

مجموعة مقالات ماركسية

سوفيتية

(الجزء الثاني)

في  
الفلسفة  
وتاريخ  
الدين

ترجمة: مالك أبوعليا



# مجموعة مقالات ماركسية سوفيتية

(الجزء الثاني)

## في الفلسفة وتاريخ الدين

ترجمة مالك أبو عليا

تصميم الغلاف: نبيل عبدالعاطف السمان

## مقدمة المُترجم

هذا هو الجزء الثاني من كتاب (مجموعة مقالات ماركسية سوفيتية). يتضمن هذا الكتاب قسمين. القسم الأول هو مقالات فلسفية تحتوي ترجمة لـ 7 مقالات من مجلة (دراسات سوفيتية في الفلسفة) Soviet Studies In Philosophy و 3 مقالات مُختارة من كتاب (الفلسفة في الاتحاد السوفيتي-مسائل في المادية الديالكتيكية) Philosophy in the USSR, Problems of Dialectical Materialism. ومقالة واحدة حول الخوارزمي من مجلة (دراسات إيرانية) Iranian Studies. أما القسم الثاني حول تاريخ الدين فهي ترجمة لـ 9 فصول مُختارة من كتاب (تاريخ الدين) لسيرجي توكاريف، وهي استكمال للقسم الثاني من الجزء الأول من هذا الكتاب، انتهى كتاب توكاريف عندها بترجمتنا لخاتمته. ان كُتاب المقالات جميعها هم فلاسفة وباحثين سوفيت، ما عدا مقالة واحدة لفيلسوف بلغاري. اعتبرنا أول مقالتين حول ابن سينا، مقالة واحدة، وبذلك يصير مجموع مقالات هذا الكتاب عشرين.

قُمت بتزويد هذا الكتاب بالصور التي تُثري القراءة بصرياً. واعداد تعريف بالفلسفة الذي كتبوا المقالات. ان الاشارات المرجعية التي تترافق مع اشارة النجمة (\*)، هي من اعداد المُترجم، لكي يتم تمييزها عن الاشارات المرجعية العائدة للمؤلفين.

أود أن أقول، بأنني قمت بترجمة هذا الكتاب، بالاضافة الى جزءه الأول، وكتيب (الثورة المضادة في المجر)، وكتاب (تاريخ السوسولوجيا الكلاسيكية) لوحدي. وبالتالي، فان أي أخطاء املائية أو أخطاء في الصياغة تعود في المقام الأول الى هذا العمل الفردي.

ان الترجمة من هذا النوع، تحتاج الى مجموعة من المُترجمين والمُدققين اللغويين والمُنسقين من أجل تجاوز جميع الأخطاء، وانجاز هذا العمل بشكل أسرع.

وعلى ذلك، فانني وان كُنت سأستمر قُدماً في مشروع الترجمة هذا، فانني أدعو القُراء، ممن لديهم امكانية تقديم المساعدة الطوعية في الترجمة، أن يتواصلوا معي عن طريق صفحتي الشخصية على الفيسبوك، من أجل تجاوز فردية هذا العمل، على أمل أن يتحوّل عملاً جماعياً.

**هذا العمل لم يُنشر ورقياً من أي جهة أو دار نشر لصعوبات مالية.**

مالك أبو عليا

2021/7/17

القسم الأول

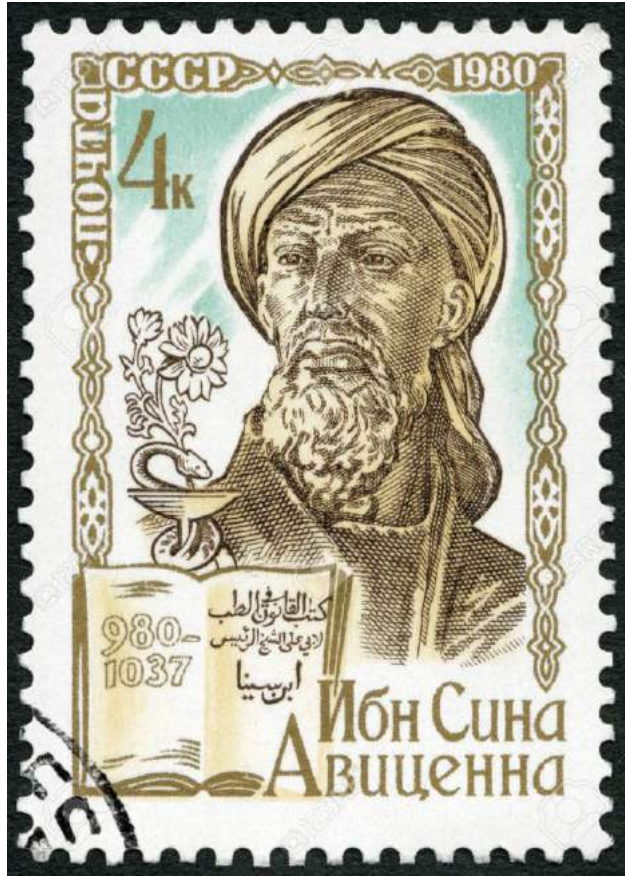
المقالات الفلسفية



## بمناسبة الذكرى الألفية لميلاد ابن سينا

محرر مجلة (Voprosy Filosofii)

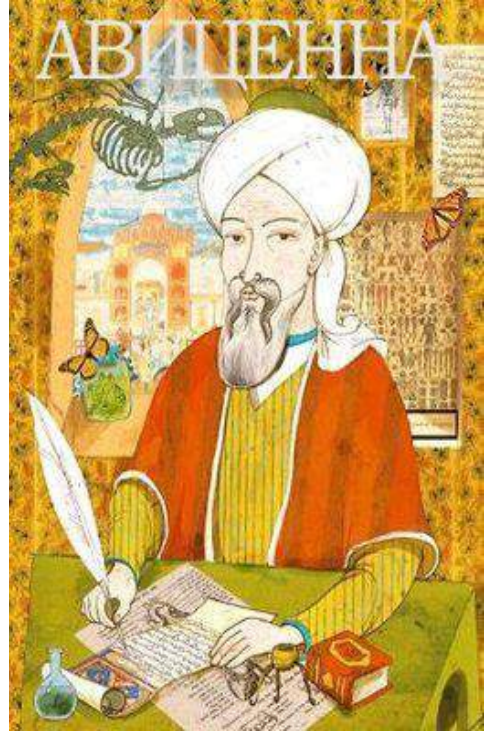
ملاحظة من المحرر: يحتفل الجمهور العالمي هذا العام بالذكرى الألف لميلاد أحد الشخصيات الكلاسيكية في الفكر الفلسفي والعلمي الانساني، الموسوعي والباحث والطبيب المُعالج ابن سينا. وفقاً لقرار المؤتمر العام العشرين لليونيسكو، سيتم تحديد هذا التاريخ لذكراه في جميع الدول أعضاء هذه المنظمة. لكن من الطبيعي أن تكون ذكرى ابن سينا هي الأكثر انتشاراً في بلدنا الاتحاد السوفييتي، حيث وُلِدَ عالم الشرق العظيم ومفكره وترعرع فيه.



طابع بريد سوفييتي لابن سينا- 1980

ان تراث ابن سينا العلمي والفلسفي متنوع ومتعدد الأوجه، وفي نفس الوقت مُعَدَّد للغاية. لقد عبّر هذا العالم العظيم حقاً عن تفكيره العميق، الذي ظهر لنا من خلال العصور الماضية، في كل موضوع علمي وفلسفي أساسي لعصره. لقد عاش في زمن هيمنة موحدة على الفكر الاسلامي، الذي كان مُعَادياً للعلم والفلسفة العلمانية صراحةً. كان لابن سينا، الذي قدّم اسهاماته البارزة في مجال العلوم والفلسفة في ظل هذه الظروف الصعبة، تأثيراً هائلاً على الفكر العلمي والفلسفي للأجيال اللاحقة في كل من الشرق والغرب. كانت أعماله انجازاً بطولياً في مجال العلوم. كانت كتابات ابن سينا، ولا سيما ارثه الفلسفي، على مر القرون، موضوعاً ليس فقط للدراسة، ولكن للتفسيرات المتنوعة. لقد صوّر التاريخ الفلسفي البرجوازي التقليدي أعمال ابن سينا (وفي الحقيقة أعمال العديد من المُمثّلين الآخرين للفكر الفلسفي والعلمي التقدمي لبلدان الشرق)، لقد

صورها على أنها دينية تماماً وتم الزعم أنها سهّلت تعزيز مواقف اللاهوت الاسلامي.



ملصق لفيلم سوفيتي حول ابن سينا-1957

في عمله مُتعدد الأوجه، استند ابن سينا، من ناحية، الى التقاليد الفلسفية والعلمية والثقافية الثرية لكل من التقاليد العلمية والفلسفية اليونانية القديمة، والتقاليد العلمية والفلسفية والثقافية للشعوب الشرقية، ولا سيما ايران (الزرادشتية) والهند بفلسفتها المتطورة وفكرها العلمي ودول أخرى في المنطقة. بالإضافة الى ذلك، كان ابن سينا في وضع يسمح له بالاستناد الى خبرة وانجازات أكثر ثراءً وتنوعاً في العلوم الطبيعية والتكنيكية لعصره خصوصاً في آسيا الوسطى وإيران هناك حيث تطور نشاطه المُتنوّع أكثر من الشخصيات الكلاسيكية الأخرى للعصور القديمة. نحن نرى أن الدور البارز لابن سينا كان، في ظل عمق الفكر الذي اتسم به، قادراً على اكتشاف الاتجاهات التقدمية في تقاليد ومعارف عصره، واعادة بناءها وتقييمها بشكلٍ مُناسب، والأكثر أهميةً، تطويرها.

كان نشاطي ابن سينا الفلسفي والعلمي مُرتبطين ارتباطاً وثيقاً. لم يكن مادياً في حله للمسألة الأساسية في الفلسفة. كان، بشكلٍ عام، تحت التأثير المُهيمن لتعاليم أرسطو والأفلاطونيين الجُدد وأفلاطون. ومع ذلك، كانت نظريته الفلسفية مثالية غير مُتسقة. أدى تفسير ابن سينا الحتمي، للعلاقة بين المبدأ الروحي والمادي لا محالة، الى الاعتراف بحقيقة أن الطبيعة كانت موجودة منذ الأزل، مما أدى الى تفويض أسس الدين. كانت وجهات نظره حول المادة أيضاً مُعادية للدين بشكلٍ موضوعي، والتي، أي المادة، في مفهومه الكوني، هي حالة وجودية مُستقلة. كانت هذه الآراء الفلسفية التقدمية لابن سينا على وجه التحديد، هي الأساس، في النظرة الفلسفية والمنهجية للعالم، التي طوّرت على أساسها نشاطه في العلوم والتكنيك، وخاصةً الطب. كانت مُساهمته في الطب عظيمةً بشكلٍ خاص، ليس لأنه كان الطبيب الأكثر مهارةً في عصره، ولكن أيضاً لأنه قدّم أساساً متيناً في العلوم والفلسفة لهذا "الفن"-أي الطب- المُهم. نشأت العديد من أفكار ابن سينا المُتقدّمة والبناءة واكتشافاته واختراعاته في الفيزياء والرياضيات والجيولوجيا والجغرافيا والفلك







## ابن سينا في تاريخ ثقافة العالم



محمد سيف الدينوفيتش عظيموف\*

"لا يهتم التاريخ الفلسفي بفهم شخصية الفيلسوف وحتى سماته الروحية في طريقة كلامه وتركيز وصورة نظامه، أو أقل من ذلك، تصفية شعره. ان اهتمامه ينصب على التمييز بين مُحددات نظامه الفلسفي والتبلورات الفعلية من البراهين والحجج التي تسود فيه، والعرض الذاتي للفلاسفة كما يُعرّفون أنفسهم. ان مهمته التمييز بين بذرة جوهر فلسفته المُتقدمة بصمت، وما هو خطابي وظاهر وذاتي للذات" <sup>1</sup>\*

كارل ماركس

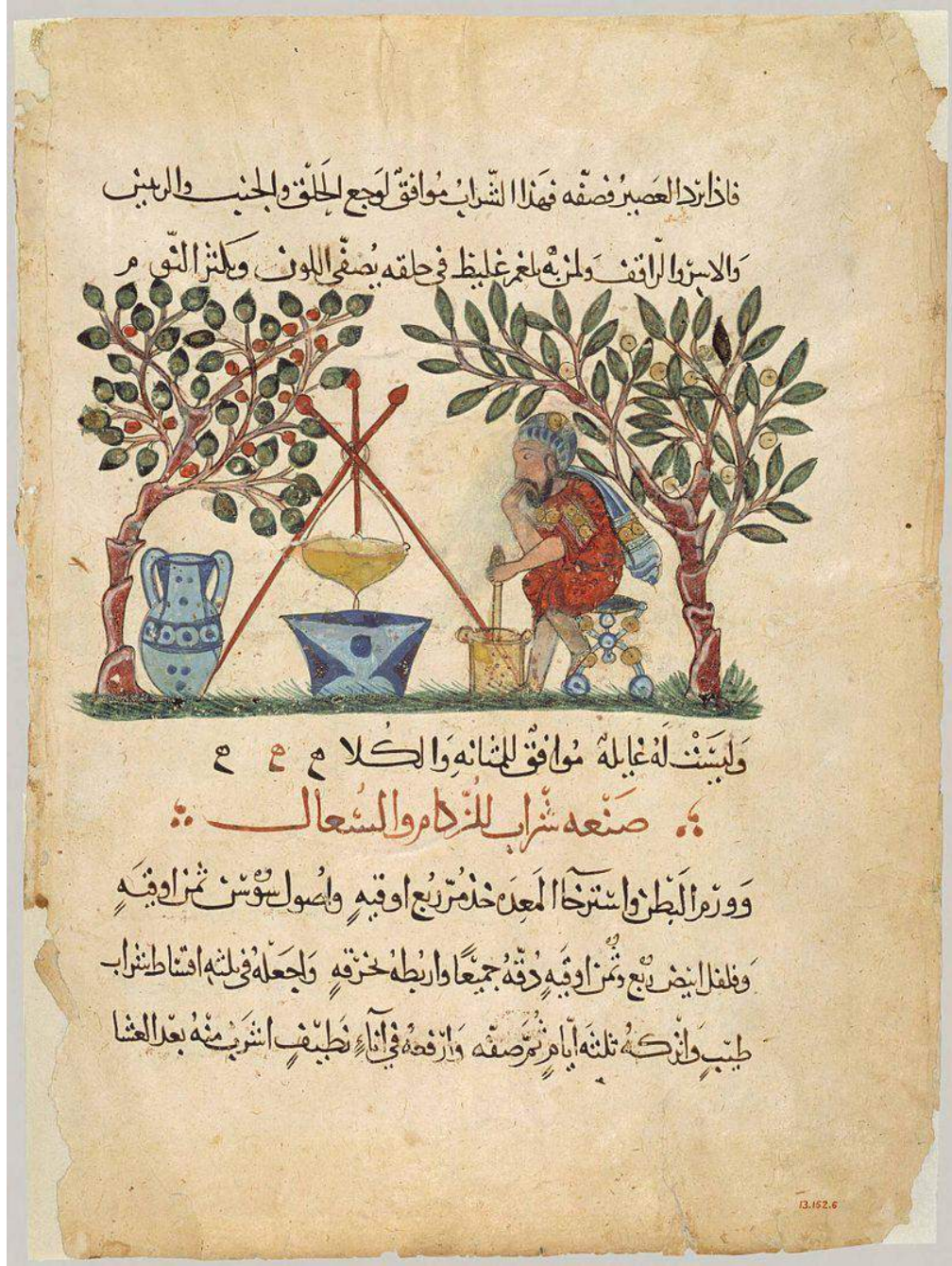
ان الارث النظري لابن سينا، الذي تضمّن بابداعه جميع الفروع الأساسية للمعرفة في العصور الوسطى وترك بصمة لا تنضب على كل منها، هو ارث هائل ومتعدد الأوجه. ومع ذلك، سنحاول في هذا المقال كشف واثبات جوهر وأهمية الانجازات الفكرية لابن سينا كفيلسوف. كما نعلم، لم تُولد الأنظمة الفلسفية مثل اثينا (منيرفا) من رأس زيوس. انها، كقاعدة عامة، نتاجات للتطور الفكري السابق لها، وان تاريخ الفلسفة العربية الكلاسيكية باللغة الفارسية ليس استثناءاً لذلك. لقد كان لها مصدران ايديولوجيان قويان: التقاليد الثقافية للعصور الهندية-الايروانية من ناحية، والتقاليد اليونانية-الرومانية، من ناحية أخرى.

\* محمد سيف الدينوفيتش عظيموف 1920-1996 فيلسوف طاجيكي سوفيتي وعالم ثقافة ومُستشرق ماركسي مُتخصص في الانطولوجيا والابستمولوجيا. تخرّج عام 1941 من الجامعة الأوزبكية وشارك في الحرب الوطنية العظمى ضد النازية. انتسب للحزب الشيوعي عام 1945. منذ عام 1946-1952 نائباً لقسم لينين آباد في المعهد التربوي وعضواً في معهد ستالين آباد البوليتيكنيكي في الأعوام 1956-1962. صار عظيموف في الأعوام 1962-1965 وزيراً للتعليم الشعبي لجمهورية طاجيكستان السوفييتية وسكرتيراً للجنة المركزية للحزب الشيوعي الطاجيكي ونائب رئيس مجلس الوزراء في نفس الجمهورية. ونائب رئيس مجلس السوفييت الأعلى 1970-1989 ونائب في مجلس القوميات في الدورة السابعة في الأعوام من 1966-1970. وكان رئيساً لجمعية الصداقة بين الشعوب والعلاقات الثقافية الأجنبية. حصل على جائزتي لينين وجوائز سوفييتية أخرى. في 27 تموز عام 1996 أطلق عليه مجهولون النار وهو في طريقه الى العمل. ارتبط هذا الحدث الارهابي المأساوي بتداعيات الحرب الأهلية في طاجيكستان بعد انهيار الاتحاد السوفييتي. من أهم أعماله: (نشأة وتشكل الفكر الفلسفي) 1970، (مفهوم المادة ومُشكلة الواقع المادي)-اطروحة في الدكتوراة عام 1971، (ابن سينا وحضارة العالم) 1980، (التقدم التاريخي للدول الاشتراكية) 1987.

<sup>1</sup> \* - المقالة لا تذكر مصدر هذا الاقتباس. وجدته في كتابات ماركس المُبكرة:



شَهَدَ القرنان السابع والثامن تاريخ تأسيس ثقافة الخلافة العربية على انه "عصر الترجمة".

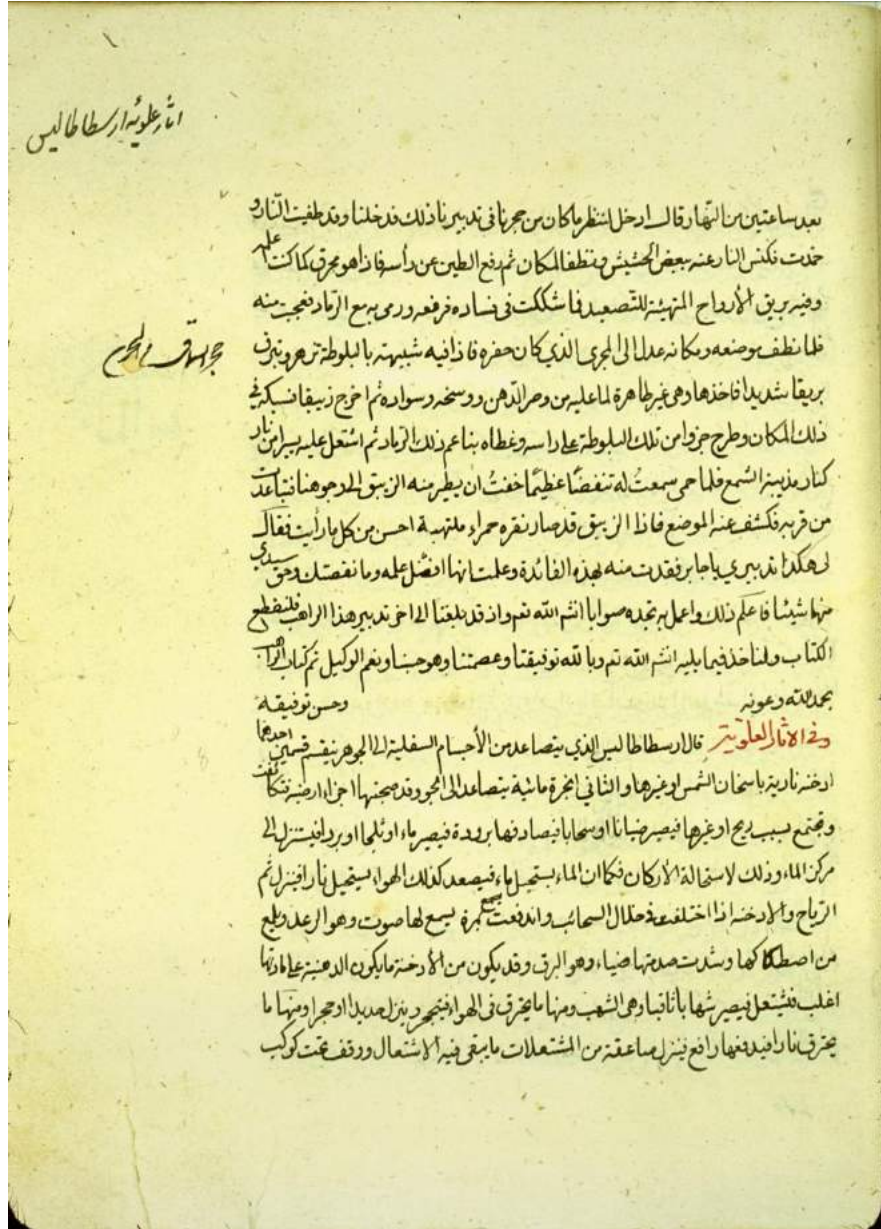


ورقة عربية مُترجمة من اليونانية لديوسقوريدوس عام 1224.

خلال تلك الفترة، حدثت عملية استيعاب مُكثِّفة لأفكار واكتشافات فلاسفة وعلماء الطبيعة في اليونان القديمة من قِبَل شعوب الشرقين الأدنى والأوسط. تم نشر أعمال أفلاطون وأرسطو وأرخميدس وغالينوس على نطاقٍ واسعٍ في جميع أنحاء المنطقة العربية والاسلامية، من آسيا الوسطى وإيران الى شمال افريقيا وشبه جزيرة البرانس. بالتوازي مع ترجمة التراث السوري-اليوناني المكتوب، كان هناك ايضاً نشر نشيط للأدب الهندي العملي والطبيعي والفلسفي الابداعي القديم. كان التأثير الايديولوجي للثقافة الايرانية القديمة قبل الاسلام محسوساً، بشكلٍ مُباشرٍ وغير مُباشرٍ، على مُجمل تطور الفلسفة الشرقية في العصور الوسطى. تُقدِّم أعمال يفغيني بينيلز



M. Yevgeny Bertels وبراجينسكي I. S. Braginskii وكوربن A. Corbin، وموين M. Muin وجورج مايكل ويكينز George Michael Wickens وسُهيل أفنان Soheil Afnan وغيرهم من العلماء، دليلاً واضحاً على أنه خلال فترة القرون الوسطى الشرقية، أسس كلٌ من الفلاسفة والأفراد والمدارس الفلسفية، أنفسهم، على التقاليد الزرادشتية السابقة.



ورقة من الاطروحات الكيميائية. يحتوي النصف العلوي من الصفحة على نهاية أطروحة "كتاب الراهب" لجابر بن حيان، بينما النصف السفلي هو بداية مُقتطف لأرسطو من كتابه "ميتيورولوجيا" لأرسطو في ترجمة عربية.

من وجهة النظر التاريخية العامة هذه، فإن الاستيعاب الابداعي لحكمة اليونان القديمة هو مجرد مستوى من المستويات المتعددة، وان كان مُستوىً مرتفعاً، على طول مسار صعود الفكر الشرق أوسطي، الى حد بلوغ حدود سمات ادراكه الخاصة به. لو قُمنّا بتحليل تعاليم كلاسيكيات الفلسفة العربية ذات اللغة الفارسية على خلفية التراث

الايديولوجي للماضي وقمنا بتقسيمها الى مكوناتها (وهي "المهمة" التي ينجذب اليها بعض الباحثين الذين ينتشون بايجاد "الاستعارات" ولا يرون من الغابة سوى الأشجار الفردى، أي المهتمين بالتفاصيل على حساب المهمة الأساسية)، لو قمنا بذلك، فانه من السهل اكتشاف أنه لم تكن كل الأفكار التي طورتها جديدة، وأنه تم التعبير عن بعضها بالفعل، بشكل أو بآخر، من قبل مفكري اليونان أو الهند القديمة. هذا هو بالضبط عامل الاستمرارية التاريخية، الذي يخلق للوهلة الأولى انطباعاً بأن هناك مجرد اعادة صياغة وتكرار لما هو معروف بالفعل. ان الارتباك المنهجية التي ارتكبتها كل اولئك الفلاسفة من هيغل الى راسل، والذين أثبتوا أنهم غير قادرين على تقديم تقييم موضوعي تاريخياً للفكر الفلسفي لشعوب الشرق في العصور الوسطى، كان مصدرها، عدم الكفاية المعرفية، والمركزية الثقافية الأوروبية.

أين تكمن أصالة وابداعية الفلسفة العربية الكلاسيكية ذات اللغة الفارسية على وجه التحديد؟ أين يكمن معناها وأهميتها في تاريخ الثقافة؟ قبل الاجابة على هذه الأسئلة، دعونا نستعرض ملاحظتين منهجيتين عامتين.

أولاً، لا يمكن الحكم على أصالة نظام فلسفي معين بالقياس على أنظمة المعرفة الخاصة التي يكون المعيار الرئيسي فيها هو حداثة المشكلات والأساليب والحلول التي تطرحها. ان تاريخ الفلسفة هذا ليس تاريخاً للحلول المتتالية للمشاكل التي تبرز بشكل جديد وتراكمياً مُناظراً للمعرفة الايجابية عن العالم. تكمن احدى السمات المميزة للفلسفة كشكل من أشكال النشاط النظري في حقيقة أن عدداً من المشكلات التي صيغت في فترات سابقة، تنتقل من عصر الى آخر، ولا تجد في هذا الانتقال الى العصور اللاحقة حلاً لا لبس فيه. علاوة على ذلك، قد يتم الكشف عن صعوبات جديدة وحتى مفارقات في طرح هذه المشكلات الفلسفية أثناء التطور اللاحق للفكر الفلسفي نفسه<sup>1</sup>.\*

ثانياً، واجه الفلاسفة الشرقيون الذين بدأوا في انشاء أنظمة فكرية جديدة مشاكل نظرية حول النظرة الى العالم في ذلك الوقت. كان عليهم أن يحلوا مسائل مختلفة عن تلك التي حلها مفكروا الثقافة اليونانية والرومانية الكلاسيكيون، على الرغم من أن انجازات هؤلاء الأخيرين لعبت دوراً في تشكيل مُعطفٍ جديد في السياق العام الأكبر لتطور العلوم والفلسفة العالمية التي يُمثّلها مفكري العالم الشرق أوسطي. وفقاً لطبيعة هذه المهام التاريخية الجديدة والمستوى الجديد لتطور المعرفة العلمية (وفي الشرق في العصور الوسطى، أحرز عددٌ من فروع المعرفة العلمية الطبيعية، لا سيما الرياضيات والميكانيكا والطب تقدماً كبيراً)، فان هذه الفلسفة استحوذت أيضاً، على سبيل المثال، واستوعبت منطق وميتافيزيق أرسطو، وكذلك تعاليمه السيكلوجية والأخلاقية.

هذه هي الثروة التي أُقيمت عليها البنية الرائعة للفكر العلمي الفلسفي والطبيعي لابن سينا.

\*\*\*

لم تكن التعاليم الفلسفية لابن سينا مُتجانسة. لقد تشكّلت في جو اجتماعي مُعقد، في ظل الظروف الايديولوجية الرجعية للدين الاسلامي، والذي كان مُعادياً للابداع العلمي مثله مثل المسيحية أو أي شكل آخر من أشكال الأديان التوحيدية.

التحم تيارين مختلفين-الميتافيزيقي والعلم طبيعي- في أعمال ابن سينا. هذا لا يعني بالطبع، أن تعاليمه الفلسفية كانت انتقائية وتلفيقية في الأساس وبأنها تكونت من فُسيفساء مفاهيمية تقتصر الى

<sup>1</sup> \* - يُمكن للقارئ أيضاً، أن يرجع لكتاب (تاريخ تطور الفكر الفلسفي، تيودور اويزرمان، ترجمة سمير كرم، الطبعة الرابعة، دار الطليعة)، من أجل بناء تصوّر أعمق وأكثر توسعاً لسمات الفكر الفلسفي

التماسك الداخلي. بالنسبة لتعاليم العصور القديمة الفلسفية، والتي كان ابن سينا بمثابة وريثٍ ومُطوِّرٍ لها، فإنها غالباً ما حَمَلت بصمة الصراع بين الاتجاهات غير المتوافقة. كان هذا هو الحال على وجه التحديد فيما يتعلق بتعاليم أرسطو، والتي، وفقاً لتقدير لينين المعروف جيداً، جمعت بين الاتجاهين المثالي والمادي<sup>1</sup>.

إذا أخذنا في الاعتبار، كما تتطلب المنهجية الماركسية، الظروف الاجتماعية الثقافية الملموسة التي تنشأ فيها أي فلسفة وتتطور وتؤدي وظائف منهجية وبيولوجية مُعينة، فمن الضروري أن نُميز الحدود داخلها، بين الاتجاهات التي تُعبّر عن نزعاتها التقدمية وتُحفّز التفكير الحر وتُعمّق فهم الطبيعة والانسان وتُحفّز المزيد من التطور الثقافي على الرغم من حدودها التاريخية من جهة، والنزعات التي تُعزز القوى الاجتماعية المُحافظة، من ناحيةٍ أُخرى.

عند رسم هذه الحدود، علينا أن نُقيّم فلسفة ابن سينا على أنها تقدمية بعمق، على الرغم من أن تجاهل تأثير التعاليم المثالية عليها، مثل الأفلاطونية الجديدة بمفهومها عن الذكاء المُتعالى غير المادي الخارج عن الزمان والمكان والذي يُنظر الى انبثاقاته على أنها في نظامٍ مُنحلّ بما يتناسب من كمال الروح الفردية التي تجد جوهرها في الذكاء، ان تجاهل هذا سيكون تراجعاً عن الحقيقة التاريخية.

كان هذا الاعتبار الأفلاطوني الجديد لجوهر روحي غير مُتجسّد "يسود في كل شيء"، في أهميته كفكرة فلسفية، مُنطابق مع نظرية أفلاطون عن مبدأ أول لكل ما هو موجود، ومع نظرية أرسطو عن المُحرّك الأول-العقل الأسمى، الذي "يُفكّر بما هو أسمى وأكثر قيمة، ولا يتغير".<sup>2</sup> كان ابن سينا، في آرائه الانطولوجية، بلا شك، تحت تأثير هذا الخط المثالي في الفلسفة الذي بموجبه يكون المُحرّك الأول للوجود هو شيء ما روحي، هذا الخط المُعبّر عنه في كُل من نظرية المبدأ الأول والفيض Emanations ومفهوم المُحرّك الأول جعل من المُمكن موائمة التقليد المثالي في الفلسفة مع العقيدة الاسلامية، وتجنّب الاصطدام مع الايديولوجيا السائدة. ومع ذلك، كان لا مفرّ من هذا الصدام. كان لا بد أن ينفجر، وقد حدث هذا بحكم حقيقة أنه، الى جانب نقاط الاتصال بالعقيدة الرسمية، كانت هناك خلافات من حيث المبدأ. كانت هذه الخلافات تحديداً هي التي حدّدت المواقع الأكثر تقدمية لابن سينا، مُقترحةً مُستقبلاً واعدلاً للعلم بتأثير أفكاره فيما يتعلق بمشاكل فروع المعرفة المُختلفة الملموسة، وقبل كُل شيء التعاليم حول البشر وقدراتهم والاتجاهات التي يُمكن أن يُبدعوا فيها.

لا يُمكن النظر الى تطوّر هذه التعاليم من وجهة نظر توسّع المعارف التجريبية فيما يتعلق بالواقع، الناتج عن نجاحات العلوم الطبيعية، واستخلاص معلومات جديدة لم تكن معروفة لعلم اليونان القديمة في مخزون المعرفة العلمية. تجب الاشارة أيضاً الى الحاجة الاجتماعية والثقافية المُتزايدة لمنهجية في العلوم الطبيعية أثارها تقدّم العلوم الخاصة. تتوافق فلسفة ابن سينا مع روح عصره. لقد طرّح فكرة أن الطبيعة أولية ولا يمكنها أن تفنى (لها نفس الطبيعة الأبدية مثل الألوهية نفسها)، وأن قوانينها لا تتغير بشكلٍ تعسفي، ويُمكن التوصل اليها على هذا النحو بالادراك البشري، وأن الروح تحكمها أنشطة الجسد، وخلودها الفردي مُستحيل، وعدد من الأفكار الأخرى التي تتعارض مع العقائد الاسلامية التي تقف عقبة في وجه التقدم العلمي. ان الجزء الأكثر أصالة من التراث الفلسفي لابن سينا هو نظريته عن الوجود. انه ليس بدون سبب يُطلق عليه "فيلسوف الوجود". ان الحد الفاصل الذي رسمه ابن سينا بين الوجود الضروري (واجب الوجود) والوجود المُحتَمَل، أي الوجود بالضرورة بسبب طبيعته الخاصة

1 - دفاثر عن الديالكتيك، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص47

2 - The Complete Works of Aristotle in one Volume, Digital Edition Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press 1984, P3650

(أي شيء لا يُمكن أن يكون غير موجود)، والوجود الموجود بسبب الوجود الآخر، والذي يُصبح في النهاية حداً فاصلاً بين الجوهر (الماهية) والوجود، هو انجازه الأصيل في الفلسفة، والذي بدوره، يبدو أنه كان المصدر الأيديولوجي لعدد من المفكرين الأوروبيين منهم سيغار دو برابانت Siger de Brabant الى سبينوزا.



سيغار دو برابانت

تأسست أنطولوجيا ابن سينا على حلٍ مثاليٍّ للمسألة الأساسية في الفلسفة. الموجود بالضرورة (واجب الوجود)، أي الوجود الحتمي هو جوهر (ماهية) روعي، انه خير محض، وحقيقة خالصة وعقل خالص. ان الموجود بالضرورة عند ابن سينا يُدكرنا الى حدٍ ما بـ(الخير) "الواحد" لأفلاطون وأفلوطين و"المُحرِّك الأول" لأرسطو. ان الموجود المُمكن هو الطبيعة والعالم المادي بكل تنوعه. هناك علاقة بين السبب والنتيجة، بين الموجود بالضرورة والموجود بالامكان. ان الواحد، الموجود بالضرورة (واجب الوجود) يُحدد الموجود بالامكان. بالاضافة الى ذلك، هذه العلاقة ثابتة. القضاء على السبب يؤدي الى القضاء على النتيجة. ان نزعة ابن سينا الحتمية في فهمه للعلاقة بين الروح والطبيعة تؤدي حتماً الى افتراض خلود الطبيعة، حيث أن الفعل المُسبب هو الروح، وهي أبدية. هذا لا يعني أن ابن سينا كان ثنائياً في الفلسفة، كما يزعم بعض طلاب تعاليمه الفلسفية. ان فلسفة ابن سينا، في مبدأها الأولي، في انطلاقتها، هي فلسفة أحادية مثالية يتم فيها التأكيد على الدور الابداعي للروح الأعلى.

لكن مثالية ابن سينا، مُقارنةً بأشكالٍ أخرى من المثالية، وحتى أكثر، مُقارنةً مع اللاهوت الاسلامي وعلم الكلام، هي أكثر موضوعية وأكثر عقلانية وتنفصل عنهما في كثيرٍ من النواحي. وفقاً لابن سينا، فان الموجود بالضرورة لا يخلق العالم، بل يفيض منه. أضف الى ذلك وصف ابن سينا الفيض نفسه بأنه عملية تتحقق بحُكم بعض الضرورة، وليس بسبب الارادة التلقائية للمبدأ الأعلى.

برأينا، يكمن المعنى العقلاني لنظرية الفيض، بالشكل الذي طوره بها ابن سينا، في حقيقة أن التطور الذاتي للطبيعة تم تخمينه فيها، وان كان في شكل صوفي (أي ضد تعاليم القرآن عن خلق العالم من العدم). في وصفه للدرجات المُختلفة من توالي عملية الفيض في ترتيبٍ تنازلي، يصل

ابن سينا الى وصف واقعي لتطور الطبيعة: ظهور عالم المعادن، وانتقاله الى عالم النباتات، ثم الى عالم الحيوانات، ومن ذلك وصولاً الى عالم الكائنات العاقلة.

تظهر النزعة المادية في فلسفة ابن سينا بشكل أكثر وضوحاً في تلك التقسيمات التي تكمن فيها مسألة العلاقة بين المادة والشكل. كما نعلم، لم يكن أرسطو قادراً على التغلب تماماً على الفصل الأفلاطوني للمادة عن الشكل. وبينما كان يؤكد على وحدة المادة والشكل في الأشياء التي صنعها الانسان، إلا أنه قَبِلَ الانفصال بينهما في الأشياء الموجودة في الطبيعة. ومع ذلك، رأى ابن سينا أن وحدة المادة والشكل لا تكمن فقط في الأشياء الاصطناعية، بل أيضاً في الطبيعة. بقدر ما يتعلق الأمر بمكانة المادة في نموذج نشوء العالم الذي رسمه ابن سينا، فهي تُفهم على أنها موضوع امكانية كل الواقع، وهي تقع خارج عملية الفيض العامة، وهي، في جوهرها، تكتسب مكانة انطولوجية مُستقلة<sup>1</sup>.

ابن سينا أكثر اتساقاً من أرسطو أيضاً في التفسير المادي لجوهر الحركة والمكان والزمان. في حين جادل أرسطو في الطابع الموضوعي العام للمكان باعتباره الحدود التي يشغلها أي جسم، وفي نفس الوقت اعتبره حقيقة مُستقلة، رأى ابن سينا أن امتداد المكان (الحيّز) والجسم مُتطابقان في الطبيعة. وفقاً له، لا يُمكن للأجسام أن تتواجد خارج المكان. كما لا يُمكن تصوّر الامتداد المكاني (الحيّز) خارج الأجسام، ولا يمكن أن يكون هذا الا في الخيال<sup>2</sup>.

وفقاً لابن سينا، فإن الزمان أيضاً موضوعي في طبيعته وموضوعيته نابعة من موضوعية الحركة والتغير. يتبنى ابن سينا، في هذه المسألة أيضاً، موقفاً مادياً أكثر ثباتاً من أرسطو. طالما أن العالم أزلي وأبدي، فإن الزمان أيضاً أزلي وأبدي وليس له حدود. تبعاً له، إذا كان للوقت حد، أي إذا كانت له بداية في الماضي فلا بد أن يكون هنالك شيء ما سبق هذه النقطة، وإذا كانت له نهاية، فلا بد أن يتبع هذه النقطة شيء ما<sup>3</sup>. كاد ابن سينا، أن يصل الى فهم أن الحركة والزمان والمكان هي خصائص لا تنفصل عن المادة، وتختلف عن بعض خصائصها الأخرى (على سبيل المثال، السواد والبياض، الخشونة والنعومة، الخ).

فيما يتعلّق بمسألة بُنية المادة، كان ابن سينا من مؤيدي أرسطو ورفَضَ النظرية الذرية، وكانت هناك أسباب لذلك. بادئ ذي بدئ، فإن النظرية الذرية، كما أكد س. ن. فافيلوف، كان لها افتراض ميتافيزيقي على شكل وجود فراغ كشرط ووسط لحركة الذرات<sup>4</sup>. كمنظّر للمنطق، لم يستطع ابن سينا أن يتصالح مع فكرة وجود الفراغ. لقد أضاف الى حُجّة أرسطو ضد الفراغ أفكاراً جديدة، طارحاً حُججه الابستمولوجية الخاصة.

كانت نظرية ابن سينا في المعرفة، المادية في اتجاهها الأساسي وذات الأساس المتين في العلوم الطبيعية، ذات قيمة هائلة لتطور الفكر الفلسفي. بدون أن يشك في أن الموضوع المُدرَك يتمتع بوجود موضوعي، فإنه قد اعتبر الإدراك نفسه انعكاساً لصور الأشياء في مشاعر وذكاء الفرد المُدرَك. يقول: "من وجهة نظري، فإن تحصيل المعرفة يتكوّن من اعادة انتاج صورة الإدراك بواسطة الموضوع المُدرَك بطريقة خاصة. إذا كان ما يتم ادراكه شيئاً مادياً، فإن الإدراك ينشأ

<sup>1</sup> أنظر ما يقوله ف. سوكولوف: "لقد حدّد المكوّن الأرسطي، بالإضافة الى انشغالهم بالعلوم الطبيعية، حدّد مسبقاً عزل الفلاسفة الاسلاميين المادة خارج حدود عملية الفيض، مُعلنين اياها كامكانية شاملة، بلا يمكن أن يحدث خارجها أو بدونها أي شيء. المادة، كما حددها ابن سينا، هي نقيض أحد التعاليم الرئيسية للأفلاطونية الجديدة- انها ليست النتيجة النهائية لانحلال الوحدة الالهية الأولى، وليست ظل العالم المثالي، وهي ليست شكل سلبي خارج جميع أشكال الوجود، ولكنها عُنصر ضروري تماماً لظهور أي وجود مُحتمل".

V. V. Sokolov, Srednevekovaia filosofiia, Moscow, 1979, pp. 250-51.

<sup>2</sup> - انظر الرسالة الأولى من كتاب: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، ترجمة حنين بن اسحاق، الطبعة الثانية، دار العربي

<sup>3</sup> - انظر الرسالتين الأولى والثانية. نفس المصدر

<sup>4</sup> - S. I. Vavilov, Lenin i fizika, Moscow, 1960, p. 29

فوراً من استخلاص المُدرَك من المادة"<sup>1</sup>.

يؤكد ابن سينا في تجسيده هذا الفهم لجوهر الإدراك الذي طوره: "من وجهة نظري، فإن معنى عبارة "لقد شعرت شيئاً في الخارج" أن شيئاً ما قد تشكل في أحاسيسي. ومعنى تعبير "شعرت في روعي" هو أن صورة الشيء تشكلت في الروح"<sup>2</sup>. لكن هذا المُفكّر رأى أنه لا يُمكن أن تُصاغ الأشياء في مشاعر وعقل مُعيّنين إلا إذا امتلكت هذه الأشياء خصائص وسمات موضوعية تُثير أحاسيس مُعينة على القوى الإدراكية.

وبالتالي، فإن المبادئ الأولية لنظرية ابن سينا الاستمولوجية تختلف عن نظرية أفلاطون وعن المبادئ الاستمولوجية اللاهوتية للفلاسفة المتكلمين. ان اطروحة ابن سينا القائلة بأن الأشياء تُثير الاحساسات اذا كانت تمتلك صفات وخصائص موضوعية وتؤثر على القوى الإدراكية للانسان، موجهة ضد موقف المدرسة التي ترى أن خصائص وصفات الأشياء هي مجرد حالة سلبية للمشاعر نفسها. كتب ابن سينا أن "مما يلفت النظر هو جهل هؤلاء الناس بحقيقة أن الأشياء لا يُمكن ادركها إلا عندما يتم ادراك ألوانها وطعمها أو رائحتها أو غيرها من صفاتها، وأن الشيء الذي يفتقر الى الصفات لا يُمكن الشعور به أو ادراكه"<sup>3</sup>.

انعكس عدم اتساق ابن سينا في المسائل الاستمولوجية في حقيقة أنه اعتبر الإدراك هو نتيجة تلاقي النفس الانسانية بالعقل النشط: عندما تتصل النفس بالعقل الفعّال، تنعكس فيه صورة الأشياء، ويصير الانسان عارفاً بها. ان طرح المُشكلة هذا يجعل أي مُعالجة علمية مادية وطبيعية لها أمراً ليس هيناً في نظرية ابن سينا الاستمولوجية. لكن ليست هذه هي النزعة الأساسية. ما هو الأكثر أهمية فيها هو فهم الإدراك باعتباره انعكاساً للعالم الحقيقي، وهو ما تؤكد تعاليم هذا المُفكر حول المعرفة الحسية والعقلانية.

في أعمال ابن سينا، يتم ايلاء الكثير من الاهتمام لتحليل المسائل الاستمولوجية المهمة مثل المعرفة المباشرة والمُتوسّطة وحقيقة المعرفة ودور الحدس في المعرفة. عند تحليل مسألة الحدس، على وجه الخصوص، يتوصّل الى فهم جديد له: الحدس ليس استيعاباً مُباشراً للحقيقة من خلال المشاعر (كما جادل الايليون) أو من خلال العقل (فكرة ديموقريطوس)، ولكنه ادراك انساني أعلى معصوم عن الخطأ. انه القدرة على اكتشاف سريع لمدى القياس المُتوسط دون تلقي أي تعليم أو اجراء اي بحث"<sup>4</sup>.

قدّم ابن سينا مساهمةً مهمة في تطوير المعرفة العلمية الفلسفية من خلال منهجه في التفكير. أسهم منهجه العلمي العقلاني التحليل-التركيب في التفكير فيما بعد بتزويد التفكير المُتقدم في أوروبا بدفعةً قويةً. استوعب ابن سينا منطق أرسطو في ظل ظروف تاريخية وثقافية جديدة، مُعتبراً اياه بمثابة تطبيق للادراك العلمي ووسيلة للوصول الى الحقيقة وأداة في يد البشر يخدمهم في التفكير كمقياس يمنع الأخطاء والالتباسات المُحتملة. على عكس العديد ممن سبقوه، اعتبر ابن سينا المنطق ليس فقط فناً للتفكير ولكن اعتبره علم قبل كل شيء. في هذا الصدد قام بتطوير أفكار أرسطو وأولى اهتماماً خاصاً لتعريف موضوع المنطق. يؤكد ابن سينا أن المنطق هو قبل كل شيء علم قوانين وأشكال الفكر المُستمدة من طبيعة الأفكار نفسها بغض النظر عن محتواها المُحدد. انه علم الحقيقة الذي يدرس أشكال الافتراضات وعمليات الإثبات. مطلوب من الباحث المُتعلّم أن يكون على دراية بالمنطق من أجل تمييز الصحيح عن الكاذب، والمعارف الحقيقية من

1 - الفن السادس من الطبيعيات-علم النفس من كتاب الشفاء، ابي علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، طبقات من التراث العربي الاسلامي، باريس 1988. (لم أستطع أن أحدد أين يقع هذا الاقتباس- مالك أبو عليا)

2 - نفس المصدر

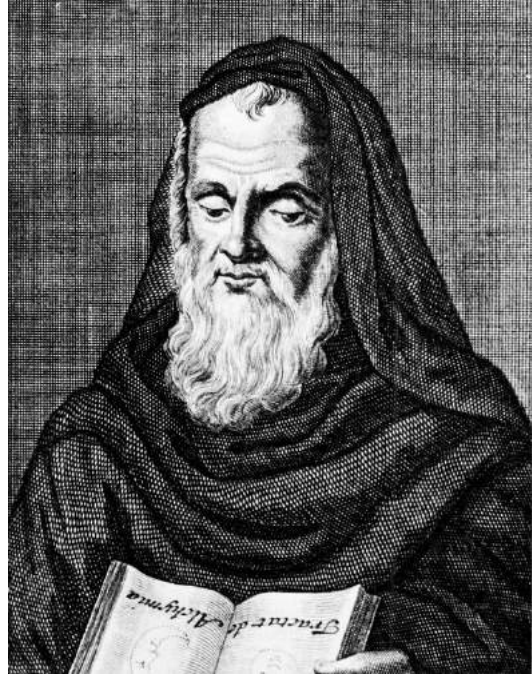
3 - راجع: أحوال النفس- رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ابن سينا، دار احياء الكُتُب 1952

(لم أستطع أن أحدد أين يقع هذا الاقتباس- مالك أبو عليا)

4 - نفس المصدر



تلك التي تبدو فقط صحيحة، والمعارف من الآراء المشكوك فيها. التفكير المنطقي ضروري بشكل خاص في تلك الفروع العلمية التي تتطلب الوضوح والدقة وعدم التناقض والاتساق<sup>1</sup>. تتميز أعمال ابن سينا نفسها بهذه السمات. يؤكد جميع طلاب ابن سينا على مساهمته الكبيرة في تطوير المنطق. لوحظ هذا في وقت مبكر من القرن الثالث عشر من قبل روجر بيكون Roger Bacon.



روجر بيكون

وفي يومنا هذا كان هذا رأي ايميلي ماري جويشون Amélie Marie Goichon. برأيها، تجاوز ابن سينا أرسطو في مجال المنطق<sup>2</sup>. وفي الحقيقة، أظهر ابن سينا أصالة في حله لعدد من المسائل المتعلقة بالمنطق، و يُمكن للمرء أن يستشهد بعددٍ من الأمثلة التي تشهد على ذلك. غالباً ما دحض عدد من الافتراضات الخاطئة عند أرسطو وسابقيه، وقدم بدلاً عنها تفسيره الأصلي لها<sup>3</sup>.

في هذا الصدد، من الضروري التعامل مع تفسيرٍ خاطئٍ واحد لنظرية ابن سينا الاستمولوجية سائدة في الأدب. تُشير الى الفكرة المنسوبة اليه بأن الكليات لها وجود ثلاثي: 1- ما قبل الأشياء، في العقل الالهي. 2- في الأشياء. 3- ما بعد الأشياء (في العقل البشري). ومع ذلك، فإن الالمام بالمصادر الأصلية، يُظهر لنا، أنه، على الأقل، من جانب واحد (وجود الفكرة العامة قبل الأشياء) أن هذا لا ينطبق على ابن سينا. في عمله (كتاب المعرفة) يقول بوضوح شديد: "يعتقد الكثيرون أنه من الممكن ان يوجد بالفعل جوهر حقيقي-انسانية أو سواد- الموجود بالفعل في عددٍ لا حصر له من الأشياء... هذا الكل الذي هو واحد وينتمي الى أشياء كثيرة لا وجود له بالطبع الا في خيال

<sup>1</sup> - Ibn Sina, Danish-name, Stalinabad, 1957, p. 89

<sup>2</sup> - - See A.-M. Goichon, Introduction 5 Ibn Sina. Livre des directives et remarques, translated by A.-M. Goichon, P.-B., 1951

<sup>3</sup> - انظر ما يقوله ب. بيخوفسكي: "يجد ابن سينا اجابته الخاصة لكل مسألة يتم فحصها، ويخرج، في أشياء كثيرة، عن الحلول المُقدّمة في تحليلات أرسطو ويدحضها، ويُقدّم أحياناً تفسيره الخاص به".

B. E. Bykhovskii, "Filosofskoe nasledie Ibn Siny," Voprosy filosofii, 1955, no. 5, p. 139

الانسان وأفكاره<sup>1</sup>.

لن يكون من المُبالغة وصف ابن سينا بأنه الشاعر الفيلسوف لمبدأ السببية الكلية، التي تتغلغل في جميع أعماله المُتعلقة بالعلوم الطبيعية، ولا سيما كتابه (القانون في الطب). حاول ابن سينا إيجاد الأسباب الطبيعية حتى للظواهر "الخارقة للطبيعة"، واثبات أنه يُمكن ادراكها بلغة القواعد المعروفة. انطلاقاً من هذا المبدأ على وجه التحديد، رفض علم التنجيم تماماً باعتباره علماً زائفاً، وصفه بأنه شعوذة وشامانية.

اقرب ابن سينا من صياغة المبدأ التطوري Evolutionary للتطور. تشهد نظريته الجيولوجية على أن هذا المُفكر العالم أيد فكرة التطور (قشرة الأرض)، وقام مع البيروني بالكثير لتقديم تبرير علمي لها. لم يكن لنظرية ابن سينا الجيولوجية أهمية نظرية علمية بحتة فحسب، بل كان لها أهمية من جانب النظرة الى العالم. لقد وَّجَّهت نظرتَه ضربةً قاصمةً لفكرة الخلق الاسلامية، التي أنكرت التطور الذاتي للطبيعة.

أخيراً يجب أن تُقال بعض الكلمات عن العناصر "الصوفية" عند ابن سينا. ان مسألة موقف ابن سينا من التصوف هي موضوع مناقشة نشطة في الكتابات الغربية حول تاريخ الفلسفة والدين. يتفق الجميع الى حدٍ ما على أنه كان صوفياً. يعتقد البعض أنه كان مُتصوفاً بالمعنى الاسلامي التقليدي، بينما يعتقد الآخر أنه كان كذلك بمعنى غير تقليدي، وبذلك يستشهدون بأقسام من كتابه (التعاليم والوصايا)، وكذلك سلسلة ما يُسمى بأعماله الباطنية، ولا سيما عمله (حي بن يقظان). ولكنهم ينسون الشيء الأكثر أهمية: لم يكن ابن سينا فيلسوفاً وحسب، بل كان عالماً طبيعياً وطبيباً، وكان من الممكن، بصفته باحثاً في مسائل الطبيعة، أن يكون مُهتماً بالممارسات الصوفية وغيرها من وجهة نظر علمية صرف. في نهاية كتاب (التعاليم والوصايا)، يحاول ابن سينا تحديداً الوصول الى تحليل علمي لجوهر عمل المُعجزات لدى "المتصوفين" و"القديسين". في هذا الصدد، يُمكن للمرء أن يتفق تماماً مع الاستنتاجات النهائية لأحد أوائل الباحثين السوفييت في كتابات ابن سينا أ. بوغوتدينوف A. M. Bogoutdinov الذي كتب: "لا يُمكن اعتبار ابو علي سينا صوفياً. حتى في تلك الكتابات التي يبدو فيها أنه على وشك التصوف، فاننا لا نرى فيه كذلك. لم يكن يُمجد التصوف ولم يكن يمتلك (نشوة الدراويش)، بل كان يُحاول أن يُحلل علمياً الحالات النفسية التي يعتقد أن المتصوفة يصلون اليها، وانه يُمكن فعل ذلك. من المُميز أنه عند حديثه عن مُعجزات الشيوخ، اعتقد ابن سينا انها مُمكنة الحدوث، لكنه رأى أنها تبدو وكأنها مُعجزات فقط لان الناس لم يعرفوا ولم يكتسبوا معرفةً ببعض القوانين الطبيعية التي يُمكن بواسطتها تفسيرها"<sup>2</sup>.

\*\*\*

يأخذ تاريخ الثقافة الانسانية شكل سلسلة طويلة، ترتبط كل حلقة منها بالحلقة التي تسبقها والحلقة التي تليها. ان الاستمرارية والتفاعل، هي المُحفزات لتطور هذه السلسلة. قام الاغريق، في العصور الكلاسيكية القديمة، بتركيب التقاليد الثقافية التي كانت موجودة قبلهم

<sup>1</sup> - Ibna Sina, Danish-name, p. 159

في البحث في أقوال ابن سينا، في كتاب تلميذه باخمينار (الادراك)، بانه كان من الخطأ ان يُنسب الى ابن سينا فكرة أن الكُتبات لها وجود ثلاثي. توصل ساجاديف الى نفس الفكرة

Bakhman'iar all-Azerbaidzhani o nekotorykh osnovopolozheniakh filosofii Ibn Siny, "Voprosy filosofii, 1980, no. 5, p. 123

<sup>2</sup> - A. M. Bogoutdinov, "Epokha Abu Ali Sina i formirovania ego nauchnykh .vzgliadov," see in Ibn Sina, Danish-name, Stalinabad, 1957, p. 56.

في وحدةٍ واحدة، بما في ذلك تقاليد الشرق القديم. وفي وقتٍ لاحقٍ استعارت ثقافة روما القديمة العديد من العناصر الهيلينية وانجازات الشعوب الشرقية المقهورة. وُلد ابن سينا، الى جانب مُفكري الشرق الأدنى والأوسط البارزين في فترة العصور الوسطى المُبكرة، موجةً جديدةً من الحركة الثقافية. هذه الموجة، التي استوعبت المصادر التي غدّت الثقافات اليونانية والرومانية والهندية والایرانية القديمة، امتدّت من الشرق الى الغرب حتى اسبانيا، حتى وصلت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الى جنوب فرنسا.

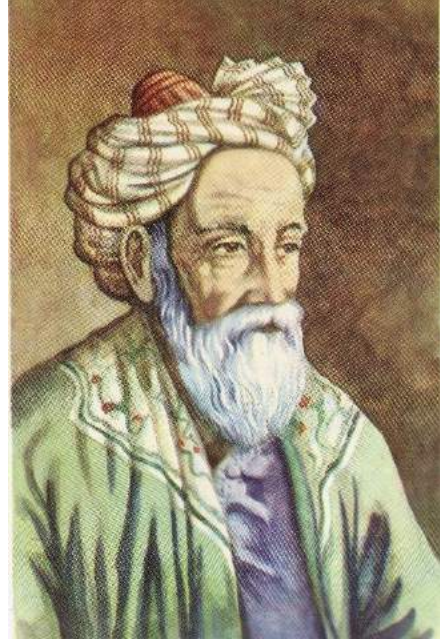
كما نعلم، بلغت هذه العملية أوجها خلال الحروب الصليبية. بدأت الثقافة التي قضى عليها البرابرة ودفعوها الى الشرق نحو بيزنطة، بالتسرّب مرةً أخرى الى أوروبا. أثبتت ابداعات ابن سينا انها رابطاً هام في استمرارية التقاليد الانسانية الواحدة. في الواقع، لم يُحفز ابن سينا مزيداً من تطوّر العلوم والثقافة الشرقية وحسب، بل وأيضاً العلوم والثقافة الغربية. يكفي أن نقول أن كتابه (القانون في الطب) كان هو الكتاب المدرسي لأطباء أوروبا لمدة ستة قرونٍ كاملة، حيث على حد تعبير ايميلي جويشون، تم قبوله باعتباره الكتاب الطبي المُقدّس. كما أصبحت قصيدته الطبية (ارجوزة الطب)، المكتوبة باللغة العربية معروفةً عالمياً. لقد كانت في الأساس نُسخةً مُصغّرةً من (القانون في الطب). في وقتٍ مُبكرٍ من القرن الثاني عشر، تمت ترجمة الارجوزة من العربية الى اللاتينية بواسطة المُترجم الايطالي الشهير جيرارد الكريموني Gerard of Cremona تحت عنوان (Canticum). لاحقاً ترجم ابن طيبون Judah ben Saul ibn Tibbon هذه القصيدة الى العبرية. طُبِعَ Canticum عدة طبعات في البندقية بين الأعوام 1520-1522 كملحقٍ لـ(القانون في الطب).



تمثال لابن طيبون

من المُناسب القول أن ابن سينا، سعى في (الارجوزة)، الى توحيد فنون الشعر والطب، وكان كلاهما بديعاً بالنسبة له بالقدر نفسه. اعتبر ابن سينا الشعراء سادة الكلمة، والأطباء ملائكة الصحة. يجلب الأول الفرح للروح، والثاني يشفي الجسد بتفانيه وطيبته. اعتبر ابن سينا نفسه، بصفته انسانياً حقيقياً أن من واجبه أن يُعالج الروح والجسد معاً وأن يربيهما ويكرمهما. يُعتبّر ابن سينا عند الشعوب الايرانية ليس فقط فيلسوفاً ومرجعاً طبياً فقط، بل شاعر محبوب. وبكل دقة، يُعتبّر ابن سينا أحد أكثر كُتّاب الأدب الكلاسيكيين تكريماً وحظوةً في اللغة الفارسية، حيث كان

مؤسساً لأشكال فنية-أدبية جديدة- القصة الفلسفية والشعر العلمي. يُمكن أن نضيف الى هذا، الحقيقة البليغة التالية: اعتبر عمر الخيام استاذ المُنمنمات الفلسفية والرباعيات غير المسبوق، اعتبر نفسه تلميذ ابن سينا في كُلِّ من الشعر والفلسفة.



عمر الخيام

بقدر ما تحوّلنا الى مساهمات ابن سينا في مجال الأدب، فمن الضروري أيضاً أن نلاحظ دوره في صعود آداب "حُبّ الغزل أو الحب اللطيف" courtly love الأوروبي ومثّل المحبوب المُتعلّقة بالروسية، والذي تم تعظيمه الى مستوى الالهوية. ان افكار ابن سينا التي عبّر عنها في رسالته الفلسفية عن الحب تكمن في أساس الشعر التوباداري poetry of the troubadours، وأدب المينيسينجر الألماني minnesingers، والخدمة المتفانية للسيدة الجميلة، ووُلدت، في نهاية العصور الوسطى مفهوم دانتي للحب. وليس من قبيل الصدفة أن يذكر دانتي اسم ابن سينا على أنه بين أعظم مُفكري كل العصور والشعوب.

تغلّغت السنيوية كنظرية فلسفية في أوروبا خلال نفس القرن الثاني عشر الذي تميّز بالترجمة المُكثّفة لكتابات مُفكري بلاد الشرقين الأدنى والأوسط العلمية. اضافةً الى ذلك، فان اللاهوتيين المسيحيين الفلاسفة، المُنخرطين في ذلك الوقت في توفير الأساس العقلائي للفكر الأوغسطيني، وجهوا انتباههم أولاً وقبل كل شيء الى العوامل الأفلاطونية الجديدة و"الصوفية" في تعاليم ابن سينا. ولكن في القرن الثالث عشر، اجتذب ابن سينا قائمةً طويلةً من المفكرين الأوروبيين المُنتنمين الى الدوائر الاوغسطينية، مثل ألبرتوس ماغنوس وتوما الاكويني ودونس سكوت.

ترجمة لمقالة:

Avicenna in the History of World Culture, Mohammad. S. Asimov, Soviet Studies in philosophy, 19:4, 54-69, 1981

## الدمج التاريخي-الثقافي عند الخوارزمي

محمد سيف الدينوفيتش عظيموف

في عام 1983 تم احياء ذكرى مرور 1200 عاماً على وفاة أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي تقديراً لتأثيره العميق في تاريخ الحضارة الانسانية.



طابع بريد سوفيتي بمناسبة الذكرى 1200 لميلاد الخوارزمي- 1983

ومن أشهر انجازاته التطويرات الكبرى التي قام بها في مجالات الحساب والجبر. تم نقل النظام العشري الهندي، من خلال أعماله، الى أوروبا. ويأتي اسم "الجبر" نفسه، من عنوان أحد مؤلفاته (الجبر والمقابلة).

الى جانب مساهماته الرائعة في مجال الرياضيات، تزودنا حياة وأعمال الخوارزمي بنظرةٍ أوسع الى جوانب تشكّل الحضارة الانسانية وتقدمها. يتسم تاريخ الحضارة الانسانية بعمليات انتقال الشعوب والأفكار من منطقة الى أخرى. نشأت مراكز الحضارة وازدهرت وانهارت، لأسباب تاريخية، في أجزاءٍ مختلفة من العالم. ولكن بالرغم من اختفاء هذه المراكز نفسها، إلا أن انجازاتها لم تختفِ. بدلاً من ذلك، تم اعتماد هذه الاسهامات كجزء من المعرفة الانسانية وتطورها في مراكز وظروفٍ جديدة.

احد الأمثلة البارزة على تلك العملية هو مدرسة بغداد العلمية في القرن التاسع عشر، هناك حيث



ظهرت أعمال الخوارزمي. هنا أجرى البحث العلمي في جزء كبيرٍ منه أشخاص من خراسان الكبرى وآسيا الوسطى، أي ما وراء النهر على الروافد الدنيا من أموداريا، والمنطقة المعروفة الآن باسم أفغانستان. كان لهذه المنطقة تقاليد علمية وثقافية قديمة كان الخليفة العباسي المأمون (حكم من عام 813-833) يُدركها جيداً عندما حكم المنطقة من مدينة مارف شرق خورستان. كان المأمون، عندما أصبح خليفةً وبعد ذلك، عندما نقل مقر خلافته إلى بغداد، قد جذب إلى عاصمته الورثة البارزين للتقاليد العلمية والثقافية لخراسان الكبرى.

كان تركيز العمل الأكاديمي الذي تم تنفيذه في بغداد، بناءً على التقليد الذي شجعه الساسانيون، هو ترجمة الأبحاث الطبية والفلكية والرياضية من اليونانية والسريانية والفارسية الوسطى (اللغة البهلوية القديمة) والسانسكريتية إلى العربية، والتي كانت تتطور بسرعة لتصبح لغة العلم في جميع أنحاء أراضي الخلافة.

كانت نتيجة هذا العمل بدايةً لعملية استيعاب مكثفة ودمج إنجازات الحضارات المختلفة، وبالتالي صعود سريع للعلم والثقافة في الشرقين الأدنى والأوسط. كان كتاب الخوارزمي (الجبر والمقابلة) نتاجاً لهذا الدمج والتوليف المتطور. ليس من قبيل المصادفة، أن يكون الرجال من آسيا الوسطى وأفغانستان وإيران في طليعة عملية نقل واثراء التقاليد العلمية الهلنستية والسانسكريتية، هذا التوليف الذي ظهر نتيجة تفاعل الثقافة اليونانية بثقافة الأراضي والشعوب التي غزاها الإسكندر، مما كان له الأثر الكبير في آسيا الوسطى. هذا التأثير ملحوظ بشكل واضح في المعالم الفنية والمعمارية للحضارات الهلنستية مثل البارثيين Parthian والكوشانيين Kushan والغاندرهان Gandharan.

كانت خوارزم إحدى أهم المراكز الحضارية الرئيسية ما قبل الغزوات العربية، حيث لم تكن الثقافة اليونانية في مجالات العلوم والفلسفة معروفةً وحسب، بل كانت متكاملةً جيداً بحلول وقت الغزوات العربية.

تكشف الحفريات في مدينة الاسكندرية الهلنستية (أي خانوم) على الضفة اليسرى لنهر بانج Panj حيث يلتحم مع نهر اوكساس Oxus بوضوح عن هذا الدمج للثقافة اليونانية. كما تم الكشف عن قصور يونانية ومدجج في مدينة كباديان في جمهورية طاجيكستان السوفييتية الاشتراكية. يُمكن للمرء أن يستنتج أن أفكار وتقاليد اليونان القديمة كانت متجذرة بعمق في آسيا الوسطى، مما أدى بدوره إلى تشكيل الثقافة الهلنستية السانسكريتية الشرقية.

