. وهكذا فالوجود ليس زائداً على الماهية لديه، إنما يتأسس بحسب مبادئها.

تعرّض مفهوم الأنطولوجية لتغييرات جوهرية، بسبب فلسفة وولف الذي اعتمد في فهمه لها على المنهج الاستدلالي مطبقاً في دراسته مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافي بغية الوصول إلى حقائق ضرورية حول ماهيات الموجودات. بهذا ارتكز علم الوجود على التحليل الاستنباطي والنحوي المجرد لمفهومات مثل الوجود، والإمكان والواقع، والكم والكيف، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول، وغيرها. وظهر اتجاه معارض لهذا في النظريات المادية عند هوبز واسبينوزا ولوك، وعند ماديّي القرن الثامن عشر الفرنسيين، نتيجةً للمضمون الوضعي لهذه النظريات، التي كانت تقوم على أساس العلوم التجريبية، وأدى ذلك إلى تدمير موضوعي لمفهوم علم الوجود بوصفه موضوعاً فلسفياً من أسمى المراتب، أي بوصفه «فلسفة أولى». فكان نقد المثاليين الكلاسيكيين الألمان (كَنت وهيغل وغيرهما) لعلم الوجود نقداً ثنائياً: فقد عدّوا علم الوجود، من ناحية، لغواً وخالياً من أي معنى، وأتاح هذا النقد من ناحية أخرى فرصة قيام علم وجود جديد أكثر كمالاً (هو الميتافيزيقا) أو الاستعاضة عنه بالفلسفة المتعالية (كَنت)، أي بمنظومة المفهومات والمبادئ العقلية التي توجد ما قبل التجربة، أو بمذهب في المثالية المتعالية (شيلنغ) أو بالمنطق الذي فهم به هيغل[ر] الأنطولوجية على أنها العلم الديالكتيكي حول الماهيات المجردة المحددة.

فمع هيغل غابت ثنائية الماهية والوجود لتحل محلها ثنائية الوجود والعدم بوصفهما أطروحة ونقيضها ينجم عنهما تركيب جديد هو الصيرورة. ومن خصوصيات الجدل الهيغلي أنه يعثر في النهاية على ما كان حاضراً في البداية. فالأول هو الآخر والآخر هو الأول. وأصر هيغل على التأكيد أن الفكرة المطلقة هي وحدها الوجود الخالد لأنها تقي نفسها وتؤسس وجودها. وانتهى إلى الربط المحكم بين الوجود والعقل: «كل موجود معقول وكل معقول موجود».

أما في الفلسفة المعاصرة فقد جرت محاولات لإقامة «علم وجود جديد» على أساس مثالي موضوعي في القرن العشرين بحيث يكون موضوع الأنطولوجية الأشياء نفسها، كرد فعل إزاء انتشار التيارات المثالية الذاتية وبالمقابلة مع الميتافيزيقا النقدية التي فحواها أن الفكر حاصل بذاته. وفي النظريات الجديدة في علم الوجود (الأنطولوجية المتعالية الظواهرية عند هوسرل والأنطولوجية النقدية عند ن.هارتمان، والأنطولوجية الأساسية عند هيدغر) يُعَدّ علم الوجود نسقاً من المفهومات الكلية في الوجود متصورة بمساعدة حدس فوق الحواس وفوق العقل. وقد تلقف فكرة «أنطولوجية جديدة» عدد من الفلاسفة الكاثوليك الذين يحاولون تركيب «علم الوجود» التقليدي النابع من فلسفة أرسطو مع الفلسفة الكَنتية المتعالية واستخراج علم وجود خاص بهم ضد فلسفة المادية الجدلية، التي قلما تستخدم مصطلح الأنطولوجية وإن استخدمته ففي ارتباط مع نظرية المعرفة.

بكري علاء الدين، سوسن البيطار

أنغلز فريدريك

(1820 1895 .)

فيلسوف ومفكر اجتماعي ألماني. ولد في **Friedrich Engels** فريدريك أنغلز مدينة بارمن من مقاطعة رينانيه الصناعية، من أسرة غنية متدينة. أظهر في دراسته الأولى تفوقاً في تعلم اللغات الأجنبية، واكتسب معرفة جيدة في التاريخ والرياضيات والفيزياء، ولكنه قطع دراسته في عام 1837 نزولاً عند رغبة والده الذي فرض عليه ممارسة التجارة، فأقام في بريمن من عام 1838 حتى عام 1841 يتدرب على تسويق القماش، وأتاحت له إقامته الجديدة التحرر من جو العائلة الديني المتزمت، ودخل ميدان الحياة السياسية وهو في التاسعة عشرة من العمر، وراح يكتب للصحافة مقالات ينتقد فيها التزمت الديني، والمدرسة التاريخية. أيد في بداية حياته السياسية حركة البورشنشافت (اتحاد الطلبة) القومية، لكنه تخلى عنها بسبب تعصبها للنزعة الجرمانية، ثم اتجه نحو النزعة الليبرالية الديمقراطية بتأثير حركة «ألمانية الفتاة» لكنه تخلى عن هذه الحركة بسبب سطحية كتَّابها، وتحول إلى اليسار الهيغلي عام 1840 تحت تأثير قراءته لدافيد فريدريخ شتراوس (1808 -1874). وفي أيلول 1841 ذهب إلى برلين لتأدية الخدمة العسكرية، واستمع هناك إلى محاضرات الفيلسوف «شيلينغ» حول «فلسفة الوحي» التي نقد فيها مذهب هيغل، فرد عليه أنغلز في مقالين نقد فيهما مذهب شيلينغ مدافعاً عن مذهب هيغل. وفي عام 1842 أُنشئت الجريدة الرينانية ذات الاتجاه البرجوازي الليبرالي، فنشر أنغلز فيها سلسلة مقالات كانت في إطار

تفكير الشباب الهيغليين الذين تحولوا إلى ملاحدة متحررين. ولكن أنغلز تجاوزهم بدعوته إلى الانتقال من النظري إلى العملي، وبتأكيده أن تغيير الواقع لا يتم بالنقد وحده بل بالفعل. بعد أن أنهى خدمته العسكرية أقام في إنكلترة من عام 1842 إلى 1844.

إبان إقامة أنغلز في إنكلترة بنى علاقات جيدة مع قادة الحركة العمالية الإنكليزية «الحركة الشارتية» (الإحسان) ومع قادة الحركة الاشتراكية (روبرت أوين) وقرأ كتابات المفكرين الاقتصاديين الإنكليز والفرنسيين (آدم سميث. ريكاردو، مِل، برودون، فوريه) وتحول إلى الشيوعية. وفي طريق عودته من إنكلترة إلى موطنه تعرَّف في باريس كارل ماركس في صيف 1844. ولما طُرد ماركس من باريس 1845 وأقام في بروكسل لحق به أنغلز في العام نفسه هارباً من ملاحقة السلطات الألمانية له بسبب نشاطه الشيوعي. ومن أجل تدعيم تصوراتهما المشتركة بالوقائع، سافر الاثنان إلى إنكلترة والتقيا قادة الحركة العمالية فيها، وقادة الشارتية وقادة «رابطة العادلين». وفي عام 1846 أسس مع ماركس «لجان المراسلة الشيوعية» بهدف إقامة الصلات الدائمة بين الاشتراكيين الألمان والفرنسيين والإنكليز، وتحرير الطبقة العاملة من إطارها القومي، وتحقيق الوحدة في آرائها. وفي مطلع 1847 انتسب أنغلز مع ماركس إلى رابطة العادلين فرع لندن، واشتركا في حزيران من العام نفسه في مؤتمر الرابطة الأول، وغيّرا اسم الرابطة إلى «عصبة الشيوعيين» كما غيَّرا شعارها القديم: «كل الناس إخوة» إلى الشعار الجديد: «يا عمال العالم اتحدوا»، وأقر المؤتمر رأيهما بأنه لا يجوز أن يبقى في الرابطة غير الشيوعيين. وفي كانون الأول 1847 حضر الاثنان المؤتمر الثاني للعصبة في لندن، وبعد مناقشة لمبادئ الشيوعية التي قدمها أنغلز، كُلف

مع ماركس كتابة «البيان الشيوعي»، فأنجزاه معاً في مطلع كانون الثاني 1848. في ربيع العام نفسه كتبا «مطالب الحزب الشيوعي الألماني»، وأسسا الاتحادات العمالية في ألمانية وأوكلا إليها نشر الفكر الشيوعي. وبعد إخفاق ثورات 1848 - 1849 في بلدان أوربة، وخاصة ألمانية، شرعا في الخمسينات بتفهم أسباب إخفاق الثورة، فعمقا مفهومهما لها وأخضعا نظريتهما لتطوير جوهري تالٍ. وفي عام 1864 أسهم أنغلز مع ماركس في تأسيس الأممية الأولى، وشغل منصب عضو في مجلسها العام في عام 1870. وبعد سقوط كومونة باريس (1871) ركز جهوده مع ماركس في العمل على وحدة الطبقة العاملة، ودحض دعوة برودون وباكونين الفوضوية الرامية إلى إبعاد الطبقة العاملة عن النضال السياسي. وفي المؤتمر الخامس للأممية الأولى 1872 اشترك أنغلز مع ماركس في فضح التيارات البرجوازية الإصلاحية، واليسارية المتطرفة الانعزالية التي تحاول السيطرة على قيادة الطبقة العاملة. وبعد وفاة ماركس سنة 1883 أخذ أنغلز على عاتقه قيادة الطبقة العمالية العالمية، ولفت انتباهها إلى ضرورة تحالفها مع الفلاحين المستَغَلين، وتابع في النصف الثاني من الثمانينات نضاله من أجل إبعاد ما أسماه بـ«الانتهازيين» عن قيادة الطبقة العاملة، ولهذه الغاية ألح أنغلز على الماركسيين الألمان والفرنسيين بضرورة تشكيل الأممية الثانية، ونجح في ذلك، فانعقد المؤتمر الأول لهذه الأممية في تموز 1889، وقاد فيه نضال الماركسيين ضد الفوضويين والانتهازيين واستمر يقود الطبقة العمالية العالمية بالممارسة والفكر حتى وفاته.

أسهم أنغلز في صياغة النظرية الماركسية بأركانها الثلاثة: «المادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية». ففي أثناء إقامته في إنكلترة تنبّه أنغلز إلى دور الطبقة العاملة، ودور العامل الاقتصادي في سيرورة التاريخ، فتخلّى عن أيديولوجية الشبان الهيغليين، وانتقل إلى الفهم المادي للتاريخ، وإلى الشيوعية العلمية قبل اجتماعه بماركس، وكان ماركس بدوره إبان إقامته في باريس قد توصل إلى ما توصل إليه أنغلز. وفي عام 1843 كتب أنغلز مقاله المهم «مخطط لنقد الاقتصاد السياسي» من وجهة نظر المادية التاريخية وبين فيه أن النظام الرأسمالي يؤدي إلى فوضى الإنتاج والأزمات الاقتصادية، وقد وصف ماركس المقال آنذاك بأنه عبقري، لأنه كشف له أهمية الاقتصاد السياسي في سيرورة التاريخ، وأنغلز هنا، في مرحلة انطلاق فكرة المادية التاريخية يقوم بدور المعلم لماركس. وفي صيف 1844 التقى أنغلز ماركس في باريس، وتحاورا طويلاً ووجدا أنهما قد توصلا إلى تصور مادي للتاريخ وإلى الشيوعية، كل بمفرده، وبطريقه الخاص. وعزما على التخلي عن الهيغليين الشبان وضبط تصوراتهما الخاصة، ونشرها مشتركة، فكتبا معاً كتاب «العائلة المقدسة» الذي صدر في شباط 1845، ونقدا فيه الهيغليين الشبان جماعة «برونو باور» ومذهبهم في «النقد النقدي» وأشارا إلى أن الحياة الإنسانية، والفاعلية الإنسانية هما العامل الفاعل في سيرورة التاريخ. والموضوعات التي أثارها الكتاب تشير إلى بداية امتلاكهما لمبادئ المادية التاريخية التي سيطورانها لاحقاً كل منهما على انفراد: أنغلز في كتابه «حالة الطبقة العاملة في إنكلترة» (1845)، وماركس في «الأطروحات عن فويرباخ»، ثم مشتركين معاً في «الأيديولوجية الألمانية».

وكان أنغلز قد قدم في كتابه «حالة الطبقة العاملة في إنكلترة» إسهاماً مهماً في إنضاج المادية التاريخية، وبَيَّن أن العلاقات الاقتصادية . الاجتماعية تتحدد بتطور قوى الإنتاج الذي يسبب تحولاً للعلاقات الاجتماعية والسياسية وتحولاً للأيديولوجية التي تعكس تلك العلاقات، وتملك طابعاً طبقياً. فالفلسفة والدين والأخلاق والحقوق هي في خدمة الطبقات المسيطرة، ولا تفهم إلا في علاقاتها مع تلك الطبقات. وكل فهم للتاريخ يجعل الفكر مستقلاً عن الحياة الاقتصادية هو فهم باطل. وفي عملهما المشترك «الأيديولوجية الألمانية» الذي أنضجا فيه مبادئ المادية التاريخية، أظهر ماركس التعارض بين التصورين المثالي والمادي للتاريخ، وحلَّلا الأدوار الكبرى في التاريخ ونقدا الفلسفة التأملية: (مذهب باور، وشتيرنر) .(ثم نقدا «الاشتراكية الحقة» مذهب: (فويرباخ، وهِس

في الستينات والسبعينات لما انصرف ماركس كلياً لإنجاز كتابه «رأس المال» وسيطرت في أوساط العمال الألمان الاشتراكية الطوباوية، وراجت أفكار دوهرينغ بينهم، كتب أنغلز مؤلَّفه «ضد دوهرينغ» ونشره مجزءاً على صفحات الجرائد عام 1877، ثم نشره في كتاب عام 1878. وقال أنغلز عن كتابه هذا: «إنه محاولة لصياغة الطريقة الجدلية (الديالكتيكية) والنظرة الشيوعية إلى العالم التي وضعناها أنا وماركس». وقد جاءت في هذا الكتاب . لأول مرة . أقسام الماركسية الثلاثة المترابطة في وحدة عضوية. وفي المرحلة نفسها التي كتب أنغلز مؤلفه هذا، كان يخطط ويجمع مواد البحث لكتابه «جدليات الطبيعة». وبدأ العمل به عام 1877 حتى عام 1883، ولم يتوافر له الوقت لإنجازه، لأنه بعد وفاة ماركس 1883 انصرف إلى قيادة الحركة العمالية العالمية ووقع على عاتقه

إتمام نشر المجلدين الثاني والثالث من «رأس المال». وكان المضمون الأساسي لكتابيه «ضد دوهرينغ» و«جدليات الطبيعة» هو صياغة نظرية المادية الجدلية. إن إسهام أنغلز في صياغة الفلسفة الماركسية إبان حياة ماركس يتجلى في أنه كان يدعّم تصورات ماركس النظرية بالوقائع الحية من اقتصادية واجتماعية وسياسية وعلمية، وكان ماركس بدوره يترجم آراء أنغلز الواقعية إلى قواعد نظرية.

وبعد وفاة ماركس طوَّر أنغلز الفلسفة الماركسية، فكتب «أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة» ونشره عام 1884. وبه عمم أنغلز وعمق المفهوم المادي للتاريخ على أساس النتائج التي توصل إليها مورغان عالم الاجتماع الأمريكي، وكان مورغان قد توصل إلى المفهوم المادي للتاريخ بعد ماركس وأنغلز بأربعين عاماً بطريقه الخاص من خلال دراساته الأنتروبولوجية على سكان أمريكة الأصليين. وفي عام 1886 نشر أنغلز كتابه «لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» وبيّن فيه أثر هيغل وفويرباخ في تكوين الفلسفة الماركسية، وكشف في الوقت نفسه عن التناقض في مذهب هيغل بين جانبه الثوري (الجدل) ومنظومة مذهبه المحافظة في جوهرها، كما كشف لدى فويرباخ عن محدودية ماديته الآلية الميتافيزيقية، وعن موقفه المثالي في تفسير تاريخ المجتمع الإنساني وظواهره. وفي النصف الأول من التسعينات، اتخذ موقفاً حازماً حيال فكرة تحويل المادية التاريخية إلى مادية اقتصادية تزعم أن العلاقات الاقتصادية هي العامل الوحيد الذي يحدد سير التاريخ، ورداً على ذلك كتب أنغلز إلى أحد أصدقائه: «لم يؤكد ماركس ولا أنا أكثر من أن الحياة الواقعية وتحديد إنتاجها هو

العنصر المحدِّد في العملية التاريخية، ومن يقل: إن العامل الاقتصادي هو العنصر المحدد الوحيد يكون قد حول تأكيدنا إلى كلام لا معنى له». ولما أشرف أنغلز على طباعة المجلدين الثاني والثالث من «رأس المال» وهما ملحقان لم ينجزهما ماركس في حياته، أضاف أنغلز دراساته وملاحظاته إلى بعض الظواهر الجديدة في اقتصاد المجتمع الرأسمالي وهي: «نشوء الاحتكارات وازدياد دور المصافق (البورصات)، وازدياد تصدير رؤوس الأموال وغيرها» وفي ذلك يقول لينين: «إن ملاحظات أنغلز هذه تدل على متابعته العميقة للتغيرات التي طرأت على شكل الرأسمالية الجديدة، الأمر الذي مكنه إلى حد معين من استباق فهم مهمات عصرنا الامبريالي».

لقد أسهم أنغلز إسهاماً بالغاً في صياغة وتطوير الفلسفة الماركسية في حياة ماركس وبعدها، وبقي وفياً للمقولة المشهورة: «إن الماركسية ليست عقيدة جامدة، بل هي دليل عمل».

فلسفة أنغلز

1. المادية الجدلية: عرّف أنغلز الجدل (الديالكتيك) في كتابه «ضد دوهرينغ» بأنه: «علم القوانين العامة للحركة ولتطور الطبيعة والمجتمع الإنساني والتفكير»، والمادية، كما يرى أنغلز، لا يمكن أن تكون علمية ما لم تكن ديالكتيكية، والديالكتيك لا يمكن أن يكون علمياً ما لم يكن مادياً. وعلى هذا

تكون المادية الديالكتيكية هي النظرية العلمية الفلسفية عن العالم، وهي الأساس الفلسفي للمذهب الماركسي، وهي أيضاً محاولة لوضع نظرية فلسفية متماسكة تفسر العالم الطبيعي المادي والمجتمع البشري وقوانين المعرفة الإنسانية. أما حجر الزاوية في المادية الديالكتيكية كما يرى أنغلز في «لودفيغ فويرباخ» فهو القول «بأسبقية المادة على الوعي» الذي هو نتاجها في أعلى تطور لها. فالعالم مادي وواحد، وتؤلف موضوعاته المتكثرة، «وحدة كاملة لأجسام مرتبطة تبادلياً» وحركته وتغيراته تنبع فقط من ذاته وفق القوانين الجدلية العامة الثلاثة وهي: «قانون التغيرات الكمية المؤدية إلى تغيرات كيفية وبالعكس، وقانون نفي النفي، وقانون وحدة وصراع المتناقضات»، كل هذه التعاليم عن العالم الموضوعي يربطها أنغلز بالتعاليم عن انعكاس هذا العالم في العقل الإنساني، وبهذا يجعل من المادية الدياليكتيكية نظرية في المعرفة والمنطق، والمعرفة الإنسانية ومفهوماتها هي ذات طبيعة تاريخية، وقد خضعت للتبدل والتطور من خلال الممارسة «العمل» التي خلقت الإنسان معرفياً مثلما خلقته بيولوجياً.

2. الفلسفة السياسية: يرى أنغلز أن مشكلة الإنسان الأساسية هي مشكلة تحرره الاجتماعي، وأن الطبقة العاملة هي وحدها القادرة على حل هذه المشكلة، حين تمتلك الأدوات التي تساعدها على ذلك وهي: الحزب. الثورة. الدولة.

فالحزب وسيلة تحرير البروليتارية وحلفائها. وقد كتب أنغلز قبل وفاته يقول: لكي تحقق البروليتارية النصر.. يجب أن تؤسس حزبها المستقل الذي يعي نفسه بصفته حزباً طبقياً، يؤسس على وعي العمال لوضعهم الطبقي ومعارضتهم

التاريخية لرأس المال. وبهذا يتحقق الشرط الأول المهم للحزب وهو كونه أممياً، وشرطه الثاني كونه ثورياً على مستويي الوعي والممارسة. هذا الحزب الذي يجب عليه أن يمتلك برنامجاً واضحاً ومستقلاً مبنياً على النظرية العلمية المناقضة لكل أشكال الأيديولوجيات البرجوازية هو الذي يمكنه أن يقود ثورة البروليتارية.

أما الثورة البروليتارية فهي تغيير جذري لبنية المجتمع ونتيجة حتمية لتفاقم الصراع الطبقي. فالمهمة التاريخية لثورة البروليتارية هي حذف هذا الصراع، وذلك بإلغائها استغلال الإنسان للإنسان، وبهذا تختلف عن الثورة البرجوازية التي تحددت مهمتها التاريخية في التخلص من العوائق التي تقف في طريق التطور الرأسمالي، ويشير أنغلز في كتابه «الثورة والثورة المضادة في ألمانية» مثل ماركس إلى أن الثورة عملية معقدة، ولا يجوز المبالغة في تقويم درجة تناقضات المجتمع البرجوازي، وقد تبنى مع ماركس مفهوم الثورة الدائمة، وبيّن أن تغيير المجتمع لا يتم دفعة واحدة.

وأما الدولة فيرى أنغلز أنها بناء فوقي يمتلك أجهزة قمع تستخدمها الطبقات الحاكمة (المالكة) لمصلحتها في مواجهة المناوئين لها، ويجب على البروليتارية تحطيمها عشية الثورة وتسلم السلطة، لأن الدولة البرجوازية من حيث كونها وسيلة سياسية لاستعباد الطبقة العاملة، لا يمكن أن تكون هي نفسها وسيلة سياسية لتحررها، والدولة يمكن أن تزول في آخر مرحلة من الشيوعية، لكن وجودها ضروري في المراحل الأولى للاشتراكية، لأن شروط الإنتاج الآلي تتطلب الإدارة والتنظيم من قبل الدولة التي تملك إرادة الفعل.

3. الفلسفة الأنتروبولوجية: وهي عنده ذات صلة وثيقة بالمفهوم المادي للتاريخ. فقد عرض أنغلز تصوراته عن الإنسان في كتابيه «أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة» و«لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية»، وفي فصل واحد من جدليات الطبيعة عنوانه «دور العمل في تحويل القرد إلى إنسان». أخذ أنغلز عن فويرباخ مقولة: «إن الإنسان نتاج الطبيعة»، واهتدى بذلك إلى وعي الماهية الحقيقية للإنسان، وإلى أن الوعي غير قابل للانفصال عن الطبيعة، وأن تطور التاريخ البشري يجري على صعيد الصلة الوثيقة بين الإنسان والعالم. لكن أنغلز تجاوز أنتروبولوجية فويرباخ معتبراً أن تحقيق الماهية الإنسانية لا يتم كما يرى فويرباخ بوعي هذه الماهية، بل بالتحرير الفعلي للبشرية من كامل أغلالها. إن ماهية الإنسان عند أنغلز ليست ثابتة أو واحدة، بل يمكن القول: إن هناك نماذج من ماهيات تاريخية بحسب كل مرحلة من مراحل الأدوار الكبرى لتاريخ البشرية، فهناك نموذج العبد والسيد، ونموذج القن والنبيل، ونموذج البروليتاري والبرجوازي. فالإنسان يمتلك ماهيته بحسب الوضع التاريخي الذي يعيشه، وحتى مؤسساته التي أوجدها: الأسرة، الدولة، الملكية الخاصة، هي نتاج تطور تاريخي، وقد اكتسبت قدسيتها وشرعيتها تدريجياً في النظم الاستغلالية عبر التاريخ. إن العمل عند أنغلز هو الذي خلق الإنسان وفصله عن الطبيعة حين أوجد لديه الوعي أنه ذات مغايرة لموضوعات الطبيعة، فانتقل بذلك من الوحشية إلى الإنسية. إن تحقيق ماهية الإنسان المعاصر، كما يرى أنغلز، إنما يتم بإنشاء نظام جديد للعالم.

محمود خضرة

أوغسطين القديس.

(354430.)

، اسمه اللاتيني أوريليوس **Saint Augustin** القديس أوغسطين ، لاهوتي من آباء الكنيسة **Aurelius Augustinustinas** أوغسطينوس اللاتين، يعد رائداً للفلسفة المسيحية في العصر الكنسي الذي يمتد من القرن سوق) **Thagaste** الثاني حتى القرن السادس الميلاديين. ولد في طاجسطا أهراس تبعد 100كم عن مدينة عنابة في الجزائر اليوم)، من أب وثني وأم مسيحية هي القديسة مونيكا، التي لقنته تعاليم الدين الأولى. وفي قرطاجة، خالط أتباع الفرقة المانوية[ر]، وظل يحضر حلقاتهم مدة تسع سنوات (374 - 383)، ثم رحل من إفريقية واستقر في رومة. انتقل بعدها إلى ميلانو حيث تأثر بالمذهب الريبي (الشك)، ثم مال عنه إلى الأفلاطونية المحدثة[ر] وانتقل من الشك إلى اليقين أي الإيمان، فاعتنق المسيحية سنة 386، وتعمد سنة 387 في ميلانو. وقفل عائداً إلى رومة ثم إفريقية حيث سمي راهباً، ثم أسقفاً لمدينة إيبونا .(عنابة اليوم) سنة 396

كانت ثقافة أوغسطين لاتينية غايتها إتقان البلاغة وتعقب أثر السلف. تميز أسلوبه بالعمق وبلغ الغاية في تحليل النفس الإنسانية، وما تطمع إليه من يقين في امتلاك المعرفة. ورأى أوغسطين أن طلب الحكمة يبدأ بالإيمان. بالاستناد إلى نص الإنجيل: «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا» (أشعيا6:8). لهذا وَحَّد بين الإيمان الديني واليقين العقلي في فعل المعرفة، ورأى بأنه «يمكن أن يوجد إيمان دون أن يوجد علم،

ولكن لا يمكن أن يوجد علم دون إيمان». فالإيمان مصدر المعرفة ومنبع اليقين القائم على سلطة الكتاب المقدس، فوضع أوغسطين منهجه في المقولة الشهيرة: «اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل». تلك التي عبر عنها القديس أنسلم في القرن الحادي عشر الميلادي «بالإيمان الباحث عن العقل».

ينقسم العالم عند أوغسطين إلى عالم محسوس وعالم معقول. والتقدم في درب الحكمة إنما يتجه نحو الأعلى، نحو العالم المعقول. ويبدو أن المُثُل الأفلاطونية قد أصبحت في هذا العالم أفكار الإله، الذي يجمع في ذاته كل الحقائق، والذي يوجد الأشياء على مثال معقولاتها. والحقيقة الثابتة تشرق على العقل من العالم الروحي، هذا حين تكون البصيرة قد زكت بالإيمان. فالنفس الإنسانية صورة الله، وهي جوهر روحي مفكر، يدرك المدركات المعنوية بإشراق من الله، فالله هو المعلم الباطن، وهذه هي نظرية الإشراق عند أوغسطين.

أما أشهر مؤلفاته فهي:

. الاعترافات: وقد كتبه سنة 400، وهو تحليل لتاريخه الروحي والفكري، ورواية انقلابه إلى المسيحية. وعلاقاته بأوساط الأفلاطونية المحدثة. وقد حلل فيه أيضاً طبيعة الإله الروحية والنفس البشرية، كما درس مشكلة الشر. ورأى أنّ الإله هو الوجود الحق دون سواه، لأنه لايعرف التحول والتغير أما وجود الأشياء فإنه وجود عابر ومتغير. وقد صرح أوغسطين بأن الموجودات في عالم الفساد صالحة في الجوهر مع أن الشر ملازم للمخلوقات بوصفه جزءاً من النظام الكوني. وأعلن أن معرفة الذات لاتتم إلا عبر الذاكرة الإنسانية.

. مدينة الله (412 - 427): ألف أوغسطين هذا الكتاب إثر نهب رومة عام 410، حين كانت الانفعالات في أوجها، واستوجبت أن يتحدث الناس عما يشبه يوم القيامة. وقد حمّل أوغسطين آلهة رومة الوثنية أسباب الهزيمة ورآها مسؤولة عن هذه الكارثة الهائلة. فدرس تاريخ رومة ومدح الأجداد العظام، ثم حلل الانحطاط الذي أصابها وعزاه إلى فساد الحاكم الذي كان سبب تدمير المدينة. ورأى أن الشعب المختار سوف ينتصر لأنه يفضي إلى الكنيسة الكونية التي أقامها المسيح. وميز أوغسطين بين المدينة الأرضية التي تقوم على حب الذات الذي يقود إلى انتهاك حرمة الإله وبين المدينة السماوية التي يجب أن تقوم على حب الله واحتقار الذات. ورفض أوغسطين في هذا الكتاب نظرية «قِدَم العالم» الأرسطية، وعرض نظرية الخلق بالمساوقة للكل بما في ذلك الزمان. أما في مجال الأخلاق فرأى بأن حب الخير هو المبدأ الديناميكي الأساسي لكل الأخلاق. ويُعثر في هذا الكتاب على إرهاصات الكوجيتو (أنا أفكر) الديكارتي.

وتجدر الإشارة إلى الأثر الحاسم لفكر أوغسطين الذي نهجه معظم لاهوتيي العصر الوسيط، فارتسمت وفقه معالم الفكر عند سكوت أريجينا والقديس أنسلم والأكويني. وبدأت مرحلة السعي للتوفيق بين الإيمان والعقل والجمع بين الفلسفة واللاهوت. فأُعطي بهذا الجمع البعد العالمي للمسيحية بعد تلاقحها مع الفكر اليوناني ذي الطابع الأفلاطوني.

بكري علاء الدين

الأيديولوجية

Idea لغة مصطلح يوناني مركب من كلمتين هما **Ideology** الأيديولوجية ومعناها صورة ذهنية أو فكرة أو مثال (عند أفلاطون)، وتعني أيضاً المثل الأعلى ومعناها علم، وهي هنا أقرب في دلالتها إلى **logea**والخطة والتصميم والمشروع، و وترجمة هذا المصطلح الحرفية هي «علم الأفكار» أو **Logic.** كلمة منطق منطق الفكر. ويعني منظومة المبادئ والأسس والقواعد التي تضمن اتساق الفكر مع نفسه ومع موضوعه، خلافاً للمنطق الصوري الذي يعنى باتساق الفكر مع ذاته فقط.

والأيديولوجية بوجه عام، منظومة متسقة من الأفكار والتصورات والقيم تحدد رؤية الفرد إلى الطبيعة والمجتمع والإنسان، وتوجه سلوكه، بقدر ما تحدد رؤية الجماعة وموقفها وأساليب نشاطها، ويعتقد معتنقوها أنها الحق. وأيديولوجية عصر ما، كعصر النهضة مثلاً، هي التي كان يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر. وثمة أيديولوجية قومية تحدد الأفق الذي تتطلع إليه أمة معينة والأهداف التي تنشدها، وأيديولوجية طبقية أو فئوية تعبر عن مصالح فئة اجتماعية معينة وتحدد علاقاتها بغيرها من الفئات الاجتماعية. ولكل حزب سياسي أيديولوجية، قومية أو دينية أو ليبرالية أو اشتراكية.. تتعين بالفئات الاجتماعية التي يمثلها هذا الحزب وبالأهداف التي يعمل من أجل تحقيقها.

ومفهوم الأيديولوجية من المفاهيم الملتبسة، إن لم يكن من أكثرها التباساً، إذ ينطوي على دلالات متضاربة، ويشمل جوانب فلسفية واجتماعية وسياسية تبعاً لمجالات استخدامه في السجال السياسي أو في الصراعات الاجتماعية أو في نظرية المعرفة. لذلك تعددت تعريفاته، فقد حدده ريمون أرون Raymond Aron بقوله «الأيديولوجية منظومة لتفسير العالم الاجتماعي تنطوي على نظام من القيم المقبولة وتقترح إصلاحات ينبغي إنجازها وانقلاباً يخشاه الناس أو يأملونه».

منظومة من الآراء تُحدد » Adam Schaff والأيديولوجية في نظر آدم شاف من جراء اعتمادها على منظومة من القيم المقبولة، اتجاهات الناس وسلوكاتهم إزاء أهداف التطور المتوخاة وأهداف المجتمع أو الفئات الاجتماعية أو الفرد». وفي منظومات من التصورات (صور وأساطير » Louis Althusser رأي ألتوسير وأفكار أو مفاهيم) لها منطقها الخاص ودقتها وتتمتع بوجود ودور تاريخي في قلب الأيديولوجية Fernand Dumont مجتمع معين». ويعرّف فرناند دومون بأنها «الصور الثقافية الأكثر وضوحاً، فيها تجد ضروب التميُّز مسوغاتها، وتنمو بالمعارف والرموز. فالفئات الاجتماعية تعتنقها، وهي تولد حركات اجتماعية. إن لها وسائلها في الانتشار وأساليب معقدة في البرهنة ودلالات جاهزة للوقائع والأحداث التي تطرأ».

نشأة المفهوم وتطور دلالته

ظهر مفهوم الأيديولوجية في فرنسة غداة الثورة الفرنسية، في خضم الصراع الذي خاضته البرجوازية ضد النظام القديم والأفكار التي كان يقوم عليها. وكان ديستوت دي تراسي، الفيلسوف وعالم الاقتصاد الفرنسي أول من استخدم هذا المصطلح في كتابه «مشروعات المبادئ الأيديولوجية» للدلالة على التحليل التجريبي للعقل البشري، التحليل الذي صاغه كوندياك انطلاقاً من أن الإحساس هو أصل جميع الأفكار. وكان دي تراسي يتطلع إلى إقامة «علم الأفكار» على أسس ديكارتية، ليكون أساساً فلسفياً لسائر العلوم، وحدده بقوله: «يمكن أن نسمي هذا العلم المقترح أيديولوجية إذا نظرنا إلى محتواه، ونحواً عاماً إذا نظرنا إلى وسيلته، ومنطقاً إذا نظرنا إلى هدفه» وهدفه هو التوصل إلى التفكير السليم، وذلك بإصلاح المنطق وتحرير الفرد والمجتمع من الأفكار الموروثة التي تعكر صفاء العقل وتمنعه من إظهار الحقيقة الواقعية على وجهها الصحيح. وفي عهد نابليون، فقد المصطلح معناه الأصلي، وأُطلق على الفلاسفة الذين تبنوا هذا الاتجاه النقدي، ومنهم كابانيس وفولنيه ودي تراسي وغيرهم، اسم الأيديولوجيين، وباتت الأيديولوجية تعني الأفكار الجمهورية أو الثورية المعارضة لسياسة نابليون. ثم تغير معنى المصطلح لدى انتقاله إلى ألمانية على يدي كارل ماركس[ر] وفريدريك أنغلز[ر] اللذين أطلقا على أفكار الفلاسفة الألمان الذين تأثروا بمذهب هيغل، بمن فيهم الهيغليون الشبان ذوو النزعة الليبرالية، صفة الأيديولوجية بمعنى الوعي غير المطابق للواقع العياني، الوعي غير التاريخي وغير الكوني في الوقت نفسه. وتجلى هذا النقد في كتابهما المشترك «الأيديولوجية الألمانية». وقد حصر عبد الله العروي استعمالات هذا المفهوم في الغرب في خمسة معان:

1. في القرن الثامن عشر كانت الأيديولوجية تعني الأفكار المسبَقة الموروثة من عصور الجهل والاستعباد. وفي هذا الاستعمال يتقابل التقليد الجاهل مع العقل الكاشف عن الحقيقة البديهية وهو عقل واحد في الفرد وفي الإنسانية كلها.

2. عند الفلاسفة الألمان ولاسيما هيغل والاتباعيون (الكلاسيكيون) تعني الأيديولوجية منظومة فكرية تعبر عن الروح التي تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام. فهي عندهم خطة واعية بذاتها.

3. عند ماركس وأنغلز تعني منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي، فينظر إليها انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يمتاز بإنتاج وسائل استمراره.

4. عند نيتشه[ر] تعني مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يعاكس بها الإنسانُ الضحيةُ قانونَ الحياة. فهي ظاهرة عامة تفصل عالم الأحياء عن عالم الجماد.

5. وعند فرويد[ر] تعني الأفكار الناتجة عن التعقيل الذي يسوِّغ السلوك المعاكس للذة والضروري لبناء الحضارة. واللذة هي ميزة الحيوان ومن ثم ميزة الإنسان الأولى.

في هذه الاستعمالات تتغاير التعابير (تقليد، روح، بنية، وهم، تعقيل)، وتختلف التطلعات التي تميز الأيديولوجية من الحق (عقل فردي، تاريخ عام، مجتمع إنساني، حياة، حيوان)، مع وجود تشابه بنيوي فيما بينها.

خصائص الأيديولوجية وحدودها

تجعل الرؤية الأيديولوجية الفرد يرى الأشياء والظواهر لا طبقاً لواقعها الموضوعي، بل طبقاً لمبادئ أيديولوجيته ومسلماتها وحقائقها ويقينياتها. فكل أيديولوجية تتوفر، في مبادلاتها مع الواقع المتغير وحقائقه الموضوعية، على آليات داخلية من التفسير والتأويل والتعليق والاصطفاء والتحوير والبتر... هي أشبه ما تكون بجهاز المناعة تدافع به عن نفسها إزاء الأيديولوجيات الأخرى وإزاء الحقائق الواقعية التي تصادمها على الدوام، مما قد يحولها إلى منظومة مغلقة صادّة للفكر الحر ولمعطيات الخبرة العملية والبحث التجريبي. ولاسيما حين يتبنى المجتمع أفكاراً موروثة كانت مناسبة للوضع الاجتماعي في الماضي.

ولما كانت ماهية الأفكار تتقوَّم بمطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، فإن وظيفتها تتقوَّم بفائدتها وقدرتها على حفز الفاعلية والنشاط لتحقيق الغايات والأهداف التي تنشدها أمة معينة أو جماعة معينة، كما تتقوَّم بالجدوى والإنجاز.
والأيديولوجية التي تُعنى بتوظيف الأفكار في نسقها الخاص تتعلق بالفائدة أو المصلحة الاجتماعية السياسية أكثر من تعلقها بالحقيقة ونشدانها إياها،

وتتعلق بالإنجاز أكثر مما تتعلق بمشروع معرفة العالم لإعادة إنتاج صورته في الذهن على نحو مطابق لواقعه الفعلي، ومن هنا جاء افتراقها عن الفكر النظري أو الفلسفة المؤسسة على الانضباط العقلي وعلى النقد المتجدد (تحت مقولة النفي ونفي النفي). وافتراقها كذلك عن العلم التجريبي والمعرفة العلمية. وهذا التفريق هو من قبيل تحديد مجالات عمل العقل تحديداً نظرياً في حين تتشابك هذه المجالات وتتداخل في فضاء الثقافة العام ويغذي بعضها بعضاً.

وبخلاف موضوعية العلم، تنطوي الأيديولوجية على عنصر ذاتي يغلِّب إرادة المصلحة وإرادة السلطة والرغبة في تحقيق الأهداف الخاصة على إرادة المعرفة. فقد ارتبط هذا المفهوم بالصراعات الاجتماعية . السياسية، فلا يتبلور ولا يزدهر إلا في إطار نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين. وتتعدد الأيديولوجيات وتختلف بتعدد القوى الاجتماعية الفاعلة في هذه الصراعات إذ تتبنى كل منها تأويلاً خاصاً للوضع الاجتماعي وتفسيراً خاصاً للتاريخ. وتقترن السيطرة الاجتماعية . الاقتصادية والسياسية بهيمنةٍ أيديولوجيةٍ تقنِّع مصالح الفئات الحاكمة وتسوغها وتضفي عليها طابع المصلحة العامة، وتقدم نفسها بصفتها «العقل السليم» الذي ليس سوى عملية تعقيل تكيف تفكير الفرد وفق ما هو مقبول عند الجماعة المعنية، وترمي كل خروج عليها بالانحراف أو الخيانة أو الهرطقة. وبذلك لا تنفصل وظيفة الأيديولوجية المعرفية عن وظيفتها العملية. فإذا كانت الحقيقة العلمية حقيقة لذاتها ومحكومة بطريقة إنتاجها والتحقق من صحتها، فإن للمعرفة الأيديولوجية ارتباطاً وثيقاً بالوظيفة العملية وبالأهداف الذاتية التي تنبثق منها وتتأسس على مبادئها، وهو ما يخضع عملية

إنتاج المعرفة للمطالب العملية. ولذلك قيل إن للخطأ مصدرين أحدهما اجتماعي، طبقي أو فئوي وبالتالي أيديولوجي، والآخر معرفي أو منهجي. والنقد الإبستيمولوجي هو القادر على كشف أخطاء الأيديولوجية وتمييز الزائف من الصحيح فيها. ونقد كهذا يتطلب، قبل كل شيء تحديد حاملها الاجتماعي وتفكيك خطابها في ضوء التوتر والتنابذ القائمين دوماً بين الأيديولوجي والواقعي، وفي ضوء كلية العقل وكونه «أعدل الأشياء قسمة بين الناس» (بحسب ديكارت)، إذ تقنع الحقيقة العقلية أو العلمية الإنسان العاقل من دون أي صفة أخرى، قومية أو طبقية أو دينية أو سياسية، في حين لا تقنع «الحقيقة» الأيديولوجية سوى أصحابها ومشايعيها ومحازبيها. وهذا لا ينفي وجود عنصر عقلي فيها، لأن العقل الذي ينتجها هو نفسه الذي ينتج الفلسفة والعلم. ويتجلى هذا العنصر العقلي في طابعها النقدي الملازم لطابعها الوصفي أو التقريري ملازمة حكم القيمة لحكم الواقع. فالقول إن الأيديولوجية وهم خالص أو وعي زائف هو إطلاق لا يخلو من تعسف، يتجاهل إمكان انفتاح الأيديولوجية على العالم الواقعي وعلى الخبرة العملية وعلى معطيات البحث التجريبي والفكر النظري مما يشحذ طاقاتها أو قدرتها النقدية. فانغلاق الأيديولوجية على ذاتها هو الذي يجعل منها وعياً زائفاً.

الأيديولوجية في الثقافة العربية المعاصرة

انتقل مفهوم الأيديولوجية إلى الثقافة العربية عن طريق الترجمة، بالاسم ذاته، لعدم وجود لفظ عربي مطابق لمعانيه المختلفة، وإن اجتهد بعضهم في تسميته بـ

«الفكرياء» ولكن هذه التسمية لم تشع. واتخذ بادئ الأمر طابعاً إيجابياً ولاسيما لدى الأحزاب السياسية الحديثة القومية منها والاشتراكية، وشاع بين الكتّاب والصحفيين وفي أدبيات الأحزاب السياسية. فكتب نديم بيطار كتاباً بعنوان «الأيديولوجية الانقلابية» يحدد فيه خصائص الفكر القومي المطلوب لإحداث ثورة جذرية على التخلف والتبعية والتجزئة. لكن أول من استخدمه بمعنى نقدي هو عبد الله العروي في كتابيه «الأيديولوجية العربية المعاصرة» و«العرب والفكر التاريخي» اللذين دعا فيهما إلى ثورة «كوبرنيكية» في الفكر العربي تمس المنهج لا الأهداف، وإلى ضرورة تمثل الليبرالية وتجاوزها إلى ماركسية تاريخية ونقدية في الوقت ذاته، كاشفاً النقاب عما سماه التأخر العربي الذي يقبع في أساس الهزائم والنكسات التي منيت بها الأمة منذ عام 1967، كما تناول العروي المفهوم ذاته بحثاً وتحليلاً في كتابه «مفهوم الأيديولوجية». وفي المنحى نفسه كتب ياسين الحافظ كتاب «الهزيمة والأيديولوجية المهزومة» كشف فيه عن الأسباب العميقة لتعثر المشروع القومي العربي وإخفاق التنمية، ودعا إلى تحديث بنى المجتمع العربي ولاسيما الأيديولوجية والسياسية منها، بإعادة بنائها على أسس عقلانية، علمانية وديمقراطية، وبامتلاك وعي كوني تاريخي حديث مطابق لحاجات تغيير الواقع. ودعا الياس مرقص إلى «إقامة الحد» على الأيديولوجية، وميزها من الفكر النظري الضروري لإرشاد العمل، وحذر من طغيان النزعة الأيديولوجية وأوهامها الذاتية ونقيضها النزعة الوضعية على الفكر العربي.

جاد الكريم الجباعي

الإيمان

الإيمان faith قبول مبدأ أو قيمة أو كائن قبول ثقة حرّة مطلقة من دون إكراه. وهو في اللغة التصديق، وضده التكذيب. والكفر نقيض الإيمان في شؤون الدين خاصة، وهو تغطية النعم بالجحود.

والإيمان عقد نفسي ـ اجتماعي يربط التصور بالسلوك لإنجاز هدف مأمول، قوامه إرادة منبثقة عن فهم قيمة وإقرارها والتقيد بتعاليمها النظرية والعملية. ويتسم التصديق الإيماني بوثوق الذهن بما يبدو له صحيحاً أو حقيقياً، وذلك حين تتساوى عوامل التأييد وعوامل الشك، فيضطلع الإيمان بترجيح جانب القبول على جانب الرفض، ويُعرف هذا النشاط باسم الاعتقاد.

ميّز الجرجاني العقائد من الاعتقاد، ووجد أنها: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون عمل». فالعقائد في نظره معرفة لا توجب عملاً يجاريها. ولكن الإيمان بوجه عام اعتقاد يشمل النظر والعمل معاً. وعندما لا يلقى تأييدُ التصور في الذهن ما يخالفه، فإن التصديق يكون تاماً، والإيمان يبلغ مرتبة اليقين.

أمارة الإيمان أن يصحبه سكون النفس، وثلج الصدر وانشراحه، وطمأنينة القلب، وهذه المشاعر تغذّي الثقة بصحة الإيمان من حيث الاستجابة للمعتقَد. وعلى ما

هو هذا المعتقَد في ذاته، وإقرار مضمونه الذي يستحوذ على الانتباه، وينفي ما لا يتسق معه، ويغدو نيةَ تقيدٍ وامتثالٍ تتجهُ من حالة القصور إلى حال قرار إرادي بإطاعة المقتضى.

بين الإيمان والعلم، والمعرفة واليقين، وشائج مهمة. فالمعرفة تختص بما يحصل من الأسباب الموضوعية لإفادة العلم، واليقين حالة ذهن تقرّ معرفةً يمتنع معها الشك والعناد واحتمال الزوال فتغدو بداهةً يتعذر الارتياب فيها لدى فهم العبارة الدالة عليها. واليقين في الإيمان يمثله الاعتقاد الجازم الثابت المستقر بثبوته في القلب مشفوعاً بطمأنينة لا يعتريها جحود.

ويدلي علماء النفس برأيهم في نشأة الإيمان مؤكدين الانتقال من حالة أولى يكون التصديق فيها ضمنياً، لأن الميل إلى الاعتقاد والقبول معطى إنساني فطري يسبق الإفادة من العقل التأملي. ويضربون على ذلك مثلاً إيمان الطفل، وإيمان الراشد الغرّير الغُفْل، وإيمان الشعوب الابتدائية، وكلهم يتصف بسرعة التصديق، وتصديق كل ما يجول في الخاطر من تصور وتخيل، أو يرد إلى الروع بالسماع أو بالإيحاء. وتلي تلك الحالة حالة ثانية هي التصديق الواعي الناجم عن نشاط الفكر الانتقادي في تقويم المعرفة واستشفاف مبلغ العلم بمعيار اليقين. وبذا يتخطى التصديق الحقيقي التام مرتبتي التشكك والقدرة على النفي، كما يجاوز موقف التقليد واقتباس القيم اتباعاً، لا إبداعاً.

وللإيمان، من حيث مضمونه، أنواع تتبع تعلق الثقة بفكرة أو بشخص، مع إضفاء قيمة اليقين أو المطلق عليها أو عليه، وقد تتقدم قيمة الفكرة قيمة الشخص تارة، وبالعكس تارة أخرى، أو إنهما تمتزجان فينتج من ذلك صنوف من الإيمان تتمايز بموضوعاتها. وكل نوع من أنواع الإيمان ينمّ على نظريته الخاصة، وأركانها الثابتة.

من ذلك أولاً الإيمان الديني. وليس بخافٍ أن دلالة هذا الإيمان هي الأكثر شيوعاً عند استعمال كلمة الإيمان بوجه الإطلاق.

إن للقيمة الدينية في التاريخ تجليات إيمانية تبلغ حداً كبيراً من غنى التنوع وخصب الفحوى. وكلها تُعزى إلى مبادئ وأفكار يلتقي في الإيمان بها أناس متفاوتو العدد، متباينو الأمزجة والمآرب، بل الانتماء الزماني والجغرافي، ولكنهم يتفقون في سمات ثقافية مشتركة تجعل إيمانهم اعتقاداً في القلب، وإقراراً باللسان، وعملاً بمقتضى ذلك الاعتقاد وذلك الإقرار. وهذا الإيمان الكامل قد ينقص فلا يجاوز فعل القلب وحده، أو اللسان وحده، أو فعلهما معاً، أو مع سائر الجوارح. وقد بات مرجّحاً في المرحلة التاريخية الراهنة أن يقصر معنى الإيمان الديني على العقائد المقِرّة بوجود إله متعال أو محايث، خالق فعّال لما يشاء.

يتجلى ذلك في الديانة المسيحية مثلاً من تعريف المجمع الفاتيكاني الأول سنة 1870 الإيمان بأنه «فضيلة خارقة للطبيعة، يترتب علينا، بإرشاد العناية الإلهية

ومددها، أن نقرّ بحقيقة وحي الله. ولا يرجع ذلك إلى إدراكنا الحقيقة الذاتية بعقلنا، بل إلى أن سلطة الله هي التي لا تضل ولا تخدعنا».

أما في الإسلام، فالإيمان تصديق بوجود الله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره تصديقاً بالقلب وإقراراً باللسان وعملاً بالجوارح. وللإيمان والإسلام دلالتان متراتبتان، إذ الإسلام هو الخضوع والانقياد وتسليم المرء إرادته لإرادة الله سبحانه في أمره ونهيه. وقد حدد الزمخشري هذا التراتب بقوله: «كل ما يكون الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام. وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان». ورأى الغزالي أن «الإسلام تسليم ترجمانه اللسان، الإيمان تصديق محله القلب». وقال ابن حزم: «الإيمان عقد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح»، فمن أظهر مع اعتقاده وتصديقه بالقلب فهو eالخضوع وقبول الشريعة وما أتى به النبي مؤمن مسلم غير مرتاب ولا شاك. وهو الذي يرى أن أداء الفرائض واجب عليه لا يدخله في ذلك ريب. قال تعالى:)قَالَت الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُوْلُوا أسْلَمْنَا ولَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِي قُلُوبِكم، وإِنْ تُطِيُعوا الَله ورَسُولَه لاَ يلِتْكُم مِنْ أَعْمَالِكم شَيئاً إن الَله غفورٌ رحيم((الحجرات 14).

وقد أولى الجُبَّائي من المعتزلة وابنه أبو هاشم فكرة الطاعة عناية خاصة في الحديث عن الإيمان. وإذا كان الإيمان لدى أبي هاشم «نعمة من الله»، فإن الوصول إلى الله لا يتم إلا بالطاعات. وقد أُثيرت مشكلة زيادة الإيمان ونقصه في إطار الطاعة القائمة على أداء الفرائض والنوافل. أما الذين رفضوا الزيادة

والنقصان في الإيمان فحجتهم أن «العمل ليس من الإيمان» وقالوا: «الإيمان المطلق عبارة عن التصديق. والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان».

أما الصوفية المسلمون فقد فرّقوا بين مستويات ثلاثة للإيمان: المستوى العيني (أو الموضوعي) والمستوى القلبي (أو الذهني) والمستوى اللفظي، وأعلاها هو المستوى الأول أو «الوجود العيني للإيمان» وهو حصول المعارف الإلهية في القلب. وتغدو حقيقة الإيمان نوراً مستقراً ووجداناً لليقين لا يداخله الشك. ويرى الصوفية أن الوجود الذهني أو اللفظي (شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله) للإيمان من غير حصول عين الإيمان لا يفيد، كما لا يفيد العطشان تصور الماء ذهنياً ولا التلفظ به. أما من لم يرزق الإيمان الذوقي على الطريقة الصوفية فيُطلب منه أن يحوز «الإيمان عن علم». ورفضت الفرق الكلامية في الإسلام التقليد في الإيمان، سوى بعض الحنابلة الذين رأوا صحة تقليد النبي والصحابة. كذلك أُثيرت الشكوك حول «إيمان اليأس» واعتبره المتكلمون مرفوضاً لأنه غير مبني على اختيار ودراية، وهم بذلك ينظرون إلى إيمان فرعون قبل الغرق.

إضافة إلى هذه الاعتبارات النظرية الكلامية في الإيمان، فقد ظلت قيمة الإيمان الأساسية مرتبطة بالجانب العملي. وتسود فكرة عامة عن تدرج معاني الإيمان بالرجوع إلى الحديث النبوي الشريف «الإيمانُ بِضْعٌ وسبعونَ أو بضعٌ وستونَ شعبة فأفضلها قولُ لا إلهَ إلا اللهُ... وأدناها إماطةُ الأذى عنِ الطريقِ والحياءُ شعبةٌ من الإيمانِ».

وهناك أيضاً الإيمان بالقيم الإنسانية المتجلية في شتى أغراض الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية والثقافية والأدبية حتى التقنية وأضرابها. فثمة مثلٌ في مجال السلوك الفردي، وهو الإيمان بالقيم الأخلاقية العملية وما واكبها من مشاغل الحضارة والتثقيف، ومطلب الاستزادة من المعرفة والخير والجمال. وثمة إيمان قومي يترجمه شعور الأفراد بالانتماء إلى أمةٍ ذات تطلع إلى أهداف مرموقة يُرجى من تنظيمها بالقانون إنجاز قيم رفيعة كالعدالة والحرية والتكامل والتعاون الإنساني بين الأمم والأقوام.

