مجموعة مقالات ماركسية سوفييتية

الجزء الأول

في الفلسفة وتاريخ الدين

ترجمة: مالك أبوعليا

مُقدمة المُترجم

قُمت بنشر هذه المقالات على موقع الحوار المُتمدن تباعاً، ولم أقم بنشرها في هذا الكتاب حسب التسلسل الزمني لنشرها في الموقع.
لم تكن ترجمتي لهذه المقالات تعتمد على معيار مُعين أستند عليه، بل استرشدت في اختياري لها في المقام الأول على أهميتها النظرية، واهتماماتي البحثية الخاصة.
بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، صار يدور الحديث عن "دوغما" الماركسية في الاتحاد السوفييتي، وصار كُل من يُريد أن يبحث في الماركسية أن يذهب باتجاه تلك "الماركسية" المُنتشرة في الغرب-على سبيل المثال مدرسة فرانكفورت وادوارد تومسون، وسارتر الخ. يُمكن أيضاً الاشارة الى أنه يُمكن لعدد من القُرّاء الماركسيين وغير الماركسيين أن يذكروا أسماءاً كُثر لمؤلفين وباحثين ماركسيين غرب، ولكنهم لن يستطيعوا أن يتذكروا اسم ماركسيٍ سوفييتيٍ واحد.
ان ترجمتي لهذه المقالات، هي احدى المحاولات التي أبذلها، لكي أُثبت أن الأفكار السائدة حول "ابتذال" و"دوغما" الماركسية السوفييتية هي أبعد ما تكون عن الصحة، بما هي نتاج لتشويه قام به عدد من "الماركسيين الغربيين" ورواد السوفييتولوجيا وشيوعيي ما بعد الانهيار في منطقتنا العربية.
هذه المقالات هي احدى الاثباتات، بأن الماركسية السوفييتية -والتي أعني فيها تلك الماركسية الأكاديمية التي كانت سائدةً في الاتحاد السوفييتي ودول المنظومة الاشتراكية- لا زالت حية، وتنبض بالمعرفة الغنية والمنهجية العلمية الماركسية الصارمة. وهذا الكتاب، هو أقل ما يُمكنني فعله تجاه الماركسيين السوفييت.
ان هذا العمل، هو نتاج لجُهد طويل ومُضنٍ في استيعاب الموضوع الذي أُترجمه من أجل نقله بالشكل السليم، بالاضافة الى جُهد التعريف الذي قُمت به لكل مؤلف ماركسي من مؤلفي هذه المقالات، وكذلك الصور التوضيحية في الكتاب، وخصوصاً، الصور الموجودة في القسم الثاني.
ينقسم الكتاب الى قمسين: القسم الأول، وهو مجموعة مُكونة من 13 مقالة ماركسية فلسفية والتي ترجمتها جميعاً من مجلة (دراسات سوفييتية في الفلسفية) Soviet Studies In Philosophy وتعود كلٍ منها الى سنوات مُختلفة. كَتبَ 11 من هذه المقالات ماركسيون سوفييت، وهناك مقالة لكاتب بُلغاري من جمهورية بُلغاريا الشعبية، وكاتب ألماني من جمهورية ألمانيا الديمقراطية.
تكون الأرقام (1، 2، 3...) هي الهوامش المُتعلقة بالمقالة نفسها، بينما النجمة (*) هي مُلاحظات واضافات خاصة بي.
بالنسبة للقسم الثاني، فهي مجموعة من الفصول المُختارة من كتاب (تاريخ الدين) للماركسي السوفييتي سيرجي توكاريف، وفيه تعود المُلاحظات جميعها في الهوامش للمُترجم، ما عدا اشارة واحدة فقط في احدى الهوامش والتي أشرت أنها تعود الى توكاريف وليس لي.
سيُنشَر هذا الكتاب (كجزءٍ أول)، بالنسبة للحظة الراهنة، بصيغة الكترونية، لصعوبات مالية مُتعلقة بالنشر الورقي. وسيتم استكماله بأجزاء لاحقة، كلٍ منها سيحتوي على مقالاتٍ فلسفية أُخرى، وكذلك استكمالاً لفصول كتاب (تاريخ الدين).

مالك أبو عليا
6 تشرين الثاني/2020

القسم الأول

المقالات الفلسفية

بعض المسائل العلمية-الفلسفية لنظرية الحقيقة. القسم الأول: الذاتية المعاصرة ومسألة الحقيقة

تيودور اليتش أويزرمان *

يُعتبر مفهوم الحقيقة، مقولةً اساسيةً في نظرية المعرفة والفلسفة بشكلٍ عام. تفترض المقولات الفلسفية الأخرى (المادة، الكينونة، الوجود البشري، الخ) مُسبقاً مفهوم الحقيقة، كمحتواها (أي المقولات) او كهدف لموضوع البحث. تبدأ الفلسفة تاريخياً من رفض اي شكل من أشكال الآراء باسم الحقيقة وبمعارضة ما هو موجود فعلاً، بمجموعة المظاهر المتنوعة. وهكذا وُلِد الفكر النظري، والذي كان مرادفاً للفلسفة في العصور القديمة. في العصر الحديث، كان ايديولوجيي الثورات البرجوازية واعين لموقفهم المتحزب المعادي للاقطاع بشكلٍ مجرد وليس بطريقة مباشرة، معلنين تفانيهم الذي لا يتزعزع للحقيقة ومن أجل الحقيقة. كتب هيغل يقول "ان أكثر حاجة جادة، هي الحاجة لمعرفة الحقيقة"[1]. لاتقلل الطبيعة المثالية لهذا التصريح، بأي حالٍ من الأحوال أهميته النظرية والايديولوجية.

- ملاحظة: سأقوم بترجمة Falsification Principle الذي يعود الى كارل بوبر، بمبدأ التفنيد أو التكذيب، سأستخدم كلا المصطلحين في الترجمة.

* الماركسي السوفييتي تيودور اليتش اويزرمان 1914-2017 تخصص في التاريخ والفلسفة في موسكو، ثم دافع عن اطروحته (المذهب الماركسي اللينيني في تحول الضرورة الى حرية) عام 1941 ودرّس في جامعة موسكو الحكومية منذ عام 1940 وعمل في القسم الاستشاري لمجلة (البلاشفة). خدم في الحرب الوطنية العظمى منذ عام 1941 وعمل كمسؤول سياسي في الجيش في فرقة الدفاع الجوي، وانتسب الى الحزب الشيوعي السوفييتي عام 1943. عاد الى التدريس بعد الحرب في معهد موسكو للاقتصاد في بادئ الأمر ومن ثم مساعد بروفسور ونائب رئيس قسم الفلسفة الأجنبية في معهد الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية منذ عام 1947 وترأسه عام 1949. دافع عام 1951 عن اطروحة الدكتوراة المعنونة (تطور الفلسفة الماركسية على ضوء خبرة ثورات 1848). صار اويزرمان بروفيسوراً في المدرسة الحزبية العليا منذ أعوام 1962-1966 وبروفسور في الفلسفة في معهد الفلسفة في أكاديمية العلوم السوفييتية عام 1968، وبين أعوام 1971-1987 رئيساً لقسم تاريخ فلسفة غرب اوروبا وامريكا وبروفيسوراً في معهد دراسات العلوم الاجتماعية المتقدمة في جامعة موسكو الحكومية ومستشاراً علمياً لمعهد التربية في جامعة روسيا الحكومية وانتسب عام 1983 الى اللجنة السوفييتية لمكافحة الصهيونية، وهو عضو في أكاديمية العلوم في جمهورية ألمانيا الديمقراطية، وحصل على العديد من المناصب العلمية والثقافية الأخرى. حاصل على عشرات الجوائز والميداليات والتشريفات العلمية. لديه عشرات المؤلفات ومئات المقالات حول تاريخ الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ونظرية العمليات التاريخية والفلسفية وحول نظرية المعرفة ومسائل نظرية تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة الماركسية ونقد النظريات الفلسفية البرجوازية ما قبل الماركسية والمعاصرة.

[1] G. W. F. Hegel, Entsiklopediya filosofskikh nauk. Moscow, 1930, Part 1, p. 14-

وبالتالي، عندما تُعلن الفلسفة أنه ليس لديها، ولا يمكن أن يكون لديها أي مهمة بخلاف البحث عن الحقيقة وخدمة الحقيقة، فانها فقط، تفسر بشكلٍ مثالي مهام الدراسة (النظرية)، بالطبع، يرتبط هذا التفسير للفلسفة، تاريخياً، بوضعها في معارضة الدراسات غير الفلسفية والممارسة الاجتماعية، والتي، بمعنىً ما، هي نشاطات انسانية أقلال اهميةً، ولكن كان هذا حتمياً حتى اصبحت الفلسفة نظرة علمية عن العالم بفضل الماركسية. لا شك أن روح الحقيقة قد لعبت دوراً هائلاً في تطور الفلسفة والمعرفة العلمية بشكلٍ عام. كان هذا عاملاً ذاتياً في العملية الاجتماعية المُحددة موضوعياً والذي لا يمكن المبالغة في أهميته الثقافية والتاريخية.

دمَج مؤسسا الماركسية روح الحقيقة مع الموقف الحزبي الشيوعي الطليعي من الطبقة العاملة. وكما تُظهر العملية التاريخية لتطور الماركسية، كان هذا السعي الشجاع الى الحقيقة هو حجر الزاوية لأعمال مؤسسيها. أعلن ماركس في أحدى كتاباته المبكرة، التي كشف فيها نفاق الايديولوجيا السائدة: "لا يجب على نتائج البحث أن تكون وحدها هي الصحيحة وحسب، بل والمسار الذي تم السير فيه للوصول الى هذه النتيجة أيضاً. يجب أن يكون البحث في الحقيقة، بحد ذاته، صحيحاً، ان البحث الصحيح هو حقيقة موسعة يتم دمج جميع صلاتها المنفصلة في نتيجة نهائية"[1]. يحتوي هذا المُتطلب الابستمولوجي، ضمنياً، على برنامج مُحدد يقود البحث، ليس فقط ابستمولوجياً. وقد قال ليبكنخت محقاً، ان ماركس الجبّار، والذي كان وفياً للحزب ولامُهادن "لم يعرف تقديس اي شيء آخر غير تقديس الحقيقة..."[2].

كان أفلاطون، الذي وضع الحقيقة على قمة هرم الأفكار المتعالية، بالطبع، بعيداً عن البحث التاريخي النقدي لظاهرة المعرفة هذه. لم يخضع مفهوم الحقيقة للتحليل النقدي بشكلٍ كافٍ، لعدة قرون، على الرغم من كل الغموض الذي اكتنفه. ولكن مع ظهور المثالية الدياليكتيكية واعادة فحص المطابقة العقلانية القديمة بين الحقيقة والبديهية، صارت مسألة مفهوم الحقيقة مشكلةً لا يمكن حلها دون نقد مفاهيمها التقليدية. تتوافق القيمة العالية للغاية التي توليها نظرية هيغل للحقيقة تماماً- على الرغم من مزاعم نظامه الميتافيزيقي- مع الاعتراف بنسبية المعرفة وبالتالي نسبية الحقيقة. أشار لينين على وجه التحديد الى هذه السمة الرائعة للطريقة التي طرح بها هيغل مسألة الحقيقة[3].

دائماً ما تترك دراسة الأشكال المقولية المتأصلة في الواقع الموضوعي، ومعرفة ذلك الواقع، مهمة الفلسفة غير مكتملة، وهذا هو الحال فيما يتعلق بالحقيقة، والتي يتميز مفهومها، من ناحية، بأقصى الشمولية، ومن ناحيةٍ أُخرى، تُعارض مفهوم الخطأ. هذا الأخير، بالطبع، يمتد على نطاقٍ أوسع من مجال الحقيقة المشروطة دائماً. ان التقدم العلمي ليس مجرد تراكماً للمعارف والاكتشافات وتحصيلاً ادراكياً للقوانين التي لم تكن معروفةً من قبل: انه ينطوي ايضاً على تغيرٍ في البنية المعرفية وفهم أعمق لطبيعتها-ومن ثم حتمية طرح مسألة تطوّر مفهوم الحقيقة وأنواعها المختلفة وفقاً للاختلافات النوعية لأنواع المعرفة، مثل الرياضات والبيولوجيا والتاريخ، الخ.

يجب على الانجازات المعاصرة للعلم والممارسة، أن تُطور مفهوم الحقيقة بدون شروط. الى أي مدى، على سبيل المثال، ينطبق هذا المفهوم على العمليات والاختراعات التكنولوجية، والتي يتم تقييمها من حيث فعاليتها وموثوقيتها ودرجة توافقها مع هدفٍ مُعطى؟

في التحليل الفلسفي للحقيقة، يجب أيضاً ان لا يتم تجاهل الثورات العلمية، التي غيرت الخصائص الابستمولوجية للمعرفة بشكل جوهري. في تحليله لأزمة منهج الفيزياء في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، طوّر لينين نظرية الحقيقة، ويجب أن يستمر هذا العمل

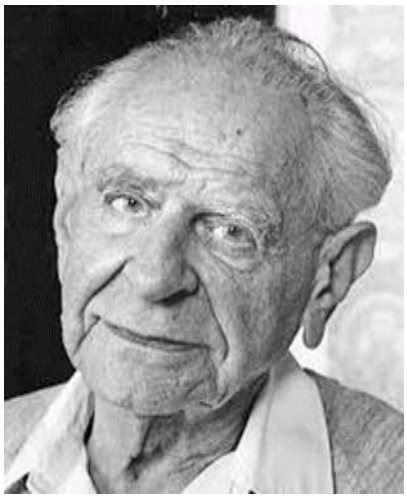
---

[1] - K. Marx and F. Engels, Soch., vol. 1, pp. 7-8

[2] - In Vospominaniiya o Markse i Engel'se. Moscow, 1956, p. 96

[3] - See, for example, V. 1. Lenin, Poln. sobr. soch., vol. 29, pp. 176-77

على اساس البحث الابستمولوجي لنظرية المعرفة العلمية الحديثة. في عصرنا، مع استمرار الثورة في العلوم الطبيعية والتي قد تظل عمليةً مستمرةً، يتكرر الوضع الذي درسه فلاديمير لينين في كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي) الى حدٍ ما، عندما تتغذى النظريات المثالية، او على الأقل، الأكثر تأثيراً منها، على انجازات العلم أكثر مما فعلت في الماضي. بالطبع، تكتسب فلسفة الماركسية المزيد من الأتباع من بين المثقفين العلميين في البلدان الرأسمالية، ومع ذلك، بالنسبة لمعظم العلماء الذين يخضعون لتأثير الايديولوجيا السائدة في المجتمع البرجوازي، فان المادية الديالكتيكية-على الأقل قي شكلها الأصيل- لا تزال حقلاً مجهولاً.



السير كارل بوبر

قد تكون تأثيرات (العقلانية النقدية) التي انتشرت في العقد ونصف الماضي بمثابة توضيح لهذه الملاحظات الأولية، في حين يدّعي الوضعيين الجدد عادةً أن العلم هو "مملكة الحقائق الراسخة"[1]، وصف كارل بوبر وأتباعه العلم (بالتأكيد، باستثناء الرياضيات التي لا تتعامل مع الأشياء المُحددة امبريقياً) على أنه مجموعة من الافتراضات "القابلة للتفنيد" التي يمكن اعتبارها حقيقة فقط بقدر ما ما لم يتم تفنيدها بعد. وبالتالي، تُفهم الحقيقة على أنها تصريح علمي في حالة عابرة، ويتشكل تقدم العلم عن طريق تفنيد فرضياته واستبدالها بأخرى جديدة. في كتابه (منطق الكشف العلمي) المنشور عام 1934، يرفض بوبر بشكلٍ جوهري مفهوم الحقيقة كشيء وهمي ومُبسّط. ومع ذلك، وفي وقتٍ لاحق، فانه يخفف من حدة موقفه الى حدٍ ما، دون أن يتخلى عن نظرية التفنيد. يكتب بوبر: "النظرية تكون قابلة للتكذيب اذا كان يوجد على الأقل فئة ليست فارغة من القضايا الأساسية ذات النوع الانساني التي تُمنع بها. وهذا يصح اذا كانت فئة مكذباتها بالقوة ليست فارغة"[2]. بكلماتٍ أُخرى، فان النظرية تكون خاطئة اذا أثبتت الحقائق التي تستبعدها وجودها فعلاً. في كتابٍ آخر نُشِرَ بعد 12 عاماً، يُعبر بوبر عن اطروحته الرئيسية للتفنيد بشكلٍ أكثر بساطةً وتحديداً: "...بقدر ما تُشير العبارات العلمية الى عالم التجربة فلا بد أن تقبل التفنيد

---

[1] - H. Reichenbach, Modern Philosophy of Science. London, 1959, p. 136

ومع ذلك، لم يُشارك برتراند راسل، احد مؤسسي الوضعية الجديدة، هذا الاعتقاد أبداً، والى حدٍ ما سبق العقلانية الجديدة، وذكر أن "تتكون كل حياتنا الفكرية من معتقداتٍ وحركاتٍ من رأيٍ واحد الى آخر عن طريق ما Beliefsالحقيقة تنتمي الى مجال المعتقدات. نسميه العقل. تُقدم المعتقدات المعرفة، وتتضمن اخطاءاً، انها تحمل حقيقةً وخطأً في نفس الوقت".

(B. Russell, The Analysis of Mind. London, 1921, p. 231.

وبالتالي يطمس راسل الفرق بين المعتقد والمعرفة، والرأي والحقيقة من خلال تقديم تفسير ذاتي لهذه المعارضات، والتي أكد الفلاسفة التقدميين ما قبل الماركسية، على طبيعتها الأساسية.

[2] - منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ترجمة الدكتور ماهر عبدالقادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص161

والدحض"[1]. سنتناول مفهوم التفنيد لاحقاً بمزيدٍ من التفصيل الى حدٍ ما. في الوقت الحاضر، دعونا نُشير فقط الى انه يتم استبدال الدياليكتيك بالنسبية المطلقة.

يتميز الدياليكتيك بمرونة وحركة المفاهيم وانتقالها وتداخلها مع بعضها البعض. يقول لينين: "مرونة الفكر هذه مطبقة ذاتياً= انتقائية وسفسطة. مُطبقة موضوعياً، اي عاكسة كلية-كونية سير التحول المادي ووحدته، انها الدياليكتيك، انها الانعكاس الحقيقي للتطور الأزلي للكون"[2]. يُقابل بوبر وأتباعه مرونة المفاهيم المُفسّرة ذاتياً بالدياليكتيك ويضعهما بجانب بعضهما البعض، مما يطمس التناقض بين الحقيقة والخطأ على اساس أنه ليس مطلقاً. لذا فان "العقلانيين النقديين" هم خصومٌ للدياليكتيك، على الرغم من حقيقة أنهم يقتربون من اشكاليته (على الرغم من أنهم، بالطبع، يقتربون منها انطلاقاً من مواقف مثالية). انهم يُفسرون نسبية وعيانية الحقيقة على أنها تفنيدٌ لها. يتم اختزال الحقيقة الى (الرأي والمعتقد)، وبالتالي، يتم انكارها جوهرياً.

يقول بوبر أن الفلاسفة القدماء عارضوا بسذاجة، الرأي (doxa) بالحقيقة (episteme)، بينما يبدو ان التطور اللاحق للعلم يشير الى أن جميع الحقائق العلمية ليست أكثر من رأي، ويُصرّح: "ليس لدينا سبب كافٍ للاعتقاد بحصولنا على الحقيقة... ولو استخدمنا لغة افلاطون وارسطو، فهي معلومات بشأن (الرأي العلمي)... الأكثر من هذا، تعني تلك الرؤية أننا لا نمتلك أدلة في العلم (باستثناء الرياضيات البحتة والمنطق البحت، بطبيعة الحال)"[3]. من الواضح أن بوبر لم يُدرك ان الاتفاق مع وجهة نظره ايضاً يحوّل مفهومه الخاص عن العلم الصارم الى رأي.

ان اختزال الحقيقة العلمية الى رأي، يهدف الى توفير أساس للتعددية الابستمولوجية التي بموجبها يمكن لأي رأي (ويجب) ان يوضع في مواجهة اي رأي آخر مساوٍ له ومقبول ظاهرياً. بالطبع، سيتم الاعتراض على الرأي باستمرار من قِبَلِ رأيٍ آخر طالما انه لا يزال مجرد رأي، هذا اذا لم نقل اي شيء عن واقع انه سوف يتعارض مع الحقائق وبالتالي سيتم تفنيده، على الرغم من اعتقاد بوبر، ومع ذلك، ليست الطبيعة التجريبية للفرضيات العلمية هي التي تجعلها اقتناعاتٍ ذاتية او رأي ومعتقدات، اذا استخدمنا مصطلحات بوبر: انها تصبح اراءاً فقط كنتيجة للتفسير الخاطئ، وبشكلٍ خاص، التفسير الذاتي لحقائق الممارسة.

وعند زعمه بأنه قام بتجاوز العقلانية الكلاسيكية بشكلٍ نقدي، يكرر بوبر بالفعل احدى أخطائها المبدأية: اطروحة عدم كفاية (اي) تجربة أساسية لاثبات الحقيقة، ولكن في حين افترض العقلانيين القدماء (وبالطبع ليس بدون سبب) بأن التجربة لا يمكنها، وفي جميع الأحوال، أن تكون كافية لاظهار الحقائق (الميتافيزيقية)، يقول بوبر ان البيانات التجريبية ليست كافية لاثبات اي حقيقة (تجريبية).

لا يعتقد بوبر انه من الضروري اخضاع مفهوم التفنيد أو التكذيب للتحليل الابستمولوجي على الرغم من حقيقة انه يفحص محتواه العام، مما لا شك فيه أن التحديد Qualification الجوهري المصاحب لتوضيح مبدأ التفنيد هو عبارة: "ان القضايا الوجودية الدقيقة لا يمكن تكذيبها"[4]. هذا يعني، من بين امورٍ أخرى، أن بوبر ليس مستعداً لتفنيد تأكيد وجوده شخصياً، وهو يرفض ببساطة اي مزيدٍ من التوضيحات الظرفية لمفهوم التفنيد او التكذيب كمحاولة لاحياء التقليد السكولاستيكي الذي يجب بموجبه على كل المصطلحات المستخدمة أن تكون مُعرّفة بصرامة[5].

---

[1] - المجتمع المفتوح وأعداؤه-الجزء الثاني، كارل بوبر، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر 2015، ص34

[2] - دفاتر عن الدياليكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة بيروت، 1988، ص130.

[3] - المجتمع المفتوح وأعداؤه-الجزء الثاني، كارل بوبر، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة والنشر 2015، ص34

[4] - منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ترجمة الدكتور ماهر عبدالقادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص106

[5] - وبالتالي، يؤكد بوبر أن "مطلب وجوب تعريف كل كلماتنا أو مصطلحاتنا مطلبٌ لا يمكن الدفاع عنه شأنه شأن مطلب وجوب اثبات صحة كل عباراتنا الخَبَرية" المجتمع المفتوح وأعداؤه-الجزء الثاني، كارل بوبر، ترجمة حسام نايل، دار التنوير للطباعة -

وهكذا، يكتسب مفهوم التفنيد معنىً مُفارقاً. يقول بوبر، انه يكفي وجود حقيقة واحدة لدحض نظرية مدعومة بعددٍ من الحقائق. ولكن ماذا يعني، في هذه الحالة ان نظريةً ما، مدعومةً (بعددٍ من الحقائق)؟ في الواقع، لا يمكن تجاهل هذه الحقائق على اساس انها ليست دليلاً يدعم امكانية تطبيق نظرية معينة على حقيقة لا تتفق معها. من الواضح بالطبع، انه لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة "العنيدة"، على الرغم من انها تقف وحيدة، ويجب جعل النظرية التي تعارضت مع هذه الحقيقة أكثر دقةً وربما تضييق تطبيقها او وضعها في اتجاه جديد. هذه هي الاستنتاجات الابستمولوجية العقلانية التي توصلت اليها العلوم الطبيعية قبل زمنٍ طويلٍ من وجود بوبر.
يجب التأكيد على ان بوبر لا يُفرّق بين تفنيد او تكذيب فرضية فردية واحدة في نظرية علمية ما، والتفنيد ككل. لقد لاحظ أ. ف. بانين بحق، هذا الخلل العضوي في نظرية التفنيد، وأشار الى ان النظريات العلمية هي أنظمة معقدة للغاية وأن هذا الظرف "يُحوّل مسألة تفنيدها الى مسألة خاصة جداً تختلف جذرياً عن الاجابة على مسألة تفنيد الافتراضات الفردية في العلوم"[1].
يُشير فريدريك انجلز، في مناقشته العلاقة بين النظرية العلمية والحقائق التي تُناقضها، الى قانون بويل ..."الذي يقضي ان حجم الغاز في ظل الحرارة الثابتة يتناسب تناسباً عكسياً مع الضغط الذي يقع على الغاز. وجد رينو ان هذا القانون ان هذا القانون غير سليم بالنسبة لبعض الحالات. واذا كان رينو (فيلسوفاً للواقع)-(يُشير هنا الى دوهرينغ، ت. اويزرمان)- لكان عليه ان يُعلن: قانون بويل متغير، وبالتالي فهو ليس بحقيقة اصيلة، وهذا يعني انه بشكلٍ عام ليس حقيقة، ويعني انه خطأً. ولكن رينو كان سيقع بذلك في خطأ أكبر بكثير من الخطأ الذي يتضمنه قانون بويل، وفي كومة الخطأ كانت ستضيع بذرة الحقيقة التي وجدها، وكان سيحوّل بالتالي نتيجته الصائبة في البداية الى خطأ يغدو قانون بويل مع ما يلازمه من خطأ طفيف حقيقة بالمقارنة معه. يبدو ان رينو بوصفه من رجالات العلم لم يسمح لنفسه بهذا التصرف الصبياني. فقد واصل البحث واكتشف بأن قانون بويل على العموم صائب بصورة تقريبية فقط، فهو، مثلاً، لا يصلح للغازات التي يمكن ان تتحول بفعل الضغط الى حالة السيولة، علماً بأنه يفقد مفعوله بالذات منذ اللحظة التي يقترب فيها الضغط من النقطة التي يبدأ فيها التحول الى حالة السيولة. وهكذا اتضح أن قانون بويل صائب في حدودٍ معينةٍ فقط[2].
ولكن هذا لا يعني بأي حالٍ من الأحوال أنه تم تكذيبها او تفنيدها.
يبدو ان بوبر كان في موقع دوهرينغ، الذي عارض الحقيقة بالخطأ بشكلٍ ميتافيزيقي، على الرغم من حقيقة أنه، على عكس "فيلسوف الواقع"، فان بوبر يطمس الاختلافات بين هذين الضدين. دائماً ما يلتقي طرفا الضدين معاً. ان مثالنا مفيدٌ ايضاً بمعنى انه يُظهر عدم اتساق ادعاءات بوبر واتباعه في استخلاص نتائج معرفية جديدة من العلوم الطبيعية المعاصرة. لقد اظهرت المادية الدياليكتيكية في منتصف القرن التاسع عشر بالفعل أن اي فرضية علمية توضع خصيصاً، لا تنتمي الى فئة كل الحقائق، بل الى مجموعة محددة من الحقائق التي لا يمكن توقع مداها مُسبقاً، وستكون الفرضية العلمية صحيحة اذا تم تأكيد الفرضية العلمية في حدودٍ معينة، حتى عندما يتم اثبات حقائق مخالفة لها، والتي بدورها ستساعدنا فقط، اي هذه الأخيرة، على جعل الفرضية أكثر دقةً. يقول لينين: "حدود حقيقة كل موضوعة علمية هي حدود نسبية لانها تتسع تارةً وتضيق طوراً من جراء نمو المعرفة اللاحق"[3]. يُلخص هذا القول، تاريخ العلم دياليكتيكياً، في حين ان

والنشر 2015، ص40. ومع ذلك،، فان القضية ليست في المصطلحات، ولكن في المفاهيم الأساسية مثل الصحيح والخاطئ. ولكن ليس المقصود هنا، بالطبع، التعريف الشكلي، ولكن المقصود هو محتوى المفهوم الذي يُحدده البحث.

[1] - 12- A. V. Panin, Dialectical Materialism and Postpositivism. Moscow, 1981, p. 76

[2] - انتي دوهرينغ، فريدريك انجلز، دار التقدم، 1984، ص107-108

[3] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم، 1981، ص151-152

نظرية بوبر للتفنيد هي تفسير ذاتي-لأدري للقانون الابستمولوجي الذي اكتشفته الماركسية. على أن بوبر، لا يُشير الى ماركس، انه يدعي بأنه حقق كشفاً يدحض الماركسية (المتهمة، طبعاً، بأنها ترفع مفهوم الحقيقة الى مصاف المطلق). نحن نشعر أنه من الضروري ذكر كل هذه النقاط لأن بعض الماركسيين يدّعون أن "مبدأ التفنيد" الذي يقدمه بوبر هو مساهمة مهمة، ان لم يكن في الفلسفة، فعلى الأقل في المنطق الحديث. من الواضح انه لم يخطر لهؤلا الكُتّاب ان بذرة الحقيقة الواردة في مبدأ بوبر تم تأسيسها وصياغتها بشكلٍ ملائمٍ قبل المادية الديالكتيكية بفترةٍ طويلة. أما بوبر فهو ليس الا شكل متطرف من مظهر بذرة الحقيقة تلك، مع بعض التحفظات. أدى التطرف المتأصل في مبدأ التفنيد الذي طرحه بوبر، أن جعله شهيراً على نطاقٍ واسع بل وحتى قدم له سمعةً فضائحية[1].

تؤدي نظرية بوبر للتكذيب حتماً الى انكار الفرق بين الفرضية والنظرية العلمية التي تم الحصول عليها عن طريق التأكيدات التجريبية وتم اختبارها عملياً، على سبيل المثال، يقول بوبر في كتاب نشره في السبعينيات أن "كل النظريات، بتطبيقها من خلال التكنولوجيا، هي فرضيات، قد يتم دحضها وتفنيدها جميعاً"[2]. هذا الطرح، الذي يُعتبر جوهرياً في نظرية التفنيد، التي ظل بوبر مخلصاً لها، على الرغم من جميع الجهود لتعديل الطبيعة المقولية لمبادئها، يؤدي حتماً الى عدم قابلية تطبيق مفهوم الحقيقة على الافتراضات العلمية، القابلة للتفنيد حسب بوبر.

قام تلامذة بوبر من ألمانيا الغربية ج. البيرت و ج. لينك بايصال نظرية التفنيد الى حدودها المنطقية تماماً. انهم ينعتون التفريق بين النظريات الواضحة والفرضيات في العلوم الطبيعية بالدوغما، ويزعمون انه لا يوجد مبرر لهذا التفريق، ويستخلص لينك من هذا الاستنتاج: "اذا كانت كل المعرفة التجريبية افتراضية ومشروطة وخاضعة للتصحيح، معنى هذا ان أحداً لم يلتق الهة Goddess الحقيقية"[3]. ان التحديدات Qualifications التي يضعها لينك، مثل بوبر وجميع انصار العقلانية النقدية في العلاقة مع الرياضيات والمنطق-(وهم قريبين في هذه النقطة من الوضعية الجديدة، التي تُعارض الرياضيات بالمعرفة العلمية التجريبية)- تؤدي الى اعتبار انه لا يوجد هناك ما هو صائب وما هو خاطئ في الرياضيات والمنطق. هذه التخصصات توضح منطقياً فقط الاستنتاجات الصحيحة او الخاطئة التي تكسر قواعد المنطق، الاستنتاجات التي يتم استنباطها من المقدمات غير الحقائقية. يدعي العقلانيين النقديين، مفسرين سمات المعرفة الرياضية، أن الرياضيات والمنطق لا يتحققان الا من خلال وسائل الاستدلال من محتوى المقدمات المستخدمة الممكنة، ونتيجةً لذلك تكون المعرفة التي يتم الحصول عليها بهذه الطريقة تحليلية بحتة، اي ان النتيجة متضمنة في المقدمات. وبالتالي، فان الاستنتاجات الرياضية توضح فقط المعرفة الموجودة بالفعل من خلال اعطائها شكلاً ادواتياً.

وهكذا، بينما تدّعي الوضعية الجديدة أن مفهوم الحقيقة يمكن أن ينطبق فقط على العبارات عن الحقائق التي تلقّت تأكيداً تجريبياً، فان العقلانية النقدية، برفضها نظرية التحقق، تدّعي أن قابلية تأكيد الفرضيات العلمية مهما كان نطاقه، لا يُعطي اي أساس للاعتراف بصحتها. سواءاً كان

---

[1] - لقد أُتيحت لنا بالفعل، من قبل، الفرصة للاشارة الى ان نيتشه بالأصل صاغ "مبدأ التكذيب" او التفنيد، قبل وقتٍ طويلٍ من بوبر، والذي، على عكس بوبر، لم يكن مهتماً بمنهجية البحث العلمي، بل كان مهتماً بزعزعة العلم من مواقع الفلسفة اللاعقلانية (فلسفة الحياة). See T. I. Oizerman, Glavnye filosofskie napravleniya . Moscow, 1971, pp. 150-51 . لقد قال نيتشه ما يقوله أتباع بوبر اليوم وما ينسبونه الى انفسهم: ان العالم "ليس شيئاً واقعياً، انه ليس الا تفسير واستنتاج من مجموع هزيل من الملاحظات، انه يتدفق كشيءٍ في عملية الصيرورة، ككذبة مستمرة ومتغيرة لا يمكنها ان تصل الى الحقيقة، حيث لا توجد اي حقيقة" Nietzsche, "The Will to Power." Poln. sobr. soch. Moscow, 1910, (vol. 10, p. 294).

بالطبع، عبّر بوبر وأتباعه عن نفس هذه القناعات العدمية بقناعٍ علمي

[2] - K. R. Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford, 1979, p. 29

[3] - H. Lenk, Philosophie im teknologischen Zeitalter Stuttgart, 1971, p. 64

يوجد هناك العديد من التأكيدات او عدد قليل منها لفرضية علمية موجودة، فهي غير جوهرية لتحديد حالتها، لا يقوم بوبر بجعل مفهوم التحقق واضحاً. ويتم تجاهل حقيقة أن هناك مستويات مختلفة من التأكيد او التحقق من الفرضيات العلمية (الخبرة اليومية، المراقبة بالأدوات، التجربة واستخدام التكنولوجيا الخ)[1]. ولكن بما أن قابلية تفنيد فرضية علمية، لا تخبرنا شيئاً عن قيمة الحقيقة التي تحتويها، يتم، في الواقع، استبعاد مفهوم الحقيقة من النظرية العلمية. هذا هو المنطق الموضوعي للشكية الفلسفية، اياً كان الشكل "الايجابي" التي يتم تقديمها به. لاحظ فيلهلم فيندلباند بذكاء "ان من يُثبت النسبية يدحضها"[2]، لانه، كما يدعي أتباع بوبر، اذا كانت كل العبارات التجريبية قابلة للدحض، فان هذا، بالطبع، ينطبق ايضاً على التأكيد بأن كل العبارات التجريبية قابلة للدحض.

ان النقطة التي تُسبب الانتحار النظري للعقلانية النقدية هي انكار المبدأ الابستمولوجي للانعكاس. يكتب لينك "ان اي نظرية فيزيائية هي نظرية معقدة ومنظومة من الفرضيات التي لا تعكس الواقع بأي حالٍ من الأحوال"[3]. اذاً، ما هو محتوى النظرية، في مثل هذه الحالة؟ ما الذي تصفه القوانين التي اكتشفتها الفيزياء؟ يُجيب لينك على هذه الأسئلة بشكلٍ لا لُبس فيه: النظريات الفيزيائية هي "أدوات للكشف الادراكي اخترعها البشر"[4]. ولكن ما هي المعرفة التي تُقدمها هذه الأدوات عن العالم الحقيقي؟ تبعاً للينك، انها معرفة افتراضية، وهي في التحليل الأخير، لامعرفة NonKnowledge. بالفعل، هذه ليست مجرد قناعة شخصية اذا جاز التعبير. انه موقفٌ ايديولوجي يشاركه، بالأساس، جميع ممثلي العقلانية النقدية[5].

مع ذلك، لم يكن التشكيك بمفهوم الحقيقة هو مهمة الفلاسفة البرجوازيين، والذين، كانوا على استعداد، من أجل انكار قيمة حقيقة الاشتراكية العلمية، للتخلي عن مفهوم الحقيقة كلياً، باتباع مثال نيتشه بصراحة. ولسوء الحظ، تغلغل المفهوم اللأدري الذاتي للحقيقة في بعض الدراسات العلمية الخاصة ايضاً، وبعبارةٍ أخرى، فقد ظهر الوضع الذي حلله لينين بشكلٍ نقدي في (المادية ومذهب النقد التجريبي) مرةً أخرى في ظروفٍ تاريخيةٍ جديدة.

لاحظ لينين، في ذلك الوقت ظهور المثالية "الفيزيائية" في العلوم الطبيعية، وبلا شك، تحت التأثير المباشر للفلاسفة المثاليين ماخ وافيناريوس. وهكذا، يكتب اليوم، عالم الرياضيات الانجليزي البارز والفيزيائي الفلكي هيرمان بوندي hermann bondi: "لا تزال الخلافات مستمرة (انني لم أفهم هذه الخلافات ولم اشارك فيها أبداً) حول ما اذا كانت هناك اي علاقة لكلمة (الصحيح) True بالعلم... انا عن نفسي أميل الى الموقف الذي يقول بأنه لا يوجد أي علاقة للعلم

---

[1] - يُشير ج. ي. روزابين G. I. Ruzabin بشكلٍ صحيح، الى ان بوبر في مناقشته لمسألة التحقق من النظريات العلمية، "يتجنب تماماً مسألة استخدامها العملي. وحتى عندما يتحدث عن استخدامها من أجل التنبؤ، فان هذه التنبؤات تستخدم فقط من أجل التحقق من النظرية".

G. I. Ruzabin, Nauchnaya teoriya. Logiko-metodologicheskii analiz. Moscow, 1978, p. 204

يمكن تفسير جهل بوبر هذا حول الممارسة- وهو المعيار الأهم للحقيقة- بأنه، اي بوبر، لا يرى الارتباط الضروري بين الممارسة والانجازات العلمية والتكنولوجية من جهة، ومعرفة العالم الموضوعي من جهة أخرى، والذي لا يُنكر بوبر وجوده. هذا يشبه اعتقادات اللاعقلانيين.

[2] - V. Vindel'band, Prelyudii. St. Petersburg, 1904 , p3.5

[3] - Lenk, op. cit., p. 97

[4] - Ibid

[5] - يُعبر ك. هوبنر أحد اتباع العقلانية النقدية البارعين من ألمانيا الغربية، عن نفس الاطار العقلي بشكلٍ قاطع أكثر: "بغض النظر عن مدى غرابة هذا الأمر بالنسبة لبعض السامعين، فانني لا أرى اي امكانية نظرية للتمييز بين الأسطورة والعلم، او لأحكم بأن الاغريق كانوا مخطئين ونحن على حق. ليس هناك واقع مُدرك يمكنه أن يخدم بمثابة (معيار ثالث) tertium comparationis يُساعد في التفريق بين العلم والأسطورة، ونحن نعيش في عالمٍ تم تفسيره علمياً او اسطورياً بشكلٍ مُسبق".

K. Hubner, "Mythische und wissenschaftliche Denkformen, " in H. Posner (ed.), Philosophie und

بمفهوم الحقيقة"[1]. يوافق بوندي على مبدأ بوبر للتفنيد ويستنتج، مثله بأنه "اذا كانت التجربة او المراقبة تناقض النظرية، فان على النظرية أن تُدحض تماماً"[2].

السير هيرمان بوندي

وانطلاقاً من هذا المبدأ التجريدي والعالمي كما يظهر، والذي لا طائل منه، يستخلص بوندي بعض الاستنتاجات المعينة التي مفادها أن نظرية نيوتن للجاذبية، على الرغم من اثباتاتها التي لا تُعد ولا تحصى، "تم دحضها في النهاية. أصبح من الممكن الكشف عن عدم اتساق النظرية، بعد ولادتها بـ200 عام، عن طريق اجراء بعض القياسات الدقيقة والصارمة للغاية. ان عدم اتساق نظرية نيوتن عن الجاذبية يعني فقط انه لا يمكننا أن نتوقع من هذه النظرية ان تُعطينا وصفاً شاملاً لسلوك قوى الجاذبية في جميع الحالات"[3]. يُظهر تصريح بوندي هذا، بشكلٍ حي، سذاجته الابستمولوجية. لا يُتوقع من اية نظرية علمية أن تُقدم "وصفاً شاملاً ولا يُستنفد"، ولا يجب على اي مُنظّر ان يتظاهر بحل هذه المهمة لتحقيق المعرفة المُطلقة في اي مجالٍ معين. يدرك بوندي نفسه ذلك عندما يعتبر أن النظرية التي تدعي أنها "تحتوي على كل شيء" فانها نظرية غير علمية. انه يلاحظ، بحق، ان هذه النظرية ستكون بلا فائدة مرجوة، وستقف عقبة في طريق اي كشف علمي جديد. في الواقع، يجب أن تكون النظرية العلمية منفتحة على الاستنتاجات الجديدة التي يتم التوصل اليها من خلال دراسة الحقائق غير المعروفة سابقاً، كل هذا صحيح. ولكن هل من الصحيح اعتبار ان مفهوم الحقيقة لا يمكن تطبيقه على الفرضيات العلمية وبأن نظرية نيوتن في الجاذبية تم دحضها؟ من الواضح، ان بوندي، مثل بوبر، الذي يُشير اليه، لا يزال غير قادر على تحرير نفسه من المنهج الميتافيزيقي لمسألة الحقيقة، التي تنص على أن الحقيقة النسبية، ليست في جوهرها حقيقة، لانها مقيدة في حدودها. من الواضح كذلك، ان بوندي، في محاولته جعل مفهومه غير العلمي في نظرية التفنيد يتماشى مع ضميره العلمي، يُصدر باستمرار، ولحسن الحظ، تصريحاتٍ تدحض تماماً تأكيداته الخاطئة. انه يكتب "اذا خضعت النظرية لعملية تأكيد جدي كافٍ، يمكننا أن نؤكد حينها الى وجود مجالٍ معينٍ من المعرفة والمعرفة التجريبية التي تصفها هذه النظرية بشكلٍ كافٍ"[4]. ولكن لماذا اذاً، والحال هذه، لا يمكننا أن نُطلق تسمية الحقيقة على هذه النظرية، مع الأخذ بطبيعة الحال، الطبيعة التقريبية لكل المعرفة العلمية والحقيقة نفسها؟

---

[1] - Assumption and myth in Physical theory, Moscow 1972, P.11

تجدر الاشارة الى أن ف. اوغاروف الذي ترجم هذا الكتاب الى اللغة الروسية، يُعلق على هذا التصريح على النحو التالي: "اذا كان المؤلف قد قال "الحقيقة المطلقة" فان فكرته ستكون دقيقة تماماً". يجب على المرء ان يميز ما بين المفهوم الميتافيزيقي عن الحقيقة، - والمفهوم الديناميكي عنها. ان الاعتراف الديناميكي وفهم ماهية الحقيقة المطلقة سيكشف عن وحدتها بالحقيقة النسبية، اي انه يظهر أن الحقيقة المطلقة هي مطلقة ونسبية في نفس الوقت

[2] - Ibid. P9

[3] - Ibid. P11

[4] - Ibid. P12

لقد تعاملنا الى حدٍ ما، أكثر مما يبدو ضرورياً مع استنتاجات بوندي الابستمولوجية، حيث أنها تُثبت بشكلٍ مقنع الضرر الذي الحقته العقلانية النقدية بالعلوم الطبيعية، على الرغم من أن منشؤها (اي العقلانية النقدية) هم أشخاص مؤهلين تماماً في المسائل المتعلقة بالعلوم الطبيعية. كان ماخ، كما نعلم، أحد الفيزيائيين البارزين في عصره. ولكن هذا، للأسف، لم يمنعه من أن يُصبح مُبدعاً لفلسفة مثالية ذاتية تُعمق الأزمة المنهجية في العلوم الطبيعية. يقول لينين "ان فلسفة عالم الطبيعيات ماخ بالنسبة لعلم الطبيعيات كما كانت قبلة المسيحي يهوذا تعني بالنسبة للمسيح. فان ماخ يخون بالطريقة نفسها علم الطبيعيات في صالح الايمانية، منتقلاً من حيث جوهر الأمر الى جانب المثالية الفلسفية"[1].

هذا ينطبق تماماً على بوبر وأتباعه. حتى أن بوبر يذهب الى ما هو أبعد من ماخ، الذي كان مُعادياً للايمان. أما بوبر، فيرى أن أن نظريته قد تغلبت على التناقض بين العلم والدين. انه يعلن أن "يبدو لي انه تم التغلب على نزاعات القرن التاسع عشر بين العلم والدين. وبما أن العقلانية غير النقدية هي غير متسقة، فان حل المشكلة لا يكمن في الاختيار بين المعرفة والايمان، ولكن بين نوعين من الايمان فقط"[2].

تستحق حقيقة القبول الساذج لبوندي للعقلانية النقدية والتي تُشير الى الانكار العَدَمي للانجازات العلمية الدائمة، تستحق فحصاً خاصاً بما أن هذا هو توضيح مباشر ليس فقط لمعنى المحاولات الذاتية المنهجية لالغاء مفهوم الحقيقة، بل ايضاً المحاولات الفلسفية. أعلن أحد أتباع بوبر الأمريكي توماس كون عن فكرة عدم اتساق ميكانيكيا نيوتن (من وجهة نظر العقلانية النقدية) بالشكل الأكثر قطعيةً، كتب يقول: "ان قبول نظرية اينشتاين ممكن في حالة واحدة فقط، وهي الادراك بأن نظرية نيوتن كانت غير صائبة"[3]. اضطر كون الى الاعتراف بأن القليل من العلماء اضطروا للاعتراف بذلك. هذا أمر مفهوم لأن المسألة هي في الأساس مسألة تقييم ليس فقط الميكانيك الكلاسيكي، ولكن جميع العلوم السابقة ايضاً، الى المدى الذي تجاوت الاكتشافات العلمية الحديثة انجازاتها، والتي بدورها سيتم تجاوزها بعلوم الغد. هذا هو السبب في أن المفهمة المادية الدياليكتيكية الصحيحة لتاريخ العلم له أهمية اساسية، ستشمل مثل هذه المفهمة، بلا شك، مقولة النفي- بمعناها الدياليكتيكي بالطبع. لم يؤسس الماركسيين وحسب هذا الفهم العلمي لتاريخ العلم، على عكس العقلانية النقدية، بل ايضاً قام علماء الطبيعة أتباع المادية الدياليكتييكين عن غير وعي، بتأسيسه أيضاً. ان ريتشارد ويسكوب Richard Weiskopf يضع المفهوم العلمي عن الاستمرارية التاريخية ضد مفهوم العقلانيين النقديين عن الثورات العلمية المُبتذل، يقول: "ان نظرية النسبية لا تقضي على ميكانيكيا نيوتن، لا تزال مدارات الأقمار الصناعية محسوبة في النظرية النيوتونية، انها توسع مجال تطبيق الميكانيك الى حالة السرعات العالية وتُثبت أن نفس المفاهيم هي ذات أهمية عامة لكلٍ من الميكانيك ونظرية الكهرباء"[4]. قدّم علماء الطبيعة السوفييت، الذين هم رواد واعين للمادية الدياليكتيكية، تصوراً معرفياً لتاريخ العلوم وهم يطوّرون فهماً فلسفياً علمياً للعلاقة بين الحقيقة النسبية والمطلقة. انهم لا يسلكون مسار مواجهة التطورية بالثورة كما يفعل ويسكوب بالفعل، لكنهم يُظهرون وحدة الشكلين التطوري والثوري في تطور العلوم الطبيعية. في هذا الصدد، نود أن نلفت الانتباه الى مقالة الأكاديمي السوفييتي فيتالي جينزبرغ بعنوان (كيف يتطور العلم؟)، حيث يضع نقداً لكتاب توماس كون (بُنية الثورات

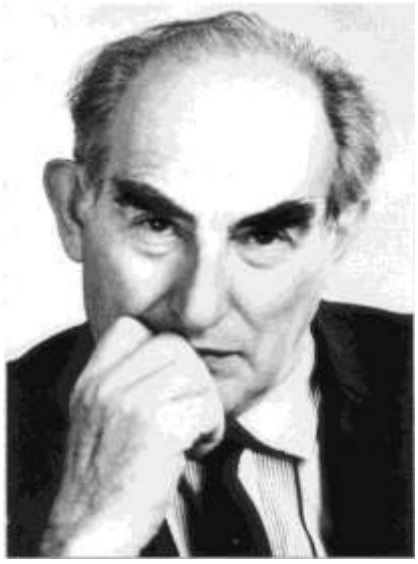
[1] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم، 1981، ص406

[2] - - K. R. Popper, Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford, 1979, p. 246

[3] - بُنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة الدركتور حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص178-188

[4] - R. Weiskopf, Fizika v dvadtsatom stoletii. Moscow, 1977, p. 35

العلمية)[1]. الشيء الوحيد الذي نود أن نؤكد عليه، على عكس كاتب هذه المقالة، بأن تأكيدات كون الخاطئة لا تنبع من حقيقة أنه ليس لديه معرفة وفهم كافيين للفيزياء. واذا تذكرنا تصريحات بوندي، المُقتبسة أعلاه، والذي بالكاد يمكن التشكيك بكفائته العلمية، يمكننا بكل تأكيد أن نستنتج أن الآراء الخاطئة للعقلانيين النقديين حول تاريخ العلوم الطبيعية لا تنبع من عدم كفاية معرفتهم بالعلوم الطبيعية، ولكن من موقفٍ فلسفي محدد، على وجه الخصوص، التفسير الذاتي اللاأدري للتفنيد كاجراء بحثي[2]. لقد كان لدينا بالفعل الفرصة للاشارة الى انه حتى الفيزيائي البارز ريتشارد فاينمان ينضم الى صفوف نظرية بوبر للتفنيد في كتابه (سمات القانون الفيزيائي-ترجمة خليل علي الزيق، الجمعية العلمية السعودية للعلوم الفيزيائية)، التي ظهرت ترجمته الروسية عام 1968[3]، ان اخطائه، هي اخطاء فلسفية، ولا يمكن تفسيرها بدون تحليل نقدي لنظرية التفنيد البوبرية.



فيتالي جينزبرغ

أثار مبدأ بوبر للتكذيب مناقشة طويلة وحيوية للغاية كما كان متوقعاً، لم يُشارك علماء الطبيعة فيه وحسب، بل شارك الفلاسفة ايضاً فيه بنشاط. ان الأطروحة الأساسية لنظرية التكذيب، والتي بموجبها يجب اعتبار النظرية العلمية خاطئة بمجرد اكتشاف اي حقيقة تستبعدها، هي تشويه واضح لتاريخ العلوم الفعلي. وكما يلاحظ ايغور نارسكي بشكل صحيح "اضطر بوبر للاعتراف انه اذا واجهت نظرية ما اي مثال يستبعدها، حتى لو كانت حقيقة واحدة فقط، فانه يجب التضحية بهذا المثال، وليس بالنظرية"[4]. يخفف بوبر، الى حدٍ ما، من استنتاجاته المتطرفة المستمدة من

[1] - This Article was Published in English as a part of Book (the Physics of a lifetime-Reflictions on the Problems and Personalities of 20th Century Physics, Vitaly. Ginzburg, English Translation Maria Aksenteva, Springer, 2001, P201

[2] - لتجنب سوء الفهم، يجب التأكيد على أن الفيزياء الحديثة لم تقصر مجال تطبيق بعض عباراتها العلمية فقط، فقد تم دحض بعض الفرضيات الأساسية لنظرية نيوتن. يكتب س. فافيلوف: لقد ظهرت صورة الفراغ النيوتوني كحاوية فارغة تتوزع فيها المادة وفكرته عن الزمان كحركة صرف بدون مادة، بلا اي معنىً في نظرية اينشتاين".

S. I. Vavilov, Lenin i sovremennaya fizika. Moscow, 1977, p. 66

بالطبع، هذه ليست الافتراضات الوحيدة لميكانيكيا نيوتن التي تجاوزتها الفيزياء الحديثة

[3] - see T, I. Oizerman, "Razvitie poznaniya i relyativizna -Budushchee nauki." Mezhdunarodnyi ezegodnik, no. 11. Moscow, 1978

[4] - I. S. Narskii, "Metodologiya i epistemologiya K. Popperav ikh sushchestve i sledstviyakh." Kriticheskii ratsionalizm Filosofiya i politika. Moscow, 1981, p. 89

مبدأه، في الطبعة الثانية من (منطق الكشف العلمي)، الذي ظهر بالترجمة الانجليزية عام 1959. انه يفعل هذا جزئياً في المقدمة، وفي جزءٍ آخر يقوم بذلك في العديد من ملحقات النص الرئيسي للدراسة[1]. قام بوبر بعددٍ من المحاولات لجعل مبدأه "أكثر دقةً وقبولاً" في منشوراته اللاحقة ايضاً. على سبيل المثال، يُصرّح مراراً في كتابه (المعرفة الموضوعية) Objective Knowledge ان مهمة العلم هي البحث عن الحقيقة وتطوير النظريات التي قد تكون أكثر صحةً من النظريات الموجودة.، وهو يقول في أحد صفحات كتابه "في العلم، نحن نبحث عن الحقيقة"[2]. ينضم بوبر الى صفوف الفريد تاركسي الذي يكرس له بوبر في الحقيقة هذا الكتاب، مؤكداً ان جدارة تاركسي كانت في اعادالاعتبار لمفهوم الحقيقة كتوافق بين العبارة والواقع، في وقتٍ ظهرت فيه وجهة النظر هذه عن الحقيقة مشكوك فيها[3]. كيف يمكن لمثل أحد الملتزمين بنظرية التفنيد (التي لا ينوي بوبر التخلي عنها) ان يتصالح مع الاعتراف بالحقيقة كهدف، ولكن ايضاً، الى حدٍ ما، مع محتوى النظريات العلمية؟ الحقيقة Truth هي حقيقة بقدر ما لا تتعارض مع الحقائق Facts وتتوافق معها. يشرح بوبر، متبعاً خُطى تارسكي أن "الحقيقة هي توافق مع الحقائق (أو الواقع)، او، بشكلٍ أكثر دقة، النظرية تكون صحيحة، اذا كانت تتوافق مع الحقائق فقط"[4]. يجد بوبر حل هذا التناقض الواضح الذي لا يمكن حله، والذي يوجد، بالطبع، في اطار نظرية التكذيب، في التأكيد على أن العلم يبحث عن الحقيقة، ولكنه يجد ما يُشبهها Verisimilitude. ان المقصود من استخدام هذا المصطلح الأخير هو التغلب على اختزال الحقيقة الى رأي ومُعتقد الذي يُميز نظرية التكذيب. ان شبيه الحقيقة Verisimilitude، اذا جاز التعبير، هو تقريب معين للحقيقة والذي يخدم كمثال Ideal للمعرفة. يعتبر بوبر شبيه الحقيقة كشيء على مستوىً نقديٍ بديل لمفهوم الحقيقة التقليدي وغير النقدي. يُصرح بوبر قائلاً: "ان البحث عن شبيه الحقيقة هو مهمة اكثر وضوحاً وواقعيةً من البحث عن الحقيقة، ولكنني أعتزم اظهار شيءٍ آخر، على الرغم من ذلك. انني انوي أن أُظهر أنه على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون لدينا حجج جيدة بما فيه الكفاية في العلوم التجريبية، او حتى التظاهر بأننا قمنا بتحصيل الحقيقة بالفعل، يمكننا أن نمتلك حججاً صارمة وعقلانية لادعائنا باحراز تقدمٍ في الاتجاه نحو الحقيقة..."[5]. وهكذا، تتحول الحقيقة الى مثالٍ Ideal لا يمكن الوصول اليه.

في حين أن النسخة الأصلية لنظرية بوبر في التفنيد أنكرت التقدم العلمي بشكلٍ اساسي، لانها اختزلت تاريخ العلوم بأكمله الى سقوط مستمر للنظريات الموجودة، فان النسخة المُعدلة الى حدٍ ما قد اعترفت بالتقدم العلمي، على الرغم من أنها اختزلته، في معظم الأحيان، الى تحسين النظريات الموجودة، في حين أن أهم مؤشراته (أي التقدم العلمي) هي الاكتشاف والبحث والتعرف على القوانين والظواهر النبي لم تكن معروفةً من قبل.

في محاولته التوفيق بين تفسيره الذاتي للمعرفة بتطوره الحقيقي الموضوعي بجوهره، يقوم بوبر بتطوير مفهوم "العالم الثالث"، والذي هو، على عكس العالمين المادي والذهني (العالم الأول والثاني في مصطلحات بوبر)، هو عالم الأفكار والنظريات والبُنى المنطقية، التي، على الرغم من انها من صنع البشر، الا انها مستقلة عنهم. يقول بوبر: "يمكن للمرء أن يفترض ان العالم الثالث الذي صنعه البشر، هو، حتى بمعنىً محددٍ تماماً، عالم فوق البشر، انه متعالٍ فيما يخص

[1] - K. R. Popper, The Logic of Scientific Discovery. London, 1972, see appendices, and new appendices (pp. 285-465

[2] - K. R. Popper, Objective Knowledge, An Evolutionary Approach. Oxford, 1979, p. 69

[3] - Ibid. P60

[4] - Ibid. P44

[5] - Ibid. P57-58

صانعيه"[1]. في نظرية بوبر، صار تأثير العالم الثالث علينا "أكثر أهميةً لنمونا ولتطوره-اي العالم-، أكثر اهميةً من نشاطنا الابداعي فيما يتعلق بهذا العالم"[2]. ليست هناك حاجة هنا لاجراء فحص لهذا المفهوم، الذي يهدف الى اخفاء عدم الاتساق الابستمولوجي الذاتي واللاأدري. سنشير فقط الى أن مفهوم العالم الثالث المستقل الذي يتطور العلم في ثناياه، حسب بوبر، يزيد من تشويه مفهوم الحقيقة، الذي يتطلب، أولاً وقبل كل شيء (كما يضطر بوبر نفسه الى الاعتراف) ان تتوافق الأفكار الانسانية مع أشياء العالم الخارجي والطبيعة.

كان يمكن للمرء أن يتوقع أن يكون مُمثلي علم الطبيعة هم أول من يُدركون عدم توافق نظرية التفنيد (بما في ذلك احدث اصدار مُعدّل لها) مع الانجازات الحقيقية للعلم بما أن العقلانية النقدية حاولت أن تُكذبها. لكن هذا مستحيل في المجتمع البرجوازي المعاصر، حيث تكون المثالية المُحسنة (خاصةً من النوع الابستمولوجي) هي الموقف الفكري الوحيد المحترم والمقبول. وهكذا نرى، لماذا قَبِلَ بعض العلماء المتعلمين في هذه الأجواء الايديولوجية مفهوم بوبر عن الحقيقة باعتباره اكتشافاً حقيقياً، مثل ظهور الهٍ ميتافيزيقيٍ جديد. في كتابه المترجم الى اللغة الروسية يقول د. بويا D. Poiya: "بالمعنى الدقيق للكلمة، كل معرفتنا بخلاف الرياضيات والمعرفة الاستدلالية (التي هي في الواقع فرع من الرياضيات) تتكون من الفرضيات. هناك فرضيات أكثر جدارةً وموثوقية، على سبيل المثال، تلك الموجودة في بعض قوانين الفيزياء العامة"[3]. ان مفهوم الحقيقة في وضع الرياضيات (وهو مجال تخصص بويا) له سمات محددة لم يتم دراستها بشكلٍ كافٍ (بقدر ما انها لا تشير الى الأشياء المادية) بالكاد قادر على شرح موقفه الفلسفي أو رأيه بأن العبارات في الفيزياء معقولة في أحسن الأحوال. من المهم جداً أن بويا يجهل المحتوى الموضوعي لمقدمات الفرضيات الفيزياء. يتم التأكيد على الجانب الذاتي من الفرضيات العلمية، التي يتم التعامل معها على أنها أقوال أو آراء مقبولة من قِبَل غالبية العلماء المختصين.

من الصعب أن نتصور أن الفيزيائيين يمكن أن يتفقوا مع هذا التفسير لقوانين الطبيعة الراسخة علمياً، والتي تُعتبر في النظام الابستمولوجي الذي ندرسه، ليست أكثر من افتراضات معقولة. تمتلك الفيزياء الحديثة مبررات كافية للتمييز بين الفرضيات المُثبتة والافتراضات، والأهم من ذلك، أن هذا التمييز ليس مجرد تمييز نظري، حيث أن الممارسة، باستنادها على النظريات الفيزيائية، تستطيع أن تؤكد، أنها تنطوي على انعكاسٍ صحيح للعمليات والقوانين الطبيعية. ان الحقائق Truths الموضوعية، وليس الافتراضات، هي النتيجة الضرورية والأكثر أهميةً لتطور العلم، ومع ذلك فان هذه الحقائق ليست مصونةً أو مقدسة: يتم اختبارها باستمرار، واعادة تأكيدها من جديد، وغالباً ما يتم مراجعتها واثراء محتواها، أو على العكس، تضييق تطبيقها. من المهم أن نفهم، مع ذلك، أن التقدم العلمي ينطوي على انتشار الحقائق Truths العلمية الراسخة والتخلص من الافتراضات التي لم تصمد أمام الاختبار والتجريب. وهذا يعني بالطبع أن بعض الفرضيات العلمية التي تم قبولها بشكلٍ عام تم دحضها، حيث تبين أنها ليست أكثر من أخطاء قُبلت بشكلٍ عام. يحدث ايضاً أن الفرضيات العلمية التي رفضها غالبية العلماء باعتبارها أخطاء تم اثباتها لاحقها كحقائق Truths أو مقدمات لحقائق على الأقل، من خلال أبحاثٍ جديدة وأكثر نجاحاً. كل هذا يُشير الى الطبيعة الأساسية لمبدأ موضوعية الحقيقة، الذي بُحثَ بشكل منهجي في كتابات لينين.

لكن التقدم العلمي يستلزم تنقيح المنهجيات والتقنيات والاجراءات من أجل تأكيد وتصحيح نتائج البحوث. لقد قال انجلز ذات مرة، ان العلم، بالمعنى الصارم والمعاصر للكلمة، بدأ مع ثورة

---

[1] - Ibid. P159

[2] - Ibid. P161

[3] - D. Poiya, Matematika i pravdopodobnye rassyzhdeniya, Moscow, 1975, p. 14

كوبرنيكوس في علم الفلك، اي خلال عصر تحرر البحث العلمي من الوصاية اللاهوتية بفضل القضاء على الديكتاتورية الفكرية للكنيسة. ما برز في ذهنه وهو يكتب تلك الكلمات هو ظهور الدقة العلمية، التي افترضت أن العلم نفسه يمكنه أن يحل المسائل داخل نطاقه دون تدخلٍ خارجي. في الواقع، ولد العلم في العصور القديمة، وتم تحقيق بعض المنجزات البارزة في الرياضيات وعلم الفلك في تلك الأوقات. وبالتالي، فان ملاحظة آنجلز فيما يتعلق بظهور العلم بمعناه الصارم في فجر الحقبة الجديدة يجب أن يُفهم على انه مُجرد اشارة الى ظهور البحث العلمي المنظومي المنهجي الذي يُقيّم مُقدماته ونتائجه نقدياً. ان لتصريح انجلز، في هذا الصدد، أثر منهجي مهم للغاية ايضاً، في اشارته للنقد الذاتي باعتباره منهجاً للعلم الحقيقي. لقد كنا نتحدث عن ظهور العلمية بالمعنى الدقيق للكلمة، حيث أن عصر النهضة لم يكن سوى بدايةً لتلك العملية التاريخية التي لا يمكن (ولا تحتاج) لأن تُتوج بيقين مُطلق فيما يتعلق بالنتائج المُحصّلة. تُقدم لنا كل المراحل اللاحقة في تطور العلم صورةً لعملية مستمرة لصقل مناهج البحث واختبار نتائجه. هنا، بالطبع، لعب التطبيق العملي ولا سيما التكنولوجي لانجازات العلم دوراً مهماً، وهذا يتعلق بتأكيد لينين بأن هذه الممارسة هي تتويج للمعرفة قابلة التطبيق. بالطبع، لم يكن لينين يعني (أي) نوعٍ من الممارسة.

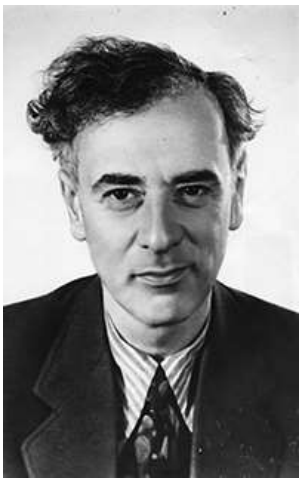
توماس كون

وهكذا، اصبحت العلوم أكثر صرامةً ودقةً على نحوٍ متزايد. في الواقع، هذا صحيح ليس فقط في العلوم الدقيقة كما يُطلق عليها. لكن العقلانية النقدية، يتجاهلها وتشويهها لهذه العملية التاريخية الحقيقية للتنقيح المستمر للبحث العلمي والتحسن المطرد في مصداقيتها، قامت بمراجعة مفهوم العلمية Scientificity نفسه. ان تصريح توماس كون البرنامجي مفيد في هذا الصدد: "يستنتج المرء من مقارنة الديناميكيا عند ارسطو أو الكيمياء الفلوجستية من جهة، بالعلوم الحديثة من جهة أخرى أن الأولى "كانت شائعة، في زمنٍ لم تكن عموماً أقل علميةً أو من صنع المزاج البشري أكثر من وجهات النظر المتداولة اليوم"[1]. اذا اتفقنا مع كون، نجد أن مستوى العلمية يبقى دون تغيير في جميع العصور التاريخية. اياً كانت نتائج ابحاثنا تتضاعف، وأياً كانت دقة أدواتنا التقنية العلمية وأدواتها المنهجية، ستظل موثوقية النتائج العلمية في عصرنا لا تتجاوز موثوقية المعرفة

[1] - بُنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة الدركتور حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص53

العلمية في أي حقبة سابقة. هذا هو أحد المواقف الرئيسية للنسبية المُطلقة الحديثة، والتي يجب عدم الخلط بينها وبين مبدأ نسبية المعرفة العلمية، هذا المبدأ العضوي في منهجية المادية الديناميكية.

ان اطروحة كون هي تعديل لأساس العقلانية النقدية التي بموجبها تكون الفرضية العلمية الموثوقة وتحتفظ بشكل اساسي على قيمة حقيقتها Truth Value (وبالتالي لا يمكن دحضها بالأساس)، مستحيلة من حيث المبدأ. ان الاعتراف بقيمة الحقيقة الدائمة لنتائج التقدم العلمي لا ينفصل عن جوهر العلم ذاته. يقول عالم الفيزياء السوفييتي ليف لانداو Lev Landau "ان اي نظرية منطقية مغلقة تم اثبات دقتها بدرجة من الصرامة التجريبية لا تفقد اهميتها أبداً". ويقول: "وأي نظرية لاحقة أكثر دقة تتبناها كنتيجة تجريبية، تكون صحيحة لمجالاتٍ خاصة"[1]. لا تتفق العقلانية النقدية مع هذا التقييم النقدي، وبالرغم من هذا، الايجابي، لانجازات العلم. لا تأخذ العقلانية النقدية حججها من العلم، ولكن من التفسير المثالي للعلم.



ليف لانداو

يدّعي بوبر ان اي برهان لفرضية علمية يتطلب مسبقاً حركة من البراهين من الأقرب الى الاخرى الأبعد وهكذا بطريقة لا تنتهي، حيث يصبح معنى اي فرضية علمية، بهذا، خيالي تماماً. يقول بوبر: "يخلق العلم بنياته على اساس علم الأمس، والأخير يخلق بنياته على علم أول الأمس وما الى ذلك. تستند علوم العصور القديمة على الأساطير ما قبل العلمية، وقد استندت هذه، في التحليل الأخير على التوقعات القديمة، وهكذا. فنحن نتوصل نمائياً Ontogenetically الى كائن مولود حديثاً، بينما نصل نشوئياً Phylogenetically الى عضوية وحيدة الخلية. يتضح أن هناك خطوة واحدة تصل الاميبيا الى اينشتاين"[2].

ان عدم الاتساق في مسلمات بوبر حول عدم امكانية اثبات الفرضيات العلمية تكمن في الافتراض بأنه يجب ان يكون هناك تسلسل لانهائي ولا مفر منه من الأدلة، وهذه اللانهائية المفاهيمية (الحمقاء بكلمات هيغل) لا وجود لها سواءاً في المعرفة او في الواقع الموضوعي. ان دراسة العلاقات المتبادلة والتفاعلات بين الظواهر وتحليل علاقة السبب بالنتيجة والقوانين التي تحدد العمليات المختلفة تستطيع ان تُثبت وصفها العلمي. ان تفسير الظواهر، بقدر ما يتم تأكيده في نظام قائم من المعرفة، يتم التحقق منه تجريبياً وعملياً ويتيح لنا التنبؤ بظواهر غير معروفة

[1] - Cited by M. Vol'kenshteii, "Biofizika v krivom zerkale." Nauka i zhizn', 1977, no. 7, p. 62

[2] - K. Popper, ltNaturgesetze und Theoretische Systeme," in H. Albert (ed.), Theorie und Realitat. Tubingen, 1972, p. 47

والسيطرة على العمليات الطبيعية، كما يحدث بالفعل في الانتاج الاجتماعي. بالطبع، يجب أن تكون الدراسة سليمة. ولهذا ليس هناك حاجة لاعادة بناء سلسلة من الأحداث في الماضي، والتي تسير الى ما لانهاية، والتي لا تحدد، على الرغم من تأكيدات بوبر، كل ما هو موجود وكل ما هو معروف في الظاهرة. نظراً لان العلم موجود بالفعل كنظامٍ من الحقائق ومناهج البحث المعروفة، فهناك ايضاً امكانية لاختبار صحة الفرضيات العلمية بشكلٍ فعال. هذه الصحة (بالطبع، في حدود الواقع الموضوعي للحقيقة) موثوقة بما فيه الكفاية، كما تُظهر التكنولوجيا الحديثة في الممارسة، على وجه الخصوص. يُظهر التقدم العلمي والتكنولوجي الحديث أن مستوى موثوقية البُنى التقنية المعقدة للغاية يرتفع باطراد. لا توجد حدود لعملية الاكتمال هذه، والتي ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالمعرفة العلمية- اي، على الأقل، لا توجد قيود تُستمد من عملية المعرفة.

ان حجج بوبر وتلامذته التأملية حول ما اذا كان يمكن البرهنة على البرهان، هو مثال نموذجي على نفس المدرسة الابستمولوجية التي كشف عنها لينين في نقده للوضعية. ان أكثر ما هو هزلي في هذه الحجج هو الفشل في تذكّر أن الفرضية لا يمكن اثباتها في حد ذاتها، وبالتالي، فهي غير سليمة، اذا اتبّع المرء بالطبع، منطق العقلانية النقدية.

ليست هناك حاجة الى الكثير من الحرص الذهني لرؤية الوظيفة الابستمولوجية والاجتماعية- السياسية لأطروحة استحالة البرهنة العقلية. في كتابه (المجتمع المفتوح وأعداءه)، وهو أحد الوثائق الرئيسية للعداء الحديث للشيوعية، يُناقش بوبر التغيير الثوري للعلاقات الاجتماعية انطلاقاً من فكرة أن الأفعال الانسانية لا يمكن أن تستند الى أسس كافية، وبالتالي، فان أفضل ما يمكن فعله هو القيام بـ"اصلاحات طفيفة" للمجتمع الرأسمالي المعاصر. يشيد بوبر بادوارد بيرنشتاين ويعارضه بماركس والماركسيين، ويعلن ضرورة "الهندسة الاجتماعية" كنظام من التغييرات الصغيرة، التي هي على الرغم من ذلك، أكثر موثوقيةً وافادة، ونادراً ما يمكن ملاحظتها، وبالتالي، لهذا السبب، تُناسب ادراك استحالة تقديم تبرير مُرضٍ لأي فعل. انه يحاول تبرير هذا المنظومة الاجتماعية السياسية الرجعية من الآراء بحجج فلسفية سفسطائية واضحة، واحدى هذه الحجج ان اعادة تنظيم المجتمع ككلٍ محدد أمرٌ مستحيلٌ من حيث المبدأ. ان مفهوم التطور Development، في رأي بوبر، مبرر فقط في اطار الداروينية الاجتماعية، ولا يمكن تطبيقه على المجتمع، يقول: "ان فكرة حركة المجتمع، فكرة ان المجتمع يمكنه أن يتحرك على طول مسارٍ محدد في اتجاهٍ معين، مثل الجسم المادي، هي مجرد وهم شامل"[1]. ليس من الصعب أن نرى أنه يُعارض المفهوم الميكانيكي للحركة كازاحة بسيطة، بنظرية تطور المجتمع.

هانس البرت، الذي يروج لهندسة بوبر الاجتماعية، التي تهدف الى الحفاظ على الوضع الرأسمالي القائم عن طريق اصلاحات معتدلة، يدعو الى نظرية التفنيد كنظرية تقوَض الايمان بنجاح اي مبادرة اجتماعية تاريخية. يكتب "في بعض الأحيان، لا يمكن للمرء أن يقتنع بموثوقية اي نظرية محددة حتى عندما يبدو أنها قد حلت المشاكل التي نواجهها"[2]. يتم تقديم البرنامج الرجعي للحفاظ على النظام الرأسمالي القائم من خلال اصلاحات محدودة تعزز اسسه الاجتماعية باعتباره البرنامج الاجتماعي الوحيد المعقول الذي أقرّته أحدث "فلسفة علمية"، والذي اعترف بها، ان لم يكن رسمياً، على الأقل، بشكل شبه رسمي، الاشتراكيين الديمقراطيين في ألمانيا الغربية باعتبارها وجهة نظرهم الفلسفية الأساسية، وبالتالي، فان الجذور الطبقية للتحريف اللاحق لمفهوم الحقيقة، واضحة. ستُصبح جذورها الابستمولوجية، والتي مررنا عليها سريعاً في

---

[1] - K. R. Popper, The Poverty of Historicism. Boston, 1957, p155

الكتاب متوفر باللغة العربية: عقم المذهب التاريخي- دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، كارل بوبر، ترجمة عبد الحميد صبره، دار المعارف، 1959.

[2] - H. Albert, Traktat uber kritische Vernunft. Tubingen, 1969, p. 49

هذه المقالة، واضحة بما فيه الكفاية على ضوء فحص محدد لمشاكل نظرية الحقيقة المادية الدياليكتيكية، والتي ستكون موضوع مقالٍ آخر.

ترجمة لمقالة:
Some Problems of the Scietific-Philosophical Theory of Truth (1). Recent Epistemological Subjectivism and the Problem of Truth, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 21:4, 7-32, 1983

بعض المسائل العلمية-الفلسفية لنظرية الحقيقة. القسم الثاني: الحقيقة كوحدة للموضوعية والنسبية في المعرفة

تيودور اليتش أويزرمان

ان التفسير الذاتي اللاأدري لمقولة الحقيقة والذي تتخذه "العقلانية النقدية"، والتي بحثناه في القسم الأول، له جذورٌ ابستمولوجية عميقة. وبالتالي، فان تحليل لينين لأفكار الابستمولوجيا المثالية "الفيزيائية"، والتي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر، قابل للتطبيق تماماً على نظرية التفنيد لكارل بوبر وأتباعه.

لاحظ فلاديمير لينين أن "المثاليين الفيزيائيين" انطلقوا من نسبية المعرفة، التي أظهرتها الثورة في الفيزياء بشكلٍ مقنع، على النقيض من الماديين الميتافيزيقيين. لكنهم فسّروا بشكلٍ سلبي ضرورة اعادة البحث النقدي لعددٍ من مفاهيم و افتراضات الميكانيك الكلاسيكي المنهجية. "وبما أنهم أصروا على طابع معارفنا التقريبي، النسبي، فقد انزلقوا الى انكار الموضوع المستقل عن المعرفة، والذي تعكسه هذه المعرفة بصورة صحيحة نسبياً"[1].

ان النسبية المعرفية هي التعبير الابستمولوجي لكونية التطور، وبهذا المعنى، فان الدياليكتيك هو دراسة نسبية المعرفة. ووفقاً للينين، فان الدياليكتيك هو "نظرية التطور بأكمل مظاهرها وأشدها عمقاً، وأكثرها بُعداً عن ضيق الأفق، نظرية نسبية المعارف الانسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم"[2].

يجب أن نؤكد أن مشكلة نسبية المعرفة مُهملة الى حدٍ ما في دراساتنا. ومع ذلك، فان دراسة هذه المجموعة من المسائل تُساعد على تجنب الدوغما وتُشجع على تملّك الماركسية اللينينية الابداعية. ان الاعتراف بالنسبية باعتبارها السمة الأساسية لطبيعة المعرفة هو انكار انه لا يمكن لهذه المعرفة أن يتم توسطها. وهذا بدوره يعني أن المعرفة العلمية مُستقلة نسبياً عن الأشياء موضوع البحث. هناك أفكار علمية مُختلفة الى حدٍ كبير عن نفس الموضوع. تتغير هذه الأفكار في أهدافها ومصطلحاتها في عملية تطور المعرفة، بغض النظر عما اذا كان الموضوع قيد الدراسة قد تغيّر أم لا. تتوضح العلاقة بين المعرفة العلمية وموضوعها من خلال البحث واختبار نتائجه، خصوصاً اذا لم يأخذ الموضوع تفسيراً ما من قِبَل الخبرات ما قبل العلمية. يتم اثبات وجود العديد من الظواهر ايضاً من خلال وسائل البحث النظري، والتي تكون مقدماته الأولى على شكل افتراضات. من الناحية التجريبية، يتضح في الغالب أن الوجود لا يكون سوى مُجرّد مظهر. ومع ذلك، فان هذا الأخير (اي المظهر) هو ايضاً حقيقة تخضع للبحث. في كتاب الرأسمال، لم ينتقل ماركس من المظهر الى الجوهر وحسب: حتى انه استمد المظهر من الجوهر، اي أنه أشار الى ضرورة وجوهرية طبيعة المظهر، على الرغم من حقيقة أنه يتناقض مع الجوهر. وهنا تكمن عبقرية وعُمق فقرة كارل ماركس التالية: "ان الحقائق العلمية مُستغربة دائماً حين يُحكم عليها بناءاً على التجربة اليومية التي لا تتناول غير ظاهر الأشياء الخادع"[3].

لا يمكن للعلاقة بين المعرفة وموضوعها أن تكون مفهومةً للميتافيزيقا: فهي غير قادرة على الفهم الايجابي بأن نفي معرفة مُحددة هو تطورها. لا تستوعب الميتافيزيقيا نفي النفي، وبأن تجاوز النفي هو اثراء لمحتوى الحقيقة الموضوعي. ان قضاء بوبر على الحقيقة، وانكار ماخ للحقيقة

---

[1] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص305

[2] - مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المُكونة الثلاثة، فلاديمير لينين، من مُختارات ماركس وآنجلز في أربعة مُجلدات، المُجلد الأول، دار التقدم موسكو، 1975، ص30

[3] - الأجور والأسعار والأرباح، كارل ماركس، دار التقدم موسكو، ص46

الموضوعية هما ظاهرتان من نفس النوع.
على عكس هذا التفسير المثالي الذاتي و(اللاأدري) لنسبية المعرفة، فان المادية الديالیكتيكية "تنطوي بلا ريب على النسبية، ولكن لا ينحصر فيها اي انه يعترف بنسبية جميع معارفنا، لا بمعنى انكار الحقيقة الموضوعية، بل بمعنى الشرطية التاريخية لمدى اقتراب معارفنا من هذه الحقيقة"[1]. استنتاج لينين هذا هو مزيد من التطوير لمواقف ماركس وانجلز الابستمولوجية الأساسية.
أوضح انجلز ان الفهم الديالیكتيكي لنسبية المعرفة قد تطور تاريخياً من خلال التقدم العلمي الذي تجاوز اضفاء صفة الاطلاق على المكتشفات والمُنجزات العلمية، وتجاوز ايضاً الموقف اللاديالیكتيكي بين الحقيقة الصحيح والخطأ والافترضات غير الصحيحة حول مُطلقية واستنفادية موضوع بحث المعرفة. ومع ذلك، لدن انتقاده لمزاعم دوهرينغ في وضع حقيقةٍ نهائيةٍ لكل مسألةٍ يتم بحثها، لم يدّع انجلز ان هذه الحقائق مُستحيلة عموماً: مثل هذا التأكيد سيكون بحد ذاته حقيقةً نهائيةً ايضاً (مسحوبةً بطريقة خاطئة بالطبع) على جميع ثمار النشاط الادراكي. برفضه لمُطابقة دوهرينغ لأي حقيقة بالحقيقة المُطلقة وخلطه الخاطئ للحقيقة المُطلقة بالمعرفة المُطلقة، وباصراره (انجلز) على نسبية المعرفة وعدم اكتمالها بسبب الظروف الملموسة وعملية التطور العلمية الشاملة، يعترف انجلز بالرغم من هذا بأن بعض نتائج علم الكون والميكانيكيا والفيزياء والكيمياء هي "حقائق أبدية، حقائق أخيرة نهائية"[2]، وهو يُعارض بحزم، الفهم المُبسّط والوحيد الجانب للتقدم العلمي باعتباره انتشاراً وتكاثراً للحقائق النهائية. ولكن يجب على المرء ألا يُبالغ بأي حالٍ من الأحوال في القيمة العلمية لهذه الحقائق Truths، والتي كقاعدة، تصف حقيقة Fact فردية واحدة بصورة عامة أو مُبسطة جداً. ان اهم انجازات العلم هي اكتشاف قوانين وأشياء جديدة لم تكن معروفةً من قبل وانتشار المعرفة التجريبية ودمجها في الأنظمة النظرية الكاملة. هذا هو المسار العام الذي اتخذته المعرفة كعملية، من الظاهرة الى الجوهر ومن جوهرٍ الى آخر أعمق، ويمكن على الأقل التعبير عن هذا الجوهر الأعمق بالحقيقة النهائية في نهاية المطاف.
على الرغم من أن مثل هذه المفاهيم تعبّر عن نتائج معينة مُهمة للادراك، فانه غالباً ما يتم التشكيك فيها وحتى دحضها في سياق التقدم العلمي. بمعنى آخر، ليست كل الحقائق النهائية في نهاية المطاف هي كذلك، في هذا الصدد، يُشير انجلز الى انه في انجازات الرياضيات والفيزياء والكيمياء البارزة "تُصبح الحقائق النهائية الأخيرة هنا مع مرور الزمن نادرةً بشكلٍ عجيب"[3]. لا تُشير مُحاججات انجلز وموقف لينين المذكور أعلاه فقط الى مُعارضة الفهم العلمي الفلسفي للحقيقة بالفهم المثالي الذاتي لها، ولكن ايضاً الى الاختلاف النوعي بين المادية الديالیكتيكية والمادية الميتافيزيقية.
يعترف جميع الماديين بالحقيقة الموضوعية ويعتبرون الموضوعية سمةً من سمات الحقيقة. ان مفهوم الحقيقة الذاتية في نظرية الابستمولوجيا المادية ليست الا هُراء، ولكن هذا لا يستبعد الجوانب الذاتية للحقيقة، والتي سننظر فيها لاحقاً. لكن المادية الميتافيزيقية لا تفهم الوحدة الديالیكتيكية الموجودة بين الموضوعية والنسبية في محتوى الحقيقة نفسه، لا نجد اي شيء في المادية ما قبل الماركسية تحليلاً نظرياً ابستمولوجياً لموضوعية الحقيقة، ومع ذلك، ينطوي هذا الجانب من الموضوعية على أهمية خاصة عندما يشوه المثاليين الموضوعيين مفهوم الحقيقة الموضوعية، أي انهم يعترفون بها ولكن بطريقة غير سليمة.
وفقاً لأفلاطون، فان الحقيقة هي الواقع المتعالي السامي، أما الأشياء الملموسة المُدركة حسياً فهي

[1] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص154
[2] - ضد دوهرينغ، فريدريك انجلز، دار التقدم موسكو، 1984، ص103
[3] - نفس المصدر

صورة مشوهة لها، وهكذا تقف نظرية الانعكاس على رأسها: بدلاً من أن تُعيد الحقيقة انتاج الأشياء فكرياً، تتحول الأشياء الى انعكاسات شاحبة للأفكار المتسامية.

ميّز هيغل الحقيقة من الأفكار التي تتوافق مع الأشياء. تفترض الحقيقة، حسب هيغل، وجود تطابق بين الأشياء وجوهرها الروحي الموضوعي اي التفكير. في التحليل النهائي، تتوافق الحقيقة مع المفهوم المُفسّر انطولوجياً، الجوهر هو حقيقة الوجود، والمفهوم هو حقيقة الجوهر. وعليه، "التفكير هو حقيقة الشيء!، أو "طبيعة الأشياء الحقيقية"[1]. وهي، بهذا المعنى، اي في الفكر المتسامي، قدرة انسانية ذاتية، الى مُطلق يؤكده هيغل: "الحقيقة هي الموضوعي المُعطى"[2]. عند ادموند هوسرل الذي يتحول تسامي أفلاطون في ظواهريتيه الى شيءٍ محوري في الوعي البشري ولكن مستقلٍ عن وجوده المثالي، يُعارض الحقيقة بعملية الادراك كواقعٍ مُطلق يسبق الادراك. يعتبر هوسرل تعريف الحقيقة كمحتوىً موضوعي لأفكار البشر وأحكامهم بأنه "سكلجة" للذاتية الانثروبولوجية. يُلاحظ، بالنظر الى نظرية زيغفارت في هذا السياق: "فالحقيقة، عند زيغفارت، تتلخص الى خبرات واعية، مما يجعله، رغم كل ما يقوله عن الحقيقة الموضوعية، يتنكر لموضوعية هذه الحقيقة التي تستند الى امثليتها ما فوق العيانية"[3*].

هناك بلا شك لحظات عقلانية في انتقاد هوسرل للتجريبية المثالية، لكن هوسرل لا يميز بين الابستمولوجيا المادية عن هذه النظرية المثالية. بالنسبة له من غير المعقول تماماً أن يُنظر الى الحقيقة على أنها ظاهرة للادراك. انه يناقش "مملكة المُثُل اللازمنية"[4]. الحقيقة، انطلاقاً من وجهة النظر هذه ليست "شيئاً ما متعيناً في الزمان. وقد تعني الحقيقة أن مطلباً ما، ان مطلوباً ما يوجد، أن تبدلاً ما قد حصل، الخ.. لكن الحقيقة نفسها تتخطى كل زمنية، اي انه ليس ثمة من معنى يمكن أن نحمله على وجودٍ زمني، على ظهور أو اندثار"[5]. وهكذا، فان المثالية الموضوعية تُضفي صفة الاطلاف على موضوعية الحقيقة، وتطمس نتاج الادراك هذا الهام للغاية، وتُعارض احدى أنماط الحقيقة المُتعالية، بالادراك كـ(نشاطٍ انساني). وعلى النقيض من المثالية الموضوعية، فان المثالية الذاتية تُبالغ في الجانب الذاتي من عملية الادراك، والذي (الجانب الذاتي) هو بلا شك موجود في كلاً من عملية الادراك ونتاجاته، ومنها، الحقيقة.

يجعل فحص المفاهيم الانطولوجية الموضوعية واللاأدرية الذاتية حول الحقيقة ضرورة التحليل المادي الدياليكتيكي للعلاقة بين موضوعية الحقيقة ونسبيتها، أكثر وضوحاً. اذا لم تكن المعرفة المُطلقة غير موجودة بالفعل، واذا كانت المعرفة نسبية بطبيعتها، فان مسألة العلاقة بين النسبية والموضوعية تفترض أهميةً حاسمةً لنظرية المعرفة المادية الدياليكتيكية، ويظهر هذا بشكلٍ أوضح في أن انكار المادية الدياليكتيكية للمعرفة المُطلقة هو أبعد ما يكون عن معنى انكار الحقيقة المُطلقة. وبالتالي، فان هذه الأخيرة، يجب أن تُفهم، كما سنرى لاحقاً، بأنها مُرتبطة عضوياً بنسبية المعرفة.

لقد صاغ لينين مسألة الحقيقة الموضوعية على النحو التالي: "هل توجد حقيقة موضوعية، اي

---

[1] - G. W. F. Hegel, Logika. Soch. Moscow, 1930. Vol. 1, p. 51

[2] - Ibid., p. 50

[3] - مباحث منطقية-مقدمات في المنطق المحض في ثلاث أجزاء، الكتاب الأول، هوسرل، ترجمة موسى وهبه، المركز الثقافي العربي 2010، ص154

* يستخدم موسى وهبة مُصطلح (معيشات واعية) في الكتاب الذي يُترجمه، واستبدلتها بـ (خبرات واعية) هنا، لانها أقرب للفهم عندما نرى الكلمة المقابلة لها في نسخة الكتاب الانجليزية (Conscious Experiences). انه ايضاً يستخدم مُصطلح (فوق الأمبيرية) الذي استبدلته هنا بـ(ما فوق العيانية)، الذي تُقابله الكلمة الانجليزية Supraempirical. النص الانجليزي في كتاب:

Logical Investigations, Vol1, Edmund Husserl, Translated By J. N. Findlay from the Second German Edition of Logische Untersuchungen, International Library of Philosophy, P85

[4] - مباحث منطقية-مقدمات في المنطق المحض في ثلاث أجزاء، الكتاب الأول، هوسرل، ترجمة موسى وهبه، المركز الثقافي العربي 2010، ص155

[5] - نفس المصدر، ص109

هل يمكن أن يقوم في التصورات الانسانية مضمون لا يتوقف على الذات، لا يتوقف لا على الانسان ولا على الانسانية؟"[1]. لينين يتحدث عن المحتوى الموضوعي للحقيقة. هذا المحتوى موجود بشكلٍ مستقل عن عملية الادراك، ولكن فقط عندما يكون محتوى عملية ذاتية ما حقيقة، اي حقيقة موضوعية. الحقيقة هي انعكاس محدد للواقع الموضوعي من خلال ادراك الذات- مُحدد بمعنى أنه ليس كل انعكاس لشيءٍ ما هو انعكاس صحيح. الحقيقة بالطبع، هي معرفة، ولكن ليست كل معرفة حقيقة. وبالتالي، فانه من الخاطئ معرفة المظهر دون مفهمته كمظهر، اي بدون نفيه. بغض النظر عن المفارقة التي تظهر هنا، فان الخرافة تعمل كمعرفة، اي معرفة شيء غير موجود، ولكن الشخص الذي يؤمن بالخرافة يتخيل انه موجود. كذلك، الخطأ Error عموماً، بهذه الصفة، يمتلك شكلاً ذاتياً من المعرفة. وعلى النقيض من الأخطاء، الحقيقة هي محتوى موضوعي للمعرفة، لذلك من الضروري التمييز بين المعرفة الواقعية والظاهرية، وهذا ضروري في كثيرٍ من الأحيان لتوضيح العملية الدياليكتيكية لاقتراب المعرفة من الحقيقة الموضوعية، بما في ذلك اقترابها من الحقيقة المُطلقة.

بما أن الواقع الموضوعي كموضوعٍ للادراك ليس بأي حالٍ من الأحوال مكوناً مباشراً لصورته، فان الصورة، بالطبع، ليس لها خصائص الموضوع المُدرَك. ان الفكرة الصحيحة حول شيءٍ ماديٍ ما، هي شيء أُمثولي Ideal، وبهذا المعنى فهي لا تشبه الموضوع الذي تتمثله. انها فكرة صحيحة، ويمكن ان تكون وصفاً لخصائص أو اخرى للموضوع الذي الذي تُشير اليه. لا يجوز بالمرة تجاهل هذا الجانب الذاتي للحقيقة الموضوعية. ويرتبط بها-اي بالجانب الذاتي-،على وجه الخصوص، تلك الافتراضات التي بدونها لا يمكن ان يكون هناك وصف صحيح للموضوع. اذا افترضنا، على سبيل المثال، ان نظامنا الشمسي يحتوي على 9 كواكب، فان هذا يفترض ايضاً ان مصطلح الكوكب يُشير الى الأجرام السماوية المماثلة في الكتلة مع كتلة الأرض. ان حساب كتلة الكواكب بحد ذاتها، هي مسألة مختلفة، وهو ما يفعله علماء الفلك في الواقع باثباتهم وجود عدة آلاف من الكواكب الصغيرة (الكويكبات).

ان تأكيد بعض الافتراضات كمقدمة لتصريحٍ صحيح لا يؤدي بأي حالٍ من الأحوال الى استنتاج أن الحقيقة ليست الا خاصية للحكم لان الحكم الصحيح عن الأشياء يفترض مُسبقاً علاقةً مع الموضوع، مُقارنة الأول بالثاني، مُطابقة الحُكم مع موضوعه.

من خلال هذه المقارنة، التي تتوسط حتى أبسط الحالات (على سبيل المثال، اختبار حُكُم حول المسافة بين شيئين مرصودين بالقياس)، يتم تحديد الدرجة التي يتطابق فيها الحُكُم مع موضوع الحكم. وبالتالي، يتم تحديد درجة المصداقية (الحقيقة)، ولكن دائماً من حيث حدود دقة الحكم الصحيح الذي يتضمن ايضاً درجة الخطأ. بالطبع، ليست خصائص الحقيقة متأصلة بأي حالٍ في موضوع الحقيقة. انها تُشير الى تقريب للحقيقة الكاملة، أو كما يُقال في بعض الأحيان، تقريب لحقيقة الموضوعية، والتي لا تعني أن الأخيرة تتجاوز المعرفة، وأنها موجودة خارج الادراك. هذا الفهم لموضوعية الحقيقة، والذي يؤكد عليه بعض الماركسيين، يعني التسليم بالمفهوم الانطولوجي للحقيقة بروح أفلاطون وهيغل وهوسرل.

هناك العديد من أنواع الأشياء موضوعية. بكلماتٍ أُخرى، من الضروري تصنيف العامل الموضوعي. يُشير لينين، في مواجهته لسؤال المثالية الذاتية "هل وُجِدَت الطبيعة قبل الانسان؟"، الى التعريف الأساسي لـ(الموضوعية) كشيء موجود مُستقل عن وجود الناس. بما ان الناس يخلقون "الطبيعة الثانية"، الا أن مَوضَعة Objectification أنشطتهم تُشكل عالماً موضوعياً من نوعٍ آخر. ان الواقع الموضوعي لـ(الاجتماعي)، لا يسبق بالطبع وجود البشرية. على العكس

[1] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص136

من ذلك، انه (الاجتماعي)-أي الانتاج المادي، الحياة الاجتماعية، الضرورة التاريخية- يفترضه (وجود البشرية) كشرط اساسي له- ان هذا الكل الاجتماعي هو وحدة للذاتي والموضوعي، انه يُشكل واقع الموضوع-الذات.

يصف النوع الثالث من الموضوعية المعرفة كعملية، وبالتالي يجب تعريفها كعملية ابستمولوجية. تُعبّر الحقيقة الموضوعية وكل المقولات عن العلاقات التي هي في جوهرها جزء من الواقع الموضوعي (على سبيل المثال، علاقة السبب-النتيجة، القانون، الزمان، الخ)، وهي بالتالي، اذا استخدمنا تعبير لينين، درجات في سلم ادراكها. ان هذه المقولات هي مثال لهذا النوع من الموضوعية. ومع ذلك، في الواقع، فانها كأشكال جوهرية للمعرفة، فانها تتغير على مدى قرون طويلة من تطور الادراك. يُبرز تطور المقولات بعض جوانبها الذاتية المتأصلة (التي تُشير ليس فقط الى شكلها ولكن ايضاً الى محتواها) والتي لا تُدخل العلاقات الموضوعية والصلات التي تعكسها هذه المقولات في دائرة الشك بغض النظر عن تأكيدات الموضوعيين. ان قواعد الفكر، التي يدرسها المنطق هي موضوعية (بالمعنى الابستمولوجي، بالطبع). لقد سقطت المادية الميتافيزيقية التي كانت تُظهر موضوعية مُحتوى الفكر، في الخطأ، عندما اعتقدت بأن أشكال التفكير ذاتية فقط، اي انها لا تعكس الواقع الموضوعي للعلاقات. تغلّب هيغل على هذا الخطأ، على الرغم من مواقفه المثالية. لقد صور أشكال الفكر، عند تأكيده على موضوعيتها، على أنها أشكال من "الفكرة المُطلقة" وعلى انها واقع جوهري ما فوق انساني. مُستخلصةً البذرة العقلانية لطرح هيغل للمسألة، درست المادية الدياليكتيكية أشكال التفكير كوحدة دياليكتيكية للذاتي والموضوعي. وكما لاحظ لينين: "اختلاف الذاتي والموضوعي موجود، ولكن له ايضاً حدود"[1]. يؤدي مبدأ الوحدة الدياليكتيكية بين الذاتي والموضوعي، والذي يفترض بالطبع ايضاً بحث التناقض بينهما، الى ادراك واعي لنسبيته عندما يُطبّق على موضوعية الحقيقة. على الرغم من أننا قلنا سابقاً أن الحقيقة بحكم تعريفها موضوعية، يجب أن نذكر الآن ايضاً ان الحقيقة الموضوعية هي نسبية بالتعريف. يجب أن يُقال هذا ايضاً عن الحقيقة المُطلقة، والتي تُعتبر حدودها نسبية (سنتحدث عن هذا).

صاغ لينين الطرح المادي لمسألة نسبية الحقيقة على النحو التالي: "أيمكن للتصورات البشرية التي تُعرب عن الحقيقة الموضوعية أن تُعرب عنها دفعةً واحدةً، بصورة كلية، بلا شك، بصورة مُطلقة، أم بصورة تقريبية فقط، بصورة نسبية فقط؟[2]. يمكن أن يُجيب المرء على الجزء الأول من هذا السؤال بالنفي فقط، ولكن بالنفي الدياليكتيكي، لان الفرق بين النسبي والمُطلق ليس مُطلقاً. ان المعرفة التقريبية، الى المدى الذي يكون فيه عدم اكتمالها ومحدوديتها معروفة بوعي ومُحددة، هي مُطلقة بالأساس. يؤكد مفهوم الحقيقة المُطلقة الذي يكون عدم اكتمال الحقيقة وعدم كفايته واضحاً فيه على الجانب الذاتي للحقيقة، لان كل ما قيل هنا لا يُشير الى موضوع البحث، ولكن الى المعرفة عنه. ان كل جزء من المعرفة محدود، على الأقل بمستوى تطوره، أي ان مفهوم مستوى المعرفة هو مؤشر على حدودها. هذه الحدود ليست بأي شكلٍ من الأشكال حدوداً على الموضوع الذي يتم تأكيد الحقيقة حوله. ان نسبية الحقيقة (كما هي نسبية المعرفة بشكلٍ عام) هي وظيفة يحكمها تطور الادراك. يقوم التطور اللاحق في الادراك بتجاوز هذه النسبية، ولكنها- اي النسبية-تظهر باستمرار في كل مستوىً جديدٍ من التطور حيث أن "كل معارفنا المُكتسبة محدودة بالضرورة وتحدها الظروف التي نكتسبها فيها"[3].

تُعارض الميتافيزيقيا الحقيقة ليس بالمعرفة السابقة فقط، بل بتطور المعرفة اللاحق أيضاً. انها

---

[1] - دفاتر عن الدياليكتيك، فلاديمير لينين، دار الحقيقة بيروت، 1988، ص120

[2] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص136

[3] - لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فريدريك انجلز، دار روافد للنشر والتوزيع، 2014، ص68

تعتقد أن الوصول للحقيقة يضع نهايةً لمعرفة الشيء. وبالتالي، لا ترى الميتافيزيقيا أن اكتمال دورات العمليات الادراكية لا يمكنه أن يكون ضماناً ضد امكانية اعادة البحث اللاحق في النتائج المُحصّلة. يمكن ايضاً لحدود الحقيقة وتطبيقها أن لا يكونان مُحددان مُسبقاً. أشار فريدريك انجلز الى أن الأجيال التي سيكون مطلوباً منها تصحيح معارفنا ستكون أكبر بكثير من الأجيال التي نقوم بتصحيح معارفها الآن. ان البشرية أقرب الى المراحل الأولى من تطور المعرفة العلمية منها الى مراحل ذروتها. بالطبع، هذه الأخيرة لا يمكن تصورها الا باعتبارها محطة أخيرة في وجود البشرية.

تتحدد نسبية المعرفة من خلال البُنية الجوهرية لعملية المعرفة، والتي تفترض دائماً، في أفضل الحالات، بعض التبسيط الواعي والمفيد لموضوع البحث. انه أولاً، تبسيط لعزل موضوع البحث عن مجموع العلاقات والروابط التي تجعله موضوعاً مُعيناً، وليس شيئاً آخر. يُدرك علماء الطبيعة، لا سيما في عصرنا، حتمية هذا التبسيط، تماماً كما يُدركون جوانبه السلبية، والايجابية ايضاً. لاحظ روس آشبي في هذا السياق أن "البيولوجي يدرس جزءاً صغيراً من النظام الذي يقف أمامه. وأي حُكم قد يُصدره هو نصف الحقيقة فقط، مجرد تبسيط. الى اي مدىً يمكن تبسيط النظام؟ هل يمكن للعالم أن يعمل بنجاح مع أنصاف الحقائق؟"[1].

ما أسماه آشبي "أنصاف الحقائق" هي في الحقيقة حقائق نسبية. لكنه يُغفل ذكر الظروف المهمة التي تتحرك فيها المعرفة من البسيط الى المُعقد: يحل شكل جديد نوعياً من المعرفة عند مستوى المعرفة الأرفع، محل التبسيط السابق: ان البسيط والمُعقّد هما ضدان مترابطان، ويجب فهم هذا ايضاً بمعنى أن البسيط ليس موجوداً لوحده، ولا المُعقد كذلك.

في انتقاده للكانطية، يصف لينين عملية المعرفة بأنها تحوّل المجهول، ولكن (القابل للمعرفة)، أي الشيء "الشيء بذاته" الى شيء معروف لنا. انه يُشير الى أن "الشيء لنا" هو جزء، جانب من "الشيء بذاته"، أي أن المعروف مرتبط بشكلٍ أساسيٍ بالمجهول. لا ينبغي أن يكون مستعصياً على فهم، أن هذا يستتبع حتماً تحددية المعروف وطبيعته التقريبية، وعدم اكتماله، الخ. يرتبط التضاد الدياليكتيكي بين الحقيقة والخطأ، بقانون المعرفة الموضوعي هذا. تُعامل الميتافيزيقيا المعرفة والخطأ كأنهما مُتطابقان بالمُطلق: الحقيقة هي حقيقة، والخطأ هو خطأ. سيكون بالطبع تبسيطاً القول أن التناقض بين الحقيقة والخطأ هو نسبي فقط، وأنه لا يمكنه أن يكون مُطلقاً. لا توجد هناك حقائق مُطلقة وحسب، بل هناك أخطاء مُطلقة ايضاً، على الرغم من أن هذه، كقاعدة عامة، لا تنتمي كثيراً الى العلم بقدر ما تنتمي الى الوعي ما قبل العلمي أو غير العلمي. من الضروري اجراء بحث ملموس للأضداد، والذي سيؤدي الى استنتاج مفاده أن المُعارضة بين الحقيقة والخطأ (بالطبع، الخطأ الجوهري الذي يُشير الى الحقائق Facts)، يجب أن تكون نسبية، وبالتالي، فان حدود الحقيقة ليست ثابتة: انها لا تتسع فقط، بل وتضيق ايضاً كنتيجة لصيرورة الحقائق أن تكون أكثر دقة، أي يتم التخلص من عنصر الخطأ فيها.

كنا حتى الآن ندرس بشكل أساسي الجانب الذاتي للحقيقة النسبية، والذي-اي الجانب الذاتي- لا يستنفد محتواها-أي الحقيقة- بأي حالٍ من الأحوال. ليس أقل أهميةً، توضيح التحددية الموضوعية للنسبية، والتي هي بالضرورة جزء من الحقيقة الموضوعية، وبالتالي أحدى سماتها التي تُعرّفها. الحركة مطلقة كشكل لوجود المادة واحدى سماتها، ولكنها ايضاً نسبية نتيجةً لطبيعتها المُطلقة، أي لان الأجسام تتحرك بالنسبة الى الأجسام الأخرى التي تتحرك أيضاً. لا يوجد هناك اي نظام مُطلق غير مُتحرك، أي أن سرعة اي جسم متحرك تكون نسبية. ومع ذلك، لا يمكن لهذا أن يمنعنا من التحدث عن السرعة كسرعة (السرعة المُطلقة). على سبيل المثال، سرعة السيارة، بما

[1] - Yu. R. Ashby, Vvedenie v kibernetiku. Moscow, 1959, p. 150

أننا نُقدّر هذه السرعة داخل منظومة الأجسام التي تقبع في سكونٍ نسبي. لكن الجسم الساكن هو في حالة حركة كجزء من نظامٍ معين. وبالتالي، فان كلاً من الحركة والسكون نسبيان. ووفقاً لنظرية النسبية، فان الحركة نفسها (على سبيل المثال، الجسم الساقط) لها مسارات مختلفة بشكلٍ كبير في أنظمة متنوعة. ان موضوعية نسبية الحركة واضحة أيضاً من حقيقة أن سرعة الضوء مُطلقة، لان قانون جَمع السرعات The Velocity-Composition Law لا ينطبق عليها-اي على سرعة الضوء.

ان ديناميكيتك المعرفة، او الديناميكيتك الذاتي، يعكس الديناميكيتك الموضوعي. لاحظ انجلز، عند وصفه لمنجزات العلوم الطبيعية في منتصف القرن التاسع عشر، أن العلوم الطبيعية تُحقق فهما متزايداً لنسبية الاختلافات والتضادات بقدر ما شرعوا يسيرون في طريق المفهمة الديناميكيتكية للظواهر. "ان حجر أساس الفهم الديناميكيتكي للطبيعة هو ادراك أن هذه التضادات والاختلافات، على الرغم من أنها توجد في الطبيعة، لها أهمية نسبية فقط، وبأن السكون المُتخيّل والأهمية المُطلقة يتم اضفاءها على الطبيعة من خلال تفكيرنا، من الناحية الأخرى[1]. وهكذا، فان نسبية الحقيقة الموضوعية لا ترجع فقط الى وجود موضوع الادراك ولكن ايضاً الى نسبية العمليات التي تحدث في الطبيعة نفسها. كتب لينين: "ان الحكم الأساسي في الديناميكيتك الماركسي يتلخص في كون جميع الحدود في الطبيعة وفي المجتمع هي اصطلاحية ومتحركة، وأنه ما من ظاهرة لا تستطيع أن تنقلب الى ضدها اذا توفرت الظروف لذلك"[2]. هنا بصرامة، يكمن الأساس المادي الحقيقي لموضوعية نسبية الحقيقة. ان اكتشاف هذه الظاهرة الابستمولوجية هو أحد أهم انجازات النظرية المادية الديناميكيتكية حول الحقيقة. وبالتالي، فان موضوعية نسبية الحقيقة تُثبت أنها انعكاسٌ كافٍ ليس فقط لعدم اكتمال ومحدودية جزء موجود من المعرفة ولكن ايضاً لوحدتها بموضوع المعرفة، والارتباطات العالمية بين الظواهر التي يوجد الموضوع من خلالها. في رأينا، يجب من هذا المُنطق، فهم عبارة لينين التالية: "ان (كنه) الأشياء أو (الجوهر) هما ايضاً نسبيان، وهما يُعربان فقط عن تعميق المعرفة البشرية للمواضيع"[3]. لا يجب بالطبع، التشكيك بالوجود الموضوعي للجوهر. هناك العديد من تنوعات، (العديد من مستويات) الجوهر، وتَقَدّم تدريجي لسيرورة معرفة هذا الجوهر: حركة من جوهر الى آخر أعمق، من جوهرٍ يقع في المستوى الأول، الى جوهرٍ يقع في المستوى الثاني فالثالث، الخ.

ان نسبية الحقيقة هي تحديد للحقيقة في الوعي، والتي بموجبها لا يمكن للحقيقة ان تنطبق الا على مجموعة معينة من الظواهر التي تكشف عنها عملية الادراك التي يؤسسها الباحثين، بحدودٍ معينة، والتي هي، أيضاً حقيقة، بالمعنى الدقيق للكلمة. الحُكم الحقيقي، كما يقول الديمقراطي الثوري الروسي نيكولاي تشيرنشيفسكي، "مشروط"، أي أنه يأخذ في الاعتبار أن "كل شيء يعتمد على ظروف المكان والزمان". هل المطر مُفيد أم ضار؟ هذا المثال العادي الذي يُفكر فيه الجميع يجعل من الواضح أن الحكم على ظاهرة مُعينة دائماً ما "يأخذ في الاعتبار الوضع الذي يوجد فيه"[4]. لو سألنا، على سبيل المثال، عن الدور الذي يلعبه الاستغلال والشر الاجتماعي بشكلٍ عام، في تاريخ الحضارة، فان أي اجابة، كما يُظهر التاريخ، ستُتسبب خلافاتٍ جادة ونزاعاً شرساً وتُصبح موضوعاً لصراع سياسي وايديولوجي. سيقول البعض أن العنف والعبودية والاستغلال هي شر، وهي شرٌ فقط. لا يمكن للشر الا أن يكون شراً وحسب. كل هذه حقائق Truths، ولكن لسوء الحظ، الحقائق المُجردة هي ايضاً أخطاء. هذه هي بالفعل طبيعة الحقائق

---

[1] - K. Marx and F. Engels, op. cit., vol. 20, p. 14

[2] - المختارات في 10 مجلدات، فلاديمير لينين، المجلد السادس، دار التقدم موسكو 1977، ص71- مقالة (بصدد كُرّاس يونيوس).

[3] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص305-306

[4] - N. G. Chernyshevskii, Poln. sobr. soch., Moscow, 1947, Vol 3, pp. 207-208

المُجردة، ليس ببساطة انها ليست حقائق، ولكنها حقيقة-خطأ في ذات الوقت. قد تزيد المفاهيم المتضادة مثل هذه فهمنا للحقيقة المُجردة، والتي على الرغم من من المعنى المُباشر للمصطلح، الا أنها ليست حقيقة، أو على الأقل، ليست حقيقةً مُحددة.

كتب انجلز أنه بالنسبة الى هيغل "فان الشر عنده، هو الشكل الذي تتجلى فيه القوى المحركة للتطور التاريخي"[1]. هذه الحقيقة Truth التي اكتشفها هيغل، ليست دائماً وفي كل مكان فعلية، ولكنها كذلك في ظل ظروفٍ محددةٍ تاريخياً، على وجه الخصوص، على هامش تطور المجتمع التناحري. بكلماتٍ أُخرى، لا توجد الحقيقة في فراغٍ اجتماعي- تاريخيٍ او ابستمولوجي. لا تنفصل الحقيقة عن ما يُحيطها، وعن المواضيع التي تعكسها بشكلٍ كافٍ. لذلك يمكننا القول أن تطبيق تحليل النُظم على مُشكلة الحقيقة، خصوصاً دراسة أنواع الحقيقة، لهي مهمة بحثية مُفيدة.

كان لينين يُشدد باستمرار على طبيعة الحقيقة "المشروطة"، مُشيراً الى أن "أية حقيقة، اذا تم جعلها (مفرطة)... واذا جرى الغلو فيها وبسطها الى ما هو خارج نطاق تطبيقها الفعلي، فانه يمكن السير بها الى حد السخافة، بل وأنها تتحول لا محالة الى سخافة"[2]. الحقيقة المُجردة هي في الأساس حقيقة لم يتم تحديد حدود قابليتها للتطبيق في العالم الواقعي، او لم تُصبح معروفة، ونتيجةً لذلك يتم توسيع مداها الى منطقة غير مُحددة من الظواهر، وبالتالي يتم تحويلها الى ضدها. صاغ هيغل أولاً الموقف الذي قبلته الماركسية ايضاً، بأنه لا توجد حقيقة مُجردة، بأن الحقيقة عيانية. يرتبط هذا الموقف عضوياً بالفهم الدياليكتيكي للحقيقة كشيء يستتبع علاقة مُحددة بالمواضيع المُعينة.

كما نعلم، فان التفكير الجدلي يفترض تحليلاً مُسبقاً للمقدمات العلمية وتوضيحاً للمعنى العياني لحدود تطبيق هذه المُقدمات. لهذا السبب، لا يمكن تحويل المُقدمة الصحيحة التي تقول بأنه "لا يوجد حقيقة مُطلقة، الحقيقة عيانية" الى حقيقة مُطلقة. عندما نقول، على سبيل المثال، أن مجموع زوايا المثلث يُساوي 180 درجة، فان هذه حقيقة مُجردة لانها تُشير الى مواضيع مُجردة ولا تحتوي على أية حدود، وهو أمر ضروري تماماً نظراً لعدم وجود الهندسة اللااقليدية التي يكون فيها مجموع زوايا المثلث أكثرؤ أو أقل من 180. ولكن بمجرد صياغة المُقدمة حول مجموع زوايا المثلث، مع مراعاة هذه الحدود والظروف، فانها لن تبقى حقيقة مُجردة، بل ملموسة.

عرّفت كلاسيكيات الاقتصاد السياسي البرجوازي السلعة بأنها نتاج عمل يمكن استبداله بمُنتج عمل آخر يتناسب مع كمية العمل الضروري اجتماعياً المُدرج فيه. هذه، بالطبع، حقيقة مُجردة، لان السلعة، كما أوضح ماركس، هي نتاج عمل مُزدوج مُحدد تاريخياً: العمل الملموس، لانه يخلق قيمة استعمالية، والعمل المجرد لانه يخلق قيمة. ان النظر الى سلعة ما على أنها مُجرد نتاج لعمل وقابلة للاستبدال بسلع أخرى يعني أن يُعرّف المرء العمل الذي يخلق السلع بالعمل عموماً، الذي هو الشرط الطبيعي لوجود الانسان، أي أن هذا هو عملية تخليد لانتاج السلع. ولكنه سيكون من الخطأ اختزال هذا الموقف من الاقتصاد السياسي البرجوازي الكلاسيكي الى مُجرد خطأ. انه يحتوي على حقيقة مُحددة، بل وأكثر من ذلك، اكتشاف علمي.