في نهاية القرن الخامس الميلادي، ظهرت موجة جديدة من الثقافة الهلنستية انتشرت في إيران وآسيا الوسطى عندما هاجر العلماء والفلاسفة النسطوريين إلى تلك المنطقة هاربين من اضطهاد رجال الدين البيزنطيين في الشرق الأدنى. استقر النساطرة في مراكز النشاط الفكري وعملوا على رفع مستوى النقاش العلمي. على سبيل المثال، عندما أغلق الامبراطور جستنيان Justinian الأكاديمية في أثينا، لجأ جميع موظفيها إلى إيران الساسانية وانضموا إلى أكاديمية جنديسابور Gundeshapur. كان لهذه الأكاديمية ثلاثة كليات: كلية فلكية لها مرصد خاص، وكلية رياضية، وكلية طبية بعياداتها الخاصة. تمت هنا ترجمة النصوص اليونانية والسريانية إلى الفارسية الوسطى، بما في ذلك أعمال غالينوس ومقتطفات من ابقرات واطروحات أرسطو عن المنطق. لم يكن من قبيل المصادفة إذاً أن تتم ترجمة غالينوس لاحقاً في بغداد إلى العربية من قبل طبيب من أكاديمية جنديسابور.

وبالمثل، ربط استيعاب التقليد السانسكريت الهندي العلماء من إيران وآسيا الوسطى وأفغانستان ببعضهم. يُشكّل البرامكة الذين كان أسلافهم الكهنة الرئيسيين لمعبد نوبهار Nawbahar البوذي في بلخ (في أفغانستان الحالية) إحدى حلقات هذه المعرفة. لم تكن المعابد البوذية مراكز عبادة دينية فقط. لقد نقلوا المعارف الزمنية وخاصةً العلم الطبي والفلكي أيضاً. بدأ يحيى بن خالد، أحد



أبرز أحفاد البرامكة، بعد أن صار وزيراً قوياً للخليفة هارون، بعملية الترجمة المنهجية للنصوص السنسكريتية الى العربية وتجهيز البعثات العلمية للذهاب الى الهند والتعرّف على المُنجزات العلمية الهندية.

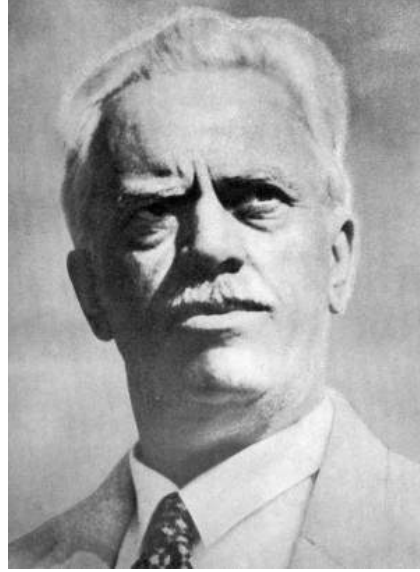
وهكذا اتسم عصر الخوارزمي بتركيب ودمج ثقافي مكثّف للثقافتين الشرقية والغربية، حيث كان الدور الذي لعبه الخوارزمي نفسه في هذه العملية معروفاً بشكلٍ خاص. بفضل عمله، أصبح الحساب القائم على مقياس عشري صفري، وهو اختراع بارز للهنود، مُلكاً للإنسانية جمعاء. كان للمركز الأكاديمي في بغداد دوراً فعّالاً في تطور حضارة القرون الوسطى لشعوب آسيا الوسطى وأفغانستان وإيران وشجّع على إعادة ازدهار تقاليد تلك المناطق الثقافية. شهدت مناطق مثل بخارى وسمرقند وخوارزم ومارف وبلخ، التي كانت مراكز فكرية قبل الغزو العربي، تجديداً فكرياً. بخاراي هي مثال حي بشكلٍ خاص. ازدهر العلم والأدب والفنون والحرف اليدوية بشكلٍ عام في القرنين العاشر والحادي عشر، وهذا دليل على اندماج الثقافات المختلفة. هذا التجديد الفكري هو دليل لا يقلل الجدل على حيوية التقاليد الثقافية والاستمرارية التاريخية المُقابلة لها في التطور الثقافي للإنسانية.

خلال هذا الوقت بالذات، انتشرت أفكار أرسطو على نطاقٍ واسع بفضل أعمال الفارابي وابن سينا. الفلسفة اليونانية نفسها لم تنشأ في فراغ. هناك أدلة أنه كان هناك فارسيين وحُكماء مصريين وبابليين من بين مُعلمي فيثاغوروس ، وأنه كان على دراية بأدب الحكمة الهندي. دَرَس هيراقليطس وأفلاطون أيضاً الإسهامات الفكرية لشعوب الشرق ومرروها الى الغرب بهذا الشكل الجديد. ان أي قائمة بالمنجزات الفكرية لشعوب الشرق التي حفّزت تطور الحضارة الأوروبية ستشمل حتماً، من بين الكثير من الأمور، علم الحساب والجبر للخوارزمي وكيمياء الرازي وطب وفلسفة ابن سينا وعلم المثلثات لنصير الدين الطوسي. لذلك، يجب أن يُنظر الى تاريخ الحضارة الانسانية على انها كُله موحد لا تتعارض فيه الحضارات المتنوعة مع بعضها البعض، بل تتفاعل معاً.

ترجمة لمقالة:

M. S. Asimov (1988) Al-Khwarazmi's historical-cultural synthesis, Iranian Studies, 21:1-2, 10-13

## حول مسألة وتاريخ نظرية الفكر العلمي



الماركسي البلغاري تودور ديميتروف بافلوف<sup>1\*</sup>

يشهد التاريخ الكامل للمعرفة العلمية والفلسفية أن الاختلاف الكبير بين المثالية والمادية لا يكمن في الحقيقة المزعومة أن المادية تُنكر أهمية العقل والمثالية تعترف بها، أي استخدام الأفكار المجردة (المفاهيم، المقولات، قوانين المنطق، ومال الى ذلك) في الإدراك. ان ذرات ديموقريطس، بكل صفاتها الهندسية وغيرها، صغيرة جداً بحيث لا يُمكن ادراكها حسيّاً بمساعدة أي جهاز عضوي سمعي أو لمسي. توصلَ ديموقريطس الى فكرته عن "الذرات" بنفس الطريقة التي توصل بها أفلاطون وأرسطو الى أفكارهما عن "المُثل" و"الأشكال" والتين عارضاهما مع "المادة" التي تم اعتبارها "لاوجود" أو "موجودة بالامكان الصرف". ان "ذرات" ديموقريطس، و"مُثل" أفلاطون و"أشكال" أرسطو ولاحقاً "موناتات" لايبنيوز و"الوعي العام" الكانطي و"روح العالم" الهيجيلية هي مفاهيم عالمية ومقولات أو بُنى منطقية. وبالتالي، فان الاختلاف العميق بين ديموقريطوس وأفلاطون، وبين هيغل وفويرباخ، يكمن في حقيقة أن الماديين، انطلاقاً من أولية الوجود ودوره المُحدد في وحدة الوجود والوعي، يعترفون بنظرية الانعكاس، في حين جميع يؤكد المثاليون بدون استثناء أن المادة لا تنعكس في الأفكار الانسانية، بل على العكس من ذلك،

1\* - 1890-1977. تخرّج من جامعة صوفيا متخصصاً في الفلسفة والتربية. أصبح عام 1919 عضواً في الحزب الشيوعي البلغاري، وكان رئيس تحرير صحيفة ملاديج الشيوعية أعوام 1922-23. لوجق سنوات العشرينيات من قِبَل الحكومة الهنغارية الرجعية. وهاجر الى الاتحاد السوفييتي عام 1932 وصار دكتوراً في فلسفة المادية الديالكتيكية في معهد البروفيسورية الحمراء في موسكو. عاد عام 1936 الى بلغاريا وكزس نفسه للصحافة، وتم وضعه في معسكرات الاعتقال النازية بين الأعوام 1941-1943. انتُخب أكاديمياً عام 1945. كان بافلوف استاذاً في جامعة صوفيا من عام 1946-1948، وعضواً في مجلس الشعب من عام 1946-1976. عضو في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي البلغاري من عام 1957-1977، وعضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي من 1966-1976. كان رئيساً لأكاديمية العلوم البلغارية في الفترة من 1947-1962، ومدير معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم البلغارية 1949-1952 و1960-1977، والرئيس الفخري لاتحاد الكُتّاب البلغاريين. تقلّد وسام "بطل العمل الاشتراكي" مرتين عامي 1960 و1965، ووسام "بطل جمهورية بلغاريا الشعبية". حصل على جائزة ديميتروف عام 1950 وخمسة أوسمة ديميتروف 1956، 1959، 1960، 1965 ووسامين لينين 1964، 1970 وميدالية مارل ماركس الذهبية. ومن كتاباته: (نظرية الانعكاس) 1945، و(نظرية الانعكاس-المسائل الأساسية في المادية الديالكتيكية) 1947، (المسائل الأساسية في علم الجمال) 1949، (الفلسفة والفيزياء) 1950، ومؤلفات كثيرة جداً في الفلسفة والأدب والنقد الأدبي وعلم الجمال وعلاقة العلم بالفلسفة.

أن الأفكار الانسانية تنعكس في الأشياء الحسية وظواهر العالم الأرضي، والذي يتناقض بشكل أساسي مع عالم الجواهر والمفاهيم المثالية والمفاهيم والقوانين المنطقية.

يعرف كل طالب في المدرسة الثانوية أن الدائرة عبارة عن خطٍ مُنحِنٍ مُغلقٍ تقع جميع النقاط الموجودة عليه على مسافة متساوية من مركز الدائرة. يعرف كل طالب ثانوي أنه لا توجد أدوات ولا إجراءات لرسم دائرة مثالية على الورق أو أي سطح، بغض النظر عن مدى كمال الأداة الذي قد يبدو للوهلة الأولى. نحتاج فقط الى أن نفحصهما تحت المجهر لنعرف ان الأداة والخط يتكونان من خطوط متعرجة، هذه حقيقة. ومع ذلك، يُمكننا، من خلال التحديدات والاستدلال الرياضي أن نثبت أن النوع الأكثر كمالاً من الدوائر يمر عبر هذه التعرجات والتسنيات ويتوافق مع التعريف الرياضي للخط المُغلق الذي تكون جميع النقاط عليه على مسافة متساوية من النقطة المركزية، هذه حقيقة أيضاً.

وهذا هو المكان الذي تصير فيه الأمور أكثر اثاراً للاهتمام. نحن لا نتوصل الى الدائرة المثالية، ومنتقل من الدوائر الأقل كمالاً الى الدوائر الأكثر كمالاً، ولكن أيضاً، بالانتقال من الدائرة المثالية رياضياً، نعود الى الدوائر غير الكاملة المُعطاة في مواضيع تجريبية ملموسة. نحن غير قادرين على أن نشتغل حسيّاً مع دائرة مثالية في الممارسة المادية. هل هذا يعني، مع ذلك، أن الدائرة المثالية لا توجد في الواقع الموضوعي، وأنها مُجرّد نتاج لإبداعنا الذاتي والذهني؟ تُقدّم المادية والمثالية، على هذه المسألة بالتحديد، اجاباتٍ مُختلفة، تُقرر (أي الاجابات)، في التحليل الأخير، قبول أو انكار جوهر الادراك العلمي. أكّد ماركس، على عكس هيغل، أن "المثالي The Ideal" هو شكل من أشكال المادة، لكنه مغروس في دماغ الانسان ومُعالج فيه. عرّف لينين الفكرة على أنها الصورة الذاتية للأشياء الواقعية الموضوعية.

تُعرّس الدوائر غير الكاملة التي تُدركها حسيّاً في تجاربنا العملية في رأس الانسان وتُعاد صياغتها بطريقة تجعلها، على وجه التحديد، تلك الفكرة الرياضية التي تظهر عنها. هذا يعني أن الدائرة، بمعناها الرياضي الصارم والأمثولي، هي صورة ذاتية للأشياء الواقعية الموضوعية. تمنحنا المزيد من العمليات في مجالات الرياضيات والفيزياء والكيمياء والميكانيكا حول فكرة الدائرة (وأي فكرة علمية رياضية وعامة)، تمنحنا الفرصة لتوجيه أنفسنا بشكلٍ صحيح وموضوعي في الواقع الطبيعية والاجتماعي، وليس فقط لتفسير هذا الواقع علمياً، بل ومن أجل تغييره بشكلٍ خلاق وفقاً للاتجاهات والأهداف التاريخية الملموسة للانسانية، أو اذا توخينا الدقة، طبقاً لمصالح هذه الطبقة أو تلك.

نظراً لأن الدوائر التجريبية الملموسة، تشتمل، بحكم طبيعتها غير الكاملة، على جوانب وخصائص وأشكال لا يُمكن اشتقاقها منطقياً من مفهوم الدائرة المثالية Ideal، فان خبرتنا العملية تختلف في عددٍ من الحالات عن الخبرة المُحددة رياضياً. ومع ذلك، اذا أسترشدنا بالفكرة الرياضية للدائرة وأعطينا أنفسنا مجالاً للتنوعيات التجريبية فيها، فسنصل، بشكلٍ متزايد، في الممارسة ومن خلالها، الى معرفة واستيعاب الدائر الموجودة في الواقع الطبيعية والاجتماعي الموضوعيين.

لا تشترك هذه العملية في أي شيء مع عملية تضخيم حقائق تجريبية مُعيّنة واضفاء صفة الاطلاق عليها والتي تقود الى الذاتية والعمى الذاتي، وفي التحليل النهائي، الى التصوف والايمانية التي تدعمها وتقويها قُوَى اجتماعية مهيمنة مُعيّنة تُربك الجماهير الثورية. تستمد المثالية أصولها من حقائق مُعيّنة. ولكنها تُحوّل الحقيقة، من خلال تضخيمها واضفاء صفة الاطلاق عليها، الى جوهرٍ مُستقلٍ مُتعالٍ. انها ليست، ولا يُمكنها أن تكون ظاهرة تقديمية في عملية الادراك العلمي الانسانية وتغيير العالم. يجب عدم الخلط بين بذرة الحقيقة في المثالية، والقشر المثالي الذي يجب ازالته من أجل الوصول الى تلك البذرة. كان المثاليون الكلاسيكيون

العظماء في تاريخ الفكر الفلسفي، عظماء على وجه التحديد لأن مثالياتهم احتوت على بذرة عقلانية يُمكن للمادية أيضاً أن تعترف بها.

يوجد هناك الكثير من الصخب حول ما يُسمى بـ"العناصر القيّمة" في بعض الأنظمة والمناهج المثالية المُعاصرة. من حيث الجوهر، يجب البحث عن هذه "العناصر القيّمة" فقط في تلك البذور العقلانية التي تتخذها المثالية كنقطة انطلاق لها، والتي تنبت من شجرة حية هي شجرة المعرفة الانسانية الحقيقية. ومع ذلك، فإنه لا يُمكن أن يكون هناك أي أهمية علمية أو عملية ايجابية للتصوف والذاتية والسفسطة المتأصلة في المثالية، على الرغم من كل أشكالها اللفظية والصيغية الرائعة. من الناحية النظرية، تعود المثالية بالعلم القهقري حيث التصوّف والدين، ومن الناحية العملية، تفوق بهذا الشكل أو ذلك، الى انكار العملية الثورية التاريخية الموضوعية في تطور المُجتمع والثقافة والعلم الحديث أو تستهين به.

\*\*\*

يُمكن رؤية شيء مشابهة لهذا، في حالة القيمة الفائضة أو الزائدة، التي اكتشفها ماركس وصاغها في المُجلد الأول من رأس المال.

يُمكن رؤية السلعة واشتمامها والشعور بها كشيء، ولكن لا يُمكن رؤية أو شم قيمة سلعة ما، كونها عملاً ضرورياً متجسدةً بشكلٍ مُجرّدٍ فيها، ولا يُمكن ادراكها حسيّاً بأي عضو جسدي.

بقدر ما يكون فائض القيمة، قبل كل شيء، قيمة، فهو-كقيمة- بكل الأحوال أمثلة Idealization ولكنه ليس خيالياً وليس تذويتاً وليس اختراعاً دينياً أو اسطورياً. وهو، وفقاً لمفهوم ماركس الابستمولوجي العام، نتيجة مادية للسببية الاقتصادية، ولكنه نتيجة مغروسة ومُعاد صياغتها في الدماغ الانساني.

إذا قمنا بتحديد فائض القيمة كمقدار، فسيثبت أنه المحور الذي تتقلب حوله أسعار السوق ارتفاعاً وانخفاضاً. دون الدخول في دراسة مسألة الفروق بين فائض القيمة وأسعار السوق، نقول مع ذلك أنه من المُستحيل التوصل الى فكرة مجردة حول فائض القيمة اذا تجاهلنا أسعار السلع الملموسة في السوق. لو انتقلنا من خلال التحليل والتركيب من السلعة الى قيمة السلعة، ومنها الى فائض القيمة، ثم الى مركزه وتركز رأس المال والذي يقود الى مُصادرة المُلكية والاستقطاب الطبقي، فاننا سنجد أنفسنا في عالم الأمثلة Idealization ولكن ليس الخيالات أو التأمّلات الذاتية والرغبات الفردية.

لقد أثبتت الماركسية اللينينية بحزم أن الأمثلة لا تعني الخيال، وأن الذات Subjectivity لا تعني الذاتية Subjectivism. ولهذا السبب على وجه التحديد، فإنه عندما نصد من مستوى ظاهرة سلع معينة الى مستوى قيمة السلع وفائض القيمة، فاننا نقوم بهذه الطريقة، في جوهر الأمر، بعملية فكرية دياكتيكية معقدة للغاية، حيث سيلاحظ المرء عناصر تحليلية وتركيبية واستدلالاتٍ استقرائية واستنتاجية، وما الى ذلك. كل هذا لا يُحوّل فائض القيمة الى مقولة غير مثالية Nonideal، كما أنه لا يُحوّل سلعة مُعينة أو بضاعة اسهلاكية ما الى مقولة مثالية Ideal. واذا قررنا العودة من مجال الأمثلة، أي مجال المفاهيم والمقولات والقوانين العلمية المجردة، الى مجال الأشياء والعمليات التجريبية والاجتماعية العملية، فاننا سنفتنح بما يلي: هنا، كما في حالة الدائرة المثالية Ideal، فإنه قد يتبين أن أحكامنا المنطقية واستنتاجاتنا وتوقعاتنا، لم تتأكّد في بعض النواحي.

ان قوانين الثورة الاشتراكية الأساسية التي قامت عليها ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى، تتعلّق- عند النظر اليها في شكل مُومثل (في فهم ماركس للكلمة)- بأي ثورة اشتراكية أينما ستحدث

بالتأكيد. في الوقت نفسه، لكل بلد سماته ومجالات تفرده (التي تتنوع وتختلف باختلاف فترات التطور)، والتي لا يمكن ولا يجب اختزالها ميتافيزيقياً إلى قوانين عالمية للثورة الاشتراكية وبناءها.

لا توجد مثل هذه القوانين سواءً في الواقع أو في الفكر العلمي بمعزلٍ عن ما هو مُميز وفريد في تطور الثورة الاشتراكية وبناءها في مُختلف البلدان في أوقاتٍ مُختلفة. تم تقديم صيغٍ رائعة لهذا الطرح في برامج الحزبين الشيوعي السوفييتي والبلغاري، ولا أنوي التوقف هنا للنظر فيها. من المهم بالنسبة لنا هنا، من وجهة النظر الابدستولوجية وكذلك التاريخية، أن نُشير، على سبيل المثال، إلى أن قانون فائض القيمة ليس مجرد أمثلة، ولكنه موجود في الواقع الموضوعي. ولكن لا ينبع من حقيقة أن فائض القيمة له وجود حقيقي موضوعي، أن الفكرة والشيء، والأمثلة والمُؤمئل، والموضوعي والموضوع، تتطابق ميتافيزيقياً بشكل تام.

ان فكرة فائض القيمة كصورة ذاتية لقانون حقيقي موضوعي هي-إذا استخدمنا كلمات ماركس- بطبيعتها شيء ما ذاتي وذهني ومثالي Ideal. وبهذا المعنى لا يُمكنها أن تكون مُطابقة ميتافيزيقياً من ذلك الوجود الواقعي الموضوعي.

في الوقت نفسه، إذا كنا غير قادرين على اكتشاف مُحتوى الأفكار العلمية المُجرّدة وصورنا الذاتية وأمثلتنا، ذلك المُحتوى الذي يتوازى في عملية الإدراك والممارسة مع المُحتوى الحقيقي الموضوعي للأشياء- فإنه لن يكون هناك أي تفسير علمي للعالم، وبالتالي لن يكون هناك أي تغيير له أو أي إعادة لتشكله، بكلمة أخرى، لن تتم أنسنته.

أنا أتعامل مع هذه المسألة لأن عدم التطرق لها يعني عدم المُعالجة الصحيحة لمسائل من مثل تلك المتعلقة بالعلاقة بين النظري والتاريخي، وبين التطابق الديالكتيكي والميتافيزيقي للأفكار مع الأشياء الواقعية الموضوعية، وبين الاستنتاجات المنطقية المُحددة ذاتياً وموضوعياً، وهذا سيعني بالنتيجة، تجاهل الانتقال العكسي من هذه الأمور المذكورة أعلاه إلى الممارسة الاجتماعية المادية المُعتبرة نُقطةً بدء المعرفة من جهة، وهدفها، أي كميّار ومُحدد، وكواقع مُباشر (لينين). ان فكرة لينين هذه حول الواقع المُباشر للممارسة بالتحديد هي التي لم تلقى حتى الآن مُعالجة كافيةً في نظريتنا الابدستولوجية الماركسية اللينينية والمنطق الديالكتيكي. يبدو لي أنه من المُستحيل التقدّم في مجال المسائل الفلسفية للعلوم الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي في مجال تشكيل أساس فلسفي لمزيد من التعامل مع المسائل التاريخية الأساسية للثورة الاشتراكية، بدون مُعالجة شاملة ومُتقنة لمسألة الواقع المُباشر للممارسة.

لا أشك في أن المُعالجة العميقة والشاملة لهذه المسألة ستفتح أمامنا أبواباً جديدة لطرح وحل أكثر صحة لهذه المسائل مثل دور وأهمية التجريدات الرياضية في مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية ودور وأهمية القوانين الأكثر عموميةً في معرفة المُجتمع، بما في ذلك الجماليات وعلم الأخلاق والسوسيولوجيا والطب وما شابه، وتوظيفها النقدي في التجارب والملاحظات العلمية، أي في تطبيقها العملي.

حاول فريق سوفييتي-بلغاري، مُعالجة بعض هذه المسائل في كتاب (نظرية الانعكاس في عصرنا) The Theory of Reflection and Our Times، وحاولوا اثبات متى تُصبح المعرفة الفيزيقية (بما في ذلك التقنية) مُؤمثلةً بفعل التجريدات الرياضية، وأيضاً عندما توظف كل معرفة بالطبيعة والمُجتمع التجريدات الرياضية، ستكون قادرة على الوصول إلى نتائج عملية صحيحة تؤكد الممارسة الانسانية، والتي كانت ولا تزال المعيار الأسمى-ليس بشكلٍ مُطلقٍ وميتافيزيقي- لصحة النظريات العلمية.

ان جوهر وأهمية الرياضيات وجميع الأمثولات والأفكار، المفهومة بهذا الشكل، تجعل من الممكن، عند التحقق منها عن طريق الممارسة العيانية، طرح مسائل أكثر تمايزاً وتخصصاً فيما

يتعلق بالاستقرا والاستنتاج المنطقي والتحديدية الاحصائية والاحتمالية. لا يتوقف تحديد العمليات عن كونه تحديداً ان تمت دراسته عن طريق المناهج الاحصائية والاحتمالية. لكن من الواضح أنه عندما نصعد من الأشياء الملموسة الى المفاهيم والمقولات والقوانين العلمية المؤتملة، أو عندما نهبط بالعكس من هذه الأخيرة الى الأشياء الملموسة، وعندما ننقل من هذه الأخيرة على طول مسار البحث الاحصائي الاحتمالي باستخدام أجهزة الكمبيوتر لتأسيس بعض الافتراضات المحددة (الحقيقة)، فان الخصائص المنطقية على أي حال ستصبح موضوعاً لعمليات تحليل وتركيب واستقراء أكثر تخصصاً وحتى أكثر عمومية في نفس الوقت.

\*\*\*

دون التطرق هنا الى بعض المسائل التي عالجتها في مقال سابق<sup>1</sup>، سأكرر الكلمات الختامية لهذا المقال:

"لا أحد يُنكر نطاق وأهمية الثورة العلمية والتكنولوجية في عصرنا، ولينين هو أكثر من انتبه الى ذلك على الاطلاق. في الخطة الخمسية الأولى وعددٍ من تصريحاته، نجد دليلاً دامغاً على مدى تقدير لينين لأهمية الثورة في العلوم والتكنولوجيا بالنسبة الى بناء الأساس المادي التكنيكي للاشتراكية والشيوعية. لكن لينين لم يقل أن كهربية البلاد هي الشيوعية. قال: "الشيوعية هي السلطة السوفييتية، إضافةً إلى كهربية روسيا". وهكذا يؤكد لينين بوضوح على دور وأهمية الثورة السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية دون أن يُقلل، بأي شكلٍ من الأشكال أهمية الثورة التكنولوجية، بل يُقدرها عالياً".

"يوجد في هذه المعاني اللينينية حقائق تاريخية ونظرية موضوعية مُطلقة يجب أن تكمن وراء كل المناقشات والتعريفات والاستنتاجات عندما يدرس المرء نظرية وتاريخ التكنولوجيا المعاصرة والعلم بشكلٍ عام، بما في ذلك الفلسفة الحديثة".

ترجمة مقالة:

Todor Pavlov (1972) On the Problem of the History and Theory of Scientific Thought, Soviet Studies in Philosophy, 11:2, 139-147

<sup>1</sup> - See the newspaper Rabotnichesko delo, August 1971



## فلسفة فويرباخ حول الانسان ومسألة نشاط الذات

أ.أ. ميئيوشين\*1

لطالما تمت مُقاربة فلسفة فويرباخ عن الانسان في الكتابات الماركسية في تاريخ الفلسفة، باعتبارها حلقة الوصل بين فلسفة هيغل، والفهم المادي للتاريخ الذي تطور في أعمال ماركس وانجلز.

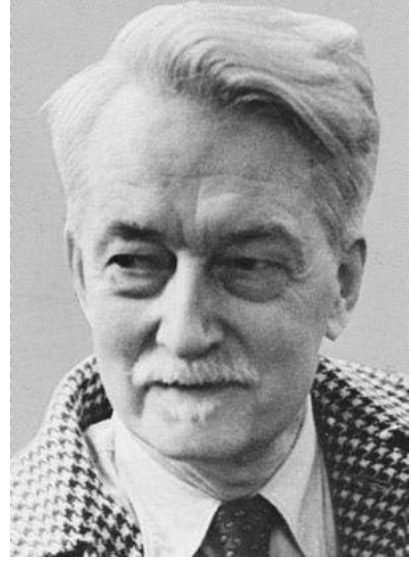


لودفيغ فويرباخ

في هذا الصدد، لا ينبغي لأحد أن ينسى أن المسائل المُتعلقة بفلسفة الانسان قد اكتسبت في يومنا هذا أهمية ثقافية هائلة. لا يُعطي الفكر الديني في الغرب أولويةً لهذه المسائل فقط من أجل التوضيح النظري لمكانة الانسان في العالم والمُجتمع. ان وجهات النظر الفلسفية التي تتخذها التعاليم المُختلفة تهدف الى التشكيل الحقيقي للشخصية. وهكذا يُعلن مُمثل التوماوية الجديدة المعروف جاك ماريتان Jacques Maritain أن "الفكرة المُتكملة عن الانسان، والضرورية للتنشئة الاجتماعية، يجب أن تكون الفكرة الفلسفية الدينية حول الانسان"<sup>2</sup>.

\*1 - المؤلف هو طالب خريج في معهد موسكو الطبي الثاني. لم أستطع أن أجد اسمه الكامل وتعريفاً كافياً له، للأسف الشديد.

<sup>2</sup> - Jacques Maritain, Pour une philosophie de l' education, Paris, 1959, p. 22



جاك ماريتان

كان أول من طَعَنَ في هذا التصريح هو صوت النزعة الانسانية المُلحدة، ولم تفقد فلسفة فويرباخ أهميتها في هذا الصدد. يتردد صدى العديد من المسائل في فلسفة فويرباخ حول الانسان في الفهم الوجودي عن الديالكتيك على أنه "علاقة مُحادثية" conversational relationship بين الناس مع بعضهم البعض ومع المُطلق. طَوَّرَ فويرباخ هذا الموضوع بطريقة شيقة للغاية، وهو جدير بالسبق مُقارنةً بمواقف الفرنسي غابرييل مارسيل gabriel marcel والنمساوي مارتن بوبر Martin Buber والألماني فريتز هاينمان Fritz Heinemann، على سبيل المثال. هنا كان فويرباخ مُحَقاً تماماً ولم ينحدر أبداً الى تلك "المُفارقات" التي استخدمها كارل ياسبرز مثلاً، من أجل انكار الخصائص الاجتماعية الحقيقية للعلاقات بين البشر التي توجد وراء التفاعل الفردي "الحقيقي"<sup>1</sup>.



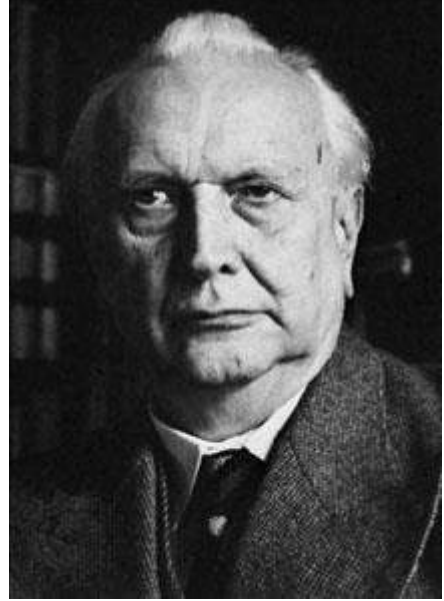
غابرييل مارسيل

<sup>1</sup> - - See Karl Jaspers, Philosophie, Vol. 2, Berlin, 1956, pp. 49-51

لا يدعي هذا المقال، بالطبع، أنه تحليلٌ شامل لموقف فويرباخ الفلسفي. هنا تتم دراسة فلسفته حول الانسان وعلاقتها بالنظام الفلسفي بشكلٍ عام.

\*\*\*

قدّمت مسألة اثبات النظام الفلسفي نفسها في الثقافة البرجوازية الحديثة، في المقام الأول، على أنها مسألة أن الذات الانسانية تتصرف وفقاً لقدراتها الانسانية المُتميزة عن غيرها.



كارل ياسبرز

كان الاتجاه المُتأصل في العصر الحديث، هو السعي للقضاء على اللجوء الى المُتعالى، وتفسير جميع الظواهر الثقافية على أنها نتاج الانسان نفسه. ان النوع الأساسي من النشاط الذي كان يُنظر اليه عادةً في فلسفات العصور القديمة والوسطى على أنه مبدأ معرفي وابداعي ناشئ عابر للذات، يتم نقله تدريجياً الى الشخصية الانسانية، والتي أصبحت، منذ عصر النهضة فصاعداً، "حجر أساس" البنى الفلسفية. لذلك، نجد دائماً في حجر أساس وجذور الأنظمة الفلسفية في العصر الحديث، ليس فقط مسألة اثبات النظام نفسه، ولكن أيضاً الأسطورة الحية التي بشر بها الأوروبي ظهوره في عالم الروح بـ"صرخة الأنانية العارية" (أنا هو أنا!) I am I. هنا حقيقة أن مؤسس الفلسفة الجديدة ديكارت، يبتدىئ فلسفة بالشك، وأنه يثبت أن أعلى درجة من اليقين هي "أنا" المُتشككة التي تتحدث عن نفسها. حتى هيغل، أعظم الموضوعيين، يبدأ كتابه (علم ظهور العقل)، بالشك<sup>1</sup>.

سوف يكون مفهوماً، أن الـ"أنا" التي تُنادي بها النزعة الفردية البرجوازية تظهر دائماً بشكلٍ شاملٍ في النظريات الفلسفية نفسها. وهكذا، فإن الذات المُتعالية الكانطية هي، بالمعنى الدقيق للكلمة، "وعي علمي" (ج.كوهين)-الوعي "بشكل عام". ان الذات المُطلقة عند فيخته ليست فقط "أنا" بل نوع من الـ"نحن"<sup>2</sup> الذي يتم مواجهته مع الذات الانسانية (النسبية) كشيء خاص.

<sup>1</sup> - علم ظهور العقل، هيغل، ترجمة مصطفى رضوان، دار الطليعة، الطبعة الثالثة 2001، ص79

<sup>2</sup> - في احدى محاضراته يقول فيخته: "القضية ليس "أنا". ليست "أنا" هي التي تختار أن تبحث وتُفكر. لو كان الأمر برمته يتعلق بشخصيتي أنا، لربما كنت قد اهتمت بها دون أن أخبر روحاً أخرى عنها. وبصفة عامة، فإن المسألة عما يعتقد أي فرد مُعين أو لا -

بذلك، قامت المثالية الألمانية، في شخص هيغل، بمحاولة حاسمة لاستيعاب الفلسفة في مجال الأنطولوجي، هناك حيث تعرّضت الفردانية الرومانسية لنقدٍ مُدمر. كما نعلم، صاغ هيغل المهمة الرئيسية للفلسفة على النحو التالي: "برأيي، والذي لا يُمكن تبريره الا من خلال استعراض النظام نفسه، أن النقطة الأساسية هي فهم الحقيقة، والتعبير عنها ليس فقط على أنها جوهر، ولكن كذات، بالقدر نفسه"<sup>1</sup>. يُمكن التعبير بطريقةٍ أخرى عن هذا المطلب من جانب هيغل بأن تُفهم الحقيقة نفسها على أنها عملية الكشف عن النفس في شكل "الذات". يطرح هيغل اجابةً لا أُبس فيها تماماً حول سؤال كانط عن امكانية العقل: "كيف يُمكن للعقل أن يكون مُمكناً؟" يجب على العقل، بصفته الروح الحرّة، أن يُعرّف على أنه "الحقيقة تعرف نفسها". وفقاً لهيغل، فان المنطق، أو الشكل المنطومي لما هو "صحيح" هو التبرير الديالكتيكي والاثبات الذاتي الكامل للعقل المُطلق، وبالتالي اثبات العقل لذاته كأسمى واقع في العالم. لا يرغب هيغل في أن يعترف بأي شيء آخر غير التطور المنطقي للمفاهيم، وهو يخنزل كل الوجود (وبالتالي وجود الانسان) الى الوجود المنطقي للذات المتطورة التي تُدرك الفكرة المُطلقة. هنا، يطرح "الفهم" نفسه على أنه اسمى واقع وعلم بصفته "مملكة" تُبنى بمساعدة الفهم. لذلك من الطبيعي أن أصبحت "المنطقية الشاملة" Panlogism- (أي الكون ككل ما هو إلا تجسيد للمطلق)-الهيغيلية هدفاً لنقد النظريات اللاعقلانية التي كانت تهدف الى انقاذ "الارادة" و"الحياة" من قيود البنى المنطقية الفولاذية. لكن هذه "المنطقية الشاملة" نفسها، استدعت الى الوجود فلسفة فويرباخ عن الانسان كرد فعل على "دين الفكر" الهيغيلي.

كانت أعماله النقدية الأولى موجهة ضد المفهمة الهيغيلية للواقع والوجود. تمرّد فويرباخ ضد مطابقة المفهوم والواقع، والوجود و"الحنمية". يكتب: "انه ليس عدماً، بل ما هو نقيض الوجود هو وجود محسوس مُدرّك حسياً، كما يفهمه المنطق"<sup>2</sup>. بالنسبة الى فويرباخ، فان التناقض بين الوجود على هذا النحو، والوجود كما هو موجود في (فينومينولوجيا) هيغل، أن الفينومينولوجيا تنطلق ليس من الوجود وليس من "الأصالة الحسية"، بل من فكرة أهمية الأصالة الحسية للوعي. كان فويرباخ مُحقّقاً تماماً عندما قال بأن هيغل يعتبر الوجود مُجرّد واقع "نظري"، وبالتالي حتى الفينومينولوجيا هي نوع من "المنطق الفينومينولوجي"<sup>3</sup>. انه يقترح على جميع الهيغيليين أن يضعوا في اعتبارهم أن الفكر، عموماً، هو خاصية للانسان، بحيث أنه لا يُمكن بأي حال اختزال الوجود الى مُجرّد فكر.

بتعريفه الوجود على أنه طبيعة، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، باعتباره عالم الأشياء الطبيعية الحقيقي، يفهم فويرباخ الانسان على أنه أحد هذه الأشياء الطبيعية. بالاضافة الى ذلك، بالنسبة الى قدرة الانسان على الادراك الحسي لا تقتصر على تخيل العالم في ذهنه وحسب، بل انها تُمثل خاصية مُميزة للجنس البشري، وخط يفصله ويُحدده ككائن فردي محدود. ولكن، فان القدرة على الادراك الحسي لا تُفرّق الانسان عن الكائنات الأخرى، بل توحدّه معها. في المشاعر، ولا سيما في مثل مشاعر كالحب، لا يكون الوجود هدفاً للكفاح وحسب، بل هو مُقدمة موضوعية للوجود الانساني. في هذا الاتحاد للانسان مع العالم بأسره، لا يظهر الوجود كخاصية مُحددة منطقياً، ولكن كاكتمال للحياة ومصدر لولادة كل جديد. لهذا السبب بالتحديد،

يعتقده ليس مهماً. ان (النحن)، هو مفهوم أصبح بالكامل جزءاً من فهمنا، قد اندمج بالتفكير الموحد في تجاهل تام لذواتنا الفردية. هذا التفكير الموحد هو مُجتمع موحد كنا عليه ذات مرة، وما زلنا عليه في الوقت الحاضر. هذه هي (النحن) التي أود دراستها وأن افكر بها، وليس عن الأنا المُطلقة عندما أتحدث عن تحليل الذات وصعوبات القيام بذلك في الكلام الشفهي.

Fichte, Osnovnye cherti sovremennoi epokhi, St. Petersburg, 1906, p. 219

<sup>1</sup> - Hegel, Sochineniia, Vol. 4, p. 9

<sup>2</sup> - L. Feuerbach, Izbrannye filosofskie proizvedeniia, Vol. 1, Moscow, Gospolitizdat, 1955, p. 73

<sup>3</sup> - See *ibid.*, p. 80

"الطبيعة هي مبدأ مؤكد، وهي المبدأ الحقيقي للفلسفة"<sup>1</sup>. يعتقد فويرباخ أن الفكر ليس مقدمة كافية للفلسفة، تماماً كما أن الفلسفة ليست مجرد تخطيطية ذهنية "منطقية" صرف. الانسان الحي هو الشخص الذي يتفلسف، بحيث تنطوي العملية الحقيقية للحياة دائماً على منظور تأملي. وبالتالي، ليس الفكر فحسب، بل جوهر الانسان بأكمله هو المقدمة الضرورية لكل التفلسف: لأن "الرؤية هي التفكير" و"وأعضاء الحس"، بالمثل، هي "أعضاء الفلسفة"<sup>2</sup>.

ومع ذلك، بعد هيغل، لم يعد من الممكن مُجرّد وضع التوصيف المفاهيمي الكلي للوجود والادراك جانباً. تفترض عملية الادراك بالضرورة الأهمية الموضوعية للشامل أو الكلي، وحتى جوهرية الشمولية أو الكلية في العالم. مُجرّد الانطلاق من هذا يعني العودة الى هيغل. لكن فويرباخ لم يعد قادراً على افتراض مبدأ حقيقة المعرفة في الشامل أو الكلي نفسه. أنه يود أن يُفسر الشامل أو الكلي على أنه سمة من سمات الكائن الطبيعي.

إذا كان الوجود الحقيقي هو التنوع التجريبي للموجودات والكيانات وللأشياء المحدودة التي تواجه تأملنا الحسي، فإن الشامل أو الكلي في الطبيعة- عند تمظهر العالم للانسان- لا يظهر كمعطى مباشر بل كنتيجة لنظرة الى العالم يتميز بها الانسان. ولكن اذا تمت الإشارة الى هذه النظرة الانسانية الى العالم على أنها عقلانية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه مرةً أخرى حول ما هي الأسس الموضوعية الموثوقة لعقلانية الانسان كذات؟

بقدر ما تكون دراسة الطبيعة من خلال المفاهيم هو نشاط العقل البشري، إذاً فإن اثبات حقيقة هذا النشاط وتطابقه مع طبيعة الأشياء، يجب، حسب فويرباخ، أن تبدأ بتلك العلاقة التي لا يتصرف الانسان فيها كمجرد كائن عقلائي، بل ككائن طبيعي. بعبارةٍ أخرى "يجب على الفيلسوف أن يُدرج في تكوين الفلسفة نفسها ذلك الجانب من الكائن الانساني الذي لا يخرط في الفلسفة..."<sup>3</sup>. هذا الجانب، هو الشيء الطبيعي الذي يُميّز الانسان، انه جسديته، حسيته. "على عكس الأنا المنفصلة، يُمثل الجسد العالم الموضوعي. وبفضل الجسد، لم تعد الأنا هي أنا، بل ذاتاً"<sup>4</sup>. انه بسبب الجسد بالتحديد، كجزء من العالم الملموس، وكأحد أشياءه، يكون لدى الانسان القدرة- الادراك الحسي- التي تجعله ذاتاً في الادراك. بالنسبة للانسان، يظهر نشاط الأشياء في الادراك الحسي. ان الادراك الحسي بالتحديد، هو شكل وجود العالم الموضوعي في الادراك الانساني. ومع ذلك، فإن هذه "الحسية" لا تُشبه اطلاقاً حسية القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي كانت تعتبر المفاهيم الانسانية مجموعة عشوائية من الأحاسيس. بالنسبة الى فويرباخ، فإن "الادراك الحسي" يعني قبل كل شيء، كمالية الحياة والتجربة المتضمنة، لأن الانسان مندمج في العالم ليس بسبب العقل وحده بل بالوجود كله كذلك. يتكشّف وجود الانسان في عالم الزمان والمكان بشكلٍ أصيل على وجه التحديد بسبب الادراك الحسي، والذي يظهر أيضاً كوسيلة للتوجه بالعلاقة مع الشامل أو الكلي. بالإضافة الى ذلك، فإن الادراك الحسي هو تجسيد موضوعي للعالم كحقيقة موجودة في الزمان والمكان<sup>5</sup>. من الواضح هنا أن فويرباخ يتفق مع التقليد العقلاني، الذي يعتبر المشاعر مصدراً للأخطاء. بالنسبة الى فويرباخ فإن الادراك الحسي ليس شيئاً مُعيّناً للفرد المُدرّك الذي يقف أمام عالم مُجسّد يُمكن للحواس أن تُدرّكه، بل ميزة له. أسدى لنا فويرباخ، بلا شك خدمةً، باعتباره أن الادراك الانساني الحسي تعبيراً ضرورياً عن

1 - Ibid., p. 100

2 - Ibid., p. 99

3 - Ibid., p. 124

4 - Ibid., p. 105

5 - - See ibid., pp. 192-194

الطبيعة الشاملة والعالمية للانسان. يكتب: "حتى الحواس الدنيا، مثل الشم والذوق- ارتقت في الانسان الى مستوى الأنشطة الروحية والعلمية"<sup>1</sup>. يتضمن هذا بالفعل، "حداً مسبقاً" لما سيرحه ماركس مُستقبلاً أن المشاعر الانسانية هي "بُنَى نظرية". والحقيقة أن فويرباخ هو الذي ركز انتباه ماركس على الظرف الذي مفاده أن كل مشاعر الانسان وأعضائه "مُثَقَّة"، أي تختلف بشكل أساسي عن الطبيعة الحيوانية، وخالية منها. بالطبع، لا ينبغي للمرء أن يعتقد أن فويرباخ يميل الى تعريف الذات المُدركة من خلال خبرة الحواس فقط. انه يعتبر التفكير قدرة ضرورية يُمكن بفضلها دمج التنوع الحسي في وحدة كُلية، و فقط يُمكن للصور الحسية المحدودة أن تؤخذ من زاوية اللانهائية (العالمية الشاملة).

ان الوجود والادراك الحسي لهما صفة كونهما يُميزان الفرد. ومع ذلك، فان الفكر يمتلك الشمولية في كل مكان، كما يُلاحظ فويرباخ. لا يُمكن أن تُعزى صفة الحقيقة الى أي من هذه الجوانب بشكلٍ فردي، لأن الطبيعة ذات وحدة وتعددية في وقتٍ واحد. وبينما يكشف التأمل لنا عن عالم الأشياء في تنوعها واختلافها، يكشف الفكر الوحدة في هذا التنوع ويُظهر لنا قوانين الحياة العملية، والتي لا تتطابق مع الحياة نفسها.

ان حقيقة أن الكوني والشامل يتمثل في الطبيعة لا يُثير أي شك عند فويرباخ. ولكن، من بين كل تصريحاته القوية، لا يواجه المرء أبداً محاولاتٍ لاثبات موضوعية الكون، ولهذا النقص في اطروحاته أسبابه. عند فويرباخ، يُظهر الانسان نفسه كموضوعٍ طبيعي، والطبيعة بدورها مادة، والتي يكون الفكر هو احدى سماتها (أي الشامل والعام). يرتكز فويرباخ هنا على تقاليد وحدة الوجود من عصر النهضة وحتى على "العالم الفكري الذي يتحدث عنه الأفلاطونيين الجدد"<sup>2</sup>. ولكنه يبتعد عنهم لاعتبارات "تقاليد ثقافية" و"عاداتٍ" فكرية مُعينة أكثر من كونها اعتبارات منطقية ضرورية. فويرباخ هو بلا شك انتقائي، وليس على المرء أن يبحث عن الجانب القوي من تعاليمه هنا بالذات.

تتجلى أصالة فويرباخ في حقيقة أنه يطرح مسألة عقلانية الانسان بطريقةٍ جديدة، وينقل مسألة نشاط الذات الى مجالٍ لم يكن معروفاً حتى ذلك الوقت. هنا بالتحديد ندخل منطقة فلسفته عن الانسان.

كان فويرباخ أول من تخلى بوعي عن تقليد تعريف الانسان من منظور العقل. بالنسبة الى فويرباخ، يختلف الانسان عن الحيوانات ليس بالفكر وحده، وليس بالعقل فقط. ان كل وجوده يختلف عن الحيوان. انه كائن عالمي وشمولي. لكن هذه الشمولية لا تنحلّ الى الفكر، لأن الفكر مُجرّد سمة واحدة من سمات الوجود الانساني. كتب فويرباخ: "ان المبدأ الادراكي، وهو موضوع الفلسفة الجديدة، ليس الأنا، وليس المُطلق المُجرّد أو الروح، بعبارةٍ أخرى، ليس العقل المأخوذ بالمعنى المُجرّد، بل الكائن الانساني الحقيقي. الانسان فقط هو الواقع، وهو ذات العقل"<sup>3</sup>. ولكن، لا يُمكن دمج أساس هذه الشمولية والاكتمال في الفرد الانساني مُباشرةً، لأنه على هذا النحو هو شيء فردي ومحدود. لذلك من الضروري أن نفترض أن شمولية وعقلانية الانسان ليسا صفاتٍ للفرد، بل صفاتٍ للنوع Species، أي جوهر نوع الانسان هي الذات الحقيقي للمعرفة والابداع. من زاوية كونه كائناً طبيعياً، فالانسان هو شيء سلبي وفرد مُدرك. لكنه يظهر ككائن نشط وعقلاني فقط عندما يكون على اتصال بالنوع، وهو يكتسب العالمية والشمولية من خلال هذا الاتصال.

وهكذا، فان مصدر شمولية الانسان، ومركز نشاطه نابعين من جوهره كنوع، جوهره

1 - Ibid., p. 201

2 - Ibid., p. 194

3 - Ibid., p. 198

الاجتماعي. وهكذا، يتضح، عند فويرباخ، أن الخصائص العامة والشاملة للعالم تُمنح للإنسان من خلال تلك العلاقات التي تربطه بأشخاص آخرين. "الفرد المنفصل، كشيء مُنعزل، لا يتضمن الجوهر الانساني ككائن أخلاقي أو مُفكر. فالجوهر الانساني موجود فقط في التواصل، في وحدة الانسان مع الانسان الآخر، في وحدة تقوم فقط على واقع الفرق بيني وبينك"<sup>1</sup>. تبرز الضرورة المشتركة بيني وبينك، ووحدتهما الحية وتفاعلهما هنا، كأساس للوجود الانساني الحقيقي. يؤكد فويرباخ الفكر العميق-الذي عبّر عنه الرومانسيون لأول مرة (خاصةً نوفاليس)، وشيلر- والذي، وفقاً له، تُعتبر أفكار العالم بمثابة اسقاطات على طبيعة علاقات الناس في المجموعات والمجتمع<sup>2</sup>. طوّر فويرباخ هذا الفكر في المقام الأول على مستوى نقد الدين. ومن وجهة نظر انسانية طبيعية، فإن النوع Species هو الذات "المُطلقة" وأن "المفهوم الانساني عن الله هو مفهوم الفرد الانساني وجنسه"<sup>3</sup>. الله، هو "المفهوم المُكثّف عن خصائص الأنواع"، ولهذا السبب بالتحديد ظهر كنموذج مثالي بالنسبة الى الانسان. ان الاله هو ما يريد الانسان أن يكونه. انه جوهر الانسان الذي اغترب وأخذ بعيداً عنه (عن الانسان). "ان سر اللاهوت يكمن في فلسفة الانسان".

ولكن بغض النظر عن مدى حدة نقد فويرباخ للدين، فإنه يجب الاعتراف بأنه أخفق في حل مسألة سر فلسفة الانسان. صحيح أن فويرباخ لم يُلاحظ  
لم يُلاحظ فويرباخ، بسبب تأثيره بما اكتشفه، أن الافتراض الذي قدمه بنفسه يتطلب اثباتاً علمياً متطوراً. وبالتالي يكتب: "كان الثالوث هو اللغز الأكبر، وهو النقطة المركزية في الفلسفة المُطلقة والدين. لكن سر الثالوث هو سر الحياة الجماعية الاجتماعية"<sup>4</sup>. ومع ذلك، بالنسبة لمسألة أين يكمن جوهر الحياة الاجتماعية، لم يُقدّم فويرباخ اجابةً أبداً. انه يتقدّم بـ "وحدة الانسان مع الانسان" كمبدأ أساسي للفلسفة، مؤلهاً الارتباط والشاركة بينهما على هذا النحو: "وحدة أنا وأنت هي الله"<sup>5</sup>. بالنسبة لفويرباخ، فإن المجموعة الاجتماعية التجريبية الحقيقية هي الكائن الحي الوحيد الذي يمتلك معنىً مُطلقاً. لكن أصل الروابط الجماعية، ومنشأ الجماعة نفسها لا يتضح له. وهنا يكمن ضعف الحاده. ولكن، فإن الحاد فويرباخ هو أكثر اثاراً للاهتمام بكثير، من الحاد رجال عصر التنوير. انه الحاد أكثر دقةً ومنطقيةً وشمولاً. الدين بالنسبة له، ليس مجرد "اختراع" أو "خداع" أو شيئاً مُخالفاً لطبيعة الانسان. على العكس من ذلك، فوفقاً لفويرباخ، يختلف الانسان عن الحيوان على وجه التحديد في أن لديه ديناً<sup>6</sup>. يسعى فويرباخ الى اثبات ضرورة الدين، والاجابة حول مسألة كيف يُمكن اكتشاف "جوهره". لقد رأينا كيف يفعل ذلك، من خلال طرحه "لأنثروبولوجيته" المشروطة بدلاً من الايمان بالله. وبعد أن وضع حقيقة المُجتمع كأساس مُطلق للوجود البشري، استبعد فويرباخ كل المصادر المُتعالية المُمكنة للنشاط الانساني. لقد صاغ موقفه بشكلٍ صريح: "الاحاد... هو رفض الله باعتباره مُختلفاً عن الانسان"<sup>7</sup>. تحتوي هذه الكلمات على حقيقة الحركة الانسانية Humanist بأكملها في العصر الحديث، والتي سعت الى تفسير جميع

<sup>1</sup> - Ibid., p. 198

على هذا المستوى، تختلف فلسفة فويرباخ عن الانسان اختلافاً كبيراً عن المركزية الانسانية anthropocentrism الوجودية المتطرفة. بالنسبة الى ميرلوبونتي فإن العالم موجود وله أهمية فقط في تجارب الذات

see Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris, 1955, p. 383

<sup>2</sup> - كان لوسيف مُحقّقاً في الاشارة الى ما يدين به فويرباخ للرومانسية الالمانية.

see A. F. Losev, "Problema Rikharda Vagnera v proshlom i nastoiashchem," in the collection Voprosy estetiki, Issue 8, Moscow, "Iskusstvo" Press, 1968, p. 131

<sup>3</sup> - L. Feuerbach, Izbrannye filosofskie proizvedeniia, Vol. I, p. 148

<sup>4</sup> - Ibid., p. 203

<sup>5</sup> - Ibid

<sup>6</sup> - See L. Feuerbach, Izbrannye filosofskie proizvedeniia, Vol. 11, Moscow, Gospolitizdat, 1955, p. 30

<sup>7</sup> - L. Feuerbach, Izbrannye filosofskie proizvedeniia, Vol. I, p. 111

القيم الانسانية على أنها تأتي من الانسان نفسه. وقد عكسَ فويرباخ أكثر من أي شخصٍ آخر هذه الحركة الجبارة للعصر، وعلى وجه التحديد سعى الى تفسير ظواهر الدين العالمي والأساطير على أنها نتاج للابداع الانساني، باعتبارها لحظةً ضروريةً في تاريخ تأكيد الذات الانسانية، وكرمز للسعي الانساني الداخلي أن يؤكد نفسه بما هو القيمة الكونية الوحيدة والمُطلقة<sup>1</sup>. الحب بالنسبة للانسان والأنواع هو الشعور الذي أقامه فويرباخ مكان سعي المسيحية للوصول الى الله. انه يريد أن يتأمل الأنواع كوحدة حقيقية، من خلال الحب. انه يستبدل دين (الانسان الاله) ليحل محل البحث الديني عن (الاله الانسان)

النقطة الأكثر ضعفاً في اطروحات فويرباخ هي أنه يُضفي طابعاً مُطلقاً على الحقيقة التجريبية للمجتمع. التاريخ وحده هو الذي يُفسر حقيقة أن المجتمع بعيد عن افق تجربة فويرباخ الفلسفية. في الوقت ذاته، فان مُجرّد نقل "مسؤولية" الشمولية والعقلانية من الفرد الى النوع لا يحسم في حد ذاته مسألة كيف يُمكن للشمولية والعقلانية أن تُصبح مُمكنة. في حالة فويرباخ، تم استبدال مسألة موضوعية الشمولي، بالحديث عن الأهمية الشمولية لـ"التواصلية" في الحوار بين أنا وأنت. ان مجتمع البشر هو بحد ذاته "المبدأ والمعيار الأصيلان للحقيقة والشمولية"<sup>2</sup>. على هذا المستوى، تعامل فويرباخ مع جميع الأفكار والمفاهيم على أنها أشكال من التواصل بين البشر، وتم التأكيد على الديالكتيك باعتباره توحيداً حيويّاً للبشر وكرابط لفظي حي للحوار بينهم. "الديالكتيك الحقيقي ليس مُناجاة مُفكّر منعزل مع نفسه. انه حوار بيني وبينك"<sup>3</sup>.



نيكولاس كوسا

بالطبع، العلاقة بيني وبينك في الحوار والتواصل هي التي ذكرها بشكلٍ صحيح. العلاقة موجودة بشكلٍ عام في كل فعل من أفعال الروح: لا يُمكن لأي ابداع أن يكون، بدون أن يكون هناك مُخاطبة بين شخصٍ وآخر. وبهذا المعنى فان فهم فويرباخ للديالكتيك ليس تبسيطياً. انه فهم عميق ودقيق للغاية، لأنه عندما وضع أفلاطون وبرونو ونيكولاس كوسا Nicholas of Cusa

<sup>1</sup> - A. F. Losev, "Problema Rikharda Vagnera v proshlom inastoiashchem," in the collection Voprosy estetiki, Issue 8, p. 137

<sup>2</sup> - L. Feuerbach, Izbrannye filosofskie proizvedeniia, Vol. I, p. 190

<sup>3</sup> - Ibid., p. 203



وغاليليو وليبينيز ومفكرين آخرين تعاليمهم في شكل "حوارات"، فانهم لم يفعلوا ذلك من أجل "تبسيط" تعاليمهم وجعلها أكثر انتشاراً. ان كل التجارب وكل الفكر هو انجاز اجتماعي، وهو نتيجة للفهم الجماعي. في نفس الوقت، الديالكتيك ليس منطقاً متناقضاً، بل انه منطق التناقض. الحياة بكليتها متناقضة تماماً، وهذا يتجلى بشكل أفضل في الحوار. الحوار هو شكل عالمي مهم للديالكتيك، حيث تظهر الحقيقة كسيرورة حياة جماعية اجتماعية.

ومما هو مُميز، على سبيل المثال، أن ف. ابنر F. Ebner يُشير الى فويرباخ تحديداً باعتباره مكتشفاً للأهمية غير المشروطة للعلاقة بين أنا وأنت في اثبات القيم الثقافية! ومع ذلك، فان فويرباخ بعيد جداً عن وجهة نظر الوجوديين حول الديالكتيك، فهم يُنكرون "الأصالة" الاجتماعية للحوار (غالباً ما يُطابقون "الجماهير" بـ"الاجتماعي"). بالنسبة له، فان "أصالة" الصلة بين أنا وأنت، هي أصالة ما هو اجتماعي (أي طبيعة تجربة النوع)، بينما يُحاول الوجوديون استبعاد كل أشكال التعبير الاجتماعي والعالمي ذات الأهمية من "التواصل" (كارل ياسبرز).

في الوقت نفسه، يجب ملاحظة، أن "الحوار" لا يستند المعنى الكامل للديالكتيك، لأن الديالكتيك موضوعي (حوار دائماً حول شيء ما) وبناءً (أي يجب أن يكون منهجاً بناءً الوجود الفعلي في حد ذاته).

فويرباخ يفترض فقط الطبيعة الاجتماعية والنوعية Species للعقل الانساني. وكما لوحظ أعلاه، فان اثبات هذه الأطروحة مُمكن فقط من خلال تحليل نشاط البشر في العملية التاريخية. لكن مادية فويرباخ كانت تأملية. ولكن، لعبت تعاليم فويرباخ دوراً مُهماً للغاية في الانتقال الى الفهم المادي التاريخي للذات. يُمكن هنا ملاحظة العناصر التالية: 1- عارض فويرباخ فكرة هيغل المُطلقة عن الشخص الواقعي الحي، وفي الوقت نفسه، كان قادراً على انقاذ فلسفته من المادية المُبتذلة المتطرفة. في فلسفة هيغل حول الانسان (الجزء الأول من كتابه فلسفة العقل) فقد تم تفسير "الملموس" Corporeality، والقدرة على الادراك الحسي وكل الخصوصية الطبيعية بشكل عام، على أنها تلك التي يجب تجاوزها من خلال تطوير الفكر والتفكير. أما فويرباخ فقد فهم "ملموسية" الانسان كحقيقة روحية، وكجانب ضروري لطبيعة الانسان الشاملة. 2- فسّر فويرباخ الوجود مادياً. بينما كان هيغل يعتبره مفهوماً أو عاملاً في الافتراض المنطقي. اما القدرة الانسانية على الادراك الحسي فقد كانت عند الأول مُعتبرة بأنها "حقيقة وأصالة" العالم المادي الملموس. 3- لقد فهم الانسان نفسه على أنه ذلك الكائن الطبيعي الذي يمتاز بالقدرة على اعادة انتاج الطبيعة في كليتها. بينما ظهر العالمي والمثالي Ideal نفسه كشكل من أشكال اختزال مجموعة متنوعة من العلاقات بين البشر (أنا وأنت) الى الوحدة بين الأنواع، بالإضافة الى ذلك، كاسقاط عكسي لهذه الوحدة على العالم الحقيقي. توصل ماركس، مُتبعاً أفكار فويرباخ هذه، الى فهم الثقافة كنتيجة لتحوّل الطبيعة الى "جسم الانسان غير العضوي"<sup>2</sup>. في هذه النقاط يجب على المرء أن يبحث عن مصدر الأثر الذي تركته أعمال فويرباخ على ماركس. كان فويرباخ هو الذي أعدّ امكانية التعامل مع سيرورة التاريخ الحقيقية، وتفسير الوجود الانساني ليس كحالة خاصة للتطور الذاتي للفكرة المُطلقة، بل كشكل من أشكال اكتشاف الروابط الاجتماعية للبشر. وعلى الرغم من أن فويرباخ لم ينجح في توضيح القوة الدافعة الفعلية للتطور الاجتماعي، إلا أنه تم بفضل على وجه التحديد الكشف عن أن أساس نقد النظام القائم يكمن في اكتشاف أصل العلاقات الاجتماعية المُعظمة بين البشر. ولكن هذا لم يحدث من قبل، حتى عبر ماركس لأول

<sup>1</sup> - F. Ebner, Fragmente, Aufsätze, Aphorismen, Munich, 1963, p. 251

<sup>2</sup> - مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، ص73

مرة بوضوح عن الفكرة التي تقول بأن على "علم التاريخ" أن يكون نظرةً عامةً الى العالم. ومع ذلك، فإن أهم ما في ماركس يكمن في حقيقة أنه حدد نوعاً جديداً من النشاط باعتباره مُقدمةً فلسفية، ووجد "في تاريخ تطوّر العمل Labor المفتاح لفهم تاريخ المُجتمع بأكمله"<sup>1</sup>. ان الفكرة القائلة بأن علاقة الانسان بالعالم هي علاقة عمل ملموسة، بحد ذاتها، هي ليست فكرةً جديدة. لقد تم التعبير عنها منذ زمنٍ بعيد من قبل الأرسطيين العرب ودانتي<sup>2</sup> وسبينوزا وتحدّث هيغل عنها بما يكفي. لكن لم يتم اعتبار هذا المفهوم كنقطة انطلاق حتى ماركس. وفقاً لماركس، فإن النشاط المادي البشري هو مصدر ظهور الانسان في عملية الاتصال العملي وأن "كل ما يُسمى تاريخ العالم لا يعدو أن يكون انجاب الانسان عن طريق العمل الانساني"<sup>3</sup>. بهذا المعنى، فقد تحققت في فلسفة ماركس لأول مرة أسبقية العملي على النظري، والنشيط على التأملي. لم يعد ينظر الى جوهر الانسان على أنه مجرد "نوع" يربط العديد من الأفراد من خلال "الروابط الطبيعية"، ولكن كـ "مجموع للعلاقات الاجتماعية" والتي من أهم سماتها الموضوعية تملّكها لعلاقة عملية مع العالم. على الرغم من أن فلسفة ماركس عن الانسان تستند على تخمين هيغل أن الانسان قد خلق نفسه بعمله الخاص، فإن تأثير فويرباخ يتجلى في حقيقة أن الفكر لا يُعرّف على أنه جوهر الوجود والحياة، بل كواحد من "القوى الأساسية" للانسان والتي طورها في سياق نشاطه المادي<sup>4</sup>. لكن عند ماركس يظهر شيء كان غير متوقّر عند فويرباخ: وهو التاريخ. التاريخ ليس باعتباره تطوراً ذاتياً للفكرة المنطقية ولكن كعملية تأكيد ذاتي لما هو فعّال عملياً ومتوجه مادياً في عالم الانسان. وهكذا، فإن مبدأ مبادرة الذات وفعاليتها تؤكد الماركسية في بحثها عن أوجه النشاط العملي الذي يُعيد الانسان فيه انتاج منطق العالم الواقعي. بعبارةٍ أخرى، يظهر الانسان هنا ليس فقط ككائنٍ عقلائي، ولكن قبل كل شيء ككائنٍ عملي نشيط، ويظهر الإدراك كشكل من أشكال علاقة الذات بالعالم الذي يكون محتواه هو عملية نشاط العمل. اذا كان على المرء أن يُعبّر عن هذه الفكرة بطريقة فويرباخ، فيمكن القول أن الانسان لا تعتمد حياته على تفكيره، بل على العكس، يعتمد تفكيره على حياته.

من وجهة نظر الماركسية، لا يكتسب الانسان ما وهبته له الطبيعة. انه يحوّل الطبيعة ويكيفها مع نفسه. يوجد الواقع المُحيط بالانسان على نفس النمط الذي يُحققه الانسان: كلما زادت عدد القدرات التي يُتقنها الانسان، وكلما زادت درجة وحدتها، كلما زادت درجة حُرّيته، وزادت فاعلية الذات الاجتماعية وعالم الثقافة التي تجد تعبيرها عنده. في هذا الجانب، تتداخل مسألة نشاط الذات مع نظرية الشخصية الانسانية، والتي هي سمة ضرورية لأي فلسفة عن الانسان.

ترجمة لمقالة:

A. A. Mitiushin (1973) Feuerbach's Philosophy of Man and the Problem of the Subject's Activity, Soviet Studies in Philosophy, 12:1, 18-32

<sup>1</sup> - Marx and Engels, -Soch ' Vol. 21, p. 317

<sup>2</sup> - See Dante Alighieri, *Malve proizvodeniia*, Moscow, Goslitizdat, 1968, p. 322

<sup>3</sup> - مخطوطات كارل ماركس لعام 1844، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الثقافة الجديدة، ص 105

<sup>4</sup> - See V. A. Lektorskii, *Problema sub'ekta i ob'ekta v klassicheskoi i sovremennoi burzhuznoi filosofii*, Moscow, 1965, p. 100; M. B. Turovskii, "Dhlektika kak metod postroeniia teorii," *Voprosy filosofii*, 1965, No. 2, pp. 46-48

## مسألة الحقيقة في الفلسفة الماركسية

جورجي الكسيفيتش كورسانوف<sup>1\*</sup>

على الرغم من أن الكُتّاب الماركسيين الكلاسيكيين لم يتركوا لنا أي عمل مُكرّس بشكلٍ خاص لفلسفة نظرية الحقيقة، إلا أن ارثهم الثري يحتوي على بعض الأفكار والمُفترحات المُهمّة جداً، والتي هي، برأينا، ذات قيمة كبيرة فيما يتعلّق بمزيد من التطوير لنظرية الحقيقة، العلمية. هذه النظرية المادية الديالكتيكية عن الحقيقة هي نظام ديناميكي يتطور باستمرار يتحكّم في عملية الإدراك العلمي بأكمله، والقائم على التطوّر والتغيّر المُستمر والمُعَدّ والمتناقض للعالم المادي نفسه بكل تنوعه اللامتناهي.