للإيمان، وهو حادث نفسي وحادث اجتماعي معاً، أثر بالغ في حياة الأفراد والجماعات ولاسيما في مسعى فهم سلوك الناس في حياتهم الدنيوية والأخروية. وقد انصرف المفكرون والفلاسفة إلى تفسير الإيمان بنظريات كثيرة ومذاهب متنافرة من أشهرها:

ما يراه الرواقيون أن الإيمان فعل إرادي لأن التصور لا ينقلب تصديقاً إلا بالاختيار. ويمضي ديكارت على دربهم مع إلحاف (الإلحاف: شدة الإلحاح في المسألة) على أثر العقل الذي يقبل تصور المعاني ويأخذ بتقليب الأدلة المناسبة للرأي، والمخالفة له. ويظل الذهن متردداً حتى تقطع الإرادة دابر الشك وتحكم بالموافقة والتأييد، أو بالردّ والرفض. ولا يتسع إمكان الخطأ إلا إذا افتقد الذهن مرحلة الشك، واكتفى بما يجول في التصور نتيجة النقل عن الآخرين، أو لضحالة التجربة، وعندئذ يكون التصديق تسليماً لغلبة التقليد والاتباع.

وعلى نقيض هذا المنحى العقلي يذهب أمثال القديس توما الأكويني إلى أن لكلٍ من العقل والإيمان حقيقته الخاصة. ولكن حقيقة الإيمان فوق حقيقة العقل من جراء دعم الفضل الإلهي. ويذهب مارتن لوثر إلى أن الإيمان يقوم على الثقة الكلية بالحب الإلهي والنعمة الإلهية، وكلاهما نتيجة اتصاف الله بالخيرية. أما جان كلفن فإنه يعزو تفوق الإيمان إلى كرم الله وعطفه في سياق العهد المقطوع للمسيح والموحى به للعقول من خلال الروح القدس.

ويقف باسكال موقفاً وسطاً بين مذهبي العقل والإيمان وعنده أن ثمة هوة سحيقة بين عقل الإنسان، وهو محدود ومتناه، وطبيعة الإله غير المحدودة وغير المجزأة. فلا يملك أحد أن يؤمن بطريق العقل أو لا يؤمن. ومن هنا جاء بنظرية الرهان الشبيهة بما ذهب إليه (الغزالي) من حيث التريث في القطع بالحكم، واللجوء إلى أنّ من راهن في هذه الحياة الدنيا على وجود الله فأيَّدت الحياة الآجلة صواب رأيه كان رابحاً، ومن ذهب إلى غير ذلك كانت خسارته فادحة تامة في الحياتين.

ومن الفلاسفة الأعلام الشديدي العناية بمسألة الإيمان إمانويل كَنت[Kant ر القائل إن من المحال إثبات وجود الله بالعقل المحض العاجز عن تجربة المطلق أو الأشياء في ذاتها. ولا مناص من تمييز الرأي من الإيمان من جهة، ومن العلم من جهة أخرى. وهي جميعاً أوجه الاعتقاد، فالرأي اعتقاد يعي نقصه من الناحيتين الذاتية والموضوعية، والعلم اعتقاد تكتمل فيه شروط المعرفة الذاتية والموضوعية. أما الإيمان فإنه اعتقاد كافٍ من الناحية الذاتية، وناقص من الناحية الموضوعية. وإنما يعوّض العقل العملي نقص الموضوعية بيقين منطقي معنوي ينبثق عنه

ويسوق إلى التسليم بالحرية، وبوجود الله، وبخلود الروح، ويكون القانون الأخلاقي سبيلاً لبلوغ الخير الأسمى، وهو كنه الدين. «ولا أمل بتحصيل السعادة إلا بهذا الإيمان».

إن المسألة الرئيسة في جدل العقل والإرادة والإيمان ترجع إلى التساؤل عن أي من العواطف أو الأفكار يبعث الآخر في الذهن، وأكد ما في الإجابة يمثل في الرجوع إلى الإيمان من حيث توخيه في أقصى مداه، رتبة اليقين. وهذه الرتبة لا يبلغها، من جهة أولى، إلا الأسوياء الراسخون في ممارسة شؤون التصور والتصديق وتقليب الأدلة والبراهين. أو يبلغها، من جهة أخرى، أولئك الذين يؤمنون تسليماً، ولكنهم يسعون لتسويغ موقفهم بحجج من طراز الوحي أو الإلهام، أو النفحة الإلهية يقذفها الله في الصدر كما يرى المتصوفة الحدسيون.

أما الذين يهملون في إيمانهم أسباب العقل، أو يرون أن العواطف مصدر الأفكار والصور الذهنية، فإنهم يمتحون مضمون معتقداتهم من أناسي عصرهم، أو من أسلافهم، وبعضهم تتمثل له القيم الاجتماعية أو سواها في أشخاص من بني جلدتهم، ولاسيما في أشخاص المبرّزين في مضمار السياسة أو العلم أو الثقافة أو الفن، وتكون ثقتهم المطلقة، أو شبه المطلقة، حافزاً يدعو إلى الاقتداء بسننهم، أو إطاعة تعليمهم، ويكون اتباعهم حصيلة أفكار مبيّتة، ومذاهب شائعة، لم تخضع لأي تمحيص منهجي سليم.

وقد يشتد إهمال الفكر الانتقادي والتقويمي بما يتخطى المستوى السوي فيصاب الإيمان بخلل يراه المفكرون والأطباء وعلماء التحليل النفسي مرضاً متجلياً إما في سرعة التصديق الطفولية، وإما في وساوس الشك والارتياب وهواجسها المضنية. وهنا يفترق مطلب اليقين عن مطلب العلم. الأول نزوع فطري لا يلبث أن يفسد حين العناية بالعقل والمعقول، والآخر كسبي يقوى بالمران وبالجهد الحثيث لبلوغ المعرفة الأتم والأقرب إلى الموضوعية العلمية والصواب المتين.

عادل العوا

البابا والبابوية

البابا Pope كلمة مشتقة أصلاً من اليونانية Pappas ومعناها الأب Father. وهي لقب كنسي يُطلق على الرئيس الأعلى للكنيسة الكاثوليكية الجامعة (الرومانية الغربية). وقد أُطلقت كلمة «البابا» في تاريخ الكنيسة المبكِّر، على كل أسقف، ثم اقتصر هذا اللقب مع بداية القرن السادس الميلادي حتى اليوم، على أسقف رومة خاصة. كما يطلق أيضاً في الشرق على كرسي البطريركية الأرثوذكسية الاسكندرانية. وهو أسمى المناصب الكهنوتية حيث يوُصف بالألقاب التالية: مطران رومة، ممثل السيد المسيح، خليفة الرسول بطرس. هامة الرسل، بطريرك الغرب، الأسقف الأعلى للكنيسة الغربية، كبير أساقفة إيطالية، مخلص دولة الفاتيكان.

ومعظم الباباوات من أصل إيطالي تقريباً ولكن في عام 1978، أصبح جون بول الثاني (يوحنا بولس الثاني) أول بابا غير إيطالي منذ عام 1523، فقد ولد في بولندة، وهو البابا رقم 264 في سلسلة الباباوات في تاريخ الكنيسة. ويُنتخب البابا مدى الحياة، ويمكنه أن يستقيل ولكن لا يمكن أن يقال، وله حق العصمة في الأمور الدينية. ويوضح المجمع الفاتيكاني الأول والثاني أن سلطة البابا على الكنيسة جمعاء مرتبطة بوظيفته، وهذه السلطة لا تحجب سلطة الأساقفة ومهمته التوحيد والمراقبة. وعلى البابا التقيد بالحق الإلهي وبالنظم الأساسية للكنيسة.

البابوية Papacy

هي نظام الحكم الرئيسي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والبنية الأساسية لمعتقداتها الدينية. وقد اتخذت كنيسة رومة الرسولية مقراً رئيسياً لها.

وكان للسدة البابوية سلطة واسعة في الغرب في القرن الرابع الميلادي، وخصوصاً بعد أن تلاشت سلطة الأباطرة بعد غزو البرابرة. فكانت قرارات البابا تأخذ صيغة أحكام وتصبح مصدراً للتشريع الغربي، ومن أشهر باباوات هذه الحقبة يوليوس الأول (337 -352) وداماسيوس الأول (366 -384) وإينوسنت (إينوشنسيوس) الأول (401 - 417). وفي الشرق بقيت للبابا منزلة مرموقة ليس بوصفه رئيساً للشطر الغربي من الكنيسة فحسب بل لكونه مرجعاً يلجأ إليه لإحقاق الحق وللاحتماء من عبث الأباطرة.

وقد اكتمل مفهوم السلطة البابوية كمسؤولية رعوية تجاه الكنيسة كلها، ترتكز على سلطة إلهية هي امتداد سلطة بطرس كبير الرسل، في أواسط القرن الخامس حين برز القديس لاون الكبير (440 -461)، وقد دافع أساقفة رومة عن العقيدة المسيحية إبان الخلافات التي ثارت حول عقيدتي التثليث والتجسد ولاسيما في الشرق.

لمّا بسط الامبراطور البيزنطي جستنيان (يوستينيانوس) حكمه على جزء كبير من إيطالية وإفريقية الشمالية في القرن السادس أصبحت السدة البابوية لأول مرة تحت حكم الأباطرة البيزنطيين. وبرز الامبراطور جستنيان الذي أقر في تشريعه تقسيم الكنيسة إلى

خمس بطريركيات [ر.البطريركية]، رومة التي تشمل الغرب كله والقسطنطينية والاسكندرية وأنطاكية والقدس.

وبدأ النفور بين البابوية والامبراطورية البيزنطية مع الامبراطور البيزنطي ليو (ليون) الإيسوري محارب الأيقونات، الذي اقتطع مناطق البلقان التابعة مباشرة لرومة وضمها إلى بطريركية القسطنطينية. ولمّا هدد اللومبارديون رومة وعجز البيزنطيون عن حمايتها استنجد البابا إستفانوس الثاني بملك الفرنجة الذي حرر البلاد ولم يعدها إلى البيزنطيين بل وهبها للبابا. وأشهر باباوات هذه الحقبة البابا غريغوريوس الكبير (590 - 604). وقد اعتلى كرسي رومة عدة باباوات من أصل شرقي خمسة منهم سوريون هم: يوحنا الخامس (685.686)، وسرجيوس الأول (687 -701)، وسيسينيوس (708)، وقسطنطين (708 -715)، وغريغوريوس الثالث (731 -741).

كما زاد النفور بين البابوية والامبراطورية البيزنطية حين توج البابا لاون الثالث شارلمان امبراطوراً على الغرب عام 800، وأنذرت القطيعة السياسية بين الغرب والشرق بالقطيعة الدينية. وظلّت الوحدة الكنسية قائمة بين الشرق وكرسي رومة مدة، لكن تدخلات البابا في الشرق صارت نادرة. وآخر مجمع رسمي اشترك فيه البابا وموفدوه مع سائر البطاركة في الشرق هو مجمع القسطنطينية لعام (879 -880) الذي تصالح فيه بطريرك القسطنطينية مع الكرسي الروماني واعترف فيه برئاسته العليا مع الإقرار بحق البطريركيات الشرقية في اتباع تقليدها الخاص. وبدأت العلاقات تتضاءل في القرن العاشر حتى انقطعت في القرن الحادي عشر رسمياً مع البطريرك كارولاريوس عام 1054. ومن أبرز باباوات رومة في القرن التاسع البابا نيقولا الأول (858 -867) الذي

قاوم سلطة رؤساء الأساقفة في الغرب ودخل في مواجهة مع البطريرك القسطنطيني فوطيوس.

ومع أواخر القرن التاسع ومطلع القرن العاشر عرفت البابوية عصراً مظلماً سمي العصر الحديدي فأصبح الكرسي البابوي ألعوبة بيد كبريات الأسر الإقطاعية الإيطالية، ثم وقع تحت سيطرة الأباطرة الألمان.

ولّما اعتلى السدة البابوية غريغوريوس السابع (1073 -1085)، توطدت معه المركزية البابوية، حيث فرض الكثير من الإصلاحات وأعلن سلطته العليا على الملوك والأباطرة وأخذ يقيلهم ويحل عصيانهم إذا خرجوا على طاعة الله، وبدا الباباوات الرؤساء الحقيقيين للمجتمع الغربي. وقد لمع في هذا العصر البابا إنوسنت الثالث (1198 -1216)، الذي قامت في عهده الحملة الصليبية الرابعة بغزو القسطنطينية عام 1204، وبإنشاء دولة لاتينية على الأراضي البيزنطية، وتعيين بطاركة لاتين على الكرسي القسطنطيني فزاد التباعد بين الشرق والغرب واتخذ طابع العداء.

كما بلغت السلطة البابوية أوجها مع البابا بونيفاسيوس الثامن (1294 -1303) وبعده مرّت في مراحل عصيبة. فمن عام 1309 إلى 1377 اضطر الباباوات إلى الإقامة في أفينيون في فرنسة بعيداً عن رومة، مما أدى إلى الانشقاق الغربي الكبير (1378 -1417) فشهدت الكنيسة تنافساً داخلياً بين الكرادلة حول منصب البابوية لم يحسم إلا في مجمع كونستانس عام 1417. وخرجت البابوية من الأزمة ضعيفة معنوياً، فقام كثير من

المفكرين ينقصون من سلطتها فتهيأ الجو للثورة التي فجرها مارتن لوثر[ر] عام 1517، فأخرجت عن طاعة البابا جزءاً كبيراً من الشعوب الأوربية [ر: الإصلاح الديني]. وأدى كل هذا فيما بعد إلى نشوب حرب الثلاثين سنة[ر] (1618 -1648) بين أنصار الكاثوليكية والبروتستنتية[ر]، فانقسمت فيها ألمانية إلى نصفين شمالي بروتستنتي وجنوبي كاثوليكي. تثبتت Westphalia وفي عام 1648 عقد جميع الأطراف صلحاً سُمي بصلح وستفالية .بموجبه مساواة البروتستنت مع الكاثوليك في الحقوق

الذي قام بإصلاح الكنيسة Trent (وقد عزز مجمع ترنت (1535 -1563 الكاثوليكية من الداخل مكانة البابوية. فنظمت الدوائر البابوية على هيئة وزارات عرفت بالمجامع الرومانية لمساعدة البابا في إشرافه الدقيق على شؤون الكنيسة في مختلف المجالات وفي الأقطار كافة. وبدأ البابا بإرسال السفراء إلى مختلف الدول وأجرى الاتفاقيات مع الرؤساء والملوك لتنظيم أوضاع الكنيسة الكاثوليكية في بلادهم. وأدان .النزعات القومية التي أرادت أن تحدّ من سلطة البابا، لمصلحة الملوك والأساقفة المحلّيين

وعوضت الكنيسة الكاثوليكية ما خسرته في أوربة الغربية بامتدادها إلى العالم الجديد: أمريكة وإلى مناطق كثيرة من الشرق الأقصى وإفريقية السوداء، وأعاد جزءٌ من الشرقيين .ارتباطهم بالكرسي الروماني، فامتدت رقعة السلطة البابوية إلى أنحاء العالم

وعلى أثر قيام الأنظمة الجديدة في أوربة عقب الثورة الفرنسية وانفصال الدين عن الدولة تقلّص تدخل البابوية المباشر بالشؤون الزمنية. وفي عام 1870 استولى الإيطاليون على

المتلكات البابوية وعلى مدينة رومة التي صارت عاصمة إيطالية إثر توحيدها. واحتج البابا بيوس التاسع (1846 -1878) وظل خلفاؤه معتصمين في قصر الفاتيكان في قطيعة مع الدولة الإيطالية إلى أن سويت الأمور عام 1929 في اتفاقية لاتران التي عقدت بين البابا بيوس الحادي عشر (1922 -1939) وموسوليني. واعترف للكرسي الرسولي بالسيادة على حاضرة الفاتيكان [ر] وأصبحت له مكانة دولية. ورافق تراجع سلطة البابا من الناحية الزمنية ازدياد سلطته الروحية ونفوذه العالمي. فالمجمع الفاتيكاني الأول عدّ رئاسة البابا العليا وعصمته عقيدة إيمانية (1870) وأكمل المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 -1965) التعليم الكاثوليكي المتعلق بالسلطة العليا في الكنيسة بإقرار الجماعية الأسقفية، ومشاركة الأساقفة كافة أسقف رومة في مسؤولية الشؤون الكنسية.

وبعد تحفظ البابوية تجاه التطورات السياسية والفكرية والاجتماعية التي وسمت القرن التاسع عشر انفتحت على الأوضاع الجديدة مع البابا لاون الثالث عشر (1878 - 1903). وأخذت المبادرات للمطالبة بالعدالة الاجتماعية والسلام العالمي وحريات الشعوب ونزاهة البحث العلمي حتى في الشؤون الدينية. وكان للرسائل البابوية العامة التي نُشرت تأثير كبير في الأفكار والأنظمة وفي استعادة الكنيسة الكاثوليكية مكانتها في العالم المعاصر. وانفتحت البابوية على سائر المسيحيين في الحركة المسكونية، وعلى الديانات الكبرى كافة، فأسست دوائر خاصة للحوار مع غير الكاثوليك وغير المسيحيين. وقد رسخ المجمع الفاتيكاني الثاني هذا الانفتاح فأثبت أن تأثير البابوية لا يقتصر على العالم الغربي المسيحي فقط. فمعظم الدول لها تمثيل دبلوماسي لدى الفاتيكان وللكرسي الرسولي البابوي تمثيل لدى معظم الدول وفي الهيئات الدولية.

وتأتي زيارة البابا يوحنا بولس الثاني الذي اعتلى الكرسي البابوي عام 1978 إلى منطقة الشرق العربي (مصر والأردن ولبنان وفلسطين عام 2000 وسورية عام 2001) لتؤكد مكانة البابوية الروحية في العالم المعاصر بفضل دعوته إلى التسامح والتآخي بين الأديان وإلى المحبة والسلام والتعاون بين جميع الشعوب، ولتشكل فاتحة قرن جديد من عمر البشرية نحو عالم أكثر أمناً وسلاماً وازدهاراً. وقد عبر البابا يوحنا بولس الثاني عن ذلك في أثناء زيارته لدمشق بقوله: «أرضكم عزيزة على قلب المسيحيين، فعليها عرفت ديانتنا مراحل حيوية من نشأتها ومن نموها العقائدي، وهنا عاشت جماعات مسيحية عيش سلام وحسن جوار مع المسلمين على مدى قرون».

الشرع والتنظيم

ينتخب البابا مجمع الكرادلة الذي يلتئم في خلوة بعيداً عن التأثيرات الخارجية ويحظى الحبر الروماني بسلطته العليا حال قبوله بالانتخاب إن كان أسقفاً وإلا فحال تقبله السيامة الأسقفية. ويساعد البابا في إدارته العليا أمانة سر الدولة التي هي بمنزلة رئاسة مجلس الوزراء، ووزارة الخارجية والمجامع الرومانية التي هي بمنزلة الوزارات، وعدة أمانات. ويمثله لدى الدول سفراء معتمدون.

وفي التشريع الحالي يعين البابا أساقفة الكنيسة اللاتينية، أما الأساقفة الشرقيون الذين يخضعون لبطاركة من طائفتهم فينتخبهم المجمع البطريركي ويُعرض اسم المنتخب على البابا لإبداء موافقته.

يُمارس البابا بوساطة الدوائر الرومانية مراقبة دقيقة على الأبرشيات والرهبنات كلها ويُعنى بنشر الكنيسة في أقاليم الرسالات، ويشرف عليها بوساطة نوابه لتوطيد السلطة الأسقفية المحلية. ويحرص على نشر التعاليم الصحيحة للعقيدة والأخلاق في الأقطار كافة ويسن القوانين لتكون مرجعاً أعلى إزاء أحكام السلطات الكنسية المحلية.

ولا يحق لأحد عزل البابا عن منصبه، إنما يستطيع الحَبر الروماني نفسه أن يستعفي من منصبه، ويقتضي لصحة ذلك أن يكون الاستعفاء حراً ويعبر عنه بوضوح. وما من جهة مخولة أن تقبل الاستقالة أو ترفضها.

البابوية والمسيحيون غير الكاثوليك

رفضت الجماعات المسيحية الغربية الناشئة عن حركة الإصلاح الديني البروتستنتي [ر.البروتستنتية] البابوية والأسقفية بمعناها التقليدي، وثارت على الأوضاع القائمة وحمّلت البابوية مسؤوليتها.

أما الأنغليكان [ر.البروتستنتية] فقد حافظوا على البنية الأسقفية ورفضوا هيمنة البابوية على سائر الكنائس متذرعين بحريات الكنائس القومية، وموقفهم من البابوية شبيه بموقف الكنائس الأرثوذكسية[ر] التي انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية الجامعة في

منتصف القرن الحادي عشر الميلادي لزعمها بتسلط النظام البابوي وانحراف البابوية عن الإيمان العقائدي المعروف في التقليد القديم، لذلك فهم لا يقبلون أي تدخل بابوي في حياتهم.

لكن هذه النظرة السلبية إلى البابوية التي كانت لدى غير الكاثوليك في عصر الإصلاح الديني قد تحولت إلى نظرة إيجابية، فمعظم المسيحيين يتوقون اليوم إلى الوحدة. وقد عقدت عدة مؤتمرات بشأن ذلك، تبعها عقد المَجمع الفاتيكاني الثاني (1962 -1964) الذي دعا إلى توحيد الكنيسة المسيحية في جميع أنحاء العالم، ويتابع مجلس الكنائس العالمي اليوم ومركزه جنيف ومجلس كنائس الشرق الأوسط ومركزه قبرص تحقيق هذا الهدف.

أغناطيوس ديك

باسكال بليز

(1623 1662.)

رياضي وفيزيائي وفيلسوف وكاتب فرنسي. ولد في Blaise Pascal بليز باسكال مدينة كليرمون فيران (فرنسة). ماتت أمه وهو في سن الثالثة. فاضطر أبوه إلى التفرغ لتربيته وشقيقتيه. ولما ظهرت علائم النبوغ المبكر على باسكال، أراد الأب أن يكون معلمه الوحيد، فلم يرسله للتعلم في المدارس التي كان يسيطر على أفضلها اليسوعيون[ر].

كان باسكال الأب قاضياً، وتنتمي أسرته إلى «نبلاء الثوب» (القضاة والموظفون الكبار) الذين كانوا يتنافسون على السلطة مع «نبلاء السيف» (القادة والفرسان) فنشأ الابن في بيئة مثقفة، وهو يرى في بيته علية القوم من العلماء والمفكرين، عاصر حكم لويس الثالث عشر ووزيره القوي ريشيليو وكذلك حكم لويس الرابع عشر. كما عاصر كبار المفكرين والكتاب الفرنسيين مثل ديكارت وكورنييي وموليير ولافونتين، أنشئت آنذاك أول أكاديمية Accadémie Français. (فرنسية «المجمع الأدبي الفرنسي» (1635

وعلى الأمراض المتعددة التي استحكمت بجسمه، برع باسكال في الرياضيات ودرس وحده كتاب إقليدس. وألّف رسالة في المقاطع المخروطية بزَّ فيها سابقيه ولما يتجاوز السادسة عشرة من عمره. وقد أسس حساب النهايات وحساب التكامل، ويعد أحد مكتشفي حساب الاحتمالات. وكان للاستقراء الرياضي الذي اعتمد عليه منهجاً في البحث أثر مهم في تطور الرياضيات الحديثة. اخترع أول آلة حاسبة، وسجل اختراعه عام 1649، وهو الإنجاز الوحيد الذي قام به في مجال العلوم التطبيقية. وكانت طريقته الهندسية في الرياضيات مختلفة عن طريقة ديكارت الجبرية.

أما في مجال الطبيعيات فقد رسخ باسكال مفهوم التجربة، ومهد لظهور الوضعية Positivism. وكان يرى أن المسائل الطبيعية لا تحل باستنباط نتائج من مبادئ عامة للفكر بل بالتجربة. ولم يعتقد، كما فعل ديكارت، بمنهج واحد يطبق على جميع الموضوعات. وما إن بلغه خبر اكتشاف توريشللي لتجارب الأنابيب الكاشفة للضغط الجوي، حتى عكف في مدينة روان على تنويع التجربة نفسها سواء من حيث الأواني المستخدمة أو من حيث الشروط الطبيعية. فقد أجرى تلك التجارب مراراً على مستوى سطح البحر وعلى سطوح المنازل أو أبراج الكنائس أو قمم الجبال، فرأى أن الزئبق ينخفض في الأنابيب بنسبة الارتفاع عن سطح البحر. وقد كان اكتشافه للخلاء المطلق مناقضاً لأفكار أرسطو وديكارت. وتوفي باسكال قبل أن يبلغ الأربعين من العمر.

جمع باسكال بين العلم والدين، وعاش حياته باحثاً عن القداسة أكثر من بحثه عن الفلسفة. وفي غمرة الإصلاح الديني[ر] في أوربة أشرك باسكال نفسه في النزاعات الدينية

القائمة، فقد انحاز لجماعة «بور رويال» على اليسوعيين. وحاول تأليف كتاب لإقناع الهراطقة بضرورة اعتناق الدين، ولكن هذا الكتاب نشر بالاعتماد على القصاصات التي لم يمهله الأجل في تطويرها لإنجاز عمله، فكان أن نشرت بعد وفاته بعنوان «الخواطر». وقد قرأ كتب الإصلاحيين الفرنسيين الذين حاولوا استلهام التيار الأوغسطيني. وكان جانسنيوس صديق سان سيران مرشد دير بور رويال قد ألّف كتاباً بعنوان «الأوغسطيني»، لتدعيم هذا الاتجاه في الزهد والحكمة. ولم يتفق هذا التيار مع الجانب العملي والاجتماعي. السياسي لليسوعيين.

- أسهم باسكال بكتاباته ومواقفه في الدفاع عن مذهب بور رويال في السنوات 1662 - 1664. ورأى أن المسيحية تفرض «أن نحيا لله وحده». وكان يرى مثل والده أن العقيدة موضوع إيمان لا تبحث بالعقل. ولهذا السبب فقد استنكر باسكال عبث مرسوم رومة الذي أدان غاليليو[ر]. وحاول باسكال الاستغناء عن الميتافيزيقة لأن براهينها على وجود الله معقدة ولا تعطي يقيناً ثابتاً. فالله محبة وعزاء، وليس موضوعاً للمنطق والبرهان.

وكان منهج باسكال في الدين يتلخص في قوله إن الإيمان المسيحي يرضي جميع حاجات الإنسان ولا يناقض العقل.

وإذا كانت غاية الدين هي في الأساس حيازة الفضيلة، فإن على الإنسان ألا ينسى أن النعمة الإلهية هي التي تساعده على البحث عنها. وقد فرق باسكال بين «روح اللطف» و«الروح الهندسي». فالأول موضوع وجداني، ومبادئه لا تكاد تحصى، ولا توضع في صيغة

محددة لأنه خارج عن مجال العقل. أما الروح الهندسي، فإنه يتناول المبادئ المحدودة التي يدركها كل عقل متنبه، ويحسن استخدامها بمجرد تطبيق قواعد الاستدلال. ويبدو أن فيما Kant هذا التفريق بين عالمين مختلفين هما عالم العقل وعالم الروح، قد قاد كَنت بعد إلى التفريق بين العقل النظري والعقل العملي.

وقد اشتهر باسكال بحجته لإثبات المعاد ووجود الآخرة، وتحدى بفكرة «الرهان» الملحدين، ورأى أنهم الخاسرون في النهاية، فبالإيمان: «إذا كسبتم كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم لم تخسروا شيئاً. فإن كان هناك آخرة تكسبون وتكسبون كل شيء، وإذا لم يكن هناك آخرة فلن تخسروا شيئاً، فالأَوْلى إذن أن يراهن المرء على ما هو مضمون المكسب على كل حال». ويرى عبد الرحمن بدوي أن هذه الحجة قد ذكرها الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» وفي كتب أخرى. وهو ينسب الصورة الأولى لهذه الحجة إلى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. فيقول: «قال علي رضي الله تعالى عنه لمن كان يشاغبه ويماريه في أمر الآخرة: إن كان الأمر على ما زعمت تخلصنا جميعاً، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوت». والشائع أيضاً أن هذه الحجة قد لخصها أبو العلاء المعري في هذين البيتين:

قال المنجم والطبيب كلاهما

لا تُحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر

أو صحَّ قولي فالخسارُ عليكما

ومع أن باسكال كان رائداً من رواد الفكر العلمي في القرن السابع عشر، فقد عده مؤرخو الفلسفة من مؤسسي الوجودية الحديثة. وذلك لانصباب جهده على الإنسان ككائن قلق مخلوق للموت. وقد أعيد الاعتبار إليه، بعد خروجه عن الإطار الضيق للفلسفة المذهبية، لأنه لم يرس دعائم مذهب محدد، كما هي الحال لدى ديكارت صديقه ومعاصره، ولم يخلف إلا شذرات من أفكاره وخواطره. فهو أقرب إلى سقراط منه إلى أي فيلسوف آخر، ذلك أنه سعى دائباً إلى تطبيق الشعار القائل: «اعرف نفسك بنفسك».

بكري علاء الدين، فاطمة الجيوشي

باشلار غاستون.

(18841962.)

غاستون باشلار Gaston Bachelard فيلسوف فرنسي ولد في بار. سور. أوب Bar-Sur-Aube وتوفي في باريس.

عمل في بداية حياته موظفاً في مصلحة البريد في باريس، ثم درس الفلسفة ونال درجة الدكتوراه من كلية الآداب. جامعة باريس عن رسالة بعنوان «المعرفة التقريبية». شغل كرسي تاريخ الفلسفة والعلوم في السوربون من عام 1940إلى عام 1945.

يعد باشلار مؤسساً للعقلانية الجديدة وطامحاً إلى تأسيس إبستيمولوجية[ر] العلوم الطبيعية. إضافة إلى كونه رائداً من روّاد علم الجمال يرى في الخيال بشقيّه العلمي والشاعريّ أساساً لما يسميّه الفلسفة المفتوحة وهي فلسفة تتوسط (المثاليّة والمواصفاتيّة والصوريّة) التي تعلوها، والواقعيّة والاختبارية والوضعيّة[ر] التي تأتي تحتها. وهي فلسفة يطلق عليها باشلار أسماء مختلفة منها: العقلانية التطبيقية والمادية التقنية. ويرى فيها أن الواقع الذي يدرسه العلم، في تطوّره، واقع مصطنع وهو الأمر الذي يظهر جليّاً في الميكرو فيزياء، وهو واقع مبنيّ، لأن الواقع العلمي قد صار بُنيات، ولهذا يجب النظر إلى الفلسفة العلمية بذاتها، من دون استخدام أيّ أفكار قَبْلية، ذلك أن العلم هو أفكار مصحّحة باستمرار، تتحول كل فكرة إلى عقبة إبستيمولوجيّة، والعقبات الإبستيمولوجية كثيرة منها المعرفة العامة والمعرفة الواحديّة التجريبيّة ومفهوم الجوهر والمعرفة الكميّة. ولهذا

فعلى الفيلسوف العلمي أن يرسم ما يسميّه «الجانبية الإبستيمولوجية» وهي الوجه المعرفي الجانبي لمختلف الصيغ المفهوميّة لظاهرة ما، فتطور المعارف يحدث بالقفزات وتجاوز العقبات الإبستيمولوجية أي بما يسميّه باشلار «القطيعة الإبستيمولوجية».

أما الجانب الجمالي فهو لا ينفصل عن الجانب العلمي، لأن المعارف العلمية تتطور بالخيال، إلاّ أن الشاعرية التي يدرس فيها العناصر الأربعة للحياة (الماء والتراب والهواء والنار)، تتركز على مبدأ خيالي هو التصور الخلاّق الذي يرفض أن يتحدّد بصفته خيالاً تابعاً بصورة مطلقة للمستقبل وتوسيعاً لأفق الإدراك إلى ما وراء التخيّل الإنساني المباشر. ولهذا يركز على حلم اليقظة daydream المنام أو الحلم بينه وبين مُفرّقاً dream، فحلم اليقظة عمل يتجاوز السائد نحو الخلاّق ويتأسس على الحلم بالكلمات المؤنثّة باتخاذها مصدراً لما هو أخّاذ وعذب. أما الحلم فهو تتابع للصور متناسق كثيراً أو قليلاً يحدث في أثناء النوم. كما يرى أن للنفس الإنسانية قرينها وهي تنقسم مع قرينها إلى أربعة أقسام لكل منها روحه المذكّرة anima وروحه المؤنّثة animus، فتختص الروح المؤنّثة بحلم اليقظة فيما تختص الروح المذكّرة بالمشاريع والهموم والنقد. ولا يتحقق الحلم اليقظ إلا بشروط وهي: العُمق والوحدانيّة والمثاليّة.

ويؤكد باشلار أنه ظاهراتيّ (فينومينولوجيّ) في خياله لأن الظاهراتيّة تعطي ميزة للحالات الراهنة، وتجعل الفيلسوف قادراً على استقبال الصور الجديدة وتنشيط الإسهام في الخيال الخلاّق وتصحيح الصيرورة النفسيّة.

درس غاستون باشلار الزمن والمدة وعَدَّ الواقع الزمني تعاقباً غير متجانس لعدّة مراحل زمنية (مُدد زمنيّة)، كما هي الحال في الإيقاع الذي يظهر في العمل الموسيقي وهو رنين لا مستمر يبدو وهماً على أنه مستمر. وكان باشلار جدلياً بيد أن الجدل عنده تكاملي لا يتولد من الأطروحة، ونقيضها تناقض يفضي إلى ثالث مرفوع.

أثر غاستون باشلار في الإبستيمولوجية الفرنسيّة وكانت فلسفته نقطة تحوّل في إبستيمولوجية سابقيه (برانشفيك وغوبلو ونايف وهانكان ومايرسون وبورل) لأنها تعد التفسير العلمي تخيلاً يتجسد عقلانية تطبيقية وفلسفة مفتوحة. كما أثّر باشلار في الموجة الجديدة للنقد الفرنسي التي يمثلها بولييه وريشار وموورون وسارتر وستاروبينسكي وغولدمان وبارت وروسيه وغيرهم.

وقد نقد التحليل النفسي عموماً، والفرويدية خصوصاً، وهو يرى أن التحليل النفسي الذي يبقى في منطقة الانفعالات الحادة لا يجعله قادراً على دراسة الخيال والصورة الشعرية، كما أن اللاوعي لا يتشكل فقط من الأحداث الرضيّة والمرضيّة كما يصوّر سيغموند فرويد، لأن اللاوعي يتشكل . أيضاً . من أحلام وتأمّلات الطفل وأحلام يقظته. ومع ذلك فإن باشلار يستخدم مفهوم التحليل النفسي لمعالجة مسائل تتعلق بالمعرفة العلمية، كما أنه يمنح الطفولة أهمية قصوى. وعلى الرغم من ابتعاده عن منهج التحليل النفسي الفرويدي فإنه كثيراً ما يقابل أفكاره بأفكار فرويد.

ترك باشلار عدداً كبيراً من المؤلفات أهمها الكتب التالية: «بحث في المعرفة التقريبية» (1928)، و«القيمة الاستقرائية للنسبية» (1929)، و«التعددية الارتباطية للكيمياء المعاصرة» (1932)، و«الفكر العلمي الجديد» (1932)، و«حدس اللحظة» (1934)، و«جدلية المدة» (1936)، و«تجديد المكان في الفيزياء المعاصرة» (1937)، و«تشكيل العقل العلمي» (1938)، و«فلسفة اللا» (1940)، و«الماء والأحلام» (1942)، و«الهواء والمنامات» (1943)، و«العقلانية التطبيقية» (1949)، و«شاعرية المكان» (1957).

عماد فوزي شعيبي

البداوة

للدلالة على أسلوب الحياة في البادية، وعلى تأثر nomadism شاع مصطلح البداوة الإنسان فيها بالبيئة المحيطة به، حيث يكثر التنقل والترحال تبعاً لضرورات المعيشة التي تفرضها الطبيعة والتي تتفاوت من فصلٍ إلى آخر على مدار العام.

الذي درج علماء الاجتماع primitive ويختلف مصطلح البداوة عن مصطلح البدائية على إطلاقه للدلالة على نمط معين من المجتمعات الإنسانية التي لم تعرف ثقافة الكتابة، والتي تخلفت فيها الوسائل الفنية أو النظم الاجتماعية والاقتصادية فعطّلتها عن التقدّم. ويعزى تخلّف مجتمعات البداوة أيضاً إلى أنها عاشت أمداً طويلاً بمعزل عن التيارات الحضارية الكبرى، وعن المجتمعات المتطورة.

تختلف حياة البداوة في تنقلها وترحالها عن حياة الجماعات الأخرى غير المستقرة كالغجر (النَّوَر) في أن للبداوة قدراً من الاستقرار النسبي يربطها بالبادية ويمنح أفرادها صفة الانتماء إلى الأرض.

وينحصر هذا الاختلاف في مسألتين أساسيتين هما: الانتماء القومي والمكاني، ونمط الإنتاج. فالبداوة تنسب عادة إلى حيز جغرافي محدد نادراً ما تتجاوزه تنقلات البدو ورحلاتهم، بحسب الشروط التي تقتضيها فصول السنة، لذلك لا تأتي حركية البدو عشوائية بحسب ما تقتضيه شروط الترحال، إنما تأخذ طابع التنظيم والإعداد تبعاً

لمقومات كل موقع من المواقع التي تنتقل فيها العشائر، وتبعاً لخصائص الموقع الطبيعية والإنتاجية.

ومع ذلك يلاحظ أن بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية لا يفرق بدقة بين البدائية والبداوة، فذكر بعضهم أن البداوة: «أقدم نمط اجتماعي للحياة عرفه الإنسان فهي أول سعي له في التكيف مع الشروط الطبيعية. فبالبداوة افتتح الإنسان صلته بالبيئة من حوله، ينتزع منها رزقه، فطلبه متطفلاً على مائدة الطبيعة المبسوطة أمامه في كرم واسع حيناً، وفي شح ضيق حيناً آخر، يجمع ثمار الأشجار من على وجه الأرض يطعمها، ويعالج جذور النباتات في باطن الأرض فيتبلغ بها».

غير أن هذه الخصائص والشروط تنطبق على المجتمعات البدائية أكثر من انطباقها على مجتمع البداوة، فإذا اعتمد مبدأ استخدام التقنيات في إنتاج الطعام معياراً للتفريق بين المجتمعات البدائية ومجتمعات البداوة لوحظ الفارق الكبير بين الأشكال الأولى التي لجأ إليها الإنسان للتكيف مع الطبيعة وبين الأشكال المستخدمة في مجتمع البداوة، فاستخدام النار والطهي والتفريق بين الحيوانات التي تصلح لأن تكون غذاء والحيوانات التي لا تصلح لذلك، هذه الأمور لم تكن معروفة في المجتمعات البدائية كما هي واضحة تماماً في مجتمعات البداوة والمجتمعات المتطورة الأخرى.

كذلك يذهب بعض المفكرين إلى التفريق بين ثلاثة أشكال للبداوة هي: فئة الرعاة، وفئة الصيادين، وفئة الباعة. أما الفئة الأولى التي تعتمد في معاشها على تربية المواشي فتنزل

حيث تجد الماء والكلأ، حتى إذا نضب الماء أو نفد الكلأ نزحت عن المكان وأخذت تبحث عن غيره. وفئة الصيادين التي تعتمد على الطرائد فتتبعها حيثما تجدها، وقد يكون ترحال هذه الفئة يومياً، وقد يكون شهرياً أو موسمياً. وكثيراً ما تستقر جماعاتها في أرض بعينها مدة طويلة إذا أسعفتها في ذلك شروط العيش. والفئة الأخيرة فئة الباعة التي تعتمد في حياتها على بيع المنتجات الأولية، أو أداء بعض الخدمات للمجتمعات الحضرية.

ولا تفرق هذه التعريفات بين البداوة والبدائية من جهة، ولا بين البداوة وظاهرة الغجر من جهة ثانية، ففئة الصيادين، ومن يعتمدون على مهنة الجمع والالتقاط هم أقرب إلى البدائية منهم إلى البداوة بدلالة الاختلاف في استخدام التقنيات، وأشكال صنع الطعام. كما تختلف البداوة عن ظاهرة الغجر في المجال الجغرافي الذي تتم فيه عملية التنقل والترحال، ففي ظاهرة البداوة تأتي حركة التنقل ضمن حيز جغرافي محدد تنتمي إليه العشائر المتنقلة في حين تأتي حركة الغجر محررة من القيود الجغرافية، أو الارتباط بالأرض.

ومردّ التفريق بين البداوة والبدائية من جهة، والبداوة وظاهرة الغجر من جهة ثانية إلى اعتبارات كثيرة أهمها:

. سعة مفهوم البداوة في اللغات الأجنبية واختلافه عن مفهوم البداوة باللغة العربية، فالبداوة باللغة الفرنسية تعني الترحال والانتقال، والبدوي من ليس له مسكن ثابت أو مستقر. ويتيح هذا التعريف النظر إلى البداوة بمعناها العام الذي يندرج في مظاهر التنقل

والترحال بصرف النظر عن مستويات التطور الاقتصادي والاجتماعي المرافقة له، وبصرف النظر عن مقاصده وأسبابه والعوامل المؤدية إليه، لذلك من الطبيعي أن يجد الباحثون للبداوة أنواعاً منها التنقلات المقترنة بتصورات غير محددة عن الأماكن المنشودة، ومنها التنقلات المقترنة بتصورات واضحة ومحددة ضمن نظام اجتماعي أشمل.

أما في اللغة العربية فلا يأتي مفهوم البداوة من التنقل والترحال، وإن كان مبنياً عليهما، إنما هو من باب الظهور، فبادى الشيء أظهره وجلاه، وبادى بالعداوة جاهر بها، وأبدى الأمر أظهره، وتبدى أي ظهر أو خرج إلى البادية وأقام فيها وصار بدوياً. والبادية تسمية عربية قديمة، جاءت من الجذر الثلاثي بدا بمعنى: ظهر، وقيل للبادية بادية لبروزها وظهورها، وقيل للبرية بادية لأنها ظاهرة بارزة... والبادية اسم للأرض التي لا حضر فيها، وإذا خرج الناس من الحضر إلى المراعي في الصحاري قيل: قد بَدَوا، ويطلق العرب على البَدْو تسمية «الأعراب» إذا سكنوا البادية.

فالبادية في اللغة العربية ليست من البدائية، ولاهي من التنقل والترحال غير المحدَّد المعالم، إنما هي من التبدي أي الانتقال إلى البادية، والتحضر من الانتقال إلى الحضر. وعلى هذا فإن الانتقال من مدينة إلى أخرى ليس من البداوة في معجمات اللغة العربية، وإن اقترن بغياب المسكن المستقر أو الثابت، ولكنه كذلك في معجمات اللغات الأجنبية، وفي ذلك يكمن الفارق بين دلالتي المفهوم الأجنبية والعربية.

. يقترب مفهوم البداوة القائم على التنقل والترحال من ظاهرة الغجر، الأمر الذي دفع بعض الباحثين إلى عدم التفريق بين الظاهرتين، فالغجر يعتمدون على التنقل والترحال في حياتهم بحثاً عن مصادر الغذاء على غرار البداوة تماماً، غير أنهم يختلفون عن البدو في أن التنقل والترحال عندهم لا يأتي في إطار نسق ثقافي اجتماعي محدد. لذلك لا تتحدد معالم هذا التنقل ولا اتجاهاته المستقبلية، ولا يمكن لأبناء القبائل الغجرية التنبؤ بالمواقع التي يمكن الاستقرار فيها مستقبلاً، الأمر الذي ينفي عن حركية هذه القبائل صفة التنظيم الاجتماعي التي تبدو واضحة في تنقلات البداوة، حيث تكون كل المواقع التي يمر بها أفراد القبيلة واضحة في أذهانهم على مستوى الزمان والمكان، ويتوقع كل فرد من أفراد القبيلة مكان وجوده أو وجود قبيلته في أي فصل من فصول السنة، الأمر الذي يعطي لحركية القبائل البدوية طابع التنظيم الاجتماعي، وليس طابع التنقل العشوائي كالغجر. وثمة فرق كبير بين التنقل المنظم في إطار حيّز جغرافي محدد، حيث تبرز مظاهر الاستقرار النسبي، ومعالم الانتماء القومي والاستثمار الأفضل للمكان، وبين التنقل العشوائي الذي تنتفي معه صفة الاستقرار النسبي، والكلي، وتنتفي معه أيضاً معالم الانتماء.

. تشبه ظاهرة التنقل الملحوظة في حالة البداوة، حالة التنقل الملحوظة بين القبائل البدائية من حيث المظهر أيضاً فالأقوام البدائية التي تمتهن الصيد والقنص والجمع والالتقاط

تعتمد على التنقل في حياتها بحثاً عن الغذاء، وربما جاءت حركيتها مقرونة بنوع من التنظيم الاجتماعي البدائي، حيث تكون المواقع التي يتجه نحوها أبناء القبائل ماثلة في أذهان بعضهم على الأقل، من دون أن تكون هناك صورة كاملة لما تكون عليه حركيتهم في المستقبل.

الأساس الاقتصادي والاجتماعي للبداوة

ترتبط أشكال البداوة ومراحل تطورها الاجتماعي بالشروط الاقتصادية التي يعيشها السكان، وغالباً ما تسهم الأوضاع البيئية في تحديد الموارد الاقتصادية التي يعتمد عليها السكان فحيث تنتشر المراعي والأعشاب الصالحة للرعي يظهر الاقتصاد الرعوي.

كما تعد النظم الاجتماعية التي تميز البداوة نتاجاً لتأثر الإنسان بالبيئة، حيث استطاع بهذه النظم أن يتكيف مع شروطها التي تميل في طبيعتها إلى الجفاف وقلة المياه وانتشار العشب الصالح للمرعى، وغياب الاستقرار الدائم والتبعثر في الانتشار وغير ذلك.

وتبدو مؤثرات البيئة بأوضح مظاهرها في نظام البداوة، الذي ينطوي على معايير اجتماعية وأخلاقية وقيم تحدد أشكال التفاعل بين الأفراد والجماعات. ومثال ذلك أن غياب الاستقرار في المكان والاندفاع للترحال وتبعثر أفراد الأسرة الواحدة في مواقع شتى من البادية يجعلهم ينشدّون أكثر إلى نظم القرابة والاحتكام إليها في مشكلاتهم وقضاياهم حتى صارت الركن الأساسي في النظام الاجتماعي البدوي، يقبل بمعاييرها القاصي

والداني، ويحتكم إليها الجميع. وبلغت سيطرة القرابة في النظام الاجتماعي للبداوة قدراً جعلها توحد بين الجميع. فالقرابة في نظام البداوة استجابة لواقع التشتت الذي تفرضه شروط البادية .

ويظهر أثر البداوة في النظام الاجتماعي أيضاً بتعرف مضمون القيم الاجتماعية والأخلاقية التي تحدد أنماط التفاعل بين أبنائها. فإكرام الضيف, وإغاثة الملهوف، ومساعدة المحتاج، وحرمة الجار، قيم إنسانية ترتبط بنظام البداوة أكثر من ارتباطها بنظام الحضر، لمحافظة البدو على كيانهم الاجتماعي، وإلا فإن التشتت والتبعثر قد ينال من وحدتهم، وترابطهم. إذ يجد البدوي نفسه مدفوعاً لإكرام الضيف الذي اجتاز مسافات طويلة حتى بلغ منزله، ولهذا الإكرام وظيفة اجتماعية تعزز الارتباط، وتوحد الجهود لمقاومة الأخطار التي تهدد الجماعات. فإن هو أخل بهذه الوظيفة ولم يؤد واجبه نحو ضيفه كان ذلك دليلاً على تفرده وعدم تعاونه مع الآخرين، الأمر الذي يجعل الجميع أقل قدرة على مقاومة الأحوال الصعبة.

لذلك جاء إكرام الضيف علامةً بارزةً من علامات الترابط والتماسك بين العشائر وغدت جزءاً لا يتجزأ من النظام الاجتماعي البدوي، أو جزءاً لا يتجزأ من نظام البداوة. ويقال الأمر ذاته في المعايير الأخرى التي ينطوي عليها نظام البداوة.

أشكال البداوة وتوزعها الجغرافي

يفرق الباحثون بين ثلاثة أشكال رئيسية للبداوة بالمعنى الواسع لها، ويعد العامل الاقتصادي معياراً أساسياً في هذا التمييز، غير أن أثر العوامل البيئية غالباً ما يبرز في العامل الاقتصادي وبنمط الإنتاج الأساسي المعتمد بين السكان. وتعد مهنة الصيد والقنص، من أقدم المهن التي هي الأساس الاقتصادي للبداوة في شكلها البدائي، وتأتي مهنة الزراعة المتنقلة في الموقع الثاني، وأكثر تطوراً، ثم مهنة الرعي، وتربية المواشي التي تضع البداوة في أعلى مراحل تطورها.

1. البداوة البدائية ومهنة الصيد والقنص: تعد حرفة الصيد والقنص من أقدم الحرف التي عرفها الإنسان منذ العصر الحجري القديم، وكانت حتى عهد قريب جداً سائدة في جنوبي إفريقية وشرقيها، وهي ماتزال حتى اليوم منتشرة في المناطق المنعزلة وتمارسها أقوام وشعوب متخلفة لا تزيد أعدادها على بضع مئات الآلاف وأشهر هذه الشعوب هي البوشمن[ر]، في صحراء كلهاري الإفريقية، والأقزام[ر] في غابة الكونغو الاستوائية، وجماعات صغيرة مثل قبيلة الساندواوي في تنزانية، وقبيلة الماجو في جنوبي إثيوبية، والدوروبو في شرقي إفريقية وجماعة الدايم وساني في كينية.

ولا تختلف هذه الجماعات في مستوى تطورها الحضاري والثقافي، مع وجود اختلافات محلية كبيرة، فأغلبها يستعمل الحراب المسممة والقسي والسهام في القنص، وتقوم النساء بجمع الثمار وجذور النباتات إلى جانب إعداد الطعام وبناء المسكن وتربية الأطفال، في حين يقوم الرجال بعملية الصيد التي تحتاج إلى جرأة وشجاعة ومهارة وصبر، ويستخدمون في سبيل ذلك أدوات بدائية غير فعالة. ويصيد البوشمن الوعول والزرافات والنعام، وقد تحتاج عملية صيد حيوان واحد إلى يوم كامل، فحين يطعن أحدهم الحيوان

بالرمح، ينفر الحيوان ويفر هارباً، وتبدأ جماعة الصيد في مطاردته طوال اليوم حتى يضعف الحيوان ويستسلم متأثراً بجراحه.

2. البداوة والزراعة المتنقلة: تأخذ ظاهرة التنقل والترحال شكلاً أكثر تطوراً مع الاعتماد على الزراعة المتنقلة، إذ يميل السكان إلى استخدام المكان استخداماً أكثر وضوحاً، وقد يقترن ذلك مع مهنة الصيد والجمع واللقط، ويفرق الباحثون بين المراحل التالية في الزراعة البدائية المتنقلة التي تقوم بها الجماعات التي تقطن البيئة الاستوائية والمدارية الرطبة:

- زراعة متنقلة حقيقية، تتلاءم فيها الزراعة مع حرفة الصيد والجمع، ويعد الجمع والصيد أهم من الزراعة في هذه المرحلة.

- زراعة شبه متنقلة، يقيم السكان المشتغلون بها في قرى شبه مستقرة مدة محددة (ثلاث سنوات أو أربعاً)، وحين تفقد الأرض خصبها يضطر السكان إلى الانتقال إلى منطقة جديدة يقطعون نباتاتها الطبيعية ويقومون بزراعة الأرض وإقامة مساكنهم فيها.

- زراعة أكثر استقراراً، وهذه هي أرقى مراحل الزراعة البدائية، حيث يقيم السكان في قرى دائمة، ويتبعون فيها نوعاً من الدورة الزراعية بعد تنظيف الأرض من نباتاتها الطبيعية، ثم يزرعونها سنة أو سنتين أو ثلاثاً، ثم يتركونها لتنمو فيها الأشجار مجدداً، ويستغرق نمو الغابة عادة 25 - 30 سنة، تستعيد الأرض إبانها خصبها، فيعاد قطع الأشجار وتنظيف

الأرض وتزرع من جديد. وكثير من هذه الجماعات يقصر مدة إراحة الأرض إلى أقل من ذلك بكثير، مما يتسبب في النهاية في تدهور التربة، فتضطر الجماعة إلى الانتقال إلى منطقة أخرى.

تعيش الجماعات التي تعتمد على الزراعة المتنقلة بمراحلها، وأنواعها المختلفة في جميع الأقاليم الاستوائية والمدارية الرطبة، في أمريكة الجنوبية، وفي إفريقية المدارية وشرقي جزيرة مدغشقر، وفي جزر الهند الشرقية والملايو.

وتختلف هذه الجماعات بعضها عن بعض في نوع المحصول الذي يزرعونه، ففي أمريكة الجنوبية والوسطى يزرع المنيهوت Manihot وهو محصول يستفاد من جذوره في صنع الطعام بعد أن يحول إلى دقيق، كما تزرع البطاطا والفاصولياء والذرة والفول السوداني وهذه كلها محاصيل أصيلة، ثم قصب السكر من المحاصيل التي أدخلها الأوربيون. وفي إفريقية تقوم الجماعات البدائية بزراعة الذرة الرفيعة واليام Yam ، وغيرها من المحاصيل المحلية إضافة إلى الذرة والموز وأرز المرتفعات الجاف والمنيهوت التي دخلت إلى هذه المناطق. وفي آسيا تشمل المحاصيل المحلية الأرز واليام والموز إضافة إلى المنيهوت والذرة الدخيلة.

وتنتشر الزراعة البدائية المتنقلة في غابات شبه جزيرة الملايو، وجزر إندونيسية، وجزر الفيليبين، وتايلند، ومينمار (بورمة)، حيث يعتمد السكان على الأمطار الموسمية، ولا تستخدم فيها الأسمدة لتخصيب التربة، كما لا يعرف المزارعون الدورة الزراعية، وعندما تضعف التربة تترك الأرض، ويبحث المزارعون عن مناطق أخرى لاستغلالها زراعياً.

3 . البداوة وتربية الحيوان: تأتي عملية التنقل والترحال المعتمدة على الرعي وتربية الحيوان في أكثر المواقع تطوراً في أبعادها الثقافية والحضارية بالموازنة بينها وبين المراحل السابقة، الأمر الذي ينفي عنها صفة البدائية لاستخدامها تقنيات أكثر تطوراً من جهة، ولتحررها من الأشكال البدائية في عملية الصيد والقنص وصنع الطعام من جهة ثانية، إضافة إلى أن تنقلاتها محصورة في إطار مكاني محدد يمنحها صفة الانتماء، وفي إطار زماني يعطيها صفة التنظيم الاجتماعي الذي يميل بها نحو الاستقرار النسبي.