انتقد لينين بليخانوف لفهمه المُجرد لجوهر الثورة الروسية الأولى. اقتصر بليخانوف على تكرار الحقيقة العامة (وبالطبع المُجردة) بأن هذه كانت ثورةً برجوازية، بافتراض أن مُجرد تأكيد هذه الحقيقة كان كافياً لربطها بممارسة حزب البروليتاريا. رفض لينين الصيغة المُجردة لهذه المسألة والتي كانت بمثابة تبرير لانتهازية المناشفة، كتب "... ان السعي للعثور على حلولٍ لمسائل عيانية في التطور المنطقي المُجرد للحقائق العامة حول الطبيعة الأساسية لثورتنا هو استهزاءٌ

[1] - لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فريدريك انجلز، دار روافد للنشر والتوزيع، 2014، ص55

[2] - المختارات في 10 مجلدات، فلاديمير لينين، المجلد التاسع، دار التقدم موسكو، 1978، ص483.- كُتيب، مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية

بالماركسية واستهزاءٌ مُطلقٌ بالمادية الدياليكتيكية"[1]. في معارضة بليخانوف، أظهر لينين أن ثورة 1905 تختلف من الناحية النوعية عن الثورات البرجوازية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لانه في الظروف التاريخية الجديدة، ووفقاً لمستوى تطور الرأسمالية المُرتفع نسبياً، تُصبح البروليتاريا هي القوة الرائدة للثورة البرجوازية الديمقراطية. كان هذا هو موقف لينين، وهو مثال رائع على الحقيقة الملموسة، والتي هي، مثل الملموس في النظرية بشكلٍ عام، تُمثل وحدة المُحددات المتنوعة. ليس من الصعب ملاحظة أن الحقائق المُجردة Abstract Truths هي مفاهيم وحيدة الجانب، وصحيحة فقط بقدر ما أن احادية جانبها معروفةٌ بشكلٍ واعٍ، مما يعني أنها ايضاً غير صحيحة، حتى لو كانت كذلك جزئياً. ولهذا شدد لينين على أن "كل حقيقة مُجردة يمكنها أن تتحول الى عبارة اذا قبلتها دون اي تحليل على الاطلاق"[2]. وبالتالي، فان المقاربة الدياليكتيكية للحقيقة المُجردة ليس لها أي علاقة مع انكارها المُجرد. يرقى الانكار الملموس الى الانتقال الى تعريفٍ آخر للموضوع المدروس مع الاحتفاظ بتعريفه السابق، وبهذه الطريقة يُحرَم من استقلاليته الظاهرة، التي طبعته بطابع الخطأ.

تُظهر دراسة منهجية كتاب (رأس المال) أن تركيب التعاريف المختلفة هو عملية متعددة المستويات، أي أن هناك مستويات متعددة للعياني في نفس النظرية. وتبعاً لذلك، حتى مفهوم الحقيقة الملموسة يجب أن لا يُفهم بشكلٍ مُجرّد، يعني أن يُفهم بأنها كلها على نفس المستوى من العيانية. ان الحقيقة النسبية هي عيانية بقدر ما يتم تحديد مُقدمات وظروف وحدود انطباقها على الواقع، بهذه الدقة أو تلك. ومع ذلك، توجد الحقيقة المُطلقة الى جانب الحقيقة النسبية. ان عيانية الحقيقة المُطلقة ذات تنويعات أكثر من عيانية الحقيقة النسبية، فقط اذا كانت الحقيقة المُطلقة هي وحدة عددٍ من الحقائق النسبية. ان كل حقيقة نسبية هي عيانية بقدر محدوديتها، والتي يتم تجاوزها بعد ذلك في عملية دمج الحقائق النسبية، وصعودها الى الحقيقة المُطلقة.

ان انشاء حدود نسبية الحقيقة الموضوعية هو الى حدٍ ما تجاوز هذه الحدود، اي لفرز حقيقة مُطلقة معينة مُحتواة في تلك الحقيقة الموضوعية. بهذه الطريقة تَبرُز وحدة النسبي والمُطلق في مضمون الحقيقة الموضوعية. شرح آنجلز هذا المبدأ المادي الدياليكتيكي، الذي يُميز في الأساس فلسفة الماركسية عن الأنظمة الميتافيزيقية بكل ادعائاتها عن المعرفة المُطلقة (الغريبة عن المنهجية العلمية). يقول انجلز "نحن نعلم أن الكلور والهيدروجين يتحدان، تحت تأثير الضوء، وفي شروط معينة من الحرارة والضغط، ليشكلا غاز كلور الماء، وأن انفجار يرافق هذه العملية، وما أن نعرف هذا، حتى نعرف، أيضاً، أن ذلك يحدث في كل وقت وفي كل مكان، تتوفر فيه الشروط المذكورة. وهنا لا يهمنا، مُطلقاً، هل حدث هذا مرةً واحدةً أم تكرر ملايين المرات، وفوق أي عددٍ من الأجرام السماوية حدث"[3]. بالطبع، هذه الحقيقة المُطلقة هي حقيقة مُحددة لان هذه عملية متفردة وظروفها معروفة جيداً بما فيه الكفاية. ان حقيقة مُعينة متفردة، متعلقة بعملية معينة هي نسبية. نتحدث بالتالي عن نسبية حقيقة مُطلقة، أي أن حدودها نسبية.

وبالفعل، يكون كافياً معرفة الظروف التي يتكون فيها غاز كلوريد الهيدروجين من أجل اثبات ضرورة وحتمية هذه العملية الكيميائية في ظل ظروفٍ مختلفة، بالرغم من أنه لا يمكن توقع

---

[1] - Ibid., vol. 3, p. 14

[2] - Ibid., vol. 36, pp. 11-12

يكتب لينين في مكانٍ آخر فيما يتعلق بمسألة حتمية انتصار الثورة الاشتراكية على نطاقٍ عالمي: "هذه حقيقة اذا أخذنا في الاعتبار المسار الصحيح والشاق لانتصار الثورة الاشتراكية، حتى النهاية. هذه حقيقة فلسفية تاريخية لا جدال فيها اذا أخذنا في الاعتبار (عصر الثورة الاشتراكية) ككل. ولكن تُصبح اية حقيقة مُجردة عبارةً جوفاء لو طبقناها على اي وضع ملموس.
Lenin, op. cit., vol. 35, p. 396

[3]- دياليكتيك الطبيعة، فريدريك انجلز، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص225-226

تنوعاتها. ان اكتمال المعرفة المتعلقة بأي شيء يفترض مسبقاً أن نعرف "أن علاقات كل شيء (كل ظاهرة، الخ)، ليس فقط متعددة، بل هي كلية". كل شيء (ظاهرة، عملية، الخ) مرتبط بكلٍ آخر"[1]. ولكن هذا مستحيل، بل انه غير ضروري. ان وعي العلاقات اللامتناهية لكل شيء بكل شيء هو الزام ابستمولوجي يحول دون اضفاء صفة الاطلاق على ثمار المعرفة الأصيلة كعملية، بما في ذلك اضفاء صفة الاطلاق على الحقيقة المُطلقة نفسها، هذا الاضفاء الذي يتضمن نسيان نسبية حدودها، والذي سيقود الى نتيجة خاطئة.

تُعارض الميتافيزيقيا الحقيقة المُطلقة بالحقيقة النسبية وتفصل الأولى عن الثانية. من ناحية أخرى، تُظهر المادية الديالكتيكية أن "لكل دقيقة علمية، بالرغم من نسبيتها، عنصر الحقيقة المُطلقة"[2].

لا توجد الحقيقة المُطلقة بشكلٍ مستقل عن الحقيقة النسبية. ليس لدى الحقيقة المُطلقة مجال وجودها ومعناها المُستقلين. انها تتكون من حقائق نسبية، ضمن منطقة بحث موضوعية مُعينة، قد يكون مجموعها كافياً للوصول الى استنتاجات يمكن وصفها بأنها مُطلقة وأبدية لا تقبل الجدل. لكن يحتاج المرء فقط الى تجاوز حدود هذه المنطقة الموضوعية لاكتشاف نسبية وعدم اكتمال هذه النتائج المُطلقة. عندما تكون المعرفة ناقصة وغير كافية، فانها تقع على حدود المجهول والمشكوك فيه، وبالتالي تكون محفوفةً بالخطأ. من ثم، فان أي استقراء لما هو معروف وصحيح حول منطقة غير معروفة كلياً بعد (ولا يمكن للعلم رفض اجراء مثل هذا البحث) يُشير الى أن التعارض بين الحقيقة والخطأ ليس مُطلقاً.

ان السمة الأكثر بروزاً لمنهجية لينين في طرح مسألة الحقيقة المُطلقة هي أنه يفحص هذه المسألة في اطار نظرية نسبية المعرفة. تم تضمين مبدأ نسبية المعرفة، النسبية مفهومةً ديالكتيكياً، من قِبَل لينين في تعريفه الأساسي، الذي صار الآن كلاسيكياً في المادية الديالكتيكية، والذي اقتبسناه في بداية المقالة. ان الفهم العلمي والفلسفي لنسبية المعرفة يتعارض مع النسبوية المُطلقة، اي يتعارض مع الفهم الذاتي اللاأدري لنسبية المعرفة. في هذا السياق، قد يسأل المرء: كيف يمكن للحقائق المُطلقة أن تكون ممكنة اذا كانت المعرفة تتكون من الحقيقة النسبية؟ تُجيب المعارضة النسبية بين الحقائق المُطلقة والنسبية على هذا السؤال. بالنسبة لأحد المؤيدين للنسبية المُطلقة، فان نسبية التعارض بين الحقيقة المُطلقة والنسبية تدل على استحالة الحقيقة المُطلقة. يُجادل هذا المفكر ميتافيزيقياً: فقط التناقض المُطلق، المُعارضة المُطلقة يمكنها ان تشترط امكانية الحقيقة المُطلقة. ويُنكر المدافع عن النسبية المُطلقة بشكلٍ عام وجود اي شيءٍ مُطلق، وبالتالي، لا يتعارض مع المادية فحسب، بل ايضاً مع العلوم الطبيعية[3].

يُشير لينين بأن التمييز بين الحقيقة المُطلقة والحقيقة النسبية يحتوي على عنصر اللاتحددية هو أمرٌ مهم للغاية. لن تقبل الميتافيزيقيا هذه اللاتحددية الديالكتيكية، والتي هي في نفس الوقت، نوعٌ من التحددية. هذا التمييز بين الحقيقة المُطلقة، والنسبية، يُشدد لينين "يَحول دون تحويل العلم الى عقيدة بمعنى هذه الكلمة السيء، الى شيءٍ ما ميت، متحجر، متجمد، ولكنه في نفس الوقت (واضح) الى حد انه يُتيح التنصل بصورة حازمة ونهائية عن الايمانية واللاعرفانية، عن المثالية الفلسفية وعن سفسطة أتباع هيوم وكانط"[4]. قد نتذكر أن لينين يتحدث في مكانٍ آخر من كتاب

---

[1] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص361

[2] - يكتب ماكس بلانك "ليس هناك ما هو أعظم خطأً من التعبير الأحمق "كل شيء نسبي"، وهذا خاطئ حتى في الفيزياء نفسها. ان جميع الثوابت الكونية، مثل الكُتلة أو شحنة الالكترون او البروتون أو الشُحنة الأولية هي قيم مُطلقة (M. Planck, Izbrannye trudy. Moscow, 1975, p. 599). بعد هذا بفترة يُلاحظ بلانك "لا يمكن تعريف أي مفهوم، ولا يمكن بناء نظرية واحدة، بدون فرضية وجود القِيَم المُطلقة. (Ibid., pp. 599-600).

[3] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص153

[4] - K. Marx and F. Engels, op. cit., vol. 1, p. 379

(المادية ومذهب النقد التجريبي)، عن "لاتحددية" معيار الممارسة، الذي، وبالرغم من ذلك، تحديدي بشكل كافي ليُفرّق النظرات العلمية عن تلك غير العلمية.
ان "لا تحددية" هذه الفروق (استخدمنا أقواس الاقتباس هنا عن عمد) يميز بالتالي حتمية البحث العلمي الحاسمة، والتي تمنعه من اضفاء صفة الاطلاق على الحقائق الراسخة، بدلاً من ذلك لا تقوم فقط بتعزيز المعرفة النسبية، ولكن ايضاً بتعزيز النتائج التي تحتفظ بأهمية دائمة أيضاً. ان حدود الحقيقة المُطلقة غير متحددة سواءاً في المكان أو في الزمان. ان محتواها المُثبَت علمياً والقابل للاختبار هو المتحدد. تطور المفهوم المادي الدياليكتيكي عن الحقيقة المُطلقة تاريخياً بالنضال ضد الاضفاء الدوغمائي لصفة الاطلاق، هذا الذي يُميز الفلسفة ما قبل الماركسية، والأنظمة الميتافيزيقية على وجه الخصوص. في الفلسفة ما قبل الماركسية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لم يكن هناك تمييز بين الحقيقة المُطلقة والحقيقة النسبية. بما أن أي حقيقة كانت تُعارض تماماً بالخطأ، فلم يكن هناك سوى مفهوم الحقيقة المُطلقة أو الثابتة، التي تتأسس لمرة واحدة والى الأبد. اذا تم اثبات أن حقيقةً ما محدودة، فيتم تفسير الأمر على أنه خطأ العالِم الذي خلط الصحيح بالخاطئ.
ان الميتافيزيقيين الذين قاموا بمعارضة المعرفة غير الفلسفية بالفلسفة، قاموا كذلك بمعارضة الحقيقة الفلسفية بتلك غير الفلسفية وغير الكاملة. كانت هذه المُعارضة بمثابة أساس لصياغة الفكرة غير الصحيحة عن الحقيقة ذات المستوى الرفيع والحقيقة الفلسفية المُطلقة والأبدية والنهائية. حتى دياليكتيك هيغل لم يكن خالياً من هذا التحيز. لقد أطلق مُسمى علم الحقيقة على الفلسفة، والذي كان يعني به حقيقةً فلسفيةً خاصة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الحقائق التي يمكن اختزالها الى بياناتٍ تجريبية، او مرتبطة عضوياً بهذه البيانات.
ناضل مؤسسو الماركسية ضد هذا الادعاء الباطل الذي يعود لفلسفة القرن التاسع عشر التقليدية التي عفا عليها الزمن تاريخياً. وبرفضهما الفلسفة بالمعنى القديم للكلمة، رفض ماركس وانجلز ايضاً المفهوم الفلسفي التقليدي عن الحقيقة، على وجه الخصوص، الحقيقة الفلسفية التي تقف مُقابل "الحقائق" Facts بالحقيقة Truth كما يصور ليبينتز الأمر. كتب كارل ماركس بُسخرية "كان لدى الفلاسفة، حتى الآن، الحل لجميع الألغاز الموجودة على مكاتبهم، ولم يكن على العالم الغبي وقليل الخبرة الا أن يفتح فمه ليلتقط الدجاج المشوي الجاهز للحقيقة المُطلقة"[1]. ترفض الماركسية الفلسفة باعتبارها "علماً مُطلقاً" وتربطها بالبحث الفلسفي والممارسة الاجتماعية وحركة تحرير الطبقة العاملة. وكما كتب ماركس مُعلقاً على هذه النقطة الأخيرة: "في مثل هذه الحالة، نحن لا نظهر أمام العالم كعقائديين بمبدأ جديد ومُنتهي قائلين: (هذه هي الحقيقة، اركع امامها على ركبتيك!)"[2].
ان نضال مؤسسي الماركسية ضد المفهوم التقليدي حول الحقيقة المُطلقة، وبالتالي، انكارهم لمفهوم الحقيقة المُطلقة بمعنى الكلمة القديم (الميتافيزيقي)، يُصبح مفهوماً في ضوء هذا الوصف للماركسية كفلسفة من نوعٍ جديدٍ بشكلٍ أساسي. يوضح نقد انجلز لدوهرينغ ومنهجية التفكير الميتافيزيقية عموماً، هذه الخاصية الماركسية بالغة الأهمية، والتي كانت تُفسّر وتُشوه بمنهجية ذاتية بواسطة التحريفية الفلسفية. يمكننا بالتالي أن نتفهم، على سبيل المثال، وجهة نظر انجلز بأن الدياليكتيك "يُحطم"... "جميع التصورات عن الحقيقة المُطلقة"[3]. في هذا السياق، أكد انجلز على الأهمية الكبيرة لمثالية هيغل الدياليكتيكية، الذي، على الرغم من استنتاجات نظامه الميتافيزيقي المحدودة، أظهر أن العلم لن يصل أبداً الى "نقطةٍ لا يستطيع أن يستمر سيره منها بعد ايجاد

[1] - Ibid., vol. 1, p. 381
[2] - Marx and Engels, Collected Works Vol 3, Progress Publishers, 1975, P144
[3] - لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فريدريك انجلز، دار روافد للنشر والتوزيع، 2014، ص16

الحقيقة المُطلقة، ولم يعد له بتاتاً أن يبقى حيث هو، مكتوف الأيدي، يتأمل باعجاب الحقيقة المُطلقة التي حصل عليها"[1]. هذا الاكتشاف لفلسفة هيغل، كما يؤكد انجلز، الى حدٍ ما بعد ذلك، يعني "تنتهي كل الفلسفة، بالمعنى القديم لهذه الكلمة. ونترك (الحقيقة المُطلقة) التي لا يُمكن أن يُدركها، وذلك في طريق العلوم الايجابية، مُعممين نتائجها بُمساعدة الفكر الدياليكتيكي"[2].

ترتبط هذه الصيغة الدياليكتيكية بحق، لمسألة الحقيقة، بشكلٍ لا ينفصم بتصنيف الحقيقة المُطلقة الموضوعية كحدٍ مُتسعٍ باستمرار بشكل تقريبي وتدريجي-اذا استخدمنا كلمات انجلز- لمسار المعرفة في كل مجالٍ من مجالات البحث. هذه هي المقاربة للحد، التي كان يُفكر فيها لينين بوضوح عندما صاغ اطروحته الابستمولوجية المهمة للغاية: "ان الاستنتاج الوحيد من ذلك الرأي الذي يُشاطره الماركسيون والذي يقول أن نظرية ماركس هي حقيقة موضوعية، يتلخص فيما يلي: بالسير على طريق النظرية الماركسية، سنقترب أكثر فأكثر من الحقيقة الموضوعية (دون أن نستنفدها أبداً)، اما بالسير على اي طريقٍ آخر، فلا يسعنا أن نصل الى اي شيء، غير التخبيص والكذب"[3].

وهكذا، رفض ماركس وانجلز الحقائق المُطلقة، بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة، ورفضا مُطابقة الحقيقة بالحقيقة المُطلقة، التي يُفهم بأنها معرفة مُطلقة. ان المفهوم الميتافيزيقي عن الحقيقة والمعرفة، بشكلٍ عام، غير متوافق مع الدياليكتيك المادي كنظرية عن التطور. لا يمكن لأي فلسفة أو علم آخر أن "تتغلب على جميع التناقضات"[4]. حتى أن طرح مثل هذه المهمة لا أساس له من الناحية العلمية، على الرغم من أن الحاجة الى حل جميع التناقضات تُعبّر بشكلٍ مُباشر عن محدودية المعرفة الانسانية وسُلطتها المُستقلة، والتي أكدها انجلز في كشفه عن ادعاءات دوهرينغ لانشاء نظام الحقيقة النهائية.

في ظل الظروف التاريخية الجديدة، أحيا لينين، صراع مؤسسي الماركسية ضد الاضفاء الدوغمائي لصفة الاطلاق على المعرفة والتفسير الميتافيزيقي لنتائجها، وعدم الاتساق الذي يُصبح واضحاً في اوقات التغيرات التاريخية المفاجئة وفي حالة الأزمات، وما شابه ذلك. كما كتب لينين: "يرفض الدياليكتيك الحقيقة المُطلقة في تفسير تعاقب الأضداد ودور الأزمات في التاريخ"[5]. ولكن برفضه اضفاء صفة الاطلاق على الحقيقة، شدد لينين باستمرار، مُطوراً نظرية ماركس وانجلز، على أن الاعتراف بالحقيقة الموضوعية، هو في نفس الوقت، اعترافاً (على الرغم من أنه في حدود معينة) بالحقيقة المُطلقة. ان الحقيقة المُطلقة والنسبية وجهان لا ينفصلان عن الحقيقة الموضوعية. وشرط وحدتهما هو نسبية حدود الحقيقة المُطلقة، وهذه النسبية لا يمكن أن تتحدد عادةً بموثوقية مُطلقة بسبب تنوع الظروف الذي لا ينضب، حيث أن التغيرات المُحتملة في هذه الظروف يمكن التنبؤ بها جزئياً فقط. ومع ذلك، كما أكد لينين، فان "التفكير البشري بحكم طبيعته يستطيع أن يُعطينا هو يُعطينا الحقيقة المُطلقة التي تتكون من مُجمل الحقائق النسبية. وكل درجة في تطور العبم تُضيف ذرات جديدة الى مُجمل الحقيقة المُطلقة هذا"[6].

ان كلاسيكيي الماركسية لا يعالجون الحقيقة المُطلقة على أنها شيء غير عادي يتجاوز حدود المعرفة التاريخية والمحدودة. الحقيقة المُطلقة، كمحتوىً محدد وكتحقيق لأعلى مراحل المعرفة، لا تُستثنى من عملية تطور المعرفة. بل على العكس، فان حقيقة وجود حقيقة موضوعية مُطلقة في العلم هي ضمانة ابستمولوجية لمزيد من التطور في المعرفة، بما في ذلك تطور الحقيقة

---

[1] - نفس المصدر، ص15

[2] - نفس المصدر، ص21

[3] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص162

[4] - لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، فريدريك انجلز، دار روافد للنشر والتوزيع، 2014، ص20

[5] - V. I. Lenin, op. cit., vol. 37, p. 336

[6] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص151

المُطلقة.
بالطبع، الحقائق المُطلقة موجودة: انها تُعيّن الحقائق Facts الفردية التي لم يعد يمكن للتطور اللاحق تغيير اي شيء فيها. ان مفهوم التطور غير قابل للتطبيق على مثل هذا النوع من الحقيقة (يُقدم لينين على سبيل المثال: توفي نابليون في الخامس من أيار 1821)، لان مثل هذه الحقيقة Fact لم تخضع لعملية التطور. ومع ذلك، هناك حقائق مُطلقة لا تتعلق بالحقائق Facts الفردية وحسب، بل بالحقائق الخاصة والعامة ايضاً. وهكذا، فان مفهوم السببية، الذي خضع لتغيرات كبيرة على مدى سنوات طويلة من تطور المعرفة، سيستمر بلا شك في التغير ويمتلئ بمحتوىً جديد، ومع ذلك، عند اجمالنا لتاريخ المعرفة وتنوع أشكال الممارسة سنقول أن السببية هي علاقة موضوعية عالمية بين الأشياء. بالطبع، يجب أن يوضع في الاعتبار أن السببية "ليست سوى جزء صغير من علاقة كونية، ولكن (اذا قمنا باضافة مادية) فهي ليست جزءاً من علاقة ذاتية، بل موضوعية)"[1]. يجب أن نقول، في ضوء هذه التحديدات الدياليكتيكية، أن وجود السببية هو حقيقة مُطلقة. اذا كان على هذا التأكيد أن يبدو تافهاً لأي شخص، فسيتم تذكيره بأحد أبرز ممثلي الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين، لودفيغ فيتغنشتاين: "الايمان بالعلاقة السببية هو تحيّز"[2].
ليس من الصعب أن نرى أن فيتغنشتاين لم يكن يُناضل ضد الايمان، ولكن ضد الاعتراف بالسببية الموضوعية الموجودة بشكلٍ مُستقلٍ عن المعرفة. وبالتالي، لم يُظهر التاريخ الانساني بأكمله مقولة الحقيقة المُطلقة وحسب، بل ومقولة الحقيقة المطلقة الواقعية، التي وضعتها المثالية الحديثة موضع الشك. بالاضافة الى ذلك، فان الحقيقة نفسها، كما قلنا في مقالتنا الأولى، تُحولها المثالية المُعاصرة الى مفهومٍ زائف، الى احدى تنويعات المُعتقدات وتجعل منها اسطورةً ابستمولوجية. ليست هناك حاجة لاثبات أن هذا الرفض الصارم للحقيقة في معرفتنا والمُحاط بتأكيدات كثيرة، والذي يحجب قلب المسألة وكل ادراك منطقي يُمكن تصوره، هو في الأساس ظاهرة ايديولوجية على كل مستوىً من مستويات تطور معرفتنا. المثالية الابستمولوجية الحديثة هي جزء لا يتجزأ من ايديولوجيا البرجوازية الامبريالية، المستعدة لفعل اي شيء في نضالها ضد الماركسية اللينينية، بما في ذلك انكار قيمة الحقيقة لأي معرفة.
في حين أكد ديكارت على ضرورة الشك المنهجي من أجل ارساء اساس لا يتزعزع للمعرفة العلمية، يحاول الفلاسفة البرجوازيون الحديثون، على عكس أسلافهم العباقرة، اثبات أنه لا يمكن أن يوجد أي شيء ثابت أو مستقر أو اساس حقيقي للمعرفة والعلم. بالطبع، يُعتَبَر هذا التأكيد العدمي بالنسبة لهم صحيحاً تماماً. هذا هو المنطق المُفارق للشكية الفلسفية، والتي تُصرّح بداهةً بعدم صحة اي تصريح نظري، على افتراض أن هذا الموقف يسمح له بتجنب ضرورة اظهار قيمة حقيقة التأكيد، على الرغم من أن هذا الموقف غير صحيح بالمرة.
ان أحدث تطور برجوازي لمفهوم الحقيقة طوال القرن العشرين مفيد ايضاً. في حين اختزل البراغماتيين في بداية القرن العشرين مفهوم الحقيقة الى المنفعة، والذي ظل تفسيره واسعاً وغامضاً، ولم يجرؤوا على رفض الضرورة الابستمولوجية لهذا المفهوم بشكلٍ مباشر، فان أتباع "العقلانية النقدية" في الوقت الحاضر (على الرغم من تحديداتهم وتعريفاتهم الاصطلاحية) قد انفصلوا عن مفهوم الحقيقة، ورفضوه كمفهومٍ دوغمائي لا يتوافق مع العلم الحقيقي. على النقيض من الالغاء العَدَمي المثالي لمفهوم الحقيقة، تُظهر الفلسفة الماركسية التي أرست مبدأ النسبية الدياليكتيكية لكل المعرفة، ان هذه النسبية هي تعبير ضروري عن "المعرفة الانسانية الحقيقية، الشديدة الحيوية، المُثمرة، القوية، الكلية الجبروت، الموضوعية، المُطلقة"[3].

[1] - V. I. Lenin, op. cit., vol. 29, p. 144
[2] - L. Wittgenstein, Logiko-filosofskii traktat. Moscow1958, p. 64
[3]- المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، 1981، ص427

ترجمة لمقالة:

Some Problems of the Scietific-Philosophical Theory of Truth (2).Truth as a Unity of the Objectivity and Relativity of Knowledge, Theodor Oizerman, Soviet Studies in Philosophy, 21:4, 33-58, 1983

فلسفة كارل بوبر المتأخرة

*ايغور سيرجيفيتش نارسكي**

من المعروف اليوم أن المفاهيم الفلسفية والمنهجية لكارل بوبر، والتي أصبحت أساساً لآخر نظريات المنطق والعلم، شكّلت في احدى مراحل تطورها، محاولة لانقاذ الوضعية الجديدة تحت مظلة انتقادها. خلقت الطبيعة المُتشددة لآراء بوبر السوسيولوجية المُعادية للماركسية ومعاداته الشديدة للشيوعية شعبيةً كبيرةً له في الأوساط الرجعية، ليس فقط كسوسيولوجي وعالم سياسي، ولكن ايضاً كفيلسوف. يتباهى بها الآن المحافظون البريطانيون والاشتراكيون الديمقراطيون اليمينيون الألمان، الذين لم يكن لهم في السابق أي علاقة بمنهجيته في العلم. في نهاية المطاف، وجد رأي ايمري لاكاتوش** Imre Lakatos حول أن منهجية بوبر هي أهم ظاهرة في فلسفة القرن العشرين، عدداً من المؤيدين له، وكان رأيه مماثل فيما يخص فلسفة بوبر في التاريخ[1]. رُقّيَ بوبر عام 1965 الى مرتبة الفروسية، وصارت تعاليم السير بوبر مذهباً عقائدياً للجناح اليميني للديمقراطيين الاجتماعيين الألمان. اتخذ عدد من مُعادي الشيوعية في العالم مذهبه ترسانةً لهم. ووُصِفَ بوبر بأنه "الأكثر تأثيراً" بين فلاسفة عصبرنا.

1- مراحل تطور فلسفة بوبر ومذهب العقلانية الزائف

ميّز لاكاتوش ثلاثة أنواع (في مرحلتين من تطور) منهجية بوبر، فارزاً في المقام الأول نظرية

* الماركسي السوفييتي ايغور سيرجيفيتش نارسكي 1920-1993 فيلسوف مختص بتاريخ الفلسفة. التحق عام 1939 بمعهد الفلسفة والأدب والتاريخ خلال الحرب الوطنية العُظمى. انتسب للحزب الشيوعي السوفييتي عام 1943. واصل دراسته بعد الحرب في كلية الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية، ودافع عام 1951 عن اطروحته لنيل درجة الدكتوراة (من تاريخ الفلسفة البولندية في القرن التاسع عشر: النظرة العالمية ل ي. ديمبوفسكي). عَمِلَ استاذاً في قسم تاريخ الفلسفة الأجنبية في جامعة موسكو الحكومية في الأعوام 1951-1971. وترأس عام 1965-1966 قسم المنطق. حصل عام 1961 على درجة الدكتوراة في الفلسفة عن عمله (نقد الأفكار الأساسية للوضعية). عمل في أعوام 1974-1980 كباحث أول في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية. حصل البروفسور نارسكي على لقب (العالم الفخري في روسيا الاتحادية الاشتراكية السوفييتية). نشر ناركسي مئات المقالات حول المنطق الديالكتيكي وتاريخ الفلسفة ونقد الفلسفات البرجوازية المُعاصرة ونظرية المعرفة الماركسية وكتب حول فلسفات كانط وديفيد هيوم وغيرهم.

** ايمري لاكاتوش، كان ماركسياً هنغارياً حتى منتصف الخمسينيات. كان على خلاف سياسي شديد مع الحزب الشيوعي الهنغاري. وانخرط في نهاية المطاف مع مجموعة من الطلبة المُنشقين، الذين ساهموا في الثورة المُضادة. فر هارباً الى فيينا، ومن ثم الى لندن، بعد المساعدة الأممية السوفييتية لبودابست عام 1956

[1] - see Imre Lakatos, "Popper zum Abgrenzungs- und Induktions -problem," in Theorien der Wissenschaftsgeschichte, edited by von H. Lenk, Frankfurt am Main, 1974, p. 75

التنفنيد "الدوغمائية" أو "،الطبيعانية"، والتي وفقاً لها تكون حقيقة Fact مُفندة واحدة كافية لمتطلب التخلي عن النظرية العلمية المُعطاة باعتبارها عديمة القيمة. ومع ذلك، وحسب لاكاتوش، لم يكن بوبر نفسه هو المُذنب الرئيسي في هذا، ولكن الفريد آير Alfred Ayer الذي شدد على تعاليمه في وسط الجدالات الدائرة. برأي لاكاتوش، بوبر مسؤولٌ فقط عن النوعين الأخيرين من تعاليمه. يُشير في المقام الثاني الى نظرية التفنيد "الساذجة"، ومن ثم في نهاية الخمسينيات، نظرية التفنيد "المُتطورة". اقتصرت الأولى على الفرضية القائلة بأنه من الضروري تعديل النظريات ليس عند أول حقيقة Fact تُناقضها وتهزها، ولكن فقط عندما تنهض في مواجهتها، أي في مواجهة النظرية، حقائق "قوية"؟ بشكلٍ مُتكرر. بعبارة أُخرى، لا يعني كل "دحض"، "رفضاً" للنظرية، ولكن في هذا النوع من التفنيد نظل تتعامل النظرية الجديدة التي حلت محل النظرية التي تم تفنيدها مع نفس موضوع الدراسة السابق. يذهب التفنيد "المُتطور" الى أبعد من ذلك، ويبدأ في افتراض نماذج من نظريات، يؤدي تفنيدها الى تغيراتٍ جوهرية في النطاق الكامل للمسائل التي تتعامل معها.

ايمري لاكاتوش

على عكس لاكاتوش، نحن نعتقد أنه لا يوجد سبب للحديث عن نُسَخٍ وأنواعٍ مُختلفة لمنهجية بوبر. نحن نتعامل مع تغييرات تؤثر على أجزاءٍ من نفس المفهوم. في مقدمة عام 1958 للنسخة الانجليزية المُوسعة من عمله الفلسفي الرئيسي (منطق الكشف العلمي) 1934، بدأ بوبر في التأكيد على فكرة "نمو المعرفة" التي كانت موجودة سابقاً على هامش كتاباته. لكن هذه الفكرة، التي اضطر الى قبولها تحت ضغط النقد، على الرغم من أنها تتعارض مع نسبويته الشديدة والشكية التي تُميزه، فقد اضعفته كما اتضح. بوبر هو مؤسس التنفنيد "الساذج" (أي في الأصل، المُواضع* Conventionalism واللاأدري، بالرغم من هجومه على المواضعة واللاأدرية)، والذي ليس فيه اختلاف هام عن النسخة "الدوغمائية"، ولم يُغيره تطوره اللاحق جوهرياً. نعني بالتفنيد مطلب بوبر باستبدال مبدأ قابلية التحقق بمبدأ التفنيد، أي الامكانية النظرية للاشارة الى الحقائق التجريبية المُتعارضة مع نظريات مُعينة، والتي تقود الى نبذها واستبدالها بنظريات جديدة.

---

* المواضعية، هي التكنيك التقليدي التي يقول عنه كارل بوبر، انه يستخدمه المُنظر للتهرب من عواقب المُلاحظة والتجريب والحُجج التي تُقوم بدحض أو تفنيد فرضيته

أعلن بوبر في الستينيات أن نظريته هي "العقلانية النقدية"، ولتوضيح هذا المُصطلح، أشار الى حقيقة أنه يؤيد الحلول "العقلانية" لجميع المسائل، واستخدام تقنيةً فعالةً و"نقدية" للتفنيد في التوجه نحو هذه الحلول. وهكذا فان نظرية بوبر في التفنيد ترتبط بالابستمولوجيا، وترتبط العقلانية النقدية بالنظرة الى العالم والمنهجية بشكلٍ عام. بدأت المرحلة الأخيرة من عمل بوبر حوالي أعوام 1966-1968، وتُشكل ورقته البحثية في المؤتمر العالمي الرابع عشر للفلسفة "العوالم الثلاثة" وجهة نظر "العقلانية النقدية"، والتي يُمكن اعتبارها نقطة التحول الأكثر وضوحاً.

يوجد خلف مصطلح "العقلانية النقدية" الذي وسمه بوبر للجانب المنهجي لمفهومه اللاحق، مرحلةً كاملةً في تاريخ الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين. وفي حين ألقى بعض مُمثليها-(اي الفلسفة البرجوازية المُعاصرة)-بأنفسهم في اسار اللاعقلانية، دق آخرون، على العكس، ناقوس الخطر وأظهروا اصراراً على استعادة جانبها العقلاني السابق. انفصلت البرجوازية منذ زمنٍ طويل عن (عقل) ديكارت المُدرك و"معقولية" قوانين الطبيعة كما فهمها رجال التنوير الفرنسي، والايمان بالتقدم الدياليكتيكي لـ"عالم العقل" الذي أعلنه المثاليون الألمان الكلاسيكيون. ليس من قبيل المُصادفة أن الفلاسفة البرجوازيين المُعاصرين يروجون بشدة لزيف عقلانية نظرية التومايةالجديدة، ويروجون كذلك لعقلانية الوضعية الجديدة "العلمية" سيئة الصيت.

يؤكد المدافعون عن بوبر أن صفة "النقدية" الخاصة به تتكون من انكار "موثوقية" كل المعرفة، علاوةً على ذلك، "دحضاً تاماً للعقلانية الكلاسيكية"[1]. هذه "الصفة النقدية" في رأيهم، تتكون من انكار بوبر لأي "تأكيد" Assertiveness في العلوم ولأي نزعة ثورية "دموية" في السياسة. و"العقلانية" في "نقديته" شبيهة بالجدل السلبي للمدرسة الايلية Eleatic School وكذلك شبيهة بمفهوم العقلانية الذي كان يتبناه سوسيولوجي المعرفة ماكس فيبر. يكمن وراء كل تفكير من هذا النوع محاولة ملتوية لالصاق العلموية البرجوازية بالانسانية الزائفة وتنقيتها من اللاعقلانية مع الحفاظ على الجوانب الرجعية لفلسفة بوبر. من المؤكد، انه هو نفسه، الذي يدعي أنه "ثوري" في الابستمولوجيا، نتيجةً لابتكاره "التفنيد"، مُستعد حتى للاعتراف بوجود عدم انسجام بين اصلاحيته الاجتماعية و"ثوريته" الابستمولوجية التي يزعم أنها تُميزه. نجد مثل هذا النقاش على هذا الخط في مقالته عام 1970 "العقل أم الثورة" Reason or Revolution. لكن في الواقع، فان عقلانية ونقدية بوبر الزائفتين هما في توافقٍ تام مع قناعته السياسية الرجعية. هناك ما يكفي من اللاعقلانية في منهجيته ونظرية المعرفة الخاصة به. نجد هذا في تصعيده المُميز له لمنهجية التجربة والخطأ الى مستوىً مُطلق وفي مفهومه عن "القرارات" بمعنى التعسف اللاعقلاني الذي أعلنه والذي يجب على العلماء بناءاً عليه أن يختاروا القواعد المنهجية والفرضيات والافتراضات العلمية الأساسية[2]. علاوةً على ذلك، أعرب بوبر عن تأييده لـ"الفهم الحدسي للواقع"[3]. في مقالته "(التوقعات والتنبؤات في العلوم الاجتماعية) Forecasts and Prediction in the Social Sciences وفي سيرته الذاتية، كتب بوبر أنه تصور "عقلانيته النقدية" منذ البداية على أنها نقيض الماركسية. في وقتٍ سابق كان يُفضل تصوير الأمر كما لو أن منهجيته وفلسفته نشأت فقط كتحدٍ للوضعية المنطقية والاختزالية وبأن لها مقدمات أكاديمية بحتة. ومع ذلك، دعونا نتذكر أنه رفع راية العداء للشيوعية خلال الحرب العالمية الثانية، والتي كانت بعيدةً كل البُعد عن كونها

[1] - H. Albert, Traktat uber kritische Vernunft (3rd ed.), Tibingen, 1975, p. 189

[2] - منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ترجمة الدكتور ماهر علي، دار النهضة العربية 1986، ص154

[3] - K. R. Popper, "On the Theory of the Objective Mind," in Akten des XN. Internationalen Kongresses fCr Philosophie, Vienna, 1968, vol. I, p. 47

مُساهمةً في وحدة الحلفاء في النضال ضد الفاشية.
كانت هجمات بوبر على الاستقراء ومبدأ الوضعية الجديدة للتحقق أكثر من مُتعددة[1]، على الرغم من أنه في الواقع لم يكن قادراً على التحرك خطوةً واحدةً دون الاستقراء ودون التحقق (التحقق التجريبي الذي له نتيجة ايجابية) في مفهومه عن التفنيد. بالاضافة الى ذلك، فان محاولات بوبر لمواجهة مُشكلة التمييز Problem of Demarcation-أي ترسيم الحدود بين القضايا الكاذبة والقضايا العلمية- أي مواجهتها بالتمييز الوضعي الجديد بين القضايا القابلة للتفسير وغير القابلة للتفسير، هي مواجهة خاطئة أيضاً[2]. اذا نظرنا الى ما يذكره بوبر في كلٍ من عمليه المذكورين في هذا الهامش السابق، سنرى، في الواقع، أن الاختلاف بينه وبين الوضعية الجديدة ليست الا مجرد اختلافات في المُصطلحات.
يتحدث مؤرخو الفلسفة البرجوازية اليوم ويكتبون مرةً أُخرى عن بوبر "الثاني"، أي التغيرات التي ذكرناها أعلاه، بدءاً من بداية منتصف الستينيات، في آرائه حول طبيعة وسمات التصورات والمعرفة. ارتبط هذا الحديث بشكل أساسي بظهور مفهومه سيئ الصيت عن "عوالم" الأنطولوجيا والابستمولوجيا "الثلاثة". نشأ هذا المفهوم الى حدٍ ما تحت تأثير لاكاتوش واتخذ تبريراً برنامجياً في مقالة عام 1967 (الابستمولوجيا بدون موضوع مُدرِك) Epistemology Without a Cognizing Subject وورقته (حول نظرية العقل الموضوعي) في المؤتمر الدولي الرابع عشر للفلسفة في فيينا عام 1968. في عصر الثورة العلمية والتكنيكية، لم يكن من المُمكن لبوبر أن يأمل في الاحتفاظ بتأثيره الواسع على عقول المثقفين البرجوازيين، حتى من خلال الاعلان عن معاداته للشيوعية، دون اجراء بعض التصحيحات في لأدريته الشاملة. على اي حال، ما مدى نطاق وأهمية هذه التصحيحات والتغييرات؟ وما العلاقة التي تربطها بتعاليم بوبر الوضعية عن التفنيد؟
اضطر بوبر الى الاعتراف بأن وضعه لنظرية التكذيب في مواجهة شديدة مع نظرية التحقق قد أخفق تماماً. أعلن في مقالته (ثلاثة متطلبات للمعرفة الانسانية) Three Requirements for Human Knowledge 1962: "لقد أكدت سابقاً أن العلم سيصاب بالركود ويفقد طابعه التجريبي اذا لم نبحث عن التفنيدات. نحن نرى اليوم، على نفس الأسس، أن العلم سيصاب بالركود ويفقد طابعه التجريبي اذا توقفنا عن السعي للبحث عن تحققات التوقعات الجديدة"[3]. لكن الأمر لم يقتصر على هذا التراجع. في وقتٍ سابق، كان بوبر قد أدان المواضعة الواضحة التي تُميز تشارلز بيرس، واللاأدري ديفيد هيوم. الآن صارت النغمات الكانطية أقوى في أعماله، وبدأ يكتب صراحةً عن كانط. في (منطق الكشف العلمي) تحدث بشكلٍ غامضٍ عن "غريزة الباحث"[4]، وادعى في (المعرفة الموضوعية، مُقاربة تطورية) Objective knowledge-An Evolutionary Approach انه يوجد في الدماغ الانساني "تركيبات تفاعلية"* Reactive Dispositions لمنهجية الادراك ومقدماته المُسبقة. نحن الماركسيون لا نُنكر وجود تركيبات تشريحية-فسيولوجية تطورت في عملية تطورية طويلة، وبالتالي وراثة تجارب الأجيال بشكلٍ أو

[1] - With respect to Popper's critique of inductivism, see, for example, E . B. Kuzina, "Antiinduktivizm v epistemologii Karla Poppera," Filosofskie nauki, 1978, no. 3. These questions have also been dealt with in the writings of E. A. Mamchur, V. S. Shvyrev, G. I. Ruzavin, I. S. Narskii, and other Soviet scholars

[2] - see K. R. Popper, Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, New York and London, 1962, p. 258 Compare his The Logic of Scientific Discovery, p. 311

[3] - K. R. Popper, Conjectures and Refutations, p. 244

[4] - منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة د. محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص108

* التركيبات هنا، أي dispositions تعني، الصفات المُتأصلة فطرياً في العقل

بآخر[1]. في هذه التركيبات، في شكل ردود فعل غير مشروطة وغرائز وقدرات، موجودة، لكنها ليست معرفة فطرية ولا أشكال مُسبقة من المعرفة. هذا هو بالضبط ما أثبتته الدراسات الجديدة لعلماء السيكولوجيا السوفييت. ولكن هذه القَبلية ظهرت في آراء بوبر المتأخرة في شكل تأكيدات على وجود معرفة منهجية ما قبل-تجريبية مزعومة مُستقلة عن شكل ومحتوى أي شخص فرد، وأيضاً في شكل تأكيدات على وجود معرفة بشكلٍ عام، مُستقلةً عن أي مواضيع تجريبية مهما كانت.

ان مكانة هذا النوع من المعرفة تذكرنا مُباشرةً بأفكار أفلاطون وبولزانو، أو بـ"الروح المُطلقة" لهيغل، والتي لا يُنكر بوبر نفسه هذه المُشابهات. تبيّن أن كانط هو نقطة الانطلاق لبحث بوبر المنهجي، وكذلك أفلاطون وهيغل، الذين أدانهما بشدة بسبب مثاليتهما ودوغمائيتهما في كتابه (المُجتمع المفتوح وأعداؤه). لقد خلط الآن بين مثالية هيغل وأفلاطون، عند تجريدهما من الدياليكتيك، بهيغيلية الانجليزي روبن كولينغوود الجديدة، الذي كتب في وقتٍ مُبكرٍ من عام 1939 عن "المُقدمات المُطلقة" للمعرفة. في الوقت نفسه، احتفظ بوبر بنظريته عن التفنيد، والتي ترجع اصولها الى مبدأ ما يُسمى بالخطأية fallibilism* لتشارلز بيرس، وكذلك عدد من اطروحات هـ. باشلير الذي كتب عن "الانقطاعات" في تطور المعرفة الانسانية. كانت النتيجة مفهوماً انتقائياً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة: نشأ مزيج تلفيقي نوعاً ما من الوضعية الجديدة والأفلاطونية والهيغيلية الجديدة. أشار بوبر أحياناً الى نقطة أكد عليها كثيراً حول أن فلسفته تنطلق، كما يزعم، من مصادر انجليزية بحتة. لكن لم يكن روبن كولينغوود الانجليزي الهيغيلي الجديد هو الذي كان له أقوى تأثير عليه، بنفس القدر الذي لم يكن ونستون تشرتشل (الذي لم يكن فيلسوفاً) هو الذي عزز آراءه "الواقعية". ومع ذلك بالضبط، يقتبس بوبر منهما باسهاب[2]. ولكن لما كان يفعل هذا؟ على ما يبدو، من أجل أن يُعزز صورته كبريطاني، وخلق مناخ مُحيط أفضل، وجعل نفسه أكثر قبولاً في الأدب البرجوازي البريطاني وأي أدب مكتوب باللغة الانجليزية.

كان بوبر نفسه مهتماً بطبيعة الحال، بالموائمة، بطريقةٍ أو بأُخرى، بين منهجية التجربة والخطأ المُحببة لديه والمرسومة بألون مواضعية من جهة، والقَبلية Apriorism، من جهةٍ أُخرى. على سبيل المثال، اعتبر معاييره للتقييم المُقارن للنظريات، كأولوية: غنى مُحتواها، ولااحتماليتها improbability وبساطتها. أما الغرض من منهجية التجربة والخطأ، كما تصورها، هو اضافة ميزة (القابلية للتغير المواضعية) على هذه المعايير، والتي سيجعلها قابلةً لتطبيقها بشكلٍ متنوعٍ أكثر. لقد أعلن أن 99.9% من معارف العضوية فطرية، و0.1% منها يُفسرها بعض التعديلات على التركيبة القبلية للمعرفة[3]. بوبر مُبهَم للغاية في تفسير المعنى الدقيق لـ"الفطرة" ويوظف في العادة مُصطلحات المعرفة الفطرية والمُقاربة القَبلية والتركيب الفطري بشكلٍ متبادل وغير واضح، مع أن الفرق بين المفاهيم الكامنة وراء هذه المُصطلحات، في العلم والفلسفة كبير للغاية بالطبع. يبدو أننا نتعامل مع افتقار مُتعمد في الوضوح، مما يُساعد بوبر على التملص من النقد.

فيما يلي "البُنيتين النظريتين الأساسيتين" لبوبر المتأخر:

1- تتكون كل معارفنا المُكتسبة، وكل ثمار التعليم من تعديلات (وربما نفي Negations) لأشكال مُعينة من المعارف والتركيبات dispositions، والتي هي، في التحليل النهائي، تركيبات فطرية.

---

[1] - see Problems of Logic and Epistemology [Problemy logiki i teorii poznaniia], Moscow, 1968, p. 73

* هو الادعاء الفلسفي الذي طرحة الأمريكي تشارلز بيرس بأنه لا يوجد أي تبرير لأي مُعتقد، يُمكنه أن يضمن حقيقته (اي حقيقة المُعتقد)، وبأنه لا يوجد أي أفكار مؤكدة

[2] - see K. R. Popper, "On the Theory of the Objective Mind," pp. 45-46 ff.; also Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Oxford, 1972, pp. 42 ff

[3] - see Objective Knowledge, p. 71

2- يسعى الناس الى تحسين معارفهم، ويقيموا الأمل في "الاقتراب" من الحقيقة. لكن هذا الأمل فارغ: لا يمكن للبشر بلوغ الحقيقة من هذا النوع، اي بصفتها صنفاً كاملاً من الافتراضات الصحيحة المُطلقة.

نحن هنا نواجه مجموعةً من الأشياء الغامضة: مُطابقة المعارف والتركيبات، وتفسير النفي "كتعديلات" Modifications للمعرفة الفطرية، وفصل حاد بين التصورات الحسية والمعرفة الأصيلة، التي يُزعم أنهما موجودين في مجالين يختلف أحدهما عن الآخر، ولا علاقة للأول بالثاني. في حقيقة الأمر، ما يحدث في المجال الأول هو التطور التاريخي للتصورات الحسية، وهو شيء أعظم من مجرد نبذ مجموعة من النظريات والاستعاضة عنها بأُخرى. في وقتٍ مُبكرٍ كما في مقالة (ثلاثة مُتطلبات للمعرفة الانسانية)، بدأ بوبر، بروح لاكاتوش يُعبر عن نفسه بشأن التحولات في المعرفة نحو درجات ومستويات أكثر "تقدميةً"[1]. في المجال الثاني، يؤكد الآن على وجود معرفة صحيحة بشكل مُطلق على النحو المذكور آنفاً، أي كمجموعة من الافتراضات الصحيحة. هذه الحقيقة المُطلقة تبدو غير قادرة على التطور أكثر من ذلك الى الأمام. ومع ذلك، وفقاً لبوبر، هناك، الى جانبها، لسببٍ ما، "مسائل" لم يتم حلها بعد. اذاً أين يمكن أن نعثر على الحقيقة؟

قام بوبر باضفاء بعض "التحسينات". لكن اتضح أنها اربكت الأمر برمته أكثر فأكثر: تبيّن أن المجالات التي بدأ يُطلق عليها "عوالم" صارت ثلاثة، وظلت العلاقة فيما بينها غير واضحة ومتناقضة.

2- مفهوم "العوالم الثلاثة"

العالم الأول هو "العالم المادي" أو عالم الموضوعات المادية، أي الطبيعة المرئية. العالم الثاني عالم الادراك الانساني والعمليات العقلية التي تحدث في رؤوس الناس. والعالم الثالث هو عالم الحقيقة (أي مُحتوى الفكر)، على الرغم من أننا سوف نرى، بأنه يوجد في هذا العالم الأخير شيء آخر ايضاً. يبدو أن ما نتعامل معه هو مجرد مزيج تلفيقي لشيء مثل مادية العلوم الطبيعية الأفلاطونية، هذا المزيج الذي أطلق عليه بوبر عام 1970 "الواقعية الميتافيزيقية"، لكن الحقيقة هي، أن تلفيقية بوبر هذه، أقل أصالةً مما تبدو عليه.

أعلن بوبر، في مقدمة (المعرفة الموضوعية)، بأنه كان ينفصل بطريقة حاسمة عن أكثر التقاليد "الذاتية" في تاريخ الفلسفة، والذي يُضمنها ليس فقط بيركلي وريد ولكن أيضاً ديكارت وهوبز ولوك. وبذلك، لم يقم فقط بوضع المثاليين في قائمة أصحاب المفاهيم الذاتية، بل وأيضاً ماديي الماضي. الآن يبدو أنه يعتبر أن مساهمته القيمة هي الاعتراف بوجود العالم "المادي" Physical. ولكن كيف يُمكن فهم هذه "المادية" Physicality التي يتحدث عنها؟ انه يُنحي المادية Materialism جانباً. انه أكثر اعجاباً بالمادية Physicalism الوضعية الجديدة، وبالتالي أثبت أن ما يملكه من مفهوم عنها كـ(عالمٍ أول) هو مزيج من تصورات حسية مفهومة بطريقة نصف وضعية ونصف واقعية[2]. هل العالم الثاني، أي العقل، يعكس الطبيعة الفيزيقية؟ هل وعي الناس نفسه نتاج تلك الطبيعة؟ يُقدم بوبر اجابة سلبية على السؤال الأول، ويحاول التهرب من السؤال الثاني[3]. مُهاجماً نظرية لوك، مُحاولاً رفض فكرته عن انعكاس الأفكار،

---

[1]- see, for example, K. R. Popper, Conjectures and Refutations, pp. 241, 245 ff

[2] - وفقاً لبوبر فان "توقعاتنا للاستيقاظ عندما ننام" لا ينبع من العالم المادي الأول، ولكن فقط من النظريات العالم الثالث المُستقلة .K R. Popper, Objective Knowledge, p. 75

[3] - K. R. Popper, Conjectures and Refutations, pp. 65-66

يدحض نظرية (اللوح الفارغ) Tabala Rasa*.
هل ربما سيتضح الأمر أكثر اذا قمنا بتحليل فهم بوبر لـ"العالم الثالث"؟ ولكن هنا أيضاً، تظهر النتائج التي تنشأ عن مثل هكذا تحليل على أنها مُشتتة الى حدٍ سواء. في "العالم الثالث" لا يُضمّن بوبر الحقائق Truths في حد ذاتها وحسب، بل يُضمّن أيضاً المسائل والتخمينات ونفيها، وهذا يعني، كما يُقر هو نفسه تضمين النظريات الخاطئة كذلك- وليس مُجرد "الكذبة بشكلٍ عام"، ربما كان الأمر كذلك لو كان أكثر اخلاصاً لأفلاطون. صحيح أنه لا يستشهد بأفلاطون وحسب، بل وغوتفريد ليبينيز وبولزانو وغوتليب فريج Gottlob *Frege*. يجد في بعض الأحيان صلةً بين نظرية "العالم الثالث" ومفهوم هيغل حول تطور المعرفة المتوضعة Objectivized، بحيث يتوسع محتوى هذا "العالم" ليشمل "كل أشياء الفكر المُمكنة"[1]، والذي سيتضمن ليس فقط المفاهيم، أي الأفكار، بل كلاً من الافتراضات الخاطئة والصحيحة والنظريات الافتراضية بأكملها. "ان افتراض وجود منطقة الذهني كـ"عالم ثالث" يشهد على حقيقة أن بوبر قد راجع موقفه تجاه المثالية الألمانية والأنطولوجيا المُعاصرة. مثل هذه الأفكار، القائمة على هيغل وشيلينغ ونيكولاي هارتمان وماكس شيلر أو وايتهيد، كانت ستظهر في السابق مُعادية لمن كان يستند على كانط وهيوم فقط"[2]. هنا يتم توسيع مدى الأشياء التي يضمها الى عالمه الى حدٍ ما، وهذا يتوافق حقاً مع حقيقة أن بوبر يُضمّن الكتب في "العالم الثالث"، والتعاليم، بما في ذلك التعاليم الخاطئة والمواقف الاشكالية والنقاشات، وكل شيء "مُمكن" Potential بشكلٍ عام[3].
يمكننا أيضاً أن نعثر على النوع التالي من التوضيح المتعلق بمحتوى"العالم الثالث": انه يتألف من "النظريات الموجودة في المجلات والكُتب في المكتبات ومناقشات حول النظريات والصعوبات والمشاكل"[4]، وكذلك القِيَم والمؤسسات الاجتماعية والأعمال الفنية، كل هذه هي ثمار اللغة والفكر الانسانيين، أي نتاجات الانسان التاريخية التي قام بها "العالم الثاني"[5].
ما ينشأ نتيجةً لذلك هو تناقضٌ صارخ بين المعاني المتنوعة لمُصطلح الموضوعية، وفكرة عالم المعرفة الموضوعية. ان الاولى هي "الاختبار على نحو ذاتي مُتبادل" intersubjective verifiability[6]، والثانية هي الفرق بين المعرفة الموجودة مُسبقاً ونشوئها في نشاط الذات المُدركة. يُعلن بوبر أن المعرفة الموضوعية الأصيلة موجودة حيث لا توجد ذات مُدركة، وبالتالي لا يوجد وسط تشتغل فيه هذه الذات، أي حيث لا يوجد واقعٌ تجريبي.
وهكذا توصّل بوبر الى ثُنائية جديدة حول التصورات الحسية والمعرفة: التصور الحسي الذاتي (والمعرفة الزائفة) ليست الا مُجرد تركيبات عضوية organismic dispositions، أما المعرفة الموضوعية فهي نوع من "المحتوى المنطقي" المُستقل، للشيفرة الجينية وبحثنا النظري[7]. يُعلق بايرتز بحق أن "بوبر يكرس نفسه للأفكار اليومية السليمة Common Sense كثيراً بحيث أنه لا يستطيع أن يُنكر استقلال الواقع عن الوعي، ولكن من ناحيةٍ أُخرى، انه وضعي جداً لدرجة أنه لا يستطيع أن يقبل الواقعية Realism بعلاقتها الابستمولوجية[8].

* اللوح الفارغ وهي حالة مُفترضة نسبها لوك للعقل الانساني قبل أن يطبع عليها العالم الخارجي الأفكار بفعل الحواس
[1] - On the Theory of the Objective Mind," p. 26
[2] - G. F. Toben, Die Fallibilismusthese von Ch. S. Peirce und die Falsificationsthese von K. R. Popper. Untersuchung ihres Zusammenhangs, Stuttgart, 1977, a dissertation, p. 63
[3] - see Objective Knowledge, pp. 116-18
[4] - ibid., p. 73
[5] - النفس ودماغها، كارل بوبر، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع 2012، ص74-75، 227.
[6] - منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ترجمة الدكتور ماهر علي، دار النهضة العربية 1986، ص83
[7] - see Objective Knowledge, p. 73
[8] - K. Bayertz and J. Schleifstein, Mythologie der "kritischen Vernunft." Zur Kritik der Erkenntnis- und Geschichtstheorie Karl Poppers, Cologne, 1977, p. 79

على عكس الثُنائية الكانطية، يرسم بوبر حدود ثنائيته داخل المعرفة نفسها. وليس كمثل المبادئ الابستمولوجية لمدرسة فيينا، فانه لم يعد يتجاهل عملية تطور المعرفة خارج حدود المفهوم الأساسي، ولكنه ينظر الى المعرفة الموجودة مُسبقاً على أنها نوع من "الجوهر" المنطقي مقترناً بالنشاط النفسي العضوي. يتشكل التناقض في أحكام بوبر بين "المعرفة الموضوعية" التي يُزعم أنها تقع خارج حدود التصورات الحسية، ونقده اللامتناهي لـ"الجوهرانية"، أي كل النظريات حول وجود الجوهر والذي يعتبر أفلاطون وهيغل وماركس من روادها. في الوقت نفسه، ينشأ تناقض بين نقد بوبر العدمي للنزعة السيكولوجية، والمحاولات التي تظهر لديه لاحقاً من أجل التقدم بأساس بيولوجي للعمليات الادراكية. لكن على العموم، يتسع وينمو التناقض بين عدمية مبدأ التفنيد فيما يتعلق بالمراحل السابقة للعلم من جهة، ومبدأ دمج المعرفة السابقة بالمعرفة الجديدة في شكل تابع لهذه الأخيرة. وبشكلٍ عام، ينمو التناقض بين لاأدرية بوبر "التقليدية" و المبدأ الجديد "الميتافيزيقيا الواقعية" للمعرفة الموضوعية. يَثبُت أن العزلة المُتبادلة بين العلم والواقع هي لحظة تأسيسية في نظرية بوبر المعرفية[1].

وهنا يظهر المعنى الثالث لمصطلح "الموضوعي"، انه معنىً أقرب الى المادية المُبتذلة[2]. عالم المعرفة الموضوعية هو عالم من الاشارات المكتوبة والمطبوعة مُحدد بشكلٍ ملموس. يبقى عش الطير عشاً حتى لو غادره الطير، ويحتفظ الكتاب بهذه الميزة حتى عندما يختفي كاتبه وقارئه عن الوجود[3]. من الواضح أن بوبر "يتعثر" بالمادية عندما يقول انه بما أن كل الانسانية المُتحضرة وجميع المكتبات ستهلك، فان الآف السنين يجب أن تمر قبل أن تولد من جديد[4]. في هذه الحالة، ما هو معنى أفكاره حول "الاستقلال" العميق لـ"العالم الثالث"[5]؟ لا يُدرج بوبر بُني معارفنا المتنوعة في المنطق والرياضيات والبُنية المنطقية للمعارف الأُخرى فحسب، بل ايضاً التعبير المنطقي عن أي معرفة ومسارات البحث باتجاها، وبطريقة ما، كل محتوى المعرفة بشكلٍ عام، بما في ذلك التركيبات النظرية التي لن يكتشفها أي انسان أبداً. ويُعلن، بالاضافة الى ذلك، أن ذلك "العالم الثالث" يُسلط الضوء على العالم الثاني، أي على عالم النشاط الانساني الذهني، ولكن ليس العكس. من الواضح أن "معنى" نظرية العالم الثاني يظل أساساً هو نفس مفهوم أفلاطون وبولزانو.، ولكن من الواضح أن هناك تلفيقية ميؤوسٌ منها بحيث أنه لا جدوى من البحث عن عُمق غير مُشترك أو فرق بين الطرفين (بوبر، وبولزانو وأفلاطون). كان بوبر ببساطة غير قادر على ربط الأطراف المُرتخية مع بعضها البعض ولم يرغب في أن يرى، على سبيل المثال، أن هناك مصدراً مادياً للأفكار الرياضية البدائية.

يخلط بوبر للغاية، مسألة العلاقات بين "العوالم الثلاثة". يتقدم في بعض الأحيان باجابة بسيطة بأن "العالم الثاني" أي (الذات)، "ترى" (بعينيها) "العالم الأول" (الأشياء المادية Physical) و"ترى" (بدماغها،أي بتجربتها) "العالم الثالث". هذا جد سخيف. وفي نفس الوقت، نحن نظل، ببقائنا في حدود الأفكار اليومية، مشلولين على تخوم المسألة النظرية التي لا تزال بحاجة الى حل. ان الرجوع الى أفلاطون يُعيق الطريق الى حلها. اذا كان على المرء أن ينسب أي معنىً

---

[1] - Ibid, p. 76

[2] - في كتاب (النفس ودماغها) 1977، والذي كُتِبَ بالاشتراك مع السيكولوجي السير جون ايكلس John Eccles، والذي، على عكس بوبر، اتخذ موقفاً دينياً صريحاً، ويخرج بوبر بفهم ديكارتي "ثُنائي تفاعلي" interactionist dualism ومادي بدائي لـ"العالم الأول" (في K. R. Popper and J. C. Eccles, The Self and Its Brain, Berlin and Heidelberg, 1977, pp. 10, 539, 554 هذا المرجع وعلى هذه الصفحات يوجد مُناقشة بين بوبر وايكلس، غير مُترجمة الى اللغة العربية-المُترجم). في المؤتمر العالمي السادس عشر للفلسفة 1978، أتيحت لمؤلف هذه السطور (ايغور ناركسي) نقد نظرية بوبر عن "العوالم الثلاثة"، والتي استخدمها ايكلس على وجه التحديد لصالح الثنائية السيكولوجية.

[3] - see Objective Knowledge, pp. 59, 116

[4] - ibid., p. 108

[5] - ibid., pp. 110,116, 118

عقلاني الى بذرة الحقيقة في اجترارات بوبر هذه، فيمكن أن تكون الاجابة الوحيدة المقبولة كما يلي: "العالم الأول" مُنعكس في "العالم الثاني"، والمحتوى الموضوعي لهذا الانعكاس، بعد تجريده من شكله الذاتي، يُمكن أن يُسمى "العالم الثالث".
كما هو معروف، نحن الماركسيون لا نساوي بالتأكيد مجالات الواقع الثلاثة-الطبيعة والفكر والمُجتمع- بالرغم من أنه لا يُمكن اختزال الفكر لأيٍ من "عوالم" بوبر. في حقيقة الأمر، يُصبح الفكر بحد ذاته موضوعاً للادراك والمعرفة، وتنوجد المعرفة الموضوعية الحقيقية فقط عندما تُفكر بها الذات، على الرغم من أن محتوى الحقيقة الموضوعية لا تعتمد على الانسان، ولكنها "تُخزّن" في بُنىً ملموسة على شكل اشاراتها. من الناحية السببية، فان العالمين "الثاني" و"الثالث" هما عالمان ثانويان بالنسبة الى "العالم الأول"، ولكنهما ينشآن فقط في المُجتمع، لان المعرفة جزء من الحياة الاجتماعية، وكذلك عاملين في الشروط المُسبقة لنشوئها (أي لنشوء الحياة الاجتماعية)، وهما نتجية لقوانين تطورها الموضوعية.
ان التشويش واضح تماماً عند بوبر: لقد لاحظنا مُسبقاً أن "العالم الثالث" يجعل من الممكن فهم "العالم الثاني"، لكن هذا الأخير لا يكشف "العالم الثالث". علاوةً على ذلك، يُعلن بوبر أنه يوجد هناك تشابه بين العالمين الثاني والأول، يتمثل في وجود النمو والتطور البيولوجي[1]. تحتوي كل "العوالم الثلاثة" على شيء ما "لغوي" و"يتضمن نشاط العقل بشكل أساسي من اشتغال بأشياء العالم الثالث[2]. اضف الى ذلك، نقرأ أن "العالم الثالث" هو نتاج غير مقصود وغير مُتوقّع(؟) لنشاط الانسان"[3]. وهنا نتفاجئ، بأن "العالم الثاني" نشأ من "الأول"، وأن "ما يمكن تسميته بالعالم الثاني-عالم العقل- يُصبح، بشكلٍ متزايد، وعلى المستوى الانساني، حلقة وصل بين العالمين الأول والثالث: تتحدد كل أفعالنا في العالم الأول بما يُدركه ويأخذه عالمنا الثاني من العالم الثالث"، ولكن في نفس الوقت "لا يوجد بين العالم الثالث والوعي البشري أي تشابه..."[4].
ومع ذلك، يُعلن بوبر "أنا أعتبر العالم الثالث نتاجاً مُهماً للعقل الانساني. انه نحن من خلق كيانات العالم الثالث"[5]، لان لدى هذه"الكيانات"، "على الأقل"، "قاعدةً" لغوية[6]. يوضح هذا النوع من التشويش، المستوى النظري الواطئ جداً لتفكير السير بوبر الفلسفي.

3- نمو المعرفة الانسانية، والنزعة البيولوجية الزائفة

يتخبط بوبر المتأخر في مخططه حول حول نمو المعرفة الانسانية، وينسبه تارةً الى "العالم الثاني" ثم الى "العالم الثالث" تارةً أُخرى. ان مخططه بسيط للغاية: م1 ← ن ت ← ق خ ← م2. تُمثل (م) في هذا المُخطط المُشكلة، ومن ثم ينتج عنها ن ت (نظرية تجريبية)[7] مُقترحة كحل للمشكلة، ومن ثم يتبعها القضاء على الخطأ ق خ، أي تفنيد هذه الفرضية عبر نقدها، مما ينتج عنها مشكلة ثانية م2 * ، أي "تتحول"- (في مصطلحات لاكاتوش)- المُشكلة الأولى ويتم تنقيحها أحياناً جزئياً أو كلياً، ويتم فهمها بشكل أعمق من ذي قبل. يُصوّر بوبر العلم على انه سلسلة من

---

[1] - ibid., p. 111
[2] - On the Theory of the Objective Mind, p. 32
[3] - ibid., p. 29
[4] - ibid., p. 126
[5] - P. A. Schilpp, ed., The Philosophy of Karl Popper, 1974, Vol. I. p. 148
[6] - On the Theory of the Objective Mind, p. 32
[7] - في كتاب (المعرفة الموضوعية)، يُقدم بوبر العديد من المُتغيرات المتوازية لـ ن ت على النظام، مع وجود عدد من نظريات التجربة Trial Theories في الاعتبار. see K. R. Popper, Objective Knowledge, p. 287
* His notation is very simple: P1 -> TT -> EE -> P2. P1 represents a problem, TT is the "tentative theory" (4) proposed as a solution, EE is "error elimination" refutingcriticism of this hypothesis, and P2 is the new problem situation

وضعيات المشاكل التي يتم فهمها بشكلٍ أدق بفضل تغلغل المنظرين في "خلفيتهم" التي تقع في "العالم الثالث"[1]. ولكن كيف يُمكن حل هذه المشاكل؟

لا يُقدم بوبر اجابةً واضحة. بشكلٍ عام، يرى أن كل حل تقريبي لمشكلة ما، قد يكون "مناسباً" أو "مُفيداً" في اللحظة المُعطاة، ولكن من وجهة نظر الحقيقة Truth الأصيلة التي تبقى في "العالم الثالث" فهو حل خاطئ. ان قول هذا بشكلٍ قاطع فيما يتعلق بالمخطط العام لحل المُشكلات الذي أعلن عنه بوبر على نطاقٍ واسع سيعني التقليل من قيمة هذا المُخطط تماماً، وهو يُفضل بذلك، اسلوب التقرير المُراوغ. انه يلتزم بهذا التكنيك عندما ينهض السؤال حول ما تبدأ به كل مشكلة في العلم: اذا ما ابتدأت بـ"القضاء على الخطأ" ضمن المُشكلة العلمية السابقة، فأين تظهر المُشكلات الأولى؟ متى لم يكن العلم، بالمعنى الدقيق للكلمة، موجوداً؟

نحن نعلم أن التجربة الانسانية، هي المصدر البدائي الذي كسر "الحلقة المُفرغة" للمشاكل والنظريات، وتفنيدها، كما كسر الحلقة المُماثلة من العلاقات بين الاستنباط والاستقراء. لكن موقف بوبر تجاه التجربة الملموسة للبشرية في التاريخ الاجتماعي هو موقف ازدراء. يحاول حل مسألة الاستنباط والاستقراء بالثرثرة حول قَبلية "النفسي" و"الوراثي". انه يحل مسألة المشاكل والفرضيات ودحضها بنفس الطريقة تقريباً. انه يكتب "أعتقد أن العلم ينشأ من المشاكل (وليس من الملاحظات أو حتى النظريات، ونُضيف، على الرغم من أن (خلفية) المشاكل تتضمن نظرياتٍ وأساطير)"[2]. حتماً، لن ينشأ أي تطور تاريخي للمعرفة عندما يتم تفسيرها على هذا النحو: السلسلة التي تتكون كل حلقة منها من مُشكلة (م1)، ونظرية تجريبية (ن ت)، وتفنيدها (ق خ) والمُشكلة "المُتحولة" (م2)، ترمز الى التغير في معرفتنا، ولكن هناك فارق عظيم في نظرية المعرفة بين الاعتراف بالتغير، وتفسير التطور. يكتب بوبر، ناشراً هذه الصيغة حول "تحوّل" المُشكلة، أنها تُصوّر كلاً من عملية نمو المعرفة ومسار "نقدها العقلاني" على مدار هذه العملية بأكملها[3]. بقدر ما تنهض المشاكل عندما يكون هناك ادراك لبعض التناقضات في النظريات الموجودة، تكون فرضية أن "العلم يبدأ بمُشكلة وينتهي بمشكلة"[4]، يُمكن أيضاً تفسيرها على أنها تعني أن العلم يبدأ بالتناقضات وينتهي بتناقضات. هنا يجد بوبر بعض التشابه بينه وبين آراء هيغل، لكنه يرفض أن يكون له أي علاقة بالدياليكتيك. انه يعترف فقط أن الأفكار الجديدة تنشأ في السياقات المنطقية أو "الدياليكتيكية"[5]. وبقدر ما يكون الأمر كذلك، يُزعم أن صيغته أو مُخططه هي تحسين وعقلنة(؟) لابستمولوجيا هيغل. في هذه الكلمات يظهر دافع العودة الى المثالية الموضوعية مرةً أُخرى.

في الواقع، صيغة بوبر ومخططه السابق هذا هي مُحاكاة سخيفة لدياليكتيك هيغل. يتطور العلم، في فهم المُفكر الألماني العظيم، من خلال التناقضات في التصورات الحسية ولكنه يبلغ ذروته في تَحَقّق المعرفة. بطبيعة الحال، فان مثال الحقيقة المُطلقة بعيد المنال، وفي هذا الصدد وقع هيغل في الوهم المثالي. من المعروف أن تطور العلم يسير بلا نهاية، في دورة لا تنتهي من حل المشاكل الجديدة واكتشاف تناقضات جديدة تُنتج مشاكل جديدة، يليها حلٌ لها. لكن الطريق السريع لتطور العلم، الذي يصل مُختلف الروابط في عملية تجري بشكلٍ دوري، ليس في الأساس مُجرد سلسلة من المشاكل والنظريات، ولكن على وجه التحديد اضافة المعرفة الجديدة على تلك الموجودة مُسبقاً، أو بشكل أكثر دقة، تحولاً تراكمياً للمعارف. يبدأ العلم بالتجربة، والتي تكتسب

---

[1] - see On the Theory of the Objective Mind, pp. 34-36

[2] - ibid., p. 40

[3] - see Objective Knowledge, p. 12

[4] - ibid., p. 105

[5] - ibid., p. 297

تفسيراً نظرياً في سياق النشاط العملي للبشر، انه لا ينتهي، ولكنه يتقدم من خلال تحوّله، الى التوصل الى نظريات أكثر اكتمالاً. عند بوبر، لا يمكن حل التناقضات في المعرفة بشكلٍ أساسي من خلال تقدم العلم، ولكن يتم تجاهل هذه التناقضات بما في ذلك النظريات السابقة (الفرضيات) التي كانت أرضيةً لها. اتسم مفهوم بوبرالابستمولوجي المُبكر بـ"كوارثية" تدمير النظريات السابقة بسلاح التفنيد، واستقدام نظريات جديدة تماماً وتدميرها. في التبسيط الابستمولوجي المُفرط لبوبر اللاحق اتخذ الأمر المظهر المُضاد لـ"الكوارثية"، أي تنازلات لوجهات النظر التراكمية cumulativist: تُقَدّم النظريات اجاباتٍ على المُشكلات، لكن تُثبت الاجابات أنها غير مُرضية، وبالتالي يتم طرح مشاكل جديدة نسبياً، وسيتم الكشف عن خطأ اجاباتها اللاحقة، ويتم تجاهلها. بدلاً من التطور الفعلي للنظريات، فانه يوجه الانتباه الى التغييرات في المُشكلات، ويُقدم تنويعة اخرى لنفس موضوعة لاكاتوش. في حين يكتشف هيغل الطبيعة الدياليكتيكية للوضعيات المُتناقضة في الادراك، وتكتشف المادية الدياليكتيكية الطريقة التي تعكس بها المواقف الاشكالية، التناقضات في الواقع الموضوعي نفسه، بالرغم من أن ما يعكس وما هو مُنعكس ليسا مُتطابقان، فان بوبر يسعى الى اقناع قُرّائه أن التناقضات في التصورات الحسية سلبية بشكل مُطلق وتدميرية في الدور الذي تقوم به[1]. بعد ذلك، ظلت القواعد المنهجية للتصور الحسي كما هي عند بوبر المتأخر كما كانته عند بوبر المُبكر، أي "قواعد خُطة البحث الامبريقي"[2].

قدّم بوبر تفسيراً آخر، بيولوجياً هذه المرة، لمُخططه سيء الصيت عن "تحوّل" المُشكلات. هذه ليست حرفياً مسألة "بيلجة" Biologization عمليات الادراك التي قام بها نيتشه والبراغماتيون في وقتٍ واحد. بل تتعلق برسم بوبر لعدد من المتوازيات والمشابهات، التي لها وظيفة يُزعم أنها "توضح" فهمه الحقيقي لمسألة الابستمولوجيا والمنهج. ثم بدأ يكتب بحماسة عن داروين و"الداروينية" في الابستمولوجيا. هذا الموضوع تم تناوله في مقال ف. ميتلوف (تحليل نقدي لمقاربة بوبر التطورية للابستمولوجيا) Critical Analysis of K. Popper's Evolutionary Approach to Epistemology، لكن مؤلف هذه المقالة قام فيها بتحليل آراء بوبر حول العمليات البيولوجية. تَبِعَ بوبر، ستيفن تولمين Stephen Toulmin وبعض مُمثلي السيكولوجيا الاجتماعية في منطق العلم، مصورين آراء بوبر على أنه دفاع موثوق ضد أي غائية.

ان استدلال بوبر الداروينى حول "الاصطفاء الطبيعي" للنظريات، والذي وفقاً له تموت نظريات معينة ويبقى بعضها الآخر على قيد الحياة لبعض الوقت، فقط ليتم استبدالها لاحقاً من قِبَل نظريات أُخرى والتي تموت أيضاً بدورها، يتوافق مع فكرته عن التخلص الكامل من جميع المعارف السابقة. وحقيقة أن بوبر المتأخر هو بالضبط الذي توصل الى هذا الاستدلال، هو أمرٌ جديرٌ بالملاحظة، لانه من الواضح أنه احتفظ بقناعاته السابقة بأن المعرفة الماضية يتم استبدالها بفرضيات جديدة. قد يتفق المرء على أن ابستمولوجيا بوبر مُشابهة الى حدٍ ما للداروينية البدائية للغاية، والتي تُختَزَل فقط الى فكرة "البقاء للأصلح". بتعبيرٍ أدق، لم يتبقى أي داروينية في هذا، ولكن مُجرد عبارات داروينية. من خلال تطبيق هذا، يُمكن للمرء أن يُعلن بسهولة أنه في عملية البحث عن اجابات، أي حلول لنظام جبري من معادلات الدرجة النونية equations of the nth power، فان "الاصطفاء الطبيعي" يحدث، ويتم التخلص من الحلول الخاطئة "تموت".

---

[1] - - see V. O. Lobovikov, "The Logic of the Relation Between Contradictions and Problems in Scientific Cognition" [Logika sootnosheniia protivorechii i problem v nauchnom poznanii], Filosofskie nauki, 1976, no. 4

[2] - منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ترجمة الدكتور ماهر علي، دار النهضة العربية 1986، ص91
Compare P. A. Schilpp, ed., The Philosophy of Karl Popper, 1974, Vol. I. p. 243

لكن مثل هذه التمارين اللفظية لا تُكسبنا أي معرفة. كتب لينين في أيامه عن عبارات البيولوجية الزائفة لهربرت سبنسر وبوغدانوف وآخرين مثلهم أنه "ليس ثمة أسهل من لصق اللصيقة (الطاقية) أو (البيولوجيا السوسيولوجية) على الظاهرات من نوع الأزمات والثورات ونضال الطبقات، وما الى ذلك، ولكن ليس ثمة ما هو عقيم ومدرسي وميت أكثر من هذا العمل"[1]. يجب أن يُقال الشيء نفسه فيما يتعلق بالظواهر في عمليات تحصيل المعرفة[2].

يستشهد بوبر بأبستمولوجيا الداروينية الجديد دونالد كامبل Donald T. Campbell، ويُعيد احياء "الابستمولوجيا التطورية" لـ م. بالدوين M. Baldwin وكونوي مورغان Conwy Morgan و هـ. ز. جينينغز[3]، ويستحضر سبنسر مباشرةً[4]. لكن بوبر لا يحب أن يُعلن اعتماده على الفلاسفة الآخرين. أكثر ما يعترف به باستخفاف، هو أنهم "سبقووه جزئياً". وهو يُعلن أن الداروينية كانت بشيراً لمنهجيته حول التجربة والخطأ[5]. ومع ذلك، فان "الداروينية" العقيمة التي يوظفها بوبر يمكن جعلها تتناسب مع أي غرضٍ مهما كان، وكما كتب بوبر نفسه، انها "تُحفز ليس فقط اللاماركية بل وأيضاً حيوية برغسون"[6].

لم يكن بوبر قادراً حتى على صياغة فكرة البقاء للأصلح على الطريقة الداروينية، لانه وفقاً لداروين، ليست كل الأنواع هي التي تموت في هذا الصراع، ولكن الأنواع الانتقالية، بينما تستمر في التطور جميع الفروع المُتطرفة الناتجة عن الاختلاف المُتكرر. ان التغير التدريجي من نوعٍ الى آخر بعيد كل البعد، عن "موت" النوع. نحن اليوم على دراية ببعض عشرات أنواع الاصطفاء الطبيعي. علاوةً على ذلك، فان العلاقة بين الأفراد المنفصلين ووجود النوع ككل لا تُختَزَل الى الصراع وتختلف بشكلٍ كبير عن علاقة أجزاء وعناصر المفهوم، بالنظرية المُتكاملة. ان "المنافسة" بين الأنواع وثيقة الصلة، والصراع بين الفرضيات المُختلفة حول موضوع واحد هو أمرين مُختلفين تمام الاختلاف من حيث البُنية. كل هذا يشهد على اصطناعية مُشابهات بوبر الداروينية الزائفة في الابستمولوجيا والمنهجية.

4- من الفلسفة الى علم السياسة

الآن دعونا نُحاول اكتشاف التطبيق الاجتماعي-السياسي والسوسيولوجي الذي وجده بوبر في نظريته الابستمولوجية. لا يوجد أي شك في العلاقة ما بين نظريته الابستمولوجية ونظريته حول المُجتمع. "يتوافق ادراكه الانطولوجي في الفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ مع المواقف المنهجية في الابستمولوجيا (الفردانية، القرارية)"[7]*. ان حقيقة أن بوبر نفسه أحياناً، على سبيل المثال، في مقالته (العقل أم الثورة) 1970، أعلن أن اصلاحيته الاجتماعية "تتناقض بحدة" مع نظريته في التفنيد كأسلوبٍ للثورات في العلم، هو أمر مُثير للانتباه مرةً أُخرى.

---

[1] - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم 1981، ص382

[2] - نحن نعلم أن ستانيسلاف ليم Stanislaw Lem، وجد في كتابه (الخلاصات التكنولوجية) Summa Technologiae تشابهاً بعيداً بين التطور البيولوجي للأنواع ومصير الاختراعات التكنيكية. يجد كونراد لورينز Konrad Lorenz في كتابه، (الوجه الآخر للمرآة) the other side of the mirror تشابهاً بين خصائص التطور اليولوجي العام ووحدة الوراثة من جهة، والتطورات الجديدة في معدات تخزين المعلومات. لكن حتى هذه الأفكار، لا تشترك في أي شيء مع بُنى بوبر المُجردة.
(ستانيسلاف ليم، كاتب روايات بولندي مُنشق ومُعادي للشيوعية. وكونراد لورينز عالم حيوانات وسلوكي نمساوي، وعضو سابق في الحزب النازي شارك في الحرب ضد الاتحاد السوفييتي على الجبهة الشرقية-المُترجِم).

[3] - see K. R. Popper, Objective Knowledge, p. 67

[4] - ibid., p. 263

[5] - ibid., p. 70; also compare pp. 135-36

[6] - ibid., p. 284

[7] - J. Kahl. Positivismus als Konservatismus. E ine philosophische Studie zu Struktur und Funktion der positivistischen Denkweise am Beispiel Ernst Topitsch, Cologne, 1976, p. 60

* القرارية، هو مبدأ سياسي ليبرالي وذاتي، يقول بأن كل القوانين الحقوقية والأخلاقية والمُقررات والتوصيات السياسية الخ، هي نتاج قرارات للمسؤولين السياسيين والحكوميين ورؤساء الدول، وضعوها بمحض ارادتهم الحرة.

حتى في شبابه، في سنوات أوروبا الثورية الأولى بعد الحرب الامبريالية الأولى 1914-1918، كان بوبر، كما اعترف في سيرته الذاتية التي تحمل عنوان "مهام لا مُنتهية" Endless Quests 1976 وفي مؤلفات شيلب Schilpp، بأنه يحلم بأن يطور مفهوماً يقدر على تدمير نظرية كارل ماركس بوصفها "أساطير متوحشة". لم ينجح بوبر في تدمير الماركسية، لكنه أثبت قدرته على تجميع مفهومٍ مُعادٍ للماركسية يمتلك سماتٍ قادرة على حشد الجمهور البرجوازي. أُعجِبَت البرجوازية الانجليزية بموقف بوبر، هذا الموقف "الليبرالي المُعتدل" والاصلاحي. أحب الاشتراكيون الديمقراطيون في ألمانيا الغربية حقيقة أن منهجيته تذكرهم بثُنائية الكانطية الألمانية الجديدة. لقد انجذبوا جميعاً للعلاقة البادية بين مفهومه، والمتطلبات المنهجية للثورة في العلم والتكنيك.

ارتبط مذهب بوبر "العقلانية النقدية" في المقام الأول بمذهب "الهندسة الاجتماعية" خاصته والسوسيولوجيا المُعادية للماركسية، بعددٍ من الروابط الوسيطة في النظرية والمنهجية. في المقام الأول، يجب على المرء أن يُلاحظ أن بوبر نقل تعاليمه المبدأية حول الخطأية والتفنيد الى العلوم الاجتماعية. كانت هذه التعاليم موجهة ضد معنى القوانين العلمية العامة، ولا سيما تلك الخاصة بالعلوم الاجتماعية. هنا تعمل معاً نظريتاه حول عن التفنيد، ومعاداته للاستقراء. لقد التزم مُباشرةً بالكانطي الجديد هنريك ريكرت باطروحته القائلة بأن التعميمات النظرية مُستحيلة في العلوم الاجتماعية. كتب ريكرت عن "المنهج التفريدي" individualizing method، وكتب بوبر عن "الفردانية في المنهجية" (كما نرى، لا يوجد فرق كبير). طبّق بوبر "منطقه الظرفي"- (عنوان مُحترم لمنهجيته حول التجربة والخطأ) على السوسيولوجيا- في شكل معايير لدراسة المحاولات المتنوعة التي قام بها الناس للخروج من مجموعة من المواقف الضيقة الملموسة، والتي يتم فيها (أي الدراسة)، مُعالجة كل هذه "المحاولات كأفعال فردية و(ذرية). يتصرف الناس بعقلانية بشكلٍ أو بآخر، وتنشأ، بفضل هذا، امكانية استكشاف أنماط بسيطة لأفعالهم"[1].

يتضائل معنى مثل هذا النوع من التفكير داخل حدود السوسيولوجيا البرجوازية التجريبية: يدور النقاش حول "أنماط" للسلوك يسترشد القائمون بها بدوافع نفعية مُباشرة. يضع بوبر المحرمات على بعض الاستنتاجات السوسيولوجية الواسعة عن "النماذج": "لا يوجد قانون للتطور التاريخي يمكن أن يضمن مزيداً من التقدم"[2]. وبحسب بوبر، لا توجد نظرية للتقدم. لذا فهو يوصي بأن ينخرط المرء فقط في الاصلاحات الميكروية الفردية، التي لا تشترك في أي شيء مع التغييرات الأساسية في العلاقات الاجتماعية. اجمالاً، لا تتوافق "العقلانية" المُنطلقة من آراءه مع القوة والعمل الثوري من أي نوع[3].

ومع ذلك، لم يظل بوبر على مستوى السوسيولوجيا التجريبية. ان فلسفته في التاريخ هي من نمطٍ تأملي للصراع بين المُجتمعات "المُغلقة" والمجتمعات "المفتوحة". لا يُمكن تأكيد هذا النموذج، وسُرعان ما يدحض نفسه. يُكرر بوبر مراراً الحُجة القائلة بأن نظرية الضرورة التاريخية هي مُجرد خرافة[4]. ولكن اثناء تطويره لنموذجه التأملي، لا يزال يتحدث عن انتصار المُجتمعات المفتوحة (اي الرأسمالية)، ويود أن يرى هذا الانتصار على أساس حتمي.

في مُقابلة مع مجلة Die Press في فيينا 6-7 أيلول 1975، أكد بوبر على أن هدفه من كتاب (منطق الكشف العلمي)، وعلى وجه التحديد مبدأه في التفنيد، هو انكار الطابع العلمي للماركسية

[1] - P. A. Schilpp, ed., The Philosophy of Karl Popper, 1974, Vol. I. p. 93

[2] - K. R. Popper, "Selbstbefreiung durch das Wissen," in Der Sinn der Geschichte, Munich, 1967, p. 110

[3] - see the collection Utopie, edited by A. Neususs, Neuwied and Berlin, 1968, p. 314

[4] - see, for example, K. R. Popper, The Logic of Scientific Discovery, p. 438

وتبرير السياسات الاصلاحية البرجوازية. كما أكد غاتزمور C. Gutzmore[1] بشكلٍ صحيح، فقد قام بوبر ببناء مفهومه الكامل عن "التمييز" Demarcation منذ البداية على أمل استخدامه لتقويض أفكار الشيوعية العلمية. تم شرح حقيقة أن جميع نقاشات بوبر ضد الجوهرانية Essentialism والكليانية Holism والتاريخانية Historicism تخدم هذا الغرض على وجه التحديد من قِبَل موريس كورنفورث[2]. وبالمناسبة، هذا أمر لا يُنكره البوبريون أنفسهم.

دعونا نستخلص بعض الاستنتاجات. كتب بوبر "صحيح ما يُقال: اننا لا نَعلَم وانما نَحسِب"[3]، We do not know, but only guess، لكن هذا لا يمنعه من الانخراط في الأمر القاطع فيما يتعلق بنظريته في التفنيد والتي يفرضها على العلماء والسياسيين. بالنسبة لبوبر، العقل هو "خيال عاجز"[4]. انه يقوم بفرض ادعاء قاطع وكأنه قائد "العقلانية الحديثة" ويدعو الى الدقة المنطقية والاتساق، لكنه في نفس الوقت ينحدر الى التلفيقية المُتطرفة والتناقض بين التفنيد ونظرية (الاستلاحة) Versimilitude. حول هذا، لاحظ الفريد آير بشكلٍ ملائمٍ تماماً، أن بوبر في نظريته عن التأكيد Confirmation، لم يرجع فقط الى مبدأ التحقق، برفضه التام لما بدأ به حياته النظرية، بل قام بتقويض مبدأه في التفنيد من خلال نداءاته في البحث عن الاستلاحة، بقدر ما كانت الأخيرة قابلة للتطبيق بالفعل في نظريته، فقط على الفرضيات التي تم دحضها[5].

يُهاجم بوبر المواضعة، مُتهماً اياها بالسعي الى "انقاذ" أي بُنى وكل البُنى التي تُلغي مبدأ التمييز[6]، على الرغم من أنه يعتمد كلياً عليها، باستخدام عدد من وسائلها لانقاذ الوضعية الجديدة. ان معيار بوبر للتمييز هو مواضعة بحد ذاته، مثله مثل القواعج المنهجية الأُخرى[7].

يحاول بوبر باستخدام سلاح المواضعة أن يُدمر المادية، مُقدماً اياها (اي المادية) في مقالة (ثلاثة مُتطلبات للمعرفة الانسانية) تحت عنوان (الجوهرانية). يُلاحظ ج. اغاسيس J. Agassiz بشكلٍ صحيح أن بوبر في كتابه (المُجتمع المفتوح وأعداؤه) "يتقدم بمواضعة مُعدلة كأساس للفلسفة الاجتماعية الاصلاحية"[8]. في أعقاب بوبر، ظلت مدرسته في منطق العلم، ضمن حدود المواضعة: ظل جميع أنصارها بعداءهم للمادية، لا يميزون الفرق بين التفسير الصحيح للحقائق والتفسير المُصطنع لها، بغض النظر عن مقدار تصريحاهم المُعلنة بأن هذا الفرق بالضبط هو أحد الأهداف الأساسية لفلسفتهم حول دروس التاريخ ونظرية المعرفة. لم يتغلّب بوبر على المثالية الذاتية لـ"مدرسة فيينا". على العكس من ذلك، فقد زاد من تفاقمها. ليس من قبيل الصدفة أن يصف هـ. البيرت بوبر بـ"التعددي النظري"، ويربط هذا بموقفه الاجتماعي المُتمثل في البحث عن بدائل اصلاحية[9].

تتغلغل الميتافيزيقيا في نظرية بوبر المعرفية والمنهجية عميقاً من الناحية المنهجية، فان كل التقلبات والانعطافات في تصوره النظري هي اجابات عالم ميتافيزيقي عنيد على المسائل

---

[1] - C. Gutzmore in "Science and Pseudoscience: Aspects of the Class Struggle in the Sphere of Philosophy," Marxism Today, London, September 1972, p. 267

[2] - Open Philosophy and the Open Societv. A Response to Dr. Karl Popper's Refutation of Marxism [Russian edition, Otkrytaia filosofiia i otkrytoe obshchestvo. Otvet d-ru Karlu Popperu na ego oproverzhenie marksizma], Moscow, 1972, pp. 124-31, 174-79, 215

[3] - منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة د. محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص298 (ويبدو أن المُترجم د. محمد البغدادي، لا يقوم بترجمة الجُملة كما هي- أعتقد لان ترجمتها كما هي، سيكون ربما أمراً مُزعجاً لأنصار بوبر- مالك أبوعليا)

[4] - A. Wellmer, Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers, Frankfurt am Main, 1977, p. 8

[5] - see The Philosophy of Karl Popper, vol. 11, p. 691

[6] - see The Logic of Scientific Discovery, p. 81

[7] - ibid., pp. 37, 53, 254

[8] - The Philosophy of Karl Popper, vol. 11, p. 693

[9] - H. Albert, Traktat uber kritische Vernunft (3rd ed.), Tibingen, 1975, p. 49

الدياليكتيكية التي تكشفت له في وقتٍ قد مضى. في (منطق الكشف العلمي)، يؤدي الصعود الى المُطلق في الوظيفة الابستمولوجية للتفنيدات، والذي يُوضع بشكلٍ تعسفي في مُقابل التحقق الذي ينتهي بنتيجة ايجابية، الى مأزق ميتافيزيقي. لكن الحقيقة، هي أن العلم لا يتعلم فقط من أخطاءه والتي هي نتيجة للثقة غير النقدية في أن النتائج الفردية التي تؤكد نظرية ما مهما كانت طبيعتها يُمكن أن تُثبت صحتها الكاملة، ولكنه يتعلم ايضاً من النجاحات العملية والانتصارات التي حققتها نظرياته. ان فكرة "التمييز" كخط مرسوم بحدة هي فكرة ميتافيزيقية. ان موقف بوبر من مبدأ السببية هو موقف ميتافيزيقي: بقدر ما أن السببية الخطية أُحادية القيمة غير مناسبة للعلم المُعاصر، فان هذا يعني، في رأيه، أن السببية يجب أن تُطرد كُلياً من العلم[1]. يُشكل عداء بوبر للتراكمية Cumulativism ميتافيزقيا عميقة.

وهكذا فان كلاً من المثالية والميتافيزيقيا هما من سمات بوبر، لكنهما يتعارضان مع العلم. ولكن، فان هذه سمات وجهات نظر بوبر هذه بالضبط ومنهجيته التي نقلها الى فلسفته الاجتماعية الرجعية، تتعارض هي الأُخرى مع العلم. سنُحلل فلسفته الاجتماعية بمزيدٍ من التفصيل في مقالات مُستقبلية.

ترجمة لمقالة:
The Philosophy of the Late Karl Popper, Igor Narski, Soviet Studies in Philosophy, Issue 4, Pages 53-77, 1980

[1] - The Logic of Scientific Discovery, p. 61

نقد الأسس النظرية لـ"سوسيولوجيا المعرفة" البرجوازية

ليف ايفيموفيتش خوروتز *

أولى العلماء البرجوازيين في السنوات الأخيرة، الكثير من الاهتمام لتحليل أنظمة المعرفة المتنوعة كنتاجاتٍ للتطور الاجتماعي الذي يُمارس تأثيراً كبيراً على جميع مجالات حياة المجتمع. لا يجب لهذا أن يُفاجئ أحداً. عندما أصبح من الواضح أن الأفكار في عصرنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالطبقات، أي أن محتوى الأفكار مرتبط باحتياجات الطبقات وأهدافها ومصالحها، فانه لا يمكن للأبستمولوجيا التي تتجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة، أن تكون موثوقةً. يكشف مفهوم "الابستمولوجيا الروبنسون كروزية" التي تعيش على (جزيرة الحقيقة)، غير المأهولة، بشكلٍ صريح، عن عدم صحته وملائمته لتفسير الحقائق الحالية المتعلقة بتطور الأفكار وتحولها وانتشارها.

يصل السوسيولوجيين البرجوازيين، عبر مساراتٍ مضطربةٍ وملتوية الى النظر في مشاكل، كان ماركس وانجلز قد سبق أن طرحاها بطريقةٍ علميةٍ في وقتٍ مبكر من أربعينيات القرن التاسع عشر في كتاباتهما المبكرة لتحليل الايديولوجيا. من المستحيل، في ظل ظروف اليوم ، تجاهل حقيقة أن الوعي الاجتماعي يعتمد على الوجود الاجتماعي. لذلك، فان علماء الاجتماع البرجوازيين لا يسلكون مسار الانكار المباشر، ولكن مسار التفسير المثالي للعلاقات التي كشفت عنها المادية التاريخية بحق. تسعى البرجوازية، في معارضتها للماركسية، لغرض التشويه المثالي لعددٍ من التعاليم المادية الأساسية حول المجتمع، انشاء نظريتها الخاصة، التي تتعامل، على حد تعبير أحد مؤسسيها، ماكس شيلر، مع "الحقيقة الأساسية حول الطبيعة الاجتماعية لكل المعرفة والحفاظ عليها وتحوّلها وتوسعها وتطورها بأي منهجية"[1].

صارت تُعرَف هذه النظرية، التي نشأت مع بداية القرن العشرين، وهي الآن احدى اتجاهات السوسيولوجيا البرجوازية المُعاصرة، باسم "سوسيولوجيا المعرفة"[2]. يمكن اعتبار السوسيولوجي اميل دوركهايم كمؤسس "سوسيولوجيا المعرفة". طرح دوركهايم في عددٍ من مقالات نُشرت منذ عام 1896 في المجلة الأكاديمية التي كان هو نفسها مُحرراً لها l'année sociologique وكتاب (الأشكال الأولية للحياة الدينية)** 1912، طرح مسألة اعتمادية الأدوات المقولية والمنطقية الفكرية على بُنية القبيلة البدائية.

تناول أفكار دوركهايم، في ألمانيا، ويلهلم جيروسالم Wilhelm Jerusalem الذي نشر مقالاً بعنوان (سوسيولوجيا المعرفة) Soziologie der Erkennens. ومع ذلك، يؤرخ انطلاقة "سوسيولوجيا المعرفة" عادةً، باعتبارها اتجاهاً ثابتاً بعام 1924 والذي تميز بظهور (مساهمات في سوسيولوجيا المعرفة) Contributions to the Sociology of Knowledge والذي حررة ماكس شيلر.

ان مجال "سوسيولوجيا المعرفة" اليوم هو مجال بحث مُعقّد، وتتمثل مهمته العامة، في التعريف الذي يضعه السوسيولوجي البلجيكي جاكس ماكيت Jacques Maquet في "دراسة النتاج الادراكي والفكري في ضوء اعتماده على العوامل الاجتماعية والثقافية"[3].

---

* الماركسي ليف ايفيموفيتش خوروتز، مختص بنظرية المعرفة وتاريخ الفلسفة والعلم، في قسم الفلسفة في أكاديمية العلوم السوفييتية

[1] - M. Scheler, Gesammelte Werke, Vol. 2, 2nd ed., Berne and Munich, 1960, p. 17

[2] - يقوم خوروتز هنا بشرح التباس قد ينشأ من التسميات المختلفة التي يُقدمها الكُتّاب الآخرين باللغة الروسية واللغات الأُخرى، لمُصطلح (سوسيولوجيا المعرفة). وهذا الشرح لن يُفيد القارئ العربي

** لأشكال الأولية للحياة الدينية، اميل دوركهايم، ترجمة رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سنة النشر 2019

[3] - J. Maquet, Sociologie de la connaissance, Louvaine, 1949, p. 21

يتم حالياً تنفيذ مجموعة واسعة من الأبحاث في اطار "سوسيولوجيا المعرفة" انطلاقاً من الدرجة التي وصل اليها في تطوره الآن. يمتد هذا من الدراسات النظرية لمشكلة "الحقيقة والمجتمع"، الى دراسة تأثير البروباغاندا المُذاعة من الراديو والأفلام والتلفزيون. من الواضح انه يستحيل تقييم كل هذا المجال الضخم من الدراسات في مقالٍ واحد. هنا سنحاول أن نكشف ونُخضع للنقد فقط بعض المبادئ الأولية لهذا الاتجاه.

ويرنر ستارك

تشتبك عناصر متنوعة من التعاليم الابستمولوجية والنظريات السوسيولوجية بشكلٍ غريب في مفاهيم "سوسيولوجيا المعرفة" المعاصرة. ومع ذلك، يمكن تحديد مجموعتين رئيسيتين من الأفكار ضمن حدود هذا التخصص. يعتبر ممثلو المجموعة الأولى المجتمع كنوعٍ من "البيئة الخارجية" التي يعمل في اطارها الشخص المُدرِك، أي "الوسط الاجتماعي" للمعرفة. تعترف المجموعة الثانية أن "المجتمع" متأصل في المعرفة، وبأن الفرد المُدرِك، لديه منذ البداية، طريقة معينة مُتشكلة تاريخياً للنظر الى الأمور. ومع ذلك، يتم تفسير المجتمع على أنه "المجموعة" التي ينتمي اليها هذا الفرد بشكلٍ مباشر والتي تُملي عليه الأشكال المبدأية للتفكير. دعونا نفحص كلٍ من هذين الاتجاهين بمزيدٍ من التفصيل.

يرى العديد من علماء "سوسيولوجيا المعرفة" انه يمكن اختزال تحليل الطبيعة الاجتماعية للمعرفة الى "الدراسة الامبريقية لمُحدّداتها الاجتماعية والثقافية" وكذلك الى دراسة "كيف تقوم هذه المحددات وردود الفعل عليها بتشكيل مُحتوى وحدود أفكار الانسان"[1].

يُصبح المُجتمع الذي يُفسّر بهذه الطريقة، حتماً، "تعددية عوامل" تُمارس مجرد تأثيرٍ خارجيٍ على عملية الادراك التي يقوم بها الفرد. وبذلك يُشبه تأثير المجتمع على الفرد تأثير الطبيعة على عضوية الانسان، ويوضع على نفس المستوى مع هذا الأخير. يمكن ايجاد هذا النوع من المقاربات في تعاليم الرواد البرجوازيين الأوائل. أدخل سبنسر هذه المقاربة الى السوسيولوجيا. والادراك، من حيث مثل ذلك الفهم للمجتمع، يتحول الى وظيفة للانسان ككائنٍ بيولوجي. يتم الافتراض أنه يخضع للتأثيرات الاجتماعية بطريقةٍ بَعدية، أي بطريقة يلحق بها الانسان بالمجتمع وليس كناتجٍ له. ويتم انكار وجود اي اشتراط اجتماعي داخلي متأصل للمعرفة.

صاغت الشخصية الرائدة بين علماء "سوسيولوجيا المعرفة" البريطانيين، ويرنر ستارك Werner Stark، هذا الفهم، بوضوحٍ تام. كتب يقول "ان حامل الثقافة سواءاً كان مُفكراً او خالقاً للقيم الفنية ليس شيئاً الا كونه فرداً... وبالتالي نحن نرغب في أن نُحلل المجتمع ليس من أجل

[1] - I. L. Horowitz, Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge, Springfield, 1961, p. 7

أن نكشف عن البنية الداخلية للكيانات الفكرية التي يمر بها الفرد، ولكننا نفعل ذلك لأننا نرغب "في أن ندرس الوسط الاجتماعي التي تظهر وتُدرك تلك الكيانات فيه"[1].
تُمثل نتائج تأثير هذا الوسط كأنه مُجرد شيئ يقف فوق المحتوى الفكري الذي يحمله كل فرد في داخله، والذي يمكن تعريفه-حتى بشكلٍ مستقل عن هذه التأثيرات- على أنه معرفة. ان "الاجتماعي" هو خاصية جوهرية للشخصية، وقد عبّر ماركس عن هذا ببراعة: ان "الجوهر الانساني... في حقيقته، هو مجموع العلاقات الاجتماعية كافةً"[2]. هذا الفهم، غريب على ستارك كما هو كذلك على علماء "سوسيولوجيا المعرفة" الآخرين. انهم يفسرون المجتمع كقوة خارجية بالنسبة للانسان المُدرِك، انه مجرد شيءٍ (تأثيري). تقود هذه النظرة حتماً-التي يتم تطوريها باستمرار- الى نفس تلك التناقضات التي تكتنف ايديولوجيا التنوير والتي كشف عنها ماركس في وقتٍ مبكرٍ من عام 1845.
يمكن ايجاد هذا التفسير السطحي "السياقي" لاعتمادية المعرفة على المجتمع بوضوح، في النظام الذي طوره أحد مؤسسي التخصص الذي نناقشه- الفيلسوف الألماني المثالي ماكس شيلر، وهو مُمثل متميز للمدرسة الظواهرية والذي تأثر بفلسفة الحياة، (ومن خلالها، تأثر بالبراغماتية). تُعَد الحقيقة (جنباً الى جنب مع مسألة محتوى المعرفة)، في نظرية شيلر، احدى عناصر "سوسيولوجيا المعرفة". لا يواجه الفرد المُدرِك نفسه أي تأثير اجتماعي اياً كان (يمكن للمجتمع أن يؤثر على عملية انتشار المعرفة فقط). يؤكد أتباع شيلر اللاحقين، بشكلٍ مباشر، ان المعرفة تطورها النخبة الاجتماعية، التي تقوم جوانب خاصة من البنية العصبية التي تولد مع الفرد، بتحديد نشاط تفكيرها، أي أن المعرفة، تتطور، في التحليل النهائي، بواسطة عاملٍ بيولوجي.
يؤكد شيلر، في احدى كتاباته، ان الجهد لاكتساب المعرفة، ينبع من دافعٍ فطريٍ متأصلٍ ليس فقط في الانسان ولكن في جميع الفقاريات العُليا كذلك، وخاصةً الرئيسيات"[3].

ماكس شيلر

المجتمع عند شيلر، مفهوماً كمجموع للمؤسسات الاجتماعية، يمكن أن ُسهل او يكون عقبة في وجه انتشار تيارات المعرفة المتنوعة من النخبة الى الجماهير. تحدد بُنية المجتمع الشكل الذي يوجد فيه هيكل المعرفة فقط، التي تتشكل بشكلٍ مستقلٍ عن المجتمع. ان سوسيولوجيا شيلر المعرفية، هي بشكلٍ أساسي نظريةً حول انتشار المعرفة. يُجادل فون شيلتينغ، مؤسس المدرسة

[1] - W. Stark, Sociology of Knowledge London, 1958, p. 12
[2] - مختارات ماركس وانجلز في 4 مجلدات، المجلد الأول، ص39
[3] - Gesammelte Werke, Vol. 8, p. 65

الكانطية الجديدة في "سوسيولوجيا المعرفة"، بنفس الروح تقريباً. انه يُقسّم القدرات الفكرية للانسان الى مجالين. الأول هو مجال "الاستيعاب الفكري الخالص للعالم المُعطى في التجربة، المعنى الواسع (يشمل الوجود الحقيقي والمثالي)، بمعرفة وجوده المحدد وعلاقاته المتداخلة"[1]. هذا هو مجال "العلم المحض" و"المعرفة المحض"، وهنا فقط يمكن للخطأ والصحيح أن يوجدا. يتحدد مُحتوى "المعرفة المحض" فقط من خلال "البنية والعمليات المنطقية... التي تضمن المعنى الموضوعي"[2].

الى جانب "المعرفة المحض"، تبعاً لشيلتينغ "تذهب البناءات المثالية Ideal... والتي يطمح فيها المجال الفكري بأكلمه الى الأهمية الموضوعية في العالم الامبريقي المُدرَك، باتجاه (القيم النهائية)، أو وضع المعايير أو تحديد الأسس..."[3]. ان هذا المجال فقط، والذي يصفه بـ"فوق العلمي" Metascientific، هو القادر على المرور بالتأثيرات الاجتماعية (بالرغم من أن ما فوق العلمي لا يتحدد بها كلياً). ولكن هذا المجال، ولذلك السبب بالتحديد، بكلمات شيلتينغ، هو خارج الصواب والخطأ[4].

تُستمد هذه المعالجة لاعتمادية المعرفة على المجتمع، منطقياً، من المواقف الميتافيزيقية للمفكرين الذين ذكرناهم، والذين يفهمون (الحقيقة) كشيء مُطلق فقط. يطوّر شيلر "سوسيولوجيا المعرفة" خاصته على أُسس التعاليم الفينومينولوجية التي تقول بأن الحقيقة تؤلف نوعاً من المملكة القائمة فوق عالم الواقع. أما (الحقيقة) بالنسبة الى شيلنغ، فهي وظيفة قوانين المنطق الأبدية. وفي كلتا الحالتين لا توجد عوامل من الواقع، قادرة على التأثير على مُحتوى الحقيقة. اذا كان المجتمع يؤثر على الحقيقة، فانه، بذلك، يشوهها لا محالة. ولكن هذا يعني أن ما يندرج في تخصص السوسيولوجيا هو تلك التغيرات في شكل المعرفة، وتعديلاتها غير الجوهرية. أما محتوى المعرفة، في جوهره، لا يُعترف به على الاطلاق كموضوعٍ مناسبٍ للتحليل السوسيولوجي. بعد أن طوّر مؤسسي الماركسية النظرية المادية عن المجتمع وكَشفوا عن محدودية المفهوم التنويري للعلاقة بين تاريخ تطور المجتمع وتاريخ الأفكار، كتبوا ما يرقى الى "المقدمة" في نقد هذه التنويعة من "سوسيولوجيا المعرفة" التي لم تكن موجودةً في ذلك الوقت. ترفض نظرية المعرفة المادية الدياليكتيكية فكرة أن المعرفة تظهر أولاً في رأس الفرد، بالاستقلال عن المجتمع (سواءاً كنتيجةٍ للتكيف البيولوجي المُسبق مع العالم، أو كهبةٍ الهية) وبأنها تخضع للتأثر الخارجي لـ"البيئة الاجتماعية". بالنسبة للماركسي، تعني (الطبيعة الاجتماعية للوعي) أن العوامل الاجتماعية متأصلة في كلتا عمليتي الادراك والمعرفة، كنتيجة نهائية لهذه العملية. ان أساس الفكر الانساني ليس التأمل السلبي، وليس التكيف البيولوجي مع البيئة: يكتسب الناس المعرفة حول العالم في سياق النشاط العملي، وقبل كل شيء الانتاجي.

ان الانتاج الاجتماعي لا يقوم فقط بـ"التأثير" على الادراك، ويخدم، فيما يتعلق به، كأحد "العوامل الخارجية". انه اساس المعرفة وقوتها الدافعة الحقيقية والمصدر النهائي لأي مصلحةٍ في السعي الى الاستكشاف. ان آفاق الفضول الانساني مُحددةٌ تاريخياً. وهي أوسع من تلك التي يشملها المفهوم البيولوجي عن "البيئة"، وهي في نفس الوقت محددة بدقة، بقدر ما يتفاعل الناس، عند اكتسابهم للمعرفة، فقط مع تلك المجالات من الواقع التي تُشارك، بشكل مُباشر أو من خلال سلسلة طويلة من التوسطات، في منظومة نشاطات المجتمع العملية الموضوعية. يؤكد ماركس وانجلز "انه لا يرى أن العالم الحسي الذي يحيط به (اي بالانسان-المترجم)، ليس موضوعاً

---

[1] - A. von Schelting, Max Webers Wissenschaftslehre, Tubingen, 1934, p. 85

[2] - ibid 9 p. 86

[3] - Ep. 85

[4] - Ep,. 88

مُعطى بصورة مباشرة منذ الأزل ومشابه لنفسه من دون انقطاع، بل انه نتاج الصناعة ونتاج حالة المجتمع، وهذا يعني انه نتاج تاريخي، نتيجة لنشاط وفعالية مجموعة كاملة من الأجيال... ان اشياء (اليقين الحسي) الأبسط ليست هي ذاتها مُعطاة لانسان الا بفعل التطور التاريخي"[1]. وبالتالي، يؤكد الماركسيين أن المعرفة الانسانية، حتى في أشكالها الأكثر بساطةً وبدائيةً، هي نتاج اجتماعي. يجب أن يُقال الشيء نفسه عن أشكال الفكر الشاملة: المقولات، قوانين المنطق والبديهيات. يتخذ أنصار اتجاه "سوسيولوجيا المعرفة" الذي ندرسه موقفاً مُغايراً لهذا. كما لاحظنا بالفعل، فانهم يصلون الى استنتاج غير مُريح للسوسيولوجيين، لانهم يعتبرون ما هو "اجتماعي"، فقط، تلك الأشكال المتنوعة والطرق التي تتجلى بها المعرفة، ولكن ليس جوهرها.

***

حاول مؤسس المدرسة الأخرى في سوسيولوجيا المعرفة، عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم أن يُزيل الحاجز الذي أوقف شيلر، واعتبر الجانب الاجتماعي خاصيةً مُميزةً لنفس محتوى المعرفة. اتخذ مُقدمةً سلوكيةً Behaviorist كنقطة انطلاق له. بالنسبة له، فان صورة العالم هي ليست نتيجةً لنشاطٍ معينٍ للذات التي تسعى جاهدةً لعكس الواقع ادراكياً، ولكنها وظيفةً لسلوكه. ومع ذلك، من وجهة نظر مانهايم، ليس الفرد نفسه هو الذي يظهر بدور الذات النشطة، ولكن المجموعة، التي ينتمي لها ذلك لفرد. تتحدد المعرفة، بشكلها ومحتواها، برأيه، بأهداف المجموعة وتوقعاتها. تنحل علاقة المعرفة بالمجتمع نفسها الى علاقة مفاهيم الفرد بوجود "وعي المجموعة" في أي لحظةٍ مُعطاة.