نحن نعتبر النظرية المادية الديالكتيكية عن الحقيقة مذهباً شاملاً وغنياً يُجسّد نتاج الفكر الفلسفي التقدمي والعلمي العالمي، ويعكس بأشكال نظرية مُعممة جوهر وانتظامات تطور الممارسة الاجتماعية-التاريخية الانسانية.

كافتراضات تاريخية ونظرية طرحها، سنلاحظ النقاط الأساسية التالية:

1- ترتبط النظرية المادية الديالكتيكية حول مسألة الحقيقة نشوئياً بالتطور الكلي للفكر الفلسفي العالمي وتطوّر جميع الأفكار والمفاهيم التقدمية حول مسألة الحقيقة عبر تاريخ الفلسفة، من أرسطو وصولاً إلى هيغل.

ان هذه النظرية، هي في وحدة عضوية مع كل المعارف العلمية العالمية. ان الحقيقة ليست مُتطابقة مع الإدراك. بالإضافة إلى ذلك، فان منطق العملية التاريخية للإدراك، يظهر كأشكال ومقولات للمعرفة الصحيحة True knowledge أو الحقيقة نفسها.

3- ان المعرفة الصحيحة تكشف عن منطق تطور الوجود الاجتماعي. تتعمم الممارسة التاريخية للبشر ووجودهم الاجتماعي والتجربة الغنية لنضال الجماهير من أجل التغيير الثوري للعالم، في نظرية الحقيقة المادية الديالكتيكية. وبالتالي، فان تشكّل وتطوّر هذه النظرية العلمية عن الحقيقة هو نتيجة لنشاط البشر في مجال الإدراك القائم على ممارستهم الاجتماعية-التاريخية. لذلك، فان ذلك النشاط، له أهمية حاسمة بالنسبة للنظرية ككل.

### 1- تعريف وبُنية الحقيقة

يتحرّك الفكر الفلسفي، أثناء عملية تطوره، بثبات، نحو تبلور مفهوم الحقيقة الذي يُعبّر عن جوهره بدقة وكمال مُتزايدين. يُمكن ملاحظة النقاط البارزة في هذه العملية على النحو التالي: على الرغم من أن الأفكار الأولى حول المعرفة الصحيحة، في الفلسفة الهندية واليونانية، كانت تدور في نطاق قريب من مفهوم (الحقيقة)، إلا أنها لم تكن قد توصّلت بعد إلى إنتاج هذا المفهوم. كان فهم الحقيقة، على هذا النحو، موجوداً في مدرسة سقراط وأفلاطون. أصبح التعريف الأول لمفهوم الحقيقة الذي قدّمه أرسطو، هو أساس تعريفه الكلاسيكي أو التقليدي باعتباره "تطابق شكل العقل مع شكل الواقع" *adaequatio rei et intellectus*. قام ديكارت بتحويل هذا التعريف إلى تعريفٍ اسميٍّ للحقيقة، وصاغ مسألة "معيّارها". توسّع المفهوم ليشمل مبادئ

<sup>1\*</sup> جورج الكسيفيتش كورسانوف 1914-1977. فيلسوف وأستاذ ماركسي ودكتور في الفلسفة منذ عام 1951 وعضو في الحزب الشيوعي السوفييتي منذ عام 1940. تلقى دراسات عليا في معهد التاريخ والفلسفة والأدب عام 1938. وصار أستاذاً في المدرسة الحزبية العليا للفنون منذ عام 1959. كرّست أعماله لتطوير مسائل نظرية المنطق والابستمولوجيا والممارسة في المعرفة ومشكلة المفاهيم العلمية ومسألة الحقيقة ومبادئ العلم المنطقية ومسائل العلوم الطبيعية في الفلسفة، مثل المكان والزمان ونظرية النسبية. وكتب أعمالاً في نقد الفلسفات البرجوازية مثل الوضعية الجديدة والبراغماتية والتوماوية الجديدة.

الطريقة الصحيحة للادراك و"تفسير الطبيعة" واقامة العلاقة بين مفهوم الحقيقة ومبادئ المنطق الاستقرائي على يد بيكون، ولاحقاً ميل. من ثم زوّدت الأفكار والتعريفات في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وذررتها النظرية الهيغلية، نظرية الحقيقة، بسلسلة كاملة من التعريفات التي تكشف الفهم العام لمسألة الحقيقة من زوايا مختلفة. شملت هذه تعريف الحقيقة كعملية، والحقيقة بشكل عام، والحقيقة الموضوعية، والحقيقة العيانية. ولكن اكتمالية وانغلاق النظام الهيغلي المثالي، جعلت من الحقيقة أمراً مُطلقاً، وحولتها الى معرفة مُطلقة اندمج فيها اللاهوت والفلسفة والدين والعقل<sup>1</sup>.

يُمكننا، من خلال تنظيم الأفكار الرئيسية للكُتاب الماركسيين الكلاسيكيين حول الحقيقة، كمقولة معرفية عامة، أن نطرح التعريف التالي لها:

الحقيقة، هي عملية انعكاس لا ينضب للعالم المادي اللامتناهي وانتظام تطوره، في الوعي البشري. هذا الانعكاس الذي يتضمن، في الوقت نفسه، عملية انشاء الانسان للصورة العلمية عن العالم التي تظهر كنتيجة تاريخية ملموسة للادراك الذي يتطور باستمرار على أساس الممارسة الاجتماعية-التاريخية، والتي، أي هذه الأخيرة، هي أعلى معاييرها.

يُعبّر هذا التعريف عن الأفكار الرئيسية التالية: أولاً، يُشير الى المُكونات الضرورية والمُحددة للمفهوم التركيبي العام الموحد للحقيقة كعملية تترابط جوانبها المُختلفة في حركة موحدة للادراك العلمي.

ثانياً، ان التعريف الكلاسيكي للحقيقة على أنها توافق العقل مع الواقع مُدرج هنا بالضرورة في معناه العقلاني والعميق كتعبير عن المبدأ المحدد لموضوعية الحقيقة التي لا تدل فقط على التطابق بشكل عام، ولكن أيضاً كتعبير عن الجوهر الموضوعي للأشياء من خلال مفاهيم ومقولات، أو الموضوعية بمعناها الصحيح. ولكن على النقيض من أفكار هيغل، فان المادية الديالكتيكية تهتم بالتطابق باعتباره انعكاساً لجوهر أشياء العالم الموضوعي، وجوهر الواقع المادي نفسه، وليس انعكاساً للروح المُطلقة.

ثالثاً، يُعبّر هذا التعريف عن الطبيعة الجوهرية للحقيقة، الا وهو طابعها الديالكتيكي. في التعريف نفسه، تظهر هذه الطبيعة الديالكتيكية في 1- المفهوم العام للحقيقة كعملية تشمل جميع العناصر الديالكتيكية 2- تعريف الحقيقة على أنها انشاء صورة علمية عن العالم متطورة باستمرار على أساس تطوّر الممارسة الانسانية الاجتماعية 3- تفسير الحقيقة كنتيجة تاريخية ملموسة للادراك، وهنا تظهر الحقيقة كعملية تاريخية، وان ليس في شكل عملية غير متبلورة بشكل عام ولكن كعملية واقعية لتحقيق نتائج الادراك العيانية ككل وفي سلسلة متواصلة من النتائج الجزئية العيانية.

رابعاً، الحقيقة ليس عملية لتطور الادراك عموماً، ولكن كعملية خلق صورة علمية عن العالم. تشمل الحقيقة المحتوى العلمي الموضوعي لعملية الادراك ونتائجها الضرورية والمتطورة تاريخياً في شكل مفاهيم ومقولات ونظريات علمية، الخ.

ان أي شيء لا يُعبّر عن الجوهر الموضوعي للأشياء، وخصائصها الموضوعية وعلاقتها، ليس حقيقة، على الرغم من أنه يُمكن ادراجه في عملية الادراك العامة. يشمل مفهوم النشاط الادراكي أيضاً أشكالاً مثل الاكتشاف والتعلم والتشخيص والتنبؤ. لا تحتوي كُلاً منها على عناصر علمية وحقيقية فحسب، بل تحتوي أيضاً على محتوى قد يتعارض أيضاً، في مرحلة ما، مع المعنى العلمي. تؤدي ضرورة ادراك الحقيقة الى خلق وتطوير صورة علمية عن العالم تُعبّر بشكل مباشر عن تطور الحقيقة نفسها، والتي يتم من خلالها استبعاد ما هو زائف وسفسطائي باعتبارها

1 - يُشير الكاتب في هذا الهامش، الى التعقيدات التي تُثيرها كلمة الحقيقة بمفرداتها الشرقية واللاتينية والروسية. ولا أعتقد أنه من الضروري ترجمة هذا الهامش الكبير حول هذا الموضوع للقارئ العربي

شبه حقيقة، والذي هو، ليس حقيقةً بأي حالٍ من الأحوال. خامساً، ينص التعريف على أن الحقيقة كعملية هي عملية انشاء البشر للصورة العلمية عن العالم. يُعبّر هذا عن مبدأ لينين عن فعالية العقل الانساني في الادراك. وهذا يعني أن الصورة العلمية عن العالم ليست نتاجاً للتأمل السلبي للواقع المحيط. تُدرك الحقيقة في سيرورة النشاط الابداعي للانسان وعقله. ان ادراك الحقيقة هو تكوين صورة علمية للعالم كعملية تاريخية. لكن يجب أن نلاحظ مرةً أخرى أن هذا التكوين للصورة العلمية عن العالم ليس ذاتياً وتعسفياً بمعنى "مبدأ التسامح" أو "التجاوز" principle of tolerance الذي اقترحه رودولف كارناب ولا حتى بمعنى انشاء العالم نفسه بشكل "بُنية العالم المنطقية".



رودولف كارناب

ان نشوء وتطور الصورة العلمية عن العالم هو انشاء الحقيقة نفسها كعملية (وليس عملية مُعطاة كعملية مسكوكة. انها نتيجة انعكاس العالم الموضوعي في وعي الانسان، ولكنها ليست عملية بناء تعسفي "حرّ" للأنماط المنطقية أو الأشكال اللغوية، وبالتالي فان الحقيقة هي نتاج للنشاط الابداعي الايجابي للانسان باعتباره ذاتاً مُدركة، نتاج للنشاط الابداعي لعملية انعكاس الواقع الموضوعي.

نحن نعتبر الحقيقة، في نفس الوقت، كنظام علمي مُحدد. لم يُعالج لينين هذه المسألة تحديداً. ولكن تحتوي العديد من أعماله على أفكار مُهمة بشكلٍ أساسي، والتي يُمكنها، إذا استعرضناها بطريقة منهجية في نظامٍ موحد، أن توفر الأساس لتحليل عميق لبُنية مفهوم الحقيقة كمقولة ابستمولوجية أساسية.

هذا النظام، هو عبارة عن نظام من الأشكال والمقولات النظرية والمكونات المنطقية للمفهوم العام عن الحقيقة، وهي تظهر، على هذا النحو، كمرحلة عُليا من التجريد، وهو أحد أشكال الفكر العلمي النظري المُجرد. في هذا الصدد، تتم مناقشة فكرة كتاب (علم المنطق) العامة، عند هيغل. وذروتها هي منظومة المفاهيم والأحكام والأشكال المنطقية الأخرى والتي من خلالها يتوصل الفكر الانساني الى هدفه الأسمى وهو الحقيقة كفكرة مُطلقة. ان نظرية الحقيقة، في هذا المجال، تتشكل من المفاهيم والمقولات، التي لا يكون نظامها مجموعها الميكانيكي الكلي، بل تركيباً مُعمماً يتثبت بأعلى درجة من التجريد. مثل هذا النظرية هي التي يجب أن تُنتج، حسب هيغل، صورة عقلانية عن الحقيقة.

ان نظام المقولات ابستمولوجية الذي يُشكّل بُنية الحقيقة كأعلى مفهوم مُعمّم هو نظام مُعقّد ومتعدد الجوانب يعكس في مجال التجريبات العلمية ومن خلال توسّط مجال مقولات الادراك

العلمي، يعكس كل تنوع العالم المحيط من روابطه وعلائقه المعقدة والمتناقضة. يجب على الواقع متعدد الأبعاد المتاح للمعرفة، بالضرورة، أن يجد تعبيره في تعدد أبعاد الحقيقة كمنظومة مقولات تكشف عن محتواها العياني الثري.

يجب التأكيد بشكل خاص على أنه لا يمكن الكشف عن معنى وأهمية انشاء نظام من المفاهيم العلمية تُعبّر عن المحتوى الملوس والمتعدد الجوانب للمواضيع قيد البحث، ولا سيما المواضيع شديدة التعقيد مثل المفهوم العام للحقيقة نفسها، الا انطلاقاً من موقف الفهم الديالكتيكي لمثل هذا النظام والعملية الادراكية برمتها بشكل عام. البنية هي نظام ثابت، وبالتالي فان الارتباط المُعطى بين المفاهيم التي تُشكل النظام له أهمية ثابتة مُحددة. ولكن لا يجب بأي حال من الأحوال اضعاف صفة الاطلاق على هذه الأهمية، على الرغم من أن البنية تتلاشى، خارج استمرارية روابط وعلاقات المفاهيم. تجعل المنهجية الديالكتيكية من الممكن دراسة البنى المفاهيمية في استمراريته الحقيقية والملموسة، وفي ثباتها، الذي يُحدد ويُعبّر عن طبيعة النظام المُعطى، وفي نفس الوقت في ديناميكيتها وفي تباينها التاريخي والمنطقي.

ان نظام المقولات المعرفية الذي يُشكل بنية مثل هذا المفهوم المُعقد كمفهوم الحقيقة ليس بأي حال مُعطى بشكل نهائي وغير قابل للتغيير. على العكس من ذلك، فهو نظام متطور تاريخياً، وعلى سبيل المثال، لا يمكن لمجموع التعريفات التي تُشكل المفهوم الأرسطي عن الحقيقة أن يكون على ذلك المستوى مع نظام مقولات المنطق الهيجلي، الذي يُعتبر الديالكتيك من أهم خصائصه. هنا يحتفظ مبدأ المنطق الديالكتيكي ومبدأ وحدة المنطقي والتاريخي في الإدراك العلمي بقوته الكاملة.

يجب على انشاء بنية عن الحقيقة أن يُعبّر عن الأفكار المُضمّنة في تعريفها ذاته كمفهوم مُعمّم ويجب أن يكشف عن جوانبها المتنوعة في شكل سلسلة من المفاهيم، غير المُعطاة في ذلك التعريف بأي شكل ظاهر، ولكنها عضوية متأصلة فيه، ويجب الكشف عنها وصياغتها بشكل خاص.

الآن دعونا ننظر في المكونات الأساسية للحقيقة كمنظومة من المقولات الاستمولوجية.

## 2- موضوعية الحقيقة. ديالكتيك الموضوعي والذاتي في مفهوم الحقيقة.

يجب على تحليل مفهوم الحقيقة كمفهوم عام أن ينطلق من مبدأ الموضوعية كعنصر أساسي ومُحدد للنظرية، والذي، اي المبدأ، يُشكل في نفس الوقت الجوهر الداخلي لتعريف مفهوم الحقيقة نفسها. نتحدث هنا عن مبدأ الموضوعية، بقدر ما أن هذه الخاصية لها معنىً شامل وحاسم يُحدد جوهر مفهوم الحقيقة بشكل عام.

هذا يُحدد أيضاً مكان الموضوعية كمبدأ أساسي تقوم عليه جميع خصائص الحقيقة الأخرى. لقد احتفظت الماركسية، بأهمية فكرة هيغل العميقة التي نقلها في طرحه عن الحقيقة الموضوعية. لذلك، فانه يجب أن يُعتبر التعريف المُعكس، أي "الحقيقة الذاتية"، على المستوى الاستمولوجي الصرف، أنه تناقض في الوصف، لانه يُشير الى نفي موضوعية الحقيقة، أي نفي كونها حقيقة بشكل عام.

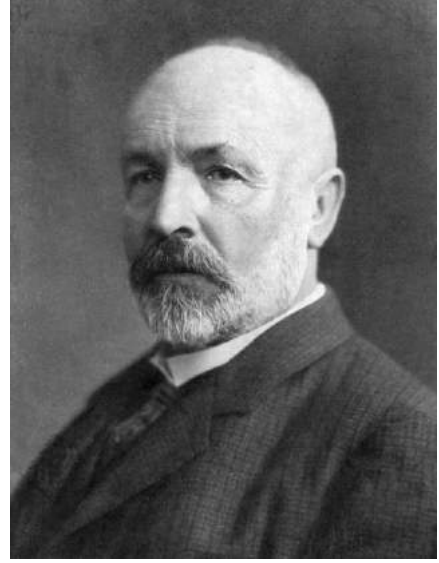
في الوقت نفسه، كما رأينا في مسألة تعريف المفهوم العام للحقيقة، فان الإدراك هو مجموعة من الأشكال الذاتية، أو صور ذاتية عن العالم الموضوعي. لذا فان دراسة موضوعية الحقيقة يتطلب أيضاً، وبطبيعة الحال، تحليل ديالكتيك الذاتي والموضوعي في مفهوم الحقيقة.

أ- مفهوم موضوعية الحقيقة

يُمكننا، انطلاقاً مما سبق، أن نصيغ التعريف التالي: الموضوعية هي شرط ضروري وسمّة

مُحددة للحقيقة، تُشير الى انعكاس جوهر وخصائص وعلاقات العالم المادي في الأشكال الإدراكية. انها تُشير الى استقلالية محتوى المعرفة الذي أكدته الممارسة، عن الانسان والبشرية. ان الحقيقة الموضوعية كنتاج لانعكاس العالم المادي في دماغ الانسان، متأصلة في جميع أشكال وأنواع الإدراك العلمي. بهذا المعنى، يتطابق مفهومي "الحقيقة العلمية" و"الحقيقة الموضوعية" في محتوَاهما. ان وضع هوسرل المتأخر لسد بين الحقيقة العلمية و"الحقيقة الفينومينولوجية المتعالية" في فينومينولوجيته، غير مُبرر تماماً. تبعاً لهوسرل، تتعارض الظواهر أثناء تطورها مع قوانين الإدراك العلمي، وهذا يؤدي الى نفي الحقائق العلمية حول العالم الموضوعي وتأكيد حقائق الظواهر المتعالية، والتي تختلف اختلافاً جذرياً عن الحقائق العلمية، ويُزعم أنها مُتفوقة عليها وتتجاوزها.

تمتلك، جميع الطروحات الموجودة بدءاً من الأشكال الأولى للإدراك العلمي-على المستويين التاريخي والمنطقي- وصولاً الى أعلى مراحلها في المفاهيم والنظريات الحديثة، تمتلك محتوى موضوعياً، وهي ليست سوى محتوى الواقع المادي المُتحوّل في الوعي. يقول لينين: "ان مُحيط اللوحة مشروط تاريخياً، ولكن لا ريب في أن هذه اللوحة تعكس مودياً موجوداً موضوعياً"<sup>1</sup>. الآن دعونا نأخذ واحد من أعلى أشكال الإدراك النظري. استحدث عالم الرياضيات الألماني المتميز جورج كانتور Georg Cantor مفهوم اللانهائي الرياضي وتعبيره بالأرقام الأساسية  $S_0, S_1, S_2, S_3, S_4$  : Cardinal Numbers وما الى ذلك.



جورج كانتور

يُعتبر مفهوم اللانهائي الرياضي، في أهميته العامة، انعكاساً مُجرّداً للغاية للانهائية العالم المادي. يُمكن للمرء أن يستنتج من قانون حفظ وتحول الطاقة والحركة المُطلق، سلسلة مُستمرة ولانهائية من تحولات المادة وخلود وجودها في الزمان والمكان، أي اللانهائية كاحدى خصائصها التي لا تنفصل عنها. ان مفهوم الكمية اللانهائية له نماذج أولية في العالم المادي: المجموعات اللانهائية من النجوم والكواكب والكواكب والتشكيلات المجراتية والأعداد اللانهائية من الالكترونات والبوزيترونات والنيوترونات، الخ. يتم التعبير عن كل هذه الكميات اللانهائية الحقيقية بالعدد الأساسي الأول  $S_0$ ، والذي هو رمز

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم 1981، ص153



لقيمة لانهاية عدد عناصر مجموعات الأعداد الطبيعية، وهذا له أساسه الموضوعي في العالم المادي. ان القوى الأعلى من ذلك S1, S2, S3 تُعبر عن علاقات نوعية مُختلفة من الكميات اللانهائية على مستوى أعلى من التجريد، وهذا لا يمنع بأي حال من الأحوال وجود مستويات حقيقية لا تنفذ يقوم عليها مفهوم اللانهائية الرياضي في الواقع. بالفعل، انها حقيقة أن خصائص اللانهائية مُستمدة من الطبيعة.

ان المفاهيم ذات الدرجة العالية من التجريد، مثل مفهوم اللانهائية الرياضي (وهو مفهوم نموذجي للغاية)، لا تهتم بالعكس المُباشر للواقع كما في المرآة، ولكن بعكسه المُعَدِّ والمتوسِّط. غالباً ما يكون من المُستحيل الكشف عن ارتباط المفاهيم المُجرّدة كهذه مع الواقع. ومع ذلك، يُمكننا دائماً أن نُشير الى الأساس الواقعي الموضوعي الذي تنبثق منه المفاهيم العلمية، بما في ذلك أكثرها عموميةً وتجريداً والتي تنهض وتتطور وفقاً لمنطقها الجوهرية الملازم لها.

هناك سمة رئيسية أخرى لموضوعية الحقيقة تختلف شكلياً عن الأولى، ولكن يتبين أنها مُرتبطة عضوياً بها، في معناها الداخلي. يعود الفضل الى لينين في الكشف عن هذه السمة. في وصفه لمفهوم الحقيقة الموضوعية، يقول في كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي) أن هُنالك في معارفنا "مضمون لا يتوقف على الذات (أي مُستقل عنها)، لا يتوقف لا على الانسان ولا على الانسانية"<sup>1</sup>. تتحدد هذه الاستقلالية من خلال حقيقة أن المعرفة تكتسب أهمية الحقيقة الموضوعية نتيجة اختبارها وتأكدها في الممارسة الاجتماعية، وبالتالي تُصبح مُستقلةً عن رأس الأفراد والجماعات، بغض النظر عن تقييماتهم لهذه المعرفة، وما الى ذلك.

وهكذا فان كلا سمتي موضوعية الحقيقة يرتبطان بشكلٍ لا ينفصم.

#### ب- ذاتية الحقيقة

يتبين أن مبدأ موضوعية الحقيقة، في محتواه الديالكتيكي العميق، مُتحد مع ذاتية الحقيقة. لا ينبغي الخلط بين هذه الأخيرة، وذاتية الإدراك، والتي تتميز بأولية العنصر الذاتي الذي يُصبح مهيمناً ويقود الى تجاهل وانكار المعنى الحاسم لمحتوى أشكال الإدراك الموضوعية، كأشكال لانعكاس الواقع المادي. وبهذا المعنى، فان مفهوم "الحقيقة الذاتية" يستبعد نفسه فعلياً ويصبح مفهوماً زائفاً. على عكس الخط الذي اتخذه كارناب الذي يتعامل مع مفاهيم "الواقع" و"الشيء" و"الزمان" و"المكان" وتقريباً جميع مقولات المعرفة العلمية على أنها مفاهيم زائفة، وهي تفتقر، حسب مفهومه للبنية المنطقية للغة، الى أي محتوى موضوعي حقيقي.

على عكس مفهوم "الحقيقة الذاتية" على المستوى المذكور أعلاه، فان مفهوم "ذاتية الحقيقة" له معنىً عقلائي ضروري. تتجلى ذاتية الحقيقة في حقيقة أن الانسان كذات مُدركة يخلق الصورة العلمية عن العالم، يُطوّر المفاهيم والمقولات والنظريات العلمية ويقدم أفكاراً ومبادئ في العملية المعرفية، متوجاً كل ذلك بصياغة التعاريف في المصطلحات اللغوية أو الرياضية المُقابلة لها. يخلق الانسان، كذاتٍ مُدركة، مفهوم الحقيقة ذاته، ويكشف محتواه في تعريف ويُعبر عنه في شكل اصطلاحي.

يُطوّر الانسان، من خلال تحليل بنية المفهوم العام للحقيقية، نظاماً مُعيناً من التعريفات الابدستمولوجية، ويؤسس الروابط والعلاقات فيما بينها كعناصر في المنظومة، ويبني نموذجاً لغوياً عن الحقيقة كمفهوم عام. ان ذاتية الحقيقة هي التعبير عن نشاط الانسان الابداعي الديناميكي باعتباره ذاتاً مُدركة، بصفته خالقاً ووسيلة للمعرفة. هذا صحيح فيما يتعلّق بالمفهوم العام عن الحقيقة ككل وفيما يتعلّق بأي فرضية صحيحة مُحددة.

<sup>1</sup> - نفس المصدر ص136

وبالتالي فان ذاتية الحقيقة هي عنصر أساسي في مفهوم الحقيقة. يُمكننا، فيما يتعلّق بهذا المفهوم، أن نتحدث عن النموذج العلمي كوحدة ديباليتيكية للموضوعي والذاتي. وبطبيعة الحال، يُمكن اعتبار كل فرضية حقيقية أيضاً نموذجاً مُحدداً وملموساً عن الواقع.

تتجلى وحدة موضوعية وذاتية الحقيقة على طول طريق الإدراك الصحيح للعالم، وهي ذات طابع تاريخي مُحدد في كل لحظة مُعطاة، ويتغير محتواها ويتطور باستمرار، وتُصبح أكثر عمقاً وشموليةً. لكن كمبدأ، كوحدة من الافتراضات الأساسية لنظرية الحقيقة، فانها تتمتع بطابع عالمي ومتأصل في كل الإدراك البشري، من اقليدس وأرخميدس، الى منجزات العلم الحديث العُلّيا.

بالإضافة الى ذلك، فان وحدة ذاتية وموضوعية الحقيقة، تجد التعبير عنها، بطبيعة الحال، في الأشكال اللغوية الموافقة لها. يكشف الدور الفعّال للعقل الانساني في الإدراك عن نفسه بالكامل في عملية تعريف المفاهيم والأشكال الاستمولوجية الأخرى. ان أوج المرحلة النهائية للتعريف هي تشكيل المصطلحات الضرورية للتعبير عن الأفكار حول خصائص وسمات الأشياء ومقولاتها التي يجب ذكرها في المفاهيم المعنية، أي أن الانسان، في عملية ادراك العالم يُطوّر مفاهيم معينة ويُعطيها تعبيراً لفظياً واصطلاحياً.

في ضوء ذلك، تكتسب أنظمة الرموز التي تحل محل مصطلحات وتعريفات معينة في علوم مختلفة أيضاً معنىً عقلياً. ان رمزية الرياضيات والمنطق الحديث عقلانية بشكل استثنائي. لا توفر الرموز الرياضية مجرد بديل تقليدي للمصطلحات اللفظية. انها التعبير المركز في الشكل الأكثر اقتضاباً لجوهر وعلاقات المفاهيم الفعلية للرياضيات. بهذه الطريقة، تكشف الرموز عن نفسها على أنها تمتلك محتوىً مخفياً بشكل مباشر خلف شكلها الخارجي.

لا داعي للقول أن العلاقات والرموز الرياضية ليست انعكاساً للعلاقات وأشكال العالم الواقعي المكانية الكمية شديدة التعقيد يشبه انعكاس المرآة. لا يمتلك شكل الرموز والاشارات بحد ذاته محتوىً ادراكياً هادفاً وملموساً. ولكن من وجهة النظر الاستمولوجية العامة، فان أي وصف رمزي في العلم يفترض مسبقاً بالضرورة الصحة الموضوعية للشيء الموصوف والمُعكس في الوعي بوسائل منظومة الأشكال الإدراكية والمقولات.

تحتفظ موضوعية وذاتية الحقيقة في وحدتهما، حيث الأولوية للموضوعية دائماً، بأهميتهما على جميع المستويات وفي جميع أشكال الإدراك العلمي. تفترض هذه الوحدة الاستقلالية النسبية لمكوناتهما وخصائصهما، ولا تستثنيها. تقف موضوعية الحقيقة في المكان المُحدد والحاسم بغض النظر عن تنوع أشكال تمظهراتها. ان ذاتية الحقيقة هي حرية مُعينة للتعبير عنها في هذا التنوع، والتي تظهر بشكل مباشر على أنها نشاط ابداعي ديناميكي للذات، نشاط متوجه دائماً الى شيء ما، نحو ادراك العالم الحقيقي في حركته.

### 3- شمولية وعيانية الحقيقة

يشكل مفهوم شمولية (أو عالمية) الحقيقة جنباً الى جنب مع مفهوم عيانيتهما جزءاً لا يتجزأ من بُنية الحقيقة كمفهوم عام، ويتحد، كعنصر لا ينفصل عن المنظومة بأكملها، مع مفاهيمه وتعريفاته الأخرى. تضمن المبادئ المُحددة التي تكمن وتتغلغل في محتوى المفهوم العام عن الحقيقة، تضمن هذه الوحدة والارتباط بين جميع عناصر الحقيقة كنظام: مبدأ موضوعية الحقيقة، ومبدأ التطور (الديناميكية)، ومبدأ عدم توافق جميع الأشكال الإدراكية، وفي حالتنا هذه، عدم توافق كل المفاهيم كعناصر لنظام الحقيقة العام. ان معنى ومحتوى شمولية وعيانية الحقيقة، الذين هما مقولاتها (اي مقولات الحقيقة) الرئيسية وخصائصها، يكشفان عن نفسيهما بالكامل بناءً على الأساس النظري لتلك المبادئ الرئيسية.

تُشكّل الفكرة العميقة حول شمولية الحقيقة أساس افتراض هيجل الذي يمتد عبر كتاب (علم المنطق): حقيقة الوجود هي جوهر، وحقيقة الجوهر هي المفهوم the truth of being is

essence, the truth of essence is the concept والمفهوم شموليةً أو عالميةً أصيلةً، وهذا ما يُحدد طبيعة المعرفة الصحيحة. يجب أن يكون المفهوم كتعبيرٍ عن الجوهر المُعمم، شكلاً عالمياً من أجل أن يتوافق معه. حينها فقط، يظهر المفهوم كحقيقةٍ للجوهر، وبالتالي، الشمولية هي خاصيةٌ مُلازمةٌ للحقيقة في الإدراك. ان الاطروحة المادية الديالكتيكية في نظرية المعرفة التي تقول بأن عالمية الحقيقة هي السمة الابستمولوجية الرئيسية لها، تقوم على حقيقة وحدة وجود العالم، وهي وحدة متضمنة في ماديته باعتباره لا مُنتهٍ وموجود منذ الأزل وسيظل يتطور الى الأبد. تتجلى هذه الوحدة بشكل طبيعي في التنوع اللامتناهي للظواهر والعمليات، ولكنها تُشكّل الأساس الموضوعي لشمولية الإدراك، لشمولية الحقيقة. تكمن في هذه الوحدة الموضوعية لأساس الشمولية، ارتباطاً ووحدة شمولية وموضوعية الحقيقة.

لكن الإدراك لا يتوقف عند ادراك الوجود، أي لا يتوقف عند ادراك العالم في وضعه الحالي. انه يهدف الى الكشف عن الجوهر المُلازم للعالم المُحيط، وجوهر أشكال العمليات والظواهر المُتعددة للواقع المتطور. الجوهر بطبيعته هو أيضاً شيء شامل وعالمي، انه يحتفظ بأهميته الثابتة في علاقته بالتنوعات المُحددة للتغيرات التي تحدث في العالم الحقيقي، وفي علاقته بالمحتوى المحدد لعملياته المُختلفة.

الشمولية هي أيضاً سمة من سمات القوانين الأساسية لتطور العالم الواقعي، والتي هي بالضرورة موضوع للإدراك مثل الوحدة والجوهر. لكي تتحقق شمولية الحقيقة بالكامل، فانها يجب أن تشمل مجال القوانين كمفاهيم تعكس الانتظامات الحقيقية، والروابط والعلاقات بين الجواهر في تنوعات ظواهر الواقع.

ان شمولية الحقيقة ذات أهمية نظرية وعملية كبيرة فيما يتعلّق بأهمية أفكار ومبادئ الماركسية-اللينينية كنظرة علمية عن العالم. ان مُصطلح الحقيقة الماركسية العالمية، الذي يُعبّر عن الأهمية العالمية للنظرية الثورية لجماهير العُمال وجميع الشعوب وجميع القارات، مقبول بشكلٍ عام في الأدب الماركسي المُعاصر. مع ذلك، يجب أن نُؤكد على الفور، أن هذا بالتأكيد لا يعني أي تخطيطات مُجردة أو فرض لـ"نموذج واحد" للتطور الاجتماعي من أعلى على العالم بأسره، مُتجاهلين ثراء وتنوع طرق وخصائص الحركة الاجتماعية للشعوب الحية والنضال من أجل مُستقبلٍ مُشرق. تُشكّل انتظامات التطور التاريخي التقدمية العالمية كلاً عُضوياً مع تنوعات الحركات الفعلية للحياة الاجتماعية.

انتشر في السنوات الأخيرة مفهوم "نماذج الاشتراكية" المختلفة مرةً أخرى بشكلٍ كبير في الأدب اليساري. تتمثل طريقتها الرئيسية في اضعاف الطابع المُطلق على الخاص بمعزلٍ عن العام وتجاهل العام الذي يُحدد قوانين ومسارات بناء الاشتراكية. حاول ايديولوجيو الاصلاحية لعددٍ من السنوات حتى الآن ابتكار أنواع مُختلفة من "نماذج الاشتراكية"، وأدى هذا الى الحديث عن الاشتراكيات "الأوروبية" و"الآسيوية" و"الأمريكية اللاتينية" و"الأفريقية" و"الشرقية" و"الغربية" و"السوفييتية" و"الصينية" و"التشيكوسلوفاكية" و"الفرنسية" و"الاشتراكية بوجه انساني" و"البيروقراطية" و"الاشتراكية السوق"، وما الى ذلك. يقولون بأن كل نماذج الاشتراكية هذه تختلف اختلافاً كبيراً عن بعضها، وتتعارض مع السمات العامة والقوانين العامة والجوهر العام للاشتراكية. من الناحية النظرية، يرجع هذا الى الطبيعة الميتافيزيقية غير العلمية لهذا النهج، وهو نهج يتعارض تماماً مع الطريقة الصحيحة للإدراك، والتي تتطلب أن نكشف القوانين العامة المُحددة عن حركة المُجتمع نحو الاشتراكية في علاقتها العضوية مع الخاص، وليس بمعارضة أحدهما مع الآخر.

ميّز روجيه غارودي نفسه مؤخراً في التبشير بمثل هذه المفاهيم. انه يُثني على ما يُسمى بالنماذج

الاشتراكية "التشيكوسلوفاكية" و"الصينية" ويُقارنها بالنموذج "التقليدي السوفييتي" الذي لا يعتبره سوى "اشتراكية مشوهة" (!؟).



روجيه غارودي

حول هذه النقطة يُلاحظ الشيوعي الفرنسي فالديك روشيه Waldeck Rochet أن غارودي "يخلط بشكلٍ منهجي بين مسألة الطُرق المختلفة للانتقال الى الاشتراكية وبين مفهوم نماذج الاشتراكية المُختلفة. ان استخدام مُصطلح "نموذج" عند الحديث عن طُرق ووسائل الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية هو اجراء خلافي الى حدٍ كبير ويؤدي الى الارتباك، لا سيما أنه يطمس السمات العامة التي لا يمكن بدونها التحوّل الى الاشتراكية، مثل الثورة والاستيلاء على السلطة السياسية من قِبَل الطبقة العاملة وحلفاؤها والغاء المُلكية الخاصة لوسائل الانتاج وازفاء الطابع الاجتماعي على الوسائل الأساسية للانتاج والتبادل، الخ"<sup>1</sup>.



فالديك روشيه

مُطوراً فكرة القوانين العامة للانتقال الى الاشتراكية في مكانٍ آخر، يُلاحظ روشيه أن مفهوم

<sup>1</sup> - - Cahiers du communisme, No. 11, 1969, p. 138

"نماذج الاشتراكية" غامض وغير علمي على وجه التحديد لانه يتجاهل الشيء الرئيسي:  
القوانين العامة للاشتراكية.

في الواقع، من وجهة نظر متطلبات نظرية الحقيقة، فان مفهوم "نماذج الاشتراكية" هو مفهوم غير علمي، لانه يؤدي الى تجاهل مطلب عالمية الحقيقة، ولا يتوافق مع الحالة الفعلية للأمور، ويتعارض مع الأهمية الحاسمة لقوانين الثورة والبناء الاشتراكي العامة. كما قلنا سابقاً، فان مقولة عالمية الحقيقة مُرتبطة ارتباطاً وثيقاً بـ"مقابلها"، أي بمقولة عيانيتها. ان عيانية الحقيقة مفهوم مُعقد، كما ان أحادية جانب تفسيراتها الذي يحدث أحياناً غير مقبول تماماً من وجهة نظر متطلبات نظرية الحقيقة اللينينية. في تفسيرنا لما تعنيه الحقيقة العيانية، ننطلق في المقام الأول من وحدتها العالمية، لان هذه الوحدة، التي تظهر مباشرة في العملية الادراكية، هي في التحليل النهائي انعكاس لجوهر العالم المادي نفسه وطابعه المتناقض، أي قوانينه المُلازمة له وأنماط تطوره. يبدو طرح لينين الذي يصف الأساس الموضوعي لوحدة العالمي والعياني في الإدراك مهم بشكل استثنائي. لاحظ لينين في دفاثره الفلسفية أن: "الطبيعة هي وقت واحد عيانية ومجردة، انها ظاهرة وجوهر، بُرهة وعلاقة"<sup>1</sup>. ومن هنا يأتي مكان مقولات العالمي والعياني في بُنية الحقيقة كمفهوم عام حيث يتجسدان بعلاقتهما وترابطهما، وتحددتهما من خلال موضوعية الحقيقة.

تعكس عيانية الحقيقة بمعناها الأساسي والأكثر عمومية ثراء خصائص وصلات وعلاقات الأشياء وظواهر العالم المادي وهي التعبير المباشر في الإدراك عن تطور المحتوى العياني عن العالم. تُعبر عيانية الحقيقة، في المجال الاستمولوجي، عن مدى عيانية وتحديد الوجود في وحدته مع جوهر وعالمية قوانين حركة العالم المادي الرئيسية، وهذا ما يُحدد وحدة العياني والعالمي في الحقيقة، كأهم خصائصها الاستمولوجية.

في مراحل نشاطه الثوري الأولى، أجرى لينين دراسة عميقة لأفكار عيانية التحليل العلمي، اي عيانية الحقيقة. لنتذكر طرحه الذي اكتسب شهرةً كلاسيكيةً في تاريخ الفكر الماركسي. يقول لينين في مقال له تعود الى عام 1899 بعنوان (برنامجنا): "نحن لا نعتبر أبداً نظرية ماركس شيئاً كاملاً لا يجوز المساس به... ونحن نعتقد أنه من الضروري بخاصة أن يدرس الاشتراكيون الروس ويطوروا نظرية ماركس بصورة مستقلة لان هذه النظرية لا تُعطي سوى موضوعات توجيهية عامة تُطبّق مقلّاً في بريطانيا على غير ما تُطبّق في فرنسا، وفي فرنسا على غير ما تُطبّق في ألمانيا، وفي ألمانيا على غير ما تُطبّق في روسيا"<sup>2</sup>. أصبح هذا الطرح عملياً، برنامجاً لعمل الأحزاب الماركسية اللينينية في جميع البلدان.

لذا، فان التّهم الموجهة ضد الماركسيين اللينينيين، بأنهم "دوغمائيين" وذوي "مُقاربة مُجردة" و"معايير ثابتة"، التي أطلقها التحريفيين من برنشتاين وحتى غارودي لا أساس لها في حقائق النظرية الماركسية. شرّح لينين بثبات واتساق الأفكار الديالكتيكية العميقة حول تركيب المبادئ العامة للنضال الثوري بمطلب التحليل الشامل والملموس للأوضاع الحقيقية في كل بلد، في اللحظات التاريخية المُعطاة. ان الشيء المُميز في اللينينية هو مطالبتها المُستمرة بتحليل عياني للواقع.

تتضمن عيانية الحقيقة، في عملية الإدراك، أيضاً، التعبير عن خصائص وعلاقات أشياء وظواهر العالم الملموسة. يستلزم هذا، ادراك الأشياء بتصنيفاتها وعلاقاتها وصلاتها المُقابلة لها، بمساعدة مجموعة من المفاهيم والأحكام والقوانين وما الى ذلك.

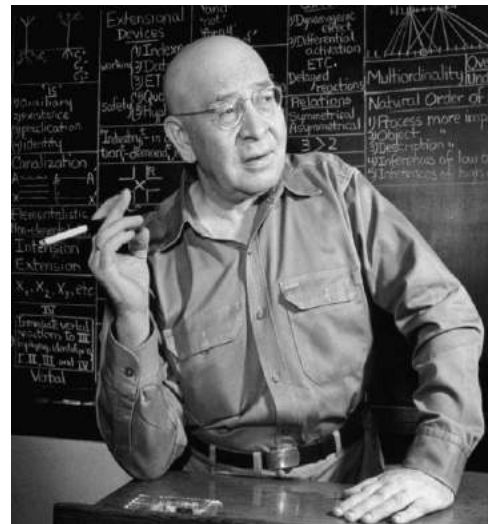
1 - دفاثر عن الديالكتيك، لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 209

2 - مُختارات لينين في عشرة مجلدات، المُجلد الأول، دار التقدم 1978، ص 499

تتحدد الحقيقة العيانية بالمعنى الاستمولوجي الواسع، بمحتواها وبالتالي بأهميتها الإدراكية، من خلال التحدد النوعي لمواضيع الواقع وبُنَى ومستويات الوجود الموافقة لها. هذا يستبعد الاستنتاج المُجرّد وغير المتحدّد لأي مواضيع ومستويات، ذات مُحتوى غير متبلور و غامض بشكلٍ تجريدي. على هذا المستوى، كما يبدو لنا، يجب على المرء أن يحكم على أهمية صيغة لينين بأنه "لا توجد حقيقة مُجردة، فالحقيقة دائماً عيانية".

عند النظر في معنى وأهمية، على سبيل المثال، المقولات الاقتصادية في مُختلف الحُقب التاريخية، يجب أن يكشف تحليلنا العلمي محتواها المُحدّد، والذي يتغير حتماً بتطور العلاقات الاجتماعية. ان مفهوم القيمة هو مقولة تنبع من الاقتصاد البضاعي والعمل البشري. يتغير محتوى هذا المفهوم مع التغير النوعي للعلاقات الاجتماعية، وسيكون المنهج المُجرّد الذي يتجاهل التحليل المُحدّد للمحتوى الجديد غير صالحاً أساساً. ان مفهوم القيمة في ظل الاشتراكية، على الرغم من كونه يظل مقولةً من مقولات الاقتصاد البضاعي، إلا أنه يُعبّر في محتواه الجديد، ليس عن التملك الرأسمالي الخاص، ولكن عن التوزيع الاشتراكي للقيم المادية، المُختلف تماماً. كل هذا يوضّح ضرورة اتباع مُقاربة عيانية بدقة لتحليل محتوى المقولات الاقتصادية التي تعكس العلاقات الاجتماعية-الاقتصادية المُختلفة نوعياً.

ان لدى مطلب التحليل العياني هذا، كما قلنا، أهميةً استمولوجيةً عامة. تم الكشف عن هذه الأهمية بشكلٍ كامل فيما يتعلّق بالمحاولات في كُل من تطور المعرفة السابق وفي الوقت الحاضر لبناء لوغاريتمية منطقية مُطلقة. نشأت أولى هذه المحاولات في البداية منذ زمن "الفن اللوللي" <sup>1</sup>\* Lullic Art في العصور الوسطى. في وقتٍ لاحق، حاول مفكرون مثل لايبنتز ولا بلاس تطوير منظومة منطقية-رياضية لحل أي مشكلة رياضية أو علمية عامة. في عصرنا، اقترح علماء السيمانتيقا تشارلز موريس Charles Morris والفريد كورزيبسكي Alfred Korzybski و رادولف كارناب حلولاً مُختلفة في شكل "جداول علمية" Tables of Science شاملة ومنظومات "ما بعد منطقية" metalogics و "ما بعد لغوية" metalanguage و "ما بعد نحوية" metagrammar والتي سعوا فيها الى اضافة طابع شامل ومُطلق عليها.



الفريد كورزيبسكي

<sup>1</sup> \* - من الفيلسوف واللاهوتي والرياضي الاسباني ريمون لول Raymond Lull 1232-1315. سعى لول، من خلال رغبته في وضع أداة نظرية لجذب المسلمين والتبشير المسيحي، الى وضع منظومة قال أنها شاملة عقلياً ومنطقياً. بنى لول مرجعاً لاهوتياً-صوفياً يمكن القارئ، حسبما يرى، من الاجابة على كل الأسئلة حول الله وخلقها. كانت فكرة لول عن مثل هذا "الفن العالمي"، مؤثرة للغاية.

وهكذا، أدى تطور أفكار الصياغة المنطقية الى ظهور مشكلة شمولية الحقل الموضوعي في المنطق، وهي المشكلة ذات الأهمية الأساسية لنظرية المعرفة ونظرية الحقيقة. لكن يُظهر تاريخ العلم عدم كفاية مثل هذه الاستقراءات الميتافيزيقية المُجردة. بدءاً من أعمال شرودر وراسل وغيرهما من علماء المنطقة والرياضيين، تم اثبات أن الافتراضات حول شمولية الحقل المنطقي تؤدي الى ظهور مفارقات وتناقضات لا يمكن حلها على أساس مثل تلك الافتراضات التعسفية والمجردة. تكون الصياغة المنطقية عقلانيةً عندما تستوعب-بوسائل التحليل المنطقي- محتوئاً معيناً لأشياء مُحددة تنعكس في الفكر البشري. تُعدّ مجموعة الحسابات المنطقية والمنطقية-الرياضية المُستخدمة في الصياغة المنطقية تعبيراً عن خصائص وسمات مجالات المعرفة القابلة للصياغة. كل هذا جدير بالملاحظة لان التحليل المنطقي الحديث يرتبط بشكل وثيق بحل المسائل العلمية المُحددة التي تطرحها التكنولوجيا والهندسة. وبطبيعة الحال، في هذه المرحلة، لا بد للمنهجية الميتافيزيقية المُجردة التي تُضفي الطابع المُطلق على المجال الموضوعي للبحث أن تنهار بشكل كامل. على العكس من ذلك، يتبين أن مبدأ عيانية الحقيقة صحيح تماماً ويكتسب قيمةً توجيهيةً كبيرةً لانه يوجه البحث المنطقي على طول مسار التحليل العياني لمجالات مُحددة من المعرفة.

فيما يتعلق بمسألة عيانية الحقيقة، نرى أنه من الضروري استعراض خاصية لم يتم الاشارة اليها بشكلٍ خاص حتى الآن في مُختلف تعريفات الحقيقة المُقترحة في الأدب الماركسي. الحقيقة هي عملية، وتظهر دائماً، في نفس الوقت، في أي لحظة من الادراك، كنتاجها التاريخي الملوس، اذا كان المرء بالطبع يتعامل بالفعل مع الحقيقة. اذا تجاهلنا هذه الحقيقة أو نسيناها، فاننا نحرم مفهوم الحقيقة من كُلّ معنىٍ صحيح لانه لا يُمكن أن تكون هناك حقيقة حيث لا توجد نتيجة مُحددة وأصيلة في الادراك.

تتكون عملية الادراك المُعقّدة والمتناقضة، بشكلٍ عضوي من سلسلة من الافتراضات العيانية الصحيحة والنتائج المُحددة تاريخياً والتي بدونها لن يكون هناك فائدة على الاطلاق من الحديث حول المعرفة الصحيحة، أو الحقيقة. يتم التعبير عن هذه النتائج التاريخية الملموسة في جميع تنوعات الأشكال الادراكية: في المفاهيم والمقولات العلمية وفي المفاهيم العلمية والنظريات وفي الأفكار والمبادئ. ان النتاج العياني الذي يتحقق في الادراك هو تعبير عن الطابع الموضوعي للادراك بشكلٍ عام، وهو تعبير عن قوة وفاعلية العقل البشري.

هذا ينطبق من حيث المبدأ على كل المراحل التاريخية والنتائج العيانية للعملية الادراكية بصرف النظر عن تعقيدها وُعُمقها. يُمكن أن ينطبق هذا على "قاعدة أرخميدس الذهبية" ومعادلة دالة شرودرنجر الموجية في ميكانيك الكم والنظريات الأولية لهندسة اقليدس وهندسة المكان الاقليدي ذو الأبعاد وفكرة التركيب الذري التي اقترحها ديموقريطس واپيقوروس ومفاهيم تركيب النيوكليونات المعقد ونظام كوبرنيكوس حول مركزية الشمس والأفكار المعاصرة حول بُنية الكون والقوانين الأساسية للمنطق الأرسطي وأنظمة المنطق المُتعدد القيم التي ظهرت في القرن العشرين، الخ.

يُمكن من حيث المبدأ، قول الشيء نفسه عن نتائج ادراك الظواهر الاجتماعية. يوجد ميزة مُهمة هنا، هي حقيقة أن الادراك العلمي الحقيقي عن المُجتمع يبدأ مع صعود الماركسية، التي كشفت الطبيعة الحقيقية للعلاقات الاجتماعية.

في الوقت نفسه سيكون من الخطأ تماماً بالطبع انكار وجود أفكار وطروحات لها أهمية صحيحة وعلمية أساسية تقدّم بها كبار مُفكري الماضي ما قبل الماركسية. قدّم أول ماركسي روسي جورجي بليخانوف في عمله الرائع (تطور النظرة الواحدية للتاريخ) تحليلاً رائعاً للنظريات الاجتماعية والتاريخية للماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، ومؤرخي استعادة الملكية



الفرنسيين والاشتراكيين الطوباويين في القرن التاسع عشر. أظهر أن نظرياتهم تحتوي على طروحات مادية صحيحة متعلقة بتفسير التاريخ: حول دور البيئة الاجتماعية في حياة البشر وفي تكوين وعيهم ومعاييرهم الأخلاقية، وحول تأثير العوامل الاقتصادية على العلاقات الاجتماعية، وأهمية "الحالة الحضرية" طوال حياتهم في المجتمع، وما إلى ذلك. يمكن اعتبار أي طرح من هذا القبيل كنتيجة محددة تمتلك معنىً مُحدداً وصحيحاً ولموس للادراك العلمي للعلاقات الاجتماعية. لن نناقش هنا مسألة عمق ودرجة ادراك الظواهر الاجتماعية التي تحققت بمساعدة هذا الطرح أو ذاك. هذه مسألة الترابط بين المعرفة النسبية والمُطلقة. ما نود التأكيد عليه هو أهمية مثل هذه الطروحات كأشكال من الادراك الصحيح العياني، والذي يُشكل، في مجموعه، المحتوى الحقيقي للعملية المعرفية.

ويصْدَقُ هذا بشكلٍ خاص على الطروحات الرئيسية الماركسية اللينينية، والتي توضح كلٍ منها بشكلٍ مباشر قوة وعمق الفهم العلمي الحقيقي حول طبيعة المجتمع البشري. تم التعبير عن جوهر وقوانين التشكيلة الاجتماعية-الاقتصادية الرأسمالية التي تم الكشف عنها في كتاب (رأس المال) لماركس في سلسلة من المفاهيم العلمية والقوانين العلمية، والتي تُشكل نتائج تاريخية عيانية للادراك العلمي ذات الأهمية التاريخية. تأخذ صفة عيانية الحقيقة هنا شكل نظرية متكاملة ومتسقة تظهر كأهم نتيجة تاريخية للادراك العلمي.

ان فلسفة الماركسية اللينينية هي فلسفة متكاملة ومنظمة، ومنظومة ديناميكية من المفاهيم والقوانين العلمية والمفاهيم والنظريات في وحدتها الجوهرية، بكل ثراء وتنوع مكوناتها. ان جميع مكونات المنظومة الماركسية اللينينية هي انجازات علمية أصيلة للفكر الانساني، وهي نتاج تاريخي لموس للادراك العلمي تكشف عن الصورة العلمية للعالم بشكلٍ شامل. وبعبارةٍ أخرى، تكشف عن الحقيقة في تطورها. عندما تؤخذ عيانية الحقيقة- في عملية كل الادراك العلمي- كواحدة من من خصائص الحقيقة الاستمولوجية الرئيسية، يتضح أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنسبية ومُطلقية المعرفة.

ترتبط مُطلقية ونسبية الحقيقة، التي نحن على وشك دراستها الآن، ارتباطاً وثيقاً بمقولات موضوعية وشمولية وعيانية الحقيقة.

في تفسيرنا لمُطلقية الحقيقة ننطلق من التعريف التالي: تُشير مُطلقية الحقيقة الى الامكانية الحقيقية للمعرفة الكاملة والشاملة لجوهر وقوانين العالم المُحيط، وتتحقق في العملية المستمرة واللانهائية لادراك التطور الأبدي للمادة.

بمجرد أن نبدأ في دراسة مقولتي مُطلقية ونسبية الحقيقة، سنرى لماذا يجب استخدام التعريفات الواضحة بدلاً من مصطلحي "الحقيقة المُطلقة" و"الحقيقة النسبية"، وسيكون من الغامض للغاية أن نقول: "نظرية نيوتن في الجاذبية هي حقيقة مُطلقة". من ناحيةٍ أخرى، اذا استخدمنا تعريفاً صريحاً وواضحاً سيصبح كل شيء منطقياً ولن يُثير أي شكوك. لا يُمكننا، بالنسبة لنظرية نيوتن أو أي نظرية علمية عيانيةٍ أخرى، أن نقول أنها حقيقة مُطلقة، ولكن تنتمي سمة مُطلقية الحقيقة بالضرورة الى كل هذه النظريات. تحتفظ أفكار انجلز ولينين، في هذا الصدد، بكل أهميتها. في حين أنه يجب تنقيح وتطوير أشكال تعبيراتها الملموسة بطبيعة الحال.

تُعبّر مُطلقية ونسبية الحقيقة، مثل الخصائص الاستمولوجية الأخرى للحقيقة، عن طبيعة الوجود نفسه، أي طابعه الديالكتيكي المتناقض. وقد عبّر لينين عن هذا بايجاز في التعريف التالي:

"المُطلق والنسبي، المحدود واللامحدود، هي أجزاء، درجات الكون الواحد. ليس الأمر هكذا؟"<sup>1</sup>. يُعبّر هذا عن فكرتي الأساس الأنطولوجي لمقولات مُطلقية ونسبية الحقيقة، وارتباطها ببعضها

1 - دفاتر عن الديالكتيك، لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 127

وبمقولاتي المحدود واللامحدود، والتي تُعتبر مُهمّةً للغاية من أجل فهم قوانين العملية الإدراكية. لا ترتبط مُطلقية ونسبية الحقيقة بموضوعيتها فقط، انهما مبنيةٌ عليه تماماً، لان هذا المفهوم الأخير، كما ذكرنا سابقاً، له أهمية مبدأ أساسي لنظرية الحقيقة بأكملها بجميع مقولاتها وعناصرها. لننتذكر في هذا الصدد اطروحة هيغل شديدة الأهمية: المُطلق فقط هو الصحيح، والصحيح مُطلق. تُحدد وحدة الموضوعية والمُطلقية هذه جوهر الحقيقة ومحتواها الذي يكشف عن نفسه في تعريفات مختلفة، في التحليل النهائي. ينطبق الأمر نفسه على مفهوم نسبية الحقيقة. يجب أن نبدأ بتعريف هذا المفهوم. تعتمد نسبية الحقيقة كلياً على مبدأي الموضوعية والمُطلقية. انها تُعبر عن محدودية المرحلة التي وصل لها للدراك البشري، هذا الإدراك الذي يُعتبر عملية لانهاية، وتُشير، الى ادراك جوانب وعلاقات الواقع المُنفصلة. ان النسبية تعني تقريبية المعرفة، والدرجة التي يتغلغل بها وعينا في جوهر الأشياء الذي لا ينضب، وهي المستوى التاريخي للدراك العلمي الذي تحقق في فترة مُعيّنة.

ان نسبية الحقيقة مشروطة بالطبيعة الديالكتيكية للعملية الإدراكية ككل. لا يتحقق ادراك الحقيقة الموضوعية (مثل الحقيقة المُطلقة) دفعةً واحدةً وعلى الفور، وليس بكليتها. وبالمثل، فهي ليست مُجرّد عملية تحصيل سلسلة من الحقائق الأبدية الجاهزة. يُلاحظ لينين بشكلٍ خاص أن ما يجعل المرء يقترب من الحقيقة الموضوعية "الحقيقة المُطلقة" فقط هو سياق الإدراك. ان مراحل الإدراك المُختلفة هي في الواقع سلسلة من الحقائق النسبية التي تخلق "الحركة العامة للدراك" كادراك للحقيقة المُطلقة، والتي هي حركة في جوهرها، وعملية تمتد الى ما لانهاية. يتم الكشف عن الترابط العميق بين مُطلقية الحقيقة ونسبيتها في العملية التاريخية الفعلية للدراك الانساني. من ناحية، تتحقق مُطلقية الحقيقة كامكانية لادراك كامل عن العالم، في سلسلة مُستمرة من افتراضات صحيحة نسبياً تعكس بشكلٍ أكثر عمقاً من ذي قبل القوانين المُعددة للعالم المادي المتطور باستمرار. ولكن من ناحيةٍ أخرى، تُشير نسبية الحقيقة في الوقت نفسه الى مُطلقيتها لان كل خطوة صحيحة نسبياً في معرفة العالم هي خطوة في ادراك المحتوى الكامل والشامل المُطلق للواقع اللامحدود واللانهاية.

توجد علاقة لا تقل قوةً بين مفهوم نسبية الحقيقة وعيانيته. ان "ضبابية" حدود اقتراب معارفنا من الحقيقة الموضوعية (والمُطلقة) لا يعني الذهاب باتجاه النزعة الاتفاقية conventionalism التي تُنكر كل تحددية وموضوعية أشكال المعرفة. تتحقق الحقيقة فقط في مجموع جوانب وعلاقات الواقع المتنوعة التي تنعكس وتُسجّل في مجموع التعريفات الاستمولوجية التي تقابلها. تُعبر كل مرحلة وكل تعريف، في هذا المجموع، عن مدى عيانية الحقيقة وفي نفس الوقت نسبيتها، بقدر ما تتحقق الحقيقة (الحقيقة المُطلقة) بشكلٍ كاملٍ فقط في مجموع مكوناتها وعناصرها.

ان خصائص نسبية الحقيقة، المذكورة أعلاه، والتي تنكشف أهميتها الحقيقة فقط بعلاقتها بموضوعيتها ومُطلقيتها وعيانيته، مُستمدة من طبيعة العملية الإدراكية نفسها، وتُسعمل، على مستوى "التغذية الراجعة" كمعيار منطقي لهذه العملية. دعونا أولاً ننظر في تقييم الفكرة الهامة حول العلاقة بين خصائص المكان الهندسية، وخصائصه الفيزيائية، أو العلاقة، كما صاغها اينشتاين بين الهندسة Geometry والفيزياء.

تم استباق هذه الفكرة، وهي واحدة من أكثر الأفكار جوهريةً في النظرية النسبية، في أعمال الروسي نيكولاي لوباتشيفسكي Nikolai Lobachevsky والألماني بيرنارد ريمان Bernhard Riemann. لدينا، فيما يتعلق بأهمية هذه الفكرة، شهادةً موثوقةً من اينشتاين نفسه، الذي أصبحت الهندسة بالنسبة له علماً طبيعياً فيما يتعلق بصلتها الوثيقة بالفيزياء. بالنسبة لاينشتاين، كان عدم الفصل بين الهندسة والفيزياء أمراً حاسماً. كما اعترف هو نفسه، فانه لولا

هذه الصورة للهندسة "لما استطعت صياغة نظرية النسبية"<sup>1</sup>.



نيكولاي لوباتشيفسكي

من الناحية التاريخية، كانت هندسة اقليدس هي الخطوة الأولى في معرفتنا بالخصائص الهندسية للفضاء، ومن مبادئها اشْتُقَّ التعبير التالي لعنصر الخط (في الاحداثيات الديكارتية):

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$$

هذا التعبير هو أول تقدير تقريبي في ادراك العلاقات العالم الحقيقي الهندسية. وهي تُعبّر، بدرجة مُعينة من الدقة عن العلاقة المكانية بين الأجسام، مُتجاهلةً طبيعتها الفيزيائية. هذه حقيقة مُحددة وعيانية ونسبية، ومن ثم، فهي خطوة في ادراك الحقيقة المُطلقة.



هيرنارد ريمان

كانت المرحلة التالية المُهمّة في معرفة الخصائص الهندسية للمكان هي التعبير الذي تمت

<sup>1</sup> - أفكار وآراء، البرت اينشتاين، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986، ص 27

صياغته في النظرية النسبية، والتي استخدمت نسباً من الأشكال الهندسية الاقليدية كما تطلب الأمر. هنا يتم التعبير عن عنصر الخط بوسائل الموتر Tensor الأساسي:

$$ds^2 = \sum g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$$

حيث قيمة  $\mu$  و  $\nu$  تتراوح من 1 الى 4 وحيث تصف الدالات  $g_{\mu\nu}$  والتي هي عناصر للموترات المتغيرة المتماثلة، تصف النسب المترية في متسلسلة الزمان-المكان والمجال الجاذبي<sup>1</sup>. يُشير هذا الى معرفة أعمق بالخصائص الفيزيائية للمكان، ودرجة أعلى من التغلغل في الجوهر اللامنتهي للأشياء، ولكن في نفس الوقت-وهذا له أهمية ابستمولوجية خاصة- لم يتم الغاء علاقات الهندسة الاقليدية بأي حال من الأحوال في هذه الصيغة، بل تستمر في مفهومها في مجال صغيرٍ وكثيرٍ أولي، وأول نتاج تاريخي عياني جوهري في معرفة الخصائص الهندسية للمكان الحقيقي.

ومع ذلك، حتى هذا التعبير باستخدام الموتر الأساسي لا يستنفد غنى وتنوع خصائص وعلاقات المكان الحقيقية. وكما أشار الأكاديمي فلاديمير فوك Vladimir Aleksandrovich Fock، فإن هذا التعبير، أو المعادلة، تنطبق على حركة نقطة مادية غير مشحونة في مجال الجاذبية. لو انشحت النقطة المادية، فيجب أيضاً أن تخضع لتأثير المجال الكهرومغناطيسي الخارجي، تُصبح مقاييس المكان، في هذه الحالة، أكثر تعقيداً.



فلاديمير فوك

كما نرى، فإن عملية ادراك جوهر العالم من المستويين الثاني والثالث، وما الى ذلك، لا تسير في خطٍ مُستقيم ولكنها غالباً ما تتبع مساراً لولبياً معقداً. في الحالة المعنية، اتخذ تعميق وصلل معادلات نظرية النسبية خطأً آخر. تفترض هذه المعادلات متوسط التوزيع المتساوي للمادة في الفضاء، طبعاً بشكلٍ تقريبي.

ولكن على الرغم من الأهمية الاستثنائية والعميقة لهذه الأفكار، فإن المعادلات المذكورة أعلاه لا تُعبر عن التنوع اللامتناهي الشامل للعلاقات المكانية الحقيقية، فهي لا تبحث، على وجه الخصوص، عن تأثير الميزون والنيوترون والمجالات الفيزيائية الأخرى على الخصائص الهندسية لل فراغ. لذلك، لا يُمكن اعتبار المعادلات المُعطاة كحقائق مُطلقة كاملة، ولكنها تُعبر عن

<sup>1</sup> - - See Albert Einstein, The Meaning of Relativity, Princeton, New Jersey, 1955, p. 64

مستوىً مُحدد في تغلغلنا في روابط وعلاقات المكان الحقيقي اللانهائي والمتنوع، وبالتالي تُظهر وحدة نسبية ومُطلقية الحقيقة، وهي وحدة تتوافق مع المستوى المُحدد الذي تم تحقيقه في تطور المعرفة.

فيما يتعلق بمفهوم نسبية الحقيقة، يجب علينا أن ندرس بايجاز مسألة الحقيقة المُفارقة، التي وضعها العلم الحديث عن جدول الدراسة.

من الصحيح أنه عندما تتحطم المفاهيم والأفكار خلال فترات الثورات العلمية، فإن عملية استبدال المفاهيم والنظريات القديمة بأخرى جديدة يُصاحبها في الوقت نفسه اندماجها في تركيب جديد في مرحلة جديدة من الإدراك. لكن من حيث المبدأ، يحدث هذا النمط خلال عملية الإدراك، والتي تكون دائماً ذات طابع متناقض، ولكن ليس بشكل جذري كما هو الحال في النقاط الحرجة في تطور العلوم وكما يحدث، كقاعدة، في جوانب مُعينة من هذا التطور.

كشفت ماركس عن إحدى النقاط الرئيسية في هذه الظاهرة الاستمولوجية لمفارقة الحقيقة. يقول ماركس في (الأجور والأسعار والأرباح): "إن الحقائق العلمية مُستغربة دائماً حين يُحكّم عليها بناءً على التجربة اليومية التي لا تتناول غير ظاهر الأشياء الخادع"<sup>1</sup>. أظهر ماركس، من خلال تحليله العميق لطبيعة العلاقات الرأسمالية، صحة هذا الفهم للحقيقة العلمية. لقد كشف تحت غطاء العلاقات السلعية، العلاقات بين الناس والطبقات الاجتماعية وتناقضاتها وتناحرها. لقد أظهر، وراء الأرقام العامة لنمو الانتاج والثروة الاجتماعية، كل ظلم التوزيع الرأسمالي واستقطاب القوى الاجتماعية. ووراء الشكل الخارجي للحضارة الرأسمالية، كشف عن جوهرها وطبيعتها الحقيقية التي يُخفيها بعناية جميع الاقتصاديين البرجوازيين والسوسيولوجيين والفلاسفة. إن الحقائق العلمية الغزيرة التي قدمتها عبقرية ماركس مُفارقة من حيث أنها تكشف الجوهر الحقيقي لكل تناقضات الرأسمالية على الرغم من الانطباع الخارجي الذي قد تُعطيه عن "العدالة" و"الانسجام"، وهنا علينا أن نؤكد مرةً أخرى على الأهمية الاستمولوجية لهذا المبدأ.