تقسم البداوة الرعوية وفق معايير متعددة، منها المعيار الجغرافي، حيث يميز الباحثون بين البداوة الجبلية والبداوة السهلية والبداوة الصحراوية وغيرها . ومنها معيار اتجاه الحركة كالبداوة الطولية، والبداوة العرضية كما هي الحال في قارة آسيا، وبلدان الاتحاد السوفييتي سابقاً، أو تنقلات التشريق والتغريب عند البدو العرب، وتصنف مجموعة من العلماء السوفييت أنماط البداوة الرعوية، وخاصة العمودية منها على النحو التالي:

. طبيعية أو صاعدة إذ تتوزع المراعي الشتوية في السهول أو في التلال المسطحة والمراعي الطبيعية وتتوزع الصيفية في أعالي الجبال.

.. رجوعية أو هابطة إذ تقع المراعي الصيفية في التلال المسطحة والمراعي الشتوية في الجبال

. متذبذبة أو وسيطة إذ تقع القرى الأساسية في المناطق التي تتوسط المراعي الربيعية والخريفية.

. جبلية إذ تقع المراعي الخريفية والربيعية في سفوح التلال وتقع المراعي الصيفية والشتوية في الجبال.

تنتشر مراعي السافانا في أمريكة الجنوبية في شمال وجنوب حوض الأمازون، وتعرف باسم Campos في حوض نهر أورينوكو وهضبة غويانة، وباسم كامبوس lanos اللانوس في بوليفية Granchaco في البرازيل، وباسم غران شاكو.

ففي إقليمي اللانوس وكامبوس يضطر الرعاة في فصل الأمطار إلى مغادرة مناطقهم التي تهددها الفيضانات إلى المناطق الأكثر ارتفاعاً، ولكن فصل الجفاف يؤدي أيضاً إلى سوء حالة الرعي لندرة المياه الصالحة للشرب من جهة، وليبس الأعشاب من جهة ثانية، ومع

ذلك فإن رعاة منطقة اللانوس يعدون إنتاجهم الحيواني تجارياً بسبب حاجة بعض الدول في أمريكة الوسطى إلى الحيوانات الحية واللحوم والجلود.

كذلك يقوم السكان في إفريقية برعي البقر والجاموس والضأن والإبل. وتختلف حيوانات الرعي من منطقة إلى أخرى بحسب الأمطار والنباتات، ويعوق تقدم حرفة الرعي عدم كفاية الغذاء للحيوان، واتباع طرائق بدائية في تربية الحيوان، وانتشار الأمراض، وقلة المواصلات، ويعتمد الرعاة على التنقل من مكان إلى أخر بحسب المرعى، ولا يتقيدون بالحدود السياسية مما يؤدي إلى مشكلات وحروب، كما توجد قبائل تجمع بين الزراعة والرعي.

البداوة العربية

يجد المتتبع لتاريخ الحضارة العربية أن البيئة التي كانت البادية أساسها، تجلت في النظم الثقافية والحضارية التي أنتجها العرب في تاريخهم، فالمعايير الاجتماعية الضابطة للسلوك والأخلاق العامة التي يحتكم إليها الأفراد في علاقاتهم، والمنتوجات الثقافية (الأدبية والشعرية) جاءت متأثرة بشروط البيئة البدوية، وتحمل خصائصها، وامتد أثر البادية في الحياة العربية حتى صارت معايير الحروب والصراعات والاتفاقات السياسية مرهونةً بشروط البيئة المحيطة.

ويأخذ التنظيم الاجتماعي للبداوة في الوطن العربي شكلاً يقترب في خطوطه العريضة من نظائره في المجتمعات الأخرى، كما في إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى وغيرها، كقيامه على نظام القرابة ووحدة الدم، والتقسيمات العشائرية، واعتماد الرعي وتربية الحيوان مصدراً أساسياً للدخل، وغير ذلك من الخصائص التي أخذت بالظهور منذ مئات السنين.

النشاط الاقتصادي: يعتمد سكان البادية الرعي وتربية الحيوان مصدراً أساسياً من مصادر دخلهم، وتنتشر بينهم أشكال كثيرة لتربية الحيوان، منها تربية الإبل ويعرف مربوها بالبدو الجمالة، وتربية الضأن والمعز ويعرف مربوها بالبدو الغنامة. وتعد تربية الإبل أكثر أنواع التربية قدرة على التفاعل مع الصحراء والمناطق الجافة، وهي تزداد شيوعاً في المناطق ذات الحرارة المرتفعة حيث تكون أحوال المعيشة أكثر صعوبة، والماء أقل انتشاراً. ويلاحظ أن تربية الإبل صارت أقل انتشاراً مما كانت في السابق بسبب وفرة مصادر العيش في المناطق القريبة من المعمورة حيث تنتشر تربية المواشي من جهة، وتتناقص الحاجة إلى الإبل من جهة أخرى بسبب تطور وسائط النقل التي صارت تستخدم على نطاق واسع. ويستفيد سكان البادية من تربية الحيوان في العمليات التجارية التي يقيمونها مع سكان المعمورة، حيث يقدمون اللحوم والألبان والصوف على اختلاف أنواعها، ويستفيدون من المعمورة، وينالون قسطاً من حاجاتهم منها.

التقسيمات العشائرية: يقوم التنظيم الاجتماعي للبداوة العربية على تقسيمات عشائرية تسود بينها صلات وروابط تعاون أحياناً وعداء أحياناً أخرى. وقد بقيت القوة أكثر المعايير أهمية في بسط السيطرة والنفوذ على أراضي البادية بين العشائر، حيث يتاح للأقوى الاستفادة من المراعي الغنية في البادية لتوفير الغذاء الكافي للحيوانات والمواشي التي في

حوزته. وتعد عشائر شُمَّر والعُنِزة والبقارة، من أكثر العشائر انتشاراً في المشرق العربي في الوقت الراهن.

وتنقسم العشيرة الواحدة إلى أفخاذ، والفخذ الواحد إلى بطون، والبطن الواحد إلى فصائل، والفصائل إلى أسر ممتدة، والأسر الممتدة إلى أسر محدودة، وقد يصل عدد أفراد العشيرة الواحدة إلى بضعة آلاف أحياناً وقد يجاوز الثلاثين أو الأربعين ألفاً.

وتعد وحدة الأرض من البادية، أساس الصراع والتنافس بين العشائر، وقد عرف البدو العرب شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي للسيطرة عرف باسم نظام الحمَى، فإذا تمكنت إحدى العشائر من فرض سيطرتها على وحدة جغرافية محددة من الأرض أخذت تمنع العشائر الأخرى من استخدامها للرعي أو الاستفادة من أعشابها ما لم تكن هذه العشائر على اتفاق أو تحالف معها. ويبقى الأمر كذلك إلى أن تسيطر عشيرة أخرى أكثر قوة وأوسع سلطاناً على تلك الوحدة الجغرافية وتستأثر بها لنفسها ولحلفائها من العَشائر. ومع التطور الذي طرأ على التنظيم الاجتماعي اليوم، فإن أشكاله القديمة ماتزال تظهر في المجتمعات البدوية بأساليب وأنماط مختلفة.

التوزع الجغرافي: ينتشر سكان البوادي العربية على امتداد شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام وحوض النيل والمغرب العربي. وتتداخل العشائر الموجودة في هذه البلدان، غير أن تنقلاتهم اليوم صارت مرهونة بموافقة الدول التي يتنقلون بينها.

ويلاحظ أن ظاهرة البداوة تختلف في انتشارها بين دول الجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق والمغرب العربي اختلافاً بيناً، فهي أكثر انتشاراً في الجزيرة مما هي عليه في العراق والشام، حيث تزداد نسبة السكان المستقرين في المدن والمناطق الحضرية الذين زالت عنهم صفة البداوة من حيث كونها نشاطاً اقتصادياً، ومن حيث كونها تنظيماً اجتماعياً، وصار السكان فيها يتمايزون بأعمالهم، ومهنهم ونشاطاتهم الاقتصادية، ولم يعد للانتماء العشائري القوة نفسها الملحوظة في الحجاز واليمن والخليج العربي التي يظهر فيها التنظيم الاجتماعي للبداوة حتى بين سكان المدن والمراكز الحضرية، ويميل فيها البدو إلى الاستقرار والانتقال من مرحلة البداوة إلى شبه البداوة.

مستقبل البداوة

تدل مظاهر التغير الاجتماعي في بنية البداوة وطبيعتها على أن أشكالها آخذة بالتراجع والاضمحلال التدريجي، خاصة مع التوسع في استخدام التقنيات وتطور الاتصالات والمواصلات، الأمر الذي يجعل التواصل مع المجتمعات الأخرى مفروضاً. فإذا حافظت البداوة على استمرارها مدة طويلة من الزمن بسبب عاملين أساسيين هما: العزلة وعدم تفاعلها مع المجتمعات الأخرى فإن هذين العاملين آخذان بالتراجع.

بيد أن التغير في الأساس الاقتصادي للبداوة يبدو أكثر سرعة من التغير الملحوظ في أساسها الاجتماعي، لذلك تنتقل البداوة في أشكالها الاجتماعية إلى مناطق الاستقرار والمراكز الحضرية، ويلاحظ أن العلاقات العشائرية من تنافس وصراع وتحالف تنتشر

أيضاً بين البدو الذين أخذوا بمظاهر الاستقرار غير أن أدواتهم ووسائلهم صارت مختلفة تماماً، وهي أضعف بكثير مما كانت عليه في السابق، خاصة مع ظهور الدولة التي أخذت تمد سيطرتها على كل بقعة جغرافية ضمن حدودها، ولم يعد للعشائر سلطة مباشرة تمارسها على أفرادها أو خصومها إلا بمقدار ما تسمح به السلطة من نفوذ ضمن إطار قانون الدولة. ومع ذلك فالتغير الاجتماعي يمس بنية العلاقات الاجتماعية ضمن السلطة، كما أن التنوع السكاني في التجمعات الحضرية والانفتاح نحو الآخر هما من العوامل التي تقوض البداوة وتهدد مستقبلها.

أحمد الأصفر الشهير باللحام

البدائي المجتمع -

يستخدم الباحثون في العلوم الاجتماعية، ولاسيما علوم الاجتماع والأنتروبولوجية تعبير المجتمع البدائي Société Primitif في وجوه، ومتباعدة في للدلالة على معان متقاربة وجوه أخرى. فيلاحظ استخدام هذا التعبير للدلالة على المجتمعات الإنسانية التي لم تعرف الثقافة المكتوبة، أو الحضارة التي لم يستخدم أبناؤها اللغة المكتوبة، فتنتقل التقاليد والأعراف والقيم والاعتقادات من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة بالطرق الشفوية، فيحتفظ الأبناء في ذاكرتهم بالصور العقلية والتصورات الذهنية التي يشرحها الآباء لهم خلال مسيرة حياتهم، فتأخذ منهم موقع الصدارة في الحكم على الأشياء وفي القدرة على التمييز بين أشكال السلوك الاجتماعي، ومعرفة ما هو مضر منها وما هو مفيد.

كما يُستخدم تعبير المجتمع البدائي للدلالة على المجتمع الإنساني الذي ينعدم فيه استخدام القواعد الفنية والمنجزات التقنية في شتى المجالات بسبب تخلف الوسائل الفنية وعدم المقدرة على تطوير الأدوات، وخاصة في مجال إنتاج الطعام، والمأكل والملبس، حيث تسهم درجة التطور في هذه الأدوات بمعرفة درجة التطور الاقتصادي والاجتماعي للسكان والمجموعات البشرية.

ويرى كثير من علماء الاجتماع والأنتروبولوجية (وخاصة التطوريون منهم مثل تايلر، ومورغان وغيرهم) أن السبب الرئيس في تخلف هذه المجتمعات يعود إلى أنها عاشت أمداً طويلاً بمعزل عن التيارات الحضارية الكبرى، وعن المجتمعات المتطورة، كالسكان الأصليين

في أمريكة وأستراليا، وأن هذا الانعزال قد جعل تطورهم بطيئاً أو معدوماً. كما يعتقد التطوريون أن تلك المجتمعات تمر بمرحلة انتقالية سبق أن مرت بها المجتمعات الأكثر تطوراً.

وبتحليل واقع المجتمعات البدائية يلاحظ فعلاً أن العوامل الثلاثة المشار إليها تسهم في تحديد ملامح الواقع، فغياب التواصل الحضاري مع الأمم والشعوب الأخرى يؤثر بشكل فعال في ضعف القدرة على الإبداع، وإنتاج الأدوات والتقانات يسهم في زيادة الإنتاج وتوفير الخدمات، كما أن غياب الأدوات وانعدام التواصل مع الآخر يسهمان بدورهما في جعل الثقافة مغلقة، وغير قابلة للتجدد، وخاصة إذا كانت الأحوال البيئية لا تساعد على ذلك.

البنية الاقتصادية للمجتمع البدائي

يعتمد المجتمع البدائي نشاطاً اقتصادياً واحداً على الأغلب أو مجموعة من النشاطات المترابطة بعضها ببعض، (كالجمع والالتقاط، والصيد، والرعي، والزراعة البدائية). وقد يلاحظ بعض مظاهر تقسيم العمل بين أفراد الجماعة الواحدة، وخاصة بين الذكور والإناث.

ويعد القنص والجمع من أقدم الحرف التي عرفها الإنسان منذ العصر الحجري القديم، وكانت حتى عهد قريب جداً سائدة في جنوبي إفريقية وشرقيها، وماتزال موجودة في

مناطق العزلة حيث يمارسها أقوام وشعوب متخلفة لا تزيد أعدادها على بضع مئات من الآلاف، وأشهر هذه الشعوب البوشمن في صحراء كلهاري، والأقزام في غابات الكونغو الديمقراطية (زائير سابقاً) الاستوائية. كما تحترف مهنة الجمع والقنص أيضاً جماعات في جنوبي أثيوبية، وقبيلة Majo صغيرة مثل قبيلة الساندواوي في تنزانية، وقبيلة الماجو في Sanye وساني Dime في شرقي إفريقية، وجماعة الدايم Dorobo الدوروبو كينية.

وللأحوال البيئية يعيش سكان المجتمع البدائي حياة التنقل والترحال، ونادراً ما تقيم المجموعة في مكان ما أكثر من 4أشهر، تنتقل بعدها بحثاً عن الثمار والصيد، تبعاً لأهمية موارد المنطقة وحجمها، وتتوزع في مجموعات قليلة ومبعثرة، يرتبط حجم كل منها بغنى المنطقة بثمار الغابات أو بالحيوانات التي يمكن اصطيادها.

وتأتي مهنة الرعي في مرحلة أكثر تطوراً من مرحلة الجمع والقنص، ذلك أن السكان في هذه المرحلة يميلون إلى استثمار الحيوان بشكل تام تقريباً بعد أن عرفوا إمكانية الاستفادة منه، ومع ذلك تختلف المجتمعات البدائية التي تمتهن الرعي عن البدو مع تشابههما في الكثير من العناصر.

وتنتشر التجمعات السكانية البدائية القائمة على رعي الحيوان في مناطق عديدة من العالم، تأتي في مقدمتها مناطق القبائل الإفريقية، ومراعي السافانا في أمريكة الجنوبية. ويعتمد الرعاة على التنقل من مكان إلى آخر بحسب المرعى، وهم لا يتقيدون بالحدود

السياسية بين الدول، الأمر الذي يسبب في كثير من الأحيان الحروب والمشكلات السياسية. .كما ينتقل الرعاة من أعالي الجبال إلى أسفلها، وتوجد قبائل تجمع بين الزراعة والرعي

وتعد مرحلة الزراعة أكثر تطوراً من المرحلتين السابقتين، بوصفها مرحلة استقرار. غير أن المجتمعات البدائية، كما هي الحال في غابات شبه جزيرة الملايو، وجزر إندونيسية، وجزر الفيليبين، وتايلند، ومينمار (بورمة سابقاً)، حيث تنتشر الزراعات البدائية، ويعتمد السكان على الأمطار الموسمية، لا يعرف السكان الدورات الزراعية، وإذا ضعفت التربة غالباً ما تترك .الأرض ليبحث المزارعون عن مناطق أخرى ما زالت توصف بالحيوية لاستغلالها زراعياً

البنية الاجتماعية وعناصر التنظيم في المجتمع البدائي

المجتمع البدائي شديد التعقيد من الناحية الاجتماعية، فالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية يمتزج بعضها ببعض حتى يصعب فيها فصل أي جانب عن غيره. وتكشف دراسات «مارسيل موس» لنظام البوتلاتش وغيره عن هذه الارتباطات بقوة، فهو يقوم على مفهوم «الهدية» أو العطاء، إذ تُتبادل الهدايا في حفل ديني مقدس تدعى إليه القبائل المعنية به، فتقام الولائم والذبائح، وتقدم الهدايا طبقاً للمستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للأفراد، وفي هذا اللقاء تعقد حفلات الزواج، وتبدأ حفلات التكريس، وتقام الطقوس والشعائر الدينية وتقدم القرابين لأرواح الأجداد، وتمارس عبادة الأسلاف، وتقرع الطبول، وتطلق العطور، بين دخان البخور ووهج النيران. في الوقت .الذي يمارس السحرة فيه أعمالهم المتوجبة عليهم في هذا الحفل

وفي هذا اللقاء تبدأ عمليات تبادل الهدايا، فتنتقل السلع والخدمات والثروات تبعاً للمواقع التي يشغلها الناس في سلم الترتيب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ويعد رئيس القبيلة من أكثر الأشخاص المعنيين بتقديم الهدايا (البوتلاتشات) عن نفسه وبنيه وزوجته وذويه، وكذلك عن أجداده وأسلافه وموتاه، طلباً لعطف الآلهة، وتقرباً منها. فهذه هي الوسيلة الأكثر فعالية للمحافظة على موقعه في التنظيم الاجتماعي، وفي هذه العطايا شكل من أشكال الاعتراف بفضل الآلهة عليه.

وفي الوقت الذي تحظى به عملية تقديم الهدايا بمكانة اجتماعية بين العشائر والقبائل، يعد قبول الهدية واجباً اجتماعياً أيضاً، ولا يجوز لمن تقدم له هدية رفضها، لأن في ذلك دلالة على الرغبة في الانفلات من قيود الجماعة، والرغبة بالتفرد، أو الرغبة بالتحرر من العقد الجماعي الذي يربط أفراد الجماعة بعضهم ببعض، والذي يجعل منهم كلاً موحداً، مترابطاً، ولهذا يأخذ قبول الهدية طابعاً إلزامياً في بنية التنظيم الاجتماعي القائم على التبادل، كما يعد رد الهدية شكلاً آخر من أشكال الواجبات التي يفرضها النظام الاجتماعي، فهو واجبٌ تقتضيه عملية التكامل في تبادل المنافع.

ويشكل الإحساس بمراقبة الآلهة للممارسات الاجتماعية التي يقدم عليها الأفراد الأحياء بمثابة الحصن الذي يحمي النظام الاجتماعي من الضعف والتشتت، فعدم تقديم الهدايا يسبب غضب الآلهة التي يمكن أن تحرم القادرين على العطاء من الخيرات المتاحة بين أيديهم، وقد يصبحون بسبب بخلهم في حاجة قوية إليها، ولهذا السبب فإن البخل والشح هما من أكبر الكبائر في بنية هذا التنظيم.

كما تبدأ في الحفلات الدينية عمليات التكريس بالنسبة إلى الشباب الذين هم في مرحلة الانتقال إلى الرجولة، حيث يبدأ الشاب الاعتماد على نفسه، ويشعر بحاجته إلى الاستقلال، وعليه أن يمر بعمليات قاسية يمارس فيها مجموعة من الشعائر الدينية والاجتماعية لكي يصبح في عداد الرجال الذي يعتمد عليهم في حياة الجماعة، فيحرم الشاب نفسه من الطعام والشراب، ويترك وحيداً في الغابة، ولفترات طويلة، وقد يتعرض خلالها للصراع مع الحيوانات. ويضاف إلى ذلك ضرورة خضوعه لبعض العمليات القاسية الخاصة، كنزع أسنانه، وتشويه أنفه، وجبهته، بغية قياس قدرته على احتماله للصعاب، ودرجة استعداده لتحمل المخاطر ومواجهة أهوال الحياة الصعبة، وغالباً ما تطالبه القبيلة بالإقدام على إثبات جدارته، كأن يقوم بالسيطرة على حيوان أو قتله بطعنة واحدة، أو القيام بعمل آخر تثبت من خلاله جدارة الشاب وكفاءته.

التوزع الجغرافي للمجتمعات البدائية

يتوزع سكان المجتمعات البدائية في مواقع عديدة من العالم، وخاصة في أمريكا الجنوبية وإفريقية وآسيا، وأغلب وجودهم هو في الأقاليم الطبيعية النادرة السكان، التي تقل فيها الكثافة السكانية عن شخص واحد في كل كم2، وهذه الأقاليم غير صالحة أساساً للعمران البشري، كالمناطق الصحراوية مثل الصحراء الكبرى، والصحراء الإفريقية، وصحراء كلهاري في إفريقية، والصحراء العربية، والصحراء الإيرانية وصحاري أسترالية، وأريزونة في الولايات المتحدة، والصحاري الباردة في أتاكامة (أمريكة الجنوبية) وغوبي والتركستان وشمالي سيبيرية وكل من كندا والدائرة القطبية الشمالية والجنوبية.

وتشمل كذلك حوض الأمازون والمرتفعات الجبلية في هيمالايا والألب والبيرينه والأنديز، وغيرها. وتنتشر في جميع هذه المناطق حرف الرعي والصيد والجمع والالتقاط، وتصعب فيها الزراعة لقصر فصل النمو والإنبات، كما هو الحال في المناطق الباردة، وبسبب ارتفاع درجة الحرارة وغزارة الأمطار الدائمة والحشرات التي تعيق التقدم البشري مثل المناطق المدارية والاستوائية وكذلك بسبب فقر التربة والجفاف كما هي الحال في المناطق الصحراوية.

كما تنتشر المجتمعات البدائية أيضاً في المناطق القليلة السكان، التي قد تزيد فيها الكثافة على الشخص الواحد، وقد تصل إلى نحو 25 شخصاً في الكم2 الواحد. وتظهر هذه الأقاليم في المناطق الباردة من شمالي آسيا والمناطق الجافة من وسط آسيا أيضاً ووسط إفريقية المدارية ذات المناطق الملائمة للسكن. ويعتمد القاطنون في هذه المناطق من إفريقية بعيشهم على الصيد والجمع والالتقاط والرعي والزراعة البدائية المتنقلة، أو الزراعة المعيشية التي ينتجها المزارعون للاستهلاك المحلي.

وتؤدي غزارة المطر في إقليمي اللانوس وكامبوس في أمريكة الجنوبية إلى ابتعاد الرعاة من عدة مناطق، وخاصة تلك التي تغمرها المياه، فيضطرون إلى الانتقال نحو المناطق الأكثر ارتفاعاً. كذلك يؤدي فصل الجفاف إلى استحالة الرعي بسبب ندرة المياه الصالحة للشرب وجفاف الأعشاب، ومع ذلك يعتبر رعاة منطقة اللانوس إنتاجهم الحيواني سلعة تجارية لحاجة بعض الدول في أمريكة الوسطى للحيوانات الحية وللحوم والجلود.

أحمد الأصفر الشهير باللحام

براهما والبراهمانية

Shiva في الديانة الهندوسية، هو الإله الخالق للعالم ويؤلف مع شيفا Brahma براهما الحفيظ، ثالوثاً في محفل الآلهة الهندوسية، وهو فلسفياً تجسيد Vishnu المدمر وفيشنو المطلق، المجرد، المتعالي المنزه عن الصفات، الروح الكونية Brahman لبراهمان الخالدة التي تسري في العالم كله، الذي لا بداية له ولا نهاية، ولا حدود لتجلياته والذي لا يدرك إلا بزوال غشاوة الجهل وإليه يتوسل حكماء الهندوس للاستغراق في الروح الكونية وبه يبلغ المتأمل الانعتاق من دورة الحياة والموت. وبراهما مجرد تجسيد له وليس هو الحقيقة المطلقة ذاتها، ولأنه قد أنجز عمله بخلق العالم فإن مهمته قد انتهت، وخلافاً لشريكيه في الثالوث فهو لا يكاد يحظى بطائفة خاصة به، إلا في منطقة واحدة بالقرب من أجمير (راجستان) إلا أن صورته تظهر معهما في المعابد بينما يظهر في بعض الأحيان منفرداً في وسط المعبد الذي يمثل عند الهندوس تصورهم للكون، وينفرد الذي يعني بالسنسكريتية النمو والتعاظم Brih عن شيفا وفيشنو بدلالة اسمه.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن براهما إله غريب دخل محفل الآلهة الهندوسية في وقت لاحق مع غزو قبائل من إيران وهضاب آسيا الوسطى، إذ لا تشير إليه أسفار الحكمة القديمة ولا يظهر اسمه صراحة إلا في أسفار الأسرار (الأوبانيشادات المتأخرة (700-300ق.م)، إضافة إلى أن فكرة الإله الخالق، (Upanishadas مصدر الكون والقائم على الوجود، غريبة عن الفكر الديني الهندوسي الآري الأصل، الذي يقوم على تجسيد الظواهر الطبيعية وتحولاتها وطغيانها ودورة الموت والتجدد. كما Ramayana يستدل على أصله الغريب من الصورة التي رسمتها له ملحمتا الرامايانا بصفته روح العالم وخالقه، وهو مخلوق بذاته، نشأ Mahabharata والمهابهاراتا بإرادته عن بييضة كونية، وذو صفات كاملة مما يتعارض مع تعدد الآلهة وتخصصها الوظيفي الآري الأصل ويتوافق مع ما كان شائعاً في فارس وآسية الوسطى.

تصف الأساطير براهما بأنه أحمر الوجه، ذو رؤوس أربعة ذهبت عين شيفا بخامسها انتقاماً لإهانته له ويحمل في أذرعه الأربعة سيفاً وملعقة وسبحة أو قوساً وأسفار الفيدا ويستخدم البجعة وسيلة للتنقل.

تكمن أهمية براهما في أنه يعد القوة المشخصة التي تحكم العالم وتشيع فيه الاستقرار، فهو مبدد فكرة وهم العالم وما يصاحبها من حيرة وقلق في عالم زائل تتعاقب عليه إرادة Prajapati شيفا (التدمير والخراب) وفيشنو (الحفظ والرحمة) ولذا يسمى براجاباتي رب وأبا المخلوقات وأبا البشر الذي يمنح الإنسان الخلاص من القلق ويوازن بين قوى الإلهين الآخرين.

البراهمانية

Hinduism ديانة الهند القديمة، وترادف اليوم الهندوسية Brahmanism البرهمانية كتب Veda ـ الأصولية في صيغتها التقليدية المتزمتة، التي نشأت من عقائد الفيدا الحكمة المقدسة، واكتسبت اسمها من طبقة الكهنة البراهمانيين الذين يقومون عليها، ومن مكانة الإله براهما وانشغالهم بالتـأمل في «البراهمان» الروح الكونية الخالدة التي تحرك العالم وتحكم استقراره، ومرجعهم أسفار الفيدا الأربعة. ومع أن عقائد الهندوس تمزج الأسطورة بالتاريخ، فثمة إجماع على أن الممارسات والتعاليم الفلسفية التي تؤلف البراهمانية تعود بجذورها التاريخية إلى القبائل الآرية التي غزت الهند في الألف الثانية قبل الميلاد (2000- 1000 ق.م)، ثم تطورت بعد تمازج الغزاة وأهالي البلاد الأصليين فجاءت بنظام ديني وفلسفي تلفيقي مركب بالغ التعقيد، أعطى الحضارة الهندية طابعاً خاصاً، في نظام من التقاليد والمؤسسات والأدب المدون والتعاليم الشفهية التي ينقلها المعلم إلى تلاميذه، وقد امتد أثرها إلى حياة الفرد وثقافة المجتمع وآدابه وفنونه ومؤسساته والأعراف والتقاليد التي تسوده. ومصادر البراهمانية متعددة أهمها كتب الفيدا (الحكمة المقدسة) التي تقع في أربع مجموعات من التراتيل والتعاويذ السحرية سفر الآيات)، وساما فيدا) Rig veda مصوغة في قالب شعري وهي: الريغ فيدا سفر الأضاحي)،) Yajur veda سفر الأناشيد)، ويجَور فيدا) Sama veda سفر الكهنة)، ثم البراهمانات (الشروح) والأرانياكات) Atharaaveda وأثارفافيدا

الأسفار) Upanishadas أسفار آلهة الغابات)، والأوبانيشادات) Aranyakas السرانية) التي تتناول أصل الكون، براهما، حقيقة الإنسان، واتصال الأتمن أي الجوهر الإلهي في الإنسان ببراهمان الروح الكلية التي تسري في الكون.

والبراهمي هو أحد أفراد طبقة الكهنة في المجتمع الهندوسي، وهي الطبقة الأولى في الترتيب الهرمي يليها الحكام المحاربون (الشتريا)، ثم التجار والصناع (فيشيا)، وأخيراً طبقة الزراع (شودرا). ويمثل البراهمي الطبقة المثقفة، فهو الذي يملك المعرفة الدينية، ويشرح كتب الحكمة المقدسة (الفيدا) وملحقاتها البراهمانات والأوبانيشادات وتاريخ الآلهة، وهو بحكم هذه الثقافة يحتل مكانة استشارية مهمة عند الحاكم. ولطبقة البراهما سلطة دنيوية واسعة، بسبب توليها الإشراف على طقوس الزواج وترتيباته، وتقديم الأضاحي خاصة، ولدلالتها الرمزية في مفهومات الهندوس عن خلق الكون، ووضع الإنسان في العالم. وترسم ملحمتا الرامايانا والمهابهاراتا أدق تصوير لهذه السلطة التي يتمتع بها البراهمة.

ظل البراهمة يتمتعون بالحظوة والنفوذ في الحياة العامة في الهند، بفضل كفاءاتهم العلمية ومكانتهم البارزة تقليدياً في المجتمع، وتشير كلمة براهمي (براهمان) الملحقة بالاسم أو اتشاري (الناسك) أو جوبال أتشاري أو ريشي أو أحد الألقاب المتصلة بمراتب طبقة الكهنوت إلى انتماء الشخص إلى هذه الطبقة بالوراثة فمهاريشي تعني الحكيم الأعظم ومنها مهاريشي طاغور. وقد استفاد الحكم البريطاني من الوضع الذي كان قائماً قبل سيطرته على الهند، فاستعان بالبراهمانيين المتعلمين في الجهاز البيروقراطي، مما أتاح لهم الاحتفاظ بمكانتهم، وبرز الكثير منهم في زعامة الحركة الوطنية، واستمرت قيادة حزب المؤتمر بعد الاستقلال في أيدي المثقفين البارزين منهم، فتمكنوا من الهيمنة على الحكومة والعديد من الولايات. لكن موقعهم في المجتمع بدأ ينحسر إلى حد بعيد، في العقود الأخيرة، خاصة في المدن، في حين حافظ هؤلاء على مواقعهم في الريف والمناطق النائية، والواقع أن أسباب الانحسار ترجع إلى عهود أبعد، مع نشوء أزمات المجتمع الهندوسي، وجمود طبقة البراهمة وغلبة التزمت عليها، وظهور حركات الانشقاق في المجتمع وفي الفكر الديني والمحاولات الإصلاحية منذ القرن الخامس قبل

تعريفاً للبراهمي بالغ الصرامة يشترط اقتصار اللقب Budha [الميلاد. وقد قدم بوذا[ر
على من هو مثال الفضيلة والحكمة. وأدى ظهور الحركات المناهضة للزعامات التقليدية
في العصر الحديث، وبروز طبقة واسعة من المثقفين الذين ينتمون إلى الطبقات الأخرى
بفضل شيوع التعليم الحكومي العلماني، والثقافة الغربية مع الاستقلال، وقيام الحكومة
المركزية، إلى انحسار نفوذ البراهمة، لكنها لم تنل من موقعهم في الحياة الدينية
.والأحوال الشخصية لهيمنتهم على طقوس الزواج والوفاة وسوى ذلك من المناسبات

عبد الإله الملاّح

برغسون هنري.

(18591941.)

يهودي فرنسي. وهو فيلسوف مثالي، وممثل الحدسية Henri Bergson هنري برغسون نزحت أسرته من إنكلترة إلى فرنسة. تخرج من «مدرسة المعلمين العليا» .intuitionism في باريس سنة 1881، وعُيّن مدرساً في التعليم الثانوي، ثم أستاذاً للفلسفة بالكوليج دي فرانس سنة 1900 بعد حصوله على الدكتوراة. انتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية .سنة 1914. وفي سنة 1927 حصل على جائزة نوبل للآداب

وأشهر كتبه هي: «فكرة المكان عند أرسطو» (1889)، ومقال في «المعطيات المباشرة للشعور» (1889)، «المادة والذاكرة» (1896)، «الضحك» (1900)، «التطور الخالق» (1907) «الطاقة الروحية» (1919)، «الديمومة والمعية» (1922)، «منبعا الأخلاق .(والدين» (1932)، «الفكر والمتحرك» (1934

أي اللامادية، duration «والمفهوم الرئيسي في مثالية برغسون هو «الديمومة الخالصة وهي أساس وأصل جميع الأشياء. والمادة والزمان والحركة هي أشكال مختلفة فيها نتصور «الديمومة». ولايمكن إحراز المعرفة بالديمومة إلا بالحدس مفهوماً على أنه «إدراك» صوفي .«أو «معرفة» صوفية، فيها «يتطابق فعل المعرفة مع الفعل الذي يخلق الواقع

والحدس كما يعرّفه برغسون في «المدخل إلى الميتافيزيقة» هو ذلك الجهد الذي به ننفذ إلى باطن الموضوع لكي نعرفه «من الداخل» ؛ أما في «التطور الخالق» فالحدس هو ضرب من «التعاطف العقلي» الذي يمتزج فيه العقل بالغريزة. وعلى هذا يكون الحدس البرغسوني عملية ذهنية عسيرة، أقرب إلى «التفكير» منه إلى «العاطفة»، ولذلك فالحدس ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقلي المتواصل والتأمل الفكري المستمر. ويمتاز الحدس من العقل والغريزة، بأن الحدس هو «التجربة الميتافيزيقية» التي فيها تنكشف لنا ذواتنا، فندرك «المطلق» في صميم نفوسنا.

وعلى هذا كانت نقطة البدء في فلسفة برغسون عن مشكلة الوجود والديمومة هي معطيات الشعور، وهي معطيات «مباشرة» بمعنى أن «الحدس» يدركها إدراكاً عيانيّاً، فبرغسون لا يعرض للوجود على أنه تصور، وإنما بصفته وجوداً حياً. وهو يتخذ من الإنسان محوراً لدراسة طبيعة هذا الوجود. والغاية من تحليل الوجود الإنساني هي معرفة مقومات الوجود على الإطلاق.

يقوم الوجود على الجمع بين حقيقة الذات وحقيقة الموضوع، بمعنى أن الذات ليست مجرد مجموعة من الآثار الصادرة عن العالم الخارجي، فهي ليست منفعلة دائماً، والموضوع هو حقيقة خارجية، لها وجود في الواقع ومستقل عن الذات المُدرِكة. بيد أن كلاً منهما ليس مغلقاً على ذاته، فثمة مجال للاتصال المباشر قائم على الرؤية. وهكذا يضع برغسون اتفاقاً مقدماً بين الفكر والشيء موضوع الفكر.

والديمومة الحقيقية المشخصة هي الزمان النفسي أو الزمان الداخلي، والحياة النفسية تلقائية أو هي انبعاث من باطن وخلق مستمر أو «ديمومة» لاتحتمل رجوعاً إلى الماضي، ولاتوقعاً ضرورياً للمستقبل، كما تحتمل الظواهر المادية. ويخلص برغسون إلى أن الأنا في جوهرها وحدة لاتنفصم.

وترتبط الحرية عند برغسون بالديمومة التي لاتعرف انفصالاً في الحياة النفسية، والتي تؤلف وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات. فليس هناك آلية أو جبرية في النفس إذ أن الديمومة كَيْف محض، والحرية عين صيرورة الأنا، والفعل الحر هو مايصدر عن الأنا. وترتبط الحرية بفكرة «الخلق أو الإبداع»، لأن الإنسان هو ذلك الموجود الذي تنحصر حريته في خلقه لنفسه بنفسه. الحرية في أعلى صورها عند برغسون «تلقائية روحية خالصة». وبهذا المعنى فالحرية تعبير عن الشخصية.

ويرى برغسون أن الذاكرة ليست ظاهرة فيزيولوجية، بل ظاهرة نفسية تعبر عن صميم حياتنا الشعورية، فيميز نوعين من الذاكرة: الذاكرة العادة والذاكرة المحضة. فالذاكرة العادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي، وتلك هي الذاكرة التي تقيم في الجسد وتنصب على الفعل، وهي تستعيد الماضي بطريقة آلية بحتة. وهذه الذاكرة هي التي تعي شعراً أو نثراً محفوظاً عن ظهر قلب. أما الذاكرة المحضة فهي تختزن الماضي كله وتحيا في ديمومة مستمرة، إنها «الأنا العميق»، ذاكرة النفس، وهي تَصوُّر حادثةٍ انطبعت في الذهن دفعة واحدة، واحتفظت بخصائصها وتاريخها. ولأن الجسم «مركز عمل» وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا وما نؤثر فيه من أشياء، فليس بوسعه أن يحفظ صوراً ولا أن يبعث صوراً، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصير مادية وتعود إلى

الشعور. ففي حالة فقدان الذاكرة ليست الذاكرة هي المعطلة بل الدماغ، وليس هناك محو للذكريات بل اضطراب في الأجهزة المحركة.

ويؤدي التمايز بين الإدراك الحسي المحض والذاكرة المحضة إلى تفرقة بين النفس والجسد. فالذاكرة هي نقطة البداية، وتوطئة لحل مشكلة الصلة بين النفس والجسد. حيث يرفض برغسون نظرية «التوازي» النفسي الفيزيولوجي، ويقول بالتوازي بين النشاط العقلي والنشاط الدماغي الذي يجمع المذهب المثالي والمذهب المادي، ويخالف التجربة. فالفكر مستقل عن الدماغ، بيد أن هذا الاستقلال ليس إنكاراً للتضامن الوثيق بينهما، وإنما هو رفضٌ بأن النفسي يعادل الفيزيولوجي ويوازيه. [فالصلة بين النشاط الدماغي والنشاط العقلي هي كالصلة بين حركات عصا رئيس الأوركسترا وبين السيمفونية التي يعزفها سائر الموسيقيين بقيادته]. ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد. فلايمكن أن تعمل النفس من دون الجسم، لأنه أداة تستخدمها النفس في تحقيق أفعالها وتأدية حركاتها. وقد توجد النفس بغير الجسد، ولكنها لن تستطيع أن «تفعل» بغيره. وبهذا أقر برغسون احتمال خلود النفس، لأن حياة النفس ليست هي حياة الجسد، ويمكن بذلك انفصالهما.

إن فلسفة برغسون تعبير حي عن اللاعقلانية، فلقد وضع مقابل الجدل مذهبه في «التطور الخالق»، القائم على كلية المفاهيم المستمدة من المثالية البيولوجية (المذهب الحيوي). فهو يرى أن تطور الحياة يسير في اتجاهات متعددة ومتباينة ولكنها متكاملة، لذلك فهو يفرق بين نوعين أساسيين من الاتجاهات: الأول يفصل عالم النبات عن عالم الحيوان، والثاني يقسم عالم الحيوان إلى نوعين هما: الحيوان غير الناطق والإنسان.

يرى برغسون في «التطور الخالق» أن النبات ينزع إلى الجمود والركود، وهو لايتصف بالوعي أو الشعور عموماً. أما الحيوان فينعم بالحركة والقدرة على التحرك، وتبلغ الغريزة أوجها لدى النمل والنحل. أما العقل فيبلغ أوجه لدى الإنسان والفارق بين الغريزة والعقل هو فارق في الطبيعة.

الإله والعالم

تتحد فكرة برغسون عن الله مع فكرة الاندفاع الحيوي. ففي كتابه «التطور الخالق» يبدو الإله ديمومة اشتدت وتوترت وتركزت، نصل إليه حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة. فالإله هو ذلك المطلق الذي يتجلى فينا، وهو موجود كماهية نفسية لارياضية أو منطقية، وهو منبع كل شيء في الوجود، وعنه تصدر العوالم، فالخلق عند برغسون هو نبع وصدور عن الإله، لكن الإله مستقل عن الكون ومتعال عليه.

كما تتسم فلسفة برغسون الطبيعية بطابع روحي يتجلى في التجربة الصوفية التي تتجاوز المجال النفسي والمجال الأنطولوجي. ففي التجربة الصوفية ندرك الديمومة بوصفها طاقة خلاقة لاتعرّف إلا بأنها الحب نفسه «فالحب الإلهي ليس شيئاً آخر غير الإله، بل هو الإله نفسه» الذي استدعى الموجودات إلى الوجود.

يتحدث برغسون في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» عن الغريزة والحدس. فلكل من هاتين الوظيفتين أخلاقاً معينة وديناً معيناً. والحياة المتدفقة هي منبع الأخلاق والدين. وكما أن للتطور اتجاهين متمايزين هما: اتجاه الغريزة واتجاه العقل؛ كذلك يوجد اتجاهان متعارضان للأخلاق، يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين.

يفرق برغسون بين نوعين من الأخلاق، أخلاق ساكنة مغلقة، وأخلاق متحركة مفتوحة. الأخلاق المغلقة تشمل مجموعة العادات التي تفترضها الجماعة، وتنحصر مهمتها في صيانة كيان المجتمع فيكون الرباط الذي يجمع بين الأفراد، مثل الرباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد، وهذه الأخلاق هي بمنزلة رجعة إلى حياة الغريزة. غير أن هناك فارقاً، وهو أن الإنسان حاصل على عقل وحرية، لذا تظل الأخلاق المغلقة في مستوى أدنى من مستوى العقل. فالإلزام الأخلاقي في هذا النوع من الأخلاق ليس إلا الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بوساطة العادة؛ والعادة ماهي إلا محاكاة للغريزة.

أما الأخلاق المتحركة المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة، وهي ليست وليدة الضغط الاجتماعي، وإنما هي تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة. وتظهر هذه الأخلاق في بعض الأفراد الممتازين الذين يتملكهم انفعال جديد فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقي الذي يهز كيان النفس هزاً عنيفاً وهو «لا يتصل بشيء». وهؤلاء الأفراد هم «الأبطال» والقديسون وكبار المتصوفة الذين يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال

وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة. «وهذه الأخلاق لاتقوم على دوافع أو بواعث، ذلك أن الأنا كله هو الذي يفعل». ولكن «الضغط الاجتماعي وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان» أي إن نوعي الأخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوي ومرحلتان في تقدمه. فالأخلاق المتحركة انفعال بحت وفورة نفسية عميقة عند «البطل» ومثال يُحتذى عند الجمهور، وليس قانوناً خلقيّاً ملزماً في صميم الضمير. إن الأخلاق المفتوحة هي أخلاق نداء: «نداء البطولة».

كذلك يفرق برغسون بين نوعين من الدين. فهناك دين ساكن مغلق وآخر متحرك (مفتوح أي الدين الاستاتيكي (السكوني) والدين الديناميكي (الحركي.

كان لبرغسون تأثير ملحوظ على الفكر والأدب، وكان لأسلوبه البليغ أشد الأثر في رواج كتبه، وإن كان كثير الغموض ولم يوف مناقشاته حقها، وكان يلجأ للإنشاء في الوقت الذي يتطلب الأمر التحليل والمنطق، وكان يبدو واضح النقل عن غيره، فالصيرورة منقولة عن هراقليطس وهيغل، والتلقائية من تشلنغ ومين دي بيران ورافيسون، والدافع الحيوي وآراؤه في الدين يهودية بالرغم من Plotinus شبيه بالنفس الكلية عند أفلوطين محاولاته إخفاء أصولها.

سليمان الضاهر

البرهان

البرهان Proof. عملية استدلال تهدف إلى تأكيد صدق (أو كذب) قضية ما. والاستدلالات التي يبنى عليها البرهان، والتي تترتب عليها القضية منطقياً تسمى الحجج. ويفترض في الحجج أنها صادقة ولا تتضمن مقدمات تفترض القضية المراد البرهنة عليها، وإلا كانت النتيجة مصادرة على المطلوب. والبرهان الذي يقيم صدق القضية يسمى برهاناً فحسب، أما البرهان الذي يقيم كذب القضية فيسمى تفنيداً.

البرهان في المنطق: هو «القياس المؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني». وقد أطلق أرسطو لفظ برهان على الاستنتاج العقلي الذي تلزم ضرورة فيه النتيجة عن المقدمات (المبادئ). ويُعرَّف البرهان بالعلة الغائية، على أنه «قياس منتج للعلم» أي منتج للمعرفة الثابتة الضرورية، كما يُعرَّف بالعناصر المؤلفة له، بأنه «قياس منتظم من مقدمات أولية صادقة سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها». والبرهان المنطقي إما «لمي» أو «إني». أما «اللمي» فيشتمل على السبب وعلة الوجود أو علة التصديق والوجود معاً، ويفيد علة حصول النتيجة. أما «الإني» فيعطي علة التصديق فقط.

البرهان والاستنتاج: البرهان هو الاستنتاج المحض Deduction، لأنه يستند إلى الاستدلال وفقاً لقواعد الاستنتاج الصوري. ويسعى إلى إثبات صحة النتيجة. وتعد العلوم الهندسية أقوى العلوم برهاناً، كما أن أكمل أشكال البرهان هو البرهان الرياضي، وهو

نموذج عن البرهان الاستنتاجي التحليلي أو التركيبي. والبرهان الاستنتاجي التحليلي . إما مباشر وإما غير مباشر

البرهان التحليلي المباشر: يُنتقل من الحجج إلى النتائج، حيث تستند صحة النتائج مقدماتها Inferences مباشرة على صحة الحجج. ويتألف من سلسلة استنباطات .حجج أو قضايا مستدل عليها من حجج

البرهان التحليلي غير المباشر: أحد أشكال البرهان المنطقي، ويتميز بمنهجه في الاستدلال العقلي لقضية ما. وعلى خلاف البرهان المباشر، فإن صدق القضية المراد البرهنة عليها بطريقة غير مباشرة يستدل عليه بإظهار خطأ مقدمات معينة وثيقة الصلة بها، بحيث أن خطأها يتضمن بالضرورة صدق القضية. وهو نوعان: برهان الخلف، والبرهان المنفصل. أما برهان الخلف ويعرف أيضاً باسم البرهان المؤدي إلى المحال، فهو إثبات صحة قضية بإبطال نقيضها، في حين أنه في البرهان المنفصل يكون المطلوب افتراضاً من بين عدة افتراضات للقضية، ويثبت فيه صدق المطلوب بإثبات كذب باقي الافتراضات. والبرهان غير المباشر بنوعيه برهان إلزامي يرغم العقل على التسليم بالنتائج دون إرجاع القضية المثبتة إلى .أسباب بديهية

ويعد البرهان الاستنتاجي التركيبي أكثر وضوحاً من غيره فهو استنتاج إنشائي حقيقي أو استدلال رياضي، تلزم فيه بالضرورة النتيجة عن المبادئ التي هي إما بديهيات، أو تعريفات[ر] وموضوعات[ر]. وتشكل هذه المبادئ مجتمعة منظومة متكاملة تدعى نسق

الموضوعات (النسق الموضوعاتي)، وتعتبر مبادئ الهندسة الإقليدية نموذجاً لهذا النسق يبرهن به رياضياً على جميع نظريات هذه الهندسة. وثمة اليوم أنساق لهندسات لا إقليدية. وهناك أيضاً العديد من أنساق الموضوعات في المنطق الحديث (النسق الاستنباطي). ومن صفات نسق الموضوعات عدم التناقض، الاكتمال والاستقلالية.

والبرهان الأكمل (كما الرياضيات والفيزياء البحتة والمنطق الرمزي) هو استنتاج إنشائي مصحوب بمشاهدة منطقية، لأن «البرهان هو إنشاء أو تركيب». وهذا الإنشاء هو عمل ذهني وموضوعي، نستنبط فيه العام من الضروري. و بهذا يكون البرهان الرياضي استنتاجاً إنشائياً تركيبياً ينتقل العقل به من الخاص إلى العام أو من الأقل عمومية إلى الأكثر عمومية، بحيث تتجلى فيه فاعلية الفكر ونشاطه التركيبي.

البرهان والاستقراء: الاستقراء Induction هو الانتقال من الخاص إلى العام، وتعد بعض الاستدلالات الرياضية (البراهين) استقراءات عقلية حقيقية، بيد أن الاستقراء الرياضي ليس اختبارياً كما هو الحال في العلوم الطبيعية، إنما هو استقراء ضروري مبني على برهان استنتاجي. كما أن البرهان الرياضي ليس استقراءً محضاً، رغم اعتماده على التعميم، فهو لا ينتقل من المفرد الجزئي إلى العام، بل من العام إلى الأعم،. كما أنه يختلف عن الاستقراء بلزوم النتائج .

البرهان والقياس المنطقي: لم يفرق القدماء بين البرهان الاستنتاجي (الرياضي) والقياس المنطقي Syllogism. فعند أرسطو مثلاً «البرهان الرياضي هو القياس الضروري». أما

المحدثون فيرون أن ثمة فارق كبير بينهما، لأن حدود القياس كيفيات أما حدود البرهان فهي كميات، والروابط بين الحدود المنطقية روابط استغراق أو عدم استغراق، أما الروابط في البرهان فهي المساواة أو عدم المساواة، أما روابط القضايا المنطقية الدالة على النسبة بين الموضوع والمحمول فهي لفظ ظاهر أو مستتر تقديره «هو». وبعض المحدثين يصرحون بعقم القياس المنطقي لأنه تحصيل حاصل لا يأتي بجديد ولا يضيف إلى الحدود المعلومة أي جديد. أما البرهان فيكشف عن أحكام جديدة. والقياس المنطقي ينقل الفكر من العام إلى الخاص لكن البرهان ينقله من الخاص إلى العام فينم بذلك على الإبداع. أما ما يجمع القياس والبرهان فهو اللزوم الضروري، فكل منهما استدلال شرطي افتراضي لا تصدق نتيجته إلا إذا صدقت مقدماته، والأحكام الرياضية جملة شرطية استنتاجيه تصدر صحة نظرياتها عن صحة مقدماتها أو فرضياتها.

وتقسم الأحكام إلى تحليلية وتركيبية، وتصنف أحكام المنطق والرياضيات ضمن الأحكام التحليلية، لهذا أُرجعت البراهين الرياضية إلى القياس المنطقي. ويؤكد كَنت [ر] على أن الأحكام الرياضية هي أحكام تركيبية لا يتضمن موضوعها محمولها. ويقوم البرهان الرياضي على الإبدال والتركيب، كالبرهان على نظرية فيثاغورث (مربع الوتر في المثلث القائم يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمين)، وبرهان نظرية (مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين)، فكلاهما يعتمد على التركيب والإبدال والإنشاء الذهني معاً.

البرهان والعلم، بوصفه منهجاً للبحث في العلوم التجريبية الطبيعية والإنسانية: أطلق القدماء لفظ برهان على الحجة العقلية فقط. أما المحدثون فيطلقون لفظ برهان على الحجة العقلية والتجريبية معاً، و يعتمدون على«مبدأ التحقق» أو «إمكانية التحقق» [ر:

الوضعية المنطقية]، أو«مبدأ التكذيب» [ر.بوبر]. ويميل العلماء عامة والإبستيمولوجيون خاصةً إلى اعتبار الرياضيات منهجاً للعلوم كافة، فالبرهان الرياضي أسمى نموذج لليقين تسعى إليه العلوم الطبيعية والإنسانية، وذلك باستبدال الكيفيات بالكميات عن طريق اعتماد وحدات القياس (المقاييس) للوصول إلى تكميم نتائجها وترميزها، فيصير انتهاج البرهان الرياضي طيعاً فيها تضمن من خلاله اليقين في أحكامها، وتشترط صياغة نظرياتها صياغة استنباطية (موضوعاتية) بحيث تصبح بعض قضاياها مقدمات ((مسلمات، موضوعات.

لقد يسرت صورية البرهان في العلوم المعتمدة على الاستنباط والترميز Symbolism إمكانية نقل بعض وظائف الفكر العليا للإنسان إلى الآلات الحاسبة، مما فتح آفاقاً رحبة للتقدم العلمي في كافة الميادين.

فاطمة درويش

البروتستنتية

المذهب الثالث في المسيحية بعد الأرثوذكسية Protestantism البروتستنتية والكاثوليكية. نشأت في القرن السادس عشر مع حركة الإصلاح الديني[ر] المعروفة في أوربة. وتتكون من أربع حركات منفصلة تمثل قمة الدعوة إلى التجديد داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وهي: اللوثرية lutheran ، الكالفينية calvinism ، الأنغليكانية anglican ، والمعمدانية baptism.

لاتينية الأصل تعني المحتج. استخدمت أول مرة في protestant وكلمة بروتستنت الذي عقد في نيسان عام 1529، عندما احتج (Spire سبير) Speyer مجمع شباير بعض الألمان على محاولة الكنيسة الكاثوليكية الحدّ من نشاط اللوثريين الإصلاحي. ثم أصبحت البروتستنتية تطلق على مئات الطوائف والفرق المسيحية المخالفة للكنيسة الكاثوليكية الجامعة في الغرب.

وتسمي الكنيسة البروتستنتية نفسها الكنيسة الإنجيلية[ر] وتنتشر في جميع بلدان أوربة وأمريكة الشمالية وأسترالية، وهي مذهب العديد من الدول كالدنمارك وبريطانية والنروج والسويد وهولندة وسويسرة، ولها أثر قوي في التاريخ الثقافي والسياسي لتلك الدول لارتباطها بالقومية والديمقراطية والرأسمالية والنزعة الفردية.

للعقيدة البروتستنتية سمات نوعية خاصة تميزها من الكاثوليكية والأرثوذكسية فالبروتستنت لا يعترفون بالمظهر الكاثوليكي، ويرفضون رئاسة البابا وينكرون الوساطة السماوية (إكرام القديسين والملائكة والعذراء، وعبادة الأيقونات). ويختلفون عن الكاثوليك والأرثوذكس في أمور عقائدية وكنسية كثيرة تخص العلاقة بين الله والإنسان، مستمدة من تعاليم الإنجيل المقدس، ومن التسليم بأن السيد المسيح هو الرئيس الأعلى للكنيسة. ويكمن الفرق الأساسي بينهم في النظرة لطبيعة الإيمان والفضل الإلهي وسلطة الكتاب المقدس.