كارل مانهايم

كتب مانهايم أن الميزة الأساسية للمقاربة السوسيولوجية للمعرفة، تكمن في حقيقة أنها "تضع نهاية لخرافة انفصال الفرد عن الجماعة التي يفكر ضمن اطارها وحسب نسيجها"[2]. ومع ذلك، فبعد أن ساعدنا مانهايم باقتحام المعبد المقدس (محتوى المعرفة)، يقوم على الفور بطرد الهه منه (الحقيقة). بالتأكيد، اذا كانت صورة العالم هي وظيفة نشاط الجماعة وعليها يستند الفهم الشخصي للوضع، واذا كانت أهداف ومهمات المجموعات المتنوعة تختلف، فان لكل مجموعة الحق الكامل

[1] - الايديولوجيا الألمانية، ماركس وانجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي، ص43
[2] - الايديولوجيا واليوتوبيا، كارل مانهايم، ترجمة الدكتور محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ص105

لأن تعتبر منظومة وجهات نظرها صحيحة تماماً. ليس هناك معنىً من الجدال حول حقيقة وجهات نظر المجموعة. كل ما هو ضروري هو ربط العلاقة بين وجهات النظر- أي علاقة "القول" بـ"تفكير المجموعة".
من وجهة نظر مانهايم، يجب استبدال تقييم الأفكار بما يُسمى "التفريد" Individualization، اي تحديد المجموعة التي تنتمي اليها الفكرة المُعطاة. في رأي مانهايم، فان المقاربة السوسيولوجية للمعرفة ليس لها معنىً أكثر من ذلك. بكلمات مانهايم "العلاقات التي تُقيمها سوسيولوجيا المعرفة بين القول والقائل، لا تقول لنا شيئاً بخصوص مقدار الصدق في القول، لان الكيفية التي ينشأ بها قول ما، لا تؤثر على صحته وصدقه. وسواءاً كان القول في طبيعته وفي حد ذاته ليبرالياً أو محافظاً فان هذه الصفة فيه لا تحمل اي دليل على صحته وصدقه"[1]. بكلماتٍ أخرى، بعد ان يواجه المرء نظاماً كاملاً من وجهات النظر في العلوم الاجتماعية، من الضروري والكافي تحديد المجموعة التي تنشأ منها. واذا ثبت ان منظومتين من وجهات النظر المتماثلة نشأت في مجموعات مختلفة، فمن غير الصحيح مقارنتها ببعضها البعض والبحث عن الحقيقة. يصبح كل نظام من وجهات النظر على مستوىً واحدٍ من أنظمة الآراء الأخرى. ان لها قيمةً، فقط في حدود منظومة المسلمات المُعطاة والتي تشكل أساس "وعي المجموعة".
ما يظهر لدينا هنا هو نسبوية Relativism، ولكن نسبوية من نوعٍ خاص، يمكن للمرء أن يُطلق عليه "النسبوية السوسيولوجية". يكمن جوهرها في حقيقة أنها تُفسر وضع مجموعات الحقيقة على مستوىً واحد، بواقع وجود مجموعات مختلفة في المجتمع.
يفشل مانهايم وأتباعه في رؤية الأساس الموضوعي للأفكار الاجتماعية. لكن مثل هذا الأساس موجود، ويُنشئ من ضرورة أن كل مجتمع، يقوم، في المقام الأول، بانتاج الخيرات المادية بشكلٍ مستمر. يحدد اسلوب الانتاج، في التحليل الأخير، كل نشاط المجتمع. انه يخلق الموقع الموضوعي لكل طبقة ولكل مجموعة في النظام الاجتماعي (بغض النظر عما اذا كان هذا مُدرَكاً أم لا). يتحدد مكان ومصالح وأهداف وتوقعات كل طبقة في البُنية الاجتماعية، قبل كل شيء، من قِبَل علاقتها بوسائل الانتاج ودورها في العمل الاجتماعي.
قد يكون للأشخاص الذين ينتمون الى طبقةٍ واحدة وجهات نظر متنوعة للغاية، وأحياناً، حتى في تضاربٍ مع مصالح الطبقة ككل. وبالتالي، ليس لدينا الحق بأن نُطلق على كل تيار الاراء المتنوعة في المجموعة الاجتماعية المعنية (حتى الأفكار المهيمن منها في الطبقة، في اللحظة المعنية) (العقل الحقيقي) لتلك المجموعة. يمكن لهذا التعبير أن يكون مناسباً فقط في تلك المنظومة من الأفكار التي تعكس موقع ومكان المجموعة المعنية، في المجتمع، مصالحها ومهامها وأهدافها الموضوعية الموجودة.
ان اقامة مثل هذه المنظومة المذكورة، من الاراء، هو من اختصاص الايديولوجيين، الذين ليس بالضرورة أن يكونوا منتمين لها كما أشار ماركس في دراسته (الثامن عشر من برومير"لويس بونابارت"). بالطبع، يُعيد الايديولوجي، على المستوى النظري- انتاج ذلك الواقع اليومي الذي يمر فيه أوساط الطبقة، ذلك الواقع الذي يُملي عليه، في التحليل النهائي، مساراً معيناً من السلوك والمساعي والمعايير الأخلاقية. يجعل الواقع الاجتماعي نفسه، أعضاء الطبقة المعنية، أكثر تقبلاً لايديولوجيتها الخاصة، من تلك الالايديولوجيا التي تعكس المصالح الموضوعية للمجموعات الأخرى. تنكشف العلاقات بين الايديولوجيا، والمفاهيم المُنتجة عفوياً عن المجتمع، بالشكل الأكثر وضوحاً، في عملية تشكّل وعي البروليتاريا. من الأهمية بمكان التأكيد على هذا بقدر ما يكون الهدف الأساسي لمبحث "سوسيولوجيا المعرفة" البرجوازي، هو تزييف النظرية الماركسية عن

[1] - نفس المصدر، ص325

الطبيعة العلمية لآيديولوجيا البروليتاريا (على الرغم من أن هذا لم يُذكر صراحةً في كثير من الأحيان). تُحاول "سوسيولوجيا المعرفة" أن تُطابق هذه الايديولوجيا بالوعي الامبريقي الشخصي المباشر لرؤى وأهداف وتوقعات الفرد الذي ينتمي الى أوساط الطبقة العاملة في المجتمع الرأسمالي.

تمت معالجة هذا التعريف من جميع جوانبه في كتاب لينين (ما العمل؟). يقول "ولنا في تاريخ جميع البلدان شاهدٌ على أن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تكتسب بقواها الخاصة فقط غير الوعي التريديونيوني، اي الاقتناع بضرورة الانتظام في نقابات والنضال ضد أصحاب الأعمال ومطالبة الحكومة باصدار هذه أو تلك من القوانين الضرورية للعمال، الخ"[1]. شدد لينين كذلك على أن مفهوم الاشتراكية "انبثق من النظريات الفلسفية والتاريخية والاقتصادية التي وضعها المتعلمون من مُمثلي الطبقات المالكة، وضعها المثقفون"[2]، وكنتيجة حتمية لتطور الفكر العلمي. بطبيعة الحال، كان الكفاح من أجل الاشتراكية مُميزاً للبروليتاريا الصناعية. هذا هو السبب في أنها استوعبت النظرية بسرعة نسبية. ولكن مع ذلك، سيكون من السذاجة الزعم بأن أغلبية الطبقة ستقبل على الفور آراء ايديولوجيتها. يحتاج الايديولوجيين الى قدرٍ معينٍ من الوقت والى بذل جهدٍ كبير من أجل كسب عقول الناس. من الممكن، وفي مراحل معينة من التاريخ، أن يظهر موقفاً مُفارقاً، حيث تكون أقلية الطبقة، وحتى أحياناً أُناس من طبقة أخرى، كحاملين لوعي الطبقة المعنية، في حين تتعارض مفاهيم غالبية الطبقة مع وعي الطبقة نفسها. وهكذا، كان من الضروري بالنسبة لماركس وانجلز، من أجل تطوير ايديولوجيا الطبقة العاملة، ليس فقط أن يحررا نفسيهما فقط من التحيزات الموالية للرأسمالية والتي أُصيب بها المثقفين الديمقراطيين الثوريين الألمان، ولكن ايضاً من وجهات نظر كانت منتشرة في ذلك الوقت في صفوف الطبقة العاملة. كشف تاريخ اعادة التشكيل الثوري للانسان، التناقض الدياليكتيكي بالذات الذي لم يستطع "سوسيولوجيي المعرفة" رؤيته: في ظل ظروفٍ تاريخيةٍ مُعينة، يمكن للعقل الحقيقي للمجموعة -بالمعنى الذي أشرنا اليه سابقاً- أن يتشكل، فقط بسبب أن بعض الأفراد لا يلتزمون بالتفكير الامبريقي للمجموعة، أي يتخذون المواقف الموضوعية التي تعبر عن مصلحتها- أي مصلحة الطبقة-بشكل دقيق.

بطبيعة الحال، سيكون من الخطأ الفادح تفسير هذا على أنه (لاتحددية) في مجال الفكر الاجتماعي. ولكن لا يمكن للعلاقة بين السبب والنتيجة في مجال الوعي الاجتماعي (كما هو الحال في جميع مجالات الحياة) أن تُفهم بطريقة ميكانيكية. ان حقيقة أن فرداً معيناً ينتمي الى مجموعة لا تعني بعد، ان تفكيره بهذا الشكل أو ذاك مُقدر بدقةٍ مُسبقاً كما يتطلب الموقع الموضوعي لمجموعته في المجتمع. ان يكون المرء (حتمياً) في تحليل الوعي الاجتماعي يعني أن يأخذ بالاعتبار حقيقة أن الوعي الاجتماعي محكوم عبر حلقات وسيطة متنوعة، وعبر العلاقات الاقتصادية السائدة في المرحلة التاريخية المُعطاة. تعمل هذه العلاقات كعاملٍ موضوعي يُحدد كلاً من منظومتي وجهات النظر التي تتوافق مع الواقع، وتلك الوهمية.

فَشِلَ مانهايم، ايضاً، في رؤية اساسات حياة البشر الذهنية الموجودة بشكلٍ مستقل خارج وعيه. لذلك، فانه يجد من الضروري، من أجل الحفاظ على موقفٍ حاسم، أن يُطابق المجتمع بالمجموعة، ويجب عليه ربط تفكير الفرد بدقة بشكلٍ مُباشر بعقل المجموعة الموجودة، بالتالي اتخاذ مسار التفسير النسبوي للمعرفة. انه يُنكر بشكلٍ قاطع امكانية طرح مسألة وجود معيار موضوعي للحقيقية ضمن "سوسيولوجيا المعرفة"، بالرغم من وجود مثل هذا المعيار فعلاً.

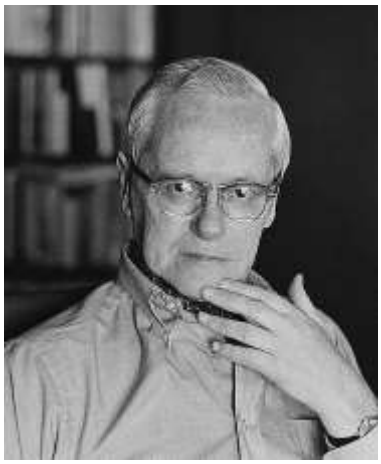
---

[1] - فلاديمير لينين، المُختارات في عشرة مجلدات، المجلد الثاني، دار التقدم، ص44-45

[2] - نفس المصدر، ص45

في الايديولوجيا، تأخذ مصالح وتوقعات طبقةٍ ما، مُتحددةً بموقعها الحقيقي في منظومة العلاقات الاجتماعية، شكل صورة كاملة الى هذا الحد أو ذاك لـ"المجتمع المرغوب" في مخططات التنظيم الاجتماعي الذي يفي متطلبات الطبقة التام. يمكن القول أن هذه اليوتوبيا الاجتماعية-"تخطيط وتنبؤ" مسار التطور التاريخي- هي لُب نظام المفاهيم الايديولوجية المُطابقة. لكن يتميز المجتمع كذلك بميولٍ موضوعيةٍ محددة لا تعتمد على هذه "المشاريع" المرغوبة والجوهرية التي طورها ايديولوجيين من مجموعاتٍ اجتماعيةٍ مختلفة. يحمل معيار الحقيقة في "سوسيولوجيا المعرفة"، اذا أمكن للمرء أن يعبر عن نفسه، "الطابع الديناميكي"، بقدر ما يتعلق الأمر المعني بمقارنة منظورين: "المشروع" الذي تتقدم يه مجموعة اجتماعية مُعطاة، والميل الحقيقي للتطور التاريخي الذي يكشفه تحليل المجتمع. تألف تطور الاشتراكية من اليوتوبيا الى العلم ، على وجه التحديد، من التحقيق العلمي للمطالب التاريخية للبروليتاريا، في اقامة علاقة بين المصالح الحقيقية للطبقة العاملة والمتطلبات الموضوعية للتطور الاجتماعي.

وقد يبدو مُدهشاً، أن اتجاه مانهايم بالذات في "سوسيولوجيا المعرفة"، يؤدي الى استنتاجاتٍ نسبوية وخاطئة، مفادها أن الايديولوجيين الرأسماليين يسعون الى أن يرتبطوا بالتقليد الماركسي في تحليلهم للطبيعة الاجتماعية للمعرفة-لان الماركسية، برأيهم، تولي اهتماماً كبيراً للعوامل الاجتماعية. برأيهم، ان الماركسية بالتحديد هي التي تتقدم بفكرة أن عقل الانسان مشروطٌ بشكلٍ صارمٍ ببُنى "تفكير المجموعة" اللحظي. يؤكد روبرت ميرتون أن "كارل ماركس، في نظريته حول الايديولوجيا، أظهر الى أي مدىً يُحدد الوضع الاقتصادي والسياسي لمجموعةٍ ما، طبيعة تفكير تلك المجموعة. هذا المفهوم الذي كان في ايدي ماركس سلاحاً في النضال الاجتماعي، هو نقطة انطلاق التخصص العلمي المُسمى (سوسيولوجيا المعرفة)"[1].



روبرت ميرتون

في ضوء ما سبق، يظهر المعنى الكامل للعملية التي قام بها ميرتون. ينسب ميرتون الى ماركس نفس الخطأ الذي يفعله مانهايم، أي تشويه مانهايم لمقدمة المادية التاريخية حول العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي. انه يرى ان تطبيق الماركسية الدائم للنقد، هو "الاكتشاف"، الذي يميزها، ولكن تم ذلك على وجه التحديد فيما يتعلق بمطابقة الايديولوجيا، بالطريقة التي تُدرك بها المجموعة بشكلٍ مباشرٍ موقعها في المجتمع. "ينسى" ميرتون أن يقول بأن "سوسيولوجيا المعرفة" (ومانهايم في المقام الأول) يتجاهل أكثر ما يميز الماركسية في

[1] - R. K. Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe, 1962, p. 462

تحليلها للايديولوجيا، أي مسألة الموقع الموضوعي للجماعة في نظام العلاقات الاجتماعية، والذي يُحدد أهدافها ومصالحها بالمعنى الشامل.
كتب مانهايم صراحةً في أيامه أنه "على الرغم من أن فلسفة الماركسية التاريخية هي أول من صاغت مسائل سوسيولوجيا المعرفة لأول مرة، فان علينا، اثناء دراستها، أن نرفض كل الميتافيزيقيات المادية مهما كلّف الأمر (أي نظرية العلاقات المادية التي تُحدد بُنى المعرفة الاجتماعية-ليف خوروتز)، وأن نستبعد أو نقلل الى أقصى حد جميع الاعتبارات الدعائية (البروباغاندا) في حقائقهم (اي التصريحات حول جوهرية وأهمية التحويل الثوري للمجتمع القائم-ليف خوروتز)"[1].
لا يمكن للمرء أن يجد جذور وجهات النظر التي يعتنقها مانهايم ومدرسته في الماركسية، ولكن سيجدها في المدارس الفلسفية والسيكولوجية والسوسيولوجية المثالية والتي حاول مانهايم أن يجمع بين تعاليمها. وتشمل هذه: المدرسة السلوكية، المدرسة السوسيولوجية الفرنسية التي تعود اصولها الى كونت، وتطبيقات دوركهايم لـ"سوسيولوجيا المعرفة" والمواقف المتنوعة التي طورها جون ديوي لأول مرة في منطقه.

***

أظهرت مُراجعتنا للمفاهيم الأساسية لـ"سوسيولوجيا المعرفة" أنه لم يتمكن أي باحث برجوازي من صياغة نظرية مُرضية علمياً للعلاقات التطورية بين ما هو اجتماعي وما هو حقيقي. ان محتوى المعرفة، في مفاهيمهم، اما مستقل عن المجتمع منذ البداية أو أنه يفقد حقه في أن يكون صحيحاً ذو أهمية عامة. في الحالة الأولى، ليست عمليات المعرفة نفسها هي موضوع "سوسيولوجيا المعرفة"، ولكن اشكال انشار المعرفة المتنوعة في المجتمع ووسائل استيعابها اجتماعياً. في الحالة الثانية، يُنظر الى هدف "سوسيولوجيا المعرفة"، على حد تعبير مانهايم، في كيفية تحديد "الظروف ما فوق وما دون الفلسفية للحياة وما هو الواقع الاجتماعي-الثقافي الذي يحدد اختيار نظامٍ معينٍ من البديهيات"[2]. تكمن مشكلة الحقيقة كانعكاس للعالم الموضوعي، في كلتا الحالتين، خارج نطاق المجال الاجتماعي. ويُختزل هذا الوعي الاجتماعي، على وجه التحديد، الى مستوى آراء المجموعات المتنوعة.
لذلك، من المنطقي تماماً، أن تقوم مجموعة مُعتبرة من "سوسيولوجيي المعرفة" (أمريكيين بشكلٍ رئيسي)-متتبعين بذلك خُطى مانهايم- بمحاولة صريحة أن يتجنبوا مسؤولية تقرير مسألة تأثير المجتمع على الحقيقة، وتغيير الموضوع الرئيسي للتخصص قيد البحث. في حين كان مؤسسي "سوسيولوجيا المعرفة" مثل دوركهايم وشيلر ومانهايم، ما يزالون يسعون الى التعامل مع "أشكال التفكير" الأساسية مثل المقولات "والبُنى النظرية"، فان أتباعهم الأمريكيين الحاليين يركزون جهودهم علانيةً على دراسة آراء المجموعات المتنوعة. يُقر ميرتون بصراحة "يجد المرء في مركز التنوع الأمريكي، دراسة سوسيولوجية للآراء الشعبية. يتركز الاهتمام أكثر على الآراء أكثر من المعرفة"[3]. كما نعلم، فان الرأي، هو الوعي الامبريقي لمجموعةٍ معينة، ورد فعلها اللحظي على الوضع الذي نشأ في اللحظة المعنية. يسعى الباحثين الأمريكان الى التأكيد على أن اهتمامهم يكمن بشكلٍ محدد في ردود الأفعال "اللحظية"، بحسب كلمات ميرتون[4]. يتميز

[1] - Karl Mannheim, Essays on the Sociology of Knowledge, London, 1952, p. 182
[2] - Ep. 94
[3] - R. K. Merton, Social Theory and Social Structure, p. 441
[4] - ibid. P. 445

الباحثين الأمريكان ليس فقط برفض تحليل علاقة الأفكار المتنوعة بمنوذجهم من الواقع، ولكن برفض فحص نشأة الآراء كذلك. يتم بحث وجهات نظر المجموعات بشكلٍ منفصلٍ عن تاريخها وماضيها. وباعتراف ميرتون "... في المدرسة الأمريكية يتم بحث شذرات المعلومات المتوفرة للناس، بشكلٍ واسع"[1]. وبالتالي، لا تُستثنى من دراساتهم فقط مسألة علاقة الأفكار بالواقع، ولكن تحليل الروابط المنشأية لوجهات النظر المختلفة ايضاً. تتحول الحياة الفكرية للمجتمع الى كومةٍ من الآراء غير ذات الصلة، والتي تبدو ذات أهمية متساوية[2].

ان لدى مسار تطور "سوسيولوجيا المعرفة" من نظرية حول المعرفة الى نظرية حول الرأي الى دراسة لسيكولوجيا المجموعة، جذوراً طبقية. تعكس السيكولوجيا الاجتماعية الواقع الاجتماعي المباشر المُحيط بمجموعة معينة من الناس. هنا لا يوجد تفسير نظري للحياة الاجتماعية، وتتداخل الملاحظات الرصينة العَرَضية بشكلٍ غريب مع التحيزات العملية الحالية للمجتمع الرأسمالي. في هذه المرحلة، لا يزال العقل غير قادر على الخروج من اطار ما يُمليه عليه المجتمع القائم. يخضع الفرد، في تفكيره، بالضرورة، الى الأفكار المهيمنة والمعايير الفكرية التي يتم زرعها بمساعدة أسلحة الدعاية الرأسمالية القوية.

فقط الخبرة الطويلة للصراع الطبقي وتجربة التغيرات المفاجئة في الأنماط التاريخية يمكن أن تُثبت للجماهير أي الايديولوجيات الموجودة تتوافق مع مصالحهم الحقيقية. لذلك، فان السمة المميزة لمناهج دارسي الرأي الأمريكيين الذين يخدمون الحكومة والاحتكارات، هي محاولة جمع البيانات حول أمزجة الشرائح المتخلفة سياسياً من السكان، لاجراء دراسات استقصائية حول مسائل مختلفةٍ خلال فتراتٍ هادئةٍ نسبياً، وما الى ذلك. عند دراستهم للآراء، فانهم يقصرون أنفسهم بوعي، على البيانات التي تُقدم صورة "اطارٍ ذهنيٍ سعيد" ويبحثون عن حقائق تمكنهم من التأكيد (على الأقل فيما يتعلق بالولايات المتحدة) على أن الطبقة العاملة في هذا البلد رأسماليةً بطبيعتها ولن تُطالب بالاشتراكية.

ان التعبير النظري لتطور "سوسيولوجيا المعرفة" من دراسة المعرفة الى دراسة الرأي، يُمثل تكثيفاً للميل المُعادي للفلسفة فيها. اعتبرها مؤسسي هذا التخصص تكميلاً للابستمولوجيا. سعى الباحثين لايجاد مبادئ بحثهم السوسيولوجي في نظرية المعرفة. كتب ماكس شيلر في عمله (أشكال المعرفة والمجتمع) أن "... البحث في مجال المعرفة النظرية دون دراسة متزامنة للتطور الاجتماعي التاريخي للمعراف والمدارك الانسانية العُليا محكومٌ عليها بالفراغ واللاجدوى. ومع ذلك، فان نظرية تطور وسيوسيولوجيا المعرفة الانسانية والتي كان كونت وماركيز كوندورسيه أول من حاولا دراستها بالمعنى الواسع-ستبقى بدون توجيه ودعم وأساس اذا لم تسترشد بمواقف ابستمولوجية محددة بوضوح"[3].

ولكن اذا كان على "سوسيولوجيا المعرفة" أن تُعتبر منخرطةً في الابستمولوجيا، فلا يمكنها أن تتهرب من مهمة تطوير معايير اجتماعية معينة للحقيقة. ان مسألة الحقيقة هي المسألة المركزية في الابستمولوجيا، وهكذا، طالما أن سوسيولوجيا المعرفة تُعتبر مُكملاً لنظرية المعرفة، فان عليها أن تُقدم مساهمتها في حل هذه المسألة. من أجل اعلان "تساوي الحقائق"، ومن أجل اختزال المعرفة الى مستوى الرأي، كان من الضروري للمرء أن يُحرر نفسه من البحث في مسألة الحقيقة. لذلك بدأ "سوسيولوجيي المعرفة" بشكلٍ مكثف التنصل من محاولة حل المسائل

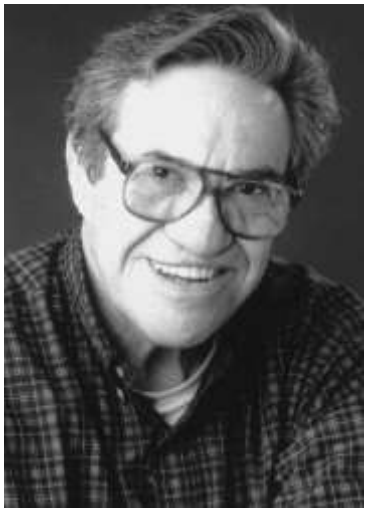
---

[1] - ibid. P. 441

[2] - نحن لا نُنكر فائدة دراسات آراء المجموعات المتنوعة. وبالتالي، فان لـ"سوسيولوجيا الآراء" الحق في الوجود كأحد أفرع السوسيولوجيا. ومع ذلك، تحليل ونقد هذا التخصص ليس موضوعاً لهذه المقالة. نلاحظ فقط أن الشرط الأساسي الأول لرسم استنتاجات صحيحة في "سوسيولوجيا الآراء" يجب أن يكون التمييز الصارم بين الرأي والمعرفة.

[3] - M. Scheler, Gesammelte Werke, Vol. 8, p. 19

الابستمولوجية. تم تأطير هذه الأفكار من قِبَل ايرفينغ لويس هورويتز Irving Louis Horowitz. لقد وضع نظاماً لتطور المعرفة، أساسه التدمير التدريجي للفلسفة.



ايرفينغ هورويتز

يزعم هورويتز أن تاريخ "سوسيولوجيا المعرفة" هو "تاريخ تحرير المعرفة من تراثها الميتافيزيقي"[1] ويُمثل أحد عناصر العملية العامة لتحرير العلوم من الفلسفة. ويعتبر هورويتز نظرية المعرفة الملجأ الأخير للفلسفة كنظام تحليلي عقلاني. ولكن قام القرن العشرين بتحويلها الى علمٍ امبريقي. اخذت السيكولوجيا (حسب فهم هورويتز لها) المعرفة منطلقةً من وجهة النظر الفيزيائية والبيولوجية، في حين أن تسلمت "سوسيولوجيا المعرفة" جانبها الاجتماعي.
ونتيجةً لذلك، أصبحت وجهة النظر التي عبّر عنها فلوريان زنانيكي Florian Znaniecki مهيمنةً في "سوسيولوجيا المعرفة" المعاصرة. انه يقبل مفهوم "سوسيولوجيا المعرفة" بشرط أن "لا تكون تُشير الى النظرية السوسيولوجية عن المعرفة"[2].

فلوريان زنانيكي

مرةً أُخرى، برفض الابستمولوجيا، تُحرر "سوسيولوجيا المعرفة" نفسها من مسألة الحقيقة في المعرفة. أما عالم الاجتماع الفرنسي المعروف جورج غورفيتش Georges Gurvitch يُعلن

[1] - I. L. Horowitz, Philosophy, Science and Sociology of Knowledge, p. 34
[2] - F. Znaniecki, The Social Role of the Man of Knowledge, New York, 1940, p. 4

عن نفسه بصراحةٍ تامةٍ بشأن هذه المسألة: "ان موضوع سوسيولوجيا المعرفة ليس بأي حالٍ من الأحوال كشفاً للأوهام أو تأكيد التصريحات، لان هذا يتجاوز تماماً هذا الاختصاص، وهي من أعمال الفلسفة. ان سوسيولوجيا المعرفة تبحث فقط عن وسائل لوضع أنواع مختلفة من المعرفة في اطر اجتماعية دقيقة، وربطها بمنظورٍ اجتماعي والظروف التي نشأت فيها نفسها..."[1].

جورج غورفيتش

نجد نفس الأفكار مُعبّراً عنها في الشخصية البارزة لـ"سوسيولوجيا المعرفة" البريطانية ويرنر ستارك، الذي تكمن المهمة الأساسية لهذا التخصص عنده في تحديد "أصل الأفكار وليس أهميتها. انه يحاول تحديد سبب تفكير الناس، وليس تحديد ما اذا كان صحيحاً ما يعتقدونه[2].
تُركز سوسيولوجيا المعرفة جهودها بشكلٍ متزايدٍ على الوصف التجريبي للعلاقات بين المجموعة ونظرتها للعالم. على سبيل المثال، يُعلن جاكس ماكيت Jacques Maquet في كتابه (سوسيولوجيا المعرفة): "تتخذ سوسيولوجيا المعرفة وصفاً دقيقاً للعوامل الاجتماعية التي تؤثر على ظواهر فكريةٍ معينة... انها لا تنفصل أبداً عن الحقائق التي تظل دائماً مقياساً لقيمة أي تعميم علمي"[3]. لا يُطالب ماكيت فقط أن يقوم المرء باسناد نفسه على بياناتٍ موثوقة. انه يؤكد ان على النظرية السوسيولوجية أن لا تفصل نفسها مُطلقاً عن الحقائق. واذا كانت "سوسيولوجيا المعرفة" تحتوي على نظرية موثوقة، في رأيه، "فان هذا يعني أنها تسمح فقط بالاستنباط من نتائج الملاحظات..."[4].
كما نعلم، لا تقصر النظرية الحقيقية نفسها على المعلومات الموجودة في الحقائق المرصودة تجريبياً. انها تكشف عن الروابط الداخلية التي لم يُدركها المُراقب بشكلٍ مباشر. في الواقع، تكمن قوة المعرفة الانسانية في حقيقة أنها قادرة على اختراق جوهر الأشياء والعمليات المرصودة.
يمنع ماكيت "سوسيولوجيا المعرفة" من الانخراط في ذلك، ويحولها الى نظامٍ وصفي. يصير كل شيء يمتلك جذوراً اجتماعية، تحت هذا التفسير للمقاربة السوسيولوجية للمعرفة، حقيقة.
في رأي زنانيكي "ليس سوسيولوجي المعرفة مخولاً لاصدار أحكامٍ على أهمية بعض أنظمة

[1] - J. Gurvitch, Initiation aux recherches sur la sociologie de la connaissance, Vol. 1, Paris, 1948, p. 10
[2] - W. Stark, Sociology of Knowledge p. 152
[3] - J. Maquet, Sociologie de la connaissance, p. 30
[4] - Ibid. P. 316

المعرفة، باستثناء النُظم السوسيولوجية. انه لا يواجه أنظمةً من المعرفة في عملية البحث، الا عندما يجد أن اشخاصاً او مجموعاتٍ معينة مهتمةً بها بنشاط ويقومون ببناءها وتطويرها وتكميلها ويعيدون انتاجها وينشروها كحقيقة، او يقومون، من ناحيةٍ أُخرى، برفض أو انكار او انتقاد او التدخل في نشر الأنظمة التي يعتبرونها غير صحيحة"[1].

تحت مثل هذا التفسير لمنهجية البحث العلمي، تصبح الموثوقية التجريبية هي المشكلة الرئيسية. يصل هذا الموقف الى ذروته في المدرسة الأمريكية. تتمثل مهمة "سوسيولوجيا المعرفة" الأمريكية في اظهار وجود أمزجة معينة بالفعل في المجموعة. لذلك، تتمحور الجهود الرئيسية حول توضيح العلاقات بين الملاحظات المستقلة للبيانات المتطابقة. اذا تطابقت الملاحظات، تُعتبر البيانات حينها، موثوقة. لا شيء أكثر من هذا مطلوب من "سوسيولوجيي المعرفة" الأمريكيين. ونتيجةً لذلك، في شهادة ميرتون المحقة "دفنوا رؤوسهم في ما هو تجريبي بحيث أنهم غير قادرين على أن ينظروا أمامهم لرؤية اي شيء يقع خارج حدود مهماتهم المباشرة"[2]. لكن الحياة تسخر بشكل مروّع من جهود الامبريقيين. بعد أن حرموا انفسهم من المسارات التي تؤدي من سطح الحقائق الى جوهرها، فقدوا الفرصة حتى لتحقيق الأصالة الحقائقية، باسم الطريق الذي يسيرون فيه لخوض المعركة ضد النظرية. وهكذا، نواجه هنا مرةً اخرى تلك النزعة الامبريقية نفسها، المحبوبة جداً للعلماء البرجوازيين، كما يُشير انجلز "نزعة، تحظر على نفسها، قدر الامكان، التفكير، وهي، لهذا السبب بالضبط، لا تفكر تفكيراً خاطئاً فحسب، بل وليس في مقدورها ايضاً، متابعة الوقائع متابعةً أمينة، وبذلك تتحول الى نقيض التجريبية الحقّة"[3]. يفقد وصف الحقيقة بدون البحث في صلاتها المتبادلة ودون ادراك جوهرها ودون تحليل علاقات السبب والنتيجة، يفقد الحق في الأصالة، على الرغم من انه هذا هو هدف التجريبيين الصرفين في مجال سوسيولوجيا المعرفة.

تتطلب الحقيقة أن نُدرك، أن الاتجاه نحو التخلي عن الوصفية يزداد بشكلٍ مستمر حتى في مفاهيم "سوسيولوجيي المعرفة" المعاصرين. هناك قلقٌ متزايد بين العلماء البرجوازيين من فقر نظرية "سوسيولوجيا المعرفة" المعاصرة، والأمريكية قبل كل شيء. لا يمكن للعلماء البرجوازيين أن يفشلوا في رؤية أنه من المستحيل مكافحة النظرية الماركسية اللينينية المتماسكة بمساعدة كتلة من الحقائق غير المُعالجة جيداً فقط.

يتضح هذا الاتجاه في "سوسيولوجيا المعرفة" بشكلٍ أوضح في ورقة قدمها جون دريسدال John Drysdale في المؤتمر السوسيولوجي الخامس الذي عُقِدَ في واشنطن عام 1962: "ان حقيقة أن سوسيولوجيا المعرفة في الولايات المتحدة قد ماتت في الأساس، يمكن أن تكون بالكاد مُعرّضةً للشك، اذا قارن المرء حالتها الحالية مع حالة الأبحاث الأوروبية أو مع طبيعة الاهتمام الذي أثارته في الولايات المتحدة في الثلاثينيات". يقول: "ان سوسيولوجيي المعرفة على هذا النحو (على اختلافاتهم في مجالات تاريخ الفكر وسوسيولوجيا الأدب ما شابه) قد قدّموا القليل جداً من البحوث والنظريات المستقلة لبلدنا... ماتت سوسيولوجيا المعرفة في الولايات المتحدة، وحدث هذا، كما أزعم، للأسباب التالية: 1- لم نقم بتطوير أو تفسير منظومة مبادئ التي يمكن لمنهجنا أن يستند اليه. 2- طورنا عدداً قليلاً جداً من النظريات المستقلة. 3- لم نستوعب الحلول القليلة التي وضعناها في ميدان المسائل الحالية للعلوم الاجتماعية ككل"[4].

---

[1] - F. Znaniecki, The Social Role of the Man of Knowledge, p. 5

[2] - R. K. Merton, Social Theory and Social Structure, p. 440

[3] - ديالكتيك الطبيعة، فريدريك انجلز، نقله الى العربية وقدّم له توفيق سلوم، دار الفارابي، 1988، ص116

[4] - J. Drysdale, -The Goals of the Sociology of Knowledge and the Study of Man. Some Prolegomena, pp. 14-15

يطالب دريسدال بتأسيس نظرية حقيقية لـ"سوسيولوجيا المعرفة". وبالقياس الى ما وراء الرياضيات Metamathematics وما وراء المنطق Metalogic يُطلق على التخصص الذي يُطالب به Metasociology of Knowledge، وهذه يجب أن تكون جزءاً من ما وراء العلوم الاجتماعية العامة. أعلن هذا الاستاذ الأمريكي ان غرض هذا التخصص هو خلق مفهوم علمي متكامل عن الانسان. يؤكد دريسدال أن الوضعية التي طغت على السوسيولوجيا البرجوازية قد خلقت أزمةً للعلوم الانسانية. انه يقول بأننا اليوم نمتلك فقط "صورةً مُجزأةً عن الانسان"[1]. ومن أجل التغلب على هذا التفتت ولادراك الانسان في كليته- هذه هي المهمة التي يجب على ما بعد سوسيولوجيا المعرفة وما بعد العلوم الاجتماعية أن تقوم بها.

يتضح من مُجادلة دريسدال ان الانسان المُفسر ميتافيزيقياً في منظومة الانثروبولوجيا "السوسيولوجية الفلسفية" خاصته، سيكون محور جميع الانشطة الاجتماعية، بما في ذلك النشاط الادراكي. سيُعتبر المجتمع مرةً أُخرى (كما في المرات السابقة) كوسيط خارجي يؤثر على الفرد مُبدع النتاجات الفكرية. ستكمن الحقيقة، مرةً أُخرى، خارج نطاق المجتمع.

وهكذا، فان المدرسة السوسيولوجية، التي طالبت ذات مرةً بالتخلي الحاسم عن التأكيدات الفلسفية العامة "الميتافيزيقية"*، بما في ذلك مفهوم الانسان بشكلٍ عام، قد عادت الآن في أسوأ أشكالها.

ترجمة لمقالة:

A Critique of the Theoretical Foundations of Bourgeois “Sociology of Knowledge”, Soviet Studies in Philosophy, 3:3, 9-19, 1964-

[1] - ibid., p. 17

* الميتافيزيقيا هنا، بالمعنى الذي يطرحه الوضعيين والوضعيين الجدد. ان اي طرح فلسفي، او حل فلسفي له، هو قضية ميتافيزيقية بهذا المعنى. يستخدم الماركسيين مفهوم (الميتافيزيقيا) بطريقة مختلفة بالطبع، وبمعانٍ متعددة، منها، فيما يخص شكل التفكير: التفكير الميتافيزيقي عكس الدياليكتيكي

ضد تفسير نشوء المعرفة من المعتقدات الايمانية

أندريه بوريفيتش غريغورينكو *

تم تكريس الكثير من الاهتمام في المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعي السوفييتي للصراع الايديولوجي الجاري الآن والحاجة الى دحض حاسم للفكر البرجوازي[1]. ان مسألة نشأة العلم هي مسألة مركزية لمناقشاتٍ ايديولوجية شرسة.

يرى العديد من العلماء البرجوازيين أنه من المستحيل دراسة ولادة العلم دون البحث في السحر. انهم يعتبرون السحر بدايةً للعلم ويرون أنه كان هناك شكل سحري للعلم، أي معرفة سحرية. يؤكد العالم الأمريكي سيدني فينكلشتاين Sidney Finkelstein أنه "كان هناك، في الايمان البدائي بالشعوذة والايمان بأرواح الطبيعة وكيفية (السيطرة) عليها، الى جانب كل ما هو لامنطقي، معنىً عميقاً لاتحاد القبيلة من أجل الحصول على المعلومات الموضوعية عن عالم الطبيعة"[2]. وهكذا، في رأيه، يكون السحر، على وجه التحديد، هو "الذي أرسى الأساس لتطور العلوم"[3]. يقول عالم الرياضيات الأمريكي أبراهام سيدنبرغ Abraham Seidenberg في مقالته (الأصل الطُقسي للهندسة) The Ritual Origin of Geometry أن الهندسة والحساب والرياضيات بشكلٍ عام قد أُنشئت بالارتباط مع ظهور طقوس سحرية معينة"[4]. أما العالم البريطاني جوزيف نضام Joseph Needham فقد كتب عن المبدأ السحري في العلم والفلسفة في دراسته متعددة الأجزاء (العلم والحضارة في الصين) Science and Civilization in China[5].

هذه المقالة مُكرّسة للتحليل النظري للأفكار التي تربط السحر (والذي نفهمه بأنه الأفعال والطقوس المرتبطة بوجود عالمٍ خارقٍ للطبيعة وامكانية التأثير على الواقع بمساعدة قوىً خارقة

---

* أندريه بوريفيتش غريغورينكو، 1949-2015، متخصص في الأديان وفي مجال انثروبولوجيا وسوسيولوجيا الدين وتاريخ البروتستانتية الغربية وعلاقة الدولة بالدين. تخرّج من معهد الفلسفة في جامعة جدانوف لينينغراد الحكومية بشهادة في اللفلسفة ودافع عام 1978 عن أطروحته لدرجة مُرشح في دكتوراة فلسفة العلوم

[1] - See Materialy XXV s"ezda KPSS, Moscow, 1976, p. 73

[2] - Sidney Finkelstein, Existentialism and Alienation in American Literature (Russian edition), MOSCOW 1967, p. 246

[3] - Ibid

[4] - A. Seidenberg, "The Ritual Origin of Geometry," Archive for History of Exact Sciences, 1962, vol. 2,110. 5,pp. 488-527

[5] - See J. Needham, Science and Civilization in China, Cambridge, 1956, vol. 11

للطبيعة) بالعلم.
ليس علماء اليوم البرجوازيين بأي حالٍ من الأحوال هم أول علماءٍ في التاريخ الذين حاولوا ربط العلم بالسحر. في وقتٍ مُبكر كما في كتاب الطيماوس* لأفلاطون، هناك مناقشة أُعيد انتاجها بين كاهنٍ مصريٍ وسولون يرتبط فيها سحر المانتيكوس Mantikos بالدواء. وافق أفلاطون على ما يقوله ابقراط: "الطب والمانتيكوس هما من نفس النوع"[1]. كما أيد العالم الروماني بلينيوس الأكبر Gaius Plinius Secundus فكرة العلاقة بين العلم والسحر. كتب في كتابه (التاريخ الطبيعي) Natural History أن الطب له أصله في قوانين التعاطف والكراهية السحرية، ورأى بداية علم النبات في السحر كذلك. طابق أبو الكنيسة القديس اوغسطين 354-430 السحر مع العلم. عبّر في كتابه (اعترافات)**، عن غضبه ضد العلم واولئك الذين ينخرطون فيه، لانه، في رأيه، لا يمكن تصور العلم بدون معرفة سحرية، والسحر حصن المعرفة. اكتسبت فكرة العلاقة بين العلم والسحر والسعي لمطابقتها ببعضهما البعض، خلال العصور الوسطى، قبولاً واسعاً. كما ساهمت الكنيسة في نشر هذا التفسير أثناء مساعيها لتدمير العلم.
كان سيبدو أن هذه النظرية ستختفي، مع ازدهار الفكر الاجتماعي العلمي في أوروبا من القرن الخامس عشر الى القرن التاسع عشر، مثلما اختفت العديد من الأخطاء البشرية الأخرى. لكن هذه النظرية أثبتت أنها عنيدة للغاية، ووُلِدت من جديد على يد عالم الأنثروبولوجيا الانجليزي ومؤرخ الدين جيمس فرازر James Frazer. أعلن هذا الباحث، في نهاية القرن التاسع عشر، أن المفهوم الأساسي للسحر كان "يُطابق العلم الحديث" وبأن السحر ما قبل العلمي هو "أقرب أقرباء العلم"[2].

جيمس فرازر

لائمت وجهة النظر هذه الفلاسفة المتصوفين الرجعيين نيقولاي بيرديائيف وسيرجي بولغاكوف Sergei Bulgakov. لقد أعلنوا في بداية القرن العشرين أن المسيحية دخلت مرةً أُخرى صراعاً مع الوثنية، وهذه الوثنية ليست شيئاً آخر عدا علم العصر الحاضر، الذي، في رأيهم، هو

* الطيماوس واكريتس، أفلاطون، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2014
[1]- Cited in Boucher-Leclerc, Iz istorii kul'tury, Kiev, 1881, p. 40
** اعترافات القديس اغستينوس، ترجمة ابراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012
[2] - J. Frazer, The Golden Bough (Russian edition), Moscow, 1928, part 1, p. 73

سحر اليوم. كتب بولغاكوف في ذلك الوقت: "السحر هو نفس العلم، ولكن على مستوىً مختلف بمناهج مختلفة"[1].
شهد القرن العشرون اكتساب فرازر العديد من الأتباع البرجوازيين. لقد سبق وتحدثنا عن بعض هذه الأفكار في بداية مقالتنا. يحاول المدافعون عن هذا المفهوم اليوم اضفاء طابع علميٍ عليه على ما يبدو: انهم يبحثون عن الحجج والبراهين المختلفة التي تؤكد، في رأيهم، صدق النظرية التي يدافعون عنها.
ان نقطة الانطلاق في اثبات هذه النظرية هي الافتراض بأن السحر هو عكس الدين، وهو ضد الدين. وبعبارةٍ أُخرى، يتم اشتقاق المعنى ما قبل العلمي للسحر من التعارض الذي يُزعم أنه موجود بين الدين والسحر. تقدم فرازر نفسه بهذه الفكرة، وصارت اليوم هي العامل الأساسي في المفهوم الكامل للأصل السحري للعلم.
ليس السحر بدايةً مُنطلقاً للعلم بأي حالٍ من الأحوال، حتى لو أننا قبلنا فكرة أن السحر معادٍ حقاً للدين. بالاضافة الى ذلك، من الواضح أن وضع السحر في مقابل الدين هو منهج غير علمي ولا يمكن الدفاع عنه، ومع ذلك، يرى فرازر وأتباعه أن الدين يختلف عن السحر في أنه يعترف بتدخل كائناتٍ خارقةٍ للطبيعة في سياق الظواهر الحقيقية. وبالتالي، فان الأعمال السحرية والتعويذات ذات طابع قهري-تعتمد على الظواهر الطبيعية بحد ذاتها وقانونياتها المعروفة بشكل حسي آنذاك-المترجم، في حين أن الطقوس الدينية والصلاة تلتمس وتعتمد على ارادة الكائنات الخارقة للطبيعة. وبالتالي، يُزعم أن السحر يقوم على نفس المبدأ الذي يقوم عليه العلم: الايمان بوحدة الطبيعة ونظامها، ويتبع هذا الاستنتاج بأن السحر والعلم متطابقان، بالاضافة الى أن للعلم أصولاً في السحر على وجه التحديد.
ليس من الصعب على الاطلاق الاقتناع باصطناعية وتخطيطية هذا التمييز. لطالما كان هناك دياناتٍ يُخضع فيها الكائن الخارق للطبيعة نفسه لقوانين الظاهرة المُجسّدة في رموزٍ دينيةٍ مُختلفة. كان سكان الأوليمبوس في الأساطير الاغريقية خاضعين للأقدار Moirai. كتب فرازر نفسه عن الآلهة الهندية الثلاثة (براهما وفيشنو وشيفا) الذين اضطروا للخضوع الى تعويذة السحَرَة الذين يمتلكون قوةً هائلةً على الآلهة[2]. بالطبع يجب اعتبار تعويذات السحَرَة الهنديين كأفعال سحرية (الاكراه، او اجبار الشيء، حسب فرازر، هي ميزة حاسمة للسحر). ولكن هل يمكن للمرء أن يُنكر أن ما نتعامل معه هنا هو دين؟
يُدرك المدافعون عن المبدأ السحري في العلم أن الاعتقاد بالسحر له أساس في القوة السحرية والبيئة السحرية. يعتقد البعض حتى بأن "المانا" Mana هي بمثابة هذه البيئة السحرية. ان المانا في لغات شعوب بولينيزيا وميلانيزيا لها معنى "قوة خفية خارقة". هل يمكن انكار أن فكرة الخارق للطبيعة واضحة هنا؟ انه لا ينفصل عن الدين بقدر ما يقوم السحر على فكرة الخارق للطبيعة (مانا، الخ).
أشار فريدريك انجلز منذ زمنٍ طويل الى أن السمة الرئيسية للدين هي الايمان بما هو خارق للطبيعة[3]. وبقدر ما يكون أي عمل سحري هو محاولة للتأثير على المسار الطبيعي للأحداث بوسائل خارقة للطبيعة، فان (السحر) هو بلا شك ظاهرة دينية. لذلك، فان محاولات فصل الدين عن السحر من أجل استخلاص العلم من هذا الأخير، هي محاولة غير مُثمرة على الاطلاق.
يسعى الباحثون البرجوازيون أيضاً الى الاستفادة من مسألة نشوء أفكار السببية. انهم يؤكدون على أن فكرة الحتمية وُلدت في السحر على وجه التحديد. وبقدر ما يشتغل العلم بهذه المقولات،

[1] - S. N. Bulgakov, Svet nevechernii, Moscow, 1917, p. 69
[2] - See J. Frazer, op. cit., p. 32
[3] - See K. Marx and F. Engels, Soch., vol. 20, p. 328

فانها، تكون استُمِدّت أيضاً من السحر. أول من عبّر عن هذه الفكرة كان فرازر مرةً أُخرى. لقد سبق واستشهدنا بكلماته التي تدّعي أن أسس السحر متطابقة مع اسس العلم الحديث. وأساس هذا التطابق، في رأي فرازر، هو بالضبط أن "نظام الايمان بنظام الطبيعة ووحدتها يكمن بشكلٍ ضمني وحقيقي وثابت في كلٍ منهما"[1]. وجدت هذه الفكرة أتباعاً لها. تم استخدام اطروحة مفادها أن "مفهوم الشعوذة يشبه المظهر الأولي لفكرة السببية"[2]، والتي عبّر عنها فوندت، لأغراضٍ متنوعةٍ تماماً. على سبيل المثال، قام الوضعيون الجدد باستغلالها لاعلان أن مقولة السببية هي من النوع الديني الخرافي، وعلى هذا الأساس لاسقاط جميع تعاليم ارتباطات السبب-النتيجة من مجال العلم، ولا سيما الفلسفة.

ولكن من الواضح أن فكرة نشوء السبب والنتيجة من مجال السحر لا يمكن الدفاع عنها. تطورت فكرة السبب والنتيجة، نتيجةً لنشاط الناس في العمل. من الضروري هنا الاستشهاد بكلمات انجلز التالية: "ان اول ما يلفت نظرنا... أن هذه الحركة ليست متبوعة بتلك الحركة الأخرى فحسب، بل نجد ايضاً، أن بوسعنا احداث هذه الحركة المُعينة بخلقنا الشروط، التي تحدث فيها في الطبيعة، كما أن بامكاننا احداث حركات، لا تُصادف، قطعاً، في الطبيعة... وبفضل هذا، بفضل نشاط الانسان، نشأت فكرة السببية، أي الفكرة القائلة بأن حركةً ما، هي سبب الأخرى"[3]. نعم، انه بالتحديد، النشاط العملي للناس البدائيين، وتكرار أفعال العمل التي كانت تؤدي الى تشكيل مفهوم السبب والنتيجة. بقدر ما يتعلق الأمر بالدور الذي لعبه السحر في عملية تشكيل مفاهيم السبب والنتيجة، فقد كان دوراً سلبياً فقط.

كما يُقدم مؤيدو أصل العلم من السحر حججاً ذات طابع آخر. يستشهدون بتاريخ العلم، الذي يزعمون أنه يشهد لصالحهم. انهم يستشهدون بـ"البراهين" التالية لأهمية السحر ما قبل العلمية، المرتبطة بتاريخ العلم. يُعلن العلماء البرجوازيون أن دور العلم والسحر في مصر القديمة والهند القديمة والصين القديمة يشهد على أن العلم "انفصل" عن السحر على وجه التحديد، بعد أن كان جزءاً منه[4].

في الواقع، كانت الرياضيات والطب وعلم الفلك البابلي والصيني والهندي القديم مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالسحر. ولكن هل كان العلم موجوداً في تلك الحضارات؟ يعتقد العديد من العلماء أنه لم يكن كذلك. يقول العالم السويسري اندريه بونارد Andre Bonnard في كتابه (الحضارة اليونانية) Greek Civilization أن علم الفلك والرياضيات المصري والهندي القديم ليست علوماً، حيث أنها تضم مجموعة من القواعد، المعقدة في بعض الأحيان، والتي لا تُشكل، مع ذلك، ما يُمكن أن يُطلق عليه اسم العلم. على سبيل المثال، لم يكن علم الكون Astronomy كعلم، موجوداً، في تلك الثقافات القديمة. كل ما كان موجوداً هو بيانات فلكية (والذي يكمن في أساسه نشاط الناس العملي) بالاضافة الى علم مواقع الأجرام السماوية Astrology، والذي يُقدم دليلاً على أنه كان دائماً جزءاً من السحر، وليس العلم. لقد كانت "الخرافات الفلكية"، على وجه التحديد "متداخلةً مع تطور علم الفلك Astronomy، والذي لم يكن بوسعه أن يُصبح علماً حقيقياً الا عندما يتحرر من تأثير علم مواقع الأجرام السماوية Astrology... وبعيداً عن هذا الأخير، لم يُنشئ البابليون نظريةً فلكيةً واحدة، ولم يكن لديهم علماً صحيحاً عن التسلسل الزمني"[5]. لذلك، فان بونارد محق في التأكيد على أن العلم له اصوله عند الفيلسوف اليوناني طاليس، بقدر ما وُلِدَ العلم الحقيقي فقط

---

[1] - J. Frazer, op. cit., pp. 73-74

[2] - W. Wundt, Vvedenie v istoriiu filosofii, St. Petersburg, 1902, p. 3

[3] - ديناميكيك الطبيعة، فريدريك انجلز، ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص222

[4] - See J. Needham, op. cit., pp. 126, 137

[5] - M. A. Shakhnovich, Afterword to G. A. Gureev, Istoriia odnogo zabluzhdeniia, Leningrad, 1970, p. 181

عندما "أخذ العالم على عاتقه مراقبة الطبيعة والأوضاع الانسانية بطريقة تخلو تماماً من التفسيرات الخارقة للطبيعة"[1]. لقد كانت العلاقة الوثيقة بين علم الفلك والرياضيات الهندي والمصري القديم بالسحر، هي التي لم تسمح لها بالارتقاء الى مستوى العلم.
ان حقيقة أن حتى كبار علماء الماضي مثل كيبلر وجيوردانو برونو ونيوتن مارسوا السحر، وكرسوا له عدد من الأعمال، وأطلقوا على أنفسهم تسمية السحرة، هي حجة أُخرى عادةً ما يتم استخدامها لاثبات أصل العلم من السحر[2].
لو عدنا الى تاريخ العلم، سنرى أن مثل هذه الأشياء قد حدثت. لم يستطع العالم الروماني بلينيوس الأكبر، المُشار اليه أعلاه، أن يتجنب تأثير الايمان بالسحر السائد آنذاك. يذكر ر. بيكون، على سبيل المثال: "ستخلق الفيزياء التي تبحث في الأسباب الفعالة والمادية سحراً، لو خلقت الرياضيات ومن ثم الميتافيزيقيا التي تتغلغل الى جوهر الأشياء"[3]. شارك العالم وفيلسوف النهضة البارز برونو في السحر ايضاً. في رأيه "السحر في حد ذاته ليس ممنوعاً، لانه يقوم على قوى الطبيعة وملاحظات الطقس ومختلف المجموعات السماوية وتطبيق احدى المواد على الأخرى"[4]. هذه هي شهادة تاريخ العلم. نعم، غالباً ما ذكر علماء الماضي (كيبلر ونيوتن وبرونو وغيرهم) أن للسحر حق في الوجود، ولكن هذا في حد ذاته ليس دليلاً على أن العلم مُشتق من السحر.
يمكن تفسير اهتمام علماء الماضي بالسحر بعددٍ من الأسباب. في تلك القرون، كان السحر منتشراً بين الجماهير على نطاقٍ واسع. لم يكن الجميع قادرين على تجنب تأثير "الرأي العام" في ذلك الوقت. ومع ذلك، فهم العديد من العلماء الجهل المتضمن في هذه المعتقدات. ولكن لدن ادانتهم لبعضها، لم يستطيعوا أن يروا خطأ المعتقدات الأخرى الأكثر براعةً. مهدت لهذا، حقيقة أنه حتى العلماء المشهورين مثل فرانسيس بيكون واسحاق نيوتن قد مثّلوا تياراً تجريبياً للغاية. (كان الأول "يُطالب بتطبيق طريقته التجريبية الجديدة، الاستقرائية، للحصول، في المقام الأول، على الأهداف التالية: اطالة أمد الحياة، وتجديد الشباب الى درجة معينة، وتغيير القوام وملامح الوجه، ومسخ الأجسام-تحويلها الى أجسام أخرى، واستحداث أجناس جديدة، والتحكم بالجو وتوليد العواصف" أما الثاني فقد "انهمك... في سنه المتأخر، بتفسير رؤيا القديس يوحنا")[5]. وكما كتب انجلز، فان التجريبية غالباً ما تؤدي الى "أقصى درجات الوهم وسرعة التصديق والخرافة"[6]، "لكن التفكير الخاطئ، اذا سار به أصحابه الى نهايته المنطقية، سيؤدي، تبعاً للقانون الدياليكتيكي المعروف منذ أمدٍ بعيد، الى نتائج، تتعارض مباشرةً ومع المنطلقات. وهكذا عواقب ازدراء التجريبية للدياليكتيك بأن عدداً من أعقل التجريبيين يقعون ضحية أخرق ضروب الخرافات-ضحية الارواحية المُعاصرة"[7]. وبالتالي، ليس من قبيل المصادفة أنه حتى في القرن العشرين، أصبح العالم الأمريكي ويليام جيمس صوفياً، اعلن باحث أمريكي آخر، جون ديوي، أن التجربة قد تشمل "الأخطاء والسحر والخرافات كما تشمل العلم"[8].
لا يمكننا البحث عن اصول العلم في السحر على اساس حقيقة أن بعض علماء الماضي اشتغلوا

---

[1] - A. Bonnard, Grecheskaia tsvilizatsiia, Moscow, 1959, vol. 2, p. 80
[2] - See J. Needham, op. cit., p. 34
[3] - Cited from L. Thorndike, The Place of Magic in the Intellectual History of Europe, New York, 1905, p. 26
[4] - Cited from "Dzhordano Bruno pered sudom inkvizitsii,"in Voprosy istorii religii i ateizma, MOSCOW1,9 56, no. 6, p. 379
[5] - دياليكتيك الطبيعة، فريدريك انجلز، ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي 1988، ص53
[6] - نفس المصدر
[7] - نفس المصدر، ص62
[8] - John Dewey, Experience and Nature, Chicago and London, 1926, p. 10

فيه. بعد كل شيء، لا يمكننا أن نقول أن العلم هو "دين بدائي" أو "ما قبل الدين"، أو أن الدين له جذوره في العلم، على الرغم من أن بعض الشخصيات الكنسية تُشارك في البحث العلمي. لا يمكن ربط العلم والسحر، فهما متعارضان في اصولهما ومحتواهما ومنهجهما.
وهكذا، ترتبط نظرية الأصل السحري للعلم بأحكام هؤلاء العلماء الذين يشتقون العلم من الدين. قامت الأدبيات السوفييتية بشكلٍ كافٍ بمعالجة النظريات اللاعلمية والايمانية التي تُقدم الدين بوصفه نقطة انطلاق لا يمكن للعلم ولا كل المجتمع البشري والحضارة أن تظهر بدونها. لكن المفاهيم التي تناولتها هذه المقالة لم تحظَ حتى الآن باهتمامٍ كافٍ. لذلك يمكن اعتبار مقالنا محاولةً لملئ هذه الثغرة.

ترجمة لمقالة:
Against Fideistic Misinterpretations of the Genesis of the Genesis of Scientific Knowledge, Andrey Grigorenko, Soviet Studies in Philosophy, 1978, 17:3, 39-101

الفلسفة والعداء للفلسفة

نيكولاي نيكولوف ايريبادجاكوف *

كان مُصطلح "الفلسفة" في العصور القديمة، يعني المعرفة العلمية الحقيقية، ونحن احتفظنا بهذا المعنى للفلسفة، بشكلٍ عام، حتى القرن الثامن عشر. لكن بدايةً من ذلك الحين، استحوذت العلوم الخاصة، التي تميزت كمجالاتٍ مُستقلة، على المشاكل التي كانت في وقتٍ من الأوقات ضمن اختصاص أمهم الفلسفة، والتي ارتبط بها مجد الماضي وأهمية الدياليكتيك. خلال القرن التاسع عشر، وخاصةً القرن العشرين، حققت العلوم الخاصة نجاحاتٍ هائلة في تطورها، وهي حقيقة وجدت تعبيرها بشكلٍ مُركز في الثورة العلمية والتكنولوجية الحالية.

نشأ مفهومان فيما يتعلق بمصير الفلسفة في ظل الظروف الحالية لتطور العلم. أحدهما، الذي وضعه الماركسيون في المقام الأول، يعتبر الفلسفة علماً، وانفاذاً قوياً لاكتساب المعرفة والتحويل الثوري للعالم. يُنكر المفهوم الثاني أن الفلسفة علمية في طبيعتها، ويعارضها بالعلوم، ويرى توسّع وتعمّق المعرفة العلمية كعامل يُشجع على القضاء على الفلسفة كشكل من أشكال الادراك. يدعم هذا المفهوم الفلاسفة المثاليون وبعض مُمثلي العلوم الخاصة. وصار يُعرَف على نطاقٍ واسعٍ في الدول الغربية في عشرينيات القرن العشرين بمناهضة الفلسفة، أو العداء لها. لم يُنكر مؤيديو وجهة النظر هذه طابع الفلسفة العلمي وعارضوها بالعلم فحسب، بل أعلنوا أنها تفتقر الى اي هدف وليس لديها أي مُشكلات حقيقية وذات مغزى ايضاً.

يبدو لنا أن مثل هذه الآراء مُرتبطة بالمنهج الميتافيزيقي والمثالي للفلسفة، وعملية تطورها التاريخي الفعلي، وارتباطها وتفاعلها مع العلوم الخاصة ومع الحياة المادية والفكرية للمُجتمع.

---

* الماركسي البُلغاري نيكولاي نيكولوف ايريبادجاكوف 1920-2008. كان مُهتماً في مجال تاريخ الفلسفة وتاريخ السوسيولوجيا وتاريخ الماركسية ونقد الفلسفة البرجوازية، وهو بروفسور في أكاديمية العلوم البُلغارية، وكان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي البُلغاري.

من مؤلفاته: (اللينينية والفلسفة والصراع الايديولوجي) 1970، (الفكر السوسيولوجي في العالم القديم) 1978، (نقد العقل الميتافيزيقي) 1979، (نحو نقد فلسفة التاريخ المثالية المُعاصرة) 1989.

تتجلّى المُقاربة الميتافيزيقية للفلسفة قبل كل شيء وبشكل أساسي في غياب أي مُقاربة تاريخية أصيلة لها، والفشل في فهم ديناميكيك العمليات التاريخية الحقيقي، للتمايز والاندماج، والانفصال والانقسام والتداخل والتفاعل الذي يحدث داخل الفلسفة من ناحية، وبين الفلسفة والعلوم الخاصة من ناحيةٍ أُخرى.

ان التطور التاريخي للفلسفة هو عملية مُعقدة ومُتناقضة بشكلٍ كبير. من ناحية، كان هناك تغيّر مُستمر في موضوع الفلسفة، في مشاكلها وأسئلتها، وفي طبيعة الاجابات عليها. من ناحيةٍ أُخرى، فان تاريخ الفلسفة هو تاريخ صراع لانهاية له بين المدارس والتيارات الفلسفية المتنوعة، والذي تم التعبير عنه قبل كل شيء في الصراع بين الاتجاهين الفلسفيين الرئيسيين والمتناحرين-المادي والمثالي. يجد هذا الصراع أيضاً حتماً تعبيراً عنه في نفس التفسيرات التي توضع لتعريف الفلسفة.

لكن بغض النظر عن النزاعات حول موضوع الفلسفة والتغييرات التي حصلت فيها، ووجود العديد من النظريات والتيارات الفلسفية التي تستثني أحدها الآخر، فان فلسفات العصور القديمة وحتى عصرنا قد واجهت، ولا تزال تواجه مجموعة رئيسية ومُتميزة من المسائل الرئيسية. هذه المسائل تتعلق بالعلاقة بين المادة والعقل، وجوهر العالم وقابلية معرفته، وحدة العالم وتنوعه، انتظامات تطوره، وطبيعة المكان والزمان والحركة والسببية والصدفة والقانون، وبعض المسائل الأُخرى التي لا تنظر فيها العلوم الخاصة أو تحلها.

من المؤكد أن هذه المسائل ليست قضايا زائفة وليدة الاستخدام غير السليم للغة، كما يؤكد فيتغنشتيان وأتباعه، ولكنها مسائل حقيقية تنبع من العالم الحقيقي والنشاط والادراك الانسانيين. تهتم جميع النظريات والمدارس والاتجاهات الفلسفية بهذه المسائل، بغض النظر عن التفسير الذي تخضع له.

لا يُمكن لأحد أن يدحض الحقيقة التاريخية التي لا جدال فيها وهي أن الفلسفة نشأت باعتبارها علم عن العالم، وعن الانسان ومعرفته، وبأنها، تضمنت، بالنسبة للجزء الأكبر من تاريخها، كل العلوم. كان الفلاسفة الأوائل في نفس الوقت، علماء فلك وعلماء رياضيات وفيزيائيين وعلماء أحياء وسيكولوجيين وسوسيولوجيين وعلماء أخلاق وعلماء جمال، وما الى ذلك، قاموا بعددٍ من الاكتشافات العلمية التي تُشكّل أساس المعرفة العلمية وصاغوا أفكاراً عبقرية أشارت الى طريق نشاط البحث في مجالات مُتنوعة مما قاد الى عددٍ من الاكتشافات الأساسية في العلم الحديث.

يصح هذا بدرجة كبيرة على تلك الطفرة التي شهدتها الفلسفة بعد فترة القرون الوسطى المُظلمة، مُنذ بداية عصر النهضة وحتى نهاية القرن الثامن عشر. كان قادة الفلسفة في تلك الفترة، مثل بيكون وهوبز ولوك وديكارت ولايبنيتز وآخرون في نفس الوقت من كبار العُلماء. في دراسة العلاقة بين الفلسفة والعلم خلال هذه الفترة، كتب ماركس أن العلم الطبيعي بالمعنى الدقيق للكلمة[1]، يندمج مُباشرةً مع المادية الديكارتية، وحتى مع الميتافيزيقيا غير المادية لفلاسفة مثل ديكارت ولايبنيز، والتي كانت لا تزال تشمل "مُحتوىً أرضي ايجابي" وساهم بشكل كبير جداً في تطوير المعرفة العلمية. لقد حققت الفلسفة "في الرياضيات والفيزياء والعلوم الدقيقة الأُخرى، اكتشافاتٍ، بدت أنها ترتبط بها نفسها بشكلٍ لا ينفصم"[2].

من الجدير بالذكر، أن الفلاسفة الأوائل، الذين كانوا في نفس الوقت العلماء الأوائل، من طاليس الى ديموقريطس، كانوا ماديين، وفي مُعظم الحالات، كانوا ديناميكيين عفويين. ومن اللافت للنظر أيضاً أن "المؤسس الحقيقي للمادية الانجليزية"، بيكون، كان ايضاً المؤسس الحقيقي "لكل

[1] - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 2, p. 193

[2] - Ibid., p. 141

العلوم التجريبية الحديثة"[1].
كتب آنجلز، في كشفه عن علاقة المادية الديالیكتيكية بتاريخ الفلسفة وماضيها، أن "المادية الحديثة"، أي المادية الديالیكتيكية، "لا تشتمل على مُجرّد استعادة للمادية القديمة، لانه بالنسبة للمبادئ الدائمة للأخيرة، فان محتواها الفكري مُتعلق بتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية لمدة ألفين عام، انها مادية هذين الألفي عام بالذات"[2].
الفلسفة الماركسية هي الوريثة الحقيقية لأقدم الرسالات الفلسفية وأكثرها دواماً- رسالة كونها علماً، وفي نفس الوقت، كونها نظرة الى العالم.
تُعرّف الماركسية نفسها بأنها علم القوانين الأكثر عموميةً عن تطور العالم والمعرفة الانسانية. وكعلم حول العالم، فانها تشمل في مجالها دراسة الواقع الطبيعي والاجتماعي. تتمثل مُهمتها في فهم العالم وطبيعته وأهم خصائصه الأساسية ككل، وكل المعرفة المأخوذة في علاقتها بالواقع الموضوعي والنشاط العملي للانسان والطبقات والأنظمة الاجتماعية. وتتمثل مُهمتها في تأسيس أكثر القوانين والمقولات عموميةً حول الفكر والمعرفة الانسانية، وقوانين تطورها وترابطها وعلاقاتها بالعالم الخارجي والمُمارسة الانسانية.
ان هدف ومهام الفلسفة تُحدد بشكلٍ حتمي طابعها كنظرة الى العالم، وفي نفس الوقت، تُحدد سماتها الخاصة التي تُميزها عن العلوم الخاصة الأخرى، وتدرس اي مجال من مجالات الواقع الطبيعي أو الاجتماعي والمعرفة والنشاط الانساني، وهي لديها درجة مُعينة من الأهمية من وجهة نظر النظرة الى العالم. ولكن لسبب أنها تدرس أحد أجزاء الواقع أو المعرفة الانسانية ونشاطه، فانه لا يوجد علم خاص واحد، يُمكن أن يكون نظرةً الى العالم.
تسود وجهة النظر في الفلسفة الغربية أن الفلسفة، باعتبارها مُتميزة عمّا يُسمّى العلوم الوضعية، لا يُمكنها اثبات تأكيداتها، لان هذه التأكيدات لا تستند الى التجربة والمُلاحظة، ولكن تستند فقط على الخبرة بشكلٍ عام. ولهذا السبب بالتحديد، فان البُرهان والدحض هما كلمتان ميتتان بالنسبة للفلسفة[3]. وبالطبع، فان الفلسفة بوصفها غير علمية، لا يُمكنها أن تشتغل بالحُجج التي لديها مضمون يطلب "براهين" و"تفنيد". ومع ذلك، فان هذا التأكيد لا يُمكن الدفاع عنه عند تطبيقه على الفلسفة العلمية، أي المادية الديالیكتيكية.
في الحقيقة، ان الفيلسوف ليس مُضطراً الى اجراء تجارب لاثبات تأكيداته. ولكن هذا ليس، ولا يُمكن أن يكون حُجةً ضد الطابع العلمي، والتجريبي، الى حدٍ ما، للفلسفة المادية الديالیكتيكية، لسببين. في المقام الأول، يرجع هذا الى أن عدداً كبيراً من العلوم أيضاً لا تستخدم ولا تستطيع أن تستخدم، المنهجية التجريبية، بينما يكون تطبيق هذه المنهجية في بعضها الآخر محدوداً للغاية، ومع ذلك، فهي علوم. ثانياً، رغم أن فلسفة المادية الديالیكتيكية لا تستخدم المنهجية التجريبية بشكلٍ مُباشر، فانها تقوم على كل المُمارسات الاجتماعية التاريخية، والتجربة الانسانية، وقبل كل شيء، مُنجزات العلوم الخاصة.
وهكذا، فان فلسفة المادية الديالیكتيكية "تهتم" بالعلوم، وتستوعب مُنجزات النشاط العلمي والاجتماعي والمُمارسة.
لكن هذا الاهتمام مُتبادل، سيكون من الصعب اثبات أي من هذين الطرفين يُظهر اهتماماً أكبر بالآخر: اهتمام الفلسفة بالعلوم الخاصة، أم اهتمام العلوم الخاصة بالفلسفة. ومع ذلك، لا جدال في أن جميع العلوم الخاصة، وكذلك جميع أشكال النشاط الفكري-الدين والفن والأخلاق والقانون،

---

[1] - Ibid., p. 142
[2] - Op. cit., Vol. 20, p. 142
[3] - F. Weismann, "HOW I See Philosophy," in Logical Positivism, A. J. Ayer, ed., Glencoe, Ill., The Free Press, 1960, p. 345. [All non-Russian quotations are retranslated from the Russian.]

الخ- تلجأ، في التحليل النهائي، الى الفلسفة ومسائلها ومقولاتها ومفاهيمها.
كيف يُمكن تفسير ذلك؟ من خلال حقيقة أن الفلسفة هي أعمق أساس منهجي لجميع العلوم الخاصة، وكل النشاط الفكري والعملي للمُجتمع والانسان.
يتحدد دور الفلسفة هذا من خلال بُنية المعرفة الانسانية نفسها، والتي، تُحددها بدورها، بُنية الدياليكتيك الموضوعي للعالم كما هو موجود في الواقع.
ان التفاعلات بين الفلسفة والعلوم الخاصة ليست سوى انعكاس ومظهر للتفاعلات بين الجُزء والكل، بين العام والخاص والفردي الموجود في الواقع الموضوعي الفعلي. هكذا هو الواقع، انه كُلٌ يتكون من أجزاء ويُمثل منظومةً من المكونات، ومثلما لا يوجد الكُل خارج أجزاءه، أو نظام خارج مُكوناته، لذا فان الأجزاء هي أجزاء عندما تكون أجزاءاً للكل، ومُكونات، عندما تكون مُكوناتٍ لنظامٍ مُعين.
في دياليكتيك الواقع والمعرفة هذا، يتجذر اختلاف وحدة وتنوع العلوم الخاصة، كعلومٍ عن مجالاتٍ مُتميزة من الواقع، والفلسفة كعلم عن أعم خصائص وقوانين وعلاقات العالم والمعرفة والممارسة الانسانيتين.
بهذه الطريقة فقط يُمكن للمرء أن يُفسر حقيقة أن الصلة بين الفلسفة والعلوم الخاصة لم تنقطع، بعد ان تمايزت الأولى عن الثانية، لذلك بغض النظر عن عمليات الاندماج والتمايز التي حدثت داخل العلوم الخاصة، فانه لم تتلاشى لا الفلسفة ولا دورها المنهجي. على العكس من ذلك، كلما زاد توسّع وتعمّق العلوم الخاصة، وكلما ازدادت عمليات التكامل والتمايز في داخلها، وكلما ازداد دور وأهمية المسائل الفلسفة ومقولاتها، ودور وأهمية المسائل المنهجية للعلم، وفي نفس الوقت، يزداد دور الفلسفة، ولكن السؤال هو: أي فلسفة؟
يوضّح تطور التفاعل بين الفلسفة والعلم بشكلٍ لا لُبسَ فيه أن الفلسفة المادية فقط، وعلى وجه التحديد، المادية الدياليكتيكية، هي التي تتوافق مع طبيعة وروح ومهام العلم. انها وحدها فقط التي تُزود العلم بالأسس المعرفية والمنطقية والمنهجية الأُخرى المطلوبة، وقد اعترف بذلك أكثر من مرة حتى الفلاسفة المثاليين، وأيضاً عدد من العلماء البارزين، الذين على الرغم من أنهم ليسوا ماديين واعيين في الفلسفة، الا أنهم تبنّوا بوعي، في كثيرٍ من الحالات الأفكار الفلسفية، على الرغم من تبنيهم لأفكار مثالية في كثيرٍ من الأحيان.
منذ بداية القرن العشرين، أدرك هوسرل أن العلم الطبيعي مادي في جوهره، ولا يمكن أن يكون غير ذلك، وأن الفرضية الرئيسية التي ينطلق منها العلم هي الاقتناع المادي بأن الطبيعة مادية وبأن قوانينها موجودة موضوعياً، أي خارجة ومُستقلة عن كُل وعي ومعرفة. هذه القناعة، كما اعترف هوسرل "خالدة" في العلوم الطبيعية، ويتم تكرارها فيها باستمرار[1]، وسيكون العلم الطبيعي مُستحيلاً بغياب هذا الاقتناع.
نجد نفس نوع هذا الاعتراف عند مُمثلي الاتجاهات الفلسفية الأخرى. وهكذا، على سبيل المثال، كتب الباحث النمساوي فيكتور كرافت Victor Kraft الذي كان ذات مرة عضواً في مدرسة فيينا يقول: "سواءاً في العلم أو الممارسة العملية، لا يُمكن تجنّب افتراض وجود عالم موضوعي ملموس، وأن الآخرين لديهم تجارب عاطفية، وهذا ليس كما أن نفترض واقعاً مُتعالياً عن التجربة. العلوم التي تتعامل مع الواقع-سواءاً كانت العلوم الطبيعية أو تلك التي تبحث في العلم- تفترض أن الأشياء الموضوعية موجودة باستمرار بشكلٍ لا جدال فيه، حتى عندما لا يتم فهمها. بالنسبة لعلم الفلك والبيولوجيا والعلوم التاريخية عن الأرض والعضويات وعن الانسان وثقافته،

[1] - E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1965, p. 19

فان هذا الأمر لا يحتاج الى أدلة"[1].
لهذا السبب بالتحديد، من الطبيعي تماماً أن يقاوم عدد من مُمثلي العلوم الطبيعية مُحاولات تقديم تفسير مثالي للأشياء الطبيعية. من الجدير بالملاحظة في هذا الصدد الرفض الحاسم الذي قدّمه علماء الفيزياء مثل اينشتاين وفون لاو von Laue وشرودنغر ولانغفين Langevin ولويس دي بروي Louis de Broglie وديفيد بوم David Bohm وآخرين على التفسيرات المثالية للكيانات المادية، ويُلاحظ هايزنبرغ أن هؤلاء الفيزيائيين مُتحدون بشأن النقطة التي تقول: يجب أن تلتزم الفيزياء الحديثة "بأفكار الفيزياء الكلاسيكية حول الواقع، أو بمعنىً عام، بأنطولوجيا المادية، أي المفاهيم التي تنص على أن هناك عالماً واحداً موضوعياً وحقيقياً، وأن أصغر الجُسيمات لها وجود موضوعي بقدر موضوعية وجود الصخور والأشجار، سواءاً استطعنا أن نراها أم لم نستطع"[2]، يجب على الفيزيائي في علمه، أن يفترض أنه يدرس عالماً لم يخلقه بنفسه، وأنه كان موجوداً بدونه"[3].
ان النظرة المادية للعالم مقبولةً من قِبَل الغالبية العُظمى من مُمثلي علم أساسي طبيعي آخر: البيولوجيا. وهكذا، على سبيل المثال، فان البيولوجي الانجليزي البارز كونراد هال وادينغتون Conrad Hal Waddington، الى جانب عدد آخر من العُلماء في تخصصه اليوم، ينطلق من القناعة المادية بأن العالم مادي، وأنه موجود بشكلٍ موضوعي، خارج وعينا، وأن الحياة، هي ببساطة "حالة خاصة للمادة"[4]. ولكن هذا ليس كل شيء. يُقدّر وادينغتون الفلسفة المادية الدياليكتيكية تقديراً عالياً، ولا سيما فكرة لينين عن المادة باعتبارها حقيقةً موضوعية. ويؤكد أن الماركسية تتفق تماماً مع العلم، لانها "فلسفة مادية"[5]. ان وجهة نظر البيولوجي النمساوي لودفيغ فون بيرتالانفي Ludwig von Bertalanffy وحتى البيولوجي الانجليزي جوليان هكسلي Julian Huxley حول الفلسفة والعلوم الطبيعية ذات أهمية خاصة من وجهة نظر الفلسفة المادية الدياليكتيكية.
كُل هذا يُشير الى ان تطور العلوم الخاصة وتطور الفلسفة المادية الدياليكتيكية مُترابطان ويُحفز كلٌ منهما الآخر.
لا يرتبط الدور المُتصاعد للفلسفة العلمية فقط بأهميتها الهائلة في تطوير العلوم الخاصة. ان له أساس أوسع. ان ثقافة المُجتمع الحديث مُعقدة ومتنوعة، وهي تشمل العلوم الخاصة المتنوعة والمتكاثرة باستمرار التي تهتم بالطبيعة والمُجتمع، الفن، الحقوق، الأخلاق وغيرها، كما تشتمل على الفلسفة.
ومع ذلك، الفلسفة ليست مُجرد جزء من أجزاء نظام الثقافة الروحية العديدة. الفلسفة هي أعم رابطة تكاملية بين العلوم الخاصة وجميع أشكال النشاط البشري الأُخرى. انها الخيط الفكري للثقافة الذي يربط مكوناتها الفردية في منطومة مُتكاملة. الفلسفة هي روح كل ثقافة، وهي على حد تعبير ماركس، جوهر كل ثقافة. لذلك فان مستوى تطورها هو أحد أهم مؤشرات مستوى تطور ثقافة كل مُجتمع، وسيظل كذلك.
يتجلى هذا الدور الأساسي للفلسفة في نظام الثقافة الفكرية للمُجتمع في وظيفتين أساسيتين ومُترابطتين في تاريخ الثقافة الانسانية: المنهجية والنظرة الى العالم.
ان حاجة الانسان الى نظرة عن العالم أمرٌ لا مفر منه، علاوةً على سعيه لتصور العالم ككل،

---

[1] - V. Kraft, Erkenntnislehre, Vienna, 1960, p. 269
[2] - W. Heisenberg, Physik und Philosophie, Stuttgart, 1959, p. 120
[3] - Ibid., p. 134
[4] - C. H. Waddington, The Scientific Attitude, 2nd ed., Harmondsworth, Pelican Books, 1948, pp. 98-99
[5] - See the collection Na puti k teoreticheskoi biologii. Prolegomeny, Moscow, "Mir" Publishing House, 1970, p. 8

كوحدة، لانه جزءٌ من العالم الذي يُجسد وحدته في ذاته. انه يعيش في عالمٍ لا حصر له في تنوعه. وطالما يسعى الانسان الى فهم نفسه، فانه سيسعى جاهداً لفهم عالمه وسيعمل على تشكيل نظرةٍ حوله. وكلما ازداد اتساع وتعمّق تماي المعرفة في العلوم الخاصة، ازدادت حدة الشعور بالحاجة الى ادماج مُختلف فروع المعرفة العلمية المُتخصصة، والذي يجد أرقى تعبيراً لها-أي (الادماج)- في الفلسفة المادية الديناميكية العلمية.

ومع ذلك، فان النظرات الفلسفية للعالم مُختلفة، وهنا نواجه خطأ مثالي أساسي آخر لتعريف الفلسفة ووجهات النظر عنها ينطلق من مُعاداة الفلسفة، بمقاربته الفلسفية لمسألة العلاقة بين الفلسفة وظروف حياة المُجتمع، ومسألة دورها-أي الفلسفة- في الحياة الاجتماعية.

ان فكرة السمة التأملية الصرف للفلسفة، والتي تكون مهمة الفلسفة بموجبها هي مُجرد تفسير العالم، ولا تحل بأي حالٍ من الأحوال مسألة كيفية تغييره، كانت سائدةً على نطاقٍ واسعٍ في الفلسفة المثالية لفترةٍ طويلة. كان برتراند راسل أحد أكثر المُعبرين عن وجهة النظر هذه حيويةً في العقود الأخيرة. كتب: "هناك فلاسفة يعيشون ليعضدوا الوضع الراهن، وهناك آخرون يعيشون ليقلبوه رأساً على عقب-وماركس ينتمي الى هذه الفئة بالطبع. وأنا من جانبي أرفض الاتجاهين، ولا أعتبرهما المهمة الحقيقية للفلسفة، وأعتقد أن مهمة الفيلسوف ليست في تغيير العالم، وانما في فهمه- وهو عكس ما قاله ماركس تماماً"[1]. ولكن بينما يحرم الفلاسفة من أمثال راسل الفلسفة من وظيفة تغيير العالم ويقصرون مهامها على تفسيره فقط، يسعى الوضعيون المنطقيون وممثلو التحليل اللغوي الى حرمان الفلسفة حتى من مهمة تفسير العالم.

برتراند راسل

كما نعلم، يؤكدون أن مهمة الفلسفة ليست تفسير العالم ولا تغييره. وهكذا تفقد الفلسفة كل دورٍ وكل مغزىً لاكتساب المعرفة والنشاط العملي للبشر.

كقاعدة عامة، يتسم الموقف الاجتماعي والسياسي لهؤلاء الفلاسفة بالخوف والعداء الواضح للتغييرات الثورية في العالم. واذا حدثت تغيرات اجتماعية من أي نوع، فلتكن، ولكن بدون مشاركة الجماهير، ولتحدث تغيرات ضمن حدود الاصلاحية البرجوازية، ولا يجب أن تمس أُسس النظام الرأسمالي. يبدو لنا أن الفريد آير Alfred Ayer عبّر بوضوح تام عن الدافع الايديولوجي الأساسي لهذه الفلسفة في كتابه (الميتافيزيقيا والحس السليم) Metaphysics and

[1] - محاورات برتراند راسل، برتراد راسل، ترجمة محمد عبدالله الشفقي، الدار القومية للطابعة واالنشر 1961، ص11

Common Sense، يكتب: "حول هذه المسألة، أنا غير قادر على اقتراح اي شيء جيد بخلاف "المبادئ الليبرالية القديمة المعروفة... حكومة نيابية، اقتراع عام، حرية التعبير، حرية الصحافة، المساواة أما القانون، وكل ما يرتبط بما يُسمى دولة الرفاهية"[1]. يُتابع آير قائلاً: "حقاً سيكون من الأكثر رومانسيةً أن نسير جنباً الى جنب تحت راية جديدة زاهية لعالمٍ جديدٍ مُشرق. لكنني لا أعرف مثل هذه الراية: ربما يرجع ذلك الى عُمري. لا أشعر بالحاجة الى أي شيءٍ مهما كان ليستبدل هذا النوع من الراديكالية النفعية والمتسامحة وغير الدرامية. بالنسبة لي، لا تكمن المُشكلة في ابتكار نظامٍ جديدٍ من المبادئ السياسية، بل في ايجاد وسائل أكثر فاعليةً لتطبيق المبادئ التي نعرفها مُعظمنا من قبل- يقصد الليبرالية، المُترجم-"[2]. في ضوء مثل هذه الحقائق، يتضح أن لاتجاه العداء للفلسفة جذورها الاجتماعية العميقة.

الفريد آير

تعتبر الماركسية الفلسفة ظاهرة اجتماعية وُلِدَت من الاحتياجات الفكرية والعملية للأفراد والطبقات التي تُشكل المُجتمع، وبالتالي، فانها أدت، وستؤدي دائماً وظائف اجتماعية مُحددة. من دون الفلسفة، من المُستحيل القيام بأي صراع ايديولوجي جاد، وقوانين الصراع الايديولوجي عنيدة. انها، اي تلك القوانين، لا تترك مجالاً لوجود فلسفة تقف خارج الصراع الايديولوجي للطبقات والأنظمة الاجتماعية. في التحليل النهائي يأخذ أي نظام فلسفي مكانه على احدى الجبهات الايديولوجية، ويتضح أنه مُدمج في جزء مُحدد من البُنية الاجتماعية، حتى عندما يتعارض هذا مع النوايا الذاتية لمُبدعيها. يعتقد العديد من الفلاسفة الغربيين أنهم اذا قاموا بالترويج لموقفٍ تأمليٍ تجاه الواقع، أو تهربوا من المشاكل العملية، فان هذا سيجعل فلسفتهم ذات طابع لااجتماعي. ومع ذلك، فان هذه اللااجتماعية هي محض وهم. في الواقع، لا توجد فلسفة مُحايدة، ولا يُمكن أن توجد. السؤال فقط، هو ما هي المصلحة الاجتماعية لفلسفة مُعينة؟ وهذا يعتمد على الفلسفة نفسها.

يوضح تاريخ الفكر الفلسفي، كقاعدة عامة، أن الطبقات الاجتماعية والحركات التي تُناضل من أجل التغيير الثوري للعالم، من أجل التقدم الاجتماعي الحقيقي، هي مادية. وليس من قبيل المصادفة أن الاشتراكية والشيوعية، في اصولهما الأولى والطوباوية، ارتبطتا ارتباطاً مُباشراً

[1] - A. J. Ayer, Metaphysics and Common Sense, London, 1969, p. 259

[2] - Ibid., p. 260

بالفلسفة المادية[1].
ارتبطت الأشكال الطوباوية للاشتراكية والشيوعية بأشكال فلسفية مادية أقل تطوراً. على عكس الاشتراكية الطوباوية، فان للشيوعية العلمية أساسها الفلسفي في شكل جديد نوعياً من الفلسفة المادية يُعرف بالمادية الديالكتيكية والتاريخية. تختلف الفلسفة المادية الديالكتيكية اختلافاً جوهرياً عن الفلسفة المثالية الميتافيزيقية. لذلك، يختلف موقف هاتين الفلسفتين من الثورة الاجتماعية والعلمية التكنولوجية اختلافاً جوهرياً.
بينما ترى الفلسفة المثالية في هاتين الثورتين المُترابطتين تهديداً لوجودها-ليس بدون سبب-تجد فلسفة المادية الديالكتيكية والتاريخية فيهما قوتها ودعمها الجبّار. انها تجد فيهما تأكيدات جديدة لأفكارها، ومشاكل جديدة وموادٍ واسعة للحلول الفلسفية الجديدة، وفُرَصاً لم تكن متوفرةً من قبل لمواصلة تطويرها ورفع دورها وأهميتها في تطوير النشاط المعرفي والعملي للبشر.

ترجمة لمقال:
Philosophy and Antiphilosophy, Nikolai Iribadjakov, Soviet Studies in Philosophy, 13:1, 37-48, 1974

[1] - K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 2, pp. 145-46

ألبير كامو: عدمي ضد العدمية

ايلفا مازيتوفنا كوتاسوفا *

ان العدمية، هي سمة مُميزة لنفسية والنظرة الى العالم لعدة أجيال من الشباب في المُجتمع الرأسمالي. ان نبذ الدين التقليدي والايديولوجيا والأخلاق السائدة، وازدراء كل السُلطة والمطالبة بالتحرر الكامل للروح والذهاب الى حد انكار القِيَم الثقافية ونمط الحاة الراسخ (العادات ووسائل الراحة والملابس وتصفيفات الشعر)-كلها الى هذا الحد أو ذاك، سمة من سمات النظرة العامة لكلٍ من"الجيل التائه" الذي نشأ مع الحرب العالمية الأولى بقناعة أنه تم تضليله بقسوة، والوجوديين من البيتنيك Beatniks في الخمسينيات، أتباع رُسُل "التمرد الأخلاقي والجنسي". يدفعهم الافتقار الواضح للأفكار الايجابية والتوجهات القِيَمية الى "الانسحاب من المُجتمع" على نطاقٍ واسع، أو الانتحار أو الأعمال الارهابية، أو المظاهرات ذات الطبيعة التمردية. أصبحت العدمية، بكل مظاهرها الاحتجاجية واليائسة مصدراً لقلق الحكومات ومصدر كراهية غبية من جانب المُحافظين وضيقي الأفق، وهي محل نقاش جاد من قِبَل الشخصيات في الأحزاب السياسية. ان البحث عن مخرجٍ لنظرة العدمية كطريقٍ مسدود هو مصدر الهامٍ لعمل العديد من الكُتّاب والفلاسفة في القرن العشرين.

خلال اسبوع الفكر الماركسي الذي عُقِد في باريس في شباط 1974، اتفق الشيوعي لوسيان سيف Lucien Sève واللاهوتي الكاثوليكي كلود جيفري Claude Geffre في مناظرةٍ بينهما، على أن "العديد من الشباب اليوم يتحلون بالعدمية"[1]. لكن، في تقييمهما لـ"الانحلال الأخلاقي والديني والسياسي" للشباب فقد اختلفا بشكلٍ جذري، بطبيعة الحال. يرى جيفري العدمية، مثله مثل كل الشخصيات الدينية، كمجرد ظاهرةٍ سلبية. في رأيه يمكن أن يكون هناك طريقةٌ واحدة فقط للخروج من الأزمة العالمية المُتمثلة بالافتقار الى الايمان: اعتراف المرء بـ"خطيئته" ورجوعه الى الله. لذلك، يؤكد أن "خلاص الانسان لا يتضمن عواملاً تاريخية"[2].

لوسيان سيف

يتقدم سيف بصراحة بوجهة النظر الماركسية المُعارضة للفهم الديني للعدمية: "بالنسبة لك، فان القِيَم الانسانية تقع في مجال المُتعالي، ضمن شيءٍ لا يخضع للتحليل التاريخي. بالنسبة لي، كل

* التحقت كوتاسوفا بكلية الفلسفة في جامعة موسكو عام 1948، ودرّست في المدرسة الثانوية بعد تخرجها. درّت الفلسفة من عام 1956-1960، وعملت في معهد الدراسات الشرقية التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية. دافعت عام 1964 عن اطروحتها في الدكتوراة (من تاريخ الفكر البوذي في الهند في القرون الوسطى) في جامعة موسكو الحكومية. درست الفلسفة الوجودية التي نشأت في فرنسا، وكتبت عدة مقالات وكتب، منها كتاب (العداء للفلسفة- في الفلسفة المُعاصرة) عام 1984.

[1] - "La morale au tournant," a debate between Lucien Seve and Father Claude Geffre, France nouvelle, Feb. 5- 11, 1974, No. 1473, p. 24

[2] - Ibid., p. 27

شيء يخضع لهذا التحليل، ولا يوجد شيء يقع خارج حدوده". يؤكد سيف، من هذا المُنطلق، أنه من الضروري التمييز بين "أخلاق الرفض" و"رفض الأخلاق". لذلك، يتوصل هو نفسه الى استنتاج مفاده أن الشباب في المُجتمع الرأسمالي الحديث "يرفضون احترام الأشياء التي لم تعد تستحق الاحترام... العدمية تجمع في ذاتها كلاً من رفض المعايير القائمة، والمُطالبة بتغيير القيم الأخلاقية والروحية"[1]. على عكس رجال الدين، يكشف الشيوعيون عن المعنى الحقيقي للنقد العدمي للمجتمع الرأسمالي المُعاصر وتناقض وتعقيد عملية التغير في قِيَم ومُثل الشباب الروحية. ينخرط الماركسيون الفرنسيون كذلك في "حوارٍ" مع عناصر واسعةٍ من المثقفين الديمقراطيين. في النضال من أجل الشباب، لجأوا ليس فقط الى أعمال الشاعر بول ايلوارد Paul Éluard ولويس اراغون Louis Aragon والكاتبة ايلسا تريوليت Elsa Triolet واندريه ستيل André Stil، الذين استوحوا أبطالهم من المُثُل الثورية، ولكن ايضاً الى أعمال "سادة عقول" الشباب المُعاصر مثل ارنست همنغواي وأنطوان اكسوبيري Antoine de Saint-Exupéry، الذين أظهروا عظمة مُقاومة الانسان الأخلاقية للظروف المأساوية Tragic في حياته.

تصطف رواية (الطاعون) لالبير كامو في هذا الصدد مع همنغواي واكسوبيري. يبحث قُرّاء المُجتمع الرأسمالي المُعاصر فيها عن اجابة لسؤال: كيف ينبغي للمرء أن يعيش في هذا العالم المشوه في مواجهة كارثةٍ مُهددة أو كارثةٍ تحدث؟ يُجيب كامو على هذا السؤال من وجهة نظر تصور مأساوي Tragic للعالم يتضمن مع ذلك وعياً بالحاجة الى النضال، وبجدالٍ عاطفيٍ ضد اولئك الذين خضعوا لليأس أو استسلموا أو حتى دخلوا في تحالفٍ مع الشر. ومع ذلك، فان الصراع الشديد ضد العدمية- ذلك العصب الحيوي في عمل كامو-لم يُلاحظه مُعظم طلابه. يُميز هؤلاء العلماء، ولا سيما المسيحيون، مسائل العبث واليأس في روايات كامو، ومقالاته الفلسفية، من أجل استنتاج أن هناك طريقة واحدة للنجاة من العالم العَبَثي، انه الطريق الذي يؤدي الى اختيار الله[2].

ألبير كامو

غالباً ما يميل بعض مؤلفينا الى رؤية فلسفة كامو "تبشيراً للامعنى الحياة، والانتحار"[3]، وفي أعماله الابداعية "الميل نحو مأساة الشخص المظلوم من قِبَل عالمٍ مُعادٍ، وعجزه عن التغلب على

[1] - Ibid., p. 24

[2] - See R. Jolivet, Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a J.-P. Sartre, Paris, 1948; Ch. Moeller ,Latterature du XX siecle et christianisme, Vol. 1, Paris, 1957; Nguyen-Van- Huy, La Metaphysique du bonheur chez Albert Camus, Neuch" neu chatel, 1962; P.-H. Simon, Presence de Camus, Brussels, 1961; L'Homme en proces, Paris, 1967

[3] - A. B. Arabei, "Propoved' bessmyslennosti zhizni v filosofii A. Kamiu," in symposium Sotsial'no-ekonomicheskie problemy mirovogo obshchestvennogo razvitiia, Moscow, 1971, p. 178

تناقضات الحياة، وعدم وجود آفاق، وانعدام مغزى وجوده"[1]. ومع ذلك، فان الكُتّاب الذين يستمتعون بالعبث واليأس، بعد أن تمتعوا بشعبيةٍ لم تدم طويلاً، يختفون ويتراجعون الى الخلف، في حين أن أجيال قُراء كامو الجُدد، يسعون للبحث عن الاجابة حول مسألة كيفية ايجاد مخرج من اليأس. تتزايد شعبية هذا الكاتب المسرحي والروائي وكاتب المقالات الفرنسي منذ عام 1957، منذ أن حصل على جائزة نوبل. ظهرت، في بداية عام 1960 (عام وفاته المأساوية)، مجموعة من الكتابات الكثيرة حوله في مُجلدٍ ضخم[2]، توسعت منذ ذلك الحين بشكلٍ كبير، بفضل الدراسات العديدة المنشورة في فرنسا وألمانيا الغربية والولايات المتحدة واليابان.

لقد شَهِدَ بلدنا الاتحاد السوفييتي نشر دراسة فيليكوفسكي، وهي دراسة ماركسية جادة لأعمال كامو الأدبية[3]. ولكن في هذا الكتاب أيضاً، لم يتم مُعالجة كامو بشكلٍ كافٍ، من وجهة نظرنا، بصفته كاتباً مُنخرطاً في جدالٍ مُستمرٍ ضد العدمية. الهدف من هذا المقال هو تتبع سلسلة اعتراضات كامو على العدمية، لكشف معناها وأهميتها، وفي الوقت نفسه، لاثبات استحالة التغلب على العدمية انطلاقاً من المواقف الذاتية-الارادية.

أدت الأزمة الاقتصادية في الأعوام بين 1929-1933، واقامة الدكتاتورية الفاشية في ألمانيا، وخطر الاستعباد الفاشي لأوروبا الى ايصال عملية تقليل قيمة الأفكار والقِيَم التقليدية للمجتمع الرأسمالي الى نهايتها، وخلق حالة من اليأس وتوليد مشاعر عدم جدوى الوجود البشري.

كشف الشيوعيين، الذين قادوا الصراع المُعادي للفاشية في فرنسا، للناس الذين اجتذبهم "المد الطوفاني للنظريات المجنونة التي دعتهم الى الانتحار"[4]، كشفوا السبب الحقيقي لمصائبهم: الرأسمالية الاحتكارية والنظام الذي وُلِدَت فيه. ومع ذلك، فان العديد من المُثقفين الفرنسيين، الذين فقدوا الثقة في التقدم الاجتماعي، مثلما فعل دوستويفسكي، رأوا في أي حركة اجتماعية-سياسية ان لم تكن شيئاً "مشؤوماً"، فانها على الأقل شيء مُعادٍ، شيء يُهدد حريتهم الشخصية. يعترف بطل رواية سارتر (دروب الحرية)، ماتيو، رداً على اقتراح صديقه بالانتساب الى الحزب الشيوعي: "لا أستطيع الالتزام، فليست عندي أسباب كافيةٌ لذلك. انني أحتج مثلك ضد الأشخاص أنفسهم، وضد الأشياء نفسها، ولكن ليس بما فيه الكفاية... فاذا أخذت أجري في الاستعراض رافعاً قبضتي، منشداً نشيد (الأممية)، واذا صرحت لنفسي بأني راضٍ مع ذلك، فانما أكذب على نفسي"[5]. لقد حذّر الشيوعي هنري باربوس بالتحديد ضد هؤلاء الأشخاص المُضطربين و"قصار النظر بشكل مُذهل"، الذين أعمتهم الديماغوجية الفاشية. قال: "الفاشية تُضلل المرء وتُلهمه على أنه سيصير قائداً... والفاشية تستغل شغف الشباب الحماسي وسعيها لتحقيق المجد"[6].

في ذلك الوقت ولاحقاً، كان كامو بعيداً عن الماركسية والتحليل العلمي لتطور المُجتمع الرأسمالي. لقد دفن نفسه في قراءة دوستويفسكي ونيتشه، ووجد أنه مُعجب، من بين مُعاصريه الأكبر سناً، بالروائي اندريه مالرو André Malraux وجان بول سارتر. ومع ذلك، حتى في مسرحيته التراجيدية الأولى (كاليغولا) 1938، نصب كامو لنفسه هدفاً لاثبات مدى انعدام افق

---

[1]- T. A. Sakharova, Ot filosofii sushchestvovaniia k strukturalizmu, Moscow, "Nauka" Publishers, 1974, p. 41

تُرجِمَ هذا الكتاب الى العربية (من فلسفة الوجود الى البنيوية-دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، ت. أ. ساخاروفا، ترجمة أحمد برقاوي، دار دمشق 1984).

[2] - S. Crepin, Albert Camus. Essai de bibliographie, Brussels, 1960

[3] - See S. Velikovskii, Grani "neschastnogo soznaniia," Moscow, "Iskusstvo" Publishers, 1973

[4] - Henri Barbusse, "Obrashchenie k studentam i intelligentam molodogo pokoleniia," Inostrannaia literatura, 1974, No. 12, p. 236

[5] - دروب الحرية-سن الرشد، جان بول سارتر، ترجمة الدكتور سهيل ادريس، منشورات دار الآداب، بيروت 1962، ص138

[6] - Henri Barbusse, "Obrashchenie k studentam i intelligentam molodogo pokoleniia," Inostrannaia literatura, 1974, No. 12, p. 236

الطريق المسدود الذي وصلت اليه عدمية ذلك الوقت، وهي ايديولوجية كراهية البشر التي تُعلن "العُنف والمكر كأنها القِيَم الوحيدة"[1].

كان الامبراطور كاليغولا، الذي تغلغل الظلم في عصره، مُقتنع، أنه من أجل اصلاحه، يجب أن يُصبح قاسياً مثل الآلهة. انه يُجبر الزوج على أن يكون قواداً لزوجته، ويجبر الأب أن يسخر من وفاة ابنه. انه يطرح "تجربةً تربويةً" ليكشف لرعاياه "حقيقة هذا العالم الذي انعدمت فيه كل حقيقة"[2]. انه يؤكد أنه لا يوجد شيء أخلاقي أو لا أخلاقي، وأن الأفعال الانسانية "جميعاً تحتل ذات المنزلة"[3]. يعزو بعض النُقّاد تصريحات كاليغولا هذه الى كاتب المسرحية نفسه[4]، لكن كامو كان بعيداً عن تبرير سلبية كاليغولا الشاملة. يسخر كاليغولا من حكمة نبلاء بلاطه لانه يفهم جيداً الدوافع التي تُلهم سلوكهم، يقول: "انظري اليهم يا سيزونيا، لم يبق اي شيء. لا الشرف ولا والوقار ولا الاسم الطيب ولا الحكمة الأزلية، ولم تُعد هذه الخصال تعني اي شيء. جميعها تختفي أمام الجزع"[5]. انه يحتقر رعاياه، لكنه في الوقت نفسه يشعر بالرعب من خضوعهم الخنوع وقدرة الشر المُطلقة. وهذا يؤدي الى الخاتمة التراجيدية: يُلقي الطاغية بنفسه على خناجر المُتآمرين. أراد كامو أن يُظهر أن"الفلسفة المُتجسدة في الجُثث" تحتوي في ذاتها على بذور الهزيمة. لذلك، في نهاية مساره الدموي، أدرك كاليغولا أنه "مُذنب"[6]، وأنه اختار الطريق الخاطئة، وأنه لن يقود الى اي شيء.

يُعاني كاليغولا من الهزيمة، ولكن ابتكار المؤلف كان ناجحاً تماماً. وفي عام 1945، عندما قال جيرارد فيليب "بوجهٍ شاحبٍ ومتشنج"[7]، وهو أول من قام بدور كاليغولا "أنا أعيش، اذن أنا أقتل، اذن أنا أمتلك عظمة مُدمر، التي أمامها تُصبح عَظمة المُبدع شيءٌ لا يُذكر. هذا ما تعنيه السعادة-الحرية المُطلقة، الحق على كل ما هو موجود على الأرض والدم ونشر الكراهية والعزلة المُنقطعة النظير لانسانٍ يتمعن الحياة والأفراح لقاتلٍ خارجٍ عن القانون والمنطق، قلبه لا يرحم ولا ينفك عن طحن حيوات البشر"[8]، عندما قال ذلك، اعتبر الجمهور هذا الخطاب مُحاكاةً للمجنون الذي أغرق أوروبا بالدم والذي أحاطته كراهية جميع الشعوب، وأنهى حياته في قبو. وقد صفّق الجمهور بكامو، الذي استشرف في وقتٍ مُبكرٍ من عام 1938 نهاية الفوهرر المُخزية. بعد أن رفض المظهر "الوحشي" للعدمية، شَرع كامو في دراسة نوع غير محسوس تقريباً من العدمية، ربما يكون النوع الأكثر انتشاراً: اللامبالاة تجاه كل شيء، ما عدا الذات وبواعثها الحسية.

تشترك الشخصية القاصة لسيرتها الذاتية في رواية (الغريب) كثيراً مع أبطال روايات الفرنسي اندريه جيد André Paul Guillaume Gide واريك ريمارك Erich Maria Remarque وارنسك همنغواي. مثل الشخصية المركزية في رواية همنغواي (وداعاً أيها السلاح)، عندما يُعاني من احراجٍ بدرجةٍ قليلة عندما تُلفظ كلمات "مُقدس، مجيد، تضحية"، يُفكر بطل رواية (الغريب) لكامو بشيءٍ خاص "استثنائي" عندما يلوح الكاهن بالصليب على رأسه، مُتحدثاً عن معنى الحياة وعن المسيح الذي مات على الصليب من أجله. يُعارض بطل رواية الغريب مواعظ

---

[1] - Albert Camus, Lettres a un ami allemand, Paris, 1945, p. 69

[2] - كاليغولا، البير كامو، ترجمة يوسف الجهماني، دار حوران للنشر، ص63

[3] - نفس المصدر، ص76

[4] - See A. N. Kuznetsov, "Eticheskie vzgliady frantsuzskikh ekzistentsialistov," in symposium Protiv sovremennoi burzhuaznoi etiki, Moscow, "Nauka" Publishers, 1965, pp. 88-91; T. A. Sakharkova, op. cit., p. 41

[5] - كاليغولا، البير كامو، ترجمة يوسف الجهماني، دار حوران للنشر، ص44

[6] - نفس المصدر، ص101

[7] - Zherar Filipp. Vospominaniia, Leningrad and Moscow, "Iskusstvo" Publishers, 1962, p. 61

[8] - كاليغولا، البير كامو، ترجمة يوسف الجهماني، دار حوران للنشر، ص100

الكاهن بالمشاعر الانسانية البسيطة ويُلقي بالحقائق الواضحة في وجه الكاهن "لقد كان يبدو الكاهن متيقناً، اليس كذلك؟ ومع ذلك، لا يُساوي يقين من يقيناته شعرةً من شعر امرأة. هو ليس متيقناً حتى مما اذا كان حياً، ما دام يحيا كميت. أما أنا فكنت أبدو صفر اليدين، بيد أني كُنت متيقناً من نفسي، متيقناً من كل شيء، أكثر يقيناً منه، متيقناً من حياتي ومن هذه الميتة القادمة"[1].

يتفاعل بطل رواية (الغريب) ميرسو، الذي عادةً ما يكون غائباً وبعيداً عن الحياة الاجتماعية، بحساسية تجاه دفئ أشعة الشمس، برودة الظل عند مجرىً مائي و"ونسائم الصيف". يبحث هذا الرجل، الذي سئم من حياة المدينة، عن "قِيَم أرفع وأعظم من الأخلاق"[2] جنباً الى جنب عن جماليات الطبيعة و"بهجات الجسد". لم يمضِ وقتٌ طويل حتى بدا لكامو نفسه أنه يعرف ما هو المجد والقيِيَم الرفيعة، وما الذي يجب أن يكونه: انه "الحق في الحب الى ما لا نهاية. ليس في هذا العالم الا حبٌ واحد. فعناق جسد امرأة هو أيضاً عناقٌ لهذا الفرح الغريب الذي يهبط من السماء الى البحر. بعد قليل، لحين سألقي بنفسي بين الافسنتين لأدخل ريحه الى جسدي، سأعي أنني، رغم كل الآراء المُسبقة، أحقق حقيقةً هي الشمس، وستكون ايضاً حقيقة موتي"[3*]. نادراً ما يُمكننا أن نعثر في كتابات القرن العشرين على وصفٍ للأرض و"احتفالات الزواج من الطبيعة"، وفرحة دمج نبض المرء مع وقع قلب الطبيعة بمثل هذا الحماس الوثني[4].

سارع بعض النُقّاد الى تفسير ذلك "الزواج من الطبيعة" كعودة الى العبادة الديونيسية** التي تحدث عنها نيتشه، أو استشراف وسبق لمبدأ "الحساسية الجديدة" لماركوز.

ومع ذلك، فان هوةً حقيقيةً هائلة تفصل رُسُل "الحساسية الجديدة" والتمرد عن كامو. كامو لا يبرر مورسو على الاطلاق. لكنه لا يعتبره مُذنباً، ولا يعتبر أن لدى المحكمة والمُجتمع الذي لا يُبالي به و حتى الله-الذي يحلف القضاء والمُحقق والقاضي باسمه، الحق في مساءلته. ومع ذلك، فان مورسو مذنبٌ بنفس القدر. انه مذنبٌ بلامبالاته تجاه البشر.

لا يرغب مورسو في لعب دور المنافق. انه مُخلص ومباشر في علاقته مع الجميع، من البواب وحتى المُحقق. لكنه غريبٌ عنهم جميعاً-جميع الناس والجيران والزملاء في وظيفته والأصدقاء. ان أكثر الكلمات استخداماً في مفرداته المحدودة جداً هي "لا يوجد فرق"، "كله سيان"، "ليس له أهمية". عندما سألته ماري عما اذا كان يفكر في الزواج منها أجاب "ان الأمر سيان بالنسبة لي"[5]. ان اللامبالاة، بالتحديد، هي التي تُميز "الغريب" عن أبطال همنغواي وريمارك واكسوبيري "باستعدادهم الدائم للتضحية بأنفسهم، وهو أعلى مظهر من مظاهر الانسانية"[6].

يُشكل أبطال رواية (الطاعون)، الذين يشاركون أفراح وأحزان مواطنيهم، تبايناً في أعماله، عن

---

[1] - الغريب، البير كامو، ترجمة محمد آيت حنّا، منشورات الجمل 2014، ص138-139

[2] - A. Camus, Vozvrashchenie v Tipasa, p. 541

[3] - أعراس، البير كامو، ترجمة جورج طرابيشي، دار مكتبة الحياة 1970، ص16-17

* ان ترجمة جورج طرابيشي للنص (وستكون ايضاً حقيقة موتي)، لا تتوافق بالمرة مع ما هو موجود في مقالة كوتاسوفا، فالنص كما تورده كوتاسوفا هو كما يلي: " is the right to love without limit. There is only one love in this world. To grasp the body of a woman in one's embrace is like taking into oneself a strange joy descending to the sea from the heavens. Now I cast myself upon the earth, and rolling on the clearing so as to drink in its aroma, I will recognize that I am acting in accordance with the true nature of things by virtue of which the sun shines, and I will never die.". وعند رجوعنا الى النص باللغة الفرنسية، وجدنا أن ترجمة جورج طرابيشي هي الأقرب الى الصحة، مما تورده المقالة، لذلك سنبقي على ترجمته.

[4] - انظر: أعراس، البير كامو، ترجمة جورج طرابيشي، دار مكتبة الحياة1970، ص15

** الديونيسية مُرتبطة بالاله ديونيس ابن زيوس الخالد وسيميلي الفانية. انه اله مُزدوج الجوانب، من حيث هو ارتباطه بكل ما هو حسي، وبالجانب العاطفي من الطبيعة البشرية، ومن ناحية أُخرى، انه اله فانٍ ويعاني من هذا العذاب. بالنسبة الى نيتشه، يرمز ديونيس الى تبرير الألم والمُعاناة على الصعيد الشخصي، سواءاً كانت مُعاناة المرأة التي تلد أو معاناة ابداع العمل الفني، وكذلك الألم على المستوى الكوني. ان الألم هو جزء من الجوهر الأساسي للأشياء، وان ازالته هو أمر مُستحيل، ولا يصلح، ان ازالته يعني ازالة جوهر الحياة.

[5] - الغريب، البير كامو، ترجمة محمد آيت حنّا، منشورات الجمل 2014، ص52

[6]- ntoine de Saint-Exupery, Voennyi letchik. Sochineniia, Moscow, 1964, p. 316

رواية (الغريب).
بالنسبة الى الدكتور ريو والصحافي رامبير، فان الشمس ورائحة البحر وقوة الحب الملوسة هي قِيَم لا تقبل الجَدَل. لذلك عندما كان رامبير يرغب في مغادر المدينة التي أصابها الطاعون للانضمام الى المرأة التي يُحبها فقد أجابه رامبير بأن "هذا على اي حال يبدو معقولاً"[1]. لكن رامبير لم يُغادر المدينة، وأصبح مُساعداً للدكتور ريو، لانه "عندما يُقال ويتم كل شيء، من العار أن تكون الشخص الوحيد السعيد" وسيمنعه العار "من محبة الشخص الذي افترق عنه". على عكس (الغريب) الذي كان يعتبر "عبير الصيف" و"ساعة الشفق" و"القبة البضاء الهائلة التي تتلألئ في الماء" ملجأً للهروب من الناس، فان المُكافحين الذين يضحون بأنفسهم ضد الطاعون قادرين على الابتهاج والحب، فقط الى جانب الناس. بالنسبة لهم، الحب والجمال والسعادة هي معنى وتبرير نضالهم. يقول تارو للدكتور ريو "ومن أجل هذا عزمت على أن أقف في جانب الضحايا في كل مناسبة"[2*].
في روايته عن (الغريب) يكشف كامو بشكلٍ مُقنع عن منطق سلوك شخصٍ لا أهمية عنده سوى دوافعه الحسية. ينتج عن اللامبالاة تجاه البشر الآخرين جريمةً يرتكبها مورسو بلامبالاة كما أنه يقوم بأي شيءٍ آخر. يُدين كامو بطله ليس لانه ارتكب جريمة قتل: انه يُدين عدمية "جني الملذات" لانه مقتنعٌ بشدة أن كل ما هو جميل في عالم حواس الانسان يكتسب معنىً حقيقياً فقط بفضل حب الانسان الآخر. يقول عن نفسه: "نشأت منذ الطفولة في تأمل الجمال، الذي كان ثروتي الوحيدة، لقد انطلقت من ملئ الأحاسيس. لاحقاً ظهرت الأسلاك الشائكة على مرمى البصر-أعني الاستبداد، الحرية، البوليس-وبدأ عصرر التمرد[3].
كُتِبَت رواية (الغريب) عام 1940 ونُشِرَت في باريس المُحتلة. انها لا تتعلق بالحرب على الاطلاق. أطلق مورسو رصاصته، كما أنه يقول للمحكمة أنها "بسبب الشمس". لقد انطلقت الرصاصة عن طريق الصدفة، ولكن كان هذا هو منطق الشخص الذي لم يكن لدى حياته أي معنىً سوى رضاه او عدم رضاه الجسدي. اعتمد القتلة الفاشيون، الذين اغتصبوا حق التصرف بحياة شعوبٍ بأكملها، اعتمدوا على مثل هؤلاء الناس الذين استندوا في تصرفاتهم على ردودهم البيولوجية بدلاً من الأخلاقية. يتضح أن لدى كاليغولا والغريب شيءٌ مُشترك: ان منطق سلوكهما لا يأخذ الآخرين في عين الاعتبار.