في فقرة رائعة من كتابه (فينومينولوجيا العقل) يتحدث هيغل تحديداً عن "التصور المتناقض للشيء" مؤكداً أن الشيء الحقيقي يكشف عن نفسه بطريقتين "فالحاصل الآن هو الخبرة التي بحسبها يمثل الشيء بوجه محدد للوعي المتقبل، مع بقائه في الوقت نفسه منطوياً في ذاته خارج هذا الوجه الذي يمثل عليه وهو ما تجوز أيضاً العبارة عنه بالقول: إنه يضم في نفسه حقيقتين متقابلتين"<sup>2</sup>. هنا إذاً، تكمن المفارقة التي نواجهها في فهم الشيء، وبعبارة أخرى، مُفارقة الحقيقة، التي تُعبّر في النهاية عن الديالكتيك المُلازم لها.

هذا يقدم لنا نمطاً معيناً من الإدراك الصحيح، أو إدراك الحقيقة. علاوةً على ذلك، هذه المُفارقة، في التاريخ الحقيقي للإدراك، أو تاريخ العلم، غالباً ما تُظهر نفسها على أنها عملية لتحرير الوعي من العقائد والشرائع المقبولة، والتي اعتُبرت ثابتة ومُطلقة، وهو تحرير يدل على انهيار هذه العقائد، وليس نفي نسبية المكونات الصحيحة للمعرفة السابقة. في هذا الصدد، يجب أن نلاحظ بعض النقاط الرئيسية في تطور الإدراك.

أشارت الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك إلى انهيار العقائد التي ظلت ثابتة لمدة قرون. علاوةً على ذلك، فإن التناقض في الحقائق الجديدة كان واضحاً في حقيقة أنها تعارضت مع مظهر حركة الأجرام في الفضاء.

كان القرن السابع عشر، في تاريخ الإدراك، هو قرن نشوء العلم الكلاسيكي. بحلول نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت صورة علمية متناغمة ومتناسقة عن العالم المادي، واعتُبرت جميع

1 - الأجور والأسعار والأرباح، كارل ماركس، دار التقدم موسكو، ص46

2 - علم ظهور العقل، هيغل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة 2001، ص98



مكوناتها حقائق ثابتة نهائية، كأفكار ثابتة في الفكر العلمي بشكل عام. لكن تميز نهاية القرن باكتشافات مهمة جديدة، وأعقبتها مفاهيم وأفكار مُفارقة جديدة ثم نظريات فيزيائية أصيلة، وشهد الربع الأول من القرن العشرين ظهور الفيزياء غير الكلاسيكية.

ان الحقائق Truths الجديدة، بالمقارنة مع حقائق الفيزياء القديمة، هي نفي ظاهر لهذه الأخيرة، فهي حقائق مُفارقة اذا انطلقنا من المواقع التقليدية. لا يتم رفض المفاهيم والأفكار بشكل فردي وحسب، بل يتم رفض الطروحات والمبادئ الأساسية. لدينا هنا فكرة بلانك عن اشعاع الطاقة في أجزاء صغيرة منفصلة، اي الكوانتا. وفكرة اينشتاين عن الطبيعة الكمومية للضوء، وطروحات النظرية النسبية والفهم الجديد للمكان والزمان والحركة مُقارنةً بالطابع المُطلق لفهمها في نظرية نيوتن، واعتماد الكتلة على سرعتها وصياغة معادلة  $E=mc^2$ ، ونسبة التردد الى الطول الموجي لدوبروغليه de Broglie، واطروحة ميكانيكا الكم ذات الصلة حول الوحدة بين الموجة والجسيم، ومبدأ بور التكميلي ومبدأ هايزنبرغ حول اللاتحديدية، اللذان يشكلان أساس صرح ميكانيكا الكم كنظرية حركة جسيمات المادة الدقيقة، والتفسير الجديد للسببية الذي ينفي حتمية لابلاس، واكتشافات تنوع عالم الجسيمات الأولية، واكتشافات في مجال السرعات العالية جداً التي تقترب من سرعة الضوء، والاكتشافات فيما يخص الفترات الزمنية المُقاسة بأجزاء من المليون من الثانية، وعمليات تحولات بعض الجسيمات الأولية الى أخرى.

وأخيراً، فيما يتعلق بالدراسة متزايدة العمق لعالم الجسيمات الأولية، هناك حاجة ملحة لبناء نظرية للجسيمات الأولية على مبادئ أساسية والتي لا يجب أن تختلف عن تلك المعروفة بالفعل في نظرية النسبية وميكانيكا الكم وحسب، ولكن يجب أن تتعارض معها من نواحٍ عديدة، وأن تكون مُفارقة في محتواها الجديد، الذي لم يُعرّف بعد.

هذه العملية المعقدة والمتناقضة ليست بأي حالٍ من الأحوال اقتراباً تدريجياً من الحقيقة المُطلقة التي لا يمكن تحقيقها أبداً، انها حركة ديايكتيكية يحكمها القانون تتشكل في مراحل معينة، في فترات من التقلبات الحاسمة في تطور الفكر والتحطم الجذري للمفاهيم والأفكار القديمة واستبدالها بحقائق جديدة مُفارقة في كثيرٍ من الأحيان. في التحليل الأخير، تتحدد مُفارقة وتناقض النظريات الجديدة بتناقض ومُفارقة الوجود نفسه، من خلال حقيقة أن العالم في جوهره الخفي هو "عالم غير اقليدي" وملء بالتناقضات الصارخة، والتي يتم الكشف عنها بطبيعة الحال في عملية تشكل الحقيقة في الإدراك نفسه.

بتحليل هذه العملية، يختتم نيلز بور، أحد أعظم علماء ومفكري القرن العشرين، في مقالته الشهيرة (مناقشة مع اينشتاين حول المسائل الابستمولوجية في الفيزياء الذرية) بمناسبة الذكرى السبعين لميلاد مُبدع النظرية النسبية، يختتم نقاشه بتحديد نوعين من الحقيقة "تلك التي تنتمي الى عبارات بسيطة وواضحة لدرجة أنه لا يمكن الدفاع عن التأكيد المناقض لها. النوع الآخر، (الحقيقة العميقة) والتي هي عبارات يحتوي نقيضها ايضاً على حقيقة عميقة"<sup>1</sup>. انطلاقاً من هذه الأسطر، من وجهة النظر الابستمولوجية الصارمة، حققت الفيزياء الذرية أكثر نجاحاتها اثاراً في الكشف عن الطبيعة المتناقضة لظواهر العالم المجهرى.

انها ليست مسألة "أفكار مجنونة"-والتي يُمكن مسامحة العالم العظيم على هذه العبارة- ولكنها الطبيعة الديايكتيكية العميقة للحقائق Truths الأصيلة ووحدة موضوعيتها ومُطلقيتها وعيانياتها ونسبيتها والتي يتم التعبير عنها في مُفارقتها كاحدى لحظات ذروة عملية تناقض الإدراك العلمي، ادراك الحقيقة بكل تعقيدها وتعدد جوانبها.

<sup>1</sup> - Albert Einstein: Philosopher-Scientist, New York, 1951, p. 240

### 3- مسألة معيار الحقيقة

ان طرح القائل بأن الانسان يُثبت الحقيقة الموضوعية لأفكاره ومفاهيمه ومعرفته من خلال نشاطه العملي، هو طرح عام وأساسي لنظرية الإدراك المادية الديالكتيكية. بالإضافة الى ذلك، فقد صار بديهياً في هذه الفلسفة. لذلك يجب أن نفرز بعضاً من أهم النقاط التي لها تأثير على معيار الحقيقة.

بادئ ذي بدء، يجب أن نلاحظ طرح لينين بشأن التفوق الأساسي لمبدأ الممارسة على النظرية، حيث أنه ذو أهمية حاسمة بالنسبة للتعريف العلمي لمعيار صحة المعرفة البشرية. يُقدّم لينين، من خلال الدراسة العينانية لطرح هيغل، الصيغة التالية بالغة الأهمية: "الممارسة أعلى من المعرفة (النظرية)، لان لها ليس فقط ميزة العام، بل ايضاً ميزة الواقعي المباشر"<sup>1</sup>. هذه الخاصية الأخيرة تُحدد الاختلاف الأساسي بين الممارسة والمعرفة النظرية، وتُعبّر عن استقلاليتها في المعرفة، وبالتالي، تحل بشكل ايجابي مسألة واقع معيار المعرفة المناسب، اي معيار الحقيقة. هذه الاستقلالية هي في الوقت نفسه موضوعية معيار الممارسة، والتي هي شرط مُطلق لامكانية فرز واستخدام هذا المعيار كمعيار للمعرفة الصحيحة.

في الوقت نفسه، ما قلناه، يدحض الادعاء غير المُبرر، بأنه لا يُمكن في نظرية المعرفة أن يكون هناك معيار للحقيقة على الاطلاق كما أكد على ذلك بروتاغوراس واناكساغوراس وكانط وليسينغ ونيلسون واوستن وبوبر وتاركسي وغيرهم<sup>2</sup>.

على عكس كل هذه التأكيدات، تقدم الفلسفة الماركسية حلاً ايجابياً لمسألة معيار الحقيقة. بالاشارة الى الدور الحاسم للممارسة في نظرية المعرفة، يؤكد ماركس بشكلٍ خاص على أهمية كيفية فهم الممارسة. هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه للتعريف الصحيح لدورها كمعيار للحقيقة.

ترتبط الطروحات التالية التي قدمها لينين بشكلٍ خاص بتعريف مفهوم الممارسة: 1- اعتبار

الممارسة على المستوى الاجتماعي الواسع، كعملية نشاط تاريخي للناس، لأفعال ونضال الملايين، كمسار للأحداث العالمية مثل "سير تطور جميع البلدان الرأسمالية"<sup>3</sup>، وما الى ذلك. 2- ادراج جوانب مختلفة من النشاط المادي للانسان في الممارسة العملية: التكنولوجيا والاكتشافات العلمية الطبيعية. 3- تحليل الحقائق التي تُشكل مكونات الممارسة في علاقتها مع بعضها البعض "ككلية"، كشرطٍ لأهميتها الايجابية، وهي، اي الحقائق، ليست شيئاً عصبياً وجامداً، ولكنها أشياء علينا أن نُثبتها"<sup>4</sup>. نجد العديد من العبارات الأخرى حول الممارسة كمعيار لصحة مختلف النظريات والآراء والأفكار والمذاهب السياسية، في أعمال لينين العديدة، وليس حصراً كتاباته الفلسفة والاجتماعية. واذا أخذنا جميع طروحاته، فاننا سنجد أنها تتعلق بوحدة أو أكثر من الطروحات الثلاثة المذكورة أعلاه.

يُمكننا، على أساس هذه الطروحات التي قدّمها لينين، صياغة التعريف التالي للممارسة في نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية: الممارسة هي النشاط الاجتماعي التاريخي للناس: النشاط في مجال الانتاج المادي وفي مجال الصراع الطبقي والعلاقات الاجتماعية، وفي مجال الملاحظات والتجارب العلمية والتي تعتمد على مستوى التكنولوجيا المادية التي يُقابلها.

هذا التعريف واسع الى حدٍ ما في محتواه وفي نفس الوقت صارم بدرجة كافية ومحددة من وجهة النظر الاستمولوجية. انه يتضمن أهم جوانب الأنشطة الاجتماعية للانسان حسميةً، والتي هي أنشطة مادية عملية على وجه التحديد. يُمكن للممارسة، فقط بالنظر الى هذا المحتوى، أن تؤدي

<sup>1</sup> - دفاتر عن الديالكتيك، لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 213

<sup>2</sup> - K. R. Popper, Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Oxford, 1972, pp. 317- 318

<sup>3</sup> - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم 1981، ص 161

<sup>4</sup> - V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 23, p. 272

دور المعيار الموضوعي لصحة الأشكال المثالية Ideal مثل مقولات المعرفة التي تُشكّل المجال النظري، الذي هو أقل مستوىً بشكلٍ أساسي من مجال النشاط المادي العملي. هذا الأخير هو معيار الأولى، وليس العكس.

بالنظر إلى هذا التفسير للممارسة، فإن المحاولات التي قام بها عدد من الكُتّاب بدمج كل نشاط بشري في الممارسة العملية، بما في ذلك جميع أشكال النشاط الروحي بما في ذلك الإدراك النظري نفسه، قد تكون غير مُبرّرة تماماً. في هذه الحالة، يتضح أن الإدراك النظري يصبح معياراً لذاته، مما يُلغي فعلياً إمكانية وجود أي معيار، أو في أفضل الأحوال، يطرح نوعاً ما من المعايير المنطقية. ولكن حتى مثل هذا المعيار لن ينجح، لأن المثالي Ideal، أي النظري، متشابك مع عناصر مادية متنوعة وسيكون من المستحيل تماماً فرز أي مقدمات أو استنتاجات صارمة، كما يتطلب معيار الحقيقة المنطقي، ذلك.

يشتمل النشاط البشري بشكلٍ عام، بالطبع، على جميع أشكال الوجود الاجتماعي للإنسان، بما في ذلك مجالات الأدب والفنون والدين وما إلى ذلك. ولكننا مهتمون، فيما يتعلق بنظرية المعرفة، بالأهمية الاستمولوجية ومحتوى الممارسة الذي يمتلك معنىً حقيقياً فيما يتعلق بالأشكال الإدراكية على وجه التحديد، كما المعيار الذي يجب أن تظهر به الممارسة، يجب أن يظهر بالفعل كنشاط مادي للإنسان في المجالات المذكورة في تعريفنا. لذلك، فإن تضمين الأشكال الروحية نفسها في الممارسة يجعلها، أي يجعل هذه الأخيرة، غير قادرةً على إيفاء وظيفتها الاستمولوجية الرئيسية كمعيارٍ للحقيقة في الإدراك.

عبر هيجل عن فكرة رائعة مفادها أنه من أجل الوصول إلى الحقيقة المطلقة، من الضروري توحيد الفكرة النظرية والعملية، ولكنه لم يكن قادراً على اقتراح حل مناسب لمسألة معيار الحقيقة. وفقاً لهيجل، تتحلل جميع أشكال النشاط الإنساني، في التحليل النهائي، تتحلل في الروح - في المثالي (Ideal) - التي، أي الروح، تُشكّل جوهر كل ما هو موجود، وكل جانب في هذا الموجود ليس سوى تمظهر لتلك الروح، لتلك المثالية. لذلك، يُقرّ هيجل فعلياً بشكلٍ واحدٍ فقط من العمل، وهو العمل الروحي التجريدي. ويترتب على ذلك أن هذا الأخير لا يُمكنه أن يوفّر معياراً حقيقياً لأن "العمل الروحي" لا يُمكن أن يختبر "النشاط" الروحي، أي أنه لا يُمكنه أن يختبر نفسه، ولا يُمكنه أن يكون أعلى من المعرفة النظرية، وهذا يعني، مرةً أخرى، أنه لا يُمكن أن يكون أعلى من نفسه.

أخيراً، من أجل اختتام تقييمنا لتعريف الممارسة المذكور أعلاه، يجب أن نلاحظ تعدد جوانب وظيفتها كمعيار للحقيقة. يوجد هنا نقطتان أساسيتان.

أولاً، تُخدم الممارسة كنشاط اجتماعي تاريخي في المجالات الرئيسية المُعرّفة أعلاه، كمعيارٍ عام للحقيقة، وهذه الممارسة كما هي في ذلك التعريف صالحة فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية. من الطبيعي تماماً أن دور المعيار المباشر في مجالات المعرفة المتنوعة، تلعبه جوانب الممارسة المُحددة المُقابلة لها.

تُظهر هذه الخاصية العامة نفسها أيضاً في علاقتها بمجالات الإنتاج الروحي الأخرى: في الفن والأخلاق والدين، بقدر ما يُمكن إيجاد الجانب الاستمولوجي فيها (على سبيل المثال، تقييم صحة الأحكام الأخلاقية، ومفاهيم الخير والعدل، وما إلى ذلك).

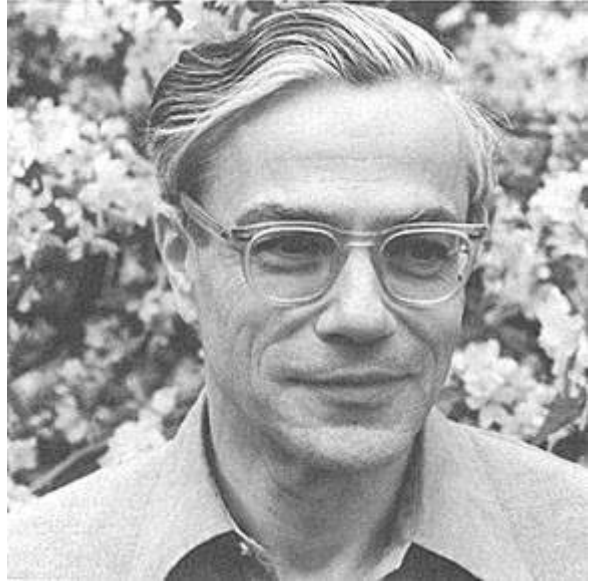
ثانياً، تؤدي الممارسة المُفسّرة بهذه الطريقة وظيفية معيار الحقيقة بشكلٍ عام، بمعناها الاستمولوجي العام، وفي نفس الوقت فيما يتعلق بجميع المكونات المنطقية وجوانب الحقيقة كمفهوم عام، كنظامٍ من تعريفات ومفاهيم متنوعة مُحددة. تؤيّد وتؤكد الممارسة، من الناحية الاستمولوجية، وحدة وشمولية وموضوعية ومُطلقية الحقيقة، وفي الوقت نفسه، نسبيتها وتعدد جوانبها وعيانياتها وذاتيتها بالارتباط والاعتماد على موضوعيتها. هنا تتجلى الطبيعة الديالكتيكية

للممارسة كميّار، وهي طبيعة يجب أن تتمتع بها من أجل أداء وظيفتها فيما يتعلق بالحقيقة التي لها محتوى ديالكتيكي عميق.

دعونا أولاً نتحدث عن ما هو برأينا، المعنى المبدئي للممارسة، أي تحديتها و"مُطلقيتها" كميّار للحقيقة.

تقوم الممارسة، بجوانبها المتنوعة، في سياق مجالات الإدراك العلمية المختلفة، بالعمل كوظيفة معيار الحقيقة، مما يُظهر فقط طابعها العام كميّار.

ان مسألة معيار الحقيقة في مجال الرياضيات لها أهمية خاصة. يجب أن نقول على الفور، أن المقولات والبنى الرياضية العليا لا يُمكن تحديدها (من وجهة نظر صحتها أو خطأها) بالجوء المباشر الى الواقع والتجربة. يبدو أن أطروحة اينشتاين المُفارقة المعروفة مُبررة هنا. يقول اينشتاين انه بقدر ما تشير قوانين الرياضيات إلى الواقع، فهي غير مؤكدة، وبقدر ما تكون مؤكدة، فإنها لا تشير إلى الواقع. تم استخلاص العديد من الاستنتاجات على هذا الأساس فيما يتعلق بالغياب التام لأي معيار لحقيقة اطروحات الرياضيات، الا أنه يتم الاعتراف بالعيانية المنطقية الشكلية لمفاهيمها. هذا هو الخط السائد حالياً في مفهوم الرياضي الفرنسي نيكولاس بورباكي Nicolas Bourbaki، والذي وفقاً له، ليست "الحقائق" Truths الرياضية الا "جوانب خاصة من المفاهيم العامة" تُحددها مبادئ ومُتطلبات المنهجية البديهائية axiomatic في تشكيل البنى الرياضية!



نيكولاس بورباكي

بالفعل، تم بناء صرح الرياضيات كله بوسائل منطقية بحتة. وفقاً لتعريف بورباكي، تتطور الرياضيات في محتواها الرئيسي كتخصص نظري، كمنظومة من الأشكال والبنى النظرية المُجرّدة، وتتطور تبعاً للقوانين والقواعد المنطقية دون اي مرجعية رئيسية الى الأشياء المادية. تُفسّر الدرجة العالية من التجريد التي حققتها البنى والمفاهيم الرياضية قوتها الهائلة وفعاليتها في الكشف عن أشكال العلاقات الكمية والخصائص المكانية المعقدة للغاية للأشياء في العالم المُحيط بكل تنوعه وشموليته.

ومع ذلك، يجب أن نؤكد بشكلٍ خاص انه هذا الصرح المُعقّد والمتعدد الجوانب للبنى الرياضية

<sup>1</sup> - - The American Mathematical Monthly, Vol. 57, No. 7, 1950, p. 231

المجردة، يعتمد، في اسسه "النهائية" على نظام من المفاهيم الأساسية التي يكمن أصلها في الواقع بشكل مباشر. كانت المفاهيم الرياضية، في بداياتها، كما يقول بورباكي "تمتلك... محتوى حدسي مُحدد للغاية". وفقاً لاينشتاين، تمتلك مفاهيم النقطة والخط المستقيم والمقطع والافتراضات الأساسية للهندسة، "منبعاً تجريبياً". ان البديهيات الرياضية، هي مثلها مثل العلوم، بشكل عام، هي في التحليل النهائي نتاج لتكرار ممارسة العلاقات بين الأشياء آلاف وملايين المرات. في حين أن الصرح اللاحق للرياضيات قد بُني وفقاً لقوانين المنطق، فإنه لا ينبغي أن ننسى أن القوانين والأشكال المنطقية هي أيضاً انعكاس للموضوع في الوعي الذاتي للإنسان. يُمكننا، ابستمولوجياً، أن نقول، أن الأصل الحقيقي للمفاهيم والبديهيات الرياضية وتعبيرها عن الخصائص الكمية والمكانية يوفر أساساً منطقياً تماماً لطرح مسألة معيار صحتها، انطلاقاً من المواقع الأساسية التي تشترك فيها كل المعرفة وجميع التخصصات العلمية على الرغم من خصوصية كُلٍ منها.

يجب أن نلاحظ أيضاً الدور الحاسم للممارسة الاجتماعية في تحديد صحة أفكار الماركسية اللينينية النظرة العلمية والثورية للعالم في العصر الحالي. قدّم لينين في سلسلة كاملة من أعماله تقيماً شاملاً لقوة وصحة الماركسية على أساس اختبارها الموضوعي في الحقبة التاريخية الحالية. يطرح لينين بشكلٍ خاص، في مقالته (مصائر مذهب كارل ماركس التاريخية)، مسألة صحة الماركسية كنظرة عالمية ثورية على المستويات التاريخية والابستمولوجية العامة. كتب انه بالنسبة لمذهب ماركس "فهل أكد مجرى الأحداث صحة هذا المذهب من أن عرضه ماركس؟"<sup>1</sup>. رداً على سؤاله، يُحلل لينين الفترات الرئيسية الثلاث في تطور تاريخ العالم منذ لحظة نشوء الماركسية، ويصف تطور الأحداث الثورية والسياسية في كل فترة، ويُلاحظ على وجه التحديد كيف كان التاريخ يُثبت صحة الماركسية في مختلف المراحل. كشفت الممارسة الثورية في شكل نضال الطبقة العاملة في الفترة من ثورة 1848 حتى كومونة باريس عن الافلاس التام لجميع مذاهب الاشتراكية غير التطبيقية. في ضوء هذه الممارسة ثبت أن جميعها "هي هُراء لا أكثر"<sup>2</sup>.

تميزت الفترة الثانية والتي كانت في سنوات 1872-1904 بممارسة جديدة في نضال البروليتاريا، من خلال حشد قواها والتحضير للمعارك المُستقبلية، وانشاء أحزاب اشتراكية على أساس بروليتاري. في هذه الفترة "أحرز مذهب ماركس انتصاراً كاملاً وأخذ يمتد ويتسع... وأن دياليكتيك التاريخ لعلّ نحو بحيث أن انتصار الماركسية في حقل النظرية يُجبر أعداء الماركسية على التفتيح بفتح الماركسية، وتحاول الليبرالية المهترئة في داخلها، أن تنتعش في صورة الانتهازية الاشتراكية"<sup>3</sup>.

كشفت الفترة الثالثة، التي اندلعت فيها الثورات الروسية والتركية والفارسية والصينية، عن مصدر جديد لعواصف عالمية هائلة. انجذبت آسيا الى الصراع العالمي، والآن، بعد بعد تجربة كُلّ من أوروبا وآسيا، صار من غير المُجدي الحديث عن سياسة غير طبقية واشتراكية غير طبقية، كما تنبأت الماركسية "بتفسخ جميع الأحزاب البرجوازية ونضوج البروليتاريا"<sup>4</sup>. كُلّ هذا سمح للينين باستكمال مقالته بالاستنتاج العام التالي: "منذ ظهور الماركسية، جاءت لها كل من المراحل الكبيرة الثلاث من التاريخ العالمي بتأكيدات جديدة وبانتصارات جديدة. ولكن المرحلة التاريخية القادمة ستحمل للماركسية، بوصفها مذهب البروليتاريا، انتصاراً أروع

1 - مُختارات في عشرة مجلدات، المُجلد الخامس، فلاديمير لينين، دار التقدم 1976، ص 26

2 - نفس المصدر، ص 27

3 - نفس المصدر، ص 28

4 - نفس المصدر، ص 30

بكثير"<sup>1</sup>.

وكما نعلم، فإن هذه "المرحلة التاريخية القادمة" أكدت بالكامل الصحة الموضوعية لأفكار لينين وكامل الفكر اللينيني حول الثورة الاشتراكية.

في الوقت نفسه، يُظهر كل هذا، العُقم التام لتأكيدات الفلاسفة والسوسيولوجيين البرجوازيين بأنه لا يوجد معيار للحقيقة في المجال الاجتماعي-السياسي بشكل عام، حيث يزعمون أن المقولات الوحيدة القابلة للتحقق هي مقولات القيمة. لن نُبالغ إن قلنا إنه من السهل اثبات خطأ مزاعمهم الديماغوجية والمُفلسة بأن الأحزاب الشيوعية لا تنطلق من الحقيقة، بل من المصالح "السياسية". في الحقيقة، الوضع برمته على العكس من ذلك، تخضع ايديولوجية الأحزاب الشيوعية وجميع قراراتها السياسية للاختبار من خلال الممارسة الاجتماعية ونتائج نشاط جماهير الشعب وبواسطة مُجمل مسار التطور التاريخي، كما أشار لينين، وهذا يُحدد الصحة الموضوعية والطابع العلمي لايديولوجيا وسياسات الأحزاب الشيوعية.

وهكذا، يُمكننا أن نخلص إلى الاستنتاج التالي: إن معيار الممارسة، مأخوذاً في كل تنوع جوانبه ومظاهره، مُحدد ومُطلق تماماً بمعنى أنه يسمح لنا بإثبات الصحة الموضوعية للنظريات والآراء العلمية، وبالتالي، أيضاً، مُطلقية الحقيقة كحظة فعلية في تطور المعرفة. لا يُقصد بالجزء الأخير من هذا الاستنتاج بالتأكيد، أي تأكيد دوغمائي للحقائق الأبدية والثابتة والمُطلقة والنهائية مثل تلك التي تُعلنها الأنظمة المُطلقة والمذاهب الدينية الدوغمائية.

الآن، دعونا نبحث بإيجاز، مسألة "لاتحددية" ونسبية معيار الممارسة. عند توصيف هذا الجانب الأساسي من معيار الممارسة من الناحية المنطقية، يُمكننا تحديد النقاط التالية: 1- لا يُمكن للممارسة أن تُعطي تأكيداً كاملاً وشاملاً (أو رفضاً) لكل النظريات والمفاهيم والفرضيات (وقبل كل شيء، أشكال الإدراك العلمي المُعقدة) ككل وبكل تفاصيلها. 2- ولا يُمكنها أن تؤكد بشكل كامل صحة المعرفة الانسانية كحقائق "نهائية" ومُطلقة" كعقائد معصومة وأبدية، مما يؤدي إلى القول بانتهاء معرفتنا حول العالم. 3- الممارسة الاجتماعية نفسها تتطور باستمرار وتكتسب محتوىً جديداً، فهي دائماً ما تتمتع في كل لحظة من تطورها بطابع تاريخي مُحدد ولهذا السبب بالذات لا يُمكن أن تكون أهميتها كمعيارٍ للحقيقة، أهميةً دوغمائية، ولكن فقط أهميةً نسبيةً بشكل عياني.

في هذا الصدد، يجب أن نلاحظ النقاط المهمة التالية في تاريخ العلم. كما نعلم، كانت سمة عدم القابلية للتحلل وعدم القابلية للتجزئ تُعتبر أهم السمات الأساسية للعناصر الكيميائية، حتى نهاية القرن التاسع عشر. كان هذا هو رأي مُمارسة ذلك العصر بإمكانياته التكنيكية المحدودة. أظهر التطور اللاحق للممارسة أن أهمية تلك السمات لا يُمكن أن تكون مُطلقة، لأن هذا من شأنه أن يُحوّل معارفنا حتماً إلى عقيدة جامدة، مما سيؤدي، كما في الحالة المذكورة أعلاه إلى أن تتحول إلى تأكيدات خاطئة. علينا فقط أن نتذكر الصعوبات العملية التي أدت في مراحل مُعينة حتى إلى استنتاجات مُعكسة فيما يتعلق باكتشاف "الأثير الثابت"، والذي أجبر الفيزيائيين على تكرار تجاربهم لمدة نصف قرن للحصول على نتيجة صحيحة موضوعية أصيلة.

يُمكن ذكر نفس المبادئ الاستمولوجية فيما يتعلق بمعيار الممارسة في مجال العلوم الاجتماعية. تعكس العلوم الاجتماعية ككل، جوهر وقوانين كل التطور الاجتماعي والتاريخي. كان هذا الأخير، أسرع بكثير من تطور الظواهر الطبيعية. يتسارع تتابع الأحداث والعمليات الاجتماعية في عصر التطور التاريخي الحالي بشكلٍ غير عادي، وهو حقبة ديناميكية لم يسبق لها مثيل في تاريخ الانسانية. لهذا السبب فقط، لا يجب أن تكون الأفكار والنظريات والمفاهيم التي تُشكّل

1 - نفس المصدر

المحتوى الابستمولوجي للعلوم الاجتماعية مجموعةً من العقائد الأبدية والميتة والمنفصلة عن التطور المستمر والمتسارع للممارسة الاجتماعية-التاريخية. يُشير هذا أيضاً الى أن الممارسة نفسها لها طابع ديناميكي عميق ومُنسق، أي أن السمة الديالكتيكية الفعلية للممارسة كـمعيار للحقيقة تنكشف بالاتحاد مع ديالكتيك الحقيقة نفسها. انها تُحدد موضوعيتها (التي بدونها لا يُمكن أن يدور الحديث عن الحقيقة بشكلٍ عام)، ومُطلقيتها وشموليتها، وفي نفس الوقت نسبيتها وعيانياتها، والأشكال المتنوعة التي تتجلى فيها مُختلف مجالات المعرفة. في الختام، يجب أن ننظر في مسألة المعيار المنطقي للحقيقة.

ان المعيار المنطقي متوزع على عملية الإدراك العلمي الفعلية بشكلٍ استثنائي على نطاقٍ واسع، وبالتالي، يحتل مكاناً مهماً للغاية في النظرية العامة حول الحقيقة. تكمن فكرته في ما يلي: تتحدد صحة الأشكال الإدراكية من خلال روابطها المنطقية واعتماديتها المُتبادلة، بصرف النظر عن علاقتها بمرجع خارجي<sup>1</sup>.

أظهرت العملية الفعلية للإدراك العلمي، في ظل ظروف مُعينة، ضرورة ادخال معيار منطقي للحقيقة. في عددٍ كبيرٍ من الحالات، في لحظاتٍ مُعينة من حركة المعرفة، لا يُمكن لمعيار الممارسة أن يُظهر نفسه على الفور، وفي بعض المواقف الخاصة، فيما يتعلق ببعض الأشكال والظواهر الإدراكية الخاصة، يُصبح اللجوء الى الممارسة كـمعيار مُستحيلاً تماماً. ان الطابع النسبي لمعيار الممارسة، والذي يرتبط بمحدوديته التاريخية في لحظةٍ مُعينة من تطور المعرفة، يُحَقِّقُ ضد اثباتٍ كافٍ لصحة (أو خطأ) الفرضيات والتنبؤات الهامة، على سبيل المثال، فيما يتعلق بمسألة الحياة على الكواكب الأخرى، ووجود أنظمة كوكبية حول نجومٍ مُعينة، والتطور السابق للأرض والمجرة والفضاء الخارجي، وما الى ذلك. يقوم الانسان، بالطبع، بالحصول على المزيد والمزيد من البيانات التجريبية، وتُحقق التجربة العلمية تقدماً مُستمراً، ولكن غالباً، لا يُمكن أن يكون هناك "تجربة أو اختبار حاسم" *experimentum crucis*، وهذا يعني أنه، أثناء استخدام البيانات العلمية المُباشرة وغير المُباشرة كأساسٍ لنا-كقاعدة لاثبات الاطروحات الأولية-فانه علينا أن نُفَعِّل أدوات المنطق القوية والقواعد والعلاقات المنطقية للتفكير الصحيح، لان أي مزيد من تقدم المعرفة سيواجه عقبات هائلة وقد يُصبح مُستحيلاً عملياً بدون هذه الأدوات. ان "نواة" المعيار المنطقي للحقيقة هي مبدأ عدم تناقض الفكر، وهو مبدأ ذو أهمية أساسية في المنطق وهو مبدأ =أ و أجب. لقد خَدَمَ هذا المبدأ في كل التفكير الانساني، لعدة قرون، كمبدأ مُرشد، وحدد طرق ووسائل اثبات النظريات العلمية وأشار الى التحركات الكاذبة وانعطافات الفكر في العملية المعرفية المُعقدة. وقد أكسبه هذا مكانةً ودوراً رئيسياً كواحد من أقوى عوامل التقدم العلمي.

لقد أولى العلماء في العالم، وخاصةً علماء الرياضيات والفيزياء، أهميةً أساسيةً لمبدأ عدم التناقض والمعيار المنطقي للحقيقة. تزودنا عناصر اقليدس بمثال كلاسيكي لبناء نظام استدلال

1 - يُقدِّم أحد علماء المنطق المُعاصرين، ألفريد تارسكي، في عمله الرئيسي (مقدمة للمنطق وللمنهج البحث في العلوم الإستدلالية)، مفهوم وظائف الحقيقة ويكتب في هذا الصدد "... ان صحة أو خطأ العبارة التي تم الحصول عليها بالاستعاضة من دالة مقولية، تعتمد على صحة أو خطأ العبارات المُستعاضة بالمتغيرات"

the truth or falsity of a sentence obtained by substitution from a given sentential function depends upon the truth or falsity of the sentences substituted for variables  
( Alfred Tarski, Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences, New York, 1946, )  
p. 40

ان مفهوم المرجع الخارجي، كما سيرى القارئ، غائب. يُقدِّم ديفيد هيلبرت Hilbert وويلسيام اكرمان Wilhelm Ackermann في علمها الشهير (أساسيات المنطق النظري) صياغةً مُماثلةً تؤكد بشكلٍ أكبر على الطابع المنطقي البحث أو المنطقي الشكلي للمعيار: "ان صحة أو خطأ عبارة مُعقدة يعتمد فقط على صحة أو خطأ العبارات المُكونة لها، وليس على محتواها".

D. Hilbert und W. Ackermann, Grundzuge der theoretischen Logik, Berlin, Gottingen, Heidelberg, 1959, S. 6



وفقاً لهذا المبدأ، حيث يتم فيها تحديد صحة جميع الاستنتاجات والنظريات بالكامل من خلال المعيار المنطقي. لقد أقام مكتشفوا الهندسة غير الاقليدية نظرياتهم بالكامل على أساس مبدأ عدم التناقض، وكانت صحة الأنظمة الجديدة بالنسبة لهم تنبع مع عدم التناقض المنطقي. تستند المناهج الحديثة القوية في بناء النظم والنظريات العلمية، ولا سيما المنهجية البديهائية، بدقة، على نفس المبدأ، وهذا لا يعني تخطيطاً مجرداً، كما قد يبدو من المقاربة السطحية لها. فيما يتعلق بالمنهجية البديهائية في هندسة الرياضيات كمجموع من البنى الرياضية، نقرأ عند بورباكي السطور التالية: "الوحدة التي تُعطىها للرياضيات ليست درع المنطق الشكلي ووحدة الهيكل العظمي الخامل. انها سائل العضوية في أوج تطورها، أداة البحث اللينة والخصبة التي ساهم فيها جميع الرياضيين العظماء منذ غاوس"<sup>1</sup>. لا يسع المرء الا أن يوافق على هذا. لكن هذا يعني ضمناً عقلانية المعيار المنطقي، الذي لا يُمكن اختزاله، كما يبدو من طبيعته، الى عبارات شكلية، أو عبارات بروح النزعة الاتفاقية conventionalism.

هذا هو الخط الفكري الذي اتخذه اينشتاين، والذي عاد مراراً الى مسألة المعيار المنطقي لنظرية الحقيقة. في مقالته الشهيرة (حول الديناميكا الكهربائية للأجسام المتحركة) والتي أطلقت رسمياً نظرية النسبية، يلاحظ اينشتاين بشكلٍ خاص انه من الضروري بناء "نظرية بسيطة ومتسقة للديناميكا الكهربائية للأجسام المتحركة بناءً على نظرية ماكسويل في الأجسام الثابتة". قام مبتكر النظرية النسبية بتحقيق هذا المطلب المنطقي الحيوي، ببراعة. يُمكن تلخيص مسألة المعيار المنطقي للحقيقة، على النحو التالي:

1- هذا المعيار هو مُكوّن جوهري للعملية الادراكية. انه مبني على قانون عدم التناقض، وهذا الأخير بدوره هو مُقدمة ضرورية لعملية بناء الأنظمة العلمية بشكلٍ صحيح ومنطقي. هذا يُحدد الأهمية العامة للمعيار المنطقي للحقيقة كعاملٍ مهمٍ وضروري في التطور التدريجي للمعرفة البشرية.

2- المعيار المنطقي للحقيقة، ذو خاصية نسبية من الناحية الاستمولوجية. تعتمد فعاليته على محتوى الافتراضات الأولية (البديهيات، المُسلمات، القوانين، المبادئ)، هي عناصر أي نظرية وتُحدد محتواها منطقياً. وبطبيعة الحال فان صحتها الموضوعية تتأكد من خلال معيار الممارسة الحاسم.

3- لا يمتلك المعيار المنطقي كمفهوم، في حد ذاته، أي معنىٍ ادراكي حقيقي. انه يحصل على هذا المعنى على أساس معيار الممارسة عادةً بطريقة معقدة ومُتوسّطة. لو فقد المعيار المنطقي صلته المعقدة والوسيطه تلك بالممارسة، فانه سيفقد أهميته كمعيار، وستؤدي أي محاولة لاضفاء صفة الاطلاق عليه الى الصياغة العقيمة.

\*\*\*

يُستنتج مما قيل، أن نظرية الحقيقة المادية الديالكتيكية تستند على أرقى انجازات المعرفة العلمية وتعميم ممارسة البشرية التاريخية المتطورة، تُسفر عن حل مُلائم وشامل لهذه المسألة الفلسفية، على عكس مفاهيم الحقيقة التي تستعرضها الفلسفة البرجوازية المُعاصرة، والتي تفتقر الى الأساس العلمي وتستند على نظرة مثالية.

<sup>1</sup> - The American Mathematical Monthly, Vol. 57, No. 4, 1950, p. 231

ترجمة لمقالة:

Philosophy in the USSR, Problems of Dialectical Materialism, Published and Printed in 1977, Progress  
Publishers, Moscow

Article: The Problem of Truth in the Philosophy of Marxism, G. A. Kursanov

## المصادر التاريخية لأفكار كارل بوبر حول منطق العلم



فاديم نيكولايفيتش سادوفسكي<sup>1</sup>\*

في البداية، سأعلق بشكلٍ موجزٍ على سبب اختيار منطق العلم أو منطق نمو المعرفة العلمية عند بوبر كموضوعٍ لهذه الورقة. البروفسور بوبر هو مُعاصرٌ لنا ولدينا فرصة لرؤيته يُشارك في هذا المؤتمر. هناك عدة أسباب لاختيار منطق العلم والأفكار المنهجية للتحليل التاريخي عنده. السبب الأول شخصي تماماً. كنت على مدار سنواتٍ عديدةٍ مُنخرطاً بشدة في تحليل أوراق بوبر، و تحرير مُجلد من أعماله المُختارة للنشر باللغة الروسية<sup>2</sup>.

سبب آخر ذو طبيعة أكثر موضوعية. أعتقد أن منطق بوبر ومنهجيته حول العلم من أبرز الفلسفات الغربية لهذا القرن. ربما يكون مُتسقاً ومُنْتَشِراً أكثر من مساهمات الفلاسفة الغربيين البارزين الآخرين مثل راسل وفيتغنشتاين وكارناب وما يُسمى بالمدرسة التاريخية التي يرأسها توماس كون. (من الجدير بالذكر أن هذا المؤتمر يحفل بالأوراق المؤيدة والمُعارضة لبوبر، ولم يُذكر فيه سوى القليل من علماء المنطق والمنهجيين الغربيين الآخرين المعروفين في العلوم). بالطبع، أنا لا أدعي أن منهجية بوبر صحيحة، لكنها بلا شك انجاز هام في القرن العشرين. ومن ثم، يجب على أولئك الذين يعيشون في الفترة الأخيرة من هذا القرن أن يلقوا بنظرة استعادية ومُحاولة لتقييم مساهماتها في منطق ومنهجية العلوم. سوف ننتقل أولاً، بطبيعة الحال، إلى أعمال بوبر.

يُثبت نهج دراسة تاريخ تطور أي ظاهرة، بما في ذلك النظريات المنطقية والمنهجية بأنه الأكثر فاعليةً لفهمها. نُقطة أخرى هي أن منطق بوبر ومنهجيته العلمية لهما تاريخ يمتد إلى 60 عاماً، وهو زمن تاريخهما "الداخلي"، إذا جاز التعبير، والذي قد يكون دليلاً على تصوّر بوبر لتكاملهما ووحدتهما.

1 \* - فاديم نيكولايفيتش سادوفسكي 1934-2012، تخرّج من كُلية الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية عام 1956، وقام بدراساته العليا في قسم الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية عام 1960. صار مُرشح في دكتوراة الفلسفة عام 1964 وحصل على الدكتوراة عام 1974 وأستاذاً في عام 1985، وعضو في الأكاديمية الدولية للمعلومات ولعمليات التكنولوجيا. عمل في معهد الفلسفة في أكاديمية العلوم السوفيتية وفي مكتب تحرير مجلة مسائل الفلسفة منذ عام 1967، وعمل في معهد تاريخ العلوم الطبيعية والتكنولوجيا. صار منذ عام 1984 رئيساً لقسم في معهد تحليل النظم التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية. من أهم أعماله: (المقاربة المنطومية-المتطلبات، المشاكل والصعوبات) 1968، (نظرية النظم-المسائل الفلسفية والمنهجية) 1977، (التحليل المنطقي والمنهجي لصلاحية النظريات العلمي) 1979، (في التحليل الفلسفي والمنهجي للتقدم العلمي) 1981، (نماذج المعرفة العلمية وتفسيراتها الفلسفية) 1983، وغيرها من الأعمال.

2 - POPPER, KR., 1983b, Logika i Rost Nauchnogo Znaniya (Logic and the Growth of Scientific Knowledge), Selected Works, Translation into Russian, ed. Sadovsky, V.N. (Progress Publ., Moscow).

هذا هو السبب الأساسي لكتابتي هذه الورقة (المصادر التاريخية لأفكار كارل بوبر حول منطق العلم). أعتقد أنه لا أحد يشك انني، كمؤيد للفلسفة المادية الديالكتيكية، سأقدم وجهة نظرٍ ماركسية حول أفكار بوبر وتطورها التاريخي. انني أدرك تماماً أن الفلاسفة الذين يلتزمون بمواقف فلسفية أساسية مختلفة سيحتاجون ضد وجهة نظري، بمن فيهم بوبر نفسه<sup>1</sup>. هذا ليس مُمكنًا فحسب، بل ضروري أيضاً. في الواقع، ما يجب على الماركسيين وغير الماركسيين من الشرق ومن الغرب أن يسعوا لأجله هو نقاش نقدي، أي كما يقول بوبر "القتال بالكلمات وليس بالسيوف"<sup>2</sup>. قبل أن استعرض الورقة أود أولاً أن أوكد أن بوبر، كما هو مذكور في سيرته الذاتية الفكرية (مهام لا مُنتهية) Unended Quest بأنه لم يتلقى أي تعليم فلسفي مُحترف (تخرج من جامعة فيينا عام 1928 كمُدّرّس للرياضيات والفيزياء)، وكما اعترف بنفسه، بالكاد نجح في امتحان الفلسفة وضعه الفيلسوف موريتز شليك<sup>3</sup>. ومع ذلك، من خلال التثقيف الذاتي، اكتسب معرفة شاملة في الفلسفة وتاريخها، وكان فيلسوفاً في أعماله الأولى، وليس عالم منطق أو سيكولوجي أو عالم طبيعة. وبناءً على ذلك، فإن وجهات نظره، على عكس آراء الوضعيين المنطقيين المهيمنين في الغرب خلال العشرينيات الى خمسينيات القرن، كانت "مُثقلة فلسفياً" اذا جاز التعبير. ان لها جذوراً عميقة في الفلسفة وكانت بطبيعتها فلسفية الى حدٍ كبير. من الجدير بالذكر أن بوبر لم يكن يتفق أبداً مع دوغما الوضعية الجديدة حول معنى الفلسفة كونها ميتافيزيقيا. سعى في جميع أعماله الى اثبات الوجود الحقيقي للمسائل الفلسفية العميقة. فيما يتعلق بآراء بوبر ككل، يُمكننا بالطبع، بقدرٍ مُعينٍ من الاصطلاحية، أن نُميز بين ثلاثة مكونات رئيسية لها:

- التصور الفلسفي

- وجهات النظر المنطقية والمنهجية

- الأفكار الاجتماعية والسياسية

أعتقد أن وجهات نظر بوبر الاجتماعية والسياسية ليست مُرتبطة عضوياً، بمنطق نمو المعرفة العلمية<sup>4</sup> \*5. هذا العنصر في آرائه هو الأكثر ضُعفاً، وأود أن أقول، هو الجزء الأكثر هشاشة

1 - تم استعراض هذه الورقة في مؤتمر سالزبورغ في النمسا يوم 11 تموز عام 1983، وكان البروفسور بوبر لا يزال غائبا عنه. ولكن لاحقاً، علّم بوبر بورقة سادوفسكي وعلق عليها شفويّاً في البداية أثناء وجوده في سالزبورغ ثم في الرسائل الى مؤلف الورقة في 16 آب و9 تشرين الثاني عام 1983. أعتقد أن الرسائل ذات أهمية كبيرة حيث قام بوبر بتعداد الفلاسفة والعلماء الذين، كما يعتقد، كان لهم أكبر تأثير عليه. كُنت مُمتناً جداً للبروفسور للمعلومات الواردة فيها، حيث أخذتها بعين الاعتبار عند كتابة النسخة النهائية من هذه الورقة.

POPPIER, KR., 1983c, Letters to Prof. V. Sadovsky dated August 16 and November 9, 1983.

2- POPPIER, KR., 1980, Facts, standards and truth: a further criticism of relativism, in: Popper, KR., The Open Society and Its Enemies, vol. II, Addendum (Routledge and Kegan Paul, London), P396

3 - POPPIER, KR., 1976, Unended Quest. An Intellectual Autobiography (Open Court, La Salle), P78

4 - تختلف الآراء في هذا الصدد. وهكذا، يكتب ت. بورك T. Burke على سبيل المثال: "لا توجد صعوبة في اظهار كيف تُحدد أفكار بوبر حول المعرفة، في أجزاءها الرئيسية، السمات المميزة لفكرة السياسي والاجتماعي).

BURKE, T.E., 1983, The Philosophy of Popper (Manchester Univ. Press, Manchester), P9

برأيي، ان هذا تسجيل، لتحديد خارجي اذا جاز التعبير، لا يعرض حقيقة المشكلة، بل يحجب جوهرها. ان نماذج بوبر للمعرفة

العلمية، كما سأوضح فيما بعد ( SADOVSKY, V.N., 1983b, The models of scientific knowledge and their philosophical interpretations, Voprosy Filosofii 6, pp. 38-48, in Russian) مُستقلة نسبياً عن تفسيراتها الفلسفية، وعلى الأخص تفسيرات بوبر. وينطبق هذا الى حدٍ كبير على النماذج المُتعلقة بآراء بوبر الاجتماعية والسياسية التي تُمثّل بلا شك، بعض تضليله الذاتية. ومن ثم، نحن مُطمئنين للقول بعدم وجود ارتباط عضوي بين سوسيولوجيا بوبر ومنطق المعرفة العلمية الذي يطرّحه.

\*5 - في المقالات الثلاثة الأولى التي ترجمتها ونشرتها في الجزء الأول من كتاب (مجموعة من المقالات الماركسية السوفييتية)، لا تتفق وجهات نظر كل من ايغور سيرجيفيتش نارسكي وتيودور اويزرمان، مع وجهة نظر سادوفسكي في هذه المسألة. أعتقد أن نارسكي، قد أوضح بشكل جيد، في مقالته (فلسفة كارل بوبر المتأخرة) الارتباط العضوي بين آراء بوبر المنهجية والمنطقية وأراؤه الاجتماعية والسياسية. وأنا أميل الى أن أتفق مع نارسكي وأويزرمان بأن هناك علاقة عضوية بين أفكار بوبر المنهجية بآرائه السياسية.

عند تسليط النقد عليه. نتيجةً لذلك، لن يتم النظر في أفكار بوبر الاجتماعية والسياسية في هذه الورقة. أما المُكونان المُتبقيان في مذهبه- فلسفة العلم ومنطقه، فسأعالجهما في أطر:

- "تاريخه الخارجي"، أي المصادر التاريخية والخلفية الفكرية لتطوره

- "تاريخه الداخلي"، أي تطورها في أعمال بوبر

على حد علمي، لم يُقدم بوبر وصفاً منهجياً للجذور التاريخية لمفاهيمه، على الرغم من أن بعض البيانات التي تُشير إلى هذه المسألة مُبعثرة هنا وهناك في أعماله. وهكذا، في حديثه حول اللااستقرائية Non-Inductivism يُشير عادةً إلى هيوم. وفي عرضه لنظرية العوالم الثلاث شدّد على علاقتها بأفلاطون وهيغل وبولزانو وخاصةً فريجه، وفي نظريته حول الحقيقية يلجأ بوبر إلى زينوفا و تارسكي، أما نظرية تطور المعرفة الخاصة به فتستند إلى نظريات داروين وسبنسر وما إلى ذلك. بقدر ما يصف بوبر عموماً موقفه الفلسفي الأساسي بأنه واقعي، فإن مفهومه إلى هذا الحد أو ذاك مُتأثر بمدارس الواقعية الفلسفية المُختلفة. من بين الأفكار يُميز بوبر بشكلٍ خاص أفكار اينشتاين. تُشير كتابات السنوات الأخير إلى تشابه بعض آراء بوبر مع أفكار بيكون ونيتشة وآخرين. ومن ثم، انطلاقاً من تصريحات بوبر الخاصة، يحصل المرء على صورة غامضة نوعاً ما: عملياً، لكل فكرة من أفكار بوبر سلفها، ومن الصعب تحديد أيها هو الأساس.

لذلك، يجب أن يكون تحليلنا أكثر شمولاً بكثير من مجرد تسجيل وقائعي لاعترافات بوبر الخاصة بمن أثر في آرائه، وكيف كان ذلك. إن الاجراء التحليل العام سيكون على النحو التالي. مكوناته الرئيسية هي:

أ- ايجاد انتظامية أفكار بوبر الفلسفية والمنطقية وتحديد نقاطها المركزية. بدون هذا التحليل النظري، فإننا نُجازف باغفال بعض المصادر التاريخية لوجهات نظر مُعينة أو على الأقل سنفتقر إلى اطار مفاهيمي يُساعدنا في تقييمها.

ب- الأدلة الواقعية التي تخص بوبر نفسه فيما يتعلق ببعض التأثيرات أو غيرها عليه.

ج- فحص المصادر التي تتحدث عن المصادر التاريخية لأفكار بوبر في أعمال نُقاده المُعلقين عليه في الشرق والغرب.

د- الصورة العامة التي تطورت من خلال تفاعل نظري مُعين بين النقاط السابقة، بطبيعة الحال في اطار الآراء الفلسفية الأساسية للمُحلل- أي في اطار الفلسفة الماركسية.

سنبدأ من النقطة الأولى. على الرغم من التطور المعروف لآراء بوبر- من مسألة الترسيم أو التمييز Demarcation والاستقراء إلى منطق الكشف العلمي ونظرية العوامل الثلاثة والتطور المعرفي وحتى الكوني- فإن العديد من نظرياته مُتسقة تماماً وتُشكل نظاماً واضحاً إلى حد ما، على الرغم من أن بوبر نفسه لا يُقدمها بهذا الشكل. سنقوم الآن بتحديد النقاط المركزية لنظامه النظري، وهذا يتطلب إعادة بناء أفكار بوبر، وتكون عناصره الأساسية كالتالي:

- الواقعية، اللادرائعية

- تطوّر النظرية المنطقية للمنهجية العلمية (التجريبية).

- النزعة اللاسيكولوجية Non-Psychologism، والمُعاداة للطبيعانية واللاجورهرانية.

- المعيارية القائمة على المُواضعية<sup>1\*</sup>. المنجية العلمية كنظام للقواعد المنهجية.

- اللاحسمية وأولية الخمينيات الفرضيات بالنسبة إلى التجربة والمُراقبة.

- اللااستقرائية والاستنباطية المُتطرفة.

- التزييف كطريقة لتعيين معيار الترسيم أو التمييز.

<sup>1\*</sup> - المواضعية، هي التكنيك التقليدي التي يقول عنه كارل بوبر، انه يستخدمه المُنظر للتهرب من عواقب المُلاحظة والتجريب والحُجج التي تُقوم بدحض أو تنفيذ فرضيته

- التركيز القوي على المشاكل وحلها.
- العقلانية النقدية والانتقال من الى التفكير الدوغمائي الى النقدي.
- الخطأية Fallibilism باعتباره افتراضاً لعدم دقة المعرفة البشرية.
- الشك في جدوى اثبات الحقيقة
- نظرية (شبه الحقيقة) verisimilitude كاقتراب لهذه الحقيقة.
- ازدواجية الحقائق Facts والمعايير Norms.
- الانبثاقية Emergentism<sup>1</sup>، اللاختزالية.
- اللاتحددية.
- التطورية Evolutionism الابستمولوجية فيما يخص نمو المعرفة العلمية والانتقال (تطور) من مشكلة الى مُعينة الى مُشكلة أكثر عمقاً.
- نظرية العوامل الثلاثة كوسيلة لبناء أساس للنمو الموضوعي للمعرفة العلمية.
- نظرية التطور الكوني كمحاولة لاثبات نظرية التطور الابستمولوجي.
- سُركز الآن على بعض النقاط في القائمة لغرضين: تحديد المصادر التاريخية لتلك النقاط، وتقييم الأهمية الحقيقية لكل واحدة منها بالنسبة الى منطق ومنهجية العلم.
- أما بالنسبة للتقدير العام لآراء بوبر الفلسفية والمنطقية، فهو سلبي في الغالب كما هو معروف جيداً. وهكذا، يقول الفيلسوف الكندي ج. هاتيانجادي J.H. Hattiangadi، في المؤتمر الدولي الخامس حول المنطق وفلسفة العلوم ان "نظرية بوبر في العلم، رُغم كونها مُلهمةً وخصبة، الا انها اصطدمت بعوائق جديدة، ومن الضروري اتباع نهج جديد"<sup>2</sup>.



سوزان هاك

عبر لورانس جوناثان كوهين Laurance Jonathan Cohen عن رأي مُماثل مؤخراً عام

<sup>1</sup> - الانبثاقية عند بوبر هي "واقعة أنه في مسار التطور تحدث أشياء أو أحداث جديدة، ذات خواص غير متوقعة وغير قابلة للتنبؤ في الحقيقة، انها اشياء وأحداث تتسم بأنها جديدة بالمعنى نفسه تقريباً الذي يوصف به عمل فني عظيم بأنه جديد" من كتاب (النفس ودماعها، كارل بوبر، ترجمة د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع 2012، ص48). هذه الانبثاقية عند بوبر، تُتيح المجال لتجاهل الانتظام في العالم وتجاهل القوانين والتكرارات. انها تُركز على فريدة الأحداث، وتتجاهل تماثلها ووحدها.

<sup>2</sup> - HATTIANGADI, J.N., 1975, After verisimilitude, in: 5th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, London (Ontario), 1975, Contributed Papers (London, Canada), pp. V-49-50

1980<sup>1</sup>، ان كنت قد فهمته بشكلٍ صحيح، وعلق مايكل روس Michael Ruse عام 1977<sup>2</sup> على بعض الأخطاء الجسيمة في فلسفة بوبر حول البيولوجيا، وتحدثت سوزان هاك Susan Haack عام 1979<sup>3</sup> فيما يتعلق بنظرية بوبر الاستمولوجية، والعديد من الفلاسفة الغربيين الآخرين.

سبقت التقييمات الماركسية ذات الصلة للجوانب المختلفة لوجهات نظر بوبر المنطقية والمنهجية، سبقت تلك الغربية، في كثيرٍ من الحالات<sup>4</sup>، وقليل من الفلاسفة الغربيين يعرفونها، لذلك سأركز عليها.

بطبيعة الحال، فان ضعف أفكار بوبر الفلسفية والمنطقية بشكلٍ عام لا يعني على الأقل زيف كل أقواله أو كل فكرة أو مفهوم صاغه. وفقاً للمقاربة الماركسية للدراسة التاريخية والفلسفية، لا ينبغي تضيق تطور عقلانية بوبر النقدية الى أحكامه حول فلسفة المادية الديالكتيكية، بل يجب ايجاد العلاقة المتبادلة بين فلسفة بوبر وتلك الأحكام الفلسفية التي تطورت في خضم الصراع الذي خاضه ضد أفكارٍ معينة.

ان أفكار بوبر المنطقية والمنهجية هي بلا شك الجزء الأكثر اثاراً للاهتمام في آرائه. ان منطقه حول العلم يُقدم توضيحاً ساطعاً للاتجاهات الرئيسية التي انتشرت في الغرب حول النظرية الفلسفية للمعرفة العلمية، ونظرية الاستمولوجيا ونظرية المنهج العلمي على أساس العداء للنزعة السيكلوجية، والتطبيق الواسع لمناهج وأدوات المنطق الشكلي الحديث، الخ. أي ان الاطار التاريخي لنظرية بوبر يتكون من مجموعة كاملة من المحاولات السابقة لصياغة نظرية علمية من خلال بعض الأساليب العلمية الدقيقة.

<sup>1</sup> - COHEN, L.J., 1980, Some comments on third world epistemology, British J. Philosophy of Science 31 (2), pp. 175-180

<sup>2</sup> - RUSE, M., 1977, Karl Popper's philosophy of biology, Philosophy of Science 44 (4), pp. 638-661

<sup>3</sup> - HAACK, S., 1979, Epistemology with a known subject, Review of Metaphysics 33 (2), pp. 309-335

<sup>4</sup> - - KHABAROVA, T.M., 1968, K. Popper's conception as a turning point in the development of positivism, in: Modern Idealistic Epistemology (Mysl Publ., Moscow), pp. 296--324, in Russian.

GRYAZNOV, B.S., 1982, K. Popper's philosophy of science, in: Logic, Rationality and Creativity (Nauka Publ., Moscow), pp. 143-166, in Russian.

EVSEVICHEV, V.I. and NALIOV, I.Z., 1974, The conception of the " Third World" in K. Popper's epistemology, Voprosy Filosofii 10, in Russian.

KUZINA, YEo B., 1978, Anti-inductivism in Karl Popper's epistemology, Filosofskiye Nauki 3, pp. 80--90, in Russian.

METLOV, V.I., 1979, Evolutionary approach in K. Popper's epistemology (critical analysis), Voprosy Filosofii 2, pp. 75-85, in Russian.

NARSKY, I.S., 1981, Essence and consequences of K. Popper's methodology and epistemology, in: Critical Rationalism, Philosophy and Politics (Mysl Publ., Moscow), pp. 66--120, in Russian.

بعض المسائل العلمية-الفلسفية لنظرية الحقيقة، تيودور اويزرمان، بقسميه، في كتاب (مجموعة مقالات ماركسية سوفيتية) الجزء الأول، ترجمة مالك أبوعليا

PANIN, A.V., 1981, Dialectical Materialism and Postpositivism, (Moscow State Univ. Press, Moscow), pp. 5-135, in Russian.

RAKITOV, A.I., 1977, Philosophical Problems of Science. Systems Approach (Mysl Publisher., Moscow), in Russian.

SADOVSKY, V.N., 1979, Verisimilitude of scientific theories: logical and methodological analysis, Voprosy Filosofii 9, pp. 97-110, in Russian.

SEROV, Yu.N., 1975, K. Popper's conception of conjectural knowledge, in: Positivism and Science (Nauka Publ., Moscow), in Russian.

YULINA, N.S., 1979, K. Popper's emergentist realism against reductionist materialism, Voprosy Filosofii 6, pp. 96--107, in Russian



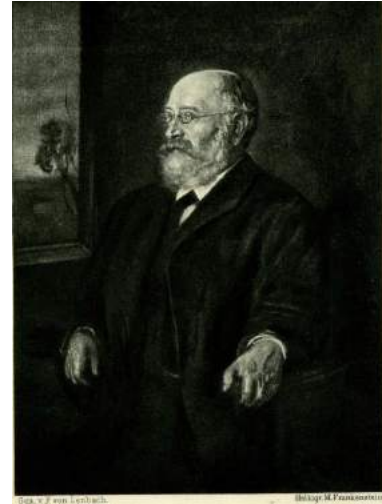
بالمقارنة مع التجريبية المنطقية والتحليل اللغوي والذرائعية والاتفاقية<sup>1\*</sup> والمدرسة التاريخية في منهجية العلوم، فإن نظرية بوبر في المنهجية العلمية لها عدد من الخصائص الواضحة. أنجز بوبر نظريةً منطقيةً في المنهج العملي خاصةً في دراساته المبكرة، والتي أشار إليها على أنها تجريبية. يعتقد، رابطاً نفسه بنقد النزعة السيكولوجية في مطلع القرن العشرين، أنها تختلف عن الوصف السيكولوجي والتجريبي للأنشطة البحثية لأنها مبنية إلى حد كبير بأدوات المنطق الرياضي. هذا التجريد مقبول تماماً، لأن فضائله قد اتضحت، بوجه خاص، من خلال البحث في منطق العلم الذي كان كثيفاً في السنوات الأخيرة في بلدانٍ مختلفة، بما في ذلك ما قام به الفلاسفة الماركسيون.

وفقاً لبوبر، يجب أن تكون نظرية المنهج العلمي فلسفية وابتسولوجية وليست تجريبية نظراً لأن أساليب بناءها الفلسفية تحديداً لا تقتصر على تعميم نتائج المعرفة التجريبية والوضعية. وفقاً لذلك، كان بوبر مُحقاً في انتقاد الوضعية بسبب طبيعائيتها في تفسير جوهر المسائل الابستمولوجية.

وهكذا، يتبين أن بوبر هو أكثر فيلسوف تجريبي براعةً يتحدى تجريبية الوضعيين الساذجة والوضعيين المنطقيين بشكلٍ خاص.

بوبر ثابتٌ بنفس القدر في مُعارضة التطرف الآخر في تصوّر نظرية المنهج العلمي، ولا سيما طبيعة القبليّة *apriorism*. يُعارض بوبر، في العديد من أعماله النزعة القبليّة للأداتية، وعلى وجه الخصوص تلك المتعلقة بفتغنشتاين وشليك، الذين يتعاملون مع النظريات فقط كأداة للتنبؤ، وبالتالي ليس لها أي أهمية ابستمولوجية.

في هذه الحالة، يتخذ بوبر موقفاً مرناً ومقصوداً مقارنةً ببعض الاتجاهات في الفلسفة الحديثة. ومع ذلك، فإن النهج الاتفاقي القبلي يتغلغل آرائه بعمق عندما يصل إلى استنتاج مفاده أن المنهجية يجب أن تُمثل مجموعةً من القواعد المنهجية، أي آراء مُتفق عليها، وبأن معياره في الترسيم هي رأي مُتفق عليه.



تيودور غومبرز

كان تيودور غومبرز Theodor Gomperz هو أول من تقدّم بفكرة ترجمة المفاهيم الفلسفية

<sup>1\*</sup> - الاتفاقية: هي الموقف الفلسفي الذاتي القائل بأن المبادئ الأساسية لعلم أو منهجية معينة تستند إلى اتفاقيات صريحة أو ضمنية في المجتمع العلمي، وليس على الواقع الموضوعي.

الى قواعد منهجية، وقد لاحظ ذلك بوبر نفسه في كتابه (منطق الكشف العلمي)<sup>1</sup>. بطبيعة الحال، فان بوبر أبعد ما يكون عن القبول الدوغمائي لأي آراء منهجية "مُتفق عليها". ويُشير الى أن القواعد المنهجية لا يُمكن أن تبريرها الا من خلال نتائجها. ومع ذلك، وعلى الرغم من كل تحفظاته التي كانت تهدف الى حمايته من القبلية، فان نظريته في المنهج العلمي تفشل في النأي عنها. في الواقع، نظراً لأن منهجيته في العلم لا تستند الى نظرية الانعكاس، التي تؤكد الى أن المعرفة التجريبية والنظرية والمنهجية المعرفية ككل هي صور أو نُسخ من جوانب مُختلفة من الواقع، فانه ليس لديه مخرج آخر باستثناء الذهاب باتجاه الامبريقية المُبتدلة أو القبلية. لذا، لا تُقدّم منهجية بوبر أي مُساعدة لتصور دور الآراء المُتفق عليها في المعرفة العلمية.

عيب آخر أساسي في نظرية بوبر حول المنهج العلمي هو أنه يختزل الابستمولوجيا، أي نظرية الادراك، الى النظرية المنطقية للمعرفة العلمية. يشعر بوبر نفسه بأن هذه المُطابقة غير صحيحة، ويوسع، في أعماله اللاحقة، في نظرية العوامل الثلاثة وتطوريته الابستمولوجية على وجه الخصوص، بشكلٍ كبير، أهداف الابستمولوجيا ويحاول انتاج اثباتها الوجودي. سنرى بعد هذا، مدى نجاحه في فعل ذلك.