. التبرير بالنعمة والخلاص بالإيمان: يركز البروتستنت على الإيمان طريقاً للخلاص. فالإنسان خاطئ وهو بحاجة إلى الخلاص من دنس الخطيئة، لكن الخلاص هبة من الله يحصل عليها الإنسان دون أي وساطة من الكنيسة أو الرئاسة أو الأسرار، وتتم هذه النعمة الإلهية عن طريق الإيمان بالمسيح والاعتقاد بأن موته افتداءٌ للإنسان.

. سلطة الكتاب المقدس: المصدر الوحيد للعقيدة المسيحية ولتعليم الإيمان هو الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. ولا سلطة لقرار كنسي ولا لغيره كما عند الكاثوليك. ولذلك فرئاسة البابا وعبادة الأيقونات والمطهر وطلب شفاعة القديسين والتقاليد والتبرير بالأعمال أمور ترفضها العقيدة البروتستنتية. وهي بهذا تقضي بأولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وتجعل من الكنيسة الكاثوليكية وبابا رومة شيئين لا لزوم

لهما، لقد حررت البروتستنتية الإنسان من الأغلال الإقطاعية وأثارت في روحه الشعور بالمسؤولية الشخصية، وفتحت الطريق أمام الحريات الديمقراطية والنزعة الفردية البرجوازية. ونتيجة للعلاقات المختلفة بين الله والإنسان في البروتستنتية صار لرجال الدين والكنيسة مكانة ثانوية.

العبادة والطقوس والأسرار المقدسة

تقوم البروتستنتية على أساس الإنجيل وحده. وتتفاوت مراسيم العبادة لدى طوائف البروتستنت المختلفة، فهي اجتماعات عادية وغير رسمية عند أفراد طائفة الكويكرز (المرتدين)، ولكنها طقوس تفصيلية منتظمة لدى الكنائس الإنجيلية، أما الطقس القداسي فواحد لدى الجميع، ويتكون . عموماً . من المواعظ والصلاة وإنشاد التسابيح وخاصة الترانيم اللوثرية.

وإيماناً منهم بكلمة الله فهم يركزون على الوعظ وسماع نصوص الكتاب لاعتقادهم أن الله يحضر قراءتهم وصلاتهم ونقاشهم، ويمدهم بالعقيدة الصحيحة. ولا يعترف البروتستنت إلا باثنين فقط من أصل سبعة أسرار مقدسة هما: 1. سر المعمودية بوصفه دلالة على بداية حياة مسيحية أو رمزاً لعقيدة الشخص. ويختلف المسيحيون حول شرط ممارسة سر العماد (من حيث العمر)، وحول كيفية تطبيقه (الرش أو المسح أو التغطيس الكامل). 2. سر العشاء الرباني (القربان المقدس): إشارة إلى أعمال المسيح.

الجمعية اللوثرية في ألمانية

، الذي انشق عن الكنيسة الكاثوليكية، Luther [وهي مذهب المحتجين أتباع مارتن لوثر]ر وأسس المذهب البروتستنتي، وعلق احتجاجه المشهور على باب إحدى الكنائس عام 1517. أعلن لوثر أن المسيحي لا يخضع إلا للإنجيل، ولا يعترف إلا بسلطة الكتاب المقدس، وأن الإنسان يدان بعمله وحده، ورفض رئاسة البابا وسلطة الكنيسة والقساوسة في محو الذنوب، كما رفض الصلاة بلغة غير مفهومة، وأنكر استحالة الخبز إلى جسد المسيح، والخمر إلى دمه، وقال إن العشاء الرباني ليس سوى تذكير بالماضي، وأنكر لزوم الرهبنة، ومنع اتخاذ .الصور والتماثيل في الكنائس والسجود لها

انتشرت التعاليم اللوثرية بسرعة كبيرة في شمالي ألمانية وبين الأمم الاسكندنافية، مع بعض الاختلافات في نظم الطقوس والعبادة وسياسة الكنيسة، مما أدى إلى نشأة طوائف .Concord «وفرق عدة، وقد جمعت طقوس عباداتهم في كتاب سمي «الائتلاف

(استمرت الدعوة اللوثرية بإسهام فيليب ميلانختون (1497 -1560 سنة 1521 الذي أدان لوثر Worms حتى بعد مجمع فورمس Melanchthon بالهرطقة وحكم على مؤلفاته بالحرق. لكن لوثر وميلانختون تابعا عملهما الإصلاحي ناشرين الآراء الجديدة ومفسرين أسس تعاليمهما. وأصدر لوثر ترجمة للعهد الجديد سنة .1522

قانون Augsburg وفي سنة 1530 عرض الأمراء البروتستنت في مجمع أوغسبورغ إيمانهم الذي ألفه ميلانختون، والذي عرف فيما بعد باسم اعتراف أوغسبورغ. لكن المجمع دحض هذا الاعتراف، وثبت قرارات مجمع فورمس، ومنع البروتستنت من نشر تعاليمهم. وفي سنة 1532 عقد أول صلح ديني بين البروتستنت والكاثوليك في نيورنبرغ، لكنه لم يلغ التوتر القائم بين الطرفين. وفي سنة 1555 صدر قرار مجمعي عرف باسم صلح أوغسبورغ الديني، أعطي البروتستنت فيه الحرية والاستقلال في قضايا الإيمان، لكنه أيضاً لم يؤد إلى وفاق، وخاصة بعد عقد المجمع الترنتي في مدينة ترنت الذي دام عدة سنوات (1545 - 1563). وأنهى نشاطه بوضع قرارت تثبت العقائد الكاثوليكية وعدد الأسرار السبعة: أسرار المناولة والتوبة والاعتراف وتقديس الزيت وسر الكهنوت والزواج وإكرام القديسين وإكرام الأيقونات. وحكم على البدع البروتستنتية ليحد من انتشارها. لذلك عقد البروتستنت سنة 1608 اتحاداً فيما بينهم، بينما شكل الكاثوليك الجامعة الكاثوليكية سنة 1609، وصار الصدام المسلح بينهما على أشده، واندلع في الحرب التي عرفت في التاريخ باسم حرب الثلاثين سنة (1618 -1648). فانقسمت فيها ألمانية إلى نصفين شمالي بروتستنتي وجنوبي كاثوليكي. وفي عام 1648 عقد جميع الأطراف ثبتت بموجبه مساواة البروتستنت على Westphalia صلحاً سمي بصلح وستفاليا .اختلاف شيعهم مع الكاثوليك في الحقوق

الجمعية الكالفينية في سويسرة

(تأسست وفقاً لتعاليم أبرز دعاة الإصلاح البروتستنتي زفينغلي (1484 - 1532 ، وجون نكس (1505 - Calvin (، ويوحنا كالفن (1509 - 1564Zwingli

وقد نادت هذه الجمعية بإصلاحات أكثر تطرفاً من إصلاحات .John Knox (1572 لوثر، فوعظت ضد زيارة الأماكن المقدسة والسجود للأيقونات وغيرها، وأعلنت وجود وسيط سماوي واحد هو المسيح، كما نهضت ضد الأصوام والرهبنة وعدم زواج الإكليروس، وأدخلت تنظيماً كنسياً جديداً ألغت فيه خدمة القداس، وأدخلت اللغة المحلية في الخدمة الإلهية، وأخرجت الأيقونات من الكنائس، وحولت الأديرة إلى مدارس ومؤسسات خيرية. يعد مضمون تعليم هذه الجمعية نظيراً لتعليم لوثر، ويقوم على أساس التبرير بالإيمان وحده، لكن أسلوبه أكثر تناسقاً وحزماً من لوثر. وقد أثرت تعاليمها آنذاك في الكنيسة في إنكلترة وفرنسة وسويسرة وهولندة والنمسة واسكتلندة. وعرف أتباعها المتطهرين) وفي فرنسة باسم الهوغونيين) puritanism في إنكلترة باسم البيوريتان وشهد القرن العشرون محاولة لإحياء فكر كالفن على يد كارل بارث .huguenots وإميل برونر وأبراهام كيبر.

الجمعيات البروتستنتية بعد صلح وستفاليا

وضع بعد انقضاء عصر الحروب الدينية ما يسمى بالحدود الجغرافية بين البروتستنت والكاثوليك. فتثبتت البروتستنتية نهائياً في مقاطعات ألمانية الشمالية فضلاً عن سويسرة وهولندة وإنكلترة، وبقيت الكاثوليكية، فضلاً عن إيطالية وإسبانية والبرتغال، في بلجيكة وفرنسة وفي مقاطعات ألمانية الجنوبية على كثرة البروتستنت فيها.

انتظم البروتستنت في القرن السابع عشر في جمعيات تبشيرية كان أولها في إنكلترة سنة 1701. ثم ظهرت في القرنين التاليين جمعيات تبشيرية مماثلة في دول بروتستنتية أخرى (هولندة وسويسرة وكذلك في الولايات المتحدة). ويعمل الألوف من المبشرين في الوقت الحاضر باسم هذه الجمعيات وعلى أموالها. ويتمركز نشاطهم بشكل رئيسي في الجهات التي تسكنها شعوب وثنية مختلفة كشرق الهند والصين واليابان والجزر الأسترالية. وقد اتخذوا من فتح المدارس وتوزيع نسخ الكتاب المقدس طريقة لنشر إيمانهم.

ارتبط نشاط الجمعيات البروتستنتية مع جمعيات التوراة التي تأسست أول مرة في إنكلترة سنة 1804 باسم «جمعية التوراة البريطانية والأجنبية»، وعمدت إلى ترجمة الكتاب المقدس كاملاً إلى كل اللغات المعروفة وتوزيعه في أنحاء العالم مجاناً. تمكن البروتستنت بفضل هذه الجمعية من عرض الكتاب المقدس على كل الشعوب الذين يبشرون بينهم بلغتهم.

لم يمنع الدستور اللوثري حدوث بعض الانقسامات الداخلية في الجمعيات البروتستنتية في القرن السابع عشر، وما تزال الاتجاهات اللاهوتية المختلفة الأشكال قائمة في الجمعية اللوثرية حتى اليوم. وعانت الكنيسة الأنغليكانية أيضاً هذا الانقسام الكنسي.

الكنيسة الأنغليكانية في إنكلترة وطوائفها

تأسست الأنغليكانية أو الأسقفية، النموذج المعتدل من البروتستنتية، في إنكلترة باسم الكنيسة الإنجيلية. ومع أن عقيدتها تعد مزيجاً من الكاثوليكية والبروتستنتية لم يعترف بها المتطرفون من أتباع الكاثوليكية والبروتستنتية، إذ حفظت الكاثوليكية في إيرلندة، وألّف أتباع البروتستنتية جمعيات دينية خاصة هي برسفيتريان (المتطهرون والمستقلون).

وللانقسام الداخلي في الجمعيات البروتستنتية، ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر فرق صغيرة متطرفة رفضت الإصلاحات المحافظة، وكونت طقوس عبادة خاصة بهم. separatists والانفصاليون quakers ومن أهم هذه الفرق المتطرفة الكويكرز (المنهجيون) ومجددو العماد) methodists والميتوديون.

ظهرت فرقة الكويكرز في إنكلترة في القرن السابع عشر. أسسها عامل بسيط اسمه جورج توفي سنة 1691). ينتسب إلى جمعية البريسفيتريان.) George Foxe فوكس أوعظ فوكس أن المسيحية الحقيقية لا توجد في العقائد والطقوس بل في الإلهام المباشر الحاصل للإنسان من الروح القدس. فأسس في سنة 1649 جمعية دينية جديدة سماها «جمعية الأصدقاء». أما اسم الكويكرز ويعني المرتجفين، فأطلقه أتباعه فيما بعد على أنفسهم لأنهم كانوا يرتجفون أمام عظمة الله. ومع اضطهاد الإنكليز لهم فقد ازدهرت الذي استطاع أن يحصل من W.Penn جمعيتهم بفضل الشريف الإنكليزي وليم بن الحكومة الإنكليزية على ولاية بنسلفانية في أمريكة الشمالية تحصيلاً لديون والده، فجمع فيها الكويكرز المشتتين في أمريكة، ونقل الكثير منهم من إنكلترة. ونالوا هناك سنة 1689 حرية المعتقد.

وتوجد فرقة الكويكرز في الوقت الحاضر في ألمانية وهولندة وإنكلترة وأمريكة. وعقيدة إيمانهم الأساسية هي التنوير الداخلي المباشر بالروح القدس. وهم يعترفون بالكتاب المقدس بيد أنهم يفسرونه على هواهم. ويرفضون قيام المؤسسات الكنسية المختلفة. وليس لديهم لذلك أسرار ولا كنائس ولا خدمة إلهية، لكن اجتماعاتهم الدينية تتم بهدوء تام بانتظار إنارة الروح القدس، ويعبر عن حضور الروح القدس بالصلاة أو الترتيل أو الوعظ.

وفي القرن السابع عشر وقع تعارض بين الأنغليكان وبعض طوائف البيوريتان (المتطهرين)، الذين انفصلوا عنهم وعرفوا بجماعة الانفصاليين ومن بين هؤلاء ظهر الأبرشيون المستقلون) الذين آمنوا باستقلال كل جماعة محلية وحقها في) congregtionalists وقاد القس جون سميث .Brown إدارة الكنيسة (الأبرشية)، وقد أسسها روبرت براون جماعة منهم إلى هولندة، ودعا إلى تعميد الكبار فقط فظهرت جماعة Smith الإنكليزي المعمدانيين. وانتشرت هذه الحركات الكنسية الحرة في مستعمرات أمريكة فأنشأ وليم بروستر هو وجماعة انفصالية مستعمرة بليموث عام 1620، كما أنشأ القائد الديني بمستعمرة رود آيلاند كنيسة معمدانية Providance روجر وليامز في بروفيدانس سمحت بعماد البالغين، ومنعت عماد الأطفال لإيمانها بخلاص جميع الأطفال قبل سن التمييز. وفي بداية القرن العشرين صار المعمدانيون أكبر طائفة بروتستنتية في الولايات المتحدة الأمريكية.

أما فرقة المنهجيين فقد ظهرت في النصف الأول من القرن الثامن عشر رغبة في إصلاح الكنيسة الأنغليكانية دون مساس عقائدها الإيمانية، وذلك بإدخال مبادئ تقوية صارمة جداً من أجل إتمام جميع الواجبات الدينية التي فرضتها الكنيسة. أسس هذه الفرقة رجل

الذي شكل سنة 1729 في أكسفورد John Wesley الدين الإنكليزي جون ويسلي جمعية صغيرة من بعض رفاقه في الجامعة، سميت «جمعية الغيورين على الحياة التقوية»، وكانت طريقة التمارين التقوية المختلفة التي يمارسها أعضاء الجمعية سبباً في تسميتهم ميتوديين (منهجيين). ولما أنهى ويسلي دراسته أوعظ بالتقوى وأكد ضرورة التجربة الدينية الشخصية. فانضم إليه سنة 1732 واعظ آخر اسمه جورج فيتفيلد George ، طاف كلاهما في إنكلترة وأمريكة، وأحرزا نجاحاً عظيماً حتى تمكنا في Whitefield سنة 1739 من تنظيم أول جمعية ميتودية في لندن كانت مركزاً لتخريج مبشرين جدد بالتقوى. وفي سنة 1741 حدث انقسام بين الميتوديين حول تعاليم الكنيسة الأنغليكانية الذي تنظم تبعاً لمعنيين مختلفين: المعنى الكالفيني والمعنى الأرميني، فتمسك فيسلي بالمفهوم الأول وفيتفيلد بالمفهوم الثاني، وانقسم أتباعهما نتيجة لذلك. لكن هذا لم يمنع من انتشار الميتودية التي نمت بسرعة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في أماكن كثيرة من إنكلترة، وانتشرت فيما بعد في الولايات الأميركية الشمالية. وكان لحياتهم العامة طابع ديني. فقد اهتموا بحضور الخدمة الإلهية دائماً، وسماع الوعظ، وقراءة الكتاب المقدس، والتأمل التقوي ولاسيما بالموت والعذابات الأبدية. كل هذا واجب فرضته قوانينهم التقوية.

وفي القرن التاسع عشر ظهر اتجاه آخر «الوحدة»، يدعو إلى توحيد طوائف البروتستنت وإلى اتحادهم مع الأرثوذكس والكاثوليك. فأنشئ في عام 1846 التحالف الإنجيلي «(مؤتمر لندن) لتهيئة حوار الصداقة بين النصارى. وأنشئت «جمعية الشباب النصارى.

«ومع بداية القرن العشرين عرف الاتجاه نحو وحدة النصارى بالحركة «المسكونية Ecumenism. وفي عام 1948 ألّف قادة الكنائس «مجلس الكنائس العالمي»، وهي منظمة مركزها في جنيف، وتعمل على التعاون والوحدة بين جميع الكنائس في العالم. وقد لاقى خطاب البابا بولس السادس عام 1965 في نهاية المجمع المسكوني «مجمع الفاتيكان الثاني»، حول الحاجة إلى الوحدة المسيحية وسيادة روح التسامح والمحبة والسلام بين الجميع، ترحيباً كبيراً من البروتستنت ونصارى آخرين. وأسفر ذلك عن اتساع مجلس الكنائس العالمي، فكان مجلس كنائس الشرق الأوسط ومركزه قبرص.

سوسن البيطار

البطريركية

هي نظام الحكم الأعلى للكنيسة الرومانية الأرثوذكسية أو Patriarchate بطريركية الأرثوذكسية الكاثوليكية الشرقية [ر. الأرثوذكسية]، والبنية الأساسية لمعتقداتها الدينية. .وهو نظام كنسي (إكليركي) يبدأ من البطريرك ويليه في الرتبة المطارنة، ثم الأساقفة

أي العشيرة أو patria وبطريركية لفظ يوناني، مشتق من الكلمة المركبة بطريرك (من أي الرئيس. وبذلك فالبطريرك هو رئيس القبيلة أو حاكمها). وقد لقب archالقبيلة و به آباء الأجيال المذكورة في الكتب المقدسة أو رؤوسها من آدم إلى يعقوب. وقد أطلق النصارى الأوائل لقب بطريرك على أساقفة رومة وأساقفة الكنائس الأربع القديمة الشرقية (الاسكندرية وأنطاكية والقسطنطينية والقدس). ويطلق أحياناً على البابا[ر] في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية لقب بطريرك الغرب. وتعد الكنائس الشرقية (الخلقيدونية) بطريرك القسطنطينية قائداً روحياً لها، يعرف عندهم بالمسكوني. كما أن للكنائس الشرقية غير الخلقيدونية، كالسريانية (اليعاقبة) والأرمنية في سورية والهند، والقبطية في مصر وإثيوبية، بطاركتها الخاصين بها. كما صار لقب البطريرك يطلق على رؤساء الكنائس المستقلة الكبرى (قبرص. اليونان. موسكو. رومانية) لأسباب دينية واجتماعية .وسياسية. دولية

النظام الكنسي العام والبطريركيات الخمس

يقوم النظام الكنسي، الذي أقره رسمياً مجمع نيقية المسكوني سنة 325، على تجمع الأساقفة حول أسقف عاصمة الإقليم الذي يحمل رتبة مطران (متروبوليت). وقد منح هذا المجمع سلطة عليا لأساقفة كل من رومة والاسكندرية وأنطاكية. ولما برزت في القرنين الرابع والخامس أهمية كنيستي القسطنطينية والقدس، أقر مجمع خلقيدونية المسكوني الرابع سنة 451 وضعهما الجديد واعترف لأسقفيهما بلقب رئيس أساقفة، ومنحهما سلطة عليا في الإدارة الكنسية.

وقد طمح الامبراطور جستنيان، الشهير في التاريخ المدني والكنسي، حين اعتلى عرش الامبراطورية البيزنطية (527 - 565)، بتأسيس كنيسة واحدة جامعة مقدسة ورسولية، إيماناً منه بامبراطورية واحدة جامعة. وعدَّ نفسه مسؤولاً عن الأمن والسلام في الدولة والكنيسة في آن واحد، فتبنى قرارات المجامع المسكونية السابقة، وأمر بجمع القوانين الكنسية، فظهر قانون الإكليروس وقانون الأديرة وقانون البطريركيات. وأصدر مرسوماً قسم به الكنيسة جمعاء (العالم الروماني) إلى خمس بطريركيات (خلقيدونية) تخضع لها جميع أبرشيات الدولة، وعدها البطريركيات الرسولية الأمهات، وهي: رومة والقسطنطينية والاسكندرية وأنطاكية والقدس، واعترف لبطريرك رومة بأسبقيته على البطاركة الآخرين وبمسئوليته الكبرى عن شؤون الكنيسة جمعاء، ودعاه «رئيس كهنة الله أجمعين»، وخصه بلقب «البابا» في الربع الأول من القرن السادس [ر.البابوية].

وقد قضت قرارات المجامع المسكونية الثاني والرابع بتقدم بطريرك القسطنطينية (عاصمة الامبراطورية الجديدة 330) على بطاركة الشرق بوصفه الثاني بعد بطريرك رومة.

وكان قد اتخذ لنفسه لقب البطريرك المسكوني بمعناه البيزنطي، أي بطريرك الامبراطورية، فوافقه بطاركة الشرق واعترفوا له بتقدمه في الكرامة، لكن رومة اعترضت على ذلك.

وعندما وقعت البطريركيات الثلاث الشرقية تحت حكم العرب المسلمين، في القرن السابع، لم يبق لبطاركة الاسكندرية وأنطاكية والقدس سوى اللقب البطريركي، بلا سلطة مطابقة له، فكان بطريرك القسطنطينية معلم الكنيسة الأكبر ومفسر عقيدتها، وصاحب السلطة الكنسية العليا. وله الكلمة النهائية في أمور الليتورجية (الطقوس والعبادات). يقر الأعياد الجديدة ويعدل القانون الكنسي ويشرف على ممارسة الأسرار، لذلك حظي المنصب البطريركي بأهمية بالغة في نظر الحكومة البيزنطية. ومع أن قانون جستنيان كان يقضي بانتخاب البطريرك إلا أن البلاط الملكي كان غالباً ما يعينه سراً تاركاً لأساقفة البطريركية مظاهر الانتخاب القانوني. أما البابا فقد كان الملك يكتفي بالموافقة على انتخابه وتنصيبه.

وقد قامت في القرون الوسطى والحديثة بطريركيات جديدة في القارات القديمة والجديدة منها: البلغارية والصربية والروسية والرومانية، وجميعها تدين بوجودها إلى روسية (المجمع المقدس في بطرسبرغ)، التي صارت واحدة من الدول العظمى وحملت لقب رومة الجديدة. فقد اعترف ببطريركية روسية سنة 1589، ونالت أيضاً موافقة بطريركية القسطنطينية، واعتراف البطريركيات الشرقية الأخرى، فحصلت بذلك على المرتبة الخامسة ضمن الترتيب الفخري لكراسي الأسقفيات الشرقية، بعد بطريركيات القسطنطينية وأنطاكية والاسكندرية والقدس. وبسبب تفوق الكنيسة الروسية في الغنى

والاتساع على شقيقاتها في البلقان والمشرق، فقد عمدت إلى تقديم جميع أنواع المساعدات لمسيحيي الشرق، من إرسال الهبات ومساندتهم في تأسيس المعاهد اللاهوتية والأديرة والمدارس ودعم البعثات التبشيرية. كما استغلت نفوذها السياسي لحمايتهم (بموجب معاهدة كوتشوك سنة 1774)، والحفاظ على الإيمان الأرثوذكسي، كما حددته المجامع المسكونية وفق أسفار الكتاب المقدس.

البنية التنظيمية للبطريركية

ترتكز البطريركية على نظام مجمعي (سنودس) لا مركزي، فكل بطريركية مستقلة عن سواها في الإدارة والسياسة الداخلية. ولا يخضع البطريرك إلا للقوانين التي تسنها المجامع المسكونية بوصفها السلطة العليا في الإدارة والتنظيم الكنسي. ومع ذلك، ثمة روابط مهمة تجمع بين البطريركيات الخمس وتوحدها، أهمها رابطة المعتقد الواحد، أي دستور وحدة الإيمان، الذي يلزم كل بطريرك عند انتخابه إعلام بقية البطاركة عن ارتقائه إلى السدة البطريركية وتضمين صورة إيمانه برسالة مجمعية. كما يترتب على ذلك تبادل الممثلين الكنسيين في ما بينهم، لتسهيل العلاقات وحفظ روابط الوحدة في العقيدة.

وتتألف الإدارة البطريركية من عدد كبير من الإكليريكيين، ويشغل المناصب السامية منها خمسة أشخاص لهم درجة شمامسة، ويحتلون مركز رؤساء دواوين خاصة، تعنى بتدبير مصالح البطريركية والكنائس التابعة لها مادياً واقتصادياً وتنظيمياً وقضائياً.

وهم يتمتعون بعضوية المجمع البطريركي الذي يشغل المكان الإداري والقضائي العالي لدى البطريرك.

بطريركية رومة

تشمل البطريركية الغربية أوربة الغربية وإفريقية الشمالية والبلقان ماعدا تراقية. ويدير البابا شؤون إيطالية مباشرة، وينيب عنه في البلقان رئيس أساقفة سالونيك، وفي إفريقية الشمالية رئيس أساقفة قرطاجة في تونس. ولا يتدخل البابا في شؤون الشرق إلا للمحافظة على صحة المعتقد أو النظر في دعوى مرفوعة إلى محكمته العليا. فكل بطريركية تحكم نفسها بنفسها في نظام مجمعي لا مركزي يرتكز على دستور الإيمان. ويذكر أن في رومة خمس كنائس كبرى بعدد الكراسي البطريركية الرسولية الأولى.

بطريركية القسطنطينية

تحتل كنيسة القسطنطينية، بحسب مجمع خلقيدونية المسكوني الرابع، المكانة الثانية بعد كنيسة رومة. ومقرها اصطنبول، ويحمل بطريركها لقب البطريرك المسكوني. وقد خوّل السلطة الفعلية العليا على مقاطعات بنطس (حوض البحر الأسود: والمقصود هنا جنوبي روسية والقفقاس الشمالي وماوراء القفقاس) وآسيا الصغرى وتراقية. وقد زار مدينة القسطنطينية في غضون القرن السادس ثلاثة باباوات، كما احتفل البابا يوحنا في كنيسة «أيا صوفيا» بيوم عيد الفصح سنة 526 وفق الطقوس اللاتينية، محتفظاً

بمقامه الأول بالنسبة إلى البطريرك. ومع الحملة الصليبية الرابعة وقعت كنيسة القسطنطينية (1204 - 1261) تحت سيطرة اللاتين، ولم تنجح محاولات التقارب بين الأرثوذكس واللاتين، بل قوت التباعد بينهم.

وأشهر بطاركة القسطنطينية القديس بولس (337 -351)، والقديس يوحنا الذهبي الفم، الأنطاكي الأصل (398 -407). واشتهر في آخر القرن السادس القديس يوحنا الصوّام (582 -595). أما أشهر بطاركة السدة القسطنطينية في القرن الثامن عشر فهما صموئيل الأول (1763 -1774)، والبطريرك يواكيم الثالث (1878 - 1884).

بطريركية الاسكندرية

لم تقسم مصر إلى ولايات دينية، فليس فيها إلا متروبوليت واحد، يحمل معاً لقب البابا والبطريرك وهو من اليونانيين. وسلطته مطلقة، يعين الأساقفة مباشرة من دون انتخاب. ويتبع لهذه البطريركية سائر إفريقية.

من أشهر بطاركتها القديس إثناسيوس (328 -373)، البابا كيرلس (412 -444). وكذلك القديس ديوسقورس (444 -449) الذي أراد أن يفرض نفسه على الكنيسة جمعاء متذرعاً بسلطان مرقس الإنجيلي، مؤسس كنيسة الاسكندرية. وقد عارض ديوسقورس فلابيانوس بطريرك القسطنطينية في مجمع اللصوص (449). ولما برأ مجمع

خلقيدونية (451) ساحة فلابيانوس، ورشق ديوسقورس بالحرمان ثارت ثائرة المصريين، وانتخبوا لأنفسهم بطريركاً مناوئاً لمجمع خلقيدونية، ولقّبوا مؤيدي المجمع «بالملكيين» أي أنصار الملك البيزنطي، وسموا أنفسهم «أقباطاً» أي مصريين، وعززوا اللغة القبطية وأهملوا شأن اليونانية، واضطر الأباطرة إلى التساهل معهم فاعترفوا بانقسام البطريركية إلى قسمين: البطريركية الملكية وهي قليلة العدد وليس لها كيان يذكر في صعيد مصر، والبطريركية المرقصية القبطية التي يتبعها سواد الشعب المصري، ومقرها القاهرة. وقد تصدعت الكنيسة القبطية من جراء الانقسامات الداخلية والخلافات المتواصلة مع اليعاقبة السوريين (السريان)، فضعف شأنها وانعزلت عن العالم المسيحي، .وفقدت مجدها القديم بسرعة

بطريركية أنطاكية

هي الكنيسة الملكية الكاثوليكية، أم سائر الكنائس الشرقية، ومقرها دمشق. ويعد كرسيها الأول عهداً ورتبة، وهي تتفوق بالكرامة لجلوس بطرس هامة الرسل عليه (37 -67). وفيها دعي المؤمنون أول مرة بالمسيحيين. وقد أقر مجمع نيقية والمجامع الأخرى سلطة كنيسة أنطاكية على كل مقاطعات المشرق، فحمل بطاركتها لقب «بطريرك مدينة الله أنطاكية العظمى وسائر المشرق» . أي بلاد الشام من جبال طوروس إلى حدود مصر وكيليكية وقبرص. كما امتد نفوذها إلى العراق وفارس. ثم ما لبثت أن انفصلت عنها واستقلت. فانشق عنها النصارى الفرس في مطلع القرن الخامس. واستقلت قبرص سنة 431 في مجمع أفسس، وفلسطين سنة 451 في مجمع خلقيدونية، فألفت بطريركية القدس، وخرجت عنها أيضاً كنيسة السريان الأرثوذكس المونوفيزية (لا خلقيدونيين) في

القرن السادس الميلادي (بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس ومقرها دمشق)، وكنيسة الموتيليين في القرن السابع الميلادي، وأخيراً كنيسة الكرج (جورجية) في القرن الثامن. ومن أشهر بطاركة أنطاكية كيرلس الثالث (1694 -1720)، وغريغوريوس الرابع (1906 -1928).

والجدير بالذكر أن أنطاكية بقيت مركز الكرسي الرسولي حتى القرن السابع. ولكن بطاركة الروم الأرثوذكس تنقلوا، بعد الفتح العربي الإسلامي، بين أنطاكية والقسطنطينية وقبرص، واستقروا أخيراً في دمشق التي صارت اليوم مركز بطريركيات الروم الأرثوذكس، والروم الكاثوليك، والسريان الأرثوذكس، أما الموارنة والسريان الكاثوليك (الأنطاكيون) فمقر كرسي بطريركيتهم في بكركي (لبنان).

بطريركية القدس

تعد أم الكنائس على الرغم من ترتيبها الرابع بين الكنائس الشرقية، وكرسيها هو الأول في المسيحية، فقد استوى عليه القديس يعقوب، وفيها تم سر الفداء، ومنها انطلقت البشارة يوم العنصرة. وفي مطلع القرن الرابع كانت كنيسة القدس أبرشية بسيطة تابعة لقيصرية فلسطين، ومتعلقة كنسياً ببطريركية أنطاكية، لكن مجمع نيقية أقر ميزة شرفية لها. وشيد فيها الملك قسطنطين كنيسة القيامة وكنيسة بيت لحم، وكثر الحجاج إليها فازدادت أهميتها الكنسية. وبطريركها ومجمعها من اليونانيين مع كون رعاياها من العرب.

وسعى أسقف القدس جوفينال (422 -458) في مجمع خلقيدونية (451) لرفع شأن كنيسة القدس فحمل أعضاء المجمع على الاعتراف باستقلالها عن كنيسة أنطاكية، وجعلها بطريركية تضم مقاطعات فلسطين الثلاث وقاعدتها قيصرية وبيسان والبتراء.

ولم يتأصل مذهب الطبيعة الواحدة عقائدياً في الديار المقدسة، بفضل كبار الرهبان، كالقديس أفتيميوس. وأضحى دير القديس سابا القريب من القدس مَعقِلَ المعتقد القويم وقام بدور مهم في حياة بطريركية القدس. واشتهر بين أساقفتها آنذاك القديس كيرلُس (350 -386).

ولرأب الانشقاق الكبير[ر] الذي حدث سنة 1054 بين الكنيسة الشرقية والغربية، وسعياً وراء وحدة الإيمان بين المذاهب المسيحية، عمل البروتستنت على التقرب من الكنيسة الأرثوذكسية، في عهد البطريرك أرميا الثاني (1572 -1592). فكان أول من اتصل بالكنيسة الشرقية هو ميلانختون، مساعد مارتن لوثر[ر]، منظم الكنيسة البروتستنتية. فنشروا بينهم عظاتهم وكتب التعليم المسيحي والأفكار الكالفينية، بيد أن تبشيرهم لم يصادف نجاحاً، وباءت محاولاتهم بالإخفاق بسبب الفروق العقائدية بين الأرثوذكسية[ر] والبروتستنتية[ر].

كما ألف المجمع القدسي في سنة 1672 «قانون إيمان الكنيسة الجامعة الشرقية الرسولية»، تضمن شرحاً دقيقاً للتعليم الأرثوذكسي الذي ابتعد عنه البروتستنت

والكالفينيون وهي: عن الكتب المقدسة والتقليد المقدس مصادر للتعليم المسيحي، وعن الكنيسة والرئاسة والتبرير والأسرار وإكرام الأيقونات وبقايا القديسين وغيرها.

كما كان للكنيسة الأنغليكانية محاولات للاتحاد مع الكنيسة الأرثوذكسية، وجرت مفاوضات في أربعينات وخمسينات القرن العشرين في بطرسبرغ مع المجمع الروسي المقدس بشأن اتحاد الكنائس. وفي الستينات من القرن نفسه قوي السعي إلى الاتحاد. فتألفت في أمريكة، اللجنة اليونانية الروسية. وقامت في إنكلترة جمعية الكنيسة الشرقية. وقد اقتنع العاملون بقضية الاتحاد بأن الدستور النيقوي القسطنطيني هو التعبير الحقيقي الوحيد عن إيمان الكنيسة المسكونية القديمة.

سوسن البيطار

بوذا والبوذية

فلسفة وديانة آسيوية كبيرة، قامت على تعاليم مؤسسها Bouddhism :البوذية
وقامت بدور مركزي في الحياة .Siddhartha Gautama «سيدهارتا غوتاما»
الثقافية والاجتماعية والروحية في المشرق، وكان لها بعض الانتشار في العالم الغربي منذ بداية القرن العشرين. ويتلخص جوهر الفلسفة البوذية في إدراك شمولية الألم، واتباع الطريقة الصحيحة للتغلب عليه.

انتشار البوذية

نشأت البوذية في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، وتداخلت مع الهندوسية لتؤلفا معاً ما يسمى «البوذية السرية»، وانتشرت في جزء واسع من وسط آسيا وجنوب شرقيها، وبدأت تفقد أهميتها في الهند ابتداءً من القرن الحادي عشر.

وثمة اليوم فرعان أساسيان للبوذية: العقيدة الأصلية، وتدعى عقيدة السلف تيرافادا Theravada وتمارس في سري لانكة .Hinayana أو المركبة الصغرى الهينايانا ومينمار (بورمة) ولاوس وكمبودية وتايلند، والفرع الثاني المركبة الكبرى الماهايانا Mahayana ، وهي مقسمة إلى عدة مذاهب فرعية تبعاً للأحوال المحلية، وتنتشر مذاهبها المختلفة في فييتنام واليابان والتبت وكورية ومنغولية والصين.

والبوذية غير منتشرة عالمياً، وليس لها إلا قليل من المعتنقين الجدد، وهي غير مستقلة تماماً لاندماجها بأديان أخرى، مثل الطاوية في الصين، والشنتوية في اليابان، والمذهب الطبيعي في التبت.

Buddha (بوذا (563 -483 ق.م

كان أبوه سادهودانا حاكم إحدى المقاطعات الصغيرة الواقعة في شمال شرقي الهند، وينتمي هو وزوجه ماهامايا إلى قبيلة ساكيا. وقد نسجت الخرافات حول ولادة بوذا وسيرته. تقول إحداها إن أمّه حلمت بفيل صغير أبيض يدخل أحشاءها فتنبأ لها النساك بولادة ملك أو كاهن. وسمي في اليوم الخامس لولادته سيدهارتا، وتعني لفظاً «الذي أدى رسالته». وقد حضر حفل التسمية عدد كبير من الكهنة الذين تنبؤوا بأنه سيكون ملكاً أو مرشداً، بسبب علامات أربع يراها فيما بعد. أما لقب بوذا، أي المشرق أو المتنوّر، فقد أُطلق عليه بعد ذلك.

ماتت أمه بعد ولادته بسبعة أيام، فتولت رعايته أختها، وهي زوجة أبيه الثانية. وحاول الأب منع ابنه من رؤية أي بائس أو معذب، فعاش حياة عزلة وبذخ ودلال. وزوّجَهُ بابنة خاله الجميلة التي أنجبت له طفلاً.

حدثت نقطة الانعطاف الحاد في حياة بوذا عندما بلغ التاسعة والعشرين من عمره، حينما غادر القصر فرأى العلامات الأربع التي تحدث عنها الكهنة وهي: عجوز ومريض وجثة وراهب وديع حليق الرأس في ثوب أصفر. فأدرك أن العجز ألم والمرض ألم والموت ألم، أمور ثلاثة تحدث عند كل تقمص، فالتقمص ألم.. فما هو الحل؟

قرر سيدهارتا الرحيل بحثاً عن حل لمسألة الألم، فهجر زوجته وابنه ورحل تحت جنح الظلام، ووصل إلى حدود غابة، فترجّل عن فرسه وحلق شعره وتبادل ملابسه مع أحد الصيادين الذين لقيهم. وانطلق بعد ذلك في بحثه الكبير الذي قاده إلى التنور أو الإشراق. وقد اتبع في البدء منهج التقشف للوصول إلى مبتغاه، وحين أدرك عدم جدوى ذلك، اختار منهجاً وسطاً بعيداً عن الملذات وبعيداً عن تعذيب الذات.

وفي أثناء تأمله تحت شجرة تين، استعاد جميع حالات وجوده السابقة، وأدرك أن الألم مصاحب للوجود وأن الرغبة أو الشهوة هي سبب الألم، والقضاء عليها، قضاء عليه، ويكون ذلك بطريقة عرفها عندما تم له الإشراق، فأراد نقلها إلى الآخرين. يتضمن إشراق سيدهارتا اكتسابه النيرفانا Nirvana وتحرره من دورات التقمص وانتهاء آلامه.،

الفلسفة البوذية

تشمل الفلسفة البوذية الحقائق النبيلة الأربع والنيرفانا والكارما واللاأنا واستمرارية الحياة.

1. الحقائق النبيلة الأربع:

آ. إن وجود الكائن يسبب له ألماً يلازمه ملازمةً دائمة.

ب. الألم غير متأصل، ولكنه ينشأ عن الرغبة، الرغبة في التملك والسرور والقوة والوجود المستمر.

ج. لما كانت الرغبة هي منبع الألم فالقضاء عليها يقضي عليه.

د. طريق القضاء على الرغبة: هو الطريق النبيل ذو الشعب الثماني، الذي يتكون من الفهم السليم والتفكير السليم والكلام السليم والسلوك السليم والمعاش السليم والجهاز السليم والوعي السليم والتأمل السليم.

إن سلوك الطريق النبيل يضع حداً للألم وينتهي إلى الراحة النهائية، إلى الانطفاء، إلى النيرفانا.

2 . النيرفانا: وتعني الإنطفاء أو الفناء. فالمرء كالمصباح إذا ما انطفأ لا يذكي شعلته بنفسه. وهو الانطفاء الذي يحدث عندما تستهلك جميع الأسباب التي تحدث اللهب. النيرفانا هي خاتمة الولادات، وهي هروب من دورة التقمصات، وتتحقق بإيقاف فعل قانون السببية الشامل (الكارما)، بإيقاف الرغبة. وهي الحالة التي تتحرر فيها الروح من التناسخ.

3 . الكارما Karma: أو قانون السببية الشامل، أو ارتباط السبب بالنتيجة: لكل فعل نتيجة لا يمكن تجنبها، فالفعل الحسن يعطي ثمرة طيبة والفعل السيئ يعطي ثمرة سيئة، وسلوك الفرد يحدد شكل تقمصه التالي ويربط الوجود السابق بالوجود اللاحق، ويفرض على الفرد تناسخاً مستمراً في واحدة من خمس هيئات من الصيرورة: هيئة إله أو رجل أو حيوان أو شبح أو قاطن للجحيم. ولا ينجح في قطع هذا الاتصال والامتزاج بالمطلق إلا المتنوّر.

4 . اللاأنا: لم يربط بوذا الكارما بأنا ثابتة، كما فعل البراهمة، تنتقل من تقمص إلى آخر، ولا بجسد مادي، بل بجسد لا يمكن إدراكه مؤلف من أجزاء تتبدد عند الموت، ثم لا تلبث أن تأتلف بتأثير الكارما، وتكوّن كائناً جديداً، ليس كالقديم، وليس مختلفاً عنه. لا يشبه مادة الشمعة، بل يشبه اللهب الذي يستمد غذاءه منها.

. استمرارية الحياة: وتتحقق على دورات متوالية من التقمصات، وتنتج كل دورة من 5 سلسلة مؤلفة من اثني عشر عاملاً فعالاً، كل منها سبب لما بعده ونتيجة لما قبله. وهذه العوامل هي على الترتيب: الجهل بوحدة الوجود، والنشاط الإرادي، والوعي، وتَكَوُّن مجموعة الروح والجسد، والحواس، والانطباعات، والرغبة، والارتباط، والصيرورة، والتقمص، والشيخوخة، والموت. وبإيقاف فعل هذه العوامل يتوقف الألم ويكون ذلك .بالتنوّر، وبالوصول إلى النيرفانا

:(مذهب عقيدة السلف أو المركبة الصغرى (الهينايانا

الهدف الأكبر للبوذي الخلاص من وهم الأنا، وتحرير النفس من قيود العالم الدنيوي، ويكون ذلك بممارسة الطريق السليم وصولاً إلى النيرفانا. ولا يعتبر السلفيون بوذا إلهاً، وينظرون إليه كمعلم يخضع لتأثير الكارما، بل إن الآلهة نفسها تخضع للتقمص تحت التأثير نفسه، لذا فإن المرء يجب أن يعمل على خلاصه من دون الاستعانة بأحد، إذ لا توجد .أنا خالدة

يغلب على هذه العقيدة صفة الأنانية وعدم تمييز الآلهة من الكائنات الأخرى. وهو الفرق .الرئيس بينها وبين الماهايانا

:(المركبة الكبرى (الماهايانا

ظهرت الماهايانا في القرن الأول الميلادي، لتشرح البوذية شرحاً أعم وأشمل، وهي لا تؤكد المسيرة الذاتية للإنسان وصولاً إلى النيرفانا، بل تمجد طريق المرشح Bodhisattva، وهو الكائن المؤهل للدخول في النيرفانا، بسبب فضائله من كرم وخلق قويم وصبر ونشاط وتركيز وحكمة، وبسبب أفعاله الماضية الصالحة. إن المرشح يستمر في عالم الوجود الارتحالي في سبيل إنقاذ الآخرين، إنه يشفق عليهم ويرضى بالألم في سبيل خلاصهم، ويضحي بنفسه في سبيل مساعدة الكائنات الواعية على التَنَوُّر. فالهدف من هذه الشريعة ليس طموحاً أنانياً للفرد لينجو بنفسه غير مكترث بغيره، بل مساعدة الآخرين على النجاة. والكائن المثالي فيها هو المرشح الذي يستطيع أن يحول جزءاً من حقيقته إلى الذين يحتاجون إليها، لأنه راغب في التضحية بنفسه، ويؤخر دخوله في عالم النيرفانا حباً بالآخرين وإيثاراً لهم.

تَعدُّ المركبة الكبرى بوذا كائناً خالداً غير خاضع للموت، هدفه، إذ يتجلى في صورة إنسان، إنقاذُ البشرية. وقد ظهر مراراً في الماضي وسيظهر مراراً في المستقبل. ويلاحَظُ هنا التخلي عن صفة الإلحاد في الديانة البوذية، إذ لم يكن هنالك مجال لإله مسيطر على الأسباب والنتائج ومتمتع بإرادة مستقلة يتدخل متى شاء في حركة التقمص المستمرة، فغدا المجال مفتوحاً لتأليه شخصية بوذا. وذلك ما تصفهُ عقيدة الأجساد الثلاثة لبوذا، فلهُ جسد يظهر فيه على الأرض، وهو الجسد الذي ظهر فيه غوتاما بوذا، وجسد النعمة يتخذه عند دخوله العوالم فوق الأرضية، وجسد الشريعة لدى تجرده من الظهور وذوبانه في المطلق. وباستثناء بوذا الذي هو وراء الفناء، تخضع الكائنات جميعها للموت والصيرورة، وذلك قدر

غير المتنورين. إن هنالك عدداً لا متناهياً من البوذات، وغوتاما أحدهم. وهناك كذلك عدد لا متناهٍ من المرشحين لا يمكن حصرهم كالكون الذي يقومون بخدمته.

الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية:

تميز البوذية نوعين من الحقيقة: حقيقة مطلقة، وحقيقة نسبية. ولا يمكن إدراك الحقيقة المطلقة، ومن ثمَّ لا يمكن شرحُها. لأن العقل المحدود لا يستطيع أن يدرك اللامحدود. إن إدراكنا الأول للمطلق هو المظهر الأول له. فالفضاء الواسع الرحب يبدو للناظر إليه ذاتاً مجردةً، وحقيقةً مطلقة، لا يمكن الإحاطة بها أو فهمها. كذلك الأمر في حركة الحياة، فهي مطلقة لا يمكن فهمها إلا عندما تتداعى جميع مظاهرها الخارجية، ويتحلل وَهْم المادة إلى عناصره الجوهرية. إن للمطلق مظاهر مطلقة في نظر الكائنات التي لها مظاهر متغيرة في أثناء دورات التقمص.

تعدُّ المركبة الكبرى العالم موجوداً، ولكنّهُ ليس حقيقة مطلقة بل ظاهرة غير ثابتة تتعرض للجريان والتغير. وتوجد جميع الظواهر بسبب العلاقة فيما بينها، لأنها دوماً في حركة، وبلا ذات ثابتة. والحقيقة المطلقة هي عالم النيرفانا المكتسب من حدس بوذا، والحقيقة النسبية هي عالم الارتحال الذي تعيشه جميع الكائنات غير المتنوّرة.

:ممارسة البوذية الحديثة

1 . حياة الرهبنة: ينتمي رجال الدين البوذي إلى مجتمع الأديرة، ويمارسون حياتهم الروحية بمنأى عن الإزعاجات المادية. وينظم الدير محاضرات للجمهور حول التعاليم يلقيها الرهبان. ويرتدي الرهبان في جنوب شرقي آسيا ثياباً صفراء. والشخص الذي يريد الانضمام إلى الرهبنة أمامه سيامتان: الأولى لمن أتمّ السادسة عشرة، وعلى المتقدم أن يجهر ثلاثاً بإيمانه ببوذا ومبادئه وجماعته. وأن يؤكد زهده بالحياة، والشهوة، والزنا، والأمور الدنسة، والكذب، والمشروبات المعتقة، والأكل في الأوقات الحرجة، والرقص، والاحتفالات، والتبرج، والتعطر، واستخدام سرير مرتفع أو وسيع وقبول أي ذهب أو فضة. ثم يتشح باللون الأصفر ويمارس التسول والتأمل. أما السيامة الثانية فهي لمن أتمّ العشرين وفيها يتقبل سر الكهنوت.

2 . حياة العامة: لايظهر تقسيم البوذية إلى مركبة صغرى ومركبة كبرى على المجتمع، لأن قواعد الحياة اليومية هي نفسها في العالم البوذي. إذ يبجل البوذيون آثار بوذا، وممتلكاته الشخصية، ورمادَ رفاته الذي يحتفظون به. ويسجدون أمام تماثيله، ويحرقون الشموع العطرية. ويرددون في أثناء العبادة إعلان إيمانهم ببوذا وقانونه وجماعته ومبادئه الخمسة: عدم القتل والسرقة والزنا والكذب وشرب الخمر. ويؤمنون بالعلاقة الطيبة بين

الأفراد، ويحتفظون بما يرونه مقدساً في منازلهم، وهم يذهبون إلى المعابد لتقديم فروض الاحترام لبوذا، ويحجون إلى أربعة أماكن: حيث ولد وحيث تمّ له التَنَوّر وحيث ألقى خطبته الأولى وحيث توفي.

الفن والعمارة:

تطور النحت والرسم وبناء المسلات تمجيداً لحوادث أسطورية في حياة بوذا. واستعملت الرموز، كالدواليب والأشجار لتمثيل بوذا. ثم تم تمثيلهُ إنساناً بانتشار المركبة الكبرى. وأغلب صور بوذا تمثله جالساً في حالة التأمل، أو التدريس بيدين مرتفعتين. أما صورته في وضع الاستلقاء فتمثل مروره إلى النيرفانا. والصور لا تعبد بوصفها أوثاناً، وإنما لتذكر بحياة المعلم الأكبر وفضائله.

الأدب:

مع كل التغيرات التي طرأت عليها، فإن البوذية لم تتنكّر لمبادئها الأساسية، بل على العكس من ذلك، فقد تم إعادة تفسير هذه المبادئ وإعادة صياغتها مما أنتج أدباً لا يستهان به. يضم الأدب البوذي الأصلي التيبتاكا (السلال الثلاثة) وهي مجموعة تعاليم بوذا باللغة الباليّة مع شرحها والتعليق عليها، كما يضم الأشعار والمحاورات التي يعترف بها أتباع الماهايانا على أنها «كلمات بوذا». ويلاحظ وجود استمرارية واضحة تدور حول نواة

مركزية واحدة منذ موعظة بوذا الأولى حتى التفرعات المعاصرة، مما جعل البوذية تحافظ بفضلها على سماتها المميزة.

محمد بشار البيطار

التأويل في الفلسفة

التأويل Hermeneutics - Interpretation عند، والتأويل «الترجيع» في اللغة علماء اللاهوت هو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الباطنة. وهو عند ابن رشد[ر] «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي».

لجأ كثير من الفرق الكلامية إلى التأويل إضافة إلى أخوان الصفا والصوفية والفلاسفة. فعمدت الفرق الباطنية إلى تأويل النصوص الظاهرة في التوراة والإنجيل والقرآن بمعان باطنة، وعدّت النصوص والشعائر الدينية رموزاً لحقائق خفية. وكان فيلون[ر] Philon اليهودي الاسكندري رائد النزعة التأويلية، واضطره إلى ذلك النقد الشديد الذي تعرضت له قصص التوراة من الفلاسفة اليونانين، فشرح التوراة كما شرح الإغريق هوميروس منذ زمن بعيد، وفق المنهج الرمزي المجازي، وكذلك على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجية وعبادات الأسرار. فألّف عدداً كبيراً من الكتب الفلسفية والشروح التوراتية، وجميعها باليونانية، أهمها «في خلق العالم»، و«تأويل سفر التكوين». وانطلق من مقدمة منهجية كبرى، وهي وحدة الحقيقة الفلسفية، كما تجلّت عند أفلاطون، والحقيقة الدينية الواردة في التوراة. وكان يقف في تأويله للإلهيات عند حدود الشريعة لا يتعداها، ولذلك أقبل فلاسفة المسيحية على كتبه بوصفها تقويماً

دينياً للفلسفة اليونانية، ومحاولة جديرة بالمحاكاة لتأويل الأناجيل والقرآن تأويلاً فلسفياً. وقد أثّرت نظريته عن اللوغوس (الكلمة) في العقيدة المسيحية، وظهرت آثارها في إنجيل يوحنا[ر:الإنجيل]، فتابعه المسيحيون في التأويل، وغالوا فيه بغية التوفيق بين العقل والوحي، بين الفلسفة والدين.

Clement فقد شرع آباء الكنيسة الأوائل وفي مقدمتهم اللاهوتي كليمنت الاسكندري إلى حماية العقيدة المسيحية وتسويرها بمنظار العقل، فوضع كتاب «الطنافس»، مؤكداً ضرورة التفكير العقلي سبيلاً للإيمان وتنقية العقيدة من المؤثرات الغنوصية الوثنية. فالفلسفة لاتتعارض مع الدين وليست عدوة للإيمان، بل هي خير أداة لتفقه الدين. ثم ، اللاهوتي الناقد والمفسر الروحي للكتاب Origin تبعه تلميذه أوريجين الاسكندري المقدس، الذي قدّم أول عرض فلسفي منظم للعقيدة المسيحية في كتابه «المبادئ». فقد استعان بالفلسفة اليونانية لتفسير الدين المسيحي، فعالج مشكلة الألوهية وقال بنظرية الخلق من العدم التي تجمع بين قدم المادة (التصور اليوناني) وحدوث العالم (سفر التكوين). كما كانت لكتب ديونيسيوس المجهول Pseudo - Dionysius الأسقف السوري الذي قدّم نفسه بأنه تلميذ بولس الرسول. وخاصة «اللاهوت الصوفي» أهمية بالغة التأثير في الفلاسفة واللاهوتيين والمتصوفين اللاحقين في العصور الوسطى. وكان من بين الذين طبعهم ديونيسيوس بطابعه، Aquinas يوحنا الدمشقي وتوما الإكويني واعترف بفضله بطرس اللومباردي وروبرت جروستيت وألبرت الكبير.