---

[1] - الطاعون، البير كامو، ترجمة د. سهيل ادريس، دار الآداب، بيروت، ص87
[2] - نفس المصدر، ص249
* على الرغم من أن كوتاسوفا أشارت في نهاية المقالة الى موقف كامو الأخلاقوي، والاستسلامي في نهاية المطاف، الا أنه كان عليها ربما، أن تُشير كذلك الى استسلامية كامو في روايته (الطاعون)، واعتباره الكوارث الاجتماعية حتمية ولا يمكن اصلاحها لانها نابعة من الطبيعة البشرية. تقول احدى شخصيات الرواية لريو "انني أعرف معرفةً أكيدةً (نعم يا ريو، فأنا أعرف كل شيءٍ عن الجياة كما ترى) ان كل انسان يحمل في جلده الطاعون، لانه ليس ثمة في الدنيا من هو معصومٌ منه" (الطاعون، البير كامو، ترجمة د. سهيل ادريس، دار الآداب، بيروت، ص248)، لان هذا المرض، الشر، ينتقل من انسانٍ الى آخر.ان ماساة الانسان عند البير كامو (الانسان بشكل عام)، او الفرد، تتحول الى عبثية الحياة. ومأساة عبثية الحياة تظهر لا لأن الانسان يواجه الموت فقط، بل لأنه كذلك في وسط التشويش واللامعقول والظلم، وهو يدرك عبثية هذا الموقف، ولا يستطيع الوصول الى المخرج القادر على اخراجه من هذا الوضع اللاعقلاني. والأنسان لا يأمل في تغيير عبثية وجوده، ولذا يحصل على حرية وحق التمرد على (كل شيء). وأذا تم نزع الرداء الفلسفي عن تأملات كامو، تبدت بوضوح المصادر الأجتماعية لميتافيزيقيته الخاصة بالعبثية. ان كامو يقاوم كـ(راديكالي) كافة الأشكال الظاهرة للرجعية السياسية كما يقاوم الفاشية، ولكنه كفنان ومفكر نجده مسحوقا على الصعيد الروحي بأحداث عصره، ثوراته وحروبه، والأرهاب الفاشي، مسحوقا بنزاعاته ومصائبه التي لا تحصى. وهو لا يأخذ عصره الا من ناحيته القاتمة المأساوية، التي تحمل الى البشر كل الوان العذاب، ولا يريد كامو الأعتراف بأن قوى العقل الخلاقة قادرة على تغيير بنى العالم المعاصر (على الأقل الامكانية كانت كبيرة في وقته. في رواية الطاعون، يرمز الوباء الى هجوم الفاشية والنظام التوتاليتاري على الأنسان بغية القضاء على حريته. وشخصيات الرواية سواء منهم اولئك الذين يكافحون الطاعون او المترددون وأنصار الطاعون يعكسون القوى الاجتماعية المختلفة في زمن النضال ضد الهتلرية. ان الطاعون في الرواية يمثل (الشر الدائم)، فالأنسان في رأي كامو محكوم عليه ان يعيش وجها لوجه مع الشر، فهو مضطر الى العمل على (حماية نفسه، تحمل الأخرين،الأبتعاد عنهم)، ويرفض كامو الاسباب التاريخية المادية التي تقود الناس الى مقاومة الشر الذي ياخذه كامو على انه تجريد. ان الطاعون مثل المد والجزر حركته لا زوال لها، لأن جراثيمه تعيش في الناس انفسهم، اي في داخل الأنسان.
[3] - A. Camus, Vozvrashchenie v Tipasa, p536

يُعد مؤلفي (كاليغولا) و(الغريب) دراساتٍ سيكولوجية لأكثر تناقضات حُجج نوعين من العدمية تعقيداً. بعد دراسة الوجوه الأكثر انتشاراً للعدمية، يوضح كامو بشكلٍ مُقنع أن الخاتمة المنطقية للقسوة تجاه البشر، والاعتداد غير المُبرر بالنفس، هي ارتكاب جريمة والانتحار. ففي كلتا الحالتين "لا تعود الحياة الانسانية سوى مدار لعب"[1]. يرفض كامو "انتحار كاليغولا في القمة" وقبول الغريب لموته. في نفس العام، اي 1940، بدأ كامو بالدراسة الفلسفية لمسألة الانتحار.
ان تصور العالم على أنه عبثي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الانتحار: صاح كيركيغارد "كم هي الحياة فارغة وتافهة... لِمَ لا تُنهيها على الفور؟"[2]. وليس من على المرء أن يكون وجودياً ليكتشف الصلة بين المشاعر القائلة بأن "الليل قبرٌ تُدفَن فيه الفوضى" والرغبة في "الدخول في حالة النسيان والتخلص من هذا العبئ بينما يُحررك الوقت من توترك العصبي"... (بودلبير).
كان لموضوع الانتحار، في أدبيات القرن التاسع عشر، طابع احتجاجٍ رومانسي، حكم غاضب ضد عالمٍ "كل شيءٍ فيه كذبة، وكل شيءٍ شرير وخادع". في أدبيات القرن العشرين، يبدو الانتحار بلا معنىً مثله مثل استمرار الحياة. واحدة من شخصيات رواية (تحوّل مانهاتن) Manhattan Transfer للروائي الأمريكي جون دوس باسوس، المحامي الثري بالدوين، الذي يستمر بالعيش "ويركض مثل السنجاب على عجلة" لانه "بغض النظر عن المدى الذي تجعلك نيويورك تشعر بالغثيان منها، فانه لا يوجد أي مكان تهرب اليه"[3]. شخصية أُخرى في (تحوّل مانهاتن) تأتي فجأةً من سباق الفئران هذا، متجاهلاً رفاقه في الشرب: "الجميع يشعر بالملل. انتم تشعرون بالملل من الذباب الذي على اطارات النوافذ. انت لا تعرفون ما يعنيه السواد الذي لا نهاية له"[4]. رجل ثالث من مانهاتن، ستان اميرتي، لا يقول شيئاً على الاطلاق، لكنه ببساطة يموت من الهذيان الارتعاشي.
ان مسألة الانتحار تواجه حتماً العدمي اذا كان مُتسقاً بما فيه الكفاية ولا يسعى للتهرب من الاجابة. في عام 1951 يُلخص كامو ما حدث، في (الانسان المتمرد): "فمنذ ثلاثين عاماً، قبل عقد النية على القتل، أنكرنا وأنكرنا كثيراً حتى أنكرنا ذاتنا بالانتحار. الله يغش، والجميع يغشون معه، وأنا نفسي أغش، بناءاً على ذلك، أنا أموت: لقد كان الانتحار محور الموضوع"[5]. في الواقع، اذا كان كل شيءٍ كذب، وكل شيءٍ شرير، فان السؤال الذي يطرح نفسه لا محالة هو اذا ما كانت "الحياة تستحق أن تُعاش"، وبالطبع، يبدو للعدمي أن حل هذه المسألة يعني "الجواب على السؤال الأساسي في الفلسفة"[6]. وفي تفسيره لماذا كانت المسألة المطروحة في (أسطورة سيزيف) هي الانتحار، وليس جوهر الأشياء، كتب كامو: "ليس المهم أن نرجع الى أصل الأشياء، بل أن نعرف-والعالم على ما هو عليه-كيف نتصرف فيه. ففي زمان العدمية يكون من المفيد العودة الى مسألة الانتحار"[7*].
أصبحت مسألة الانتحار حادةً بشكلٍ خاص خلال سنوات الاحتلال الفاشي الألماني لفرنسا. قاتل الشيوعيون قوات الاحتلال من أجل التحرر الوطني والاجتماعي لفرنسا، بينما دافع الكاثوليكيين

---

[1] - الانسان المُتمرد، البير كامو، ترجمة نهادر رضا، منشورات عويدات بيروت 1983، ص10
[2] - soren Kierkegaard, Naslazhdenie i dolg, St. Petersburg, 1894, p. 29
[3] - John Dos Passos, Manhattan Transfer, Russ. ed., Leningrad, 1930, p. 194
[4] - ibid., p. 317
[5] - الانسان المُتمرد، البير كامو، ترجمة نهادر رضا، منشورات عويدات بيروت 1983، ص9
[6] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص11
[7] - الانسان المُتمرد، البير كامو، ترجمة نهادر رضا، منشورات عويدات بيروت 1983، ص9
* ان ترجمة نهادر، تبدو غير صحيحة. فهو يُترجم Nihilism بأنها "الانكار"، ومن ثم يُكمل الجملة "ربما كان من السهل أن نتسائل حول مُشكلة الانتحار"، وهذا لا يتوافق مع سياق الموضوع. النص باللغة الانجليزية في مقالة كوتاسوفا هو التالي: For what is most important is not digging down to the root of things, but knowing how to live in this world as it is. In the age of nihilism it might be useful to turn to the problem of suicide.
التعديل الذي قُمت به أنا، يتناسب أكثر مع السياق

عن معتقداتهم التقليدية. ولكن سأل اكسوبيري، حول الجنود الذين رفضوا القتال، ما الذي كان اولئك الناس، الذين لا يؤمنون بأي شيءٍ، سيقاتلون من أجله؟ "ماذا كان هناك ليُلهمهم"، "من أين ستنشأ الموجة التي قد تهزهم؟ ما هو المعنى المُشترك الذي قد يوحدهم؟"[1].

احتلت مسألة الانتحار، خلال سنوات الهزيمة الوطني، مكانةً خاصة اجتماعية. أراد الفاشيون أن يجعلوا كل فرنسي اما عبداً أو ميتاً. كان يعني انهاء حياة المرء بالانتحار استسلاماً للعدو. في هذا السياق التاريخي المُحدد يجب على المرء أن يفهم بداية (اسطورة سيزيف): يقول كامو فيها "هناك مُشكلة فلسفية هامة وحيدة، هي الانتحار"[2].

نحن اليوم نفهم بشكلٍ أكثر وضوحاً السياق الاجتماعي-السياسي لعنوان (اسطورة سيزيف) الفرعي (دراسة عن العبث)، الذي نُشِرَ عام 1942 في باريس المُحتلة. يعتبر كامو النظرة العبثية، نظرة الشخص للعالم، الذي فقد الاحساس بوحدته مع المُجتمع الذي يعيش فيه والذي يشعر بأنه "فاشل". روكنتان، على سبيل المثال، الشخصية المحورية في رواية سارتر (الغثيان) الذي توصل الى استنتاج مفاده أن مفتاح حياته نفسها "يتلخص في هذه العبثية الأساسية"[3]، هو شخص "عبثي" من هذا النوع.

في البحث عن مخرجٍ من الموقف الذي يتم فيه اغلاق جميع الأبواب مُسبقاً والذي لا يُمكن فيه التوصل الى نتيجةٍ منطقيةٍ "صحيحة"، بذل الوجوديون المسيحيون جهوداً عديدة لاحداث انتقالٍ من "عبثية هذا الوجود" الى فكرة "أن هناك واقع في العالم ما بعد القبر".

يُسمي كامو، المخرج الذي يُقدمه الوجوديون المتدينون "الانتحار الميتافيزيقي"، لان هذا الطريق يفترض التخلي عن العقل. ومع ذلك، فهو مُهتم "ليس بالانتحار الفلسفي، بل بالانتحار العادي فقط"، اي نظرة الفرد الذي يعتبر وجوده عبثاً، يقول كامو "انني اريد فقط أن انقيه وأخلصه من محتواه العاطفي وأن أعرف منطقه وتماسكه. وكل موقف آخر يعني بالنسبة للذهن اللامُجدي (العبثي-م. أ) الخداع وتراجع الذهن أمام ما كان الذهن قد كشف عنه"[4]. ورداً على محاولات كيركيغارد وشيستوف البائسة لجعل العبث "معياراً للتدين"، يُعلن بحزم أن "اللاجدوى(العبثية-م. أ)، التي هي الحالة الميتافيزيقية للانسان المُدرِك، لا تقود الى الله"[5].

يُمكن القول أن كامو وجودي أكثر من الوجوديين: انه لا ينخرط في نقاشٍ ديني، ولكنه يقصر نفسه على دراسة "حالة الشخص الذي يُفكر" كما كانت (أي حالته) في الثلاثينيات. المهم بالنسبة له ليس النقاشات العقلانية أو اللاعقلانية، بقدر ما يُهمه الحالة الواقعية للعقل. بالنسبة له لا يوجد اله لان "الله قد مات" في قلب الانسان: "انه متأكد من أن هذه هي خطيئة الغرور، ولكنه لا يفهم فكرة الخطيئة، وهو متأكدٌ من أن جهنم قد تنتظره، ولكنه لا يملك الخيال الكافي ليرى ذلك المُستقبل الغريب، وهو متأكدٌ من أنه سيضيع الحياة الخالدة، ولكن هذا يلوح له اعتباراً كسولاً. هناك مُحاولةٌ لجعله يعترف بجرمه، وهو يشعر بأنه بريء. الحق أن هذا هو كل ما يشعر به، براءته التي لا يمكن تبديلها"[6].

رأى مارسيل، في "براءة" الانسان هذه، أو على حد قوله، في انفصاله عن الله، سبب مزاج الانسان العدمي ومعاناته. لذلك، استنتج أن المطلوب هو "مُخاطرة الايمان"، حيث أن الايمان وحده، في رأيه، يؤدي الى "الحرية الحقيقية، وهي الاستجابة الى نداء الله"[7]. على عكس

---

[1]- A. de Saint-Exupery, op. cit., p. 360

[2] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص11

[3] - الغثيان، جان بول سارتر، ترجمة د. سهيل ادريس، دار الآداب، ص181

[4] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص59

[5] - نفس المصدر، ص49

[6]- نفس المصدر، ص62

[7] - G. Marcel, Journal metaphysique, Paris, 1949, p. 137

الوجوديين المسيحيين، يرغب كامو فقط في معرفة كيفية العيش بدون "نداء" الله. يجب على الانسان، بمجرد أن يُدرك عبثية وجوده، ان "يعيش فقط بما يعرفه، وأن يهب نفسه ما هو أكيد والا يهبها ما هو غير أكيد. ويُقال له أنه ليس هنالك شيءٌ هو هو. ولكن هذا بحد ذاته أكيد، وهو معني بهذا، فهو يريد أن يرى اذا كان مُمكناً أن يعيش بدون أي نقص (أي التضرع الى الله-م. أ)"[1]. لا يُعارض كامو التقليد الفلسفي الأوروبي العقلاني بالفلسفة اللاعقلانية، كما يفعل كيركيغارد وشيستوف. انه مستعدٌ للاعتراف بفعالية العقل والعلم، ولكن فقط في حدودٍ "نسبية"[2]. يبدو له أنه يتغلب على تطرف كلٍ من العقلانية واللاعقلانية: ان العالم ليس "بهذه المعقولية، ولا بهذه اللامعقولية. انه غير مُبرر أو غير عقلاني Unrational وحسب"[3]. لكن في الحقيقة، يميل كامو نحو اللاعقلانية. يُثني على كيركيغارد وشيستوف وياسبرز باعتبارهم "عباقرة" "اتخذوا في نفس الوقت طريق العقل" "يُنافس بعضهم بعضاً في بيان أنه ليس هنالك شيءٌ واضح، وأن كل شيء هو فوضى، وأن كل ما لدى الانسان هو وضوحه ومعرفته الأكيدة للأسوار المُحيطة به"[4]. تُفسر هذه الخطابة الحماسية لاولئك الذين يُسمي تفكيرهم "الانتحار الفلسفي"، الموقف النقدي العام الذي يُتخذ في مقابل الايديولوجيا البرجوازية الرسمية، والتي تسعى بكل الطرق الى اخفاء الأزمة الروحية للمجتمع الرأسمالي.

في الفلسفة المثالية كما تُعلنها منصات الجامعات، يتحول العقل، الذي أخضع الفلاسفة التنويريين الواقع له، الى حكمة ضيقة، ويتم تحويل الدياليكتيك الى سكولائية، والخير الى أفعال فيلانتروبية. وتُختزل الحقيقة الى التفاهات. مُتتبعاً خُطى سارتر، الذي لجأ في أعماله الأولى الى فينومينولوجيا هوسرل وفلسفة هايدغر الوجودية، من أجل وضع حد لـ"الفلسفة المُحايثة" Immanence Philosophy ويرد من خلالها الى الموضوع اعتباره برد صفاته اليه (اخراجها من نطاق المُدركات الحسية)[5]، انفصل كامو عن تلك الفلسفة، التي سعت الى تفسير وتوفيق كل شيء بمساعدة مقولات العقل الشاملة. لم يجد "غذاءاً للفكر" في فلسفة عصره ورَفَضَ "الموقف الروحي الواسع الانتشار في عصرنا المُثقف، ذلك الموقف الذي يستند على المبدأ القائل بأن كل شيء هو العقل، والذي يهدف الى تفسير العالم"[6]. رَفَضَ كامو "عقلانية" العالم لنفس سبب رفضه لله: فقد الناس من حوله المنظور التاريخي، والأمل في سياق أحداثٍ سليمٍ ومحظوظ، والايمان بمستقبلٍ أفضل.

لقد بدأ الرفض الجماهيري لتصديق الدعاية الرسمية التي تُعلن عقلانية النظام الاجتماعي الرأسمالي وطبيعته وتقدميته وعدالة نظامه الاجتماعي، حتى في الخنادق والطُرق التي انسحبت منها الجيوش في الحرب العالمية الأولى.

في سنوات ما بعد الحرب، كان لدى الكثير من الناس الرغبة في تقويم حياتهم الشخصية بطريقةٍ أو بأُخرى، وتقبلوا مرةً أُخرى فكرة أنه لا يزال هناك، في مُجتمع "تكافؤ الفُرَص"، امكانية للنهوض، لانه يُمكن، كما قالت احدى شخصيات رواية دوس باسوس "يُمكن لأي أُناس بأي قدرات أياً كانت، أن ينهضوا" و"لا تصلح هذه الجماهير المُكتئبة لأي شيءٍ آخر عدا ذلك"[7]. لقد بيّنت الأزمة الاقتصادية العالمية في 1929-1933 كيف كانت آمالهم مُتزعزعة، وأن أصحاب القدرات لا ينجحون دائماً، وأن الفشل يُمكن أن يلحق بأي شخص، وأن هذا الدمار لا يُصيب

---

[1] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص62

[2] - نفس المصدر، ص49

[3] - نفس المصدر، ص58

[4] - نفس المصدر، ص36

[5] - انظر كتاب: تعالي الأنا موجود، جان بول سارتر، ترجمة د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت

[6] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص51

[7] - John Dos Passos, Manhattan Transfer, p. 232

المُنهكين وحسب، بل ويصيب الأشخاص الأقوياء والأذكياء أيضاً. جلبت الأحداث التي تلت ذلك مشاعر انعدام الثقة وعدم استقرار الوجود الى حد الشعور بالكارثة واليأس. لم يكن هذا النوع من الأشخاص الذين يحدوهم هذا الشعور، والموصوفين في الفلسفة الوجودية، وفقاً لميرلوبونتي مُتشككاً أو متعجرفاً أو مُنحلاً، لقد كان الأمر ببساطة، في حقيقة الأمر، حسب ميرلوبونتي "أنه خاض الكثير من أحداث الهزائم والحوادث والاحباط، منذ عام 1936 الحرب في اسبانيا حتى عام 1940. انه يعيش في زمنٍ تكون فيه الواجبات والأهداف غير واضحة. أنه يشعر، أكثر من أي وقتٍ مضى بدور الصُدفة في تشكيل المُستقبل وحرية الانسان...[1].

وهكذا عندما قامت جحافل الفاشية مُسلحةً بأحدث الأسلحة بمسيرة نصرٍ عبر عواصم اوروبا، بدا الأمر وكأن أكثر الاستنتاجات كآبةً فيما يتعلق بمأساة الوجود الانساني ووضعه الميؤوس منه في عالمٍ معادٍ، قد تحققت على أرض الواقع. أثبت التاريخ أنه يقف الى جانب الأقوياء والقُساة. بدا أنه لا يوجد أي ذرةٍ من العقل في تقدمه. في عام 1940، عندما كتب كامو "أسطورة سيزيف"، استسلم الأشخاص الذين كانوا يؤمنون بـ"عقلانية" التاريخ بسهولة لحجج العقل، وعقدوا صفقاتٍ واتفاقياتٍ مع الغُزاة. كتب اكسوبيري في ذلك الوقت: "الفتنة هي اغواء الخضوع لحُجج العقل عندما تنام الروح"[2]. لهذا السبب، على الرغم من كل محاولاته للتغلب على كل "التطرفات"، ذهب كامو بتفضيله الفعلي نحو اللاعقلانية. مستولياً عليه اليأس، سَخِر من العقل "ان ذلك العقل الشامل، عملياً كان أم أخلاقياً، وتلك الحتمية، وتلك المقولات التي تُفسر كل شيء، كافية كلها لتجعل المرء المعقول يضحك"[3*].

يضع كامو مفهوم "العبث" الذي كان له معنىً تاريخي ملموس باعتباره المفهوم الأساسي لمنظومته في النظرة الى العالم والأخلاق، بدلاً من الله والعقل. انه يعني التحرر من أوهام المواساة حول المكافأة في العالم الآخر، أو انتصار العجالة في عصر الآلات والعلم والازدهار. ان الاعتراف بالعبث كواقع مُعاش قضى على التفاؤل المُكتفي بذاته والذي أصبح لفترةٍ طويلةٍ بمثابة تبرير للظلم ومعاناة الانسانية واستغلال الانسان في المُجتمع الرأسمالي.

ولكن ما الذي تُقدمه العدمية كبدائل عنها؟ يعترف البطل الشاب لرواية (المزيفون) Counterfeiters: "ان أصدق ما بداخلي هو الاشمئزاز وكراهية كل ما يُسمى بالفضيلة. أنت لا تعرف ما يُمكن أن تصنعه منا التربية الطهرانية. انها تترك في قلوبنا مرارةً يستحيل علاجها لاحقاً...[4]. ما الذي يُمكن للعدمية أن تُقدمه كبديل غير الاشمئزاز والكراهية والمرارة؟ هل يُمكن أن تُصبح العبثية، كونها مفهوماً يصف الوعي العَدَمي، أساساً للقيم الجمالية والأخلاقية والانسانية الأخرى؟ بالطبع لا. على الرغم من أن فكرة العبثية تتعارض مع المفاهيم الأساسية للأنماط الأُخرى من النظرة الى العالم-مفاهيم الله والعقل ومعرفة العالم ككل- فانه لا يُمكن قبولها كأساس موضوعي للتمييز بين الخير والشر، لان ذلك سيتعارض مع المُقدمات الأساسية للوجودية، التي ترفض كل لجوءٍ الى كل ضرورة خارجية، أو الى أي مبدأ يعلو فوق الفرد، كمبرر للقرارات

---

[1] - M. Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Paris, 1948, p. 379

[2] - A. de St Exupery op. cit., p. 316

[3] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص30

* هذا في الحقيقة، تعديل قمت به لترجمة أنيس زكي حسن للنص. ان ترجمته في الكتاب كما يلي: "ان ذلك السبب العام، عملياً كان أم أخلاقياً، وتلك النظرة التقريرية، تلك الأصناف التي تُفسر كل شيء، كافية كلها لتجعل المرء المعقول يضحك". النص الوارد باللغة الانجليزية في مقالة كوتاسوفا هو كما يلي: " that reason, all-encompassing, practical or moral; that determinism, those categories that explain everything, are laughable to the honest man". راجعت النص الأصلي باللغة الفرنسية الوارد ص26: " Cette raison universelle, pratique ou morale, ce déterminisme, ces catégories qui [37] expliquent tout, ont de quoi faire rire l'homme honnête"، وتبيّن لي أن ترجمة السيد أنيس غير دقيقة، وغير مُتصلة مع سياق النص. فهو يقول "السبب" وهي في حقيقة الأمر العقل، و"النظرة التقريرية"، يجب أن تكون حسب النص (الحتمية)، أما "الأصناف"، فيجب أن تكون (المقولات). Le Mythe De Sisyphe, Camus, P26

[4] - Andre Gide, Fal'shivomonetchiki, Sobr. soch., Vol. 111, Leningrad, GIKhL, 1936, p. 329

والأفعال الفردية[1].
لا يمكن أن تكون العبثية "أساساً للحياة"، خاصةً وأن "الكراهية" و"الغثيان" و"التمرد" على العالم المُحيط هي أهم سمة من سمات النظرة العبثية الى العالم. ظهرت رواية سارتر الأولى تحت العنوان المُميز (الغثيان). يُشير اليها كامو في (اسطورة سيزيف). ان شخصيات روايات ومسرحيات سارتر هم أشخاص "فاشلين"، أفراد "بلا جذوور"، يشعرون بالاشمئزاز ليس فقط من المُجتمع الذي يعيشون فيه، ولكن يشمئزون أيضاً من ماضيه ومُستقبله، ومن أُناسه ومن أنفسهم. كتب كامو في تعميمه لتصور العالم على أنه عبثي: "ان العالم الذي يُمكن تفسيره بالأسباب الرديئة هو عالمٌ مألوف. ولكن، من الناحية الأخرى، نجد أن الانسان يُحس بالغربة في كونٍ يتجرد فجأةً من الأوهام والضوضاء، ونفيه هذا هو بلا علاج، ما دام قد حُرِمَ من ذكريات وطنٍ مضيع، أو من أمل أرضٍ موعودة. وهذا الطلاق بين الانسان وحياته، المُمثل ومشهده، هو بالضبط الشعور باللاجدوى (العبثية-م. أ)"[2]. ان مفهوم العبث ليس حُكماً على جوهر العالم، بل هو تعبيرٌ عن "الخلاف" بين الانسان والعالم من حوله. العالم من تلقاء نفسه، هو غيرعقلانيٌ أو غير مُبرر Unrational ببساطة، وهذا كل ما يُمكن للمرء أن يقوله عنه. لكن هذا الصراع بين هذا الوضع غير المُبرر، والرغبة اليائسة في الوضوح والأصوات التي تأتي من أعماق الانسان- هذا هو العبث. يقوم العبث على الانسان أكثر مما يقوم على العالم، وهذه هي اللحظة، التي يقوم فيها الرباط الوحيد بينهما، انه (اي العبث) "يربطهما معاً كما يربط الحقد بين مخلوقين. وهذا هو كل ما أستطيع أن أراه بوضوح في هذا الكون الذي لا قياس له والذي تحدث فيه مغامرتي"[3].
وبالتالي، فان العبث، لا يمكن أن يكون حصناً أو تبريراً أو عُذراً بالنسبة للانسان. ولكن اذا لم تكن هناك أفكار يرغب الانسان القيام بعملٍ شَجاعٍ من أجلها، واذا لم يكن هناك مثل أعلى يجعل المرء يُدافع عن "دموع طفلٍ بريء"، فلا يوجد مبدأ يمنع المرء من ارتكاب جريمة. كان لدوستويفسكي أسباب جدية لقوله "ان لم يكن هناك اله، فسيكون كل شيءٍ مُباح". علّق سارتر على هذه النقطة، في مُحاضرته عن الوجودية بأن هذه هي "النقطة التي تنطلق منها الوجودية"[4].
العبث لا يُقرر شيئاً ويُعيد الفيلسوف الوجودي الى سؤاله الأول: اذا كان الانسان مُرتبطاً بالعالم من حوله فقط بخيوط الكراهية، فلماذا لا يقطع هذا الرباط فوراً؟ يُجيب كامو أن سبب عدم القيام بذلك هو أن الانتحار يعني الاستسلام التام لعالمٍ مُعادٍ، تماماً كما يعني القفز في أحضان الله، بالمعنى الدقيق للكلمة، التصالح مع هذا العالم. ولكن لا يجوز للانسان أن يتصالح، يجب عليه أن يُقاتل، وكما يقول كامو "فان التمرد هو احد المواقف الفلسفية الوحيدة المُتماسكة"[5*]. ان شجاعة الانسان وكرامته الحقيقيتان لا يكمنان في الهروب من الواقع أو التصالح معه، بل في مواجهة القوى المُعارضة لان "...الصراع وجهاً لوجه، كل تلك الأمور تتميز بصفاتٍ غير عادية"[6]. ان صورة كبرياء الانسان تتجسد في تصوير سيزيف.
يرتبط سيزيف بالحياة لانه يُحب شعاع الشمس وطعم الماء والحجارة الدافئة والبحر. من أجل كل هذا اختار أن لا يعود الى ظُلمة العالم السفلي. تُعاقبه الآلهة على عصيانه، وعليه، تنفيذاً لهذا العقاب، أن يرفع صخرةً بلا انقطاع الى قمة الجبل حيث تسقط الصخرة بسبب ثقلها ثانيةً.

---

[1] - See O. G. Drobnitskii, Poniatie morali, Moscow, "Nauka" Publishers, 1974, pp. 187-207
[2] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص14
[3] - نفس المصدر، ص30
[4] - الوجودية مذهب انساني، جان بول سارتر، ترجمة عبد المنعم الحفني، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع 1964، ص25
[5] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص63
* مرةً أُخرى، يُترجم أنيس زكي الاقتباس ويستخدم مفهوم "الثورة"، بينما كان عليه أن يستخدم مفهوم (التمرد). هناك فرق بين التمرد والثورة. اذا أخذنا بالاعتبار المفاهيم الوجودية واليسارية الراديكالية من جهة، والمفاهيم الماركسية من جهةٍ أُخرى.
[6] - نفس المصدر، ص64

سيزيف مُرتبط بشدة بالأرض ويستمر بدحرجته للصخرة. كل جهوده غير مُثمرة ولا أمل فيها، "هذا هو الثمن الذي يجب أن يُدفع لقاء الانفعالات والعواطف تجاه الأرض"[1*].

سيزيف يرفع الصخرة

ان العمل الشاق الذي يقوم به سيزيف مُستمر ولا ينتهي أبداً. لكن سيزيف نفسه هو تجسيدٌ للعناء والحزم والشجاعة. يعرف سيزيف أن الصخرة التي يحاول رفعها ستتدحرج مرةً أُخرى. ان مصيره مأساوي وهو "يعرف أنه سيد أيامه"[2]. يحتقر سيزيف حكم الآلهة. "ليس هنالك مصيرٌ لا يمكن أن يعلوه الاحتقار"[3]. ينتصر سيزيف على لامعنى المصير الذي يقوده اليه نشاطه غير ذي المعنى، النشاط الذي لا يقود أصلاً الى الانتصار.
في قرار سيزيف بعدم الخضوع للآلهة، في المصير الذي اختاره لنفسه "يكمن كل سرور سيزيف الصامت هنا. ان مصيره يخصه هو"[4].
عَرَفَ كامو جيداً أن هنالك أنواعاً مُختلفة من السعادة: كان كاليغولا سعيداً "بالسرور اللامحدود للجريمة التي لا عقاب عليها". كان ميرسو سعيداً لانه فتح روحه "للامبالاة اللطيفة بالعالم". ان كل أبطال العبث المُصنفين في (أسطورة سيزيف)، ينفذون مشاريع سعادتهم من خلال ايجاد السلوان في شيءٍ ما. يبلغ أحدهم عزاؤه في "السيطرة" على العالم، بفرض أموره على الآخرين، ويبلغها آخرٌ في "الدون جوانية"، وآخرٌ في تجسيد نفسه في الأعمال الفنية. يكتشف بطل العبث أروع أشكال السعادة في "التوبة". انه يكون سعيداً تماماً "عندما يعترف بخطاياه وتمتع بمتعةٍ مضاعفة "في المقام الأول بارضاء طبيعته، وثانياً بمعرفة سحر التوبة، وهو يتمتع بأنه يسحق "كل شيءٍ سريعاً، الناس والأشياء، تحت عبئ ترددهِ"[5]. ان للقاضي التائب في رواية (السقطة) الكثير من القواسم المُشتركة مع مواطنيه، بمفهومهم البسيط عن السعادة على أنها تتشكل من الأشياء الخيرة في الحياة والمكافئات على الطاعة. كل هؤلاء الناس لا يستطيعون حتى تخيّل أي سعادة أُخرى. انهم يؤمنون بصدق أن من رفضته الآلهة وأدانته هو أكثر الناس تعاسةً. ولكن على

---

[1] - نفس المصدر، ص139

* يُترجم أنيس زكي هذا الاقتباس كالتالي: "هذا هو الثمن الذي يجب أن يدفع لقاء انفعالات وعواطف هذه الأرض". اذا رجعنا للسياق الذي يتحدث عن حب زيزيف للماء والشمس والصخور الدافئة والبحر، نرى أن الترجمة التي قمت بها تصلح أكثر للسياق

[2] - نفس المصدر، ص142

[3] - نفس المصدر، ص140

[4] - نفس المصدر، ص142

[5] - السقطة، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، ص115

المرء أن يتصور بأن سيزيف سعيد. "ولكن سيزيف يعلمنا الأمانة الأسمى، التي تنفي الآلهة وترفع الصخور"[1]. يُعلم سيزيف أخلاقيات الرواقية التراجيدية ومقاومة المصيرحتى عندما لا يُقدم النضال أي أملٍ بالنجاح. انه وحيد، مثل كل أبطال العبث. لكن هذه ليست وحدة ميرسو، اللامبالي بالناس، أو وحدة كاليغولا "الفريدة" الذي يحتقر الناس. دخل سيزيف في معركةٍ واحدةٍ ضد الآلهة لانه قرر جعل "المصير أمراً بشرياً، يجب أن تتم تسويته بين البشر"[2]. كان سيزيف وحيداًمثله مثل هنري فريدريك وهاري مورغان وآخرين من أبطال همنغواي، مثل "الجُزُر في المحيط"، فان سيزيف مثلها، مُحاطٌ بأشخاصٍ لا يفضلون قلب "ادارة" الصخور بل تجاوزها. هذا هو السبب أن فرح سيزيف "صامت". يظل سيزيف صامتاً، لكنه لا يتفوه بالكذب. يبدو صمت سيزيف مُهدداً عندما تطلب الآلهة من البشر أن يمدحوهم بصوتٍ عالٍ وفي سرهم. وهكذا يؤكد كامو أنه في حالة القتال الفردي ضد حَرَس مملكة ما تحت الأرض، فان الانسان سيظل انساناً اذا لم يستسلم، ويختار مصيره بازدراءه لحكم الآلهة.

وهكذا، فان سيزيف هو تعبيرٌ نموذجي عن الافتراضات الأساسية للفلسفة الوجودية لطبيعة الوجود الانساني العبثية والمأساوية: استحالة النشاط الاجتماعي-التاريخي العقلاني من قِبَل الانسان لتغيير العالم، وحقيقة أنه لا يمكن تحقيق نواياه وأهدافه. يُفضل كامو نموذج سيزيف الرواقي على أبطال (العدالة) Les Justes الذين يخوضون صراعاً اجتماعياً سياسياً نشطاً، أي بمعنى أدق، يمارسون الارهاب. يُعارض كامو النضال الواعي ضد المُجتمع الرأسمالي بالسَخَط الأخلاقي، ويُعارض العنف الثوري بالتوبيخات الأخلاقوية، والرفاقية في السلاح بالتعاطف مع المعاناة الانسانية. في الوقت نفسه، فان سيزيف ليس مُجرد وسيلة للتعبير عن الذات من قِبَل المثقفين المضطربين واليائسين أكثر من كونه انعكاساً لحدود "الوعي غير السعيد": يُشير كتاب كامو أيضاً الى انشاء نظرته الخاصة للعالم حول "اسطورته" في معارضة الأساطير الكارهة للبشر مثل "انحطاط اوروبا"" و"عَظَمة الأمم" و"الاشتراكية القومية" التي ازدهرت بشدة في عشرينيات القرن الماضي وأسفرت عن ثمارٍ سامة في نهاية الثلاثينيات. شكّل رفض سيزيف الخضوع، مثل المتطلبات الأخلاقية للوجودية ككل، مطلباً بعدم الانصياع لتاريخٍ انقلب ضد الانسان، وعدم المشاركة في العدمية الشاملة والاستسلام لـ"الكالغوليين الفاشيين" وخدمهم الصغار المخلصين. يكمن المعنى الكامل للوجود الانساني وأساس الأحكام الأخلاقية في ازدراء "القَدَر" واتباع المرء لنفسه. يُعارض كامو المثل الأعلى الرواقي لسيزيف والصور الرومانسية البطولية للمقاتلين ضد "الطاعون" باولئك الذين تصالحوا مع حُكم الآلهة واولئك الذين استنتجوا أن كل شيء مُباح. ان أفضل أعماله، مثل أعمال همنغواي واكسوبيري، تقتحم قارءها بخيبة أملها المريرة من العدمية وايمانها بتعاطف وشجاعة قلب الانسان. ومع ذلك، بعد أن تم التغلب على الطاعون البني للفاشية من خلال جهود جميع القوى المُناهضة لهتلر، فقد تبيّن ضيق مقاربة وعدم كفاية الرفض الرواقي للنهج التاريخي، ومُعارضة "العيش الروحي" بنشاط الجماهير الاجتماعية والتاريخية. نشأ جيل جديد يعرف جيداً أنه لا يريد المزيد من الحروب من أي نوع، لكن هذا لا يسعه الا الشك في أخلاقية "اللامبالاة وعدم المُشاركة". أدى هذا الوضع الى قيام قائمة كاملة من الأسئلة التي توضع أمام مؤلف كتاب (اسطورة سيزيف): اين هو الحد الذي اذا تم تجاوزه سيتحول سلوك المُقاتل الفردي أو العبقري الى عُزلة شخصٍ بائسٍ كارهٍ للبشر، او الى سلوك كوتارد، والذي لم يجلب له الطاعون سوى المكاسب؟ اين هو الحد الذي يتحول بعده صمت الرفض الى صمت الرضا؟ اين هو الحد الذي تتحول بعده أخلاق عدم المشاركة الى أخلاق

[1] - اسطورة سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة بيروت 1983، ص143

[2] - نفس المصدر، ص142

التقاعس والهروبية من الواقع والعدمية؟ وأخيراً، هل يجب علينا، ونحن نُكتّف ايدينا، انتظار ظهور وباءٍ جديد اذا لم نتمكن من معرفة المصادر التي يأتي منها أو القنوات التي تنتشر من خلالها العدوى؟

كان لا يزال لازدهار الجماعات اليسارية الراديكالية الشابة 15 عاماً قادمةً عندما سعى كامو في كتابه (الانسان المُتمرد) الى اجابات يُمكن أن يرى فيها هو نفسه مخرجاً من الأزمة الروحية في منتصف القرن العشرين، والتي أصبحت شعاراتٍ تعبويةً لطلاب الستينيات المُتعطشين للتغيير.

من أجل تجنب العزلة والتقلب في الخيارات الأخلاقية، اقترح كامو استبدال كوجيتو ديكارت بصيغة "أنا متمرد اذاً نحن موجودون"[1]. تأثر النشطاء ذوو العقلية الرومانسية في حركة الشباب بأفكار "الفردية الايثارية" التي عارض بها كامو كلاً من الانحلال الفردي البرجوازي والهروبية اللامُبالية. يصف كامو هذه الفردية التي يُبشر بها بروحٍ انجيلية، قائلاً بأنها ليست تمتعاً "وانما هي كفاح دائماً، وفرحة لا مثيل لها أحياناً"[2]. أصبحت "الفردية الايثارية" من ناحية، وسيلةً للفرد لمقاومة أفعال "رأسمالية الشركات"، مؤكداً فرديتها في "مُجتمع ذو بُعدٍ واحد"، ومن ناحيةٍ أُخرى، محاولة مُلهمة لتوحيد الناس بطريقةٍ جديدة.

على عكس سيزيف، فان المُتمرد لا يصمت. انه يقول "لا" لعالم لاعقلانيٍ وظالم، "انه أيضاً انسان يقول: نعم منذ أول بادرةٍ تصدر عنه"[3]. لذلك انه يود أن يُحول العالم الظالم الذي لا معنىً له، "ولكن التحويل معناه القيام بعمل، والقيام بعملٍ معناه، غداً، القتل، في حين أنه لا يعلم هل القتل مشروع"[4]. يُثير كامو مسألةً ظهرت أكثر من مرة في الايديولوجيات الثورية وأصبحت سؤالاً اساسياً للحركات اليسارية الراديكالية في التسينيات.

كان كامو يتذكر جيداً تجربة الحرب العالمية الثانية الدموية حتى وافق بسهولة على القتل. كان مُحقاً تماماً في رؤية العلاقة المنطقية بين جرائم القتل الجماعي وعدمية النمط الفاشي. وهذا هو أصل رده حول مسألة حق المُتمرد في العنف: "لم يكن القتل ليولد سوى تناقضات منطقية"[5]. هذه الاجابة تفصل كامو عن اليساريين الراديكاليين وعن سارتر، الذي لام كامو لانه سعى لتقديم هديةٍ لكل مملكة القانون الأخلاقي...[6]. خضعت مواقف سارتر باستمرار لتعديلات وصار الطلاب اليساريين والمثقفين أكثر راديكاليةً، لدرجة مباركته للشعار الفاضح السلبي "الرفض الأعظم" و"العنف المُطلق". كامو، من ناحيةٍ أُخرى، عارض "النفي الكُلي" والعدمية الأخلاقية والثقافية، بالقانون الأخلاقي. هذا القانون المُجرد، الذي يقف فوق التاريخ، فوق حركات الجماهير، يجعله قريباً من هؤلاء المفكرين المُتدينين للغاية الذي انخرط ضدهم في النقاشات.

ظل كامو وسارتر واليساريين الجُدد أوفياء لمُقدمات الوجودية الأساسية[7]. من وجهة نظر مبادئ الفلسفة التي تُنكر امكانية معرفة قوانين التطور الاجتماعي وتضع الأخلاق في مُعارضة حادة مع المعرفة، والحُرية في مقابل الضرورة التاريخية، فان مُشكلة المسار الذي يجب أن يسلكه المتمردون في القرن العشرين والهروب من "العالم العبثي" غير قابل للحل. أثبتت جميع أشكال الاجابات التي قدمها مارسيل وكامو وسارتر على أنها اما وهمية أو أخلاقوية أو مُغامرة. ان التغلب على العدمية الأخلاقية مُهمة مُستحيلة لأولئك الذين يستمرون في الوقوف على منصة

---

[1] - الانسان المُتمرد، البير كامو، ترجمة نهادر رضا، منشورات عويدات بيروت 1983، ص29

[2] - نفس المصدر، ص368

[3] - نفس المصدر، ص18

[4] - نفس المصدر، ص16

[5] - نفس المصدر، ص348-349

[6] - J. P. Sartre, "response a Albert Camus," Situations IV, Paris, 1964, p. 91

[7] - - For a comparison of existentialism and the philosophies of the New Leftists, see E. Iu. Solov'ev, "Ekzistentsializm i Frankfurtskaia shkola," Voprosy filosofii, 1975, No. 4

العدمية التاريخية والابستمولوجية.

ترجمة لمقالة:
Albert Camus: Nihilist vs. Nihilism, Ilfa Kutasova, Soviet Studies in Philosophy, 14:4, 72-95, 1976

مفهوم الفرد في أعمال البير كامو

فلاديمير الكسيفيتش كاربوشين *

يرفض العقل البرجوازي قوانين العصر الحالي. فهو لا يعتبرها صحيحة أو منطقية. لذلك تكتسب مسألة العبثية اهتماماً متزايداً في الايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة مؤخراً، ويتم التعامل معها في أكثر الحقول تنوعاً: فلسفة التاريخ (ليس للتاريخ أي معنىً أو اتجاه)، علم الجمال (مسرح العبثية والسينما العبثية، وعبثية مدارس الرسم)، وكمبدأ للأكسيولوجيا** Axiology النسبية (ليس للقيم الثقافية أي معنى)، وأخيراً، كمفهوم في الانثروبولوجيا الفلسفية (وجود الفرد البشري في العالم العبثي في الوقت الحاضر هو أمرٌ عبثي). وعلى وجه التحديد، فان التفسير الانثروبولوجي الأخير لهذه المشكلة هو الذي يكمن وراء جميع جوانبها الأُخرى، حيث يعتبر الايديولوجيين البرجوازيين كخالقٍ للقيم الثقافية، كذاتٍ فاعلة في العمليات الثقافية التاريخية، وذاتاً نشطة في كل تاريخٍ مهما كان، بحيث يعتمد فهم الشخصية وسلوكها وكل نشاطها على مفهوم (الشخصية).

لقد وجد مفهوم العبثية في فلسفة الانسان أوضح مظهرٍ له في أعمال الوجودي الفرنسي البير كامو. حدد كامو المبادئ الرئيسية لفهم الشخصية من خلال عمله الأول (الجانب الخطأ والجانب الصحيح) L'Envers et IEndroit. حتى في ذلك الحين، عندما كان في سن الثانية والعشرين، بدأ كامو يتفكّر بلا معنى وجود الفرد مأخوذاً بذاته[1]. في مقدمة كتابه، يُعلق بمرارة بأننا "نعيش حقاً ساعات قليلة من حياتنا"[2]. ويقول فوراً بعد ذلك، بأنه لا يشير من خلال هذا القول، بأي حالٍ من الأحوال، الى فقره، ولا الى حقيقة أنه وُلد في أوساط الطبقة العاملة، ولا الى ظروف الحياة الأخرى. تتعلق النقطة كلها بالحياة الداخلية للفرد. ان حياة الفرد نفسها، المعزولة عن الناس الاخرين بسبب ظروف وجوده وعالمه اللامادي، هي ذات طابع شخصي بحت، وبالتالي يعتقد كامو، بأنها ذات سمات فردية تفتقر للمحتوى الاجتماعي، وتبدو له كمعاناة لا تنقطع للروح، وسلسلة من الأفعال التي تخلو من الهدف، من أفعالٍ لا معنى اجتماعيٍ لها. تشكلت هذه الأفكار لاحقاً الى فلسفة العبث. من المهم، بالنسبة للنقد الماركسي، ليس فقط وصف كيفية حدوث ذلك، ولكن شرح المبادئ الابستمولوجية والقوى الاجتماعية التي ولّدتها، بقدر ما أنه من المستحيل توضيح دورها الاجتماعي بالافتقار الى هذا التحليل.

يرى البعض أن اسلوب كامو في الكتابة اللامعٌ والعبقري، هو ثمرة طبيعة غنية وكئيبة[3]. لن نُجادل في هذه النقطة: يستشعر المرء في قصص كامو بشكلٍ صريح مأساة شابٍ وحيد ليس لديه ما يميل اليه ويكرس له قوته، ولا يوجد لديه شيء يلتمس فيه أهداف الحياة. من المفهوم أيضاً طابع مفكرنا الكاتب والشاب: بعد أن تعهّد رجلٌ وحيد بأن لا يفارق عزلته أبداً، يصل عاجلاً أم آجلاً الى ادراك لامعنى وجوده. يصوّر كامو ببراعة وعبقرية منطق هذا التفكير. ولكن ينهض

---

* 1920-1990 المتخصص في الفلسفة ودراسة الثقافة العالمية، تخرّج من جامعة موسكو الحكومية عام 1942. فام بتدريس الفلسفة في عدة جامعات في موسكو ومنها الجامعة التي تخرّج منها، وترأس قسم الفلسفة فيها. لدى كاربوشين عدداً من الاطروحات الأكاديمية (تشكّل نظرات كارل ماركس الفلسفية 1949)، واطروحة الدكتوراة (فردية النظرية الوجودية عن الانسان 1967). وساهم في دراسة التاريخ الثقافي مثل مقالته حول (اللغة الفنية للعصور الوسطى 1982). ومن بين المسائل التي ساهم في تطويرها مسألة تشكّل الفلسفة الماركسية، ومفهوم الشخصية، والنظرية الوجودية عن الانسان، ودرَس الثقافة والدين

** الاكسيولوجيا: هو العلم الذي يدرس القيم وعلاقتها بالعلم والفلسفة والمجالات الأُخرى

[1] - نُشرت هذه المجموعة من النظرات الفلسفية عام 1937، وبعض من محتوياتها نُشر عام 1935

[2] - L'envers et l'Endroit, Camus, Paris, 1961, P27

[3] - يتمسك طلبة كامو البرجوازيين بهذه النظرة. انظر
Albert Camus, Pinnoy 1961

هنا سؤال مشروع: لما يقوم بذلك التعهد بأن لا يُفارق عزلته؟ يتطلب الأمر تحليل محتويات وتطور نظرات كامو الفلسفية، من أجل الاجابة على ذلك.
تقترب كتابات كامو الشاب من روح أسلوب كافكا. يتخلل كل قصص مجموعته الأولى: (الجانب الخطأ والجانب الصحيح)، (السخرية) Irony و (الموت في الروح) Death in the Soul و(حب الحياة) Love of life، وما الى ذلك، يتخللها تشاؤومٌ ميؤوس منه والسعي ليس فقط للكشف عن الجوانب السيئة في الأوضاع الحياتية، ولكن الى قلب أرواح البشر رأساً على عقب. كامو، يشبه كافكا في رؤيته العميقة لعددٍ من الأمراض الاجتماعية التي تتغلغل روح الفرد والتي تبدو أنها تُشكل طبيعته على ما يبدو. انهما أيضاً يرتبطان بالموقف الفرداني تجاه البيئة الاجتماعية، والتي بدورها تُرهق الشخصية. وأخيراً، انهما يقتربان من بعضهما البعض في قبول انعدام الأمل المأساوي Tragic والافتقار الى اية حلول للوضع الناشئ. تُفسر كل هذه العوامل شعبية كامو بين المثقفين الرأسماليين والبرجوازيين الصغار في الغرب. يحتوي نقد كامو لوضع الفرد في نظام العلاقات الاجتماعية للمجتمع البرجوازي المُعاصر على الكثير من الحقيقة، هنا تكمن قوته. ولكن ما هو الحكم الذي أصدره فيما يتعلق بالحقيقة الرهيبة التي يصفها؟ بالفعل، هذا الحكم هو ايضاً جزء من حقيقة الحياة والذي يقف فوقها، كما يؤكد كامو. ألا توجد حقيقة أُخرى للحياة، أكثر ثقلاً من تلك التي رآها ووصفها كامو؟ تتطلب الاجابة عن هذه الأسئلة أن يتجاوز المرء الحدود الضيقة للمشاكل الشخصية البحتة، ليذهب الى آفاق البحث في الحياة الاجتماعية، وكذلك يجب تفسير الفردية الانسانية ليس بالاشارة الى تفرّد الحياة الداخلية لكل شخص، ولكن عن طريق الكشف عن الأشكال التي يتمثل الفرد من خلالها القيم الثقافية الانسانية ويحولها الى قدرات متقدمة للبشر.
قد يعتقد المرء أن هذا الكاتب، الذي لا يمكن الشك في اخلاصه ومواهبه والذي فكّر بجدية في مأساة الوحدة والكوارث الاجتماعية التي تُعانيها الشخصية المُنعزلة، سيتبع مسار البحث عن قوىً اجتماعية تُقاتل من أجل العدالة. لكن هذا لم يحدث للأسف. صحيح أن كامو قد بدأ يشارك في شؤون الشيوعيين الجزائريين، لكنه لم يكن قادراً أبداً على فهم نضالهم من أجل استقلال بلادهم. يبدو أن مشاعر القومية الفرنسية، والتي استوعبها بشكلٍ ذاتيٍ كوطنية، قد انتصرت على محاولات الشاب غير الناضجة حتى الآن على الدخول في صفوف المقاتلين الذين يعيدون صنع الحياة وبالتالي يتخلصون في الواقع من مشكلة الوحدة.
أخذ تطور وجهات نظر كامو وجهةً مختلفةً تماماً، بتطويره مفهوم الانسانية الفردية المبنية على قبول لامعنى جهود الانسان الفردية، والتي تُعتبر ضروريةً مع ذلك. هذا هو مفهوم النزعة الانسانية المأساوية Tragic. انها تُعبر عن تلك الدراما العظيمة للحياة التي كانت وما تزال مُميزةً لعديد من الشخصيات التقدمية التي وقفت في أيامها كأفراد ضد الفاشية الألمانية ويضطرون اليوم أحياناً الى خدمة قوى العسكرة والعدوان ولا يرون أي مخرجٍ من الوضع الاجتماعي الناشئ. يمكن تتبع هذا التدفق الفكري عند كامو في رواية (الغريب)، وخلال سنوات الحرب، تمت صياغته في المفهوم الفلسفي للعبث المنصوص عليه في (أسطورة سيزيف) عام 1942.
من الواضح أنه ليس من قبيل الصدفة أن يظهر بيان فلسفة العبث (اسطورة سيزيف) خلال الأعوام الأكثر دراماتيكية من الحرب العالمية الثانية، عندما استعبد الغزاة الألمان كل أوروبا ووصلوا الى ستالينغراد. يكمن بين سطور هذا العمل شعوراً مخفياً للكاتب باليأس، وافتقاره لأي ايمان بالتقدم الاجتماعي والشخصي. لقد أرهقت الانتصارات الوحشية والدموية للفاشية الهتلرية نفسية المؤلف. بدت له حياة الانسان والمجتمع بالكامل من الآن فصاعداً بانوراما لانهائية من العبثية التي لا مَخرجَ لها. لهذا يُعتبر العبث في (اسطورة سيزيف)، المُقدمة الأولى لبناء منظومةٍ

كاملةٍ من وجهات النظر، بما في ذلك التصور حول الواقع وصورة الانسان المندمج فيه. لقد دخلت عبثية الحياة محتوى الحياة الانسانية وأصبحت من الآن فصاعداً الطبيعة المتكاملة للانسان. هذا الاستنتاج المتشائم من تقييمه لأحداث عام 1942، هو استنتاج مليء بالمأساة، قدّمه كامو كأساسٍ لمفهومه الفلسفي. يمكن للفشل في فهم المسار الاجتماعي-السياسي الحقيقي، وليس العسكري لأحداث الحرب العالمية الثانية، وتصوره لها من وجهة نظر مفكر منعزل كسره انهيار الثقافة وانعدام الثقة بالتقدم التاريخي والافتقار الى الثقة بجماهير الناس وأرض الاشتراكية، نقول، يمكن أن يُفسر مثل هذا النمط من الأفكار من جانب البير كامو المُعادي للفاشية. في حين قامت شخصيات مضيئة في الثقافة البرجوازية التقدمية مثل ستيفان زويغ Stephan Zweig*، والذين لم يكونوا قادرين على تحمّل الواقع الكابوسي واللاانساني الذي أنشأته الفاشية المنتصرة، بانهاء حياتهم بالانتحار الجسدي، قام ألبير كامو بانهاء حياته بانتحار الروح لان الحياة عبثية، واستنتج، بالتالي أن طبيعة الانسان عبثية.

ستيفان زويغ

من الضروري أن يقبل المرء العبثية كمعيار للحياة وتحمّل أن يتلقى التعذيب والصلب ببطولة ووحدة فخورة. وهكذا، ولّدت مأساة الثقافة الأوروبية فلسفة العبث المأساوية. كان هذا مظهراً من مظاهر العداء للفاشية عام 1942، ولكن يا للحسرة، عداءاً مُضحياً، للفاشية، وليس عداءاً مُكافحاً لها. واليوم-يقصد الكاتب في نهاية الستينيات م. أ- فقدت هذه الرؤية معانيها المُعادية للفاشية وبرزت رجعيتها على الساحة.

ان لدى فلسفة العبث جذورها الابستمولوجية. يخصص كامو الجزء الأول من (اسطورة سيزيف) لهذه المسائل. حتى في المقدمة، يؤكد بأن مبدأ العبث ليس نتاجاً لتحليل الواقع، بل هو نقطة انطلاق مفترضة يمكن من خلالها قياسه، وقياس الانسان. لذلك، من الضروري، اعتبار العبث، منذ البداية، ليس العالم فقط، بل جميع مقولات الوجود الانساني: الحياة عبثية، الانتحار عبثي، الحرية عبثية وما الى ذلك. ان (فاعلية) هذه الفرضية، منطقياً، هي على النحو التالي: العقل محدود بقوانين المنطق الشكلي التي هي قوانين مُطلقة له. ومع ذلك، يحدث الهروب من هذه القوانين، في الفكر والممارسة، وهذا يعني الهروب من حدود العقل، أي الى مجال اللاعقل. وبمجرد أن يتطلب الاعتراف بالواقع مثل هذا المخرج، فان الواقع نفسه يحتوي على شيء لاعقلاني. وبالتالي، فان أساس الواقع نفسه يحتوي على شيء لاعقلاني وعبثي (يندرج الوجود الانساني أيضاً، في مُعالجة كامو، تحت هذا التعريف).

---

* روائي نمساوي، 1881-1941، هاجر من بطش الفاشية الى انجلترا ثم الولايات المتحدة ثم استقر في البرازيل. كان يرى أن مُستقبل اوروبا سيكون مُظلماً للغاية. انتحر هو وزوجته.

كل هذه المُجادلة لا توحي بصرامة استخدام كامو للمقولات الفلسفية، وهذا ليس مُفاجئاً، بقدر ما لم يكن لديه أي تعليم منهجي في الفسلفة، وعلى عكس سارتر على سبيل المثال، بقي، في مجالاتٍ متعددة، يتعلم الفلسفة بنفسه. تستند مُحاججته على اختزال خاطئ تماماً للادراك البشري الى المنطق الشكلي، والمطابقة بين العقل والذكاء. هذا يجعل من الممكن أن نفهم لماذا يعتبر كامو أي خروج عن حدود المنطق الشكلي هروباً الى المجال اللاعقلاني.، ونجد، بالتالي، أن أي مظهر من مظاهر الفكر الدياليكتيكي الذي يوضح الطبيعة المتناقضة للواقع، وكل خطوة تتجاوز حدود الفكر النظري في مجال الممارسة، يُعتبر انتقالاً الى مجال العبث. ليس من الصعب، ايجاد دائرة مُفرغة في هذا "الدليل" الذي يقدمه لنا كامو. أولاً، من المفترض أنه لأجل ادراك الواقع، من الضروري الابتعاد عن حدود العقل الى مجال اللاعقلاني، ويُفسر هذا الابتعاد كأساس لتأكيد عبثية الواقع نفسه. ان محاولة تطبيق نظرية الابستمولوجيا اللاعقلانية من أجل تقديم حلول للمشكلات الانطولوجية، التي تُميز الفلسفة الوجودية بشكلٍ عام، تقود كامو الى مفهوم عبثية الوجود. يُصبح العبث، في هذا المفهوم، المقولة المفتاحية، التي تمتلك أهميةً كُبرى في طرح وحل جميع المسائل الفلسفية الأخرى.

يمكن العثور على مُجادلة مشابهة في وقتٍ سابق، في الفلسفة البرجوازية المثالية-على سبيل المثال في كتابات كيركيغارد. وضع التمرد الفلسفي، في أوائل الأربعينيات من القرن التاسع عشر، من وجهة نظر دينية بروتستانتية وصوفية، والتي وُضعت ضد مفهوم هيغل العقلاني عن العالم مفهوماً من خلال المنطق الدياليكتيكي، الأسس، للتقاليد اللاعقلانية للوجودية اللاحقة. لقد قدّم كامو فقط، تصريحاً أكثر وضوحاً- من خلال مقولته العبث (الموجودة، في الحقيقة، عند كيركيغارد)- حول النتيجة الطبيعية التي تستتبع من توظيف اللاعقلانية الابستمولوجية في بناء الانطولوجيا. انها نظرية الابستمولوجيا التي تشوه وتزدري العقل، وتُطالب، عن طريق العواقب الحتمية، بمفهومٍ عن عبثية كل الوجود. لا يُخفي كامو ولَعَه بكيركيغارد، ويسعى الى استكمال التقليد الذي نشأ معه. وهذا يوضح مرةً أُخرى وحدة الأفكار التي يدعو اليها أنصار فروع الوجودية المتدينة والمُلحدة.

ومع ذلك، يجب ملاحظة أن الفاعلية الابستمولوجية لفلسفة العبث التي يُقدمها لنا كامو ليس لها أساس من الصحة. ان الهروب من قوانين المنطق الرسمي وانعكاس حركة تناقضات الواقع، وأكثر من ذلك، الهروب من حدود الفكر النظري البحت والانتقال الى الممارسة، كلها عمليات حقيقية للكائن الاجتماعي والمعرفة. ان كامو الفيلسوف، المحدود بادراك فرداني للواقع، هو أضعف بكثير من كامو الكاتب. في حين يُسجل كامو الكاتب عبث الوجود الفردي في الظروف الملموسة للمجتمع الرأسمالي، يتصور الفيلسوف عبث الوجود بشكلٍ عام. ان هذا وهم ينبع من الادراك البرجوازي الصغير الناجم عن الأزمة العميقة للثقافة البرجوازية المعاصرة. ما هو المكان الذي تشغله فلسفة عبث الوجود في نظرة كامو الكُلية؟ يندمج الانسان العبثي بالواقع العبثي، يبتدئ تفلسفه بالسير نحو المقدمة التي تُعتبر بالنسبة اليه السؤال الغامر: هل هناك ما يستحق العيش؟ "هنالك مشكلة فلسفية هامة وحيدة، هي الانتحار"[1]. بهذه الكلمات يبدأ كامو تأملاته حول عبثية الوجود البشري.

احتجاجاً على الوضع العبثي، لا يدرك الانسان أنه هو نفسه جزء من العبث، وبالتالي فان احتجاجه نفسه عبثي. ونتيجةً لذلك، يُحرم من الوعي الذاتي أو يُمنح وعياً زائفاً. وسعياً لانقاذ نفسه من العبثية البغيضة، والتي تتكشف له في الواقع المُحيط، ويسترشد عليها بالوعي الزائف الذي يحتج على عبثية الوجود وعدم فهم عبثيته الخاصة، يحوّل الانسان كفاحه الى (عَدَم)، الذي

[1] - أسطور سيزيف، البير كامو، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، ص11

يبدو له في البداية أنه حل لمشكلة العبثية. ببساطةٍ أكثر، يظهر التوجه نحو الانتحار في الانسان، لذلك، يخلص كامو الى وجود "صلة مباشرة بين الشعور بالعبثية وبين الحنين الى الموت"[1].
تحتوي محاججات كامو هذه على تخمينات لامعة حول الآلية النفسية وحركة الفكر الخاطئة التي تقود بعض الشخصيات الثقافية البارزة الى تقرير انهاء حياتهم عن طريق الانتحار في الوقت العصيب من القتال المُميت ضد الفاشية الألمانية. يُطرح مبدأ الفردية، في كل مُحاججات كامو، جنباً الى جنب مع فرضية العبثية. ان الشخص الفرداني بالتحديد، هو الذي يدخل، كجزيء، الى الواقع العبثي للمجتمع الرأسمالي، ولا يمكن للوعي الذاتي الفردي الا أن يكون زائفاً وبهذا المعنى سخيف. ان الاحتجاج الفردي، على وجه التحديد، لا يقدم أي أمل، مهما كانت الأشكال البطولية التي يتخذها. لذلك لا يسع المرء الا أن يتفق مع كامو على أن هناك علاقة داخلية عميقة بين عبثية حياة الشخص الفردي المبدأي، والانتحار. في الواقع، هل هناك أي معنىً لحياة الفرد المنعزل في واقعٍ سخيف لا يستطيع تغييره ولا يحاول أن يفعل ذلك؟ اذا أدرك المرء أن عُزلة الشخصية الفرديةً هي شرط ضروري لطرح هذه المشكلة وحلها، فعندئذٍ يتبين حقاً أن حياة الفرد لا معنى لها. وبهذا، فان مقولات من مثل الاختيار والحرية والمسؤولية والكرامة الفردية تفتقر ايضاً الى المعنى. فقط، تنفتح فجوة (العدم) المظلمة أمام الانسان: يصبح الانتحار مُبرراً. ماذا يمكن للمرء أن يفعل بهذه العواقب الحتمية الناجمة عن سخافة الوجود بالنسبة الى الشخص الفردي؟
ينطلق كامو من افتراض حتمية وحدة الفرد في الوجود العبثي، وعدم قدرته على احتماله، ولكنه يرفض بشكل حاسم الاستنتاجات التي تنبثق عن ذلك لأنها تتعارض مع مبادئ مفهومه عن الانسانية الفردانية. ويرى أنه يكفي الاعتراف بالعبثية كمعيارٍ لا يمكن علاجه، للواقع، وفي هذه الحالة يُحرَم الانتحار من كل معنى، بينما تكتسب حياة الفرد، من ناحيةٍ أخرى، معنى. يصبح معنى الحياة: وعي الشخص لنفسه بأنه فردٌ عبثي. والى الحد الذي يعترف فيه الفرد بذلك "تضيء باحتدامها حالماً استثنائياً تستطيع فيه اضاءة جو وجودها العبثي"[2].
لا يمكن القول أن كامو فشل في رؤية المعنى الاجتماعي لعبثية العالم. يكتب، على سبيل المثال أنه تم انشاء "جو الوجود العبثي" من خلال مختلف اشكال الاغتراب عن الثقافة [3]. يصوغ كامو، لدن محاولته الكشف عن المعنى الاجتماعي لعبثية الوجود، مهمة الفرد على النحو التالي. من الضروري أن نفهم "أمام الحسابات القاسية التي تقرر ظروفنا" عبثية وجود الانسان العبثي على طريق الموت[4]. وبذلك تتغلغل أنماط كيركيغارد وهايدغر حول (الوجود حتى الموت) تأملات كامو عن الوجود العبثي للفرد المنعزل. هذه شهادة على حقيقة أن كامو مقتنع بعدم امكانية حل مسألة الاغتراب ويعتقد أنه رفيقٌ أبديٌ للانسانية.
يلاحظ كامو، من خلال تعزيز حجته لدعم مبدأ عبثية الوجود، أن الفلاسفة "ياسبرز الى هايدغر، ومن كيركيغارد الى شيستوف، ومن الباحثين في الظواهرية الى شيللر... والذين بدأوا جميعاً من ذلك الكون الذي لا يوصف والذي يتحكم فيه التناقض والنسخ والعذاب أو الضعف... من خلال مهاجمتهم للعقل الذي لم يكن يوماً ما بالقسوة الذي هو عليها الآن في عصرنا"[5]. بقدر ما يتعلق الأمر بكيركيغارد، فهو ليس فقط مكتشف العبث، بل هو رجلٌ عاش فيه[6]. وفقاً لكامو، تم استكشاف الجذور المعرفية للعبث من قبل الفلسفة الظواهرية. ان هذا ما أظهر أن العبث ينهض

[1] - نفس المصدر، ص14
[2] - نفس المصدر ص19
[3] - نفس المصدر ص20
[4] - نفس المصدر ص24
[5] - نفس المصدر ص32
[6] - نفس المصدر ص34-35

لنتيجة حقيقة أن الانسان يتسائل بينما يقف العالم "اللاعقلاني" صامتاً[1]. ومع ذلك، كانت كل الفلسفات السابقة غير قادرة، بقناعة كامو، أن تجعل عبثية الوجود غير القابلة للعلاج أن تكون مُحتملةً من قِبَل الانسان. لذلك، ثبت أنه لا يمكن تجاوز الاستنتاج فيما يتعلق بحتمية الانتحار. ولكن كيف يمكن للمرء أن يعيش مع مثل هذا الاستنتاج؟

يحاول كامو أن يُحدث ثورةً أساسيةً في وجهات نظر البشر فيما يتعلق بعبثية الحياة. يعتبر البشر العبث كمعاناة. هناك، في تفكير كامو يكمن خطأهم وسوء حظهم. أنه يعكس Reverses تصور وتقييم العبث: انه ليس المعاناة على الاطلاق، بل شغف الفرد. يحتاج المرء فقط لفهم هذا من أجل أن تكون عبثية الوجود مُطاقةً بالنسبة له، وهنا في هذا الفهم سيتم العثور على ما يمكن من خلاله التغلب على الانتحار. لذلك، فان حجر الأساس لانسانية كامو الفردانية هو مبدأ تطابق العبث والشغف. هذا هو السبب في أنه سيكون من الخطأ اعتبار فلسفته العبثية كوعظ بالمصالحة والخضوع والتشاؤم القُرباني. بل على العكس تماماً، انها فلسفة الشغف والتمرد، لكنها مع ذلك فلسفة مأساوية. انه يدعو الى نضالٍ شغوفٍ وعاطفي، ولكنه ينفي أية امكانية للنجاح.

من أجل أن يُصادق ابستمولوجياً على فلسفة العبث، يوجه كامو انتباهه الخاص الى حالتين مهمتين للغاية. في المقام الأول، يتم حل المشكلات الابستمولوجية من وجهة نظر الشخصية الفردية المنعزلة. هنا يمكن الجانب الابستمولوجي للنزعة الفردية، والذي يرصفها كامو، بوعي، كأحدى أسس وجهات نظره. قادته الأخلاقية الفردانية للبرجوازية الصغيرة، في السنوات الحادة من الحرب العالمية الثانية، الى محاولة لتفسير كل الواقع من خلال منظور الفرد الوحيد، وكانت نتيجة هذه المحاولة فلسفة العبث. ولكن ما الذي أشترطته هذه النتيجة؟ لم يكن كامو صاحب متجرٍ ثنائي الأبعاد، ولم يكن متواطئاً مع الفاشية، بل كان أحد المشاركين النشطين في المقاومة الفرنسية! لماذا اذاً تمسك بعناد بموقف الفردانية، حتى عندما أتضح أن هذا يؤدي الى انعدام الأمل المأساوي؟

في المقام الأول، دعونا نلاحظ أن الدفاع عن مبدأ الفردية Individualism، كان، بالنسبة للعديد من المفكرين الغربيين، وسيلةً للتعبير عن قناعاتٍ معاديةٍ للفاشية. دعونا نذكر، على سبيل المثال، اريك فروم، الذي أقام صرح الفردية ضد الفاشية خلال سنوات الحرب. طابق كامو، مثله مثل الشخصيات الأُخرى في الثقافة البرجوازية، بين مفهوم الفردية ومفهوم شخصية الفرد، وانخرط بذلك بعملية خلط واستبدال المقولات، هذه العملية المُميّزة للفلسفة وعلم الأخلاق البرجوازي. لقد كان لديه موقفاً عدائياً من الاشتراكية، مؤكداً أن التغلب على الفردية، اي النزعة الفردية، يؤدي حتماً الى تسوية الشخصيات وفقدان الشخص لفرديته (لخصوصيته كفرد م. أ).

كانت تصريحات كامو المعادية للفاشية، مصحوبةً دائماً، تقريباً بتعبيراتٍ معاديةٍ للديمقراطية. ان تطور كامو اللاحق بالكامل في اتجاه العداء للشيوعية، وتحوله النهائي الى معسكر العداء للشيوعية والسوفييت، يضعان صرامة قناعاته المعادية للفاشية في فترة ما بعد الحرب، موضع الشك. وبقدر ما يتعلق الأمر بوطنية كامو، فهي ذات طابع برجوازي صغير في مصدرها وخصائصها. لا تترك التفسيرات التي قدمها د. ريليت Dr. Rillet والصحفي تاروكس Tarroux حول روايته (الطاعون)، المتعلقة بهذا الأمر، لا تترك اي شك في هذا الصدد. من أجل فهم طبيعة هذه الوطنية، من الضروري التذكير بملاحظة لينين (اعترافات قيّمة لبيتريم سوروكين): "ان البرجوازية الصغيرة، بسبب وضعها الاقتصادي، أكثر وطنيةً من أيّ من الطبقة الرأسمالية أو البروليتاريا"[2].

[1] - نفس المصدر ص37

[2] - Collected Works, Vladimir Lenin, Vol28, P187

ان عدم وجود أي علاقة ايديولوجية بينه وبين أشد المشاركين في مقاومة الفاشية-الشيوعيين وضعف معاداته للفاشية بسبب عداءه للديمقراطية، ووطنيته البرجوازية الصغيرة، وموقفه المجرد من الانسانية الذي يشمل جميع البشر، كل هذا قاده، في أشد سنوات الحرب الى وحدته ودماره روحياً. حتى عندما شارك في النضال ضد الفاشية مع أبطال المقاومة الاخرين، ظل منعزلاً روحياً. أدى هذا الشعور بالوحدة الأخلاقية وعزل نفسه بوعي عن رفاقه في السلاح، الى ادراك عبثية وجوده وأثار بذلك فكرة عبثية كل الوجود. لقد قدّم، اثناء مشاركته في النضال ضد الفاشية، تأطيراً نظرياً لفاعلية حتمية عبثية الوجود والاغتراب والفاشية نفسها، في التحليل الأخير، وعدم امكانية اصلاح اي شيء. كان الأساس النظر لهذا التناقض، المأساوي لكامو، هو موقف الفردانية التي لا مخرج منها والتي أصبحت أساس فلسفته العبثية.

اذا فحص المرء، الأساس الأبستمولوجي لفلسفة العبث، سيرى بأنها لا تدخل ابداً في مجال الحياة العملية. هذا أمر طبيعي، لان كامو يستبعد هذه الحياة تماماً من مجال المعرفة. بالنسبة له، تكتسي صفات نفسية وكفاح ارادة الفرد المنعزل أهميةً حاسمة. لكن من الواضح أنه لا يمكن الاعتماد على مقاربة للواقع على هذا الأساس، لانها لن تكون علمية. هذا لا يُزعج كامو: لا تدّعي فلسفة العبث بأنها علمية، وهي ليست استدلالية، ولكنها أخلاقية في أهميتها. ان اهم محتوىً لها هو نظرية عبثية الانسان نفسه، حيث يُكرس كامو القسم الثاني من كتابه (اسطورة سيزيف) لهذه المسألة.

يعيش "الانسان العبثي" في عالمٍ نسبي. لا توجد في هذا العالم أية قِيَم مستقرة ولا خيارات ولا حرية. يوجد مبدأين جنباً الى جنب، في عالم العبث: كل شيء مُباح، ولكن ليس كل شيء مسموحٌ به. تعني مفارقة كامو هذه، بأن مبدأ العبثية لا يبرر الأفعال الاجرامية (ليس كل شيءٍ مسموحاً) ولكنه يجعل الضمير غير ضروري تماماً (كل شيء مباح).

في هذا المنطق، عبّر كامو عن احتجاجٍ شخصي على جرائم الفاشية. في الواقع، مكنت القوة الهتلريين من ارتكاب أي وجميع الجرائم في فرنسا، لكن الجرائم تبقى جرائم: انها مُدانة بالأخلاق، فهي تتعارض مع روح النزعة الانسانية التي يعتبرها المعيار الأعلى. ولكن، لا يسع المرء الا أن يُلاحظ أن غموض صياغة كامو يترك مجالاً كاملاً لأن يتخلص الفرد من الحياة الأخلاقية، من "وهم" مثل الضمير. في هذا الصدد، فان كامو ان لم ينتقل الى مواقع الهتلريين أنفسهم فيما يتعلق بأخلاقيتهم وعلم الأخلاق، فانه على أي حال، لم يتخذ موقفاً كفاحياً صارماً بالنسبة لجرائمهم وأخلاقهم الرجعية، وبالتالي، على عكس رغباته الخاصة، يُضعف التصور الانسانوي الأطيقي لـ"الانسان العبثي" موقفه المعادي للفاشية الذي يؤكد عليه في فلسفته.

يولي كامو، في مفهومه عن الانسانوية الفردية، الكثير من الاهتمام لمشكلة الابداع. يقول، بأن الابداع هو محتوى حياة ونشاط "الانسان العبثي". ولكن ما هي الغاية التي يجب أن يُشارك من أجلها الأفراد في الجهود الابداعية؟ بعد كل شيء، كل الأشياء سريعة الزوال، ومعناها ليس أكثر من وهم. لذلك فن مبدأ ابداع "الانسان العبثي" هو العيش من أجل يومه فقط: ابدع ولا تنظر الى اليوم الذي يليه.

يُدرك كامو تماماً أنه من المستحيل أن يُبدع المرء بدون أن يُفكر. يجب أن يكون للفن العبثي الذي ابتكره "الانسان العبثي" غَرَضاً أخلاقياً: التوفيق بين الانسان والعبث كمعيار للحياة وجعله سعيداً. لتحقيق هذا الهدف، يجب أن يفي الفن العبثي بثلاثة مبادئ: حث الفرد على التمرد، وتمجيد الحرية، واظهار التنوع. لا فرق على الاطلاق في أن التمرد يفتقر الى أي برنامجٍ ايجابي، وأن الحرية عبثية، والتنوع وهم. يتناسب كل هذا، في كتابه كامو، مع مفهوم العبث كقاعدة. تم بناء نظرية العبث بناءاً على تلك المبادئ بالتحديد، والذي كان كامو أحد مؤسسيها.

ان تنفيذ هذه المبادئ في الفن يؤدي بالضرورة الى النزعة الجمالية Estheticism*، ويؤدي الى التعالي والغطرسة الأرستقراطية في الأذواق الفنية. هذه هي عواقب النزعة الفردية عندما تتغلغل عالم الفن. ولكن ماذا يعني التوفيق بين الانسان والعبث، وتحويل العبث الى جو وجود الفرد، والذي ستكمن فيه سعادته؟

ان رد كامو متناقض، ولكنه يشير في نفس الوقت الى فكر المؤلف المُحب للاستطلاع، الذي يسعى بأي ثمن الى ايجاد مخرج من الوضع غير القابل للحل تاريخياً، هذا الوضع الذي بناه هو نفسه. انه يرى السعادة في التمرد اللامنتهي. يُسمى القسم الختامي لـ(اسطورة سيزيف) بـ(التمرد الأبدي). هذا ليس هوميروس الذي، في رأي كامو، وجد السعادة في أشغاله المرهقة والتي لا تنتهي، ولكنه انسان اليوم، كل انسان.

وهكذا فان سعادة الفرد تكمن في التمرد. ظاهرياً، تبدو هذه الفكرة منسجمة مع رد ماركس على أسئلة بناته: السعادة هي النضال. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه على الفور، يتمحور حول برنامج كامو التمردي. اتضح أن كامو قد طوّر برنامجاً سلبياً (أي نافياً- م. أ)**: التمرد ضد كل اغتراب الفرد، والتمرد ضد الثقافة. بقدر ما يتعلق الأمر ببرنامجٍ ايجابي، ليس فقط انه غير موجود، ولكن لا شيء ممكن، حيث لا يمكن التخلص من الاغتراب. وهنا تكمن عبثية التمرد التي تُقدم للفرد كبديل عن السعادة. هذا النوع من التمرد، لا يختلف بأي شكلٍ من الأشكال عن التعصب الديني.

ان انسانوية كامو الفردية مأساوية في طبيعتها، وهو لا يُخفي هذا. انه يقول بأن (اسطورة سيزيف) مأساوية. وهذا صحيح بالطبع. ان الحياة والنشاط البطولي للفرد الذي يقاتل وحده ضد بيئة مُعادية وهو عاجزٌ في النضال هو أمرٌ تراجيدي حقاً. وصف كامو في (اسطورة سيزيف)، بطريقةٍ بارعة، موقفه الخاص، وهو موقف اتخذه بارادته الحرة في المجتمع المعاصر. انه يقدم تصويراً حقيقياً، على الرغم من أنه بالتأكيد تجريدي، لذلك المجتمع، ويُدين عالم الاغتراب الذي يضطهد البشرية. لكن كامو لا يفهم الجذور الاجتماعية للاغتراب، ولا حقيقة أنها ظاهرة تاريخية، ولا القوى الطبقية الحقيقية التي تناضل ضدها. انه يضع الشخصية البطولية المعزولة التي تُدرك أن الاغتراب لا يمكن القضاء عليه، ولكنه لا يكف عن نضاله، يضع هذه الشخصية فقط، في مواجهة الاغتراب. وهنا تكمن تراجيدية وجود هذه الشخصية.

ومع ذلك، يذهب كامو الى أبعد من ذلك. انه يحاول أن يعثر على مصدر مأساة فرد المجتمع الحديث، ليس في الظروف الاجتماعية للوجود، ولكن في الوعي الفردي، ويؤكد أن اسطورة سيزيف مأساوية فقط لأن الفرد هو بطلٌ واعي. يمكن للمرء أن يفهم ويبرر هذا الموقف الذي اتخذه كامو اذا كان يريد فقط التأكيد على حقيقة أن الانسان، غير مدركاً المعنى التاريخي لأفعاله، يظل خارج المأساة لانه لا يفهم ذلك. اذا كان الأمر كذلك، فلن تتوقف المأساة، لكنها ستتطور دون مشاركة واعية لمثل هذا الفرد. لكن اتجاه فكر كامو مختلف تماماً.

---

* النزعة الجمالية في الفن، وهي التركيز على أن يكون الفن جميلاً، من الناحية الفنية وحسب، بغض النظر عن معانية السياسية والاجتماعية، ومحتواه. ان النزعة الجمالية هي احدى تنويعات تيار (الفن من أجل الفن).

** البرنامج السلبي أو الجدل السلبي Negative Dialectics، كنفي مُطلق، هو سمة تميز مدرسة فرانكفورت، وخصوصاً هربرت ماركوز وتيودور أدورنو. لا يقتصر هذا السلب المُطلق على هؤلاء وحسب، بل ويتعداهم الى الوجوديين أمثال كامو وسارتر. ان الماركسية ليست سلبيةً بذلك المعنى الذي يُمثله الوجوديين والفرانكفورتيين-هذه السلبية تنطلق من فهم خاطئ لديالكتيك هيغل- ولكن الماركسية، من جانب الممارسة، تهدف الى تدمير ما هو قديم ورجعي، وتُحافظ في نفس الوقت على كل ما هو قيّم وثمين من الثقافة الانسانية المادية. ومن الناحية النظرية، هي سلبية-نقدية، تناضل ضد المفاهيم الرجعية واللاعلمية في شتى مجالات المعرفة، ولكنها ايضاً ايجابية، بنّاءة Constructive، تقوم ببناء، وتركيب وتضمين كل ما هو تقدمي وانساني من الثقافة الانسانية بشكل نقدي، وتسعى الى بناء برنامج علمي، وتطوير وبناء الأدوات الماركسية خاصتها. وبهذا المعنى يمكن التفريق بين المفهومين، المختلفين تمام الاختلاف-الاختلاف الذي نشأ عن تطور الممارسة التاريخية: النضال الماركسي من جهة، والتمرد اليساري من جهةٍ أُخرى.

عند نقطةٍ معينةٍ من تحليله، يتوقف عن تأملاته حول الانسان بشكلٍ عام، ويلجأ الى العامل ليكتب عن مأساة حياته. وعند فحصه للموضوع على المستوى العياني، فانه يرى مصدر المأساة ليس في الظروف الاجتماعية ولكن في تطور وعي العامل. يكتب كامو بأن وجود العامل مأساوي فقط في تلك اللحظات التي يكون فيها مُدركاً. بمساعدة هذه السفسطة (لا يوجد مصطلح آخر أفضل من هذا من أجل هذه الحالة) تتحول المسؤولية عن مأساة وجود البروليتاري من كونها مسؤولية النظام الرأسمالي الى مسؤوليته البروليتاري نفسه عن هذه المأساة. ان نهوض الوعي الطبقي للبروليتاريا يُفسر بطريقةٍ مشوهة. تتناقض فردانية ولاعقلانية فلسفة العبث بمفهوم الانسانية Humanism، وتتحول الى واحدة من أدوات الدفاع عن الرأسمالية.

ان ذهاب آراء كامو نحو هذا الاتجاه من التطور ليس من قبيل الصدفة. رأى ماركس في تطور أفكار برودون خطأً مشابهاً للتطور الطبيعي لوجهات نظر مفكري البرجوازية الصغيرة عموماً: فيلسوف برجوازي صغير، ومع ذلك أصبح المتحدث الرسمي باسم للاشتراكية البرجوازية. في ظل الظروف المعاصرة، يحدث مثل هذا التطور لايديولوجيي البرجوازية الصغيرة بمعدلات متسارعة. بدأ تمرده في عالم النظرية خلال الحرب العالمية الثانية ضد ظروف الحياة التي أدت الى عبث رجل مغترب، وبلغ ذروة هذا التطور بعد فترةٍ وجيزة من انتهاء الحرب من خلال انتقاله الى معسكر العداء للشيوعية. كان هذا التبدّل النظري قد توضّح في المفهوم الفرادني لـ(الانسان العبثي) في (اسطورة سيزيف).

تلك هي بعض الاستنتاجات المستندة على دراسة المفهوم الفرداني للفرد في فلسفة البير كامو العبثية. لا تشير هذه الاستنتاجات الى انكار الاتجاه المعادي للفاشية في كتاباته خلال الحرب العالمية الثانية، لكنها تُظهر طبيعتها المتناقضة داخلياً. في مسرحيته (كاليغولا)*، التي تم تقديمها لأول مرة عام 1945، يمكن للمرء أن يرى في صورة الامبراطور الروماني كاليغولا، تلميحاً لاذعاً وصامتاً عن هتلر (كلاهما يشق طريقه الى صفحات التاريخ بأي وسيلة، وكليهما يمتلك احتقاراً للبشرية). يتخذ الكاتب موقفاً عدائياً ليس فقط تجاه الفاشية، بل تجاه الاشتراكية، وضد طابع الحقبة المعاصرة. ومن خلال شفاه البطل الرئيسي في روايته (الصيف)**، يقول بعدة كلمات "أنا أكره العصر الحاضر الذي أعيش فيه"[1]. يُسلط هذا الاعتراف الضوء على كل عمل كامو، ويشرح الدوافع الكامنة وراء دخوله النهائي الى معسكر العداء للشيوعية، ويوضح المسار العميق لوحدته المأساوية وتشاؤمه اليائس، وادراكه العبثي للسعادة والحرية ومسؤولية الفرد الخ.

كان الفيلسوف البرجوازي الصغير كامو خائفاً من تطور الأحداث المعاصرة، قلقاً على الرأسمالية من حقيقة أن الاشتراكية تتحول يوماً عن يوم، الى القوة الحاسمة لتطور التاريخ العالمي.

ترجمة لمقالة:

The Concept of the Individual in the works of Albert Camus, V. A. Karpushin, Soviet Studies in Philosophy, 6:3, P52-60- 1967

* مسرحية كاليغولا، البير كامو، ترجمة يوسف ابراهيم الجهماني، دار حوران للنشر

** الصيف، البير كامو، ترجمة علي الجندي، دار الجندي للنشر

[1] - Gallimard, Camus, 1947, P116-117

الفلسفة والجماليات عند موريس ميرلوبونتي

كونستانتين ميخايلوفيتش دولغوف *

يتمتع موريس ميرلو بونتي بمكانةٍ خاصةٍ بين فلاسفة وعلماء الجمال البرجوازيين الفرنسيين المعاصرين. تُظهر تصريحات كل من سارتر، كامو هيبوليت، دوفرين، ريكور، جيروكس وليفي شتراوس وآخرين أنهم تأثروا (وبعضهم لا زال يتأثر حتى يومنا) بطريقةٍ أو بأخرى بهذا الفيلسوف. يعترف كل الظواهريين والوجوديين الفرنسيين أن ميرلوبونتي هو أول من تابع، ويتابع، على الأرض الفرنسية، تطوير افكار الظواهرية الهوسرلية والوجودية الألمانية[1]. لا يمكن للمرء أن لا يلاحظ أن العديد من الأفكار الميتافيزيقية واللاديالكتيكية ظهرت تحت التأثير المباشر والقوي لميرلوبونتي.

فيما يتعلق بآراء الفيلسوف السياسية، فان احادية جانبها، وخطيتها وتحيزاته المعادية للشيوعية والماركسية لا تشهد فقط على ضيق افقه السياسي وحسب، ولكن على حقيقة أن انشاءاته الفلسفية بالمعنى الدقيق، محدودة أيضاً. يؤكد تحليلها على أن الاراء السياسية الرجعية تضع انطباعها المدمر حتى في عالم النشاط الذي يبدو للوهلة الأولى بعيداً عن الحياة السياسية في حد ذاتها.

لقد تعرضت الآراء التي تبناها ميرلوبونتي لانتقاداتٍ حادة من قِبَل الماركسيين الفرنسيين. لعب كتاب (المغامرات الخاطئة لمعاداة الماركسية) mesaventures de l'anti-marxisme[2] وهو رد نقدي على كتاب بونتي (مغامرات الدياليكتيك)[3] Adventures of the Dialectic، والذي حاول فيه أن "يدمر" و"يدحض" الدياليكتيك والنهجية الجدلية لماركس وانجلو ولينين. لقد ظهرت في مقالات جورج كوجنيوت وجين كانابي وفيكتور ليدوك وآخرين وفي (مراسلات جورج لوكاش الى محرري دفاتر شيوعية) عدم قدرة جهود ميرلوبونتي لدحض الدياليكتيك، واللاجدوى العلمية لفلسفته المعادية للماركسية والدياليكتيك ورجعيته.

---

* وُلد عام 1931 وتخرج عام 1959 من معهد الفلسفة في جامعة موسكو. دافع عن اطروحته بعنوان (تحليل الأسس الفلسفية للتوماوية الجديدة) عام 1963. وفي عام 1973 دافع عن اطروحة الدكتوراة بعنوان (نقد الوعي البرجوازي الفلسفي والجمالي). ودرّس في قسم الفلسفة في معهد العلوم الاجتماعية التابع للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي. يتحدث دولغوف عشرين لغة

[1]- On this, See M. Dufrenne phenomenology de l'experienceesthetique, Vol. 1, Paris, 1953, PP.4-5

[2] - Mesaventures de l'anti-marxisme. Les malheurs de M. Meleau-Ponty, Avec Une Letter de Georg Lukacs, Paris, Editions Sociales, 1956

[3] - M. Merleau-Ponty, Les Aventures de la Dialectique, Paris 1955.

Adventures of Dialectic, Maurice Merleau-ponty, Translated By Joseph Bien, NorthWestern University Press Evanston, 1973

للأسف، لا تحتوي الأدبيات السوفييتية، حتى الآن، على أية أعمال يوجد فيها تحليل نقدي شامل لوجهات نظر ميرلوبونتي. لا تدّعي هذه المقالة أنها دراسة شاملة لفلسفة هذا المفكر البرجوازي كبير التأثير. نود أن نعرض على القارئ تحليلاً فقط لعددٍ قليل من العوامل المعممة بشكلٍ خاص في فلسفة وجماليات ميرلوبونتي، وعلى وجه الخصوص محاولته لبناء ميافيزيقيا جديدة وشاملة والتي نصبها بمساعدة المنهجية الظواهرية، وليس الكثير من المفاهيم الفلسفية او الاجتماعية بقدر "مادة" الفن الحديث. هذا هو السبب في أننا سوف نربط بشكلٍ وثيق بين تحليل ظواهرية ميرلوبونتي، بتحليل نظراته الجمالية.

***

موريس ميرلوبونتي

بعد نشره لكتابه (ظواهرية الادراك)[1]، صار ميرلوبونتي أحد أبرز الفلاسفة وعلماء النفس الفرنسيين البرجوازيين. حاولت هذه الدراسة انشاء نظرة عالمية جديدة والتي لن تتوافق مع فكرة هوسرل الظواهرية المبدأية-(كانت وجهة نظر عالمية مقبولةً في ذلك الوقت)-وحسب، بل وأيضاً مع انجازات العلوم الاجتماعية والطبيعية الحديثة. علاوةً على ذلك، حاول ميرلوبونتي أن يؤسس نفسه على التقليد الفلسفي بأكمله من أفلاطون وأرسطو الى كانط وهيغل. احتل تحليل ظواهرية هوسرل وأتباعه وممثلي فلسفة الحياة والوجودية والبنيوية مكاناً خاصاً في عمله.
يكمن جوهر فكرة ميرلوبونتي في انشاء فلسفة (يُطلق عليها أحياناً اسم سيكولوجيا) يمكنها أن تكون نتيجةً طبيعيةً لتطور جميع الفلسفات السابقة، وبالتالي، ستكون فكراً معاصراً اصيلاً، تُرضي متطلبات الانسان الفكرية والروحية والثقافية، فلسفة يمكنها أن تساعد الانسان على أن يجد نفسه ومكانه في هذا العالم، وليقيم تواصلاً مناسباً مع الناس الاخرين ومع العالم.
كيف يمكن تحقيق هذه الرغبة؟ من أين يمكن أن نبدأ؟ يبدأ الفلاسفة عادةً من بعيد- بتحليل ونهوض الفلسفة وتاريخها. هذا النهج مفهوم ومبرر الى حدٍ ما. ومع ذلك، ان البحث في تاريخ تطور الفكر يفترض وجود منهجية محددة تماماً للتحليل بالفعل، وهو موقف يجب البحث فيه.
على الرغم من أن ميرلوبونتي تأثر بظواهرية هوسرل وفلسفة الوجودية، الا انه لم يستطع الا أن يشعر بجدية مشكلة ايجاد الموقع الفلسفي الذي عليه أن يبدأ منه في تفسير التقاليد الفلسفية وتطوير النظرة العالمية، التي تتوافق تماماً، في رأيه، مع هدفه المنشود. ان النقطة هي أن حالة الفينومينولوجيا بحلول اربعينيات القرن العشرين لم تكن مطمئنةً على الاطلاق: لقد فسر تلامذة

[1] -ظواهرية الادراك، موريس ميرلوبونتي، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الانماء العربي

هوسرل ظواهريته بشكلٍ متنوعٍ ومختلف، وفقاً لأذواقهم وأهدافهم ومهامهم واحتياجاتهم. لم يكن هناك فهم ظواهري موحّد، ولم يكن اي منها بعيداً عن الانحراف بعيداً عن مبادئ فلسفة معلمهم. ومن الطبيعي أنه لم يكن هناك بين أتباع هوسرل وحدةً، حتى في فهمهم لماهية الظواهرية.
لذلك، بدأ ميرلوبونتي بتوضيح ماهية الظواهرية بالذات.
بفحص خصائصها، يرى أن الظواهرية هي دراسة الجوهر، وأن المشكلة بأكملها، يحلها تحديد معنى الجوهر: "على سبيل المثال جوهر الادراك، وجوهر الوعي. الفينومينولوجيا هي فلسفة تضع الجوهر ضمن الوجود ولا تتصور اي فهمٍ للانسان والعالم بخلاف الفهم الذي يأخذ الحدَثية facticité* كنقطة انطلاق. انها فلسفة التعالي التي تفترض موقفاً فكرياً يكون فيه العالم دائماً (قائماً بالفعل)déjà la قبل التفكير، وكأنه وجود غير قابل للتصرف، وكل المجهود يجب أن يتجه نحو ايجاد هذا التماس البسيط مع العالم من أجل اعطائه في النهاية كياناً فلسفياً. انه طموح الفلسفة الى أن تصبح (علماً صحيحاً). وهو ايضاً عرضٌ للمكان والزمان الذي نعيشه vécus. انها محاولة وصف مباشر لتجربتنا كما هي بغض النظر عن أصلها النفساني وتفسيراتها السببية التي يمكن للعالم أو للمؤرخ او لعالم الاجتماع اعطاؤها، على أن هوسيرل في آخر اعماله يشير الى (الظواهرية التكوينية) وحتى الى (الظواهرية البنائية)".
من وجهة نظر مثل هذا الفهم للظواهر، لا يرى ميرلوبونتي اي تناقضات بين ظواهرية هوسرل وفهمها وتفسيرها على يد هايدغر، بقدر ما أن كتابه (الوجود والعدم) طور فكرة هوسرل الأساسية وكان-أي الكتاب- نتيجةً لتفسير نصوص هوسرل (المفهوم الطبيعي للعالم) Weltbegriff natürlichen أو (العالم الحي) Lebenswelt والتي اعتبرها هوسرل، في نهاية حياته، العنوان الرئيسي للظواهرية. بعبارةٍ أُخرى، ان التناقضات بين فلسفات هوسرل وهايدغر هي تناقضات في فلسفة هوسرل نفسه.
ما أراده هوسرل أولاً هو تحويل الظواهرية الى علم نفس وصفي الذي سيعود الى الأشياء ذاتها ويمثل تخلياً عن الفلسفة. معارضاً التفسير السببي للظواهر (المادي والماركسي اللينيني والهيغيلي)، حاول ميرلوبونتي في وقتٍ واحد ان يدعم خصائص التحليل الفلسفية-السيكولوجية للانسان، والتي قد توفر، ويجب أن توفر، على عكس مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، مفهوماً تركيبياً متكاملاً عن النفس البشرية. بهذا الهدف، تقدم ميرلوبونتي بمقولة "التجربة مع العالم" Experience of the World ، والتي مثل الادراك المتعالي عند كانط، تكمن وراء كل المعرفة البشرية. علاوةً على ذلك، فان "التجربة مع العالم" كتجربة تعيشها الذات تُعتبر أساسيةً بالنسبة الى كل المعارف مهما كانت، بما في ذلك المعرفة العلمية. واذا كان كل شيء أعرفه عن العالم يمكن الحصول عليه عن طريق العلم، ففي هذه الحالة أنا أعرف كل شيء، بدءاً من رؤيتي او تجربتي للعالم، والتي بدونها يستحيل قول أي شيء عن رموز العلم. ان الأنا ليست نتيجةً لتقاطع أسبابٍ عديدة تحدد جسدها أو نفسيتها. لا يمكن للأنا التفكير عن نفسها كجزءٍ من العالم، ككائنٍ بسيطٍ في البيولوجيا او السيكولوجيا او السوسيولوجيا، ولا يمكن أن تشمل في داخلها عالم العلم. ان عالم العلوم بأكمله مبنيٌ على العالم المُجرب، المعاش، واذا أردنا أن نتصور العلم على هذا النحو بكل صرامة وتقييم معناه بدقة، فمن الضروري في البداية اثارة تجربة العالم تلك الذي هو تعبيرٌ ثانوي. لم يمتلك العلم، ولن يمتلك أبداً نفس المعنى الذي يمتلكه

---

* الحدَثية في الفهم الوجودي عند هايدغر، تعني ما هو موجودٌ في الوجود حتى لو لم تتم ملاحظته، وعند سارتر وسيمون ديبوفوار تعني كل ما يشمل حياة الانسان وتفاصيل وجوده وخلفية هذا الوجود مثل الزمان والمكان والبيئة والخيارات المُسبقة للفرد، وحتى احتمالية وفاته الحتمية، وليس كل ما هو حدثي، حتى لو كان موجوداً في خلفية حياة الانسان، خاضع لنشاطه او ارادته او انتباهه. أعتقد أنه يمكن اختصار الحدثية بأنها العالم الموضوعي المرتبط بالذات.

العالم المُدرَك، لسببٍ بسيط لانه مجرد تفسيرٍ أو تعريف.
يرى ميرلوبونتي أن وجهة نظر العلم غير نقدية بل ومنافقة لانها لا تأخذ بالاعتبار ليس فقط معنى الوجود، بل وجهة نظر الوعي ايضاً، والذي بفضله يتركز العالم حول الذات ويبدأ في الوجود من أجلها.
ان متطلب هوسرل من أجل "العودة الى الأشياء ذاتها"، على الرغم من أن هذا يعني العودة الى عالم ما قبل الوعي، لا يعني على الاطلاق أنه يمكن تجاهل الوعي أو تركه خارج الاعتبار، طالما ظل كل تعريف علمي مُجرداً فيما يتعلق به (بالوعي)، كما هو الأمر بالنسبة للجغرافيا الى لوحة المنظر الطبيعي. ولهذا السبب بالتحديد، يُصر ميرلوبونتي على أن استيعاب وادراك الاشياء يسبقه فعل التصور، كأساسٍ أو خلفية والتي بفضله تصبح جميع الأفعال ممكنة: المعرفية، النفسية، الخ.
حاول ميرلوبونتي انشاء الانطولوجيا العالمية، وهي فلسفة من شأنها أن تقف فوق المادية والمثالية، الموضوعية والذاتية، العقلانية واللاعقلانية، الميتافيزيق والدياليكتيك، والتي يمكنها أن تُزيل الاختلافات بين الذات والموضوع، الجوهر والظاهرة، الوجود والعدم، المعرفة والايمان، الشيء وصورته، وما الى ذلك. باعلانه أن الفلسفة ليست علماً[1] وهي "تساؤل الايمان الادراكي"[2] وهي "الايمان الادراكي متسائلاً عن ذاته"[3]. باعلانه ذلك، تصور ميرلوبونتي الانطولوجيا الجديدة على أنها التشكيك بالفكر الذي يُسائل العالم ويبحث حوله، عن الانسان. انه الفكر الذي يجب أن يقود الى ولادة المعنى. ولكن اذا لم تكن الفلسفة علماً، فمن الطبيعي أن عملية التساؤل، كوظيفة للفينومينولوجيا الوجودية لن تكون عمليةً ستنتج المعرفة، لا يمكن للمرء حتى، أن يتحدث عن المعرفة بمعناها المنطقي والابستمولوجي. في هذه الحالة، فان النقد الذي طرحه ميرلوبونتي على الفلسفة المعاصرة والسابقة، الذي يطرح مشكلة الادراك ويحظر حلها، ينطبق ايضاً وبشكلٍ كلي على (فلسفة المساءلة) ايضاً. في هذه الحالة، هل يمكن (لفلسفة المساءلة) أن تصبح وعياً بموقف الانسان تجاه العالم، تجاه نفسه والاخرين؟
بعد أن نصب لنفسه مهمة اعادة تفسير جميع الفكر الفلسفي السابق والمعاصر، بنى ميرلوبونتي منصةً معاديةً للمادية والدياليكتيك والتي من المُقرر أن تكون أساساً لهذا التفسير. كانت المبادئ الارشادية في اعادة التفسير هذه من قِبَل ميرلوبونتي خاصةً في الفترة الأخيرة من أعماله هي أفكار هوسرل ونيتشه وهايدغر، الذين وضعوا معاييراً لموقفٍ لا هوادة فيه تجاه المادية والدياليكتيك والانسانوية. وهكذا على سبيل المثال، تتلقى أفكار كانط وديكارت عن العالم تفسيراً ذاتياً على يديه: "تحليل كانط وديكارت: العالم لا هو متناهٍ ولا هو لامتناهٍ، انه لا محدود- اي يجب أن نفكر فيه كتجربة انسانية-لذهنٍ متناهٍ قبالة كينونةٍ لانهائية"[4]. لا يُلغي هذا التحليل فقط عناصر المادية والدياليكتيك المتأصلة في النظرة الكلية التي يحملها هؤلاء الفلاسفة العظماء، ولكنه يقضي على امكانية طرح المسائل المرتبطة بوجود عالمٍ مادي كذلك.
اذا تحدث المرء عن العلاقة بين "فلسفة المساءلة" وفلسفة هوسرل، فان تلك العلاقة تتجلى في المقام الأول في الاستهداف النشط لمقولات هوسرل الفينومينولوجية الأساسية، ولا سيما مقولة "العالم المُعاش" Lebenswelt. ان الهدف المبدأي للفلسفة الجديدة هو الصعود من الوجود الموضوعي واللامتناهي بذاته، الى وجود "العالم المُعاش".
يجب على هذا الصعود أو الانتقال أن يُظهر أنه لا يمكن أن يوجد أي شكل من الوجود خارج

[1] - M. Merleau-Ponty, Le Visible etl'invisibe, Paris, Gallimard, 1964, P.47
[2] - المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص178
[3] - نفس المصدر، ص178-179
[4] - نفس المصدر، ص288

الذاتية المتجسدة في الانسان. في هذا الصدد، يتم اختزال مسألة (الذات-الموضوع) الى المستوى النفسي-الجسدي ويتم حلها كمشكلة الذات النفسية الجسدية. بالنسبة لجميع المظاهر الخارجية لمثل هذا "الصعود" فانها تبدو طبيعية تماماً: المنطق يستبق طابع واستنتاج هذا الصعود. وتستبق الذات النفسية-الجسدية والتفكير حولها، مفاهيم الوعي والفهم. ومع هذا، في الواقع، يوجه هذا "الصعود"، ضد النظرة التاريخية وقواعدها، خاصةً كما يفهمها الماركسيون. يؤكد ميرلوبونتي: "قد يتوجب مبدئياً تعرية (التاريخ العضوي) تحت تاريخية (التاريخ الأصلي، تاريخية أولية) الحقيقة، التي كان ديكارت قد أسس لها كأفق لانهائي للعلم. تاريخية الحقيقة هذه ما تزال هي التي تُحرك الماركسية"[1].

ان عيانية الحقيقة هي في الحقيقة، احدى المبادئ الأساسية للمادية الدياليكتيكية والتاريخية، للماركسية اللينينية ككل. تفترض عينانية الحقيقة الصعود من المجرد الى الملموس، انها عملية اكتساب المعرفة حول الحقيقة كتطورٍ للوحدة في التنوع.

من ناحيةٍ أُخرى، فان ظواهرية الادراك، برفعها المُعطى المُباشر، المستوى الحسي للادراك، الى مستوىً مُطلق، تميل الى الادراك الحسي والفهم البديهي للحقيقة. تبدأ الفلسفة باعتبارها فناً. "وجهة نظري: فلسفة ما كأثرٍ فني هي موضوع بامكانه... ان يظل له معنىً خارج سياقه التاريخي، بل وأن لا يكون له معنىً الا خارج ذلك السياق"[2]. وفقاً لميرلوبونتي، يجب أن تمتنع الفلسفة عن السعي لمعرفة قوانين التاريخ، لانها يجب أن تكون خلقاً حُراً للروح الانسانية التي انفصلت، مرةً واحدةً والى الأبد، من اي علاقاتٍ ومصالح وأشياء ماديةٍ على الاطلاق. من وجهة نظره فان الادراك له طابع سلبي (هذا صحيح، وهو هنا ليس أصيلاً: تذكّر كيركيغارد ونيتشه وأدورنو وآخرين ممن رأوا شيئاً سلبياً Negative في الادراك العلمي-المنطقي. اليس هذا تكييفاً للاسطورة المسيحية عن الخطيئة الأصلية وأكل الثمرة من شجرة الخير والشر؟). من هذا المنطلق يعتبر علم النفس والمنطق والاثنولوجيا أشكالاً متنوعةً من الفكر الدوغمائي المُقيّد الذي يزودنا بفكرٍ محصور وأُحادي الجانب عن الوجود.

يعتبر ميرلوبونتي المكان الطوبولوجي كنظيرٍ للوجود، والموسيقى اللامقامية* Atonal Music كنظير للفلسفة الأنطولوجية الجديدة. بكلمة واحدة، يعتبر ميرلوبونتي الفن كنظيرٍ للفلسفة الأصيلة. وبالاستناد على هوسرل، الذي كان أول من تقدّم بفكرة "شعرية تاريخ الفلسفة"[3]، وبالاستناد على هايدغر كذلك، الذي نسب للشعر دورالميتافيزيقيا الجديدة ومصدر أفكارها[4]، يُطوّر ميرلوبونتي مفهوم (شعر-تاريخ) المدعو الى سحق الفهم العقلاني للتاريخ والفلسفة والاستعاضة عنه بمفهمة لاعقلانية. لا ينبغي على تاريخ الفلسفة والفلسفة نفسها أن تكون تخصصاتٍ علمية أو أن تهتم باكتساب المعرفة حول قوانين تطور العالم الموضوعي والمجتمع والفكر الانساني. "ان نهاية فلسفة هي قصة بدايتها. علي أن ابين هذه الدورية وهذا التضمن القصدي الدائري وفي نفس الوقت دورية التاريخ-الفلسفة... فالتاريخ الموضوعي هو عقلانية دوغمائية، انه فلسفة وليس هو ما يدّعي أن يكونه، اي تاريخاً لما هو كائن. ما يمكن نقده في تاريخي-الشعري ليس هو تعبيره عني كفيلسوف بل كونه لا يعبّر عني بالتمام وكونه ما يزال

---

[1] - نفس المصدر، ص264

[2] - نفس المصدر، ص307

* وهي الموسيقى التي تفتقر الى مركز لحني مفتاحي، ولا تتوافق مع نظام التسلسلات الهرمية اللحنية

[3] - E. Husserl, Die Krise der Europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie Husserliana, Vol. VI, The Hague, 1954, P513

هذا الكتاب مُترجم الى اللغة العربية: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ادموند هوسرل، ترجمة د. اسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية

[4] - M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt on Main, 1957

يغيّرني. ان تاريخ الفلسفة كما هو العلم هو رأي مُشترك*"[1].
وجد تحول الفلسفة من المواقع العقلانية والعلمية الى مواقع علم الجمال الفني اللاعقلاني، التي ابتدأها كيركيغارد وواصلها نيتشه وشوبنهاور، وبالتالي، بعد ذلك بواسطة ياسبرز وهايدغر وهوسرل واللاعقلانيين الآخرين، وجدت ذروتها المنطقية في ميرلوبونتي.