ان "لا استقرائية" بوبر هو العُنصر الأكثر جوهريةً في نظريته. يعتقد بوبر أنه هو الذي يستحق الجدارة لعله مسألةً فلسفيةً تتعلق بالاستقراء. ولكن، يبدو أن مُساهمته الحقيقية في هذا ليست ذات أهمية. كان هيوم هو الذي قدّم الدليل على الضعف المنطقي للاستنتاجات الاستقرائية، ويتفق بوبر معه تماماً. في مُنتصف القرن التاسع عشر أعرب ليبيج Liebig ودوهم Duhem لاحقاً عن موقفهما السلبي تجاه الاستقراء من وجهة نظر عُلماء الطبيعة<sup>2</sup>. في هذا الصدد ينطلق بوبر من أفكارهم. وهو يرى أنه لا ينبغي لنا أن نتبنى تفسير هيوم السيكلوجي للتأكيدات الاستقرائية حول السببية<sup>3</sup> والادعائات التي تتبع من النقد المنطقي والسيكلوجي للاستقراء وأنه لا مكان للاستقراء سواءً في الأنشطة العلمية أو في منطق ومنهج العلم.

من موقفه للاستقرائي، ينطلق بوبر، كما هو الحال مع العديد من المسائل الأخرى في مفهومه المنهجي، من جوانب حقيقية من المعرفة العلمية. ومع ذلك، بدلاً من تحديد علاقاتها وحدودها، فانه يجعل منها شيئاً مُطلقاً. ان حقيقة أن مُشكلة الاستقراء لا تُفسي الى حلٍ بالوسائل المنطقية الصرف تجعل بوبر يتجاهل الاستقراء تماماً، وهذا يتعارض مع المُمارسة الحقيقية للمعرفة العلمية. كونه مُحق تماماً في ربط المعرفة التجريبية والنظرية، يصل بوبر الى استنتاج غير مقبول مفاده أن التجربة لا تسبق النظرية، مما يعني في حقيقة الأمر عدم امكانية تفسير الأصل العقلاني للمعرفة النظرية. ومع ذلك، عندما يُحاول بوبر أن يفعل ذلك، فانه يضع الاستقراء في جعبته النظرية بطريقة خفية على شكل قواعد منهجية<sup>4</sup>. بمعنى آخر، لم تنجح محاولة بوبر في محاولته أن يصنع شرخاً بين الاستقراء والاستنباط المُرتبطين بشكلٍ لا ينفصم بشكلٍ عام، لذلك يُعارض العديد من عُلماء المنطق المُعاصرين وُعُلماء منهج العلوم لاستقرائية بوبر، لأسبابٍ وجيهة.

هُناك مبدأ رئيسي آخر لنظرية بوبر يرتبط بالاستقراء، وهو مبدأ التقنيد. وفقاً لذلك، غالباً ما يُسمى نظرية بوبر بأكملها بنظرية التقنيد. تاريخياً، اقترح دوبيسلاف Dubislav وفرانك فكرة

1 - POPPER, KR., 1959 (1980), The Logic of Scientific Discovery (Hutchinson, London). P62

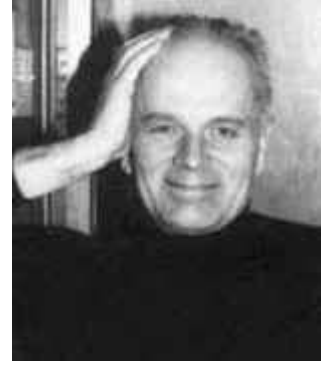
2 - Ibid. P30

لم يقم المُترجم ماهر عبد القادر محمد علي بترجمة الهوامش في كتاب (منطق الكشف العلمي) الصادر عن دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1986. كان على هذا الهامش ان يكون موجوداً ص 67

3 - Ibid. P42-46

4 - KUZINA, YEO B., 1978, Anti-inductivism in Karl Popper's epistemology, Filosofskiye Nauki 3, pp. 80--90, in Russian. P82-87

التفنيد، كما لاحظ بوبر نفسه<sup>1</sup>. يتعامل بوبر مع هذا المبدأ على أنه منهجي عام، وليس منطقي، وبذلك يواجه مفهومه بعض الصعوبات. كانت حقيقة دحض نظرية ما، بالنظر الى أصحية حقيقة Fact واحدة تتعارض معها، معرفة شائعة منذ فترة طويلة على الأقل منذ ظهور العلوم الطبيعية الحديثة. اما بالنسبة لمبدأ التفنيد عند بوبر، فهو يتجاوز حدود هذه الممارسة، وهو يعني أولاً الاعتراف بألية التفنيد هذه باعتبارها الطريقة الوحيدة لدحض النظريات العلمية، أي أنه في حالة دحض نظرية ما فإنه يجب نبذها على الفور، وثانياً، وهو الأمر الأكثر أهمية، تصنيف المبدأ كمعيار للتقييم أو التمييز: تلك النظريات التي يُمكن دحضها، أي اثبات خطأها، هي فقط تلك النظريات العلمية من حيث المبدأ. بالنظر الى هذا التفسير العالمي، يتعارض مبدأ التفنيد مع الواقع: يتعين على المجتمع العلمي في كثير من الأحيان الاحتفاظ بالنظريات التي تم دحضها (بمفهوم بوبر للكلمة) حتى يتم تطوير نظريات جديدة أكثر صحة. ولكن، الخطأ الرئيسي هو فكرة مُشوّهة حول العلاقة بين الحقائق المطلقة والنسبية: يُركز بوبر فقط على الحقيقة النسبية، وأعتقد أنه غير قادر على حل التناقضات الموجودة في نظريته عن الحقيقة و"شبه الحقيقة". بسبب ضيق الوقت، لن أقوم بتحليل أخطاء نظرية بوبر في حول "شبه الحقيقة" والتي يُمكن أرجاعها تاريخياً الى تشارلز بيرس. وفقاً لأوراق بافل تيتشي Pavel Tichy وجون هنري هاريس John Henry Harris وديفيد ميلر David Miller عام 1974 المعروفة جيداً<sup>2</sup>، قد لا نستخدم تعريف بوبر لهذه الفكرة في تقديرنا لدرجة "شبه الحقيقة"<sup>3</sup>.



بافل تيتشي

باستخدام فكرة "شبه الحقيقة" والتفنيد كمثال، أود أن أوضح عُصراً مُهماً في النهج الماركسي للبحث المنطقي والمنهجي. يجب على المرء، في اطار منطق ومنهجية العلم أن يُميز بين: أ- نماذج المعرفة العلمية، بما في ذلك نموذج نمو العلم، وب- التفسيرات الفلسفية لهذه النماذج. يُمكن توفير أمثلة على الأولى من نماذج العلم الاستنباطية، ونموذج الاختزال ونماذج التحقق

<sup>1</sup> - POPPER, KR., 1959 (1980), The Logic of Scientific Discovery (Hutchinson, London). P41

لم يقم المترجم ماهر عبد القادر محمد علي بترجمة الهوامش في كتاب (منطق الكشف العلمي) الصادر عن دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1986. كان على هذا الهامش ان يكون موجودا ص 77

<sup>2</sup> - TICHY, P., 1974, On Popper's definitions of verisimilitude, British J. Philosophy of Science 25 (2), pp. 155-160.

HARRIS, J.H., 1974, Popper's definitions of verisimilitude, British J. Philosophy of Science 25 (2), pp. 160-166.

MILLER, D., 1974, Popper's qualitative theory of verisimilitude, British J. Philosophy of Science 25 (2), pp. 166—177

<sup>3</sup> - POPPER, KR., 1963 (1972), Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge (Routledge and Kegan Paul, London and Henley). P233-234

والتفنيد وتعريف بوبر لشبه الحقيقة وما الى ذلك. أعتقد ان لدينا كل الأسباب للتحدث عن الاستقلال النسبي للنماذج عن المفاهيم الفلسفية داخل الأطر التي يتم استخدامها وتطويرها فيها<sup>1</sup>. يكمن وراء الاستقلال النسبي، الطبيعة المختلفة أساساً لكلا الكيانين النظريين. في الواقع، من ناحية، فان النقطة تدور حول عناصر المعرفة أساساً في حالة المفاهيم الفلسفية للمعرفة العلمية، وتدور حول المعرفة العلمية الخاصة، المنطقية والرياضية في الغالب. في حالة نماذج المعرفة العلمية. وكقاعدة عامة، لا يتم استنباط مثل هذه النماذج من المفاهيم الفلسفية للمعرفة العلمية ولا يتطابق مجال تطبيقها مع مجال المفاهيم الفلسفية المُقابلة لها. بالفعل، على الرغم من أن الواقعية العلمية والأدائية يكاد يكونان مُتطرفين في المنظور الفلسفي، فان مؤيدي هذين الاتجاهين يستخدمون في الواقع نماذج منطقية ومنهجية متطابقة (نموذج افتراضي-استنباطي للنظرية العلمية، نموذج تفسيري استنباطي، مناهج التقييم الاستقرائي للفرضيات، الخ). تعني اطروحة الاستقلال النسبي أن النماذج بأكملها مُستقلة عن المفاهيم الفلسفية المعنية، لكن مدى استقلالية كل نموذج يُمكن أن تختلف، وقد تكون هذه النماذج بمثابة أداة لتحقيق بعض المواقف الفلسفية أو غيرها، وبالتالي، يتطلب كل نموذج تحليلاً خاصاً. في الوقت نفسه، تعني هذه الاطروحة، اذا جاز التعبير، أن "مصير" هذين المكونين الأكثر أهمية لمنهجية العلم يختلف. تتعارض المفاهيم الفلسفية باستمرار مع بعضها البعض وتستبدل بعضها البعض على التوالي في سياق التطور - التاريخي. القضية المركزية فيما يتعلق بالنماذج هي تحديد منطقة وشروط تطبيقها. بمجرد معرفة ذلك، قد تتعايش النماذج أو تُستبدل النماذج غير المُلائمة بنماذج أكثر تطوراً. ما سبق، يعني، على وجه الخصوص، أن النماذج قد تنتقل من مفهوم فلسفي الى آخر، وهو الأمر الذي كان يحدث في كثير من الأحيان أثناء تطور منهجية العلم.

يُمكننا، من خلال استخدام التمييز الذي سبق ذكره، أن نتحدث عن امكانية الاستفادة من نماذج التفنيد و"شبه الحقيقة"، أي أن ننزع عنها بويريتها، وأن نتخلى عن تفسيرها الفلسفي العام الذي قدمه لها بوبر.

دعونا أخيراً نتطرق الى بعض المفاهيم الفلسفية لبوبر، وبالطبع، في البُعد التاريخي الذي يُهمنا. يُشير بوبر عادةً الى فلسفته على أنها "العقلانية النقدية" و"الواقعية الميتافيزيقية" وما شابه<sup>2</sup>. في تطويره لها، أراد بوبر أن يتجنب: أولاً، التجريبية الساذجة، وثانياً، التأمّلات المُجردة بروح الفلسفة المثالية الكلاسيكية الألمانية، وثالثاً، الأشكال المُتنوعة من اللاعقلانية.

يطرح بوبر عقلانيته النقدية، القائمة على اللااستقرائية والتفنيد، كنظرية عن العقلانية العلمية، وهي نظام معايير وقواعد النمو العقلاني للمعرفة العلمية. ان موضوعها الرئيسي هو المعرفة العلمية، وكابحها الرئيسي هو اللااستقرائية، وآلية عملها هي مبادئ التفنيد. وفقاً لذلك، يتضح أن عقلانية بوبر النقدية هي نظام من القواعد المنهجية، أي نظام مُستدام ذاتياً. ومن هنا، كما لاحظ لاکاتوش بشكل صحيح: "قواعد اللعبة والمنهجية قائمة على أقدامها، لكن هذه الأقدام تتدلى في الهواء دون أرضية فلسفية"<sup>3</sup>.

بعبارة أخرى، بعد أن دحض الاستقرائية خلال الفترة المُبكرة من نشاطه، حاول أن يطوّر فلسفةً خاصةً به-العقلانية النقدية- وبذل قصارى جهده لتقليل دور المسائل الفلسفية الحقيقية، مما أدى الى ظهور مشاكل غير قابلة للحل.

<sup>1</sup> - SADOVSKY, V.N., 1983b, The models of scientific knowledge and their philosophical interpretations, Voprosy Filosofii 6, pp. 38-48, in Russian

<sup>2</sup> - POPPER, K.R., 1974. Replies to my critics, in: Schilpp, A., ed., The Philosophy of Karl Popper, Part II (Open Court, La Salle), pp.963

<sup>3</sup> - LAKATOS, I., 1974, Popperon demarcation and induction, in: Schilpp, A., ed., The Philosophy of Karl Popper, Part I (Open Court, La Salle), pp. 253

أدرك بوبر نفسه وتلاميذه هذا الوضع. وبالتالي، حاول بوبر تكملة العقلانية النقدية بـ"نظرية العوالم الثلاثة"، أي استكمال الاستمولوجيا بالخطاب الأنطولوجي.

بافتراض وجود العالم الثالث، يحاول بوبر حل واحدة من المسائل الفلسفية الأساسية حول موضوعية المعرفة البشرية. انه لا يقبل الحل الماركسي لهذه المسألة والذي بموجبه يتم اثبات الطبيعة الحقيقية للمعرفة الانسانية وموضوعيتها من خلال الأنشطة العملية للانسان الاجتماعي، وهو، بدلاً من ذلك، يتأثر، في حله للمسألة بنظرية الأفكار الأفلاطونية والروح المطلقة الهيغلية. يقول بوبر انه "يعتبر العالم الثالث نتاجاً أساسياً للعقل البشري. نحن نخلق أشياء العالم"<sup>1</sup>. ويترتب على هذا التصريح أن بوبر في افتراضه لعالم المعرفة الموضوعية يرفض تفسيرها المثالي الموضوعي. في الوقت نفسه، يحتوي عالمه الثالث على تناقضات كبيرة.

في الواقع، لم يشتمل عالم بوبر الثالث على نظريات صحيحة فحسب، بل أيضاً على نظريات خاطئة أيضاً، لانه بخلاف ذلك لن تحدث أي عملية لنمو المعرفة. في هذه الظروف، كما أظهر كوهن مؤخراً، مع الأخذ في الاعتبار أن العالم الثالث يشتمل أيضاً على جميع استنتاجات النظريات العلمية بغض النظر عما اذا اكتشفها الناس من قبل أم لا، فان مفهوم بوبر يواجه صعوبات منطقية كبيرة: في الواقع، يُمكن لاي استنتاج ان يكون ناشئاً من نظرية مُتناقضة، وبالتالي فان العالم الثالث هو نفس الوقت مجموعة من الأحكام المُتناقضة والكيانات العملاقة غير المُنتظمة لكل شيء يُمكن التفكير فيه موضوعياً<sup>2</sup>. في كلا الحالتين، لا يستطيع العالم الثالث أن يقوم بالوظائف التي يُعينها له بوبر.

يتميز مفهوم بوبر المعني أيضاً بأوجه قصور فلسفية عميقة تتعلق في المقام الأول بعدم قابلية حل العلاقة بين الذاتي والموضوعي فيه. وفقاً لبوبر، بقدر ما يكون العالم الثالث مُستقلاً، تكون النظريات هناك "ذات وجود مثالي حتى قبل أن تُصبح سمةً للوعي الفردي" و"مهمة الروح تنحصر في اثاره تحقيق استنتاجات مثالية Ideal من المواد الورحية المتوفرة في الثقافة"<sup>3</sup>. مثل هذا النهج، الذي يتجاهل العلاقة المُتبادلة بين الذاتي والموضوعي في الوعي، أي بين العوالم الثاني والثالث، كما أعتقد، غير قادر بشكلٍ واضح على تفسير أصل الثقافة بعقلانية.

يشتمل مفهوم بوبر حول العوالم الثلاثة على عيب جوهرى آخر: فهو يُفسر التغيرات في العالم الثالث على أنها تلك التي تحكمها قوانين نظرية داروين لنمو المعرفة. وعليه، فهو لا يستطيع الاجابة على السؤال التالي: ما هي أنواع Species وأفراد التطورية الاستمولوجية؟ اذا كانت الأنواع هي نظريات والأفراد هي أفكار يحملها باحثين فرادى حول تلك النظريات، فعندئذٍ، على عكس رأي بوبر، يحدث نمو المعرفة في العالمين الأول والثاني وليس في العالم الثالث. اذا كانت النظريات أفراداً للأنواع سيكون حينها من المُستحيل اظهار الأنواع المُقابلة. من ثم، يتضح أن داروينية بوبر الاستمولوجية هي في أفضل الأحوال استعارة وليست علماً وفلسفة أصيلين<sup>4</sup>.

ينطبق ما سبق ذكره أيضاً على السياق الأوسع الذي طوّر فيه بوبر نظرية التطورية الاستمولوجية في أعماله الأخيرة، أي في سياق التطورية الكونية والميتافيزيقية. وفقاً لهذا المفهوم، فان آلية التكيف هي نفسها في الأساس على جميع المستويات الرئيسية للتكيف في العالم-

<sup>1</sup> - POPPER, KR., 1976, Unended Quest. An Intellectual Autobiography (Open Court, La Salle). P186

<sup>2</sup> - COHEN, L.J., 1980, Some comments on third world epistemology, British J. Philosophy of Science 31 (2), pp. 175-180

<sup>3</sup> - YULINA, N.S., 1979, K. Popper's emergentist realism against reductionist materialism, Voprosy Filosofii 6, pp. 96--107, in Russian. P103

<sup>4</sup> - COHEN, L.J., 1980, Some comments on third world epistemology, British J. Philosophy of Science 31 (2), pp. 175-180

التكيف الجيني والكشف العلمي<sup>1</sup>.  
يُشير الخبراء الى أن الأساس البيولوجي لآراء بوبر مليئة بالأخطاء النظرية<sup>2</sup>. ومع ذلك، ليس هذا هو الشيء الرئيسي. الأمر الأكثر أهمية لتقييم أفكار بوبر هو أنه (في الحقيقة، وليس لأول مرة) فُتِلَ في تقديم موقف فلسفي ثابت يُطابق المستوى الحديث للمعرفة العلمية.  
وهكذا، فإن نظرية التطورية الكونية لبوبر، مثل مفاهيمه الفلسفية السابقة-العقلانية النقدية ونظرية العوالم الثلاثة- تُبين أنها تُبالغ في جانبٍ واحدٍ من الجوانب الحقيقية لعملية الإدراك.  
لكن النظر في وجهات نظر بوبر الفلسفية، أجد أنه من المهم التركيز على الهيجيلية الضمنية التي يُمكن العثور عليها بلا شك في تصوراتهِ. تم تحليل هذا بالتفصيل في الأدب الفلسفي السوفييتي، على سبيل المثال خاباروف<sup>3</sup> في الستينيات. وهذا أيضاً الموضوع الرئيسي للورقة التي قدمتها يولينا عام 1983 الى المؤتمر<sup>4</sup>. ومن السمات المميزة في هذا الصدد أن بوبر في كتابه (المعرفة الموضوعية) Objective Knowledge يتعامل مع مفهومه حول نمو المعرفة العلمية كـ "تحسين وعقلنة لمخطط هيغل الديالكتيكي"<sup>5</sup>. الى جانب ذلك، فإن مفهوم بوبر ذاته عن العبئ النظري للملاحظة موجود الى حد كبير في مفهومه لنقد التجريبية الساذجة. أعتقد أنه عند الحكم على المصادر التاريخية لأفكار بوبر لا ينبغي أن نُقلل من تأثير فلسفة هيغل، وكذلك عدداً من الاطروحات الماركسية. اما بالنسبة لبوبر نفسه، فقد شدد مراراً في أعماله على تأثير ماركس عليه. لقد كان واضحاً تماماً بهذا الصدد في رسالته في 16 آب عام 1983: "يجب أن أقول أن الفيلسوفين اللذين أثرا عليّ بشدة ولأطول فترة زمنية هما ماركس وكانط"<sup>6</sup>.  
في الختام، أود أن أوكد أن مسألتني الأساسية-ما هي الخطوط في تطور الفلسفة التي كانت ذات تأثير أكبر عليه- يُمكن الاجابة عليها على النحو التالي. يعمل بوبر ضمن الخطوط التالي في تطور الفلسفة:  
- النظرية المنطقية في العلوم بشكلٍ عام والمناهج العلمية بشكلٍ خاص (لايبنيز، فريجه، راسل، فيتغنشتيان، كارناب، تارسكي).  
- أنماط التفكير النقدي والديالكتيكي (أفلاطون، كانط، هيغل، ماركس).  
- الشكبة الاستمولوجية (زينوفان، هيوم، كانط) والتي يحدها فقط التقدم الموضوعي للمعرفة العلمية (ماركس، بيرس، كولينغود وفريجه).  
- المفاهيم الفلسفية للتطورية (داروين، سبنسر).  
هذه في رأيي العلاقات الموضوعية الأساسية بين فلسفة بوبر وتاريخ تطور الأفكار الفلسفية. كان للفلاسفة والعلماء المذكورين أعلاه تأثيراً موضوعياً على تطور أفكار بوبر على الرغم من حقيقة أن بوبر نفسه، في أغلب الأحيان، يُعارض بشدة بعضها (كما هو الحال مع الماركسية والوضعية المنطقية). ومع ذلك، يجب أن يستند التحليل العلمي على الحالة الموضوعية للأمر وليس الرغبات الذاتية.

<sup>1</sup> - POPPER, KR., 1975, The rationality of scientific revolutions. in: Harre, R., ed., Problems of Scientific Revolutions: Progress and Obstacles to Progress in the Sciences (Clarendon Press, Oxford), pp. 72-101

<sup>2</sup> - RUSE, M., 1977, Karl Popper's philosophy of biology, Philosophy of Science 44 (4), pp. 638-661

<sup>3</sup> - KHABAROVA, T.M., 1968, K. Popper's conception as a turning point in the development of positivism, in: Modern Idealistic Epistemology (Mysl Publ., Moscow), pp. 296--324, in Russian

<sup>4</sup> - YULINA, N.S., 1983, On Popper's implicit Hegelianism, in: 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Salzburg, July 11th-16th, 1983, vol. 3, Abstracts of Section 6 (Salzburg), pp. 285-288

<sup>5</sup> - POPPER, KR., 1972 (1979), Objective Knowledge. An Evolutionary Approach (Clarendon Press, Oxford). P297

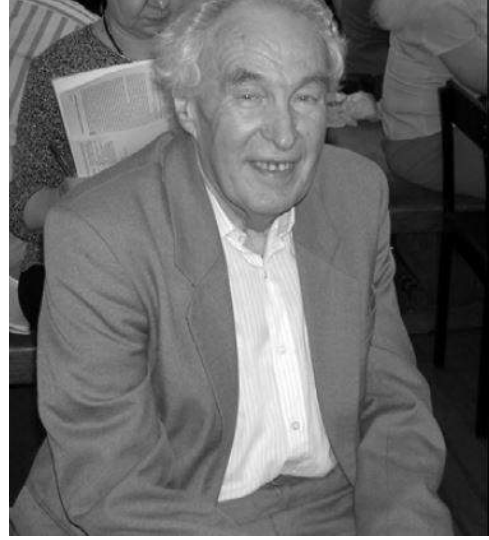
<sup>6</sup> - POPPER, KR., 1983c, Letters to Prof. V. Sadovsky dated August 16 and November 9, 1983

ترجمة لمقالة:

Historical Sources of Popper's Logic of Science, Vadim N. Sadovsky- Logic, Methodology and Philosophy of Science VII Proceedings of the Seventh International Congress of Logic: 667-680, 1983



## الأيديولوجيا كظاهرة للوعي الاجتماعي



فلاديسلاف جانوفيتش كيله<sup>1\*</sup>

تم طرح مسألة الاشتراط الاجتماعي للوعي لأول مرة بكاملها وحلها عملياً بواسطة الماركسية. لقد كان مؤسسي الماركسية هم الذين أثبتوا أنه يجب البحث عن جذور ومصادر كل من الانعكاسات الصحيحة نسبياً والخادعة في السمات الخاصة للعملية الفعلية لحياة المجتمع، في ظروف الوجود الاجتماعي. لقد شكلت القوانين العامة التي اكتشفوها والتي تحكم العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي، وبين الحياة المادية والروحية للمجتمع، وبين البناء التحتي والبناء الفوقي، الأساس المنهجي للمقاربة المادية لكل من المجتمع ككل وجوانبه الفكرية. فتح هذا الطريق باباً لتحليل علمي أكثر تحديداً وتمائزاً لمسألة الاشتراط المادي للوعي الاجتماعي. استمر هذا التمايز وسار في عدة اتجاهات. يتمثل أحد خطوط البحث في اكتشاف الآليات الفعلية التي تُحدد الوعي الاجتماعي في ظروف تاريخية مختلفة. خط آخر هو تحديد الطبيعة المحددة للعلاقة بين الظروف الاجتماعية وظواهر الوعي الاجتماعي المتعددة. يجب بالطبع أن نتذكر أن خطوط البحث هذه ليست منفصلة عن بعضها البعض. انها مترابطة وتتقاطع في العديد من النقاط. نواجه مثل هذا التقاطع عندما نُحلل الأيديولوجيا كظاهرة خاصة للوعي الاجتماعي.

ان مسألة طبيعة الأيديولوجيا وسماتها الخاصة وعلاقتها مع أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى وتقييم دورها في الحياة الاجتماعية، وما الى ذلك، لم تفقد أياً من أهميتها على مدى عدة عقود باعتبارها محوراً للصدمات الأيديولوجية الحادة، ومفاهيم البرجوازية والتحريرية، وكمسألة علمية تكتسب أهمية عملية في الصراع الأيديولوجي. يبذل السوسيولوجيين البرجوازيين

1\* - فلاديسلاف كيله 1920-2010، فيلسوف وماركسي سوفيتي متخصص في حقل الفلسفة الاجتماعية ودكتور في الفلسفة.

تخرّج من المدرسة عام 1938، وشارك في الحرب الوطنية العظمى. تخرّج كيله من كلية الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية عام 1944، وتخرّج من قسم المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية من نفس القسم في عام 1947. عمل منذ عام 1947 في جامعة موسكو الحكومية، وفي جامعة الصين الشعبية في بكين، ومرة أخرى في جامعة موسكو الحكومية. في الأعوام من 1963-1975 عمل في أكاديمية العلوم السوفيتية، ومنذ عام 1975 في معهد تاريخ علوم الطبيعة والتكنولوجيا في أكاديمية العلوم. وصار في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات نائباً لرئيس رابطة السوسيولوجيين السوفييت. قدّم عام 1964 رسالته لشهادة دكتور في الفلسفة في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم بعنوان: (بنية وخصائص تطور الوعي الاجتماعي). من دراساته: (أشكال الوعي الاجتماعي) 1959، (المادية التاريخية-دراسة في نظرية المجتمع الماركسية) بالاشتراك مع الدكتور ماتفي كوفالسون، (مسائل في فلسفة الثقافة-من خبرة التحليل المادي التاريخي)، 1984 وغيرها الكثير. ومن مقالاته: (حول تصنيف العلوم الاجتماعية) 1964، (نسب الحتمية والاتساق في منهجية الإدراك الاجتماعي) 1983 وغيرها الكثير.

والتحريفيين جهدهم لدحض المفهوم اللينيني حول الايديولوجيا العلمية بوضع الايديولوجيا في مقابل العلم وانكار امكانية وجود ايديولوجيا علمية. وهكذا، يُعرّف ريمون آرون الايديولوجيا بأنها نظام شامل لتفسير العالم التاريخي-السياسي"<sup>1</sup>.



ريمون آرون

بحجة أن أية ادعاءات تصل الى مثل هذا التفسير غير علمية، يستخدم المؤلف هذا التعريف "المُحايد" على ما يبدو لانتقاد الماركسية اللينينية ومفهومها الفلسفي التاريخي. على غرار آرون، يكتب دانيال بيل عن "استنفاد ايديولوجيات القرن التاسع عشر، ولا سيما الماركسية، لنفسها، كُنْظُم فكرية يمكن أن تدّعي الحقيقة في وجهات نظرها عن العالم"<sup>2</sup>.



دانيال بيل

وفقاً لفيرنر ستارك Werner Stark، فإن الايديولوجيا "تتعامل مع نمط تفكير خرج عن مساره المناسب...." وهو يُجادل، بأن مصدرها هو اللاوعي، وأن الايديولوجيا، بخلاف العلم، "تنتمي

<sup>1</sup> - R. Aron. "Société industrielle, idéologie, philosophie", Preuves. No. 169, 1965, p. 32

<sup>2</sup> - Daniel Bell, The End of Ideology. The Free Press of Glencoe, Illinois, 1960, p. 16

الى حد كبير، الى علم النفس"<sup>1</sup>. يُصرّح جاكوب باريون Jacob Barion من ألمانيا الغربية، "مُنظماً" الآراء السائدة في الأدب البرجوازي، أن كلمة "أيديولوجيا" تُستخدم أساساً بمعنى ازدرائي، وأنه "يُمكن تعريف التفكير الأيديولوجي بأنه تفكير ليس له علاقة بالواقع"<sup>2</sup>. يُمكن الاستشهاد بعدد كبير من مثل هذه التعريفات. لكن لدينا ما يكفي لظهور الاتجاه العام لتفسير الأيديولوجيا على أنها وعي زائف، وهو تفسير يسود في الأدب البرجوازي ويُكرره مؤلفون متنوعون بطرق مختلفة. يعود هذا الاتجاه الى عشرينيات القرن الماضي، وخاصةً الى أعمال كارل مانهايم، الذي طالب بتطبيق مناهج "تطبيق الأيديولوجيا" على النظرية الماركسية نفسها. كان لعمل مانهايم تأثير كبير على المقاربة التي تم اتخاذها تجاه مسألة نظرية الأيديولوجيا في الفلسفة البرجوازية ووضع الخطوط الأساسية لنقد الماركسية كأيديولوجيا. يُحاول الأدب التحريفي، باتباع هذا النوع من التفسير للأيديولوجيا، "انقاذ" الماركسية باعلانها أنها ليست أيديولوجيا على الإطلاق. كتب ارنست فيشر Ernst Fischer "الماركسية ليس أيديولوجيا، الماركسية فلسفة وعلم"<sup>3</sup>. مثل هذه المُقابلة بين الأيديولوجيا، والفلسفة والعلم، وكذلك الادعاء بأن تحوّل الماركسية الى أيديولوجيا يستلزم تشويهاً لطبيعتها الفكرية، يتناقض بوضوح مع التفسير اللينيني لهذه المسألة.

لذا فان التفسيرات المُختلفة للأيديولوجيا ليست مسألة أكاديمية وحسب. انها تعكس الموقف الطبقي والاجتماعي لمختلف المنظرين وعلاقتهم بالحركة الثورية وبالنظرية الماركسية اللينينية. يعكس فهمهم لمفهوم الأيديولوجيا بشكلٍ مُباشرٍ وغير مُباشرٍ اعترافهم، أو انكارهم أو تحريفهم للماركسية اللينينية. هنا، باختصار يكمن الوضع الأيديولوجي-النظري للمسألة. من وجهة نظرنا، يُمكن تحديد طبيعة مُشكلة الأيديولوجيا العلمية بشكلٍ صحيحٍ بمعارضتها بالأيديولوجيا الواهمة. على الرغم من أن كلاهما أيديولوجيتان، الا أن آليات تشكلهما وتأثيرهما على الحياة الاجتماعية، ناهيك عن محتوَاهما النظري، تختلف اختلافاً نوعياً.

لقد قدّم مؤسسو الماركسية التحليل الأعمق لجوهر وخصائص العملية الأيديولوجية في مُجتمع تُمزقه التناقضات الطبقيّة، مما وفر لنا أساساً لنظرية الأيديولوجيا. يحتفظ تحليلهم بأهميته النظرية وراهيته اليوم. اعتبر ماركس وأنجلز الأيديولوجيا وعياً زائفاً، لكن وجهات نظرهما عن الأيديولوجيا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تفسير الأيديولوجيا السائد في الأدب البرجوازي المُعاصر. بالإضافة الى ذلك، تجاهل المنظرون البرجوازيون حقيقة أن المفهوم الماركسي للأيديولوجيا قد تطور في أعمال لينين، وتم، منذ ذلك الحين، تعميق تفسيره. لقد تُبّنت أنه من المُمكن اتباع نهج علمي أو غير علمي في اطار ظاهرة الأيديولوجيا نفسها. سُنحاول في هذا المقال فحص توسيع مفهوم الأيديولوجيا والأسس الموضوعية للأيديولوجيا العملية انطلاقاً من مفهوم لينين.

لماذا كانت كل الأيديولوجيات زائفة وواهمة بالنسبة الى ماركس وأنجلز؟ يبدو لنا أنهم انطلقوا من الواقع التجريبي والتاريخي، أي من حقيقة أن البشر قد كَوّنوا "باستمرار، حتى الوقت الحاضر، أفكاراً خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه"<sup>4</sup>. بعد كل شيء، لم يكن عليهم الحكم حتى على الفترة الثورية من خلال وعيها، ناهيك عن فترات التطور السلمي نسبياً عندما كانت أيديولوجيا الطبقة الحاكمة هي السائدة.

يجب أن لا يقتصر نقد هذه المفاهيم على مُجرد تقديم المفاهيم الصحيحة بدلاً من الخاطئة وفقاً

1 - W. Stark, The Sociology of Knowledge, London, 1958, pp. 48, 51

2 - Jacob Barion, Was ist Ideologie? Bonn, 1964, S. 45

3 - Ernst Fischer, "Marxismus und Ideologie", Weg und Ziel, No. 5, 1965, S. 353

4 - الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك أنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص25

لماركس وأنجلز، ولكن في الكشف عن الأساس الحقيقي لهذه المفاهيم الخاطئة والمساعدة في تغييرها. لماذا ينسج الناس مفاهيم خاطئة؟ ما أساس وجذر ذلك؟ أجاب ماركس وأنجلز على هذه الأسئلة في كتابهما (الأيديولوجيا الألمانية) بشكل لا يُسب فيه: "إذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا، في الأيديولوجيا بكاملها، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنجم كذلك عن العملية التاريخية لتطور حياتهم، كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن تطور حياتهم الفسيولوجية بصورة مباشرة"<sup>1</sup>. بالإضافة إلى ذلك، يذكران، انهم انطلقا من "البشر الفعليين في فعاليتهم الواقعية، وأن تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذا التطور يتم انطلاقاً من تطورهم الحياتي الواقعي أيضاً"<sup>2</sup>.

إذاً، الأيديولوجيا هي نتاج ضروري لـ "عملية الحياة المادية". هذا هو الافتراض العام الأولي الذي لا شك أنه قابل للتطبيق على أية أيديولوجية. لتوضيح ذلك، فإن "سيرورة الحياة المادية"، أي "حياة الناس الواقعية" هي نمط انتاج السلع المادية والعلاقات الاجتماعية المتطابقة معها، والتي تظهر في مراحل معينة من الاجتماعي كعلاقات بين الطبقات وتنعكس في أيديولوجياتهم على أنها تعبير روحي عن مصالحهم ووعيهم الطبقي.

ينطبق هذا الافتراض في شكله العام أيضاً على أية أيديولوجيا. لكن يجد المرء في هذه اللحظة اختلافاً جوهرياً بين الآليات التي تولد الأيديولوجيات العلمية وغير العلمية منها. إن زيف ووعي وأوهام أيديولوجيات الطبقات المستغلة مرتبط بحقيقة أنه من خلال تعبيرها عن مصالح خاصة (أناية، مرتزقة)، فإنها تمنحها شكلاً شمولياً، وكأنه يمثل مصالح جميع الطبقات. يقول ماركس وأنجلز "ذلك أن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصالحها على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع، يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نُعبر عن ذلك على صعيد الأفكار، أن تُعطي أفكارها شكل العمومية، وأن تُمثلها على أنها الأفكار المنطقية الوحيدة، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة عامة"<sup>3</sup>، وكتب ماركس أن هذا يكون صحيحاً في بداية حكمها<sup>4</sup>، لأنه خلال فترات الثورات في النضال ضد المجتمع القديم تُصبح غالبية المجتمع في الواقع مُتحدةً بشكلٍ مؤقت. في وقتٍ لاحقٍ ينهار هذا الاتحاد وتظهر الخلافات بين القوى الاجتماعية غير المتجانسة. في ظل هذه الظروف، لا يعود "وهم الشمولية والعمومية" صحيحاً، وتُصبح أفكار الطبقات الحاكمة قوة رجعية تسعى إلى تبرير موقعها المتميز. إنها تتوقف عن التعبير بشكلٍ مباشر عن مصالح الأغلبية وبالتالي فإن تأكيدهم ونشرهم لها، يرقى إلى فرض آراء غريبة على غالبية المجتمع، عن الشعب العامل. هذا ما نسميه حالة الاضطهاد الفكري. يتمثل النشاط في إطار هذا الوضع إما في تطويع ووعي الجماهير لاختصاصهم للفكر الحاكم وسياساته، أو في رفض هذا الوضع، والاحتجاج على الاضطهاد الاجتماعي والفكري. وبالتالي، فإن الأساس المنطقي لتشويه الوعي في الأيديولوجيا هو تقديم المصالح (والأهداف والتطلعات) الخاصة بصفقتها عالمية شاملة، أي مُطابقتها بالمصالح الاجتماعية العامة والوجود الاجتماعي.

إن هذا التحول، مثل أي إضفاء لصفة الإطلاق على ما هو خاص، ورفعته إلى مستوى العام، ينطوي على تشويه الواقع، وتحويل الأيديولوجيا إلى واعي زائف. ويترتب على ذلك، إن اتساع الأساس الاجتماعي للايديولوجيا يُحدث فرقاً كبيراً في علاقتها بالواقع.

لو كان الوعي، الذي يُحدد السياق الاجتماعي موقعه بالواقع الاجتماعي، يُعبر في الواقع عن

1 - نفس المصدر، ص 38

2 - نفس المصدر

3 - نفس المصدر، ص 70

4 - نفس المصدر

مصالح غالبية المجتمع، فان آلية رفع ما هو خاص الى مرتبة العام تتوقف عن العمل. بعبارة أخرى، لم يعد المجتمع بحاجة لأن يتغذى على الأوهام بصدد موقعه وبُنيتها. تُفهم المصلحة العامة في شكلٍ شامل، اي في شكل يتوافق مع طبيعتها. هذا يعني، أن المجتمع (الطبقة) لم يعد بحاجة الى تشويه الواقع، بل على العكس، سيحاول الحصول على أدق صورة مُمكنة لمرحلة مُعينة من تطور العلاقات الاجتماعية.

كانت هذه هي المُشكلة التي واجهت ماركس وأنجلز. كيف حلّوها؟ لقد أظهرنا أن موقع البروليتاريا ومصالحها، بصفتها الأغلبية المحرومة، تولّد مصلحة النفي الشامل للرأسمالية-عالم الثروة الموجود--، وأن هذا النفي يحدث في ظروف التطور القوي والشامل لقوى الانتاج كأساس للعلاقات الشاملة التي تكسر الحواجز المحلية. يجب على الوعي المُقابل لهذا الوضع، أي الوعي الطبقي للبروليتاريا، أن يبتعد عن أرضية الفهم المثالي للتاريخ، وأن يُمرّق شبكة الايديولوجيات الوهمية، وأن تخرج بمقاربة تقف على "أرض التاريخ الواقعية"<sup>1</sup> لتفسر به الوجود وحياته الروحية. بعبارة أخرى، لا تحتاج البروليتاريا، على عكس الطبقات السائدة، كما جادل ماركس وأنجلز، أو هاماً ووعياً زائفاً بشأن موقعها ومهامها، ويجب أن يكون وعيها الطبقي علمياً ويُمكن أن يكون كذلك. وضع مؤسسوا الماركسية لأنفسهم مهمة تطوير هذا الوعي وحققوا ذلك بنجاح، وبالتالي حولوا الماركسية من يوتوبيا الى علم.

لقد تضمنت هذه النتيجة بالفعل امكانية تعريف وعي البروليتاريا الطبقي، الذي عبّرت عنه الماركسية، كايديولوجيا علمية. هذا هو الاستنتاج الذي توصل اليه لينين هو يُشكّل الأساس لمفهوم الايديولوجيا العلمية.

ميزة أخرى للايديولوجيا الوهمية أو "العملية الايديولوجية" والتي أشار اليها مؤسسوا الماركسية كثيراً (أنظر رسائل أنجلز المعروفة جيداً) هي حقيقة أن الايديولوجي لا يُدرك القوى الدافعة الحقيقية التي تدفعه الى التصرف والتفكير بهذه الطريقة أو تلك. انه يهتم بمادة الفكر ويشق شكل ومُحتوى عملية التفكير من الفكر المحض، سواءً كان فكره أم فكر من سبقوه. لكن الفهم المادي للتاريخ جرّد هذا الوهم من حجابيه وكشف الأسس المادية التطبيقية للايديولوجيا. تربط الماركسية صراحةً بين بناءها النظري والمصالح التطبيقية للبروليتاريا. كتب ماركس وأنجلز أنه "وكما تجد الفلسفة في البروليتاريا أسلحتها المادية، فان البروليتاريا تجد في الفلسفة أسلحتها الفكرية"<sup>2</sup>. شدّد لينين على أن "المادية تشمل التحزّب، اذا جاز التعبير، وتفرض التبنّي المُباشر والمفتوح لوجهة نظر مجموعة اجتماعية مُحددة، في أي تقييم للأحداث"<sup>3</sup>. ان النظرية الماركسية "تجمع الروح الثوري مع طابع علمي رفيع ودقيق (بوصفها آخر ما توصلت اليه العلوم الاجتماعية)، وهي لا تجمعهما أبداً بدافع الصدفة، وليس فقط لأن مؤسس هذا المذهب كان يجمع في نفسه صفات العالم والثوري، انما تجمعهما في الظرية بالذات، بوثوق ضمني لا انفصال لغراء. وبالفعل، نرى أن مهمة النظرية، أن هدف العلم، مصوغ هنا بوضوح: مُساعدة طبقة المظلومين في النضال الاقتصادي الذي تخوضه فعلاً"<sup>4</sup>.

وهكذا فان الايديولوجيا العلمية مُرتبطة بالبناء الاجتماعي التحتي بطريقة مُختلفة اختلافاً جوهرياً عن الايديولوجيا الوهمية، ليس فقط بمعنى أنها لا تشوه الواقع فقط (لانها ذروة العلوم الاجتماعية)، ولكن هي ايضاً تُدرك بوضوح الجذور المادية والاجتماعية لأصلها وتطورها. هذه الحقيقة تُحدد نوعاً جديداً من الاستمرارية الايديولوجية المُميزة للايديولوجيا العلمية.

<sup>1</sup> - نفس المصدر، ص 62

<sup>2</sup> - اسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل، كارل ماركس، ترجمة هيثم مَناع، منشورات الجمل 1986، ص 16

<sup>3</sup> - V. I. Lenin, Collected Works. Vol. 1, p. 401

<sup>4</sup> - فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، دار التقدم، موسكو، المجلد الأول، ص 287

كما لاحظ انجلز، في الايديولوجيا "الاقتصاد هنا لا يخلق اي شيء من جديد، بيد أنه يُقرر الطريقة التي تتعدل بها المواد الفكرية المتوفرة"<sup>1</sup>. ولا بد أن ترتبط كل فكرة أو مبدأ جديد بطريقة ما بالأفكار السابقة، ويجب أن تأخذ شكل تطورها اللاحق. هذه الحقيقة تُعبّر عن الاستقلال النسبي للايديولوجيا، نتيجة لتقسيم العمل والانفصال النسبي للمجال الايديولوجي عن مجالات العلوم الاجتماعية الأخرى. لكن تأثير الاقتصاد والمصالح المرتبطة به يجعل نفسه محسوساً في حقيقة أنه يُحدد من خلال سلسلة من الروابط الوسيطة- ماهية الأفكار ومادة الفكر المُستخدمة في بناء ايديولوجية عصر أو فترة جديدة، اما أفكار سياسية وفلسفية رجعية وما الى ذلك، أو أفكار تقدمية. ان الاستمرارية في مجال الايديولوجيا العلمية تختلف اختلافاً كبيراً في طبيعتها. كتب لينين حول هذه النقطة أن "الاشتراكية، باعتبارها ايديولوجية الصراع الطبقي للبروليتاريا، تخضع للشروط العامة التي تحكم نشأة وتطور وترسخ الايديولوجيا. بعبارة أخرى، انها مؤسسة على حاصل المعرفة الانسانية، وتفترض مسبقاً مستوى عالٍ من التطور العلمي، وتتطلب عملاً علمياً، وما الى ذلك"<sup>2</sup>.

لذلك، بتحليل الطريقة التي تتشكل بها الايديولوجيا الوهمية، يجب أن نأخذ في الاعتبار استقلالها النسبي، وهو ما يُمهد الطريق للاعتقاد بانفصال النشاط الايديولوجي، وجعل استقلاله النسبي مُطلقاً، وبأنه يُمكن اصلاح العالم أو تحويله وفقاً لهذا البناء الايديولوجي أو ذاك، بحيث يُمكن تغييره عن طريق استبدال مجموعة من الأفكار بأخرى. أعلن ماركس وانجلز حرباً لا هوادة فيها على هذه النظرة المثالية للتاريخ، وأثبتنا أنه لا يُمكن الا من خلال النشاط، أي النشاط العملي الثوري تغيير العالم والحياة الاجتماعية، وأن الأفكار الجديدة يُمكن أن تتجاوز حدود نظام الأفكار القديمة، ولكنها لا تتجاوز حدود النظام نفسه.

وبالتالي، يُمكن اعتبار العلاقة بين الايديولوجيا والظروف المادية التي تولدها على أنها تفاعل بين مجالين اجتماعيين، يُحدد أحدهما في النهاية تعديل مادة الفكر المتاحة، بينما يكون للآخر تأثير متبادل على ظروف الحياة التي تولده.

تتشكل الايديولوجيا العلمية أيضاً على أساس الاستقلال النسبي للمجال الفكري للحياة الاجتماعية. ولكن على عكس الايديولوجيا الوهمية، فانها لا تُطوّر فقط وعياً علمياً للواقع نفسه، بل أيضاً تكون مُدركة لذاتها، اذا جاز التعبير، لطبيعتها ارتباطها بظروف الحياة المادية ومصالح الطبقات المُختلفة. وبعبارة أخرى، فان الايديولوجيا العلمية، على عكس جميع الايديولوجيات الوهمية وشبه العلمية الأخرى، تأخذ موقفاً علمياً من نشأتها وتطورها نفسه.

السمة الخاصة المُميزة للايديولوجيا هي حقيقة أنها تحتوي على مبادئ توجيهية مُحددة للعمل. وينطبق هذا بشكل خاص على الأشكال الايديولوجية السياسية والأخلاقية والحقوقية. قد تكون هذه "المبادئ التوجيهية" مُباشرة أو غير مُباشرة، او ذات توسطات عديدة، وقد تُحفّز العمل الثوري النشاط لتغيير الواقع، أو على العكس من ذلك، قد تُشجع الامتثالية أو الموقف الخامل تجاه الواقع، أو الميل الى المشاركة في حل مشاكل اجتماعية كبيرة. كل شيء يعتمد على طبيعة الايديولوجيا المعنية.

تختلف الايديولوجيا الوهمية والايديولوجيا العملية اختلافاً جوهرياً عن بعضهما في هذا الصدد. لا تستطيع الايديولوجيا الوهمية الموجودة على تربة ظروف التطور الاجتماعي العفوي، بطبيعتها، أن تتغلب على هذه العفوية. حتى لو كانت تقدمية وتوحد الجماهير لبعض الوقت للتعامل مع المهام الاجتماعية المُلحة (على سبيل المثال، الايديولوجيا البرجوازية في فترة

1 - مراسلات ماركس وانجلز، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق 1981، ص503

2 - V. I. Lenin, Collected Works, Vol. 6, p. 163

الثورات البرجوازية)، فانها لا تُحقق نتائج تتوافق مع الأهداف الأصلية. من ناحيةٍ أخرى، تُشوه الايديولوجيا المحافظة الواقع وآفاقه، وهي تزرع الأوهام. كان كارل مانهايم مُحَقِّقاً بطريقته عندما عرّف الوعي الايديولوجي الموجه نحو المُستقبل بأنه وعي طوباوي. كان خطأه أنه سحب هذه الخاصية لتشمل أي ايديولوجيا، وأنكر أي امكانية لوجود افتراضات علمية حول أهداف ومهام النشاط العملي. أصبحت هذه الفكرة احدى الدعائم الأساسية للتفسير البرجوازي للتنبؤ بالآفاق الاجتماعية. أخذ التحريفيون فكرة مانهايم وسارعوها الى ادانة التوجه الماركسي نحو انشاء نظام اجتماعي أفضل وقالوا بأنه توجه طوباوي. يقول فيشر على سبيل المثال: تتمثل السمة التي تُميز الماركسية في أنها "تجمع العلم واليوتوبيا". وهو يفسّر الانتقال من الاشتراكية الطوباوية الى الاشتراكية العلمية ليس على أنه "رفضاً أو الغاءاً" لليوتوبيا، ولكن الحفاظ عليها بشكل مُبهم: "في الماركسية... يتم تضمين اليوتوبيا كامكانية حقيقية، يتم الحفاظ عليها واستيعابها"<sup>1</sup>. هذا التشويش السخيف، هذا الموقف الانتقائي القائم على الاستخدام المُبهم لكلمة (الطوباوي) هو طريقة فيشر لانكار امكانية وجود ايديولوجيا علمية. انه مُستعد أن "يجمع" ما بين العلم واليوتوبيا في اطار الماركسية طالما أنه قادر على التخلص من المفهوم اللينين للايديولوجيا العملية. يتخذ ريمون آرون بصفته مُعارضاً صريحاً للماركسية، موقفاً أكثر وضوحاً. يكتب: "لا أعرف ما الذي يُخبئه المُستقبل للانسانية، لكنني أعرف أننا لا نعرف ذلك. وأولئك الذين يدعون أنهم يعرفون هم مُزيّفون"<sup>2</sup>. يُمكن للمرء أن يأمل وحسب، "لكن علينا أن لا نُقدّم أملاً على أنه يقين، ناهيك عن الايمان بقوانين التاريخ أو نشاط طرف ما (أو طبقة ما) لتحقيق هذا الأمل"<sup>3</sup>. لكن هذا الانكار لأي امكانية لـ "تقييم عالمي" للمواقع الاجتماعية-التاريخي، لأي امكانية للتنبؤ العلمي بالمستقبل، يرتبط عضوياً بجانبين أساسيين من الايديولوجيا البرجوازية المُعاصرة. أولاً، يرتبط بمفهوم "نهاية الايديولوجيا" الذي يبدو على السطح أنه يستبدل الايديولوجيا بـ "القرارات التقنية"، أي الهندسة الاجتماعية المُصممة لتطوير وسائل تطويع الوعي الجماهيري لصالح الطبقة الحاكمة. ثانياً، يرتبط بنقد الاشتراكية كمنظومة من مُجتمع، بوضعه لنفسه مهمة تحقيق هدف مُحدد مُصاغ ايديولوجياً، يحكم على نفسه الانصياع لنظام سياسي توتاليتاري لا يتوافق مع الديمقراطية. ما تُضيفه هذه الاتهامات للممارسة، هو أن انكار الدور النشط للايديولوجيا الثورية هو وسيلة لتثبيط النشاط الاجتماعي للجماهير، وهو شكل من أشكال الدفاع عن النظام السياسي البرجوازي، والذي يضمن السيطرة الفعلية لرأس المال الاحتكاري بمساعدة جميع أنواع "المؤسسات الديمقراطية".

تحل الماركسية مسألة علاقتها بالمستقبل من مواقف مُختلفة جذرياً. لطالما سعى الناس لرؤية المُستقبل وتمزيق حجاب الزمن. تطورت جميع أنواع مفاهيم المُستقبل-الصوفية والطوباوية- في فترات وعصور مُختلفة. احتوى بعضها على تخمينات رائعة أكدها المسار اللاحق للتاريخ. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما اذا كان يُمكن للمرء أن يضع مسألة التنبؤ بالمستقبل على أي أساس واقعي. تُقدم الماركسية اجابةً ايجابيةً على هذا السؤال. ان المُستقبل هو استمرار للحاضر بعد كل شيء، والحاضر يحتوي على جنين المُستقبل، على الرغم من أنه يتخفى في أوهام واتجاهات متداخلة. ولكن اذا كنا قادرين على تحديد مدى جوهر هذه الاتجاهات، واذا اكتشفنا قوانين حركة الحياة الاجتماعية، فيمكننا توقع المُستقبل بدرجة عالية من الصحة. على أي حال، يُمكن للمرء أن يتنبأ بالاتجاهات التقدمية والقابلة للحياة وأن يُحدد القوى التي لها مصلحة بانتصارها.

1 - Ernst Fischer, Kunst und Koexistenz, Hamburg, 1966, S. 51

2 - R. Aron, "Société industrielle, idéologie, philosophie". Preuves, No. 169, 1965. p. 30

3 - Ibid



ما الذي، أو من سيُكَلَّف بمهمة اكتشافها؟ انه العلم. هذا يعني أن على العلوم الاجتماعية أن تجعل من الممكن التنبؤ بالمستقبل وتحديد أهداف وبرامج العمل واستراتيجية وتكتيكات النضال على أساس البيانات العلمية، لتحديد الوسائل اللازمة للتعامل مع أي مهمة ناشئة. مهمة العلم، وهي مهمة شدد عليها لينين بشكل خاص، هي تقديم شعار حقيقي للنضال، أي استخدام المعرفة من أجل بناء القوة الاجتماعية القادرة بأفعالها على تأمين مجال للاتجاهات التقدمية للتطور الاجتماعي، أو هدم العالم القديم. ويقدر ما يصوغ العالم هذه الأهداف والمهام، فانه يبدأ بأداء وظائف الايديولوجيا، أي الايديولوجيا العلمية. أصبحت مشاركة العلم في تحديد أهداف النشاط الاجتماعي للطبقات وأهداف المجتمعات حقيقة أكثر واقعية في المجتمعات التي نعيشها اليوم. حتى الايديولوجيا البرجوازية أنتجت "علم المستقبل" المتخصص، الذي يُحاول احتكار جميع أشكال التنبؤ العلمي بالمستقبل. دون أن نُحاول أن نُقيّم جوهر وامكانيات علم المستقبل، نلاحظ هنا أن البرجوازية الاحتكارية المعاصرة لا تُظهر أي ميل لتجاهل مسائل تحديد المستقبل. أثارت الثورة العلمية التكنيكية طوفاناً هائلاً من الأدب الذي يشرح مفاهيم مختلفة عن الأشياء التي سوف نمر بها (المجتمعات ما بعد الصناعية، المجتمعات التكنوقراطية، وما بعد الرأسمالية، وما إلى ذلك) وكلها تُعارض الفكر الماركسي. يتم اجراء جميع أنواع التنبؤات بما في ذلك التنبؤات بعيدة المدى. من الواضح أيضاً أن الموقف الايديولوجي يلعب دوراً مهماً في تقييم آفاق التطور الاجتماعي. يميل الموقف الايديولوجي، في حالة علم المستقبل البرجوازي، الى تشويه المفاهيم حول المستقبل.

بنت الماركسية فهمها للمستقبل على أساس العلم. ينبع موقفها الايديولوجي من الادراك العلمي لقوانين وجوهر العملية التاريخية. لطالما رأت الماركسية في العلم قوة ابداعية قادرة على القيام بدور نشط و ايجابي في تحديد آفاق التطور الاجتماعي والنشاط التحويلي الثوري للطبقة العاملة. لقد اقتبسنا مسبقاً تصريح لينين حول دور العلم في الصراع الطبقي للبروليتاريا. يُميز هذا الطرح بوضوح الفهم الماركسي للمسألة. لا تتضمن الماركسية يوتوبيا، حتى في شكل مُستو عب. ان التعريف العلمي لبرنامج عمل الجماهير وأهداف ووسائل السياسة وطُرق تحقيقها هو سمة مميزة وجوهرية للايديولوجيا العلمية. دافع مؤسسو الماركسية اللينينة عن هذا الموقف وشددوا أيضاً على حقيقة أنه يجب تحديد أشكال الفعل الخاصة بظروف بعض البلدان والعصور، على أساس الدراسة الابداعية المستمرة للظروف القائمة وتعميم تجربة ومبادرة الجماهير. هناك جانب آخر للايديولوجيا مُرتبط بعملية أدائها الحقيقي في المجتمع. انها درجة انتشارها ومن ثم تأثيرها على وعي المجموعات الاجتماعية المختلفة، على الوعي الاجتماعي ككل. تكتسب الايديولوجيا، بقدر ما تنشأ عن "الممثلين الفكريين" لطبقة معينة، شكلاً نظرياً ومفاهيمياً، فان مدى تأثيرها على العمليات الاجتماعية يتناسب بشكل مباشر مع انتشارها وتأثيرها على عقول الناس.

يُعد تحليل مسألة انتشار الايديولوجيا واستيعابها جانباً مهماً من جوانب النظرية الايديولوجية، والتي تُغطي مجموعة من المشكلات التي لا يُمكن مُعالجتها في هذا المقال. لا يُمكننا الآن الا لفت الانتباه الى جوانب معينة للمسألة.

بادئ ذي بديء، يجب أن تتوافق الأفكار المُعبّر عنها في هذا النظام الايديولوجي أو ذلك، مع مصالح مُجتمع أو مجموعة اجتماعية معينة في محتواها، لأجل أن يستوعبها الوعي الجماهيري، أي يجب أن تمتلك "أرضية" مناسبة لا تُحضرها الايديولوجيا، بل تعتمد على عملية تطور الحياة الاجتماعية-الاقتصادية الفعلي. لا تُزرع الأفكار الجديدة في ثربة عذراء. يجب على الأفكار الجديدة أن تهزم الأفكار القديمة في أذهان الناس، أي أنها تعتمد على نشاط تلك القوى التي تسعى الى وضع هذه الأفكار موضع التنفيذ.

أخيراً، لا بد من الإشارة الى أن انتشار الأفكار له تأثير متبادل على الأفكار نفسها، بمعنى أن الأفكار المُصممة لتنتشر بين الجماهير يجب أن تُعرَض في شكل يُمكن للجماهير أن تقبله وتفهمه، وهذا يعتمد على مستوى تطور وعيهم الاجتماعي. وهكذا تظهر مسائل التحديد الاجتماعي لما هو ايدولوجي، ليس فقط عندما ن فكر في نشأة الايدولوجيا، ولكن أيضاً فيما يتعلق بوظائفها، واستيعاب الوعي الجماهيري لها.

هناك فرق أساسي بين الايدولوجيا العلمية وغير العلمية، في هذا الصدد أيضاً. ان تربة انتشار الايدولوجيا الوهمية تزرعها الظروف التي تحتاج فيها الجماهير نفسها الى أوام فيما يتعلق بموقعهم. تم تطوير هذه الفكرة بشكل كبير في الأدب السوفييتي فيما يتعلق بانتشار الوعي الديني والأفكار الصنمية الأخرى. تُكَيَّف الايدولوجيا الوهمية نفسها مع مستوى الوعي الجماهيري وتتغذى على الجهل والمغالطات. علاوةً على ذلك، فان ايدولوجيا الطبقات المُستَغَلَّة التي لا تُعَبَّر في الواقع عن مصالح الجماهير، تُفرض على الجماهير على أنها تُمثل المصلحة العامة، وجميع وسائل الدعاية والايحاء وما الى ذلك.

على العكس من ذلك، فان الايدولوجيا العلمية تُساعد الجماهير على ادراك مصالحهم الأساسية وترفع النضال العفوي الى مُستوى الحركة السياسية الواعية. انها تحول الطبقة من طبقة "في ذاتها" الى طبقة "لذاتها". تنتشر الايدولوجيا العلمية في الظروف التي يُصبح فيها حل المهام الاجتماعية غير مُمكنة دون فهم علمي لقوانين التطور الاجتماعي، دون التنبؤ العلمي بأفاق الصراع الطبقي أو نشاط المُجتمع بأسره ونتائجه المُحتملة. كما نعلم، تنشأ مثل هذه الظروف عندما توضع مهام التحويل الاشتراكي للمجتمع على جدول الأعمال. الاشتراكية مبنية على أسس علمية. ينطوي تطور الاشتراكية على نوع جديد من التطور التاريخي يتميز بجذب الجماهير العريضة الى صناعة التاريخ الواعية. هذا هو ما يُميز الاشتراكية بشكل أساسي عن جميع المجتمعات السابقة. تُصبح الايدولوجيا العلمية عنصراً ضرورياً وأساسياً في عملية خلق أشكال جديدة من الحياة الاجتماعية.

الماركسية اللينينية، كما أُشير في المؤتمر الخامس والعشرين للحزب الشيوعي السوفييتي، "تُعطينا فهماً للمنظور التاريخي، وتُساعدنا على تحديد خطوط تطورنا الاجتماعي والاقتصادي والسياسي"<sup>1</sup>.

وهكذا، يكشف مفهوم لينين حول الايدولوجيا العلمية عن المسات التي تُميزها من حيث المبدأ عن الايدولوجيا الوهمية، ليس فقط فيما يتعلق بمحتواها، ولكن ايضاً فيما يتعلق بأليات نشأتها وانتشارها بين الجماهير، وأنماط عملها وتطورها. لذلك يبدو من المهم بشكل خاص في المرحلة الحالية الكشف عن جميع المعايير التي تُفَرِّق بين الايدولوجيا العلمية والوهمية.

مترجم من كتاب:

Philosophy in the USSR, Problems of Dialectical Materialism, Published and Printed in 1977, Progress Publishers, Moscow

Article: Ideology as a Phenomenon of Social Consciousness. By V. Z. Keile

<sup>1</sup> - Documents and Resolutions. 25th Congress of the CPSU, Moscow, 1976, p. 87

## المفهوم اللينيني حول الأيديولوجيا العلمية ونقّاده

فلاديسلاف جانوفيتش كيله

ان التناقضات الاجتماعية-السياسية العميقة بين البروليتاريا والبرجوازية، بين عالم الاشتراكية وعالم الرأسمالي، تجد انعكاساً لها في الصراع الأيديولوجي المُكثَّف الجاري الآن، في الصدام بين الأيديولوجيتان الاشتراكية والبرجوازية. يدور هذا الصراع حول مشاكل الحياة الاجتماعية والثقافية المُعاصرة مهما كانت أهميتها، والتي تؤثر بهذا الشكل أو ذاك على مصالح الطبقات والأنظمة الاجتماعية المتصارعة.

يدور صراع، على وجه الخصوص، حول مفهوم طبيعة الأيديولوجيا كظاهرة للحياة الفكرية، وعلاقتها بالفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية.

فلنأخذ على سبيل المثال، الأوراق التي قدمها المُعادين للماركسية في المؤتمر الدولي الرابع عشر للفلسفة في فيينا عام 1968 (حول مسألة الفلسفة والأيديولوجيا). تسمح هذه الاستعراضات للمرء بتشكيل حكم على نوع المُحاججات المطروحة في الأدب الغربي الموجهة ضد الفهم الماركسي اللينيني للأيديولوجيا.



بيتر هينتيل

في المقام الأول، تم التعامل مع الأيديولوجيا على مستوى سلبي، أي كظاهرة تقف مُعارضةً للعلم ومُخالفةً للنظرية الأصلية بشكلٍ عام، ولكن تدّعي بأنها دليل للممارسة ولتقديم النشاط العملي للبشر على أنه خلق للتاريخ (النمساوي بيتر هينتيل Peter Heintel)، على الرغم من أن هذا مُستحيل، لأن معنى التاريخ، في رأي ذلك الكاتب، لا يمكن أن يكون موجوداً في الأفعال الفردية الانسانية<sup>1</sup>، كوعي مُثقل بالارتباط بالسياسة والنضال من أجل تحقيق الأهداف السياسية ويقف مواجهاً للفلسفة الصرف (الألماني الغربي جوزيف ديربولاف Josef Derbolav)<sup>2</sup>. ويقع اللوم على الأيديولوجيا كمصدر للعديد من الصعوبات في العالم المعاصر وكونها سبباً في انقسام العالم الى شطرين (الايطالي غوسيب كالوغيرو Giuseppe Calogero)<sup>3</sup> الخ.

<sup>1</sup> - See Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. I, Vienna, 1968, pp. 495-496

<sup>2</sup> - Ibid, 468-472

<sup>3</sup> - - Ibid, P458

كانت جميع التصريحات في المؤتمر المُشار إليها مُتفقَةً في نقدها لمفهوم الأيديولوجيا العلمية، والتي اعتُبرت مُستحيلةً بطبيعتها. برأي المتحدثين، تستبعد المصادر التي تنشأ منها الأيديولوجيا (مصالح الطبقة والجماعات، الخ) والوظائف الاجتماعية التي تؤديها، أي إمكانية للحديث عن وجود مُحتوى علمي موضوعياً في النُظم الأيديولوجية. وبوصفها مُتميزةً عن العلم، فإن مسألة الحقيقة لا تتعلق على الإطلاق بالأيديولوجيا، بل بالمنفعة. يُصرح الأمريكي المُعادي للشيوعية ريتشارد ديجورج Richard T DeGeorge "الأيديولوجيا" في أبسط صورها، هي اسطورة تم تبنيها أو قبولها بشكلٍ عام من قِبَل مجموعة مُعينة، وهي تعمل على تبرير أعمالها وأهدافها الاجتماعية<sup>1</sup>، وبرأيه "تحتوي كل أيديولوجيا في أساسها أسطورةً منطقية، تخدم كتبريرٍ لها"، وتحتوي أيديولوجيا الماركسية اللينينية على العديد من "المنظومات الأسطورية المنطقية"<sup>2</sup>.



ريتشارد ديجورج

تسمح لنا الإشارة الأخيرة بأن نقول، أنه بالنسبة للمُعادي للشيوعية، أن الزعم بوجود تناقض جوهري بين العلم والأيديولوجيا يخدم كأداة أساسية "للتخلص" من الماركسية نظرياً، مرةً واحدةً وإلى الأبد. إذاً، اليوم، فإن مسألة المنهجية التي ينظر بها المرء إلى العلاقة بين الأيديولوجيا والعلم تتجاوز بكثير حدود الاهتمام الأكاديمي الصرف. إن حقيقة أن نظرية الأيديولوجيا ذاتها قد طُرحت كموضوع للصراع الأيديولوجي تتطلب أن يُعطى المفهوم الماركسي اللينيني للأيديولوجيا مزيداً من الإثبات، وأن يتم الإشارة إلى ما هو فريد فيها بشكلٍ أكثر وضوحاً، وأن يتم إيلاء الاهتمام للمسائل التي تتعلق بمكان هذه الظاهرة في ذهن الجمهور. نرغب في هذا المقال أن ندرس بعض المشاكل المتعلقة بتوصيف سمات الأيديولوجيا العلمية.