كما تطوّر مع القديس أوغسطين[ر] منهج التأويل وأنتج، على حد تعبير جيلسون وكوبلستون، نظريات اختلطت بها الفلسفة مع العقيدة الدينية، وكونت علم اللاهوت

الوسيط الذي يوفق بين العقل والوحي، فقد وثق أوغسطين العلاقة بين الإيمان الديني واليقين العقلي بعبارته الشهيرة: «اعقل كي تؤمن وآمن كي تعقل»، مبيناً أن الإيمان لا يلغي العقل ولا يعفي من البحث ولا يقتل الفكر. وهذا المثال الثقافي الذي ارتسم بشكل صورة توراتية. إنجيلية سار على نهجه أشهر لاهوتي العصر الوسيط مثل جون سكوت ، الشارح الأكبر لإنجيل يوحنا، فقد قدّم الكثير من المؤلفات أهمها Erigena إريجينا كتاب «تقسيم الطبيعة» عالج فيه موضوع المعرفة والخلاص، فوازى بين العقل والدين بقوله: «ليست الفلسفة الحقة إلا الدين الحق، وبالمقابل فإن الدين الحق ما هو إلا الفلسفة الحقة.... فلا يدخل أحد السماء، ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة». وأكمل القديس أنسلم في مؤلفه «بروسلوجيون» هذا النموذج التأملي في تعقل الإيمان، فقدم برهانه الأنطولوجي لوجود الله الذي تأثر به فيما بعد ديكارت. كما اتبع موسى بن ميمون اليهودي الإسباني في كتابه «دلالة الحائرين» منهج التأويل، وكذلك Maimonides الصوفي الدومنيكاني الألماني في «كتاب التفسيرات». Eckhart [فعل يوهانس إيكارت[ر وتلاه القديس بونافنتورا[ر]. ثمّ القديس توما الإكويني[ر] الذي أفرد علماً خاصاً باللاهوت الطبيعي لمعالجة قضايا الدين والفلسفة، فوضع مؤلفيه الكبيرين «خلاصة الرد على الأمم» و«الخلاصة اللاهوتية»، لتأويل القضايا الدينية وتسويغها وفهم الألغاز والأسرار الإيمانية كالثالوث المقدس والتجسد والخلق والصفات الإلهية، مؤكداً بذلك مبدأ وحدة الحقيقة وأنه «يستحيل إثبات ما يضاد الحق بالبرهان»، فالمبدأ الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته التوفيقية هو «الفلسفة خادمة للدين»، وأن الدين هو معيار الحقيقة واليقين ويتمتع بالأولوية على العقل، لذلك يكون العقل عوناً على بناء الإيمان وليس سلاحاً هداماً.

وتعد المعتزلة أكثر الفرق الكلامية تمسكاً بالتأويل لقيام منهجهم على العقل والمنطق. وكذلك بعض الصوفيين أمثال الحلاج وابن عربي. في حين يقف الأشاعرة والغزالي موقفاً سلبياً من التأويل، ويتمسكون بظاهرة النص والإجماع. أما للفلاسفة، فقد ارتبط التأويل بمحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والنقل فكانت محاولة فلاسفة المغرب: ابن طفيل مثلاً في مؤلفة «حي بن يقظان»، وابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة في الاتصال». دافع ابن رشد عن التأويل، فانتقد موقف أهل الظاهر والحشوية، كما دحض الكثير من آراء الأشاعرة والغزالي التي لا تقوم على التأويل والقياس البرهاني «فالحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... هما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة».

سوسن البيطار

التجربة والتجريبية

.مصطلح ذو معنيين اثنين، عام وخاص Expriment التجربة

أولاً . المعنى العام أو الواسع

الناجمة عن عملية تفاعل Experience التجربة بمعناها العام هي الخبرة الحسية الناس مع محيطهم الطبيعي والاجتماعي، وهي بهذا تعد الشرط الضروري لعملية المعرفة[ر] التي لا تكتمل إلا بالعقل كشرط كاف، فعملية المعرفة ليست سوى وحدة الفعل .العقلي والحسي

وفهم التجربة على هذا النحو يخالف في جوهره اتجاهين اثنين في نظرية المعرفة[ر. :الإبستيمولوجية]، هما

ويؤكد أنصاره أثر العقل في عملية المعرفة، Rationalism :. الاتجاه العقلي1 ويفصلونه عن التجربة الحسية، لاعتقادهم بأن الحواس كثيراً ما تخدع، وبأن المعرفة الآتية عن طريقها تفتقد الضرورة وصدق التعميم. ولعل دعوة الفيلسوف الفرنسي ، إلى اعتماد العقل في تحصيل الحقيقة وفقاً لمنهج شامل يقود Descartes [ديكارت[ر .إلى بلوغ اليقين خير مثال على ذلك

2. الاتجاه التجريبي (Experimentalism-Empiricism): ويعتمد أنصاره على الخبرة الحسية، أساساً لبناء نظرية المعرفة Epistemology والبحث من جهة، والبحث الاجتماعي من جهة أخرى:

أ. الاتجاه التجريبي ونظرية المعرفة: برز في العصر الحديث ثلاثة أنواع للتجريبية الإبستيمولوجيّة، هي:

التجريبية المثالية Idealism: التي تحصر التجربة بالواقع الذاتي Subjective أي الأحاسيس والتصورات، نافية أن يكون الواقع الموضوعي Objective مصدراً للتجربة. [ويعد الفيلسوف هيوم Hume، إذ يؤمن بأن مصدر معارفنا كلها هو الخبرة الحسية ووسيلتها هي الحواس. ويطلق هيوم على الصورة التي يحصل عليها المرء من جراء رؤيته لشيء مادي اسم «الأثر الحسي»، والصورة التي يحتفظ بها بعد إطباق عينيه اسم «الفكرة». فالفكرة هي الأثر الحسي ذاته بعد زوال المؤثر الذي أحدثها، وبهذا يكون الأثر الحسي معيار صحة الفكرة.

التجريبية المادية Materialism: وتعتمد التجربة بمعناها الواسع، أي الخبرة الحسية الذاتية للفرد وانفعاله بالتأثيرات الحسية لأشياء العالم الموضوعي المحيطة به، فتصير هذه التجربة أساس المعرفة ومصدرها الوحيد.

، أحد أبرز ممثلي التجريبية المادية، وهو أول من أفرد مبحثاً Luck [ويعد الفيلسوف لوك
متكاملاً من نظرية المعرفة ضمن هذا الإطار. فقد انتقد القول بوجود أفكار فطرية في
العقل تسبق الملاحظة والتجربة، حتى فكرة الله ليست، برأيه، فكرة فطرية، وإنما مكتسبة
من بيئة الإنسان الاجتماعية، فالعقل صفحة بيضاء تأتي التجربة لتكتب عليه. فالحواس
تزود العقل بالأفكار البسيطة، والعقل من جهته يقوم بالتأليف بينها على هيئة أفكار
مركبة. وتتصف الأفكار المركبة بأنها ليست فطرية نابعة من العقل، بل من التجربة
.الحسية، وبهذا ينكر لوك قدرة العقل في الوصول إلى المعرفة

وقد حاول أتباعها باتجاهاتها الثلاثة Positive Empiricism :. التجريبية المنطقية
(النزعة الذرية المنطقية، الوضعية المنطقية، التحليل المنطقي) التأكيد أن الفلسفة عدوة
العلم، وأن المعرفة العلمية تصدر عن الخبرة الحسية الذاتية، فمعرفتي المباشرة بلون
الطاولة وشكلها وصلابتها ونعومتها مرتبطة بوجودها أمامي، ومعرفتي بالزهرة مرهونة
.بمدى إحساسي أنا برائحتها

، الذي يربط Carnap[وقد لمع في هذا الاتجاه الفيلسوف والمنطقي النمسوي كارناب
بين المُدرَك والمدرِك في عملية الإدراك الحسي، فيميز شكلين من أشكال المعرفة، المعرفة
الوقائعية والمعرفة الصورية. والمعرفة الوقائعية، هي التي نحصل عليها عن طريق العلوم
الاختبارية فقط، وهي التي تزودنا بالجديد عن العالم، وأحكامها ذات طابع تركيبي. أما
المعرفة الصورية التي تتضمنها العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات، التي لا تتضمن أي
معرفة جديدة عن العالم، وإنما تتيح لنا التغيير في صورة المعرفة دون المساس بمضمونها،

أحكامها تحليلية، أو تكرارية (تحصيل حاصل)، فكل استنتاج في المحاكمة المنطقية ليس إلا تكراراً للمقدمة بصياغة لغوية أخرى

، الفيلسوف والفيزيائي النمسوي، ما أتى به كارناب مؤكداً Schlik [ويتابع شليكر بأن للحكم معنى فقط، في حال توافقه مع قواعد المنطق من جهة وفي حال رده إلى أحكام الذي بموجبه Verfication تجريبية عن الوقائع من جهة أخرى، وفق مبدأ التحقق تصير كل مقولة لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها عبر التجربة الحسية المباشرة .مقولة كاذبة يجب إخراجها من دائرة البحث العلمي

ب. الاتجاه التجريبي في البحث الاجتماعي: يشكل مبدأ التحقق ومبدأ الإجرائية، الذي يردّ المعرفة إلى جملة إجراءات (عمليات) يقوم بها الباحث في أثناء نشاطه العلمي، الأساس .المعرفي للاتجاه التجريبي (الامبريقي) في البحث الاجتماعي

ويستخدم الاتجاه التجريبي في علم الاجتماع[ر] وسائل عديدة لدراسة المجتمع مثل الملاحظة والمقابلة والاستمارة والوثائق الشخصية، كالرسائل والسير الذاتية، إضافة إلى .المعامِلات الإحصائية المختلفة لمعالجة البيانات[ر] التي تجمع من الميدان

ثانياً. المعنى الخاص أو الضيق

التجربة بالمعنى الخاص هي المنهج الذي يستخدم في عملية جمع البيانات الميدانية، وضبط العوامل الجانبية المؤثرة، وإدخال العامل المستقل إلى المجموعة التجريبية، وملاحظة تأثيره في العامل التابع من خلال المقارنة مع المجموعة الضابطة، بحيث تؤدي هذه العملية إلى التثبت من المعارف المفترضة واكتشاف معارف جديدة.

التجريب في العصور القديمة

جرّب القدماء من وقت لآخر، صلاحية آلة ابتكروها أو فكرة آمنوا بها أو سلوك أرادوا له أن يرى النور قبل تعميمه. ففي القرن السابع قبل الميلاد، مثلاً، حاول أحد الفلاسفة من الملوك الهنود استخدام التجريب لإثبات فكرة آمن بها، وهي أن الروح التي تخرج من الجسد عند الموت لا تفنى. وفي سبيل ذلك وضع هذا الفيلسوف لصاً في جرة فخار كبيرة وأطبق بابها بشكل محكم، ولم يترك فيها سوى ثقب صغير كي يرى من خلاله الروح الخارجة من جسد اللص. وبعد أيام مات اللص ولم ير الملك الفيلسوف روحاً تخرج من الثقب، فاضطر، على إثر هذه التجربة، لتغيير فكرته عن فناء الروح.

«وفي اليونان نفذت تجارب متفرقة في مجالات مختلفة؛ فعلى سبيل المثال، جرب «لويكيب Leukipp، أحد أتباع مذهب الذرَّة اليونانيين، أن يملأ بالماء أصيصاً مملوءاً أصلاً بالرماد، فتبين له أن هذا الأصيص قد استوعب الكمية نفسها من الماء التي يستوعبها عادة وهو خال من الماء. وكانت تجربة الرماد هذه أساساً لبرهان لويكيب على أن الذرَّات أجزاء مادية غير قابلة للتجزيء، وعلى وجود فراغات كبيرة بين الذرات.

التجريب في العصر الوسيط وإسهام العلماء العرب في العلوم

أجرى العرب تجارب أدت إلى سلسلة من الاكتشافات العلمية المهمة، كالنظام العشري وبداية الجبر والأعداد والكيمياء. فبلغت الحضارة العربية والإسلامية ذروتها، ونبغ علماء عرب كثر أمثال الحسن بن الهيثم[ر] الذي أبدع في البصريات والرياضيات والفيزياء. ويعد الحسن بن الهيثم أحد الرواد الأوائل في البحث التجريبي القائم على الملاحظة الموضوعية والاستقراء. فهو أول من شرح رؤية العين (الإبصار) شرحاً علمياً صحيحاً، كما أنه قدم نظريات رائدة في انعكاس الضوء في المرايا وتكوين الصور بوساطتها وانكسار الضوء، وفسر أيضاً ظاهرة السراب وغيرها من الظواهر الضوئية، حتى إنَّ كتابه «المناظر» الذي تُرجم إلى اللاتينية، هو الكتاب الوحيد الذي تداوله الباحثون طوال العصور الوسطى.

التجربة في العصر الحديث

استمرت التجربة في العصر الحديث، وبرز تأثيرها في كل من العلوم الطبيعية أولاً والاجتماعية ثانياً.

أ . التجريب في العلوم الطبيعية: بدأ بعض علماء الطبيعية في القرن الخامس عشر ، Galilee [بالتنظير للتجريب في العلم، واستخدامه فعلياً في أبحاثهم. يعد غاليليه[ر

العالم الإيطالي المشهور، الأب الشرعي والمؤسس الحقيقي للتجريب في العلم، وقد أثبت حول دوران Copernicus [تجريبياً صحة فرضية الفلكي البولوني كوبرنيكوس[ر الأرض حول الشمس، فكان بذلك أحد أهم الرواد الذين أسسوا، نظرياً وعملياً، للطريقة التجريبية في العلوم الطبيعية التي تستخدم في أبحاثها التجربة المخبرية القائمة في جوهرها على اصطناع المكان وتجهيزه بالأثاث والأدوات الضرورية لإجراء التجربة، إضافة إلى تحييد العوامل الجانبية وضبطها، استعداداً لإدخال العامل المستقل وملاحظة تأثيره في العامل التابع.

وامتد التجريب في الوقت الراهن في ظل ثورة المعلومات والتقنيات[ر]، ليشمل العلوم الأخرى أيضاً.

ب. التجريب في العلوم الاجتماعية: اعتمد ممثلو العلوم الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التجريب في أبحاثهم الاجتماعية. فونت[ر Wundt ، عالم النفس الألماني المشهور على سبيل المثال، هو أول من استخدم التجربة المخبرية في البحث النفسي، حين أسّس عام 1878 في مدينة ليبزيغ Leipzig المخبر الألمانية النفسي الأول في العالم، الذي يعنى بدراسة الآلية Mechanism الداخلية أو العناصر الداخلية المنعزلة للسلوك الفردي، ثم تفسير الظواهر والعمليات النفسية من جراء إحضار الأفراد إلى المخبر والتجريب عليهم.

بيد أن التجريب في علم الاجتماع أكثر تعقيداً مما هو عليه في علم النفس، إذ يصعب عزل الأفراد الذين يشكلون الظاهرة الاجتماعية وجلبهم إلى المخبر للتجريب عليهم، لأن ذلك يؤدي إلى دراسة السلوك بمعزل عن العلاقات الاجتماعية المتبادلة، لهذا لا تصح التجربة المخبرية في دراسة موضوعات علم الاجتماع مع دراستها بأنواع أخرى من التجارب تتناسب وخصوصيتها كالتجربة الحقلية، والتجربة البعدية . القبلية، وشبه التجربة.

ويواجه التجريب في البحث الاجتماعي المعاصر صعوبات جمة تحد من استخدامه، ويعود ذلك إلى أسباب كثيرة، تأتي في طليعتها خصوصية الواقع الاجتماعي المتغير دائماً، الأمر الذي يؤثر في أفراد التجربة الذين غالباً ما ينفعلون بالتغيرات الحاصلة في محيطهم، فيصير من الصعب تقدير أثر العامل التجريبي في التأثير في العامل التابع. إضافة إلى ذلك، يتطلب البحث التجريبي في علم الاجتماع وقتاً وإنفاقاً مالياً كبيراً قد لا يتمكن الباحث بمفرده من تغطيته إذا لم تساعده الجهات الوطنية المعنية بنتائج هذا البحث.

يوسف بريك

التحضر

انتقال مكان الإقامة من الريف إلى المدينة Urbanisation يُقصد بمفهوم التحضر والاستقرار فيها، وما يترتب على ذلك من تغير في خصائص السكان الريفيين على مستوى عاداتهم الاجتماعية وتقاليدهم. وبذلك ينطوي مفهوم التحضر على أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية ترافق عملية الانتقال أو تليها بعد حين.

فالتحضر بالمعنى السكاني (الديمغرافي) هو انتقال مكان الإقامة من الأرياف إلى المدن، ولكنه بالمعنى الاجتماعي اكتساب عادات وتقاليد اجتماعية جديدة تظهر في السلوك والممارسات اليومية كاختيار الفرد لشروط السكن الذي يقيم فيه، ونماذج الألبسة التي يرتديها، وحتى المهن التي يمارسها. وهو بالمعنى الثقافي يعني اكتساب الفرد مجموعة من القيم والمعايير التي يلجأ إليها في الحكم على أنماط السلوك والأشياء المحيطة به.

أما التحضر بوصفه عملية اجتماعية سكانية، فيقصد به اتساع المدن على حساب الأرياف المحيطة بها، فنمو الوظائف الاقتصادية والاجتماعية للمدينة يجعلها قادرة على استيعاب أعداد إضافية من السكان، ومن قوة عمل إضافية، فتتسع دائرتها وتنمو وظائفها الاقتصادية والاجتماعية من جديد وتنمو قدراتها على الاستيعاب. فتنمو الفعاليات الصناعية والتجارية والحكومية حتى تتجاوز وظائف المدينة حدودها المكانية، لتغطي المناطق الريفية المحيطة بها، فتصبح مظاهر النمو السكاني مركزة في المدن، برغم أن معدلات النمو الطبيعية قد تكون في الأرياف بنسب أعلى.

غير أن عمليات التواصل بين الريف والمدينة وتطورها في الوقت الراهن تدل على أن مظاهر التغير المشار إليها في العادات والتقاليد والقيم، يمكن أن تحدث دون انتقال مكان الإقامة بالضرورة من الريف إلى المدينة، ذلك أن التقانات الحديثة أصبحت تصل الأرياف وتربطها بالمدن ارتباطات وثيقة. كما أن الانتقال إلى المدن لا يؤدي بالضرورة إلى تغير حتمي في العادات والتقاليد والقيم، فمن الملاحظ أن أبناء الأرياف يحتفظون بقدر كبير من عاداتهم وتقاليدهم الريفية، وتظهر في سلوكهم ضمن المدن التي استقروا فيها، كما يحدث ذلك عندما تبدو مظاهر الصراعات العشائرية والقبلية بين سكان الارياف المقيمين في المدينة، حتى ضمن مؤسسات عملهم، وغالباً ما يطلق على هذه الظاهرة تعبير «ترييف المدن» أي انتقال خصائص الريف إلى المدينة.

وبالنظر إلى صعوبة التمييز بين السكان المتحضرين اجتماعياً وثقافياً وغير المتحضرين حتى في المدينة الواحدة، فقد أخذ علماء السكان بالاعتماد على معيار الإقامة في المدن لتمييز السكان الحضر عن سكان الأرياف. أما التمييز بين المدينة والريف فغالباً ما يتم بالعودة إلى معايير عديدة أهمها حجم السكان المقيمين في التجمع، والوظائف التي يؤديها التجمع في علاقاته مع التجمعات السكانية الأخرى، وكثافة السكان في التجمع. وقد يتم اللجوء إلى الدمج بين بعض هذه المعايير بوقت واحد.

وفي الجمهورية العربية السورية يسمى التجمع السكاني حضرياً إذا بلغ عدد سكانه 20ألف نسمة وأكثر، أو إذا كان مركزاً للمحافظة، أو مركزاً للمنطقة (وهي التنظيم الإداري

التالي للمحافظة مباشرة). وقد بلغ عدد التجمعات السكانية التي تعد في عداد المدن في سورية 84 تجمعاً سكانياً لعام 1999.

ويستخدم الباحثون في العلوم الاجتماعية مفهوم التحضر للدلالة على معنيين متقاربين في كثير من الأحيان، ومترابطين في الآن ذاته، فيأتي المفهوم بمعنى وصفي أحياناً، وبمعنى تحليلي أحياناً أخرى. فمن الجهة الأولى، يستخدم التعبير لمعرفة نسبة السكان الحضر قياساً إلى إجمالي السكان في المجتمع، فيقال حينئذ نسبة التحضر. فنسبة السكان الحضر في سورية لعام 2000 مثلاً تساوي 52٪ من إجمالي السكان، بينما كانت بحدود 35٪ في بداية عقد الستينات. وبهذا المفهوم يدل تعبير التحضر على مجموعة السكان المقيمين في المدن أو في التجمعات السكانية التي تصنف في عداد المدن. وتستخلص هذه النسبة باستخدام المعادلة التالية:

ومن جهة أخرى، يستخدم هذا التعبير أيضاً، لوصف عملية النمو السكاني في المناطق الحضرية خلال فترة محددة من الزمن، ويستخدم عندئذ تعبير «معدل النمو الحضري» الذي يدل على نسبة تزايد السكان الحضر خلال فترة زمنية محددة، ففي حين بلغ معدل النمو الحضري في مدينة دمشق خلال الفترة (1960 -1970) نحو 46.7 بالألف سنوياً، فإنه لم يتجاوز 26.3 بالألف خلال الفترة التالية (1970 -1981)، ثم انخفض مرة أخرى إلى 17.7 بالألف سنوياً خلال الفترة (1981 -1994)، الأمر الذي يدل على أن معدل النمو الحضري تناقص كثيراً في مدينة دمشق، وهو يختلف مع اختلاف العوامل المؤدية إليه، وبالأخص عامل الهجرة. ويحسب هذا المعدل عادة باستخدام القاعدة الإحصائية التالية:

المظاهر التاريخية للتحضر

تعود أولى مظاهر التحضر في العالم إلى أكثر من ستة آلاف عام، وقد ظهرت في منطقة المشرق العربي، ففي الألف الرابعة قبل الميلاد برزت في مصر وبلاد الشام، وما بين النهرين حضارة مزدهرة، وكان ظهورها مرتبطاً بتقدم مجموعة المعارف الإنسانية والأساليب الفنية المستخدمة في تلبية الحاجات، كاستخدام المعادن واختراع الشراع واستعمال العجلة في النقل، وصنع الفخار واختراع المحراث واستخدام الحيوان في الجر. وقد ظهر ذلك جلياً في مناطق السهول الفيضية بوادي النيل الأدنى، وفي القطاع الأدنى من نهري دجلة والفرات.

وبعد الفتح العربي الإسلامي وانتشار الإسلام ازدادت حركة التحضر، إذ استفاد المسلمون من تجارب الآخرين، وأخذوا يطورون المدن والقلاع والحصون، ويعززون المواقع العسكرية للجيوش، وكانت تنمو إلى جانب ذلك عوامل الاستقرار المرتبطة بتوفير وسائل العيش، من إنتاج زراعي وصناعي، وتجاري وخلافه، وقد اتسعت مدن كثيرة بسرعة كبيرة، ونشأت مدن حديثة كمدن النجف وكربلاء في العراق، وفاس والرباط في المغرب، وأصبحت مكة تستحوذ على مشاعر المسلمين قاطبة، كذلك نمت مدن عسكرية كثيرة مثل البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان وغيرها..

أما في الغرب فقد أخذت المدن بالتزايد الفعلي، إذ برزت مظاهر التحضر منذ الألف الأولى قبل الميلاد. ففي غضون القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد أخذت تنتشر ظاهر (المدينة -

الدولة)، وتعد المدن اليونانية أوضح نموذج لذلك، فأخذت بالتوسع، كما كان الحال في مدينة سيراكيوز، والتي تعد واحدة من المستعمرات في إيطالية وصقلية خلال الفترة اليونانية المبكرة (750 -700) ق م. واستطاعت دولة - المدينة اليونانية، أن تمد نفوذها على امتداد البحر المتوسط، وفي سنة 500ق. م كانت الحياة الحضرية ظاهرة سائدة في ساحل المحيط الأطلسي، من إسبانية غرباً حتى سهول الغانج في الهند شرقاً.

التحضر في العصور الحديثة

تختلف ظاهرة التحضر في العصور الحديثة عما كانت عليه في الماضي، ففي حين كانت هذه الظاهرة مبنية على الوظائف التجارية والعسكرية والدينية بالإضافة إلى تركز الحرف والصناعات البسيطة، أصبحت اليوم قائمة على التطور الصناعي الهائل، والذي أخذت ملامحه بالانتشار والاتساع مع بدايات الثورة الصناعية في أوربة، حيث أدى التطور الصناعي الكبير في مجال تطوير وسائل الإنتاج إلى استخدام التقانات الزراعية وزيادة الإنتاج، وانخفاض الحاجة إلى قوة العمل، مما أدى إلى ظهور الفائض في قوة العمل الزراعية، وقد دفعت هذه الظروف آلاف المزارعين إلى الانتقال إلى المدن والمراكز الحضرية للاستقرار والعمل.

وتدل الإحصاءات المتاحة على مقدار السرعة في نمو المدن، خلال القرنين التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فقد تضاعف عدد سكان المدن في بريطانية وارتفع خلال الفترة (1871 - 1911)، من حوالي 14مليون نسمة إلى نحو 28مليون، وفي فرنسة من

11مليون إلى 17.5مليون، وبينما كان عدد سكان باريس نحو مليون نسمة عام 1860، ارتفع إلى أكثر من 6.6مليون عام 1950، و7.8مليون عام 1960.

الآثار الاجتماعية والاقتصادية للتحضر السريع

منذ بدايات النصف الثاني من القرن العشرين أخذت ظاهرة التحضر السريع تنتشر بسرعة كبيرة أيضاً في معظم دول العالم الثالث، برغم أنها لم تصل إلى المستوى الذي بلغته في الدول الصناعية، وبالنظر إلى أن العوامل المؤدية إليها كانت مختلفة فقد جاءت النتائج المترتبة عليها متباينة كل التباين. ويلاحظ أن الظاهر الحضرية في البلدان النامية اليوم تتميز بأنه

1. تصاحب علميات التطوير الاقتصادي والاجتماعي الذي تعرفه أوربة، والذي ينمو باستمرار، لذلك جاءت نتاجاً للتطور الصناعي في أوربة، وليست نتاج للتطور الذاتي في البلدان النامية.

2. إن الظاهرة الحضرية في البلدان النامية لم ترتبط بالتطور الصناعي والنمو الاقتصادي المحلي، الأمر الذي جعل النمو الحضري عبئاً على التنمية الاقتصادية في هذه البلدان، وليس عاملاً من عوامل التطور فيها.

3. تقترن عملية التحضر في البلدان النامية عموماً بزيادة التوسع الاقتصادي الغربي، وبزيادة السيطرة الغربية على مقدرات الشعوب، الأمر الذي جعل للنمو الحضري في هذه البلدان أبعاداً سياسة واقتصادية وعسكرية لم تكن الدول مستعدة لها، ولم تكن في دائرة تقديراتها.

وقد نجمت عن عمليات التحضر السريع في معظم بلدان العالم الثالث مجموعة من النتائج التي تركت آثارها السلبية في عملية التنمية، فالنمو الحضري اقترن بارتفاع معدلات النمو السكاني بشكل عام، إذ أدى تطور الخدمات الصحية إلى انخفاض معدل الوفيات، في الوقت الذي لم تنخفض فيه معدلات الولادة، فشهدت بلدان العالم معدلات نمو سكاني عالية وصلت في بعض الدول إلى أكثر من 3.33 بالألف خلال الفترة الممتدة (1950 -1970). وأدى هذا الاقتران إلى ارتفاع عدد سكان المدن بنسب تزيد كثيراً على سكان الأرياف.

ويضاف إلى ذلك، أن سرعة التحضر ونمو المدن أثر في بنية العلاقات الاجتماعية بين السكان، ففي حين ينتظم السكان في المرحلة التقليدية، وخاصة في مناطق الأرياف، بعلاقات اجتماعية وثقافية وحضارية، تتضح فيها المعايير والضوابط الاجتماعية للسلوك، حيث يتبادلون المنافع وفق قواعد يقرها العرف الاجتماعي، ومعايير متفق بشأنها، وتشدهم إلى بعضهم بعضاً مصالح الجماعة الواحدة، فإنه يلاحظ الانحلال الكبير في منظومة العلاقات التي يقيمها الناس في المدن إثر انتشار التحضر، فتصبح العلاقات الاجتماعية أكثر ضعفاً، والاهتمام بالصالح العام أقل انتشاراً، الأمر الذي يجعل الأفراد أكثر ميلاً إلى البحث عن مصالحهم الخاصة بالطرق الفردية، بصرف النظر عن موافقة المجموع لذلك أو عدم موافقته، ويصبح الأفراد أقرب إلى البعثرة منهم إلى التآلف والارتباط، والتفاعل المشترك والبناء.

أحمد الأصفر الشهير باللحام

التحليل والتركيب

عمليتان عقليتان تقوم عليهما معظم analysis & synthesis التحليل والتركيب المناهج، والمراد منهما التفكيك العقلي لكلٍّ ما إلى أجزائه المكونة أو عناصره أو أسبابه وشروطه، وإعادة تكوين الكل من أجزائه. فالتحليل عكس التركيب. وللتحليل والتركيب أثر مهم في عملية المعرفة، فيَتِمُّ كل منهما . باعتبارهما منهجين للتفكير، يستخدمان التصورات المجردة، ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالعمليات الذهنية الأخرى. التجريد والتعميم، وغيرهما، حسب اختلاف الموضوع والمذهب الفلسفي. وكل تحليل يفترض مقدماً تركيباً، .لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مترابط، فإنه لا يستطيع أن يحل أو يفك

ويتقدم الذهن في منهج التحليل من المركب إلى البسيط، من العرضي إلى الجوهري، ومن التنوع إلى الوحدة. وغرضه من ذلك إدراك الأجزاء لهذا الكل وإقامة الروابط بينها، ومعرفة القوانين التي تحكمها. بيد أن التحليل يفضي إلى عزل خصائص لم ترتبط بعد .بالأشكال المتعينة لمظاهرها

أما منهج التركيب فيقوم بتوحيد الأجزاء والخصائص والعلاقات التي يفصلها التحليل، في كل واحد، انتقالاً من المتوحد والجوهري إلى المختلف والمتنوع، فهو يضم العام والفردي، الوحدة والتنوع في كل حي متعين. وعليه فالتركيب يكمّل التحليل، وتضمهما معاً وحدة .لا يمكن فصمها

وثمة عدد كبير من الفلاسفة القدماء ابتداء من السفسطائيين، وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى ديكارت، وبيكون ولوك وبركلي وهيوم ثم كَنْت حتى القرن العشرين .قد آثروا التحليل منهجاً فلسفياً

فقد كان هدف السفسطائيين تحليل المعرفة، لهذا اهتم بروديقوس على سبيل المثال، بالتمييز بين المعاني المختلفة للكلمات. واستخدم سقراط منهج التحليل في معالجته التصورات الأخلاقية المختلفة، كالعدالة والتقوى والشجاعة. كما يظهر التحليل جلياً في محاورات أفلاطون خاصة في «بارميندس»، ثم في منطق أرسطو. أما في الفلسفة الحديثة فقد عمل فرنسيس بيكون على تحليل أخطاء العقل الإنساني، وحددها بالأوهام أو الأصنام، وهو الموضوع الأساسي عند فلاسفة التحليل المعاصرين (تيار تحليل اللغة العادية). وانشغل لوك بتحليل اللغة ليكشف عن دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة في الفكر للوصول إلى طبيعة المعرفة اليقينية البرهانية. وحلل هيوم السببية في حدود تصورات العرضية وتماثل الأحداث، ثم المعرفة كما تبدو للشعور، وخلص إلى نوعين متميزين: انطباعات وأفكار. ومارس بركلي التحليل في نقده للأفكار المجردة والعنصر المادي. وكذلك ديكارت الذي جعل من التحليل سبيلاً للوضوح في قواعده الأساسية. الألمانية إلى منهج التحليل لتعيد الحياة إلى idealism واستندت الفلسفة المثالية الميتافيزيقة. فركز كَنْت على تحليل القضايا العلمية، ونتج منه التحليل المتعالي الذي عدّه علم الصور القبلية التي يتألف منه العقل، و يقوم على transcendental تحليل المعرفة للكشف عن المبادئ والمفهومات القبلية التي تجعل المعرفة ممكنة. أما هيغل فقد أسس الميتافيزيقة على منطق جديد هو المنطق الجدلي، وهو منطق يدور حول تحليل

معنى الوجود. وتأثر برادلي. في إنكلترة. بتحليل هيغل لمعنى الوجود، فأجمل رأيه في كتابه «الظاهر والحقيقة»، وحلل فيه معاني المادة والمكان والزمان والطاقة، التي هي أركان العلم الطبيعي.

وهذا يدل على أن التحليل كان مهمة الفلسفة بأكملها في حل المشكلات التصورية والمعرفية والوجودية وكذلك اللغوية، كما تجلت عند فلاسفة التحليل المعاصرين أمثال زعماء الواقعية الجديدة: مور ورَسِل وفتغنشتين (مدرسة كمبردج)، وممثلي الوضعية مثل رسل وفتغنشتين في مرحلته logical positivism [المنطقية [ر. جماعة فيينة المبكرة، وكارناب، وأصحاب الاتجاه التحليلي اللغوي: مور، وفتغنشتين في مرحلته المتأخرة (وأوستن، ورايل، وستواسون، وويزدوم، وآير وغيرهم (مدرسة أكسفورد.

أما التركيب فهو عند الفلاسفة القدماء مرادف للتأليف، بحيث تكوّن الأشياء المتعددة ما يطلق عليه اسم الواحد. لكن ديكارت يجعل من التركيب مرادفاً للترتيب فيقول في «مقالة الطريقة» «أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور، وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً، حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع، إشارة إلى هذا التركيب العقلي». والتركيب عند هيغل هو جوهر فرضيته في الصراع بين الأضداد، الذي يوصل إلى الحقيقة المطلقة من اتحاد الأضداد وانسجامها.

وترتبط مشكلة التركيبي والتحليلي ارتباطاً وثيقاً بالتمييز بين المعرفة التجريبية المستندة إلى الواقع، والمعرفة النظرية (الخاصة بالقوانين). وقد عبر ليبنتز عن هذا التمييز بتقسيم جميع الحقائق إلى حقائق ضرورية (المعرفة النظرية) وحقائق عرضية ((المعرفة المستندة إلى الواقع.

كما يميز المناطقة الصوريون المحدثون بين الحقيقة المنطقية (الأحكام التحليلية) analytic judgement والحقيقة الفعلية (الأحكام التركيبية). فالحكم التحليلي عند كَنْت مثلاً هو القضية الحملية، التي يكون فيها المحمول داخلاً في تضمن الموضوع، الذي يكون فيه المحمول زائداً على synthetic judgement خلافاً للحكم التركيبي تضمن الموضوع. ومن صفات الأحكام التحليلية أنها لا تستند إلى التجربة، ولا توصل أي معلومات عن الواقع (فهي تحصيل حاصل)، وهي تشكل محتوى العلوم الصورية (الرياضة والمنطق)؛ أما الأحكام التركيبية فهي تقوم على التجربة وتشكل محتوى العلوم التجريبية. الأحكام الأولى عبارات قبلية (أولية) والأحكام الثانية عبارات بعدية، مع أن ومن وجهة نظر المادية .prior كَنْت» يعدّها في كتابه «نقد العقل المحض» قبلية الجدلية، فإن جميع الأحكام الخاصة بأي علم تقوم في المقام الأخير على التجربة، ويتحدد .تقسيم الأحكام إلى تحليلية وتركيبية بمكانها في نسق منطقي محدد للمعرفة

وصار التحليل تياراً فلسفياً قائماً بذاته مع فلسفة التحليل المعاصر، التي أكدت ضرورة ، الفلسفة التي أدت في معظم الأحيان إلى ما linguistic analysis التحليل اللغوي والمقصود بالتحليل في .empty verbalism «أسماه كارل بوبر «اللفظية الفارغة هذه الفلسفة تحليل الوحدات اللغوية، وكيفية تناول اللغة، ومعاني الكلمات، وكيفية

، وإنما natural ordinary تطور اللغة. واللغة المطلوب تحليلها ليست هي اللغة العادية لأنها أكثر دقة في حل المشكلات الفلسفية. فتمسك بعض artificial اللغة الاصطناعية الفلاسفة التحليليين باللغة الاصطناعية موضوعاً للتحليل (تيار الوضعية المنطقية)، في حين رأى آخرون العكس، والوجوب الاستناد إلى اللغة الطبيعية العادية (تيار التحليل). .مثلاً Chomisky على أن بعض التحليليين لا يندرج تحت هذين التيارين، تشومسكي

والجدير بالذكر أن جميع المذاهب الكبرى في التحليل المعاصر قد اقتبست من رسل، ولمنهجه في التحليل وجهان فلسفي ورياضي، نصل لأولهما إما بتحليل التجربة وإما بتحليل اللغة، أما الثاني فبتحليل المفهومات والتصورات الرياضية وردها المفهومات منطقية. وتقوم نظريته في التحليل على ثنائية الواقع أو ثنائية العقل والمادة أو الكليات و الأحاديات. والتحليل هو اكتشاف مكونات الكل المعقد والعلاقات بينها، حتى ليمكن وقد طور رسل نظريته تحت .relational thinking تسميته بتفكير في شكل علاقات وما من شك أن منهج التركيبية المنطقية .logical atomism عنوان الذرية المنطقية descriptions في فلسفة رسل، ونظريته في الأوصاف logical constructionism هما محاولتان لتطبيق التحليل المنطقي على بعض مسائل الفلسفة. والنظريات theory التي وصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليها بتحليله لعناصر التجربة العادية، ومن .تحليله للغة عادية واصطناعية

أما مور (فيلسوف المعنى)، فقد استند في نقده أحد المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية، وهو مبدأ داخلية العلاقات، إلى تحليل المعاني، محتكماً بذلك إلى ما أسماه بالمعنى المشترك فاستخدم منهج التحليل كشكل من أشكال التعريف، ليس .common-sense

تعريف الكلمات، لكنه تعريف المفهومات والقضايا، فبحث عن معاني الكلمات واستخداماتها المختلفة، والفرق بين مدلولاتها الفلسفية والعادية، ولم يتخذ من التحليل اللغوي هدفاً لذاته، بل على أنه وسيلة لبلوغ اليقين حول الواقع والوصول إلى عناصر الموضوعات والمفهومات، فكان لمنهجه في التحليل المنطقي أثر بالغ في الوضعية الجديدة في بريطانية (آير وبوبر).

أما فتغنشتين فقد بدأ رَسِلياً وانتهى موريا، فوافق رَسِل في ذريته المنطقية، وتابع مور فيما بعد في تأكيده أهمية تحليل اللغة العادية، لأن الفلسفة هي تحليل اللغة، والمشكلات الميتافيزيقية خالية من المعنى، ومعظم قضايا الفلاسفة «تنشأ من فشلنا في فهم منطق لغتنا»، و«يمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تعبيراتنا أكثر دقة».

ويعالج «آير» الكثير من المشكلات الفلسفية (أصالة المعرفة، العلاقة بين الموضوع المادي والمعطى الحسي) من موقف وضعي، عن طريق تحليل المفاهيم الملائمة، وترجمتها إلى اصطلاحات واضحة وضوحاً منطقياً.

وتؤكد الوضعية المنطقية، أنه لا يمكن قيام فلسفة علمية أصيلة إلا بوساطة التحليل المنطقي للعلم. وتتفق التجريبية المنطقية معها في ضرورة رد الفلسفة إلى التحليل المنطقي للغة (السيمنطيقا المنطقية والعامة logical semamtics)، التي مثَّلها «فريجة»، وأسهم كارناب وكوين وتشيرتش وكيميني في تطوير المنحى التحليلي للغة العلم، ليشمل تطبيقه علم اللغة الرياضي والترجمة الآلية والترتيب الآلي للمعلومات.

ومثّل تيار التحليل اللغوي، أو فلسفة اللغة العادية، في بريطانية مدرسة أكسفورد (رايل وستراوسون)،وأيضاً مثلّه في أمريكة ماكس بلاك ومالكولم austin وويزدوم وأوستن وغيرهما. وقد ركز دعاته، على عكس الوضعيين المناطقة، على أن الهدف الوحيد للبحث الفلسفي هو تحليل اللغة بوصفها وسيلة تكوين، وليست انعكاساً للعالم، مع الأخذ في الحسبان أنه لا يمكن التعبير عن اللغة المنطوقة الطبيعية تماماً في إطار أي «لغة أنموذجية».

بين ثلاثة أنواع من التحليل، المادي والصوري والفلسفي، ويعد Wisdom فيميز ويزدوم التعاريف العادية للعلوم الطبيعية نماذج للتحليل المادي، ونظرية رَسِل في الأوصاف نموذج للتحليل الصوري، أما التحليل الفلسفي فيهدف إلى اختزال ما يقال، تعبيراً عن العقل إلى تعبير عن الحالات العقلية، وما يقال تعبيراً عن الموضوعات المادية إلى تعبير عن معطيات حسية.

نظريةً أشبه بنظرية فتغنشتين، فالفلسفة عنده نشاط، هدفه رفع Ryle ويصيغ رايل الخلط وسوء الفهم في التصورات التي نستخدمها في تعبيراتنا اللغوية، وأن النهج السليم لدرء هذا الخلط لا يكون إلا بتحليل عباراتنا اللغوية، لتوضيح التصورات المستخدمة، والتخلص من أخطاء التصور وبيان الصواب من الخطأ، خطأ المقولة، هذا الخطأ الذي يحدث عند ما نلصق بمقولة معينة شيئاً ينتمي إلى مقولة أخرى.

ووصف كارناب الفلسفة بأنها منطق العلم أو التحليل المنطقي لمفهوماته ونظرياته، وهذا التحليل هو البناء المنطقي للعلم، وبهذا تتحدد مهمة الفلسفة عنده بأنها تحليل اللغة ، أي تحليلها من حيث هي رموز لبناء الكلام المعرفي: semiotic تحليلاً سيميوطيقياً تحليل العلاقات بين اللغة والعالم كما ترد في دلالات الألفاظ. فالتحليل والتركيب عند للعبارة، أي تلك semantical system كارناب يرتبط بالنسق السيمانطيقي القواعد التي بها تتحدد شروط صدق العبارة، والعلم المعني به هو علم السيمنطيقا أو علم .دلالات الألفاظ المنطقية وتطورها

والجدير بالذكر أن التحليل الذي بدأ مع رَسِل انتهى بالوضعية المنطقية، وما أضافه كارناب وآير تراجعا عنه في كتبهما اللاحقة، على التوالي، «الحقيقة والإثبات. 1935» ومقدمة آير لكتابه «اللغة والحقيقة والمنطق. 1946». ومما لا شك فيه أن التحليل قام معارضاً حدسية برادلي ثم برغسون، وانتهى إلى معارضة مفهوم الفلسفة بوصفها أداة .إيضاح المفهومات الصعبة الأساسية

سوسن البيطار

التصوف

التصوف mystiticism كماله سعادته الروحية، وتحقيق الحقيقة، بالحقيقة، وعرفانه أسمى، وعمرفانه بمبدأ الاتصال الأخلاقي، ، عامة: نشاط معرفي وسلوكي، يتخذه الإنسان لتحقيق

مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة. والتجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكنها مختلفة في أساس تفسيرها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل صوفي.

والتصوف نوعان: ديني وفلسفي، فالديني ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً، سواء في ذلك الأديان السماوية (اليهودي والمسيحي والإسلامي) أم الأديان غير السماوية أو الشرقية القديمة الكونفوشية والبراهمانية والأورفية والفيثاغورية والهندوسية والبوذية والطاوية وبوذية زن (بوذيةالتأمل في التصوف الصيني والياباني). والتصوف الفلسفي قديم كذلك، عرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني (هيراقليطس وأفلاطون وبارمينيدس وأفلوطين)، وفي أوربة في عصريها الوسيط (أوف كليرفو وإيكهارت وتولر)، والحديث (بوهمه وسويدنبرغ)، ولم يخل العصر الحاضر من فلاسفة أوربيين ذوي نزعة صوفية مثل برادلي في إنكلترة وبرغسون في فرنسة. كما تطور التصوف ليشمل جميع الفلسفات المثالية المعاصرة، خاصة الشخصانية الأمريكية (باون)، وبعض أشكال الوجودية المؤمنة (غريغارد و مارسيل وياسبرز)، والفلسفة الدينية التصوفية على أيدي أصحاب النزعة السلافية سولوفييف ومريديه (بردياثيف وتروبتسكوي).

وكان التصوف الديني يمتزج أحياناً بالفلسفة، كما هي الحال عند بعض صوفية المسيحية والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية، كما لاحظ رسل في بحثه «التصوف والمنطق».

وتتفق أنواع التصوف في مختلف الثقافات والأديان والعصور والأمكنة بخصائص واحدة، هي الترقي الأخلاقي، ومفهوم الفناء في الحقيقة المطلقة، ومنهج المعرفة أي الكشف أو الذوق: الحدس الصوفي، الطمأنينة والسعادة، والرمزية في التعبيرعن الحقائق.

يرى «وليم جيمس» مثلاً أن التغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق هو الإنجاز الصوفي العظيم، ونحن نصبح في «المقامات الصوفية» واحداً مع المطلق ونكون على وعي بهذه الواحدية، وهذا هو التراث الدائم الذي لا تغيره اختلافات الظروف والعقائد، وهذه الفكرة موجودة في التصوف الإسلامي والمسيحي والأفلوطينية والهندوسية، والبوذية القائمة على تجربة «الاستنارة» عند بوذا.

إن الوعي الصوفي في الحالات الصوفية يسير متزامناً مع الوعي العادي وينصهر فيه، وهذه الحالة معروفة في التراث المسيحي بـ«التألّه» ويشار إليها باسم «الزواج الروحي» أو «الحياة الموحدة»، وهي الحالة التي بلغتها «القديسة تيريزا» و«روزبروك» وآخرون، كما يذكر التراث البوذي أن بوذا وصل إلى الوعي المستنير الدائم، إلى «النيرفانا» (الانطفاء)، لأنها الحالة الأخيرة للوعي الصوفي الدائم، والقيمة العليا للحياة الصوفية، وهي كذلك «الوحدة المطلقة» التي يسميها أفلوطين «الواحد».

ويؤوّل المتصوف المسيحي «إيكهارت»، التجربة الصوفية ذاتها على أنها الوحدة التي لا تمايز فيها للألوهية، قبل أن تمايز نفسها في ثلاثة أشخاص في الثالوث. والمتصوف البوذي يؤول تجربته بألفاظ غير لاهوتية.

ليس في التجربة الصوفية كثرة ولا تمايز، إن ما يدركه ويؤوله صاحب التجربة هو الواحد أو الذات الكلية أو المطلق أو الله. ومعنى هذا أن الذات الفردية تفقد فرديتها وهويتها وتندمج في الواحد أو المطلق أو الله، حيث يندمج صاحب التجربة في الوجود الأعلى ويصير واحداً معه. يقول «إيكهارت»: «تغوص الروح وتضيع في هذه الصحراء وتفقد هويتها»، ويقول روزبروك: «ذلك الصمت المظلم الذي يفقد فيه المحبّون اللامتناهي؟» ويقول أفلوطين:»أنت تسأل كيف يمكن لنا أن نعرف اللامتناهي؟ وأنا أجيبك، إننا لا نعرفه عن طريق العقل، لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد، ولا يمكن أن يكون اللامتناهي على مرتبة واحدة مع موضوعاته، إنك لا يمكن لك إدراك اللامتناهي إلا بالدخول في حالة لا تعود فيها موجوداً أنت ولا ذاتك المتناهية، وهذا يعني تحرر ذهنك من الوعي المتناهي، وعندما تتوقف عن أن تكون متناهياً، فإنك تصير واحداً مع اللامتناهي».

واضحاً في الديانة اليهودية، على pantheism ويبدو النزوع الصوفي لوحدة الوجود تغليفه بما يسميه متصوفة الإسلام «الفناء». يقول صموئيل أبو ليفا (1240 -1291)، اليهودي المتصوف (القبالة): «جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة في الإنسان تتوزع وتتمايز في الأجسام، غير أنّها مع ذلك بطبيعتها عندما تعود ارتباطاتها، فإنها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو واحد بلا ثنائية والذي يؤلف الكثرة». ويشرح «شوليم» ذلك

فيقول: «الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعني تحررها من قيود التناهي حتى تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو الواحد اللامتناهي». ثم يضيف: «إن المجاز عند هذا المتصوف يعني أن هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصي للروح عن مجرى الحياة الكونية، إن الذي يعوق الروح في شخصيتها المتناهية، هو الأشكال الحسية والصور التي ينتجها الوعي المتناهي وهي التي تختفي في التجربة الصوفية».

والتصوف البوذي كما يشرحه المفكر الياباني د.ت.سوزوكي هو: «القوقعة الفردية التي توجد فيها شخصيتي مغلقة بإحكام، وهي تنفجر في لحظة الساتوري (الاستنارة) وليس ثمة ضرورة لاتحادي مع وجود أعظم من ذاتي أو أن أمتص بداخله، لكن فرديتي التي وجدتها تتماسك بصلابة، وتنفصل على نحو قاطع عن جميع الموجودات الأخرى، هذه الفردية ذابت وتلاشت في شيء لا يمكن وصفه بأنه شيء له نظام مختلف أتم الاختلاف عن النظام الذي كنت معتاداً عليه».

ومن المؤكد وجود تجربة الفناء في المدونات الهندوسية القديمة، في الأوبنشاد والجيتا: «كما تذوب قطعة الملح التي تلقى في الماء، فكذلك أيضاً الروح الفردية، آه إياماتريا، (ماتريا = بوذا المستقبل) تذوب وتفنى في الوعي الخالص الأزلي، اللامتناهي والمتعالي. إن الفردية تنشأ عن توحيد الذات. عن طريق الجهل. مع العناصر، وعند اختفاء الوعي بالكثرة أثناء الإشراق الإلهي تختفي». تجربة الفناء الصوفية وتحطيم حواجز الذات المتناهية والاندماج مع اللامتناهي أمر ينطبق على المتصوفة ابتداءً من مؤلفي الأوبنشاد حتى إيكهارت، ومن متصوفة بوذية زن حتى الحسدية اليهودية ممن كانت لهم هذه

التجربة ووصفوها، وكذلك من المحدثين أمثال: ألفرد تنيسون (1809 -1892) وأرثر كوستلر (1905 -1983).

التصوف الإسلامي

التصوف الإسلامي أخلاقيات مستمدة من الإسلام، إنه كما يصفه ابن القيم في «مدارج السالكين»: «التصوف هو الخُلُق». وهو النظرية الباطنة في الإسلام، والسر الذي تضمنه القرآن الكريم. إنه فكر وجداني، فكر محبة وعشق، وهو مسعى إنساني يتوخى تجاوز حال البشر الفانين بالانطلاق من الذات نشداناً لبقاء يمحق الفناء، وبه يعود الجزئي إلى الكلي، وتمحى الفردية الفانية في نعيم الغبطة العظمى، فلا تبقى ذات الفرد في الذات، وإنما تبقى الوحدة الكونية الأحدية الصمدية، الوحدة التي لايعدلها سواها، ولايواكبها غيرها، فتكون بالوجود وجداً، وبالاتصال والوصال ذوباً.

بدأ التصوف تخلياً فتحلياً قبل أن يغدو تجلياً، بدأ تحنثاً وزهداً، وتعبداً ونسكاً قبل أن يُطلق لقب الصوفي على أي إنسان. ذلك أن المسلمين بعد رسول الله e لم يتسم أفاضلهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة. وتبعهم التابعون فتابعوهم حتى اختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لمن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد، وانفرد أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم «التصوف» (القشيري).

أكثر الزهاد والعباد من ذكر الله والتفكير في الحياة الآجلة واستشعار الخوف من عذابها وعقد الرجاء على الخلاص ونيل النعيم ولاسيما أمل الغفران. وكان الخوف من المعصية هو القاسم المشترك بين صفوف هؤلاء الأتقياء. ومن أشهر الزهاد أبو ذر الغفاري (ت32هـ) الساخط على الأغنياء، وحذيفة بن اليمان وهو أول من تكلم في القلوب وآفاتها، وسلمان الفارسي (ت35هـ) الذي حظي بشهرة واسعة في مجالات شتى، ثم سعيد بن المسيَّب (ت90هـ) من التابعين، وسعيد بن جبير (ت95هـ). وفي حقبة تالية اشتهر الحسن البصري (ت110هـ)، ومالك بن دينار (ت181هـ)، وإبراهيم بن أدهم (ت161هـ)، وتلميذه شقيق البلخي (ت194هـ).

امتدت مرحلة الزهد والتنسك طوال القرنين الأول والثاني للهجرة. ونشأ في إثرها التصوف الإسلامي بالمعنى الدقيق، وتميزت بعض مدارسه في بغداد وفي مصر والشام وفي نيسابور، حتى نضج الوعي الصوفي على نار الاتصال بالمذاهب الفلسفية، والمنهل من مختلف روافد الثقافات اللاإسلامية كالهندية والفارسية واليونانية.

ففي مدرسة بغداد اشتهر الحارث المحاسبي (ت243هـ) الذي فاز بلقبه لكثرة محاسبته نفسه على أعماله، وبرع في وصف يوم الحشر فالثواب أو العقاب في كتاب «التوهم». وكذلك أبو القاسم الجنيد الملقب بـ «سيد هذه الطائفة وإمامهم» (ت297هـ)، وهو صاحب نظرية التوحيد الكامل الخالص والفناء في الله.

أما مدرسة مصر والشام فإن من أبرز مشايخها ذا النون المصري واسمه ثوبان بن إبراهيم (ت247هـ)، وعنده أن الكتاب والسنة سبيلا معرفة وحدانية الله معرفة فردانية بطريق الكشف، وإنما معرفة اسم الله الأعظم هبة من الله يختص بها من يشاء من عباده. ولما كانت المحبة «سراً من أسرار الله لايجوز الخوض فيها» وجب اللجوء إلى التعبير الرمزي واستحداث المصطلحات الإشراقية بالدرجة الأولى. وفي داريا من أعمال دمشق ظهر أبو سليمان الداراني (ت215هـ) وقد دعاه الجنيد «ريحانة دمشق»، وعنده أن الدنيا مزبلة ومجمع الكلاب، وأقل من الكلاب من علق عليها، وخاصم أصحابه من أجلها.

وفي آفاق مدرسة نيسابور، ظهرت في القرن الهجري الثالث حركة الملامتية التي ضمت إلى فضائل الفتوة، ولاسيما النجدة والتضحية، واجب كبح النفس اللوامة لأنها شر لايصدر عنها سوى الرعونة والرياء. ومن أشهر أعلام الملامتية عمر بن سالم الحداد النيسابوري (ت270هـ)، وحمدون بن أحمد القصار النيسابوري (ت271هـ)، الذي يؤثر أن يكون مظهره مظهر السيئين على أن يبعد تعظيم الناس إياه عن الله. ولذا يلوم الملامتية أنفسهم على جميع ما أظهروه من أنواع القرب والعبادات، ويكتمون عن الناس محاسنهم، فيلومهم الخلق على ظواهرهم، ويلومون هم أنفسهم على مايعرفونه من بواطنهم ليسلم لهم حالهم مع الله.