***

سعت الفلسفة الكلاسيكية التقليدية، بدءاً من الاغريق القدماء بما في ذلك هيغل، الى فهم جوهر كل ما هو موجود. تركّز مجال مسائلها على السؤال الأساسي للفلسفة، ولاسيما جانبه الثاني-ادراك العلاقة بين الجوهر والمظهر، والتي ميّزت أعظم جهود العقول الانسانية لخلق فلسفةٍ علميةٍ (أداةً للادراك) التي يمكن للمرء من خلالها تحقيقة ادراك جوهر الوجود والتي تستطيع أن تكشف الجوهر وراء المظهر. ليس من قبيل المصادفة أن ماركس أكد انه لو توافق المظهر مع الجوهر، فسيكون العلم حينها نافلاً، سيكون غير ضروري.
أدى التطور الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي للمجتمع الرأسمالي بسرعةٍ كبيرةٍ الى أزمةٍ عامةٍ للنظام الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي. بدأ الهجوم على العلم والعقل الانساني متمظهراً ليس فقط في التخلّي المفتوح عن المعرفة العلمية والمنطق والعقلانية، وفي اللجوء الى التصوف واللاعقلانية والظلامية، ولكن ايضاً في استبدال الموضوع الدائم للفلسفة بواحدٍ افترض بالفعل رفضاً للمناهج العلمية، وفي هذا الصدد، للبحث نفسه: الوجود بدلاً من الجوهر، الاحتمالية والعرَضية المُطلقتين بدلاً من السببية، التأمل بدلاً من المنهجية الدياليكتيكية، العاطفة بدلاً من الادراك، البحث عن المعنى بدلاً من البحث عن قوانين تطور الطبيعة والمجتمع والفكر، الخ.
ان فصل موضوع الفلسفة عن منظومتها الفلسفية المقولية ومناهج بحثها، هو بمثابة مزيد من تعمق وتوسع أزمة الوعي البرجوازي. بما أن جميع محاولات المفكرين البرجوازيين للخروج من هذه الأزمة عن طريق أدوات العقل والمنطق والعلم أثبتت أنها غير مُجدية، سرعان ما بدأت هذه الأخيرة، أي أدوات العقل والمنطق والعلم، تتعرض لأشد أنواع الانتقادات حدةً. أصبح الاتجاه اللاعقلاني مهيمناً تدريجياً، على الرغم من الانجازات الهائلة للعلوم الاجتماعية (الماركسية اللينينية) والعلوم الطبيعية. بدا وكأن أزمة العقل البرجوازي تظهر على أنها أزمة للعقل الانساني بشكلٍ عام. بدأ "التقهقر العظيم" عن العقل والمنطق والعلوم يظهر بكل عالميته. ان عملية "تحطيم العقل" تستمر حتى يومنا هذا[2].
في مقالته (اينشتاين وأزمة العقل)[3]، يتحدث ميرلوبونتي عن المواجهة بين اينشتاين وبرغسون وجدالهما حول النظرية النسبية، ويصل الى استنتاج مفاده أن برغسون اللاعقلاني "التقى بكلاسيكية اينشتاين في منتصف الطريق"[4]. بقدر ما أعرب برغسون عن فكرة عميقة مزعومة- أن العقلانية من جديد ليس على الحق الالهي للعلوم الدوغمائية ولكن على الحدس ما قبل العلمي. ان رد اينشتاين السلبي على مسألة تطابق الزمن الفيزيائي والفلسفي "يواجهنا بأزمة العقل" في رأي ميرلوبونتي[5]. ومن أجل تجنب "أزمة العقل" هذه يقترح ميرلوبونتي العودة الى الفلسفة ما

* Cmmunis Opinio هي كلمة لاتينية تعني الرأي السائد
[1] - المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العبادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص277
[2] - انظر: تحطيم العقل، جورج لوكاش، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة بيروت
[3] - M. Merleau-Ponty, Signes, Paris, Gallimard, 1960, P242-249
[4] - Ibid 247
[5] - Ibid 248

قبل العلمية[1].
وهكذا نرى في ميرلوبونتي تقهقراً نحو الاسطورة والى المصادر الأولية للادراك واللغة والفكر، حيث يتم استبدال الفلسفة الى الفن وعلم الجمال المفهومين لاعقلانياً، ويتعلق الأمر، على أي حال، بتقريبهما عن كثب. "الفلسفة بالتحديد" هي "كينونة متكلمة فينا" وكتعبير للتجربة الخرساء عن ذاتها، هي ابداع[2]. علاوةً على ذلك، يُنظر الى الوجود على أنه "يتطلب منا ابداعاً. فـ"الأدب بهذا المعنى" هو "تدويناً للكينونة"، اي للوجود[3].
في هذا الصدد، يتم ايلاء الكثير من الاهتمام للترابط بين الفلسفة والأدب. يمكن تفسير هذا الاهتمام تماماً اذا أخذ المرء بالاعتبار طابع الفلسفة الفينومينولوجية بشكلٍ عام، وعلى الأخص النسخة الفرنسية منها، والتي نسب اليها ميرلوبونتي معنىً أنثروبولوجياً اكسيولوجياً*، مرتبطاً باهتمامٍ ملحوظٍ بالتاريخ والمجتمع والحرية ومشاركة الفرد في حريات الآخرين، في السياسة والثقافة بشكلٍ عام.
عند معالجة تاريخ الأدب، يلاحظ ميرلوبونتي أن عمل أي روائي كبير يرتبط بفكرتين أو ثلاثة أفكار فلسفية: الحرية والذات عند ستندال**، وسر التاريخ كما كشفت الحركة الاجتماعية معناه عند بلزاك، واستيعاب الماضي في الوقت الحاضر، والحاضر في الماضي عند بروست***. ومع ذلك، يرى ميرلوبونتي وظيفة الكاتب ليس في تجسيد وادراك الأفكار الفلسفية، ولكن في تقديم الأفكار نفسها الى القارئ بنفس الطريقة التي يظهر بها العالم الخارجي أمامه.
برأيه، اهتم الكُتّاب دائماً بالفلسفة، ولكن اختلف طابع هذا الاهتمام بحيث أنه كان متنوعاً، وغالباً ما كان اهتماماً فضولياً: أجزى ستندال الكثير من المديح للايديولوجيين. فضح بلزاك نفسه بصياغة نظراته بلغة الروحانية، وعبّر بروست عن حدسه حول عصره في فلسفةٍ نسبيةٍ ومتشككة وصلت في نهايتها الى اللاأخلاقية، أما الشاعر الفرنسي بول فاليري فقد تنصل من الفلاسفة الذين أُعجبوا بعمله (مقدمة حول منهجية ليوناردو دا فينشي).
لقد مر وقتٌ طويل قبل أن تُظهر الفلسفة والأدب ليس فقط اختلافهما التقني البحت، المتعلق بنمط التعبير، ولكن ادرك كلٍ منهما موضوعه الخاص. ومع ذلك، تم انشاء علاقات أوثق وأوثق بين الأدب والفلسفة والسياسية في القرن التاسع عشر، وكان أول علامةٍ على ذلك "نمط التعبير الهجين"- المذكرات الحميمة، الاطروحات الفلسفية والحواريات.
بما أن الأدب والفلسفة والسياسة، وفقاً لميرلوبونتي "تعبيراتٍ مختلفة عن العالم" فان أي فردٍ يسعى الى انشاء موقفٍ معينٍ من العالم مضطرٌ للجوء الى هذه الميادين بطريقةٍ أو بأخرى. عندما يتعلق الأمر بالكُتّاب، فانهم، بحكم الطابع التعبيري لتفكيرهم، لا يتصورون موقفهم من العالم خارج القصد السياسي والفلسفي. على هذا الأساس، يفترض ميرلوبونتي أن ظهور الفلسفة الوجودية في فرنسا كان ضرورياً فقط "لتعريف كل الحياة كميتافيزيقيا خفية، وكل الميتافيزيق كتفسيرٍ لحياة الانسان"[4]. هنا رأى ضرورة وأهمية الفلسفة الوجودية. "انها وعيٌ بالحركة أكثر

---

[1] - Ibid 249

[2] - المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص304

[3] - نفس المصدر، ص305

* الاكسيولوجيا هي علم القِيَم

** ماري هنري بيل 1783-1842، أحد أهم الأدباء الفرنسيين الرومانسيين في بداية القرن التاسع عشر

*** مارسيل بروست 1871-1922 روائي فرنسي

[4] - M. Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Paris, Negel, 1948. See the section “le roman et la metaphysics” P.47
Sense and Non-sense, M. Merleau-Ponty, Translated by Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press

قِدَماً من ذلك الوعي الذي يكشف معناها-اي معنى الفلسفة ويُسرّع من وتيرتها"[1].
ان الميتافيزيقيا الكلاسيكية، في رأي الظواهري، تخصصت للغاية لدرجة أنها أنه لا ما يمكن للأدب أن يقوم به: عملت الميتافيزيقيا ضد خلفية العقلانية غير المشروطة وكانت مقتنعةً انها ستكون قادرة على فهم العالم وحياة الانسان بفضل منظومتها المقولية (المفهومية). وهكذا، في الميتافيزيقيا الكلاسيكية، لم تكن القضية الى حدٍ كبير اقامة علاقة معينة بين الانسان والعالم بقدر ما كانت تتعلق بتفسير الحياة والتأملات حولها.
عند الدراسة الدقيقة للأنظمة الفلسفية السابقة، توصل ميرلوبونتي الى استنتاج مفاده أن الفلاسفة انتهوا دائماً بتخيل وجودهم اما كشيء متعالٍ أو لحظةً من الدياليكتيك، او في المفاهيم، او بالطريقة التي تصورهم وتظهر أنفسهم في الأساطير. "تم اضافة الميتافيزيق في الانسان الى قوة طبيعته الانسانية"[2].
لم يُنظر الى الميتافيزيقيا بعيون فكر الفيلسوف على أنها بناء مفاهيمي مُعتمد ولكن كنتيجة ضرورية طبيعية لتطور الانسان نفسه- ككائنٍ متكاملٍ تذوب فيه الروح والجسد، الشعور والفكر، الفعل والتأمل في قالبٍ واحد. الميتافيزيقيا، كما فهمها ميرلوبونتي، هي ليست نظاماً فلسفياً يتطلب اشعالاً لشموع الليل من أجل فهمها، بل بُنيةً مميزةً وفريدةً من نوعها- انها جوهر الانسان الذي ينطوي على تطوره Evolution ويتخلل وجوده كله بتفكيره وأفعاله وممارساته. هذه ميتافيزيقيا انثروبولوجية، لذلك تختلف أهداف هذه الميتافيزيقيا عن أهداف الميتافيزيقيا الكلاسيكية.
يرى ميرلوبونتي الفرق بين الفلسفات الظواهرية او الوجودية من جهة، وكل الفلسفات الميتافيزيقية السابقة في المقام الأول في حقيقة أن مهمتها ليس في تفسير العالم او اكتشاف "ظروف الاحتمالية" فيه، ولكن في "صياغة" التجربة مع العالم" Experience of the World، التماس مع العالم الذي يسبق أي فكر حوله. انه يكتب انه "منذ ذلك الوقت، لم تعد مهمة الأدب ومهمة الفلسفة قابلة للفصل... حيث لجأ الفيلسوف الى نفس الغموض الذي يكتنف الأدب... لم تعد أشكال التعبير الهجين تظهر، وأصبحت الرواية والمسرحية ميتافيزيقيةً بالكامل، حتى لو لم تستخدم كلمةً واحدةً من معجم الفلسفة. ومن جهةٍ اخرى، يصبح الأدب الميتافيزيقي بالضرورة، والى حدٍ ما، أدباً بعيداً عن مجال الأخلاق، لانه لم يعد هناك طبيعة بشرية يمكن للمرء أن يتخذ فيها موقفاً. في كل صورةٍ للفعل الانساني، تُفجر هجمة الميتافيزيقيا ما كان فقط "عادةً قديمة". ان تطور الأدب الميتافيزيقي هو نهاية الأدب الأخلاقي"[3].
ومع ذلك، فان الميتافيزيقيا، كما يفهمها ميرلوبونتي، وعلى النقيض من الفهم الكلاسيكي، "غامضةً منذ البداية" مثلما هو الحال مع الواقع والحياة نفسهما. ولكن اذا كان هذا هو الحال، فان أي نشاطٍ بشري يفقد المعنى، كما تفقد القيم الانسانية معناها كذلك: الحرية والأخلاق والجمال، وما الى ذلك. "صحيح أننا أحرار في قبول الحياة أو رفضها، بقبولها نحن نقبل حالة الحقيقة- أجسادنا ووجوهنا وأساليبنا في الوجود-أي نقبل مسؤوليتنا، ونحن نوقع عقداً مع العالم والناس. ولكن تلك الحرية التي هي شرطٌ لأي أخلاقية، في نفس الوقت، تضع الأساس للاأخلاقية المُطلقة، بقدر ما تظل مكتملةً في داخلي، كما في الاخرين بعد كل غلطة، وفي أنها تصنع كائنات جديدةٍ منا كل لحظة"[4].
ليست المقاربة الميتافيزيقية قادرةً على استيعاب تناقضات تطور أي ظاهرةٍ معنية. في هذه المسألة المطروحة، لم يتمكن ميرلوبونتي من فهم دياليكتيك الحرية والضرورة. اذا كان هنالك

[1] - Ibid
[2] - Ibid 48
[3] - Ibid 49
[4] - Ibid 67

حرية، فهي مُطلقة، والحرية المُطلقة هي اساس الأخلاق. ولكن في هذه الحالة، يواجه الفرد الذي يطالب بالحرية المُطلقة (بقدر ما لا يستطيع المرء تملّكها) صعوبةً لا يمكن التغلب عليها: الحرية المطلقة للاخرين. علاوةً على ذلك، تؤدي الحرية المُطلقة كأساسٍ للأخلاق الى الارادة الحرة المُطلقة، لان لكل شخص حرية التصرف كما يشاء. وهكذا تؤدي الأخلاق القائمة على الحُرية المطلقة الى اللاأخلاقية والأخلاق الرجعية. ولكن اذا كانت الحرية تقود الى اللاأخلاقية المُطلقة، فما هي فائدة مثل هذه الحرية؟ اي نوعٍ من الحريات تلك اذا كانت مبنيةً على اللاأخلاقية المطلقة؟ النقطة، هي أنه على الرغم من بعض التعديلات التي خضعت لها الوجودية الألمانية في فرنسا، فان الوجود المُنعزل يظل الموضوع المحوري لاهتمامها. ان الاطروحة حول مشاركة الفرد في حرية الآخرين لا تغير من الأمر كثيراً. ان الوجود في العزلة، كنقطة انطلاق للميتافيزيقيا الوجودية الظواهرية، يُحدد ليس فقط ذاتيتها، بل فقدان معنى الوجود. كان لدى ميرلوبونتي ما يلي، ليقولوه عن هذا: "ان الوجودية، على أيدي الكُتّاب الفرنسيين، مُهددةٌ دائماً بخطر الوقوع في ذلك التحليل "المُنعزل" الذي يقسم الوقت الى لحظاتٍ متفرقة، ويختزل الحياة الى مجموعة من حالات الوعي[1]. ولذلك يمكن للمرء أن يُضيف الى ذلك، فقط، أن ذلك الخطر، ليس بحالٍ من الأحوال مُحتملاً ولكنه حقيقي: مُعالجة الحياة والواقع كحالاتٍ من الوعي بالوجود المنعزل، هو أحد أهم المناهج في المفهوم الوجودي.

ان المحاولات الفاشلة لتفسير الواقع وتقديم حل للمشكلات النظرية والعملية عمّقت تشاؤم ويأس الوجوديين والظواهريين: "بالتأكيد لا يوجد أي حلٍ لمشاكل الانسانية... ان المشروع الانساني بأكمله متناقضٌ لأنه يدعو له في نفس الوقت، ويتراجع عن تحقيقه تارةً اخرى"[2]. ان الوجود الوحيد والمنعزل والوجود خارج التاريخ، كقاعدةٍ تنطلق منها المفاهيم الوجودية الظواهرية، يغلق الطريق على الحلول الحقيقية للمشاكل البشرية. ليس من قبيل المصادفة أن ذاتية هذه الفلسفة تؤدي الى نزعةٍ مُغامرة وتعسفٍ لاأخلاقيٍ مُطلق. وعلى الرغم من أن ميرلوبونتي لا يوافق على أن "اللاأخلاقية المُطلقة هي الكلمة الأخيرة للفلسفة الوجودية"[3]، الا أنه بالتحديد هو من أظهر أن الأدب الوجودي هو أدب خارج نطاق الأخلاق من جميع نواحيه، وأن تطوره هو نهاية الأدب (الأخلاقي).

في دراسته لمسألة البطل المُعاصر، يرى ميرلوبونتي أن هناك عودةً واضحةً الى الواقع والى العالم، في الحياة الأدبية، وبأن "البطل البطولي" قد غادر بالفعل، وبأن الاحتجاجات ثارت ضد الأخلاق "البطولية". كيف يبدو هذا البطل الجديد في عصرنا؟

برأي ميرلوبونتي"...ان البطل المُعاصر هو ليس بطل هيغل ولا بطل نيتشه"[4]. وانه من الصحيح بأن البطل المُعاصر لا يمكنه أن يكون كذلك. لانه عند هيغل هو حامل، ومُنفذ ووسيلة القوى المتعالية التي تُهيمن عليه. لقد قامت الضرورة بتضييق حرية الفرد على الرغم من تأكيد هيغل المستمر على علاقتهما الجدلية (اي علاقة الضرورة بالحرية). افترض مفهوم نيتشه، والذي هو النقيض الخاص للفلسفة الهيغيلية، على العكس من ذلك، سلوكاً تعسفياً من جانب الذات، "السوبرمان" الذي سيغير العالم ليس وفقاً للقوانين الموضوعية للتطور التاريخي، ولكن من خلال رغباته الخاصة بالتوافق مع نظراته "الفنية" والتي تنفي قوانين الواقع والمنطق. من الواضح أن البطل المعاصر الذي يمر بأحداث تاريخية كبرى لا يمكن أن يكون هو نفسه أو

[1] - Ibid 69
[2] - ibid 70
[3] - Ibid 68
[4] - Ibid 326

الآخر. يؤكد ميرلوبونتي "ان بطل عصرنا ليس متشككاً ولا هاوياً ولا منحطاً"[1]. علمته التجربة التاريخية أن يعتمد على نفسه أكثر من القوى المتعالية أو ارادة "السوبرمان"". "ان بطل عصرنا ليس ابليساً ولا حتى بروميثيوس: انه انسان[2]. الانسان ليس قوةً سلبيةً Negative ولا صدىً للعالم ولا شيئاً ايجابياً وطيباً، ولكنه انسانٌ عادي بكل مزاياه وعيوبه. الفيلسوف الذي يرفض بحق "السوبرمان" وأنواع الأبطال غير المنتجين، يجعل الانسان العادي بطله. قد يعتقد المرء: ما هو الخطأ في ذلك؟ ومع ذلك، فان هذا "البطل" بالتحديد المُفتقر للأساس التاريخي، هو الذي أصبح بسرعة، نقطة الانطلاق لمختلف المفاهيم البرجوازية حول (تجريد البطولة) .Deheroization

***

في بحثه حول معنى وأساس الوجود البشري، يذهب ميرلوبونتي الى "تاريخانية ما قبل العالم"، الى " الوجود البدائي" أو الى "المكان بمعناه البدائي" الذي يكتسب تعبيره الأنسب في الفن، وخاصةً الرسم. يرى ميرلوبونتي، في الرسم تحديداً الميتافيزيقيا الأعمق والأكثر تميزاً في عصرنا. انه يبحث عن "العلم السري" الذي كان يبحث عنه فان جوخ اليه، من أجل الذهاب "الى حدٍ أبعد".
ويرى ميرلوبونتي أن الفن، وخصوصاً الرسم، يغذيه مصدرٌ عميق لا ينضب: "المكان بمعناه البدائي". والرسام هو الشخص الوحيد الذي له الحق في الطريق الحر لرؤية الأشياء: "فأمامه كما يُقال تفقد الكلمات التي من نوع المعرفة أو الفعل قيمتها"[3]. النقطة هي، أن للرسام الحق في التعامل مع الأشياء بحرية، وتفقد كل ما ينطوي على مجال الادراك مثل المفاهيم والمقولات معناها بالنسبة له. وبالتالي، فان الرسام لا يهتم على الاطلاق بالمشاكل الابستمولوجية، ولكن يهتم بأمور اخرى، والتي يجب أن تكون، بنظر ميرلوبونتي، متعلقةً بالرسم وحده. نظراً لأن الرسم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بـ"المكان بالمعنى البدائي"، فانه يبدو بالنسبة لميرلوبونتي أنه أهم مجال للفهم الانساني، والذي تنشأ منه الميتافيزيقيا الحديثة. يؤكد، بأن الرسم ليس انعكاساً للواقع. على العكس، انه موجود بذاته، بغض النظر عن أي واقعٍ مهما كان. لقد جذبت معضلة ميلبرانش الساخرة-تخرج الروح من خلال العيون من أجل انً تتحول بين الأشياء التي لا ترغب في رؤيتها-جذبت ميرلوبونتي بشكلٍ كبير.
يتسائل الفنان، لكن سؤاله ليس مؤجهاً الى الواقع الفعلي بل الى نفسه. لذلك يتفق ميرلوبونتي من ماكس ارنست على أنه يجب على الفنان أن يُحيط بما يراه داخل نفسه ويُسقطه للخارج. ان الفنان بكم-صم وأعمى فيما يتعلق بالواقع الفعلي: "الفنان يعيش في العمى"[4].
يساوي ميرلوبونتي رؤية الرسام باستمرارية الولادة: اننا نقول عن انسان انه قد وُلد في اللحظة التي يُصبح فيها ما كان مرئياً بالقوة في باطن جسم الأم- يُصبح مرئياً بالنسبة لنا وبالنسبة لنفسه. يمكن للمرء أن يلجأ الى الفلسفة الرمزية للرؤية وايقوناتها في الصور نفسها. ليس من قبيل المصادفة أن ميرلوبونتي يقول انه في الرسم الهولندي (وفي مدارس اخرى) أن "(العين المستديرة للمرآة) تكون (هاضمة) لمنزلٍ أو (حجرةٍ) خالٍ من داخله. ان هذه النظرة السابقة على

[1] - Ibid 330
[2] - Ibid 331
[3] - العين والعقل، موريس ميرلوبونتي، ترجمة دكتور حبيب الشاروني، مُنشأة المعارف بالاسكندرية، ص14
[4] - نفس المصدر، ص31

النظرة الانسانية هي رمزٌ لنظرة المصوّر"[1]. ومع ذلك، فان فهم الفيسلوف للمرآة ليس بأنها شيئاً انعكاسياً سلبياً، بل على العكس، انها شيءٌ معبر بشكلٍ نشط: "فالانسان مرآة الانسان. اما فيما يختص بالمرآة فهي الأداة لسحرٍ كلّي يحول الأشياء الى مناظر والمناظر الى اشياء، ويحولني الى الآخر والآخر الي"[2]. ينسب ميرلوبونتي الى الرسم، او لنكون أكثر تحديداً، الى نظرية الرسم، معنىً ميتافيزيقياً: "ان كل نظرية في الرسم هي ميتافيزيقيا"[3]. ليس من قبيل الصدفة أنه يربط تحليله للرسم بمفاهيم ميتافيزيقية متنوعة. وبالقيام بذلك، يُقدم تقييماً رصيناً الى حدٍ ما للمفاهيم الوجودية في الماضي والحاضر. وهكذا، يذكر ميرلوبونتي، عند النظر في ميتافيزيقيا ديكارت، مقتبساً ليبنز، انها كانت صحيحةً فيما أنكرته وخاطئةً فيما أكدت عليه. ان المكان الديكارتي صحيح ضد الفكر الخاضع للامبريقية. بشكل عام، فانه يمكن تمييز النموذج الديكارتي للرؤية، حسب ميرلوبونتي، بحقيقة انه يمكن التحقق منه والشعور به. ومع ذلك، فان الرؤية ليست انسلاخاً للأشياء نفسها وتحولها الى رؤيتها، بل هي انتماء مزدوج للأشياء بالعالم الكبير وبعالم الفرد الصغير. ان الفكر بالضبط، هو ما يفك الشيفرة التي يُطلقها الجسد. والتشابه ليس نتيجة الادراك وليس سببه الدافع. باختصار، تُقدم لنا الرؤية ما هو مفقود، وهي ليست الا "انفتاحٌ على قلب الوجود". لذلك سعى ميرلوبونتي الى التغلب على الثنائية، والانقسام بين الجوهر المادي والروحي المتأصل في الفلسفة الديكارتية، والتي تسببت، برأيه، بالانقسام الذي حدث بين الفلسفة والعلم. بمجرد التغلب على هذا الانقسام، لن يظل الجسد وسيلةً للنظر واللمس، بل سيصير حافظاً لهما، ولن ينتشر العالم أمام الانسان بل من حوله، "ولن يُختزل الضوء بعد ذلك الى فعل التماس، بل يتم الاهتداء اليه كفعلٍ عن بُعد، أو بعبارةٍ أُخرى نتصوره على نحو ما يمكن أن يكون بالنسبة لاولئك الذين لا يرون فيه"، وهنا ستصير "هذه الفلسفة التي ينبغي اقامتها، هي التي تُحرك الرسام"... وسيصير يفكر من خلال الرسم[4].

وفقاً لميرلوبونتي فان تاريخ الرسم الحديث هو محاولة لتحرير المرء نفسه من (الوهم) من أجل الحصول على قياساته الخاصة (قياسات المرء الخاصة): سيكون لهذه المحاولة "معنىً ميتافيزيقياً". انه يؤكد باستمرار ان الرسم ليس تعبيراً فقط، وليس تصويراً. "الفن ليس تقليداً ولا ... حِرفةً تتبع اصوات الغريزة او الذوق الرفيع. انها عملية للتعبير... وكما ان الكلمة لا تُمثل ما تدل عليه، فان الفن كذلك ليس تصويراً"[5].

نعم، ان الفن ليس في الحقيقة مجرد تقليد أو مجرد حرفة، ولكن يجب التفكير فيه وتصوره قبل التعبير عنه. ان العمل الفني الأصيل هو دائماً وحدة معينة بين التعبير والتصوير، وبهذا يعكس العمل الفني الواقع. وبالفعل، من المستحيل العثور على لوحة واحدة في تاريخ الفن بأكمله توجد فيه وظيفة التعبير بحد ذاتها، بدون وظيفة التصوير أو خارجه. تعكس لوحات ريبين Repin وسوريكوف Surikov وبوسين Poussin وغويا Goya وفيلاسكيز Velasquez الخ، العالم الحقيقي من خلال تصوير جوانب وظواهر وأحداث مختلفةً فيه، معبرةً عن أفكار ومشاعر ومصالح عصرهم التقدمية.

يسعى ميرلوبونتي الى دعم افتراضات مفاهيميه الأساسية من خلال تحليل أعمال سيزان Cezanne وبلزاك والفنانين البارزين الآخرين.

في عصره، أعلن ليوناردو دا فينشي شعاره "العمل صعب". تختلف صعوبات سيزاني

---

[1] - نفس المصدر، ص32

[2] - نفس المصدر، ص34

[3] - نفس المصدر، ص42

[4] - نفس المصدر، ص60

[5] - نفس المصدر، ص30

Cezanne عن صعوبات بلزاك ومالارمي Mallarmé بطبيعتها. يخلق بلزاك في كتاباته رساماً (بلا شك تحت تأثير دولاكواه Delacroix) يريد أن يعبر عن الحياة نفسها بوساطة علاقات الألوان وحدها كسرٍ من أسرار عمله. عندما يموت فرينهوفر*، يجد أصدقاؤه ألوان فوضوية وخطوطٌ لا يمكن فك شيفرتها، ولوحة بدون شكل. بكى بول سيزان عندما قرأ رواية (التحفة المجهولة) لبلزاك وأعلن أنه هو نفسه فرينهوفر.

في رواية (جلد الحمار البرّي)** كتب بلزاك حول "فكرة التعبير"، "نظام البناء" و"علم التفسير". رأى ميرلوبونتي في هذا الصدد أنه لا يكفي أن نقول أن بلزاك اقترح فهماً لمجتمع عصره، وأنه كان من الضروري أن يأخذ بالاعتبار بحثه حول اين يجري كل هذا، وما ارادته أوروبا، وما الى ذلك. لكن النقطة هي أن كل هذا يُعتبر أمراً مفروغاً منه في منهجٍ تاريخيٍ جدليٍ ملموس من أجل فهم الواقع. ليس صدفةً ان انجلز قدم تقييماً عالياً جداً لأعمال هذا الكاتب العظيم: "عنده يتم تفسير تاريخ فرنسا من 1815-1848 بدرجة أكبر بكثير مما هو عند جميع الفولابيليين والكابفيغيين وأتباع لويس بلانك وتوتي كوانتي. أي جرأة هذه: جرأته الثورية الجدلية في عدالته الشعرية!"[1]. انه "فهم عميق للعلاقات الواقعية"[2]. ان أعمق نوعٍ من المعنى موجود في كلمات انجلز: فهم التاريخ مرتبط بشكلٍ لا ينفصم مع "الفهم العميق للعلاقات الواقعية"، وفهم العلاقات الموجودة يفترض وجود فهم عميق لمعنى التاريخ. ولكن بالاضافة الى ذلك، يختلف فهم الفنان للواقع عن العلم الدقيق بطابعه "الشعري"، "عدالته الشعرية". وبالتالي، يمكن أن يُسمى الابداع الفني "علم الشعر" و"العدالة الشعرية"، مما يجعل من الممكن فهم قوانين التاريخ ومنطقه وقوانين التطور الاجتماعي.

بالنسبة الى ميرلوبونتي، الذي كان غير قادرٍ بطبيعته، على قبول الدياليكتيك، فان معنى الفن يتضمن شيئاً مختلفاً تماماً. يستنتج من مقارنته لبلزاك وسيزان التالي: "الفنان هو ذلك الذي يُسجل مشهداً يكون الناس جزءاً منه ولا يستطيعون رؤيته، ان الفنان يجعل هذا المشهد في متناولهم"[3]. هنا لا يوجد سوى تلميح لما شكّلته أعمال بلزاك وسيزان بالنسبة الى معاصريهم وجميع الأجيال اللاحقة. يقفز ميرلوبونتي عن أهم شيء يميز عمل بلزاك "دياليكتيك عدالته الشعرية الثورية"، لذلك تُحرَم التعبيرات المُقتبسة من الكاتب العظيم عن "فكرة التعبير" و"نظام البناء" و"علم التفسير" من معناها ومحتواها التاريخي الملموس. يؤكد ميرلوبونتي حماسة وعمق وأهمية أعمال بلزاك لانه يريد أن يُثبت أن التعبير هو انعكاساً ولا تصويراً. صحيح انه يربط الفكرة السابقة بفكرته عن انه لا يوجد ما يسمى بالفن الترفيهي. بالتأكيد يمكن للمرء أن يصنع اشياءاً تجلب الرضا. انها تمثل افكاراً معروفةً بالفعل وأشكالاً شوهدت بالفعل، لكن هذه اللوحة ستكون بطريقةٍ ما ثانوية، وهو ما يُفهم بفضل الثقافة. "ان الفنان عند بلزاك وسيزان لا يكتفي بكونه حيواناً مُستأنساً. عندما يظهر للمرة الأولى يأخذ الثقافة على عاتقه ويبررها من جديد. انه يتحدث كما تحدث أول انسان ويكتب كما لو لم يكن احد قد كتب قبله على الاطلاق. قد يكون التعبير عندئذٍ ترجمةً لفكرةٍ واضحةٍ بالفعل، بقدر ما تكون الأفكار الواضحة واضحةً عندما نذكرها نحن أو

---

* فرينهوفر هو بطل قصة بلزاك (التحفة المجهولة). وهي قصة ترجمها الى العربية ماهر البطوطي، كنسخة الكترونية

** جلد الحمار البرّي، هي رواية لبلزاك ترجمها فريد أنطونيوس بعنوان (الجلد المسحور)، دار عويدات للنشر

1- K. Marks I F. Engels's ob iskusstve, Moscow, Iskusstvo Publishers, 1967, Vol.1, P458

2 -Ibid 483

3 - M. Merleau-Ponty, Sens et non-sens, Paris, Negel, 1948. See the section "le roman et la metaphysics" P.47

Sense and Non-sense, M. Merleau-Ponty, Translated by Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus, Northwestern University Press

يذكرها الآخرين"[1]. ويُعبّؤ هذا التصريح في جوهره عن أحد الأفكار الأساسية للوجودية الظواهرية- فكرة وضع الثقافة-الطبيعة والتقاليد-الابتكار والتاريخ-النظرية ونظرية المفهوم-نظرية التنفيذ في مواجهة بعضها البعض.

يلاحظ ميرلوبونتي نفسه أن لوحات سيزان لا تلغي العلم ولا التقاليد. ذهب سيزان كل يوم الى اللوفر ليتعلم الرسم من الكلاسيكيات. ومن المعروف ايضاً أنه في كل يوم كان يبحث عن "دافع"، يدرس الطبيعة باهتمامٍ بالغ، والذي اعتبرها أفضل معلمٍ. يمكن للمرء أن يستنتج أن سيزان لم يتجاهل الثقافة ولا الطبيعة ولم يُعارض بينهما. على العكس من ذلك، كمّل احداهما الاخرى بنظره: ساعدته الدراسة المكثفة لتاريخ الرسم على دراسة الطبيعة وفهم أسرارها بشكلٍ شامل، كما ساعدته دراسة الطبيعة على فهم ابداعات الرسم الكلاسيكي وثراء لوحاتها ورؤيتها، وما الى ذلك. في مثل هذه الحالة، فان معارضة الثقافة بالابداع كما يفعل ميرلوبونتي هو أمرُ ضعيفُ ومتهاوٍ: يولد الجديد من تملّك واستيعاب الثقافة السابقة وتحصيل المعارف عن الواقع المُعاصر. ان اي شخص، اي فنان، هو نتاج عصره، نتاج علاقاتٍ اجتماعيةٍ معينة، ثقافة معينة، وما الى ذلك. وبالتالي، يندمج كل انسان منذ البداية في تقاليد وحياة معينة ويتشكل بتأثير ثقافةٍ محددة. وبهذا المعنى، فان أي فنان هو "حيوان مستأنس"، وبغض النظر عن شكل انطلاقته الأولى الخاصة به، فان الانطلاقة دائماً ما تكون نتيجة لاستيعاب الثقافة السابقة، نتيجة استيعاب التقاليد، وعلى هذا النحو فقط، يمكن أن تحمل الانطلاقة الأولى داخل نفسها جنين ثقافةٍ جديدةٍ وقيم ابداعية جديدة. وحتى ولو بدا ان فنان تحدث وكتب كما لو لم يتحدث او يكتب أحد من قبله، فان ابداعه ليس شيئاً جديداً بالمطلق، بل على العكس، فان ابداعه هو نتيجة نوع من استيعاب مُتقن للثقافة السابقة الذي يسمح له فقط، بتجاوز خط التطور العادي ويقوم بقفزةٍ نوعية-أي خلق نوع من العمل الفني، نوعٌ من الرسم يُعادل في جوهره ثورةً في الفن. وما سبق ذكره، يكتسب في عمله الفني معنىً مختلفاً، وأهميةً مختلفةً ومسوىً آخر لا يُضاهى. وهنا من الضروري التحدث، ربما، ليس عن حقيقة أن ("المفهوم" لا يمكنه أن يسبق "التنفيذ"، والعكس)-فكرة ميرلوبونتي-، ولكن الفكرة الماركسية حول كيف يمكن لادراك الفنان للواقع وتفكيره بالمشاكل الواقعية أن تُسهّل تطوير وسائل التعبير، وكيف يمكن للعمل على التكنيكات الفنية أن يؤدي الى ظهور أفكار جديدة وابتكاراتٍ جديدة، وبشكلٍ عام، كيف تحدث عملية الابداع المُعقدة، وكيف يتم تنفيذ تحقيق أفكار الفنان.

ان الحياة هي المصدر الذي ينطلق منه الفنان الابداعي الأصيل، وهو يرجع اليه باستمرار. ولكن عند ميرلوبونتي، الفنان "يرجع، في جميع الأحوال الى فكرة او مشروع المنطق اللانهائي"[2] وينجذب الى "العقل، الذي يتبنى مبادئه الخاصة"[3].

ومع ذلك، فان ذاتية الفنان تصبح ذاتاً أصيلة عندما يرفض الفوضى والارادة الحرة، وبعد أن يفهم القوانين الموضوعية لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر، ويعبر عنها من خلال رؤيته للعالم وتصوره لها، من خلال موقفه الشخصي تجاه الواقع-فالذاتية هي التعبير المركّز عن الموضوعي، تَحَقُّقه، ادراك قوانين تطوره.

***

ما هي النتيجة الجديدة لمحاولات ميرلوبونتي بناء ميتافيزيقيا جديدة؟

---

[1] - Ibid 32

[2] - Ibid 33

[3]- Ibid 32

انتهى انشاء ميتافيزيقيا جديدة ببناء انطولوجيا جديدة. ان ضرورة هذا، أملته، ليست الأزمة الجذرية للفلسفة والثقافة الوجوديتان وحسب، بل أزمة الوجود ككل. "وضعنا الذي هو وضع اللافلسفة-الأزمة لم تكن قط جذرية بمثل ما هي عليه الآن- (الحلول) الجدلية= أو بالاحرى (الجدلية السيئة) التي تُماهي بين الأضداد، والتي هي لافلسفة-او كذلك الجدلية (المُحنطة) التي لم تعد جدلية. أهي نهاية الفلسفة أم انبعاثها؟ ضرورة العودة الى الأنطولوجيا-التساؤل الأنطولوجي وتشعباته: سؤال الذات- الموضوع، وسؤال البيذاتية، وسؤال الطبيعة. خطاطة الأنطولوجيا التي نعتزم انجازها كأنطولوجيا للكينونة الخاملة-وللوغوس"[1].

من هذا المقطع، من الواضح أن ميرلوبونتي لم يكن راضياً، ليس فقط عن الدياليكتيك المادي، بل عن كل الدياليكتيك تماماً (مثل الجدل الذاتي لسارتر والجددل المدرسي وما الى ذلك). لقد رأى مخرجاً في العودة الى الانطولوجيا العامودية Vertical، والتي تعبرب عن معنى الأشياء ومعنى الوجود والوجود البدائي غير المُرَوّض. يُعرّف ميرلوبونتي الدياليكتيك على أنه "تحويل الموضوع الى ذات والذات الى الموضوع" و"افتتاحية علاقة ضمنية بين الجدل وموضوعه". خارجياً، يبدو أن هذا مناسبٌ تماماً. ولكن اذا قام أحد ما بفحصه حد كثب، سيجد المرء ما يلي: في المقام الأول يعني "تحويل الموضوع الى ذات والذات الى موضوع" اعاقة جوهر الدياليكتيك نفسه. يتم استبدال صراع الأضداد كمصدر للتطور ب"تحويل" بسيط لظاهرة الادراك، الى مقولات الذات والموضوع مفهومةً بروح فينومينولوجيا هوسرل ("كل وعي هو وعي بشيءٍ ما")، أي أن الموضوع والذات يتم اختزالهما الى ظاهرة وعي الانسان الفرد. أما في المقام الثاني، فان وجود العالم يعتمد على وعي الفرد، على وعي الذات (العالم موجود من أجل وعيي وبفضل وعيي)، الذي يستثني بشكلٍ اساسي امكانية الدياليكتيك الذاتي (وليس الذاتوي) الذي أكده انجلز ولينين، اي انعكاس الدياليكتيك الموضوعي، اي دياليكتيك الأشياء نفسها. ثالثاً، على الرغم من محاولة مطابقة ذات هوسرل بالممارسة، و"النشاط التأسيسي" للذات بالنشاط المُمارسي ، الممارسة على هذا النحو ليست مستبعدة من عملية الادراك فقط، بل من العلاقة بين الانسان والطبيعة، الانسان والمجتمع كذلك. اي انها تتوقف عن كونها علاقةً اساسية، كأساس للادراك ومعيار للحقيقة.

أكد ميرلوبونتي باستمرار على انه سعى ليخلق نوعاً جديداً من الوضوح، أي وضوحاً عمودياً وليس افقياً[2].ما الذي من المُفترض أن يُمثله هذا الوضوح "العامودي"؟ لقد ذكرنا بالفعل، ان هذا الفيلسوف يأخذ تعاليم هوسرل حول "العالم الحي"، كنقطة انطلاق مفسراً اياه بروح الوجودية. عندما يقول، على سبيل المثال، انه من الضروري التفكير من أجل التحدث، يعني فان ميرلوبونتي يعني "أن نفكر بمعنى كياننا في العالم، او في الكينونة الشاقولية-العامودية"[3]، وهذا يعني أيضاً انطولوجيا الوجود. وميرلوبونتي نفسه يدرك ذلك: "ما اسميه الشاقولي، هو ما يسميه سارتر الوجود"[4]، فيما عدا، انه على عكس سارتر، يحاول ميرلوبونتي تجنب السلبية واحادية الجانب: فهو يحاول انشاء بنية ثنائية للوجود: ايجابية وسلبية في وقتٍ واحد. ومع ذلك، يبقى هذا الجهد مجرد نية حسنة، لان هذا التوحيد لا يمكن تحقيقه الا من خلال نهج دياليكتيكي صارم لدراسة العالم الموضوعي.

برفض التنوعات الكلاسيكية في بنية المعرفة الفلسفية (تمايز سبينوزا الشهير عن الله والانسان والخلق، ومبدأ ديكارت عن الفهم: انا أفكر اذاً انا موجود، والمفاهيم السكولاستيكية المتنوعة،

---

[1] - المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص261-262

[2] - Ibid 322

[3] - المرئي واللامرئي، موريس ميرلوبونتي، ترجمة د. عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص339

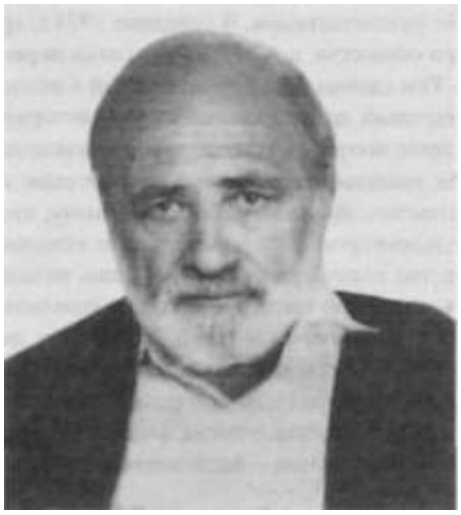
[4] - نفس المصدر، ص402

وخصوصاً فهم اللغوغوس والحقيقة حرفياً، وتفسيرات المثالية الألمانية لكانط وهيغل المنطقية والابستمولوجية والغائية للمعرفة ، الخ)، برفضها بدون تردد، سعى ميرلوبونتي لتقديم المرئي والطبيعة واللوغوس دون اي تنازلات مع الانسانوية والمادية وحتى الغائية مهما كانت، ناهيك عن الدياليكتيك. لقد أراد ان يصف المرئي بما هو مُدرك من خلال الانسان، بشرط ان لا يكون هذا الوصف انثروبولوجياً (وهنا يُعارض بصراحة بموقفه مواقف فويرباخ وماركس عام 1844). كان يحلم باستعراض الطبيعة على انها "الجانب الآخر" للانسان، وليس على الاطلاق على انها مادة. لقد فسّر اللوغوس، مع ذلك، على ما يُدركه الانسان، ولكن بدون اي ارتباطٍ بأي واقعٍ موضوعيٍ أياً كان، وبدون اي صلة بالممارسة وبالتالي للادراك والحقيقة. بكلمةٍ واحدة، قررٍ انشاء الميتافيزيقيا العالمية بوسائل الوجودية الظواهرية على النقيض من الدياليكتيك المادي وعلم المنطق والابستمولوجيا. هل نجح في ذلك؟ كما رأينا، لا، لم ينجح.
انتهت واحدة من أهم مشاريع الفلسفة البرجوازية الحديثة في بناء الميتافيزيقيا الجديدة الشاملة (الأنطولوجيا العامودية) من المواد التي وفرها الأدب والفن-بالفشل. في هذا الصدد، أكد ميرلوبونتي نفسه مراراً وتكراراً أن غموض الحياة يُظهر استحالة ايجاد وسائل تحقيق المعنى الحقيقي لكل ما يحدث، ولما يفعله الناس. أثبتت الوجودية الظواهرية عجزها عن ايجاد طريقة ليجد الانسان فيها نفسه وبالتالي أظهرت عجزها عن اظهار معنى وجود الانسان له.

ترجمة لمقالة
The Philosophy and Aesthetics of Maurice Merleau-ponty, K. M. Doglov, Soviet Studies In Philosophy, 14:3, 67-92, 1975

فريدريك انجلز والمسائل المُعاصرة المتعلقة بتاريخ المجتمع البدائي

*يوليان فلاديمير برومللي**



آبرام اسحاقوفيتش بيرشيتز**

لقد مرت 100 عام منذ نشر الطبعة الأولى من كتاب (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة) الذي اعتبره لينين "مؤلف من المؤلفات الأساسية في الاشتراكية المُعاصرة"[1]. بالطبع، لم يكن اهتمام انجلز بالماضي البعيد للبشرية وتقييم فلاديمير لعمله مُجرد مصادفة. يمكن تفسير هذا الاهتمام، بالدور الهائل الذي يلعبه مفهوم التاريخ البدائي في الفهم المادي العام للعملية التاريخية العالمية. ما هي طبيعة هذا المفهوم في تسلسل التشكيلات الاجتماعية-الاقتصادية، حجر زاوية المفهوم الماركسي عن التطور العالمي؟ متى نشأت المُلكية الخاصة والطبقات الاجتماعية المتناحرة وسلطة الدولة المُنفصلة عن الناس؟ وماذا كانت؟ هل كانت مؤسسات أصيلة ودائمة؟ أم أنها كانت مؤسسات في الحياة المجتمعية البشرية تحددت تاريخياً؟ من الواضح أن هذه مسائل ذات أهمية فلسفية كبيرة. لقد كانت، وما زالت، ساحة صراعٍ ايديولوجيٍ مرير، ولفتت حتماً أكبر

---

* يوليان فلاديمير برومللي 1912-1990. دخل برومللي قسم الفيزياء في جامعة موسكو الحكومية عام 1939، ولكنه أستُدعي الى الجيش الأحمر في نفس السنة، فانقطع عن دراسته. انتسب الى الحزب الشيوعي السوفييتي عام 1944، وبعودته من الجبهة دخل الى كلية التاريخ في جامعة موسكو الحكومية وتخرج عام 1950 وصار موظفاً في معهد الدراسات السلافية لأكاديمية العلوم السوفييتية. لاحقاً انتسب الى قسم التاريخ في جامعة العلوم السوفييتية. دافع عام 1965 عن اطروحته (اشتداد الظلم الاقطاعي في القرية الكرواتية في القرن السابع عشر والثورة الفلاحية لعام 1573). واطروحته في الدكتوراة عام 1965 (التشكيلة الاقطاعية في كرواتيا- دراسة تصنيف السلافيين). عُيّن عام 1966 مديراً لمعهد الاثنوغرافيا في أكاديمية العلوم السوفييتية ونائباً أكاديمياً لسكرتير قسم التاريخ في نفس الأكاديمية. كان متخصصاً في الاقطاعية في كرواتيا، وكتب في تاريخ تشكل الاثنيات ودرس منهجية الاثنوغرافيا، وقام بنقد المدارس الاثنوغرافية الغربية وعلى رأسها الأمريكية، ودرس المجتمعات المشاعية البدائية وتاريخها.

** آبرام اسحاقوفيتش بيرشيتز 1923-2007. تخرّج عام 1944 من قسم التاريخ في جامعة موسكو الحكومية. صار مُرشحاً في العلوم التاريخية عام 1948 ودكتوراً في العلوم التاريخية عام 1971 بأطروحة "المجتمعات البدوية والمستقرة في المناطق العربية الشمالية في العصر الحديث).

صار بيرشيتز موظفاً في معهد الاثنوغرافيا في أكاديمية العلوم السوفييتية منذ عام 1954، ورئيساً لقسم المجتمع البدائي في الأكاديمية منذ عام 1967. كان متخصصاً في التاريخ الاثنوغرافي للمناطق العربية: كتبه (عرب شبه الجزيرة العربية 1958) و(النظام الاقتصادي والاجتماعي-السياسي للمناطق العربية الشمالية في القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين 1961)، وعدد آخر من الكتب وتخصص في تاريخ المجتمعات البدائية.

[1]- محاضرة الدولة، ألقاها فلاديمير لينين في جامعة سفيردلوف 11 تموز عام 1919.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=38085&r=0

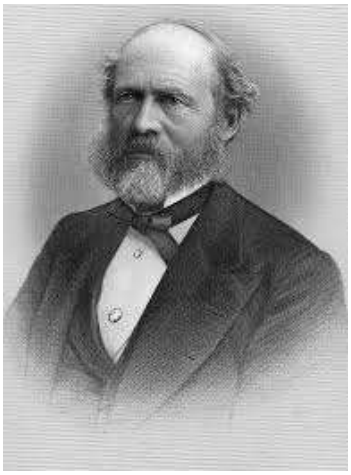
والتي نُسِخت على موقع الحوار المتمدن عن كتاب (لينين-حول الديمقراطية الاشتراكية السوفييتية، دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية- موسكو) تاريخ النشر غير مذكور

قدرٍ من الاهتمام الواعي لمؤسسي الشيوعية العلمية.
وجد تطوير ماركس وانجلز لمفهوم التاريخ البدائي، كما انعكس في سلسلة مقالاتٍ وأعمالٍ أساسية، تعبيره الأكثر تميزاً في دراسةٍ خاصةٍ عن تاريخ المجتمعات البدائية. وضع ماركس عام 1880 هذه الدراسة لأول مرة، وأستكملها بعد وفاته فريدريك انجلز، الذي تقدم كثيراً في الطريق الذي حدده له صديقه ورفيقه في النضال. نشر انجلز عام 1884 المؤلف الماركسي الكلاسيكي (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة). كان هذا العمل ثمرة الاستيعاب النقدي لعددٍ من الدراسات المتخصصة التي زودت انجلز بالمادة التي كشف من خلالها أهم خصائص المجتمع البدائي، والتي لم يفهمها مؤلفوا تلك الدراسات أنفسهم غالباً. كان المصدر الرئيسي لدراسة انجلز كتاب الاثنوغرافي الأمريكي البارز لويس مورغان بعنوان (المجتمع القديم) Ancient Society. جمع مورغان كميةً هائلةً من المواد الوقائعية، ووصل، على أساسه، بشكلٍ أو بآخر، عفوياً، الى فهم ماديٍ للتاريخ. كان أول من حاول ايجاد نمطٍ ونظامٍ معين في المفاهيم المعاصرة عن ماضي البشرية القديم. ومع ذلك، على الرغم من أن عنوان كتاب آنجلز الفرعي كان (لمناسبة أبحاث لويس هنري مورغان)، فانه، أي كتاب آنجلز، لم يكن بأي حالٍ من الأحوال مُجرد استعراضٍ لعمل مورغان. قام انجلز، في العديد من النواحي، باعادة شغل واكمال مواد مورغان المُعممة، وقدّم تفسيره الخاص والمستقل لعددٍ من المسائل المهمة للغاية، انطلاقاً من المنهجية المادية التاريخية وفهمها المتسق. كان هذا صحيحاً بشكلٍ خاص في النصف الثاني من الكتاب: ان الأقسام من الخامس وحتى التاسع هي في الأساس نتيجةً لعمل آنجلز المُستقل، لان مادية مورغان العفوية لم تُمكنه من أن يفهم العوامل الاقتصادية الكامنة وراء ظهور المُلكية الخاصة والطبقات والدولة.

فريدريك انجلز

ما هو في الواقع، جوهر المفهوم الماركسي للتاريخ البدائي الذي قدّم فيه عمل انجلز (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة) اسهاماً هائلاً؟
وفقاً لهذا المفهوم، فان الشرط الأساسي والرئيس لحياة الانسان هو (العمل) الذي يتم من خلاله خلق البشر. كان المُجتمع البدائي الذي نشأ عندما انفصل الجنس البشري عن عالم الحيوان، بسبب الوضع غير المتطور لقوى الانتاج، يتميز بالجماعية البدائية في الانتاج والاستهلاك. تختفي الجماعية والعلاقات المشاعية القَبَلية القائمة عليها فقط عندما يؤدي تقدم قوى الانتاج وظهور

مُنتَج فائض الى التقسيم الاجتماعي للعمل، مع جميع عواقبه: التبادل، عدم المساواة في المُلكية، استغلال الانسان للانسان، وفي التحليل النهائي ظهور طبقات اجتماعية متناحرة. تأخذ هذه العملية أشكالاً محلية وزمنية مُختلفة، اعتماداً على الظروف الطبيعية والتاريخية الملموسة. لكن الاتجاهات الأساسية للتطور من مجتمع غير طبقي الى المُجتمع الطبقي هي اتجاهات عالمية وشاملة لكل البشرية. وهكذا، لم يُشِر انجلز فقط الى الخاصية المُميزة للتاريخ البدائي-الجماعية البدائية (المشاعية)- ولكنه اكتشف أيضاً فكرة الوحدة التاريخية والتطور التقدمي وتعاقب أشكال المُجتمعات المحكوم بالقانون، باستخدام هذا التاريخ البدائي كطريقة للتوضيح.



لويس مورغان

يجب أن نُلاحظ أن انجلز ميز بوضوح هذا الجوهر الأساسي للتعاليم الماركسية عن المُجتمع البدائي انطلاقاً من أنواعٍ متنوعة من الحلول الخاصة التي عكست مستوىً مُعيناً من مُراكمة وتعميم البيانات الوقائعيةً، وبالتالي كان من الضروري أن تتغير مع تطور التخصص والموضوع. على سبيل المثال، أشار انجلز الى حتمية ضرورة مراجعة تصنيف مورغان للفترات التاريخية للمجتمع البدائي والذي قبله انجلز نفسه، والطبيعة الافتراضية لمرحلة الزواج الجماعي والطبيعة القابلة للنقاش لهذه الأسئلة مثل الآلية التي ظهرت بها العشائر[1].علاوةً على ذلك، قدّم انجلز نفسه مثالاً على الماركسية الابداعية، عندما قام، بعد 7 سنوات بعددٍ من الاضافات والتحسينات الجوهرية في الاصدار الرابع من (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة)[2]. والان تزداد أهمية مثل هذه التحسينات والتطويرات بحدة لسببين: أولاً، ان قرن (أي مرور قرن على صدور مؤلف انجلز، الى حد صدور هذه المقالة-المُترجم) هو مقدار هائل من الزمن بالنسبة الى تطور العلم، أو بشكلٍ أكثر دقة، في تطور طيفٍ واسعٍ من العلوم التي على أساسها نستمد معارفنا عن الماضي البدائي. خلال هذا الفترة، تم الوصولُ الى اكتشافات كبيرة حول العصر الحجري القديم وتراكمت المواد الأركيولوجية التي كانت شبه غائبة تقريباً خلال حياة انجلز، وصارت المناهج الاثنوغرافية لاعادة بناء الوجود ما قبل التاريخ، نظرياً، أكثر دقةً. ثانياً، استمر المفهوم الماركسي حول التاريخ البدائي في كونه هدفاً لانتقاداتٍ شديدة من قِبَل

[1] - - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 21, pp. 28, 37, 45-46

[2] - See B. G. Tartakovskii, “Iz istorii sozdaniia i publikatsii raboty F. Engel ’sa ‘Proiskhozhdenie sem ’i chastnoi sobstvennosti i gosudarstva. ’ In Iz istorii marksizma, Moscow, 1961

* "الوحشية، المرحلة التي يُهيمن فيها امتلاك المنتوجات الطبيعية الجاهزة، المنتوجات التي يصنعها الانسان تُشكل أساساً أدوات تُساعد في هذا الامتلاك" أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص32

العلماء البرجوازيين، باستخدام التكنيك الأكثر شيوعاً لديهم بأن يقوموا بالتشكيك في بعض تصريحات انجلز حول مسائل معينة استخدمها من فرضيات مورغان، كما لو أن ذلك يُبطل مفهوم انجلز العام نفسه أو مفهوم انجلز في المسألة الخاصة التي يطرحها. لكن هذا النقد المحدود غير كافٍ بالطبع. من المهم للغاية مواصلة تطوير النهج المادي التاريخي عن المُجتمع البدائي في ضوء جميع البيانات الوقائعية المتراكمة حديثاً، والتي طرحت بعض المسائل الخطيرة الى حدٍ ما على العلم المُعاصر عن المُجتمع البدائي.
دعونا نفحص ثلاثة من أهم المسائل في هذا الصدد: مُشكلة التحقيب العام (التاريخي) للمجتمع البدائي. وطبيعة وارتباطات البُنى الاجتماعية-الاقتصادية للمجتمعات البدائية، وأخيراً مُقدمات وآليات تشكّل الطبقة.

تحقيب التاريخ البدائي

أنشأ لويس مورغان أول تحقيب عام، الذي ميّز عصري الوحشية والبربرية، كل منهما تم تقسيمه الى ثلاثة مراحل تتميز بسماتٍ اقتصادية وثقافية مادية محددة، في نهاية المطاف، قوى الانتاج. استخدم انجلز هذا التحقيب، ولكنه أيضاً وضع الأساس لاعادة النظر فيه. في (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة) عرّف عصر الوحشية بأنه المرحلة التي يُهيمن فيها الاقتصاد الامتلاكي*، وعصر البربرية بأنه فترة الاقتصاد المُنتج. لكنه أكد على التفرد النوعي للمرحلة العُليا من البربرية كآخر مرحلة من الانحلال في التاريخ البدائي. وأظهر في عمله (دور العمل في تحول القرد الى انسان)، الطابع الفريد للمرحلة الدُنيا من الوحشية كمرحلة تكوينية للتاريخ البدائي، والتي أطلق عليها فيما بعد مرحلة القطيع البشري[1]. أصبحت الحاجة الى مراجعة تحقيب مورغان أكثر أهميةً مع تراكم المزيد من الحقائق التي أثبتت أن عدداً من المعايير التي اقترح انها تُشير الى الانهيار الداخلي للعصور "الوحشية" و"البربرية" لم تكن شاملةً وعالمية، أو حتى كانت خاطئة. وبالتالي، بدأت الماركسية في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، حتى في العقود التي سبقتها، في تطوير تحقيبٍ جديد يأخذ في الاعتبار الخطوط الحدودية الأساسية التي رسمها انجلز لتمييز مرحلة نضوج المشاعية البدائية من مراحل نشوئها وسقوطها. اقترح الاثنوغرافيون والاركيولوجيون عدداً من التخطيطات لتطور المجتمع البدائي، وهي حتى الآن ليست متطورةً بالكامل. هنا سوف نتناول فقط مسألتين من أكثر المسائل المطروحة في عملية تطوير تحقيبٍ جديد.
المسألة الأولى هي معيار التحقيب. لقد واجه الباحثين صعوباتٍ نظريةً معينة لدن الاستخدام المتسق لمستوى تطور قوى الانتاج كمعيارٍ من هذا القبيل. على وجه الخصوص، تم اكتشاف أنه على الرغم من أن عدداً من المجتمعات ما قبل الطبقية وحتى المجتمعات الطبقية المُبكرة لم تكن على دراية بأي استخدامات انتاجية للمعادن، فان عديداً من القبائل التي لا تزال تعيش على أساس نظام الأُسرة الممتدة قد تعلمت بالفعل كيف تصهر الحديد. أدى هذا الاختلاف وما شابهه الى اعادة مفهمة للمعيار السابق، وبحلول منتصف الخمسينيات حوّلت الاثنوغرافيا السوفييتية انتباهها الى معيار طبيعة القُوى المنتجة[2]. وفي الوقت نفسه، جرت محاولة لتتبع تطور أشكال المُلكية

[1] - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 34, p. 138

[2] - منذ الستينيات تم تطوير مسألة أهمية معيار طبيعة علاقات الانتاج لأغراض التحقيب في الفلسفة السوفييتي والأدب السوسيوتاريخي
See Iu. N. Semenov, ' 'Ob 'ektivnyi kriteriy sotsial 'nogo progressa," Voprosyjlosoji, 1962, no. 9; A. F. Miller, "Periodizatsiia istorii," Sovetskaia istoricheskaia ensiklopediia, Vol. 1 1 , Moscow, 1968; E. N. -

البدائية، مما أدى الى التمييز بين مراحل مجتمع القرابة البدائية ومُجتمع الجوار Neighbor البدائي، بالاضافة الى مرحلة القطيع البشري البدائي. في وقتٍ لاحق، أجبر البحث الأكثر شمولاً للاختلافات في علاقات المُلكية والتوزيع خلال عصر القرابة البدائي على العودة الى تمييز انجلز بين الاقتصاد الامتلاكي والاقتصاد المُنتج. وقد تبيّن أنه سادت المُلكية المُشتركة والتوزيع المتساوي (تزويد وامداد متساوي) في مرحلة المجتمع البدائي المُبكر، الذي كان ذو اقتصادٍ امتلاكي، في حين أنه تطورت في مرحلة المُجتمع البدائي المتأخر، والذي كان اقتصاده مُنتجاً، المُلكية الخاصة الى جانب المُلكية المُشتركة، وتطوّر التوزيع على أساس العمل جنباً الى جنب مع التوزيع المتساوي.

بطبيعة الحال، فان توضيح الخصوصية الاقتصادية لهاتين المرحلتين من المجتمع البدائي لم يقضِ على مسألة ترتيبها التصنيفي في التحقيب العام للمجتمع البدائي، اي في التحليل النهائي، مسألة تفضيل التحقيب الثُلاثي (المُجتمع البدائي، مجتمع القرابة البدائية، مُجتمع الجوار البدائي) أو الفترات الرباعية (المُجتمع البدائي، مُجتمع القرابة البدائية المُبكر، مُجتمع القرابة البدائية المُتأخر، مُجتمع الجوار البدائي). يبدو أن تخطيط هذه المراحل كخطواتٍ مستقلة تُعادل المراحل الابتدائية والنهائية للتاريخ البدائي، سيجعل من الممكن الأخذ بالاعتبار بشكلٍ أكثر كمالاً الحد الفاصل بين عصري الاقتصادات الامتلاكية والانتاجية، على التوالي. من ناحيةٍ أُخرى، مهما كانت أهمية الانتقال من الأولى الى الثانية، فان اثارها الاجتماعية الاقتصادية لم تكن محسوسةً على الفور. وفي المرحل الأولية، لم تكن مُجتمعات المُزارعين الأوائل وتربية الماشية مُختلفةً في طبيعتها عن مُجتمعات الصيد وجامعي الطعام. وبعبارةٍ أُخرى، في تلك الفترة لم تكن النتائج المُباشرة هي التي تخضع للتساؤل، بل الامكانية الكامنة في بدايات الزراعة وتربية الماشية. اذا تم أخذ ذلك في الاعتبار، فليس التحقيب الرُباعي، ولكن الثُلاثي للتاريخ البدائي هو التحقيب المُبرر، على الرغم من أنه يمكن تمييز المراحل الوسيطة في المجتمعات الامتلاكية والتي لا تملك بعد اقتصاداً انتاجياً متطوراً. ومع ذلك، من حيث المبدأ، فان كلاً من التحقيبين للتاريخ البدائي كافيين.

وهكذا، أدى استخدام معايير الانتاج للتحقيب بالعلماء السوفييت بشكلٍ أساسي الى مطابقة المراحل الأساسية للتاريخ البدائي بالمراحل الأساسية للمجتمع البدائي. ان الاختلافات هنا ليست مفاهيمية بقدر ما هي اصطلاحية. يتم تطوير تخطيطات تحقيبية جديدة ليس في الاثنوغرافيا فقط: يقوم الأركيولوجيون السوفييت بعملٍ مُماثل، وهم غير راضين على الاطلاق بالتحقيب القائم على الأركيولوجيا الصرف بناءاً على البيانات وتقنيات معالجتها، وهم يسعون الى تطوير تحقيبٍ شاملٍ يكون مستوى تطور قوى الانتاج هو المعيار الأساسي فيه، ولكن ليس الحصري. لقد قام العلماء في جمهورية ألمانيا الديمقراطية بالكثير في تطوير تحقيبٍ جديد. لقد اقترحوا مُخططاً يقوم على معيار التوافق بين علاقات الانتاج ومُستوى تطور القوى المُنتجة. وبالتالي، يستمر البحث عن تطويرات لهذه المعايير. لذلك يبدو من المناسب ملاحظة ظرفين مهمين بشكلٍ أساسي. أولها، ان الجهود لا تركز بشكلٍ كبيرٍ على الاختلافات كما تُركز على التشابهات، أي أنه لم يعد هناك قيود على أحد تُلزمه بالتمسك بمعيارٍ واحدٍ لمستوى تطور قوى الانتاج. ثانياً، بغض النظر عن مدى تميز المُخططات المُقترحة لتصنيف وترتيب التاريخ البدائي، فكلها، بطريقةٍ أو بأُخرى تأخذ بالاعتبار تمييز انجلز بين المراحل الأساسية من النظام المشاعي البدائي: الخطوط الفاصلة بين تطور المُجتمع البدائي الناضج، وانحلاله، والخطوط الفاصلة بين مُجتمع الاقتصاد الامتلاكي

Zhukov, "Nekotorye voprosy teorii sotsial 'no-ekonomicheskikh formatsiiy," Kommunist, 1973, no. 11; "Stadiiy ekonomicheskogo rosta teoriia," Filosojikii slovar ', Moscow, 1975

ومجتمع الاقتصاد المُنتج، على التوالي[1].
ان المسألة الرئيسية الثانية التي تنهض في عملية تطوير التحقيب الحديث هو الارتباط بين التاريخ البدائي والتشكيلة الاجتماعية المشاعية البدائية. لم تكن هذه المسألة مطروقةً بعد في القرن التاسع عشر، بما أن مسألة ارتباط التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية والعصور التاريخية قد ظهرت في وقتٍ لاحق، ولكنها ذات أهمية خاصة للتاريخ البدائي لانها تتعلق بالفهم النظري العام لمراحله الأولية والنهائية.
ترتبط مسألة الى أي من التشكيلات الاجتماعية كانت المرحلة الأولى من التاريخ البدائي تنتمي، بالطبيعة المُزدوجة لهذه الحُقبة التي كانت البشرية لا تزال تتطور فيها، أي التي كانت البشرية تمر فيها بمرحلةٍ من التحول من الانسان البدائي الى الانسان "المُكتمل"، اذا استخدمنا مُصطلح انجلز[2]. خدمت هذه الازدواجية كأساسٍ لمفهوم "الانقطاعَين" two discontinuities في عملية تطور الانسان الى كائنٍ اجتماعي، الذي تطور في العلم السوفييتي. (النشوء الانساني الاجتماعي anthroposociogenesis: الأول والأساسي هو نشأة تطور الانسان والمُجتمع، والثاني ظهور الانسان والمُجتمع "الكامل") وتعريف المُجتمع نفسه في ذلك الوقت على أنه قطيع اجتماعي بيولوجي بدائي او مُجتمع بدائي. ولكن اذا كان الأمر كذلك، فهل تُشبه هذه الحقبة (حُقبة النشوء الانساني) العصور اللاحقة في تطور المُجتمع البشري "المُكتمل"؟ يُجيب بعض العلماء على هذا السؤال بشكلٍ سلبي، مُحاججين بأن المُجتمع الذي يخضع للتشكل يقع على تخوم المُجتمع "المُكتمل" بحدٍ فاصل مُهم بشكل أساسي لدرجة أنه أهم بكثير من تلك الحدود التي تفصل بين التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. لذلك، فانهم يعينون عصر المُجتمع البدائي خارج مُخطط التشكيلات الاجتماعية وينظرون اليه كمرحلةٍ من التاريخ البدائي. يتبنى آخرون وجهة النظر النقيضة، مُشيرين الى أن الانتاج وبالتالي نمط الانتاج ظهر بظهور الانسان نفسه. انها، اي حقبة التشكّل، هي الفترة الأولى من مرحلة تطور الانتاج والمُجتمع، وبالتالي مرحلة في تطور التشكيلة الاجتماعي البدائية[3]. ربما تكون المجموعة الثانية من الآراء أكثر صحةً من الناحية المنهجية. في الواقع، حتى خصومها يتفقون على أن العامل الأساسي والحاسم من بين الانقطاعين في عملية التكوين البشري، هو الأول، الذي ميّز ظهور الانسان وشكل من أشكال المُجتمع، حتى لو لم يكن "مُكتملاً". ولكن اذا كان الأمر كذلك، اذا كان هذا هو الشكل الأولي للمجتمع البشري، فهل يُمكن فصل تاريخه عن تاريخ التشكيلة المشاعية البدائية؟ علاوةً على ذلك، اذا كانت مُنفصلة على هذا النحو، فيجب علينا أن نعترف بأن التشكيلة الأولى، على عكس جميع التشكيلات اللاحقة، بدأت كذورة لجميع الخصائص المُتأصلة فيها، أي بالعلاقات الجماعية البدائية الموجودة بالشكل المُنظم مُسبقاً.
مسألة أُخرى هي الحدود التاريخية لعصر المجتمع البدائي. بالفعل، الآن، بعد أكثر من عقدين من الاكتشافات المُثيرة لهومو هابيليس Homo Habilis والتي كان تنظيمها المورفولوجي لا يزال ما قبل انساني، على الرغم من أنه وُجد لديه أدوات مصنوعة، الا أنه لا تزال هناك نزاعات مريرة حول ما اذا كان هذا يُمثل بداية الانسان والمجتمع أو ما اذا كانت حقبة البيثاكانثروبوس Pithacanthropus بمورفولوجيته الانسانية التي لا شك فيها هي التي تُمثل تلك البداية. ان المحك في هذه النزاعات هي أدوات الهومو هابيليس المصنوعة، أي ما اذا كانت الأدوات هي

[1] - For more details, see: A. I. Pershits, “Periodizatsiia pervobytnoi istorii (sostoianie problemy),” Voprosy istorii, 1980, no. 3; Iu. V. Bromlei, Sovremennye problemy etnograji, Moscow, 1981
[2] - K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 20, p. 490
[3] - - See (1) Iu. I. Semenov, Kak vozniklo chelovechestvo, Moscow, 1966; V. P. Iakimov, Stadii i vnutristadial ’naia differentsiatsiia v evoliutsii cheloveka, Moscow, 1967; (2) Vozniknovenie chelovecheskogo obshchestva. Paleolit Afrki, Leningrad, 1977

المعيار لرسم الحد الفاصل بين الحيوانات والانسان.

هومو هابيليس

لكن في الواقع، حتى المتخصصين الذين ينسبون ظهور المجتمع البدائي الى زمن البيثيكانثروبوس-ويبدو ذلك صحيحاً- لا يعيدون النظر في نظرية انجلز حول النشوء الانساني الانثروبولوجي من العمل، ولكن فقط يعمقونها في ضوء الحقائق الجديدة.

بيثاكانثروبوس

في الواقع، من أجل ظهور الانسان، كان لا بد من ظهور العمل ليس مع الانسان، ولكن في وقتٍ يسبق ظهوره. ومن وجهة نظر المادية الديالكتيكية سيكون من غير المُجدي مُحاولة تثبيت حدودٍ صارمة بين آخر ما قبل انساني وأول انسان[1]. هناك أيضاً خلافات حول آخر حدٍ لعصر المجتمع البدائي حيث توجد اكتشافات جديدة، بما في ذلك الدلائل الأنثروبولوجية والأركيولوجية من العصر الحجري القديم حول تعاون الناس وتضامنهم في المجتمع البدائي المتأخر، والتي كانت مُرتبطةً سابقاً فقط بعصر مجتمعات العشائر. يعتقد بعض الأخصائيين أنه يجب الان اعادة الحد

[1] - See Marksistsko-leninskaia teoriia istoricheskogo protsessa, Moscow, 1981 ; I. L. Andreev, Proiskhozhdenie cheloveka i obshchestva, Moscow, 1982; Istoriia pervobytnogo obshchestva: Obshchie voprosy. Problemy anthroposotsiogeneza, Moscow, 1983

الأعلى لعصر المُجتمع البدائي على الأقل الى فترة العصر الموستيري النياندرتالي. لا يخلو هذا الرأي من الأسس، لكنه ليس بعيداً عن كونه محل خلاف بأي حالٍ من الأحوال. يجب أن يُؤخذ القانون التاريخي العام في الاعتبار، هو التفاوت في تطور الجماعات البشرية المُختلفة. في الواقع، تم طرح فرضية على أساس هذا القانون انه في مُعظم الجماعات الأكثر تقدماً، فان نقطة التحول في النشوء الاجتماعي سبقت نقطة التحول في النشوء الانساني[1].

فيما يتعلق بالمرحلة الأخيرة من التاريخ البدائي، فان مسألة نوع التشكيلة التي كانت آنذاك، تتعلق بمفاهيم مُختلفة عن الفترة الانتقالية من التشكيلة الاجتماعية المشاعية البدائية الى تشكيلة اجتماعية اقتصادية طبقية. ان الرأي السائد هو أن هذه المرحلة كانت المرحلة الأخيرة من التشكيلة الأولى، التي استمرت حتى ظهور الطبقات والدولة. ولكن وُجدت، لفترةٍ طويلة، في الأدب الاثنوغرافي التاريخي السوفييتي، وجهة نظر أُخرى: لقد كانت فترةً خاصة لم يكن فيها تشكيلة اجتماعية-اقتصادية بالمعنى المناسب، والتي ربطت التشكيلة الرئيسية بأول تشكيلة طبقية، ولكنها لم تنتمي الى هذه أو تلك[2]. يُحذر علماء مُعاصرين آخرين من اضفاء صفة الاطلاق هذا على المراحل الانتقالية، وحتى أن البعض يعتبر ذلك انتهاكاً لمبدأ أن العملية التاريخية تتمفصل في سلسلة من التشكيلات وليس في مراحلها الانتقالية[3]. في رأينا، فان وجهة النظر الأكثر اثماراً هي تلك التي تُصوّر الفترة الانتقالية من المُجتمع ما قبل الطبقي الى المُجتمع الطبقي كفترة بين التشكيلات، وليست مُستقلةً عنها أو معزولة. في هذا الرأي، يمكن تمييز مرحلتين مُستقلتين. في أولاهما وهي المرحلة النهائية من التشكيلة الاجتماعية المشاعية البدائية حيث ظهرت المُلكية الخاصة والطبقات والدولة، وفي المرحلة الثانية، ظهر المُجتمع الطبقي المُبكر وصارت الدولة الموجودة بالفعل، عاملاً قوياً في القضاء على بقايا المُجتمع البدائي وتعزيز نمط الانتاج الجديد.

وهكذا، حتى مع كل هذه الخلافات التي نشأت بشكلٍ طبيعي من البحث العلمي السوفييتي حول المجتمع البدائي، فان التطوير، الذي ابتدأه انجلز للتحقيب التاريخي للتشكيلة الاجتماعية المشاعية البدائية ما زال مُستمراً. يكتسب عمل فريدريك انجلز أهميةً خاصةً مؤخراً بقدر ما هو جزء من تطوير نظريةٍ عامة للتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية. والسبب في ذلك هو التطورات في استراتيجيات الاتجاهات المعادية للماركسية، والتي تُحاول أن تقوض نظرية التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية ليس فقط من الأعلى (من خلال مفهوم مجتمع "صناعي" و"ما بعد صناعي" واحد) بل وحتى من الأسفل (محاولة هدم مفهوم المُجتمع المشاعي البدائي). يُمكن تمييز العصور في المُجتمع البدائي بنفس طريقة تمييز عصور التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية والتاريخ الطبقي، وأتت مسائل الخصائص البنيوية للمراحل الأساسية لما قبل التاريخ بعد قوانين تعاقبها، بحيث يتم استبدال هذا التطور المُستمر نفسه بـ"مقاييس التعقيد" بمختلف أنواعها[4]. من الواضح أنه في مثل هذه الظروف، لا ينبغي أن يستمر تطوير مسائل التحقيب الماركسي للتاريخ

---

[1] - See Iu. V. Bromlei, “Novoe v izuchenii istorii pervobytnogo obshchestva,” Vestnik AN SSSR, 1971, no. 9

[2] - S. P. Tolstov, “Voennaia democratiia i problema ‘genicheskoi revolyutsii,’ ” Problemy istorii dokapitalisticheskikh obshchestv, 1935, no. 7-8; A. I. Neusykhin, Vozniknovenie zavisimogo krest ’ianstva kak klassa rannefeodal ’nogo obshchestva v Zupadnoi Evrope VI- VIII vv. , Moscow, 1956; Iu. I. Semenov, “o stadiai ‘noi tipologii obshchiny.” In Problemy tipologii v etnograji, Moscow, 1979; and others

[3] - See L. V. Cherepnin, Rus’, “Spornyevoprosy feodal ‘noi zemel’noi sobstvennosti v IX-XV vv.” In A. P. Novosel’tsev, V. T. Pashuto, and L. V. Cherepnin, Puti razvitiia feodalizma, Moscow, 1972; E. M. Zhukov, M. A. Barg, E. B. Cherniak, and V. I . Pavlov, Eoreticheskie problemy vsemirno-istoricheskogo protsessa, Moscow, 1979

[4] - G. P. Murdock and C. Provost, “Measurement of Cultural Complexity,” Ethnology (Pittsburgh), 1973, 12(4)

البدائي وحسب، بل ويجب تنشيطه أيضاً.

طبيعة وعلاقات البُنى الأساسية للعصر البدائي

كما تُشير النتائج الاثنوغرافية والأركيولوجية، فان المُجتمع العائلي والمجتمع القَبَلي هما البُنى الاجتماعية المستقرة الأولى للعصر البدائي، التي أعقبت المُجتمع البدائي غير المُتبلور نسبياً. لكنهما كانا أيضاً بُنىً أساسيةً للمجتمع البدائي الناضج. ومن ثم، يُشار الى هذا عادةً باسم عصر المُجتمع القَبَلي البدائي. ولكن ما هي طبيعة هذا المُجتمع وبُنيته القَبَلية، وما العلاقة بينهما؟ هل كانت هاتين البُنيتين عالميتين بشكلٍ مُتساوٍ؟ لقد عالج العلماء الذين ينتمون الى توجهاتٍ منهجيةٍ متنوعة هذه المسائل بطريقة مُختلفة. عادةً ما يرى العلماء غير الماركسيين في المجتمع Community مجرد مجموعةٍ من العائلات المنفصلة والمستقلة اقتصادياً نسبياً، ويعتبرون القبيلة شكلاً عَرَضياً للتنظيم بهذا القدر أو ذاك، وتنظيماً قد يكون موجوداً في مراحل مختلفةً من الفترة البدائية، وقد لا يكون موجوداً. يأخذ بعض هؤلاء العلماء (عدد أقل بكثيرٍ اليوم) هذا المفهوم الى حد انكار الجماعية البدائية بشكلٍ عام[1]. في المُقابل، أثبت العلماء الماركسيون والعديد من العلماء الغربيين الواعين أن الحقائق العلمية المتراكمة منذ زمن انجلز أكدت الطبيعة الجماعية للنظام المشاعي القَبَلي البدائي، ولم تدحضها. ويتضح هذا بشكلٍ جلي في أحدث الدراسات حول قبائل الصيد في أمريكا الشمالية وسيبيريا. في حين أنه منذ وقتٍ ليس ببعيد، وُجَد معارضوا مفهوم الجماعية القبلية، ممتلكاتٍ عائليةٍ فقط في اراضي الصيد، اصبح من الواضح في العقود القليلة الماضية أن مثل هذا النوع من المُلكية كتملكٍ خاص، هو ما يتم الحصول عليه فقط تحت تأثير صيد الفراء من أجل بيعها، وبالتالي كانت ذات طبيعة ثانوية نشأت لاحقاً. تُشير بياناتٍ أُخرى مُماثلة من عددٍ من المناطق الأخرى الى أن أشكال الانحلال (التفتت) Atomization الاجتماعي الاقتصادي هي دائماً ظاهرة ثانوية، تعقب تاريخياً، الجماعية المشاعية القَبَلية[2].

على الرغم من أن مفهوم الجماعية البدائية ربما بدأ يسود في العلم المُعاصر، الا أن هذا لا يعني انه لا يوجد بعض الاختلافات في وجهات النظر، خاصةً فيما يتعلق بالعلاقات النشوئية والوظيفية المُتبادلة في القبيلة والمُجتمع والعائلة. بما أن مفهومي القبيلة والمجتمع يعتمدان في كثيرٍ من النواحي على مفهوم الأشكال الأولية للعائلة، فلنبدأ بالأخيرة.

حدد مورغان خمس خطوات في تطور العائلة، والتي حلّت محل الجماعية الجنسية البدائية: عائلة قرابة الدم consanguinity، العائلة البونالوانية punalua (مجموعة من الأزواج ذوي القرابة الواحدة يتزوجون مجموعةً من الزوجات ذوات القرابة الواحدة، مثلاً اخوة يتزوجون مجموعة اخرى من الأخوات-المُترجم)، العائلة الثُنائية Pairing، العائلة البطرياركية patriarchal، والعائلة الأُحادية monogamous. ان أول نوعين من هذه الأنواع كانت قائمةً على الزواج الجماعي، بينما اعتمدت بقيتها على الزواج الفردي. اعتمد انجلز هذا المُخطط،على الرغم من بعض التعديلات الأساسية على مُخطط مورغان الأصلي. حفّز ظهور دراسات اثنوغرافية جديدة انجلز في الطبعة الرابعة من كتاب (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة) الى القول بلا عالمية ولا شمولية زواج قُربى الدم والى الوقوف بشكلٍ حاسمٍ ضد عالمية الأسرة البونالوانية. وفي

[1]- See, for example, D. Kaplan, “The Idea of Social Science and Its Enemies: A Rejoinder,’’ American Anthropologist, 1975, 77(4)

[2] - One of the latest reviews: L. A. Fainberg, “Vozniknovenie i razvitie rodovogo stroia. ” In Pervobytnoe obshchestvo, Moscow, 1975

الواقع، لم يمضِ وقتٌ طويلٌ بعد ذلك، حتى تم الحصول على أدلة لا جدال فيها أكدت على الأصل الحديث للغاية لنظام القرابة الملاوي Malayan System of Kinship، والذي تم على اساسه الحديث عن نظام أُسرة قرابة الدم. أما بالنسبة للأسرة البونالوانية، فقد ثبت أنها اختراع خالص قام به المُبشرين الذين أبلغوا مورغان عنه.

ولكن البناءات النظرية الجُزئية هي شيء، والمفهوم العام للزواج الجماعي هي شيءٌ آخر. طوّر العلم السوفييتي في ضوء البيانات الجديدة، وجهة نظر مفادها أن الشكل الأول للتنظيم الاجتماعي للعلاقات بين الجنسين هو الزواج الجماعي القرابي المُزدوج النيولوكالي* neolocal dual-kinship group marriage. تم بناء هذه الأطروحة على أساس خصائص أنظمة تصنيف القرابة وتحليل مُختلف بقايا العادات الزواجية عند المجموعات البشرية التي تأخرت في تطورها. لكن هذا الرأي لا يشترك الجميع فيه. بعض المتخصصين الذين يأخذون اشاراتهم حصرياً من المؤسسات الحية القائمة بالفعل، اذا جاز التعبير، وفيما يتعلق بالتنظير للزواج الجماعي على أنه غير مدعوم بأدلةٍ كافية، يبدأون تاريخ الأشكال الزوجية العائلية مُباشرةً من زواج الاقامة الثنائية Unilocal (الذي يعيش فيه الزوج عند عشيرة الزوجة أو تعيش فيه الزوجة عند عشيرة الزوج، أي عندما يكون الأمر مُخيراً وخاضعاً للاتفاق بين الطرفين-المُترجم). قد تبدو وجهات النظر هذه غير متوافقة، الا اذا تم اضفاء صفة الاطلاق على المواقف الأولية وتبنّى المرء مفهوماً مُبسطاً للغاية عن الزواج الجماعي كمزيجٍ من الزواج التعددي Polygamy من جهة وزواج المرأة التعددي Polyandry (تزوج المرأة لعددٍ من الرجال-المُترجم)، من جهةٍ أُخرى. ومع ذلك، رفض آنجلز هذا الرأي وكتب "ان شكلاً معيناً من التزاوج الُثنائي، من التجامع بين شخصين لمدةٍ قد تطول أو تقصر، كان موجوداً في ظروف الزواج الجماعي أو حتى قبل ذلك"[1]. عندما تم نظمنة النتائج الجديدة في وقتٍ لاحق، تم تطوير مفهوم أكثر مرونةً للزواج الجماعي كعلاقة بين الجماعات (الزواج العشائري الخارجي المُزدوج)** dual-exogamous gens ، وليس بين اعضاءها الأفراد. وفقاً لهذا الرأي، ربما يكون الزواج الجماعي قد تم في بعض الحالات (بشكلٍ أساسيٍ في ظل ظروف وجودٍ مُستقر) في شكل لقاءاتٍ عَرَضية بين طرفي الزواج النيولوكالي Neolocal، وفي حالاتٍ أُخرى (بشكلٍ رئيسي في ظروف اسلوب الحياة الترحالي، مما جعل الاتصال الجنسي أكثر صعوبةً) في شكل تعايش ومُساكنة طويلة الأمد للأزواج[2].

ترافق مع الاختلافات في الآراء المُتعلقة بالعلاقات الزوجية-الأُسرية الأصلية، اختلافاتٍ في الآراء حول العلاقات بين العشائر وجماعات الأقارب والعائلات. يمكن تمييز نظريتين أساسيتين هنا، مع بعض التبسيط المُفرط الذي لا مفر منه: نظرية القرابة Kinship والنظرية المُجتمعية Communal. وفقاً للنظرية الأولى، فان الوحدة الاقتصادية الاجتماعية الأساسية للمجتمع البدائي الناضج على الأقل بعد العصر الحجري المتأخر هي العشيرة ككل أو جزء محلي منه، مما تُشكل كل نواة مُجتمع القرابة Kinship Community. وبسبب طبيعتها الخارجية

---

* بالرغم من البحث الذي قُمت به عن هذا المفهوم، الا أنه لم يتضح لي معناه بالضبط. ان الزواج النيولوكالي Neolocal Marriage هو الزواج الذي تُحدده قاعدة أن يقوم كلا الزوجين بمغادرة عائلته الأصلية ليشكل كلٌ منهما عائلته الخاصة. وبهذا قد يكون المعنى الكامل لهذا المفهوم هو أن يترك كلا الزوجين عائلته الخاصة ليتزوج كلٌ منهما من أحد اقربائه مرةً أُخرى ليشكل عائلةً جديدة، وهكذا يستمر الحال

[1]- أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص57

** وهو الزواج الذي يُسمح فيه للمرأة أو للرجل بالزواج من عشيرةٍ أُخرى

[2] - See Iu. I. Semenov, Proiskhozhdenie braka i sem 'i, Moscow, 1974. 18. For more details on this point see: Iu. V. Bromlei and A. I. Pershits, "F. Engel's i problemy pervobytnoi istorii. " In Problemy etnograji i anthropologii v svete nauchnogo naslediia E Engel 'sa, Moscow, 1972, Iu. V. Bromlei, Sovrernennye problerny etnograjii

exogamous*، يمكن للعشيرة بأكملها أن تعمل كمجموعة اقتصادية فقط في ظرف الزواج النيولوكالي، الذي ظل التنظير حوله، كما قلنا، مشكوكاً فيه. ومع ذلك، حتى لو لم تكن العشيرة ككل متوطنة بأكملها في المُجتمع، أي حتى لو لم يكن كل أعضاءها المتزوجين متوطنين في المُجتمع التي توجد فيه العشيرة ولم تُشكل وحدةً اقتصاديةً واحدة، فان جزءها المتوطن يُمثل تلك الوحدة. وفقاً للاحصاءات الاثنية والسكانية في علم العصر الحجري القديم، كانت زيجات الأفراد الأقرباء في (الزواج العشائري الخارجي المُزدوج) في مُجتمعات القرابة 75% من العدد الكُلّي للأعضاء في المُجتمع Community. لم يتم دمج أعضاء العشائر الذين دخلوا المُجتمع عن طريق الزواج، بشكلٍ كامل، واحتفظوا بعلاقاتهم الاقتصادية وروابطهم الأخرى مع عشائرهم الأصلية. ونتيجةً لذلك، كان الجزء المتوطن من العشائر، بشكلٍ جوهري، أهم وحدة اجتماعية اقتصادية في المجتمع البدائي الناضج. على وجه الخصوص، وفقاً للبيانات الاثنوغرافية، كان هذا الجزء المتوطن في الغالب، هو المالك الفعلي للأرض أو وسائل الانتاج الرئيسية الأخرى (كانت العشيرة بأكملها عادةً هي المالك الاسمي للأرض). وفقاً للنظرية الثانية (النظرية المُجتمعية)، كانت الوحدة الاجتماعية الاقتصادية الرئيسية للمجتمع البدائي الناضج مُجتمع القرابة ككل. ولم يكن للعشائر سوى وظيفة تنظيم الزواج، ولم تكن عالمية، حيث ظهرت بشكلٍ أساسي في العصر الحجري الحديث. الحجة الرئيسية المؤيدة لهذا الرأي هي عدم وجود تنظيم عشائري واضح بين مجموعات الصيادين وصيادي الأسماك وجامعي الطعام-وأحياناً حتى المزارعين البدائيين لنفس الفترة. ولكن يوجد بعض نقاط الضعف لهذه الحجة. أحدها هي أن أنصار النظرية "المُجتمعية" لم يتمكنوا حتى الآن من الشرح الوافي لمسألة لماذا كانت العشيرة هي في الغالب مالكة الأرض في حين أن أصحاب هذه النظرية، ينظرون للعشيرة، في نفس الوقت، على أنها ذات طبيعة غير اقتصادية. نقطة أُخرى على نفس مُستوى الأهمية هي أنه تم العثور على العديد من العشائر في العقود الأخيرة بين العديد من قبائل سيبيريا وأمريكا الشمالية والجنوبية وأماكن أُخرى والتي أعتُبِرَت سابقاً قبائل غير عشائرية. يُشير هذا بقوة، الى أن فكرة (الطبيعة غير الاقتصادية وغير العالمية للعشائر)، قد نتجت من اضفاء صفة الاطلاق على البُنى الاجتماعية المُعاصرة المُتذرية والمتفتتة لهذه المُجتمعات الطرفية، واسقاط هذه البُنى القائمة حالياً على مجتمعات العصور القديمة الكلاسيكية. يتوافق هذا المفهوم حول العلاقة المُتبادلة بين العشائر والمُجتمع Community كوحدات اجتماعية اقتصادية، على الرغم من أنها غير مُتطابقة، الا أنها نشأت في وقتٍ واحدٍ ومتزامن، نقول، أنه يتوافق تماماً، في رأينا، مع استنتاجات انجلز التي خَلُصَ اليها على أساس المواد الاثنوغرافية التي كانت لا تزال مُتفرقة. لاحظ انجلز أن العشائر ظهرت في المرحلة المت[1]وسطة من الحياة الوحشية، اي في المُجتمعات الأقل تطوراً المعروفة بالنسبة للاثنوغرافيا في ذلك الوقت، ووصلت الى ازدهارها الكامل في المرحلة المتوسطة من البربرية، أي على عتبة الاقتصاد المُنتج. وحسب انجلز، فقد نشأت العشائر الأصلية من ميلٍ عفوي نحو اقامة الزواج الخارجي exogamy، لكنها أصبحت فيما بعد الوحدة الأساسية التي تُشكل المُجتمع البدائي[2]، وهم مجموعة من الناس يعيشون ويعملون معاً[3] وهم ذات المُلكية العام للأرض

* العشيرة الخارجية هي العشيرة التي تسمح لأعضاءها بالزواج من عشيرة أُخرى غيرها

[1] - For more details on this point see: Iu. V. Bromlei and A. I. Pershits, “F. Engel’s i problemy pervobytnoi istorii. ” In Problemy etnograji i anthropologii v svete nauchnogo naslediia E Engel ‘sa, Moscow, 1972, Iu. V. Bromlei, Sovrernennye problerny etnograjii

[2] - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 21, p. 88

[3] - See ibid., pp. 139, 168, 170

والقطعان[1]، وهم مجموعة من الأشخاص يخلف أحدهم الآخر بشكلٍ متبادل[2]. بالاضافة الى العشائر، أشار انجلز الى المُجتمع Community، الذي اعتبره أُسرةً محليةً مشاعيةً لعددٍ من العائلات، على الرغم من أنه يجب التأكيد على أنه أعطى أهميةً كبيرةً لحقيقة أن عدداً من أفراد احدى العشائر يهيمنون عليه[3]. كما أكد انجلز على هذه الأهمية الرئيسية لروابط القرابة في المجتمع البدائي عندما درس نوعي الانتاج في مُقدمة الطبعة الأولى لـ(أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة).

في العلوم المعاصرة، غالباً ما ترتبط مسألة ما اذا كانت العشائر الأصلية اموميةً أم ابوية، بمسألة العلاقة التاريخية بين العشيرة والمُجتمع. في حين أن مؤيدي نظرية (القرابة) يُصرون على أولوية العشائر الأمومية، يُشير العديد من دُعاة النظرية (المُجتمعية) الى وجود عشائر أبوية في بعض القبائل الأقل تطوراً، مثل سكان استراليا الأصليين، ويقولون بأن العشائر الأصلية ربما كانت اما ابوية أو امومية. يجب أن نُشير على الفور الى أن هذه المسألة ليس لها أهميةً منهجيةً كبيرة مثل مسألة الجماعية البدائية (على سبيل المثال، كانت العشائر الأمومية والأبوية لسكان استراليا الأصليين جماعيةً على حدٍ سواء)، ولم يكن مُجرد مصادفة أن لينين اعتبر مفهوم الأمومية Matriarchy ليس مفهوماً أساسياً، ولكن كمفهومٍ خاص بالتاريخ البدائي[4]. ومع ذلك، ان لهذه المسألة بعض الأهمية النظرية، لان لها في نهاية المطاف تأثيراً على تفسير الأشكال الأولية للتنظيم العائلي الزوجي وبالتالي على تنظيم العشائر في المُجتمع Community. اذا كانت العشائر الأمومية-حسب الرأي الشائع- مُرتبطةً بالأصل بالزواج الجماعي، فان العشائر الأبوية تُعطي الأولوية بدلاً من ذلك للزواج الثُنائي وأولويةً تاريخية للمُجتمع Community على العشيرة. من المُفيد في هذا الصدد الاشارة الى أن النتائج الجديدة قد أكدت مرةً أُخرى وجهة نظر انجلز حول أسبقية العشيرة الأمومية، حيث أن الظهور المُبكر للعشيرة الأبوية بين قبائل متنوعة لا يُمثل بأي حالٍ من الأحوال أولويةً تاريخيةً لتنظيم العشائر الأبوية.

تم تسمية الظهور المُبكر للعشائر الأبوية بين العديد من القبائل الصيادة وصيد الأسماك وجامعي الطعام وخاصةً سكان استراليا الأصليين، والذي هو، الى حدٍ ما سابقٌ لأوانه تاريخياً، اكتسبت تسمية "الحُجج الأسترالية". لقد كانت أسبابه هذا الظهور المُبكر متنوعةً، بما في ذلك تأثير المُجتمعات المُجاورة الأكثر تطوراً، ولكن الأسباب الأكثر شيوعاً كانت زيادة الدور الاقتصادي للرجال في الفصل النسبي للعائلة الثُنائية حيث حدث الانتقال من صيد الحيوانات الكبيرة الى الصيد الترحالي في العصر الحجري الوسيط Mesolithic وفي أواخر العصر الحجري القديم وفي أماكن أُخرى[5]. ومع ذلك، حتى في الحالة الأخيرة لم تظهر العشائر الأبوية في وقتٍ أسبق من هذا. بالنسبة لانجلز، كان الجهل بدور الرجل في الانجاب دليلاً كافياً على أولوية العشائر الأمومية. الآن لدينا حُجج أُخرى أيضاً، تم تقديم أكثرها أهميةً في نهائية القرن التاسع عشر: حصلت الاثنوغرافيا على عددٍ من الحقائق التي تسند الانتقال من العشائر الأمومية الى العشائر الأبوية، ولكن لا يوجد أي من تلك الحقائق ما يُشير الى وجود للانتقال من العشائر الأبوية الى الأمومية، وهناك الكثير من الشواهد على بقايا الطقوس الأمومية في العشائر الأبوية، في حين أنه

[1] - See ibid., pp. 58, 121, 131-32

[2] - See ibid., pp. 88, 101, 121, and others

[3] - See ibid., p. 58

[4] - See V. I. Lenin, Poln. sobr. soch., Vol. 17, p. 287

[5] - See S. P. Tolstov, “Nekotorye problemy vsemirnoi istorii v svete dannykh sovremennoi istoricheskoi etnografii,” Voprosy istorii, 1961, no. 11 ; Iu. I. Semenov, Proiskhozhdenie braka i sern’i

لا يوجد أي شيء يشهد على وجود العكس[1]. هذه الحُجة صارت مُقنعة بشكلٍ خاص من خلال البيانات المُعاصرة حول العلاقة بين العشائر الأمومية الأقل تطوراً ومُجتمعات العشائر الأبوية. على سبيل المثال، يمكن أن توضع الهيمنة الحادة للأمومية في مجتمعات الصيادين وجامعي الطعام في أمريكا الجنوبية والتي كشفت عنها (19 دراسة من أصل 25 دراسة ذات صلة) في الضد من المُبالغة في أهمية "الحُجج الاسترالية". والواقع، تبين أن الحالة فيما يتعلق بالاستراليين أنفسهم ليست بهذه البساطة. على الرغم من أن التنظيمات العشائرية الأبوية هي الغالبة عندهم، الا أن البقايا الأمومية تظهر في كل مكان بين السكان الاستراليين الأصليين، لا سيما حيثما كان تأثير الاستعمار الأوروبي أضعف (على سبيل المثال، كانت البقايا الأمومية أكثر وضوحاً في الشمال الغربي منها في الجنوب الشرقي). في الآونة الأخيرة، تمت اضافة بعض نتائج علم السلوك الحيواني للرئيسيات Ethology الى الحجة الاثنوغرافية لصالح أولوية العشائر الأمومية. بالطبع، لا يمكن استخدام هذه النتائج بدون معالجتها لان أي اسقاط مُباشر للسلوك الحيواني على المؤسسات الاجتماعية سيكون خطأ منهجي فادح. ولكن من الواضح أنه سيكون من الخطأ المنهجي أيضاً تجاهل الامكانات التي فتحتها هذه الدراسات تماماً. نحن نعلم أن القفزة النوعية (في هذه الحالة من الحيوان الى الانسان) لا تُغلق الباب امام "الاحتفاظ بالايجابي الذي يكمن في جانبها السلبي، ومحتوى المُقدمات في نتائجها"[2]. اذا كان الأمر كذلك، فنحن مُحقون تماماً في اعتبار مثل هذه المُقدمات المُبكرة للأمومية (الحيوانية)، والتي كشفت عنها أحدث الدراسات في قطعان بعض القردة العُليا[3]، أحجار بناء أساسية للثقافة الأمومية.

مُقدمات وآليات النشوء الطبقي

كما لوحِظَ من قبل، كان تأثير كتاب (المُجتمع القديم) للويس مورغان ضئيلاً على دراسة انجلز لعمليات تشكّل الطبقة. في الجزء الثاني من عمله، وخاصةً في الفصل التاسع (البربرية والحضارة) يتم الكشف عن الانتظامات التي تحكم هذه العملية بالتفصيل. لكن دراسة الشروط والآليات المُسبقة لهذه العمليات لا تزال تُشكل مجالاً واسعاً لأبحاث مؤرخي المُجتمع البدائي. كان الشرط الاقتصادي الأهم لتشكل الطبقة هو الانتقال الى الاقتصاد المُنتج، والذي كان شرطاً ضرورياً لظهور المُجتمعات الطبقية والدول نتيجةً لعمليةٍ طويلةٍ من التطور. عادةً ما كان ظهور مُنتَج فائض Surplus Product مُنتظم[4]، وامكانيات اعادة توزيعه مرهوناً تماماً بمثل هذا الانتقال. أكدت الاكتشافات الأركيولوجية في العقود القليلة الماضية ببراعة، فكرة انجلز أنه كان هناك فرق نوعي بين الاقتصاد الامتلاكي والاقتصاد المُنتج، ومكنتنا من تحديد بداية انحلال المُجتمع البدائي في العصر الحجري الحديث (ثورة العصر الحجري الحديث). ولكن يجب مُلاحظة أن "ثورة العصر الحجري الحديث" لم تُسفر في بداياتها عن أي انحلالٍ واضحٍ للمجتمع البدائي[5]-بأي حالٍ من الأحوال، أي أكثر وضوحاً مما كانت عليه في ظل ظروف الاقتصاد الامتلاكي عالي التخصص. لكن هذا التناقض ظاهري فقط. في الواقع، لكلٍ من الاقتصاد

[1] - E. B. Tylor, “On a Method of Investigating the Development of Institutions,” Journal of the Royal Anthropological Institute, 1889, J866

[2] - V. I. Lenin, Poln. sobr. soch., Vol. 29, p. 207

[3] - See L. A. Fainberg, U istokov sotsiogenesa, Moscow, 1980

[4] - يُميز بعض العلماء السوفييت بين مقولتي المُنتج الفائض Surplus Product والمُنتج الزائد عن الحاجة Excess Product الذي يظهر كذلك بشكلٍ مُنتظم، الذي لا يؤدي، مع ذلك، الى علاقات الاستغلال بين مُنتَج الكفاف والمُنتج الفائض. ان العلاقة بين هذه المقولات تتطلب المزيد من التفسير النظري

[5] - See V. M. Masson, Ekonornika i sotsial’nyi stroi drevnikh obshchestv., Leningrad, 1976

الامتلاكي والاقتصاد المُنتج امكاناتٍ مُختلفة. أصبحت الزراعة وتربية الماشية هي المسار الرئيسي لانحلال المُجتمع البدائي، بينما ظل الصيد وصيد الأسماك وجمع الطعام بطريقة مُتخصصة مساراتٍ ثانوية، حيث تم العمل بها فقط حيث كانت الظروف الطبيعية تُعيق أو تجعل من المستحيل ظهور اقتصاد مُنتج. ليس من قبيل المُصادفة أن المُجتمعات والدول الطبقية الكاملة لم تتطور حتى على احدى هذه المسارات (الهنود في الشمال الغربي، الأليوتس Aleuts، الخ). ان ظهور مُنتج فائض مُنتظم لا يستتبع انحلالاً تلقائياً للمجتمع البدائي وظهوراً لعلاقات الاستغلال. وقد وجدت الدراسات التي أُجريت في العقود القليلة الماضية أنه حتى الصيادين البدائيين وصيادي الأسماك (الاستراليين من انيملاند Arnemland وبوشمان الدوب Bushmen of Dobe) لديهم امكانيات لخلق فائض انتاجي مُنتظم، ولكنهم لا يريدون. وقد أُسميت هذه المفارقة بمفارقة سالين Salin's Paradox على شرف العالم الانثروبولوجي الأمريكي الذي جمع الحقائق ذات الصلة. فتحت هذه المفارقة الباب لبعض الباحثين البرجوازيين لمهاجمة مفهوم المُنتج الفائض وحاولوا أن يُظهروا أن علاقات الاستغلال كانت دائماً موجودةً وستظل كذلك على الدوام[1]. ومع ذلك، في الواقع، فان البيانات الجديدة لا تتطلب بأي حالٍ تغيير القانون العام الذي اكتشفه انجلز، ولكن فقط رفض التفسير الميكانيكي له. كان وجود مُنتج اجتماعي فائض وامكانيات اعادة توزيعه هو الشرط المُسبق الأهم، وليس التلقائي لانحلال المُجتمع البدائي. لعبت عوامل اخرى ايضاً، مثل العوامل البيئية والديموغرافية والمُرتبطة بالسلطة وما الى ذلك دوراً مُعيناً. على وجه الخصوص، لم تخلق الحاجة للانتاج (الصيد الترحالي للحيوانات الصغيرة وجمع الطعام) عند الاستراليين والبوشمان، أي حوافز للتعاون الواسع في العمل حيث كانت مجموعاتهم صغيرة ومنفصلة وغير مُستقرة، ولم يكن لديهم قنوات قائمة ومؤسسة، لاعادة التوزيع. من الواضح أنه في مثل هذه الظروف، لا يمكن أن تحدث الميول التي تظهر عادةً مع ظهور امكانيات خلق فائض انتاج، وظلت هذه الامكانيات غير مُتحققة في الواقع. وقد ربط انجلز بشكلٍ عضوي النمو في انتاجية العمل وظهور مُنتج اجتماعي فائض بمثل هذا الانجاز الاقتصادي الهائل للانسانية البدائية واعتبرها أول تقسيمٍ اجتماعيٍ رئيسيٍ للعمل. لقد رأى هذا الانجاز في ظهور قبائل الرُعاة من بين بقية البربريين، وعنى هذا بالنسبة لعلم ذلك الوقت ظهور قانونٍ جديد، لانه حتى عام 1890 كانت نظرية "المراحل الثلاثة" في تطور أشكال الاقتصاد (الصيد وتربية الماشية والزراعة) سائدةً على الوسط العلمي. فقط في عام 1892، أي بعد عامٍ واحدٍ من نشر الطبعة الرابعة من (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة)، حينها بدأت الاثنوغرافيا اعادة النظر في هذا المُخطط التقليدي وصارت تُظهر أنه في بعض مناطق العصر الايوسيني*، حلت الزراعة محل الاقتصاد الامتلاكي بشكلٍ مُباشر، وفي مناطق أُخرى حلت محله تركيبة من الزراعة وتربية الماشية. وهكذا تبين، في ضوء النتائج الجديدة، أن أول تقسيم اجتماعي رئيسي للعمل هو ظهور اقتصادٍ انتاجي[2]، على الرغم، من أن هذا لا يُغير من فرضية انجلز العامة فيما يتعلق بدور التقسيم الاجتماعي للعمل في العمليات الأساسية لتشكّل الطبقة. ان الاليات المُحددة للتشكل الطبقي، والتي لم تتم دراستها بشكلٍ كافٍ حتى وقتٍ قريب، أصبحت

[1]- H. Pearson, "The Economy Has No Surplus: Critique of a Theory of Development." In Trade and Market in Early Empires, Glencoe, 1957; R. Cohen, "Servility and Social Revolution. " In Migration and Anthropoogy, Washington, 1971

* العصر الايوسيني هي الفترة الثانية، من فترات العصر الباليوجيني التي امتدت من 56 مليون سنة وانتهت قبل 33.9 مليون سنة. ويبدو أن الباحثين يقصدون المجتمعات التي سكنت المناطق التي اكتشفت فيها أهم اثار هذا العصر. لانه لم يكن هنالك بشر في هذا العصر.

[2] - See I. N. Khlopin, "Vozniknovenie skotovodstva i obshchestvennoe razdelenie truda v pervobytnom obshchestve. " In Leninskie idei v izuchenii istorii pervobytnogo obshchestva, rabovladeniia i feodalizrna, Moscow, 1970

الآن في متناول البحث النظري الرصين. صار من الواضح، حتى وقتٍ ليس ببعيد، أنه يمكن الاستنتاج من النقاشات النظرية فيما يتعلق بالعلاقة النشوئية بين التمايز الاجتماعي بالمعنى الضيق (المكانة، الوضع الاجتماعي) وتمايز المُلكية، نقول مكنتنا هذه النقاشات من استنتاج أنه بالكاد يمكن فصل هاتين الظاهرتين عن بعضهما البعض. أظهرت العديد من الدراسات أنه كان تشكّل الطبقات، في مراحله الأولى الى حدٍ ما كامناً (أي موجوداً ولكن غير متطور وغير بارز)، حيث كانت مخفيةً تحت ستارٍ من بقايا وتعديلات نظام المُجتمع Community والعشائر وعلاقات المُساعدة المُتبادلة، وما الى ذلك. كانت هذه العمليات، في قسمها الأعظم، ذات طابع طويل الأمد، لان الميول نحو تطور المُلكية الخاصة وعلاقات الاستغلال وتشكّل فئة حاكمة كانت تُعارضها في نفس الوقت الميول نحو المساواتية البدائية والتي أدت في كثيرٍ من الأحيان الى ركود التشكّل الطبقي وبطئه وحتى ايقافه في حالاتٍ مُعينة. على وجه الخصوص، تم تعزيز هذه الاتجاهات (التشكّل الطبقي) من قِبَل عاداتٍ مُحددة مثل احتفال بوتلاتش Potlatch عند سكان أمريكا الأصليين، وفيه يتم توزيع المُمتلكات كهدايا) ومحرقات الجُثث المرموقة وتوزيع المُمتلكات في العطلات وجنازات الأغنياء ما شابه ذلك. ومع ذلك، ونظراً لان طقوس البوتلاتش استلزمت أفعالاً أكثر سخاءاً في الرد عليها، فانها أيضاً، على الرغم من تناقضها الدياليكتيكي، قد عززت في التحليل النهائي تطوير علاقات المُلكية الخاصة.

حدد انجلز مسارين متوازيين لتطور الاستغلال والتشكّل الطبقي: "اغتصاب فئة المُجتمع Community الحاكمة للسيطرة على توزيع المُنتجات، ونهوض العبودية[1]. كرّس انجلز مُعظم اهتمامه، في كتابه (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة) على المسار الثاني، ولكننا نعلم من خلال مراسلاته، أن المسار الأول ظل مساراً عالمياً بالنسبة له[2]. فتحت الدراسات المُعاصرة الامكانية لتطوير وتجسيد هذه المواقف بشكلٍ أكبر. تم تمييز شكلين من الاستغلال الداخلي للمجتمع Endo-Exploitation. الأول هو تخصيص النتاج الفائض العائد لأعضاء المُجتمع المُكتملين اقتصادياً، لفئة المُجتمع القائدة، في البداية لكي يقوم هؤلاء الأخيرين بـ"تأمين" احتياجات المُستقبل ومُساعدة اولئك غير القادرين العمل، وما الى ذلك، ولكنهم استخدموه لاحقاً، لدن الازدياد التدريجي للنتاج الفائض، لمصالحهم الخاصة. والثاني هو تخصيص المَنتج الفائض لأفراد المُجتمع الذين يمتلكون القليل وصاروا معتمدين اقتصادياً على الآخرين بالسماح لهم باستئجار او استعارة وسائل الانتاج بدفع اجارٍ يتم سداده ربوياً بالدفع بالمنتوجات الاستهلاكية، الخ، ويُشار اليها كُلها مُجتمعةً باسم Cabala أو Cabal. أما الاستغلال الخارجي اي بين المُجتمعات Exo-exploitation فقد تم دفع الجزية بالاضافة الى احتجاز أسرى الحرب في العبودية. تم العثور على جميع هذه الأشكال في مُجتمعات سيبيريا وأمريكا وميلانزيا وافريقيا الاستوائية وكلها من نفس النوع تقريباً من حيث مرحلة تطورها، بحيث يصعب تحديد أيها ظهر أولاً تاريخياً. ومع ذلك، هناك سبب لافتراض أن الأشكال التي لم تتطلب تنظيم عملية العمل ووجود شبكة اعادة توزيع مُنظمة هي أشكال أقدم من تلك التي تتطلب كليهما. وبعبارةٍ أُخرى، فان العبودية الأبوية Patriarchal Slavery ودفع الجزية والكابالا هي أشكال أقدم من من الاستغلال ما قبل الاقطاعي Prefeudal Exploitation[3].

ان السمة المُشتركة لنشأة مُعظم أشكال الاستغلال المُبكرة هي التدرّج الذي انبثق من رحم عصر المُجتمع البدائي. بدت هذه الأشكال لفترةٍ طويلة، في ظل هذه الظروف مفيدةً للجانبين (المُستغِل

[1] - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 20, pp. 183-85

[2] - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 37, p. 416

[3] - A. I. Pershits, “Nachel‘nye formy ekspluatatsii i problema ikh geneticheskoi tipologii. ” In Problerny tipologii v etnograjii, Moscow, 1979

والمُستَغل)، وبالفعل كانت كذلك الى حدٍ ما. وقد وفر هذا الوضع، الأساس، لظهور مفهوم (الاستغلال المُشتَرَك)، الذي لم يكن غريباً عن الأدب التاريخي الاثنوغرافي القديم، والذي يقوم عددٌ من العلماء البرجوازيين بتطويره بنشاط[1]. يحتوي هذا المفهوم على بذرةٍ عقلانية، لكن يتم المُبالغة بهذه البذرة وتضخيمها بشكلٍ رهيب. ان رؤية آلية مُتناقضة ديالكتيكياً في نشوء الاستغلال هو شيء، والنظر الى الاستغلال الواضح بشكلٍ جلي كشيء مفيد للطرفين هو أمرٌ مختلفٌ تماماً، وبالتالي فتح الباب لفكرة التعاون الطبقي.

احتلت العلاقة الوثيقة بين التشكّل الطبقي وتكويس التنظيمات العسكرية مكاناً خاصاً في عمل انجلز. لقد كرّس اهتماماً خاصاً لمؤسسة الديمقراطية العسكرية في ظل الظروف التي تم فيها "تحول النظام العشائري كله الى نقيضه: فمن تنظيم للقبائل لأجل تصريف شؤونها بحرية يتحول الى تنظيم لأجل نهب الجيران واضطهادهم، وتبعاً لذلك تتحول هيئاته من أدوات لارادة الشعب الى هيئات مُستقلة للسيطرة والاستبداد موجهة ضد شعبها بالذات"[2]. أكدت هذا الاستنتاج عدد من الدراسات المُختصة التي كشفت عن الأشكال العسكرية الديمقراطية في المُجتمعات التي لم تُدرس بما فيه الكفاية أو لم يتم دراستها على الاطلاق في القرن التاسع عشر. ولكن أظهر العديد من المختصين السوفييت في العصور الوسطى، ولاحقاً الاثنوغرافيين، أن الديمقراطية العسكرية، كشكل من أشكال التنظيم ما قبل السياسي، لم تُغطي عصر التشكّل الطبقي بأكمله، لكنها تناوبت مع الأشكال العسكرية الهرمية التي سبقت الدولة مُباشرةً. كان السؤال الذي طُرِحَ في الخمسينيات أكثر تعقيداً: هل كانت الديمقراطية العسكرية عالميةً؟ بعض الباحثين، مُشيرين الى مدى شيوعها، يرون فيها مؤسسة تاريخية عالمية. يعتقد البعض الآخر الذين يلفتون الانتباه الى الأدوار المختلفة التي تؤديها الحرب وبالتالي الديمقراطية العسكرية في مجتمعات متنوعة مُحددة لم تمر بالتطور على مراحل، يعتقدون أن وصف هذه المؤسسة بالعالمية لا مُبرر له على الاطلاق. ما هو الحاسم هو السؤال الأوسع حول معايير العالمية التاريخية، وفي التحليل الأخير مسألة العلاقة بين المقولات التاريخية والمقولات المنطقية. ولكن من هذا المنظور، ليست أشكال التطور التاريخي الناضجة هي التي تُقدم دليلاً لصالح العالمية التاريخية وحسب، بل ميول التطور التاريخي أيضاً. وفي الوقت نفسه، تُجسد العالمية التاريخية نفسها بمظهرٍ واضح في الميول العسكرية الديمقراطية وليس في أشكالها الناضجة. كشفت العديد من الدراسات الحديثة عن مدى تباين قنوات مأسسة السُلطة وتكوين البُنى ما قبل السياسية. احدى هذه القنوات، مؤسسة الرجال القادة الذي يعيدون توزيع ثرواتهم لكسب الحلفاء وزيادة هيبتهم والتي تمت دراستها جيداً على أساس المواد الميلانزية. ان "الرجل العظيم" ليس بعد رئيساً لنظام اعادة التوزيع، ولكنه يعزز انشاؤه ويمهد الطريق تدريجياً لظهور الاوليغارشية الوراثية من النوع البلوتوقراطي. تمت دراسة نوع آخر من مأسسة السلطة باستخدام المواد البولينزية والافريقية. تتركز السلطة، في هذا النوع، منذ البداية، في ايدي نُخبة قَبَلية وراثية كنوعٍ من الأرستقراطية التي غالباً ما يُعتقد أن زعيمها مُقدس. يقوم العلم البرجوازي باضفاء صفة الاطلاق على هذا النوع الذي يحضر فيه زعماؤه "المُقدسين" وملوكه الصغار، ويتم وضعه مُقابل الشكل العسكري الديمقراطي الذي لفت انجلز الانتباه اليه مُقتفياً أثر مورغان. الآن، سيكون من الأصح رُبما، بعدما تم دراسة المُشكلة بشكلٍ أكثر عُمقاً، الحديث عن ثلاثة أنواع من تشكّل البُنى السياسية التي يُمكن مؤقتاً-لان الأمر يحتاج الى المزيد من البحث كذلك- تسميتها: الشكل العسكري والشكل البلوتوقراطي والشكل الارستقراطي، اذا وضعنا في الاعتبار ان لا شكل من هذه الأشكال موجودٍ بشكلٍ نقي، اي بدون عناصرٍ من

---

[1]- P. Skalnik, “The Early State as a Process.” In H. J. M. Claessen and P. Skalnik (Eds.), The Early State, The Hague, 1978

[2]- أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص217

الأشكال الأُخرى[1].ان مسألة الوحدات الاجتماعية-الاقتصادية او الاجتماعية-الايديولوجية التي يحدث فيها التشكّل الطبقي تتعلق بمسألة آليات هذه العملية. وضع (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة) وعدد من الأعمال الأُخرى لمؤسسي الشيوعية العلمية الأساس لتطوير مجموعةٍ كاملةٍ من المسائل المُرتبطة بتصنيف جميع هذه الوحدات في عصر التشكّل الطبقي. تم القيام ببعض الأعمال التاريخية والاثنوغرافية الكبيرة في دراسة المُجتمعات المُجاورة او الاقليمية، والتي اعتبرها ماركس وانجلز شكلاً انتقالياً من المُلكية الجماعية الى المُلكية الخاصة ومن التوزيع العادل الى عدم المساواة[2]. لقد أظهر العلم السوفييتي الطبيعة العالمية لمجتمعات الجوار خلال فترة انحلال المُجتمع البدائي، ليس بين المُجتمعات الزراعية وحسب، ولكن ايضاً بين مُربي الماشية (المُجتمعات الرحالة) وبين الصيادين وصيادين الأسماك (مُجتمعات الحِرَف اليدوية). كما لوحِظَ أعلاه، تم تمييز نموذج لمجتمعٍ مُبكر ما قبل طبقي أطلق عليه الباحثون أسماءاً متنوعة: مُجتمع الجوار البدائي أو مُجتمع الفلاحين البدائي[3]، الخ. ومع ذلك، لم يكتمل البحث في هذا المجال بعد. المُجتمع Community هو بُنية اقتصادية قبل كل شيء، ويتطلب تصنيف المُجتمعات أولاً تحليلاً لعلاقات المُلكية الكامنة فيها. لكن مثل هذا التحليل تم اجراؤه فقط بالطريقة الأكثر عموميةً فيما يتعلق بالشكل المُبكر ما قبل الطبقي لمُجتمع الجوار. ربما تتطلب المُعالجة الأكثر عُمقاً للمسألة دراسةً أكثر عيانيةً لأشكال المُلكية الثلاثة التي تُميز مثل هذا المُجتمع: المُلكية الجماعية والمُلكية الفردية والمُلكية الخاصة.

تُمكننا المواد الجديدة الآن بشكلٍ أفضل من دراسة وحدة مهمة أُخرى لعصر انحلال المُجتمع البدائي، أي مُجتمع العائلة بأشكالها المتنوعة (المُمتدة والمنزلية وما الى ذلك). في حين أنه في العلم السوفييتي في السابق تم تمييز مرحلتين فقط في تطور هذا المُجتمع، تم اعتبار كلٍ منهما على انه مرحلة في تطور العائلة البطريركية، يمكن الآن تمييز شكل عالمي تاريخي آخر، أي مُجتمع العائلة الأخوية Fraternal Family Community الذي يُشكل أقدم تطور في مُجتمع العائلة ما قبل البطرياركية[4]. كما تم اقتراح مبدأ جديد للتصنيف على أساس الاتحاد الاقتصادي المحلي: العيش المشاعي والمُلكية المُشتركة لمُجتمع العائلة، العيش المشاعي ومزيج من المُلكية المُشتركة والمُلكية الفردية لوحدات الزواج الفردية، العيش المشاعي ومزيج من المُلكية الفردية وبقايا من المُلكية المُشتركة، وعيش ومُلكية منفصلين، وتواصل يتعلق بشكلٍ رئيسي في العبادة العائلية المُشتركة[5]. يمكن بصعوبة اعتبار الأشكال الثلاثة الأخيرة مُجتمعاً عائلياً، ولكن المبدأ المُقترح مُثمر على العموم. ان كلاً من مبدأي التصنيف، من حيث مكونات العائلة، ومن حيث درجة الاتحاد الاقتصادي المحلي، لا يستبعد كلٌ منهما الآخر، بل يكمله.