\*\*\*

قدّم مؤسسا الماركسية تحليلاً علمياً عميقاً لجوهر وخصائص العملية الأيديولوجية في مجتمع يتسم بالتناحر الطبقي. انطلاقاً من الاعتراف بالدور المُحدّد للوجود الاجتماعي فيما يتعلق بالوعي الاجتماعي كعنصر من مكونات عملية الحياة الحقيقية، وبأن استقلالية الفكر ليست مُطلقة، بل نسبية، فقد اكتشفا العلاقة بين التركيبات الأيديولوجية ومصالح ومُتطلبات الطبقات الاجتماعية

<sup>1</sup> - Ibid., p. 464

<sup>2</sup> - Ibid., p. 465

الحقيقية، والتناقضات في حياة المجتمع، وحددا العلاقة بين أيديولوجية الطبقة والطبقة نفسها. تتمثل إحدى خصائص العملية الأيديولوجية في مجتمع متناحر طبقياً في حقيقة أن الذوات في هذه العملية-الأيديولوجيين- لا يعرفون القوى الدافعة الحقيقية لتفكيرهم وتحركاتهم، ولا يستطيعون فهم العلاقة بين الأفكار وأساسها المادي. يتعزز هذا من خلال فصل العمل الذهني عن العمل الجسدي، وبحقيقة أن المرء يرى فيها مفاهيم بديهية (مما يؤدي إلى تقديم الشكل على الجوهر) بدلاً من التحليل العلمي للعلاقات الاجتماعية، فضلاً عن ضغط التقاليد، وما إلى ذلك. تظهر المصلحة الأنانية الخاصة، في أيديولوجيا الطبقة المستغلة، على أنها مصلحة عامة، وهذا يلبي احتياجات عمل الآلية الأيديولوجية التي تهدف إلى إخضاع وعي الجماهير لمصالح الطبقة المهيمنة. تتبلور في إطار هذه الآلية، منهجية في معالجة الواقع موافقة لها، والتي أطلق عليها ماركس وأنجلز اسم الأيديولوجيا. على النقيض من المنهج العلمي، الذي ينطلق من الحقائق ويتوجه بالادراك الموضوعي للواقع، فإن المنهجية "الأيديولوجية" تتكون من بناء واقع مرغوب به، ولكنه خاطئ. إنه واقع المقولات الأيديولوجية التي تظهر وكأنها واقع حي. وصَف أنجلز جوهر هذه المنهجية بايجاز في نقده لدوهرينغ: "وذلك هو مجرد شكل آخر للمنهج الأيديولوجي المحبب القديم الذي يُعتبر كذلك من الأوليات، والذي ينص على أن خواص مادة ما، تُعرَّف ليس عن طريق اكتشافها في المادة نفسها، بل عن طريق استنباطها منطقياً من مفهوم تلك المادة. في البداية يصنعون من المادة مفهوم المادة، ثم يقلبون كل شيء رأساً على عقب ويحولون انعكاس المادة، مفهومها، إلى معيار للمادة نفسها. فليس المفهوم هو الذي يجب أن يُطبق المادة الآن، بل المادة يجب أن تُطبق المفهوم، وبدلاً من المفهوم... وبالتالي فإن فلسفة الواقع تغدو هنا أيديولوجية صرفاً واستنباطاً للواقع ليس من الواقع، بل من التصوّر"<sup>1</sup>.

إن تحليل مؤسسي الماركسية للآلية التي بموجبها تنشأ الأيديولوجيا الوهمية له قيمة علمية كبيرة حتى يومنا هذا، مما يجعل من الممكن فهم العديد من الظواهر الأيديولوجية في الوقت الحاضر. لا يستخدم ماركس وأنجلز مصطلح "أيديولوجيا" لوصف وجهة نظرهما، لكنهما يستخدمانه لوصف الوعي الزائف. إن نظرتهما عن نشأة الأيديولوجيا وعملها كوعي زائف تتعلق بأشكال من الوعي البرجوازي وما قبل البرجوازي. يجب أن يؤخذ هذا في الاعتبار بشكل خاص، لأن أعداء الماركسية في تبنيهم بعض طروحات النقد الماركسي للوعي الوهمي وتفسيرها بشكل خاطئ، يسعون إلى توظيفها في صراعهم ضد الماركسية. هذا الاتجاه في الأدب البرجوازي مُستمد من كارل مانهايم، والذي يُعلّق عليه هان E. Hahn بحق "يحاول بالتالي قلب النظرية الماركسية عن الأيديولوجيا ضد الأيديولوجيا الماركسية"<sup>2</sup>.

لقد انطلق ماركس وأنجلز في تقييم وجهات النظر التي أسسها، من حيث أن مصلحة البروليتاريا الموضوعية تتمثل في حاجتها إلى المعرفة العلمية للواقع الاجتماعي ونظام الأفكار العلمي. على عكس جميع الحركات الاجتماعية السابقة، وصل النضال الثوري للبروليتاريا إلى مستوى من تطور الممارسة الاجتماعية، بحيث لا يُمكن للممارسة فيها الاستغناء عن العلم، بطريقة مماثلة لتلك التي يستحيل فيها صناعة آلة بدون العلوم الطبيعية. إن المهمة التاريخية للبروليتاريا هي البناء الواعي لمجتمع جديد، وهذا الوعي يؤسس العلم الاجتماعي، الذي يستند على "أرض التاريخ الواقعية"<sup>3</sup> ويقاوم الأيديولوجيا الوهمية، أي وجهة النظر المثالية للتاريخ. تُقدّم كتابات ماركس وأنجلز تقييماً ذاتياً علمياً للماركسية. إنها تُعبّر عن فهم واضح لمكانها في تاريخ الفكر الاجتماعي ودورها في الصراع الطبقي، وقد تم وضع أساس التعامل معها كأيديولوجيا علمية

<sup>1</sup> - ضد دوهرينغ، فريدريك أنجلز، دار التقدم 1984، ص 112-113

<sup>2</sup> - E. Hahn, Ideologie, Berlin, 1969, p. 82

<sup>3</sup> - الأيديولوجيا الألمانية، كارل ماركس وفريدريك أنجلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار الفارابي 2016، ص 70

بالفعل.

تقدّم أعمال لينين مزيداً من التطوير لنظرية الايديولوجيا، حيث أظهر، استناداً الى أفكار ماركس وانجلز، أنه يُمكن تعريف الماركسية نفسها على أنها ايديولوجية علمية. وباستخلاص نتائج انتشار ونمو وتأثير الماركسية، كشف خصائص عملها وتطورها. ان معالجة هذه المشاكل وتحليلها يُشكلان مساهمة لينين في تطوير النظرية الماركسية حول الايديولوجيا.

\*\*\*

ان مصطلح "الايديولوجيا العلمية" أو اذا أردنا الدقة، المحتوى الذي يُشير اليه، لا ينطبق على الماركسية وحدها. من المعروف أن الموقف تجاه الوعي الاجتماعي ما قبل الاشتراكي بوصفه مشوهاً وخادعاً بشكلٍ محض هو موقف غريب جداً عن الماركسية. لكن الماركسية، على وجه التحديد، الاشتراكية العلمية، كانت بالنسبة للينين تعبيراً كاملاً عن الايديولوجيا العلمية. ان الماركسية علم. ما الذي يجعل من هذا العلم ايديولوجيا؟ ما الذي يوفر الأساس والحق في تسمية الماركسية ليس فقط علماً، بل ايديولوجيا، أي ايديولوجيا علمية؟ بعد كل شيء، لا تُعتبر علوم مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات ما شابه بمثابة ايديولوجيا. اين يختلف العلم الايديولوجي عن العلم غير الايديولوجي؟ تتوفر الاجابة على هذه الأسئلة في كتابات فلاديمير لينين.

حتى في أعماله المبكرة (من هم أصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين الديمقراطيين)، لاحظ لينين أن السمة التي تُميز الماركسية هي أنها "تجمع الروح الثوري مع طابع علمي رفيع ودقيق (بوصفها آخر ما توصلت اليه العلوم الاجتماعية)، وهي لا تجمعهما أبداً بدافع الصدفة، وليس فقط لأن مؤسس هذا المذهب كان يجمع في نفسه صفات العالم والثوري، انما تجمعهما في النظرية بالذات، بوثوق ضمني لا انفصال لغراء. وبالفعل، نرى أن مهمة النظرية، أن هدف العلم، مصوغ هنا بوضوح: مُساعدة طبقة المظلومين في النضال الاقتصادي الذي تخوضه فعلاً"<sup>1</sup>.

ان صفة كونها ثورية هنا تُميز النظرية نفسها وتُسند من اكتشاف طبيعة الرأسمالية العابرة تاريخياً من خلال البحث النظري. ان معرفة قوانين والقوى الدافعة للتطور الاجتماعي تجعل من الممكن لعلم الماركسية أن يُصبح الأساس النظري للتحويل الثوري للواقع الرأسمالي. يُلاحظ لينين، انه صارت العلوم الاجتماعية، من خلال الماركسية، قادرة أن تفرض على نفسها بوعي مهمة مُساعدة طبقة المظلومين في النضال الاقتصادي الذي تخوضه فعلاً، أي أنها تسعى للتعبير عن المصالح والمهام العملية لـ"طبقة المظلومين" بمساعدة النظرية العلمية. وبذلك طرح الماركسية نفسها كايديولوجيا علمية.

تُعرّف الايديولوجيا في المُجتمع الطبقي عادةً على أنها تعبير فكري عن المصالح الجذرية لفئات وطبقات اجتماعية مُعينة وعلى أنها تحتوي على أهداف وبرامج عمل مُحددة. هذه هي المعايير والوظائف الشاملة لأي ايديولوجيا. لكن الايديولوجيا العلمية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الايديولوجيا المشوهة، سواءً من حيث المضمون أو في الطريقة التي يتم بها تنفيذ هذه الوظائف. وفقاً للينين، تتضمن الايديولوجيا العلمية، في شكل تحليل نقدي، جميع أفضل انجازات العلم والثقافة، وتُقدّم التفسير النظري للتجربة التاريخية للصراع الطبقي، وتستفيد من كل هذا لحل المشكلات الاجتماعية التي تواجه العمال وجماهير الكادحين. ان الالتزام المتسق لخط طبقي

1 - فلاديمير لينين، المختارات في 10 مجلدات، دار التقدم، موسكو، المجلد الأول، ص 287

مُحدد في المجال الأيديولوجي هو سمة من سمات الماركسية التي قدّرها لينين تقديراً عالياً، وأطلق عليها سمة "الحزبية". قدّم لينين مُعالجة عميقة لمسألة الحزبية بشكلٍ عام، بما في ذلك مسألة العلاقة بينها وبين العلم في الأيديولوجيا الماركسية.

تطرح الحزبية نفسها، في كتابات لينين في جانبين مترابطين بشكلٍ لا ينفصم: كسمة للنظرية نفسها، وكمبدأ للنشاط في مجال الأيديولوجيا.

تربط الماركسية مفهوم الحزبية بالعلم: كونها علمية وحزبية هما من سماتها. انه سمة كونها علمية تُميّز علاقة المعرفة بالموضوع، وتعني أن هذه المعرفة موضوعية وصحيحة، بقدر ما تتحدد علاقة المعرفة بالموضوع في مقولات الصواب والخطأ. تعني علاقة الحزبية بالأيديولوجيا أن مصلحة الطبقة تنعكس وتُعطى تفسيراً فيها، بهذه الدرجة أو تلك. قدّم لينين مراراً وتكراراً فكرة أن العلوم الاجتماعية والفلسفة المُحايدة التي تقف فوق الصراع الطبقي، هي استحالة في المُجتمع الطبقي. ان "الحيادية" قادرة على أن تؤدي الى مجموعة من النتائج، بما في ذلك تشويه المعرفة الاجتماعية وخضوعها لأيديولوجيا من النوع الوهمي. لكن هذه الظواهر غريبة عن الماركسية كأيديولوجيا علمية تتميز بوحدة كونها علمية وحزبية في ذات الوقت.

ان مبدأ وحدة هذه السمات هو أهم مُرشد في عمل وتطبيق النظرية الماركسية اللينينية. انه يُعبّر عن الحقيقة التي لا جدال فيها وهي أن الأيديولوجيا العلمية لا يُمكن أن توجد الا اذا كان للطبقة مصلحة أساسية في النتائج الموضوعي للدراك. لا يُمكن تصوّر العلم بدون التوجه نحو الحقيقة، لان المعرفة الحقيقية هي قيمة العلم. تعني الحزبية، في سياق الأيديولوجيا العلمية السعي للوصول الى الحقيقة من خلال الكشف عن الاتجاه التاريخي المُعيّن للطبقات، وكيف يتم استخدام هذا كمبدأ يتم من خلاله التعامل مع الواقع الاجتماعي.

وبالتالي، تكمن حزبية الأيديولوجيا العلمية في الاعتماد على بيانات العلم للدفاع باستمرار عن المصالح الجزرية للطبقة العاملة والقوى التقدمية في عصرنا، وفي وضع العلم في خدمة هذه المصالح. تُمثّل الحزبية الماركسية شرطاً للموضوعية وحافزاً لتطوير المعرفة، مُترجمةً المصلحة الاجتماعية للطبقة الى سعي معني من جانب الذات لدراسة العمليات الاجتماعية ورسم الاستنتاجات النابعة من التجربة التاريخية.

ربط لينين أيضاً مبدأ الحزبية بتقييم الحقائق والظواهر والعمليات الاجتماعية من وجهة نظر الطبقة، وهو تقييم يتم فيه التعبير عن الموقف من هذه الحقائق من جانب الذات الاجتماعية. يقول لينين: "المادية تتضمن الحزبية، كما يُمكن للمرء أن يقول، وهذا يتطلب منا، في كل تقييم للأحداث، بشكل مباشر وصريح أن نتخذ وجهة نظر مجموعة مُعينة في المُجتمع"<sup>1</sup>.

التقييم هو رابط وسيط ضروري بين النظرية الاجتماعية والفعل الاجتماعي، وهو عنصر ضروري في تطبيق النظرية على الممارسة واستخلاصها منها. في التقييم الأيديولوجي، تكون الذات طبقة، ويتحدد طابع التقييم وفقاً لمصالحها. علاوةً على ذلك، يجب على الماركسي أن يُحدد موقفه الطبقي، مُستنداً الى تحليل الحالة الموضوعية للأشياء. تستند التقييمات في الأيديولوجيا العلمية على مبدأ ادراك الواقع واحتياجات الممارسة، وبالتالي يتم استخدام تقييم مُعين لظواهر الواقع في النشاط العملي والنظري. وهكذا، في الماركسية اللينينية، لا تتعارض سمات التوجه الحزبي والعلمية، لان تحول كُلٍ منها واثراءها لبعضها البعض هي سمة مُميزة أساسية للأيديولوجيا.

ان مبدأ الحزبية هو أهم موجّه في مجال الصراع الأيديولوجي. كانت نقطة الانطلاق التي اتخذها لينين في تحليل ما يُميز الصراع الأيديولوجي، انه بما أن المسائل الاجتماعية سَتَحَل في خضم

<sup>1</sup> - V. I. Lenin, Poln. sobr. soch., Vol. 1, p. 419

صراع طبقي، فان ما سيصاحبها حتماً هو صراع ايديولوجي. ان ظهور وتطور الايديولوجيا الماركسية، وتشكل الوعي الطبقي والتنظيم السياسي للبروليتاريا والجمهير الكادحة يتمظهر في النضال ضد الايديولوجيا الرأسمالية والبرجوازية الصغيرة. وكما ورد في القرارات التي اتخدت في مؤتمر الأحزاب الشيوعية والعمالية في موسكو عام 1969: "سيستمر الشيوعيين بلا مُهادنة، بالنضال ضد الايديولوجيا البرجوازية وسيكشفون للشعب الكادح المعنى الحقيقي لنضالهم وشروط تحقيق النصر"<sup>1</sup>.

تُرَوِّد الايديولوجيا العلمية الطبقة العاملة بوعي مصالحتها الجذرية ووعياً بمهمتها التاريخية، مُستمدّةً ذلك من فهم جوهر العملية التاريخية، وبهذا المعنى فان الوعي الذاتي العلمي للطبقة يلعب دوره في الحركة والنضال الحقيقيين للطبقة، ويخلق ما تحتاجه الطبقة معرفياً. يُعْتَبَر الوعي، وهو القوة الفكرية المُحرّكة للجمهير وكعاملٍ في العملية الثورية، ظاهرة معقّدة للغاية. ان تشكل الوعي لا يفترض وجود نظرية اجتماعية علمية فحسب، بل يفترض أيضاً نشاط حزبٍ يسترشد بهذه النظرية و"قادر على الشعور بالجمهير وتطوير ارتباط مُحدد معها" كما يقول لينين. على الحزب الشيوعي أن يوصل النظرية العلمية للجمهير، ويطور وينفذ سياسةً تهدف الى تطبيق النظرية وتطويرها، ويُنظّم ويوجه نقد الايديولوجيا المُعادية، وما الى ذلك. وبمساعدة الحزب بالتحديد، ستتحّد الجمهير من أجل النضال المشترك، وتتحول النظرية الاجتماعية الى ايديولوجيا العملية الثورية.

توصّل لينين أيضاً الى استنتاج مهم مفاده أنه لا يمكن استيعاب الايديولوجيا العلمية الا على أساس الخبرة السياسية للجمهير، عندما تصبح الجمهير مقتنعة عملياً أنه لا يُمكنها تحقيق مصالحتها الا اذا وجهت نفسها من خلال أفكار مُحددة بعينها. لذلك يُمكن للايديولوجيا العلمية أن تنتشر بسرعة أكبر في فترات النهوض النشط للجمهير، مثل الفترات الثورية، وعندما تتعلم الجمهير من تجربتها الخاصة الطبيعة الحقيقية للقوى والطبقات الاجتماعية المؤثرة في الساحة التاريخية.

على عكس المفهوم الماركسي اللينيني لدور الايديولوجيا في العالم الحديث، طرّح السوسيولوجيين البرجوازيين مثل أرون وبيل وآخرين وطوروا نظرية "نهاية الايديولوجيا" أو "نزع الايديولوجيا" *de-ideologization*<sup>2</sup>.

يؤكد منظروا "نهاية الايديولوجيا"، والتي تعكس الى حدٍ ما الميول التكنوقراطية التي ولدتها رأسمالية الدولة الاحتكارية، واللامبالاة السياسية والأمزجة الوضعية التي تتمكّ فئات مُعينة من المثقفية البرجوازيين، يؤكدون، أن "العالم الغربي" لم يُصَبّ بوهم امكانية تحقيق مستقبل أفضل بمساعدة التحويلات الثورية التي أشارت اليها الايديولوجيا، وأن المشاكل الناشئة عن تطور المجتمع الصناعي لا يتم حلها بالوصفات الايديولوجية بل عن طريق العلم. ونتيجةً لذلك، برأيهم، تتراجع في "العالم الغربي" مُختلف الايديولوجيات وتتحطم، لا سيما الماركسية قبل كل شيء. يبدأ في الغرب عصر "نهاية الايديولوجيا".

وهكذا يمترس العداء للشيوعية بدرع مفهوم "نزع الايديولوجيا" الخاص بهم. ومع ذلك، كشفت نظرية "نزع الايديولوجيا" على الفور عن ضعف امكانية الدفاع عنها. في المقام الأول، قدّمت هذه النظرية العمليات التي تحدث في عالم الأفكار في شكلٍ مشوه، لأن ما يظهر في الواقع ليس نهايةً مزعومةً للايديولوجيا، بل تفاقماً واضحاً للصراع الايديولوجي. ان الثورة العلمية التكنيكية

<sup>1</sup> - Mezhdunarodnoe Soveshchanie kommunisticheskikh i rabochikh partii. Dokumenty i materialy , Politizdat, 1969, p. 328

<sup>2</sup> - See R. Aron, L'opium des intellectuels, Paris, 1968; D. Bell, The End of Ideology, New York, 1969; S. Lipset, Political Man, New York, 1960.



لا تُضعف أهمية الايديولوجيا بل تقويها، لانها تزيد من تناقضات الرأسمالية وتطرح مشاكل اجتماعية جديدة. ان نضال الزوج في الولايات المتحدة من أجل الحقوق المدنية وحركات الشباب في الغرب ليست دليلاً على "نزع الايديولوجيا" بالتأكيد. في المقام الثاني، طرحت نظرية "نزع الايديولوجيا" نفسها كمفهوم ايديولوجي برجوازي، كتطبيق للتوسع الايديولوجي ضد أراضي الاشتراكية، مُخفيةً كما كان الحال مراراً في الماضي- تحت ستار الموضوعية الزائفة وقناع اللاتحزب.

في ردّه على "المنظرين" من أمثال هؤلاء، كتب لينين في أيامه أن اللاعزبية هي فكرة برجوازية. اللاعزبية هي مُجرّد شكل معين من أشكال التمية الايديولوجي مدعو الى أداء الدور الذي تلعبه الايديولوجيا البرجوازية في حياة المُجتمع. ان الايديولوجيين البرجوازيين لا يتخلون عن الايديولوجيا، بل على العكس من ذلك، يطوّرون باستمرار مفاهيم ايديولوجية جديدة في النضال ضد الماركسية اللينينية (نظرية المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي، ونظريات التقارب، والدعوة الى "التعايش السلمي" في المجال الايديولوجي، وما الى ذلك)، الموجهة نحو تقويض تأثير الماركسية اللينينية.

\*\*\*

كان لينين يوجه الانتباه دائماً الى الحاجة الى مقارنة عيانية لمسألة وسائل وطُرُق وتكتيكات الصراع الايديولوجي. ان مقالات لينين عن الدين هي مثال حي على ذلك. في ملاحظة التناقض بين النظرة العلمية والدينية عن العالم، أظهر لينين بشكلٍ مُقنع الضرر الذي لحق بالقضية البروليتارية من خلال النقد المُجرّد للدين، وهو نقد لا يأخذ بالاعتبار، على سبيل المثال، البيئة السياسية ومستوى وعي الجماهير، وجهود الرأسماليين لتقسيم الجماهير الكادحة على أسس دينية، وما الى ذلك.

يُعتبر العلم أيضاً أحد مجالات الصراع الايديولوجي، حيث يتم تفسير استنتاجاته من وجهات نظر فلسفية مُختلفة. في هذا الصدد، أدلى لينين بتصريح يمتلك أهمية أساسية من وجهة نظر منهجية: "لا يُمكن تصديق أي كلمة من أي من هؤلاء الأساتذة مع أنهم يستطيعون تدبيح مؤلفات ذات قيمة كبيرة جداً في ميادين خاصة من الكيمياء والتاريخ والفيزياء. لماذا؟ لنفس السبب الذي يحمل على عدم تصديق أية كلمة من أي استاذ في الاقتصاد السياسي العامة، مع أنه يستطيع تدبيح مؤلفات ذات قيمة كبيرة جداً في ميدان الأبحاث العلمية المختصة، وذلك لأن هذه النظرية، شأنها شأن الابستمولوجيا، هي علم حزبي في المجتمع المعاصر"<sup>1</sup>.

في تعبير لينين هذا، نود أن نلفت الانتباه الى عنصرين. أولاً، يُشير لينين الى أن مبدأ التحزب وعدم المُهادنة مع مظاهر الايديولوجيا البرجوازية، لا يستبعد، بل يفترض الاستفادة من جميع انجازات العلم لصالح تطور العلم الماركسي، بغض النظر عن أولئك الذين توصلوا لها. ثانياً، يترتب على ذلك أن لينين لم يربط أي علم ملموس بأي ايديولوجيا. لقد اعتبر نظرية المعرفة ونظرية الاقتصاد السياسي، أي الفلسفة والنظريات العامة للعلوم الاجتماعية بأنها حزبية. انها تتعلق بمجال الايديولوجيا، ولكن فيما يتعلق بالمجالات الخاصة للعلوم الاجتماعية الملموسة، فان الأخيرة تتأثر بالايديولوجيا، ولا يُمكن تقييمها ككل، كما تُقيم الآراء الايديولوجية. في حالة العلوم الطبيعية، ليس محتواها المُحدد، بطبيعة الحال هو الذي يأخذ صفة الايديولوجي، بل جانبها الفلسفي، ووجهة النظر عن العالم.

1 - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم 1981، ص39

كانت معالجة لينين لهذه الافتراضات ذات أهمية كبيرة في النضال ضد ابتذال الماركسية من قبل العمالويين، الذين أكد أحد منظريهم وهو بوغدانوف أن هناك فيزياء ورياضيات وبيولوجيا بروليتارية، مُحاكماً هذه العلوم بأنها ظواهر ايدولوجية صرف. يواجه المرء اليوم مثل هذه الآراء، حيث يتم تطبيق التقييمات الايدولوجية على نظريات العلوم الطبيعية الملموسة. لا يُمكن مطابقة العلوم العيانية بالايديولوجيا أو فصلها عنها: هذا هو الموقف الذي تتبناه اللينينية. ان الهدف من الصراع الايدولوجي الجاري من وجهة نظر الايدولوجيا العلمية هو الكشف عن الحقيقة وكسب الجماهير الى جانبها، وفضح التزييف ودحض التحريفات والتأكيدات والأفكار الخاطئة.

يقوم الماركسيون، في الوقت نفسه، ببحث الأفكار دائماً في سياقها الاجتماعي الملموس، وفيما يتعلق بالأفكار يضعونها تحت مبعض النقد، يُطوّرون تقييمات تستند الى تحديد هذه الآراء أو تلك بمصالح الطبقات المُختلفة وتحديد لأي جهة تصب في صالحها تلك الأفكار. لذلك فان الصراع الايديولوجي يمتلك لغته ونظام تقييماته وشروطه. مرةً أخرى، يتحدد وجود هذا النظام من التقييمات من خلال طبيعة الايديولوجيا نفسها. على سبيل المثال، سيكون من غير الملائم تماماً القول بأن الايديولوجيا الدينية خاطئة وغير صحيحة في حد ذاتها. توقفت المادية القديمة عند هذه النقطة وحسب، في نقدها للدين. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا "تعمل" هذه الايديولوجيا الزائفة، ولماذا تنتشر على هذا النحو؟ من أجل تحليل هذه المسألة، من الضروري الرجوع الى تحليل الظروف الاجتماعية لحياة الجماهير والطريقة التي يشتغل بها مُجتمع مُعيّن. وبالتالي، فان النقد الايديولوجي يتكون من وحدة النقد الاستمولوجي الذي يتعامل مع مقولات الصحيح والخاطئ، والنقد السوسولوجي، الذي يكشف القاعدة الاجتماعية لأي مجموعة معينة من الآراء ووظيفتها الاجتماعية.

\*\*\*

ان المواقف التي تنشأ في الصراع الايديولوجي الجاري في الوقت الحاضر متنوعة الى حد ما وقابلة للتغير. لذلك من الصعب، وربما من غير الضروري "تصنيفها". قد يُلاحظ المرء أن التطرف في الطيف الواسع من الأفكار المتضاربة هو، من ناحية، نقاش مبدئي لكنه رفاقي بحث بين أشخاص ذوي تفكير متماثل تقريباً، ومن ناحية أخرى، صراع أكثر حدةً بين الايديولوجيين المُتعادين. تأخذ الخلافات على أساس وضمن حدود النظرة الماركسية اللينينية للعالم شكل المناقشات العلمية كوسيلة لحل المسائل النظرية، اذا سعى الطرفان الى الوصول للحقيقة. تُشير الوثيقة التي انبثقت عن مؤتمر الأحزاب الشيوعية والعمالية في موسكو عام 1969 الى أنه من الضروري، الى جانب توسيع العلاقات بين الأحزاب وتعزيز التعاون، زيادة تبادل الآراء والمناقشة الرفاقية حول مسائل اليوم المُلحة والدراسة المتبادلة للتجربة، وما الى ذلك. ولكننا نعلم أن الجدل الأكاديمي داخل حدود النظرة الماركسية الواحدة للعالم يُصبح صراعاً ايدولوجياً اذا انتقل أحد الطرفين الى مواقف فلسفية مُعادية للماركسية. ان الفكرة القائلة بأن هناك امكانية لـ"ماركسيات" مُتعددة تقف على مستوى واحد، لان كلاً منها، حسب هذا الادعاء، يتعلق ببيئة اجتماعية وتاريخية مُميزة مُعينة، تُمثل هجوماً على الطابع العلمي للايديولوجيا الماركسية، وهو ما يحدث في الغالب في الأدبيات البرجوازية. من الواضح تماماً أن مبادئ الماركسية تُطبّق بشكلٍ مُختلفٍ على الظروف التاريخية المتنوعة، أي أن ارتباطها العضوي بالظروف الملموسة يؤدي الى مجموعة متنوعة من الحلول السياسية. لكن هذا لا يوفّر أي أساس للتفسيرات "التعددية" للنظرية الماركسية. الماركسية اللينينية هي نظرية أممية شاملة، وليست اقليمية، ولا يمكن

لتطبيقها على ظروف متنوعة أن ينتهك وحدتها. ان التفسيرات الخاطئة للماركسية التي لا تتوافق مع الواقع، والتي تُشوه نظرية الشيوعية العلمية تنتهك تلك الوحدة. يتم تقديم تلك التشويهات على أنها تنويعات ماركسية ذات سمة اقليمية.

الماركسية، كنظرية علمية، لا تستبعد، بل تفترض تنوع أشكال الحركة، وأشكال الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية وتنوع الظروف. لا يُمكن لأي نظرية عالمية التعبير عن هذا التنوع لأن الأشكال الملموسة تتحدد من خلال مستوى التطور والظروف وعلاقات القوى والظروف الأخرى اللامتناهية، في حين أن النظرية قادرة على عكس جوانب الواقع وقوانين حركته العامة والهامة فقط وتُقدّم وصفاً للقوى المُنخرطة في الصراع. ولكن النظرية العلمية لا تمحو هذا التنوع، ولا تحل محله رتبة رمادية، ولكنها توفر الفرصة لتحليل الظروف الملموسة واتخاذ القرارات المُثلى. هذا هو السبب في أن لينين أكد أن التحليل الملموس للأوضاع الملموسة هو جوهر الديالكتيك. يتخلّى مؤيدو فكرة "التعددية" عن العلم، وهم اما يُظهرون التحريفات الحالية للماركسية كأنها تفسيرات متنوعة ومتساوية، أو أنهم يُبالغون في أهمية أشكال مُعينة من التطور الى حد اضافة صفة الاطلاق عليها، مُستعرضينها على أنها مسارات مُستقلة تتطلب نظريات خاصة بها تماماً.

ان الدفاع عن مبادئ الماركسية اللينينية ضد التشويهات والتزييف لا يفصل عن تطور النظرية نفسها والاستفادة من معطيات العلم والممارسة وتركيبها. هذا الجانبان للواقع لا يُمكن أن يتعارضا وحسب، بل ولكنهما ضروريان لبعضهما البعض، لان النجاح في الصراع الايديولوجي لا يمكن تصوّره بدون حل مُبتكر للمشاكل الجديدة. لا يُمكن للنظرية، في هذا الصراع، أن تشتغل ببيانات الأمس وحدها. "ان أفضل سلاح ضد الايديولوجيا البرجوازية هو الروح اللينينية الابداعية، والتطوير المستمر واثراء النظرية اللينينية على أساس تعميم التجربة التاريخية الجديدة"<sup>1</sup>. ان حل المسائل النظرية الجديدة التي نضجت جعل الايديولوجيا العلمية سلاحاً أكثر فاعلية في الصراع الايديولوجي. لكن الحل المُثمر والعلمي للمسائل الجديدة ممكن فقط على أساس مبادئ الماركسية. يُعدّ الدفاع عن هذه المبادئ شرطاً أساسياً لتطور المعرفة، ويُظهر تطوير النظرية، حيوية تلك المبادئ نفسها.

تعبيراً عن هذه الفكرة، دعا لينين الى اتباع نهج ماركس: "بالسير على طريق النظرية الماركسية، سنقترب أكثر فأكثر من الحقيقة الموضوعية (دون أن نستنفدها أبداً)، أما بالسير على أي طريق آخر، فلا يسعنا أن نصل إلى أي شيء، غير التخبيص والكذب"<sup>2</sup>. جَمَعَ لينين بشكلٍ رائع بين الدفاع الذي لا هوادة فيه عن مبادئ الماركسية مع التطوير الابداعي لها كلما تطور الصراع الطبقي في الظروف الجديدة. ان التخلّي عن هذا التقليد اللينيني يؤدي اما الى التحريفية، التي تتهرب من الصراع ضد الايديولوجيا البرجوازية وتتجاهل مبادئ الماركسية تحت رداء التطوير الخلاق للماركسية، أو الى الدوغمائية، التي تمنع تطور الماركسية وتحرمها من المبادرة الابداعية تحت رداء الدفاع عن مبادئها.

\*\*\*

تتميز الماركسية اللينينية، كايديولوجيا علمية، كما قلنا من قبل، بدمجها للوظائف الادراكية والايديولوجية، والوحدة الديالكتيكية لكونها علمية و متحيزة سياسياً. هذه الوحدة هي انجاز

<sup>1</sup> - K 100-letiiu so dnia rozhdeniia V. I. Lenina. Tezisy TsK KPSS, Politizdat, 1969, p. 53

<sup>2</sup> - المادية ومذهب النقد التجريبي، فلاديمير لينين، دار التقدم 1981، ص162

عظيم، وأهم قيمة للماركسية. انها تتجسد في جوهر النظرية نفسها، لكنها ليست مُعطاة مرةً واحدةً والى الأبد. انها (اي الوحدة)، شيء يجب القتال من أجله والدفاع عنه. يجب الدفاع عن الماركسية كل يوم وكل ساعة ضد كل التشويهات الممكنة التي تُدمر وحدتها العلمية-الحزبية. يتم تدمير آلية عمل الايديولوجيا العلمية عندما تنهار هذه الوحدة. بعد ذلك، أشار لينين كثيراً في فضحه للعديد من المحاولات لتحريف الماركسية، فانه يحدث أحياناً أما أن تفقد الماركسية توجهها الاجتماعي وتنزلق من موقفها الطبقي (التحريفية اليمينية)، أو على العكس من ذلك، تُصعد وجهة نظرها الطبقيّة الى المُطلق (التحريفية اليسارية).

تكون النتيجة، في كلتا الحالتين، التخلّي عن الموضوعية العلمية. بُدلت في السنوات الأخيرة، في مجال نظرية الايديولوجيا، مُحاولات دؤوبة لتحريف فكرة لينين حول الايديولوجيا العلمية من كل من اليمين واليسار. يتبع تحريف المفهوم اللينيني للايديولوجيا في التحريفية اليمينية ثلاثة خطوط رئيسية.

أولاً، يتم رفض تصنيف الماركسية على أنها ايديولوجيا علمية. يُعارض التحريفيون اليمينيون العلم بالايديولوجيا، ويُصرحون أن الماركسية اما أن تكون علماً أو ايديولوجيا، لكن يستحيل أن تكون مزيجاً من كليهما. تم التعبير عن وجهة النظر هذه في وقتٍ مُبكرٍ في الخمسينيات من قِبَل البولندي المنشق ليشيك كولاكوفسكي Leszek Kołakowski، الذي ميّز بين الماركسية "الفكرية" والماركسية "المؤسسية". الأولى علم وليست ايديولوجيا، في حين أن الثانية نظام من العقائد والشرائع الايديولوجية ولست علماً.



ليشيك كولاكوفسكي

ثانياً، انكار المبدأ اللينيني المتمثل في حزبية الايديولوجيا. أخيراً، يُعارض التحريفيون اليمينيون فكرة لينين القائلة بأن الحزب هو بالضبط حامل الايديولوجيا العلمية، وأنه مسؤول أمام الطبقة العاملة عن تطوير وتطبيق النظرية، وأن الحزب الثوري يجب أن لا يتحول الى "نادي للمناقشة". ان التحريفية اليمينية تحرم النظرية من التطبيق العملي وممارسة المنظورات الثورية.

يُمكن رؤية هذا بوضوح في مثال آرنست فيشر Ernst Fischer الذي دأب في السنوات الأخيرة على تحريف الفكرة اللينينية عن الايديولوجيا العلمية. يتمسك فيشر بوجهة النظر البرجوازية

الشائعة القائلة بأن كل الايديولوجيا تندرج في الوعي الزائف لمجموعة اجتماعية. والأيديولوجيا، كمنظومة معينة للآراء، لديها دائماً، برأيه "ميل الى التحجّر" و"تتحول الأفكار ضمن حدودها الى دوغما"<sup>1</sup>. والأيديولوجيات قلاع. من المؤكد أن هناك ايديولوجيات تتحجر الأفكار فيها وتتحول الى دوغما، مثل الأيديولوجيا الدينية. لكن هذا لا يعكس جوهر الأيديولوجيا العلمية التي تستخدم تطور المعرفة لحل المشاكل الاجتماعية. يُمثّل موقف فيشر تخلياً عن الموقف الطبقي وفقداناً للتوجه الايديولوجي الطبقي. يتجاهل فيشر مبدأ التحزّب في معالجة الأيديولوجيا، ويقوّض الحد الفاصل بين الايديولوجيات البروليتارية والبرجوازية، مما يحرم الطبقة العاملة من موقعها المستقل في عالم الأفكار. ويرى فيشر أن "الماركسية ليست ايديولوجيا، بينما قامت الأحزاب الشيوعية بانشاء نظام ايديولوجي وأطلقت عليه (الماركسية اللينينية)"<sup>2</sup>.

ما هي الماركسية اذاً؟ في رأي فيشر، الماركسية ليست ايديولوجيا بل علم، أو، مزيج من "العلم واليوتوبيا" على وجه الدقة. ان الانتقال من الاشتراكية الطوباوية الى الاشتراكية العلمية لا يعني، من وجهة نظر فيشر نبذها، بل "التقاط اليوتوبيا" ودمجها في نسيج الأفكار الماركسية. تُتعتَبَر الماركسية نموذجاً لبلوغ الشخصية المتطورة بشكلٍ شامل، فهي تسعى لتوقع المستقبل، وما الى ذلك. هذه هي المكونات اليوتوبية للماركسية.

هنا فيشر يُعيد انتاج مانهيام، الذي رسم خطأً فاصلاً بين اليوتوبيا والأيديولوجيا، بمعنى أن الأيديولوجيا تؤدي وظائف "الدفاع" عن نظام اجتماعي مُعين، بينما اليوتوبيا هي تعبير ايديولوجي عن السعي من أجل التغيير وتوقّع المستقبل. يُعلن فيشر مُتجعراً أن التنبؤات الماركسية للمستقبل هي يوتوبيا، ويضع الأسس العلمية للمثل الشيوعية موضع شك.

يُعارض فيشر استخدام مصطلحات "الايديولوجيا البرجوازية والبروليتارية". ان الماركسية باعتبارها "فلسفة عصرنا"، ليست ايديولوجيا، ولا أهمية بالنسبة لها للحدود السياسية والأيديولوجية. ويرى فيشر أن موقف الماركسية يجب أن لا يوضع ضمن أي حدود سياسية وأيديولوجية، وبالتالي يسعى فيشر الى التخلي عن التقييمات الطبقية، ويعتبر أنه من الكافي الاقتصاد على مفهوم مقولات الصواب والخطأ في مجال صراع الأفكار.

يرفض فيشر رفضاً قاطعاً الاعتراف بفكرة لينين عن الايديولوجيا العلمية، والتي، كما رأينا، تنبع بالضرورة من العلاقة بين العلوم الاجتماعية والصراع الطبقي. انه يطرح وجهة النظر المُعاكسة، والتي يتم وصفها على النحو التالي: اما أن الماركسية هي علم، وفي هذه الحالة تكون جزءاً من الحركة العامة للأفكار والحياة الفكرية الحديثة، أو يتم الاعتراف بالطابع الايديولوجي للماركسية، وهي محكومٌ عليها في هذه الحالة بالدوغمائية، لأن الماركسية تتحوّل حتماً الى وعي غامض، الى شيء "متحجّر" غير قادر على المشاركة في حركة الأفكار، كما يزعم.

ان الموقف اللينيني القائل بأن الاعتراف بالماركسية كايديولوجيا علمية، يعني قتل كل شيء، توظيف المعرفة العلمية لحل المشكلات الاجتماعية لصالح البروليتاريا، هو موقف مرفوض جملةً وتفصيلاً بالنسبة له. يصوّر فيشر "وجهة النظر الطبقيّة" في صورة كاريكاتورية، مُعرفاً اياها بأنها "الطابع الطبقي" للحقيقة، فهو غير مُدرك لمبدأ لينين بأن الحقيقة لا تعتمد على من تخدمه. ومع ذلك، يُصرّ فيشر على أنه لا يستهزئ بالموقف الطبقي، الا أنه يقع في التطرّف المُعاكس المُتمثّل في اضعاف المحتوى الطبقي للماركسية، أي أنه ينتقل الى مواقع التحريفية اليمينية.

يظهر خطر آخر من خلال التفسير الفضفاض لمفهوم الايديولوجيا ومجال توظيفها. يؤدي التفسير

1 - E. Fischer, Kunst und Koexistenz, Hamburg, 1966, p. 45

2 - Ibid., p. 51

الفضفاض للايديولوجيا الى اضعاف المحتوى العلمي للايديولوجيا الماركسية، وفصلها عن الواقع. نتيجةً لذلك، كل ما يتبقى من الايديولوجيا الماركسية اللينينية هو شكلها، اي المصطلحات والعبارات التي يُمكن للمرء أن يضع فيها أي محتوىٍ يرغبه. يؤدي تعريف النظرية العلمية الى انتهاك كامل الآلية الاجتماعية لعملها وتطورها. هذه عملية لاحظناها في العقد الماضي في الصين، حيث تم استبدال الماركسية اللينينية بالماوية نظرياً وعملياً. بدلاً من نقل أفكار الماركسية اللينينية الى الحياة، حاول الماويون وضع تلك الأفكار في خدمة طموحاتهم القومية الأنانية للهيمنة، والتي دفعتهم الى الأعمال المُغامرة في كُلِّ من السياسية الداخلية والخارجية، وفي علاقتهم مع الدول الاشتراكية الأخرى والأحزاب الشيوعية.

كانت المُغامرة في السياسة الاقتصادية الداخلية تتم باستخدام مصطلح "القفزة". وقد تم "توثيق" سياسة تقسيم الحركة الشيوعية من خلال قانون "تقسيم المُتكامل" (من واحد الى اثنين). بينما تم تحطيم القيم الثقافية وتدمير الحزب واتحاد الشباب الشيوعي والنقابات واضطهاد المثقفين تحت تسمية "الثورة الثقافية"، التي كانت، علاوةً على ذلك "عظيمة"، وأكثر من هذا، "بروليتارية". هذه المفاهيم، بالطبع، لا تتوافق بأي حالٍ من الأحوال مع العمليات الاجتماعية التي تُشير اليها. كما تجلّى الابتعاد عن الايديولوجيا العلمية في الاستخدام الواسع في الدعاية الخارجية والداخلية، لتلك المنهجية "الايديولوجية" التي وجد انجلز أن يوجين دوهرينغ كان يستخدمها. يكمن جوهر هذه المنهجية، كما رأينا، في جعل الواقع يتلائم من أفكار مُسبقة، وأن الواقع الوهمي يتم انشاؤه وتقديمه على أنه واقع حقيقي. يتم عرض ما يُرجى له وما هو مأمول على أنه حقيقي.

تعمل الدعاية الصينية على وجه التحديد وفقاً لتلك المنهجية. لا تتوقف القيادة الماوية وأتباعها عن فعل أي شيء لتحريض الشعب الصيني ضد أرض السوفييت وتشويه سمعة الاتحاد السوفييتي. هذا هو هدف المبدأ: "أن نُعلن للعالم أن الرأسمالية تمت استعادتها في الاتحاد السوفييتي وأنه يتآمر مع الامبريالية ضد الصين". يبدو أنه لا يوجد كذبة أصغر من هذه يحتاجها الماويين يُمكن أن تولد بين الناس المشاعر المُعادية للسوفييت. ان آلة الدعاية هذه وأولئك الذين يوظفونها ليسوا مهتمين على الاطلاق بما يحدث بالفعل، وما هو الواقع، وما هي الحقائق. انها لا تهتم بالحقيقة. كل الحقائق والبيانات يتم تشويهها وتزييفها وتفسيرها بروح المبدأ المُعطى. لا تؤخذ الحُجج والبراهين المُخالفة بعين الاعتبار. هذه الآلة صماء عن كل شيء ما عدا هذا المبدأ. ونتيجةً للتكرار المستمر يبدأ الأشخاص الذين يخلقون هذا الرأي في تصديقه بأنفسهم، وينشأ خداع ذاتي خطير يُمكن أن يكون له عواقب سياسية مُحرزنة. يوضّح هذا المثال في استخدام المنهج "الايديولوجي" بوضوح خطر التوظيف الذاتي والتعسفي للايديولوجيا. من حيث المبدأ، لا تخضع الماركسية اللينينية، كايديولوجيا علمية لمثل هذا التطبيق. ان استخدام المصطلحات الطبقيّة، والتقييمات الايديولوجية، وما شابه، ليس هو بحد ذاته الماركسية. بيت القصيد هو أن على تلك المصطلحات أن تكون ذات مُحتوىٍ علمي يتوافق مع واقع تم اختباره في الممارسة. لا تنطلق الماركسية، في تقييمها للواقع، من نقاط انطلاق قبلية، بل من الدراسة العلمية للواقع. هذا هو شرط استمرار حيويتها.

فقط من خلال الحفاظ على وحدة الحزبي والعلمي، يُمكن للايديولوجيا الماركسية أن تؤدي وظائفها الاجتماعية بنجاح. كل نشاط لينين هو مثال حيّ على النضال من أجل تطوير وتطبيق الماركسية كايديولوجيا علمية على وجه التحديد، حيث سعى دائماً للحفاظ على الوحدة المتأصلة والمتكاملة للعلمي والحزبي فيها.

ترجمة لمقالة:

The Leninist Conception of Scientific Ideology and Its Critics, Soviet Studies in Philosophy, V. Zh.



## أزمة نزع الأيديولوجيا في الفلسفة



نينا ستيبانوفنا يولينا!\*

ان الرغبة في جمع نتائج تطور الفكر الفلسفي في القرن العشرين، من أجل تحليل الجوانب التي تُميزها وما تنطوي عليه من نجاحات واخفاقات، قد ظهرت بوضوح في الأدب البرجوازي في العقدين الماضيين. لا يوجد شيء يُثير الدهشة في هذه الحقيقة على هذا النحو. يُعد منتصف القرن العشرين معلماً زمنياً ذو أهمية تكفي لدفع المفكرين للنظر ورائهم والتفكير في المسار الذي اجتازوه، في حين كانت الحرب العالمية الثانية وانقسام العالم الى نظامين يبدو معلماً كفيلاً لاجبار هؤلاء المفكرين على الفاء نظرة جديدة ليس فقط على التاريخ السياسي للنصف الأول من هذا القرن، بل وتاريخه الفكري كذلك. ان حقيقة أن الماركسية أصبحت عاملاً مهماً في الحياة الايديولوجية للعالم المعاصر قد فجّرت الهدوء الأكاديمي للفلسفة البرجوازية وأجبرت المفكرين الغربيين على مراجعة ترسانتهم الفكرية<sup>2</sup>.

هناك عامل آخر ساهم أيضاً في الحاجة الى تقييم الكتابات. لقد أصبح الأدب البرجوازي يُدرك بوضوح (بشكل تراجمي متزايد) حقيقة أن التعاليم والمفاهيم التي تم تجميعها مؤخراً تحت مقولة "فلسفة القرن العشرين الكلاسيكية" هي في حالة أزمة، وأنها لا تستطيع أن تُحدّد حالة الفلسفة البرجوازية في الخمسينيات والستينيات. لقد تغيّرت القيم التي تتوجه اليها تلك الفلسفة، وتغيّرت معها التغيرات في موضوعها ولغتها ومناهج تفكيرها الفلسفية.

لقد وصلت الاتجاهات الفلسفية للنصف الأول من القرن العشرين الى نهاية تطورها. ينطبق هذا على الكانطية الجديدة والهيغيلية الجديدة والبرغسونية والبراغماتية وغيرها. يُمكن رؤية عمليات الأزمة في النظريات التي اكتسبت شعبيةً مؤخراً نسبياً (الوضعية الجديدة والتوماوية الجديدة

1\* - نينا ستيبانوفنا يولينا 1927-2012 تخرّجت من قسم الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية عام 1950. حصلت على درجة الدكتوراة في الفلسفة عام 1979. كانت يولينا مُهتمة في مجال الفلسفة الحديثة في الولايات المتحدة والفلسفة التحليلية وفلسفات جون ديوي وبوبر وفلسفة العقل ومسألة الميتافيزيق في الفلسفة والعلاقة بين الفلسفة واللاهوت، والفلسفة النسوية. من دراساتها: (بعض مسائل الفلسفة الحديثة) 1960، (الاتجاهات الفلسفية الايديولوجية في الولايات المتحدة) 1971، (مسائل الميتافيزيقيات في الفلسفة الأمريكية في القرن العشرين) 1978، (الفلسفة واللاهوت في الفكر الديني الأمريكي في القرن العشرين) 1986 وغيرها.

2 - كان لمسألة تأثير الماركسية على الفلسفة الغربية مُعالجة واسعة في أدبنا السوفييتي انظر:

Istoriia filosofii, Vols. V and VI, 1961, 1965; Sovremennaiia filosofii i sotsiologija v stranakh zapadnoi evropy i Ameriki, Moscow, 1964; Sovremennyyi ob'ektivnyi idealizm, Moscow, 1963, and other sources لذلك يركّز الاهتمام في هذه المقالة بشكل أساسي على العمليات التي تحدث داخل الفلسفة البرجوازية



والوجودية). وبعد أن اثارَت الاتجاهات الفلسفية الأولى عالم الفلسفة لفترة قصيرة، فقد فقدت رونقها، وصارت، الى حد كبير، موضوعاً للنصوص التاريخية والفلسفية التاريخية. تسعى النظريات والتعاليم التي وُلِدَت أو تشكَّلت في فترة ما بعد الحرب جاهدةً لتحل محل ما كان قبلها. يدور صراع تنافسي شرس بينهما من أجل الهيمنة في السوق الفلسفية ومن أجل كسب الحق بأن يُطلق عليها "الفلسفة المُميزة للقرن العشرين".

باختصار، لقد أثبتت هذه المراجعة، بغض النظر عن الرغبات الذاتية للمؤرخين، أنها نعي "الفلسفة القرن العشرين الكلاسيكية". أدى انكماش الكُتَاب "الكلاسيكيين" الى تكثيف حالة الأزمة وولَّد تدفقاً من الأدب النقدي، مما أدى الى توسيع نطاق البحث عن "نقاط اتصال جديدة بين الفلسفة والواقع".

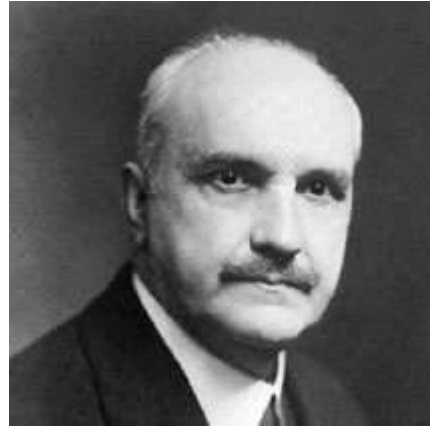
ليس من المبالغة القول أن الفلسفة البرجوازية هي اليوم في حالة اعادة تنظيم لذاتها، في حين أن النظرة الجديدة لقيمها هي نفسها نقدية بطبيعتها. حدث شيء مُشابه سابقاً في بداية القرن. من المُثير للاهتمام أن المسألة الرئيسية التي تم الاشتباك معها في ذلك الوقت ظهرت اليوم مرةً أخرى في المقدمة، واتخذت مساراً جديداً بكل نطاقاتها. أنها مسألة ماهية الفلسفة: ما هو موضوعها ومهامها ووظائفها ومنهجها الذي يُميزها. حتى الطريقة التي طُرِح بها هذا السؤال ظلت كما هي منذ قرن مضى. يسعى المفكرون البرجوازيون الى تعريف ما هو خاص بالفلسفة من خلال بحث علاقتها بالعلم من ناحية، وبالايديولوجيا من ناحية أخرى (يُنظَر الى الأخيرة على أنها "توجه نحو القيم"، باعتبارها نوعاً مُحدداً تاريخياً من وجهة نظر مُجتمع مُعطى). في النصف الأول من القرن العشرين لم يتم التشكيك الجدي بهذه الصياغة للعناصر التي تتطوي على طرح العلم والايديولوجيا على أنهما شكلين من النشاط الفكري مُتعارضين ومُستقلين. ظلَّت النقاشات فقط حول أي من العنصرين يجب أن يُعطى الأفضلية في حل الخلاف حول ما هو خاص بالفلسفة.

وان كنا نريد أن نستيق الأمور قليلاً، يُمكن القول أن الفلاسفة البرجوازيين في النصف الأول من القرن العشرين كانوا يميلون الى حسم الاختيار بين "العلم والايديولوجيا" لصالح الطرف الأول، أو على وجه الدقة، ليس لصالح العلم بقدر ما هو "ضد الايديولوجيا". ان الرأي الذي تبلور تحت تأثير نجاحات العلوم الطبيعية والذي مفاده أن تقدّم كل المعرفة مُرتبط بتحررها من "القيم"، قد كان مُتضمناً في عددٍ من الاتجاهات التي تشكَّلت في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. في تلك الفترة، كان هناك هجمات على بقايا الاقطاع في المجالين الاجتماعي والفكري، وهي فترة من عملية تصنيع عاصفة جنباً الى جنب مع الانتصارات التي تحققت بفضل تحالف الصناعة والعلوم التجريبية. وتمتعت بالشعبية الفلسفة التي كانت تستند الى التنوير، والتي بموجبها كان سبب عُقم الفلسفة وعدم قدرتها أن تكون عملية هو نتيجة للعنف الذي مارسته الأوهام القديمة والتحيزات الايديولوجية. لا تحتاج الفلسفة، في هذه السياق، الا الى التحرر من كل ما هو "خارجي" عنها، وأن على موضوعها ومنهجيتها ووظائفها ومهامها تحتاج فقط الى التحديد الصحيح، وسنحصل بذلك على فلسفة لن تقل أهمية في نجاحاتها عما حققه العلم. يتخلّى الفلاسفة البرجوازيين في النصف الثاني من القرن العشرين عن وجهة النظر هذه بشكلٍ مُتزايد. ان الفكرة القائلة بإمكانية تحرير الفلسفة من التأثيرات الايديولوجية تصير موضع شك. على الرغم من أن الفلسفة الوضعية لا تزال هي النوع السائد في الفلسفة (خاصةً في بريطانيا والولايات المتحدة)، الا أن نموذج "الفلسفة العلمية الصارمة" لم يعد يُثير الحماس الذي كان يُثيره في السابق. يواصل المفكرون البرجوازيين بحثهم عن ما يُميز الفلسفة في الاتجاهات الأكثر تنوعاً، وهم أكثر ميلاً الى توجيه أنفسهم نحو الايديولوجيا أكثر من العلم.

ان الفكرة القائلة بأن الفلسفة الغربية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية قد تبلورت الى حدٍ كبير كنفي لفلسفة النصف الأول من القرن العشرين "الكلاسيكية" ستصير أكثر واقعيةً اذا وجهنا الانتباه الى شعارات وأمزجة وحركات مهمة تُشكّل القناة التي تكوّنت فيها فلسفة النصف الأول من القرن العشرين، واذا تتبعنا المصير النهائي لهذه الأفكار.

كما نعلم، حدث ظهور المدارس الجديدة وتشكّلها في سياق نقد الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، وقبل كل شيء، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. هذا هو السبب في أنه من المُعتاد في الغرب تصوير القرن العشرين على أنه "ثورة دائمة في الفلسفة" أو حتى "فلسفة الثورة"<sup>1</sup>.

في الواقع، لم تكن هناك فلسفة برجوازية واحدة أو أي تيار ذي تأثير لم يزعّم أنه قام باعادة تنظيم أساسي للفلسفة وفق روح العصر الجديدة والمسائل والمعطيات العلمية الجديدة. أعلن هوسرل وديوي والواقعيون الجدد والواقعيون النقديون ونييتشه وجورج سانتيانا George Santayana ووايتهيد وبرغسون وراسل وفيتغنشتاين ونيكولاوي هارتمان و"فلاسفة الحياة" عن نيّتهم تدمير بُنية الفلسفة القديمة وخلق مفهوم جديد جوهرياً لها.



جورج سانتيانا

خضعت جميع مناطق الفلسفة وجوانبها الى "ثورة": مفاهيم موضوع دراستها ومنهجيتها ووظيفتها ولغتها وعلاقتها بالعلم والتجربة. كانت "الابتكارات" الجديدة هذه ذات اتجاهات مختلفة وعمّلت بأشكال متنوعة.

كان اولئك الذين شاركوا بأنفسهم في هذه الحركات الجديدة يميلون الى وصفها بأنها اتجاهات ذات مغزى في الفلسفة. كان هذا صحيحاً في الواقع. في عملية النفي النقدي للفلسفة السابقة، تم انجاز قدر مُحدّد من العمل البناء. فُتِحَت مجالات جديدة للبحث الفلسفة وطُرِحَت مشاكل جديدة وأصبحت المشاكل القديمة أكثر دقة وأعيد صياغتها. خضعت منهجية ومنطق وألغة الفلسفة لتحليل دقيق. ولكن، كان هناك، كقاعدة عامة، وعي ضعيف بأهم سبب "لاعادة البناء" التي كانت جارية في كل مكان: السبب الايديولوجي. كانت "الثورة في الفلسفة"، في المناخ الايديولوجي والفكري للعقود الأولى من القرن العشرين بمثابة رد فعل ايديولوجي على أسلوب التفكير ذاته الذي أنتجته هيمنة الأنظمة الفلسفية "الملكية". على النقيض من الأولى، تم الاعلان عن "حرية البحث" و"ديمقراطية النظريات" و"المساواة في المبادئ" (وهي شعارات ليس من الصعب

<sup>1</sup> - See Walter Kaufmann, Critique of Religion and Philosophy, New York, 1961, p. 20

العثور على أساسها الاجتماعي المُحدد). كان تحرير الفلسفة من قمع "المبادئ المطلقة" يعني، بالنسبة للكثيرين، التحرر من ضغط الايديولوجيا الرسمية المُقدّسة والراكدة. ليس من قبيل الصدفة أن أحد المكونات الموجودة في جميع أنحاء هذه الحركة كان انتقاداً للتقليدانية.

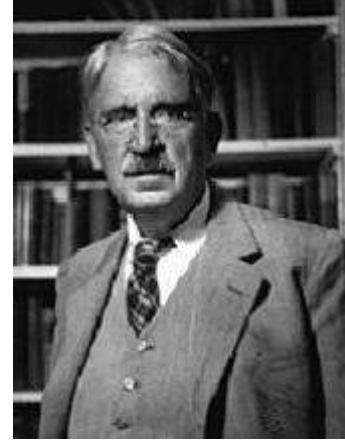


نيكولاي هارتمان

على الرغم من تنوع المدارس "الابتكارية"، فقد كان لديها سمة مُشتركة واحدة: الموقف النقدي السلمي (غالباً ما كان يصل الى العدمية) تجاه الفلسفة السابقة. تم التعبير عن نقد التقليدانية في محاولات فصل الفلسفة الحديثة عن التعاليم والمفاهيم التي حظيت باهتمام كبير في الدورات الأكاديمية عن تاريخ الفلسفة، وقبل كل شيء فصلها عن عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. تم الاعلان عن تاريخ الفلسفة باعتباره تخصصاً لا علاقة له بحل المشاكل المُعاصرة، وأن تاريخ الفلسفة هو عبارة عن مجموعة من الالتباسات والأخطاء التي يتم دراستها فقط حتى لا تتكرر في المستقبل. حتى عندما لم يتم تجاهل فلسفة الماضي علانية، فقد "تمت قراءتها من جديد" بطريقة جعلت ذلك الجزء من محتواها الذي حَمَلَ النزاعات الحالية بين الاتجاهات الجديدة، يحتل مركز الصدارة حتماً. من المؤكد أن نقد الفلسفة السابقة تضمّن جوانب عقلانية. لكن اختيار مواضيع متنوعة وغالباً ما كانت متناقضة من تاريخ الفكر السابق من أجل انتقادها، والتقييمات المتناقضة التي تم التوصل اليها من التعاليم المُختلفة، هو دليل على أن هدف الفلسفة البرجوازية في العشرينات والثلاثينات لم يكن منذ البداية القيام بمراجعة ذات مغزى لتاريخ الفلسفة، بل كانت مُراجعة ايديولوجية لها. تم استخدام تاريخ الفلسفة كوسيلة للصراع الايديولوجي، وكان نقد فلسفة الماضي وسيلةً لتأكيد المفهوم الجديد للوظيفة الاجتماعية للفلسفة. من الوسائل الفعالة الأخرى لازالة "الأعشاب الفلسفية الضارة" كان يجب جعلها عيانية، وتحويل الفلسفة من تخصص تأملي الى تخصص خاص وفرع خاص من المعرفة الوضعية القائمة على الحقائق والتجربة. تم رسم الخطوط العامة لحركة جعل الفلسفة عيانية وتخصصاً خاصاً في وقتٍ مُبكرٍ من القرن التاسع عشر، وشكّل أحد نتائج الثورة في العلوم الطبيعية. بدت منهجيات الفلسفة القديمة، على خلفية الاكتشافات الهائلة في العلوم التجريبية وفعاليتها، كأنها عديمة الفائدة، بالنسبة للعديد من المفكرين. تم اتخاذ تدابير فعالة للبحث عن مجالات وأشكال

جديدة من النشاط الفلسفي وتطبيق التقنيات التي أثبتت أنها مُثمرة في العلوم الطبيعية، على الفلسفة.

هذه الحركة، مرةً أخرى، انطلقت تحت راية تحرير الفلسفة من "الفيتيشات الايديولوجية" (أي التأمّلات التي لا يُمكن اثباتها، ومفهوم الفلسفة على أنها "علم العلوم"، ومن الفلسفة الطبيعية والتاريخية، الخ). كان الجوهر الداخلي لمعنى هذه الحركة، حسب تعبير ديوي، البحث عن اليقين أو "الأساس المتين" للفلسفة. وكترياق ضد التحليلات التأمّلية و"التعميمات الايديولوجية"، تم تقديم جُرعة تحويل الفلسفة الى "تخصص خاص" و"علم صارم" و"بحث تجريبي"، الخ.



جون ديوي

اتخذت حركة جعل الفلسفة تخصصاً تجريبياً أشكالاً مُختلفة في بلدان مُختلفة، وكان لها مجموعة من التلوينات، واختلفت اختلافاً كبيراً في المحتوى. هنا نجد كلاً من الحركة من أجل فلسفة التخصصات الملموسة و"فلسفة العلم" و"فلسفة الثقافة" و"فلسفة الفن"، الخ، وحركة أنصار "فلسفة الممارسة" الذين رأوا أن التجريدات الميتافيزيقية غير المُجدية والعقيمة يجب أن تُفسح المجال للبحث الملموس، وكذلك ما يُسمى بـ"الحركة التجريبية" التي تُطالب باعادة بناء الفلسفة على أساس متين من "الحقائق التجريبية". تحت راية البحث عن اليقين، تطوّرت ايضاً المدرسة الواسعة المُسماة بفلسفة الحياة Lebensphilosophie والتي تجلّت بوضوح خاص في أعمال فليهلهم ديلتاي، والتي اتخذت فيما بعد شكل الوجودية.

بالطبع، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الاتجاه نحو التخصص الضيق والتطبيق العملي المُمارسي كان شاملاً. على الرغم من النقد الغاضب الذي انصب على التأمّلات و"النظمنة"، لم تختفِ الفلسفات التأمّلية من ساحة الفلسفة البرجوازية. كانت فلسفات بيرغسون وكروتش وسانتيانا ووايتهيد وبيرنارد بوسانكيه Bernard Bosanquet وهوكينغ مطلوبةً وذاعة الصيت بين الانتلجنسيا الغربيين. ولكن حتى في أعمال هؤلاء المفكرين ايضاً، تم تغيير فكرة "النظمنة" وفقاً لـ"روح العصر". عبّروا جميعهم تقريباً عن انتقاد "الميتافيزيقيا" (اي الفلسفة التأمّلية) وامتنعوا عن اشتقاق أنظمة من "المبادئ المُطلقة". تم استبدال بناء المنظومات بـ"النظاميات Systematics" والاستنتاج العقلاني بـ"التمييز البديهي للجوهر"، وهكذا دواليك. ومع ذلك، على الرغم من أن هذه الفلسفات حاولت تحديث ترسانتها، إلا أنها لم تعد قادرة أن تدعي أنها تحمل الراية الفكرية. لقد تعرضوا لضغوطٍ متزايدة بسبب التعاليم الفلسفية التي تطورت تحت راية تحويل الفلسفة الى تخصص ملموس على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية. ان الدعوات لتفعيل "ثورة في الفلسفة" وتحويلها الى علمٍ تجريبي يحتوي فقط على معرفة يُمكن

التحقق منها ويُمكن اثباتها تجريبياً، هي سمة خاصة للفلسفة الانجلو-أمريكية، وفوق كل شيء، لتنوعاتها الوضعية الجديدة.



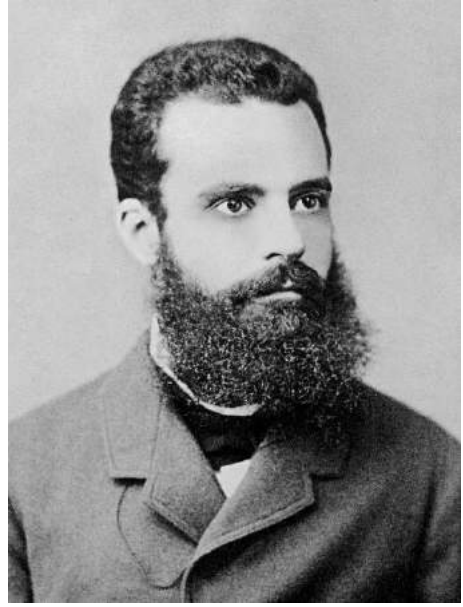
بيرنارد بوسانكيه

طالبت الوضعية الجديدة بتحرير الفلسفة من المسلمات الميتافيزيقية التي لا يُمكن اثباتها، وأن يتم تطهيرها من العوامل الذاتية والقيم الايديولوجية<sup>1</sup>. تم تقديم المبادئ التالية كمنهجية أولية: التوجه نحو المنهج العلمي للتفكير، والصرامة والدقة في التفكير الفلسفي، وامكانية التحقق من الافتراضات الفلسفية، وقابلية تطبيق الأدوات العلمية، وخاصة الرياضيات على الفلسفة. كما نعلم قدّم هذا الاتجاه الزخّم لحركة تجاوزت حدود الوضعية الجديدة على ذلك النحو، أي لما يُسمى بـ"حركة ما بعد الفلسفة" *Metaphilosophy* والتي يكمن جوهرها في حقيقة أنه يتم استبدال الاهتمامات "الخارجية" التقليدية للفلسفة-العالم والانسان والمعرفة بدراسة مكونات الفلسفة المختلفة: لغتها ومنطقها ومنهجيتها وكيف تعمل في المجتمع. في المقابل، ظهرت الى الوجود تخصصات مثل "ما بعد المنطق" و"ما بعد الأخلاق" و"ما بعد الاستمولوجيا" وما الى ذلك. كان يُمكن رؤية عملية مُماثلة في السوسيولوجيا. على الرغم من الهوة المتزايدة الاتساع بين الفلسفة والسوسيولوجيا، فقد تطورت الأخيرة أيضاً تحت شعارات "تسقط الايديولوجيا! تحيا التجريبية!". تم طرح مهمة تحويل السوسيولوجيا الى علم "لموس" و"تجريبي" و"عملي" والذي لا يقتصر على طرح الصفات المعيارية، بل وانشاء حقائق *Truths* مُعينة حول الحقائق *Facts* التجريبية التي لها وجود واقعي. وكشرط ضروري وأولي لتحويل السوسيولوجيا الى "علم اجتماعي" تمت المُطالبة بتحريره من "الميتافيزيقيا" الاجتماعية والنهج التاريخي وتأثيرات علم الأخلاق والسياسة.