وفي أعقاب تلك الحقبة تفلسف النشاط الصوفي وأنتج فكراً وأدباً رهيفاً ومذاهب بلغت ذروة الإبداع في تقصي أهداف التصوف ورسم السبل وتحديد الرياضات الموصلة إليها. ولم تبق المحبة تتويج الزهد والنسك والفقر والتخلي، وإنما غدا التحلي بالفضائل المتميزة والمجاهدة أداة خلاص أعمق يفلت من براثن الهوية الإنسانية الفردية أو الجزئية، ليتصل،

ويتحد، ويذوب، ويفنى، ويبقى، في الكيان الأسمى، كيان الأرفع الخالد الباقي، الكيان الإلهي، وعندئذٍ تتحقق الحقيقة، ويتمّ التجلي، وعلى نحو تعجز عن وصفه لغة البشر، فتتوارى الرموز، ويثمر الذوق والمعاناة.

ولهذا الخصب الرائع في فلسفة التصوف الإسلامي تاريخ حافل بأسماء خالدة نقتطف منها نماذج دالّة عبر العصور المتلاحقة، من عصر الحلاّج في القرن الهجري الثالث حتى عصر الجيلي في القرن الهجري التاسع، مروراً بإسهامات الغزالي والسهروردي المقتول وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين والششتري.

فالحلاّج[ر]، وهو أبو مغيث الحسين بن منصور (244 -309هـ)، أشهر باعث للاختلاف في نظر الباحثين من معاصريه إلى اليوم، أول من قال بنظرية الحلول، حلول الله في الإنسان، أو حلول اللاهوت في الناسوت. وصاح «أنا الحق» كما قال بقدم الحقيقة المحمدية، أو النور المحمدي، وهو أول من قال بوحدة الأديان، فهي أسماء حقيقة واحدة. وشُغل بكل دين طائفة، لااختياراً منهم، بل اختياراً عليهم، ولذا لايُلام أحد ببطلان ما هو عليه.

وعكف أبو حامد محمد بن محمد الغزالي[ر] (ت 505هـ)، حجة الإسلام، ومؤسس التصوف العملي، على تمحيص صنوف المعرفة من كلام وتعليم وفلسفة. وارتضى في آخر المطاف طريقة التصوف التي تتمّ بعلم وعمل، وفيها تتنزّه النفس عن أخلاقها المذمومة، وتتمّ تخلية القلب عن غير الله، وتحليته بذكر الله، وذلك بالذوق والحال وتبدل الصفات، وإن حركات المتصوفة ظاهراً وباطناً مقتبسة كلها من نور مشكاة النبوة. تبدأ طريقتهم

بالمكاشفات والمشاهدات، وتنتهي بالفناء كلية في الله. وقد أخطأ القائلون بالحلول أو الاتحاد أو الوصول وأصحاب الشطح كأبي يزيد البسطامي (ت261هـ)، والحلاّج لأنهم صرفوا ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة: فالغبطة الصوفية حال لا يباح الإفصاح عنها، وعلى السائل أن يظن خيراً ولايسأل عن الخبر.

أرسى الغزالي أسس التصوف السنيّ المعتدل، وأرسى شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي المقتول (549 -587هـ) أسس التصوف الإشراقي، وهو منزع فلسفي يقع بين الاعتماد على الذوق، وبين الفلسفة المستندة إلى الفكر العقلي مع ترجيح الاتجاه إلى الذوق والتشريف الإلهي بإلهام علوي يفيض على النفس إشراقاً روحانياً، ونوراً لا ينقطع، وهذا النور بلغة التصوف هو الروح المقدسة، وبلغة الفلسفة فيض من العقل الفعال، ولامناص لنيله من المناجاة «اللهم، أيدّنا بالنور، واحشرنا إلى النور. واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مايعدّنا لأن نلقاك». وعن السهروردي نشأ أعلام الإشراقيين في مضمار التشيع ((كوربان.

أما محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي[ر] (ت638هـ) فقد لقي القدر الأوفى من الألقاب الصوفية، «كالإمام العارف بالله»، و«الشيخ الأكبر» و«الكامل المحقق المدقق صاحب الإشارات الملكوتية والنفحات القدسية وسلطان العارفين» (الشعراني)، اشتهرت فلسفته بثالوث نظريات تقول بوحدة الوجود، وبالحقيقة المحمدية، وبوحدة الأديان. وهذه النظريات كلها غامرة بالحب الإلهي، إذ الحب عنده أصل العبادة، وسرّها، وجوهرها، وما من معبود إلا وهو محبوب، والمعبود والمحبوب عين واحدة، وإن اختلفت عليها الأوصاف،

والحب سببه الجمال، والجمال هو الله، والله جميل فيحب نفسه، ومن أحب الجمال لم يحب سوى الله.

وأجاد عمر بن الفارض[ر] (ت632هـ) التعبير عن التصوف بالشعر حتى عُدَّ أعظم شاعر صوفي باللغة العربية. وهو في تصوفه «سلطان العاشقين»، «إمام المحبين»، وصاحب نظرية «وحدة الشهود». وقد تغنى بأناشيد الحب الإلهي، ونشد النشوة والخمر الإلهية التي سكرت بها أرواح العاشقين من قبل أن تُخلق الخمر، ووصف الجمال والوصل وفناء نفس المحب استغراقاً في ذات المحبوب، ولكنه فناء جلاء فيه تشهد الروح الحقيقية الواحدة متجلية في كل وجود.

وإلى جانب وحدتي الوجود والشهود وحدة ثالثة هي الوحدة المطلقة التي أخذ بها عبد الحق بن سبعين (613 -667هـ) وتلميذه الشاعر المجيد علي بن عبدالله الششتري (610 -668هـ). فالوجود واحد، وهو قائم بجميع الصور، والقوة الجامعة للكل هي القوة الإلهية، والكل واحد.

وأما عبد الكريم الجيلي (ت832هـ) فإنه يعرب عن نظريته في الإنسان الكامل ماثلة في الحقيقة المحمدية. ولئن ذهب الحلاّج إلى تمييز طبيعتي اللاهوت والناسوت وامتزاجهما امتزاج الخمر بالماء الزلال، ووجد ابن عربي أنهما وجها حقيقة واحدة، ظاهرها الخلق أو الناسوت، وباطنها الحق أو اللاهوت، فإن الجيلي يرى أن الحقيقة المحمدية هي أم الكتاب، والألوهية هي أم الكتاب، والصورة المحمدية إشراقها إشراق وحدة هويّة وإنيّة، «والإنسان

الكامل» واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، وله تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيُسمى به باعتبار لباس، ولا يُسمى به باعتبار لباس آخر.

التصوف الإسلامي شعور متحقق في السلوك، وقد ظل هذا السلوك ذا صيغة حرة فردية يتميز أصحابها في المراحل الأولى بالعبادة والزهد والتنسك، وماعتم هذا السلوك عندما ظهرت لفظة التصوف اصطلاحاً أن غدا سلوكاً منتظماً ذا قواعد محددة، أساسها مجاهدة النفس لبلوغ الغاية وفق ترتيب معين، وسم بأنه سفر هادف فيه مقامات وأحوال. فالمقامات محطات ينتقل فيها السالك من مقام إلى آخر تبع الأحوال النفسية والأخلاق التي تصحب مسيرته وإقامته.ومن أشهر المقامات سبعة هي: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا. والأحوال كثيرة منها: مراقبة النفس والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والاطمئنان والمشاهدة واليقين. وعلى هذا تكون الحال شعوراً وارداً ثم متحولاً، ويبقى المقام ثابتاً مادام الصوفي مقيماً فيه حتى يرقى برقي نفسه وخلقه ومجاهدته إلى مايسمو عليه.

نهض قدامى الصوفية بتجربتهم النوعية فرادى، ونشد كل زاهد للخلاص بنفسه على طراز «فرار الواحد نحو الواحد». ولكن الزهّاد أنفسهم دعوا إلى اعتناق أفكارهم فالتف حولهم أنصار وأتباع في ندوات أخذت بالانتظام شيئاً بعد شيء. ولما عرف المتصوف باسم الشيخ صار تلاميذه مريدين، وغدت حلقاتهم ندوات، والندوات طرقاً، والطرق فرقاً صوفية متمايزة، وغلب على هذا التطور اتجاه من التصوف الأنموذجي والتعليمي، أو التفلسف الصوفي، إلى التصوف العملي الجمعي. وبات التصوف في إهاب الفرق والطرق أطول حياةً، وأكثر حيوية، وأبقى على الأيام، ولدى عامة الممارسين منه لدى المتصوفة الزهّاد أو

المتفلسفين. بدأ هذا التصوف الجمعي على استحياء منذ النصف الثاني للقرن الهجري الثالث، ومابرح ينمو ويتكامل حتى تحددت في إطاره مراتب ثابتة، وألقاب متراتبة، واشتد القول بتفاوت المنازل الصوفية اشتداد الإيمان بكرامات شيوخ الطرق أو الأولياء.

تكونت في البدء طرق مثل «السقطية» حول السري السقطي، و«الطيفورية» نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامي، و«الجنيدية» نسبة إلى الجنيد، و«الخرّازية» نسبة إلى أبي سعيد الخرّاز (ت277هـ)، و«الملامتية» أو «القصارية» نسبة إلى حمدون القصار. وما لبث نشاط الطرق الصوفية أن قوي وعظم وازدهر فصار نوعاً مستقلاً من نشاط دائب متعاقب المراحل والميزات، يتفرع بعضه عن بعض، وتصدر عن الأصل شعب متكاثرة لاتكاد تحصى، وهي تبتعد عن منبعها بإضافات جلّها عملي يتصل بالصلوات والأوراد والأذكار والأحزاب. ولاريب في أن هذا التصوف المشترك بلغ مرحلة متقدمة حين وضع عبد القادر الجيلاني أسس «الطريقة القادرية» في القرن الهجري السادس، ووضع أحمد الرفاعي (570هـ) أسس «الطريقة الرفاعية»، ووضع السهروردي أسس طريقته في القرن السابع، ووضع أبو الحسن الشاذلي (ت656هـ) أسس «الشاذلية»، وكان من تلاميذه أبو العباس أحمد المرسي (ت686هـ) ومن تلاميذ الأخير تاج الدين بن عطاء الله السكندري (ت709هـ). ونسب «المولويون» أو «المولوية» إلى «مولانا» جلال الدين الرومي (604 -672هـ)، كما نسبت إلى أحمد البدوي (ت675هـ) «الطريقة البدوية»، و«البرهامية» نسبة إلى إبراهيم الدسوقي (ت676هـ)، و«البكتاشية» إلى محمد خنكار الحاج بكتاش (ت738هـ).

ازدهرت الفرق أو الطرق الصوفية، بادئ ذي بدء، بازدهار شيوخها ونبوغهم، ولكن الابتكار في التصوف الجمعي ما لبث أن تضاءل وذبل بعد القرن الهجري الثامن، وكثرت التفرعات

والتركيبات، فحدث في مجال كل طريقة عدد نام من الطرق الفرعية المتعاقبة، كالطريقة «الشاذلية المدنية» و«الشاذلية الدرقاوية» و«الشاذلية الوفائية الفاسية». وربما لبست الطريقة الواحدة حللاً مختلفة، وتغيرت أسماؤها بتغير أطوارها كـ «النقشبندية» المنسوبة لبهاء نقشبند (ت791هـ)، ونقشبند كلمة تعني «ربط النقش» الذي هو صورة الكمال الحقيقي، فسميت على التعاقد بأسماء: «صديقية» و«طيفورية» و«خوجكانية»، ومابرحت لائحة الطرق الصوفية تزداد باستمرار.

ومن الطرق المتأخرة «الطريقة الختمية»، وقد أسسها محمد عثمان المكي الحسيني بن محمد بن أبي بكر القطب الأعظم الميرغني المحجوب (ت1268هـ)، وجعل رمزها «نقش جم»، وهو تعبير تركيبي ترمز أحرفه على الترتيب إلى الطريقة «النقشبندية» فـ«القادرية» فـ«الشاذلية» فـ«الجنيدية» فـ«الميرغنية». وثمة «الطريقة السنوسية» التي أسسها محمد بن علي السنوسي (ت1276هـ)، و«التجانية» ومؤسسها أحمد بن المختار التجاني (ت1230هـ)، و«الطيبية» ومؤسسها السلطان المغربي مولاي الطيب نحو سنة 1286هـ.

غلا مريدو الطرق الصوفية في الثناء على شيوخهم وإطراء فعالهم وامتداح فضائلهم ومناقبهم، ومنحوهم ألقاب الولي أو القطب أو الغوث، ومضوا على درب الإجلال إلى منزلة التقدير بالمعنى الدقيق. بل ذهبوا إلى أن بقاء العالم وقف على «تنظيمهم». فهم «رجال الغيب» وقوامهم النقباء (300) والأبدال (40) والأمناء (7) والعمد أو الأركان (4) والقطب أو الغوث وهو محور الكون. وحذا مقلّدو المريدين وأتباعهم هذا الحذو، ولكنهم لم يأخذوا من القلادة إلا ما اتصل بالسلوك العملي من الإيمان تسليماً بكرامات الشيخ

ومناقبه، قاصرين جهدهم على الإذعان والتقيد براتب الأوراد والأذكار و«الوظائف» المنبثقة عن مؤسس الطريقة أو تابعيه أو وارثيه.

ظل النشاط الصوفي هدف النقد المرير الصادر عن الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة العقلانيين، كما نقد المتصوفة أولئك الأغيار جميعاً حتى قال فريد الدين العطار: «الكفر أحب إلي من فاء الفلسفة». بيد أن بعض المتصوفة نقد بعضاً، فأخذ الغزالي مثلاً على أصحاب الحلول أو الاتحاد أو الوحدة شططهم، ولقي ابن تيمية (ت728هـ) عنتاً شديداً متكرراً في نقده متصوفة عصره وأسلافهم. وأخذ ابن الجوزي (ت597هـ) من قبل في كتابه «تلبيس إبليس» على الزهّاد والعبّاد انقطاعهم عن الدنيا في شتى أحوالهم، مثل لبس الصوف والمبالغة في تقصير الثوب طلباً للشهرة، وكذلك في مطاعمهم ومشاربهم «لأن الغذاء الردي يخرج الوساوس والجنون وسوء الأخلاق». ومن مقابحهم مسلكهم في الغناء والسماع والرقص والوجد وصحبة الأحداث والنظر إلى المرد وترك التكسب والتداوي ومنحاهم في تأويل القرآن وفي الشطح والدعاوى والتوكل والكرامات وسائر الأعمال المخالفة للشرع. ومافتئ باحثون لاحقون ومعاصرون يرفضون التصوف ويوجهون إليه نقدهم انطلاقاً من منازع دينية (فقهية أو كلامية) أو فلسفية أو اجتماعية وسياسية.

عادل العوا ـ عبد الحميد الصالح

التطورية

مفهوم يشير إلى وصف التغيرات التي تطرأ على ظواهر العالم، سواء evolution التطور أكان ذلك داخلياً أم خارجياً، تؤدي إلى انتقالها من حال إلى حال، من الأدنى إلى الأعلى، ومن المتجانس إلى اللامتجانس، وهذا الانتقال يكشف عن الخصائص الأصلية للظواهر، والتطور بهذا المعنى قانون عام شامل ملازم للوجود يحكم حركة الأشياء التي هي في تبدل دائم ومستمر لا انقطاع فيه، وفهم الحركة الدائمة للطبيعة والأشياء يتم بمعرفة سير عملية نشوئها وتبدلها.

أما التطور مذهباً فهو قديم ترجع جذوره التاريخية إلى الفلسفة الطبيعية اليونانية، كما هي عند إمبادوقليس وأرسطو وكذلك الفلسفة العربية عند إخوان الصفا وابن خلدون.

ويعني التطور عند الفلاسفة القدامى «الانتقال النمطي الرتيب لدورة من التغيرات مرسومة الحدود مسبقاً»، ولكن، ومع ظهور التطورات العلمية الحديثة أخذ مفهوم التطور ينتشر انتشاراً واسعاً ويحظى باعتراف شامل في منتصف القرن التاسع عشر وصار يعني «ظهور اختلافات تتوارثها الأجيال، وتنتج صوراً جديدة في نوع قديم». وتحت تأثير اكتشافات داروين حول أصل الأنواع (قانون تنازع البقاء وقانون الانتخاب الطبيعي)، ونظرية لامارك في البيئة والوراثة، وارتباطاً بنجاحات علم البيولوجية والأحياء، وضعت Evolutionism أنظمة فلسفية شاملة دُعيت بالمذهب التطوري ، يرى بأن جوهر العالم حياة متطورة ونامية باستمرار. وقد اهتمت التطورية بمضامين الحقائق العلمية ودلالاتها،

وركزت أيضاً على علاقة الإنسان بالطبيعة وتطورها، وغائية التطور، ودور البيئة في التطور.

ركز معتنقو مذهب التطور على حقيقة الجوهر المتطور لبنى الكون والحركة المستمرة للأشياء، تحدد من خلال تغايرها وتنوعها، كل مرحلة من مراحل التطور الكوني، من الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المعقد، فنظام الكون بمجمله يخضع لمبدأ التطور، وما يحدث لا يتم دفعة واحدة وإنما يسير على مراحل غير منفصلة يُفسَّر تطورها بجملة من التغيرات المتعاقبة على الظواهر وارتقائها بالتحول التدريجي في الزمان، دون حدوث أيّ تغيرات في الطبيعة.

إن فهماً كهذا يجعل من التطور مجرد «الزيادة والنقصان في قدر الظواهر المدروسة»، مكتفياً بالتراكمات الكمية كآلية تفسيرية لنشوء الظواهر وتبدلها، فالتطورات التي تقود لأنواع حية جديدة لا تنفصل «بهوة عميقة» عن الطبيعة اللاعضوية أو المادة الجامدة، كما أن القانون الذي يحكم حركة الأشياء بتأثير من قوانين الميكانيك، هو نفسه يسود عالم الأحياء وعلاقاته. هذا المنطق الذي يفسر الموجودات على أساس من القانون الطبيعي الذي يفعل بضرورة لا تحيد عنها، وبسلسلة من التغيرات المتعاقبة والتدريجية، يقود إلى حقيقة عدم افتراض أيّ قوة ما ورائية تقحم على الطبيعة لتفسير حركة أجزائها وتطورها، رافضاً في الوقت ذاته أيّ قصدية أو غائية ناجمة عن خطة متصورة مسبقاً وراء هذا التطور.

والتطورية في تناولها لموضوع الحياة ترى أن الأحياء بما فيها الإنسان من أصل واحد تكون مثلاً H.Spencer بفعل من مواد الطبيعة، فنشوء الحياة يفسرها هربرت سبنسر «بتفاعل المواد الكيميائية»، والكائنات تطورت بفعل التنازع الحاصل لوجود الاختلاف في قابلية الأحياء المتنوعة والأحوال الخارجية، فالتغاير بين الأنواع سواء كان بمحض المصادفة أو بتأثير البيئة الخارجية، يؤدي إلى تبدلات تمهد الطريق لظهور أنواع جديدة بالانتخاب الطبيعي، وبتقدم التطور يظهر الإنسان كسلسلة من التغايرات تولد عنها بفعل الوراثة، هذه الاختلافات التي تطال الوحدات الحية تتدرج بتعاقب الأحداث في تتابع خطي زماني يقود إلى تبدلات جذرية تؤدي إلى ظهور الأحياء المتنوعة وتنفي معها أيّ انقطاعات أوقفزات تحصل في تراتبية تطور العالم الحي، فمثلاً الوحدات الحية البسيطة (وحيدات الخلايا) وبفضل الاختلافات التي تنشأ في عضويتها، وبتأثير البيئة الخارجية تؤدي إلى تباينات وتحولات تتراكم تدريجياً، فتؤدي إلى وحدات حية جديدة (كثيرات الخلايا)، فالفروقات إذن كمية وليست نوعية، ولكن إذا كنا نعرف بالتجربة العيانية أن الطبيعة تقوم «بقفزات» تطورية لإبداع الضروب والأنواع الجديدة التي تبدو كأنها، للوهلة الأولى، مبتورة الصلة مع الأنواع الأدنى فإن تفسيراً كهذا لآلية التطور يبدو ناقصاً، مما دفع بعض التطوريين أمثال»صموئيل الكسندر» لتفسير التطور بسلسلة من القفزات الفجائية لايمكن التنبؤ بها، وهذا ما يُدعى بالتطور الفجائي، وهي نظرية مثالية في التطور، تهدف إلى تفسير التطور بالوثبات والقفزات والبزوغ الفجائي للجديد، تكون فيها عمليات التغير أفعال معقولة، غير ممكنة الفهم منطقياً، وتفضي هذه النظرية إلى إنكار القوى الطبيعية والتاريخية.

إن منطق العالم الحي يعكس حقيقة تطور الكائن الحي. كما يرى جاكوب على سبيل المثال. وفق جملة من الحقائق الأساسية:

أولاً. تأكيد نفي أيّ قصدية أو تدخل مدبر من خارج العالم لتفسير التغيرات الحاصلة في الطبيعة الحية، بمستوياتها المتعددة تبعاً لضرورة تعبر عن قوانين احتمالية تفضي إلى التنوع والتغاير والجدّة والطفرة.

ثانياً. فرق من حيث الجوهر بين العالم العضوي والعالم اللاعضوي إلا بدرجة التعقيد ومستوى الوحدة في التنظيم والتكامل بين أجزائه، فالكائن بهذا المعنى هو «منظومة متكاملة» لاتحاد أجزائه البسيطة والمتشابهة بغية تكوين عنصر أرقى وأكثر تعقيداً.

ثالثاً. تعديل مفهوم الاندماج والتكامل لفهم الظاهرة الحية، وتفسير ما هو جديد، لأن كل «وحدة حية متكاملة» لها خصائص نوعية وموضوعات جديدة تبدو مجهولة لما دونها وتتطلب قانوناً جديداً لا يتجاوز مطلقاً ما هو أدنى منها.

هذه الحقائق تدخل في صميم الموقف التطوري الجديد في نظرته لتطور الأحياء، الذي يتعلق «بمعرفة آلية البنى الداخلية للمتعضي (مع توسطات خارجية)، إذ يؤدي ظهور مورثات جديدة (بالطفرة) وظهور تشكيلات جديدة (بإعادة التركيب) إلى ولادة أشكال جديدة يستخرج منها الاصطفاء الطبيعي أنواعاً جديدة».

ومن أهم أعلام المدرسة التطورية هربرت سبنسر[ر] (1820 -1903)، الذي حمل لواء المذهب التطوري في العلم والفلسفة ووسع فكرة التطور لتشمل كل الأشياء والظواهر، فالتطور بأشكاله المتعددة الفيزيائي والحيوي والاجتماعي والنفسي والأخلاقي، خاضع لقانون كلي عام وهو قانون التطور، يتحدد وفقاً له تمايز الكائنات، ولكن فهمه للتطور والنمو كان آلياً متأثراً بالفكر التطوري عند داروين. فالتطور عند سبنسر هو «تجمع لأجزاء المادة يصاحبه تشتيت للقوة والحركة، تنتقل المادة في أثناء ذلك من حالة التجانس اللامحدود إلى حالة اللاتجانس المحدود المتسق» فهو انتقال الكائن وترقيه من المتجانس إلى المتنوع وتكامله على هذا النحو، أي تحوله من حال إلى حال وهو قانون الطبيعة» Dissolution أي افتراق «. ويرافق التطور هنا معنى سلبي، هو «الانحلال العناصر المؤتلفة أو الانتقال من المتنوع إلى المتجانس.

ويفسر سبنسر في كتابه «مبادئ علم النفس» الوجدان وفقاً للغريزة التي تتعين وتتطور بالوراثة، فاستعدادات الإنسان العقلية حتى الخلقية ما هي إلا نمو للغريزة وازدهارها، باعتبارها مظهر القوة الحيوية دون تمييز، واضح طبعاً بين ما هو بيولوجي وماهو خلقي. اجتماعي، فتطور الفكر يرجع إلى ارتقاء الجهاز العصبي والموائمة بين الكائن الحي وبيئته، لأن التطور واقع تنحو به الكائنات طبيعياً إلى الأفضل، والحضارة الإنسانية، شأن نمو الكائن الحي، «وجه من وجوه الطبيعة» المتطورة، وهذا يفسر لنا اعتماده «النظرية العضوية في المجتمع» التي تشبّه المجتمع البشري بالكائن العضوي البيولوجي الذي يخضع لقوانين طبيعية في ارتقائه.

أما شبلي شميل (1850 -1917)، أهم داعية للنظرة التطورية في المشرق العربي، فقد قال «بنظرية التولد الذاتي للحياة من المادة بقوة فيها»، النظرية التي أسهمت في بناء تطورية العالم العضوي.

ويرى شميل أن القوانين التي تحدِّد سير تطور المجتمع هي نفس القوانين التي تتطور الطبيعة بموجبها: «قانون توازي القوى الذي يظهر في الصراع من أجل البقاء»، وقانون «اتحاد وتجمع القوى الذي يحدده التطور ومبدأ التوحيد الطبيعي في المواد والقوى» الذي يُستبعد بموجبه أي قوى مدبرة غير طبيعية خالقة للكون.

والإنسان بوعيه قادر وحده على السيطرة على عملية التطور «فالاجتماع عاقل والطبيعة عمياء» وذلك بتغيير ظروفه والاستعاضة عن الصراع من أجل البقاء بالتعاون وتقسيم العمل وبلوغ الكمال الذاتي، مما يؤدي إلى خطوات تطويرية إصلاحية تغييرية يعتبرها شميل أفضل طريقة لحياة المجتمع.

أما لودفينغ بوخنر (1824 -1899)، الفيلسوف والطبيب الألماني، فقد زاوج بين المادية والداروينية. ففي كتابه «القوة والمادة» يوضح أن نشوء أنواع جديدة يتم بالتدريج طبيعياً، وهذا مرده للتغييرات المختلفة للطبيعة وللتغيير التدريجي للجراثيم من جهة أخرى. أما وقد تأثر بداروين، فقد عزا نشوء الحياة العضوية من أبسط الصور الحية إلى فعل «التوالد الذاتي»، فتكونت الأحياء الأكثر تعقيداً (الأحياء كثيرة الخلايا) انتهاءً بالإنسان.

الكمال والنمو نحو الكمال في العملية الارتقائية يصاحب الفرد غالباً لا دائماً، فالتطور الارتقائي «غالب لا مطرد»، ويعني به أن الأفراد يتطورون، ولكن هناك حالات من التقهقر، وهذا التطور أو الارتقاء مرتبط بالوسط الخارجي والكائن الحي نفسه.

سوسان الياس

التعريف

التعريف definition منهج منطقي، يُمكن من البحث عن ماهية الأشياء ثم تمييزها وبنائها، ويساعد على استحداث مصطلحات جديدة في العلم بغية توسيع الجهاز اللفظي وإزالة الغموض واللَّبْس، وشرح أهمية المصطلحات المدرجة.

التعريف إذن هو تمثيل الشيء في الذهن، من جهة محمولاته المفردة والمركبة، المقومة ((اللازمة) وغير المقوّمة (العرضية).

ومن شروط التعريف: أن يكون أولاً معبراً عن ماهية الشيء، وأن يدل ثانياً عليه وحده ولاشيء غيره، وثالثاً أن لا يُعّرف المعَرف بمعرِف يساويه في المعرفة والجهالة، كالقول «إن الحركة هي ما ليس بسكون»، وأخيراً أن لا تُستخدم في التعريف ألفاظ غريبة أو مجازية أو ملتبسة المعنى.

ويتحدد تنوع ضروب التعريف بما يُعرّف (حسب المعرّف)، وبمهام التعريف وبنائه المنطقي، فيمكن تمييز نوعين رئيسيين:

1. التعريف الحقيقي real . وهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات.

2. التعريف اللفظي أو الاسمي verbal-Nominal . وهو تصور حاصل في الذهن.

أولاً . التعريف الحقيقي أو الشيئي

يتعلق بماهية أو جوهر essence الشيء، فيمكن من فرز الأشياء بخصائصها النوعية [أرسطو]: الجنس universals (الخواص والعلاقات)، وهو يتحدد بالكليات الخمسة ، العرضproperty ، الخاصةdifferentia ، الفصلspecies ، النوعgenus accident.

والتعريف الحقيقي ضربان: تعريف بالحد وتعريف بالرسم.

1 . التعريف بالحد: ويتم بذكر الجنس والفصل، أي بذكر صفة جوهرية للشيء تميزه تماماً من غيره، وينقسم إلى:

أ . تعريف بالحد التام: وهو تعريف المركب المقوّم (اللازم(، ويدل على الماهية، ويتم بالجنس والفصل القريبين: «الإنسان حيوان ناطق»، وهو تعريف جامع مانع.

ب. تعريف بالحد الناقص: وهو تعريف المفرد المقوّم (اللازم)، دون استيفاء كل أوصافه الجوهرية، ويتم بالجنس البعيد والفصل القريب: «الإنسان جسم ناطق».

2. التعريف بالرسم description: وهو تعريف يدل على خواص الشيء أو أعراضه بصورة تميزه عن غيره، ولا توضح طبيعته أو جوهره، وينقسم إلى:

أ. تعريف بالرسم التام complete description: وهو تعريف المركب غير المقوّم (العرضي)، ويتم بذكر الجنس القريب، والخاصة: «الإنسان حيوان ضاحك».

ب. تعريف بالرسم الناقص incomplete: وهو تعريف المفرد بغير المقوم (العرضي)، ويتم بذكر الجنس البعيد، والخاصة: «الإنسان جسم ضاحك»، أو الخاصة وحدها «المثلث شكل تكون زواياه الداخلية مساوية لقائمتين».

(ثانياً. التعريف الاسمي (اللفظي

وهو تعريف لمعنى اللفظ المتفق عليه في لغة ما، أو علم ما أو نظرية، وهو نوعان:

1. التعريف القاموسي dictionary: ويتعلق بترجمة اللفظ من اللغة الأجنبية إلى القومية أو العكس، أو بشرحها.

وهو تعريف بكلمة مستحدثة :stipulative . التعريف الاشتراطي أو المستحدث2
تشترط معنى معيناً. ويتم التعريف الاسمي تبعاً لوسائل عديدة يسمى باسمها كالتعريف
ويتناول موضوع الشيء، والتعريف الخارجي intrinsic بالمثال، والتعريف الذاتي
ويشير إلى ostensive ويتناول أوصافه الظاهرية، والتعريف بالإشارة extrinsic
، contextual ويتم بالمرادف، والسياقي lexical الشيء أو صورته، والتعريف المعجمي
يتم بالحد أو بالرسم، analytic يتفق مع السياق الوارد فيه اللفظ، والتعريف التحليلي
ويتم بذكر علاقات الشيء بغيره، والتعريف التدقيقي synthetic والتعريف التركيبي
theoretical ويساعد على إزالة غموض لفظ معين، والتعريف النظري precising
وهو تعريف للفظ بقبول نظرية معينة في العلم، وهذا النوع من التعاريف يتغير بتغير
وغايته التأثير في persuasive النظريات وتقدم المعرفة العلمية، والتعريف الإقناعي
.المواقف، وعمله تعبيري

ولما كان الحد يدل على ماهية الشيء، كان كلُّ حدٍّ تعريفاً، وليس كل تعريف حداً تاماً،
.بل قد يكون حداً ناقصاً، أو رسماً تاماً، أو غير تام

إنصاف حمد

التعصّب

هو الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء، فكرة أو مبدأ أو معتقد fanatism التعصّب أو شخص، إمّا «مع» وإمّا «ضد». والتعصب للشيء هو مساندته ومؤازرته، والدفاع عنه، والتعصب ضد الشيء هو مقاومته، وقد يتداخل الأمران في فعل التعصب الذي يتجلى فيه التهور والتحمس والعنف معاً. ويرتبط مفهوم التعصب في أذهان الناس بالجانب السلبي منه، ذلك أن التعصب هو في أساسه نظرة سلبية إلى الغير، والمتعصب يتجه إلى تحقير الآخرين وإلحاق الضرر بهم، أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياهم الخاصة أو الحصول على كسب منفعة خاصة.

وتكمن خطورة التعصب في كونه عقبة في وجه التفكير العلمي، فالتعصب يلغي التفكير الحر والقدرة على التساؤل والنقد، ويشجع قيم الخضوع والطاعة والاندماج، وهذا ينطبق على كل أشكال التعصب في شتى الميادين، الدين والفكر والسياسة والقومية.

فالتعصب في الدين يؤدي إلى اضطهاد العلماء والجمود، وفي الفكر يؤدي إلى الدوغماطيقية (الجزم من غير بينة أو دليل) والمذاهب المطلقة والمغلقة، وعلى مستوى الدولة (القومي)، يؤدي التعصب إلى تكوين إيديولوجيات لا تقبل إلا مبادئها والخضوع من ثمّ لسلطتها، وترفض غيرها من الإيديولوجيات، وهذا يؤدي تبعاً إلى الصراع الإيديولوجي والحروب، وفي مجال السياسة يؤدي التعصب إلى الديكتاتورية والاستبداد، والتعصب العنصري (الجنسي أو العِرقي) يؤدي إلى تحقير جنس لآخر كما في أسطورة رينان عن

تفوق الجنس الآري على السامي التي هي أكذوبة علمية تهبط بالعقلية السامية (بما فيها العربية) مقابل الإعلاء من ذكاء وتفوق الجنس الأوربي.

أعظم الأخطار التي يجلبها التعصب على العلم هو أنه يجعل الحقيقة ذاتية ومتعددة ومتناقضة، وهو ما يتناقض تماماً مع طبيعة الحقيقة العلمية.

وينطوي التعصب على تفكير أسطوري، فالتحيز لشيء ما، يُخفي طابعه الحقيقي، ويحل محله طابعاً وهمياً مختلقاً، أي يحوّله إلى أسطورة، وهذا بطبيعته يشجع التفكير اللاعقلي لأنه الدعامة الوحيدة له. وهذا ينطبق على سبيل المثال، على ما تضمنته فلسفة روبرت فلود الموسوية التعصبية في منتصف القرن السابع عشر، حيث فسرت ظواهر الوجود بإرجاعها إلى تأثير القوى الخفية والمعجزات الإلهية. وكذلك ما حدث لألمانية في عهد هتلر. في النصف الأول من القرن العشرين. حيث كان أساس النازية هو أسطورة الجنس الآري المتفوق، وكان أساس التفرقة العنصرية هو أسطورة الجنس الزنجي، إلى غير ذلك من الأساطير التي يستند إليها كل شكل من أشكال التعصب.

التعصب والحرية والتسامح

، إذا ازداد التعصب قلت Toleration والتسامح Liberty التعصب نقيض الحرية الحرية، وضعف التسامح، فالتسامح يمنح المرء حرية الضمير في إبداء الرأي واعتناق التسامح هو عدم معاقبة » :Bossuet المعتقدات رغم مخالفة الغير. يقول بوسويه

أصحاب الآراء المخالفة لرأي ما، إنه واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية، واحترام المرء لآراء الغير، عاداته ومعتقداته» . والتسامح عند علماء اللاهوت هو الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين، فهو يزيل الاستبداد ويقضي على الاضطهاد. يقول غوبلو: «التسامح لايوجب على المرء التخلي عن معتقداته أو الامتناع عن إظهارها، أو الدفاع عنها أو التعصب لها، بل يوجب عليه الامتناع عن نشر آرائه بالقوة والقسر والقدح والخداع».

ارتبطت فكرة التسامح تاريخياً بممارسات وعقائد دينية، وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية المسيحية (311 -313م)، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة، وتأكدت أهميتها في أوربة أثناء الإصلاح الديني. وعالج كثير من مفكري القرنين السادس عشر والسابع عشر حججاً لصالح التسامح الديني ونبذ التعصب، أمثال من جماعة R.Williams بودان وألتوسيوس وميلتون وسبينوزا. فأنشأ روجر وليامز البيوريتان[ر] (التطهرية) أول حكومة عصرية في رود آيلند تؤمن بالتسامح وطبقه عملياً. عام 1689 عدة رسائل دفاعاً عن التسامح، فأكّد أن J.Lock كما أصدر جون لوك الغاية من تكوين الدولة هو إنماء المصالح المدنية وذلك عن طريق التسامح، فالتسامح هو المبدأ الذي يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود، أن التعصب الديني غير مبرر إلا (عندما يكون ضرورياً للمحافظة على النظام العام. وأكد بيير بيل Bayle (1686 ضرورة التسامح مع المعتقدات التي تبدو مغالطة، لأنها قد تكون حقة، فمن الخطورة لأي دين أن لا يكون متسامحاً، ومن واجب الدولة السماح بكل شيء إلا بعدم التسامح.

، في القرن الثامن عشر عن التسامح وحقوق الإنسان Voltaire [كما دافع فولتير[ر وحارب التعصب. وتتجلى أهم جهوده في حملته المنظمة على الخرافات، وفي كتابه «مقبرة

التعصب» (1767) الذي يهاجم فيه الكنيسة الكاثوليكية: «إن التعصب هوسٌ دينيٌ فظيع، مرضٌ معدٍ يصيب العقل كالجدري. ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تتهذب أخلاق البشر وتتحاشى التطرف. وليس القوانين ولا الدين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون الذي يصيب النفوس. إن الروح الفلسفية تضفي على النفس السكينة، أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة، والتسامح هو قوام الإنسانية لأننا كلنا خطاؤون، وهذا أول قانون للطبيعة، والشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري، والتسامح دواؤه».

كما وضع جون ستيوارت مل أيضاً كتابه حول الحرية (1859) مؤيداً التسامح في مواجهة التعصب. وكذلك صاغ الفيلسوف الألماني لسينغ Lessing (1729-1781) في مسرحية «ناتان الحكيم» (1778) بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح، وليس بالتعصب الأحمق. وصار هذا العمل مثلاً يُضرب في التسامح.

وقدم الإسلام للبشرية جمعاء أروع مثل للتسامح تمثل في أمرين:

أولاً: نظمه ومبادئه المعلنة، كقوله تعالى:)لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي[سورة البقرة:256]، وقوله:)إن أكرمكم عند الله أتقاكم[سورة الحجرات:13].

ثانياً: تعامله مع الغير من فجر أيامه إلى قمة انتصاراته، يشهد له بذلك جمهور علماء الغرب المنصفين، يقول غوستاف لوبون: «إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن، إذ لم

ينتشر بالسيف بل انتشر بالدعوة، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول، وأدرك رجاله الأوائل أن النظم والأديان ليست مما يفرض قسراً، فتعاملوا مع المغلوبين بلطف عظيم تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم، والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم».

عارض بعضهم أمثال «ميرابو» (السياسي) التسامح بقوله:»إنني أرى الحرية الدينية المطلقة التي لا تخضع لأي قيد، تبلغ حداً من القداسة تبدو لي فيه كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد لأن السلطة التي تتسامح قد يتراءى لها أن تتعصب«. وقدم توماس بين الاحتجاج نفسه في كتابه «حقوق الإنسان»: «ليس التسامح عكس T.Paine
اللاتسامح، وإنما هو تلفيق له، وكلاهما تحكم واستبداد، فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير، والثاني يزعم لنفسه حق منحها» .ومع هذا يبقى التسامح الغاية القصوى بل القاعدة الأساسية ونقطة البداية للتعامل بين البشر، لأنه يتحول إلى تعاطف ومحبة.

صالح شقير

التقمص

عند الحكماء هو انتقال الروح أو النفس الإنسانية عند reincarnation التقمص انفصالها عن البدن من جسد إلى آخر، والتقمص يعني جعل الأجساد أقمصة للأرواح تنتقل من أحدها إلى آخر دوراً بعد دورٍ. يقال تقمص أي انتقلت روحه من جسده إلى جسد آخر، وفاعل الفعل هو الروح أو العقل الفعّال كما يقول أرسطو[.

والتقمص عقيدة تقوم على أساس خلود الروح وأزليتها كجوهر، أما الجسد فهو قميصها الذي يبلى فتستبدل به عندئذ قميصاً آخر تنتقل إليه، ومنه التناسخ[metempsychosis.

التقمص عند قدماء المصريين

يعتقد المصريون أن في قدرة الإنسان العودة إلى الحياة بعد موته، لأن الموت هو عبارة عن رقاد في القبر إلى أن تعود روح الميت، فترتدي، أو تتقمص جسدها الثاني من جديد، والنفس تتقمص بالتتابع صور جميع الحيوانات التي تعيش على الأرض، لتعود بعد ذلك إلى جسد إنسان لكي تبتدئ ثانية بسياحتها الأبدية (ولادة ثانية)، وكان بعض المصريين يعتقدون أن الإله أوزوريس يتقمص جسد عجل، ومنه جاء العجل العبراني الذي تعرف به اليهودية.

التقمص عند الفينيقيين

لاشك أن الكنعانيين والفينيقيين كانوا يؤمنون بالحياة الأخرى، فقد كانوا يدفنون الميت ومعه، أو بقربه، متاعه وماله وسلاحه. وقد وُجدت جرار كثيرة كانت تستعمل كتوابيت، توضع فيها الجثة مطوية على نفسها بشكل متجمع، وبجانبها إبريق وصحن وكأس للاستعمال في حياة ما بعد الموت.

وكان العرب في الجاهلية يرون أن الناس يُحشرون ركباناً على البلايا، ومشاة إذا لم تُعكس مطاياهم عند قبورهم، أي إذا لم يُشدّ رأس الناقة أو الجمل إلى الخلف بعد عقر إحدى القوائم أو كلها إلى أن تنفق، وهو ما كان يعرف عندهم بعقيدة البليّة أو العقيرة. وقد وجدت في حوران نقوش تدل على أن البهائم كانت تساق إلى الأموات للأكل منها، وهذا يشبه اعتقادات قدماء المصريين.

أما بموجب النظرة الأقدم إلى الكون، في بلاد مابين النهرين، عندما كانت الآلهة هي ظواهر الطبيعة، فكان باستطاعة الإنسان أن يصير إلهاً بتقمص شخصية القوى الكونية الكبرى باتحاده بهوية القوة وتلبسها، فيؤثر فيها بممارسة الفعل والحركة في كل المهرجانات المراسيمية والطقوس كمهرجان الموت والبعث، وقد استمر ذلك إلى قبيل الميلاد ببضعة قرون.

التقمص عند الهنود

ترى العقيدة الهندية التي تقوم على اعتبار الوجود إثماً يجب التخلص منه، أن روح الفرد تتقمص أجساداً عدة ومختلفة، إنسانية وحيوانية ونباتية في أزمنة وأماكن متعددة، ويلاقي الفرد الثواب والعقاب في جميع مراحل تجدده، ويكمن الخلاص في انقطاع سلسلة .أي الغبطة الكاملة Nirvana تقمصه، وهنا يعيش في حالة يدعوها البوذي النيرفانا

على أساس أن كل ذي حسّ قد سبق له أن immanentism وتؤمن البوذية[ر] بالحلول عاش في الماضي عدة حيوات، وأن أفعاله هي التي تحدد ما ستكونه حيواته المقبلة المتجددة التي تتخذ مستويات لا حصر لها، يشكل مجموعها ما يُسمى «عجلة الحياة والموت» الدائمة الدوران دون رحمة لأحد، فالكل مرتبط بها حتى الآلهة، إذ إنه ليس في البوذية فعل رباني خالق. وعلى هذا تؤمن البوذية بأن النفس تنتقل من جسد إلى جسد أرضي كي تتطهر وتصل إلى درجة النيرفانا، فتنتقل عندئذ إلى كوكب آخر، وهم حين يعتقدون بالولادة الثانية، يميزون بين انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر في هذا العالم الأرضي وبين انتقالها إلى كوكب آخر، إذ إن المتوفى يعطي الحياة أو القيامة للشخص الجديد، ، لأنه تحرر Buddha Gautama [ويستثنى من التقمص إنسان واحد هو غوتاما بوذا[ر .من عجلة المواليد أو دائرة الوجود

الولادة ثانية)، لأن) Karma وتعترف الهندوسية والجاينية والبوذية، بعقائد الكارما العدالة والكمال الأخلاقي والروحي لا يتحقق في حياة واحدة، فالولادة ثانية تعطي الفرد .فرصة للتقدم باتجاه الكمال

على أن الإنسان يحصل على النتائج السيئة أو الحسنة للفعل Manie تنص شريعة مانو العقلي في عقله ونتائج فعل الكلام في كلامه ونتائج الفعل الجسدي في جسده، وكنتيجة للأفعال الخاطئة التي اقترفها الجسد، يصير الإنسان في الولادة الثانية شيئاً «غيرمي»، ونتيجة للأخطاء التي ارتكبها بالكلام يصير طيراً أو حيواناً، ونتيجة للأخطاء العقلية .يولد الإنسان في طبقة منحطة

، التي تصنف مع البوذية والجاينية كاتجاهات لا Locayata لكن اللوكاياتا هو وحده الموجود، Loca أرثوذكسية، تقول إنه لا توجد حياة ثانية، وأن هذا العالم لوكا وإن الروح لا توجد منفصلة عن الجسد، وإن فرضيات الدين: الله، الحرية، الخلود، هي أوهام، وأن الطبيعة ليست خيّرة ولا شريرة لأن الخير والشر اصطلاحات اجتماعية، عندما .يحرقون جثتنا لا نعود مرة أخرى

إن فكرة التقمص غير واردة في الإسلام والمسيحية وغير مقبولة في ديانات أخرى، إذ الحياة المستقبلية «الآخرة» هي الغاية، وليس عودة الروح إلى جسد آخر على الأرض، لكن الفكرة .موجودة عند بعض الفرق الدينية

عبد الحميد الصالح

التلمود

«، و«التعلم teaching«لفظة عبرية تفيد معنى «التعليم Talmud التلمود والمقصود بها التعليم القائم على أساس الشريعة الشفهية .study والدرس learning وتطلق كلمة «التلمود» عادة على «مصنف الأحكام الشرعية أو مجموعة .oral law القوانين الفقهية اليهودية»، فهو كناية عن فقه شرعي وتفسير كتاب التوراة، ويضم مجموعة الكتب والأسفار التي تحوي سجل التشريعات والمجادلات والأخبار والقصص والأقوال الحكمية، كذلك الأعمال والآثار التي أنتجتها المدارس الدينية اليهودية في فلسطين وبابل خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد.

أصل التلمود . الشريعة الشفهية

، التي تشمل الشرائع والقوانين المدونة written law يميز قدماء اليهود التوراة المكتوبة ر.التوراة]، عن التوراة أو الشريعة الشفهية التي] Pentateuch في أسفار موسى الخمسة .تلقاها موسى في سيناء، والتي تجسدت عند اليهود في صورة العادات والتقاليد والعرف

ويعتقد بعض العلماء أمثال سلومون شختر (1885)، أحد مفكري الدين اليهودي في exilic القرن التاسع عشر، أن تاريخ بداية الشريعة الشفهية يعود إلى زمن النفي لأول مرة، أي بعد السبي البابلي، synagogue عندما أُنشئ مجمع الكنيس period

الذي يبدأ بعزرا الكاهن، ومحاولة خلفائه نشر التوراة sopherim وربما إلى عصر الكتبة midrash المكتوبة بين الناس عن طريق الدرس والشرح والتفسير، أي طريقة المدراش ، وهي طريقة الدرس المكثف للنص التوراتي وتفسيره، إلى جانب التوسع في method تخريج النصوص والألفاظ، والإسهاب في الإضافات والتعليقات. وقد مثلت هذه الشروحات .المبادئ الهادية لأحكام الشرع الديني، كما استخدمت لتفسير المواعظ والحكايات الرمزية

واستخدم الكتبة ورجال السنهدرين طريقة المدراش في تعليم الشريعة الشفهية وإيصالها للناس، بوصفها أهم وسيط للتعليم اليهودي والتعبير عن الفكر، فكان لها المنزلة الأولى في الحياة الروحية اليهودية طيلة عصر الكتبة من منتصف القرن الخامس إلى نهاية القرن الأول ق.م. حتى ظهور التنائيم (المعلمين) الذين مارسوا في التلمود الطريقة التكرارية (المشنا) لشرح التعاليم الشفهية، ومناقشتها في ضوء نصوص الأحكام الشرعية الناتجة عن .التفسير المدراشي، بحيث يستند الشرح والتفسير إلى النص التوراتي

وقد اختلفت الفرق اليهودية حول مصداقية الشريعة الشفوية، فتمسك الفريسيون بمساواتها مع الشريعة المكتوبة من حيث إلزاميتها، بينما عارض الصدوقيون ذلك، وتمسكوا بالمعنى الحرفي للنص التوراتي إزاء التفسيرات التي خرج بها الفريسيون، وأصروا على اعتبار شرائع الأسفار الخمسة أشد إلزامية من الشريعة الشفهية، كما أنكر القراؤون .الشريعة الشفهية والتلمود

ومن الثابت احتواء التلمود على أصول مدراشية ومادة توراتية، لهذا يعد تكملة للتوراة أو الشريعة المكتوبة، فالعلاقة وثيقة بين التوراة والتلمود، ولا يمكن الفصل بينهما أبداً، فالتلمود هو الجسر الممتد بين التوراة والحياة، إنه التوراة في التطبيق، لكن تعارض التطبيق العملي مع النصوص المقدسة أو الموضوعة في عهدة الكهنة والكتبة، أدى إلى كثرة الاجتهادات وتعدد المدارس التفسيرية التي صنعت تاريخ التلمود خلال مدة ألف سنة.

مراحل تكوين التلمود

يعد التلمود ثمرة لجهود جماعية ونشاطات أجيال متعددة عبر مدة من الزمن، امتدت من عزرا في منتصف القرن الخامس ق.م، واستمر حتى القرن السادس للميلاد في بابل، وهم على التوالي الكتبة والأزواج والتنائيم (أو المعلمون) والامورائيم (المتكلمون أو المجادلون) والصبورائيم أو التأمليون في أقوال السلف.

Soferim: الكتبة1.

تبدأ هذه المرحلة التكوينية مع مجيء عزرا الكاتب من بابل، وتمتد حتى عصر المكابيين (450 -100 ق.م). وفيها تم قيام الدولة الثيوقراطية اليهودية في ظل السيادة الفارسية، وجمع القسم الأكبر من الكتابات التي تأتي بعد أسفار موسى الخمسة وإضافتها إلى التوراة. وقد تمكن عزرا من وضع التوراة في متناول العامة، بعد أن كان حكراً على طبقة واحدة من اليهود، وإليه يرجع مشروع إقامة «دولة التوراة».

أما الكتبة اللاحقون، فقد انحصرت مهامهم في نشر التعليم الديني وإدخال بعض الشعائر ، (Tabernacles والطقوس الدينية (كعادة سكب الماء على الأرض في عيد المظال Teffillin مثل التفليم Phylacteries ووضع القواعد الخاصة بالتمائم الدينية أو أهدابه Zizith بجدائله الأربع Tallith سفر التثنية 6: 8)، والمعطف أو الطليت) (سفر العدد 15: 38)، إلى جانب بعض التشريعات والمراسيم التي كان لها أثر في ترتيب التوراة واثبات نصها المعياري، كتعديل بعض الشرائع التوراتية وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة، والتخفيف من قساوة الشرع الموسوي: مثل استبدال شريعة الانتقام التوراتية في حال الاعتداء بالتعويض.

2. الأزواج Zugot:

تطلق هذه التسمية على المعلمين الكبار الذين برزوا بين العصرين المكابي والهيرودي (حوالي 150 إلى 30 ق. م)، وهناك خمسة أزواج من هؤلاء في سجلات الأدب الرباني، يمتدون على خمسة أجيال، ويمثل كل زوج منهم المنصبين التاليين: رئيس السنهدرين أو Ab-Bet-Din. «، ونائب الرئيس أو «رئيس بيت الدينNasi الأمير ولقبه الناسي وأسهم الأزواج في تطوير الشريعة الشفهية في التلمود، وينسب إليهم العديد من الأقوال والروايات الهجادية والأحكام الشرعية والقوانين (سفر الآباء Pirke Abot).

(Bet Shammai, Bet Hillel) بيد أن الزوج الأهم من بين هؤلاء الخمسة هو الأخير، ويتألف من هيلل وشمّاي ، اللذين لهما الأثر الأكبر في تاريخ اليهودية، فكثير من الأحكام الشرعية تحمل اسميهما، إلى جانب كون كل منهما صاحب مدرسة أو مذهب في التفسير. ويعد هيلل صاحب الفضل الأول في جمع وتعديل وصياغة قواعد أو مبادئ التفسير السبع، التي تطورت فيما بعد إلى 13 قاعدة وأكثر، وعرفت بالمقاييس ، وهي تؤلف الطرق الرئيسية للاستدلال المنطقي. أما شمّاي Middot= Measures فقد اشتهر بتشدده في تفسير الشريعة وفي تطبيقها العملي (سفر التثنية 20:20؛ سفر العدد 28: 2).

3التنائيم . Tannaim:

تطلق هذه التسمية على المعلمين والثقاة الذين عاشوا في القرنين الأولين للميلاد (نحو 10 إلى 200م)، ويبدأ عصرهم مع مدرستي هيلل وشمّاي وينتهي عند الرابي يهوذا الملقب ، أحد الأحفاد الكبار للفريسي هيلل. (R. Judah the Patriarch) بالبطريرك بمعنى «سيّدي»، ثم أصبح لقبهم فيما بعد Rabbi «ويحمل معظم التنائيم لقب «ربي Rabban. ««راب»، «سيد»، وأحياناً «رابان

ويقسم عصر التنائيم إلى أربعة أجيال متتالية، وأشهرهم في الجيل الأول (من 10 -80 م): الرابان عمالائيل الأكبر والرابان يوحنان بن زكاي، وعمالائيل هو أحد أبناء هيلل (يعتبره بعضهم حفيداً له)، وحسب ما ورد في أعمال الرسل (5: 34) كان معلماً

للناموس، واشترك مع رجال المجمع في محاكمة بولس الرسول[ر]، كما تنسب إليه الكثير من الإصلاحات. أما يوحنان بن زكّاي فقد اشتهر بزعامته للفئة المنادية بالسلام أثناء التمرد اليهودي ضد الرومان (66 -70م)، وهو الذي تمكن من مغادرة القدس المحاصرة، وأسس مدرسة التعليم الديني في يمنيه، التي صار تمركزاً للحياة والفكر بعد خراب الهيكل.