اليوم تمت دراسة العشائر الأبوية بشكلٍ مُقارنٍ، وجيدٍ نسبياً. ولكن تم ايضاً العثورعلى عائلات منسوبة للأب Patronymia او عشائر عائلية. الباترونيميا هي مجموعة من الأقرباء تكون نواتهم مجموعة من العائلات الصغيرة والكبيرة بروابط وثيقة بينها. تظهر الباترونيميا نتيجةً لتفسخ عائلةٍ كبيرة وتحافظ على بعض السمات البارزة لأساس تنظيمي وايديولوجي، ومن ثم

---

[1] - See S. A. Tokarev, “Proiskhozhdenie obshchestvennykh klassov na ostrovakh Tonga,” Sovetskaia etnografiia, 1958, no. 1; L. E. Kubbel‘, “Potestarnaia i politcheskaia obzor etnografiia.” In Issledovaniia po obshchei etnografii, Moscow, 1979; see also a review of the literature on the question: L. S. Vasil ‘ev, “Protogosudarstvo-chifdom kak politicheskaia struktura,” Narody Azii i Afrki, 1981, no. 6

[2] - See K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 13, p. 404; Vol. 20, p. 151

[3] - See A. I. Pershits, “Problema tipologizatsii obshchiny v dorevoliutsionnoi russkoi i sovetskoi etnografii. ” In Ocherki istorii russkoi etnograji, fol ‘kloristiki i antropologii, no. 8, Moscow, 1978

[4] - See Iu. V. Bromlei, Sovremennye problemy etnografii.

[5] - See D. A. Ol’derogge, “Ierrarkhiia rodovykh struktur i tipy bolshesemeinykh domashnikh obshchin. ” In Sotsial ‘naia organizatsiia narodov Azii i Afiiki, Moscow, 1975

اقتصادي مُشترك[1]. وهذا يطرح مسألة أُخرى: العلاقات المُتبادلة بين الباترونيميا والعشائر الأبوية ومُجتمعات الجوار. تبلورت عدة وجهات نظر على مدى سنواتٍ عديدةٍ من الخلاف، كان أكثرها اثماراً هو وجهة النظر التي تتصور الباترونيميا كنمط او تشكّل جديد لعصر انحلال المُجتمع البدائي، بما في ذلك مثل عشائر ومُجتمع العائلة، ملامحاً لبُنى أنسابية Genealogical (أي أقربائية) ومشاعية[2].

ولكن ما هي العلاقات النشوئية والوظيفية المُختلفة بين مُختلف الوحدات في عصر التشكّل الطبقي- مُجتمع الجوار البدائي ومُجتمع العائلة والعشائر الأبوية والباترونيميا؟

غالباً ما يُسمع الرأي القائل بأن مُجتمع العائلة نشأ في وقتٍ أبكر من مجتمع الجوار وكان مرحلةً وسيطةً بين مُجتمع الجوار ومُجتمع العشائر. قدم م. كوفاليفسكي في "مقالة عن أصل وتطور العائلة والمُلكية الخاصة" وجهة النظر هذه، وقد ذكره انجلز في كتابه. ومع ذلك، تابع انجلز هذا التفسير بحذر، مشيراً الى انه "يُثير بدوره مصاعب جديدة ومسائل جديدة لا يزال يترتب حلها"[3]. وعلى النقيض من كوفاليسكي، فقد رأى انجلز مساراً آخر لظهور مُجتمع الجوار تم فيه "تحول تنظيم العشائر الى تنظيمٍ اقليمي وبالتالي كان قادراً على التكيف مع الدولة"[4]. من المُثير للاهتمام أنه في أحد أعماله اللاحقة "حياة العشائر في الحاضر والماضي القريب والماضي البعيد" Gens Life in the Present, Recent Past, and Remote Past رفض كوفاليفسكي نفسه وجهة نظره الأصلية وأشار الى أن مُجتمع الجوار كان سلفاً لمُجتمع العشائر.

وفقاً لرأيٍ آخر، لم يكن الشكل الأصلي لمجتمع الجوار هو مجتمع العائلة، ولكن اتحاداً لمجموعة من الباترونيميا في مستوطنةٍ واحدة لا علاقة لهم ببعضهم البعض، ونهض مجتمع الجوار عندما انحلت[5]. ليس هذين الرأيين بعيدين عن بعضهما البعض. في الواقع، ليست الباترونيميا مجموعة من الأقرباء فقط، بل مُجتمعات عائلية. ولكن فان الشيء الرئيسي الذي يجمع هذه الآراء معاً هو اختزال مُجتمع الجوار الى الشكل الأخير الذي يُميز ما قبل المُجتمع الطبقي، والذي يتم فيه التخلص من علاقات القرابة تماماً واستبدالها بعلاقات الجوار. في نفس الوقت، كانت السمة المُميزة لمجتمع الجوار البدائي هو تداخل علاقات القرابة بعلاقات الجوار، المُرتبط بالأصل بالتوزيع المُتقدم للعمل ونشوء مُجتمع العائلة بمُلكيتها المُنفصلة. وبالتالي، على المستوى التاريخي، فان مجتمع العائلة والباترونيميا والعشائر الأبوية ومُجتمع الجوار كلها ظواهر مُعاصرة، ولم يكن مُجتمع العائلة هو الشكل الانتقالي من مجتمع العشائر الى مجتمع الجوار بشكل مُعاصر ومطابق له، بل مُجتمع الجوار البدائي.

سؤال مهم آخر هو، أي من هذه البُنى كانت الوحدة الاجتماعية-الاقتصادية الأساسية لعصر التشكّل الطبقي؟ كان هذا السؤال يخضع لنزاع كبيرٍ في أيام انجلز. وكما كتب "ولا يزال من الممكن النقاش طويلاً لمعرفة ما اذا كانت الوحدة الاقتصادية هي العشيرة أم المشاعة البيتية أم جماعة مشاعية ما متوسطة بينهما تجمعها رابطة القُربى، او لمعرفة ما اذا اذا كانت هذه الجماعات الثلاث موجودةً جميعاً تبعاً لأحوال الأرض[6]. نحن نعلم الآن أن العشائر اللاحقة، المتأخرة كانت ظاهرةً تتعلق بشكلٍ أساسي بالبناء الفوقي، في حين أن الباترونيميا كانت تشكيلاً

---

[1] - See M. 0. Kosven, Semeinaia obshchina i patronimiia, Moscow, 1963

[2] - See M. V. Kriukov, “0 sootnoshenii rodovoi i patronimicheskoi (klanovoi) organizatsii,” Sovetskaia etnografiia, 1967, no. 6, and the discussion of this article in subsequent issues of the journal; A. D. Davydov, Sel ’skaia obshchina i patronimiia v stranakh Blizhnego i Srednego Vostoka, Moscow, 1979; A. I. Rabakidze, Patronimiia u narodov Kavkaza, Moscow, 1973

[3] - أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص187

[4] - K. Marx and F. Engels, Soch., Vol. 21, p. 150

[5] - See M. O. Kosven, Semeinaia obshchina i patronimiia

[6] - أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص186

ايديولوجياً أكثر منه اقتصادياً. ومن ثم، كان لمجتمع الجوار البدائي والعائلة الممتدة أهميةً اقتصاديةً مبدأيةً، أي انها كانت كانت البُنى الاقتصادية القصوى للعصر الذي نضجت فيه أُسس المُلكية الخاصة للمجتمعات الطبقي اللاحقة، على مستويات مُختلفة من نفس الزمن، ولكن مع ذلك، بشكلٍ متوازٍ مُشترطةً بعضها الآخر.

ان السؤال المنهجي الأساسي المُرتبط بالفهم العام لعمليات وآليات تشكّل الطبقات هو العلاقة التاريخية بين الطبقات، والدول، والمعايير التشريعية والقانونية التي أقرتها الدولة وحددتها. لا يُمكن أن يكون هناك شك في أن هذه البناءات الفوقية والتحتية ظهرت في سياق عملية واحدة ومُتعدد الأوجه لنشوء طبقي مُتناحر، تطورت بشكلٍ متوازٍ وحفزت احدها الآخر. كتب لينين في عرضه لجوهر وجهة نظر انجلز: "بمقدار ما ينشأ انقسام المُجتمع الى طبقات ويتوطد وبمقدار ما ينشأ المُجتمع الطبقي، تنشأ الدولة وتتوطد"[1]. لا يوجد هناك شك ايضاً في أن الدولة او النظام القانوني لا يمكنها أن تحدث في وقتٍ سابقٍ لانقسام المُجتمعات الى طبقات متناحرة. لكن كل هذه الأشكال لم تحدث على الفور وفي نفس الوقت، وقد سبقها نوعٌ من "ما قبل الطبقية" و"ما قبل الدولة" و"ما قبل القانون". هل كان هناك علاقة سبب-نتيجة في الارتباط بينها؟ تتم دراسة مسألة العلاقة بين ما قبل الطبقة وما قبل الدولة بشكلٍ متنوعٍ في الدراسات التاريخية الاثنوغرافية في الآونة الأخيرة، خاصةً من قِبَل المُتخصصين بالمسائل الافريقية[2]. ان الوضع أكثر تعقيداً فيما يتعلق بمسألة "ما قبل القانون"، خاصةً فيما يتعلق بالقانون المُشترك، والذي لا يزال يخضع للنقاش[3]. يُفضل بعض الباحثين فكرة أن "ما قبل القانون" لم يتطور بعلاقة مُباشرة بما قبل الطبقية وما قبل الدولة فقط، بل وبعلاقة تغذية راجعة بهما. لسوء الحظ، لا تتم مناقشة هذه المسألة الا على صفحات المنشورات المُتخصصة للغاية، والتي نادراً ما تُنشر في الأعمال العملية العامة.

نحن مضطرون لأن نتجاهل عدداً من المسائل الأُخرى التي تُطورها الدراسة السوفييتية للتاريخ البدائي والتي بدأها انجلز، مضطرين لتجاهلها بسبب أننا محصورين في مساحة مقالة في دورية علمية. دعونا نتحدث باختصار شديد عن مسألتين منها.

لقد أولى انجلز أهميةً كبيرةً لمسألة عالمية القبيلة التاريخية وأشار "عندما نجد عند شعبٍ من الشعوب العشيرة بوصفها الخلية الاجتماعية الأساسية، ينبغي عليهنا أن نفتش عنده عن تنظيمٍ قَبَلي"[4]. لكن أظهرت بعض البيانات الاثنوغرافية الجديدة عن سكان استراليا الأصليين وبابوا غينيا الجديدة وهنود أمريكا الجنوبية، أنه ليس لدى جميع المُجتمعات البدائية مُنظمة قَبَلية مُتميزة. ونتيجةً لذلك صار هناك مُحاولات لاعادة النظر في مفهوم القبيلة بعد محاولة العلم الغربي تجاهل أهمية العشائر. صارت القبيلة تُعتبر الآن من بُنى المُجتمع البدائي غير العالمية، حتى أن بعض المؤلفين البرجوازيين أعلنوا بأنها، أي القبيلة، "وهماً"[5]. في سياق عملية تطور الاثنوغرافيا في العلم السوفييتي، وُجِدَ أن للقبيلة جانبين، مثلها مثل أي مُجتمعٍ اثني: جانب اثني صرف، وجانب اثني اجتماعي. فقط الجانب الثاني له أشكاله التنظيمية. وقد وُجِدَ أيضاً أن الجانب الاثني الاجتماعي للقبيلة ينشأ في وقتٍ لاحقٍ بالنسبة للجانب الاثني الصرف. وهكذا قد ثَبُتَ أن التنظيم القَبَلي لم يوجد فقط عند الشعوب التي لم تصل بعد الى المستوى الاثني الصرف في تطورها.

---

[1] - محاضرة الدولة، ألقاها فلاديمير لينين في جامعة سفيردلوف 11 تموز عام 1919. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=38085&r=0

[2] - Cf. (1) 0. S. Tomanovskaia, “Izuchenie problemy genezisa gosudarstva na afrikanskom materiale. ” In Osnovnye problemy afrikanistiki. Etnograjia, istwiia, jlologiia, Moscow, 1973; (2) L. E. Kubbel I , Songaiskaia derzhava, Moscow, 1974; E. S. Godiner, Vozniknovenie i evoliutsiia gosudarstva v Bugande, Moscow, 1982

[3] - See A. I. Pershits, “Problemy normativnoi etnografii.” In Issledovaniia po obshchei etnograji

[4] - أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص125

[5] - A. W. Southall, “The Illusion of Tribe,” The Journal of Asian and African Studies, 1970, 5

لفت انجلز الاهتمام، لدن تعميمه المواد الاثنوغرافية، الى حقيقة أنها، أي المواد "تحتاج الى التحليل والدراسة والغربلة بعين نقّادة"[1]. يتم عمل الكثير في الاثنوغرافيا السوفييتية لتنظيم بعض مناهج اعادة بناء ظاهرة ما قبل التاريخ، نظرياً. يتم تطوير التقنيات الاثنوغرافية والاركيويولوجية التي ستجعل من الممكن تحديد أوجه التشابه والاختلافات بين الحقائق الاثنوغرافية والحقائق الأركيولوجية، ليس تعسفياً، بل عن طريق النمذجة. يتم تحسين المنهجية الأثرية Vestigial Method المُتعلقة بالقِطَع والأدوات ما قبل التاريخية على أساس الأدلة الأثرية[2]. ان مؤرخي المُجتمع البدائي السوفييت بعيدون كل البعد عن اضفاء صفة الاطلاق على منهجية "المصدر الأساسي الأولي"*، الذي يُميز الاتجاه الوضعي الجديد، ولا يفصلون منهاج البحث في العلوم الخاصة عن منهجية البحث في التاريخ البدائي، التي أرسى انجلز أُسسها.
وبمناسبة الذكر ى المئوية لعمل انجلز الكلاسيكي (أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة)، الذي أرسى أُسس العلم الماركسي في دراسة المُجتمع البدائي، يُدرك الباحثون السوفييت كم لا يزال يتعين القيام به في تفسير وتطوير الأفكار الأساسية التي عبّر عنها انجلز.
وبتلخيص ما قُلناه، من المهم مرةً أُخرى التأكيد على أنه بالرغم من الاختلاف في مقاربات العلم السوفييتي المُعاصر المُختلفة لمسائل التاريخ البدائي، فان هذه المقاربات تُمثل تطوراً وتجسيداً-في ضوء البيانات الجديدة- للمفهوم الماركسي للمجتمع البدائي وانحلاله الى مُجتمع الطبقي مُتناحر، الذي قدّم له انجلز له مُساهمةً هامة.

ترجمة لمقالة:
Frederick Engels and Contemporary Problems Concerning the History of Primitive Society, Yulian Bromlei and Abram Pershits, Soviet Studies in Philosophy, 23:3, 17-49, 1984

[1] - أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة، فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، ص39

[2] - Etnograjia kak istochnik rekonstruktsii istorii pervobytnogo obshchestva, Moscow, 1979; Istoriia pervobytnogo obshchestva: Obshchie voprosy. Problemy antroposotsiogeneza, Moscow, 1983

* منهجية "المصدر الأساسي الأولي" هي منهجية الاعتماد على الأدلة الأركيولوجية والأدلة الأُخرى التي تعود الى العصر البدائي وحسب.. يعتمد السوفييت ايضاً، بالاضافة الى هذه المنهجية، على قوانين التاريخ العامة، والاستقصاء والبحث النظري، والاستنتاجات غير المُباشرة.

جورج لوكاش والايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة

مانفريد بور *

يهتم الفلاسفة في جمهورية ألمانيا الديمقراطية بشكلٍ خاص بأعمال ونشاط جورج لوكاش. نُشِرَت العديد من أعماله في بلدنا بعد الحرب العالمية الثانية مثل 1947 Twist of fate و(هيغل الشاب ومسائل المُجتمع الرأسمالي) 1948 و(الوجودية أو الماركسية) 1951، و(تحطيم العقل) 1953 و(غوته وعصره) 1953، والتي كان لها تأثير واضح في عملنا الايديولوجي. لقد ساعدتنا هذه الكتب على التغلب على الايديولوجيا البرجوازية الرجعية، وخاصةً الفاشية. الأهم من ذلك، ساعدتنا كتب لوكاش على نستوعب مسائل الصراع الايديولوجي، ليس فقط من خلال المقولات الايديولوجية ولكن أيضاً من خلال المقولات السياسية. تعلّمنا من خلالها أن نفهم كيف يُمكن للمرء أن يستخدم امكانات الماضي الانسانية من أجل خلق المُستقبل، وفي الوقت نفسه قيادة الصراع ضد اللاعقلانية التي تُميز المُجتمع الذي عاف عليه الزمن. كانت لأفكار لوكاش أهميةً كبيرةً، خاصةً بالنسبة للجيل الذي أنتمي اليه. نتحدث عن لوكاش، ليس فقط لانها الذكرى المئوية لميلاده، ولكن قبل كل شيء لتكريم ذكراه والتعبير عن شعورنا بالامتنان العميق له.
بقرارٍ من أمانة الحزب الألماني الاشتراكي الموحد، عُقِدَت ندوة دولية في الفترة من 5-6 آذار عام 1985 في أكاديمية العلوم لجمهورية ألمانيا الديمقراطية كُرّسَت لأعمال جورج لوكاش. اخترنا بوعي كموضوع رئيسي للمناقشة في هذه الندوة كتاب لوكاش (تحطيم العقل). من الضروري أيضاً فهم ملاحظاتنا التالية حول موضوع (جورج لوكاش والايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة) والتي سنشرحها في الأقسام الأربعة التالية.

1- لا شك أن لوكاش كان من أشهر المُفكرين في منتصف القرن العشرين. كان التطور الفكري للوكاش مُتناقضاً-لا يُمكن أن يكون غير ذلك، لان الواقع نفسه، الذي انعكس في فكر لوكاش، الذي كان (ولا يزال) مُتناقضاً. عاش لوكاش في عصرٍ عظيمٍ ينتقل من الرأسمالية الى الاشتراكية

---

* مانفريد بور 1927-2008. فيلسوف ماركسي من جمهورية ألمانيا الديمقراطية. انضم عام 1945 الى الحزب الشيوعي الألماني. بدأ بدراسة التاريخ والفلسفة الألمانية في جامعة لايبزيغ عام 1947، وتخرج عام 1952. حصل بور على الدكتوراه في لايبزغ عام 1957، ثم انتقل الى أكاديمية العلوم الألمانية كمُساعد باحث. أكمل مانفريد تأهيله الأكاديمي في جامعة غرايفيسفالد عام 1962، وفي نفس العام أصبح نائب مُدير معهد الفلسفة هناك. أصبح في عام 1965 أستاذاً للفلسفة في غرايفسفالد.
ترأس بور المعهد المركزي للفلسفة التابع لأكاديمية علوم ألمانيا الديمقراطية بين عامي 1970-1990. كان عضواً أجنبياً في أكاديمية العلوم السوفييتية منذ عام 1971 وموظفاً غير رسمي في مجلس أمن الدولة الألماني. وكان رئيساً للمجلس العلمي للقضايا الأساسية في الصراع الايديولوجي بين الاشتراكية والرأسمالية. كان مُهتماً بمسائل نقد الايديولوجيا البرجوازية، ومسائل فلسفة العلم. حصل على جائزة فريدريك انجلز، والجائزة الوطنية لجمهورية ألمانيا الديمقراطية ووسام الاستحقاق الوطني.

. تُثير أعمال لوكاش الابداعية وتأثيره وكُتبه خلافاتٍ عميقة. لقد تم مدحها وشجبها وتجاهلها وتجاوزها بصمت، وتم في عددٍ من الأحيان اساءه فهمها، وما الى ذلك. قليلاً ما تمت دراستها بشكل بنّاء واستخدامها في مصلحة التقدم الاجتماعي. برأينا، عند دراسة أعمال لوكاش، لا ينبغي للمرء أن يُغفل تناقضاتها، المشروطة تاريخياً. ليس من السهل الوصول الى فهم حقيقي لها. ومن أجل فعل ذلك، من مطلوب قبل كل شيء توجيه نقد بنّاء يخلو من التحيّز العدمي، والتقييمات الايجابية المُبالغ بها لدوره. تسمح مثل هذه المُقاربة بتجنب اطلاق أحكام غير مبنية على فهم دقيق، والاستسلام المُبكر أمام صعوبات البحث الايديولوجي النقدي والتاريخي. لا ينبغي النظر في تشكّل وجهات نظر لوكاش الفلسفية بمعزلٍ عن وجهات النظر الفلسفية الأُخرى. يجب دراسة أعماله وتأثيرها في سياق تطور الايديولوجيا البرجوازية في عصرنا والمعارك السياسية والايديولوجية، والنضال من أجل تثبيت اللينينية في الحركة الشيوعية العالمية وفي سياق النضال من أجل السلام والتقدم الاجتماعي.

جورج لوكاش الشاب

بهذا المعنى، فان أعمال لوكاش في الفلسفة وعلم الجمال وما الى ذلك، تظل ذات طابع سياسي في محتواها، وهكذا نفهمها نحن. هذا صحيح حتى بالنسبة لتلك الأعمال التي اعتبرها هو نفسه نظرية "صرف"، مثل (أنطولوجيا الوجود الاجتماعي) The Ontology of Social Being. يعود لوكاش هنا الى مسائل عمله المُبكر (التاريخ والوعي الطبقي)، ويُناقشها على مستوىً نظريٍ أعلى نوعياً. ومع ذلك، فان المُقدمات التي ينطلق منها تحتوي بالفعل بشكلٍ طفيف على مسائل تمس استراتيجية وتكتيكات الحركة الشيوعية العالمية. ولكن، يبدو لنا، أن لوكاش في السنوات الأخيرة من حياته لم يكن يستوعب هذا الجانب من المسألة. وكثيراً ما استُخدِمَت القضايا التي تحدث عنها ضده من قِبَل جامعي مُقابلاته ومُحادثيه. لكن من واجبنا أكثر، واجب الماركسيين اللينينين، توضيح هذا الوضع. اذا لم نفعل ذلك، سيقوم المزيد من الناس بذلك التشويه وسيسيئون استخدام تصريحات لوكاش.
نحن لا نهتم، عند دراسة تشكّل نظرات لوكاش حول العالم، بالعملية الفكرية الصرف، لان مثل هذه العملية بشكلٍ عام غير موجودة. بعد أن نعترف بهذا، يجب علينا أن نُحدد بدقة درجة تأثيره على تطور الفكر الفلسفي ونقيّمه انطلاقاً من ظروف ملموسة تاريخياً.

2- ابتداءاً من عام 1917-عام ثورة اكتوبر الاشتراكية العُظمى- ومنذ لحظة انضمامه للحزب

الشيوعي المَجَري عام 1918 لا يجب اعتبار تطوره الفكري مُجرد ظاهرة من تاريخ الايديولوجيا، ولكن كظاهرة نُدرجها في تطور الحركة الشيوعية العالمية. سعى لوكاش الى تنسيق فكره مع هذا التطور. لكنه كان غالباً، في الوقت نفسه، يرتكب أخطاءاً في تقييم خصائص الحركة الشيوعية العالمية، وكان في بعض الأحيان يُبالغ في مستوى تطورها، ويشوهها في أحيانٍ أُخرى.

ستتضح الزخارف والتلاوين المُعقدة التي تُلقي الضوء على صعوبات هذا التطور الفكري عند لوكاش اذا تتبعنا مسار أعماله انطلاقاً من (الروح والشكل) Soul and Form و(انطولوجيا الوجود الاجتماعي).

هل يُمكننا أن نؤكد بذلك أن تطور فكر لوكاش كان كلاً موحداً؟ لا. لكننا نؤكد أن فكره كان يحتوي على أفكار رئيسية موحدة تماماً.

يتضح ما هو ضروري، ان لم يكن الأكثر أهميةً في فهم هذا التأكيد، من خلال احدى الفقرات في (الروح والشكل): "حتى هذه النقطة، نادراً ما يتم ذكر نوفاليس هنا، ولكن مع ذلك استمر النقاش حوله باستمرار". وبتبسيط الأمر الى حدٍ ما، يمكن للمرء أن يقول أن لوكاش، في فترات ابداعية مُختلفة، غالباً ما استغل أفكار نوفاليس، ولم يستبعده تماماً. توجد مؤشرات عديدة على هذه الحقيقة في أعماله. على سبيل المثال، مفهوم الكُلية، الذي يختفي في بعض الأحيان، ولكنه يُعاود الظهور على الدوام، يشتقه من الفلسفة الكلاسيكية والرومانسية ويُطبق عليه مقاييس التقييم الكلاسيكية.

بالاضافة الى ذلك يقوم لوكاش مرةً أُخرى في (أنطولوجيا الوجود الاجتماعي) بالبحث عن "ما هو الوجود" لا سيما الوجود الانساني. ان ديناميكيات فكر لوكاش توحّد تقاليد التنوير والفلسفة الكلاسيكية والرومانسية، وتأكيد البرجوازية ومُعارضتها، والماركسية كايديولوجيا التحرر، والاستمرارية والانقطاع، ونفاذ الصبر الثوري والتراخي الرومانسي. ويرتبط كل هذا عند لوكاش بالأخلاقية كموقفٍ حيوي، وشعور حاد بالأزمة، وحماسة تبشيرية لانقاذ الثقافة من الهمجية، وبالأوهام البطولية والتفاؤل التاريخي.

3- ان هذه المقالة الصغير لها جانبان، سوف نتناولهما بايجاز فقط:

1- لوكاش كجزء من التطور الايديولوجي البرجوازي المتأخر.

2- لوكاش كناقد للايديولوجيا البرجوازية المتأخرة.

دعونا ننتقل الى الجانب الأول.

غالباً ما يُغفل المرء، عند فحص آراء لوكاش، أنه عرّاب للعديد من الأفكار التي تُميز التيارات الايديولوجية البرجوازية المتأخرة (وهذا اغفال مستمر تماماً). من أجل الدقة التاريخية، يجب أن لا ننسى هذه الحقيقة، لا سيما لانها عادةً ما تُخفيها حقيقة أن لوكاش اجتاز الطريق من المُثقف البرجوازي الى الماركسي، وبدأ كمُثقف برجوازي وانتهى كماركسي، وما الى ذلك. لا نُريد أن نقول أن هذا غير صحيح. لكنه يُبسط الأمر الى حدٍ ما ويرسم طريق تطور فكر لوكاش بصورة خطية، مما يؤدي الى افقاره. ونتيجةً لذلك، تظل هناك عمليات ايديولوجية برجوازية غير واضحة، وهي عمليات، تُحاول، من بين أمورٍ أُخرى، اثراء هذه الايديولوجية بأفكار مُعارضة لما هو برجوازي، وبعضها مُستعار من الماركسية.

ان التأكيد على أنه كان رائداً أو بشيراً لتيارات برجوازية متأخرة عديدة لا ينفي بأي حال حقيقة أنه كان ماركسياً. على العكس من ذلك، فان هذا يدل على ضعف التطور الايديولوجي البرجوازي المُعاصر، وغياب المواقف الايديولوجية المُستقرة، وقد أجبر هذا الايديولوجيين البرجوازيين على البحث عن اجابات لمسائل الوجود المُعقدة حتى بين خصومهم الايديولوجيين. دون الخوض في هذا كثيراً، دعونا نلاحظ أيضاً ما يلي. قد يُنظر الى مقال لوكاش الكبير حول

كيركيغارد المُعنوَن: (انقسام شكل الحياة نفسه: سورين كيركيغارد وروجينا اوسلن) 1909 على أنه يبتغي دراسة الفلسفة الوجودية-أُس تطور لوكاش الفلسفي نفسه (بالمناسبة لم يدرس أيٌ من الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين هذا الظرف في أعمالهم حول لوكاش).
يرتبط كتاب (ميتافيزيقيا المأساة) Metaphysics of Tragedy 1910 الذي يحتوي على العديد من اطروحات "فلسفة الحياة" المركزية، ارتباطاً وثيقاً بذلك المقال عن كيركيغارد. اذا أخذنا أيضاً اطروحة نوفاليس بعنوان (حول فلسفة الحياة الرومانسية) On the Romantic Philosophy of Life 1909 وتحليل أعمال ستيفان جورج 1908 والذي نواته اطروحة "الفن هو الهام Inspiration بوسائل الشكل"، سوف تُعطينا هذه الأعمال المقولات الرئيسية لفلسفة الحياة البرجوازية المتأخرة في الفترة بين ما بين الحربين العالميتين. وقد قدّم جورج لوكاش نفسه بعد عشرين عاماً نقداً ماركسياً رائعاً لها.
لقد وجّهنا الانتباه الى هذا الجانب من فكر لوكاش لاظهار التعقيد الشديد لتطوره الفكري والتأكيد على أن التسميات التي يُعلقها العديد من الايديولوجيين البرجوازيين المتأخرين على لوكاش، مثل "السوفييتي السرّي" و"المتحذلق" و"أبو النقد الأدبي الماركسي" و"المُساوِم المُكرَه" وما شابهها لا تنبع من فهم حقيقي لهذا الرجل، بل من رغبة في تشويهه، والتي تُمليها الانتقادات الحمقاء المُعادية للشيوعية التي تنتقص من كل شيء وكل شخص.
لقد لاحظت الأدبيات حول لوكاش بالفعل العلاقة بين عمله (التاريخ والوعي الطبقي) وكتاب هايدغر (الوجود والزمان). كان من المُستحيل لكتاب (الايديولوجيا واليوتوبيا) لكارل مانهايم أيضاً أن يكون موجوداً لولا كتاب جورج لوكاش (التاريخ والوعي الطبقي).
ان تأثير كتابه (نظرية الرواية وتطورها) هائل للغاية. كأمثلة على هذا التأثير، نحتاج فقط أن نتذكر هربرت ماركوز وتيودور أدورنو. يُمكن للمرء أن يطرح سؤالاً بعيداً عن الخطابة: ما الذي ستكون عليه مدرسة فرانكفورت بدون لوكاش، الذي انتقده ممثلوا هذه المدرسة باستمرار ولكنهم كانوا يقلدونه كذلك؟ ما الذي كانت "نظريتهم النقدية" لتكون عليه لولا كتابيه (نظرية الرواية) و(التاريخ والوعي الطبقي)؟
في هذا الصدد، هناك مُلاحظة اضافية صغيرة يجب أن نذكرها. لا يوجد في أعمال أدورنو حول هيغل اقتباساتٍ من كتاب لوكاش (هيغل الشاب) The Young Hegel، على الرغم من أن أدورنو يدرس في العديد من الأماكن نفس المسائل التي يدرسها لوكاش: فهم دور العمل والاغتراب في تشكيل ديناميكيك هيغل. قد يفترض المرء أن أدورنو لم يكن على علمٍ بكتاب لوكاش هذا. ومع ذلك، يوجد في أرشيفات معهد البحوث الاجتماعية استعراض مُبسّط لكتاب لوكاش عن هيغل، والذي ينتمي، بشكلٍ غريبٍ بما فيه الكفاية، الى قلم أدورنو نفسه بعنوان (حول آراء هيغل الشاب عن الاقتصاد والمُجتمع) والذي يوضّح أن كاتبه قرأ كتاب لوكاش من أجل أن يفهم الأمر ويُحقق امتيازاً لنفسه. عند قراءة هذا الاستعراض، يحصل المرء على انطباع بأن أدورنو لاحظ قيمةً ما في كتاب لوكاش، حيث دوّن مرتين في هاتين الصفحتين: "اقتباس رائع". لكن في نهاية هذا الاستعراض الايجابي الى حدٍ كبير، يقول أدورنو أن لوكاش "بسبب خوفه من "كهنة الماركسية" لم يجرؤ على اظهار "الدوافع المادية عند هيغل" انطلاقاً من موقف هيغل نفسه، واقتصر نفسه على وجهة نظر كارل ماركس. يوضّح هذا الاستعراض علاقة أدورنو المشوهة بلوكاش والماركسية وتشويهه لنظراتهما. لكن أدورنو لم يكن قادراً على تجنّب التأثير "الافتراضي" للوكاش وعدم ذكره له، وقد جعله هذا متوتراً، وعوّض عن ذلك بتفسيرات خاطئة لوجهات نظر لوكاش. لقد حاولنا بشكلٍ خاص توضيح تأثير لوكاش على الايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة، على سبيل المثال، على فلسفة الحياة. غالباً ما يتم التقليل من شأن هذا الأمر او حتى اغفاله في الخلافات حول قُرب أو بُعد لوكاش عن ماركس.

سننظر الآن في الجانب الثاني، لوكاش كناقد للايديولوجيا البرجوازية المُتأخرة.
وهكذا، وانطلاقاً مما سبق، يُمكن للمرء أن يؤكد أن لوكاش، أكثر من غيره، قد وضع الأساس لنقد الايديولوجيا البرجوازية المُتأخرى في أشكالها الأساسية. كان نقد الايديولوجيا البرجوازية المُتأخرة بالنسبة للوكاش بمثابة قطيعة مع جزءٍ مُعينٍ من أفكاره، وقطيعة تشهد على صدقه الأخلاقي والفكري. لم يُشاطر لوكاش آراء "فلسفة الحياة" البرجوازية المتأخرة ببساطة وحسب، بل كان أحد اولئك الذين ابتدعوها، واذا كان يُمكن للمرء أن يُعبر عن الأمر بهذه الطريقة، فهو قد عانى من خلالها. بعد أن أعاد النظر في "فلسفة الحياة" الألمانية، أعاد النظر أيضاً في طريقة تفكيره "السابقة". بعد ذلك بوقتٍ طويل، في نهاية العشرينيات من القرن الماضي، أصبح مُدركاً للعواقب السياسية والايديولوجية القاتلة الناجمة عن مثل هذه الطريقة في التفكير.
منذ ذلك الحين، ارتبط نقده المُستمر للايديولوجيا البرجوازية المتأخرة بالدراسة المُتجددة لأعمال ماركس. بحلول هذا الوقت، كان قد اكتسب اهتماماً شديداً بأعمال لينين، وخاصةً كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي). بالنسبة الى لوكاش، كان كل هذا، كما قال هو نفسه لاحقاً "الانطلاقة المُلهمة والمُثيرة لمرحلة جديدة". وجد لوكاش مكانه في النضال الايديولوجي للطبقة العاملة ضد الامبريالية، وضد خطر الفاشية المُتنامي وايديولوجيتها.
في عملية التغلب على الفلسفة البرجوازية المُتأخرة هذه، اكتشف لوكاش لنفسه الامكانية الثورية للفلسفة البرجوازية الكلاسيكية وفكرها العقلاني، لان التوجه اللاعقلاني للايديولوجيا البرجوازية المتأخرة خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها قد تحوّل الى برنامج حقيقي لتدمير العقل. كان نقد لوكاش للايديولوجيا البرجوازية متوجهاً منذ ذلك الحين نحو ثلاثة أهداف مُترابطة: 1- اثراء الماركسية من خلال تحليل دروس التقاليد البرجوازية الكلاسيكية. 2-مزيد من التطوير لارث الفلسفة والأدب الكلاسيكيين الألمانيين من أجل استخدامهما المُثمر في النضال ضد الايديولوجيا الفاشية الامبريالية. 3- رفض التزييف والتفسير الخاطئ للتقاليد البرجوازية الكلاسيكية الذي اتخذه الايديولوجيون الامبرياليون. انتقد لوكاش الايديولوجيا البرجوازية على أساس المبادئ اللينينية، وصاغ مطلَب "ما يتعلق بالثورة"، وهذا يعني أن النشاط النقدي يجب أن يكون نشطاً وحاسماً وموجهاً الى أكثر مشاكل العصر الحاحاً. لن نُناقش الآن كيف تعلّق لوكاش بالأوهام البطولية فيما يتعلق بهذا. بالنسبة لنا وجود هذه الأوهام عنده واضح تماماً.
ومع ذلك، كانت ضربات لوكاش الانتقادية الأساسية منذ بداية الثلاثينيات وحتى نهاية الخمسينيات موجهةً ضد ايديولوجيا الفاشية الألمانية، وضد أسلافها الايديولوجية، وضد محاولات انعاشها في ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية. في حين أننا لا نستطيع أن نتفق مع بعض نتائجها-أي نتائج ضربات لوكاش الانتقادية الأساسية- فان توجه لوكاش النقدي هذا يحتفظ بأهميته فيما يتعلّق باعادة احياء اللاعقلانية في الفلسفة البرجوازية المُعاصرة.

4- بصفتها السمة المُميزة للايديولوجيا الفاشية (بما في ذلك أكثر أشكال المفاهيم البرجوازية المتأخرة رجعيةً)، حدد لوكاش تلفيقيتها (حتى أن انجلز تحدث عن "فوضى تلفيقية بائسة"). في هذه "الفوضى" نجد أشكالاً مشوهة من النقد (حيث يسود الاستياء المكبوت والكراهية اللاواعية) ونظريات بيولوجية حول الانسانية والمُجتمع (حيث تُهيمن الايديولوجيات العُنصرية)، مُختلطةً مع هراء اسطوري شبه ديني. رأى لوكاش البيئة الأدبية لهذه البُنى الايديولوجية الفاشية في المقام الأول في تطور "فلسفة الحياة" في ألمانيا بدءاً من شوبنهاور ونيتشه. تُعبّر "فلسفة الحياة" الألمانية عن العجز النظري للبرجوازية التي لا تستطيع ولا ترغب في أن تتخيل جوهر الوجود بمساعدة الوسائل والمناهج العقلانية. انها تُعلن عن الأعمال المعرفية-التي ميزت الفكر البرجوازي حتى هيغل وغوته- بأنها أعمالاً عبثية وتُنكرها ببساطة. انها ترفض تماماً امكانية

معرفة العالم وترفض فهم الأفعال التي تحدث فيه، وهي تُصنّم Fetishizes "لغز" التاريخ.
لا يكافح لوكاش ضد عدم صحة الفكر البرجوازي المتأخر وحسب، بل وضد خطر انشاء فراغ عملي ونظري وامكانية ملئه بأكثر أشكال الانشاءات النظرية العنصرية خياليةً وانتقائيةً. فيما يتعلق بالعواقب العملية لعقم الروحانية البرجوازية المتأخرة، يُشير لوكاش الى تحطيم النزعة الانسانية، التي كانت في السابق قيمةً أساسيةً للبرجوازية التقدمية.
ان وصفه السيكولوجي لمرضية البرجوازية الألمانية، الوارد في أعماله النقدية في ثلاثينيات حتى خمسينيات القرن العشرين، هو نداء للعودة الى العقل وقيم الانسانية. ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، يعلم لوكاش ان تحقيق العقل مُمكن فقط بقدر ما تقوم الكائنات العاقلة بتحقيقه. اصطف لوكاش دائماً الى جانب العقل. لذلك، تظل أعماله حول نقد الايديولوجيا البرجوازية ذات أهمية كبيرة، خصوصاً اذا أخذ المرء في الاعتبار الظواهر المُعاصرة مثل أسلوب التفكير المُحافظ واللاعقلاني، وفكرة "فكر النظام الملموس" Concrete Thought of Order سيء الصيت، والولادة الجديدة لأفكار نيتشه، والنزعة البيولوجية، والنزعة الانتقامية، والاكتشاف المُتكرر لكارل شميت Karl Schmidt وفرير Frier وغيهلن Gehlen* الترويج لأعمال أندريه غلوكسمان André Glucksmann**، وأشباههم.
يحتوي نقد لوكاش لـ"برنامج تحطيم العقل" على عددٍ من القيود التي تُعزى الى الفترة التي قام فيها به (اي بالنقد)، على وجه الخصوص عدم الدقة في فهم موضوع الفلسفة الماركسية ومنهجها. لكن هذا لا يوفّر أسباباً للتشكيك في قيمة أفكاره بشكلٍ عام. يجب فهم المُقدّمات التي انطَلَقَ منها: التفاؤل التاريخي، والتأكيد غير المشروط على انتصار العقل، والحاجة الى توحيد جميع الناس في الدفاع عنه. دعونا نُلقي نظرة على السنة التي أكمل فيها كتابه (تحطيم العقل): لقد كان عام 1952، حيث تكاتفت المجموعة التي كانت تُسمى الدفاع الأوروبي وبدأت باعادة تسليح ألمانيا الغربية، ومن ثم دخلت هذه الدولة حلف الناتو في غضون عامين. نسلّط الضوء هنا على فكرة واحدة من (تحطيم العقل). كتب لوكاش أن "الموقف" الذي يؤيد أو يقف ضد العقل يُحدد في نفس الوقت مسألة جوهر الفلسفة كفلسفة، ودورها في التقدم الاجتماعي، وبهذا المعنى "لا يوجد موقف فلسفي سلبي" يُمكنه أن يكون مُحايداً بالنسبة للصراع الاجتماعي. فيما يتعلق بهذا، يؤكد لوكاش: التحضير لحرب جديدة ضد الاتحاد السوفييتي يعني أن الاعداد الايديولوجي للجماهير لهذه الحرب يُشكل المسألة المركزية للسياسة الامبريالية. انه لا يتوقف عند تبيان هذه الحقيقة، بل كونه مُتفائلاً مُقتنعاً، بقدر ما لا تنفصل الماركسية اللينينية عن التفاؤل التاريخي، فان لوكاش يُطالب كذلك "بحركةٍ جماهيريةٍ للدفاع عن العقل"، ويُعلق عليها آمالاً كبيرة. لقد رأى مثالاً على هذه الحركة الجماهيرية، الحركات من أجل الدفاع عن السلام. وقال في عام 1960 ان الحركة العالمية للدفاع عن السلام هي أقوى حركة اجتماعية في الدفاع عن العقل، واكد في هذا الصدد أن النضال من أجل السلام وضد الحرب أصبح محور كل عمل انساني عالمي.
وبمقاربة أهمية المسائل التي طرحها لوكاش بهذه الطريقة، نتذكر في الختام كلماته التي أعرب عنها في المؤتمر العالمي للنشطاء الثقافيين للدفاع عن السلام عام 1948 في فروتسواف في بولندا. كان لدى لوكاش بالفعل في ذلك الوقت تصور واضح حول من أين يأتي مصدر الخطر على السلام وما يجب على الانتلجنسيا فعله لمنع الدمار الشامل. وحذّر من أنه، من المهم، بالنسبة للبرجوازية الامبريالية، أن تشل قدرة الانتلجنسيا على تطوير توجّه اجتماعي صحيح. ومع ذلك،

---

* يبدو أن فرير وغيهلن هم مُنظرين من ألمانيا الغربية. لكن لم أستطع أن اعرف من الذين يقصدهم الكاتب بالضبط.
** آندريه غلوكسمان، هو مُنشق كَتبَ ضد الدول الاشتراكية وكان مُعادياً للشيوعية بشدة، وكان يُميزه أنه كان يذهب أكثر باتجاه اليمين مع مرور السنين. ناشد رونالد ريغان ليزيد دعمه لقوات الكونترا المُعادية للشيوعية في أمريكا اللاتينية، وصار من مؤيدي استخدام السلاح النووي ضد دول أوروبا الشرقية ودعم غزو الناتو ليوغسلافيا.

فان العديد من المثقفين يفهمون مصدر التهديد الحقيقي للحرية والثقافة. وقد بدأ الكثيرون ينهضون بالهام أخلاقي عظيم ضد الامبريالية واستعداداتها للحرب، وأكد لوكاش أن واجبنا كمثقفين هو تحويل هذا الشعور الى معرفة. قال ان نتيجة النضال من أجل السلام تعتمد الى حدٍ كبير على ما اذا كان المثقفون سيصبحون مناضلين من أجل منعطفٍ تاريخيٍ تقدمي أم سيصبحون ضحيةً عاجزة، وأداةً عاجزة للهمجية الرجعية. قال، ان نوع العلاقة بالوجود والمعرفة والثقافة التي يستحقها المثقفين، وأيها لا يستحقون، واضحة تماماً.

كان جورج لوكاش مُناضلاً عنيداً من أجل قضية العقل، وأعماله لا زالت تحتفظ بأهميتها في ضوء النضال المُعاصر ضد السياسية والايديولوجيا الامبريالية. وهذا يُجبرنا على دراسة أعماله، حتى نتمكن من استخدامها في الصراع الايديولوجي، ومواصلة قضيته في اعادة الاعتبار للعقل وهزيمة الميول اللاعقلانية للايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة.

ترجمة لمقالة:
Soviet Studies in Philosophy, György Lukács and Contemporary Bourgeois Ideology, Manfred Buhr: P87-97, 1987

سيكولوجيا شخصية التحقيق الذاتي في أعمال أبراهام ماسلو

لودميلا ايفانوفا انتسيفيروفا *

شهد الرُبعان الثاني والثالث من القرن العشرين ظهور عدد من المفاهيم المختلفة للشخصية في علم النفس خارج الاتحاد السوفييتي. تم انتاج مُعظم هذه المفاهيم بواسطة علم النفس المرَضي Pathopsychology كنتيجة لمحاولة فهم شخصية المصابين بالأمراض العصبية وكفرعٍ عملي لعلم النفس المرضي. على الرغم من أن هذه النظريات كانت تعميماتٍ مبنية على الدراسات السيكولوجية المرضية، الا أنها نُشرت من قبل مؤلفيها كنظريات عامة للشخصية. تم استخدام المواد التي جُمِعَت اثناء فحص المرضى العقليين كأساس لما أصبح الان اختبارات شخصية قياسية- اختبار رورشاخ** واختبار تفهّم الموضوع Thematic Apperception Test والتي استُخدِمت بشكل رئيسي لاكتشاف الميول العصبية لدى الفرد. كان التقييم المُبالغ فيه للغاية لأهمية منهج علم النفس المرضي السمة المميزة لنظرية الشخصية في علم النفس خارج الاتحاد السوفييتي. ومع ذلك، فان الشخصية المصابة بمرض عصبي، أي الشخصية المرَضية تختلف اختلافاً نوعياً، وليس كمياً عن شخصية الكائن البشري الطبيعي. لذلك يجب علينا أن نتفق مع ماسلو*** الذي يُظهر كيف أن "دراسة الموضوعات المُشوهة والمرضية وغير الناضجة ستؤدي الى نهوض علم نفس وفلسفة مشوهتين"[1]. واذا كان على الدراسة ان تكون أساساً لتشكيل شخصية

---

* لودميلا ايفانوفا انتسيفيروفا: 1924-2013 عالمة النفس الماركسية المتخصصة في البحث المنهجي ونظرية وتاريخ علم النفس وعلم النفس النمائي. عملت في معهد السيكولوجيا التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية، ترأست قسم المسائل الفلسفية للسيكولوجيا 1974-1982، وقسم الشخصية في السيكولوجيا 1982-1991.

** اختبار رورشاخ: هو أحد تكنيكات الاختبارات الاسقاطية. في هذه الحالة، لا ينطوي الاسقاط على وسيلة للدفاع النفسي فحسب، بل يعني ايضاً ان عمليات الادراك مشروطة بآثار تذكارية من الاحساسات السابقة. سيُغير المريض، او الخاضع للاختبار الوضع حسياً حسب شخصيته (سيفسر رسماً ما وفقاً لسمات شخصيته)... ابتكر هيرمان رورشاخ أكثر الاختبارات الاسقاطية انتشاراً. اختار أكثر عشرة نِقاط مُحَفزة من الحبر امتيازاً قد تُثير الشخص الخاضع للاختبار، تُعرض عليه واحدةً تلو الأخرى وكان على الخاضع للاختبار أن يقول ما الذي تبدو عليه النقاط او بقعة الحبر وبماذا تُذكره. ينظر العديد من علماء النفس الى اختبارات الاسقاط باعتبارها اختبارات الشخصية الأكثر قيمةً لانها "تصور كل شخصية الفرد وتسمح بفحص معالمه العاطفية واستجاباته العصبية، الخ" ويقول علماء النفس بأن الاختبارات الاسقاطية جيدة لانها تُسهل اظهار عناصر العالم الداخلي للفرد الخاضع للاختبار، والذي لا يستطيع ان يُعبر عنها غالباً بطريقة مباشرة، ولانها تسمح للمُجرب بتوجيه نفسه داخل شبكة الخواص المعقدة للشخصية والتي يصعب تقييمها. ولكن هنالك عدد من علماء النفس في الغرب يبالغون في أهمية هذه الاختبارات، بما هي اختبارات ذات طبيعة محدودة، لان هنالك خطر، بأن يقع عالم النفس الذي يُمارس التجريب في التفسير الذاتي بأن يُدخل تفسيراته الشخصية عند تفسير اجابة المريض. تفتقر اختبارات رورشاخ الى الموثوقية العلمية في كثير من الأحيان، فقد يأتي دارسين مُختلفين بنتائج مُختلفة لنفس الشخصية.

Psychological Dictionary, Progress Publishers, 1987

[1] - Maslow, A. H. Motivation and Personality. New York: Harper, 1954, P234

*** أبراهام ماسلو: عالم نفس أمريكي (1908-1970)، هو أحد رواد تيار علم النفس الانساني البرجوازي، والذي يتخذ (الشخصية)-

ناضجة وسليمة، فيجب على النظرية أن تكون مُتجذرة في دراسة الأشخاص الذين يتميزون بمستوىً عالٍ من النضج النفسي والتقدمية والابداعية وساهموا بشكل كبير في تقدم المجتمع.
تعتمد نظرية ماسلو على دراسة لمثل هؤلاء الممثلين البارزين للبشرية الذين قادهم تطورهم الى ابعد من عصر مجتمعاتهم، والذين يشكلون بهذا المعنى "قمة نمو" المجتمع. ولهذا السبب يجذب عمل ماسلو الانتباه ويستحق التحليل الدقيق. تحتل مشكلة الدافع Motivation مكاناً مركزياً في نظرية ماسلو وهو يُقارب هذه المشكلة من وجهة نظر تُناقض مواقع التحليل النفسي. سيتذكر القارئ أن الفرويديين ينظرون الى الغرائز والدوافع Drives على انها معادية للمجتمع في الأصل وبشكل دائم. في التحليل النهائي، يتم توجيه جميع جهود الفرد نحو الحصول على اللذة على حساب الاخرين وضدهم. تُعد الميول العدوانية والمُدمرة من أهم الدوافع الفطرية عند الطفل. ترقى الجتمعة او التنشئة الاجتماعية Socialization لأن تُصبح استدخالاً للمحظورات الاجتماعية وتطالب الفرد بأن يعتبرها تهديدية وغريبة، ثُم يتبلور هذا في في شكل دائم من الأنا العليا عند الشخصية. تتمثل وظيفة الأنا في تهدئة الصراع المستمر بين الفرد والمجتمع، بين الهو والأنا العُليا.
يُشارك هذه النظرة، الى الدوافع والاحتياجات الفردية، اليوم، العديد من مُمثلي التحليل النفسي وكذلك العديد من علماء النفس الذين يُحاولون التوفيق بين الفرويدية والسلوكية. في احدى اخر الدراسات الاستقصائية التي أُجريت حول مسألة التنشئة الاجتماعية، يُلاحظ روبرت لو فاين بشكل صحيح أن "علماء النفس والمحللين النفسيين لنظرية الدافع يرون أن البشر يُولدون بدوافع يُمكن أن تكون مضرة بالحياة الاجتماعية ويرون مُشكلة التنشئة الاجتماعية بمنظار ترويض الدوافع التخريبية وتوجيهها الى أشكال مُفيدة اجتماعياً"[1].
يرفض بشكل قاطع التفسير الفرويدي للدوافع الفردية، والذي، حسبَ تعبيره، ينظر الى الوعي والعقلانية والأخلاق باعتبارها مُجرد واجهة أو قشرة للغرائز، كقيودٍ على السجين. يرى الفرويديين أن الحضارة، التعليم والقوانين كقوىً تُقيد الوحش الكامن في الانسان. يرفض ماسلو أيضاً بشكل قاطع البديهية الفرويدية القائلة بأن الحيوان الكامن في الانسان هو وحش ثابتٌ لا يتغير، بما يعني ذلك أن الدوافع الفطرية عند الانسان أنانية وعدائية للمجتمع. غالباً ما يشير اولئك الذين يدافعون عن الأطروحة التي مفادها بأن الفرد مُدمرُ ومُعادٍ للمجتمع تِبعاً لفطرته- غالباً ما يشيرون الى أسلاف الانسان الحيوانيين، الذين يُفترض أنهم يُظهرون شراسةً طبيعية. يوضح ماسلو، من أجل دحض هذه الحجة، أن الأفعال التي يعتبرها الانسان شرسة في العادة لا توجد أبداً عند الحيوانات البرية باعتبارها غايةً في حد ذاتها كما تفترض هذه الأطروحة، ولكن على العكس من ذلك، تكون هذه الأفعال بمثابة وسيلة للافتراس من أجل الحفاظ على وجودها. يُشير

كموضوعه الأساسي. يعتبر هذا التيار ان (الشخصية) هي نظام ديناميكي مُتكامل مع امكانيات مفتوحة لـ(التحقيق الذاتي) المُميزة للانسان فقط. يضع علم النفس الانساني نفسه كقوة ثالثة في مواجهة التيارين السلوكي والفرويدي التي ركزت بشكل رئيسي على اعتمادية الشخصية على خبرتها السابقة (الماضي). يؤكد علم النفس الانساني أن سلوك الفرد يتحدد بحاضره ومُستقبله. وتكمن السمة الأساسية للشخصية تبعاً لهذا الاتجاه بأنه يسعى لتحقيق امكاناته بحُرية (غوردون البورت)، وخصوصاً تلك الامكانات الخلاقة (ابراهام ماسلو) معززاً الثقة بالنفس ومحققاً الذات المثالية (كارل روجرز). الدوافع، هي التي تُعين الجزء الرئيسي في هذه العملية، والتي لا تضمن نمو سلوك غير امتثالي، بل نمو عنصر بنّاء من الذاتية الانسانية والتي يتم تحفيز سلامتها وكثافة عاطفيتها من خلال شكل خاص من العلاج النفسي أطلق عليه روجرز اسم العلاج النفسي (المتمحور حول الزبون) Client-Centered، والذي يدخل فيه الطبيب في علاقة شخصية وثيقة مع المريض ولا يعتبره مريضاً ولكن كعميل يتحمل مسؤولية حل مشاكله الخاصة. دور الطبيب هو دور المستشار الذي يخلق جواً عاطفياً دافئاً يُسهل على العميل اعادة تنظيم نفسه، عالمه الداخلي الهائل، وتحقيق تكامل شخصيته والتقاط معنى وجوده.يتجاهل علم النفس الانساني مفاهيم الخصوصية الانسانية في الشخصية، ويعتور استعراض هذا الاتجاه لمفهوم الشخصية أُحادية الجانب والمحدودية لانه لا يعترف بأن الشخصية تتشكل بعوامل اجتماعية-تاريخية. يُسمى علم النفس الانساني في بعض الأحيان علم النفس الوجودي.

Psychological Dictionary, Progress Publishers, 1987

[1] - Le Vine, R. A. Culture, Personality and Socialization. An Evolutionary View. In D. A. Goshlin (Ed.), Handbook of Socialization theory and research. Chicago: Rand McNally, 1969. Chapt. 8

ماسلو بشكل صحيح الى أن أحد أوجه القصور في نظرية داروين هو تركيزها بشكل حصري على الصراع والمنافسة، وهي تتجاهل تلك الحالات التي لا يُمكن دحضها من المساعدة والتعاون المُتبادل التي تحدث في عالم الحيوان. النقطة الرئيسية عند ماسلو هي أن الانسان كائن اجتماعي بطبيعته، وانه بحاجة طبيعية ومُلحة للانتماء والحب والتعاطف والاحترام. يُظهر ماسلو، بتأكيده على الجانب الفطري للحاجات (البشرية) Humanoid، بأن هذه الحاجات (الغرائزية) Instinctoid بطبيعتها، وعلاوةً على ذلك، فهي تخص النوع البشري.

ابراهام ماسلو

ماسلو ليس الطبيب النفسي الأجنبي الوحيد الذي يؤكد أن دوافع الانسان اجتماعية بطبيعتها. في الواقع كانت احدى نقاط الخلاف الرئيسية بين آدلر وفرويد هي أن آدلر اعترف بالمكونات الفطرية لـ(المشاعر الجماعية). هذا الشعور الاجتماعي، حسب آدلر هو "امكانيات فطرية ستتطور بوعي، اجتماعياً"[1]. في نظريته حول التعويض عن عدم الكفاية، اعتبر آدلر ان الحس الاجتماعي هو "التعويض الصحيح والحتمي عن كل الضُعف الفردي الطبيعي"[2].
في حين يعتبر ماسلو احتياجات الانسان الاجتماعية، أي حاجته الى التواصل والعلاقات الحميمية والتعاطف، كامكانيات ذاتية فطرية، ذاتية، امكانات غريزية للطفل، مُنفصلةً عن الحاجات العضوية، يعتقد هاري سوليفان، مُنشئ النظرية الشخصية في الطب النفسي، أن الشعور الاجتماعي مُتجذرٌ بشكلٍ طبيعي في الاحتياجات العضوية. ان التوجه الاجتماعي للأطفال حديثي الولادة، تبعاً لسوليفان، هو حاجة للحنان، والتي بدورها خاصية لسلوك الأم، التي تلبي جميع احتياجات الرضيع. يُفسر سوليفان هذه الحاجة الى الحنان كشكل مُعَمّم من الحاجة الى الطعام والدفئ والنظافة، حيث أن تحقيق جميع هذه الاحتياجات يتطلب مُشاركة ومساعدة حميمة. يكتب سوليفان: "يُطلَق على المساعدة التي تتطلب تعاون الشخص الذي يتصرف بدور الأمومة، الحنان"[3]. و"بالتالي"، يذهب الى الاستنتاج، مؤكداً على الجانب الاجتماعي الفريد لمجموعة احتياجات الرُضّع بأن "الحاجة الى الحنان متأصلة منذ البداية كحاجة شخصية"[4].

[1] - Ansbacher, H., And Ansbacher, R. A. (Eds) the Individual Psychology of Alfred Adler. A Systematic Presentation in Selections from His Writings. New York: Basic Books, 1965, P134
[2] - Ibid. P154
[3] - Sullivan, H. The Interpersonal Theory of Psychatry. New York: W. W. Norton, 1953, P140
[4]- Ibid

هاري سوليفان

يُمكن أن تُصاغ اطروحة الطبيعة (البشرية) Humanoid لحاجات الانسان ودوافعه، والطبيعة الاجتماعية للانسان، الضرورية للغاية من أجل النضال ضد المفهوم الفرويدي حول العدوانية البدائية المتأصلة الموجودة بين الانسان والمجتمع، من مواقع مُتعارضة منهجياً بشكلٍ كُلي. يظهر الشعور الاجتماعي البدائي للفرد، في عمل ماسلو، كخاصيةٍ بيولوجية ومُتحددةٍ بيولوجياً للنوع (الانسان). بكلماتٍ أُخرى، تُعطى الطبيعة الاجتماعية للانسان وضعاً انثروبولوجياً، وبالتالي يصبح الفرد أولياً على هذا الأساس، ويصبح مفهوم المجتمع ثانوياً أو مُشتقاً، او نظاماً يوضع على قدم المساواة مع نظام الشخصية Personality. على النقيض من هذا الموقف، تنظر النظرية المادية التاريخية، أي الماركسية عن المجتمع والانسان، والتي تستند الى الحقيقة التي لا جدال فيها عن وحدة المنشأ الأنثروبولوجي والاجتماعي Sociogenesis، تنظر الى الهوية الاجتماعية للطبيعة البشرية على أنها نتاج حتمية اجتماعية تاريخية ونتاج التأثير التكويني للعمل المُشترك والأكثر تعقيداً للمجموعات البشرية، التي لا تزال بدائية في منشأها. ظهر الانسان، مع تشكل المُجتمع، وحدثت خلال هذه العملية تحولاتٍ عميقة في قدارته المعرفية وامكاناته الادراكية وتفكيره وخصائصه الغريزية والعاطفية. لا يمكن أن يكون هناك شك في أن المجموعة الاجتماعية، والجماعة، وليس الفرد، هي الوحدة الأساسية للعملية التطورية للانسان. تشكلت الجماعة تحت ضرورة العمل المشترك في انتاج الطعام، وجمع سُبل العيش من أجل ادامة النسل. من المنطقي أن نفترض أنه في ظل هذه الظروف، خضعت الجوانب التنظيمية والغريزية لنشاط الانسان لتغيراتٍ انعكست في ظهور احتياجاتٍ بشريةٍ على وجه التحديد- التواصل، العلاقات الدافئة، الحنان وما الى ذلك.

طوّر علماء النفس السوفييت-في الحقيقة في وقتٍ مُبكر جداً من نشوء علم النفس-، مُنطلقين من الفرضية الماركسية بأن الطبيعة الانسانية هي نتاج التاريخ، فكرة التحددية الحتمية الاجتماعية-التاريخية لدوافع الانسان واحتياجاته، وافترضوا وجود حاجة انسانية للتواصل. "تطلّلب تطور العمل تماسكاً أوثق. وأدت الحاجة الى التعاون الى الحاجة الى تواصلٍ أكثر حميميةً، وأنتجت الحاجة الى التواصل الحاجة الى الكلام كوسيلةٍ له"[1].

في تأكيده التوجه الاجتماعي لبواعث الانسان، يُفسر ماسلو، على عكس فرويد، أفعال الانسان العدوانية وقسوته، بالظروف المُعادية للانسان التي يعيش فيها الأفراد، وبجوانب مُحددة من علاقاتهم الاجتماعية والى بعض التقاليد الاجتماعية. قاد اهتمامه بعلم النفس الأنثروبولوجي الى دراسة قبيلة بلاكفوت الشمالية الهندية Northern Blackfoot Indian Tribe (سكان أمريكا الأصليين م. أ). وجدهم شعباً فخوراً وقوياً، ولكنه ودود للغاية وليس عدوانياً، وهي نفس السمات

[1] - Sergei Rubinstein Osnovy Obshechy psikhologii. Moscow, 1940

التي تُظهرها قبيلة اريبيش في بابوا غينيا. يستنتج ماسلو من هذه الملاحظات وما شابهها أن التدمير والعدوان يتحددان الى حدٍّ كبير بالظروف الاجتماعية المُحددة التي يعيش الناس في ظلها. لكن ماسلو لا يسأل عن العوامل المعينة التي تُحدد في النهاية هيمنة مجموعة من السمات الشخصية على أُخرى في مجموعةٍ مُعينةٍ من الناس. انه افتراضٌ معقول بأنه يمكن ايجاد هذه العوامل في أشكالٍ اجتماعيةٍ مُختلفة من الممارسة، اي السمات المُحددة للأنشطة السائدة التي يشارك فيها المجتمع، لأن الأنشطة المختلفة تفرض متطلبات مختلفة على النفسية الانسانية.
قام باري وتشايلد وباكون[1] بتجميع بعض البيانات المثيرة للاهتمام التي تبين أنه يتم تعليم الشباب، في المجتمعات التي تعمل في الزراعة والرعي، الطاعة والشعور بالمسؤولية والسمات التي تُعتبر ذات قيمة اجتماعية وتشجيعها عند البالغين، بينما في المجتمعات التي تعتمد سُبل عيشهم على الصيد والجمع، يتم تشجيع سمات الاعماد على الذات، والحاجة نحو الانجاز المتميز، وما الى ذلك. من الواضح أن القبيلة المُهددة باستمرار بخطر الغزو والابادة والتي يحصل أفرادها على طعامهم عن طريق الصيد في أقسى الظروف يجب أن تُعلم صغارها بأن يكونوا عدوانيين اذا أرادت القبيلة أن تبقى على قيد الحياة. ولكن في ظل هذه الظروف، فان العدوانية ليست هدفاً بحد ذاتها، بل هي وسيلة يتم تعليمها لضمان استمرار الوجود.
هناك رأيان مُتعارضان في علم النفس الأجنبي، بشأن القوى المُحركة للسلوك الانساني. يُقدم الأول نموذجاً مُستتباً لكيفية عمل الفرد. هذا النموذج هو قاسم مُشترك للنظريتين الفرويدية والسلوكية الجديدة، نظريتين تبدوان مُختلفتين عن بعضهما للوهلة الأولى. يرى النموذج الذي تُقدمه المدرسة الثانية، الفرد على انه متطورٌ باستمرار باتجاه أكثر كمالاً. ينتمي ماسلو الى هذه المجموعة الثانية. انه يعد من بين الاحتياجات الأساسية للانسان دوافعه الفسيولوجية، والحاجة الى الأمان والحماية والحب والاحترام وتحقيق الذات. يُعرّف ماسلو الدافع الى تحقيق الذات كالتالي: "يجب على الانسان أن يُصبح ما يمكن أن يصير عليه. يمكننا أن نُسمي هذه الحاجة تحقيق الذات"[2]. يُظهر ماسلو، من خلال تقديمه للحاجة الى تحقيق الذات، أنه لا يمكن مواجهة الحاجات بالقدرات. كتب يقول: "اعتقد، أن أية موهبة وأية قدرة هي ايضاً دافع وحاجة وباعث"[3]. وفقاً لماسلو، يُنتج عدم تلبية الاحتياجات الرئيسية أمراض نقص: العُصاب والذهان. يتم بناء ما بعد الدافع MetaMotivation في المستوى الذي يتجاوز الدوافع الأساسية: هذا هو المستوى الذي توجد فيه الحاجة الى الحقيقة والخير والجمال والعدالة والنظام. ويرى ماسلو أن هذه الاحتياجات مُرتبطة بالبنية الأساسية للكائن البشري ولها جذورٌ وراثية. يجب أن تتحقق للفرد، وحتى أن تُوجد في المستوى البيولوجي. يدحض ماسلو، بنظريته في تحقيق الذات، الفكرة التي تنبع من نظرية الدوافع المُستتبة، والتي تقول بأن هدف كل السلوك البشري هو تقليل توترالنشاطية الجديدة أو القضاء عليها، واستعادة حالة التوازن والاستتباب السابقة.
يتم الكشف عن عدم معقولية مثل هذا المفهوم بشكلٍ واضحٍ اذا درسنا الانسان كذاتٍ للنشاط الابداعي. يطرح الانسان لنفسه باستمرار، ككائنٍ خلّاق، أهدافاً جديدةً وأكثر تعقيداً، مما يؤدي به الى حالةٍ من التوتر. ان ظهور اهتمامات واستعدادات ورغبات جديدة، وهي ظاهرة مُميزة للانسان، تتعارض مع فكرة الاستتباب والآلية الشاملة لزوال التوتر. يمكننا أن نُشير الى أن البورت، في تحليله لشخصيات مشهورة من العلماء والفنانين والمستكشفين، وجد بأن البحث عن التوتر المستمر كان سمةً مُميزةً لهم. توصل ايدوسون الى استنتاجٍ مُماثل في دراسته لشخصيات

[1]- Barry, H. H., Child, I. L., and Bacon, M. K. Relation of Child training to Subsistence Economy. Amer. Anthropol., 1959, 61
[2] - Maslow, A. H. Theory of Human Motivation. Psychol. Rev., 1943, P382
[3] - Maslow, A. H The need to know and Fear of Knowing. J. Gen. Psychol., 1963, P113

علماء الكيمياء، انه يكتب: "من الواضح أنه لا يمكن تعريف سعادتهم بأنها غياب للتوتر، وبأنها رضىً مستمر. على العكس من ذلك، انهم متوترين جداً وقلقين بشأن عملهم وكثيراً ما ينفد صبرهم . ان لديهم العديد من خيبات الأمل، لكن عدم ارتياحهم لا يُخفي فكرتهم العامة بأن ما يفعلونه مُمتع ولا يمكن لأي عملٍ آخر أن ينافسه في هذا الصدد"[1].

ولكن البحث عن التوتر هو تفسير غير كافٍ تماماً للسلوك الانساني مثله مثل (تقليل التوتر). ليس كلاهما الا جوانب خاصة من ديناميكية وحيوية النشاط الانساني المُقتطع من السياق. يمكن وصف هذا السياق، بدوره، كقبولٍ شخصي للفرد وقيامه المستقل بمهامٍ جديدة مُحددة اجتماعياً وأكثر تعقيداً، ونشوء دوافع جديدة، وتشكيل لمصالح أوسع نطاقاً تُنتج شعوراً خاصاً بالتحفيز العاطفي، والتطلعات، جنباً الى جنب مع مشاعر الشك والسرور المُصاحب للنجاح. وبالمِثل، فان مفهوم تحقيق الذات يصف تطور شخصية الانسان بطريقةٍ شكلية. انه يتجاهل فعلياً التحديد الاجتماعي لعملية تحقيق الذات من خلال الشروط التاريخية الخاصة لوجود الفرد داخل المجتمع. ولكن، ولكن هذه الشروط تُحدد اتجاه ومحتوى عملية تحقيق الذات التي تأخذ مكانها. يمكن للأسس الطبيعية للدافع نحو تحقيق الذات أن تتطور بالتناسب مع شخصية الفرد الذي يشعر بحاجة الى تحقيقٍ كامل لكل قدراته وامكاناته وطاقاته، فقط، في سياق ظروف اجتماعية-تاريخية معينة وتحت تأثير الاحتياجات الاجتماعية كما يتجلى في عملية التعليم Education. ومع ذلك، يُنظر الى تحقيق الذات، في عمل ماسلو، على أنه نوعٌ من النمو الداخلي، بغض النظر عن التأثيرات المُحيطة. على الرغم من أن ماسلو يرفض مفهوم التحليل النفسي للدافع، الا أن القُوى المحركة للسلوك الانساني التي يفترضها تمتلك العديد من الخصائص نفسها التي نسبها فرويد الى الهو (id): انها لاواعية وتُحدد أفعال الانسان بشكل مستقل عن ارادته.

في تطويره لفكرة هرَمية الدوافع الانسانية، طوّر ماسلو فرضيةً مثيرةً للجدل للغاية مفادها أن الحاجة الى تحقيق الذات تظهر في الفرد فقط عندما يتم تلبية جميع الاحتياجات الأُخرى. ولكن يكفي أن نُشير الى الأمثلة العديدة من الأشخاص- الثوريين في السياسة والعلوم والفنون- الذين كانوا مبدعين على الرغم من الحرمان المستمر والعوز والمعاناة الأخلاقية، من أجل أن نرى ضعف فكرة ماسلو حول التسلسل الهرمي لماسلو للاحتياجات المتحققة على التوالي.

مُستشعراً ضعف ووهن اطروحته، حاول ماسلو في أعماله اللاحقة دعم نقاط ضعفه بالحجة التالية. اذا تمت، في الماضي، في مرحلة طفولته المبكرة، تلبية حاجات السلامة والحب والاحترام للفرد بالكامل، فسيكون قد اكتسب القدرة على الخضوع المستمر للحرمان المستمر لهذه الحاجات، ويحقق ذاته بالتالي، على الرغم من الظروف غير المواتية. تؤكد ملاحظاتنا اليومية وجهة نظر ماسلو هذه، ولكن لا يعني ذلك بأي حالٍ من الأحوال أن الدافع لتحقيق الذات ينشَط تلقائياً نتيجةً للاحتياجات الموجودة أسفل التسلسل الهَرَمي التي تمت تلبيتها. يتجاهل مثل هذا التفسير الظرف القائل بأن مواقف الثقة والاحترام تجاه الطفل لا تفي فقط بالاحتياجات المتوافقة معها في هذا الصدد: فهي أيضاً تشجعه على المشاركة النشطة، والتي يتم من خلالها تشكيل الحاجة الى تحقيق الذات ويتعلم الرغبة في تنمية قُدراته. ان الموقف الدافئ المُشجع له من جانب من حوله هو الجوهر الذي يُطور منه الطفل موقفاً ايجابياً تجاه نفسه وثقةً بالنفس، والمبادرة ويُزيل الاثار التي تُعرضه للخوف من الرفض والادانة. لكن يتحدد تركيز مبادرة الفرد ومحتوى تحقيقه الذاتي من خلال الموقع الطبقي داخل العلاقات الاجتماعية والتي تُعطي أنواع الأنشطة التي يُشارك فيها الرفد شكلاً ملموساً.

[1] - Eiduson, B. T. Scientists: their psychological World. New York. Eiduson. B. T. and Buhler, Ch. Basic Theoretical Concepts of Humanistic Psychology. Amer. Psychol, 1971

النظرة التاريخية المادية لعقل الانسان، تعتبر أن حاجات الانسان والتي تدفعه الى النشاط المُنتج الخلّاق، تتطور هي نفسها (حاجاته) بوسائل ذلك النشاط.
يقول ماركس وانجلز: "ان تلبية الحاجات الأولى (عمل التلبية وأداة التلبية التي تم اكتسابها) تدفع الى حاجاتٍ جديدة- وهذا الانتاج لحاجاتٍ جديدة هو الفعل التاريخي الأول"[1].
الحاجات الجديدة تتشكل، والحاجات القديمة تتحول من خلال أشكال النشاط السائدة المُتغيرة باستمرار مع تطور الفرد في سياق ظروف اجتماعية تاريخية معينة. ان المواقف المنهجية لماسلو هي النقيض المُباشر للمقاربة التاريخية النشوئية Historicogenetic لمسألة الحاجات.
تفترض هذه النظرية احتياجاتٍ ساكنة لا تتغير، والتي تتوافق فقط مع أعم ظروف الوجود الانساني. لا يوجد أي اشارة في أعمال ماسلو لتطورٍ، سواءاً نمائي أو نشوئيٍ مُستمر للدوافع الفردية. ولكن، لا يمكن تصور التحقيق الذاتي، اي تطوير قدرات الانسان، بدون اغناء وتعزيز دوافع الفرد وحاجاته. يشير التحقيق الذاتي الى ظهور أماني ورغبات ومصالح جديدة للفرد، وازدهار علاقة عاطفية بين الفرد والعالم، وظهور قوىً دافعة جديدة في نشاط الانسان.
تُنكر نظرية ماسلو بشكلٍ أساسي امكانية وضرورة التشكّل الهادف للاحتياجات الانسانية. يخدم مُخطط ماسلو للتحقيق المتوالي للاحتياجات، او اشتغال الحاجات (العُليا) كنتيجة لتلبية الحاجات الدُنيا، يخدم كأساس لرسم استنتاج اجتماعي رجعي، وهو ان الحاجة الى الاحترام والتحقيق الذاتي يمكن أن تعمل فقط عند اولئك الذين يَشغَلون مواقع مُرتفعةً على السلّم المهني ويتمتعون بمكانة اجتماعية عالية الى حدٍّ ما.
خضع الاستدلال على وجود صلة مُباشرة بين التسلسل الهرمي الاجتماعي وبنية الدوافع الانسانية الى فحصٍ دقيق من قِبَل الطبيب النفسي الهولندي هوزينغا[2]. خَلُصَ، من نتائج دراسة أُجريت على الصعيد المحلي، الى أن جميع الاحتياجات التي ذكرها ماسلو تتوزع على مُمثلي جميع الطبقات الاجتماعية والمجموعات المهنية (تم اجراء الدارسة بين الأطباء والمهندسين والمحامين والمعلمين والصحفيين ورجال الشرطة وموظفي القطارات وأصحاب المتاجر وسُعاة البريد والمزارعين وما الى ذلك). علاوةً على ذلك، وَجَد انه كلما انخفض موقع الفرد على السلّم المهني، كلما كانت الاحتياجات الأساسية (بما في ذلك الحاجة الى تحقيق الذات) أقوى، وأن هذا الاختلاف كان أكبر كلما انخفض موقع الحاجة في تسلسل ماسلو الهرمي. وبعبارةٍ أُخرى، كانت الحاجة الى تحقيق الذات، لدى الأشخاص في المستويات الدُنيا في التسلسل الهرمي المهني أقوى مما كانت عليه عند الأشخاص القريبين من القمة...*.
في تحليله لشعور الحب، يُعبر ماسلو عن رأي يتعارض مع أطروحته بأن الاحتياجات العُليا لا تتحقق الا بعد تلبية الحاجات الدنيا. يستتبع منطقياً من هذا الرأي أن الحب الروحي يحدث فقط بشرط أن يتم ارضاء الدوافع الجنسية أولاً. لكن ماسلو يؤكد أن الحب في المستوى العلوي للحاجات يجعل الحاجات الدنيا واشباعها أقل أهمية. في هذه الحالة، من المعقول أن نؤكد أن تشكيل أي احتياجات عليا، يُخضع، وينظم ويُلغي قيمة تلبية الحاجات الأدنى.
وَصَفَ ماسلو الشعور بالحب لدى الأشخاص الذين يحققون ذواتهم كمجموعة مُركبة من تجارب الحنان والفرح والسعادة والبهجة في حضور الشخص المحبوب والتواصل معه أو معها، الرغبة في ارضاءه والرغبة في الأُلفة النفسية والرغبة في معرفة عمق وأسرار الشخص المحبوب، وما الى ذلك. وبكلمات ماسلو، يتحقق مبدأ الشيوعية في الأسرة المُحبة: من كلٍّ حسب قدرته الى كلٍ

[1] - الايديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك انجلز، ترجمة فؤاد أيّوب، دار الفارابي، ص47
[2] - Huizinga, G. Maslow's Need Hierarchy in the Work Situation. Groningen: Wolters, Noordhoff, 1970

حسب حاجته[1]. يتوافق تحليل ماسلو للأشخاص الذين يحققون ذواتهم، أي الأشخاص الذين يتمتعون بصحةٍ كاملةٍ من وجهة نظره، في كثيرٍ من النواحي مع وصف بيير جانيت للأفراد الذين يعملون على مستوىً أعلى من التوتر العقلي.

يرى جانيت أن الشكل السائد للسلوك عند هؤلاء الأشخاص هو أفعالهم الابداعية الخلّاقة. يتم تنسيق هذه الأفعال عندهم مع شخصياتهم ودائماً ما تكون مُتناسبة مع الوضع المُحدد. من أجل تنفيذها بنجاح، يجب أن يكون لدى الفرد تصورٌ واضحٌ وغني للأشياء من حوله واحساس واضح بواقعهم. هؤلاء الناس لديهم مقاومة كبيرة للتأثيرات الخارجية والعوامل المُشتتة للانتباه. ان ذكرياتهم غنية ويمكن استثارتها بسهولة. تسود المشاعر الايجابية والشعور بالسعادة عندهم في المجال العاطفي. يشعر الشخص انه هو نفسه الخالق لأفعاله الخاصة ويقودها دائماً الى الكمال.

ولكن ما هي العوامل التكوينية لشخص ماسلو الذي يسعى الى تحقيق الذات؟ في ضوء الوضعية الأنثروبولوجية، يسم ماسلو الانسان صفاتٍ اجتماعية. فمن التخمين العادل أن ماسلو يعتبر القدرة على تحقيق الذات نوعاً من السمة الفطرية لأشخاصٍ مُعينين مستقلين عن الظروف الاجتماعية.

وفي الواقع، انه يميل نحو هذا الاستنتاج. يسير منطق محاججته على النحو التالي. بكلماته، في المجتمع الأمريكي المُعاصر، يتم ممارسة أشد أشكال السيطرة المُدمرة للفرد. انها سيطرة على رغبات وأفكار الناس والتي لا يمكن مقارنتها بأي شكلٍ من الأشكال بالقيود الفيزيقية. يكتب:

"يبدو أن الحرية الخارجية هي أقل أهميةً من الحرية الداخلية، ومن المحتمل جداً أن تكون التأثيرات مثل تلك التي يُمارسها السناتور مكارثي أخطر على الصحة النفسية من تلك التي مارسها آلكابون Al Capone"[2].

ان خطأ هذا الموقف واضح، يستتبع من وصف ماسلو الأشخاص الذين يُحققون ذاتهم، أنهم هم اولئك الذين يخدمون كروافع لأكثر قوى المُجتمع تقدميةً وصحةً. يُصبح الشكل الفردي المُفترض للقوى الثورية في السياسة والعلوم والفنون، القوة المُحركة للمجتمع. لا يمكن لهؤلاء الأشخاص أن يكونوا معزولين عن المجتمع. بل على العكس، انهم اولئك الذين تكون مجموعاتهم الاجتماعية هي مرجعيتهم. انها المجموعات الاجتماعية التي تتشكل في رحم المجتمع الحالي، والتي تُمثل مجتمع المستقبل. ان قوى الرجعية تنهض ضد هذا المجتمع، الذي تتشكل مُثُلَه وتوضع موضع التنفيذ من قِبَل أكثر الناس تقدميةً في ذلك العصر- الأشخاص الذين يحققون امكانات مجتمعهم لهذه الغاية. ان القوانين الجوهرية التي تحكم تصرفات هؤلاء الأشخاص ليست مُجرد نتاج طبيعتهم الفردية: انهم يشعرون باحتياجات عميقة تهدف الى تحويل مجتمعهم تدريجياً من أجل تمكنه من اكتشاف الميزات والصفات والقدرات الأكثر ثراءاً للانسان. لكن التغيير التدريجي للمجتمع يعني أولاً، وقبل كل شيء، تغيير جذري في العلاقات الاجتماعية، والغاء المُلكية الخاصة لوسائل الانتاج، ووضح حد لاستغلال الانسان من قِبَل الانسان. ان ادراك المصالح الاجتماعية، والنضال من أجل تحويل المجتمع وفقاً لمبادئ التقدم، والمشاركة الأكثر نشاطاً في النضال من أجل تحقيق الأفكار المتقدمة للتطور الاجتماعي هي خصائص للشخص الذي يُنظم ذاته بطريقةٍ مناسبة- ليس الانعزال عن المجتمع والانسحاب داخل الذات، والسعي فقط الى تحقيق الذات والتقدير الرفيع.

وبالتالي، فان اعتقاد ماسلو بأن التغيير النوعي يمكن أن يحدث في المجتمع من خلال اعادة

---

* قمت باختصار ترجمة المقالة من مصدرها الأصلي من صفحة 30-33، بسبب انها وصف طويل للصفات التي يُعطيها ماسلو للشخصية التي تريد أن تُحقق ذاتها، وأعتقد انها لن تكون مُهمة بالنسبة للباحث غير المتخصص.

[1]- Maslow, A. H. Motivation and Personality. New York: Harper, 1954, P250

[2] - Maslow, A. H. Motivation and Personality. New York: Harper, 1954, P200

التأهيل العلاجي النفسي لأفرادٍ مُعينين، هو اعتقادٌ طوباوي. اذا قام ماسلو باخبارنا ان المُعالجين النفسيين يمكنهم التعامل مع ملايين الأشخاص سنوياً، فان المجتمع سيتغير. ستنتشر صفات الودّية والكَرَم، وسيؤثر الأشخاص الذين يتمتعون بهذه الصفات على التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ستعكس العلاقات الانسانية الجيدة التي أقاموها فيما بينهم [1].

هذه المفاهيم طوباوية للغاية. لا يمكن لأي جهدٍ من جانب الأطباء النفسيين أن يقضي على العلاقات التناحرية والعدائية بين الناس التي تولدها المنافسة القاسية في ظل ظروف الانتاج الرأسمالي. وحده القضاء المادي على العلاقات الاجتماعية المتناحرة والمعادية للانسان والقائمة على استغلال الانسان للانسان، والنضال المُشترك للطبقات الخاضعة للاستغلال ضد هذه العلاقات فقط هو الذي يمكن أن يُهيئ الظروف اللازمة لتحقيق وتنمية جميع قُدرات الانسان وامكاناته ومواهبه بشكلٍ كامل.

يعترف ماسلو، في أعماله الأخيرة، بأن اقتراحه للتحويل التدريجي للمجتمع عن طريق العلاج النفسي، كان غير واقعياً، على الرغم من أن الأسباب الحقيقية لعدم فاعليته كانت لا تزال غامضةً بالنسبة له. كتب: "لقد رفضت منذ فترةٍ طويلة امكانية تحسين العالم او الجنس البشري بأكمله عن طريق العلاج النفسي الفردي". "هذا غير قابلٍ للتحقيق. من المستحيل، في الواقع، ولأسباب الأعداد الكبيرة فقط. لقد انتقلت فيما بعد الى التعليم كوسيلة لتحقيق أهدافي الطوباوية، وهو التعليم الذي يجب أن يكون متاحاً للنوع الانساني بأكمله"[2]. ومع ذلك، بعد بعض التفكير يرفض ماسلو ايضاً التعليم كوسيلة لتحسين العالم. يُعلق أمله، في التحليل النهائي، على "عمل الانسان، حيث يجب على الجميع أن يعمل"[3].

يجب أن نتفق مع ماسلو عندما يُصور أن الوسيلة الرئيسية لتطوير جميع قُدرات وامكانيات الفرد هي العمل- العمل الابداعي الذي يشرك الشخص فيه- وأنه في العمل تتحقق الذات الانسانية، وهذا العمل يضمن الصحة النفسية للفرد وهو العلاج النفسي له. ومع ذلك، من المستحيل أن ندرس، كما يفعل ماسلو، دور العمل في تشكيل الشخصية، العمل المُجرّد، متجاهلين الظروف الاجتماعية المُحددة للعمل البشري والنظام المحدد للقيم والأهداف الاجتماعية التي يعمل الانسان من أجلها. ما الذي يمكن أن يكون أكثر اشمئزازاً من صورة الانسان الذي يعمل بشكلٍ أناني على خلق وسائل الدمار الشامل؟ فقط العمل الذي يُعزز التقدم الاجتماعي ويهدف في النهاية الى تعزيز رفاهية البشرية جمعاء، العمل الذي يتم في ظل الظروف الاجتماعية التي تجعل استغلال الانسان للانسان مُستحيلاً ويضمن لكل فرد أن يصل الى قِمَم الثقافة التي خلقتها الانسانية، هذا هو العمل الذي يخدم بمثابة أساس للتطور الشامل للفرد، والذي سيضمن له بعد ذلك توجهه التقدمي وقيمه الانسانية والازدهار الكامل لقدراته.

في حين يعتقد ماسلو أن العمل الابداعي المتوافق مع طبيعة الفرد يجعل الشخص أفضل وبالتالي يمكن اعتباره وسيلةً ثوريةً لتغيير العالم، يرفض ضرورة النضال الثوري من قِبَل الطبقات المُستغلة من أجل التحويل الجذري للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية كشرطٍ لا غنىً عنه لامكانية العمل الابداعي من قِبَل كل فرد وتشكيل شخصيةً متناغمة.

ما قيل، بالتأكيد، لا يعني أن ماسلو لا يرى ضرورة التغيير الجذري في المجتمع الرأسمالي. يُحاول في كتابه (Eupsychian Managment) 1966، وضع مبادئ لتنظيم مجتمعه الطوباوي، وهو مجتمع كامل، يتكون من أشخاصٍ حققوا ذاتهم. هذا المجتمع، وفقاً لماسلو، توحده الأهداف الانسانية المشتركة للأفراد الذين يشعرون بالتطابق مع البشرية جمعاء. تتعارض قوانين

[1] - Maslow, A. H. Motivation and Personality. New York: Harper, 1954, P323-324

[2] - Maslow, A. H. Eupsychian Management. Homewood: R. D. Irwin and Dorsey Press, 1965, P1

[3] - Maslow, A. H. Eupsychian Management. Homewood: R. D. Irwin and Dorsey Press, 1965, P2

هذا المجتمع مع قوانين الغاب، ولا ينقسم أفراد المجتمع-اذا استخدمنا تعبير ماسلو- الى مطارق وسندان، ذئاب وأغنام. يتم الغاء علاقات السيد-العبد في هذا المجتمع، وتكون السلطوية فيه معدومة. المجتمع مُنظم بحيث يكون السعي وراء المصلحة الفردية مصلحةً للمجتمع بأكمله. يرى ماسلو نموذجاً أولياً لهذا المجتمع في قبيلة بلاكفوت الهندية (السكان الأمريكيين الأصليين-م. أ). ويُعتبر الشخص الذي يُعطي أكبر قدر من ممتكلاته لأفراد القبيلة الاخرين في العيد السنوي، هو الشخص الأغنى والأكثر تكريماً. ومع ذلك، لا يستطيع ماسلو، اثناء تفكيره بمجتمعٍ من المساواة والأخوة الشاملة، رؤية أي طرق علمية لانشاء مثل هذا التنظيم الاجتماعي. انه مُقتنِع، منطلقاً من وجهة نظر انثروبولوجية، بأن هذا المجتمع سيظهر تلقائياً اذا تم تجميع ألف شخصٍ قاموا بتحقيق ذاتهم، في جزيرةً معزولة.

ان آراء ماسلو حول الشخصية، تضعه في خانة التقليد الشخصاني في علم النفس، الذي يرى مُمثلوه الشخصية ككيان مستقل موجود جنباً الى جنب مع المجتمع. وهو بذلك يُنكر الدور الحاسم للعلاقات الاجتماعية في تطور الشخصية. بعد اختيار الأشخاص الناضجين الذين يتمتعون بصحةً نفسيةٍ كاملة كموضوع لدراسته، يدحض ماسلو بشكلٍ سليم وجهة نظر التحليل النفسي الفرويدية حول العداء الأبدي بين المجتمع والفرد والصراع بين الغرائز البشرية والمطالب الاجتماعية.

يبدو الانسان، في دراسات ماسلو، كأنه منجذب بطبيعته الى المجتمع، والذي يمتلك حاجةً عاطفية تجاهه. ان تفسيره الانسانوي للشخصية يميز بشكلٍ ايجابي أفكاره عن الأفكار الفرويدية الخاطئة. الفرد السليم نفسياً، هو قبل كل شيء، شخصية صحية اجتماعياً في أعمال ماسلو، ويكون اساس التحقيق الذاتي للفرد ولتنمية جميع قدارته ومواهبه، هو اشباع الاحتياجات الاجتماعية. يصف ماسلو ما يُعرّف الشخصيات المُحققة لذاتها بأنها لا تتميز بالتطلعات الفردية الضيقة، ولكن بالتوجه الاجتماعي الواسع.

وعلى الرغم من ذلك، يُقدم ماسلو لهذا التوجه الاجتماعي تفسيراً خاطئاً تماماً. ويرى أنه تحقيق نوع من الدافع الداخلي المتجذر في الطبيعة الانثروبولوجية للانسان. اهمال الدور الحاسم للتطور الاجتماعي في تشكيل الانسان، وعلى وجه الخصوص غرائزه، ونهجه غير التاريخي لدراسة احتياجات الفرد، وتجاهل الحتمية الاجتماعية التاريخية للشخصية- كل هذه العوامل تمنع ماسلو من تجاوز وصف الأوجه المتنوعة للأشخاص الذين يُحققون ذواتهم، من أجل انشاء نظرية علمية حقيقية عن الشخصية.

تتمثل العيوب المنهجية الرئيسية في نظرية ماسلو في مفهومه الخاطئ لجوهر القوى المُحركة للتطور الاجتماعي وتفسيره الخاطئ تماماً للعلاقات المُتبادلة بين الفرد والمجتمع، والدور الحقيقي للفرد في حياة المجتمع، والمهام التي تواجه الناس على طريق التقدم الاجتماعي وهم يكافحون من أجل تغيير جميع أشكال الحياة الاجتماعية واعادة تنظيم المجتمع. لا تزال نظرية ماسلو، مثالاً آخر على خطأ النزعة الأنثروبولوجية في معالجة الطبيعة الاجتماعية للفرد وعدم صحة اي تصوير للفرد يتجاهل الظروف التاريخية الموضوعية للتغير الاجتماعي، والذي يتجاهل دورها الأساسي في تشكيل الشخصية و(في تحقيق الذات).

عُرِضَ هذا المقال في Soviet Psychology Journal، العدد 12 عام 1974 بعنوان
The Psychology of the Self-Actualizing Personality in the Works of Abraham Maslow
من صفحة 20-39.

حول جوهر الحياة

*الكسندر ايفانوفيتش أوبارين**

مُلاحظة من مُحرري مجلة Voprosy Filosofi: ان شهر آذارعام 1979 هو مناسبة مرور 85 عاماً على ولادة عالم الكيمياء الحيوية السوفييتي المتميز الكسندر ايفانوفيتش اوبارين. تتزامن هذه المناسبة الرائعة مع حدثٍ آخر. قبل 55 عاماً، اي في عام 1924، قدّم اوبارين حلاً أصيلاً لمسألة أثارت عقل الانسان لمدة قرون-مشكلة أصل الحياة على الأرض. كان لكتاب اوبارين الصغير، الذي نشرته مطبعة موسكوفسكي رابوتشي Moskoviskii Rabochii أهميةً هائلةً للعلم وللنظرة الى العالم. في السنوات التي تلت ذلك، طوّر أوبارين محتواه وحصل على اعترافٍ عالمي، مما ساعد على ترسيخ شهرة العلوم السوفييتية. ان نشاط الأكاديمي أوبارين كُمنظم ابداعي للعلوم معروفٌ جيداً. انه مدير مهد باخ للكيمياء الحيوية التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية، والرئيس الفخري للجمعية الدولية لدراسة أصل الحياة، ورئيس المجلس العلمي للكيمياء الحيوية التطورية ومسألة أصل الحياة، وعضو في العديد من الأكاديميات الأُخرى، ودكتور فخري في جامعات مختلفة في الخارج. أنشأت اللجنة التنفيذية للجمعية الدولية لدراسة أصل الحياة، تأكيداً لخدماته للعلم ميدالية أوبارين الذهبية للعمل المُتميز حول مسألة أصل الحياة. يُقدم محررو مجلو فوبروسي فيلوسوفي Voprosy filosofi التهاني القلبية للأكاديمي الكسندر أوبارين في ذكرى ميلاده المجيدة، ونقوم أدناه بنشر مقالة كتبها لمجلتنا.

---

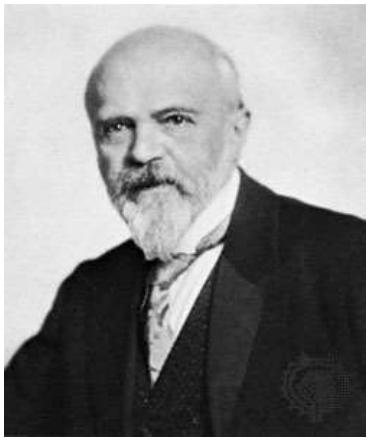
* الكسندر ايفانوفيتش اوبارين 1894-1980، بيوكيميائي ماركسي سوفييتي، يُعرف بمساهمته الأساسية في نظرية اصل الحياة على الأرض، وخصوصاً ما يعرف علمياً بـنظرية (الحساء البدائي) لتطور الحياة من جزيئات الكربون.
تخرّج من جامعة موسكو الحكومية عام 1917 وأصبح استاذاً للكيمياء الحيوية هناك عام 1927.
أعلن أوبارين رسمياً، سنة 1924، ان الحياة على الأرض نشأت خلال تطور كيميائي تدريجي من جزيئات الكربون الأساسية في (الحساء البدائي)، في نفس الوقت الذي اعلن فيه البيولوجي البريطاني التقدمي هالدين-مستقلاً عن الأول-نفس النظرية.
أسس عام 1935، مع الأكاديمي اليكسي باخ معهد الكيمياء الحيوية التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية
نظم الكسندر اوبارين اول لقاء دولي حول اصل الحياة في موسكو سنة 1957، والذي تبعه لقاءات اخرى في عام 1963 وفي عام 1970. تم انتخابه رئيساً للجمعية الدولية لدراسة أصول الحياة عام 1970. وقد رُشح كبطل العمل الاشتراكي سنة 1969. حصل على جائزة لينين في عام 1974، وميدالية لومونوسوف الذهبية سنة 1979 لانجازاته الهائلة في الكيمياء الحيوية، كما حصل على 5 ميداليات لينين، وهي اعلى جائزة تقدم في الاتحاد السوفييتي. يظهر لنا الكسندر اوبارين، عبر دراسته الدقيقة، كعالم بيوكيمياء، ومادي جدلي، مبدأ وحدة عالم اللاحي والحي، النابعة من وحدة العالم المادية.
وبغض النظر عن عدد من التغيرات في عدد من تفاصيل الانتقال من اللاحي الى الحي التي اوردها الكسندر اوبارين، التي حدثت جراء تطور العلم الحديث، فان لدى الكسندر اوبارين منهجية علمية صارمة، في دراسته الانتقال من البسيط الى المعقد، ووحدة العالم اللاحي والحي، ووحدة العالم المادي، والنضال ضد الحيوية والمفاهيم الميكانيكية والغيبية في البيولوجيا، هذه المنهجية التي لا تزال حية، ولم، ولن تستنفذ امكانياتها المنهجية.

ما هو جوهر الحياة؟ هذا سؤال يفتقر الى اجابة تستند الى أُسس، مما يجعل من المُستحيل بناء رؤية عقلانية للعالم تعكس الواقع الموضوعي بشكلٍ مناسب. ومع ذلك، يتحدد حل هذه المُشكلة من خلال نشاط الناس العملي في جميع المجالات حيث يتعاملون مع الكائنات الحية،على سبيل المثال، في الزراعة أو في الطب. في جميع هذه الحالات، تكون الأساليب التي يؤثر فيها البشر على الطبيعة الحية أكثر اثماراً كلما تعمقوا في جوهر الحياة وكلما تم فهمها أكثر.

لطالما جذب عالم الكائنات الحية العقل الانساني الفضولي. لم يكن أي نظام ديني أو فلسفي ولا مُفكر كبير، بعيداً عن طرح هذه المسألة والاهتمام بها. في مُختلف العصور وعلى مستويات مُختلفة من الثقافة، بُذِلَت محاولات متنوعة لحل مسألة جوهر الحياة. لكن كل هذه الآراء المتباينة، الماضية والحالية، يُمكن اختصارها الى مفهومين مُتعارضين أساساً، المادي والمثالي. في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، اتخذ هذا الصراع حدةً خاصة. ظهرت بحلول ذلك الوقت، الحلول الحيوية Vitalism والميكانيكية، ولم تتركا مجالاً لأي حلول أُخرى. ومع ذلك، يبدو أن حدود هذين الحلّين كان ببساطة نتيجة الفشل في فهم دياليكتيك الطبيعة الحية.

وصلت الفلسفة الطبيعية والاتجاه المثالي في البيولوجيا-الحيوية Vitalism-الى مرحلة مُزدهرة في وقتٍ مُبكرٍ من منتصف القرن الثامن عشر. في ذلك الوقت، كانت معرفتنا بالحياة محدودة لدرجة أنه بدا من المُستحيل تماماً شرح العمليات الفسيولوجية دون اللجوء الى افتراض وجود "قوة حياتية" غير مادية تعمل في هذا المجال. لكن نشأت موجة هائلة من الاكتشافات العظيمة في نهاية القرن الثامن عشر. هذا جعل استخدام التجارب في البيولوجيا مُمكناً تماماً. أصبح من المُمكن الوصول الى فهمٍ مادي بحت لعددٍ من ظواهر الحياة من خلال استخدام القوانين التي كانت مُطبقة على العالم غير العضوي. منذ ذلك الوقت، بدأت الاتجاه الحيوي Vitalist يُعاني هزيمةً تلو الأُخرى، بالمعنى الدقيق للكلمة، وكان قد استنفد نفسه بالكامل بحلول الرُبع الثاني من القرن التاسع عشر. وبدا أن فكرة "قوة الحياة" قد دُفِنَت الى الأبد، وأصبحت غير ضرورية تماماً بل وحتى ضارة، وعقبة أمام التقدم المُظفر للمعرفة العلمية المُتعلقة بالطبيعة الحية.

على الرغم من أن هذا قد يبدو غريباً، فقد كان هناك ولادة جديدة للاتجاه الحيوي Vitalism في مطلع القرن العشرين، في شكل ما يُسمى الحيوية الجديدة، كرد فعل على التبسيط الميكانيكي في تفسير عملية حياة العضوية ككل. وجدت الحيوية الجديدة، في أكثر أشكالها أرثذوكسيةً، تعبيراً لها في مذهب هانز دريتش Hans Driesch[1] حول الاستقلال التام للحياة.



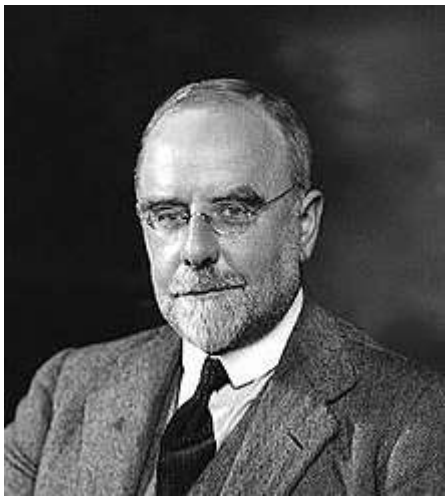
هانز دريتش

[1] - H. Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, Leipzig, 1905; H. Driesch, The Science and Philosophy of the Organism, vol. 1-2, London, 1908

وفقاً لدريتش، فان العمليات التي تحدث في الكائن الحي ليست نتيجة ولا جمعاً للعوامل الفيزيائية والكيميائية. قال، بأنه من أجل فهم ظواهر الحياة، من الضروري الاعتراف بوجود عامل غير مادي في الكائنات الحية يحكم كل نشاطها (حتى في الطبيعة النباتية)، وهو عامل يُشير اليه المُصطلح الأرسطي (الاستنجاز) Enteletchy، على الرغم من أنه أعطى معنىً مُختلفاً لهذا المُصطلح عما فعله أرسطو.

من المفهوم أن قبول أولوية "الاستنجاز" على العوامل الفيزيائية والكيميائية في تحديد سيرورة الحياة يُلقي بظلالٍ من الشك على قيمة أي بحث موضوعي في العالم العضوي لمعرفة جوهر الحياة، لذلك فان "استنجاز" دريتش اليوم لا يجد أي مؤيدين له بين علماء الطبيعة، أو حتى بين اللاهوتيين وغيرهم من مُمثلي المُعسكر المثالي المُتطرفين.

وهكذا، على سبيل المثال، فان أتباع توما الاكويني المُعاصرين، أتباع التوماوية الجديدة، بينما يتفقون مع نقد دريتش للمادية، يرون، مع ذلك، أن "قوة الحياة" أو الاستنجاز غير قادرة على الادارة المُستمرة لجميع العمليات البيولوجية بالطريقة التي يقود بها السائق السيارة. باستثناء ما يُسميه الروحانيون الروح البشرية، فمن المُعترف به عن التوماويين أن التنظيم الكامل للأجسام الحية وجميع العمليات الحيوية تتحدد من خلال القوانين الفيزيائية والكيميائية غير المُتغيرة. ومن ثم، يُمكن، بل يجب دراستها تجريبياً، ولكن في هذا المجال، تُعتَبَر كل ظواهر الحياة وكل تطورها مُسيرة الى هدفٍ واحد، تحددت مُسبقاً عندما نشأت الحياة لأول مرة وأسسها الخلق الالهي[1]. لا يُعبّر فقط اللاهوتيون عن وجهات النظر الغائية المُشابهة، ولكن أيضاً بعض المُنظرين الآخرين الذين يعملون على حل المسائل البيولوجية العامة. وهكذا، على سبيل المثال، يكتب عالم البيولوجيا الاسكتلندي ادوارد راسل Edward Russell[2]، في كتابه (سلوك الحيوانات) Behavior of Animals، انه على الرغم من أنه لم يُؤمن بأي مصدرٍ صوفيٍ للحياة، الا أنه أدرك مع ذلك ضرورة وجود اتجاه بدئي للتطور البيولوجي، يُحدد غرضية وغاية تنظيم كل تلك الحياة.



ادوارد راسل

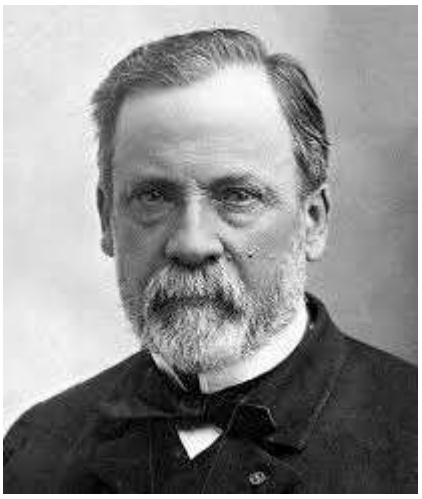
في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، اكتسبت النظريات، التي غالباً ما تم وُضِعت تحت

[1]- G. Blandino, Theories on the Nature of Life, New York, Philosophical Library, 1969

[2] - E. Russell, Behavior of Animals, London, 1938. Also see E. Russell, The Diversity of Animals, Leiden, 1962

الاتجاه العام الذي يُسمى العضوية Organicism أو الكُلية Holism (من اليونانية Holos- The Whole)، اكتسبت انتشاراً واسعاً بين الفلاسفة وعلماء البيولوجيا. لقد كانت، الى حدٍ ما، رداً عقلانياً على الاتجاه الميكانيكي الذي يتصور الكائن الحي كمُجرد مجموع لأجزاءه.
وفقاً لتأكيدٍ منسوبٍ الى أفلاطون، فان الكُل دائماً شيءٌ أكبر من مجموع أجزاءه. فقط هذا التأكيد الصحيح على أسبقية الكُل على أجزاءه يوحد النطاق الواسع والانتقائي تماماً لمؤيدي الاتجاه الكُلي Holistic. يلتزم البعض منهم بالمواقف المثالية المُتطرفة، بينما يسعى البعض الآخر الى تفسير الطبيعة المُتكاملة للكائن الحي من وجهة نظر المفاهيم المادية (على سبيل المثال عالم البيولوجيا النمساوي لودفيغ فون بيرتالانفي Ludwig von Bertalanffy). والسؤال الأساسي في هذا الصدد هو من ماذا يتكون ذلك (الكُل)، الأكبر، وما الذي يُميز الكُل عن مجموع أجزاءه، ما هو جوهره وأصله. ولكن، على الرغم من أن غالبية الكُليين Holists ينتقدون "استنجاز" دريتش، فانهم هم أنفسهم يُطورون مفهوماً للحياة قريباً جداً من النزعة الحيوية الجديدة.
كما هو الحال في القرون الماضية، يعتبر مُمثلو المُعسكر المثالي اليوم، أن جوهر الحياة يكمن في بعض المصادر الأبدية غير المادية التي لا يُمكن التوصل اليها بالوسائل التجريبية. هنا نجد "نفسية" أفلاطون و"استنجاز" أرسطو" والروح الخالدة أو بذرة الاله التي تعود الى مُختلف التعاليم والمُعتقدات الدينية، و"مبدأ الفعل الداخلي" internal principle of action الكانطي و"قوة الحياة" عند الحيويين، و"المُهيمن" عند الحيويين الجُدد"، وما الى ذلك. يستخدم الحيويين هذا النوع من المصادر على نطاقٍ واسع لتقديم ما يُسمى تفسيراً لواحدة من أكثر الخصائص المُميزة لكل المادة الحية، وهي قابلية تكل تنظيم الأجسام الحية للتكيف مع البيئة، وتكيّف بعض الأجزاء المُكونة للكائن الحي (الجزيئات والعضويات والأعضاء) للوظيفة التي تؤديها في العضوية ككل، أي ما يُسمى "الغاية"، والطريقة التي تم تصميم كل كائن حي فيها.
توصلت المادية، قُرب نهاية القرن التاسع عشر، أولاً في شكل ميكانيكي ميتافيزيقي، الى فهمٍ للحياة من موقعٍ يتعارض مع موقف الحيوية. أنكر العديد من العُلماء في القرن الماضي، وكذلك الباحثين المُعاصرين، الذين يتمسكون بآراء الفهم الميكانيكي حول الحياة، أنكروا أي اختلاف نوعي بين الكائنات العضوية والطبيعة غير العضوية. بتجاهل عملية تطور المادة باعتبارها المسار الذي تظهر من خلاله خصائص جديدة غير موجودة سابقاً، فانهم يرون أنه لا توجد أو يُمكن أن توجد قوانين بيولوجية مُميزة، وأن لا توجد الا قوانين الفيزياء والكيمياء فقط، تحكم جميع الظواهر التي تحدث في العضويات. يعتبر الميكانيكيون الاعتراف بالصفات الخاصة الموجودة فقط في المادة الحية قبولاً لمبدأ غير مادي و"قوة حيوية"، مُتجاهلين أن أشكال تنظيم وحركة المادة قد تكون متنوعة للغاية، وأن الاعتراف بأن الحياة تمتلك سمات مُميزة لها، لا تنطوي بالضرورة على انكار طبيعتها المادية. يرى الميكانيكيون أن حل مسألة فهم الحياة يكمن في تفسيرها بشكلٍ كاملٍ عن طريق الفيزياء والكيمياء، في اختزال كل ظواهر الحياة الى عمليات فيزيائية وكيميائية (الاختزالية). بالطبع، فان التحليل التفصيلي للمواد والظواهر المُميزة للأجسام الحية مُهم للغاية وضروري تماماً لفهم الحياة بشكلٍ صحيح، والنجاحات الرائعة للكيمياء البيولوجية هي أدلة واضحة على ذلك. ومع ذلك، لا يرى الميكانيكيون شيئاً جديداً، لا شيء سوى التشابه بين الكائنات الحية والآلات.
منذ ديكارت، كان هناك جُهد لفهم الكائن العضوي كآلة، من نوع مُعقد تماماً. ان ما تغيّر من فترةٍ الى أُخرى هو السياق المادي لذلك الجُهد، والذي عكس حالة تطور العلم والتكنولوجيا. خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ("عصر الساعة")، كان أساس كل ما هو موجود هو الحركة الميكانيكية، أي حركة الأجسام في المكان وفقاً لقوانين نيوتن. من هذا المنظور أيضاً، فُسّرت الحياة على أنها مُجرد حركة ميكانيكية مُعقدة للغاية، على غرار

تروس ساعة الجد Grandfather's Clock.
في ذلك الوقت، احتل التشريح مكاناً مُهماً للغاية في التعرف على الحياة. ولكن، في الفترة التالية لتطور العلم ("عصر البُخار"-نهاية القرن الثامن عشر وكل القرن التاسع عشر)، بدأت الفسيولوجيا في المُطالبة بهذا المكان، وبدأ دور الميكانيكيا السابق في فهم الحياة يمتلئ بالمحتوى الطاقي الآن. لم يعد نموذج الكائنات الحية يُرى في الساعات، ولكن في المُحركات البُخارية. تم تطوير التشابه بين التنفس والاحتراق الداخلي في المُحركات، الذي عبّر عنه لافوازييه لأول مرة. وهكذا، نرى أن مُحاولات التعرف على الحياة عن طريق المُشابهة بالآلة كانت موجودةً منذ وقتٍ طويل، لكن هذه المُشابهة تفشل في تفسير ما يُطلب تفسيره- سبب وجود (غرض)، أو غاية لتنظيم الكائنات الحية. لان الآلة لا تأتي من ذاتها في الظروف الطبيعية. لا يُمكن اشتقاق غرضية الآلة، وتكييف تصميماتها لأداء وظائف مُعينة، من تفاعل اي نوعٍ من قوانين العالم غير العضوي، ولكنها ثمرة النشاط الابداعي للانسان، لجهوده الابداعية.



لويس باستور

كقاعدة عامة، فان الاتجاه الميكانيكي، وبالتالي الاختزالية، التي أنجزت قدراً كبيراً في دراسة الكائنات الحية، تموت، وتصير في حالة من العجز المُطلق، عند مواجهة مسألة (أصل) الحياة. ان دحض تجارب لويس باستور Louis Pasteur العبقرية امكانية التوالد التلقائي* spontaneous generation، قد أصابت عُلماء الطبيعة الميكانيكيون في النصف الأخير من القرن التاسع عشر بخيبة أمل، أي اولئك الذين رأوا أن التوالد التلقائي للميكروبات هو السبيل الوحيد المُمكن لحل مسألة أصل الحياة. لقد توقفوا بشكلٍ أساسي على السعي لحل هذا السؤال "الملعون"، وبحثوا عن أساسٍ أو آخر لتأكيد عدم قابليته للحل. كل هذا هو الأساس الذي نشأت عليه-على حد تعبير جون برنال-"مُمارسة الحِيَل"، التي، بينما لم تُفسر شيئاً في الواقع، سعت بطريقةٍ ما الى التهرب والحصول على عُذُر مقبول لرفض البحث عن حل لمسألة أصل الحياة. يُمكن لكتاب ارفين شرودنغر (ما هي الحياة؟ الجانب الفيزيائي للخلية الحية) أن يكون مثالاً مُفيداً للغاية في هذا الصدد. في المُقدمة، حدد المؤلف لنفسه مهمة شرح جوهر الحياة على أساس مادي

---

* "نظرية التوالد العفوي-أن الحياة نشأت من لا شيء" وهذه النظرية "لها تاريخ طويل، مصر القديمة، الصين، الهند وبابل، وهي موجودة في كتابات الاغريق القدماء، يقول اوبارين: (هنا تنشأ الديدان من الروث واللحوم المتعفنة، ويتشكل القمل بنفسه من عرق الانسان، وتولد اليراعات المضيئة من شرر محرقة الجنازة، وأخيراً تنشأ الضفادع والفئران من الندى ورطوبة الأرض)". من موضوع (كيف نشأت الحياة)، الذي ترجمته على الحوار المُتمدن، آلان وودز.
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=587926#

بحت. وبفعل هذا، صار يُقارب حل المسالة المطروحة من مواقف ميكانيكية بحتة، مُعتقداً أن تنظيم الحياة يقوم على مبدأ "آلة الساعة". ولكن في استنتاجه، اضطر شرودنغر لضرورة منطقية، الى وصف الحياة بأنها "ليست من صُنع البشر، اي غير مصقول ورديء" ولكن "كأروع تُحفة فنية أُنجزت في ضوء ميكانيكيا الكم الخاصة بالرب"[1]. وهكذا، بعد أن بدأ شرودنغر بنهجٍ مادي لمُقاربة الحياة، قادته ميكانيكيته بشكلٍ حتميٍ الى اللاعقلانية عندما وصل الى مسألة أصلها.

ارفين شرودنغر

ظهرت فرضيتان تتعلقان بأصل الحياة في عصرنا. أحدهما مبني على افتراض أن الحياة لم تنشأ من المادة غير الحية، لكنها وُجِدت منذ الأزل. نظراً لأن كوكبنا لم يوجد منذ الأزل، فقد جرت محاولة لتفسير ظهور الكائنات الحية عليه من خلال التأكيد أن بذورر الحياة قد جُلِبَت في وقتٍ ما من عوالم أُخرى بواسطة النيازك أو جُزيئات الغبار الكوني. تطورت هذه الفرضية (البانسبيرميا) Panspermic بواسطة الكميائي الفيزيائي السويدي المُتميز سفانت اوغست اورينيوس Svante August Arrhenius.