كان لعملية اعادة التنظيم هذه أهمية بالغة لجميع المعارف الاجتماعية. أدت الحركة من أجل سوسيولوجيا عيانية والتي تطورت تحت شعار نزع الايديولوجيا *De-ideologization*،

<sup>1</sup> - or greater detail on this, see V. A. Lektorskii, "From Positivism to Neopositivism" [Ot pozitivizma do neopositivizmu], *Voprosy filosofii*, 1966, No. 9

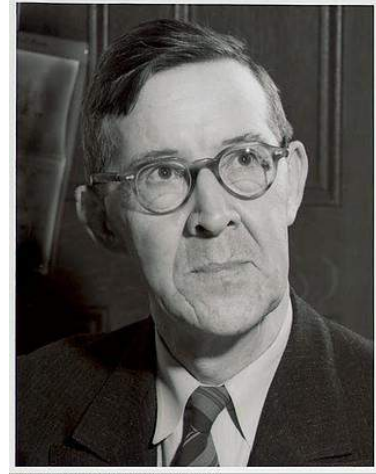
بسرعة كبيرة الى تأسيس هيمنة التجريبية. أصبح التوجه نحو تضييق المشكلات وهيمنة التحليل الكمي والتوجه نحو الاستبيانات والمقابلات والبحث الاحصائي لتمظهرات الوعي الاجتماعي معياراً أساسياً لـ"السوسيولوجيا الجادة"، والتي خضعت بشكلٍ مُتزايدٍ للتحويلات التي أدت بها الى أن تصير "هندسة اجتماعية" وظيفتها "العلاجية" هي علاج كل نوع يُمكن تصوّره من الأمراض الاجتماعية وتعديل الصراع الاجتماعي والحفاظ على الاستقرار في المجتمع وما الى ذلك. النتيجة المهمة الثانية لاعادة تنظيم السوسيولوجيا هو تراجع الفلسفة الاجتماعية. باستثناء عدد قليل من الشخصيات مثل فيلريدو باريتو وماكس فيبر وبيتريم سوروكين، الذين يُنظر الى أعمالهم عموماً على أنها تنتمي لتقاليد القرن التاسع عشر، فان أعداد مؤيدي هذا التخصص من بين السوسيولوجيين المُحترفين يقل بشكلٍ مُتزايدٍ.



فيلفريدو باريتو

في أحسن الأحوال، يتم تكليف هذه الفلسفة الاجتماعية بمهمة أن تكون منطق البحث الاجتماعي وتنقية لغة السوسيولوجيا وما شابه ذلك من مهام "تقنية". بعبارة أخرى، يُنظر الى الفلسفة الاجتماعية على أنها "ما بعد السوسيولوجيا". كان لكل التغييرات المذكورة أعلاه في مجال الفلسفة والسوسيولوجيا تأثيراً خطيراً على مُحتوى وتنظيم عمل الفلسفة المُعاصرة في الغرب. أدى الموقف المُزدري لتاريخ الفلسفة، والتوجه نحو التخصص الضيق، ومواجهة الفلسفة بالسوسيولوجيا الى تمايز حاد بين النظريات الفلسفية. حيث تميّزت فلسفة القرن التاسع عشر بعدد محدود نسبياً من المواقف المُتخذة ووجود أرضية مُشتركة لمحتوى النظريات المتنوعة، الا أن ما يلفت النظر عند فحص فلسفة النصف الأول من القرن العشرين هو كثرة التيارات والمواقف والتقنيات واللغات الفلسفية. أدى هذا التمايز الى تعقيد العلاقات داخل الفلسفة البرجوازية نفسها. فقد أدى الى رسم خطوط فاصلة بين التيارات والجماعات، وعزز انهيار الترابط فيما بينها، وعمّق عزلتها الذاتية. تجلّى هذا "الرهاب من الغير" xenophobia في المدارس والاتجاهات في أكثر الأشكال تنوعاً: نشر المجالات المُصممة لمجموعة ضيقة من المتخصصين، تنظيم المؤتمرات والندوات التي لا يُدعى فيها مُمثلو الاتجاهات الأخرى، وغياب لغة مُشتركة في المؤتمرات الفلسفية الدولية، الخ. كان التمايز يحدث أيضاً في كل مدرسة على حدة. على سبيل المثال، تميّز تاريخ الوضعية

الجديدة بأكمله بانشقاق المجموعات المستقلة وعزل نفسها في دوائر ضيقة.



بيتر سوركين

حدث نفس الشيء في الوجودية، حيث كان هناك عدد من تنويعات "فلسفة الحياة" تخوض صراع خطير ضد بعضها البعض. أدى تآكل الفلسفات الوطنية وتشرذم المدارس الى انشاء أنواع جديدة من الروابط. تبرز المجموعات والاتجاهات ليس على أساس وجهة نظرة الى العالم مُشتركة فيما بينها، بل على أساس حلول مماثلة لمشاكل خاصة في الفلسفة: المعرفة والقيم وما الى ذلك. يُمكن للمرء أن يقول، عند تقييمه لما يُسمى بالحركة العلمية في فلسفة النصف الأول من القرن العشرين، أن فكرة توجّه الفلسفة الى العلم، كانت في حد ذاتها، مُثمرةً بالتأكيد. في السعي من أجل تطبيق هذا النهج، ثبت أنه من المُمكن التغلب على العديد من الادعاءات والأوهام الفلسفية التي لا أساس لها من الصحة، وفتح مجالات جديدة للبحث الفلسفي وطرح مسائل جديدة واعادة صياغة المسائل القديمة، وما الى ذلك. ولكن، واجهت الفلسفة صعوبة جدية في ضوء حقيقة أن المُشاركين في هذه الحركة سعوا الى اخضاع الفلسفة لدوغما وشرائع جديدة بدون الالتفات الى قوانينها الخاصة وأغراضها ووظائفها (أي أنها استرشدت بدوافع ايديولوجية مُحددة للغاية). نشأ وضع بحلول منتصف القرن العشرين يعتبره الفلاسفة البرجوازيين أنفسهم حرجاً الى أعلى مستوى. انعسكت مسألة الانعزال عن تاريخ الفلسفة وفقدان الروابط بين المدارس واللامبالاة بتقاليد الثقافة الوطنية وتفاهة الموضوعات والشكلية والانشغال بـ"فلسفة الفلسفة" على حساب فلسفة الواقع وفقدان الاهتمام بمسائل النظرة الى العالم وما الى ذلك، انعكست جميعها على موقع الفلسفة في المُجتمع. تبيّن في المُمارسة العملية، ان محاولات اضعاف الطابع العملي على الفلسفة وتوجيهها الى نيل الحقائق Truths التي يُمكن التحقق منها عن طريق التجربة، تبيّن أن هذا يعني فقدان الاتصال مع المُمارسة نفسها، لأن هذا كان يعني عدم الاكتراث بالمسائل الواسعة المتعلقة بالنظرة الى العالم والتي تُهم ملايين الناس اليوم.

\*\*\*

عندما يفقد رجل الدين الايمان فانه يترك دعوته، وعندما يحصل نفس الشيء مع الفيلسوف فانه يُعيد تعريف موضوع بحثه. برتراند راسل

بحلول خمسينيات القرن العشرين أصبح من الواضح أن الفلسفة البرجوازية في النصف الأول من القرن العشرين لم تحل بشكل أساسي السؤال المُلِح الذي يتعلق بالفلسفة وموضوعها ومنهجها ووظائفها وما الى ذلك. ظلت مُشكلة علاقة الفلسفة بالعلم والايديولوجيا حادة كما كانت من قبل. نشأت أيضاً موجة جديدة من المسائل.

ومع ذلك، فإن الخبرة الماضية لم تختفِ ببساطة دون أن تترك أثراً. لقد أظهرت ضلال الثورات الفلسفية وددت العديد من الأوهام وكشفت عن عدم صحة العديد من الادعاءات وأدخلت تعديلات في التصريحات البرنامجية. كما كان لها أهمية مُحددة في تغيير اتجاه البحث عن معنى الفلسفة. لو حاولنا، من هذا المنطلق، تحديد السمات المُميزة لأزمة الفلسفة البرجوازية في عصرنا، فإنا سننتج بشدة من عدم شعبية شعار نزع الايديولوجيا عن الفلسفة وفقدان تأثير فكرة "الفلسفة العلمية".

كما نعلم، في العقود الأولى من القرن العشرين تقريباً، كانت جميع المدارس الجديدة تتقدم ببرنامج "اعادة التنظيم الأساسية للفلسفة". تُعتبر مثل هذه التصريحات اليوم ظاهرة نادرة الى حد ما، والأمر ليس مُجرّد وجود عدد قليل من النظريات الأصلية التي يُمكن العثور عليها الآن. لقد أفلست فكرة الحاجة الى الانفصال الجذري عن الماضي في الفلسفة. حتى "المُبْتَكرون" لا يسعون الى الاعلان عن انفصالهم عن التقاليد. على الرغم من الاستياء المُتزايد من الحالة الراهنة والندم على الخطوات الخاطئة التي تم اتخاذها في العقود السابقة، فإن النقد المدمر الكاسح لا يحظى بالشعبية.

تَمّت الحركة المُحافظة التي تهدف الى اعادة أشكال الفلسفة القديمة الى موقعها على نطاق واسع وأصبحت أقوى. ان البرامج المُبتكرة لأحدث التنوعات الوجودية والوضعية الجديدة ومُمثلي الانثروبولوجيا الفلسفية، اضطرت الى أن تخوض صراع تنافسي في السوق الفلسفي مع البرامج "التقليدية" للتوماوية الجديدة والأرثوذكسية الجديدة والأرسطية الجديدة.

في كُلِّ من النواحي النظرية والايديولوجية تُعتبر النزعة المُحافظة الفلسفية ظاهرة مُعقدة تُظهر ميولاً متنوعة غالباً ما تكون متناقضة. يُمكن للمرء أن يرى، في اعادة الاعتبار لأفكار الماضي، محاولات لتكييف أنظمة الماضي مع الاتجاهات الايديولوجية المُعاصرة. ان الغرض من اللجوء الى الماضي، في هذه الحالة هو توظيف سلطة تاريخ الفلسفة للحفاظ على النظريات المُتداعية والتي عفا عليها الزمن ولاخفاء تزوير الأفكار والتقاليد العقلانية القديمة حقاً. في الوقت نفسه، يُمكن للمرء أن يجد بعض العناصر التقدمية في هذه المذاهب الفلسفية: مُحاولات لاعادة التفسير العقلاني للفلسفة السابقة، واتخاذ موقف ايجابي مُحدد فيما يتعلق بالاستمرارية في تاريخ الفلسفة، على عكس مُحاولات الحداثة والعدمية الفلسفيتين التي تُحاول أن تجد المخرج من الأزمة عن طريق استعادة أشكال التفلسف التي بررت نفسها في أوقات مُختلفة في الماضي، وهكذا.

أجبرت النظرة الجديدة نحو التقاليد، المؤرخين البرجوازيين، على تبني نظرة جديدة نحو الترابط النظري بين المدارس والاتجاهات المُتصارعة الآن. أصبحت أفكار "التركيب" و"ووحدة التعددية" رائجاً للغاية. أصبحت حالة عدم الرضا عن عُزلة المجموعات الفلسفية والعداء المُتبادل فيما بينها مُنتشرة على نطاق واسع. ترتفع الأصوات بوتيرة مُتزايدة فيما يتعلّق بضرورة بدء حوار بين "الثقافات والمدارس الفلسفية" لالقاء الضوء على مشاكلها ووجهات نظرها المُشتركة. يدعو الفلاسفة البرجوازيين من على منصة المؤتمرات الى وقف السياسة الانعزالية واقامة تفاهم مُتبادل بهدف تطوير ما هو مُشترك بينها.

كما أنه لا يوجد نقص في برامج تحقيق الوحدة. يزعم البعض أن الاختلافات الفلسفية والنفي المُتبادل يقومان على خلافات دلالية ولغوية صرف، وبالتالي، يجب ايجاد مهرب من الأزمة في بعض الاصلاحات في هذا المجال. يعتقد الفلاسفة ذوي القناعات الوجودية أن الافتقار الى



التواصل بين فلاسفة الغرب ينشأ كنتيجة لحقيقة أن المناهج الخاصة بالفلسفة غير متطورة، وأنه كان هناك نقل غير نقدي لأنماط التفكير المميزة للعلم الى الفلسفة. يدعو التوماويون بقوة جديدة، للتغلب على الانفصالية والتعددية من خلال اللجوء الى تاريخ الفلسفة. يتم اتخاذ خطوات أكثر نشاطاً من أجل التغلب على الحواجز الدوغمائية التي تفصل التوماوية عن التيارات الأخرى. تتعالى الأصوات التي تُنادي بضرورة "التواصل" و"الاثراء المُتبادل" بل وحتى "قراءة جديدة للقديس توما الاكويني" من وجهة نظر الفينومينولوجيا والوجودية والتحليل اللغوي و"الفلسفة الديقالتيكية" وما شابه<sup>1</sup>.

وفي خِصَم هذا السعي من أجل الوحدة، تُسَمَع تنويعات مُختلفة من الآراء. يعترف الفلاسفة البرجوازيون بأن العصر الحالي قد طرَح العديد من المشاكل الفلسفية الجديدة والتي من المُستحيل حلها دون العمل المُشترَك من جانب المُتخصصين من مُختلف التخصصات. لكن يترتب على هذه الانفصالية مناهج عمل بدائية ومُضاعفة الهجمات على المسائل التي تم حلها بالفعل، وتجاهل انجازات مُعينة للاتجاهات ذات الصلة. بدأ المزيد من الفلاسفة يُدركون أن شكل عملهم صار مُفارقةً تاريخية وعقبة في طريق تطور المعرفة الفلسفية. ان العامل الأساسي الذي يدفع الفلاسفة البرجوازيين الى السعي وراء "الوحدة في التعددية" هو أن نشاط الفيلسوف البرجوازي الفردي التقليدي صار يتعارض مع الطبيعة العامة للعمل الفكري والايديولوجي في عصر الامبريالية. ثم انسحبت على الفلسفة، عملية التوحيد والتنميط التي أثرت على جميع مجالات الحياة الايديولوجية. تتطلب الرأسمالية التي تُنظمها الدولة في مرحلتها الاحتكارية مشاعر مُنظمة، وايديولوجيا منظمة وعقلاً مُنظماً. وسواء رَغِبَ المفكرون البرجوازيون في ذلك أم لا، فان نشاطهم يخضع لمعيار الحياة الفكرية هذا.

من المُفيد أن نُلاحظ أن الدين، الذي دائماً ما تميَّز باستجابة حساسة للضرورات الاجتماعية، قد استجاب بالفعل، في شكل الحركة المسكونية ecumenical movement لمطلب التكامل الايديولوجي. هذه الحركة التي ربما قد تكون اليوم الظاهرة الأكثر بروزاً في الحياة الدينية للبلدان الرأسمالية. يُمكن ملاحظة ظاهرة مُشابهة اليوم في الفلسفة أيضاً.

كما يجب أن لا ننسى أن العامل الرئيسي الذي يُجبر الفلاسفة البرجوازيين على عبور حواجز مدارسهم والبحث عن منصة واحدة هو وجود الماركسية بحد ذاته، التي تُقر حلاً واحدياً لمجموعة من المسائل الفلسفية. ان الرد على الماركسية يُثير الفوضى والتذبذب بين الفلاسفة البرجوازيين ويدفعهم في نفس الوقت الى الاتفاق في النضال "ضد العدو المُشترَك".

يظهر الانقسام بين البناء الفلسفي والفلسفات المُتخصصة في علاقة جديدة. تم استبدال النقد الموجه ضد "الفلسفات الكُبرى" الذي كان سِمَةً للعقود الأولى من القرن العشرين، بالنقد الموجه ضد التخصص الضيق والانجذاب نحو المُشكلات التقنية" والمُتخصصة للفلسفة. تحظى الفلسفات التي تدَّعي احتضان مجموعة واسعة من مسائل النظرة الى العالم بشعبية مُتزايدة. ومن أسباب هذا التغيير، هو التغيير في طبيعة ومسائل المعرفة العلمية اليوم. لقد طرَح تطور العلم بشكلٍ حاد مسألة تطوير نظرة جديدة الى العالم، وتصنيفاً جديداً للعلوم. أدى السعي الى "التركيب" الذي يُميز المعرفة العلمية الحالية، الى ظهور حركة مُماثلة في الفلسفة.

ان حقيقة أن الاتجاهات الوضعية تشهد درجة من الأزمة في داخلها هي سبب مُهم لهذه الحركة "التركيبية". قدّم الوضعيون، في العشرينيات والثلاثينيات، عدداً من المُطالبات المُحققة وساهموا مُساهمة جادة في مُعالجة مُشكلات فلسفة العلم والمشكلات في منطق المنهجية وتحليل اللغة. ان المطالبة بالصرامة والدقة في التفكير الفلسفي، ووجوب التحقق من الافتراضات الفلسفية

<sup>1</sup> - see R. Harvanek, "The Crisis in Neo-Scholastic Philosophy," Thought, Vol. 38, No. 151, 1963

والأهم من ذلك التوجه نحو نمط علمي من الفكر، قوّض سلطة التيارات المثالية واللاعقلانية صراحةً بشكلٍ خطير. ومع ذلك، في إطار جهودهم لموائمة الفلسفة مع المناهج العلمية الأولية ومُسائلة وظائفها (وظائف الفلسفة) في مجال النظرة الى العالم (وهذا تطوّر ميّز بشكلٍ عام العلمية كحركة ايديولوجية) والتي (اي النظرة الى العالم) تطوّرت خلال القرون وحظيت باهتمام كبير اليوم، فقد قوّض الوضعيون الجُدد أساساً المثل الأعلى للفلسفة العلمية وموضوعها الأساسي. لقد كَسَفَ العقد الماضي بوضوح خاص عن عدم امكانية الدفاع عن ادعاءات الوضعية الجديدة بأنها تغلّبت على "الميتافيزيقيا" وبأنها تغلّبت على الصراع بين المادية والمثالية وبأنها طبّقت المنهج العلمي على الفلسفة. عندما انتقل الوضعيون الجُدد من التصريحات الى جزئية تنفيذ برنامجهم، فقد اتضح أن ما يقوم عليه التحليل المنطقي واللغوي هو نفسه المُشكلات "الميتافيزيقية" التي ادّعوا أنهم أزالوها: مسألة العقل والمادة، والمكان والزمان وطبيعة الكون الخ. حتى ذلك المنهج التحليلي الذي عُقدت عليه آمال كبيرة، تُبَتّ من نواحٍ عديدة أنه مرتبط بالمناهج التي استخدمها المثاليون في الماضي: هيغل ولايبنز وغيرهم.

لقد وصلت الآن مرحلة عملية التحوّل في المُقدّمات الأولية للوضعية الى حد أن الوضعيين الجُدد أنفسهم لم يعودوا قادرين على تحديد معايير دقيقة يُمكن من خلالها التمييز بين ما هو "علمي" و"غير علمي". وبالتالي تنهياً الظروف بذلك لمحو الحد الفاصل بين النمط العلمي للفلسفة، والأنماط غير العلمية "فلسفة الحياة" و"الفلسفة الدينية" الخ.

ان الميل نحو نزع الأنسنة Dehumanize عن الفلسفة قد استدعى ادانة ملحوظة من مدارس فلسفية متنوعة للغاية. تتعرض لنقدٍ حادٍ جداً، جهود مؤيدي "المعرفة التي يُمكن التحقق منها بدقة" والتي تسعى الى تحويل الفلسفة الى تخصص يتعلق بالمنطق والادراك فقط.

من اللافت للنظر أن الجهد المبذول لايجاد معايير نهائية تُحدد دقة المعرفة وبقينها في مجال المنطق ونظرية اللغة قد أدى بالعديد من الفلاسفة البرجوازيين، وخاصةً الشباب منهم، الى الابتعاد عن الفلسفة. أصبح تواصلهم مع البراكسيس الآن في مجالٍ آخر غير مجال الفلسفة. صاروا في أغلب الأحيان، مُستشارين في مراكز الكمبيوتر التابعة لهذه الشركة أو تلك. تجلّت الرغبة عند جزءٍ كبير من المثقفين البرجوازيين في مُحاولتهم لفصل مسألة مصداقية المعرفة عن مشاكل النظرة الى العالم والاكسيولوجيا، في الانفصال عن صراعات العالم المعاصر وعن مشاكل حادة تتعلق بالنظرة الى العالم. ليس من قبيل المصادفة أن التحليل المنطقي واللغوي يوصف غالباً في الأدب الغربي المُعاصر بأنه "هروبية" فلسفية و"رُهد علمي". ان التخلي عن الجهود لحل المسائل ذات الأهمية الحيوية في الفلسفة، يعني، في الواقع، الاعتراف بأن هذه المسائل غير عقلانية. من المهم القول أن الفلسفات اللاعقلانية والدينية تنتشط كثيراً مع تهوي ادعاءات الوضعية وتبيّن أنها تفنقر الى التبرير الصحيح.

ان ازمة الوضعية هي أحد الأسباب المُهمّة التي جعلت من أصوات الفلاسفة البرجوازيين الذين يضعون الوظائف "الميتافيزيقية" والأخلاقية والاجتماعية والايديولوجية للفلسفة في المُقدمة، صاحبةً واثقةً جداً. من اللافت للنظر أنه حتى عام 1940، كانت فكرة أن "الفكر الميتافيزيقي يلفظ أنفاسه الأخيرة"<sup>1</sup> بدت وكأنه لا مجال للشك فيها. يعتقد الكثيرون اليوم أن الميتافيزيقيا قد بدأت "تتنفس من جديد"<sup>2</sup>.

ومن الخصائص المُميّزة أيضاً أن احياء "الميتافيزيقيا" يُعتَبَر من قِبَل الكثيرين أهم سمة حاسمة لفلسفة المُستقبل. يتفق مُثلو الاتجاهات المتنوعة بشكلٍ مُتزايد على أن الفلسفة المُستقبلية يجب

<sup>1</sup> - K. Hamilton, The System and the Gospel, London, 1963, p. 1

<sup>2</sup> - see Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration, edited by Y. Ramsey, New York, 1961

أن تكون نوعاً من "التركيب العالي". ان مسألة أن الفلسفة هي وسيلة نظمنة أو حتى كونها في حد ذاتها نظاماً، تُثار مرةً أخرى. كتب بول تيليش Paul Tillich انه "منذ زمن تدمير التركيب العظيم للمسيحية والفكر الحديث الذي حققه فريدريك شلايرماخر وهيغل والليبرالية في القرن التاسع عشر، فقد ترسّخ اشمئزاز من (المنظومات) في أذهان الناس الذين لم يكونوا مستعدين لقبول أي من البديلين (انكار الايمان أو الفلسفة). وعانى عدد كبير جداً من المنظومات من الفشل حتى يتمكنوا من القيام بمحاولات لتأسيس تركيبات جديدة. لكن ليس لدينا مخرج آخر. وعلينا أن نحاول القيام بذلك مرةً أخرى"<sup>1</sup>.



بول تيليش

بالانتقال الى التكهات الملموسة فيما يتعلّق بفلسفة المُستقبل (نحن ندرسها على أساس بيانات الأدب الفلسفي الأمريكي)، فهي تختلف اختلافاً كبيراً ويحمل كلٍ منها بصمات الموقف الذي يتخذه حالياً المؤلفون المعنيون. على العموم، يُمكن القول أن هذه الاختلافات تتحدد من خلال مناقشات الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة البرجوازية المُعاصرة حول العلاقات المُتبادلة بين الفلسفة والعلم والايديولوجيا، وبشكل أساسي المناقشات في الوضعية الجديدة والطبيعية والوجودية والأرثوذكسية الجديدة والتوماوية الجديدة.

تحظى فكرة تركيب الفلسفات التجريبية والتأملية بشعبية واسعة. يعتقد الكثيرون أن فصل الفلسفات التجريبية عن الفلسفات التأملية كان ظاهرةً تاريخية ضروريةً، وان كانت مؤقتة، وهو نوع من التحضير لـ "التركيب المُستقبلي"، وأنه "لا يوجد اليوم مهمات أكثر جديةً من توحيد هذين العنصرين المتناقضين في فلسفة القرن العشرين"<sup>2</sup>.

تم اكتساب "حيوية جديدة" من خلال الفكرة التي تؤكد على الحاجة الى رؤية عالمية شاملة فعالة وتأخذ في الاعتبار تنوع الخبرات الفكرية والاجتماعية. "اننا نشعر بالحاجة الى فلسفة جديدة قابلة للتطبيق، والتي، على عكس الماضي، من شأنها أن تتفاعل بحساسية مع انجازات المنطق والعلم المُعاصرين والميتافيزيقيا واللاهوت والتاريخ والعلوم، وبالتالي ستكون في وضع يُمكنها من مواكبة العصر الذي نعيش فيه"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Paul Tillich. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, Chicago, 1956, p. 57

<sup>2</sup> - M. White, The Age of Analysis, Boston, 1955, p. 242

<sup>3</sup> - The New Outlook," in American Philosophers at Work, edited by Sidney Hook, N.Y., 1957, p. 306

وتم اكتساب "حيوية جديدة" من خلال الفكرة الفائلة بأن فلسفة المستقبل يجب أن تكون "تركيبية" و"شاملة" synoptic وعلينا مرةً أخرى أن نُصبح "مَلَكة العلوم" و"يجب أن تُوجه جهودها نحو إعادة تنظيم بعيدة المدى للتقسيم المعاصر للمعرفة الانسانية"<sup>1</sup>.

ومع ذلك، تجب الإشارة الى أن أعضاء أكثر الاتجاهات والمدارس تنوعاً يعترضون على التوجه الوضعي الأصلي نحو العلم. يتم التأكيد باستمرار على أن "الميتافيزيقيا يجب أن تُطور إجراءاتها الخاصة التي تنطبق على موضوع بحثها بدلاً من حشر المنهج العلمي عُنوةً واجباره على العمل في مجال غير مُخصص له"<sup>2</sup>. يتوصل الدافع العام للنقد الى حقيقة أن تاريخ الفلسفة المعاصرة يُزعم أنه يشهد على الحاجة الى التمييز بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية، وليس الحاجة الى التعاون بينهما. وهكذا، يُصبح نقد الفلسفة الوضعية انكاراً لفكرة الفلسفة ذاتها باعتبارها نظاماً مُوجهاً علمياً وقادراً على المُحاججة العقلانية.

هذا المزاج يجعل التعاطف مع موقف الفلاسفة الدينين مفهومًا في الغرب. وفقاً للتوماويين، فإن على فلسفة المستقبل أن تكون "تعاليم القديس توما الاكوييني التي لم تستنفد صلاحيتها مع مرور القرون" والتي تُطور مبادئها الخاصة من داخلها ولا تحتاج الى "مساعدة من العلم" أو أي "دفاع ايدولوجي عنها"<sup>3</sup>.

ان وجهة النظر "الانثروبولوجية" والتي بموجبها تكون المسألة الأساسية في الفلسفة هي "مسألة الانسان" وموقعه في المُجتمع وخصائص سلوكه ككائن اجتماعي، وما الى ذلك، تحظى بشعبية واسعة الى حدٍ ما<sup>4</sup>. وتستمر الشعبية بالتزايد من خلال المفهوم الوجودي الفلسفي الذي يُركّز الانتباه على "وجود الانسان" والعالم الحي للتجربة الانسانية بقلقها وحريرتها وابداعها. يتم، بتواتر مُتزايد، طرح مسألة السماح الواعي "العوامل القيمة" وهي التأثيرات ذات الطبيعة الثقافية والاجتماعية والسياسية وما شابهها. من الأهمية بمكان في هذا الصدد العمل الذي قام به العلماء البرجوازيون في دراسة طبيعة القيم والثقافة الفكرية وآلية الايدولوجيا والاشتراط الاجتماعي للمعرفة و علم نفس العملية الابداعية.

الى جانب الحركة من أجل احياء وظائف الفلسفة فيما يتعلق بالنظرة الى العالم، فإن استعادة مكانة الفلسفة الاجتماعية التي حدثت في الماضي القريب تجذب انتباهنا. في كثيرٍ من الأحيان يتم طرح ومناقشة المسائل التي تم تصنيفها على أنها "ميتافيزيقيا اجتماعية" (اي تلك المسائل المُتعلقة بجوهر العملية الاجتماعية وقواها الدافعة والحرية والضرورة في التاريخ وما الى ذلك). من الجدير بالذكر أن الاهتمام المُتزايد بهذا التخصص لا يُلاحظ فقط بين الفلاسفة والسوسيولوجيين، ولكن أيضاً بين مُثلي العلوم الأخرى<sup>5</sup>.

يرجع الاهتمام المُتجدد بالفلسفة الاجتماعية الى عددٍ من الأسباب. هنا يُمكن للمرء أن يوجه الانتباه الى الحاجة التي نشأت في سياق تراكم المعرفة الاجتماعية، أي الحاجة الى تصوّر شامل للعمليات الاجتماعية والأهمية المُتزايدة للنظريات الاجتماعية-الايدولوجية في الحركات السياسية والقومية في يومنا هذا، والى الجهد الذي يبذله المنظرون البرجوازيون لمواجهة المادية التاريخية ببعض نظريات الأشكال العامة للتطور الاجتماعي. تظهر، في كتابات العديد من السوسيولوجيين، فكرة الحاجة الى احياء الفلسفة الاجتماعية كنتيجة لخيبة الأمل من

1 - R. Dewey, "The Future of Philosophy," The Journal of Philosophy, Vol. LIII, No. 5, 1956, p. 190

2 - E. W. Hall, "Metaphysics," in Twentieth Century Philosophy, edited by Dagobert Runes, 1947, N.Y., p. 170

3 - G. P. Klubertanz, Introduction to the Philosophy of Being, New York, 1955, p. 278

4 - see F. Mayer and F. Brower, Patterns of a New Philosophy, Washington, 1955

5 - تُخبرنا الصحافة الأمريكية، على سبيل المثال، أن الدورات التدريبية في الفكر الاجتماعي والسياسي، والتي يتم فيها ابلء الكثير من الاهتمام للمسائل العامة للعملية الاجتماعية، يتم تقديمها في علم الاقتصاد وعلم النفس والتاريخ وأقسام أخرى للعديد من الجامعات.

السوسيولوجيا التجريبية، والتي أثبتت فاعليتها في حل المسائل الجُزئية ولكنها تقف عاجزة في مواجهة المشاكل الأساسية للمجتمع. اقتنع الباحثون، الذين قبلوا في وقتٍ من الأوقات فكرة فيبر حول بناء "سوسيولوجيا خالية من القيم"، من خلال خبرتهم الخاصة، بأن "السوسيولوجيا الخالية من القيم" ليست مُمكنة أكثر من مجتمع خالٍ من القيم. تؤكد هذا الاستنتاج من خلال تاريخ السوسيولوجيا التجريبية. أقنعت أكثر من 3 عقود من تطورها الكثيرين بأن "التجريبية ليست مجرد منهجية سوسيولوجية بل ايديولوجيا اجتماعية"<sup>1</sup> وأنها، بالإضافة الى ذلك، ايديولوجيا من نوع مُحدد للغاية، من نوع تبريري وامتثالي ومُدافع عن الوضع الراهن. من الجدير بالملاحظة، أن مُنظري "نهاية الايديولوجيا" الذي توقعوا مؤخراً "انقراض المشاعر الايديولوجية" في ظل ظروف "الديمقراطية المتطورة" يتخلون اليوم بشكلٍ أساسي عن هذه المواقف. على سبيل المثال، ديفيد بيل، الذي أكد مؤخراً في نهاية الخمسينيات أنه في المجتمع "الصناعي" المعاصر ذو التنظيم العالمي الذي يسترشد بشكلٍ مُتزايد بالعلوم الاجتماعية وليس الاعتبارات الأخلاقية، تزول فيه الايديولوجيات بالتدرج<sup>2</sup>، مُضطرّاً اليوم لتسجل تصاعد الصراع الايديولوجي في الولايات المتحدة وظهور حركات ايديولوجية جديدة (خاصةً الايديولوجيات اليمينية)<sup>3</sup>.

لا يزال من المبكر الحديث عن السمات التي تُميّز الفلسفة الاجتماعية البرجوازية في عصرنا. يُمكن القول، حالياً، انها ليست أكثر من رغبات وتخمينات فيما يتعلق بموضوع دراستها ومنهجيتها ووظائفها وأهدافها التي يتم التعبير عنها. ولكن حتى هذه الشذرات تُهمنا، لانها تُشير الى حدٍ ما الى مسار اعادة توجيه الفكر الاجتماعي المعاصر. يُصاب المرء بالدهشة بسبب تشابه الرغبات المُعرب عنها في الفلسفة الاجتماعية والفلسفة بحد ذاتها. من المُفترض أن على الفلسفة الاجتماعية أن تتولى مهمة تجميع المعرفة الاجتماعية وتنفيذ تنسيقها وتكاملها في نفس الوقت. يتم التركيز بشكلٍ خاص على الحاجة الى احياء وظائف الفلسفة فيما يخص النظرة الى العالم (نظرة شاملة للتاريخ البشري والمؤسسات الاجتماعية والعلاقات الانسانية وما الى ذلك)، أي تلك الوظائف ذاتها التي يعتبرها مُنظروا "نهاية الايديولوجيا" بأنها "مُفارقة تاريخية" و لا تتفق مع مستوى وطابع المعارف في "الديمقراطية المتطورة". على عكس مفهوم "المُناهضين للايديولوجيا"، فان هناك فكرة مطروحة تقول بأن "العلوم الاجتماعية غير الفلسفية ليست ممكنة أكثر من الفلسفة الاجتماعية غير الايديولوجية"<sup>4</sup>.

تجب الإشارة الى أن التأكيدات من هذا النوع تصدر من قِبَل سوسيولوجيين من مُختلف المُعسكرات، بما في ذلك النُقَاد ذوي الميول الليبرالية الذين أزعجهم نزاع انسانية المعرفة الاجتماعية الحديثة وفصلها عن المشاكل الاجتماعية والفكرية المُلحة. من وجهة نظرهم، تُعتبر الفلسفة الاجتماعية قبل كل شيء، أساساً نظرياً لنوع من البرامج الانسانية القادرة على تحفيز الجماهير على الفعل في مجال الثقافة والتغيير الاجتماعي. هذا يوضّح سبب عدم رضا مؤيدي الفلسفة الاجتماعية عن "التركيبات" "السوسيولوجية العامة" من النوع الذي صعد مؤخراً مثل بناءات تالكوت بارسونز وسوروكين ومؤيدي "السوسيولوجيا الماكروية". لا تتناسب البنيوية الوظيفية مع أغراضهم بسبب امتثاليتها وتبريرها للوضع القائم وافتقارها الى امكانيات التوقُّع المستقبلية. دب الحماس لديهم عندما ظهرت تعاليم رايت ميلز C. Wright Mills والتي

<sup>1</sup> - Irving Louis Horowitz, "Introduction to the New Sociology," in The New Sociology, I. L. Horowitz, ed., New York, 1964, p. 6

<sup>2</sup> - David Bell, The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York, 1961

<sup>3</sup> - David Bell, ed., The Radical Right, New York, 1964

<sup>4</sup> - D. C. Hodges, "And the Withering Away of Social Philosophy," Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXV, No. 4, 1965, p. 473

تضمنت نداءً لتأسيس عالم انساني وفي نفس الوقت علوم اجتماعية نقدية. ليس من قبيل المصادفة أن كتاباته حظيت بشعبية أكبر، بعد وفاته، واكتسبت تعاليمه أتباعاً أكثر مما كانت عليه قبل الستينيات.



رايت ميلز

\*\*\*

وهكذا، فإن نفس منطق تطور المعرفة والثقافة والخبرة الاجتماعية للمفكرين البرجوازيين قد أدى الى استنتاج مفاده أن الفلسفة هي بطبيعتها نظره الى العالم، وبالتالي لا يُمكن تحريرها من تأثير الايديولوجيا. ان أي محاولة لتحويل الفلسفة الى "علم نقي" من خلال عمليات ازالة "التراكبات الايديولوجية" ستفشل دائماً لأن "نهاية الايديولوجيا" دائماً ما يتضح أنها نهاية ما هو فريد لهذا التخصص وانحلاله الى أشكال أخرى من المعرفة. بعبارة أخرى، ينتج من تعريف الفلسفة لنفسها من خلال "التطهير الايديولوجي" نفياً لذاتها.

من ناحية أخرى، يسمع المرء اصراراً شديداً على فكرة أنه لا يُمكن تسهيل تقدم المعرفة الفلسفية وتحصيل الحقائق Truths التي يُمكن التحقق منها من خلال اعادة التنظيم "الثورية" لموضوع الفلسفة ومنهجها ووظائفها أو الجهود المبذولة لايجاد مجالات مُميزة من أنشطة خالية من التراكبات الايديولوجية، بل في اطار الايديولوجيا ذاتها. الايديولوجيا هي شكل يضع بصمته بطريقة أو بأخرى على كل معرفة انسانية، وبالتالي فهي مُقيدة بحدود تاريخية واجتماعية. لكن في الوقت نفسه، لا يُمكن تحقيق المعرفة الموضوعية الا بهذا الشكل.

يُمكن اعتبار كل هذه الاعترافات الى حد ما بمثابة تأكيدات غير مُباشرة للقيمة الايجابية للموقف الماركسي القائل بأن الفلسفة اجتماعية بطبيعتها، وهي تتعلق بالنظرة الى العالم. ليس من غير المؤلف أن يُشير المفكرون البرجوازيون مُباشرةً الى أولية الماركسية في تحديد طبيعة المعرفة الفلسفية (أنظر ببساطة سوسيولوجيا المعرفة). ولكن، يجب التأكيد على أن المفكرين الغربيين في الوقت الحاضر ما زالوا بعيدين عن طرح مسألة زيف نفس المُعادلة (اما ايديولوجيا واما علم). في أغلب الأحيان، يُفهم الاشتراط الايديولوجي للمعرفة الفلسفية على أنه تشويه لها، باعتباره ابتعاداً عن الحقيقة. ان الفكرة القائلة بأن الايديولوجيا، التي تعكس الميول الاجتماعية التقدمية

يُمكن أن تكون حافز قوي لتطور المعرفة، هي فكرة غريبة عن المُفكرين البرجوازيين. من أجل الحُكم على الاتجاه الواضح في الفكر الغربي الحالي، الذي يُريد إعادة تأسيس اتحاد الفلسفة والايديولوجيا، من الضروري مُراعاة أن الدوافع التي تقود مجموعة مختلفة من المفكرين الغربيين الى تقدير وظائف الفلسفة على أنها نظرة أخلاقية وثقافية الى العالم، تختلف اختلافاً كبيراً.

من بين المؤيدين المُتحمسين لـ"الفلسفات ذات التوجهات القِيَمية"، هناك العديد من المفكرين ذوي الميولات الانسانية الذين ينزعجون من المخاطر التي تتضمنها الحركة المُعادية للايديولوجيا. انهم يعتقدون، عن حق، أن التخلّي الواعي عن الأشكال النظرية للنظرة الى العالم والتفسير الفلسفي لمسائل الأخلاق والسياسة المُلحة وما شابه ذلك، يفتح الطريق أمام التحيزات والأساطير الايديولوجية الرجعية ويحوّل الجماهير الى مُتلقيين سلبيين للدعاية الرسمية. لكن كقاعدة عامة، من الواضح أن البنى النظرية التي قدّمها بعض الفلاسفة من النوع العلماني لم يتأتى بسبب "توقهم الى الميتافيزيقيا". غالباً ما يتوقفون في منتصف الطريق، مُدركين أن الصعوبات الهائلة التي تقف على طريق انشاء نظام فلسفي يُمكن اثباته بصرامة تنطوي على خطر الانزلاق الى التأمّل واستحداث فلسفة مبادئ قَبَلية ومناهج حدسية ولاعقلانية.

لكن يوجد من بين دُعاة الفلسفات التي تمتلك نظرات واسعة عن العالم، عدد كبير من اولئك الذين يريدون، من خلال امتداح التخصصات القِيَمية ونقد الوضعية، رفض فكرة الفلسفة العلمية ومناهج الاثبات العقلاني في الفلسفة، وبالتالي اضعاف الشرعية على اللاعقلانية والايمان بالله. غالباً ما يرتبط رفع أهمية الوظائف الايديولوجية للنظرة الى العالم في هذا النوع من الفلسفة ليس بموقف مُعادٍ للعلم وحسب، بل وأيضاً بالدعم الواعي للايديولوجيا السائدة في المُجتمع الرأسمالي المُعاصر. لذلك فان هذا النوع من استعادة أهمية وظيفة النظرة الفلسفية الى العالم، يجب اعتباره خُطوةً الى الخلف عند مقارنته بالنظريات التي تطوّرت خلال النصف الأول من القرن العشرين.

ترجمة لمقالة:

The De-Ideologization Crisis in Philosophy, N. S. Iulina, Soviet Studies in Philosophy, 6:2, 39-50.

1967

## مُساهمة في مسألة مقولات المادية الديالكتيكية

الكسندر بيتروفيتش شيبتولين<sup>1\*</sup>

يكتشف الانسان المزيد والمزيد من الخصائص والعلاقات المتأصلة في الواقع الذي يُحيط به. انه يتعمق بشكلٍ كبير في عالم الظواهر ويبدأ في اكتشاف وفرز، والتعبير عن تلك الخصائص والعلاقات بمفاهيم مثل الحركة والمكان والزمان والسببية والانتظام والضرورة والصدفة والتناقض، والتي هي شاملة وتنتمي الى جميع الأشياء المادية، وجميع ظواهر العالم الخارجي. هذه الخصائص والعلاقات الشاملة هي مُميزات لا تنفصل عن العالم المادي، انها صفات للمادة، والشكل الشامل لوجودها. ان المفاهيم التي تُعبّر عنها والتي تأخذ مكانها في مجال نشاط البشر المُبدع، هي المقولات الفلسفية. وبالتالي، فان هذه الأخيرة، هي الأشكال الشاملة لنشاط الناس الذهني والصور المثالية Ideal التي تعكس خصائص وعلاقات جميع ظواهر العالم. يُمكننا من خلالها أن نتوصل الى فهم المادة المُحددة التي نجمعها في عملية البحث العلمي والتحويل العملي للواقع، ويُمكننا من خلالها أن نقوم بتجريد خصائص الموضوع الذي يُهمنا. على سبيل المثال، اذا نظرنا الى موضوع ما من خلال منظور مقولات العام والخاص، فاننا سنكون قادرين على تحديد الاختلافات والتشابهات الموجودة بينه وبين مواضيع أخرى. يُمكننا كذلك، باستخدام مقولات السببية والضرورة، أن نتتبع أسبابه وخصائصه وعلاقاته الضرورية والعرضية. يُساعدنا التحليل عن طريق مقولات الكمية والنوعية على اكتشاف خصائصه الكمية والنوعية، وفي ظل ظروف معينة، الروابط بينهما، وما الى ذلك.

### 1- طبيعة المقولات الفلسفية

ترتبط طبيعة المقولات الفلسفية، ومكانها ودورها في تطور المعرفة، ارتباطاً مُباشراً بحل مسألة الترابط بين الفردي والعام في الواقع الموضوعي والوعي، وبالكشف عن أصل الجواهر المثالية Ideal وكيفية ارتباطها بالكيانات المادية وظواهر الواقع الموضوعي. طرح الفيثاغوريين اليونانيين القُدامي الذين درسوا الجانب الكمي للمواضيع واكتشفوا ارتباطها بالأرقام، هذه المسألة، وقدموا لها حلاً مُحدداً، حيث توصلوا الى استنتاج مفاده أن الرقم هو جوهر مثالي Ideal Essence شامل موجود خارج الأشياء الفردية ومُنفصل عنها ويُحدد وجودها.

تم تطوير وجهة نظر الفيثاغوريين بشكلٍ أكبر عند أفلاطون، الذي رأى ان الجواهر المثالية الموجودة بشكلٍ مُستقل هي الواقع الحقيقي، وهي شكل مُتميز عن الأشياء الفردية التي تُنتج عنها- أي عن الجواهر المثالية.

1\* - الكسندر بيتروفيتش شيبتولين دكتور في الفلسفة مُتخصص في مجال نظرية الوجود ونظرية المعرفة. تخرّج من معهد قازان للقانون عام 1951. منذ عام 1957 درّس الفلسفة في مُختلف المؤسسات التعليمية في مُدن تولا وغوركي وكراسنويارسك وموسكو. قام عام 1959-1961 بتدريس مادة الفلسفة في المدرسة العليا للفنانين في اطار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفيينامي. وصار في الأعوام بين 1961-1969 باحث أول في معهد الفيزياء التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية. ورئيس قسم العلوم الاجتماعية في وزارة التعليم العالي والثانوي المُتخصص، وفي الوقت نفسه درّس الفلسفة في جامعة موسكو الحكومية وكان رئيساً لقسم المنطق في معهد الفلسفة في أكاديمية العلوم السوفييتية. وكان رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة موسكو التقنية الحكومية في الأعوام بين 1965-1985، حيث تم في ادارته تعزيز التعاون العلمي مع جامعات جمهورية ألمانيا الديمقراطية وجمهورية بولندا الشعبية. دافع عن اطروحة في الدكتوراه عام 1967 بعنوان (نظام مقولات الديالكتيك). كان شبتولين رئيس القسم السوفييتي في اطار التعاون السوفييتي-البلغاري الذي كان معنياً بتطوير نظرية الانعكاس الماركسية. تمحورت اهتماماته العلمية حول نظام المفاهيم والمقولات الديالكتيكية، ودرس تطورها التاريخي. ودرس علاقة المنطقي والتاريخي، ومبدأ الصعود من المُجرد الى العياني وطبقه على مسألة بناء نظام المقولات الأنطولوجية والابستمولوجية.



عارض أرسطو وجهة النظر هذه حول طبيعة المقولات، وأكد أن محتوى المقولات التي يُمكن اعتبارها كمفاهيم عامة لا توجد خارج الأشياء الفردية، ولكنها نتيجة لمعارفنا حولها (أي حول الأشياء الفردية) وانعكاساً لخصائصها وعلاقاتها المتأصلة فيها. يؤكد أرسطو، أنه عندما نُدرِك الأشياء الفردية، فإننا لا نُصبح عارفين بالفردية وحسب، بل والعام أيضاً، والذي يتم ملاحظته بشكلٍ مُتكرر في سلسلة من الأشياء أو في مجموعها. في عملية تصوراتنا الحسية للأشياء، يتبلور في وعينا، العام والمتأصل، ويتم التعبير عنه في شكل مفهوم عام، والذي يوجد جنباً إلى جنب مع الصور الفردية. عندما يأخذ المفهوم العام الأول مكانه في عقلنا، فإن المفاهيم الأكثر عمومية والتي تعكس خصائص وعلاقات نطاق أوسع من الأشياء تنمو على أساسه، ويتبع هذه المفاهيم المفاهيم الأكثر عمومية، والتي تُسمى المقولات، التي تعكس أشكال الوجود الشاملة<sup>1</sup>. على الرغم من صحة نظرية أرسطو عن طبيعة المقولات بشكل أساسي، إلا أنها ليست مُتسقة تماماً. بتأكيد على أن المادة والشكل المتأصلين في كل شيءٍ مُفردٍ على حدة مُتشابهين مع المحتوى العام للمفاهيم في الواقع الموضوعي، تعامل أرسطو مع الشكل على أنه مثالي Ideal وقادر على أن يكون موجوداً بشكلٍ مُستقلٍ عن الأشياء المادية. وهذا يعني أنه ليس كل ما هو عام ومتأصل في العالم الخارجي، هو مادي ويوجد من خلال الأشياء الفردية. إن جزء من العام هو مثالي Ideal موجود خارجياً ومُستقل عن الأشياء الحسية. كان هذا تنازلاً ملحوظاً لأفلاطون وللمقاربة المثالية للمسألة.

في العصور الوسطى، كان فهم المقولات، مثل الحلول الأخرى للمسائل الفلسفية ذو تلوينٍ لاهوتي. اتخذ فلاسفة المدرسة الواقعية بشكلٍ أو بآخر وجهة نظر أفلاطون عن المقولات باعتبارها جواهر مثالية Ideal مُستقلة. رفض أنصار الاسمية هذا التفسير وأنكروا أي وجودٍ مُستقلٍ للمقولات في الواقع الموضوعي أو في العقل. رفض فلاسفة العصر الجديد (بيكون وهوبز ولوك وآخرون) المفهوم الواقعي لطبيعة المقولات وطوروا مُعالجة أرسطو لها باعتبارها انعكاس شامل لخصائص وصفات الأشياء الفردية. قدّم الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر (ديدرو وهولباخ وهيلفيتيوس وآخرون) حلاً مُماتلاً للمسألة. اقترح كانط وجهة نظرٍ مُختلفة حول طبيعة المقولات ورأى أنها ليست انعكاساً لأي جوانب أو روابط في العالم الموضوعي، ولكنها شكل من النشاط الفطري للعقل. يقوم العقل بتحديد محتوى المقولات، وهو، أي العقل، أحد سماتها التي تُميزها، ويتم خلقها إلى عالم الظواهر عبر الذات في عملية نشاطها المعرفية، والذي- (أي النشاط) يحدث بفضل حقيقة أن (الذات) لديه هذه المقولات في عقله أصلاً.

إن لدى مُعالجة كانط جاذبية عقلانية قوية إذا أخذنا الفرد كذاتٍ للادراك، أي العارف. فيما يتعلق بالفرد، فإن المقولات هي أشكال من النشاط العقلي الموجودة في ذهنه قبل أداءه أي فعل ادراكي. يُمكن للفرد أن يُفكر ويعرف العالم المُحيط به فقط عندما يتملك المقولات. بقدر ما يتعلق الأمر بالفرد، فإن المقولات موجودة بشكلٍ قبلي قبل أي محاولةٍ منه أن يُدرك أي شيء. لكن الذات الحقيقي للادراك، أي العارف، هو ليس الفرد، بل المُجتمع. وبُعلاقته مع المُجتمع، لا تكون المقولات شيئاً يسبق الإدراك، وليست أشكالاً أولية للنشاط العقلي، ولكنها أشكال من انعكاس الواقع المُكتسبة في عملية النشاط العملي وتطور الإدراك على أساس ذلك النشاط. لا يتحدد محتوى المقولات من خلال الوعي، بل من خلال الواقع الموضوعي، وهي ليست سمة مميزة للوعي، بل انعكاساً لخصائص أشكال الوجود العالمية. إنها ليست ذاتية، ولا تقوم الذات

<sup>1</sup> - Aristotle, Posterior Analytics, Book 2, Ch. 19. In The Works of Aristotle, Chicago, London, 1952, pp. 136-37

بادخالها الى عالم الظواهر، بل يتم استنتاجها من الواقع الموضوعي ويكون التعبير عنها بشكل ذهني.

لقد انتقد هيغل ذاتية التفسير الكانطي لطبيعة المقولات، وفكرة شمولية محتواها المشروطة بالوعي.

على عكس كانط، يُفسّر هيغل طبيعة المقولات من وجهة نظر المثالية الموضوعية. يقول ان المقولات لم تنشأ في عملية انعكاس الواقع في الوعي، ولكن نتيجةً لتطور الأفكار والفكر المحض الموجود بشكل مُستقل عن العالم المادي والأشياء المحسوسة. تكشف الفكرة المُطلقة عن محتواها-وتتحول الى الطبيعة، الى العالم المادي، أي من خلال المقولات التي تتوالد الواحدة تلو الأخرى. ان الفكرة المُطلقة مُتجسدة في الكيانات المادية، في الأشياء. وهنا، ومن دون أن تكون واعية بذاتها، فانها تخضع لتطور مُعين، وبعد ذلك، بعد أن تنزع عنها شكل الوجود المادي الغريب عنها، تعود مرةً أخرى الى عُصرها الروحي الملائم لها، وبعد ذلك، ومن خلال ادراكها للمسار الذي سلكته في عملية تطور المعرفة هذه، تعود الى نفسها، ثم تُوجد الى الأبد في شكل الروح المُطلق.

وهكذا، من وجهة نظر هيغل، فان المقولات هي جواهر مثالية Ideal تُعبّر عن عناصر الفكرة المُطلقة وفي نفس الوقت مراحل في تطورها الديالكتيكي. ان المقولات كأشكالٍ لنشاط الفكرة الابداعي، هي التي تُحدد جوهر الأشياء المادية التي تتولد منها -اي من المقولات- ويتم اعادة انتاجها في شكلٍ نقي كنتيجةً للادراك. بعد أن قدّم هذه الصورة العالمية لديالكتيك التطور الذاتي لمفهوم المقولات وفهم عدداً كبيراً من القوانين الشاملة الفعلية لتطور الواقع والادراك الموضوعيين، جعل هيغل ديالكتيك المقولات حتمياً وأكثر حسماً وتوقفاً على ديالكتيك الأشياء، مُحولاً هذا الأخير الى حالة خاصة من المنطق.

بعد هيغل يأتي فيلهلم فيندلباند Wilhelm Windelband، الذي كرّس الكثير من الاهتمام لدراسة أشكال المقولات وترابطها في عملية التفكير.



فيلهلم فيندلباند

برأيه، فان المقولات هي وظائف أولية تركيبية للتفكير، وأشكال تركيبية لنشاط الوعي. بقدر ما هي أشكال ادراكية للترابطات والعلاقات فهي موجودة كمفاهيم وأحكام. على الرغم من أن فيندلباند يُقسم المقولات الى مقولات تأسيسية، والتي توجد خارج الفكر وبالاستقلال عنه،

ومقولات عاكسة والتي توجد فقط في الفكر ولها قيمة تمثيلية Representational، فان جميع مقولاته في نهاية المطاف مُشتقة من مصدرٍ واحد: النشاط التركيبي للفكر. ان وجهة نظر فنلدباند عن طبيعة المقولات، وبتعديلاتٍ مُعنية، تُعيد انتاج المفهوم الكانطي عن المقولات باعتبارها مُجرد أشكال قَبلية a Priori للوعي.

يستنتج شميترز دومون وفيلهلم فونددت Wilhelm Wundt ومجموعة كاملة من الكانطيين الجُدد المقولات من النشاط التركيبي للوعي، مُعلنين أنها أشكال قَبلية a Priori من النشاط الذهني.



فيلهلم فونددت

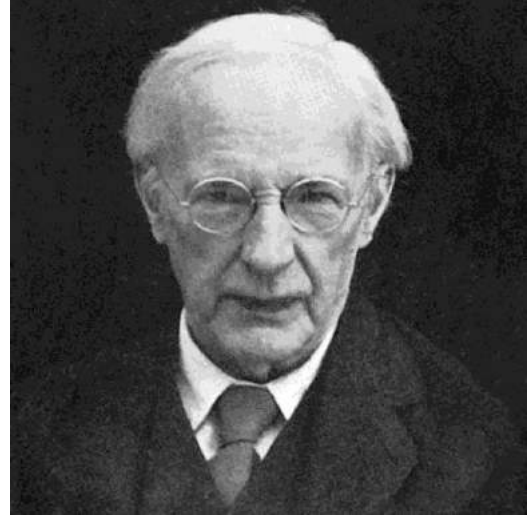
يختلف نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann اختلافاً طفيفاً عن عددٍ من الكانطيين الجُدد في فهمه لطبيعة المقولات. انه يُصور العالم على أنه كائنٌ مُتعدد الطبقات Layers، وبأن الوعي هو احدى تلك الطبقات. تتعامل فلسفته مع المقولات على أنها خصائص يجب فرزها من من طبقات الوجود الأخرى. يقول: "كل الفروق الأساسية بين مجالات كل ما يوجد مثل المراحل والطبقات، وما هو عام داخل الطبقات وترابط علاقاتها... يأخذ شكل المقولات"<sup>1</sup>. تلعب مقولات هارتمان الموجودة خارج الوعي البشري بشكلٍ مستقل، دوراً في الأشكال العالمية للوجود والتي تتميز تبعاً لطبقات الوجود المُختلفة، وتُشكل ايضاً مجالاً خاصاً يقع في قاع الوجود، أي تكمن في أساسه.

تجنب هارتمان، من خلال تجاهل المسألة الأساسية في الفلسفة، ضرورة ربط المقولات كتشكيلات مثالية Ideal بالعالم المادي. انها توجد، في فلسفته، على نفس مستوى الأشكال المادية، ولا توجد فقط في أساس هذه الأشكال، بل أنها هي-أي المقولات- هي التي تؤسس المبدأ الذي يربط جميع هذه الأشكال. هناك نزعة مثالية ملحوظة في مُعالجة هارتمان للمسألة. يجد المرء اعترافاً أوضح بالوجود المُستقل للمقولات كجواهر مثالية Ideal خاصة شاملة في أعمال الفيلسوف الانجليزي الواقعي جورج ادوارد مور George Edward Moore. من وجهة نظره، فان أنواع المكونات الثلاثة للكون هي: 1- التفاصيل، أي الأشياء المحسوسة. 2- الحقيقة والحقائق Truths and Facts و 3- الكليات<sup>2</sup>. انه ينتقد بشكلٍ خاص وجهة النظر القائلة

<sup>1</sup> - Nicolai Hartmann, Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre, 3 Auflage, Berlin, 1940, S. 1

<sup>2</sup> - George Edward Moore, Some Main Problems of Philosophy, London, New York, 1953, p. 372

بأنه لا توجد سوى أشياء حسية مُنفصلة وبأن الكليات هي نتاج النشاط الذهني. وهو يعتقد أن هذا الرأي نشأ من خلال الاستخدام المُبهم لكلمات "فكرة" و "المفهوم" و "الفكر" و "التجريد"، والتي تُطبقها على حدٍ سواء على كلٍ من أفعال الذهن والأشياء.



جورج مور

يُتابع فيقول، أنه من الواضح أن كل الكليات هي بمعنى "تجريدات"، انها أشياء "مجردة". "... يبدو أن العديد من الفلاسفة يفترضون أنه عندما تُطلق على شيء ما (تجريباً)، فإن هذا يعني أنك تُشير ضمناً الى أنه... نتاج للعقل". يعتبر مور هذا خطأ فادحاً. يُكمل: "هناك بالطبع، عملية نفسية تُسمى "التجريد"، اي تلك العملية التي نُدرك من خلالها الكليات، ان وعينا بها هو نتاج العملية، وليس الكليات نفسها!".

ان موقف مور الواقعي في تحديد طبيعة المقولات واضح تماماً. بالنسبة له، فإن المقولات، مثل أي حقيقة Truth لا توجد في وعي الناس، ولكن في الواقع الموضوعي، جنباً الى جنب مع الأشياء المادية، والانسان لا يخلقها في عملية تطوير المعرفة، بل يستوعبها فقط. ان فكرة المقولات التي طورها كارل بوبر قريبة من فكرة مور. يفترض بوبر وجود ثلاثة عوالم: 1- العالم الفيزيقي. 2- العالم الذهني للفرد المُحدد. 3- عالم المعقولات أو الأفكار<sup>2</sup>. لا يشمل عالم بوبر الثالث المفاهيم الشاملة وحسب، بل يشمل أيضاً الأحكام والنظريات. يُجادل بأن الأشياء التي تنتمي الى العالم الثالث، الأشكال الموضوعية والأفكار، غالباً ما تُعتبر أفكار ذاتية تنتمي بالأصل الى العالم الثاني. هذه، بحسب بوبر، وجهة نظر خاطئة بشدة. ان الجواهر المثالية Ideal الشاملة موضوعية، وهي موجودة خارج العقل البشري ومُستقلةً عنه وتُشكل عالماً خاصاً. تُعد حُجج بوبر هذه تنويعاً للمفهوم الأفلاطوني عن طبيعة المقولات، ولا يُحاول بوبر نفسه اخفاء هذه العلاقة بين مفهومه ومفهوم أفلاطون: " أنا أتبع مُفسري أفلاطون الذين يؤمنون بأن الأشكال والأفكار التي يتحدث عنها أفلاطون مُختلفة انطولوجياً ليس فقط عن الأجساد والعقول، بل أيضاً عن (أفكار العقل)، أي عن التجارب الواعية أو اللاواعية: تُشكل الأشكال أو الأفكار بمعناها الأفلاطوني عالماً ثالثاً فريداً من نوعه. من المُسلم به أنها أشياء افتراضية أو مُحتملة للفكر - أشياء

1 - Ibid., pp. 370-71

2 - K. Popper, "On the Theory of the Objective Mind", Proceedings of the XIVth International Congress of Philosophy, Vienna, 1968, pp. 26-27

واعية وذكية، انها موضوعية مثل الأشياء الفيزيائية والمرئية<sup>1</sup>.  
على النقيض من النظرة الواقعية لطبيعة المقولات، فان أعمال عدد من الوضعيين، لا سيما اللغويين قد طوّرت وجهة نظر اسمية مُعاكسة تماماً. يُمكن الاستشهاد بحُجج ستيوارت تشيس Stuart Chase ووالبول Walpole كمثال على المُعالجة الاسمية المُتطرفة لطبيعة المقولات.



ستيوارت تشيس

مثل بوبر ومور، بدأ تشيس فحصه للمسألة بمحاولة تفسير الخلط بين الأفكار الناشئة في الوعي البشري والأشياء الموجودة بشكلٍ موضوعي، وتبيان السبب بأنه استخدام خاطئ للمفاهيم العامة والتجريدات. ولكن على النقيض من مور وبوبر، فانه يتوصل الى نتيجة مُعاكسة تماماً. في حين أن وجهة النظر الأولى التي تنطلق من حقيقة أن الناس لديهم عادة خلط بين مُنتجات النشاط الذهني، أي الصور المثالية Ideal التي تنشأ في وعيهم مع نواياهم، تستخلص من هذا، الاستنتاج القائل بأن الناس يُنكرون بالخطأ الوجود الموضوعي للكليات، فان تشيس، يستنتج من هذه الحقيقة فكرة أن الناس ميالين الى الخلط بين الوجود الموضوعي، ورموزه، أي الكلمات. يقول "نحن نخلط باستمرار بين التسمية والشيء، ومن ثم نُعطي أولويةً كاذبةً للكلمة، كشيء حي يُطالب بوجوده"<sup>2</sup>. ان هذه الفكرة، كما يؤكد تشيس، هي التي تجعل الناس يعتقدون أن المفاهيم العامة المُجردة مثل "الحرية" و"العدالة" و"الأبدي" كياناتٍ حية تتنفس، بينما في الواقع الموضوعي لا توجد سوى أشياء وظواهر فردية، لا يوجد، ولا يُمكن أن يوجد، أي شيء مثل تلك الجواهر العامة<sup>3</sup>.

وهكذا يُمكننا أن نفرز في تاريخ تطور الفكر الفلسفي الاتجاهات التالية حول مسألة المقولات: يعتقد بعض الفلاسفة أن المقولات توجد خارج الوعي البشري ومُستقلةً عنه في شكل جواهر مثالية Ideal خاصة (المدرسة الواقعية). يُعلن الاتجاه الثاني أنها خيالية وليست الا مجرد كلمات لا تُعبّر عن اي شيء (المدرسة الاسمية)، ويُعاملها الاتجاه الثالث كأشكال للنشاط الذهني الموجودة بشكل قبلي a Priori في الوعي الانساني (المدرسة الكانطية)، اما الاتجاه الرابع فهو ينظر الى المقولات على أنها صور مثالية Ideal تشكّلت في عملية تطور معرفة الواقع الموضوعي وتعكس الجوانب العالمية والصلات المُتوافقة مع الأشياء المادية (أرسطو، لوك،

1 - Ibid., p. 25

2 - Stuart Chase, The Tyranny of Words, New York, 1938, p. 9

3 - Ibid

الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر).  
ان المادية الديالكتيكية هي تطوير للاتجاه الرابع.  
اعتبر مؤسسي المادية الديالكتيكية، مثل ماديي ما قبل الماركسية، أن المقولات هي صور مثالية  
Ideal تعكس جوانب وصلات وعلاقات العالم المادي. على عكس أسلافهم الذين أكدوا أن  
محتوى هذه الصور يتطابق بشكل مباشر مع خصائص وصلات وعلاقات العالم المادي، نظر  
ماركس وانجلز ولينين الى هذه الصور على أنها نتاج النشاط الابداعي للذات في سياق فصله ما  
هو عام عن ما هو فردي، آخذاً أكثر خصائص المواضيع جوهرية وضرورية، وعرضها في  
شكل نقى. وهكذا فان الصور المثالية Ideal التي تمثل محتوى هذه المقولة أو تلك ووحدة الذاتي  
والموضوعي لا تتطابق بشكل مباشر مع الظاهرة، أي مع ما يكمن على سطح الأشياء  
والعمليات. على العكس من ذلك، فهي تختلف اختلافاً جوهرياً عن الظاهرة وقد تتعارض معها،  
بفقد ما قد لا تتطابق هذه الأخيرة مع جوهرها. يجب أن يتطابق محتوى المقولات وأن لا يتطابق  
الى حد ما مع الظاهرة، ولكن مع الجوهر.