وأشهر التنائيم في الجيل الثاني (من 90 -130 ب.م) الرابان جملئيل الثاني، رئيس المدرسة في يمنيه بعد وفاة بن زكّاي، والرابي إسماعيل بن اليشا، الذي قام بتوسيع قواعد التفسير السبع، وأضاف عليها حتى أصبحت 13 قاعدة، وانتقل من يمنيه إلى عوشا، وأسس مدرسة حملت اسمه. و الرابي عقيبا بن يوسف، أشهر معلمي السواد الأعظم من رباني الجيل التالي، وتنسب إليه المهارة في تنسيق محتويات التقليد والعثور على أساس توراتي لكل أحكام الشريعة الشفهية، كما أنه من شهداء الاضطهاد الروماني في عصر هادريان، وقد ظهرت عند أتباعه النزعات الصوفية فاعتنق بعضهم المسيحية.

ويشمل الجيل الثالث (130 -160م) تلامذة الرابي إسماعيل، و تلامذة الرابي عقيبا، وأشهرهم الرابي مائير الذي وضع الأساس لجمع المشنا أو التعاليم المكررة.

أما أشهر التنائيم في الجيل الرابع (160 -220م) فهو الرابي يهوذا الناسي، ويعرف أيضاً أو «الرابي» دون إضافة اسمه، وكان Rabbenu ha Kadosh «سيّدنا القديس» رئيس السنهدرين، وهو سليل أسرة نبيلة، جمع بين الثراء العظيم والمنصب الكبير وأخلاق

القداسة، والأهم تمكنه من محتويات الشريعة الشفهية، وهذا ما أعطاه سلطة على معاصريه لم يتمتع بها أحد غيره من التنائيم، وتنسب إليه جمع مواد المشنا وتصنيفها ، عرفت باسم six orders (حوالي 220م)، وتقسيم موضوعاتها إلى ستة أجزاء «السدريمات الستة» . وبجهوده تمت قاعدة التلمود الشرعية التي صارت تعرف باسم «المشنا» أي الكتاب الثاني بعد التوراة، وصارت مجموعة الرابي يهوذا بمثابة «المشنا الأوحد» بلا منازع. وقد درسها تلامذة الشريعة الشفهية، ودارت حولها كل المناقشات والتعليقات والشروحات، إلى جانب إضافات الأجيال اللاحقة.

4الامورائيم . Amoraim:

تطلق هذه التسمية على «المتكلمين» أو «الشراح» الذين عاشوا في فلسطين والعراق بين 220 و500م، وانحصر نشاطهم في شرح المشنا وتفسيره، وعرفت هذه الشروحات باسم «غمارا» Gemara. وبذلك تم إعداد التلمود بحالته الحاضرة اليوم.

يقسم عصر الامورائيم إلى خمسة أجيال، وأشهر ممثلي الجيل الأول (220 -280) في فلسطين الرابي يوحنان بن نباحه، الذي تتلمذ على الرابي يهوذا الناسي، وفي بابل، أبو وترأسها أيضاً. وهناك أيضاً Sura عريقا المكنى بأبي الطويل، الذي أسس أكاديمية سورا صموئيل الفلكي والطبيب، الذي تتلمذ على يهوذا الناسي وترأس المدرسة الدينية في «نهارديع» a' Nehardr، لكنه لم يتلق تكليفه الديني وسيامته من يهوذا.

أما الجيل الثاني (280 -300) فمثّله في فلسطين عدد من الأمورائيم القادمين من العراق كالهجادي الشهير رابي صموئيل بن نحماني، ومثله في بابل الراب يهوذا بن ., وتلامذة عريقا وصموئيلPumbeditha حزقيال، مؤسس أكاديمية فومبديثا

، وفي بابل الراب Jeremiah وأبرز ممثليّ الجيل الثالث (320 -370) في فلسطين ارميا .«يوسف، من أكبر الثقاة في التوراة، والأوسع اطلاعاً على الشريعة،ُسمي «سيناء

وأبرز علماء الجيل الرابع (375 -427) في بابل الراب اشي أو عشي (376 -427)، .«المسمى « خاتم أسفار التلمود البابلي

كما مثل الجيل الخامس (427 -500) من بابل ماربار راب عشي، رابينا ورباح طوسفاح، .وينسب إلى هذين الأخيرين عملية الإعداد النهائي لتدوين التلمود

وقد جمعت الشروحات والتعليقات التي خرجت عن مدارس الامورائيم في كل من فلسطين وبابل بطريقة منفصلة، وهذا أدى إلى وجود نسختين للغمارا، الأولى فلسطينية والثانية بابلية، ونتج عن ذلك صيغتان للتلمود، شكلّت المشنا في كل منهما صيغة واحدة تماماً في .القسم الأول، بينما اختلفا إلى حد كبير في القسم الآخر: الغمارا

5الصابورائيم . Saboraim:

وتعني هذه التسمية عند السلف الشراح أو التأمليين، وأحياناً أصحاب الرأي. والصابورائيم مؤسسة بابلية بحتة، لا يوجد مماثل لها في فلسطين، وقد امتد نشاطهم طيلة القرن السادس للميلاد، فأضافوا للتلمود بعض التعليقات والقرارات النهائية حول بعض المسائل المتنازع فيها، وأشهر ممثليهم: الرابي جوزيه والراب أحاي والراب سمعوتا.

أقسام التلمود وأسفاره

يقسم التلمود إلى قسمين رئيسيين، هما المشنا» و"الغمارا"، إضافة إلى الحواشي الخارجية وهي التعاليم أو التقاليد المنسوبة إلى التنائيم، إلا أنها أبعدت من المشنا Baraitcth لتضاف إلى مجموعات متأخرة، كما يحتوي التلمود على هوامش تفسيرية تعرف باسم «طوسفتا» Tosefta.

1. المشنا Mishnah:

تعني لفظة المشنا التكرار. التثنية، أي الشريعة الثانية بعد التوراة، وتتناول الأحكام والفرائض والتشريعات الواردة في أسفار الخروج واللاويين وتثنية الاشتراع، وهي بذلك خلاصة الشريعة الشفهية ومجموعة قوانين اليهود السياسية والمدنية والدينية.

، يضم كل سدر أو صدر six ordersويتألف المشنا من ستة أقسام أو سداريم رئيسية وعددها 63مقالة. ويتألف Tractatesأو المقالات Massiktot عدداً من الأسفار ويتألف .Perakim= Chapters السفر من عدة فصول أو برقيمات. الاصحاحات ، جمع «حلقا» أي الأحكام Halakot كل فصل من فقرات عديدة تعرف بالحلقوت الشرعية. وقد استخدمت في جمع المشنا اللغة العبرانية المستحدثة مع خليط من الألفاظ .اليونانية واللاتينية

ويتألف من 11سفراً أو مقالة، ويتناول Zera'im (السدر الأول: سدر «زراعيم» (البذور قوانين التوراة الزراعية من الناحيتين الدينية والاجتماعية، ويسهب في شرح الأحكام التوراتية المتصلة بحقوق الفقراء والكهنة واللاويين في غلال الأرض والحصاد، كما يبسط القواعد والأنظمة المتعلقة بالفلاحة والحراثة، والسنة السبتية والعشار والمخاليط المحظورة في النبات والحيوان والاكساء. ويتمحور مفهوم هذا السدر حول الإيمان والأمانة .والصدق والاستقامة في العلاقات البشرية

ويتوزع على اثني عشر Seder Mo'ed (السدر الثاني: سدر «موعيد» (الأعياد والمواسم سفراً تضمها أربعة مجلدات ضخمة، تتناول مسائل السبوت (القوانين والأنظمة التي تتيح لليهودي حرية الحركة والعمل أثناء السبوت)، والأعياد وأيام الصوم إضافة إلى الطقوس والشعائر والفرائض والقرابين، وقواعد تنظيم التقويم العبراني، إضافة إلى الحديث عن فريضة الحج إلى القدس (سفر الخروج 23: 17 والتثنية 16:16)، كما يتضمن التعليم الباطني للتوراة، وتكثر فيه الشطحات الخيالية التي وجدت تربتها الخصبة في كتاب الزوهار (الإشراق) وكان لها أثراً كبيراً في تعاليم القبالة أو التصوف اليهودي [ر:

التصوف]. وتتواكب في هذا السدر الكثير من شرائع التوراة جنباً إلى جنب مع الشرائع هو الوحيد Shekalim «والقوانين المستمدة من خارج التوراة. والثابت أن سفر «شقاليم من بين أسفار التلمود البابلي بدون غمّارا، ويتناول أحكام الضرائب والرسوم لصيانة .الهيكل

وتتضمن أسفاره قوانين Nashim= Women السدر الثالث: سدر «ناشيم» أي النساء الشرع التوراتي حول الزواج والطلاق (سفر الخروج 22، التثنية 25، العدد 30) ، ويبلغ .عددها سبعة

، تقسم الأسفار العشرة في هذا الجزء Nezikin السدر الرابع: سدر «نزيكين» أي الأضرار من التلمود إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول ويضم الأسفار الثلاثة الأولى، وموضوعها العام هو القانون المدني. أما القسم الثاني فيضم مقالتي «سنهدرين» و«ماكوّت» في القانون الجنائي، ويتناول مختلف المحاكم القضائية وعقوبات الإعدام، ويحوي الكثير عن محاكمة السيد المسيح وعقوبة المرتد عن دينه. وتأتي الأسفار الخمسة الباقية بمثابة ملحقات لهما، وتدور حول القسَم وأنواعه والشهادات وعبادة الأصنام والأحكام والقرارات. وأهمها سفر الآباء ويتضمن التعاليم والأقوال المأثورة عن آباء التقليد اليهودي منذ السنهدرين الأكبر فصاعداً، وهو ملئ بالتعاليم الأخلاقية والأقوال الحكمية المنسوبة في .معظمها إلى التنائيم

، ويدور موضوعه الرئيسي Kodashim السدر الخامس: سدر «قداشيم» أي المقدسات حول الطقس القرباني والتضحيات المتعلقة بالهيكل، وقوانين المواليد البكر من الحيوان والانسان حسب التوراة (الخروج 13، العدد 18، التثنية 15، لاويين 27). وترتبط معظم الفرائض والأحكام الواردة في أسفاره بوجود الهيكل، لكن الربانيين في فلسطين وبابل تابعوا اهتمامهم بالطقوس القربانية والعبادات رغم خراب الهيكل وانقطاع الصلة بين الممارسة الفعلية والغرض الرئيسي من وراء تلك الشعائر. وقد قسم ابن ميمون أسفار هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام: سفر القرابين وسفر العبادة وسفر القداسة، أما التقسيم التقليدي فهو أحد عشر سفراً.

، ويتصل موضوع هذا الجزء Tohorot السدر السادس: سدر «طهوروت» أي التطهيرات الأخير من التلمود بأحكام الطهارة والنجاسة أو الرجاسة لدى الأشياء والأشخاص، وهي تتعلق بقوانين الطهارة اللاوية (أحكام تستند إلى أوامر الأسفار الخمسة للتوراة وخاصة سفر اللاويين 11 -15). كما أنها وثيقة الصلة بالمعبد اليهودي ولا تستقيم بمعزل عنه. وعدد أسفار هذا السدر اثني عشر سفراً.

2الغمارا :. Gemara

تعني لفظة الغمارا التكملة أو التتمة، وتؤلف القسم الثاني والأكبر من التلمود، حتى أنها تدعى أحياناً «تلمود». وهي عبارة عن الشروحات والتعليقات التي خرجت عن الأمورائيم على المشنا في كل من فلسطين وبابل، وبسببها ظهرت نسختان للتلمود أحدهما

فلسطينية والأخرى بابلية. والغمارا مبنية على الروايات والمواد القصصية والتاريخية والأسطورية، وتركز على العناصر الروحية والوعظية والأخلاقية. لهذا عرفت باسم أي الرواية والأخبار، وصارت تعني الشرح القصصي على سبيل Haggada ««الهجادا الوعظ الديني، واندرج تحتها: تقاليد الأقوال المأثورة عن الربيين إلى جانب القصص والأساطير المتصلة بحياة القديسين اليهود في العصر اللاحق للتوراة، واشتملت على موضوعات الفلك والتنجيم والطب والسحر والثيوصوفيا والتصوف والأدبيات والفلكلور والتراث الشعبي.

هو نتاج المدارس الدينية في يمنية Yerushalmi (. والتلمود الفلسطيني (الأورشليمي وصفورية وطبرية، ويسميه يهود العراق أحياناً «تلمود أرض اسرائيل» و«تلمود أهل الغرب»، وذلك لوقوع فلسطين في الجهة الغربية من العراق. واللغة التي يستخدمها في أقسامه غير العبرانية: الغمارا، هي اللهجة الآرامية الغربية التي كانت منتشرة في فلسطين. أما التلمود البابلي فهو نتاج الأكاديميات اليهودية في العراق، سورا ونهاردعا وفومبديتا، ونادراً ما يعرف باسم «تلمود أهل الشرق"، واللغة التي يستخدمها هي اللهجة الآرامية الشرقية. الأقرب إلى السريانية.

ولاستخدام «ال» التعريف في لفظة «التلمود» بمفردها أهمية كبيرة، فهي تدل على التلمود البابلي حصراً، لتميزه وتفوقه وأفضليته على التلمود الفلسطيني، وذلك لتأثيره الهائل على اليهود واليهودية منذ القرن الثامن الميلاد.

ومن الثابت أن التلمود الفلسطيني الذي وضع أسسه الرابي يوحنان بن نباحه، هو نتاج يرجع تاريخه إلى منتصف القرن الرابع الميلادي، ويختلف عن البابلي (القرن الخامس الميلادي) من حيث المادة والأسلوب وطريقة العرض واللغة، فمادته غير مكتملة بالمقارنة مع اكتمال البابلي، وعباراته متقطعة ومقتضبة، ويسعى نحو الشرح أو التحليل لنص المشنا دون نقاش، على عكس البابلي الذي يعتمد في تحليله على الأسلوب العقلي و المنطقي، المفتوح في النقاش والجدال دون ترجيح قول على آخر. وقد أسهم هذا في منح التلمود البابلي المنزلة الرفيعة الفريدة بلا منازع طيلة قرون عديدة، مكانة لا تدانيها التوراة أبداً، لهذا تُرجم إلى لغات عديدة. أما الاهتمام بدراسة التلمود الفلسطيني وترجمته إلى اللغات الأخرى فلم يتحقق إلا منذ نحو مائة عام تقريباً ، وبفعل الحركة الصهيونية[ر].

التلمود واليهودية التلمودية

ومن أهم التطورات التي شهدها تاريخ التلمود على صعيد التطور الداخلي لليهودية بين القرنين السادس والعاشر الميلادي ، الفترة المعروفة بعصر الغاؤونيم Gaonic period ، هي: اعتماد التلمود البابلي (ق7) مصدراً للنفوذ المطلق ومرجعاً معترفاً به كتقليد ديني، وصارت الأكاديميات البابلية مصدر السلطة المركزية ليهود العالم قاطبة. وأثمرت النشاطات التفسيرية التي برع فيها الغاؤونيم عن المجموعات الفقهية المعروفة باسم «أدب الردود»، والتي أصبحت المعيار الشرعي المطلق لدى الأجيال اللاحقة.

وشهدت هذه الفترة ظهور أول حركة مضادة للتلمودية ومناوئة لسلطة الربانيين، تمثّلت ، وهم أصحاب عنان بن داوود في القرن الثامن. Mikra في «القرائية» أتباع التوراة أو المقرأ استمدت هذه الحركة جذورها من بعض العناصر الصدوقية والاسينية، كما ظهر تأثرها بعلم الكلام الإسلامي وعقائد المعتزلة، وتوطدت دعائمها في بلاد فارس ومصر وإسبانية، .وانقسم اليهود إثرها إلى معسكرين: رباني تلمودي وقرائي

وبرز التصوف اليهودي (القبالة) أيضاً كمنازع آخر للتلمود، ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر (يهود إسبانية). وانتشرت عقائد القبالة القائمة على التوراة ذاتها (التقليد الموروث) بين اليهود حتى أصبحت في القرن الرابع عشر مركز اهتمام ملحوظ، خاصة بعد الذي يشرح ويعلق على (Zohar تجسدها في الكتاب الشهير بالزوهار (كتاب الإشراق أسفار التوراة الخمسة، ويكشف عن رمزية الروايات والوصايا الإلهية، فيؤلف مضمونه خلاصة التقليد الصوفي اليهودي، فالكثير من تعاليمه ترجع إلى جذور تلمودية يتعلق بعضها بفكرة مجيء المسيح المنتظر وعودة بني إسرائيل إلى فلسطين وقيام الهيكل في موقعه القديم. واستحوذ الزوهار على عقول اليهود وقلوبهم وأصبح المصدر الثالث المقدس .بعد التوراة والتلمود للوحي والهداية والإرشاد

وقد أسهم موسى بن ميمون في إعداد أهم مصنف للفقه التلمودي في القرن الثاني عشر، ويتألف من 14 سفراً، .(Mishna Torah عرف باسم «تثنية التوراة» (يد هحزاقا انتهج فيه ابن ميمون المبدأ العقلاني، وحذف الكثير من المعتقدات والخرافات التلمودية السائدة آنذاك. وكان لهذا المصنف الميموني أثراً بالغاً على جميع المؤلفات التلمودية اللاحقة فيما بعد، مثل مصنف «الطور» ليعقوب بن آشر (1280 -1340)، الذي أصبح

منذ أواخر القرن السادس عشر صاحب السيادة المطلقة على حياة اليهود في إسبانية وأوربة الشرقية (بولندة خاصة).

وقد أدى تسوير التلمود بالسلطة العليا إلى وضع التوراة في مرتبة ثانوية، لدرجة نذرت المعاهد اليهودية أعظم جهودها لدراسة التلمود: «ففي سن الخامسة: دراسة التوراة، وفي العاشرة: دراسة المشنا، وفي الثالثة عشر: الوصايا والتكاليف، وفي الخامسة عشر: دراسة التلمود» (سفر الآباء: ف5).

وليس أدل على منزلة التلمود سوى تلك التشبيهات التي توجد في العديد من أسفاره: «إن التوراة أشبه بالماء والمشنا أشبه بالنبيذ، والغمارا أشبه بالنبيذ المعطر» (الكتبة، سنهدرين، رأس السنة وغيرها).

أثر التلمود في حياة اليهود

يعد التلمود مربي الشعب اليهودي ومعلمه، وصاحب الفضل الأول في توجيه عقول اليهود وصيانة الحياة الدينية والأخلاقية في اليهودية وترقيتها ورفع مستواها، وهو أيضاً بمثابة الراية في جمع اليهود وإبعاد الإنشقاق والانقسامات الطائفية بينهم، وتعزيز تماسكهم على صعيد العمل والفكر، وكان بذلك قوة فاعلة في بقاء الشعب اليهودي على قيد الحياة. وأثره على يهود اليوم لا يختلف كثيراً عن تأثيره لدى يهود الأمس بالنسبة للديانة

والأخلاق وغيرها من المعتقدات والممارسات. وهو سجل حي لحياة الشعب اليهودي بأسره من شتى النواحي الدينية والثقافية والاجتماعية.

التلمود والحركة الصهيونية

لقد ارتبطت عقائد التلمود وتعاليمه في أذهان اليهود بنوع من العصبية الدينية التي استسهلت فيما بعد قوالب القومية العنصرية، فقد أسهم التلمود في تغذية الشعور الاستعلائي أو التفوق والسيادة إزاء العالم غير اليهودي (شعب الله المختار)، وذلك من خلال احتوائه على الكثير من المعابثات والممارسات والآراء الخرافية (العلاجات العجيبة والسحر والرقيات والتعاويذ إلى جانب تفسير الأحلام) التي تتنافى مع روح الديانة اليهودية. وتضمنه أيضاً أمثلة متفرقة ومنعزلة على الأحكام والمراسيم القاسية ضد أبناء الأمم والديانات الأخرى؛ وتقديمه لشروح وتفسيرات مغالطة للكتاب المقدس.

كما أسهمت بعض التصورات والمفاهيم التلمودية التي تتناول تحقيق النبوءات التوراتية في تصعيد فعالية الحركة الصهيونية نظرياً وعملياً، ومن أهم هذه المفاهيم: التصور أو الرؤيا المسيائية لدى أنبياء اسرائيل، وهو جوهر الإيمان اليهودي حول مجيء المسيّا المخلص المنحدر من نسل داوود وعصره المنتظر (المشنا ـ سنهدرين 94 أ، 90 أ، ف 11)، وعودة «بني اسرائيل» إلى فلسطين لتحقيق دولة الخلاص لليهود والإنسانية جمعاء، و تطور تصورات التلمود للعصر المسيائي من «جمع المنفيين من بني اسرائيل» إلى «رسم

صورة معينة لفلسطين» تتعلق بالحدود والتقاسيم، بغية إظهار التباين بين «فلسطين قبل مجيء المنتظر» و «أرض اسرائيل عند مجيئه».

فقد استفادت الصهيونية من عقيدة المخلص اليهودية، وخاصة الصهاينة الأوائل الذين مهدوا السبيل بكتاباتهم في أواسط القرن التاسع عشر وما بعد أمام الدعوة الهرتزلية، أمثال الداعية الصهيوني الرباني يهوذا القالي المتأثر إلى حد بعيد بتعاليم القبالة اليهودية، فقد عكس كتابه «الخلاص الثالث» الأثر التلمودي بوضوح وألّف السدى واللحمة في نسيج الخلاص الصهيوني. كما شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطوراً في مفهوم المسيح اليهودي تمثل في فتاوى ربانيّي اليهود التي قالت بضرورة هجرة أعداد كبيرة من اليهود إلى فلسطين لاستعمارها كخطوة على طريق تحقيق مملكة الخلاص وظهور المخلص في العصر الألفي، فكان من دعاة هذه الصهيونية الدينية زفي هيرش كاليشر (1795 -1874) الذي كتب «البحث عن صهيون» ودعا فيه إلى استعمار فلسطين، وموسى هس الذي دعا في كتابه «رومة والقدس» الذي نشره عام 1862 إلى القومية اليهودية المرتهنة بعقيدة المسيّا وقيام مملكته في العالم ، وذلك استناداً إلى الكثير من الاقتباسات التلمودية، وهنريك غراتس الذي نشر عام 1863 مقالاً بيّن فيه أنه لا يجوز انتظار مجيء المسيح اليهودي المخلص لإقامة الدولة، وأن هذه الدولة هي بمثابة المسيح المخلص. وتشكلت على أساس هذه الأفكار جمعيات مُحبّي صهيون، وزاد عدد أعضائها من اليهود ، ودعم رجال المال اليهود هذه الجمعيات لإقامة المستعمرات الصهيونية الأولى في فلسطين. وكذلك دعوة الصهيوني الراب اليعازر بن يهوذا إلى إحياء اللغة العبرانية، ومناداة ليو بنسكر في كتابه «التحرر الذاتي» (1882) بالقومية

اليهودية، وكذلك كتاب ثيودور هرتزل «الدولة اليهودية» (1896) كمحاولة لإيجاد حل عصري للمسألة اليهودية.

ومن الممكن نفي صفة الصهيونية عن التلمود بالنظر إلى تلك الحركات التلمودية الإصلاحية التي ظهرت في أواخر النصف الأول من القرن العشرين، الحركات التي تؤكد أن التلمود لا يكترث أبداً للطقس الصوفي حول الأرض والتراب والشعب، وأن التشديد الديني في التلمود ينصب على التوراة بوصفه الوطن اليهودي، فقد عمد دعاتها إلى التشديد على القدس كفكرة ورمز، دون جعل الصلوات اليهودية تربط الرمز الروحي بالمكان الأرضي في رقعة معينة، واستشهد دعاة الإصلاح بأقوال التوراة والتلمود في محاولتهم الرامية للحد من سلطة التلمود المطلقة، فأنكر الإصلاحيون مزاعم التقليد الرباني القائلة بأن المشنا والتلمود نزلا على موسى في سيناء، وأصروا على عدهما بمثابة مجموعة من تفسيرات الشريعة يرجع عهدها إلى فترة متأخرة، كما نفوا عنهما كل سلطة إلزامية، وتمسكوا بضرورة فتح باب الاجتهاد لمسايرة التطور واللحاق بركب التقدم، داعمين آراءهم أيضاً بالأسانيد التلمودية .

سوسن البيطار

التمرُّد

نمط من أنماط السلوك الاجتماعي الموجَّه إلى أشكال السلطة المختلفة Revolt التمرُّد ومظاهر النفوذ، للخروج عليها وإعادة بنيتها وسمات مظاهرها بالشكل الذي يخدم الفاعلين، ويحقِّق أهدافهم ويعيد إليهم قدراً من السلطة والنفوذ. وهو يختلف عن الثورة في شرعيته الاجتماعية ومقدار تقبل الناس له وانخراطهم فيه، وتبدأ كل ثورة اجتماعية بعملية تمرُّد تقوم به جماعة من الأفراد ثم تستقطب مجموعات أخرى من الناس حتى تعم أغلب الفاعلين الاجتماعيين وتنظم تمردهم. وغالباً ما يفقد التمرُّد شرعيته الاجتماعية مع ضعف المتمردين وكبح السلطة لهم بالقوة والعنف تارة وبالسياسة والمداورة تارة أخرى حتى يضعف مؤيِّدوهم، وتتاح للسلطة إمكانية السيطرة عليهم وجعل سلوكهم خروجاً على الجماعة وتهديداً لوحدتها، مما يفقد المتمردين قدراً كبيراً من شرعيتهم الاجتماعية، وقدراً كبيراً أيضاً من اعتراف الناس بهم.

وتتنوع مظاهر التمرُّد بتنوع مظاهر السلطة وأشكالها، وهو ليس وليد عصر ما، إنّما وليد الإحساس بالظلم الذي ينطوي على القهر والانصياع للنظم أو القوانين أو الأعراف أو أيِّ أشكال من الروابط التي تحكم الإنسان وتحول دون ممارسته لتطلعاته ورغباته، ولهذا يأخذ التمرُّد شكلاً سياسياً عندما يقوم على رفض مجموعة من الناس لسلطة جماعة أخرى، أو شكلاً اجتماعياً عندما يتمرد بعضهم على العادات والتقاليد والقيم. ويأخذ شكلاً فكرياً عندما يراد منه النيل من الأفكار والآراء السائدة في عصر من العصور.

وينطوي مفهوم التمرُّد على معنى تحدِّي الأوضاع السائدة ورفضها، وهو يحتوي في كثير من الأحيان على مضمون إنساني أخلاقي، يُراد منه تحقيق العدالة والخير والمساواة بين أبناء البشر، إثر انتشار مظاهر الفساد والظلم والبغي الذي يلحق ببعضهم من جراء سيطرة مجموعة من الناس على مقدرات الأمم والتحكم بخيراتها وثرواتها، حتى صار التمرُّد منذ بدايات القرن العشرين سمة بارزة من سمات ذلك العصر، وظهر كرد فعل على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي عاشته أوربة طيلة القرن التاسع عشر، وكرد فعل على الشعارات الكبيرة التي دعا إليها المجتمع الرأسمالي والمتمثلة في الحق والخير والعدالة والمساواة، في الوقت الذي كان هذا المجتمع يمارس أبرز مظاهر الظلم والاستئثار والتحكم، مما دفع بمفكري القرن التاسع عشر ومفكري القرن العشرين إلى التمرد على القيم التي يخفي رافعوها من ورائها ممارستهم الفظة تجاه الشعوب، وهذا ما دفع رومان رولان Roman Rollan وبيغي Peguy وفاليري Valery وجيد Gide إلى التمرُّد على كل القيم الإنسانية المطلقة وعدّها شعارات في مهب الريح لانعدام التوافق بين طبيعتها النظرية المثالية وتطبيقاتها في مجال الحياة الواقعية للبشر، وشجَّعت الحربان العالميتان الأخيرتان وما رافقهما من تدميرٍ لقيم الخير والعدالة والأخلاق والمساواة هذا الاتجاه في التمرُّد، وخاصة إثر ما حدث في هيروشيما وناغازاكي، واستخدام الأسلحة النووية وغيرها.

ودفعت مظاهر الظلم وانتشارها في تلك المدة إلى جعل التمرُّد اتجاهاً فكرياً وأيديولوجياً يدافع عنه عدد لا بأس به من المفكرين والباحثين، فالتمرُّد كما يراه «كامي» يتصف بالإيجابية العميقة، لأنه يكشف عن عناصر كامنة في نفس الإنسان لا بد من الدفاع عنها والحفاظ عليها، وهو يرفض فكرة أن التمرُّد ظاهرة سلبية لأنه لا يؤدي إلى شيء، بل الأمر

على العكس من ذلك، ذلك أن التمرُّد هو تحد للأوضاع السائدة وتحدٍّ للأسباب المؤدية إليها، وهو ينطوي على مضمون إنساني أخلاقي، وهو يدعو إلى سياسة التخلي عن العنف إيماناً وتقديراً للحياة الإنسانية واحتراماً لها، ولهذا فالتمرُّد ليس تطرفاً بقدر ما فيه ميل نحو الاعتدال، لأنه ردُّ فعل على التطرُّف، ورد فعل على التمادي في ظلم الآخرين. ويأتي فردياً عندما يقدم عليه شخص واحد في بيئة محددة، كتمرد أحد الأبناء على ولي أمره، أو تمرُّد واحد من الطلبة على مدرسه، أو تمرُّد العامل على صاحب العمل، ويكون جماعياً يأتي نتيجة تضافر جهود مجموعة من الأفراد الذين يشتركون بعضهم مع بعض بهموم وقضايا اجتماعية، كتضافر جهود الطلبة في المدرسة أو العمال في المعمل. ومع ذلك لا يمكن أن تأتي كل مظاهر التمرُّد ردَّ فعل على ما هو سلبي بالضرورة، فقد يقوم جزء كبير منها على فهم خاطئ لمجريات الأحداث ومجريات الأحوال، فيندفع أناس للتمرد على أوضاع يتصورون فيها أنهم يعانون من الظلم والاستئثار والتحكم بأحوالهم، ويجدون في بيئتهم من يشجعهم على التمرد تأكيداً لذواتهم، وإظهاراً لشخصياتهم. وما إن يندفعون إلى التمرُّد حتى يجدوا أن الظروف المحيطة بهم أكثر قوة وأشد بأساً، فتوصف حركتهم بالتمرد واللاشرعية، ممّا يفقدهم قدراً كبيراً من مصداقيتهم في بيئاتهم الاجتماعية.

وتظهر الحالات التي ينطبق عليها هذا الوصف عندما يكون التمرُّد بمنأى عن الروح الجماعية والغايات الإنسانية، كأن يثور الفرد، ويغضب من أجل تحقيق ذاته بذاته، فيقع ضحية عناده داخل بيئته الاجتماعية. وغالباً ما يصير معادياً للقوانين والأعراف والنظم التي يقرُّها المجتمع بصرف النظر عن سلامتها من الناحية الإنسانية أو فسادها. فالمطالبة بالحرية في مجتمع الرِّق ما هي إلا شكل من أشكال التمرُّد غير المشروع الذي يؤدي صاحبه إلى مزيد من الانعزال، والتبعية للآخرين.

وعلى طرف آخر يرتبط مفهوم التمرد بالحريّة[ر]، إذ ينصب اهتمام المتمرد بالتحرر من سيطرة التقاليد ورفض القيم السائدة لتأكيد فرديته في وجه القوى والمؤسسات التي تسعى إلى قولبته. المعاناة التي يشعر بها المتمرد تحمل في ذاتها الإهانة لكرامة الإنسان وحريته، ولهذا ينطلق التمرد من المفهوم الفردي، والإحساس بالوعي والحرية. ويأخذ شكلاً جماعياً ووطنياً حين تشعر أمَّةٌ من الأمم بامتهان كرامتها، إذ يصير التمرُّد على مظاهر الظلم واجباً وطنياً ودينياً تدعو إليه الأعراف والتقاليد الوطنية والقومية والشرائع الدينية.

توفيق داود

التناسخ

التناسخ Metempsychosis: كلمة يونانية مركبة من قسمين meta وتعني حرفياً (بعد، ما وراء) وتعبّر عن الانتقال من شيء إلى شيء آخر، أو تغيّر الوضع، أو تحول، فتعني (نفس أو روح)، وهكذا فالدلالة الاصطلاحية للمركب اللفظي هي psyche أما (تناسخ الأرواح أو انتقال الأرواح). ومن هنا يُقال بالعربية تناسخ الشيئان: نسخ أحدهما الآخر، وتناسخت الأشياء: تداولت، فكان بعضها مكان بعض، وتناسخت الأزمنة: تتابعت، وتناسخت الأرواح: انتقلت من أجسام إلى أجسام أخرى. وفي تعريفات الجرجاني: التناسخ (عبارة عن تعلق الروح بالبدن، بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلُّقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد).

والتناسخ عقيدة شاعت بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة. وهو انتقال النفس الناطقة من جسم إلى جسم آخر، ومؤداها أن روح الميت أو نفسه تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى، لتنعم أو تعذب جزاء على سلوك صاحبها الذي مات. ومعنى ذلك عندهم أن نفساً واحدةً تتناسخ أجساماً مختلفة: إنسانية كانت أو حيوانية، أو نباتية.

والغرض من التناسخ عند أصحاب هذه العقيدة، هو تطهير النفس حتى تكتسب بذلك ما ينقصها من الكمال، وتصبح مجردة عن التعلق بالأجسام أو نوعاً من العقاب لها. واختلف التناسخيون وذهبوا مذاهب عدة، ووقع هذا الاصطلاح عندهم على أربعة أضرب هي:

.. النسخ: وهو انتقال روح الإنسان، بعد مفارقتها الجسم الأول، إلى جسد إنساني آخر

. المسخ: وهو انتقال الروح من الإنسان إلى جسم حيواني، ويعني تحويل الصورة إلى ما هو أقبح منها.

. الفسخ: هو تفريق الشيء وتفكيكه، وقد رُمز به إلى الروح التي تُعاقب على أعمالها، خلال تجسداتها السابقة بالانحباس، في نبات من شجر أو زهر.

. الرَسخ: وهو انتقال روح الإنسان التي أسرفت في الفسوق في «حيوات» (مجموع حياة) متعددة، حتى استنفدت جميع طرق الإصلاح، فصار القضاء عليها بأن تبقى سجينة الجمادات من المعادن والحجارة حيث تترسخ فيها أبداً.

ويقع التناسخ في مستويين: تناسخ تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، من أخس الكائنات إلى عالم العقول المفارقة، وتناسخ تنازلي من الأعلى إلى الأدنى، من جسم الإنسان إلى الجماد.

1 . التناسخ التصاعدي: ويمثل الانتقال من الجسماني إلى النوراني، فالروح في بدء وجودها إنما توجد في صورة أخسِّ النباتات، ثم تتدرج صعوداً إلى أرقاها، ومن ثم تنتقل إلى الحيوانات من أخسِّ أنواعها حتى أرقاها أيضاً متدرجة، لتنتهي إلى النوع الإنساني، وبعده

تتصل بأجرام فلكية، بغية استكمالها النهائي. فتصير في عالم المجردات متحدة مع العقول، هذا في السعداء، وأمّا الأشقياء فتهبط نفوسهم في الظلام وتترسّخ في الأرض إلى الأبد. فالتناسخ التصاعدي على مستوى الإنسان يتمثل في ارتقاء الروح، وانتقالها مثلاً إلى جسم مَلِكٍ من الملوك، أو إلى غيره من السعداء والكاملين أو إلى مَلَكٍ من الملائكة.

2. التناسخ التنازلي: وهو انتقال الروح من صورة أعلى إلى صورة أدنى، أي من جسم إنساني إلى جسم غير إنساني، فتنتقل إلى جسم نباتي، أو تنتقل من جسم الإنسان إلى الجماد، أو تنتقل إلى جسم كالبهائم وغيرها من الناس الأشرار.

والتناسخ نوعان، تناسخ اتصالي، وتناسخ انفصالي:

أ. التناسخ الاتصالي: هو انتقال الروح على سبيل الاتصال في مادة واحدة، فهو دور نمو وتكامل، كالانتقال من القوة إلى الفعل، ومن الضعف إلى القوة، ومن النطفة والعلقة إلى الجنين فإلى الطفولة والصبا والشباب فالشيخوخة. وهذا التناسخ يمثل درجة ارتقاء النفس الواحدة إلى درجات الكمال والصفاء في الجسم نفسه، وهذا النوع من التناسخ لا يتعارض مع حقيقة الشرائع السماوية.

ب. التناسخ الانفصالي: وهو رأي التناسخية المتمثل بانتقال الروح بعد مفارقتها للجسم إلى جسم آخر ينفصل عن الأول، وهذا النوع لا يتفق مع الأديان السماوية.

وتطوّرت فكرة تناسخ الأرواح في ثلاث مراحل وهي:

أولاً . التصورات الأسطورية لفكرة التناسخ:

نشأت فكرة تناسخ الأرواح في الثقافات القديمة، وانتشرت في الديانات الآسيوية القديمة، وارتبطت بتصورات أسطورية حول مصير النفس بعد الموت.

1 . التناسخ عند قدماء المصريين: جاءت عقيدة التناسخ في الفكر اليوناني من مصر، فالمصريون القدماء هم أول من آمن بتناسخ الأرواح، فالروح السرمدية تتجسّد في دورات متعاقبة تبدأ من الجماد إلى الكائنات المائية، ثم إلى الطيور، وبعدها إلى الإنسان. وبما أن النفس الإنسانية محكومة بأفعالها، فالنسخ على مستوى الإنسان يبدو كعقاب للروح، أمّا الأرواح الشريرة فتمسخ إلى حيوانات قذرة. وتطوّر مفهوم التناسخ عند المصريين بتطور ثقافتهم، فأصبح المصري يعتقد أن حفظ أجساد الموتى يرتبط بعقيدة عودة الروح إليها. وبرأيه أن لكل إنسان ثلاثة أرواح وهي: الروح الأولى: «القرينة» (كا) التي فارقت الجسد بعد الموت، والروح الثانية: هي (با) تُقيم في جوار الجسد كالطيور المرفرفة بأجنحتها، والروح الثالثة: تُمثّل بأشعة الشمس. فالعودة إلى الحياة تتحقق باجتماع هذا الثالوث ثانية بعد ظاهرة الموت. ونتيجة لهذا الاعتقاد، كان المصريون يضعون في قبور موتاهم أدوات الزينة، وأدوات الحرب، ليستعملها الإنسان في حياته الثانية بعد الموت، كما كانوا يضعون

إلى جانب القبر الفطائر والبط على طبق من القش، ويجلبون المومياء أحياناً لزيارة البيت كضيف في الأعياد.

فالموت عندهم كان يعني رقدة الجسد في القبر، منتظراً عودة الروح إليه لترتدي جسدها مجدداً. وأكّد اهتمام الفراعنة بالتحنيط هذا الانتظار، فبناء الأهرامات لا يحقق هدفاً معمارياً فقط، بمقدار تحقيقه عقيدتهم بحياة الإنسان بعد الموت. فالتناسخ عند قدماء المصريين يتمثّل في عودة الروح إلى الجسد ذاته، وما التجسُّد المتكرّر المتنوّع، إلا رحلة من المعرفة والعلم تقوم بها الروح في مختلف ميادين الأحياء من إنسان وحيوان، ثم تعود بعدها إلى جسدها تستأنف فيه حياتها.

2. التناسخ عند السومريين: ورد في كتاب «ألواح سومر» أنَّ الحكماء السومريين كانوا يعتقدون بعودة الروح، لتتلقى نتيجة ذنوبها في حياة سابقة، فجميع مصائب الإنسان، وما يقع له من بلاء، هو جزاء عادل عمّا ارتكبه من الذنوب والمعاصي، وإذا ما استطاع التوبة وعمل الصلاح، في حياته الجديدة، فستُقبل توبته وتمحى عنه ذنوبه وتعود روحه إلى جنة الخلود بنعيمها الأبدي تحت عناية الإله.

وفكرة التناسخ المرتبطة بتصورات أسطورية، ما تزال حتى اليوم مستمرة في ثقافات مختلفة، وعند قبائل بدائية معاصرة، ومنتشرة في جميع أنحاء العالم.

فيظهر التناسخ على سبيل المثال عند قبيلة «الفونكينا» كتجسيدات متعاقبة للروح، فروح الإنسان الميت، تنبعث في ولادة طفل جديد، لذلك فهؤلاء يدفنون موتاهم من الأطفال على جانب الطرقات، لتنتقل أرواحهم إلى النساء الحوامل المارات على الطريق بجوارهم، وهكذا تنبعث أرواحهم بولادة الحوامل. أما أفراد قبيلة «مارافا» في إفريقية، فيسود عندهم الاعتقاد أن الأرواح الشريرة تنتقل إلى ابن آوى، أما الأرواح الخيرة فتنتقل إلى الأفاعي. وتعتقد قبائل «الزولو» أن روح الميت تنتقل إلى الزنابير أو الضب أو الأفاعي، لأن هذه الكائنات تغير جلدها، لذلك فأفراد تلك القبائل يتعاملون باحترام كبير مع الأفاعي السمراء الداكنة وغير السامة، ولا يترددون بالسماح لها بالزحف في بيوتهم بكل هدوء، لأنها تُجسِّد أرواح الأجداد الموتى. والزنوج العبيد في غرب إفريقية والموجودون خارج أوطانهم، يعتقدون أن الروح تتناسخ من إنسان إلى إنسان آخر عبر المسافات، وهذا ما كان يدفعهم للانتحار وقتل أنفسهم، أملاً في عودة أرواحهم إلى أوطانهم. وأفراد قبيلة «إيسان» من الهنود الحمر يعتقدون أن أرواح الشجعان تنتقل إلى الطيور الجميلة التي تأكل الثمار الشهية، وبالمقابل فأرواح الأشرار تنتقل إلى الزواحف.

ثانياً . التناسخ كعقيدة دينية

احتلَّ التناسخ منزلة رئيسية في الديانات الهندية وصار عقيدة راسخة تميزها، فكان:

1. التناسخ في البراهمية: تعتقد البراهمية[ر] أن الجسم سجن مؤقت للروح، فهي مرتبطة بثمرة أفعالها، فإما أن ترتفع إلى الأعلى أو تهبط إلى الأسفل في حلقة طويلة من التجسيدات في النبات أو الحيوان، أو الإنسان حتى تصل إلى الإله براهمان.

ولذلك فإنّ اختلاف الكائنات مؤقَّت، وجميعها شقيقة الإنسان: فالقردة والفيلة والديدان يمكن أن تصبح بشراً في وقت ما وتكتسب هيئة إنسانية، عند انعتاقها من رغباتها إذا كانت أرواح خيّرة، أما الأرواح الشريرة، فتهبط إلى مرحلة الجماد.

فالتناسخ البراهمي يكون في سلسلة طويلة من التجسيدات تصاعدياً وتنازلياً، يبدأ من الإله إلى الحواريين فالناسك فالبراهمي فالملوك فالوزراء فالمُمثل فالمخمور فالطير الراقص فالنصاب فالفيل فالفرس فالأسياد ثم المنبوذ فالوحش البري فالأفاعي فالديدان فالحشرات لينتهي إلى الجمادات.

2. التناسخ في البوذية: التناسخ في البوذية[ر] يقوم على انتقال الروح من جسد إنساني إلى جسد إنساني آخر حتى تنال نعمة تكفير الذنوب، وتصل إلى درجة النيرفانا nirvana أي الإنطفاء التام في الروح الكلية، فيخلص الإنسان من العودة المتكررة إلى الحياة. وغاية النيرفانا إنقاذ الروح من التناسخ بعد أن يبلغ الإنسان النيرفانا، أي عندما ينطفئ، فلا ينتقل من حياة إلى حياة ومن تناسخ إلى تناسخ آخر.

ثالثاً. التناسخ كنظرية فلسفية

.صار التناسخ نظرية فلسفية في الفكر اليوناني فدافع عنه بعض الفلاسفة والمفكرين

1[ر]. التناسخ عند الأورفية[ر]: orphicism ترى الأورفية أن للبشر طبيعتين: طبيعة خيّرة، تتمثل في نفس الإنسان، وطبيعة شريرة، تتمثل في جسم الإنسان، والروح تظل سجينة في البدن عقاباً لها على خطأ اقترفته في أثناء وجودها إلى جوار الآلهة، ويجب أن تجتاز النفس .سلسلة طويلة من الولادات على مدى آلاف من السنين لكي تتطهر من الخطايا

2 . التناسخ عند الفيثاغورية[ر]: اتفق الفيثاغوريون مع الأورفيين في الهدف من التناسخ، هو تحرير النفس من سلسلة الولادات المتعددة وتحقيق الطهارة التامة والسعادة الدائمة، .وذلك بعد سلوك طريق التطهير من الحس وسائر العلائق الأرضية

والعلم عندهم هو الصورة المثلى لتطهير النفس، ووضعت الفيثاغورية برنامجاً صعباً في التدريب والتنظيم على كيفية تخلّص النفس من دائرة الولادات المتعددة، حتى تصل إلى مقام الحكمة والعلم. فقد رتب المتأخرون من الفيثاغورية لكل من النفس والجسد أساليب خاصة للتطهر من المؤثرات الخارجية، فتطهير النفس يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية، أما تطهير الجسد فيتم بممارسة الرياضة الجسدية والطب. وفكرة (الأخوّة) التي نادى بها الفيثاغوريون مستمدة من عقيدتهم في التناسخ، فجميع الموجودات، النبات والحيوان والإنسان ترتبط فيما بينها برباط وثيق، فقد تنتقل النفس إلى جسم إنسان آخر أو حيوان أو نبات. وترتّب على نظرية التناسخ بهذا المعنى، اعتبار المرأة في

جماعتهم مساوية للرجل في الحقوق، وكذلك معاملة العبيد بطريقة إنسانية، وتمييز الأفراد بحسب مواهبهم، وتصنيفهم بحسب طباعهم.

وتعتقد الفيثاغورية، أن أزمنة التجسدات حددتها الآلهة، والناس ملكهم، فليس لهم أن يخالفوا النظام بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية. ويبدو أن نظرية التناسخ عند الفيثاغورية متمشية مع نظريتهم الفلسفية القائلة بالدور وعودة الأشياء.

3. التناسخ عند أفلاطون: النفس عند أفلاطون خالدة، وقد كانت موجودة في عالم المُثُل Ideas قبل اتحادها بالجسم. وتعتمد نظريته في التناسخ على مذهبه الديني والأخلاقي، فالنفس محكومة بأفعالها، فلا بد أن يُعذب الإنسان عما اقترفه من إثم، وأن يجُزى ويثاب على ما فعله من خير. ويميّز أفلاطون بين نوعين من النفوس: نفوس تتشبع بالمحسوسات، وهذه تدخل في سلسلة طويلة من التناسخ، فتنتقل إلى أجسام تشابهها في الذوق والمتعة، وتنسجم مع ما مارسته من أفعال في حياتها الأرضية، ولا يمكن لها أن تتحرر، بل تمر في سلسلة من الولادات، فقد تصبح نفس الرجل الآثم نفس امرأة، وإذا ما ظلت متمسكة بالشهوات واللذائذ مُسخت إلى نفس كلب، ثم إلى نفس نبات، وهكذا في حلقة من الولادات عقاباً لها.

أما النوع الثاني فهو النفوس التي تجتذبها المعرفة الفلسفية وتمارس الفضائل الخالصة وتشارك فيما هو إلهي، فإنها تتحرر من التناسخ وتحقق طبيعتها الخالدة.

التناسخ في الفكر المعاصر

تبرز نظرية التناسخ الفلسفية الشعرية بوضوح في أفكار ميخائيل نعيمة، يقول: «لو أن ملاكاً هبط من السماء ليقول لي: إن الناس يولدون ويموتون، ثم يولدون ويموتون مراراً وتكراراً، لشككت في سلامة عقله، أما الآن فإني أشك في سلامة عقل من يقول غير هذا القول». وانتشرت في أكثر مؤلفاته، والإنسان في رأيه ينتقل من جسد إلى جسد عبر أجيال طويلة إلى أن يتطهر من أدران المادة، ويمتلك المعرفة التي تخوله الاتحاد بالذات الكبرى، التي لا وجود إلا فيها ولها.

وثمة العديد من المفكرين العرب ممن نادوا بالتناسخ وتناقل الأرواح، أمثال عبد الله يوسف زين الدين، ورؤوف عبيد، ومن دعاة النظرية التناسخية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر لوتو سلاوسكي مؤلف كتاب «عودة التجسد لكل إنسان» الذي يقول:«أمّا بالنسبة إليّ فإن يقيني الشخصي من الوجود السابق يعادل يقيني من الخلود، وهذا ناتج عن شعوري بأنني كنت موجوداً قبل هذه الحياة، سواء كإنسان على الأرض أم في أي مكان آخر في ظروفٍ مماثلة، ومعرفتي بهذا ليست أقل من معرفتي بأي قاعدة رياضية... وجميع المفكرين والشعراء البولنديين الكبار في القرن التاسع عشر كانوا يشعرون بنفس شعوري».
وكذلك «شودزموند» العالم الإيرلندي مؤسِّس المعهد الدولي للبحث الروحي بلندن، الذي يصرح بأن:«الوقائع تثبت صحة الوجود السابق المتكرر». ومن المؤمنين أيضاً بالتناسخ الروسية «هيلانة بتروفنا بلافاتسكي»، و«كولن ولسن» صاحب كتاب «اللامنتمي» وكتاب «الطاقات الغريبة»، وكذلك «أوليفر لودج» و«رونالد هايارد».

سليمان الضاهر

التناقض

مفهوم يشير إلى العناصر المتضادة والمؤتلفة التي تكوّن contradiction التناقض حقيقة الشيء أو الموضوع، وهذه العناصر تتداخل في علاقة ضمن أية واقعة، أي إنها تحتوي جانبين متضادين يتعلق أحدهما بالآخر، فبنية الشيء ما هي إلا مجموعة علاقات تشكل المتناقضات. ولا يقتصر مفهوم الجوانب المتضادة في الشيء على الربط أو العلاقة فيما بينها، وإنما يرتفع إلى مستوى الوحدة، أي إن الشيء هو «وحدة متناقضات» وتلك الوحدة مصدر لحركة الشيء الداخلية وتطوره.

ومفهوم التناقض، كما طُرح في فلسفة هيراقليطس، هو تعبير عن جوهر الأشياء، فالشيء وحدة متناقضات ناتجة عن الصيرورة والحركة. أما أرسطو فقد قصد بالتناقض عدم الاتساق في التفكير، وأُسس القانون المنطقي الشكلي للتناقضات بمعنى: أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً أو غير موجود في الوقت ذاته، وهذا تابع لمبدأ «الهوية» أو «التماثل»، وقصره على المحاكمات الفكرية السليمة وعدم تجاوزه إلى ما وراء المنطق، أي إلى الأشياء الخارجية، إذ «ليس بالإمكان إعطاء تعريفين متناقضين في وقت واحد لشيء واحد».

ولم تخرج الفلسفة الحديثة ببعض أقسامها في منطق المعرفة عن قانون عدم التناقض و«الهوية» فالتماثل يحكم مسار التفكير والواقع حيث الأشياء ثابتة وحرة من التناقضات. والطبيعة تبدو «كتجميع متلاصق لأشياء عاطلة وميتة» (فولف وأتباعه)، ومن نتائج العلوم الطبيعية في العصر الحديث النظر إلى عيانية مفهوم التناقض «كوحدة كمية

للتضاد»، فالتغيرات توجد بعلاقات تناقض يمكن قياسها كمياً كالعلاقة مثلاً بين حجم وضغط الغاز علاقة تضاد مضاعفة ترتبط بأقسام متناقضة. وبقي التناقض ضمن إطار الفهم الكمي لعلاقة المتضادات، إذ التناقض الكيفي مفقود في سلسلة التغيرات الكمية عند كَنت antinomies «تلك، فالتناقض الذي انطوت عليه «نقائض العقل النظري يشير إلى المتضادات. التي يناقض الواحد منها الآخر بضرب من المباشرة يعزل معها أي توسطات غير مباشرة. التي لم تحل وكانت من قبيل «سوء الفهم» على حد تعبير هيغل، ولم ينظر إلى التناقض على أنه يتكوّن كذلك على أرضية «الظواهر والمفاهيم المتضادة الذي عرّفه لينين على أنه «دراسة dialectic التي توسط على نحو كيفي» إلا في الجدل التناقض في جوهر الأشياء ذاتها»، فإدراك التناقض في أشياء وظواهر العالم الموضوعي هو ما يميز الجدل عن الميتافيزيقة التي وإن اعترفت بالتناقض فيبقى خارجياً ولا يمس جوهر .الأشياء الثابت واللامتغير

والتناقض، بوصفه مقولة مهمة في المنطق الجدلي، يُعبّر عن المصدر الباطني للحركة وجذر الحيوية ومبدأ التطور جميعاً، فهو يشير إلى أن الأشياء في حركتها تفصح عن تناقضات، عن حدود متعارضة تنتشر بشرطية متبادلة، يرتبط كل منهما بالآخر بحلقات توسطية مؤلفة وحدة الظاهرة أو الموضوع، وهذه العناصر تجد نفسها في وضع تجابه وصراع ينفي بعضها بعضاً، وهذا الصراع بين المتناقضات «يمهد الطريق إلى الأمام» .وينكشف كمبدأ للتطور والحركة

إن منطق التناقض، كما عبر عنه هيغل في منظومته الجدلية، والتي يرى من خلالها أن فكرة التناقض هي «الفكرة. الأم»، هو «جذر كل حركة وكل تظاهر حي، فقط بقدر ما

يحوي شيء من الأشياء تناقضاً، يكون هذا الشيء قادراً على الحركة وعلى الفاعلية».
ويطرح هذا المنطق الأشياء على أنها ليست مستقلة عما عداها وهي مرتبطة بالكل وتنتسب إليه، وتبعاً لذلك فإن الشيء ليس «ذاته» وإنما «مغاير لذاته»، مادام يحوي في داخله مبدأ سلبه أو نقضه، وهذا هو معنى الحركة التلقائية الداخلية بنظر هيغل، فالمتناهي مثلاً هو ذاته متناقض من حيث يستبعد اللامتناهي ويفترضه في الوقت ذاته كحقيقة له (للمتناهي)»، فكل علاقة واقعية برأي هيغل إنما هي «علاقة تناقض.