سفانت أورينيوس

منذ نهاية القرن الماضي، أخضع فريدريك آنجلز فرضيات الحياة الأزلية لنقدٍ صحيحٍ ومُدمر،

[1] - ما الحياة؟ الجانب الفيزيائي للخلية الحية، ارفين شرودنغر، ترجمة أحمد سمير سعد، مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017، ص95

وأشار الى أنه تم الخلط بين مفهومين مُختلفين تماماً: - أزلية الحياة كشيء لم يكن غير موجود ابداً، ولكنه ينتقل وراثياً من عضوية الى أُخرى، و2- الولادة المُستمرة و"الأزلية" للحياة كشكل خاص من أشكال حركة المادة، والتي تظهر من جديد في كل مكان حيث تتوفر الشروط الملائمة لذلك[1]. نحن نفترض بأن كوكبنا ليس المكان الوحيد الذي توجد فيه الحياة، وأن هذا الشكل من المادة في الحركة نشأ أو سينشأ على كواكب كونية أُخرى مُلائمة. ولكن من وجهة النظر هذه، فان انتقال بذور الحياة الى كوكبنا من عوالم أُخرى، حتى لو تم اكتشاف أن ذلك قد حصل فعلاً، لن يوفر حلاً لمسألة أصل الحياة، حيث لا يزال على الحياة أن تكون قد نشأت في ذلك العالم الكوني، ولا يزال علينا أن نُفسرها. ومع ذلك، لا تزال فرضية الحياة القادمة من مكانٍ خارجي تظهر في المؤلفات العلمية، وان لم يكن لها أي أُسس نظرية قوية[2]. لكن المُحاولات العديدة لاكتشاف أجنة او بذور حياة، ولو حتى بقايا ميتة من تلك التي يتم الحديث عنها على النيازك لم تُسفر عن نتائج ايجابية. على الرغم من تغلغلنا العميق في الفضاء الكوني، الا أننا لا نملك، حتى اليوم، أي بيانات قاطعة عن انتقال أجنة الحياة الى الأرض من عوالم أُخرى*.

تستند فرضية أُخرى من هذه الفرضيات على افتراض أن ظهور أول كائن حي على الأرض، أو "الجزيء الحي الأساسي"، لم يكن حدثاً يحكمه قانون، ولكنه "حدث سعيد" نادر للغاية، يمكن أن يحدث مرةً واحدةً على كوكبنا طوال فترة وجوده، وبالتالي فهو حدث فريد تماماً ولا يمكن التحقق منه الى أي مدى عن طريق التجربة. أصبحت هذه الفرضية مُنتشرة بشكلٍ خاص بين علماء الوراثة بسبب النجاحات التي تحققت في دراسة الدور الذي يلعبه الحمض النووي الريبي DNA في عملية الوراثة. حتى قبل الحرب، طوّر هيرمان مولر Hermann Muller فكرة أن "جزيء الجين الحي" نشأ لأول مرة على الأرض عن طريق الصدفة**، وأنه يمتلك بُنيةً ضمن جزيئية intramolecular تُحدد الحياة والتي لم تتعرض للتغير خلال التطور الكامل للحياة على الأرض[3]. تبعاً لذلك، تم اعتبار نواة بروتين فيروس التبغ موزاييك بمثابة "الجزيء الحي" الأصلي، على الرغم من أنه أصبح من الواضح الآن أنه لا يمكن اعتبار الفيروس كمرحلة وسيطة على مسار نشأة الحياة. يجب أن تأتي الحياة ومن ثم على الفيروس أن يتطور، وليس العكس.

تستمر فكرة التشكّل الأولي العَرَضي للحمض النووي الريبي DNA في الانتشار على نطاقٍ

---

[1] - ضد دورهينغ، فريدريك انجلز، دار التقدم 1984

[2] - F. Krik and L. Orgel, "Napravlennaia panspermiia," Khimiia i zhizn', 1974, no. 9, pp. 75-79

* بعد التطورات الكبيرة التي شهدها علم الفلم مؤخراً (بعد اوبارين)، توالت الاكتشافات حول وجود الأحماض الأمينية في النيازك التي تتساقط على الأرض. على سبيل المثال، وجد علماء ناسا عام 2019 الريبوز والسكريات الحيوية الأساسية بما في ذلك الزيلوز في النيازك الغنية بالكربون. والريبوز هو عنصر حاسم في DNA. وتوجد افتراضات حول وجود بكتيريا على النيازك ساعدت في بناء الحياة على الأرض. ولكن تتقدم اعتراضات على هذه الفرضية الأخيرة، منها على سبيل المثال، أن البكتيريا قد تموت أثناء دخولها الى الغلاف الجوي، وأن هذا، لا يُفسر نشوء هذه البكتيريا نفسها. ولكن في المقابل، هناك أبحاث علمية كثيرة تتحدث عن نشوء الحياة على سطح الأرض نفسها بدون أي مساعدة خارجية، ولاحظت-قد أكون مُخطئ في هذا الشأن-أن هذه الأبحاث الأخيرة، تجري بشكلٍ أكبر خارج اطار الأبحاث التي تُجريها ناسا، أي في أوروبا وروسيا. ان افتراض أنه يصعب اجراء تجربة تُنشئ الحياة من المادة اللاحية، واعادة تشكيل ظروف الحياة على الأرض مخبرياً، جعل من العلماء يستسهلون البحث عن مكونات الحياة خارج الأرض، في النيازك الحالية وفي المواد التي يسهل الحصول عليها. قد تكون الصعوبات العلمية التي تواجه البحث عن كيفية نشوء الحياة على الأرض، هي مصدر من مصادر افتراض أنها، أو مكوناتها، قدمت من الخارج. على أية حال، لا تتعارض فرضية قدوم مُركبات تُساعد على بناء الحياة الى الأرض، مع القضية الأساسية، وهي نشوء المادة الحية من المادة اللاحية، ففي نهاية المطاف، يتعين على العلماء أن يُفسروا ذلك، وأن أتت المادة اللاحية اللازمة لهذه العملية، من الفضاء.

** لا يتجاهل الكسندر اوبارين، في كتاباته، الصُدفة، في تشكل الحياة على سطح الأرض. بالفعل، يتخلل عملية انتقاء المادة وتطورها صُدف كثيرة، ولكن المقصود بـ(الصدفة) التي يعترض عليها أوبارين هنا، ولاحقاً في المقال، تلك الصُدفة غير الخاضعة لقوانين مُعينة. فالصدفة ليست انعداماً للسببية، وليس خروجاً عن قوانين المادة في مختلف أشكالها.

[3]- See H. J. Muller, Proceedings of the Royal Society, 1947, Ser. B, vol. 134, p. 1; Science, 1955, vol. 121, no. 3132, pp. 1-9

واسع في الأدبيات العلمية، بل أنها دخلت في بعض كتب الكيمياء الحيوية[1]، على الرغم من احتمال حدوث مثل هذا التشكّل ليس أكبر من احتمال أن يكتب قرد عن طريق الصُدفة مسرحية (هاملت) لشكسبير.
ينطلق البيوكيميائي الفرنسي جاكس مونود Jacques Monod في كتابه (الصدفة والضرورة) Accident and Necessity من الفرضية التي لم تُثبت بعد، أن الحياة على الأرض يمكن أن تنشأ مرة واحدة فقط، مُعتبراً أن هذا الحدث لا يخضع للقانون، بل أنه عشوائي صرف.

جاكس مونود

يكتب "هذا يعني أن احتمال وقوع هذا الحدث كان صفراً تقريباً"[2]. نُشِرت مؤخراً العديد من المقالات والكتب في الخارج والتي يُعارض مؤلفوها الفهم المادي لجوهر الحياة. اتخذوا نقطة انطلاقهم من جهود الميكانيكيين الفاشلة لحل مسألة أصل العالم العضوي، ويسعون لاثبات أن هذه المسألة غير قابلة للحل تماماً من حيث المبدأ، ما لم يقبل المرء تدخل كائنٍ روحي.
ان سبب دخول الميكانيكيين الى طريقٍ مسدود، لا يكمن في جوهر المشكلة نفسها (كما يصور مُمثلي المُعسكر المثالي الأمور)، ولكن في المُقاربة المنهجية الخاطئة التي يتمسكون بها، في تجاهلهم عملية تطور المادة وانكار اي اختلاف نوعي بين الكائنات العضوية وغير العضوية.
على عكس الاتجاه الميكانيكي، تعتبر المادية الدياليكتيكية الحياة شكلاً مُتميزاً نوعياً لتنظيم وحركة المادة، ناشئة عن قوانين طبيعية في مرحلة مُعينة من تاريخ الأرض (وربما لكواكب كونية أُخرى) في عملية تطور المادة[3].
ان العملية التطورية للمادة تحدث، وقد حدثت، على طول مسارات مُختلفة وبمعدلات مُختلفة في نقاط متنوعة من الكون وعلى أجرام مُختلفة من الكون. لذلك، في نموذجنا، أي على الأرض، علينا أن نتخيله ليس كخط مُستقيم واحد مُستمر، ولكن كحزمة كاملة من مسارات تطورية مُتباينة ومتعددة، والتي تؤدي تفرعاتها المُنفصلة الى أشكال مُعقدة للغاية، مُختلفة ومتنوعة ولكن حية، من تنظيم وحركة المادة.

[1] - See A. Leninger, Biokhimiia, Moscow, 1974
[2] - J. Monot, Granitsy biologii, translated from the French by E. Svetailo. From the journal La Recherche, 1970, vol. I, no. 5
[3] - For further detail on this, see A. Oparin, Vozniknovenie zhizni na Zemle, Moscow and Leningrad, 1936; A. Oparin, Zhizn', ee priroda, proiskhozhdenie i razvitie, Moscow, 1968. 11

ليس لدينا تصورات واسعة حتى الآن للكثير من أشكال التطور التي حدثت خارج أرضنا، وفي عددٍ من الحالات قد لا نشك حتى في وجودها. لكن يجب على المرء أن لا يعتبر أياً من هذه الأشكال مُسبقاً كفئة خاصة أو مُختلفة من الحياة بسبب كمالها وتعقيدها. ان لها صفاتها المُميزة ومسارات تطورها. حياتنا على الأرض هي نتاج احد هذه الفروع في تطور المادة. ان سمة هذا الفرع المُميزة تتمثل في حقيقة أنه يقوم على التطور التدريجي لمركبات الكربون الأكثر تعقيداً والأنظمة العضوية عالية الجُزيئية التي تشكلّت منها[1].

ان "الاصطفاء الطبيعي"، الذي حدد، وفقاً لداروين، التطور الكامل للحياة على الأرض، هو انتظام Regularity جديد، ويخص الحياة فقط، ويغيب في العالم غير العضوي. ومع ذلك، أصبح من الواضح اليوم أن هذا القانون نشأ في نفس عملية ظهور الحياة، وأنه حدد ظهور تلك الصفات الجديدة التي تكمن وراء تنظيم عالم ما هو حي، بأكمله.

في وقتٍ مُبكرٍ من سبعينيات القرن التاسع عشر، عرّف آنجلز عملية تطور المادة على أنها الطريقة الوحيدة المُمكنة التي يُمكن أن تتطور من خلالها الحياة. ولكن في ذلك الوقت، كانت البيانات العلمية العيانية التي على أساسها يُمكن التحقق من صحة هذا الافتراض، المشحون بالمعنى العميق، شحيحة.

تُمكننا النجاحات التي تم تحقيقها حالياً في مختلف مجالات العلوم الطبيعية المُعاصرة من اكتشاف المسارات التي نشأت من خلالها الحياة من مادة غير حية، على كوكبنا.

كانت احدى العقبات الرئيسية التي حالت في بداية هذا القرن دون حل مُشكلة أصل الحياة، هي الاقتناع القاطع، القائم على الخبرة اليومية والذي كان سائداً آنذاك في العلم، بأن المواد العضوية تشنأ في الظروف الطبيعية بشكل بيولوجي فقط، أي من خلال تركيبها بواسطة الكائنات الحية.

صحيح أن علم الكيمياء العضوية كانت قد صنعت في ذلك الوقت بالفعل عدداً من المواد العضوية المُعقدة في المختبرات، لكن هذا لم يُزعزع هذا الاقتناع، فقد لوحِظَ أن الانسان كان كائناً حياً، وأنه وحده قادر على اختيار التسلسل المطلوب من التفاعلات بوعي، بينما في العالم غير العضوي لم تكن هذه، ولا يمكن أن تكون الحال كذلك.

ومع ذلك، من المُستحيل تماماً أن نصوّر النشأة المُفاجئة لتنظيم حتى أبسط الكائنات الحية مُباشرةً من المواد العضوية (ثاني اكسيد الكربون والماء والنيتروجين)، وهذا يضع كامل مسألة أصل الحياة في زقاقٍ مسدودة.

في بداية عشرينيات القرن العشرين، على عكس الرأي السائد آنذاك عالمياً، كُنتُ جريئاً بما يكفي للتأكيد على أن احتكار التركيب الحيوي للمواد العضوية كان سمةً فقط للمرحلة الحالية من وجود كوكبنا[2]. لقد قُلت بأن الأرض في بداية وجودها كانت بلا حياة، ولكن حدثت التركيبات غير الحيوية لمركبات الكربون وتطورها ما قبل البيولوجي اللاحق، مما أدى الى زيادة تدريجية في تعقيد هذه المركبات، وتشكيل أنظمة مُختلفة في مراحلها، وتحول هذه الأخيرة (على أساس الاصطفاء الطبيعي) الى بروبيونات Probionts، ثم الى كائنات حية بدائية. في الخمسين عاماً الماضية أو أكثر، وبفضل العديد من الدراسات التي أجراها علماء في مُختلف البلدان والتخصصات، تم تثبيت عدد من الحقائق في مجالات علم الفلك والجويولوجيا والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا التي تؤكد مبدأ الأصل التطوري للحياة، وتحديد المسارات الرئيسية التي اتخذتها تلك العملية.

---

[1] - غالباً ما يُصادف المرء في الأدبيات الشعبية الفرضية القائلة بأن الحياة قد توجد على أساس غير أساس الكربون، بل على أساس السيليكون. هذه الفرضية ليست فقط بدون تأكيد بأي حقائقٍ مهما كانت، ولكنها مُستحيلة نظرياً من وجهة نظر الكيمياء الكوانتومية. ان جميع وظائف الحياة مُستحيلة بدون وجود أنظمة مُتعددة مُميزة لمركبات الكربون.

[2] - See A. Oparin, Proiskhozhdenie zhizni, Moscow, 1924

تُمكننا بيانات علم الفلك الراديوي المُعاصر من تحديد وجود مجموعة متنوعة من مُركبات الكربون في الفضاء بين النجوم. لقد مرّ وقتٌ طويلٌ نسبياً منذ اكتشاف وفرة كبيرة من هذه المواد مُنخفضة الجُزيئية low-molecular مثل الفورمالديهايد formaldehyde وكربيد النيتروجين ومشتقاته، والسيانوجين cyanogen والسيانو أستيلين cyanoacetylene وغيرها. في وقتٍ لاحق، تم تحديد وجود العديد من الكربوهيدرات مُنخفضة الجُزيئية والكحول والايثرات Ethers، والاميدات Amides ومركبات عضوية أُخرى هناك، مُركبات قادرة أن تتشكل في الفضاء بين النجوم نتيجةً للتفاعلات الكيميائية الضوئية للشوارد الحُرة Free Radicals.
بالاضافة الى ذلك، لدينا اليوم بيانات عن وجود مُركبات كربوهيدراتية مُتعددة الجُزيئات وعالية الجُزيئية في الكون، على سبيل المثال، الكربوهيدرات مُتعددة الحلقات polycyclic hydrocarbons التي لا يُمكن أن تتركب الا عندما تُمتَص على سطح جُزيئات الغبار الكوني[1].
وبالتالي، نحن نمتلك الآن دليلاً مُباشراً على امكانية التكوين غير الحيوي للمواد العضوية، والتي ستكون قد تركبت في الماضي ليس فقط قبل الظهور الأول للحياة، ولكن حتى قبل تشكّل كوكبنا.
يجب أن تُسفر دراسة الأجرام خارج كوكب الأرض مثل الكواكب والقمر والمُذنبات، وخاصةً النيازك، عن قدرٍ كبير من هذه النتيجة، وهي تُسفر عن ذلك. تمكننا المركبات الكروهيدراتية المُكتشفة فيها من الحكم، الى حدٍ ما، على تطورها الكيميائي في الماضي.
ولكن يجب أن لا يغيب عن البال أن تشكّل هذه الأجرام السماوية وتاريخها اللاحق يختلف اختلافاً كبيراً عن تطور الأرض. كما أصبح واضحاً الآن، تطورت كواكب مثل الزهرة والمريخ، التي تُقارب الأرض من حيث الأبعاد والمواد الأولية، بشكلٍ مُختلفٍ عما تطورت عليه الأرض. يزداد هذا الاختلاف شدةً فيما يتعلق بالأجرام الأخرى مثل القمر أو النيازك. اكتشفنا كميات صغيرة من المواد العضوية في عينات القمر التي جلبتها سُفن الفضاء والمحطات الى الأرض، أما بعض النيازك التي سقطت على الأرض والتي تُسمى الكوندريت الكربوني carbonaceous chondrites، غنيةٌ بها جداً. كشفت التحليلات المُباشرة هنا عن العديد من المُركبات العضوية المتنوعة، وخاصةً الأحماض الأمينية والمواد الأُخرى المُهمة بيولوجياً للحياة. ومع ذلك، لم نعثر بعد على أي علامات لكائنات حية أو بقايا مُتحجرة منها في النيازك. لم يؤد تطور مُركبات الكربون على هذه الأجرام السماوية أو في الكويكبات التي أتت منها، الى نشأة الحياة. ظل هذا التطور في مرحلة التحولات الكيميائية، وهذا يُمكننا من دراسته في مرحلته البدائية، وليس البيولوجية[2].
على النقيض من ذلك، في ظل الظروف الأرضية، فان دراسة التطور الكيميائي للمواد العضوية مُعقد الى حدٍ كبير بسبب العمليات البيولوجية التي تحدث في المُحيط الحيوي. يحدث التطور الكيميائي للمواد العضوية بشكلٍ أسرع وأكثر نشاطاً بما لا يُقارن من التحول الحيوي الابتدائي للمواد العضوية، وبالتالي فهي تُخفي الآن بشكلٍ كامل الأشكال الأولية للتطور الكيميائي لمُركبات الكربون. في هذا الصدد، يُنظر الى المواد العضوية التي وُجِدت في قشرة الأرض على أنها حيوية حصراً، أي على أنها ظهرت نتيجة تحلل المادة الحية. ومع ذلك، أصبح من الواضح اليوم أنه حتى النتاجات البيولوجية التي خضعت لتحللٍ عميق، حتى المواد العضوية المُمعدنة بالكامل، يمكن، نتيجةً للعمليات التحفيزية التي تحدث على سطح الجُسيمات المعدنية لقشرة الأرض، أن تتركب من جديد بواسطة طريق غير حيوي بحت، تتحول بذلك الى مُركبات عضوية مُعقدة بشكلٍ متزايد.

[1] - C. Ponnamperuma, ed., Exobiology, Amsterdam and London, 1972
[2] - For fuller detail, see A. I. Oparin, "Teoreticheskie i eksperimental'nye predposylki ekzobiologii," in Osnovy kosmicheskoi biologii i meditsiny, vol. 1, Moscow, 1975

تتم الآن دراسة مسارات التطور الكيميائي للمواد العضوية في المقام الأول على أساس تجارب النمذجة التي تكشف عن الامكانات الثيرموديناميكية لهذه المواد وامكانية تحقيق هذه الامكانات في ظل ظروف يُفترض أنها كانت موجودةً على سطح الأرض البدائية، في الغلاف الجوي أو الغلاق المائي[1].

على هذا المستوى، تم بالفعل الحصول على كمية هائلة من المواد الوقائعية Facts التي توضح بشكلٍ مُقنع امكانية تشكّل المواد العضوية، ليس عن طريق الكائنات الحية أو من المواد العضوية وحسب، بل وامكانية تركبها عن طريق التركيب غير الحيوي وتراكمها اللاحق في مناطق مُختلفة من سطح الأرض. توفر تجارب النمذجة الشاملة هذه اليوم أُسساً صلبة للثقة الكاملة في حقيقة أن أي مادة عضوية، سواءاً كانت أُحادية أو بوليمرية، قادرة على الظهور بشكل غير حيوي في بعض المناطق البعيدة عن الحياة (Subvital)، في ظل ظروف متنوعة ومُعقدة للغاية. على وجه التحديد، يكون على المُركبات المُهمة جداً لنشوء الحياة مثل الأحماض الأمينية والنيوكليوتيدات nucleotides وبوليمراتها أن تتركب بهذه الطريقة[2].

في هذا الصدد، يُمكن اعتبار انه قد تمت الاجابة على المسألة بالفعل...*. السؤال الأكثر الحاحاً اليوم الذي يواجه الباحثين في مسألة أصل الحياة هو مسارات الانتقال من التطور الكيميائي الى الأشكال البيولوجية لتنظيم المادة. يحاول العديد من المؤلفين المُعاصرين فهم هذا الانتقال من خلال تركيز تفكيرهم على المُستوى الجُزيئي فقط، لكن مثل هذه الجهود لا يُمكن أن تكون ناجحة[3]. ارتبط أصل الحياة بانتقال المادة الى مُستوى أعلى من التنظيم والحركة، وبالتالي ظهور انتظامات جديدة فُرِضت على القوانين العامة للفيزياء والكيمياء، حددت تشكّل صفات جديدة غائبة على المُستوى الجُزيئي، وهي في مُجملها تُميز الكائنات الحية فقط. أن اهمها:

1- القدرة على التغلب على الانتروبيا

2- "هدفية" Purposefulness تنظيم الأشياء الحية، أي تكيف بُنى الأعضاء الجُزيئية والأكبر من الجُزيئية للوظائف التي تؤديها، وتكيّف الكائن الحي بأكمله مع الوجود في الظروف المعطاة في البيئة الخارجية.

3- شكل من أشكال المعلومات الفريدة للحياة (الوراثة).

لا يُمكن لأيٍ من هذه الصفات-المُميزة للحياة فقط- أن تنشأ على المُستوى الجُزيئي. لقد تضمنت بالضرورة تشكّل وتطور أنظمة مُتمايزة مُتعددة الجُزيئات[4]. يتميز العالم الفيزيائي غير العضوي بزيادة في الانتروبيا وفقاً لقانون الثيرموديناميكا الثاني، والذي يُعبّر عن الميل الاحصائي للطبيعة نحو الفوضى. اذا كُنا، على سبيل المثال، نرى، في التبلور، ازدياداً في التنظيم في الشبكة البلورية ينتج من ازديادٍ في اضطراب جُزيئات المحلول الأساسي، فان هذا يتحدد من خلال انخفاض مُستوى الطاقة الحُرة. على العكس من ذلك، في عالم الكائنات الحية، قد لا تنمو الانتروبيا، بل قد تنخفض في الواقع مع نمو الكائن الحي مع احتفاظه باحتياطي كبير من الطاقة الحُرة.

وهكذا، يبدو أن النتيجة هي أن القانون الأساسي للمادة غير العضوية هو ميلٌ نحو الفوضى وزيادة في الانتروبيا، في حين أن القانون الأساسي للمادة الحية، على العكس من ذلك، هو ارتفاع في مستوى تنظيمها وانخفاض في الانتروبيا. حتى بعض الفلاسفة في بداية القرن العشرين، الذين

---

[1] - M. Calvin, Khimicheskaia evoliutsiia, Moscow, 1971

[2] - J. Kenyon and H. Steinman, Biokhimicheskoe predopredelenie, Moscow, 1972

* يتحدث الكسندر اوبارين في هذه الفقرة عن سمات مُعينة للمواد العضوية مثل التصاوغ الضوئي والتركيب النظائري للكربون والتي يجب أن يُبحث فيها بشكلٍ أكبر، والتي أعتقد أن العلم اليوم، قد توصل الى الكثير فيما يخصها، من ذلك الوقت، ولا حاجة لترجمتها.

[3] - M. Eigen, Die Naturwissenschaften, Berlin, 1971, no. 10

[4] - For further detail on this, see A. Oparin, Materiiazhizni' -intellekt, Moscow, 1977

عرّفوا الحياة على أنها صراع ضد الانتروبيا، رأوا في هذا التناقض سبباً للقول بأن الحياة ذات طبيعة غير مادية. لكننا نعلم اليوم أن هذا التناقض شكلي فقط. حلّ شرودنغر[1] هذه المسألة منذ زمنٍ بعيد، وبصورة ملونة للغاية، وان لم يكن ذلك بدقة، مُعتبراً أن الكائن الحي، كما هو "تُغذيه الانتروبيا السلبية" على حساب البيئة الخارجية. وهكذا، فان النقصان الموضعي الذي ينشأ في كائنٍ حي يتم دراسته بطريقة معزولة، يتعوض من خلال زيادة في الانتروبيا في البيئة. وبالتالي، لو درسنا، ليس كائناً حياً مأخوذاً بشكلٍ مُنعزل (لا يُمكن العثور عليه في الطبيعة)، بل نظام بيئة العضوية، والعضوية في تفاعلها المُستمر مع العضويات الأخرى، فاننا سنجد أن قانون الثيرموديناميكا الثاني سيكون في موضع العمل، ولن يكون مُنتهكاً.

في الواقع، في عالم الكائنات الحية الحديث، يكون الوضع أكثر تعقيداً الى حدٍ كبير، ولكن أول شيءٍ مطلوب للتنفيذ، حتى لو بشكل مُخطط مُبسط، هو ظهور علاقاتٍ من نوعٍ ما، لنوعٍ من الأنظمة المُتكاملة التي تفصل نفسها مكانياً، في محلول متجانس، والتي من شأنها، مع ذلك، أن يكون لها القُدرة على التفاعل مع البيئة المُحيطة.

كان تشكّل أنظمة مُنفصلة من التطور ضرورياً ايضاً من أجل ظهور ثاني الصفات المذكورة أعلاه المُميزة للحياة: "هدفية" purposiveness تنظيم الأجزاء والكل.

حدث التطور الكيميائي لمركبات الكربون على المُستوى الجُزيئي على أساس القوانين العامة لميكانيكيا الكم والديناميكيا الحرارية والحركية. لكن ظهور الحياة يجب أن ينطوي على ظهور قانون جديد خاص بالحياة. كان هذا القانون هو الاصطفاء أو الانتقاء الطبيعي للأنظمة المُتكاملة المُنفصلة، وأعلى شكل من أشكال التنظيم، هو العضويات.

يشتمل محلول مائي لمادة عضوية مُعينة، ينشأ على المُستوى الجزيئي، على تراكم جُزيئات مُتجانسة كيميائياً وغير مُتمايزة بشكلٍ مُتبادل، موزعة بشكل موحد في جميع أنحاء المُذيب. ولكن كما تُظهر تجارب النمذجة الحالية، في مرحلة مُعينة من التطور الكيميائي للمركبات العضوية، كان لا بد من حدوث تكتّل ذاتي self-agglomeration لجزيئاتها البوليمرية، والتي تتحد مع بعضها لتُشكل أنظمةً جُزيئية مُتكاملة، تنفصل عن البيئة من خلال حد طوري فاصل، مع الاستمرار بالتفاعل معها (أي مع البيئة) بطريقة الأنظمة المفتوحة. فقط هذه الأنظمة، التي تستمد الطاقة والمادة من الخارج، هي القادرة على مُقاومة ازدياد الانتروبيا، بل انها قادرة على تقليله في سياق نموها وتطورها، وهي سمة تُميز جميع الكائنات الحية.

في الوقت نفسه، على عكس الجزيئات الفردية، يمتلك كل نظام مفصول بالطور، صفات فردية تُميزه عن الأنظمة المُماثلة الأُخرى. يؤدي هذا الى خلق أماكن لظهور الاصطفاء الطبيعي البدائي للأنظمة المُنفصلة والتي تبتدئ نقطة انطلاق التطور البيولوجي، في عملية التفاعل مع البيئة.

على أساس هذا الانتظام الجديد على وجه التحديد، يحدث تحسين في تنظيم الأنظمة المُتكاملة، لا سيما ظُهور ما يُسمى "هدفية" الكائنات الحية، وتكييف بُناها المُنفصلة (بما في ذلك الجزيئات المُهمة بيولوجياً) للوظائف التي تؤديها في النظام الكُلي.

لا يمكن لخاصية النشاط التحفيزي catalytic لجزيء البروتين مأخوذاً بشكلٍ معزول أن تعمل كأساس لاصطفائه الطبيعي. يُصبح هذا النشاط ذا معنىً فقط في نظامٍ مُتكامل، عندما يُحدد (اي النشاط التحفيزي) وظيفة الأيض التي تُسهل نمواً أسرع للنظام المُتكامل واستقراره الديناميكي في ظل ظروف وجودٍ مُعينة. ولا يُمكن أن يكون للاصطفاء الطبيعي للأحماض النووية أي أهمية بيولوجية ببساطة في المحاليل المائية لجُزيئاتها، أي خارج الوظيفة المُرتبطة بتركيب البروتينات التي تحملها في العضوية الحية. في محلول مائي بسيط، يُمكن أن تكون التغيرات المُختلفة في

[1] - ما الحياة؟ الجانب الفيزيائي للخلية الحية، ارفين شرودنغر، ترجمة أحمد سمير سعد، مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017

التركيب الجُزيئي، حتى عندما تُسرّع عملية تكوين نيوكليوتيدات مُتعددة polynucleotides، يُمكن أن تكون مسؤولة فقط عن تراكم موضعي، وتشكيل رواسب عضوية في مكانٍ مُعين، ولكن لن يكون تشكيلاً لكائنات حية.

في ضوء ما تقدّم، فان الجدل القديم حول ما نشأ أولاً، البروتينات أم الأحماض النووية، يفقد كل معنىً له.في البداية كان من المُمكن أن تنشأ البروتينات والبوليمرات التي تُشبه الأحماض النووية، ولكن تفتقر الى أي "هدفية" بيولوجية" في التركيب الجُزيئي. فقط عندما تندمج هذه البوليمرات في أنظمة مُنفصلة مُتعددة الجزيئات وتتفاعل مع بعضها البعض، تقوم بتنسيق بُنيتها الجُزيئية مع وظائفها البيولوجية بشكلٍ مُتبادل.

لا يُمكن فهم المسارات التي اتخذتها مثل هذه العلاقات الا من خلال دراسة تأثير الاصطفاء الطبيعي لأنظمة الحمض النووي البروتيني المُتكاملة، وشمولية الشيفرة الوراثية الحالية ليست نتيجةً للصدفة، بل حقيقة أن اي تغيير فيها سيكون قاتلاً أو مُخالفاً للاصطفاء. وهكذا، فان الاصطفاء الطبيعي للأنظمة المُتمايزة قد أدى الى ظهور الميزة الثالثة للحياة: الوراثة.

لم يكن العديد من النيوكليوتيدات المُتعددة قادراً على التكاثر ولا حتى أنزيمات البروتين التي ظهرت تحت تأثيرات مُعينة للاصطفاء الطبيعي، والتي حددت مرحلة التطور ما قبل البيولوجي اللاحق، ولكن الأنظمة المُتكاملة التي عزلت نفسها (بروبيونات)، وبالتالي الكائنات الحية البدائية. ليست الأجزاء هي التي حددت تنظيم الكُل، بل الكُل، هو الذي خلق، في تطوره، "هدفية" بُنية الأجزاء.

وبالتالي، فان التحول من التطور الكيميائي الى التطور البيولوجي يتطلب، كضرورة، ظهور أنظمة فردية وانعزال قادر على التفاعل مع البيئة ليستفيد من مادتها وطاقتها، وعلى هذا الأساس، قادرة على النمو والتكاثر والخضوع للاصطفاء الطبيعي. كيف يُمكن للمرء أن يقترب من الدراسة الموضوعية لهذه المرحلة من التطور؟ في المقام الأول، من خلال استخدام تجربة النمذجة.

لا يُمكننا فقط تصوير المسارات التي نشأت من خلالها هذه الأنظمة نظرياً، ولكننا قادرون من الناحية التجريبية أيضاً على انتاج انظمة مُختلفة في المُختبر قادرة على العمل كنماذج للأشكال التي ظهرت منذ فترةٍ طويلةٍ على سطح الأرض (فقاعات غولداكر Goldacre's bubbles، تجربة فوكس FOX'S microspheres وتجربة ايغامي Egami's marigranules وغيرها)*. ان القطيرات المُتلاحمة التي أنتجها هندريك جيرارد دي جونغ Hendrik Gerard Bungenberg de Jong في أوائل ثلاثينيات من القرن العشرين هي نماذج واعدة للغاية (ولكن بالطبع ليست الوحيدة المُمكنة) في هذا الصدد[1]. تسمح لنا البيانات الجيولوجية الحالية، الى حدٍ ما، بتصور الظروف التي كانت موجودةً على سطح كوكبنا في الفترة الأولى من وجوده- في الفترة الجيوسينكلينية geosynclinary period من دورة تشكيل الأرض. في ذلك الوقت، كانت الأرض جافة، مُنبسطة جداً، موجودة أعلى بقليل فقط من مستوى البحار الضحلة. كانت العلاقة بين الماء والأرض الجافة في كل مكان في عملية تغير. المياه التي تتغلغل في الأرض، تتقدم في

* هذه تجارب قام بها العُلماء يُمكن فيها انشاء بُنىً شبيهة بالبروتين تُشبه الخلايا البكتيرية الى حدٍ كبير،من جُزيئات غير عضوية.

1- See B. Goldacre, Surface Films, Their Collapse on Compression, the Shapes and Sizes of Cells and the Origin of Life, London, PergamonPress, 1958 , P278; S. Fox,Origins of Life, 1976, vol. 7, p. 49; H. Yanagawa and F. Egami, Proc. JapanAcad., 1977, vol. 53, p. 42; H. Bungenberg de Jong, Protoplasma, 1932, vol. 15, p. 110; La coacervation et son importance en biologie, vol. 1-2, Paris, 1936; T. Evreinova, Kontsentrirovanie veshchestv i deistvie fermentov v koatservatakh, Moscow, 1966; K. Gladilin, A. Orlovsky, D. Kirpotin, and A. Oparin, "Coacervate Drops as a Model for Precellular Structures," in H. Noda, ed., Origin of Life, Tokyo, 1978, pp. 357-62.

حين، وتتراجع في حينٍ آخر، تنقل المواد العضوية المُذابة فيها باستمرار من الأماكن التي نشأت فيها الى الأماكن التي تراكمت فيها، وتركزت، واتحدت في أنظمة مُنفصلة "بروبيونات". ومع ذلك، فان تطور المواد العضوية "البروبيونات" والكائنات الحية البدائية قد سار على خطوط مُختلفة في أجزاء موضعية متنوعة من سطح الأرض،، في مناطق غير حيوية-أي بعيدة عن تشكّل الحياة- مُختلفة معزولة عن بعضها البعض. في حالاتٍ مُختلفة، كان من المُمكن حتى للأشكال البيولوجية التي تشكلت بالفعل، أن تتحلل، لكن كان يُمكن لنتاجات هذا التحلل أن يتركب مرةً أُخرى، والتجمع الذاتي هذه المرة يحدث على أُسسٍ مُختلفةٍ عن السابق، حيث أن المكونات المُشاركة في هذا التجمع تمتلك الآن بُنية "هدفية" مُعينة. هذه هي الطريقة، التي قد تكون قد نشأت الفيروسات فيها.

الحساء البدائي

وبالتالي، كانت عملية تشكّل الكائنات الحية قد ابتدأت في أطورا مُختلفة من تطورها في مناطق "بعيدة عن تشكّل الحياة" مُختلفة من سطحةالأرض في وقتٍ واحد. برأي م. روتين .M Rutten[1]، كان على العضويات الأولية، عندما تشكلّت بالفعل بشكلٍ كامل، أن تتعايش لفترةٍ طويلة (ربما مئات الملايين من السنين) مع أشكال بدائية من البروبيونات التي نشأت في مناطق أُخرى.

ولكن، نتيجةً للتطور التدريجي للحياة وتوسع المناطق التي كانت هذه الأخيرة موجودة فيها، فقد اختفت عزلة المناطق الفرعية (غير الحيوية) وتطور التفاعل بين الأنظمة الحية التي كانت مُنفصلةً سابقاً عن بعضها البعض ووصلت الى مراحل مُختلفة من الكمال في التنظيم. نتيجةً لذلك، اختفت الى الأبد العديد من الكائنات الحية البدائية على الرغم من أنه كان من المُمكن، حسب تنظيمها، أن تكون موجودةً في ظروف بيئية مُعينة، الا أنها لم تصمد أمام المُنافسة مع أنظمة أُخرى أكثر كمالاً. وبهذه الطريقة، ظهرت شمولية الشيفرة والعناصر الرئيسية لعملية الأيض البيولوجي التي نُلاحظها في عالم الأحياء في يومنا هذا.

وبالتالي، فان الحياة اليوم ليست نتيجة أي عملية غائية تحددت مُسبقاً في خطة خلق سابقة ولم تكن نتيجةً لـ"الصدفة السعيدة". لقد نشأت الحياة بطريقة طبيعية تماماً، كشكل جديد لحركة المادة في عملية تطورها. ستسمح لنا دراسة هذه العملية باكتساب معرفة مؤسسة علمياً عن جوهر الحياة وتميزها النوعي عن عالم الكيانات غير العضوية.

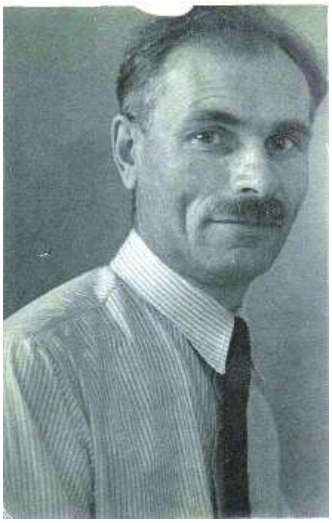
[1] - See M. Rutten, Proiskhozhdenie zhizni estestvennym putem, Moscow, 1973

ترجمة لمقالة:
Alexander Oparin, on the Essence of life, Soviet Studies in philosophy, 1979, 18:3, 19-39

القسم الثاني

مُختارات من كتاب (تاريخ الدين)

الفصل الأول: الأدلة الأركيولوجية للمعتقدات الدينية



الكاتب: سيرجي الكساندروفيتش توكاريف[1]

1- مواقع العصر الحجري القديم Paleolithic

تأتي المعلومات الوحيدة المتوفرة لدينا عن المراحل الأولى للدين من المواد الأركيولوجية، وهي نادرة للغاية. ليس لدينا معرفة بالمعتقدات الدينية لأقدم أسلافنا البيثيكانثروبوس Pithecanthropus (انسان جاوة) او السينانثروبوس Sinanthropus (انسان بكين)[2]، الذين عاشوا منذ مئات آلاف من السنين. لم يكن لديهم تلك المعتقدات، ولم يكن بالامكان أن يكون الأمر غير ذلك لأن أقدم مُمثلي الجنس البشري كانوا يعيشون وجوداً اجتماعياً بدائياً. كان وعيهم موجهاً نحو الأمور العملية وكان غير قادرٍ على خلق التجريدات الدينية. لقد كانت فترة ما قبل الدين. لا يزال هذا موضوعاً يخضع للنقاش. يؤكد بعض العلماء الغربيين أن الدين كان متأصلاً في

[1] - سيرجي الكساندروفيتش توكاريف 1899-1985 باحث ماركسي في الاثنوغرافيا والتاريخ والمعتقدات الدينية، ودكتور في العلوم التاريخية.
دخل جامعة موسكو بعد ثورة اكتوبر مباشرةً، ودرّس اللغة الروسية واللاتينية في المدارس المحلية في مقاطعته تولا التي وُلدَ فيها، لمدة 4 سنوات، وعاد ليدرس في جامعة موسكو عام 1922. حصل على منحة دراسية من الدولة واستكمل عمله بالتدريس. بعدما تخرج من الجامعة عام 1925، استكمل دراسته في معهد الدراسات العليا في الجامعة وقدم اطروحته حول (المُجتمع الطوطمي)، ودرس في قسم الاثنوغرافيا في المعهد. قدم تقاريراً عن الطوطمية الاسترالية والديانات الميلانزية وعن العادات الاقتصادية الانجليزية في القرون الثالث عشر وحتى الخامس عشر، وتخرّج رسمياً من الجامعة عام 1930. عمل في المتحف المركزي للاثنولوجيا عام 1927. درّس في جامعة موسكو وقدّم دورةً حول تاريخ البُنى الاجتماعية في جامعة صن يات صن للعمال الشيوعيين في الصين.
درس توكاريف تاريخ شعوب ياقوتيا وسيبيريا وقام برحلة ميدانية بحثية الى تركمانستان عام 1928، وقام برحلات متعددة الى التس وياقوتيا عام 1934. عمل توكاريف في قسم (الاقطاعية) في أكاديمية الدولة لتاريخ الثقافة المادية، وانتسب الى المتحف باعتباره عالماً اثنوغرافياً عام 1938. كان باحثاً مُساعداً في المتحف المركزي المُعادي للدين حتى عام 1941. تم تعيين توكاريف عام 1939 استاذاً في قسم الاثنوغرافيا في معهد التاريخ في جامعة موسكوو الحكومية وظل كذلك حتى عام 1973. دافع توكاريف عن اطروحة الدكتوراة بعنوان (النظام الاجتماعي للياقوت في القرنين السابع عشر والثامن عشر). وفي عام 1943 عمل كرئيس قسم لمعهد الاثنوغرافيا التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية.
أعوام 1951-1952 كان توكاريف أول عالم اثنوغرافي سوفييتي يقوم بالتدريس في جامعتي برلين ولايبزغ في جمهورية ألمانيا الديمقراطية.
ترأس توكاريف قسم الاثنيات الأوروبية غير السوفييتية عام 1961 في أكاديمية العلوم. وكان منذ عام 1956-1973 مسؤولاً عن قسم الاثنوغرافيا في معهد التاريخ في جامعة موسكو. حصل على ميدالية العمل مرتين وجائزة الصداقة بين الشعوب، وميدالية العمل المدني في الحرب الوطنية العظمى وميدالية الدولة السوفييتية. وله عشرات من الكتب والمقالات العلمية في مجاله.
[2] - السينانثروبوس، هو اسم كان مُعتمداً من قِبَل التصنيف العلمي القديم نسبياً، والذي صار اليوم يُسمى الهومو ايريكتوس Homo Erectos (الانسان المنتصب).

الانسان منذ بدايته. يؤكد اللاهوتيون المسيحيون الحديثون، الذين اضطروا للاعتراف بأن الانسان تطور من القرد، أن جسد الانسان هو الوحيد الذي نشأ من عالم الحيوان. أما روحه فقد خلقها الله ويُفترض أن أفكاره الدينية الأولى-الايمان بالهٍ واحد- قد تطورت في نفس الوقت. يمكن دحض جميع الادعاءات بأن الدين متأصلٌ في الانسان. يؤكد بعض العلماء السوفييت أن فترة ما قبل الدين استمرت لفترةٍ طويلة، حتى نهاية العصر الحجري القديم المبكر والتي تُغطي ايضاً العصر الموستيري Mousterian[1]- (قبل 100000-40000 سنة) عندما كان النياندرتال يصطاد دببة الكهوف والحيوانات الأخرى. استمرت الخلافات لسنواتٍ عديدة حول مدافن النياندرتال والآثار الأخرى في العصر الموستيري. اكتشف الاركيولوجيين عشرات من مدافن النياندرتال التي تحتوي على الهياكل العظمية والجماجم. تم العثور على أشهر هذه المواقع في مغارة موستيرين في كهف بالقرب من موقع La Chapelle-aux-Saints والعديد من الهياكل العظمية في موقع La Ferrassie في مقاطعة دورودني في فرنسا ومغارة Kiik Koba في القرم، وفي كهوف فلسطين، وفي مغارة Teshik Tash في اوزباكستان.

(البيثيكانثروبوس) انسان جاوة

عندما تم العثور على أهم المُكتشفات (1908 وما بعدها)، اعتبرها العديد من العلماء كدليل على أن النياندرتال يؤمنون بالحياة الأخرى.

النياندرتال في موقع La Chapelle-aux-Saints

[1] - الفترة الأخيرة من العصر الحجري القديم الأوسط.

شعر بعض الأركيولوجيين أنه لا يمكن للناس أن يؤمنوا بالروح في ذلك الوقت، ولكن كانوا يؤمنون بالصفات الخارقة للطبيعة للجثة نفسها (مفهوم "الجثة الحية") التي أثارت عندهم الخوف. بعض العلماء السوفييت لهم آراء مماثلة. ولكن تم ايضاً التقدم بافتراضاتٍ أُخرى. على سبيل المثال، التكهن بأن مدافن النياندرتال تُظهر ببساطة أن الناس اهتموا بأمواتهم كما فعلوا مع مرضاهم. تطورت فكرة الفرق بين الأحياء والأموات، شيء ما (الروح) يُغادر الشخص عند موته، بشكل تدريجي وبعد ذلك بكثير. هذه الفكرة ربما تكون صحيحة. من المُرجّح أن دفن النياندرتال كان دليلاً على اهتمام شبه غريزي لأعضاء آخرين من الجماعة ومحبةً لهم استمر بعد الموت، بالاضافة الى رغبة شبه غريزية في التخلص من جسدٍ متحلل.

مدافن النياندرتال

لا يمكن اعتبار مدافن النياندرتال دليلاً لا جدال فيه على أن أسلافنا البدائيين كانوا متدينين. لكن دفن الموتى يمكن أن يكون احدى المصادر التي تطورت منه هذه المفاهيم لاحقاً. نوع آخر من اللُقى- بقايا عظام الحيوانات التي بدت أنها مدفونة عمداً- هي أدلة أكثر اقناعاً للمعتقدات الدينية في العصر الموستيري. على سبيل المثال، ثم العثور على عددٍ كبيرٍ من عظام الدب في كهوف جبال الألب. تم وضع بعضها بترتيبٍ مُعين. تم اكتشاف عظام الدب مع دفينة النياندرتال معاً في ريغوردو في دورودني جنوب فرنسا. يشعر الأركيولوجيين أن هذه البقايا اما تُشير الى عبادة الدب أو سحر الصيد او الطوطمية (الايمان بصلة ما فوق طبيعية بين الناس والحيوانات). يعتقد البعض الآخر ان هذه كانت ببساطة أن هذه امدادات غذائية خزنها صيادي النياندرتال.، ولكن هذا غير مُرجّح. يُشير بعض الباحثين الحاليين الى أن عظام الدب ربما تكون قد تراكمت على مدى آلاف السنين دون أي مساعدة من الانسان: الدببة نفسها، التي تأتي وتمر فوق عظام موتاها اثناء قيامهم بترتيب أماكن سباتهم، وما الى ذلك، وتدفع العظام جانباً الى أقصى زاوية الكهف فتتشكل بذلك أكواماً وصفوفاً. بدءاً من العصر الحجري القديم الأعلى (قبل 40000-18000 سنة)، أصبحت الآثار التي تُشير الى المفاهيم والطقوس الدينية أكثر عدداً واقناعاً. لقد كان ذلك العصر هو الذي ظهر فيه الانسان العاقل Homo Sapiens بالفعل، عندما تم ابتكار أدوات حجرية وعظاماً أكثر تنوعاً وتحسناً، وتم تطوير الصيد بشكل أكثر انتاجيةً. يُقسم علماء الآثار العصر الحجري القديم الأعلى الى فترات مختلفة- الفترة الأوريغناكية Aurignacian، الفترة السوليوتيرية Solutrean (العصر البين-جليدي الدافئ) warm interglacials، الفترة

المادلينية Magdalenian، والفترة الأزيلية Azilian[1]. من الواضح أن مدافن العصر الحجري القديم العلوي (المتأخر) كانت تتضمن طقوساً تتعلق بالعبادة. تم العثور على هياكل عظميةٍ مع أدواتٍ وزينة مختلفة، تم تلوينها بالمُغرة. احتوت بعض المدافن على جسدين (قرب مينتون شمال غرب ايطاليا)، وكانت الجماجم التي تم العثور عليها في مغارة اوفنيت Ofnet في بافاريا، دليلاً واضحاً على المدافن الثانوية.

الجماجم في مغارة أوفنيت

من الواضح أنه كان لدى الناس، بحلول ذلك العصر، بعض المفاهيم الخرافية والدينية حول أن الموتى كانوا يستمرون بالعيش على نحوٍ ما.
وفي نفس الوقت، ظهرت بدءاً من العصر الأوريغناكي، العديد من الأعمال الفنية: المنحوتات ورسومات الكهوف. يبدو أن بعضها كان مُرتبطاً بالمعتقدات والطقوس الدينية.

أحد رسومات كهف ألتاميرا (البايسون)

[1] - تمتد الفترة الأوريغناكية من العصر الحجري الأعلى من 40000-28000 سنة قبل الميلاد. الفترة السوليوتيرية تقع بين 22000-17000 قبل الميلاد. الفترة المادلينية تقع من 17000-12000 قبل الميلاد. أما الفترة الأزيلية فتقع من 12500-10000.

بدأ العلماء، في بداية القرن العشرين بالتركيز على بقايا فنون العصر الحجري القديم العلوي. حتى ذلك الحين كانت هذه الأشياء نادرة، وشك العديد من العلماء بموثوقيتها. على سبيل المثال، تم اكتشاف كهف التاميرا الشهير في قرية سانتيلا ديل مار (شمال اسبانيا) بالصدفة من قِبَل صيّاد عام 1863. تم العثور عام 1879 على العديد من رسومات ثيران البايسون والحيوانات الأخرى على الجُدران.

تم اكتشاف مثل هذه الرسومات في عددٍ من الكهوف في فرنسا. أثبتت الدرسات الدقيقة لكهف التاميرا أن الرسومات تعود بالفعل الى أقدم العصور. في وقتٍ لاحق جاءت الاكتشافات في كهوف شمال اسبانيا. أصبحت هذه الكهوف مشهورةً عالمياً بسبب الرسومات القديمة التي صورت الحيوانات.

صار الكهف بالقرب من لاوسيل Laussel على نهر فيزير Vezere معروفاً بسبب نقش فينوس لاوسيل Venus of Laussel والذي يمثل امرأة تحمل بوقاً في الهواء بحركةٍ طُقسية. وتميز كهف مشهور آخر بالقرب من الحدود الفرنسية-الاسبانية (جنوب شرق بايون Bayonne) بمنحوتاته التي تصور الحيوانات. تقع العديد من الكهوف ومواقع العصر الحجري القديم بأعمالها الفنية القديمة جنوب فرنسا وشرق اسبانيا.

امرأة تحمل بوقاً في الهواء في لاوسيل

بناءاً على هذه الاكتشافات، فان علماء الاركيولوجيا واثقون الآن من أن المعتقدات الدينية قد تطورت الى حدٍ ما في العصر الحجري القديم العلوي. ويتجلى ذلك في حقيقة أن معظم رسومات الحيوانات كانت واقعية، في حين أن رسومات الأشخاص كانت مُجردة، في العادة على شكل اما كائنات حيوانية تأخذ سماتٍ بشرية، أو بشرٍ يرتدون أقنعةً لوجوه حيوانات. في بعض الأحيان، يكون من الصعب التمييز بين أنواع الصور المختلفة. أحد أكثر الشخصيات شيوعاً هو شخصية المشعوذ- رجل يرقص وقرون الغزلان على رأسه، بلحية طويلة وذيل حصان طويل وحيوان

مختبئ على كتفيه. يحتوي أحد الكهوف على صورة لثلاثة شخصيات ذوي أرجل طويلة يرتدون أقنعة جلدية ويرقصون.
مثل هذه الرسومات مرتبطة بشكلٍ واضح بالمعتقدات والطقوس الدينية. بغض النظر عن اي شيء، من غير المُرجح أن الذين رسموا هذه الرسومات لم يكونوا ببساطة غير قادرين على رسم اناس حقيقيين، وبدلاً من ذلك قاموا برسم بشر غير طبيعيين ووحوش خيالية. وبالحكم من خلال رسومات الحيوانات المُتقنة، فقد عرف من رسم هذه الرسومات مهارات الرسم الواقعي. وهكذا كان ابتعادهم عن الواقعية مقصوداً.
ما الذي كانت تُمثله الشخصيات المُقنّعة؟ لم تكن أقنعة صيد، كما يُعتَقد في بعض الأحيان. هذا واضح من تصوير الأوضاع الطُقسية والرقص. كانت الرسومات، على ما يبدو نوعاً من الطقوس الطوطمية على الأرجح. من المُحتمل أن البشر المُتخيلين بسماتٍ حيوانية هم أسلاف طوطميين. انهم يُشبهون التصويرات الاسترالية الأسطورية للأسلاف. وهكذا يمكننا أن نفترض أن قبائل الصيد في العصر الحجري القديم الأعلى كانت لديها معتقداتٍ طوطمية.
ان التماثيل الانثوية من الثقافة الاوريغناكية هي موضوعٌ مختلف قليلاً. تم العثور على عشرات من هذه التماثيل في أوروبا الغربية والاتحاد السوفييتي. انها صغيرة وتمثل أنماطاً كثيرة وأحياناً واقعية تماماً. جميعها تصور نساءاً عاريات بأثداء كبيرة وغالباً بطن كبير، بتضخيم أجزاء من الجسم مرتبطة بالجنس. ان تماثيل الذكور نادرة للغاية.
هناك تفسيرات مختلفة لهذه التماثيل. بعض العلماء يعتبرونها أمثلةً على الزخارف الجمالية والدوافع الاغرائية. لكن معظمهم يربطها بالدين. يعتقد البعض أن التماثيل الأوريغناكية كانت كاهنات تمارس طقوس الأسرة والقرابة. يعتقد البعض الآخر أنها كانت تهدف الى تصوير الأسلاف الاناث، حيث تم العثور على العديد من التماثيل بجوار الموقد المنزلي. ومع ذلك، فان المواد الاثنوغرافية المُقارنة لا تؤكد هذا الرأي: لم يتم العثور على أي دليل على عبادة سلف أنثى بين الشعوب الموجودة باستثناء نادر.
من المُرجّح أن التماثيل الأوريغناكية كانت حافظاتٍ للموقد: تم العثور على آثار لهذه الصورة الأسطورية وأشياء من عبادة الأسرة والقبيلة بين الشعوب الحديثة، خاصةً في سيبيريا. وبالتالي، يمكن أن تكون هذه التماثيل دليلاً على شكلٍ مُبكرٍ من العبادة الأمومية Matriarchal القَبَلية.
في نهاية العصر الحجري القديم، في الفترة الأزيلية، كانت صور الحيوانات والناس غائبة عملياً. بدلاً من ذلك، كانت الرسومات أكثر أو أقل تخطيطيةً. ربما كانت ايضاً مرتبطةً بطريقةٍ أو بأخرى بالمفاهيم الدينية السحرية. ان الحصى الملونة مثيرةً للاهتمام بشكلٍ خاص في هذا الصدد. كانت مُغطاةً (على جانبٍ واحدٍ فقط) برموزٍ حمراءٍ غامضة من خطوطٍ متوازية وبقع مستديرة وبيضاوية وأشكال مختلفة تشبه الحروف. لم يحدد أحدٌ معناها حتى الآن. ربما كانت تُشبه الشورنجا Churinga التي تخص السكان الاستراليين الأصليين المُعاصرين- قطع مسطحة مقدسة من الحجارة أو الخشب، رموز طوطمية مغطاة برسومات رمزية مماثلة للحصى الأزيلية. وهكذا يمكننا أن نُخمن أن المعتقدات الطوطمية كانت موجودةً في الفترة الأزيلية.

2- مواقع العصر الحجري الحديث Neolithic

في العصر الحجري الحديث (عصر الحجر المصقول، حوالي قبل 7000-5000 سنة) في معظم أجزاء أوروبا والشرق الأوسط تم التحول الى الزراعة والرعي. استمرت ثقافات الصيد وصيد الأسماك في المناطق الشمالية فقط. شكلت القبائل والعشائر التي عاشت في العصر الحجري الحديث مجتمعاتٍ Communities بقاعدة اقتصادية مستقرة وشبه مستقرة. بدأت اللامساواة

بالتطور الفعلي داخل هذه المجتمعات، لكن لم تتطور الطبقات بعد. كما انعكست ظروف المعيشة الجديدة في الممارسات الدينية.
ان المواقع الأركيولوجية ذات الآثار الدينية التي تخص العصر الحجري الحديث، عديدة ومتنوعة ايضاً: ان جميعها تقريباً هي مدافن. تم الكشف عن عدد كبير من المدافن من العصر الحجري الحديث. في معظم الحالات، تكون الطبيعة الطُقسية لممارسات الدفن وعلاقتها بالمفاهيم الدينية واضحة بشكل جيد. تم العثور على الأدوات المنزلية والحلي والأسلحة والأدوات المليئة بالطعام دائماً في مواقع الدفن جنباً الى جنب مع الجثة. اعتقد الناس بوضوح أن جميع هذه الأشياء كانت ضرورية بالنسبة للشخص الميت في الحياة الأخرى.
وفقاً للنظام الذي طوّره الأركيولوجي الفرنسي جوزيف ديشيله Joseph Dechelette، فان هناك خمسة أنواع من المدافن: 1- الدفن في الأرض. 2- الدفن تحت الملاجئ الطبيعية للمنحدرات أو الكهوف. 3- المدافن تحت الدولمن (المناطير) Dolmens او تحت ممرات مسقوفة. 4- الدفن في مغارات من صنع الانسان. 5- في صناديق خشبية أو حجرية.

مناطير الدفن Dolmens

وُجدت جثث في مواقع ممتدة ومحنية. وهناك جُثث تم تقطيعها في بعض الأحيان. وفي أحيانٍ كثيرة، تم اكتشاف عديد من الهياكل العظمية وخاصةً في المغارات والدولمينات. ربما كان هناك ايضاً سراديب دفن عشائرية مخصصة لعشيرة معينة أو عائلة.
كما تم حرق الجثث في العصر الحجري الحديث، وبالرغم من ندرتها، الا أنها منتشرة في جميع أنحاء أراضي أوروبا. في العصر الحجري الحديث، أصبح حرق الجثث سائداً فقط في شمال أوروبا وخاصةً في بريتاني Brittany. كان حرق الجثث لا يزال غير معروف في ذلك الوقت في الدول الاسكندنافية وانجلترا وايطاليا.
على الرغم من أن هذه العادة مورست من قبل جميع الشعونب العالمية، من الأكثر بدائيةً الى الأكثر تطوراً، الا أن العلماء لم يتمكنوا من اقامة أي نمط متسق لطبيعة انتشارها. يرى بعض العلماء أن عادة حرق الجثث تنبع من الاعتقاد بين الشعوب القديمة في أن الروح تعيش الحياة الأخرى: فقد استُخدِمَ حرق الجُثث لتحرير الروح من الجسد حتى تتمكن من أن تطير الى السماء. لكن هذه الفكرة الدينية ربما تكون نتيجة، وليس سبباً لحرق الجثث. لم يتم العثور على تفسير مادي شامل لهذه العادة حتى الآن.
تحتوي بعض مواقع الدفن، وخاصةً في المغاور، على نقوشٍ لنساء في الحجر. يبدو أن هذه النقوش مرتبطة ببعض المفاهيم الدينية، ولكن من الصعب تحديد أيٍ منها (أيٍ من المفاهيم) على وجه الدقة. ربما كانت تُمثل الهاً انثى، أو وصيةً على العشيرة أو القبر، أو ربما كانت تُجسد

الأرض كراعيةٍ للأموات. ومع ذلك، فمن المحتمل جداً أن يكون هناك رابط نشوئي محدد بين هذه الصور والتماثيل الانثوية الصغيرة من العصر الحجري القديم كتجسيدٍ للقبيلة أو موقد العائلة. بشكلٍ عام، كان هناك عبادة الهةٍ أُنثى في العصر الحجري الحديث. يمكن العثور في طبقات العصر الحجري الحديث، وفي عدة دول، على الصور الأنثوية المتشابهة الأنماط، عادةً الوجه فقط، في شكل تماثيل وزخارف حجرية أو طينية مصنوعة بشكل غير مُتقن على أوعية غير مُغطاة: في ساحل آسيا الصغرى وأرخبيل بحر ايجة وشبه جزيرة البلقان وأيبيريا وفرنسا وانجلترا والدول الاسكندنافية. الاستثناءات من القاعدة هي تماثيل الذكور بين لُقى العصر الحجري الحديث.

ترتبط رسومات الجرف العديدة التي وُجِدت في شمال أوروبا واسبانيا وسيبيريا والعديد من مناطق العصر الحجري الحديث الأخرى أيضاً بالمعتقدات الدينية السحرية. لا يوجد حتى الآن اتفاق عام حول أصلها ومدى أهميتها. لقد أُجريت الدراسات على أكثر من ألف رسم، لكن الأركيولوجيين لا يتفقون على الغرض منها. ان معظم الصور لحيواناتٍ وطيور. في بعض الأحيان تكون شخصياتٍ بشرية، غالباً ما تكون قضيبية، وهناك عدد كبير من القوارب ذات المجاذيف، وتنبثق منها أشكال متنوعة-دوائر وشبه دوائر وخطوط. يعتقد عدد من العلماء أن هذه النقوش الصخرية ما قبل التاريخ هي انعكاس للسحر الرسمي –مهنة السحر- وعبادة أرواح القبيلة. يعتقد آخرون أنها تمثل الأساطير القمرية-الشمسية، مُعتبرين أن الدوائر وشبه الدوائر الغامضة رموزاً للأشعة الشمسية والقمرية، والتصويرات الأخرى كعلامات فلكية متنوعية. كل هذه الافتراضات معقولة بما يكفي وليست على سبيل الحصر. يعتقد بعض العلماء المعاصرين أن وجود عبادة الشمس في العصر الحجري الحديث لم تُثبت على الاطلاق.

على الرغم من الوفرة النسبية للآثار، وعلى الرغم من القرائن الاثنوغرافية (سيتم شرحها أدناه) فاننا لا نزال غير متأكدين من المعتقدات الدينية في العصر الحجري الحديث. ربما كانت عبادة الآلهة الانثوية مرتبطة بعبادة الخصوبة أو عبادة القمر. ربما كان الأساس الاجتماعي لهذه العبادات هو نظام العشيرة الأمومية الذي كان ينبغي أن يكون قد تبلور بالفعل في العصر الحجري الحديث بسبب تطور الزراعة.

كما أن طبيعة طقوس الدفن غير واضحة. مما لا شك فيه أنها تطورت بشكلٍ كبير، وصارت مفاهيم الروح والحياة في العالم الآخر أكثر تعقيداً، ويتجلى ذلك في الأشكال المتنوعة والمعقدة لعادات الدفن. تَرَك النظام العشائري بصماته: من المحتمل أن تكون الدولمينات والصناديق الخشبية والمغاور المصنوعة والكهوف الطبيعية مدافن للعشيرة. انعكس التفاوت المتزايد بين أعضاء العشيرة أيضاً في طقوس الدفن، وربما في المعتقدات ذات الصلة. وكان يبدو أن ظهور حرق الجثث قد رافقه ايمان متنامٍ بالروح. ولكن لا يزال من غير الواضح تماماً كيف تخيل الناس الروح بالفعل وماذا اعتقدوا عن حياتها بعد الموت.

3- الدين في العصر البرونزي المُبكر والعصر الحديدي

تُقدّم الاكتشافات الأركيولوجية أدلةً واسعةً على وجود الدين في العصر البرونزي والحديدي. في مُعظم الحالات، تُركت هذه الآثار من قِبَل الشعوب القديمة ليتم معالجتها بتفصيلٍ أكبر في وقتٍ لاحق. في غضون ذلك، سيتم اجراء فحص عام لتاريخ الدين في أوائل العصر البرونزي والحديدي في أوروبا.

صارت طقوس الدفن في العصر البرونزي أكثر تعقيداً وتنوعاً مما كانت عليه في العصر الحجري الحديث. لقد عكست بالفعل الطبقات الاجتماعية للمجتمع. كانت طقوس دفن الأمراء

والرؤساء والملوك مُتقنة بشكلٍ خاص. احتوت قبورهم على العديد من الأشياء الثمينة والخيول المذبوحة وأحياناً اشخاصاً مذبوحين بغرض مُرافقة الميت في العالم الآخر. تم تشكيل قبب أو تلال كبيرة وشواهد فوق قبورهم. كانت مدافن رجال القبائل العاديين أكثر تواضعاً.
أصبحت عادة حرق الجُثث مُنتشرةً على نطاقٍ واسعٍ في هذه الفترة، بسبب المفاهيم الأكثر تعقيداً عن العالم الآخر، على ما يبدو.
ان توجيه القبور نحو الشمس دليل على أن طقوس الدفن كانت مُرتبطةً بالمفاهيم الكونية وعبادة الشمس. يمكن رؤية هذا الارتباط أيضاً في البُنى الجندلية-الجندل أو الميغالث Megalith. ان المجمع الجندلي في ويلتشر في انجلترا، والذي يُشكل دائرةً قُطرها 90 متراً، معروفٌ بشكلٍ خاص- (بالمناسبة يعود أقدم جزءٍ من هذا المُجمع الى العصر الحجري الحديث). يعتبره بعض العلماء معبداً للشمس، بينما يعتبره الآخرون نُصباً للمقابر.

المُجمع الجندلي في بريطانيا

لا يستبعد أي رأي منهما الآخر، لان كليهما يستند الى حقائق: يُشير اتجاه وموضع بعض أجزاء الحجارة الى انه تم استخدامه بطريقةٍ ما لمراقبة الشمس، وفي نفس الوقت، تم العثور على مدافن تحت هذا المُجمع وغيره.

لعربة برونزية مع خيول وقرص شمسي فوقها في اسكندنافيا

تُشير الاكتشافات الاخرى أيضاً الى عبادة شمسية في العصر البرونزي. تم تصوير الشمس في شكل قرص، دائرة مع أو بدون أشعة، خطين متقاطعين داخل دائرة، الخ. من المُثير للاهتمام بشكلٍ خاص ذلك الرسم لعربة برونزية مع خيول وقرص شمسي فوقها (اسكندنافيا)، وتمثال برونزي من حصان مع أقراص تحت أقدامه وفوقه (اسبانيا)، وقرص على عجلات (السويد). نشأت عبادة الشمس في العصر البرونزي على ما يبدو، بسبب تطور الزراعة، لان الناس لاحظوا أن الشمس كانت العامل الرئيسي للخصوبة. من ناحيةٍ أُخرى، عكست هذه العبادة التقسيم الطبقي للمجتمع- الوضع الخاص للارستقراطية القَبَلية، التي كانت تُرجع أصولها الى الهٍ شمسي.

ترجمة للفصل الأول من كتاب:
History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.
Chapter one: Archeological Evidence of Religious Beliefs

الفصل الرابع: الأديان عند شعوب جنوب وجنوب شرق آسيا التي ليس لديها لغة مكتوبة

نهضت في جنوب وشرق آسيا حضاراتٍ قديمة ودول كبيرة وقوية ذات بُنىً طبقية معقدة. انها مناطق حيث كانت الهندوسية والكونفوشيوسية والطاوية والشنتوية والبوذية والاسلام، وفي بعض الأماكن المسيحية، هي الديانات السائدة لفترة طويلة كأديان نموذجية للمجتمعات الطبقية المتطورة. ومع ذلك، تمسّك الناس أيضاً بمعتقداتٍ دينيةٍ قديمة تتعلق بعباداتهم القَبَلية. كان هذا هو الحال بشكلٍ رئيسي بين المجموعات الاثنية العرقية صغيرة العدد، التي حافظت على اقتصادها القديم وبناها الاجتماعية، لانها تعيش في عزلة نسبية في المناطق النائية التي يصعب الوصول اليها (في المقام الأول في الغابات الاستوائية وفي الجبال والجزر المعزولة) وبسبب الظروف التاريخية غير المواتية. مثل هذه المجموعات الاثنية قبائل كوبو Kubu في سومطرة وقبائل سيمانغ Semang في شبه الجزيرة الماليزية وسكان جزر آندامان Andaman الأصليين وقبائل فيدا Vedda في جزيرة سيريلانكا. بالاضافة الى ذلك، استمرت بعض المعتقدات القديمة في بعض الأماكن بين الشعوب الأكثر تقدماً لفترةٍ طويلة تحت غطاء الأديان الرسمية- ما قبل الاسلام وما قبل البوذية وما قبل الهندوسية.

1- الدين القبائلي

الكوبو عبارة عن مجموعة صغيرة من القبائل في المناطق الداخلية الشجرية والمستنقعية في الجزء الجنوبي الشرقي من سومطرة. كان لبعض قبائل الكوبو علاقات طويلة الأمد مع السكان الماليزيين المجاورين، واستقروا، تحت تأثيرهم، في حياة الزراعة. ولكن لا تزال بعض قبائل الكوبو الأخرى (الكوبو البرية) وخاصةً المجموعة التي تقطن على ضفاف نهر ريدان Ridan تعيش حياة الصيادين البدوية في الغابات الاستوائية العذراء.

أفراد من قبائل الكوبو

علم الأوروبيين بوجود الكوبو فقط في عشرينيات القرن التاسع عشر. لا يزال الكوبو موضع دراسة قليلة جداً. ان المعتقدات الدينية لكوبو هي موضع جدل. يُنكر بعض الباحثين وجود

معتقدات دينية عند الكوبو، على الأقل بين أكثر المجموعات عُزلةً التي تعيش على نهر ريدان. يؤكدون أن الكوبو لا يؤمنون بالأرواح أو بأي نوعٍ من المفاهيم الخرافية حول الموتى (والذين، اي الكوبو، يتخلون عنهم ببساطة عندما يموتون)، وليس لديهم سحرة أو أطباء.
يقول مراقبون آخرون أن الكوبو لديهم معتقدات خرافية. لديهم شامانات، أناس يُفترض أنهم يتواصلون مع الأرواح عند بلوغهم حالةً من الهيجان.
على الرغم من أن شعب كوبو لديه أكثر المواقف بدائيةً تجاه الموتى، الا أن كثيراً منهم يعتقدون أنه يتحول عدد من الناس الذين يموتون الى أرواح، وآخرين لا يتحولون. من المُفترض أنهم يتعلمون هذا من الأصوات التي يسمعونها لحظة موت الشخص. اذا لم يسمعوا اية أصوات فهذا يعني أن الشخص قد مات تماماً ولم تبق منه روح. من غير الواضح كيف يُفسّر الكوبو سبب اختلاف مصير الناس بعد موتهم.
كل هذا يُشير الى أن الكوبو لديهم معتقداتٍ دينية، على الرغم من أنها غير متطورة وفي مراحلها الأولى. يبدو أن هذا يرجع الى ظروف عيشهم البدائية وانخفاض مستوى وعيهم بشكلٍ عام.
السيمانغ هي مجموعة صغيرة من القبائل البدوية. انهم نيغروديون Negroids[1] قصار القامة يعيشون في الغابات العذراء من المناطق الداخلية الماليزية. انهم يعتمدون اقتصادياً على الماليزين ويتأثرون بهم، ولكنهم تمكنوا أيضاً من الحفاظ على فردية ثقافتهم البدائية للغاية.
ان لدى السيمانغ شاماناتهم الخاصة بهم- الأطباء الذين يشفون الناس بمساعدة الأعشاب ويتواصلون مع الأروح. لديهم فكرة خاصة عن هذه الأرواح التي يُفترض أنها تعيش في الزهور (مثل الايلفز Elves الأوروبيين)، وهذه الأرواح ليست شريرة، ولكن الأرواح الطيبة تُساعد الانسان وتتعاطف معه.

أفراد من قبيلة السيمانغ

يدفن السيمانغ موتاهم في الأرض. يعتقد السيمانغ أن ارواح الموتى تذهب الى مكان ما ناحية الغرب، ولكن يمكنها أن تعود ليلاً على شكل طيور وتخيف رفاقها في القبيلة بالصراخ. لديهم

[1] - استخدم علماء الانثروبولوجيا والأطباء هذا المصطلح للاشارة الى الأفراد والسكان الذين يشتركون في بعض السمات المورفولوجية والبنيوية المتكررة بين السكان في معظم دول افريقيا جنوب الصحراء وأجزاء معزولة من جنوب وجنوب شرق آسيا.

أيضاً آثارٌ من المفاهيم الطوطمية، انهم يعتقدون، على سبيل المثال، بأن الطفل يتشكل في رحم المرأة بمساعدة نوعٍ من الطيور.
ان سكان جُزر آندامان انقرضوا تقريباً. تُعتبر معتقدات الانداميين مثيرةً للاهتمام لان سكان الجزء الداخلي من الجزيرة عاشوا لفترةٍ طويلة تقريباً معزولين تماماً عن الشعوب الأخرى، لذلك طوروا ثقافةً غير اعتيادية.

الاندامانيين

كان انعزالهم ايضاً سبباً لاختلافهم العرقي (نغروديون قصار القامة، أحفاد السكان القدماء لجنوب آسيا)، واختلاف لغتهم. حافظوا على اقتصاد بدائي يعتمد بشكلٍ خالص على جمع الطعام والصيد وصيد الأسماك واللقاط. لم يكن لديهم حيوانات منزلية أبداً، ولا حتى الكلاب. لم يتمكنوا من اشعال النار وبالتالي كان عليهم ابقاء مواقدهم مُشتعلةً باستمرار.
في حين كانت معتقدات الاندامانيين عتيقة للغاية، الا أن اشكالها كانت متطورةً نسبياً. كان لديهم فقط بقايا شحيحة من الطوطمية. في الأساطير، أعطوا الأسلاف أسماءاً للحيوانات، كما لو كانوا يقومون بتمييزهم-بتمييز أسلافهم.
ارتبطت التابوهات Taboos على الطعام بين الاندامانيين بطقوس مرور المراهقين من الجنسين بأعمار الحادية عشرة والثالثة عشرة. تضمنت هذه المحرمات في المقام الأول القيود الغذائية لمدة سنة الى 5 سنوات (وهي فترة أطول عند الفتيات). لا يوجد شيء معروف عن المعتقدات المتعلقة بهذه الشعائر. نحن نعرف أكثر عن المعتقدات الارواحية (الإحيائية Animistic) المتنوعة عند الاندامانيين. ارتبطت هذه المعتقدات الى حدٍ كبير بالأطباء والشامانات، الذين نسب اليهم الناس قدراتٍ خاصة، خاصةً القدرة على التواصل مع الأرواح.
كانت الأرواح أنسنةً Personification لقوى وظواهر الطبيعة المتنوعة، وفي الوقت نفسه، كانت أرواحاً للموتى. تم تصوير الأرواح بشكلٍ أساسي على أنها كائنات شريرة خطرة على الانسان. كان أساس هذه الصورة الاحيائية أنسنة للطبيعة التي تُشكل تهديداً على الانسان.
تم أنسنة وتجسيد القمر وظواهر سماويةً أُخرى والشمس (باعتبارها زوجة القمر). ومع ذلك، لم تلعب دوراً مُهماً في المعتقدات الدينية. ما لعب دوراً مهماً هو تجسيد أو الأنسنة الذكرية أو الانثوية للعواصف والرياح الموسمية القوية المُسماة بولوغ Pulug. ان البولوغ هي أولى الصور الأسطورية الأندامانية. في وقتٍ لاحق، حاول المبشرون المسيحيون استخدام مفهومهم هذا بشكلٍ

لاهوتي وحتى استخدموا الاسم في ترجمة النصوص المسيحية كاسم لله. كان محور مُعظم الأساطير هو تومو Tomo، السَلَف الأول، كان أيضاً بطلاً ثقافياً علّم نسله جميع الحِرَف والمهارات المتنوعة.
الفيدا هي قبيلة صيد صغيرة تعيش في جبال الجزء الداخلي من سيريلانكا ومجموعة صغيرة على الساحل الشمالي الشرقي للجزيرة. لعدة قرون، عاش الفيدا بالقرب من جيرانٍ أكثر تقدماً- السنهاليون Sinhalese وفي الشمال الشرقي بالقرب من التاميل. تأثرت المعتقدات الدينية للفيدا بجيرانهم الأكثر تطوراً، ولكن لا يزال لديهم عدداً من سمات المعتقدات القديمة.

أفراد من الفيدا

كان للفيدا شاماناتٍ يتواصلون مع الأرواح. كانت الأرواح هي موضوع العبادة الرئيسي للفيدا. لم يكن للفيدا أي آلهة، باستثناء تلك التي أخذوها من أساطير جيرانهم. لعبت الأرواح، في دين الفيدا، دوراً أساسياً فيما يتعلق بصيدهم. صلّوا لهذه الأرواح وقدّموا لها قرابيناً قبل ذهابهم للمطاردة.
لاحظ الباحثون أن الفيدا لم يطوروا السحر أو الشعوذة. كانوا قبل الصيد يصلون في الغالب للأرواح ويجلبون لها قرابيناً بدلاً من استخدام السحر. كل هذا غير اعتيادي الى حدٍ ما بالنسبة لهذا المستوى من التطور.
الاينو Ainu هي مجموعة اثنية صغيرة العدد في جزيرة هوكايدو (شمال اليابان)، وقد سكنوا في السابق أيضاً الجزء الجنوبي من سخالين وجزر الكوريل وجنوب كامتشاتكا. يمثل الاينو بقية أقدم سكان المنطقة، والذين حافظوا على طُرُق صيدهم القديمة واقتصادهم المعتمد على الأسماك، وحافظوا على أبسط أشكال التنظيم الاجتماعي التي تحتوي على علامات المجتمع الأمومي، على الرغم من عيشهم الى جانب اليابانيين لآلاف السنين. ظلت معتقدات الاينو قديمةً، على الرغم من أنها تأثرت بالدين الياباني، كان للاينو أنفسهم ايضاً تأثيراً على تطور المعتقدات الدينية اليابانية.
ان السمة الأكثر تميزاً لدين الاينو هي انتشار اشكال العبادة المنزلية والأُسَرية. تتمركز العبادة حول الفرن المنزلي الذي يتم تجسيده كحافظٍ للنار أو اله انثى للنار. ان الركن الشمالي الشرقي من الكوخ هو وصي العائلة الخارق للطبيعة- الذي يُحفظ على شكل عصا منحوتة مصقولة بطريقة خاصة. يتم اعتبار هذه العصا كذكر، أما زوجته فهي موقد العائلة. يُصلّي رب الأسرة الى هذا الوصي نيابةً عن الأسرة بأكملها.

أفراد من الاينو

لا تُشارك المرأة في هذه العبادة العائلية، ولا في أشكال أُخرى من العبادة، على الرغم من أن الحياة اليومية لاينو تحتوي على بقايا وآثارٍ من المجتمع الأمومي. يعتقد الاينو أن النساء ليس لديهن أرواح. ومع ذلك، هناك أسطورة عندهم (تعكس الواقع التاريخي على ما يبدو)، تقول، بأن النساء في الماضي قُمنَ بجميع الطقوس الدينية. ربما تم تجريد النساء من واجباتهن الطُقسية كوسيلة للقضاء على الممارسات الأمومية بالقوة.
من بين أشكال العبادة التي يمارسها الاينو على نطاقٍ أوسع بكثير، أولاً وقبل كل شيء، العبادة الصيدية للدب مع بقايا للسمات الطوطمية. هذه العبادة مُرتبطة بفكرة أن الدب هو "ابن جبل الاله"، الخ. محور هذه العبادة هي احتفالية الدب التي تنطوي على طُقُس ذبح الدب. اليوم، احتفال الدب عند الاينو هو مهرجان تراثي بالنسبة لهم، ويُعرض عادةً للسياح.
اعتبر الاينو كونهم صيادين، بالاضافة الى الدب، عدداً آخراً من الحيوانات الأخرى وخاصةً الثعبان كحيواناتٍ مقدسة. انهم يخشونها ولا يقتلونها (حتى لا تدخل روح الأفعى المقتولة جسد الصياد)، لكنهم يستخدمونها للسحر الأسود.
ان أهم أنواع القرابين وأكثرها انتشاراً بين الاينو هي العصا الخشبية المصقولة بشكلٍ خاص والتي يُعتَقَد أنها ذات صفات دينية مهمة. انها مثل وسيطٍ بين الناس والأرواح. والأمر، انه اما ان الاينو ليس لديهم قادة او اناس متخصصين بالطقوس، أو ان هؤلاء القادة او المتخصصين ليس لديهم اي مكانة خاصة عندهم.

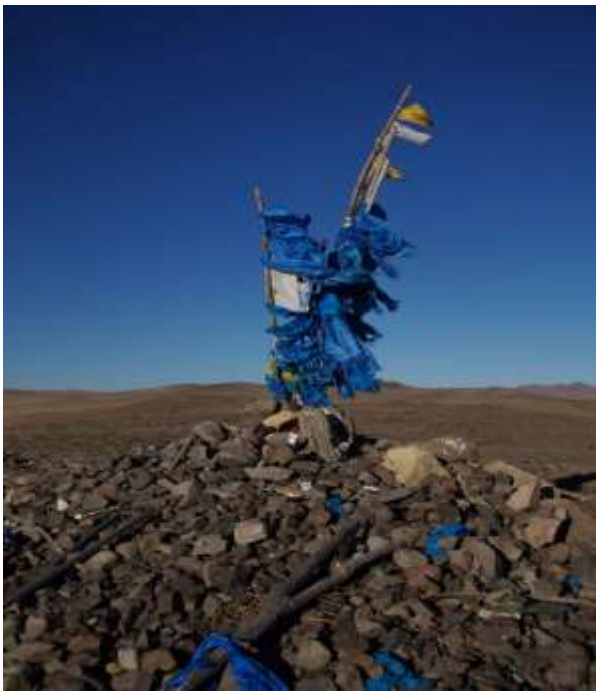
***

تؤكد المعلومات المذكورة أعلاه حول عادات ومعتقدات بعض القبائل البعيدة في جنوب وجنوب شرق آسيا، على الرغم من عدم اكتمالها، الاستنتاجات المُستخلصة من دراسات الدين بين الاستراليين والتسمانيين وبعض سكان بابوا: حافظ الناس، على الرغم من بعض التعديل، على نفس أشكال الدين القديمة الى حدٍ ما-الطوطمية، عبادات العمل، أشكال الشامانية المبكرة، الخ.
ومع ذلك، توجد بعض الظواهر التي لم تُوجد في استراليا- على سبيل المثال، ان العبادة الخرافية

لقوى الطبيعة المُهددة (الاندامانية، السيمانغ) وعبادة الفرن المنزلي (الاينو) غائبة بين سكان الدول الاستوائية. هذا بسبب البيئة الطبيعية المختلفة التي يعيش فيها هؤلاء الناس.

2- المعتقدات القديمة للشعوب الأكثر تقدماً

أما بالنسبة لشعوب الثقافات القديمة والمتطورة لوسط وشرق وجنوب شرق آسيا، الذين مارسوا الأديان العالمية التي نشأت من المجتمعات الطبقية المتقدمة (البوذية والاسلام وما الى ذلك)، فقد حافظوا في بعض الأماكن على بقايا من المعتقدات الأكثر قدماً التي يمكن ارجاعها الى العبادات القبائلية. ولكن لدينا القليل من المعلومات عنها.
كانت العبادات المحلية التي يُشار اليها عادةً باسم دين بون Bon سائدةً، حتى اتحدت القبائل التبتية في دولة وحتى انتشار البوذية (القرن السابع). كانت احدى تلك العبادات المحلية هي عبادة أرواح الطبيعة- وخاصةً الجبال. لا يزال من الممكن رؤية أكوام من الحجارة على الممرات الجبَلية في التبت (وفي منغوليا) كأُعطياتٍ لأرواح الجبال.


كومة من الحجارة في منغوليا

كان من عادة المسافرين أن يضع كلٌ منهم حجراً على الكومة. عبد الناس أيضاً اله السماء. كانت لديهم ايضاً عبادة الأسلاف. أدى الكهنة شعائر مُقدسة، وأرتدوا الأقنعة ورقصوا (أصبحت هذه العادة فيما بعد جُزءاً من البوذية التبتية-المنغولية). قاوم أصحاب ديانات البون (العبادات المحلية) البوذية لفترةٍ طويلة بعد ان تغلغلت في التبت. هنا، اي في التبت، لا يزال هناك بعض المؤمنين بالدين القديم. ظهرت هناك حتى أديرة للبون، على ما يبدو، تحت تأثير البوذية.
كان للمنغوليين القدماء معتقداتٍ مُماثلة. كان زعيم الأرواح هو اله السما. قام كهنة الشامان بأداء الشعائر الدينية. لعبت النار، في هذه الطقوس، دوراً مهماً كقوة تطهير. أجبر المنغوليون، الذين أرادوا حماية أنفسهم ضد السحر المُعادي، أجبروا رجال القبائل الأجانب على المرور من خلال النار قبل أن يقابلوهم. ابتدءاً من القرن السادس عشر وصاعداً تم استبدال المعتقدات المنغولية

القديمة بالبوذية التي جلبها نشاط الأمراء، وتشابكت المعتقدات القديمة بالجديدة في بعض الحالات. لا يزال من الممكن العثور على آثار المعتقدات ما قبل البوذية بين شعوب الهند الصينية. لا يزال لدى بورما على سبيل المثال، بقايا من عبادة ناتس Nats- آلهة وأرواح الطبيعة. من بين عبادات شعوب الهند الصينية ذات الأهمية الكبيرة العبادة الأُسرية للأسلاف، والطقوس المرتبطة بالعبادة الزراعية.

المثير للاهتمام بشكلٍ خاص، هي بقايا المعتقدات القديمة بين شعوب أندونيسيا. الدين الرسمي المهيمن هناك هو الاسلام، لكنه بالكاد أثّر على المناطق الداخلية للجزر الكبيرة والأرخبيل النائي في شرق أندونيسيا.

ان لدى سكان هذه الأجزاء من أندونيسيا مفاهيم احيائية Animistic متنوعة ومُثيرة للاهتمام حول الأرواح المرتبطة بالغابة بشكلٍ رئيسي. ان "أسياد" الغابات والأنهار والجبال يشبهون الكائنات البشرية، لكنهم غير مرئيين. يمكنها أن تُسبب مشاكل غير سارة للناس وتسبب الأمراض اذا لم يتم استرضائها بالقرابين. ان المعتقدات حول امكانية الزواج والعلاقات الجنسية مع الأرواح سواءاً من الذكور والاناث، هي معتقدات واسعة النطاق بحق.

تعكس العديد من هذه المعتقدات مرحلةً مُعينةً من التاريخ الاثني لاندونيسيا. عندما بدأ أسلاف الاندونيسيين المُعاصرين- منغوليي جنوب آسيا- بالاستقرار على الجُزُر في الألفية الثانية قبل الميلاد، فقد وجدوا قبائل النيغرويد الصيادة في مستوىً منخفضٍ من التطور الاجتماعي. تدريجياً، تراجع سكان الجُزُر الأصليون أمام الوافدين الجُدُد الأقوى منهم، الى عمق الغابات والجبال، لكنهم لم يتراجعوا دون مقاومة. غالباً ما هاجموا الناس غير المُرحّب بهم وأطلقوا السهام السامة عليهم من مخابئهم في الغابة. كان الوافدون الجُدد يخافون هؤلاء الأعداء المختبئين في الأدغال الكثيفة. مع مرور الزمن صار أي شيء مُرتبط بالغابة يتسم بشعورٍ غامضٍ بخطرٍ مجهول، وأصبح السكان الأصليون الذين اختفوا تدريجياً من الحياة اليومية للوافدين الجدد أرواحاً غامضة- "سادة الأرض". ومع ذلك، فان العلاقة السلمية بين السكان الأصليين والوافدين الجُدد لم تكن غائبةً بالمرة ايضاً، وانعكس هذا في الاعتقاد بالزواج والعلاقات الجنسية مع أرواح الغابات.

ترجمة للفصل الرابع من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.

Chapter Four: Religion Among the NonLiterate Peoples of South, Southest and East Asia

الفصل الخامس: الأديان في الأمريكيتين

ان الأديان بين السكان الأصليين للأمريكيتين مثير ة للاهتمام ليس فقط لانها مثل معتقدات شعوب استراليا واوقيانوسيا لم تتطور فيما يتعلق بأديان العالم القديم. استقر السكان الأصليون للأمريكيتين-الهنود والأسكيمو- منذ فترةٍ طويلة في بيئات جغرافية متنوعة ومجموعات متنوعة لم تُحقق مستويات متشابهة من التطور. عندما وصل الأوروبيون، كانت هناك قبائل متخلفة، ومجتمعات عالية التطور أيضاً، مناطق متميزة ذات ثقافة حضارية.
يمكن تصنيف السكان الأصليين في الأمريكيتين بشكلٍ ملائمٍ كما كانوا عندما وصل المستعمرون الأوروبيون، الى ثلاثة فئات: قبائل الصيادين وصيادي الأسماك وجامعي الثمار النائية الأكثر تخلفاً، ومُعظم السكان الهنود في أمريكا الشمالية والجنوبية الذين كانوا في الأساس مزارعين، وسكان المناطق الأكثر تطوراً في أمريكا الوسطى (من المكسيك الى البيرو) ببناها الطبقية ودولها. سيتم معالجة موضوع المجموعة الأخيرة في الفصل الثالث عشر، جنباً الى جنب مع المجتمعات الطبقية الأُخرى.

1- الدين بين الشعوب النائية التي ليس لديها لغة مكتوبة

يعيش أو عاش قسم كبير من هذه القبائل في العالم القديم في مناطق من أمريكا الجنوبية يصعب الوصول اليها. لم يتم دراسة معظمها بدقة. هناك معلومات تفصيلية أكثر أو أقل عن قبائل تييرا ديل فوغو Tierra del Fuego والبوروروننز Bororoans فقط.
من بين قبائل تييرا ديل فوغو، مجموعات الأوناس Onas والياغانيين Yaghans والأليكالوفيين Alikalufs، الذين انقرضوا تقريباً أو أبادهم المُستعمرون. انهم اكثر مجموعات الهنود بدائيةً.
عاشت قبائل تييرا ديل فوغو من صيد الطيور البرية وصيد الأسماك. كان لديهم ثقافة مادية فقيرة (خِيام، ملابس قليلة جداً) ومجتمع عشائري مُبكر بدون طبقات اجتماعية.
كان لدى الياغانيين، الذين عاشوا في الأجزاء الجنوبية الشرقية والجنوبية من تييرا ديل فوغو، شامانية متطورة.استخدم المعالجون الشامانيون أساليب خادعة متظاهرين باستخراج أحجارٍ غامضة من جسم المريض. كان كل شامان يدرس تحت اشراف متخصص قديم وذو خبرة.
بالتوازي مع الشامانية وغير المرتبطة بها، كان لشعب تييرا ديل فوغو طقوس القبول (أي القبول في القبيلة).

أفراد من الياغانيين

كان لدى الياغانيين نوعين من طقوس القبول المُختلفة. كان أحدها هو الشكل القديم للقبول العُمري التي شَمِلَت الرجال والنساء على حدٍ سواء. كان جوهرها هو تقديم بعض المعلومات أو التعليمات السرية للأفراد حول الأخلاق القَبَلية حول تبجيل كبار السن واتباع العادات القديمة وما الى ذلك. النوع الثاني من الطقوس كان على ما يبدو نظام لاحق يُمثل الشكل الجنيني لتجمعات الذكور. يبدو أن هذا النظام يقف ضد النساء. هناك اسطورة مفادها أن النساء كانت تُسيطر على هذه الطقوس ذات مرة واللواتي أخفينها سراً عن الرجال، لكن من المُفترض أن الرجال تعلموا سرها من خلال الخداع ووجهوا هذا السلاح ضدهن. ان كلا هذين النوعين من الطقوس، وخاصةً الثاني، مُرتبطين بالعديد من الأفكار حول الأرواح والتي صورها المشاركون في الطقوس (أي صوروا الأرواح) من خلال ارتدائهم أقنعةً مخيفة. كانت حقوق القبول عند الياغانيين مُرتبطةً بالصورة الأسطورية عن كائنٍ سماوي يُفترض أنه يؤسس ويدعم حقوق القبول.

تحتوي أساطير الياغانيين على قصص أبطال الثقافة- شقيقين واختهم. يبدو أن فكرة الأخوين التوأمين كأبطال ثقافة، نابعة من نظام المجموعات القريبة قرابة الدم والتي تعيش كلٌ منها منفصلةً عن الأخرى.

يعيش الأسكيمو في الجزء المُقابل، أقصى شمال الأمريكيتين، ولديهم ثقافة مادية متميزة. استقر الأسكيمو على طول الساحل المتجمد الشمالي لأمريكا الشمالية، من ألاسكا الى غرينلاند. وهكذا كانوا قادرين على التكيف مع أصعب الظروف البيئية وخلق اقتصاد غير اعتيادي وثقافة مادية. ومع ذلك، فان نظامهم الاجتماعي قديم. انهم يعيشون في مجموعات صغيرة على أساس تقاسم الأراضي المُشتركة وعلاقات القُربى، وهم يُحافظون على تقاليدهم المشاعية القَبَلية. لقد تلاشت التحالفات العشائرية الأمومية بالفعل، في حين أنه بالكاد يمكن ملاحظة الانقسام الاجتماعي الطبقي. فقط الأسكيمو في غرينلاند تظهر عندهم علامات الانقسام الى فئات.

في كتابه (فلسفة الدين) استشهد هيغل بمعتقدات الأسكيمو كمثال على المراحل الأولى من التطور الديني. ان الشامانية نموذجية لممارسات الأسكيمو الدينية، وتضمنت جميع العناصر والأشكال الأُخرى للمعتقدات الدينية.

أحد شامانات الأسكيمو

الشامانات هم قادة أنشطة العبادة. انهم لا يشاركون فقط في الشفاء، بل هم ايضاً مسؤولون عن

طقوس الصيد، وهذا أمر مهم بشكلٍ خاص بالنسبة للأسكيمو الذين هم صيادين في الأساس.
قامت البيئة القاسية وصراع الناس المُستمر للبقاء والتهديد المُستمر بالمجاعة عندما يكون الصيد غير موفقاً، بتحديد صفات التوجه الديني للأسكيمو. ان طقوس الصيد لها أهمية أساسية للناس.
يُعلق الأسكيمو أملاً كبيرةً على مُعتقداتهم وطقوسهم لانهم لا يستطيعون أن يشعروا بالأمان بشأن المُستقبل ونجاح الصيد، لانهم دائماً ما يكونون عُرضةً للجوع ويشعرون بالعجز في مواجهة الطبيعة.
يمتلئ عالم الأسكيمو بالعديد من الأرواح التي تسكن الهواء والرياح والماء والأرض. يعتمد نجاح النشاط الاقتصادي على هذه الأرواح التي ترتبط بالشامان وكأنها مُمتلكاتهم الشخصية. اذا اراد الرجل أن يُصبح شاماناً فعليه أن يجمع مُساعدين روحيين. نظراً لانه لا يوجد روح غير مرتبطة باحد الشامانات، فانه من الضروري أن يموت أحدهم ليورث أرواحه الى شامانٍ جديد. هناك طريقة أُخرى ليكتسب المرء روحاً، هي شراء واحدة.
الى جانب تلك الأرواح التي يحتاجها الشامان لعلاج الأمراض، هناك أرواح مسؤولة عن الطبيعة. يؤمن جميع الأسكيمو تقريباً بسيد البحر، الروح الأعظم. ان موضوع العبادة بين الأسكيمو الكنديين امرأة، الهة البحر، يُشار اليها على جزيرة بافين Baffin باسم سيدنا Sedna وتعيش في قعر البحر. تقوم سيدنا بارسال طرائد البحر للناس نعمةً منها.

رسم تخيّلي لالهة البحر سيدنا Sedna

وهكذا ملأت الشامانية وطقوس الصيد عند الأسكيمو، الطبيعة كلها، بالعديد من الأرواح. لم يمنع تطور الروحانية الأسكيمو من أن يكون لديهم فئة أُخرى من الأفكار الدينية- الايمان بالسلطة غير المُشخصة. هذه هي الفكرة غير المُشخصة Nonpersonified للقوى الخارقة للطبيعة التي تحكم الطبيعة وتُحدد نجاح الحياة الشخصية. يُسمى هذا المفهوم بالارواحية Animatism (من الكلمة اللاتينية "Animatus"). على سبيل المثال، فان أرواح الأسلاف، وفقاً للأسكيمو، تنتقل بعد الموت الى أجساد أبناءها، عادةً ما يكون الحفيد. لذلك يؤمن الأسكيمو أن في كل طفل روح

جده أو جدته أو قريب آخر راحل. الشامان فقط هو القادر على تحديد روح من بالضبط، تسكن جسد الطفل. الأسكيمو لا يعاقبون أبناءهم ولا يوبخونهم حتى على أسوأ التصرفات، لان بداخلهم روح جدهم أو سلفٍ آخر يجب تكريمه. لكن روح الجد تبقى داخل الطفل فقط حتى تقوى روحه، ثم تتركه. لكن الأسكيمو لا يعرفون أين تذهب الروح بعد ذلك.

لا تختلف أشكال المدافن عند الأسكيمو كثيراً. يوضع مُعظم الناس في الأرض في صناديق خشبية خاصة.

يستشهد نود راسموسين Knud Rasmussen في كتابه بمحادثةٍ له مع شامان أسكيمو. عندما سأل راسموسين الشامان من أين أتت عاداتهم ولماذا يجب مُراعاتها، قال الشامان: "عندما نسألك لما الحياة على ما هي عليه، فهل يُمكنك أن تُفسر ذلك؟ هذا ما يجب أن تكون عليه الأمور. كل عاداتنا تنبع من الحياة وتسير معها، نحن لا نُفسر شيئاً، ولا نفكر بأي شيء. ولكن ما أظهرته لك (عن سوء حظنا في الصيد والمجاعة والكوارث الأُخرى) يحتوى على كل اجاباتنا: نحن خائفون!". "نحن نخشى سوء الأحوال الجوية الذي يجب أن نحاربه لاننا نُجبر الطعام على الخروج من الأرض والبحر. نخاف من الحاجة والجوع في أكواخٍ مغطاةٍ بالثلوج الباردة ونخاف من الأمرض التي نراها حولنا يومياً. لسنا خائفين من الموت، بل من المُعاناة. نخاف من الموتى وأرواح الحيوانات التي نقتلها من أجل الطعام. نحن نخاف من أرواح الأرض والهواء... لذلك نتمسك بعاداتنا ونُراعي المُحرمات"[1].

ان احدى سمات نفسية الأسكيمو الدينية هي الشعور بالخوف، والاعتماد على قوى خارقة للطبيعة والرغبة في استرضاءها. ان العالم الخارق للطبيعة يُحيط بالناس من جميع الجهات. حتى أكثر الأشياء شيوعاً: الحيوانات، أدوات العمل والانسان نفسه، كلها تخضع لفعل القوى الخارقة للطبيعة.

لكن في مُعتقدات الأسكيمو، العالم الطبيعي والعالم الخارق للطبيعة مرتبطانٍ بشكلٍ لا ينفصم وهما يجاوران بعضهما البعض. الانسان مُحاط من جميع الجهات بقوىً غامضة. يجب على المرء الذي يريد أن يُخالف المُحرمات أن يتوقع العقوبة في الحياة الحاضرة، وليس في الحياة الأخرى. لا يهتم الأسكيمو حقاً بالحياة بعد الموت. يرتبط الدين بحياتهم اليومية، انه يؤثر على كل ما يفعلونه.

مجموعة اثنية أُخرى معزولة الى حدٍ ما، وهي من بين أكثر المجموعات بدائيةً في أمريكا الشمالية، هم هنود كاليفورنيا. لم يكن لدى الكاليفورنيين أرض. كانوا بشكلٍ رئيسي جامعين للنباتات (خاصةً الجوز) ويعتمدون على الصيد البري وصيد الأسماك. عاش مُعظمهم اسلوب حياةٍ شبه متنقل. صار الكاليفورنيين، ابتداءاً من منتصف القرن التاسع عشر ضحايا نهب الاستعمار الغربي. تم القضاء على مُعظمهم، ونسي من تبقى منهم اسلوب حياتهم ومعتقداتهم القديمة.

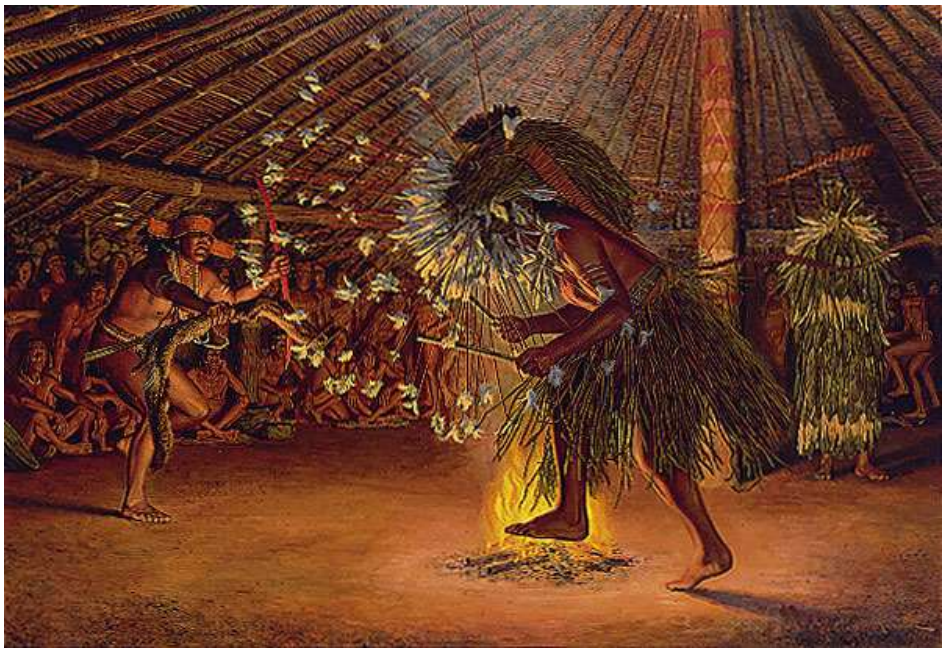
مارس هنود كاليفورنيا، الشامانية. كانت الوظيفة الأساسية للشامان هي المداواة. كانوا يعتقدون أن المرض ناتج عن بعض الأشياء المادية التي تدخل الجُسم ويُشار اليها بالانجليزية "Pain" الألم. الطريقة الوحيدة التي يُمكن بها علاج المرض هو شفط أو سحب هذا "الألم" من الجسم. وفقاً لهنود كاليفورنيا، يُمكن لهذا "الألم" نفسه أن يجعل الشخص شاماناً اذا كان قادراً على التغلب عليه واخضاعه. وبالتالي، لم يكن لدى الناس بعد فكرةً ارواحيةً بحتة حول الأرواح كمُسببةٍ للمرض، أو ارواح يكون الشامان وصياً عليها كما هو نموذجي للشامانية في شكلها المُتطور. كانت الشامانية عند الهنود الكاليفورنيين في أولى مراحل تطورها. لم تتقدم أبعد من الرجل

[1] - Knud Rasmussen, Den Store Slaederejse, Nordisk Verlag, Copenhagen, 1954, p. 55
هذا المصدر في الهامش من المؤلف وليس من المُترجم

المُداوي بنظريتها عن المرض وطُرق التعامل مع أسبابه الجسدية.
كانت طقوس القبول العُمري شكلاً آخر من أشكال الدين بين هنود كاليفورنيا. هذا النظام كان مُختلفاً بين سكان كل مجموعة قَبَلية.

هنود كاليفورنيا

كان لبعض القبائل طقوس عبادة الكوكسو Kuksu (الرأس الكبير). انه شخصية اسطورية يُمثلها أشخاص يرتدون أقنعة في الاحتفالات. تم تعيين وقت الطقوس في الشتاء وتُقام في كوخ دائري كبير خاص. جميع من يشاركون هذه الطقوس هم من الرجال وفقط اولئك الذين تم قبولهم عُمرياً، وبهذا تكون هذه الطقوس مثل المرحلة الثانية من طقوس القبول. يُمكن أن يُطلق عليه شكلاً مُبكراً لمُجتمع الذكور.



طقوس الكوكسو

كان هناك نظام قبولٍ آخر في جنوب كالفورنيا. كان أساس الحفل كله هو شُرب سائلٍ مصنوعٍ من

عُشبٍ محلي. كان لكل شخص الحق في شربه مرةً واحدةً فقط في حياته. عندما يشرب الشخص بما فيه الكفاية ويُصبح في حالةٍ من السكر ويفقد الوعي، تصير لديه رؤيا تُصبح فيما بعد هدفاً للعبادة الدينية لبقية حياته، بعد هذا، يكون على الشاب أن يتبع صياماً صارماً لمدة ثلاثين يوماً ويتعرض لمِحَنٍ جسدية كثيرة، مثل عددٍ من طقوس المرور Passage الاسترالية.
لم تكن أساطير هنود كاليفورنيا مُتقدمةً. لكن يوجد لدى هذه القبائل أساطيراً حول الخلق وأبطال الثقافة. هناك شخصيات كثيرة عندهم، منها ذات سمات انسانية، ومنها ذات صفات حيوانية، تُمثّل خالق العالم، أو أبطالاً اسطوريين.
كان لدى هنود كاليفورنيا شكلين من المدافن: الحرق، والدفن تحت الأرض.

2- الدين عند الغالبية العُظمى من الهنود

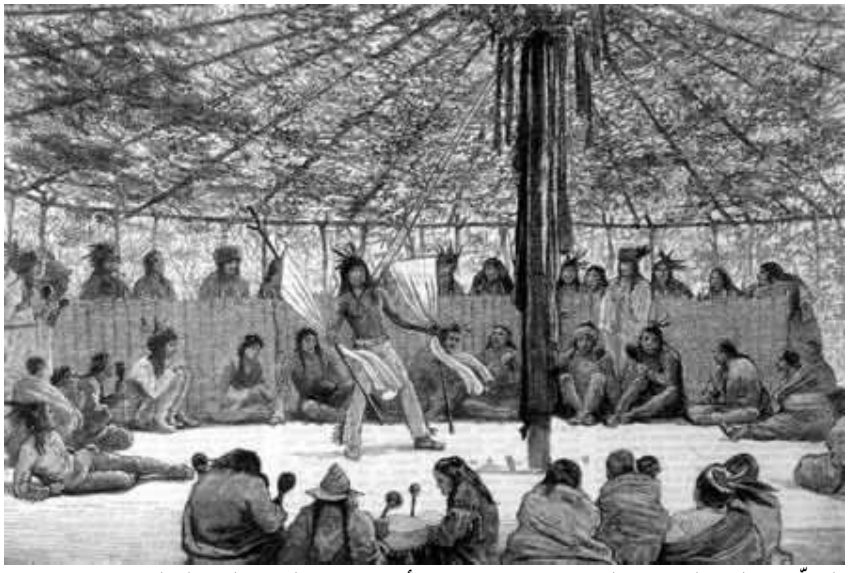
وصل مُعظم هنود أمريكا الشمالية- قبائل السهول الشرقية وقبائل الغابات الكندية، الخ- الى مستوىً مُرتفعٍ نسبياً من التطور الثقافي بحلول عصر الاستعمار الحديث. كانت، خصوصاً في المناطق الشرقية، شعوباً تعمل في مزيجٍ من الزراعة والصيد، وكان مُعظمهم مُستقراً وصنعوا الفُخّار. كان النظام الأمومي سائداً بين مُعظمهم، ولكن كان الانتقال جارياً الى النظام الأبوي في بعض الأماكن وبين قبائل السهول والمجموعات الاقليمية المُتنقلة.
فقدت العديد من القبائل الهندية ثقافتها المُميزة تماماً. بقيت مجموعات صغيرة فقط من القبائل الفعلية بعد أربعة قرون من الاستعمار. تم اجبار العديد من القبائل على ترك اراضيها وتم نقلهم الى ما سُمّي بالمحميات Reservations. ومع ذلك، في بعض المناطق، يتذكر كبار السن المُعتقدات السابقة.
كان النظام الأمومي أساس البُنية الاجتماعية للعديد من شعوب أمريكا الشمالية، وانعكس ذلك في الدين. حافظ الكهنة على الايمان وكانوا مُجرد مُمثلين للعشائر. اختارت كل عشيرة عدداً معيناً من الكهنة الذيم كانوا يُشكلون مجموعةً من زعماء الطقوس القَبَلية. صرنا نعلم، على أساس الأبحاث اللاحقة، أن قبائل أمريكا الشمالية لديها بعض أشكال العبادة العشائرية. كان الناس يؤمنون بوراثية الأرواح الراعية (من خلال العشيرة) والتي كانت لديها أحياناً خصائص طوطمية. وجد الباحثون أضرحةً عشائرية على شكل أشياءٍ مادية- فيتيشات: حفنة من الريش، غليونات تبغ، أكياس تحتوي على تمائم الحظ، الخ. لم يكن لدى الهنود الأمريكيين-باستثناءاتٍ قليلة- عبادات أسلاف اناث أو ذكور. لذلك كانت آثار الطوطمية، التي بقيت موجودةً عند العديد من القبائل الأمريكية، مُرتبطةً بعناصر العبادة العشائرية. تم التعبير عنها في مختلف الرُموز التي كانت تُرسم على أسلحتهم، وشعارات العائلة الطوطمية على الملابس والمنازل. لم تكن الطوطمية، في الأمريكيتين، موجودةً في شكلها الكلاسيكي: كانت سمةً من سمات مرحلة أبكر من التطور.
استمرت بعض القبائل الأمريكية فقط في عبادة الحيوانات المُرتبطة بعشيرة مُعينة، وفقط كشكلٍ ثانويٍ من الدين. تُعرَف الطوطمية بهذا الشكل بين الشعوب في شرق وجنوب شرق آسيا وعدد من القبائل حول خليج المكسيك. كانت الطوطمية شبه معدومة في الغرب. فقط القبائل الواقعة على الساحل الشمالي الغربي لديها نظام طوطمي ومحفوظ جيداً.
ومع ذلك، في أمريكا الجنوبية، كان الايمان بطقوس التحولات مُنتشراً، ويمكن اعتباره كبقايا للطوطمية، ولكن لم يعد له أية صلة بالمُجتمع العشائري. اعتقدوا أن الشامان يُمكن ان يتحول الى نمرٍ مُرقط Jaguar أو أسد الجبل Puma أو حيوانات أُخرى، وتُصبح روح الشامان بعد الموت واحدةً من هذه الحيوانات.
تتجلى بقايا الطوطمية بين قبائل أمريكا الشمالية في الأساطير حول أبطال الثقافة في شكل

حيوانات. كانت الأرانب، عند بعض القبائل في شرق وجنوب شرق أمريكا الشمالية، أبطالاً للثقافة، وحتى في بعض الأحيان كان هنالك أساطير عن خالقٍ للكون. كان القيّوط، عند قبائل جبال الروكي والسهول الوسطى، بطلاً للثقافة.، والقبائل على الشمالي الغربي اعتبرت الغربان كذلك. في جميع الحالات، كان بطل الثقافة على ما يبدو طوطم قرائبي قديم. هذا صحيح بلا شك بالنسبة للغراب، لانه كان أحد طواطم القرابة للقبائل الشمالية الغربية.
لم يكن أبطال الثقافة حيوانات، عند بعض الشعوب، بل مخلوقاتٍ ذات سمات انسانية، على سبيل المثال، توأم ذكور. هذان التوأمان موجودان في أساطير الايروكوا التي تصف الصراع بين توأم- شخص طيب خلق البشر وكل شيء خير، وشخص شرير كان مسؤولاً عن كل شيء يُضر بالناس (الوحوش، الثعابين، آخر الربيع وصقيع أول الخريف، وصقيع الشتاء المرير). هذا نموذج كلاسيكي من اسطورة التوائم المُنتشرة بين شعوب أجزاء أُخرى من العالم.
كانت العبادة القَبَلية هي العبادة المُهيمنة بين الهنود الأمريكيين، وليس العبادة العشائرية. أخذت العبادة العشائرية شكلاً أوسع، وتطورت الى عبادة قَبَلية. وهكذا، كانت القبيلة عند هنود أمريكا الشمالية هي الأساس الرئيسي للأنشطة الدينية.
تكونت العبادة القَبَلية بشكلٍ أساسي من عبادة قوى الطبيعة والعناصر. كانت العديد من القبائل، خاصةً تلك الموجودة في السهول، تعبد الشمس. كانت الاحتفالات السنوية الرئيسية لمجموعات سيوكس Sioux الهندية، التي كانت تُقام في منتصف الصيف، مُخصصةً للشمس، وكانت تُسمى احتفال رقصة الشمس.

رقصة الشمس

تتم دعوة الضيوف من القبائل المُجاورة الى الاحتفالات التي تستمر بضعة أيام. يتم ترتيب الخيام في دائرة ضخمة ويقع في مركزها كوخ طُقسي خاص يتوسطه عمود كبير. كان جزءاً من تلك الطقوس هو الفعل القاسي المُتمثل في أن يُعلق المرء نفسه على العمود المركزي بواسطة أحزمة مُعلقة بالجلد والعضلات. كان مهرجان رقصة الشمس مُهماً للغاية في حياة قبائل الهنود الاجتماعية. يتم تسجيل الأخبار لهذا الاحتفال: يقوم الهنود بتسجيل أحداث احتفال كل سنة (شفهياً

او برسم رموز على جلود الجاموس) وفقاً لشيء ما مُميز حدث فيه، أو حدث غريب او جديد تزامن معه، ويعتبرونه (أي الحدث المُتزامن أو المُميز) علامةً لتلك السنة بالذات.



التعلّق على العمود المركزي بواسطة أحزمة مُعلقة على الجلد

يتم الاحتفاظ ببعض الأشياء المُقدسة المُرتبطة بهذه الطقوس وتُحفظ في أماكن خاصة وتُستخدم خلال الاحتفالات. كان القمر والرياح والعالم السُفلي وما الى ذلك موضوعاتٍ أُخرى للعبادة، ولم يكن هناك وجود لأنسنة متطورة لهذه الأشياء. كانت قوة الطبيعة نفسها تُعبد، وليس سيدها او الهها، على الرغم من أن بعض القبائل لديهم بعض المفاهيم الارواحية حول قوى الطبيعة هذه. تضمنت عبادة الطبيعة 4 عناصر: الأرض والنار والمار والرياح كل منها يتم أنسنتها. كان هنود السهول هم الأكثر تميزاً. ارتبط كل عنصر من هذه العناصر الأربعة بمنطقة معينة في العالم وزهرة مُعينة: على سبيل المثال ارتبط تونكان Tunkan اله الحجر بالشمال واللون الأزرق، واكينيان Wakinyan اله الرعد ارتبط بالشرق واللون الأحمر، اما تاكوسكانسكان Takuskanskan اله الحركة فقد ارتبط بالجنوب واللون الأسود، اونكتيهي Unktehi اله الماء بالغرب واللون الأصفر.