وهذه التناقضات، التي لا توجد في ثنائية منفصلة داخل الشيء وإنما في وحدة تركيبية، تبرز علاقة التضمن الضرورية بينهما، والتي يعبر عنها في تناقضات الشكل والمحتوى، الإمكانية والواقع، الكلي والجزئي... بوصفها «مقولات تناقضية»، تشير إلى حالة الصراع بين العناصر المتضادة تفرضه طبيعة التناقض والسلب بينهما، والتي تنتهي بحل أو «رفع» التناقضات كضرورة بذاتها. وحركة تجاوز التناقضات من أجل الصعود نحو تأليف جديد يحقق الاتحاد بين عناصر متناقضة مع توسطات جديدة إنما هي حركة مقنونة تتم على صعيد الوعي والواقع الموضوعي على حد سواء. ففي لحظة التجاوز أو «الإلغاء» لا تُنفى السلبية مطلقاً وإنما تستجد التناقضات في مرتبة أعلى، إذ تحتوي على لحظة إيجابية (نفي النفي) وعندها تمضي الصيرورة الجدلية من تناقضات إلى تناقضات جديدة عبر تخطي القديم وولادة الجديد. وبسبب هذا التخطي (النفي) يتم التطور بين النقيضين لتقبلهما الوحدة في التركيب. وحل التناقضات على مستوى الوعي أو الفكر يعطي إمكانية لحل التناقضات عملياً على مستوى الواقع الموضوعي، والتي تتم بمشاركة الإنسان ويُفضي إلى الانتقال نوعياً لمرحلة جديدة من مراحل تطور الواقع والمجتمع. فحل

التناقضات الاجتماعية الاقتصادية لمجتمع ما، كما ترى الماركسية، لا تتم بنفي الطبقات القديمة وحذفها ببساطة بقدر ما هي خلق لتناقضات اجتماعية جديدة.

وإذا كان المنطق الجدلي عند كل من هيغل وماركس يقوم على وحدة المتناقضات، ومن ثم تجاوزها عبر النفي أو السلب بالمعنى الإيجابي (نفي النفي) فإن بعض التيارات الفلسفية المعاصرة، كالوجودية مثلاً تقر بتناقضات الوجود دون أن تتوحد، فالداخل (السريرة) يتعارض مع الخارج كخاصية أساسية للوجود الذاتي، والذاتي والموضوعي (يتلازمان دوماً بصراع مستمر (كيركجورد مثلاً.

ويجب تمييز التناقضات الجدلية المنعكسة في الفكر والمفاهيم والنظريات من التناقضات المنطقية التي هي تجليات للتشوش وعدم الاتساق في التفكير. فالتناقض، في المنطق الصوري، هو اختلاف تصورين أو قضيتين في السلب والإيجاب، في الصدق والكذب، شرط أن تتفقا في الزمان والمكان والمعنى، فلا يمكن، تبعاً لمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض [(أ هي أ) وليست (أ لا أ)]، أن يكون الشيء في نفس الوقت حقاً أو باطلاً، والحدود أو المفاهيم المتناقضة تدخل بعلاقة واحدة مباشرة، كما يقتصر التناقض الصوري على الأحكام العقلية المتناقضة التي تشير إلى الزيف والخطأ ولا يتعداها إلى خارج العقل.

سوسان إلياس

التوراة

كلمة عبرية تعني الشريعة أو التعاليم الدينية، وهو كتاب سماوي أنزله Torah التوراة الله تعالى على موسى عليه السلام [ر. موسى (النبي .)]، وقد كتب على ألواح حجرية أو طينية، } إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور{ (المائدة 43). ويتضمن الشريعة، والمعاملة، والعقائد والأخلاق اليهودية. والتوراة جزء من العهد القديم في الكتاب المقدس، ويشمل هي: التكوين . الخروج . اللاويين (الأحبار) . العدد . التثنية، Pentateuch أسفاراً خمسة .وتعرف عادة بأسفار موسى عليه السلام

تاريخ التوراة

يذكر الكتاب المقدس أن موسى بعد تلقيه أوامر ربه في سيناء، كتب هذه الأوامر وسلمها إلى «اللاويين» لحفظها في تابوت العهد في «شيلوه»، وأمرهم بقراءتها أمام كل بني إسرائيل بعد سبع سنوات، في «عيد المظال» (الخروج 25: 21). وقام خليفته يشوع بتنفيذ ذلك الأمر، ومن ثم حفظ نسخة التوراة الوحيدة. وفي أثناء الحرب مع الفلسطينيين اصطحب اليهود توراتهم المحفوظة في تابوت العهد للتبرك بها والحفاظ عليها. ونتيجة الحرب استولى الفلسطينيون على التابوت والتوراة، وأخذوهما معهم إلى مدينة أشدود، واحتفظوا بهما سبعة أشهر انقطع فيها ذكر التوراة (صموئيل ج41 -11). وبعد سقوط مملكة إسرائيل، أخذت مملكة يهوذا تعاني صوراً من الاضطراب والفوضى، وتميل نحو الزندقة، وتدهور العقيدة القومية. وقبيل سقوطها تولى الحكم الملك يوشيا (629 -

598ق.م)، الذي وجد في التوراة منقذاً لمملكته من الدمار، فاستغل ذلك أحد الكهنة المعاصرين واسمه حلقيا وادعى، بعد ثمانية عشر عاماً من حكم يوشيا، أنه وجد نسخة التوراة في بيت المقدس، واستغرب الملك يوشيا حينما قرأ سفر التثنية، لأنه رأى شيئاً جديداً، لكن النبية خلدة أقنعته وأكدت له أن هذه هي توراة الرب، فدعا كبار القوم إلى الهيكل وتلا عليهم فيه سفر الشريعة. (الملوك الثاني :22

والواقع أن الكاهن حلقيا هو من كتب هذه النسخة في تلك المرحلة، فالثابت ضياع التوراة. والتوراة التي تنسب إلى موسى عليه السلام، والأسفار الخمسة المسماة بالتوراة، والموجودة اليوم ليست مما أوحي إلى موسى، وليست من كتابته أو إملائه، بل هي من تأليف كتّاب متأخرين. والوصايا العشر أو بعضها هي كل ما تبقى من توراة موسى. والكثير من الآيات التي وردت في أسفار موسى (التثنية 34: 5، 15؛ التكوين 36:31) تؤكد خطأ نسبة هذه الأسفار إلى موسى. وهذه حقيقة أقرها معظم الباحثين الغربيين وغيره، كما أكدوا نسبة بقية أسفار العهد القديم إلى غير J.Smith أمثال سميث .مؤلفيها الحقيقيين

وبعد خراب بيت المقدس بنحو سبعين عاماً، خرج المدعو عزرا الكاهن يزعم عثوره على الأسفار التي تمسك بها اليهود. والصحيح أنه جمع من أحبار اليهود بعد عودتهم من الأسر البابلي عدداً من الكتب والروايات المقدسة التي سمعها أو اطّلع عليها، وقام بإعداد أول نسخ التوراة المكتوبة، التي سميت فيما بعد بالعهد القديم، وقد رتب عزرا الأسفار فيها، وقسمها إلى ثلاثة أقسام: القانون، والأنبياء، والكتابات المقدسة. ويتكون القسم الأول من أسفار التكوين والخروج واللاويّين والعدد والتثنية (أسفار موسى). والثاني من أسفار يشوع

والقضاة مع راعوث والملوك وصموئيل وأشعيا وأرميا، مع المراثي وحزقيال ودانيال والاثني عشر نبياً الآخرين وأيوب وعزرا ونحميا وأستير. ويتضمن القسم الثالث أسفار المزامير والأمثال ونشيد الأناشيد والجامعة (العهد القديم). ولهذا ارتبط اسم عزرا بتدوينه التوراة. فتوراة موسى ضاعت، لكن عزرا كتبها بالإلهام. وبسبب دعوى الإلهام هذه، وجهود عزرا «لإعادة بناء الهيكل سمّى اليهود عزرا النبي «ابن الله».

وقد اعترف مجمع يامينا عام 90م. بمعظم أسفار العهد القديم المعروفة اليوم. بيد أن هناك إشارات عابرة إلى ضياع بعض الأسفار، ومنها سفر سليمان وسفر توراة موسى وغيرها. ويعتقد كثير من المؤرخين أن التوراة المعاصرة ليست التوراة الأصلية، أو أنها، على أفضل تقدير، التوراة مع كثير أو قليل من الإضافات. وهذا ما يثبته تاريخ التوراة.

إذ يسلّم العهد القديم بضياع التوراة : «زال المجد من إسرائيل لأن تابوت الله قد أخذ» (صموئيل الأول 4: 21 -22). كما يتهم بعض علماء اليهود، أمثال العالم «سيلفر»، التوراة بالتزوير والتحريف. ويؤكد «أن التوراة الحالية لا تمثل توراة موسى الأصلية في أية ناحية، وحتى الوصايا العشر التي يكاد العلماء يجمعون أنها الشيء الوحيد المتبقي من التوراة الأصلية، لم تكن في شكلها ومضمونها الحاليين كتلك التي أتى بها موسى». ويقول العالم الألماني «مور تكارت» على أنه لا يمكن الاعتماد من الناحية العلمية على أساطير التوراة، إذ برهنت الأبحاث الأثرية على عدم صحة أكثر تلك الأساطير، التي وردت فيها، كما توجد أبحاث تبرهن على عكس هذه الأساطير.

وقد أحس بعض كتّاب المسيحية، أمثال الأب اسطفان شربنتيه صاحب «دليل إلى قراءة الكتاب المقدس»، بما في العهد القديم من تعارض وتناقض واضح. وأكدوا أنه لا يمكن أن يكون من كلام الله، وأن كتبته قد اختلفوا فيما بينهم، حتى إنهم لم ينقلوا عن نص واحد وإنما عن نصوص مختلفة.

فلم يكن هناك في البدء (ق 3ق.م) نص واحد، بل على الأقل ثلاث مدونات للنص العبري للتوراة: النص المسوري، والنص الذي استخدم جزئياً على الأقل في الترجمة إلى اليونانية، والنص المعروف بالسامري، أو أسفار موسى الخمسة، ثم بعد ذلك في القرن الأول ق.م، تم تدوين نص واحد، ولكن نص الكتاب المقدس لم يتم إلا في القرن الأول بعد الميلاد، باستثناء بردية الوصايا العشر.

أسفار التوراة

السفر الأول: سفر التكوين Genesis، وعدد إصحاحاته (50). ويشمل قصة خلق العالم، وخلق الإنسان الأول، وقصة الخطيئة التي ارتكبها آدم، ونزوله الأرض عقاباً له، ثم حياة ذريته، فقصة الطوفان ونشأة الشعوب بعده، وقصة إبراهيم وتجواله ونسله إلى إسحاق ويعقوب وقصة يوسف، وبموته ينتهي هذا السفر.

السفر الثاني: سفر الخروج Exodus، وعدد إصحاحاته (40). ويتناول قصة بني إسرائيل بعد يوسف، ومعاناتهم من الفراعنة، وظهور موسى وخروجه بهم من مصر، وتاريخ

بني إسرائيل حتى يصل بهم إلى شرق الأردن. كما يحتوي هذا السفر الوصايا العشر التي أعطاها الله لموسى. ويهتم أيضاً بكثير من الأحكام التشريعية الخاصة بالقتل والسرقة والزنى؛ وكذلك التعاليم الدينية الخاصة بيهوه إله بني إسرائيل، ومنها وصف خيمة الاجتماع، وتابوت العهد، وما حدث لبني إسرائيل في غيبة موسى عليه السلام.

السفر الثالث: اللاويين أو الأحبار Leviticus، وقد سمي (27). وعدد إصحاحاته كذلك نسبة إلى أسرة لاوي أوليفي. ويتناول هذا السفر كثيراً من التشريعات والأحكام التي تتصل بالقرابين والطقوس والأعياد والنذر والمحرّقات والطهارة وكفارات الذنوب، والأطعمة المحرمة، والأنكحة المحرمة. كما يحتوي الأمور ذات الصلة بالعادات والأوامر الدينية التي يستحق من اتبعها الثواب ومن خالفها العقاب.

السفر الرابع: سفر العدد Numeri، وقد سمي (36)، ويحفل بالعد والإحصاء والتقسيم لأسباط بني إسرائيل، وفيه ترتيب لمنازلهم حسب أسباطهم وإحصاء الذكور منهم. كما يشمل هذا السفر سيرة بني إسرائيل في برية سيناء وما بعدها. وفيه أيضاً أحكام تخص الموتى والطهارة والنذر، وكذلك أحكام حول شريعة الغيرة واللعن والاعتراف والتطهير. وأحكام حول الخطايا المدنسة: أمثال اعتبار الخطيئة والحيض والولادة دنس يتطلب تطهيراً ذا مراسم وتقاليد وتضحية وصلاة على يد الكهنة، بعد الاعتراف الكامل بما ارتكب الإنسان من إثم. ويعد هذا السفر استمراراً لما ورد في سفر الخروج، وفيه الكثير من التنظيمات والتعاليم الطقوسية والكهنوتية والاجتماعية والمدنية.

، أي تثنية الشريعة، وعدد إصحاحاته Deuteronomium السفر الخامس: سفر التثنية (34). وهو إعادة وتكرار للتشريعات والتعاليم والعبادات والصلوات التي وردت في الأسفار السابقة، وخاصة سفر العدد، مع وجود بعض الخلافات بينهما والتي تدل على عدم معرفة المؤلفين بعضهما، وعدم اجتماعهما للتنقيح، وإلا لما وقعا في مثل هذا التناقض. إضافة إلى استحداث تشريعات أخرى فيه. كما يعرض هذا السفر الوصايا العشر عرضاً جديداً، ويرد ما ذكر عن الأطعمة الحلال والحرام، وعن نظم القضاء والملك عند بني إسرائيل. وفيه أيضاً أحاديث عن الكهنة والنبوة، وعن انتخاب يشوع بن نون خلفاً لموسى، وينتهي السفر بخبر وفاة موسى ودفنه في جبال مؤاب، (وهذا السفر ينسب إلى الكاهن عزرا، ويرتكز إليه Talmud) [قسم المشنا في التلمودار].

وتدل مطالعة الأسفار الخمسة التي نسبت لموسى، أنه ليس هناك أي إشارة إلى بناء هيكل أو مكان للعبادة، وإنما كانت هنالك خيمة للاجتماع، ومات موسى وهارون دون وجود بيت للعبادة خاص، وكل ما نسب إلى موسى تابوت العهد وخيمة الاجتماع، وقد ورد وصف مفصل في سفر اللاويين والخروج لتابوت العهد وخيمة الاجتماع، لكن خيمة الاجتماع لم تكن للعبادة، ولم يشر إلى ذلك موسى وهارون وحتى يشوع الذي نسبت إليه التوراة فتوحات كثيرة، ثم طالوت من بعد عهد القضاة ولا واحد منهم فكر في بناء بيت الله أو هيكل للعبادة.

كما أنه ليس هناك أي إشارة خلال الفترة التي مرت من الخروج حتى عهد داوود (تقريباً) إلى مكان خاص للعبادة. وهذا يعني أن موسى وهارون لم يخصصا أو يطلبا من بني إسرائيل تشييد مكان لعبادة الله. وكذلك الملك داوود نفسه الذي ظل أربعين عاماً حاكماً على

إسرائيل، لم يبنِ بيتاً لله، حتى جاء سليمان، وبنى بيتاً للرب، وصار مكاناً للعبادة وبدؤوا يجتمعون فيه كل سنة أياماً معدودات، ثم يتفرقون [ر:الحج]، ومع انقسام الدولة، حسب تعبير الكتاب المقدس، لم يعد للبيت أي أهمية لبني إسرائيل، ولم يعد الاجتماع فيه ضرورياً ومهماً، وإنما صار لكل حزب هيكل جديد وعبادة جديدة، فسمح له الرب ببناء البيت.

وقد اختلف كتاب التوراة اختلافاً كبيراً حول بناء الهيكل، بعضهم قرر أن الهيكل قد بناه سليمان فوق قمة صهيون، وهو الجبل الذي أمروا بمباركته (الخروج 20: 3 -4)، لهذا يعد هيكل القدس أساساً لعبادات اليهود، يحجون إليه كل عام، ويدعون القدس «بأرض الميعاد».

Ten Commandments الوصايا العشر

لم يتبقَّ من توراة موسى إلا الوصايا العشر أو بعضها، وما عداها من تشريعات هو من صنع الكهنة والرهبان من اللاويين أبناء ليفي أهل الحق في وضع الأحكام لليهود.

لقد وردت الوصايا العشر في أسفار موسى الخمسة في صيغتين، إحداهما أكثر اتصالاً بالدين والعقيدة وتهتم بالقرابين، مثل: «لا تسجد لإله آخر لأن الرب اسمه غيور .... تحفظ عيد الفطير: سبعة أيام تأكل فطيراً كما أمرتك في شهر أبيب، لأنك في شهر أبيب خرجت من مصر» (الخروج 34: 11 -28)، والأخرى أكثر اتصالاً بالعادات والآداب والتشريع مثل: «لا تقتل، لا تزن، لا تشهد على قريبك شهادة زور لا تشتهِ بيت قريبك،

.... ولا شيئاً مما لقريبك» (الخروج 20: 13 -17/23: 1 -9؛ التثنية 5: 17 - 21)، وهناك في الصيغتين توافق في بعض الوصايا ثم اختلاف في بعضها الآخر.

وفي التوراة بعض التشريعات المتصلة بمسائل مهمة، كموقف اليهودية من الرق. فقد أباحت التوراة الاسترقاق بطريق الشراء أو سبياً في الحرب: «للعبري أن يستعبد العبري إذا افتقر، فيبيع الفقير نفسه للغني» (الخروج 21: 2)؛ «حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك، وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك» (التثنية 20).

كما شرعت التوراة الختان، ففرض على إبراهيم وهو ابن تسع وتسعين سنة، وغيّر اسمه من ابرام إلى إبراهيم «وقال الله لإبراهيم وأما أنت فتحفظ عهدي أنت ونسلك من بعدك.... يختن منكم كل ذكر...» (التكوين 17: 9 -14؛ الخروج 62: 43 -48). وارتبط الختان عند اليهود بالقربان، لأنه من قبل كان الإنسان نفسه يقدم قرباناً، ثم اكتفت الآلهة بجزء من الإنسان، وهو ما يقتطع في عملية الختان.

وأجازت التوراة تعدد الزوجات من دون حد، للأنبياء ولغير الأنبياء، وحدد الربانيون الزوجات بأربع وأطلقه القراؤون. ولا يجوز زواج اليهودي أو اليهودية من غير اليهود. وقد نصت التوراة على أنه إذا لم يكن للمتوفى ابن، فلا تصير امرأة الميت إلى رجل أجنبي، بل

يتزوجها أخو زوجها، والبكر الذي تلده يسجل باسم أخيه الميت، لئلا يمحى اسمه من إسرائيل (التثنية 25: 5 -6). ولا يزال الربانيون يعملون بهذا التشريع، أما القراؤون فيرون أن هذا التشريع قد نسخ من زمن ولا يزال منسوخاً.

كما غالت تشريعات التوراة في موقفها من المرأة، فجعلت منها صفقة شراء في الزواج، وعدت المتزوجة كالقاصر والصبي والمجنون، لا يجوز لها ممارسة البيع والشراء ولا يحق لها التملك أبداً. وقد أدت هذه التشريعات إلى شقاق بين الأزواج، الأمر الذي ألزم المشرعين اليهود حديثاً بوجوب الأخذ بمشروع «وقف الزوجية» الذي يضمن للزوجة حقوقها بعد الطلاق.

كما فرضت التوراة الاحتفال بالأعياد الخاصة بالأحداث التاريخية، وأهمها عيد الفصح وعيد النفير (الهلال الجديد)، التكفير عن الذنوب، وعيد المظال Passover.

ويعد الفصح يوم الذكرى لخروج بني إسرائيل من مصر ومن العبودية التي خضعوا لها، ويصادف الأسبوع الثالث من شهر أبيب (نيسان). ولهذا اليوم طقوس محددة يجب تطبيقها، فقد فرض على اليهود أن يكون طعامهم خبزاً غير مختمر، لأن خروجهم كان سريعاً فلم يعدوا خبزهم كالعادة، وإنما أعدوه فطيراً دون أن يختمر. ويبدأ اليوم الأول من هذا الأسبوع بحفل مقدس ويختم الأسبوع بحفل مقدس أيضاً. وتتلى في هذين الحفلين الأدعية وتقام الصلوات وتحرق القرابين (الخروج 12: 15 -20؛ اللاويين 23: 4 -8).

أما الاحتفال بالهلال الجديد، فله أهمية كبرى لدى اليهود، ويسمى بعيد النفير لاستخدام الأبواق في الإعلام بظهوره، وتباري الناس في مراقبة الهلال والإسراع إلى بيت المقدس لإخبار الكهنة والرؤساء بذلك.

ويوم التكفير: هو يوم عبادة اليهودي لله لا كإنسان بل كملاك، فلا يأكل ولا يشرب ويعيش يومه في صوم جاد وعبادة دائمة كالملائكة، ويسبق هذا اليوم بتسعة أيام تسمى أيام التوبة، وفي اليوم العاشر تكمل طهارته وتغفر له سيئاته الماضية ويعد لاستقبال عام جديد، وتقع هذه الأيام في الشهر السابع من شهور السنة اليهودية.

أما عيد المظال: فيحتفل به اليهود في شهر تشرين الأول، ويمتد عشرة أيام. ومن طقوسه الاتجاه إلى المعبد حاملين السعف وأغصان الأشجار، ليقيموا خياماً أو أكواخاً من القش يمضون بها عدة أيام رمزاً للتاريخ الطويل الذي مر بهم وهم ضياع؛ ثم يشكرون الرب في المعبد لأنه أنهى عنهم حياة المكابدة والتطواف ومنحهم الاستقرار..

ومن أهم التشريعات الموسوية مراعاة يوم السبت وتقديسه، وتعد خطيئة عدم حفظ هذا اليوم ومخالفة حرمته إثماً عظيماً، وجريمة تعادل عبادة الأوثان. فالسبت (الراحة) هو يوم الرب، الذي استراح فيه، وأمر عباده بالاستراحة، فلا يجوز لليهودي الاشتغال فيه. وقد أوصت أسفار موسى (الوصية الرابعة) بمراعاة حفظ يوم السبت، لأنه تشبه بالله: «تحفظون السبت لأنه مقدس لكم، من دنسه يقتل قتلاً، إن كل من صنع فيه عملاً تقطع تلك النفس من بين شعبها» (الخروج 31: 14 -17). وهناك تشريعات اجتماعية بالغة

الخطورة وردت في التلمود، وتشريعات سياسية مهمة وردت في بروتوكولات حكماء صهيون].

التوراة والعهد القديم

العهد القديم Old Testament غير مقدس لدى اليهود والمسيحيين، ولكن أسفاره متفق عليها، فبعض أحبار اليهود يضيفون أسفاراً لا يقبلها أحبار آخرون، فبعضهم لا يوافقون على ضم سفري الجامعة ونشيد الأناشيد لأسفار العهد القديم، وآخرون من طائفة السامريين (اليهود من غير بني إسرائيل) لا يؤمنون إلا بأسفار موسى الخمسة ولا يرون غيرها كتاباً مقدساً، في حين يضيف بعضهم الآخر سفري يوشع والقضاة لأسفار موسى، ويرون في هذه الأسفار السبعة كتابهم المقدس.

وقد آمن المسيحيون بما جاء في التوراة فأضافوها إلى أسفار العهد الجديد (الأناجيل الأربعة، والرسائل، وأعمال الرسل). لكن لم يعترف بعضهم بكامل التوراة. وخالفوا اليهود في ثلاثة أمور أولها: في اعترافهم بأسفارها، وخاصة البروتستنت الذين لم يعترفوا عند نسخهم العهد الجديد بسبعة أسفار كان يهود الإسكندرية في المرحلة الرومانية وما بعدها قد اعتمدوها، كما اعتمدها الكاثوليك، وهي: طوبيا ويهوديت والحكمة ويشوع بن سيراخ ونبوءة باروك والمكابيين الأول والمكابيين الثاني، وهي الأسفار التي لم يعترف بها يهود فلسطين في ذلك الوقت. وثانيها: في تسميات بعضها الآخر، فأصبحت أسماء الأسفار عند البروتستنت: اللاويين وصموئيل الأول وصموئيل الثاني والملوك الأول والملوك الثاني، وعند

الكاثوليك: الأخبار والملوك الأول والملوك الثاني والملوك الثالث والملوك الرابع، بالترتيب. وثالثها: إضافة كلمة «نبوءة» إلى أسفار الأنبياء في النسخة الكاثوليكية.

التوراة والتلمود

يعد أكثر اليهود التلمود كتاباً منزلاً ويضعونه في منزلة التوراة، ويرون أن الله أعطى موسى التوراة على طور سيناء مدونة، وأرسل معه التلمود شفاهاً. ولا يقنع بعض اليهود بهذه المكانة للتلمود، بل يضعونه في منزلة أسمى من التوراة كما فعل الفريسيون؛ ويرى بعضهم أنه لا خلاص لمن ترك تعاليم التلمود واشتغل بالتوراة فقط.

وتضطرب آراء اليهود أحياناً وهم يضعون التلمود في تلك المكانة، فبعضهم يعلن أن التلمود وإن كان أقوال الحاخامات فهو أيضاً في مكانة التوراة، لأن أقوال الحاخامات هي قول الله الحي، ومخالفة هذه الأقوال عقوبتها شديدة، وينص «الكنز المرصود في قواعد التلمود» أن من يخالف شريعة موسى خطيئته قد تغفر، أما من يخالف التلمود فيعاقب بالمثل. لكن الصدوقيين أنكروا إلزامية التلمود وقداسته، وكذلك فعل القراؤون، فاعترفوا فقط بالعهد القديم وبالتالي التوراة كتاباً مقدساً.

التوراة في المنظور الإسلامي

وصف القرآن الكريم التوراة أنها كتاب سماوي منزّل، قال تعالى: {الله لا إله إلا هو الحي القيوم نزّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه، وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس} (آل عمران 2 -3)، وأنه كتاب تام كامل، فيه الموعظة وفيه التفصيل للشريعة وأمور الحياة: {وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء} (الأعراف 145)، {وهدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون} (الأعراف 154). واعترف الإسلام بأسفار موسى الخمسة وليس سواها من العهد القديم. كما اعترف بأنبياء بني إسرائيل: إبراهيم، إسماعيل وإسحاق، يعقوب ويوسف، موسى وهارون، داود وسليمان؛ لكنه لم يعترف بأنبيائهم: أشعيا، أرميا، حزقيال، دانيال وغيرهم.

وعلى خلاف مع كتّاب العهد القديم الذين حددوا التوراة بلوحين من الحجارة (الخروج 24: 12 -13)، يحددها القرآن بكثرة الألواح (الأعراف 145)، ويصفها بالصحف: {إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى} (الأعلى 18).

وتصرح آيات القرآن الكريم بضياع بعض من التوراة وتحريف بعضها الآخر: {يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به} (المائدة 13)؛ وتبديل أوامر الله وعدم إطاعتها منذ عهد موسى: {فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا منهم رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون} (البقرة 59) {وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه، من بعد ما عقلوه وهم يعلمون} (البقرة 75).

ويؤكد الإسلام أن هذا التحريف قد ارتبط بنقض بني إسرائيل ميثاق موسى عليه السلام مرات في عهده ومرات من بعده: }فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكّروا به{ (المائدة 13). فبعد وفاة موسى صار التحريف كتابياً بعد ما كان في عهده شفويا وصار الكتّاب غير الكتّاب: }يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب، سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا{ (المائدة 41). وقد استمر هذا التحريف، حتى بعد ما ضاعت التوراة، زاعمين أن هذا من عند الله: }فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما كانوا يكسبون{ (البقرة 79). }قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل{ (المائدة 68). }مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً، بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله{ (الجمعة 5).

وأشار القرآن الكريم بصراحة إلى شرك اليهود، فلعنهم الله وباؤوا بغضب منه }قالت اليهود عزيرٌ ابن الله{ (التوبة 30)، وفي مكان آخر قالت اليهود }نحن أبناء الله وأحباؤه{. والكثير من نصوص التوراة تؤكد أن التوراة تؤمن بوجود الله وبوجود أبناء الله. وبالنتيجة ليس اليهود موحدين، وليست الديانة اليهودية، كما أقرها الكاهن عزرا، وبالشكل الذي أضاف إليها عاموس وحزقيال، توحيدية، لأنها دعوة إلى يهوه إله التوراة المزعوم الذي ظهر في التقليد اليهوي ولم يظهر في التقليد الإيلي [ر. اليهود].

مكانة التوراة وأثرها في الفكر اليهودي قديماً وحديثاً

تعد مسألة استيعاب التوراة والإلمام بها ثروة بني إسرائيل التي لا يعادلها ثمن، لأن اليهود يسمون أنفسهم شعب التوراة، ومن يلتزم بدراستها ويحافظ على تطبيق شرائعها وآدابها، ينال شرف التقدير والاحترام من المجتمع الإسرائيلي كله، كما يحظى بمكانة سامية فيه ترقى به إلى مكانة الكهنة والملوك. فالتوراة عقيدة وأخلاق وتشريع وعلم، وهي عند بني إسرائيل حياة الدنيا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ودراستها أهم عندهم من بناء معبد. لقد تمسك اليهود بالتوراة وأسفار موسى لأنهم وجدوا في موسى الأمل في الخروج والخلاص من الاستبداد، والمنقذ من ذل العبودية، فارتبطوا به ارتباطاً عضوياً. وارتبطوا بداوود فمجدوه وعظموه، ولم يعظموا أحداً من الملوك بعده مثله. فقد مثل لهم داوود الرمز والأمل والحب والنصر والمجد، لكنهم لم يروا في الزبور الشريعة التي تلائم أفكارهم، فعادوا إلى التوراة ليكتبوها.

ويرى الكثير من الكتاب أنه في منتصف القرن الخامس ق.م، جمع الكهنة اليهود قوانين العهود الماضية، ونسبوها إلى موسى، فتشكل منها الكتب الخمسة التي تحتوي الأساطير، والتنبؤات، والأشعار، والقوانين المدنية والجزائية، والآداب العبرانية المعروفة ذات طابع ديني، حيث أضاف الكهنة إلى الكتب الخمسة نصوصاً كثيرة كأحاديث الأنبياء وحوليات تاريخية ومجموعة من النصائح، والأحكام والأخبار والأناشيد والأغاني. واقتبس العبرانيون الكثير من الأدب الفينيقي، ودخل في كتاباتهم، وخاصة في سفر التكوين وقصص الأنبياء. وجاءت الكتابات الأوغاريتية تكشف ذلك.

ويغالي بعض المؤرخين الملحدين بآرائهم، فيتهمون التوراة بالاقتباس من التراثين البابلي والكنعاني، ويرون أن الكثير مما ورد في التوراة من قصص وأساطير وشرائع، يرجع إلى أصل قديم وجد مثله أو ما يشابهه في المدونات السومرية والآكادية والكنعانية والبابلية والآشورية والمصرية.

ترجمة التوراة

قام ملك مصر بطلميوس فيلادلفوس (285 -247ق.م) بتكليف اثنين وسبعين فقيهاً من فقهاء اليهود من بيت المقدس بجمع أسفار التوراة وترجمتها من العبرية أو الآرامية إلى أي السبعينية. وفي Septuagint اليونانية، وسميت هذه الترجمة بالترجمة السبتاغونية مستهل القرن الثاني الميلادي ترجمت التوراة إلى السريانية، وفي القرن الثالث إلى القبطية، وبعد ذلك إلى الحبشية، ثم إلى اللاتينية والعربية (718م) وإلى غيرها من اللغات.

وقد عثر الأثريون على عدد من نسخ التوراة، أو أسفارها التي كتبت في عصور مختلفة، وأحدث ما عثر عليه في عام 1951 مجموعة الأسفار في منطقة بيت لحم، وقبلها بقليل عام 1947 عثر في كهف في خربة قمران في الشمال الغربي من البحر الميت على مجموعة أخرى من المخطوطات العبرية، يعتقد أنها دونت في الفترة الهلنستية، وتضم المجموعة نصاً لسفر أشعيا وأجزاء متفرقة من أسفار أخرى.

سوسن بيطار

الثقافة

الثقافة culture بمعناها العام اكتساب الحذق والفهم، وبمعناها الضيق تنمية بعض الملكات العقلية، أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن، ومنها الثقافة الرياضية، والثقافة الأدبية، أو الفلسفية. والثقافة بمعناها الواسع إنارة الذهن، وتنمية الذوق والحس النقدي والحكم لدى الفرد والمجتمع بواسطة الاكتساب.

ويستخدم مصطلح «الثقافة» للدلالة على مجموع المواقف والأعراف والتقاليد والمعتقدات والمفاهيم والقدرات والأفعال والصيغ الاجتماعية التي تمارسها الجماعات الإنسانية، وتشمل القيم التي تتناقلها الأجيال بواسطة التربية والاتصال الاجتماعي. ويعد تايلور E.Taylor أول من قدم تعريفاً علمياً للثقافة، في كتابه «الثقافة البدائية» (1871)، وإن كان المفهوم قد عرف قبل ذلك بكثير. فقد استخدم الثقافة مرادفاً للحضارة، إذ يقول: «الثقافة أو الحضارة هي هذا المجمل المتشابك المشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والأدب والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والممارسات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في جماعة». وقد رفض تايلور التسليم بوجود حالات ثقافية متنوعة، تبعاً للأزمنة والأمكنة، وأخذ بفكرة وحدة الحالة الثقافية، بمعنى أن كل ما يتبدّى في حياة شعب من الشعوب هو ثقافة؛ فالميثولوجيا واللغة والطقوس والاحتفالات والممارسات جميعها تشكل الواقعة الثقافية، وقد صادق الكثيرون على تعريف تايلور فيما بعد.

واستعملت أيضاً كلمة «ثقافة» في اللغات الأوربية لاسيما الألمانية، وفي الأدبيات الأمريكية ، لانطواء مفهومها على معنيين اثنين: أحدهما civilization «مرادفاً لكلمة «حضارة ذاتي هو ثقافة العقل، وثانيهما موضوعي هو مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية والآثار الفكرية والمنجزات الفنية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة، أي كل ما يتداوله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات تُحصّل بالتناقل والتعلم. أما في اللغة العربية، فهناك تمييز واضح بين كلمة «حضارة» التي تدل على جملة المنجزات والمكتسبات الإنسانية في كافة الميادين، وكلمة «ثقافة» التي تعني مظاهر التقدم الفكري والعقلي، وبهذا المعنى يقال الثقافة اليونانية، والثقافة العربية، والثقافة اللاتينية، والثقافة الحديثة. كما يقال امتزاج الثقافات كالثقافة الهلنستية، والنشاط الثقافي، والعلاقات الثقافية أو التبادل الثقافي (التثاقف بأشكاله المتعددة: التمثيل أو التكامل أو التوفيق)، وحتى التخلف الثقافي. وانطلاقاً من هذا المفهوم للثقافة حصراً ينتفي معناها كصورة إجمالية لحضارة مجتمع معين، أو كمرادف لها، بل يصبح دالاً على التقدم في مستوى الرقي. ومن شروط الثقافة العلم، والملائمة بين الإنسان والطبيعة، وبينه وبين المجتمع، وبينه وبين القيم الروحية والإنسانية.

ويفيد تاريخ الفهم الفلسفي للثقافة أن السفسطائيين اليونانيين ميزوا بين الإنسان في حالته الطبيعية الفطرية وبين وضعه الثقافي المكتسب بواسطة الاتصال الاجتماعي والتربية». كذلك عرف شيشرون الفلسفة بأنها «تثقيف الفكر.

أما في عصر النهضة فقد اقتصر مفهوم الثقافة على دلالاته الفنية والأدبية، وبخاصة في الدراسات المتعلقة بالتربية والإبداع، فعمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج

العلمية في دراسة المسائل الإنسانية ضمن مجال الثقافة. فاعتمد فرنسيس بيكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على هدف الفلسفة من عملية التثقيف. واستخدم توماس هوبز كلمة تثقيف بمعنى العمل الذي يبذله الإنسان بهدف التطوير، مقارناً بين التثقيف المادي والتثقيف النفسي كالنشاط التربوي مثلاً أو التعمق في المسائل الإيمانية.

وعالج الفلاسفة الألمان في القرنين التاسع عشر والعشرين، طبيعة الثقافة وطبيعة الحياة الروحية، واهتموا بالعلاقة بين «العلوم الثقافية» والعلوم الطبيعية. وبنى هيغل والفلاسفة الرومانسيون أمثال: نيتشه ودلتاي وفيندلباند وريكيرت وسيميل، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والاجتماعي على القيم المتجسدة في الإنتاجات الثقافية، وعلى طبيعة القيم الثقافية، وعلى التفاعل بين الذاتي والموضوعي ضمن عملية تحول الثقافات.

وخلافاً للنظريات المثالية التي تنكر الأسس المادية للثقافة وتعدها النتاج الروحي للصفوة، ميزت الماركسية اللينينية بين الثقافة المادية (نظام الحياة المادية للمجتمع) والثقافة الروحية (نظام المعاني والقيم في المجتمع، أي المنجزات في مجال العلم والفن والدين والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية وغيرها)، فجعلت الأولى (الثقافة المادية) أساس الثقافة الروحية ومصدرها. وخصت لفظ «ثقافة» بالثقافة الروحية؛ و«حضارة» بالثقافة المادية. ووجدت الماركسية أن للثقافة طابعاً طبقياً سواء فيما يتعلق بمضمونها الإيديولوجي، أو وظيفتها الاجتماعية وأهدافها العميقة. لهذا تنقسم الثقافة الوطنية، في ظل الرأسمالية مثلاً، إلى ثقافتين: الثقافة المسيطرة وهي الثقافة البرجوازية، والثقافة الاشتراكية للجماهير المقهورة.

مفهوم الثقافة على مجال المعاني والقيم، وعد Max Weber كما قصر ماكس فيبر الحضارة نتاجاً للتقدم العلمي والتقني، فهي تراكمية تعزى أساساً للطبيعة أكثر من عزوها للإنسان، في حين أن الثقافة على عكس ذلك هي المعاني والقيم التي يضفيها الإنسان عليها، أو أنها التأويل الإنساني في صورة معان وقيم، في الفلسفة والدين والفن، لأغراض الحياة والمجتمع.

كما انطلق بعض المفكرين الإنكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية. فعرّف ميتيو أرنولد الثقافة بأنها «عملية تراق نحو الكمال الإنساني تتم بتمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة».

أما علماء الأنثروبولوجيا، الأمريكيون خاصة، فإنهم يرون أن الثقافة أوسع من الحضارة، لأن الثقافة هي نمط أو طريقة الحياة في مجتمع ما، تشمل كل أنماط السلوك التي يعبر بها الإنسان عن نفسه والتي يشاركه بها الآخرون. فهي تشمل الأدب والفن والديانات والميثولوجيات والأخلاق أو الآداب القومية والشعبية وكافة مظاهر الحياة الاجتماعية. أما الحضارة في رأيهم فهي إما ثقافة العالم بأسره، أو ثقافة مجتمع كبير نسبياً تدوم لفترة زمنية طويلة، وتتضمن قيام المدن والتنظيمات السياسية والإدارية الواسعة، وتضم التخصص في المهن والأعمال والأدوار الاجتماعية، أي أن لا تكون مجرد ثقافة شعب بدائي فقط (لأنه ليس له حضارة خاصة). فالحضارات هي من صفات المجتمعات المتطورة الحائزة على قسط من العمران والتمدن، فهي تشير إلى شكل متطور من الثقافة. فللهنود الحمر والأسكيمو على سبيل المثال ثقافة لكن ليست لهم حضارة، وإن كانت ثقافة الشعوب مهما

كانت بدائية تساهم في التطور الحضاري العام. لهذا كانت الثقافة أوسع من الحضارة، فهي عامة لكل المجتمعات. أما الحضارة فهي خاصة بالمجتمعات الأكثر تطوراً، وهي حصيلة كل الثقافات. والنتيجة أن الحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة فليست كل الثقافات حضارات في حين أن كل الحضارات ثقافات أو أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات.

وتكاد الحضارة بهذا أن تكون عملية تثقيف متواصلة، تتولاها قومية من القوميات الواحدة تلو الأخرى. وفي كل مرحلة تتلخص الحضارة العالمية في ثقافة قومية خاصة. وعندما تؤدي الثقافة دورها تعود لتصبح خاصة بالمجموعة الإنسانية التي أنتجتها. إن الثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات أن تبلغ القمة فتصبح هي والحضارة صنوين. من هنا يمكن الحديث عن الحضارة الإغريقية والحضارة العربية والحضارة الغربية الحديثة.

وفي القرن العشرين تعرف الثقافة، بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته كما هو الحال عند جون ديوي[John Dewey] ، في حين يركز الفلاسفة الوجوديون على العوامل الخلاقة التي تنطوي عليها الثقافة في تخطيها الحتميات الطبيعية. وقد لجأ الأنثروبولوجي كلود ليفي شتراوس إلى مقابلة الثقافة بالطبيعة، باعتبار الطبيعة نظام، والثقافة انعكاس هذا النظام وسيطرة الفكر البشري عليه.

وبالمقابل، هاجم بعض المفكرين الثقافة وعدوها السبب الرئيسي في تعثر الحياة وإحباط النزعات الطبيعية. وأشهر ممثلي حركة الاعتراض على الظاهرة الثقافية والدعوة إلى

، الذي لا يرفض الثقافة H. Marcuse تحرير الطبيعة من سيطرتها هربرت ماركيوز كثقافة، لأنه يؤمن بأن الثقافة لا تتضاد جوهرياً مع الطبيعة، بل يعترض على تغييبها للطبيعة بشكل متجني وعدائي، فعملية الزجر التي تمارسها الثقافة حيال النوازع الطبيعية تخطئ من حيث أنها تفرض موجبات عبثية، إذ تصف الطبيعة باللاإنسانية والإنسان باللاطبيعي. غير أن الاعتراض على مفهوم الثقافة يعود إلى عصر التنوير، وبخاصة في كتابات جان جاك روسو.

الثقافة والحضارة والمدنية

لا توجد في الحقيقة حدود فاصلة وحاسمة بين مفهوم الثقافة ومفهومي الحضارة والمدنية في اللغات الأوربية الحديثة، فمعانيها متقاربة وكثيراً ما تستخدم كلمة حضارة بمعنى مدنية أو ثقافة وبالعكس. وقد درج الكتّاب والمؤلفون على استخدام هذه المفاهيم الثلاثة أحياناً بالثقافة أو الحضارة، بينما تترجم culture كمترادفات، ولهذا تترجم civilization بالمدنية.

إن فهم الحضارة في الغرب في القرن الثامن عشر، بأنها حركة المجتمع ككل، التي تشمل الآراء والأعراف الناتجة عن تفاعل الحرف والصناعة مع المعتقدات والآثار الجميلة والعلوم، حيث لا تمييز فيه بين المظاهر المادية والمعنوية، قد أكسب مفهوم الحضارة أبعاداً جديدة، ميزته عن المعنى الذي خصّه به ابن خلدون (العمران). ومع ذلك مازال مصطلح الحضارة

يستخدم بكثير من عدم الدقة، ليعبر تارة عن الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي، وتارة أخرى عن الانتماء الديني، كأن يقال الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية والحضارة البوذية.

وهذا يدل على تلازم مفهومي الحضارة والثقافة في استيعاب الإنجازات الإنسانية الكبرى. ويؤدي بدوره إلى ضرورة التسليم بوجود علاقة وثيقة بين الثقافة والحضارة مع افتراض أسبقية الأولى زمنياً على الأخرى. لأن كليهما إنجاز إنساني يتوقف أحدهما على الآخر. فلا بد من ثقافة لوضع التقدم العلمي والتقني في مصلحة البشرية وخدمتها، لا أن يكون على حسابها ومعيقاً لها. ولهذا تم إدراج معظم التعاريف المعطاة لمصطلح الحضارة تحت إحدى المقولتين التاليتين: الأولى تقول بوجود ثقافات قومية متعددة وحضارة إنسانية واحدة، حيث تتنوع الثقافات وتتسع العناصر المكونة لها. ومع اتحادها واندماجها وانصهارها في القالب الواحد تصبح حضارة. والثانية تقول بوجود حضارات إنسانية عدّة، إلى نحو عشرين حضارة إنسانية. والحضارة في هذه الحالة Toynbee تصل عند توينبي هي ثقافة مجتمع كبير تدوم لمدة طويلة من الزمن.

وقد أجاد جورج باستيد في أواسط القرن العشرين رسم خطوط جلية بين هذه المفاهيم. فخص كلمة حضارة بالدلالة على الجانب المتحقق من المطلب الإنساني في تجربة حياة البشر الاجتماعية التاريخية، وهو مطلب إبداع إنسانية الإنسان، بما تهدف إليه الأخلاق؛ وقصر كلمة المدنية للدلالة على هذا المطلب الأخلاقي ذاته: فهي الجهد الإنساني المشترك الذي يبدع الحضارات، ويحقق الحضارة العامة، ويثابر على الاستمرار ماثلاً في مسعى الاستقلال عن أسر الطبيعة وضبط ضروراتها والسيطرة عليها لتحرير الإرادة المبدعة. فالمدنية هي القيمة العليا والملاذ الوحيد لالتقاء عقول الناس وقلوبهم على الرغم من

تباين عقائدهم وتنوع ثقافاتهم وتقاليدهم. فهي إذن المثل الأعلى الذي يضطلع بتوحيد والمعايشة acculturation النوع البشري في مضمار جهد جمعي متآزر غرضه التثاقف السلمية والمضي في ابتكار مصير إنساني جدير بكرامة الإنسان.

أما الثقافة فإنها تدل على كل معرفة يمكن أن تنقل وتنتقل فتنير الأذهان حول معقولية الموضوع (العلم)، أو عمق الهيجانات (الفن)، أو أنماط السلوك من حيث غائية المصير (الأخلاق والفلسفة، والدين)، أو أنها تتناول جدوى الوسائل (التقنية). وكل ثقافة هي عمل مشترك يقتضي أن يثبت في إشارات وأدوات كوسائل تنمية وانتقال. وهذا ما أكده ماكيفر في ربطه بين الثقافة أو الحضارة والغايات، وجعل المدنية خاصة بالوسائل، بينما جعل النظام التقني ضمن إطار النظام الثقافي للمعاني والقيم. ومع ذلك لن نعدم الكتب والمؤلفين الذين يكتبون culture و بمعنى حضارة، civilization بمعنى ثقافة فقط، أو بمعنى مدنية فقط، أو حضارة بشكل عام.

سمير حسن

الثنائية

نظرية فلسفية تقول بازدواجية المبادئ المفسرة للكون، كثنائية Dualism الثنائية الأضداد وتعاقبها. فهي تعد الجوهرين المادي والروحي مبدأين أو جوهرين متساويين، متناقضين ومستقلين، لا ينحل أحدهما في الآخر، وذلك على عكس الواحدية، ويلجأ إلى الثنائية في محاولة التوفيق بين المادية والمثالية، ويفضي الفصل الثنائي، بين الوعي والمادة، في النهاية إلى المثالية، والثنائية من الملامح البارزة لفلسفة أفلاطون وديكارت وكَنْت، وهي Psycho-Physical تشكل الأساس الفلسفي لنظرية التوازي النفسي الجسمي Parallelism الذي يمثلها فونت Wunt وريبوت Ribot وغيرهم.

وتقوم هذه الثنائية التي ترد أصل العالم إلى مبدأين متناقضين بالمطلق على انقسام الوجود ميتافيزيقياً إلى كيانين متمايزين: الوجود المادي والوجود الذهني التصوري. وحالة الانقسام هذه ليست حالة طارئة أو عارضة للوجود، بل تكمن في أساس الوجود ذاته، كحالة دائمة ملازمة له طالما الوجود وجوداً. والاستقلال التام بين عالمي الوجود، الذي يفرضه القول بالثنائية، يشير إلى أن كل كيان أو عالم يمتلك صفاته الخاصة به والمتضادة مع الكيان الآخر، ويتجلى هذا بوضوح مثلاً في التصورات الدينية للفيثاغورية المحدثة بين الإله والمادة، إذ صورت الإله مبدأً وحيداً للعالم وجوهراً روحياً مستقلاً، وعلة الأشياء وصفاتها، مقارنة بالمادة التي تمثل النقيض المباشر، وتعني «اللاوجود» المنفعل السلبي، وفي تصورات العقيدة الدينية المسيحية عن الحياة البشرية باعتبارها ائتلاف من جوهرين متناقضين روحي وجسمي.

دخلت الثنائية في مذاهب الفلاسفة الإسلاميين عن طريق الفلسفة المشائية، ولم يكن قول [إخوان الصفا بعلة متوسطة إلى جانب العلة الأولى إلا إثباتاً لمذهب الفيض]ر الأفلاطوني المحدث. إذ عكس الإسلام، كبقية التصورات الدينية Emanation التوحيدية، تصوراً ثنائياً أنطولوجياً يتمثل في المفارقة التي يتمتع بها الله بالنسبة إلى الإنسان، باعتبار هذا الأخير مخلوقاً لله، وبأن الله أصل العالم وخالق له، حيث يمثل القدرة المطلقة اللامحدودة في مقابل العالم المخلوق المحدود والمتناهي، أي القسمة إلى «عالم إلهي علوي» و«عالم حسي عياني». ومع أن الفلسفة الإسلامية أعلت من شأن العقل في مناقشة الذات الإلهية وصفاتها وجملة التصورات التي تتعلق بعلاقة الله ـ كخالق ـ بالعالم المخلوق، إلا أنه، وفي قلب تلك النظريات الفلسفية مازالت الثنائية الوجودية واضحة المعالم، وتنطلق من مصادرة خلق العالم من عدم محض. وقد طرح الكندي أول فلاسفة الإسلام مجموعة من المفاهيم الفلسفية حول «الهيولى» و«العالم المادي»، والعلاقة بين الإله والعالم ومفهومي «الواحد» و«الكثير» وغيرها، إذ كرَّس من خلالها ثنائية مطلقة، فاستخدم مفهوم «النهاية» و«اللانهاية» مثلاً لتأكيد التعارض بين عالم إلهي عقلي وعالم مادي حسي. وهو بينما ينزع عن الإله صفات الفساد والتبدل واللاكمال، ويؤكد على الأزلي، نجده يلحق بالعالم الحسي وعلى نحوٍ متوازٍ صفات الكثرة والتبدل والتناهي.

ولم يخرج «الفارابي» عن تلك الثنائية في حدودها العامة، وإن أخذ بمفهوم الموجود الأول الفيضي، إذ يُسمّي العقول العشرة التي تفيض عن الموجود الأول أو «واجب الوجود»

بـ«الأشياء المفارقة»، ومن صفاتها أنها مجردة من المادة والصورة والعدم والفساد ولا تحوي المتناقضات، بينما الأشياء الحسية (الأرضية) والتي يسميها بـ«الأجسام الهيولانية» فهي محل التغير و«الجسمية» والفساد والكثرة، وهذا يفيد تناقضاً واضحاً بين عالمين متمايزين من الموجودات، أو بين حدَّين للوجود ينتفي بينهما أي وجود تجانسي، تناقضاً يطال جملة من التصورات (روح -جسم) (عقل -بدن) وكلها ذات طبيعة ثنائية.

الثنائية في الفلسفة والمنطق

طرحت بعض الفلسفات في تناولها لمسائل الوجود وحقيقة العالم عدداً من التصورات ذات طبيعة ثنائية، وعبَّرت «نظرية المثل» عند أفلاطون عن نموذج مثالي لهذا الفكر الثنائي، وذلك برسمها هوَّةً مطلقة بين الشيء والفكر، أو بين موضوع المثال والمثال ذاته. وأقام أفلاطون دعائم فكر إثنيني ركناه الأساسيان «الحقيقي» أي المثال و«اللاحقيقي» الموضوع الحسي الذي يمثل اللايقين، بالرغم من كونه موجوداً لأنه ظلّ ومرآة يعكس ذلك المثال، وهذا طبعاً يفصح عن تناقض لا سبيل لرده.

واحتلت الثنائية الأفلاطونية بالرغم من محاولة أرسطو تجاوزها، وجوداً معيناً في المنظومة الفلسفية الأرسطية عبر قطبي الوجود (المادة -الصورة) التي وإن كانت توجد على نحوٍ واقعي في الأشياء لكنها غير متوحدة، وذلك تماشياً مع منطق أرسطو برفض التقاء المتناقضات، فالمادة أو «الهيولى» تمثل اللامُتَعَيِّن والإمكان الوجودي، في حين تمثل الصورة المُتَعَيِّن والوجود الفعلي.

وامتدت هذه الثنائية إلى الفكر الحديث، متمثِّلاً في ديكارت الذي فصل المادة «بوصفها امتدادا» عن الفكر «بوصفه عقلاً»، وقابل بين «الجواهر المفكِّرة» و«الجواهر الممتدَّة» أو النفوس والمادة، باعتبار أنهما يمثِّلان جوهرين قادرين على الوجود مستقلين كلٌّ منهما عن الآخر.

كما ظهر عبر التاريخ نظرات إلى العالم من طبيعة ثنائية أخلاقية، كإقرار «الزرادشتية» بوجود قوَّتين متضادَّتين في العالم: الخير والشر، الحياة والموت، النور والظلمة، ومثل قوة أو إله الخير «يزدان» وإله الشر «أهرمن»، ولكلٍّ من القوتين فاعلية مستقلة عن الأخرى، فالفعل إما أن يكون خيراً أو شراً، وما حياة الإنسان إلا صراعاً محتدماً بين هاتين القوتين تنتهي بانتصار أحدهما على الآخر.

وتظهر الثنائية في المنطق في قانون التناقض، فالثلج لا يمكن أن يكون أبيض وغير أبيض معاً، وهذا ما يسمى بقانون الإثنينية. والقضية الحملية التي لا تتضمن فعل الكينونة أو الرابطة التي تجمع الموضوع والمحمول تُعرف بالقضية الثنائية «عمر، قائم»، بخلاف القضية التي يذكر فعلها أو الرابطة معها «عمر هو قائم» قضية «ثلاثية». أما القسمة في المنطق فمعناها تقسيم أو فصل أية فئة إلى فئتين فرعيتين Dichotomy الثنائية متناقضتين (أي يستبعد كل منهما الآخر)، تقسيم الكائنات مثلاً إلى: كائنات حية وكائنات غير حية.

سوسان إلياس