واكينيان الخ الرعد

تُشكل الاتجاهات الأربعة اذا رُسِمَت على الأرض تقاطعاً (صليباً). لهذا كان للتقاطع أهميةً رمزيةً مُهمةً في الطقوس الهندية حيث ارتبطت رؤوسه الأربعة بالعناصر الأربعة. كان الرقم 4 عند مُعظم الهنود مُقدساً: عبادة العناصر الأربعة، والمناطق الأربعة، وما الى ذلك. اتخذت المفاهيم حول العالم الخارق للطبيعة شكل الايمان بنوعٍ من القوة المجهولة التي تملأ الطبيعة وتُساعد الناس على الفعل. يعتقد الهنود أن حظ الفرد السعيد ونجاحه في الصيد والحرب يعتمد على مدى تملّكه لهذه القوى الغامضة. كانت الرقصات الدينية هي أكثر ما يُميز أشكال العبادة الواضحة. كان لكل قبيلة رقصاتها الخاصة، وكانت دائماً ما تحوز على أهمية دينية أو طُقسية. بالاضافة الى الرقصات في الطقوس الدينية، استخدم الهنود الأدوية. على سبيل المثال، كان تدخين التبغ عمل طُقسي أصيل، وكان التبغ نفسه موضوعاً للعبادة.

لم يكن لدى أي من الهنود في أمريكا الشمالية والجنوبية أُضحيات حقيقية بالمعنى الدقيق للكلمة. وبدلاً من ذلك، مارسوا تعذيب الذات على نطاقٍ واسع، وهو فعل كان يُنظر اليه على أنه تضحية للاله. كان التعذيب الذاتي الأكثر قسوةً في بعض الأحيان جزءاً من طقوس استرضاء الأرواح. والأكثر نُدرةً كانت الحالات التي كان هنود أمريكا الشمالية يُضحون فيها للعناصر والظواهر الطبيعية (الشمس والرياح والنجوم وما الى ذلك) ليس فقط بممتلكاتهم، ولكن بأُناسٍ آخرين أيضاً. كانت التضحية البشرية مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالطقوس الزراعية، حيث كانت تهدف الى تعزيز الخصوبة. تم تناقل وصف لامرأة قُتِلَت على يد قبيلة أمريكية شمالية، حيث تم تقطيع جسدها الى أشلاء نُشِرَت في الحقول وغُمِرَت في الأرض وتم رش دمها في منطقة البِذار. اعتقد الهنود انه يمكن ضمان حصادٍ جيد من خلال التضحية بالدم البشري. كان لدى قبيلة أُخرى في أمريكا الشمالية عبادة امرأة تعيش على القمر. كان من المُفترض أنها هي راعية الزراعة وخاصةً الذرة. كان الهنود يقيمون طقوساً دينية من أجل تشريفها عندما كانوا يزرعون الذرة. اجتمعت نساء القرية المُسنات ولَعِبن دور هذه المرأة الاسطورية. كان عدد كبير من الطقوس الدينية مُرتبطة بالصيد كذلك.

بالاضافة الى الطقوس ذات التوجه الاقتصادي، كان للهنود الأمريكيين طقوس مُهمة تتعلق بالحرب. كان لبعض القبائل كهنةً أو سحرة خاصون ويفقهون طقوس الحرب. كان على كل شاب، من أجل أن يُصبح مُحارباً أن يتم قبوله في القبيلة ويحصل على سلاحه من شخصٍ يمتلك قوةً سحريةً لجعل السلاح أقوى. أكثر الطقوس والعادات الحربية شُهرةً هو نزع فروة الرأس. كانت هذه العادة تُمارس في الأصل من قِبَلِ عددٍ قليلٍ من القبائل. انتشرت في جميع أنحاء قارة أمريكا الشمالية نتيجةً للاستعمار الأوروبي. قام الأوروبيون بتأليب القبائل ضد بعضها البعض وكطريقة لتشجيع الحروب بينها دفعوا مكافآت فروة الروس. كان سلح فروة الرأس في السابق مُرتبطاً بالمعتقدات الدينية: يُحاول المُحارب أن يسلخ فروة رأس عدوٍ ميت من أجل امتلاك روحه مُجبراً اياها على خدمة روحه الخاصة في الحياة الأُخرى، او حرمان روح عدوه من أن تذهب بسلام مُجبراً اياها على أن تهيم في الأرض.

جميع أشكال الطقوس والمُعتقدات المذكورة أعلاه مُتعلقة بالقبيلة بأكملها. ومع ذلك، كان اضفاء الطابع الفردي على المُعتقدات الدينية نموذجياً ايضاً لهنود أمريكا الشمالية. كان لكل فرد من أفراد القبيلة علاقته الشخصية الخاصة بالعالم الخارق للطبيعة. كان لكلٍ منهم روحه الحارسة التي يراها في الرؤى أثناء طقوس القبول. ولتحقيق الرؤية، يصوم الشاب فترةً طويلة ويبقى وحيداً، يتعرق في حمام بُخار ويتعاطى العقاقير. وعند اصابته بالدوار، أثناء النوم أو في وسط هذا المعمعان، يُمكن أن يعتقد فجأةً أن حيواناً أو اي شيء آخر كان يتخيله هو في الواقع الرؤيا المنشودة التي يبحث عنها، وبذلك صار ما رآه روحاً راعيةً له لبقية حياته.

كان الهنود يؤمنون بشدة بأهمية الأحلام. أشارت احدى الكتابات التبشيرية عن الهنود، في وقتٍ مُبكرٍ من القرن السابع عشر، الى أن الأحلام كانت بالنسبة لهم قوانين وقراراتٍ لا جدال فيها، وأن انتهاكها يُعتبر جريمة. لقد اعتبروا الحلم بمثابة وَحيٍ راعوا مُتطلباته، وكنبيٍ ومُتنبئٍ بأحداث المُستقبل.
تربط مُعظم قبائل الهنود في أمريكا الشمالية الشامانية بصفات الحيوانات الخارقة للطبيعة. كان لدُب الشامان، روحاً راعية على شكل دب. كانت الدببة، وخاصةً الدببة الرمادية، المصدر الأكثر شيوعاً لقوة الشامان، لذلك ارتدى العديد من الشامانات جلود الدب كملابس لهم.

شامان يرتدي جلد الدب

كانت الوظيفة الرئيسية للشامان في كل مكان هي علاج المرضى. عمل بعض الشامانات بمفردهم، وعمل آخرون في مجموعات. يُدير أعضاء المجموعة الاحتفالات ويوجهونها بشكلٍ مُشترك. يكون مؤسس المجموعة الشامانية، مينابوجو Minabozho (الأرنب العظيم) كبطل ثقافي وربما حتى خالق للعالم.
كانت (المُجتمعات السرية) Secret Societies في أمريكا الشمالية مُنتشرةً على نطاقٍ واسع واتخذت أشكالاً مُختلفة. كانت في بعض القبائل مُجرد تجمعاتٍ للشامانات. وفي قبائل أُخرى كانت هذه المجموعات تتألف من رجال من نفس العُمر. ان حقيقة أن هذه المُجتمعات الذكرية تشكلت على أساس العُمر، يعني أن لها أصولاً في طقوس القبول القديمة. ربما كان هذا النوع من المجموعات، هو النوع الذكري الأكثر بدائيةً في أمريكا. في حالاتٍ أُخرى، يتم دمج مبدأ العُمر بعوامل أُخرى، وفيها يكون الأشخاص الوحيدون المقبولون في المُجتمعات هم رؤساء المُحاربين الذين تميزوا بشكلٍ خاص. كانت المُجتمعات السرية بين القبائل في السهول والمناطق الأخرى

مُكونةً من أشخاص لديهم نفس الرؤى، وبالتالي كانو مُرتبطين بشدة بعبادة الأرواح الشخصية الراعية: على سبيل المثال، كان اولئك الذين كان لديهم رؤىً عن دب ينضمون الى مُجتمعٍ واحد، واولئك الذي رأوا القندس كانوا في مُجتمعٍ آخر.

مينابوجو كما في الثاقفة الهندية

ارتبطت مُمارسة المداواة الشامانية ارتباطاً وثيقاً بالطب الشعبي. ومع ذلك، اكتسبت بعض أنواع العلاج التي كانت عقلانيةً في أصلها، أهميةً طُقسية. كانت الطريقة الرئيسية هي طُقُس التطهير Purification- السحر التطهيري Cathartic Magic. كان أي مرض، وأي مصيبة، وكذلك بداية أي عملٍ مهم يتطلب تطهيراً. كان لهذا التطهير أهميةً طُقُسية، على الرغم من أن أساسه كان فعلاً عقلانياً. تم استخدام ثلاث وسائل رئيسية من طقوس التطهير في الأمريكيتين. أما حمام البُخار فهو الوسيلة الوحيدة تقريباً للتطهير بين القبائل في كندا والولايات المتحدة. لعب سفك الدماء نفس الدور بين القبائل في أمريكا الوسطى والمكسيك ويوكوتان وفي الجنوب حتى البيرو. كان للتقيء أهميةً طُقُسيةً بين قبائل أمريكا الجنوبية وُجزر الهند الغربية وخليج المكسيك.
كانت المدافن في الأمريكيتين متنوعة تماماً: الدفن في الأرض، وفي المواقع المُرتفعة، التحنيط، حرق الجُثث، الخ، وكانت جميعها مُرتبطةً بمفاهيم متنوعةٍ عن الحياة الأُخرى. في بعض الأماكن (على سبيل المثال على الساحل الشمالي الغربي) آمن الهنود بتقمص الأرواح. كان الاعتقاد السائد، أن الناس في حياتهم الأُخرى سيستمرون في عيش نفس نوع الحياة التي عاشوها قبل الموت. اذا كان الشخص صياداً جيداً، فسيكون بعد الموت سعيداً ليواصل الصيد في الحياة الأُخرى. على الفرد الذي لم يتبع العادات القَبلية أو ان كان جباناً أو صياداً سيئاً أو فقد فروة رأسه أو مات ميتةً مُخزية أن يتوقع حياةً سيئةً في العالم الآخر.
كان لدى الهنود في أمريكا الشمالية مُعتقدات دينية لم تكن موجهة الى المُستقبل، بل الى حياتهم الحالية. كان الهدف الأول لممارسة العبادة هو ضمان النجاح الآن وفي اللحظة.
كانت المُعتقدات الدينية لقبائل الساحل الشمالي الغربي للولايات المُتحدة غير عادية الى حدٍ ما. كان لهذه القبائل اقتصادات وثقافات متشابهة تعتمد على تقنيات الصيد المتطورة واسلوب حياة مُتسقر. يوجد في البنية الاجتماعية لهذه القبائل، سماتٍ قديمة بعمق (الانقسام الى عشيرتين قرابيتين من جهة الأم، الخ) مصحوبةً بأشكال اجتماعية متطورة (العبودية، المنزلة الاجتماعية بين الرؤساء الأحرار والأشراف والعوام. وقد طورت هذه القبائل التبادل، وعدم مساواة مادية

كبيرة). كما انعكس هذا النظام الاجتماعي المُتناقض في الدين. كانت بقايا الطوطمية عند هذه القبائل أكبر من أي مكانٍ آخر في الأمريكيتين بسبب حفاظهم على الأمومية القديمة. كان هناك مجموعتين قرابيتين لديها رموز طوطمية: الغُراب والذئب (أو الغراب والنسر)، وكانت هناك العديد من الأساطير مُرتبطةً بهذه الطيور، وخاصةً الغراب. كان الغراب العظيم هو خالق العالم وبطل الثقافة. كان لدى الهنود أساطير حول قتال الغراب ضد الذئب (رمز الشر). انقسمت المجموعات القرابية الى عشائر طوطمية. كان الدليل الواضح على الطوطمية هو الحكايات الأسطورية عن النساء اللائي يَعشن مع الحيوانات. كان لكل عشيرة شعارها الحربي الذي كان يُرسم على المُمتلكات الشخصية والمنازل والمقابر، كما رُسِمت بالوشم على الجسم. كان من المُثير للاهتمام بشكلٍ خاص الأعمدة الخشبية الطوطمية الطويلة التي يبلغ ارتفاعها 20 متراً أمام المنازل أو في المقابر. كان هذا العمود من أعلاه الى أسفله مُغطىً بأشكالٍ منحوتة بشكلٍ منمقٍ للغاية لأشخاص وحيوانات: انهم أسلاف العشيرة ويقع في الأعلى صورة أو شكل لعضو العشيرة الأول وشعارها.

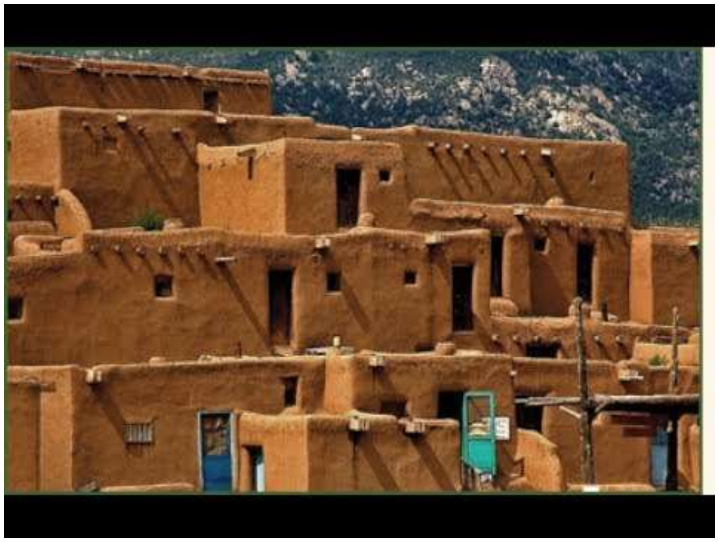
تطورت وراثة الشامانية في شمال غرب الولايات المتحدة بشكلٍ كبير. كانت مُرتبطةً بالايمان بالروح الراعية. هذه الأرواح كانت مُساعدةً للشامان. وآمنوا أيضاً بالأرواح الشريرة التي كانت تُسبب الأمراض. لعبت ثغالب الماء Otters دوراً خاصاً في معتقدات الشامان. كان على الشاماني المُستقبلي أن يقتل ثعالب الماء ويحتفظ بألسنتها كضريحٍ خاص. كان لثعلب الماء مكانةً بارزةً في الأساطير. كان من المُحرّم على الصيادين العاديين أن يقتلوا هذا الحيوان.

توجد العديد من التابوهات الأُخرى بين الهنود الشماليين الغربيين، وهي مُحرمات تتعلق بالأرواح الراعية للحِرَف والأشغال المُختلفة. ومع ذلك، فقد تطورت عبادة الأرواح الراعية بدرجة أقل بكثير مما كانت عليه القبائل الأُخرى في الأمريكيتين. يوجد في المُجتمعات السرية للهنود على الساحل الشمالي الغربي آثار لانقسامات طبقية وعشائرية. كان لكل مُجتمع روحه الراعية، غالباً على شكل حيوان. تمتع أعضاء المُجتمعات السرية، خاصةً الأشراف والرؤساء بامتيازاتٍ مُعينة أكثر من اولئك الذين لم يجتازوا مرحلة القبول. على سبيل الاستنتاج، كانت مُعظم القبائل الهندية تؤمن بقوةٍ خارقة للطبيعة مُصاحبة لكل شخص، ولكنها مُختلفة تماماً عن العالم المادي. كان الدافع الرئيسي للأنشطة الدينية هو الرغبة في استرضاء واسترحام القوى الخارقة للطبيعة، وكان يتم ذلك من خلال الصلوات والصوم والتعذيب الذاتي الذي كان يهدف الى استجلاب شفقتها وتعاطفها.

كان الطابع العام للدين بين شعوب الأمريكيتين ديمقراطياً الى حدٍ كبير. كان هذا بسبب نمط الحياة القَبَلية. لم يكن الدين يُقدس ويُبرر الامتيازات الاجتماعية للمجموعات الفردي بعد. لكن الدين تأثر فعلاً بحقيقة أن النظام العشائري بدأ بالانحلال. ومن هنا تنعكس الفردية الدينية في عبادة الأرواح المُتعلقة بالأشخاص. يكتسب الشخص روحاً راعية له على أساس فردي وطوعي، وان كان في اطار العبادة القَبَلية، ومن هنا يأتي البحث عن الرؤيا (شكل بدائي من التصوف) والايمان الأعمى بالأحلام. ارتبطت الشامانية ونظام الجماعات السرية، الى حدٍ ما، بعبادة الأرواح الشخصية الراعية.

كانت أنسنة القوى الخارقة للطبيعة غير متطورة نسبياً في نظام مُعتقدات الهنود، وكانت الأفكار حول القوى غير المُشخصة سائدة. لم يؤنسن الهنود الأرواح والآلهة أبداً، لذلك لم يصور الناس الآلهة والأرواح في شكل رسوم. كما لم تكن هناك أية معابد أو مزارات رسمية ودائمة. تم استخدام الأكواخ والخِيَم المؤقتة للعبادة بشكلٍ دوري لأداء الاحتفالات. لم يكن هناك كهنوت مُحدد، فقد لعب الشامان والسَحَرة (المداوون) هذا الدور، وتولى الناس هذا الدور طواعيةً. لم تكن هناك عبادة رئيسية (على عكس الديانات التي مارستها شعوب اوقيانوسيا وافريقيا)، كان هذا

أيضاً بسبب الطبيعة الديمقراطية الخاصة لنمط الحياة الهندي. تمتع الزعماء بامتيازاتٍ طُقُسية فقط بين قبائل منطقة الساحل الشمالي الغربي. كان السحر الحربي سائداً، ولم يعد السحر الأسود مهماً كما كان في المرحلة التاريخية السابقة.
لم تكن عبادة الأسلاف، في اطار العبادة العشائرية، موجودة. ولم تكن فكرة الجحيم والجنة موجودةً بعد، فقد كان يُنظر الى الحياة بعد الموت على انها استمرار لحياة المرء على الأرض.
كانت القبائل الهندية الأكثر تقدماً هم هنود بويبلو Pueblo الذين يقطنون الآن جنوب غرب الولايات المتحدة-أريزونا ونيومكسيكو. كانوا يعيشون (ولا يزالون) في مدن مُتراصة في منازل مصنوعة من طوب طيني مُجفف.



منازل البويبلو

استندت زراعتهم على نظام ري جيد التنظيم. كانت لديهم حِرَف متطورة-النسيج، الخزف الفخاري المُزخرف، الخ. عاش الناس في مجتمعات عشائرية مُتراصة انتقلت فيها من الأمومية الى الى العلاقات الأبوية تدريجياً. كانت مُجتمعات الذكور السرية تُسهل عملية التحول هذه. كانت المُجتمعات السرية نموذجيةً لهنود بويبلو، كما كانت بالفعل بالنسبة للقبائل الأُخرى في أمريكا الشمالية. لكن من بينهم كان هناك مجموعات تعتمد على التنظيم العشائري. فقط الأشخاص من عشيرة معينة كانوا مؤهلين للانضمام الى المُجتمع السري. على سبيل المثال يمكن فقط للأشخاص في عشيرة الظباء الانضمام الى مُجتمع الظباء، وكذلك الأمر بالنسبة للثعابين. لعب الثُعبان دوراً مهماً في أساطير وطقوس قبائل بويبلو.
كان لدى هنود بايبلو، على عكس الشعوب الأُخرى في الأمريكيتين، بسبب مُجتمعهم الأكثر تطوراً، عبادة أسلاف، نموذجية الى حدٍ ما. كانت أرواح الموتى راعيةً للعشائر والناس ككل.
كان أهم عنصر في الطقوس بين هنود بويبلو، كما هو الحال عن الشعوب الأخرى، الرقص أثناء وضع الأقنعة، والهدف الرئيسي من الطقوس هو ضمان حصادٍ جيد وجلب المطر وعلاج الأمراض.
أثارت وحشية المُستعمرين الأمريكيين، الذين طردوا الهنود من أرضهم وارتكبوا أعمال عنف ضدهم، أثارت مقاومة قبائل عديدة، وان لم تكن مُنسقة. اتخذت هذه المحاولات خلال القرن التاسع عشر، أشكالاً كثيرة، منها حركات اصلاح دينية مُثيرةً للاهتمام. أراد الناس في هذه الحركات احياء الطقوس الهندية القديمة باضافة بعض الأفكار المُستعارة من المسيحية والديانات

الأُخرى. كان محور هذه المعتقدات أن المسيح سيأتي ليخلص القبائل الهندية من النير الأجنبي. صار عدد من الهنود، في كثيرٍ من الأحيان، يؤمنون ايضاً بالقيامة، التي تم تبنيها من المسيحية. وُجِدت أوسع هذه الحركات الدينية الهندية بين عامي 1889-1892 وكان زعيمها ووفوكا Wovoka وهو واعظ بين هنود كاليفورنيا. لقد كانت أكبر بكثير من أي حركةٍ سابقةٍ من نوعها.

الواعظ ووفوكا

عانى الكاليفورنيين، في بداية منتصف القرن التاسع عشر خلال حمى الذهب، الكثير، بسبب المُستَعمِرين. تم ارتكاب أعمال عنف مروعة ضد هنود كاليفورنيا، وكان الرد على ذلك هو الحركة المسيحية التي انتشرت في أعوام 1869-1873 بين عددٍ كبيرٍ من هنود كاليفورنيا الشمالية. لقد كانت محكومةً بالفشل، وتم سحقها بوحشية.

بدأ ووفوكا بالوعظ في ثمانينيات القرن التاسع عشر. تبنت عدة قبائل الحركة التي بدأها وانتشرت في جميع المحميات الهندية تقريباً في الولايات المتحدة. تختلف عقيدة ووفوكا عن تعاليم الأنباء السابقين له من نفس النوع. كانت فكرته المركزية هي تحرير جميع الهنود من مضطهديهم الأجانب. استعاروا من المسيحية تعاليم القيامة. أطلق ووفوكا على نفسه اسم المسيح، وكان يُعبَد على أنه كذلك. ظاهرياً، كانت هذه العبادة تحريفاً لأشكال قديمة من الطقوس الهندية. كان الشكل الرئيسي للعبادة هو الرقص، وسُمي هذا الدين في الواقع: رقصة الشبح. اجتمع الهنود معاً وأقاموا رقصات ذات طابع مُماثل لتلك الخاصة بالشامان.

كانت هذه المُحاولة لبناء حركة احياء ديني بطابعٍ سياسيٍ ميؤوسٌ منها. لكنها مُثيرة للاهتمام كظاهرة نموذجية ليس فقط في الأمريكيتين. اتخذ الاحتجاج العفوي ضد الاضطهاد الاستعماري في مراحله الأولى شكل حركة احياء ديني. ظهرت حركات مُماثلة لها، في القرن التاسع عشر، في بولينيزيا وافريقيا، وفي العصر الحديث في ميلانيزيا.

ترجمة للفصل الخامس من كتاب:
History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.
Chapter Five: Religion in the Americas

الفصل السادس: الدين في افريقيا

يسكن افريقيا شعوبٌ وصلت الى مستويات مختلفة من التطور وتعيش في ظروفٍ مادية وثقافية مختلفة.
يُمكن تصنيف سكان افريقيا الأصليين على أساس التطور الاجتماعي-الاقتصادي-على غرار شعوب الأمريكيتين- تقريباً، الى ثلاث مجموعات: قبائل الصيد الرحالة الأكثر تخلفاً التي لا تُشارك في الزراعة أو الرعي (البوشمان Bushman والبيجميين Pygmies من وسط افريقيا)، والغالبية العُظمى من شعوب افريقيا السوداء، أي السكان الزراعيون- الرعويون في جنوب افريقيا الاستوائية (الهوتينتوتيين Hoottentots والبانتو Bantu وشعوب السودان ومنطقة البحيرات الكُبرى)، وشعوب الحضارات القديمة في شمال وشمال شرق افريقيا (سكان المغرب والجزائر وتونس وليبيا ومصر واثيوبيا والصومال الأصليون). تتميز المجموعة الأولى بأشكال قديمة للغاية من الانتاج المادي والنظام الاجتماعي والثقافة، في اطار النظام المشاعي- القَبَلي.
تُمثل المجموعة الثانية الأكثر عدداً مراحل مختلفةً من انحلال النظام المشاعي-القَبَلي، والانتقال الى المُجتمع الطبقي. المجموعة الثالثة، التي تعود جذورها الى الحضارة القديمة والشرقية القديمة تُشبه شعوب البحر الأبيض المتوسط وليس لديها آثار لأسلوب حياة قديم.
هذا هو السبب في أن الدين في افريقيا شديد التنوع. يُعالج هذا الفصل المجموعتين الأولى والثانية فقط، وسيتم تغطية المجموعة الثالثة في الفصول المُتعلقة بالديانات القومية والعالمية (الاسلام والمسيحية، الخ).

1- الأديان عند شعوب افريقيا التي ليس لديها لُغةً مكتوبة

حافظ البوشمان، وهم مجموعة صغيرة من قبائل الصيد في جنوب افريقيا، على أكثر الأشكال قِدَماً من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والديانيات. يبدو أنهم بقايا عددٍ أكبر بكثير من مجموعات الصيد القديمة في هذا الجزء من افريقيا.

أفراد من البوشمان

تم طردهم من أراضيهم من قِبَل الوافدين الجُدد الذين كانوا زراعيين ورُعاة. أدى الاستعمار الهولندي والبريطاني بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر الى ابادة مُعظم قبائل البوشمان

المُتبقية. تم تدمير تنظيمهم الاجتماعي المُميز وثقافتهم بحلول القرن التاسع عشر،(على غرار السكان الاستراليين الأصليين).
كانت قبائل البوشمان مُنقسمةً الى عشائر مُستقلة. كانت آثار الطوطمية واضحةً من حقيقة أنه تم تسمية عشائرهم على أسماء الحيوانات والرسومات الصخرية لأشكال نصف حيوانية ونصف بشرية والأساطير حول الحيوانات التي تُشبه البشر أو الحيوانات التي تحولت الى أشخاص.
آمن البوشمان بالحياة الأُخرى، وكانوا يخافون جداً من الموت. كان لقبائل البوشمان طقوساً خاصةً لدفن الموتى في الأرض. ومع ذلك، لم يكن لديهم عبادةً للأسلاف مثل الشعوب الافريقية الأكثر تطوراً.
كانت طقوس الصيد هي السمة الأكثر تميزاً للدين عند البوشمان. صلّى رجال القبائل للقمر والشمس والنجوم والكائنات الخارقة للطبيعة، من أجل الصيد الحصول على صيدٍ موفق. هذا مثال على صلاة كهذه: "أيها القمر في الأعالي، ساعدني لأقتل غزالاً غداً. دعني آكل لحم الغزال. ساعدني لأصطاد الغزال بسهمي. دعني أشبع من لحمه، دعني أملأ معدتي الليلة. فلأشبع معدتي يا قمر! في الأعالي! أنا أحفر الأرض بحثاً عن النمل، دعني آكل".
تلى البوشمان صلاةً مُماثلةً للجندب الذي يُشار اليه باسم "Ngo" أو "Cagn"، والذي يعني الرجل المُحترم Gentleman. كان الجندب، من ناحية، حشرة حقيقية، على الرغم من الصفات الخارقة للطبيعة التي تُنسَب له. من ناحيةٍ أُخرى، كانت الحشرة مُرتبطةً بروح سماوية مخفية والتي كانت أيضاً تُسمى "Cagn"، وما الى ذلك، واعتُبِرَت خالقةً للأرض والناس. كان هذا الكائن السماوي بطلاً ثقافياً، خالق الكون، وعلى ما يبدو، طوطماً سابقاً.
مجموعةً أُخرى من القبائل البدائية كانت البيجميين القصار الذين انتشروا في مستوطنات صغيرة في حوض نهر الكونغو وبعض المناطق الأخرى في وسط افريقيا. عاشت هذه القبائل لفترةٍ طويلة بجوار شعوبٍ ذات ثقافةٍ أرفع. ومع ذلك، فقد حافظوا على اسلوب حياتهم في الصيد والجمع ونظامهم الاجتماعي المشاعي البدائي.

البيجميين

ان أكثر الأوصاف تفصيلاً للمعتقدات الدينية مُتاحةً لنا هي أوصاف المعتقدات الدينية لقبائل البامبوتي وقبائل أُخرى في حوض نهر ايتوري Ituri. تُشكل هذه القبائل المجموعة الشرقية من البيجميين. ترتبط أهم المُعتقدات والطقوس السحرية عند البامبوتي بالصيد. يلتزم البامبوتيين

بصرامة بقواعد وتابوهات الصيد الخُرافية، ويُمارسون طقوساً سحرية. ان موضوع عبادتهم الرئيسي هو روح الغابة، سيد طيور الغابة الذي يُصلون له قبل الصيد.
ان الطواطم الوحيدة التي يمتلكها البامبوتيين تعود للعشائر. لا يوجد طواطم جنسية أو فردية. ومع ذلك، فان العديد من الناس لا يعبدون طوطم عشيرتهم وحسب، بل يعبدون طواطم عشيرة زوجاتهم، وطواطم شركائهم في طقوس القبول. مُعظم الطواطم حيوانات (النمور المُرقطة، الشمبانزي، الأفاعي، الظباء، النمل، الخ)، وأحياناً تكون نباتات. يُعتَبَر الطوطم من الأقارب القريبين، ويُشار اليه عادةً باسم "الجد" أو "الأب" يعتقد الناس أن عشائرهم نبعت من طواطمهم. يُمنع منعاً باتاً استخدام لحم الطوطم في طعام المرء، أو حتى لمس اي جزءٍ منه، على سبيل المثال، الفراء. يعتقد البامبوتيين أنه بعد الموت، تتحول روح كل شخصٍ الى حيوانٍ طوطمي.
ان لدى البامبوتيين نظام قبول مثير للاهتمام. يبدأ جمع الأولاد بين سن التاسعة والسادسة عشرة. يمرون في الطقوس كمجموعة كاملة. يتم ختنهم ويمرون في صعوباتٍ أُخرى. يتعرضون للضرب، ويتم تغطية أجسادهم بأوساخ متنوعة، ويقوم راقصون يرتدون أقنعةً مُرعبةً باخافتهم ويجب أن يرقدوا على بطونهم، وما الى ذلك. يتم تحضير القبول من خلال اضافة تعليماتٍ أخلاقيةٍ عليه. يتم، خلال القبول، اطلاع الأولاد، لأول مرة، على صافرة وغليون وأشياء أُخرى تُستخدم في الطقوس. هذه أشياء مُقدسة لا يحق للأطفال والنساء رؤيتها. كل هذا يحدث في الغابة حيث تم بناء كوخٍ خاصٍ لهذا الغرض ولا يُسمح للنساء أن يوجدن هناك، لكن يُشارك جميع الرجال في الطقوس. طقوس القبول كلها مُرتبطةً بروح الغابة تور Tore. يُنظر الى طقوس القبول على أنها وسيلة للتواصل مع القوى السحرية التي يحتاجها الصياد. ينضم اولئك الذين تم قبولهم الى جماعة الذكور السرية تور، والتي سُميت على اسم اله الغابة.
ليس لدى البامبوتيين طقوس دفنٍ متطورة. لديهم فكرة غامضة عن أرواح الموتى، والتي يعتقدون أنها تتحول الى طواطم. لديهم كائن الهي اسطوري، خالق، مُرتبط بالقمر أو الرعد. يعتبره الناس شراً لانه يقتل الناس بجعلهم فانين. لا يوجد طقوس تُبجل او تستجدي هذا الكائن الاسطوري.

2- الدين عند غالبية الأفارقة

حققت الغالبية العُظمى من شعوب افريقيا السوداء-افريقيا جنوب الصحراء- منذ زمنٍ بعيد مستوىً أعلى من التطور الاجتماعي. عملت هذه الشعوب في الزراعة بالمعول لفترةٍ طويلة. قام الكثير منها، خاصةً في شرق وجنوب افريقيا، بتربية الحيوانات. يتم الجمع بين الزراعة والرعي بدرجاتٍ مُختلفة في مناطق متنوعة. يستقر الناس في القُرى، ويعيشون في بعض مناطق أُخرى في المُدن الناشئة. يعرف الناس حِرفاً مختلفة، من بينها الحدادة، ويُشاركون في التجارة. مُعظم هذه الشعوب لديها مُجتمع عشائري في مراحل مُختلفةً من التطور والانحلال. لدى البعض منهم، ولا سيما الزراعيون في غرب ووسط افريقيا، آثاراً واضحةً من النظام الأمومي، البعض الآخر، وخاصةً القبائل الرعوية في جنوب وشرق افريقيا لديها علاقات ابوية-عشائرية واضحة. نشأت عند مُعظم هذه الشعوب علاقات طبقية، وتوجد في بعض الأماكن دول شبه اقطاعية بدائية منذ العصور الوسطى.
حددت الاختلافات في ظروف الحياة المادية وطبيعة النظام الاجتماعي، أشكال الدين السائدة بين مختلف الشعوب الافريقية. لكن هناك تشابه في العديد من السمات الجوهرية لمعتقداتهم الدينية.
ان السمة الأكثر تميزاً ووضوحاً للدين بين شعوب افريقيا هي عبادة الأسلاف. تُعتَبَر افريقيا بلداً كلاسيكيةً في عبادة الأسلاف. تطورت هذه العبادة بين القبائل الزراعية والرعوية التي حافظت على بعض أشكال أو بقايا النظام العشائري-القَبَلي. تطورت عبادة الأسلاف من النظام العشائري-

الأبوي، والذي كان سائداً بين مُعظم الشعوب في افريقيا منذ وقتٍ ليس ببعيد. من الصحيح القول، ان عبادة الأسلاف ارتبطت ايضاً عند بعض شعوب افريقيا، ببقايا الأمومية، والتي كانت قويةً جداً في بعض الأماكن، خاصةً بين الزراعيين. اتخذت عبادة الأسلاف أشكالاً عائليةً مع نشوء العائلات الفردية، أشكالاً يصعب عادةً تمييزها عن الأشكال العشائرية الصرف. أخيراً، من نشوء وتقوية التحالفات القَبَلية وتطور الدول البدائية، نشأت العبادة القَبَلية والدولانية لأسلاف الرؤساء والملوك، حيث تم تأليههم.

هنا سوف ندرس الأشكال العائلية-العشائرية لعبادة الأسلاف. عادةً ما يؤمن شعوب افريقيا بأن أرواح الأسلاف هي كائنات تحرس العائلة والعشيرة. ومع ذلك، فهي ليست دائماً كائنات خيّرة ولطيفة ايضاً. غالباً ما يطلبون ويتطلّبون ويريدون الحصول على القرابين ويتوقعون أن يُعبدوا، والا فانهم سيعاقبون ذريتهم بدلاً من أن يحرسونها. في بعض الأحيان يتم القاء اللوم على أرواح الأسلاف نفسها بسبب العديد من الأمراض وغيرها من الجوائح، ولكن تعتقد بعض الشعوب، أن المُتسبب في تلك المصائب هم أسلاف العشائر الأُخرى. فقط بقايا الطوطمية القديمة لا تزال موجودةً بين شعوب افريقيا. تتجلى هذه البقايا بشكل أساسي في أسماء العشائر ذات الطابع الطوطمي وفي حقيقة أن المحظورات Taboos لا تزال موجودةً في بعض الأماكن ضد استخدام لحوم الحيوانات الطوطمية في الطعام. من بين الشعوب الرعوية في جنوب وشرق افريقيا، تُعَد الطواطم حيواناتٍ مستأنسة بشكل أساسي. وتندر المظاهر الأخرى للمعتقدات والعادات الطوطمية. ان لدى البيشوانا Bechuanas في جنوب افريقيا، الذين حافظوا على معتقداتهم الطوطمية، رقصات طوطمية خاصة، حيث لكل عشيرة رقصة خاصة بها. لهذا السبب، عندما يُريد البيشوانا معرفة عشيرة الشخص، يسألون ما هي رقصته.

حافظت الشعوب الزراعية، وخاصةً في غرب افريقيا على الطوطمية العشائرية بدرجةٍ صغيرةٍ فقط. ومع ذلك فقد تحولت (الطوطمية العشائرية) الى شيءٍ جديد: الى عبادةٍ محليةٍ جماعية لحيوانٍ فرد من نوع مُعين. يبدو أن هذا الانتقال من الطوطمية العشائرية الى عبادة الحيوان المحلية كان مشروطاً بالانتقال من مُجتمع قائم على القرابة الى مُجتمع قائم على المنطقة المُشتركة.

تنتشر عبادة الحيوانات في افريقيا الى حدٍ ما، ولم تنشأ دائماً من الطوطمية. في مُعظم الحالات، تبدو جذوره أكثر مُباشرةً: الخوف الخرافي من الحيوانات البرية الخطرة.

يتمتع النمر المُرقط Leopard بعبادةٍ خاصة في افريقيا، انها واحدة من أفظع الوحوش المُفترسة. لكن هذا لا يمنع الكثير من الناس من اصطياده. ترتبط عبادة النمر المُرقط بالطوطمية بشكلٍ غير مُباشرٍ فقط. في بعض المناطق (على سبيل المثال، عند قبائل الداهومي Dahomey)، كان النمر يُعتبر طوطماً للعشيرة المَلَكية.

تنتشر عبادة الأفعى كذلك. كان لدى الداهوميين معبد حقيقي للثعابين يحتوي على ثلاثين زاحفاً وكان يوجد فيه مزاراً لأفعى البايثون وأنواع أُخرى كان يعتني بها كاهنٌ خاص. اولئك الذين يعبدون الأفاعي يعتبرون أن الحاق الأذى بها هو أبشع جريمة.

أولت الشعوب الزراعية في افريقيا قدراً كبيراً من الاهتمام للعبادة الجماعية لسيد الزراعة والأرواح والآلهة المحلية الجماعية. كان لكل مدينة وقرية ومنطقة أرواحها وآلهتها المحلية التي هي سادة للأنهار والجداول والتلال والديان والجبال والغابات.

عَبَدَ شعوب نيجيريا الآلهة المحلية على شكل الحيوانات. كان لدى الزولو Zulu في جنوب افريقيا عبادة الأميرات السماويات-الالهة نومكوبولوانا Nomkubulwana التي جعلت الأرض خصبة وكانت المُنشئة الاسطورية للزراعة. كانت العشائر والصلوات المُبجلة لهذه الأميرة تؤديها الفتيات والنساء المُتزوجات. كان هذا منطقياً لان النساء فقط، عند الزولو، يَقُمن بكل

الزراعة. غالباً ما يرتبط مفهوم الفيتيشية أو الصنمية fetishism[1] بافريقيا. الصنمية هو المُصطلع المقبول للدين عند جميع الشعوب الافريقية. منذ أن اعتبر المُستعمرون الأوروبيون الأفارقة بأنهم متوحشين، بدأ العلماء تدريجياً في الاعتقاد بأن الصنمية هي المرحلة الأولى من الدين. ومع ذلك، فان دراسةً أكثر جديةً للحقائق، تُظهر: أولاً، ان المعتقدات والطقوس الصنمية هي بشكل أساسي سمةً لغرب افريقيا. ثانياً، ان شعوب افريقيا نفسها، بما في ذلك غرب افريقيا، ليست متخلفة كثيراً حقاً، لان معظمها اقترب من النظام الاجتماعي الطبقي. ثالثاً، الصنمية بالنسبة لهم، ليست، على ما يبدو، الشكل الأول لدينهم، ولكن اللاحق.

معبد الثعابين عند الداهومي

من المُحتمل أن الصنمية في افريقيا، على الأقل تلك الخاصة بالصنميات الشخصية، والتي تطور مُعظمها اليوم كشكل غير اعتيادي من فردنة Individualization الدين، مُرتبطة بتفكك الروابط العشئرية القديمة. يسعى بعض الأفراد الذين لا يشعرون بالحماية الكاملة من قِبَل عشائرهم الى دعم أنفسهم في عالم القوى الغامضة.

يُمكن لأي شيء يستملك خيال الشخص أن يكون صنماً: صخرة ذات شكل غير اعتيادي، قطعة خشب من شجرة، أجزاء من جسم حيوان، أو اي نوع من الصور-صنم. غالباً ما يتم اختيار كائن صنمي عشوائياً. اذا أنجز المرء شيئاً من اختيار صنمه، فقد يظن أنه قد ساعده وبذلك يحتفظ به لنفسه. على العكس من ذلك، اذا كان هناك بعض الفشل والعثرات، يتم التخلص منه واستبداله بشيءٍ آخر. وبالتالي، هناك موقف مُزدوج من الصنم: يتم تقديم قُربان له من أجل الحصول منه على المساعدة، وتتم مُعاقبته في حالة الفشل. المُثير للاهتمام بشكلٍ خاص هو العادة الافريقية المُتمثلة في تعذيب الصنم، ليس لأجل مُعاقبته، بل لأجل تحريضه على الفعل. على سبيل المثال، عندما يلجأ الناس الى الصنم، فانهم يدقون مسامير حديدية فيه، لانهم يعتقدون أنه عندما يشعر الصنم بالألم الذي تُسببه المسامير، فانه سيتذكر بشكلٍ أفضل ويفعل ما يؤمر.

يترتبط تطور العبادة القَبَلية في افريقيا، كما في كل مكانٍ آخر، بظهور الكهنة. لعب الكهنة في الديانات الافريقية نفس الدور الذي لعبه في بولينيزيا. تطورت الكهنوتية بشكلٍ خاص في غرب

[1] - الصنمية: عبادة أشياء وظواهر الطبيعة. وهي شكل قديم من أشكال الدين في المُجتمع البدائي. وقد اقترح اصطلاح (الصنيمة) في عام 1760 شارل دي بروس وهو مؤرخ وعالم لغوي فرنسي. فقد كان الناس، لجهلهم بجوهر الأشياء المادية-ينسبون اليها صفات خارقة للطبيعة، وكانوا يعتقدون أن هذه الأشياء تُرضي رغباتهم. وترتبط الصنمية بالطوطمية والسحر. (الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العُلماء والأكاديميين السوفييت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص276)

افريقيا.
كان لدى مُعظم الشعوب كهنة من مُختلف الفئات والتخصصات التي يُمكن تقسيمها الى مجموعتين رئيسيتين: كَهَنة قَبَليون رسميون مرتبطون بالمعابد وكانوا مسؤولين عن العبادة في الدولة، وكهنة مُستقلون مُعالجون وسَحَرة وعرافين يعملون عندما يُطلب منهم ذلك.
كان كَهَنة المعابد القَبَلية هم الأكثر تأثيراً. كان كل معبد مكاناً تشريعياً يحوز على ممتلكاتٍ وأرض وحتى أقنان وعبيد. يذهب الدخل الذي يتحصل من المُمتلكات والأرض والتبرعات المُختلفة الى الكهنة. كان الكَهنة من بين أكثر الطبقات العُليا ثراءاً وتأثيراً.
كان يُفترض من الكهنة، عند الشعوب التي كانت تعمل في الزراعة، أن يُجلبوا المطر بأداء طقوسٍ طويلة الأمد كانت ناجحةً في مُعظم الأحيان: يبدأ هطول المطر عاجلاً أم آجلاً.
كان الكهنة أيضاً مسؤولين عن سحر الحرب وتقديم الاضحيات لآلهة الحرب. لكن الوظيفة الأكثر أهميةً للكهنة، خاصةً في غرب افريقيا، كانت المُشاركة في الاجراءات القانونية. في الدول الافريقية البدائية، تم استخدام السحر لتحديد ذنب أو عدالة هذا الادعاء القانوني أو ذاك. تم استخدام سموم مُختلفة لهذا الغرض: تم اعطاء المُتهم أو كلا الطرفين في النزاع مشروباً خاصاً، اذا لم يتأثر الشخص من السم فسيتم اعلان انه على حق. بما أن الكاهن هو الذي يمزج المشروب ويصنعه، يكون من الواضح أنه هو المسؤول عن مصير الشخص. كانت الاجراءات القانونية أداةً مُهمةً للسلطة في أيدي الكهنة وأحياناً الرؤساء والملوك الذين خدمهم الكهنة.
قام الكهنة المُستقلون-السَحَرة والمعالجون- بمعالجة المرضى بشكل أساسي ولجأوا الى التكهن والتنبؤ. لجأ العديد من المُعالجين المُحترفين الى الأساليب الشامانية: فقد كانوا يُدخلون انفسهم بحالات جنونية من الرقص البري والصراخ والضرب على الطبول أو اشياء أُخرى. عادةً ما احتقر الكهنة القَبَليون الرسميون مثل هذه الأساليب الوحشية.
الى جانب الكهنة والشامان، لعب الحدادين في افريقيا دوراً خاصاً، وأكثر تواضعاً بالنسبة للدين. كانت شعوب افريقيا، لزمنٍ طويل، تستخرج الحديد وتشتغل به. انتقلت مهنة الحدادة، بين معظم شعوب افريقيا، كقاعدة عامة، في العائلات من جيل الى جيل. نظراً لان معارف ومهارات الحداد ليست في متناول الجميع، فان هذه المجموعة من الناس مُحاطةً بهالةٍ من الغموض في أعين رجال القبائل المؤمنين بالخرافات.

حدادين أفارقة

يتجلى الخوف من الحدادين بطرق مُختلفة: من ناحية، اعتُبِرَ الحدادين غالباً نجسين ومنبوذين، ومن ناحيةٍ أُخرى، يُعتقد أن لديهم قوىً خارقة. عزز الحداداين أنفسهم سمعتهم كأشخاصٍ غير

عاديين. يستطيع الحداد أن يستخدم أدواته، وخاصةً المطرقة، ليُصيب عدوه بالمرض. يخاف الناس من هذا أكثر من أي نوعٍ آخر من السحر. تُعتبر المطارق والمنافخ وأدوات الحدادة الأُخرى مثل أدوات الساحر، ولَن يجرؤ أحدٌ على لمسها.
من الصعب رسم خط واضح يفصلال بين جماعات الكهنة والجماعات السرية. لكن تطورت المُجتمعات السرية بشكلٍ خاص في غرب افريقيا: فهي أكثر عدداً وأكثر نفوذاً وتنظيماً، على سبيل المثال، منها في ميلانيزيا. في غرب افريقيا، تتكيف المُجتمعات السرية بشكلٍ أفضل مع الظروف الناتجة عن مُجتمعٍ أكثر تعقيداً. في ميلانيزيا هم في الأساس مُجتمعات ذكورية، أنشطتها موجهة الى حدٍ كبيرٍ ضد النساء، لكن ليس هذا هو الحال في غرب افريقيا. أحد الأسباب هو أن تقاليد الأمومية أقوى في غرب افريقيا، ويُمكن للمرأة أن تُدافع عن نفسها بشكلٍ أفضل.
تفسير آخر، هو أن الأشكال المتطورة للدولة البدائية تتطلب تنظيم قوةٍ بوليسية، وهي وظيفة من وظائف الجمعيات السرية. يوجد العديد من المُجتمعات في غرب افريقيا، بعضها محليٌ بحت، وبعضها الآخر منشر على مساحاتٍ واسعة. هناك جمعيات ذكورية وأُخرى انثوية. وبسبب انتشار الاسلام، ظهرت مُجتمعات اسلامية خاصة. هذه المُجتمعات لها وظائف انفاذ القانون وتحصيل الديون ومال الى ذلك، لكنها غالباً ما تُشارك في أعمال غير قانونية، بما في ذلك الابتزاز.
كل هذا يتم تحت شعار الشعائر الدينية ويتعلق بالمعتقدات الروحية والسحرية. كما هو الحال في أماكن أُخرى، يرتدي أعضاء المُجتمعات الذين يتظاهرون بأنهم أرواح، أقنعة وأزياء مُخيفة، ويرقصون ويقيمون عروضاً مختلفة لترويع الناس.
لا تُشارك جميع المُجتمعات السرية في غرب افريقيا في ممارساتٍ دينية، على الرغم من أن مُعظمها يرتبط بمفاهيم وطقوس خرافية أُخرى. حاول أحد الخبراء في هذا الموضوع، بعد جمع بيانات حوالي 150 جمعية سرية، تقسيمها الى ثلاث فئات: دينية وديمقراطية ووطنية (بما في ذلك الرياضة والنوادي العسكرية، الخ)، والاجرامية والمُنحلة. يضم النوع الأخير جمعياتٍ سرية وارهابية مُتطرفة، مثل جماعة نمور الشعب People-Leopards التي كانت حتى ثلاثينيات القرن العشرين مسؤولةً عن الاغتيالات التآمرية في أجزاء كثيرة من غرب افريقيا.

أحد أعضاء جماعة نمور الشعب السرية

لكن هذه المُجتمعات الارهابية قامت ايضاً بطقوس دينية سحرية، بما في ذلك تقديمها قرابين بشرية. كانت أنشطة هذه المُجتمعات، التي أراد قادتها الحفاظ على امتيازاتها القَبَلية القديمة، موجهةً ضد اي تقدم أو اي علاقات اجتماعية جديدة، وضد الاصلاحات التقدمية التي من شأنها تدمير العلاقات التقليدية.

واحدة من أكثر الأشكال المُميزة للدين في افريقيا هي عبادة الزعيم المُقدس، وهو أمر طبيعي لمُجتمع طبقي مُبكر نموذجي للعديد من الشعوب في هذا الجزء من العالم.

تتجلى عبادة الزعماء (الملوك) في افريقيا بعدة طرق. على سبيل المثال، يؤدي الزعيم وظائف كاهن أو ساحر، أو تُنسب قوىً خارقة للطبيعة الى الزعيم الذي يُعبد مُباشرةً، كما تُمارس عبادة الزعماء الأموات. هناك مرحلتين رئيسيتين لعبادة الزعيم، تتوافقان مع مراحل الانتقال من المجتمع ما قبل الطبقي الى المُجتمع الطبقي. في المرحلة الأولى، يكون الزعيم ببساطة هو الشخص المسؤول عن رفاعية المُجتمع، وتخدم قواه الخارقة للطبيعة هذا الغرض. لكن في المرحلة الثانية، يكون حاكماً مُستبداً وتكون "الوهيته" مُجرد وسيلة لتقوية سلطته وتمجيده.

لا أحد يستطيع أن ينطق باسم الرئيس المُقدس بدافع الخوف الخُرافي. كان الحظر المفروض على اسم الزعيم الميت أكثر صرامةً.

من بين القوى الخارقة المنسوبة الى الزعماء، كانت أهمها قدرته على جلب المطر اللازم للزراعة. اعتقد الناس أن الزعماء يتحكمون في الظواهر الطبيعية والجوية. ومن هنا جاء الاعتقاد بأن الزعيم لا يُمكن أن يكون مُسناً، ويجب أن يتمتع بصحة جيدة وفي حالة بدنية قوية، لان الزعيم المريض والضعيف لا يُمكنه التعامل مع هذه الواجبات المُهمة. كان هذا هو الدافع وراء العادة التي كانت عند العديد من الناس لاستبعاد رئيس ضعيف ووهنٍ جسدياً من السلطة، أو حتى قتله. في بعض الأحيان كان هذا يحدث عندما يصل الزعيم الى سنٍ مُعينة. في أولى علامات تدهور الصحة (وهو أمر تعرفه العديد من زوجاته قبل أي شخصٍ آخر)، يقتله مرؤوسيه، الأمر الذي لا يمنع روحه على الاطلاق من الحصول على التكريم الالهي. بين بعض الشعوب، عندما يبدأ الزعيم في ملاحظة تقدمه في السن أو ضعفه، يُخبر ابنائه أن الوقت حان ليموت، ويتم تحقيق رغبته.

وهكذا، خلال مرحلة الديمقراطية العسكرية، كانت العادات والمُعتقدات المُرتبطة بعبادة الزعيم، على الرغم من أنها أعطت الزعماء الكثير من التبجيل، تُشكل, في بعض الأحيان عبئاً عليهم، بل كانت تُهدد حياتهم. تمرد الزعماء على هذه العادات، مع انحلال التقاليد الديمقراطية المشاعية وازدياد سلطتهم.

كان الملوك، في الدول الاستبدادية لساحل غينيا الجديدة وأجزاء أُخرى من افريقيا، على الرغم من أنهم لم يخضعوا في كثيرٍ من الأحيان لقيود طُقسية صارمة، في مُعظم الحالات لم يموتوا قبل الأوان تمشياً مع التقاليد الخُرافية. كان الملك يُعتبر مُقدساً، وتم تكريمه كالهٍ حي. كما أفاد المراقبون، فان ملك بينين (في الروافد الدُنيا من نهر النيجر) كان صنماً (فيتيشاً) وموضوع رئيسي للعبادة في مملكته. لقد كان يتمتع بمكانة أكثر من بابا الكاثوليك، لانه لم يكن وكيلاً للاله على الأرض، بل كان هو نفسه الاله الذي أطاعه رعاياه وعبدوه على هذا النحو. وُضِعت صور برونزية للملك وزوجته على هيكل الأسلاف في القصر وكانت هذه الصور موضوعاً للعبادة.

تمت عبادة الزعماء والملوك الأموات في جميع أنحاء افريقيا من قِبَل القبيلة او الشعب كله، على الأغلب كانوا أهم مواضيع العبادة. ارتبطت هذه العبادة ارتباطاً وثيقاً بالعبادة العائلية والعشائرية للأسلاف. كان الفرق هو أن العبادة الأولى كانت عامة، أما الثانية فكانت خاصة وتقتصر على المنزل. في نفس الوقت، لم تنفصل هذه العبادة عن عبادة الرؤساء الأحياء.

في القبائل الديمقراطية، كانت عبادة أسلاف الزعماء تتضمن صلواتٍ وقرابين عادية، كما هو

الحال في العبادة العائلية والعشائرية للأسلاف. لكن في الدول الاستبدادية، كانت عبادة الزعماء الأموات قويةً بشكلٍ خاص وافترضت أشكالاً وحشية. غالباً ما كانت تُقدم القرابين البشرية- أثناء دفن الزعيم أو اثناء مناسبةٍ دوريةٍ ما. تمت التضحية بالعبيد والمُجرمين المُدانين، وكانت هذه القرابين في نفس الوقت، شكلاً من أشكال الاعدام. من بين بعض الشعوب في غرب افريقيا، كان يُنظر الى الأشخاص الذين تمت التضحية بهم أثناء ذكرى موت الملك الميت، على أنهم رُسُل أُرسلوا الى الحياة الأخرى لاخبار الزعيم الميت أن كل شيء في مملكته على ما يُرام. ساعدت هذه العادات والمُعتقدات على تقوية سُلطة الزعماء الذين فصلوا أنفسهم عن المُجتمع واعتمدوا على القوة لحكم رعاياهم.

شكّلت عبادة الزعماء والملوك،الأحياء منهم والأموات، شكلاً بالغ الأهمية من أشكال العبادة القبَلية عند شعوب افريقيا، لقد كانت شكلاً قوياً لدرجة أنه طغى على شكلٍ آخر من أشكال العبادة القَبَلية- عبادة الآلهة القَبَلية.
كان لكل الشعوب تقريباً الههم المُقدس، وأحياناً أيضاً الههم تحت الأرضي والبحري، الخ. في بعض الحالات، كان يُنسب الى الاله على أنه خالق العالم والانسان، وفي حالاتٍ أُخرى، كان للاله صفات اله جوي يجلب المطر والرعد، وفي حالاتٍ أُخرى، كان هو السماء بكل بساطة. لكن في جميع الحالات تقريباً لم يكن هذا الاله موضوعاً للعبادة، نادراً ما يُفكر فيه، وكان من النادر أن يكون موضوعاً للصلاة.
في كل مكانٍ تقريباً، ساد الاعتقاد بأن الاله خلق الأرض والناس، لكنه منذ ذلك الحين، لم يتدخل مُطلقاً في شؤون البشر، ولا يساعدهم ولا يضرهم، وبالتالي لا يوجد أي سبب لمناجاته، انه الهٌ خامل deus otiosus. كان الاله، بين بعض القبائل، موضوعاً لقصصٍ ونكاتٍ متنوعة ومرحة، ومُهينة الى حدٍ ما.
ان العلاقة بين الاله المُقدس وعبادة الأسلاف هي مسألة مُعقدة. لا يبدو أن مُعظم الشعوب، خاصةً في غرب ووسط افريقيا، تربط بين الاله المُقدس وصُور الأسلاف. فقط لدى بعض الشعوب في شرق وجنوب افريقيا، حيث تظهر صورة الاله بطريقةٍ مُعقدة، بعض العناصر القرابية في تصورهم عن الاله المُقدس. على سبيل المثال، يؤمن الزولو بكائنٍ الهي، خلق الانسان وأشياء أُخرى على الأرض. من ناحيةٍ أُخرى، هذا الاله هو أبو شعب الزولو. اصبح الاله المُقدس، فقط بين بعض الشعوب، موضوع عبادةٍ دينيةٍ حقيقية. هذا موجود بين اولئك الذين كانت لديهم علاقات قوية بين القبائل، وقاتلوا بشكلٍ متكررٍ في حروبٍ بين القبائل وشنوا الغزوات. كان الاله المُقدس اله قَبَلي حربي. كانت الجبال، بالاضافة الى الاله المُقدس، موضوعاً للعبادة القبَلية في شرق افريقيا، وخاصةً بين الشعوب الرَعوية وشبه المُستقرة.
يعتبر بعض الباحثين أن الأساطير الافريقية أدنى من الأساطير الاوقيانوسية والأمريكية. هذا ليس صحيح تماماً. الأساطير الافريقية هي ببساطة أكثر رتابةً الى حدٍ ما. انها تُظهر الاله في كثيرٍ من الأحيان على أنه خالق كل الأشياء. افريقيا لديها عدد أقل من الأساطير حول نشأة الكون، وأكثر حول نشوء البشر. الأرض والسماء، وفقاً لهذه الأساطير، موجودتان منذ زمنٍ بعيد. لكن وفقاً لبعض الأساطير، كانت الأرض ناعمةً أو شبيهةً بالصحراء، لم يكن فيها ماء ولا حيوانات، وكان الظلام سائداً. هناك العديد من الأساطير حول أصل الماء. يقولون أنه في البداية أخفت امرأة عجوز أو حيوانٌ ما الماء، وسرقه بطل الأسطورة من أجل البشر.
تدور العديد من الأساطير حول أصل الحيوانات. وتتنوع الأساطير حول منشأ البشر. في بعضها، خلق الاله بعض البشر (من الطين والخشب، الخ). يقول آخرون أن أول البشر أتوا من السماء (أنزلهم الاله)، ولا تزال هناك أساطير أُخرى تقول أن أول أُناس قد أتوا من تحت الأرض، من الكهوف والصخور. هناك أيضاً اساطير تدعي أن البشر الأوائل نشأوا بطريقة خارقة للطبيعة من أسلافهم الاسطوريين (من ركبتيهم أو وركيهم) أو من الأشجار.

هناك العديد من الأساطير حول أصل الموت. غالباً ما تستند الى فكرة "الأخبار الكاذبة": يُرسل الاله رسولاً (حيواناً) من السماء ليقول أن الناس سيموتون ثم يعودوا الى الحياة، لكن لسببٍ ما يتأخر هذا الخبر، ويسمع الناس أخباراً أُخرى (من خلال حيوانٍ آخر) بأنهم سيموتون الى الأبد. وفقاً لفكرةٍ أسطوريةٍ أُخرى أقل شيوعاً، يُصبح الناس فانين كعقابٍ على استيقاظهم بعد فوات الأوان على الخلود الذي كان يُخطط الاله منحهم اياه اذا ظلوا مُستيقظين. تنبع هذه الفكرة من التشابه الواضح الذي يتبدى للناس بين النوم والموت. فكرة أُخرى مُشابهة هي العقاب، وأفكار أُخرى قديمة هي تشبيه القمر بالأفعى التي تنزع جلدها، الخ.
تدور بعض الأساطير حول كارثة عالمية، على سبيل المثال، فيضان (على الرغم من أن بعض الباحثين يعتقدون عن خطأ، أن الأفارقة لم يكن لديهم أي سطورة عن الطوفان)، ونشوب حريقٍ في جميع أنحاء العالم. هناك ايضاً أساطير حول أصل النار والحيوانات الأليفة والنباتات المُستزرعة.
حققت شعوب شمال وشمال شرق افريقيا من المغرب الى مصر وأثيوبيا منذ فترةٍ طويلةٍ مستوىً أكثر تقدماً من التطور الاجتماعي من سكان بقية افريقيا. كان لهذه المناطق أقدم حضارات العالم القائمة على الزراعة والرعي. أظهرت الحفريات بين عامي 1956-1957 حول هضبة الثور (طاسيلي ناجر)، وجود ثقافةٍ متطورةٍ للغاية في قلب الصحراء، التي كانت منذ آلاف السنين منطقةً مرويةً جيداً. تم العثور على الجداريات الصخرية الرائعة هناك والتي تمت دراستها بدقة. كانت الحضارة المصرية العظيمة، التي تعود جذورها الى العصر الحجري الحديث للصحراء، هي أقدم حضارة في البحر الأبيض المتوسط، التي وُجِدَت في دولةٍ قوية، وأثرت فيما بعد على تشكيل الثقافة الكلاسيكية. كانت الدول العبودية في قرطاج ونوميديا وموريتانيا تقع غرب مصر، في منطقة أراضي ليبيا وتونس والجزائر والمغرب المُعاصرة.
وبطبيعة الحال، فان المُعتقدات الدينية في شمال افريقيا تجاوزت مرحلة العبادات القَبَلية، لقد كانت تُميز المُعتقدات الدينية التي تطورت في المجتمعات الطبقية، على الرغم من وجود بقايا للمعتقدات السابقة. (سيتم تناول الديانة المصرية القديمة بشكلٍ منفصل في الفصل السادس عشر). كانت مصر واحدةً من الأماكن التي نشأت فيها المسيحية (القرنان الأول والثاني)، وبعد ذلك بوقتٍ قصير انتشرت في جميع أنحاء شمال افريقيا (القرنان الثالث والرابع). ولكن حل الاسلام بين القرنين السابع والثامن محل المسيحية، وأصبح الدين السائد في كل مكان باستثناء أثيوبيا وبين القبائل القبطية في مصر. أصبحت افريقيا تحت التأثير العربي، أحد المراكز الاسلامية الرئيسية في العالم.
تغلغل الدينين الاسلام والمسيحية تدريجياً في عمق افريقيا السوداء. دعمت سلالات الطبقات الحاكمة لدول السودان ومالي وغانا، الخ، دعمت زحف الاسلام جنوباً بدايةً من القرن الحادي عشر. تم جلب الدين الجديد الى الناس من خلال الغزوات والتجارة والمُبشرين المتجولين. لم ينتشر الاسلام أبعد، الى داخل المناطق الجافة والخالية من الغابات في السودان، ولم يصل الى منطقة الغابات الاستوائية حيث لا تزال توجد أشكال خاصة من البُنى الاجتماعية والديانات المحلية. لكن في العصر الحديث، بدأ الاسلام يتغلغل في المناطق الاستوائية من ساحل غينيا الجديدة، عندما توقفت الحروب الاقطاعية في العصور الوسطى واتسعت العلاقات التجارية. كما انتشر الاسلام على طول الساحل الشرقي لافريقيا، وكذلك على امتداد النيل الى شرق السودان (من خلال التجار والمُبشرين العرب والسواحليين.
تم تعديل الاسلام وتنقيحه بشكل كبير بين شعوب افريقيا الاستوائية وفقاً للظروف المحلية. غالباً ما قَبِلَ السكان فقط الشكل الخارجي للدين الاسلامي، وأبسط طقوسه، لكنهم حافظوا على معتقداتهم القديمة. غالباً ما كان موضوع العبادة الرئيسي ليس الله ورسوله، ولكن القديس المحلي (المارابو) Marabou الذي حل محل الزعيم السابق والكاهن السابق. ظهرت أخويات مسلمة تختلف قليلاً عن الجماعات السرية الوثنية المحلية، ونشأت طوائف جديدة، نصف مسلمة ونصف وثنية.

يُعتبر الاسلام اليوم الدين السائد، على الأقل اسمياً، في موريتانيا والسنغال وغينيا ومالي والنيجر والجزء الشمالي من نيجيريا وجمهورية افريقيا الوسطى وتشاد والسودان والصومال (الى جانب دول شمال افريقيا).
بدأت المسيحية تتوغل في عمق القارة الافريقية بعد ذلك بوقتٍ طويل. وقد انتشر هذا الدين بين السكان الأصليين على وجه الحصر من خلال المُبشرين الكاثوليك والبروتستانت- على الأغلب ابتداءاً من القرن التاسع عشر. غالباً ما مهّد المبشرون الطريق لاستيلاء المُستعمرين على الأراضي الافريقية. انتشر الاسلام من الشمال، لكن المسيحية انتشرت انطلاقاً من الجنوب. تمت اعاقة نجاح انتشار المسيحية بسبب التنافس السياسي بين الدول والخلافات بين الكاثوليك والكالفينيين والانجليكان والميثوديين والمعمدانيين ، وما الى ذلك. على الرغم من أن بعض المُبشرين حاولوا مساعدة السكان الأصليين من خلال تقديم العلاج الطبي لهم وتعليمهم القراءة والكتابة ومحاربة تجارة العبيد، الا أن مُعظمهم (أي مُعظم السكان) كانوا مترددين في تبني الدين الجديد. لم يفهم الناس الدين، لكنهم استطاعوا أن يروا بوضوح ارتباطه بالقمع الاستعماري. تحول السكان الى المسيحية عن طيب خاطر، فقط عندما كان النظام القَبَلي-العشائري في حالة انحلال، على أمل العثور على نوع من الحماية في مجتمع الكنيسة. اليوم غالبية السكان مسيحيون فقط في جنوب افريقيا واوغندا وجنوب الكاميرون والمناطق الساحلية من ليبيريا.
قاتل المبشرون المسيحيون في الماضي بشدة ضد كل التقاليد والعادات المحلية التي اعتبروها "وثنية" و"متوحشة". ومع ذلك، فانهم يحاولون اليوم أكثر فأكثر تكييف الديانة المسيحية مع العادات المحلية وجعلها أكثر قبولاً لدى السكان. انهم مُصممين على تدريب مُبشرين ورجال دين بين السكان الأصليين. تم في عام 1939 تعيين أول أُسقف أسود، وفي عام 1960 عيّن البابا كاردينالاً تنزانياً أسوداً.
أدى تفاعل المسيحية والأديان المحلية الى ظهور طوائف غير عادية وحركات نبوية وعشائر مسيحية-وثنية مُعدلة. يُصبح رؤساء هذه الكنائس الجديدة أنبياء يعتقد الناس أن لديهم قوىً خارقة للطبيعة. ينعكس احتجاج الجماهير العفوي ضد الاضطهاد الاستعمار في أشكال متعددة في هذه الحركات الدينية. كانت بعض الطوائف الجديدة ببساطة أشكلاً متنوعة من حركات التحرر الوطني.
هناك في الثمانينيات، في افريقيا جنوب الصحراء، حوالي 30 مليون مسيحي وحوالي 60 مليون مسلم، وحوالي 130 مليون من أتباع العبادات القَبَلية-الوثنية القديمة.

ترجمة للفصل السادس من كتاب:
History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.
Chapter six: Religion In Africa

الفصل الثامن: الدين في القوقاز

لطالما تأثرت منطقة القوقاز بحضارات الشرق المُتقدمة، وكان لبعض شعوب القوقاز (أسلاف الأرمن والجورجيين والأذربيجانيين) دولهم وثقافاتهم المُتقدمة في العصور القديمة.
ومع ذلك، في بعض مناطق القوقاز، وخاصةً في المناطق الجبلية، ظلت سمات البُنى الاجتماعية-الاقتصادية القديمة موجودةً حتى قيام الحكومة السوفييتية، والتي تميزت ببقاء العلاقات الأبوية والاقطاعية. انعكس هذا الظرف في الحياة الدينية: على الرغم من ظهور المسيحية في القوقاز بين القرنين الرابع والسادس (بالترافق مع تطور العلاقات الاقطاعية)، والاسلام بين القرنين السابع والثامن، وأن جميع الشعوب القوقازية اعتُبِرت رسمياً اما مسيحيةً أو مُسلمة، فان الشعوب الأقل تطوراً في المناطق الجبلية، احتفظت، تحت الغطاء الخارجي لهذه الديانات الرسمية، ببقاء قوي للمعتقدات الدينية المُميزة، والتي كان بعضها يتشابك بالطبع، مع المُعتقدات المسيحية والاسلامية.
ليس من الصعب تقديم وصف عام لهذه المُعتقدات لانها مُتشابهة من نواحٍ عديدة. حافظت كل هذه الشعوب على العبادات العشائرية-العائلية، وطقوس الدفن ذات الصلة، والعبادات المشاعية الرعوية والزراعية.
تم الحفاظ على العبادات العشائرية-العائلية بشكل جيد في القوقاز بسبب الطبيعة الراكدة للمجتمع الأبوي والقَبَلي. اتخذت هذه العبادات، في مُعظم الحالات، شكل عبادة مكان اشعال النار المنزلي (الفرن)-الرمز المادي للروابط المُشتركة بين أعضاء العائلة. تطور هذا بشكلٍ خاص بين الأنغوش والأوسيتيين والجورجيين الذين يسكنون المناطق الجبلية.
على سبيل المثال، كان الأنغوشيون يعتبرون الموقد المنزلي وكل ما يتعلق به مكاناً مُقدساً (النار والرماد والحوض). اذا دخل اي شخص غريب على المنزل، حتى لو كان مُجرماً، ومسك الحوض، فسيتم اعتباره جُزءاً من العائلة، وسيتعين على رب الأسرة توفير كل الحماية المُمكنة له. كان هذا تعبيراً دينياً عن تقاليد الضيافة البطرياركية المُميزة لشعوب القوقاز. كان الأوسيتيون، الذين كانت لديهم مُعتقدات مُماثلة يعبدون اله الحدادة صفا Safa، حارس الفرن. لم يعبد السفانيون Svans، الفرن المنزلي، ولكن عبدوا الفرن الموجود في بُرج المراقبة الخاص الذي كانت تملكه كل عائلة والذي كان يُعتبر ملاذاً وملجأً لهم. لم يتم استخدام هذا الفرن على الاطلاق للاحتياجات اليومية، ولكن فقط لممارسة طقوس عائلية خاصة.
كان لدى الانغوشيون والأوسيتيون والجماعات الجورجية المُنفردة عباداتٍ عشائرية. عبدت كل عشيرة انغوشية (الأشخاص الذين يحملون نفس اللقب) حارسها الخاص، قد يكون سلفاً في بعض الأحيان، وقاموا ببناء أنصبة حجرية تكريماً له. عقدت العشيرة اجتماعاً للصلاة بجوار النُصب مرةً واحدةً في السنة. كان لاجتماعات العشائر روحاً حارسة. كان للأبخاز عادات مُتشابهة، كل عشيرة منها كان لها الهتها الحارسة.
اندمجت طقوس الدفن، التي كانت متطورةً جداً بين الشعوب القوقازية، مع العبادة العائلية-العشائرية، واتخذت في بعض الأماكن أشكالاً مُعقدة للغاية. جنباً الى جنب مع عادات الدفن المسيحية والاسلامية عند بعض الشعوب، وخاصةً في شمال القوقاز، لا تزال هناك آثار لعادات زرادشتية Mazdaist (انظر الفصل الثامن عشر) مُتعلقة بالمدافن: تتألف مقابر الأنجوش والاوسيت القديمة من أقبية حجرية تكون فيها الجثث معزولةً عن الأرض والهواء. أقام بعض الناس الألعاب والمسابقات كجزءٍ من طقوس الدفن. كان الناس حريصين بشكلٍ خاص على اجراء عمليات دورية لاعادة تزويد الموتى بالطعام والشراب. كانوا يعتقدون أن الميت هو مشارك خفي في الخبز. اذا لم يُزود شخص ما أقارب له ميتين بالطعام والشراب لسببٍ ما، فانه

يتم انتقاده بأنه قام بتجويعهم. ان أكثر كلمة قاسية وهجومية يُمكن أن تُقال لأوسيتي هي أنه يقوم بتجويع أقاربه الموتى، مما يعني انه لم يكن يفي بالتزامه بتوزيع الطعام عليهم.
كان الحِداد على الموتى صارماً جداً، وارتبط كذلك بالمعتقدات الخُرافية. تم وضع قيود وممارسات صارمة بشكلٍ خاص ذات طبيعة دينية بحتة على الأرملة. على سبيل المثال، كان من المُفترض على ارملة الرجل الأوسيتي أن تُرتب سرير زوجها الميت كل يوم لمدة عام، وتنتظره بجانب السرير حتى وقتٍ متأخرٍ من الليل، وتُجهز له الماء للاستحمام في الصباح. كانت الطقوس والمعتقدات الدينية بين شعوب القوقاز التي كانت مُرتبطةً بالزراعة والرعي مبنيةً على تنظيم المُجتمع. ظل المُجتمع الزراعي الريفي مُستقراً عند مُعظم شعوب القوقاز. كانت وظيفتها، الى جانب تنظيم استخدام الأراضي وحل مشاكل المُجتمع، ضمان حصادٍ جيد، وتكثير أعداد الماشية، وما الى ذلك، وتمت مُمارسة الصلاة والطقوس السحرية لهذا الغرض. كان الناس، من أجل الحصول على حصادٍ جيد، أو منع فقدان الماشية، يقيمون اما طقوساً سحرية او يصلّون للآلهة الحارسة (أو كلاهما معاً). عبدت جميع شعوب القوقاز آلهةً مُختلفة-حُرّاس المحاصيل، حُرّاس هذا النوع أو ذاك من الماشية، وما الى ذلك. تأثرت صورة هذه الآلهة بشدة، بين بعض الشعوب، بسبب المسيحية أو الاسلام، والتي صارت أحياناً مُشابهةً لبعض القديسين، ولكن ظلت الآلهة، عند الشعوب الأخرى، كما كانت دائماً.
ارتبطت مُعظم الآلهة، التي ظلت أسماؤها في مُعتقدات شعوب القوقاز، اما بالزراعة أو بالرعي، بشكل مُباشر أو غير مُباشر. كان هُناك بعض الآلهة التي كانت حارسةً للصيد. كانت صورة هذه الآلهة عادةً مُعقدة. غالباً ما نسب الناس اليها وظائف ومُختلفة بشكلٍ غامض.
كانت أشهر الآلهة هي تلك الآلهة التي عبدها جميع الشعوب، على الرغم من أن عبادتها كانت غالباً ما تأخذ شكل عبادة مُجتمعية. ولكن الى جانب هذه الآلهة المُشتركة بين جميع الناس، كانت هناك آلهة حارسة خاصة عُبِدت في كل مُجتمعٍ مُعين، ومن الصعب تمييزها عن الآلهة حارسة العشائر، لان المُجتمعات الريفية بين شعوب القوقاز كانت لا تزال مُتأثرةً بالتقاليد العشائرية.
عادةً ما كانت عبادة الاله الحارس في المُجتمع المحلي مُرتبطةً بالمعابد Sanctuaries[1]، المحلية حيث يتم أداء الطقوس، وعادةً ما كان للأوسيتيون مبنىً قديم، وأحياناً كنيسة مسيحية سابقة، وأحياناً مُجرد مجموعة من الأشجار المُقدسة. كان لكل عشيرة كاهن مُجتمعي اما يتم انتخابه أو أنه يرث مهنة مُمارسة هذه الطقوس. كان للانغوش معابد مُجتمعية كانت عبارةً عن هياكل خاصة، وكان لديهم أيضاً مزارات شجرية مُقدسة Sacred Groves[2].
كان لكل مُجتمع مزار خاص به. كانت المزارات المُقدسة الموجودة بين الأشجار كبيرة العُمر- (لا يجب قطع هذه الأشجار)- تُعبد بشكلٍ خاص. كان لكل مزار قطعة أرض خاصة به وممتلكات وماشية، ويتم استخدامها لتلبية احتياجات العبادة: طقوس واحتفالات مُختلفة. كان الكهنة المُنتخبون مسؤولين عن المُمتلكات وقاموا بقيادة مُمارسة الطقوس. لقد تمتعوا بنفوذٍ هائل، وكانوا حتى يتنفذون ويُسئلون في أمور لا علاقة لها بالدين.
لا يزال لدى ساكني الجبال القوقازيين أثار عباداتٍ مِهنية وحِرَفية، وخاصةً العبادة المُرتبطة بأعمال الحدادة (مثل شعوب سيبيريا وافريقيا وما الى ذلك). عبد الشركس اله الحدادين. كان يُفترض أن الحدّاد والمحددة والحديد يمتلكون صفاتٍ خارقة للطبيعة، وفي المقام الأول القدرة على علاج المرضى أو الجرحى بطريقةٍ سحرية. كانت المحددة هي المكان الذي تحدث فيه

[1] - المعابد، في هذا المعنى، ليس بالضرورة أن تكون مبنىً، مثل المعابد الاسلامية والمسيحية. قد تكون مكاناً يحتوي على ضريح، أو خشبة مُتعلقة بالأسلاف، الخ، تُمارس فيه الطقوس.
[2] - انها تكون في العادة مجموعة من الأشجار القريبة من بعضها البعض، التي قد تكون مُرتبة طبيعياً بشكلٍ مُعين، او قد تكون أحياناً أُخرى مصطفة بشكل عشوائي، وقد يُضيف الناس المعنيين أغراضاً أُخرى الى هذا المكان، مثل مقعد أو ما شابه.

طقوس المداواة.
تؤمن كل شعوب القوقاز بالأهمية السحرية للحديد كدفاع ضد قوى الشر. على سبيل المثال، يتم اقتياد المتزوجين حديثاً تحت سيوف مُتقاطعة.

مزار شجري مُقدّس

الى جانب العبادات العائلية-العشائرية والرعوية والزراعية التي قمنا بوصفها، كان لدى شعوب القوقاز ايضاً بقايا من أشكال دينية قديمة، بما في ذلك الشامانية. كان لدى الخيفزوريين Khevzurs (من جورجيا)، بالاضافة الى كهنة المُجتمع المُعتادين (الداستوري) Dasturi، عرافين (كاداجي) Kadagi. كانو اما أشخاصاً يُعانون من خللٍ في الجهاز العصبي ويميلون الى نوباتٍ هستيرية، أو أفرادٍ يُمكن أن يقلدوا هذه الحالة بشكلٍ فريد. يُمكن أن يكون العرافون رجالاً أو نساءاً. خلال عُطلة الكنيسة، وخاصةً صباح العام الجديد، يبدأ أحد الخفزور بالارتجاف، ويفقد ذاكرته ويُصاب بالهذيان ويصرخ ومن ثم يجعل الناس يعرفون أن (خاتي) Khati العظيم قد اختاره ليكون خادماً له. يُقدم العرافون النصيحة، خاصةً عندما يكون أحدهم في مصيبة، ويشرحون كيف يغضب خاتي العظيم.
اختلطت كل هذه المُعتقدات عند شعوب القوقاز، وكذلك السحر والعشوذة والعبادات القضيبية التي تعكس جوانب مُختلفة من النظام المشاعي-القَبَلي، وما تبقى منها، اختلطت بدرجات متفاوتة مع المسيحية والاسلام، وهي ديانات نموذجية لمُجتمعات طبقية أكثر تقدماً. كانت المسيحية في وقتٍ من الأوقات سائدةً بين شعوب القوقاز. فيما بعد، اعتنق بعضهم الاسلام، الذي كان أقرب الى ظروفهم البطرياركية. ظلت المسيحية سائدةً بين الأرمن والجورجيين وبعض الأوسيتيين والأبخاز. أصبح الاسلام مُتجذراً بقوة بين الأذربيجانيين وشعوب داغستان والأنغوش والشيشان والشركس وبعض الأوسيتيين والأبخاز، وبعض الجورجيين (الآجاريين Ajarians والانجيلويين Ingiloys). بين جميع شعوب المناطق الجبلية في القوقاز، كانت هذه الديانات، كما ذكرنا سابقاً، سائدةً في كثيرٍ من الأحيان بصورةٍ شكليةٍ فقط. ومع ذلك، ظلت المُعتقدات الأصلية لتلك الشعوب التي لديها أشكال قوية ومتطورة من العلاقات الطبقية-الأرمن والجورجيين والأذربيجانيين-

مُجرد بقايا ضعيفة (كما كان الحال، على سبيل المثال، مع شعوب أوروبا الغربية)، لقد تغيرت تلك المُعتقدات وأصابها التحول عن طريق المسيحية أو الاسلام، أو اندمجت معهما.

ترجمة للفصل الثامن من كتاب:
History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.
Chapter Eight: Religion in the Caucasus

الفصل التاسع: الدين في منطقة الفولغا وغرب جبال الأورال

تُعتَبَر الروافد الوسطى لنهر الفولغا من بين الأماكن في أوروبا حيث كانت تُمَارس الأشكال المُبكرة من المُعتقدات الدينية لفترةٍ طويلة بشكلٍ خاص (ولا تزال كذلك الى حدٍ ما). ان الشعوب التي تعيش هناك هي الموردوفيون Mordvinians والمارييون Mari، والأدمورتيون Udmurts (المجموعة الفنلندية-الاوغرونية) Ugro-Finnish group والتشوفاش Chuvashes والتتر والبشكيريين Bashkirs (المجموعة التركية). انتقلت بعض هذه الشعوب الى الاسلام بين القرنين الرابع عشر الى القرن السادس عشر (منذ عهد خانات قازان)، وتحول البعض الآخر الى المسيحية من خلال المُبشرين الروس، خاصةً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لكن حتى اولئك الذين مارسوا أياً من الديانتين، فقد حافظوا على العديد من مُعتقداتهم الشعبية وذلك لأن التطور الاقتصادي-الاجتماعي لشعوب الفولغا كان بطيئاً للغاية قبل ثورة اكتوبر عام 1917. ظلت بقايا العشائرية ونمط حياة المُجتمع موجودةً حتى نشوء الحكومة السوفييتية.

كما كان الحال مع شعوب القوقاز، تركزّت مُعتقدات شعوب الفولغا في المقام الأول حول موضوعين رئيسيين: العبادة الزراعية المُتعلقة بالتنظيم الزراعي-المُجتمعي، والعبادة العائلية-العشائرية للأسلاف. كانت الأشكال الأُخرى من المُعتقدات الدينية المحلية، ثانوية.

تم توقيت الطقوس السحرية-الدينية للدورة الزراعية، كما كان الحال مع الشعوب الأُخرى، لتتزامن مع أهم الأحداث في العام الزراعي. في الشتاء، عندما كانت الشمس تنحو باتجاه الربيع، يجتمع الناس معاً للتنبؤ بالمستقبل، ولا سيما الحصاد المُستقبلي. كان هذا يتضمن دائماً العديد مسابقات الترفية واللعب الذي كان يقوم بها الشباب. أطلق عليها الماريين والتشوفاشيين اسم مهرجان "أطراف الأغنام"، لانه كان يتم اجراء التنبؤات بناءاً على لون صوف الأغنام الذي كان الشخص يقصه ليلاً بشكلٍ عشوائيٍ في حظيرة الأغنام.

كانت اجازة الربيع المُرتبطة بالحرث والبَذر مُثيرةً بشكلٍ خاص. تم اعداد طعامٍ خاص لهذا المهرجان-الفطائر والكيك والبيض المسلوق والبيرة، وكان الناس يلبسون ثياباً نظيفةً استعداداً للمهرجان. جرت الاحتفالات اما في المزارات الشجرية المُقدسة Sacred Grove (لكل مُجتمعٍ مزار شجري خاصٌ به) أو في حقلٍ ما. كان يتم التضحية ببعض الطعام اما للأرض الأم (يضع الأدمورتيين البيض في أخاديد صغيرة في الأرض تُصنع بالمحراث)، أو لاله أو آلهة (يُلقي الماريون فُتاتاً من الطعام في النار، ويُعلق الموردوفيين سلة طعامٍ على شجرة عالية). ان استخدام السحر المُقلّد في هذه الطقوس واضح: على سبيل المثال، كان من المُفترض بالبيض، كرمزٍ للخصوبة، أن ينقلها، أي ينقل الخصوبة الى الأرض. في بعض الأحيان كانت الطقوس تُقام اسطورياً، على سبيل المثال، اعتبر التشوفاشيون أن الزواج بين المحراث والأرض هي أمرٌ غامض. كان يُفترض من المهرجانات الصيفية التي تم توقيتها حتى موسم البذار، أن تجلب المطر.

كان السُكّان يفرضون محرماتٍ عديدة عندما كانت النباتات تزدهر حاملةً بذارها التي بدأت تنضج: فقد كان ممنوعاً حفر الأرض، وبناء أي شيء، وقطع الأخشاب، وما الى ذلك، من أجل عدم ازعاج الأرض التي كانت تُعتَبَرُ حاملاً في هذا الوقت. كانت الفكرة من هذه التابوهات والأضحيات هي حماية المحصول من الأضرار التي تُسببها العواصف الرعدية والبرد وغيرها من الكوراث الطبيعية.

بعد جمع الحصاد، يُقدم الناس ذبائح شكراً للآلهة، ولم يكونوا يأكلوا من الحبوب والقطاف الا بعد ان يقوموا بذلك. كان ذلك في الأساس انهاءاً احتفالياً للتابوهات والتحريمات. تم الحفاظ على أشكال العبادات العائلية-العشائرية بشكلٍ واضحٍ بين شعوب منطقة الفولغا، وخاصةً الماريين والأدمورتيين. كانت عبادةً للأسلاف الى حدٍ كبير: كانت هذه العبادة واضحة بشكلٍ خاص في العادات العائلية أو العشائرية حول مآدب الطعام المُقدمة للموتى، وهي عادات لا يزالون يلتزمون بها حتى اليوم. تضمنت عادات الدفن لدى شعوب الفولغا، بالاضافة الى العديد من الشعوب الأُخرى، خوفاً خُرافياً من الأموات، لكن عادات الدفن عَكَسَت موقفاً مُختلفاً تماماً، اي الاهتمام بالميت، وفي نفس الوقت، الرغبة في استرضائهم والحصول على رعايتهم.
أُقيمت الولائم المُقدمة الى الأموات في أوقاتٍ مُختلفة لاعادة تزويدهم بالطعام والشراب. وكانت عائلاتهم تقوم بذلك في اليوم الثالث والسابع، واليوم الأربعين، وفي الذكرى السنوية الأولى بعد موتهم. تم عقد ولائم عامة تقوم بها العشيرة بأكملها في الربيع، ويوم الخميس من الأسبوع المُقدس. كانت الفكرة الرئيسية في جميع الحالات هي نفسها: دعوة الأموات الى العشاء والمشاركة في العيد والأكل والشرب مع الجميع، والطلب منهم أن يكونوا لطيفين ومفيدين لأقاربهم وأحفادهم الأحياء.
في العائلة، كان أحد الأقارب يرتدي ملابس الميت ويتظاهر بأنه ذلك الشخص. في بعض الأحيان يلعب القريب الدور تماماً لدرجة أنه، يقول أنه يستطيع أن يصف ما يفعله قريبهم الميت في العالم الآخر.
لكن العبادة العائلية-العشائرية لم تقتصر على عبادة الأسلاف فقط. كان لكل عائلة وصيها Guarian الخاص، اي مزار عائلي مُقدس يتم الاحتفاظ به في مكانٍ خاص، اما في المنزل او في الفناء. كان مزار الادمورتيين عبارةً عن صندوقٍ من لحاء البتولا Birch Bark، أو اي شيء آخر. بالنسبة الى التشوفاشيين كان المزار دُميةً أُنثى في العادة. بالنسبة الى الماريين، كانت مجموعةً من العيدان محفوظةً في هيكلٍ طُقسي. كانت كل عائلة تُقيم جلسات صلاة وتُقدم الاضحيات لأوصياءها.
كان لشعوب الفولغاء أيضاً جلسات صلاة عشائرية. كان يقود العشيرة كهنة مُنتخبون، وعادةً ما يكونوا أكبر أعضاء العشيرة.
الى جانب العبادات العائلية-العشائرية المُجتمعية والزراعية، استمرت شعوب الفولغا في مُمارسة عبادة الشامان القديمة، وان لم يكن بنفس القدر. على سبيل المثال، كان لدى الماريين، الى جانب الكهنة المُجتمعيين المُنتخبين (الكارتوف Kartovs)، عرّافين (موجان Muzhans) الذين كان من المُفترض أنهم يتمتعون بقدرات خارقة للطبيعة. يُفتَرَض ان الموجان يتواصل مع الأرواح الشريرة، ويُمكن أن يتسبب بالأمراض وعلاجها. كان هؤلاء العرافين مُهابين الى درجةٍ كبيرة. لعب نفس الدور عند الادمورتيين، العرّافين-الحالمين الذين يقدمون المشورة، بما في ذلك عندما يتعلق الأمر بانتخاب الكهنة. تواصلوا مع الآلهة والأرواح، وعرفوا المُستقبل من خلالها. لقد كانوا يقومون بذلك أحياناً عن طريق الوصول الى حالة من النشوة، مثل الشامان. كان لدى التشوفاشيين معالجون سَحَرَة، قدّموا نصائح وتعليماتٍ حول كيفية ووقت تقديم القرابين.
تختلف المُعتقدات الدينية للشعوب التي تقطن شمال شرق أوروبا- كومي زريان Komi-Zyrian وكومي برمياك Komi-Permiak- اختلافاً كبيراً عن تلك المُعتقدات الخاصة بشعوب الفولغا.
هناك اختلافان رئيسيان: أولاً، تطورت أولى هذه المُعتقدات على اساس اقتصاد صيد الغابات، وليس على أساس الزراعة، كما كان الحال في منطقة الفولغا الوُسطى. ثانياً، أثّر الاستعمار الروسي على هذه الشعوب (أي البرمياك والزريان) في وقتٍ أبكر وبشكلٍ أكثر عُمقاً، وقد تحولوا الى المسيحية في أوائل القرن الرابع عشر. لذلك، كان للمعتقدات الشعبية الروسية، ناهيك عن

المُعتقدات الأرثذوكسية الروسية، تأُثير كبير هناك.
كانت طقوس الصيد وصيد الأسماك مُهمةً جداً لمُعتقدات هذه الشعوب. كان الكومي صيادين رائعين، وبما أن مخاطر الفشل مُرتبطةً بالصيد دائماً، فقد حافظ الناس على خرافاتهم القديمة ومُحرماتهم. كانوا يصطادون في مجموعات تعاونية (أرتيلات Artels) يرأسها رجل (سيد) كان يجب أن يكون مشعوذاً، يُفتَرَض أن ميزته هذه كانت تُساعده في العثور على مناطق الصيد الوفيرة وضمان نجاح الأرتيل. اعتادت الأرتيلات المُختلفة على التنافس مع بعضها البعض، وحتى كانت بينهم علاقات عدائية. ومن هنا جاء الاعتقاد بأن المشعوذين الذين يرأسون الارتيلات، كانوا يُحاولون اعاقة نجاح الأرتيلات المُنافسة. كلما كان لدى الأرتيل مشعوذ أفضل، فان صيده سيكون بالتالي أفضل. كان الايمان بأرواح الطبيعة مبني على اقتصاد الصيد وصيد السمك.

ترجمة للفصل التاسع من كتاب:
History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.
Chapter Nine: Religion in the Volga Region and the Western Urals

الفصل العاشر: الدين عند السلافيين القُدامى

لا يُعرف سوى القليل عن ديانات الشعوب السلافية القديمة قبل المسيحية. أصبح العلماء مُهتمين بها في نهاية القرن الثامن عشر، عندما استيقظ الوعي الاثني للعديد من الشعوب السلافية وعَكَس الأدب الأوروبي اهتماماً بالثقافة الشعبية. ولكن بحلول هذا الوقت، نسيت جميع الشعوب السلافية، التي تحولت قبل فترةٍ طويلةٍ الى المسيحية، معتقداتهم القديمة. لقد حافظوا فقط على بعض عاداتهم وطقوسهم الشعبية المُرتبطة بهذه المعتقدات.

لم يتوحّد السلافيين القُدامي سياسياً أو اقتصادياً، ولم يكن من الممكن أن يكون لديهم نفس الآلهة والعبادات.من الواضح أن لكل قبيلة مواضيعها الخاصة للعبادة. لكن، بالطبع، كان هناك عدداً من العادات المُتشابهة. كان لدى السلافيين مُجتمع عشائري بطرياركي، لذلك حافظوا على العبادة العائلية-العشائرية للأسلاف بالارتباط مع طقوس الدفن الخاصة بهم.

كان هناك العديد من المقابر وتلال الدفن في جميع أنحاء المناطق التي تقطنها القبائل السلافية. كانت عادات الدفن مُعقدة ومتنوعة: حرق الجُثث (خاصةً بين السلافيين الشرقيين وبعض السلافيين الغربيين)، والدفن في الأرض (في كل مكان من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر)، دفنها أو حرقها في قارب (بقايا المدافن المائية). غالباً ما تم عمل كومة فوق القبر. تم دفن أشياء مُختلفة مع الموتى. كان يُدفن النبلاء مع خيولهم، وأحياناً مع عبده أو زوجته.

استمرت المُعتقدات القائمة على موقف الميت تجاه الأحياء في وجودها عند السلافيين لفترة طويلة، وكان مُختلفة تماماً عن المُعتقدات المسيحية. تم تقسيم الأموات الى فئتين. احدى الفئات هو الميت "النقي" الذي نتج موته عن أسباب طبيعية-المرض والشيخوخة، وكان يُطلق عليهم "آباء" Parents، بغض النظر عن عُمرهم أو جنسهم. والفئة الأخرى هي الميت "غير النقي" الذي نتجت وفاته عن أسباب غير طبيعية أو سابق لأوانه- القتل أو الانتحار أو الغرق أو السكر. يتم وضع الأطفال الذين ماتوا نتيجةً للشعوذة في الفئة "غير النقية" أيضاً، ويُشار اليهم باسم "المحبوسين". كان الموقف تجاه هاتين الفئتين مختلف بشكل جذري تماماً: تم تكريم "الآباء" واعتبارهم أوصياء على العائلة، في حين يخاف الناس من "المحبوسين" وتُبذل المُحاولات لتجنب شرورهم.

ان عبادة "الآباء" تندرج في قائمة عبادة أسلاف العائلة (في وقتٍ سابق على ما يبدو كانت تستند على عبادة أسلاف العشيرة). بجّل الفلاحون الروس آبائهم الحقيقيين عدة مراتٍ في السنة (قبل احتفال الشروفيتيد Shrovetide[1] والثالوثية[2] Trinity). مجّد الفلاحون البيلاروسيون أسلافهم الأموات في احتفال سنوي في الخريف. قاموا باستعدادتٍ مُفصّلة للعطلة من خلال تنظيف المنزل جيداً واعداد طعام طُقسي خاص. تمت دعوة الأجداد الأموات للمشاركة في الاحتفال الذي كان يُقام على نطاق واسع. كان الصرب والبلغار يكرمون الأموات في المقابر، حيث يجلبون الطعام والشارب، ويستهلكون بعضاً منه في المكان، ويتركون الباقي للميت.

لا يزال الصرب يمارسون عادة الاحتفال بمجد العائلة. ان هذا هو احد بقايا العبادة العائلية-العشائرية، ويتم الاحتفال بهذا في الأيام القدسية المسيحية. ومع ذلك، فانه عندما يتم الاحتفال تكريماً لأسلاف العائلة فان طبيعة وأصل هذه الممارسة هي ما قبل مسيحية بلا شك.

---

[1] - الشروفيتيد: هو كرنفال وداع الشتاء واستقبال الربع عن الروس. يتم فيه حظر أطباق اللحوم. كان السلافيون يحتفلون بهذا العيد قبل المسيحية، وكان مُتضماً في تقاليدهم واعتقاداتهم القديمة.

[2] - الاحتفالات الثالوثية السلافية. تدور الثالوثية في العقائد المسيحية حول قُدسية الأب والابن والروح القدس. ولكن في حقيقة الأمر، فان هذه الثالوثية المسيحية نابعة من بعض التقاليد الدينية والفلسفية غير المسيحية القديمة. تكثر الثالوثيات المقدّسة في الكتابات الدينية لأوروبا القديمة ومصر والشرق الأدنى وآسيا. وتشمل هذه الثالوثيات المُختلفة الآلهة الذكور أو الاناث، أو جسد مُقدس بثلاثة رؤوس أو ثلاثة وجوه على رأسٍ واحد.

ان آخر بقايا للعبادة العائلية-العشائرية للأسلاف القديمة هو الايمان باله منزلي. تم الحفاظ على هذا المُعتقد حتى يومنا هذا، خاصةً بين السلافيين الشرقيين، حيث استمرت البُنية البطرياركية العائلية لمدةٍ أطول. الاله المنزلي، هو وصي العائلة الخفي الذي يعيش في كل منزل، عادةً تحت أو خلف الموقد المنزلي الرئيسي، أو تحت العتبة. انه يُشبه الانسان ويُتابع ما يحدث في المنزل ويحمي سُكّان المنزل ويُعاقب الكُسالى والمُهملين. انه يطلب حصوله على الاحترام وبعض الهدايا الصغيرة-القليل من الخبز والملح والحبوب. انه يُحب الخيول ويعتني بها، ولكن فقط اذا وافق على اللون، والا فانه قد يقتل الحصان. يمكن أن يظهر الاله المنزلي في صورة رجل عجوز أو رب الأسرة الميت أو حتى أحد سُكّان المنزل الأحياء. أنه تجسيد Personification للحياة الكريمة أو سوء حظ العائلة في صورة اسطورية. تم الحفاظ على هذه الصورة من العصور القديمة بسبب اسلوب الحياة البطرياركي في عائلات الفلاحين الروس والبيلاروس. ان لدى السلاف الغربيون آلهةً مُماثلة.

لم يكن للموقف من الميت "غير النقي" أي علاقة على الاطلاق بالعبادة العشائرية أو العائلية. لقد كان الناس ببساطة يخافون من "غير النقي"، ومن الواضح أن هذه الخرافة كانت بسبب خوف هؤلا الناس السابق منهم عندما كانوا على قيد الحياة " (المشعوذين)، أو لمجرد ظروف موتهم غير العادية. يبدو أن هناك عدداً قليلاً جداً من العناصر الارواحية Animistic المتضمنة في المعتقدات الخرافية حول هؤلاء الأموات "غير الأنقياء": لم يكن السلافيون يخافون من أرواح الموتى، ولكن من الجثة نفسها. يتضح هذا من حقيقة أنه كان الناس، حتى وقتٍ قريب، يتّبعون الأساليب الشعبية الخرافية لتجنب خطر هذه الجثث. يتم ثقب الجثة بعودٍ من الخشب لمنعها من الخروج من القبر وايذاء الأحياء. باختصار، كانت الجثة هي الموضوع المُخيف وليس روحها، حيث آمن الناس بقدرتها الخارقة للطبيعة على التحرك بعد الموت. كان الناس يضعون لائمة سوء الأحوال الجوية مثل الجفاف على الأموات "غير الأنقياء"، ومن أجل منع حدوث ذلك يتم اخراج الجثة من قبرها ورميها بعيداً في مستنقع، أو يتم ملئ القبر بالماء.

الى جانب أشكال العبادات العائلية-العشائرية، كان لدى السلاف عبادات مُجتمعية تتعلق أساساً بالزراعة. احتفظ السلافيون، لفترةٍ طويلة بالعديد من بقايا العبادات العشائرية في شكل طقوس دينية سحرية وأعياد يتم توقيتها بالتوافق مع أهم فترات التقويم الزراعي، والتي اندمجت لاحقاً مع أعياد الكنيسة المسيحية: اليول تايد Yule-tide[1]، أي حلول الانقلاب الشتوي صار عيداً للميلاد Christmas، الشروفيتيد وهو أول الربيع ولا زال الناس يحتفلون به حتى الآن، طقوس الربيع المُتعلقة بالفصح الحالي، دورة الاحتفالات الصيفية التي يتعلق بعضها بالثالوثية اليوم، وبعضها ليوحنا المعمدان، الولائم الاجتماعية في الخريف بعد الحصاد. كل هذه العادات والطقوس في الدورة الزراعية مُتشابهة بين جميع الشعوب السلافية، وكذلك بين غير السلاف. لقد تطوّرت، على ما يبدو، من الولائم والألعاب والأعياد البسيطة المُكرّسة لبداية أو انتهاء العمل الزراعي. لكنها اندمجت مع الطقوس السحرية والمفاهيم الخرافية. كان السحر الزراعي اما سحراً لـ"اليوم الأول" (عادات ليلة رأس السنة الجديدة)، أو طقوساً مُقلدة أثناء البذار، مثل وضع بيضة دجاجة في التلال الترابية الصغيرة المُخصصة للبذار.

تُخبرنا المصادر المكتوبة بأسماء الآلهة السلافية القديمة، والتي يبدو أن بعضها، الذي نُسِيَ فيما بعد، يتعلق بالعمل الزراعي. انها آلهة الشمس سفاروج Svarog وداجدبوغ Dazhdbog وخورز Khors. من الواضح أنه كان هناك أيضاً عبادة لالهة الأرض الأنثى، على الرغم من أننا لم نستطع أن نرى ذلك من خلال مراقبة عادات الناس. من المُمكن أن يكون اله الرعد بيرون

[1] - هو احتفال شتوي أقامته بعض الشعوب الأوروبية القديمة مثل الجرمان والسلافيين. يُعتَقَد أن هذه الاحتفالات كانت طقوساً مُتعلقة بالصيد من أجل تعزيزه، لشحّه في الشتاء.

Perun مُرتبطاً بالزراعة، أصبح فيما بعد الهاً أميرياً في روسيا القديمة. كان وصي تربية الحيوانات فيليس (فولوس) Veles، الهاً للماشية.

سفاروج اله الشمس

كانت الالهة موكوش Mokosh المذكورة في المصادر الروسية مثيرةً للاهتمام للغاية. كانت الصورة الانثوية الوحيدة في المجموعة الالهية السلافية الشرقية القديمة، وهي الالهة الوحيدة التي تم حفظ الناس اسمها حتى يومنا هذا. كانت موكوش الالهة الراعية للأعمال النسائية والغَزِل والنسيج.

الاله داجدبوغ

ان الأهمية الدينية الاسطورية للالهين رود Rod وروجانيتسي Rozhanitsy غير واضحة تماماً. وفقاً لمصادر مختلفة، كان السلاف القُدامى يعبدونهما. يعتقد بعض الباحثين أنهما كانا أرواحاً لأسلاف العشيرة (تعني كلمة رود سَلَف)، ويعتقد آخرين كانا أرواحاً للولادة والخصوبة. هل كانت هناك أية آلهة مُشتركة بين كل السلاف؟ بعض الآلهة ذكرهم السلافيين الشرقيين، وبعضهم الآخرين ذكرهم السلافيين الغربيين، وأُخرى ذكرها السلافيون الجنوبيون. اسم بيرون

فقط هو الذي قام السلافيون جميعاً بذكره. ولكن بيرون هو مُجرد لقب لاله الرعد. في كثيرٍ من الأحيان يُعتَبَر سفاروج وداجدبوغ وأحياناً فيليس آلهةً لعموم السلاف، لكن ليس هذا الاستنتاج قاطعاً.

الالهة الانثى موكوش

ان كلمة اله God هي نفسها في جميع اللغات السلافية، وهي مشابهة للكلمة الايرانية القديمة باغا Baga والهندية القديمة باغا Bhaga. ان المعنى الرئيسي لهذه الكلمة، حسب اللغويين، هو السعادة والحظ السعيد. في نهاية المطاف، تجسّدت مفاهيم السعادة والحظ السعيد في صورة الروح التي تجلب الحظ الجيد.

الاله بيرون

استخدم جميع السلاف لوصف الكائن الخارق للطبيعة كلمة بيس Bes. كانت هذه الكلمة تعني في

البداية كل شيء فظيع وخارق للطبيعة (قارن مع الكلمة اللاتينية فويدوس Foedus- فظيع) بعد اعتناق المسيحية، أصبحت الكلمة مُرادفة للروح الشريرة، مثل مفهوم الشيطان وابليس.

الاله فيليس

حدث مثل هذا التحول لمفهوم الشيطان. آمن السلافيون القدامى باله الشتاء والموت (الشيطان- تشيورت Chyort) الذي يُجسد برد الشتاء وظلمته. ان كلمة تشيورت في جميع اللغات السلافية هي تجسيد لقوة خارقة للطبيعة. أصبح التشيورت مرادفاً للشيطان المسيحي.

التشيروت

مع تطوّر الانقسام الطبقي بين القبائل السلافية وتشكيل الدول، نشأت الظروف لتصبح العبادات القبَلية عباداتٍ قومية. ربما ظهرت عبادة السفيتوفيد Svetovid الحربية لهذا السبب. حاول أمير كييف فلاديمير (السلاف الشرقيون) انشاء مُجمع آلهة وعبادة لجميع الكييفيين. وفقاً للأقاصيص،

قام عام 980 باستدعاء مجموعةً كاملةً من من آلهة مُختلفة (بيرون، فيليس، داجدبوغ، خورس، ستريبورغ Striborg، موكوش) وأمر بالناس بالصلاة وتقديم القرابين لهم. لم يكن الأمير نفسه راضياً عن هذه المحاولة لانشاء مجموعة الآلهة السلافية الخاصة به. في غضون ثماني سنواتٍ فقط، اعتنق المسيحية البيزنطية، وأجبر الناس على فعل الشيء نفسه. كان الدين المسيحي أكثر مُلائمةً لتطور العلاقات الاقطاعية. لذلك تغلّبت المسيحية ببطئ ولكن بثبات على مقاومة الناس، وانتشرت بين السلافيين الشرقيين. حدث الشيء نفسه بين السلافيين الجنوبيين. اعتنق السلافيون الغربيون، تحت ضغط الحكم الاقطاعي الملكي المسيحية الرومانية الكاثوليكية. ومع انتشار المسيحية اندمجت مع الدين القديم، وساعد على هذا رجال الدين المسيحيين أنفسهم الذين أرادوا جعل الدين الجديد مقبولاً أكثر عند الناس. تم القيام بمطابقة الاحتفالات الزراعية القديمة لتتزامن مع الأعياد الكُنسية المُختلفة. اندمجت الآلهة القديمة تدريجياً بشخوص القديسين المسيحيين، وتم اسقاط مُعظم أسماءها القديمة، لكن أخذ القديسين وظائفهم وصفاتهم. استمرت عبادة بيرون كالهٍ للرعد، ولكن كان يُدعى ايليا النبي Ilya the prophet. اله الماشية كان يُدعى القديس فلاسيا Saint Vlasiya. تمت الاشارة الى موكوش باسم القديسة باراسكيفا Saint Paraskeva.
في المقابل، استمر الأبطال الاسطوريون حتى يومنا هذا تقريباً، على الرغم من أنه ليس من السهل دائماً التمييز بين العناصر التي نشأت في العصور القديمة، والعناصر التي تمت اضافتها لاحقاً.
تؤمن جميع الشعوب السلافية بأرواح الطبيعة. كانت الأرواح، التجسيد الأساسي للغابات، نموذجيةً بشكلٍ رئيسي لمناطق الغابات: غوبلن (عفريت) Goblins الغابة الروسي والبولندي. لقد جسّدت هذه العفاريت مخاوف الفلاح السلافي بشأن الغابات الكثيفة التي كان عليه أن ينتزع منها الأرض لزراعتها، والتي كان من السهل أن يضيع فيها، وفيها حيوانات برية قادرة أن تقتله. كان لدى الروس والبولنديين والتشيك أرواح مائية مُخيفة أكثر من عفريت الغابة، والسبب في هذا أن الغرق في دوامة مائية أو بحيرة كان مُخيفاً أكثر بكثير من الضياع في الغابة. كانت روح الحقل موجودةً عند الروس والبولنديين والتشيك. انها امرأة ذات ثياب بيضاء تبدو وكأنها تعمل في الحقل في منتصف النهار عندما كان على الفلاحين أن يأخذوا قسطاً من الراحة. ان هذه الروح ستُعاقب من يُخالف قاعدة الاستراحة بقطع رأس الفلاح أو بأي طريقةٍ أُخرى. لقد كانت هذه الروح تجسيداً لحقيقة الخوف من خطر ضربة الشمس.

روح الحقل

آمن كل السلافيين بحوريات البحر. يعتقد بعض الباحثين أن حورية البحر هي تجسيد للماء، ويعتقد البعض الآخر أنها امرأة غارقة، وما الى ذلك. من المستحيل فهم المعتقدات حول حوريات

البحر والطقوس ذات الصلة دون مراعاة كيف تأثر السلافيون بطقوس العصور القديمة والفترة المسيحية المُبكرة. على سبيل المثال، أطلق السلافيون على احتفال الثالوثية الربيعي-الصيفي باستشا روساتا Pascha Rosata. (كلمة الحورية بالروسية هي روسالكا Rusalka مُشتقة من كلمة روسلو Ruslo أو النهر، والتي بدورها تستند الى الجذر اللاتيني روس Ros). بذلك، قامت المسيحية بجلب مفهوم الحوريات اليوناني-الروماني للسلافيين، ودمجها مع طقوس الربيع والصيف الزراعية المحلية. يحتفل البُلغار والمقدونيين، حتى يومنا هذا بالعيد الصيفي الذي يسمونه روساليا Rusalia أو روسالنيتسا Rusalnitsa. اعتاد الروس على الاحتفال باسبوع الروساليا (قبل الثالوثية). تم تصوير روسالكا اما بامرأة يافعة أو بصورةٍ من القش.

الحورية السلافية

ظهرت الصورة الاسطورية الفعلية لحورية البحر التي تعيش في الماء أو في حقل أو غابة في وقتٍ لاحق، حوالي القرن الثامن عشر. لقد كانت هذه الصورة الى حدٍ كبير نتيجةً لتجسيد العيد أو الطقوس نفسها. لكن هذه الصورة اندمجت، على ما يبدو، مع المفاهيم الاسطورية السلافية القديمة الصرف، وتلك التي كانت متنوعة الى حدٍ ما: تجسيد خطر الماء (تُحب حوريات البحر اغراء الناس في الماء واغراقهم)، والأفكار عن النساء والأطفال الذين يموتون في الماء، وحول الأطفال الذين ماتوا في الماء (الأموات "غير الأنقياء")، والمعتقدات المُتعلقة بأرواح الخصوبة (وفقاً لمعتقدان جنوب روسيا، كانت حوريات البحر تتجول في حقول الجاودر وتمشي على العشب، مما يضمن حصاداً جيداً من الحبوب والكتان والقنّب، الخ). حلّت هذه الصورة الجديدة والمعقدة للحورية محل الصورة السلافية القديمة حول فتيات وأرواح الماء الانثوية.
لا يزال لدى الشعوب السلافية اليوم العديد من الخرافات حول كائنات خارقة للطبيعة، بعضها عدائي وبعضها خيّر. لقد جسدت اما الخوف من كوراث الطبيعة الناجم عن ضعف تطور الانتاج المادي والظروف الاجتماعية. يُمكن ارجاع بعض هذه المفاهيم الى عصر ما قبل المسيحية. تطوّرت مفاهيم أُخرى منها في ظروف الحياة الجديدة نسبياً. كانت احدى هذه الخرافات اللاحقة

هي الايمان الأوكراني بالأرواح الصغيرة التي جسّدت المصير السيء اللفلاح الفقير. تحت تأثير الكنيسة، تمت الاشارة الى مُعظم هذه الصور الاسطورية ببساطة على أنها أرواح شريرة.
قام رؤساء العائلات والعشائر بطقوس العبادات العائلية-العشائرية. قاد العبادة الاجتماعية متخصصون كانوا يُسَمّون بالماجي Magi. من هم الماجي؟ هل هم المشعوذون العاديون والشامانات أم كهنة الآلهة؟ هل كانت هناك فروقٌ بينهم في التبة والتخصص؟ بعد تبني المسيحية في روسيا بين عامي 988-989، دافع أفراد الماجي عن المُعتَقَدات القديمة وفي نفس الوقت قادوا تمرداتٍ ضد الأمراء واللوردات الاقطاعيين (على سبيل المثال، عام 1071). هذا مفهوم تماماً، لان المسيحية جاءت الى روسيا كديت اقطاعي مَلَكي صرف.
لفترةٍ طويلة، كان لدى السلاف مشعوذون وسَحَرة وخبراء في السحر الأسود، والذين يُعتقد أن لديهم معرفةً سريةً في التواصل مع الأرواح الشريرة. في الوقت نفسه كان لدى السلاف أخصائيين في السحر الدوائي والذين مارسوا المداواة الشعبية. اعتقد الناس أن هؤلاء المُعالجين مختلفين عن المشعوذين، وكثيراً ما ادّعى المُعالجون أنفسهم أنهم، على عكس المشعوذين، يعتمدون على القوة الالهية وليس على القوى الشريرة.
اعتقد الروس أن القبائل الأُخرى لديها مشعوذين أقوى-الفنلنديون والكاريليون والموردفينيون، الخ. كانت ظاهرة الاعتقاد بقوة المشعوذين المنافسين سائدةً عند الشعوب الأُخرى أيضاً.
وفقاً للديانات السلافية القديمة، كانت هناك أماكن مقدسة، وكانت هناك في بعض الأماكن مزاراتٍ ومعابد تُعرَضُ فيها الآلهة المُختلفة.

ترجمة للفصل العاشر من كتاب
History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989
Chapter Ten: Religion of the Ancient Slavs

الفهرس

المُقدمة..... ص2

القسم الأول: المقالات الفلسفية ص3

بعض المسائل العلمية-الفلسفية لنظرية الحقيقة. القسم الأول: الذاتية المعاصرة ومسألة الحقيقة.... .....ص4

بعض المسائل العلمية-الفلسفية لنظرية الحقيقة. القسم الثاني: الحقيقة كوحدة للموضوعية والنسبية في المعرفة ص20

فلسفة كارل بوبر المتأخرة ص34

نقد الأسس النظرية لـ"سوسيولوجيا المعرفة" البرجوازية ص49

ضد تفسير نشوء المعرفة من المعتقدات الايمانية..... ص63

الفلسفة والعداء للفلسفة ص69

ألبير كامو: عدمي ضد العدمية ص77

مفهوم الفرد في أعمال البير كامو..... ص92

الفلسفة والجماليات عند موريس ميرلوبونتي ص101

فريدريك انجلز والمسائل المُعاصرة المتعلقة بتاريخ المجتمع البدائي..... ص116

جورج لوكاش والايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة.....ص136

سيكولوجيا شخصية التحقيق الذاتي في أعمال أبراهام ماسلو..... ص143

حول جوهر الحياة..... ص153

القسم الثاني: مُختارات من كتاب (تاريخ الدين) ص168

الفصل الأول: الأدلة الأركيولوجية للمعتقدات الدينية ص169

الفصل الرابع: الأديان عند شعوب جنوب وجنوب شرق آسيا التي ليس لديها لغة مكتوبة.....ص179

الفصل الخامس: الأديان في الأمريكيتين..... ص186

الفصل السادس: الدين في افريقيا ص200

الفصل الثامن: الدين في القوقاز..... ص211

الفصل التاسع: الدين في منطقة الفولغا وغرب جبال الأورال ص215

تاريخ الدين: الدين عند السلافيين القُدامى ص218

الفهرس.....ص226

Copy protected with Online-PDF-No-Copy.com