## 2- الترابط بين المقولات. المقولات كمرحلة في تطور الإدراك والممارسة

ان الكيانات المادية التي توجد من خلالها المادة في أي لحظة مُعطاة، لا توجد بجانب بعضها  
ببساطة، انها في حالة من التفاعل المُستمر، وتظهر خصائصها من خلال هذه التفاعل وتُظهر  
نفسها كأجسام أو ظواهر مُحددة ومُتميزة نوعياً، بحيث تنتقل خصائصها الى بعضها البعض في  
الظروف المُناسبة. وبالتالي، فان جميع ظواهر الواقع مُترابطة بشكل شامل. ولكن في حين أن  
الظواهر التي تُشكل الحقيقة الموضوعية هي في حالة من الترابط والاعتمادية المُتبادلة  
الضروريتين، فان المفاهيم التي يعكس الانسان من خلالها هذا الواقع المُحيط في وعيه مُترابطة  
ومعتمدة على بعضها بشكل تبادلي ومتحركة، وتتحوّل احداها الى نقيضها في ظروف مُعينة. فقط  
بهذه الطريقة يُمكنها أن تعكس الحالة الفعلية للأشياء. كتب لينين: "ان المفاهيم الانسانية ليست  
جامدة، بل هي في حركة دائمة، في انتقال أو مُضي من واحد الى آخر، ينتشر الواحد في الآخر،  
بدون ذلك ليست انعكاساً للحياة الحية"<sup>1</sup>. اذا كان الأمر كذلك، فان دراسة المفاهيم تفترض مُسبقاً  
الكشف عن ترابطاتها وتحوّلها المُتبادلة، وبناء نظام نظري يُعيد انتاج العلاقات الضرورية  
لجوانب الموضوع المادي قيد البحث.

تجدد الإشارة في هذا الصدد الى أن ما يُميز دراسة المفاهيم بشكل عام، يُشير، بشكل طبيعي، الى  
دراسة المقولات، وهي مفاهيم تعكس الأشكال الشاملة للوجود، وجوانب وصلات الواقع  
الموضوعي الكُلّية. يُمكننا الكشف عن وفرة الأنماط الديالكتيكية والانتظامات فقط من خلال  
دراسة المقولات التي تعكسها في ترابطها العضوي وتفاعلها، من خلال وضعها في نظام يكون  
لكل منها علاقات مُعينة مع الأخرى.

كان أرسطو هو أول من درس علاقة المقولات ونظمها. لكن تصنيف أرسطو لم يكن قادراً على  
اعادة انتاج الترابط الفعلي للمقولات لانه كان قائماً بالكامل على مبادئ المنطق الصوري. عيب  
آخر في تصنيف أرسطو هو أنه لا يشمل جميع المقولات التي كانت معروفة في ذلك الوقت  
والتي تمت دراستها من قبل أرسطو نفسه.

بعد فترة طويلة من ظهور أرسطو، جاء كانط، الذي ركّز أيضاً على تحليل الترابط بين  
المقولات. لكن عانى تصنيفه من أوجه قصور مُماثلة لانه استند على نفس مبادئ المنطق الشكلي.  
تم وضع المقولات في مجموعات ليس وفقاً لمكانها المُحدد تاريخياً في حركة المعرفة، ولكن على

1 - الدفاتر الفلسفية، الجزء الثاني، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1974، ص13

أساس سماتها المُشتركة. بالإضافة الى ذلك، لم يُدرج كانط مثل أرسطو بأي حالٍ من الأحوال جميع المقولات الموجودة.

استخدم كانط تصنيف أرسطو للمقولات، ولكن على عكس سلفه، جعلها تعتمد جُزئياً على مراحل تطور المعرفة وسعى لإظهار أن هناك مقولات تتوافق مع كل مرحلة حدّدها. وهكذا، على سبيل المثال، وفقاً لكانط، فإن مقولات الزمان والمكان متأصلة في مرحلة الإدراك الحسي للظواهر، في حين أن مقولات الكم والنوع والعلاقة والنمطية هي مقولات تتوافق مع التفكير العقلاني. تم التعامل مع مسألة المقولات بشكلٍ شاملٍ لأول مرة في فلسفة هيغل، الذي انتقد المفهوم الكانطي للمقولات ولا سيما نزعتة الذاتية. لكن في حين انتقد ذاتية كانط، فُشِلَ في تقديم حل صحيح للمسألة. لم ينتقد كانط لمثاليته وليس لأنه استنتج الكُلّي والضروري والقانوني من الوعي، ولكن لأنه لم يكن قادراً على الثبات على هذا الموقف باستمرار، ولعدم اتساقه، ولأنه توقف في منتصف الطريق وجعل قوانين الوعي والفكر قابلة للتطبيق فقط على الظواهر وليس على العالم ككلية، اي ليس على الشيء بذاته. بعبارةٍ أخرى، استند نقد هيغل لكانط على مواقف مثالية.

على نفس الأساس، يبني هيغل حله للمسألة، لكن بينما يوضح الترابط بين المقولات في اطار اجابة مثالية على السؤال الأساسي للفلسفة، يبني نظام المقولات الخاص به على أساس المبادئ الديالكتيكية. انه يعرض المقولات في حركتها وتطورها وتحولاتها المُتبادلة. يُنظر اليها في فلسفته على أنها لحظات أو مراحل في تطور فكرة موجودة خارج الانسان والعالم المادي. لذلك، لم يكن من قبيل الصدفة أنه على الرغم من عبقريته وقدرته على ادراك الطبيعة الفعلية للأشياء، فقد اضطر في كثيرٍ من الأحيان، لادن اتباعه مبادئه المثالية وتحقيقها، أن يُناقض الواقع. ومع ذلك، فقد نجح في اعادة انتاج عدد من القوانين الشاملة وروابط الواقع الأكثر عمقاً في نظامه الخاص، المُتناقض، حول المقولات.

تأثقت مسألة الترابط بين المقولات مُعالجة مادية وعلمية ثابتة فقط في الفلسفة الماركسية. تعامل ماركس مع جوانبها السياسية والاقتصادية في رأس المال، وعَمِلَ لينين على الجانب الفلسفي في (الدفاتر الفلسفية).

على عكس هيغل، الذي اعتبر المقولات على أنها لحظات تطور للفكرة في وجودها ما قبل الطبيعي واستنتج الترابط بينها من النشاط الابداعي للفكر، اعتبر لينين المقولات أشكالاً شاملة من انعكاس الواقع ومراحل في تطور الإدراك الاجتماعي والممارسة. وفقاً للينين، ترتبط كل مقولة بمرحلة مُحددة بدقة من تطور الإدراك. من خلال تسجيلها الخصائص الشاملة والصلات التي اكتشفها الوعي في مرحلة مُعينة من تطوره، تعكس المقولات السمات المُميزة لهذه المرحلة وتُشكل الارتباطات الأساسية لتفوق الانسان على الطبيعة وادراكه لها. بمعنى آخر، المقولات، في عكسها للجوانب الكُلّية والصلات الشاملة للعالم الخارجي، هي في نفس الوقت مراحل في تطور الإدراك ولحظات تُسجل انتقال الإدراك من مراحل مُعينة من التطور الى مراحل أخرى. كتب لينين: "أمام الانسان، توجد شبكة من الظواهر الطبيعية. الانسان الغريزي، الهمجي، لا يتحرر من الطبيعة. الانسان الواعي يتحرر منها. المقولات هي درجات هذا التحرر، أي درجات معرفة الكون-نقاط عقديّة في الشبكة تُتيح معرفتها والسيطرة عليها!"<sup>1</sup>

وهكذا يستنتج لينين الترابط بين المقولات من انتظامات الوجود والإدراك. انه يعتقد بأن العلاقة بينها، تعكس ارتباطات الجوانب الكُلّية وعلاقات الواقع، وتُعبّر عن الحركة الضرورية للمعرفة من المراحل الأدنى الى المراحل الأعلى.

وفقاً للينين، فإن ظهور أي مقولة جديدة مرهون بالضرورة بمسار تطور الإدراك. يبدو أن

1 - الدفاتر الفلسفية، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 116

المعرفة، التي تتغلغل بشكلٍ أعمق في عالم الظواهر، تكشف عن جوانب كُلية وروابط جديدة لا تتناسب مع المقولات الموجودة، وبالتالي يتطلب فهم هذه الجوانب والروابط الجديدة مقولات جديدة إذا كان يجب التعبير عنها وتأسيسها بشكلٍ صحيح.

الآن دعونا نتبع بشكلٍ عام كيفية تسلسل ادراك الانسان لجوانب وصلات العالم الكُلية من حوله، وفي نفس الوقت حركة الادراك من مقولةٍ الى أخرى.

على عكس الحيوان الذي يتصرف وفقاً لغرائزه وعاداته التي تشكلت على أساس ردود الفعل المشروطة، والذي لا يُميز نفسه عن بيئته، يبدأ الانسان باكتساب الوعي في تمييز نفسه عن بيئته، ليُصبح مُدركاً لطريقته الخاصة في الحياة كشيءٍ مُختلف عن العالم الخارجي. بعد أن يُصبح الانسان مُدركاً لوجوده ووجود العالم الخارجي، يُصبح مُدركاً لانفصاله، لتمييزه، بنفس الطريقة التي يُصبح فيها مُدركاً لانفصال وتميز موضوعات العالم الخارجي. للتعبير عن انفصال وتميز وجوده هذا، يظهر عند الانسان مفهوم (المُنفصل)، الشيء أو الظاهرة المُنفصلة.

الى جانب ادراكه لانفصاله ودرجة مُعينة من استقلاله، يُدرك الانسان أيضاً ارتباطه بالعالم الخارجي وعلاقات أشياء هذا العالم فيما بينها. بصفته كائناً حياً، يجب أن يأكل ويشرب وأن يكون له مكان يعيش فيه ويُدافع عن نفسه ضد الأعداء وما الى ذلك. ان اشباع هذه الحاجات وغيرها يفترض (ارتباطه) العضوي بالعالم الخارجي واستخدام أشياء طبيعية مُعينة.

لكن الترابط العضوي بين الأشياء يستلزم (تفاعلها) وفي نفس الوقت تحدث عمليات تغير مُعينة، أي الحركة. نظراً لأن الترابط يرتبط عضوياً بالحركة، فان الانسان عندما يُدرك الترابط بين الأشياء يُدرك حتماً أن هذه الأشياء (تتغير)، أي في حالة (حركة).

في هذه المرحلة نفسها من الادراك، يُصبح الانسان أيضاً مُدركاً لعلاقات المكان والزمان. ان عليه أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العلاقات في كل حركة له، في كل فعلٍ عملي. انه يواجه حتماً علاقات (المكان) والامتداد عما اذا كان يصطاد أو يصيد السمك أو يربي الماشي أو يزرع المحاصيل. انه عليه أن يتعامل مع المناطق والمسافات والارتفاعات والأعماق وامتداد الحركة الى اليمين أو اليسار أو للامام أو الخلف. أنه يُدرك باستمرار الخصائص المكانية ويأخذها في الاعتبار في حياته اليومية ونشاطه.

من خلال تحويل أشياء وظواهر الطبيعة الى وسائل للوجود في عملية العمل، يكتشف الانسان أيضاً ميزة امتداد التغير وكذلك حالة الأشياء المُعطاة وحالاتها السابقة واللاحقة ويُلاحظ اختلافها، وهكذا يتعلم تدريجياً كيفية التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل-(الزمان).

بالتوازي مع انتقال المعرفة من ادراكٍ للأشياء المُنفصلة (الظواهر والموضوعات المُنفصلة) الى ادراك الترابط والحركة والمكان والزمان، يُصبح الانسان أيضاً مُدركاً لعناصر العالم الشاملة مثل الفردي والعام. ان كل شيء مُنفرد، مُنفصل يُصادفه الانسان لأول مرة في نشاطه العملي يُنظر اليه على أنه شيء فريد. اذا كان هذا الشيء قادراً على تلبية بعض الاحتياجات البشرية، فانه يبرز الى المُقدمة، وبوجود أشياء أخرى قادرة على تلبية نفس الحاجة، يحدث انتقال (سواءً في الممارسة أو في العقل) من هذا الشيء الواحد-(الفردي)، أي من شيءٍ واحدٍ الى عدة أشياء. وتؤدي المقارنة فيما بينها سواءً في العقل أو في الممارسة الى الكشف عن أوجه التشابه-(الوحدة) بينها، والتي على أساسها، أي على أساس هذا التشابه والوحدة، تظهر الأفكار العامة، وبالتالي المفاهيم العامة.

في نفس المرحلة من تطور الوعي، يُصبح الانسان مُدركاً للنوع والكم. عندما يُدرك شيئاً مُنفصلاً كشيء فردي ويحاول معرفة ماهيته، فانه يُفكر فيه من جانبه (النوعي). نظراً لأن الشيء يُنظر له على هذا النحو، بذاته، دون أي علاقة بأشياءٍ أخرى، فان كميته لا يُمكن تمييزها، وفي الواقع تندمج الكمية بالنوعية-أي بالماهية. أي عندما يبدأ الادراك بالانتقال من شيء واحد الى أشياء



عدة، وفي أثناء المقارنة بينها، يثبت التشابه والفرق بينها، حينها تبدأ بعض الخصائص الكمية بالظهور. يتم فرز كل خاصية وكل ميزة كما تظهر للانسان. الى جانب ماهيته-أي نوعه، فان هذه الميزات والخصائص التي تم فرزها تكشف حجمه ودرجة مظهره وانتشاره، بكلمة أخرى، تكشف (كميته).

عندما عرف الانسان الكم والنوع لأول مرة، لم يكن يعرف ارتباطهما. لقد بدتا مُستقلتين عن بعضهما البعض. ولكن عندما أصبحت المعرفة أكثر عمقاً، أدرك الناس أن الخصائص الكمية والنوعية المُنفصلة مُترابطة. في هذه المرحلة، بدأوا باكتشاف علاقة عضوية بين الجوانب الكمية والنوعية. يُلاحظون أن كميةً مُعنية تتوافق فقط مع نوعٍ مُحددٍ بدقة، والعكس صحيح، بالنسبة لأي نوع مُعين، هناك كمية مُحددة بدقة.

عندما يصير الناس على معرفة بالترابط بين الجوانب النوعية المُنفصلة والخصائص الكمية للأشياء، يبدأون بإدراك أن التغيرات في جانبٍ أو ظاهرة ما يُسبب تغيراتٍ في جانبٍ أو ظاهرةٍ أخرى. لكن ما يوحد شيء آخر، هو سببه، وما ينشأ هو النتيجة. وهكذا، فان معرفة الترابط بين الجوانب النوعية والكمية المُنفصلة يقود الانسان الى اكتشاف (السببية) وفي نفس الوقت الحاجة الى صياغة مقولة (السبب والنتيجة).

عندما يبدأ الناس بالبحث عن روابط السبب والنتيجة التي اكتشفوها، يُدرك الناس انهما مُرتبطتين ارتباطاً وثيقاً ولا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، واذا حدث أحدهما يجب أن يحدث الآخر أيضاً. بعبارةٍ أخرى، يكتشفون عنصر (الضرورة) في هذا الصدد.

وهكذا، يُدرك الناس أولاً الضرورة كخاصية للعلاقة بين السبب والنتيجة. لكن في سياق المزيد من تطور الإدراك، يتم صقل مفهوم الضرورة وتوسيعه. ليس فقط الروابط السببية ولكن أي روابط لا بد أن تحدث في ظروفٍ مُعينة، أي جوانب أو خصائص متأصلة في الكيانات المادية قيد البحث، تُعتبر ضرورية.

غالباً ما يتم ذكر الروابط الضرورية المُكتشفة في سياق تطور المعرفة في العلم على شكل قوانين، أي أن الناس يُصبحون على درايةٍ بها من خلال مقولة القانون، التي تُشير وتعكس الروابط والعلاقات العامة الضرورية والمُستقرة.

بالتوازي مع حركة الإدراك من السببية الى الضرورة والقانون، هناك انتقال الى مقولات المُحتوى والشكل. يأتي هذا الانتقال لان الإدراك لا يتوقف عند اكتشاف علاقات سببية مُنفصلة، ولكنه ينتقل من ارتباط سببي الى آخر، ومن تفسيرٍ لخاصية كيان مادي مُعين الى آخر. ويتم هذا الانتقال من سببٍ الى آخر تحت ضغط النشاط العملي الذي يتطلب تطوره الضروري معرفةً أكمل بأشياء العالم الخارجي. عندما تتراكم معرفة الروابط السببية المُتعلقة بأي مجالٍ مُعينٍ من المعرفة، نشعر بالحاجة الى مقولةٍ جديدة، مقولة (المُحتوى)، والتي تُشير الى مجموع التفاعلات والتغيرات التي تُسببها في أي شيءٍ ماديٍ مُعين. ولكن عند ادراك هذه التفاعلات والتغيرات اللاحقة، فاننا خطوةً بخطوة نستوعب ونُعيد انتاج الوسائل الداخلية ثم الخارجية لتوحيد عناصر المُحتوى في وعينا، وهي البنية المُستقرة نسبياً التي تحدث فيها جميع التفاعلات والتغيرات المتأصلة في الشيء المادي، أي (شكله).

ان اكتشاف التمييز بين الضرورة والصدفة وصياغة قوانين مُعينة لا يكفي لأن نعرف الشيء ككل. بغض النظر عن عدد الجوانب والصلات التي نتعرف عليها، لا يُمكننا اعطاءنا الصورة الكاملة لانها لا يُمكن أن تكون أبداً أكثر من المجموع الميكانيكي لجوانب الشيء المادي المُنفصلة. لكن الشيء المادي ليس مجرد مجموع جوانبه، انه كُلُّ عضوي، انه الوحدة الديالكتيكية لهذه الجوانب. لذلك يُصبح من الضروري توحيد كل هذه الجوانب والصلات في كلٍ والاستدلال عليها من مبدأ واحد. ان اعادة انتاج وعي الانسان لجميع جوانب وقوانين الموضوع

الضرورية في ترابطها الطبيعي هو ادراك (الجوهر). يبدأ التحرك نحو الجوهر باكتشاف الجوانب الحاسمة والعلاقات الأساسية-(الأساسي). تُحدد هذه الجوانب والعلاقات تشكيل ووظيفة واتجاه تغير وتطور كل الجوانب الأخرى للشيء المادي المُحدد. لذلك، إذا أخذنا تلك العلاقات الأساسية كنقطة انطلاق لنا، فنحن قادرون خطوةً بخطوة على اعادة انتاج الترابط بين الجوانب الأخرى-(الثانوية)- في الوعي البشري أيضاً وتحديد مكان ودور وأهمية كلٍ منها.

ولكن للقيام بذلك، يجب فحص الجوانب الأساسية (العلاقات) والشيء المادي نفسه في أصله وتطوره، الأمر الذي يستلزم بدوره اكتشاف مصدر التطور والقوة الدافعة التي تدفع الشيء الى الأمام لتحديد تحولاته من مرحلة تطور مُعينة الى أخرى. ان مصدر التطور هذا هو التناقض، ووحدة وصراع الجوانب والميول المُتناقضة في كل الظواهر وسيرورات الواقع. وهكذا، فان تطور المعرفة يقودنا الى ضرورة اكتشاف التناقضات، أي الجوانب المُتقابلة والميول المتأصلة في الأشياء والظواهر. عندما اكتشفنا التناقضات في القاعدة وتتبعنا تطورها والتغيرات التي تُسببها في جوانب أخرى من الشيء أو الظاهرة ككل، فاننا سنلاحظ حتماً أن التطور يحدث من خلال نفي بعض الحالات النوعية لحالاتٍ أخرى، واحتفاظها منها بما هو ايجابي أو مُهم، ويسير تكرار العملية على أسس جديدة أعلى.

من خلال اعادة انتاج جوهر أي شيء في وعينا، يُمكننا الحكم ليس فقط على ماهيته في الوقت الحالي في علاقاته القائمة، ولكن أيضاً كيف سيتفاعل في العلاقات الأخرى. علاوةً على ذلك، اذا تعلمنا كيف نشأ الشيء، وما هي المراحل الأساسية التي مرّ بها في تطوره، فيمكننا أن نتنبأ على هذا الأساس بما سيصير عليه في المُستقبل في ظروفٍ أخرى. بعبارةٍ أخرى، اذا اكتشفنا جوهر الشيء فنحن قادرون حينها على الحكم على حالاته (المُمكنة) وكذلك (الفعلية-الواقعية القائمة). وهنا تأتي الحاجة الى التمييز بين الفعلي والمُمكن-الواقع والامكان. يُمكن تتبع نمط تطور الادراك من مقولةٍ الى أخرى في تقدم المعرفة العلمية. نظراً لأن المقولات هي مراحل ضرورية في تطور المعرفة الاجتماعية، فان الانتقال من مقولة الى أخرى لا بُد أن يتمظهر في أي مجالٍ من مجالات المعرفة.



ويليام غيلبرت

على سبيل المثال، من تاريخ معرفتنا بالظواهر الكهربائية، نعلم أنه في العصور القديمة تم اكتشاف الكهرمان في شكل أشياء موجودة بشكلٍ مُفصل. عندما بدأ الحرفيون في تشكيله وصياغته، لوحظ أنه كان قادراً على جذب أشياء أخرى عند حكه. كانت هذه في البداية عبارة عن مجموعة من الملاحظات الناتجة عن حالاتٍ فردية عندما كان يتم تلميع الكهرمان. ومع تكرار الظاهرة، نشأت فكرة عامة عن الكهرمان كمادة ينتج عن احتكاكه خصائص كهربائية. ارتبط التاريخ اللاحق لتطور مفهوم الكهرباء باكتشاف المزيد من الأجسام التي تُظهر خصائصاً كهربائية عند تعرّضها للتلميع، وبالتالي تراكم المزيد والمزيد من المفاهيم العامة عن الكهرباء. اكتشف العالم الانجليزي ويليام جيلبرت William Gilbert في نهاية القرن السادس عشر هذه الخاصية في الماس والياقوت الأزرق sapphires والجمشت amethysts والكريستال الصخري والكبريت والراتنج Resin ومواد أخرى.



الياقوت الأزرق

واتضح لاحقاً أن القدرة على جذب أجسام أخرى أخف وزناً تعود الى جميع المواد غير الموصلة للكهرباء.



الجمشت

في بداية القرن الثامن عشر (عام 1729)، استنتج الفيزيائي الانجليزي ستيفين غراي Stephen Gray من عدد من تجاربه الكهربائية أنه حتى الأجسام الموصلة للكهرباء تمتلك هذه الخاصية. لقد أثبت انه اذا تم وضع هذه الأجسام على حاملٍ معزول، فانه يمكن أن يتم كهربتها عن طريق



ستيفن جراي

في سياق هذه الأبحاث تم أيضاً اكتشاف الخصائص النوعية والكمية للظواهر الكهربائية. بعد كل شيء، بمجرد اكتشاف الخاصية الفريدة غير المعروفة التي يمتلكها الكهرمان المصقول في جذب الأجسام الأخرى، كان من الطبيعي بما يكفي محاولة اكتشاف ماهية هذه الظاهرة على وجه الخصوص، أي تفسير جانبها النوعي. لهذا الغرض تمت مقارنتها بظواهر أخرى. في عام 1600، على سبيل المثال، لاحظ غيلبيرت، بمقارنة الظواهر الكهربائية والمغناطيسية، أن الكهرباء يمكن أن تنتج عن طريق الاحتكاك، وأنها يمكن أن تتلاشى بالاتصال مع أجسام معينة، وما إلى ذلك. بعد ذلك بقليل، في عام 1672، أثبت أوتو فون غوريك Otto von Guericke أنه بالإضافة إلى الجذب الكهربائي، هناك أيضاً تنافراً كهربائياً.



أوتو فون غوريك

في عام 1729 استنتج جراي من سلسلة من التجارب الكهربائية أن جميع الأجسام يمكن تقسيمها إلى موصلات وعوازل. أثبت تشارلز دو فاي Charles Du Fay عام 1730 أن الكهرباء ليست متجانسة نوعياً، وأن

هناك نوعين من الكهرباء.



تشارلز دو فاي

في عام 1749، اكتشف بينجامين فرانكلين Benjamin Franklin عندما يتم كهربية الأجسام، يظهر نوعي الكهرباء فيها دائماً بكميات متساوية.



بينجامين فرانكلين

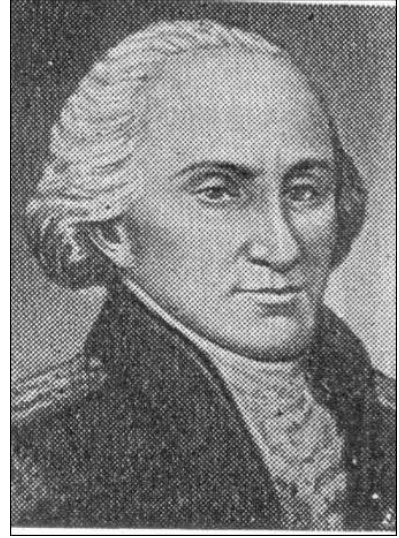
بعد بعض سنوات، أظهر John Canton قدرة الجسم الموضوع على حامل معزول على امتصاص الكهرباء عند وضع جسم مشحون بالقرب منه. وهكذا، من خلال اكتشاف خصائص الكهرباء خطوة بخطوة، توصل العلماء الى صورة كاملة أكثر من أي وقت مضى حول نوعيتها.





جون كانتون

بعد التركيز على الجوانب النوعية للظواهر الكهربائية، بدأوا بالاهتمام بجانبها الكمي، أي في اكتشاف الحقائق الكمية لهذه الظواهر.



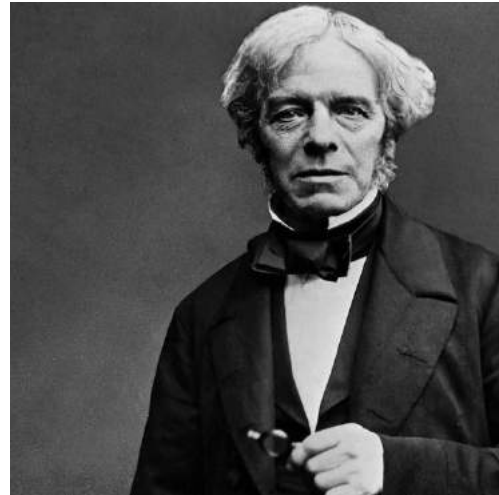
تشارلز كولوم

شكّلت هذه الأبحاث التي بدأت مع تشارلز كولوم Charles Coulomb (أو بالأحرى هنري كافينديش Henry Cavendish، على الرغم من أن عمله غير معروف لمعاصريه) والتي بلغت ذروتها في اكتشافات مايكل فارادي Michael Faraday، شكّلت حُقبةً كاملةً في تطوير مفاهيم الكهرباء. تم اكتشاف عدد كبير من القوانين المتعلقة بجوانب مختلفة من الظواهر الكهربائية.



هنري كافينديش

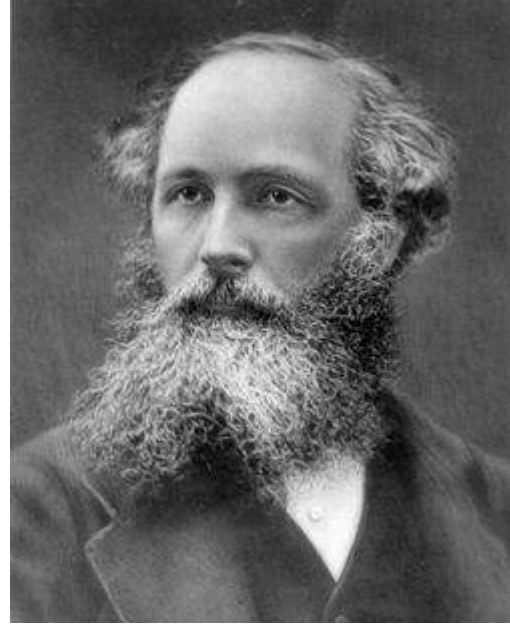
مع تراكم المعرفة بالجوانب والصلات (القوانين) الضرورية المُنفصلة بين الظواهر الفيزيائية المُختلفة، جرت مُحاولات لمعرفة الطريقة التي تعتمد بها هذه القوانين على بعضها البعض وتوحيدها في نوعٍ من النظرية الموحدة، أي لتقديمها على أنها نظام مفاهيمي يتعامل مع جوهر الكهرباء.



مايكل فارادي

تتضح هذه المرحلة من خلال الفترة التي طور فيها جيمس ماكسويل James Maxwell نظريته عن المغناطيسية. مع اكتشاف الإلكترون سالب الشحنة والبروتون موجب الشحنة، أصبحت الذرة تُعتبر كياناً مادياً يتكون من أعداد متساوية من الإلكترونات والبروتونات. ان اكتشاف الإلكترون كمكون لذرات أي مادة يُخبرنا عن سبب كون بعض الأجسام موصلة للكهرباء وبعضها غير موصلة. تكمن الاجابة في بنية الغلاف الالكتروني للذرات. بمجرد فهم التركيب الالكتروني للمادة، صار من المُمكن تفسير ظواهر كهربائية مثل التيار الجلفاني (أو التيار المُستمر) Direct Current والكهرباء الحرارية، وما الى ذلك. تبيّن أن الإلكترون هو الأساس والعنصر الأساسي الذي يُمكن من خلاله تفسير العديد من الظواهر الكهربائية، واطهارها كوحدة موحدة ومُترابطة، كسلسلة موحدة من مظاهر الطبيعة الالكترونية للمادة. وهكذا فان تطور معرفة الكهرباء يُظهر أن المعرفة في شكلها الأولي تبدأ باكتشاف بعض

الظواهر المنفصلة. تُعتبر هذه الظاهرة المنفصلة في البداية شيئاً فريداً، لكن المقارنة مع الظواهر الأخرى (الأشياء) تكشف عن ما هو عام، وبالتالي تحدث الحركة من الأقل عمومية إلى الأكثر عمومية، إلى الشامل، الكلي.



جيمس ماكسويل

يتوافق تسلسل ادراك أشكال الوجود الشاملة وخصائص الواقع وترابطاته الكلية في مجال الظواهر الكهربائية بشكلٍ أساسي مع علاقتها كمرحلة في تطور الادراك الاجتماعي. تأتي معرفة الأشكال الكلية للوجود في سياق النشاط العملي، في عملية التحويل الهادف للواقع. لا يتم التعبير عن هذه الخصائص والعلاقات الكلية فقط في الصور والمفاهيم المثالية Ideal التي تنشأ في سياق تطور المعرفة، ولكن أيضاً من خلال الأدوات التي يصنعها الناس والأشكال التي يفترضها نشاطهم. وهكذا، لا تنعكس، في تشكّل هذه المقولة أو تلك، الطبيعة المحددة لمرحلة تطور المعرفة وحسب، ولكن أيضاً السمات المميزة لأشكال نشاط الناس السائدة في تلك الفترة من التطور التاريخي للمجتمع، وشكل علاقاتهم مع بعضهم البعض وعلاقتهم بالطبيعة. على سبيل المثال، كان الترابط والتفاعل والتغير - (الحركة) - التي أصبح الانسان مُدركاً لها كأشكال شاملة للوجود في المراحل الأولى من تطور المعرفة هي العناصر الضرورية للعمل، والذي يُمكن تعريفه على أنه التحويل الهادف لأشياء الطبيعة إلى وسيلة للعيش من خلال الأدوات. هذه العملية لا يُمكن القيام بها دون ادراك للتفاعلات والروابط القائمة المحيطة، لا يمكن القيام بها دون وعي ماهية التغير.

يهدف نشاط العمل إلى تغيير الشيء أو الظاهرة الطبيعية من خلال التأثير عليه بشيءٍ آخر (أداة العمل)، أي بوضع هذه الأشياء في علاقة مُعينة مع بعضها البعض. في عملية العمل، من خلال وضع الأشياء في علاقة مُختلفة عما هي موجودة في علاقاتها في الحالة الطبيعية وجعلها تتفاعل، ينجح الانسان في تغييرها بالطريقة التي يحتاجها. وأثناء قيامه بذلك، ويمرّاقبته ما يحصل آلاف الملايين من المرات، يتوصل حتماً إلى استنتاج مفاده أن كل شيء في بيئته هو في حالة من التفاعل والترابط. في الواقع، هذا الطرف بالذات - اعتقاده بأن أشياء العالم الخارجي كلها في حالة من الترابط والتفاعل وامكانية تغييرها - هي التي وفرت إحدى الشروط الضرورية للتنظيم الواعي



ومزيد من تطور الانتاجية. لو كان المرء لا يعرف أو لم يكن مُقتنعاً بإمكانية تغيير الأشياء من حوله، فلن يُحاول مُمارسة أي تأثير عليها، ولن يُنظم أي نوع من الانتاج. ان حقيقة أداء الانتاج وتطوره بين القدماء تشهد على حقيقة أنهم كانوا على دراية بقُدرة أشياء العالم الخارجي على التغيير نتيجة تفاعلها، وأيضاً أنهم استخدموا هذه المعرفة في عملهم بنجاح. ويتضح هذا أيضاً من خلال تطور التكنيك. على سبيل المثال، استندت الطُرق الأولى في اشعال النار على حك شيء بشيء آخر، واعتمدت الأجهزة الكهربائية الأولى على الترابط والتفاعل. يُمكن العثور على مثال لتأثير النشاط العملي، وخاصة أشكال العلاقة بين الناس التي ترسخت في المُجتمع، وتطور المقولات، في الطريقة التي أثبت بها هرقلطس الترابط الشامل والحركة على أساس وحدة (أو شمولية) الطبيعة الأولية لكل ما هو موجود. لقد جادل بأن جميع الظواهر التي يُمكن ملاحظتها في العالم مُترابطة وتتداخل مع بعضها البعض لان لها طبيعة واحدة-النار. استخدم هيراقليطس النار كمُبادل لعلاقات السلعة-المال الموجودة في مُجتمع عصره والدور الخاص للذهب في هذه العلاقات. كتب "كل الأشياء تُستبدل بالنار، وتُستبدل النار بكل شيء، كما تُستبدل البضاعة بالذهب والذهب بالبضاعة"<sup>1</sup>.

كان ماركس وانجلز يؤكدان دائماً على اعتمادية تشكّل مقولات الديالكتيك وعكسها لمُختلف جوانب النشاط العملي. على سبيل المثال، كتب ماركس في توضيحه للعلاقة بين مقولات الفردي والعام بأشكال نشاط البشر: "ولكن ما عسى ان يقول هيغل العجوز اذا سمع في العالم الاخران das allgemeine في الالمانية والاسكندنافية القديمة لا تعني شيئاً آخر سوى الارض المشاعة، وان das Sondere, Besondere - لا تعني شيئاً سوى الملكية المنفصلة المنتزعة من الارض المشاعة؟ وهكذا فان المقولات المنطقية تبرز جيداً من تعاملاتنا بعد كل شيء"<sup>2</sup>. كل هذا يوضح أن المقولات ليست فقط مراحل في تطور المعرفة ولكن أيضاً مراحل في تطور المُمارسة الاجتماعية للناس، وعلاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم مع الطبيعة. بصفتها مراحل في تطور الإدراك الاجتماعي والممارسة، فان المقولات لا تعكس فقط الأشكال الشاملة للوجود وخصائص وصلات الواقع وقوانينه العالمية وحسب، بل وأيضاً قوانين حركة المعرفة من الأدنى الى الأعلى: "مقولات الفكر ليست أداة للانسان، بل التعبير عن قوانين الطبيعة والانسان"<sup>3</sup>. وفي مكان آخر، نقلاً عن قول هيغل، أن حركة الوعي: "المنطق هو علم الأشكال الخارجية للفكر، بل قوانين تطور (كل الأشياء المادية). أي تطور كلة المحتوى العياني للكون ومعرفة-أي حاصل جمع، حصيلة تاريخ معرفة العالم"<sup>4</sup>.

بتشكّلها في تسلسلٍ مُحدد في سياق تطور الإدراك الاجتماعي، تفترض المقولات الروابط والعلاقات الضرورية، وبالتالي تُشكل بُنية النشاط الذهني والبنية المنطقية للمعرفة والأشكال العامة لحركة الفكر.

تُصبح الذات، في عملية التعرف على موضوع مُعين، مُدركةً له من خلال شبكة المقولات التي تشكلت في وعيها، وتصنع تركيبية المقولات الخاصة بهذا الموضوع، وبالتالي تكشف عن الخصائص والصلات المُتأصلة في الموضوع، وبعد ذلك، تكتشف الأشكال المُحددة التي تتمظهر من خلالها تلك الصفات في مجال مُعينٍ من الواقع. في نفس الوقت تكشف الذات عن الصفات الكمية والنوعية للموضوع، والصلات السببية المُتأصلة فيه وقوانين عمله وتطوره. من كل هذا، يترتب أن البنية المقولية، بضمانها حركة الفكر نحو الحقيقة، يتم اختبارها مع كل

<sup>1</sup> - The Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus on Nature, Baltimore, 1889

<sup>2</sup> - مُختارات من مراسلات ماركس وانجلز، ترجمة فواد أيوب، دار دمشق 1981، ص 235

<sup>3</sup> - الدفاتر الفلسفية، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 115

<sup>4</sup> - نفس المصدر، ص 116

فعل ادراكي وعلمي، مع كل عملية فكرية، ومن خلال هذا التكرار المستمر واعادة التأكيد في الممارسة، تُصبح حقيقة مُقررة بدون أن تترك شكاً في عقل اي شخص فيما يتعلق بشموليتها (فائدة التعرف على أي موضوع) وحقيقتها.

يقول لينين: "حين يحاول هيغل-بل أحياناً يكذب ويلهث- أن يُخضع الفاعلية الانسانية المنسقة في اتجاه هدف للمقولات المنطقية بقوله أن هذه الفاعلية هي (قياس)، ان الذات (الانسان) تلعب دور لا أعلم الى اي حد في (صورة) القياس المنطقية، الخ- فان هذه ليست لعبة فارغة فقط. ثمة هنا محتوى عميق جداً ومادي بشكلٍ خالص. يجب أن نقول: ان فاعلية الانسان العملية كان عليها أن تفقد الوعي البشري الى أن يُكرر مليارات المرات شتى الصور المنطقية، لكي تستطيع هذه الصور أن تكتسب معنى بديهيات. هذا لاحظ جيداً<sup>1</sup>.

وهكذا، فان مقولات الديالكتيك هي صورة مثالية Ideal تعكس وتُعبّر في شكلٍ نقي عن الخصائص الشاملة للأشياء والعلاقة فيما بينها، والأشكال الكلية الموجودة في الواقع الموضوعي في ترابطٍ عضوي مع الفردي والخاص Individual and Particular. ان المقولات، كنتائج للنشاط المعرفي، تعكس خصائص تلك المراحل من الادراك التي تشكّلت من خلالها، وتشكّل قوانين حركة المعرفة من الأدنى الى الأعلى وقوانين وظيفة وتطور الفكر من خلال العلاقات الضرورية الناتجة بينها.

أخيراً، نظراً لأن المقولات مُرتبطة بالممارسة، التي تتجسد في أدوات العمل وأشكال النشاط، فان أشكال الوجود الكلية والخصائص والعلاقات العامة للأشياء التي تعكسها، هي نظير لما تعكسه المقولات لقوانين وظيفة وتطور النشاط العملي بطريقةٍ أو بأخرى.

### 3- العلاقة بين قوانين الديالكتيك ومقولاته

تتشترك القوانين والمقولات في الكثير، وليس من قبيل الصدفة أن يُنكر بعض الفلاسفة أن المقولات هي القوانين الأساسية للديالكتيك، بينما يعتبر آخرون أن القوانين هي مقولات. لذلك دعونا نُلقي نظرةً عامةً على المسألة.

ان السمة التي تشترك فيها كلٌّ من القوانين والمقولات هي أنها تعكس الأشكال الكلية لوجود المادة، والظروف الشاملة للوجود. ان التناقض والترابط بين الكم والنوع وتكرار المسار الذي تم قطعه على أساس أعلى في سياق نفي بعض العناصر أو الحالات السابقة هي سمات شاملة مثلها مثل السببية والشكل والمحتوى والضرورة وما الى ذلك.

ولكن في اطار السمات المُشتركة بينهما، هناك أيضاً فرق بين قوانين ومقولات الديالكتيك. تعكس قوانين الديالكتيك الروابط والعلاقات الشاملة التي تعمل في الطبيعة والمجتمع والادراك الانساني. الفئات، تعكس، بالإضافة الى ذلك، جوانب وخصائص الواقع. بمعنى آخر، فان محتوى المقولات أغنى من محتوى القوانين.

على سبيل المثال، يعكس قانون التحول الكمي الى نوعي فقط الترابط بين الكم والنوع. يعتقد بعض المؤلفين أن المقولات تعكس الجوانب والخصائص فقط، ولكن لا تعكس الترابط بين هذه الجوانب، والتي، كما يؤكدون، تعكسها القوانين. هذا ليس دقيقاً بشكلٍ كافٍ. يخلط هؤلاء المؤلفين بين محتوى تعاريف مقولات مُعنية، بمحتوى المقولات نفسها. من الصحيح أن تعريفات المقولات لا تشمل انتظامات وقوانين الترابط بين جوانب أو عناصر الواقع التي تعكسها هذه المقولات. انها تُسجل فقط ما هو أساسي ومُحدد، مما يسمح لنا بتعريف المقولات وتمييزها عن بعضها. لكن تعريف المقولات، مثل تعريف أي مفهومٍ آخر، لا يُفسر ولا يُمكن أن يُفسر محتواها

1 - نفس المصدر، ص 192

بالكامل. المحتوى أغنى وأكثر تنوعاً من الخصائص أو السمات التي يكشف عنها التعريف. لا يشمل محتوى المقولات الجوانب والخصائص وحسب، بل ويشمل أيضاً الترابط بينها وبين الجوانب الأخرى للموضوعات المادية. على وجه التحديد، لا يُستنفذ محتوى مقولة الكمية بأي حال من الأحوال بمجموع خصائص الشيء التي تُشير إلى حجمه وأبعاده وحسب، والتي تظهر عادةً في تعريفات مقولة (الكم). يتضمن محتوى المقولة أيضاً حقيقة أن الكم مُرتبط عضوياً بالنوع، وأنه في مرحلة مُعينة من تغيره يُثير تغييراً في النوع، وأن خصائص الكم تعتمد على خصائص النوع. بمعنى آخر، تشتمل مقولة الكم في محتواها على الخصائص التي تُميز الكم، وانتظامات وقوانين الترابط بين الكم والنوع. وينطبق الشيء نفسه على مقولة النوع. يُمكن ملاحظة الأمر نفسه في العلاقة بين محتوى قانون وحدة وصراع الأضداد ومحتوى مقولة "التناقض". ان قانون وحدة وصراع الأضداد يعكس ويؤكد أن هناك صراعاً بين الأضداد المُتنافرة والمُتحدة التي تُميز هذا الكيان المادي أو ذلك، وأن الصراع في النهاية يؤدي إلى حل التناقض وانتقال الشيء من حالةٍ نوعيةٍ إلى أخرى. تضم مقولة "التناقض" في محتواها كل هذه العناصر وعدداً من العناصر الأخرى غير الموجودة في القانون المذكور. تؤسس مقولة "التناقض" حقيقة أن التناقض هو تفاعل بين جوانب مُتعارضة، أو صراع بين الأضداد. بالإضافة إلى ذلك، تُشير مقولة التناقض أيضاً إلى الخارجي والجوهرية وغير الجوهرية والأساسية وغير الأساسية والرئيسية والثانوية. إنها، أي المقولة، تُحدد النقاط الخاصة بالعناصر التي تلعب هذا الدور أو ذلك في تطور الكيانات المادية، وتحديداً حقيقة أنها مصدر الحركة والتطور، الخ.

وهكذا، فإن محتوى مقولة "التناقض" أغنى بكثير من محتوى قانون وحدة وصراع الأضداد. نجد الشيء نفسه في ملاحظة العلاقة بين أي مقولات والقوانين الموافقة لها. خذ مثلاً مقولة المحتوى والشكل والقانون المُتعلق به والقائل بأن المحتوى يُحدد الشكل. كل ما يؤكد هذا القانون هو أن المحتوى هو الحاسم في العلاقة بينهما، وبأن الشكل يتغير استجابةً لتغير المحتوى. إن مقولة الشكل والمحتوى تعكس أكثر من هذا. على سبيل المثال، تتضمن مقولة المحتوى، بتأكيداتها على حقيقة أنه حاسم فيما يتعلق بالشكل، أنها مجموعة من العمليات الداخلية لشيء ما أو ظاهرة، وأنه يتغير باستمرار، وهو يسبق الشكل في تطوره هذا، وأن الشكل المُقابل له يوفر له مجالاً واسعاً لتطوره، وما إلى ذلك. يتضح أن المقولات تتضمن في محتواها القوانين المُقابلة لها من خلال حقيقة أن بعض قوانين الديالكتيك ليست مواضيع مُستقلة للدراسة ولكنها تُعتبر عناصر مُعينة في محتوى مقولاتها المُقابلة لها. على سبيل المثال، لا تتم دراسة قانون السببية بمعزلٍ عن غيره، ولكن فقط فيما يتعلق بمقولة السبب والنتيجة، فقط، كجزءٍ من محتوى هذه المقولة. وينطبق الشيء نفسه على قانون الترابط بين الضرورة والصدفة، والذي يُعتبر مُرتبطاً بمحتوى المقولات المعنية. ويكون الأمر نفسه مُنطبقاً على قانون الانتقال المُتبادل من الفردي إلى العام ومن العام إلى الفردي. هذا القانون يُعاد انتاجه في الوعي فقط كمحتوى لمقولات الفردي والعام. من المُسلم به أن هناك قوانين للديالكتيك لا نتصورها كعناصر في محتوى مقولات مُعينة، بل هي قوانين في حد ذاتها. هذه هي قوانين تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية، وقانون وحدة وصراع الأضداد، وقانون نفي النفي. يتم النظر إلى هذه القوانين بشكلٍ مُستقل ليس لأن محتواها لا يُشكل جزءاً من مقولاتها المُقابلة لها، ولكن لأنها، على عكس قوانين الديالكتيك الأخرى، هي القوانين الأساسية التي تُحدد القوانين الأخرى وتتجلى بطريقةٍ أو بأخرى من خلالها. وهكذا، على سبيل المثال، يُحدد قانون وحدة وصراع الأضداد بعض انتظامات تفاعل العام والفردي، والكم والنوع، والسبب والنتيجة، والشكل والمضمون، والضرورة والمُصادفة، والإمكانية والواقع، وما إلى ذلك، ويتجلى من خلالها بطريقةٍ أو بأخرى. في الواقع، الخاص والعام، الشكل والمحتوى،

الضرورة والصدفة، الامكانية والواقع، الخ، هي متضادات تنتقل في ظل ظروف معينة وتتحول الى نقيضاتها وتُصبح مُتطابقة.

يعمل قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات نوعية بنفس الطريقة. يتجلى في تفاعل العناصر أو الجوانب التي تعكسها المقولات المُزدوجة. على سبيل المثال، التغير في كمية الفردي يحوله حتماً الى عام (نوع جديد)، والعكس بالعكس، فان التغير الكمي في العام يجعله فردياً. علاوةً على ذلك، يؤدي تراكم التغيرات الكمية في المُحتوى عاجلاً أم آجلاً الى تغير في الشكل، مصحوباً بانتقال الكيان المادي المُعطى الى نوع جديد. أخيراً، فان تكتيفاً مُعيناً لخاصية عَرَضية تتوافق مع شروط وجود كيان مادي مُعين يُحولها الى سمة ضرورية، مما يمنحها حالة جديدة نوعياً.

نظراً لان قوانين الديالكتيك المذكورة أعلاه أساسية وحاسمة لجميع الروابط والعلاقات الشاملة الأخرى، فمن الطبيعي والضروري تماماً استبعادها من محتوى المقولات المُقابلة وتقديمها كمواضيع خاصة.

مترجم من كتاب:

Philosophy in the USSR, Problems of Dialectical Materialism, Published and Printed in 1977, Progress Publishers, Moscow

Article: A Contribution to the Question of the Categories of Materialist Dialectics, A. P. Sheptulin



مفهوم (المقولة) بشكل أفضل.

تختلف مقولات المنطق الديالكتيكي عن المفاهيم العلمية الأخرى بحكم الخصائص التالية: تعمل المقولة المنطقية بمثابة انعكاس وتعبير عن قوانين العالم المادي الموضوعي والفكر الانساني الشاملة. وهنا تكمن عالمية المقولات المنطقية في المقام الأول. في المقام الثاني، تكمن عالمية المقولات-وهو جانب لا يتم ايلاء اهتمام كافٍ له دائماً- في حقيقة أنها تشتمل على عناصر شاملة لكل تفكير، وبدونها، لا يُمكن للفكر بالمعنى الدقيق للكلمة، أن يوجد. لاحظ هيجل بحق أن الانسان دائماً ما يستخدم مقولات المنطق بشكلٍ غريزي<sup>1</sup> في أي عملية تفكير تجريبية. انه يستخدمها عن غير وعي، حارماً ايها من مغزاها الفلسفي الخاص، ويخترلها من أجل أن تخدم أغراضه في الحياة اليومية<sup>2</sup>. لا يستخدم المرء المقولات المنطقية في حياته اليومية بشكلٍ غير واعٍ وحسب، ولكنه أيضاً يمتلك فهماً صحيحاً لمعناها. "لماذا"، "ما السبب"، "بالصدفة"، "غير متعمد" وما شابه، كل هذه ان لم تكن مقولات منطقية بالمعنى الفلسفي الصرف، فهي، على أية حال، بدايات غريزية لمثل هذه المقولات بقدر ما تُساعد المعرفة الانسانية (الفكر) في تنظيم تدفق الانطباعات القادمة من العالم المادي الخارجي. بالاضافة الى ذلك، من الواضح أن هذه الأشكال ذاتها من الاتصال نابعة من العالم المادي الموضوعي والعلاقة الكامنة بين الأشياء التي تُظهر نفسها للأطفال ويتعلمها الكبار. قد يطرح المرء السؤال التالي: ما الذي يبدأ الطفل في استيعابه أولاً- تتنوع الأشياء من حوله؟ أم الأفكار والتعبيرات عن قوانين الترابط بين تلك الأشياء المُحيطة به؟ بالطبع، انه يستوعب كليهما في آنٍ واحد، ولكن فان المفاهيم هي التي تلعب الدور الحاسم في هذه الوحدة. يبدأ استيعاب المعرفة عن العالم المُحيط من خلالها (من خلال المفاهيم) في المقام الأول، والطفل الذي يتأخر في نموه الفكري في هذا الجانب فانه حتماً سيتخلف عقلياً.

من المُهم ملاحظة أسباب ظهور النظريات القبلية حول أصل المقولات، على سبيل المثال، في تعاليم كانط. في مقالاتٍ كتبها لـ أبراميان<sup>3</sup> و فلاديمير سيرجيفيتش شفيريف<sup>4</sup>، تم اجراء محاولة بطريقةٍ ما لاستخلاص النواة العقلانية لتعاليم كانط حول المقولات. هذه النواة العقلانية موجودة بالفعل. الى حدٍ ما، يستخدم الشخص في حياته اليومية بالفعل المقولات قبلياً، ولكن بالطبع، ليس بمعنى أن لديها أصلاً خارج التجربة: يستخدم الناس المقولات عفويّاً، أو كما قال لينين، بديهياً. نشأ هذا التفكير البديهي من النشاط العملي الانساني: " ان فاعلية الانسان العملية كان عليها أن تفوق الوعي البشري الى أن يُكرر مليارات المرات شتى الصور المنطقية، لكي تستطيع هذه الصور أن تكتسب معنى بديهيات. لاحظ هذا جيداً"<sup>5</sup>.

نشأت تعاليم كانط حول الأصل غير التجريبي للمقولات المنطقية التي تُصاحب التجربة، والتي أيضاً "تُشكل جُغرافيا الذكاء الانساني"، لأن كانط لم يتخذ منهجاً تاريخياً لدراسة التطور الفكري للانسان. هناك تطوّر عملي تجريبي صرف لأدوات المفكر المقولاتي، في التطور الذهني للجنس الانساني. في التطور الذهني للانسان الفردي-الطفل- تظهر هذه الأدوات في شكلٍ يبدو جاهزاً، ويبدأ تطوره الذهني من الأغراض العملية. من المفهوم أن المقولات لا يضعها الله في روح الطفل مُسبقاً، وهي لا تُمثل أي "جغرافية للذكاء" في رأسه، ولكنه يكتسبها من الناس في بيئته. اعتبر هيجل، الذي التزم أيضاً بوجهة نظر قبليية، ولكن بمعنىً مُختلفٍ عن كانط، اعتبر

1 - Hegel, Soch Vol. I, p. 20

2 - Hegel, op. cit., Vol. V, p. 10

3 - Voprosy filosofii, 1972, no. 10

4 - Voprosy filosofii, 1974, no. 4

5 - الدفاتر الفلسفية، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص 192

المقولات، بمثابة تعريفات ميتافيزيقية والتي قدمها الله للطبيعة والانسان<sup>1</sup>. يقوم لينين، في المقطع المُستشهد من كتابه أعلاه، ببحث المقولات في سياق قُدرات الأفكار الانسانية، مما يعكس بشكل أكبر أكثر قوانين العالم المادي عموميةً، والتي تضم أهم العناصر البدائية للتفكير الانساني، ويرفض اصفاء الطابع الصوفي عليها وكأنها "تعريفات ميتافيزيقية من الله".

كما نعلم، هناك 12 مقولة منطقية أعدّها كانط. "فَرَزَ" كانط هذه المقولات الـ12 من 12 افتراض Proposition مُقابل لها، والتي شارك هيغل أيضاً في تحليلها في القسم الخاص بالمفاهيم في كتابه (المنطق). لكن كانط لم يكن يحصر نفسه على تلك المقولات الـ12. كما أنه صنّف مع المقولات القبلية، مقولاتٍ من التصور الحسي مثل المكان والزمان، والطبيعة المقولية التي أكدها الكانطيون الجُدد لاحقاً. علاوةً على ذلك، يُضيف كانط في مُلحقٍ خاص لنظريته في المقولات، "المفاهيم الانعكاسية" التالية: التتابع والاختلاف، الاتفاق والتناقض، الداخلي والخارجي، المادة والشكل<sup>2</sup>. لم يجد كانط مكاناً لهذه المفاهيم في جدول مقولاته العام، لأنه لم يجد لها افتراضات تتوافق مع هذه المفاهيم الانعكاسية المتعددة، على الرغم من أنه كان هناك افتراضات ايجابية وسلبية من بين الافتراضات التي اقترحها. ومن بين المقولات، هناك الواقع والنفى، والتي تحتوي أيضاً على نوع من التناقض الديالكتيكي.

يكشف نظام مقولات كانط عن تأثير منهج التصنيف البسيط. على الرغم من أن كانط يتحدث عن "استنتاج مفاهيم عقلانية صرف"<sup>3</sup>، اتهمه هيغل بحق بأنه يُصنف المقولات ويقارنها فقط. انه لا يستنتجها، أي أنه لا يستنتج مقولة من مقولة أخرى على أساس اي مبدأ مُحدد. انه لا يُظهر الحاجة الى ترتيب مقولات المنطق وتطويرها.

أولاً، لا يجب افتراض حق مفهوم مُعيّن في الوجود داخل نظام من المقولات الفلسفية (المنطقية)، بل يجب اثباته، وثانياً، يجب اثبات هذا الحق ليس بشكلٍ عام، اي ليس مُجرّد اعلان أن هذه مقولة منطقية، هذا غير كافٍ. من الضروري أن يتم توضيح الحاجة الى مثل هذا المفهوم المُعطى وليس غيره على وجه التحديد، فيما يتعلّق بمكانه وعلاقته بمنظومة مُعينة من المقولات، اي تحديد مكانه الذي يُمكن أن يُلاحظ غيابه فيه ومُلاحظة كيفية ضرورة كونه رابط مُحدد في تطوير المقولات المنطقية.

يوجد شيء مثل سلّم المقولات المنطقية.

لو كانت هناك درجة مفقودة بشكلٍ واضح في هذا السلم، فان على المرء أن يجد مفهوماً يُمكن أن يُصبح بمثابة تلك الدرجة، وهذا ما أسماه هيغل بخضوع المقولات أو تراتبيتها. يقول هيغل: "اذا كان التفكير قادراً على اثبات أي شيءٍ مهما كان، اذا كان على المنطق أن يُطالب بتقديم البراهين، واذا كان عليه أن يُعلمنا كيفية الإثبات، فيجب أن يكون، قيل كل شيء، قادراً بشكلٍ واضح على اثبات أن له محتويّاً خاصاً به حاضراً فيه وحده، يجب أن يكون قادراً على اظهار الحاجة الى هذا المُحتوى"<sup>4</sup>. هذه المُلاحظة الصحيحة تماماً تعني أن المسألة المطروحة في المنطق الديالكتيكي ليست مُجرّد مسألة أنه يجب اعلان مفهوم مُعيّن ليكون مقولةً من الفلسفة العامة. من الضروري أن يكون لدينا براهين على الحاجة الى مفهوم مُعيّن في الشبكة الكُلية للمفاهيم المنطقية. يجب استنتاج المفهوم من تلك المفاهيم التي سبقته ويجب استيعابه على أنه ضروري لتطور المفاهيم اللاحقة. هذا هو المعيار الثالث للشمولية المنطقية والحالة المقولية لمفاهيم المنطق الديالكتيكي.

<sup>1</sup> - See "G. W. F. Hegel," Entsiklopediia filosofskikh nauk, Moscow, 1974, Vol. I, p. 215

<sup>2</sup> - See Kant, Soch Vol. 3, pp. 316- 18

<sup>3</sup> - Ibid., p. 181

<sup>4</sup> - Hegel, Soch Vol. I, p. 68

من المستحيل اعتبار مفهوم لم يتم اشتقاق وضعه الفلسفي العام من الضرورات الكلية لمنطق تطور المقولات، بأنه مقولة فلسفية عامة.

بالإضافة الى ذلك، فان هذا الافتراض العام له أيضاً تدرجاته وتنويعاته، ويحتاج الى صقل. لم يُلائم هيغل مع منطق 12 مفهوماً، بل أكثر من 100 مفهوم، بما في ذلك بعض المفاهيم من مجال الرياضيات (المتغيرات الشاملة والمكثفة)، ومن مجال الميكانيكا (الجذب والتنافر) وقائمة كاملة من المفاهيم الأخرى غير الفلسفية على ما يبدو، والتي، مع ذلك، يُسميها المقولات المنطقية. يمتلك هيغل تقسيماً فرعياً خاصاً به للمقولات: انه يُميز بين مقولات العلوم الطبيعية العقلانية ومقولات العقل التأملي. انه يُطبق على كلاهما مقولات المنطق، ولكنه يؤكد، من خلال هذا التقسيم، على عدم التساوي بينها. النقطة المهمة هي أن هيغل - كما يتبع مما سبق ذكره أعلاه - يستنتج مقولاته ويشترك احدها من الأخرى. يتحقق ذلك من خلال الكشف عن المحتوى الداخلي لكل مقولة. وبذلك، يكشف في محتوى كل مقولة عن حزمة كاملة من المقولات المساعدة أو الفرعية الأخرى. يؤدي تطوير هذه المقولات الفرعية الى اكتشاف مقولات فرعية جديدة، وما الى ذلك.

في التحليل النهائي، يؤدي تحليل محتوى هذه السلسلة الكاملة من المقولات الفرعية الى اكتشاف مقولات مبدئية مختلفة، كنفيسة للأولى كامنة فيها (أي اكتشاف مقولة جديدة نفيسة للمقولة الأولى ولكنها نابعة من هذه الأخيرة). وهكذا ينتقل منطق هيغل من مقولة الى أخرى، وبهدف تسهيل حركة المفاهيم المقولية، يستخدم هيغل، عدداً من المفاهيم المُستعارة من العلوم الخاصة، مثل تلك المذكورة أعلاه. عادةً ما يُسميها ليس فقط مقولات منطقية بل مقولات الفهم categories of understanding. يُميز أرسطو وفرفوروريوس (Porphyrus) (وهو باحث في المنطق الأرسطي) بين المقولات praedicamenta والمقولات الفرعية praedicabilia (وهي المفاهيم الثانوية أو المُشتقة من المقولات والتي تعمل على كشف محتوى هذه الأخيرة). يُمكننا أن نُطلق على ما أسماه هيغل بمقولات الفهم، مُستخدمين مصطلحات أرسطو وفرفوروريوس، (praedicabilia).

من حيث موضوعنا الرئيسي - مسألة تشكيل مقولات جديدة في المنطق الديالكتيكي - يُمكن للمرء أن يقترح تعبيراً أكثر تفصيلاً للترتيب الهرمي للمفاهيم الموجودة في المنطق الديالكتيكي: المقولات، والمقولات الفرعية والمفاهيم التكاملية integrative concepts<sup>1</sup>، أي مفاهيم العلوم الخاصة. يجعل هذا التقسيم الفرعي من المُمكن فهم الطريقة التي يُمكن بها استدخال مقولات جديدة في علم الفلسفة والمنطق الديالكتيكي.

يجب ملاحظة أن الوقت قد حان لتفسير النهج الهيجلي لمسألة المقولات الجديدة في المنطق، بطريقة أكثر صحة من ذي قبل. لقد لجأنا الى هيغل، وسوف نلجأ اليه عند الضرورة طالما أننا لا نمتلك كتابنا الماركسي المادي حول المنطق الديالكتيكي.

عادةً ما يُدان هيغل على أساس أن منطق الديالكتيكي مُغلق، أي على أساس أنه لم يعترف باستحداث مفاهيم جديدة في المنطق. ولكن، وانطلاقاً من ملاحظات انجلز<sup>2</sup>، فان ذلك الطابع المُغلق لا يتعلق بالمنطق والديالكتيك خاصته، بقدر ما يتعلق بنظام فلسفة هيغل المثالية. بالطبع، يرتبط المنطق الهيجلي ارتباطاً وثيقاً بمثاليته الفلسفية، وهو أساس نظامه، في حين يعتبر هيغل

<sup>1</sup> - تمت استعارة هذا التعبير من زيد أوردشيف Zaid Melikovich Orudzhev انظر (Dialektika kak sistema, MOSCOW 1,9 74, p. 343) مع اختلاف أن اورودشيف يتحدث عن المناهج التكاملية، بينما هنا المسألة متعلقة بالمفاهيم التكاملية، أي المناهج والمفاهيم التي يتم توظيفها في العديد من العلوم الخاصة، بينما تظل، بشكل عام، مفاهيماً من العلوم الخاصة.

<sup>2</sup> - - See Marx and Engels, Soch Vol. 2 1, pp. 277- 78

حاولت البحث عن المصدر العربي لملاحظات انجلز هذه، ولكنني لم أستطع أن أعرف عن أيها يقصد الكاتب - (المترجم).



جميع الأجزاء الأخرى من النظام كمنطق تطبيقي فقط. لكن النقطة المهمة هي أن منطق هيغل هو منطق ديالكتيكي، والديالكتيك بطبيعته يستبعد فكرة الاكتمال النهائي. هذا تناقض بين نظام هيغل الفلسفي المثالي والديالكتيك، لأن الديالكتيك يُمكن أن يتطور باتساق فقط على أساس المادية الفلسفية وعلى أساس التعاليم الماركسية المتعلقة بالحقيقة المطلقة والنسبية. وهذا هو السبب في أنه في تلك الأماكن التي يهتم فيها هيغل على وجه التحديد بمسائل الديالكتيك، في كتابه (المنطق)، "نجد أقل ما يُمكن من المثالية، وأكثر ما يُمكن من المادية"<sup>1</sup>، كما يقول لينين. في كتابه (فلسفة الطبيعة)، يتحدث هيغل تحديداً عن التغيرات في جهاز الفكر المقولي: "إن جميع نقاط التحول المهمة في كل من العلوم وتاريخ العالم تنبع من حقيقة أن على الروح، في سعيها لإدراك ذاتها والتغلب عليها وأن تُصبح سيده ذاتها، أن تُغيّر مقولاتها، وبالتالي، أن تدرك ذاتها بشكل أكثر صدقاً وعمقاً وأن تُحقق وحدة أكبر مع نفسها"<sup>2</sup>. يُشير هيغل إلى حقيقة أن الفلسفة تقوم على مادة "أعدتها الفيزياء على أساس التجربة". لكن مفاهيم "الفهم" التي اكتسبتها الفلسفة من الفيزياء تُترجم إلى لغة الفلسفة بقدر ما أن مفاهيم "الفهم" التي تُوفرها الفيزياء لا تُلبّي في حد ذاتها احتياجات الفلسفة<sup>3</sup>. في مقدمة الطبعة الثانية من (فلسفة المنطق) يقول هيغل، أنه أثناء اعداد الطبعة الثانية، فقد راجع النسخة الأولى سبع مرات، على الرغم من أنه كان ينبغي بالفعل إعادة صياغتها ليس سبعة مرات، بل 77 مرة<sup>4</sup>.

كُتِبَ مُحَرَّر الطبعة الأولى لـ (فلسفة الطبيعة) ليوبولد هينينغ Leopold von Henning موجهاً لملاحظاتهِ إلى أولئك الذين اتهموا منطق هيغل بالاكتمال النهائي: "يقوم هؤلاء الأشخاص، من أجل أن يُريحوا بالهم، بالانطلاق من حقيقة هذا التنقيح الجديد الذي تم إجراؤه لهذا العمل، كيف تتماشى تلك الأمور التي تسير مع اكتمال العلم، الذي ألهم المخاوف، مع أنه لا يستبعد بأي شكلٍ من الأشكال الانجازات والنجاحات الجديدة"<sup>5</sup>.

بالطبع، يوجد هناك عوامل من التتويج والاكتمال في المنطق الديالكتيكي، ولكن ليس بمعنى أنه قد تم الوصول به إلى نتيجة مُطلقة مرة واحدة وإلى الأبد وبأنه لا شيء يُمكن تغييره فيه أو الاضافة إليه، ولكن بالمعنى العقلاني. إن المنطق الديالكتيكي كعلم هو كُلٌّ منهجيٌّ ومترابط، وهو نوع من نظام تكون البداية فيه غير متطورة، والنتيجة هي البداية المتطورة، بالمعنى الذي يقول به هيغل أن الفكرة الديالكتيكية هي "دائرية داخل نفسها"<sup>6</sup>.

وهكذا، في حين أنه عند هيغل المثالي-على الرغم من الاكتمال المُطلق لنظامه الفلسفي "للمعرفة المطلقة"- يتغيّر الجهاز المقولي لعلم المنطق (تكفي مقارنة منطق هيغل "الأكبر" و "الأصغر" لمعرفة كيف أن المقولات تمت إعادة صياغتها في الأقسام المتعددة من هذه الأنواع)، وفي حين أنه ليست فقط الأفكار والمواد الفلسفية هي التي تندمج في منطق هيغل المثالي (يكفي أن نرى كيف يدمج هيغل، على الرغم من موقفه المُتشكك تجاه (رياضة الفكر-من الرياضيات)، أطول أقسام التحليل الرياضي في منطقهِ)، فإن هذا صحيح بألف ضعف فيما يتعلق بالمنطق الماركسي والمادي الديالكتيكي. يتغيّر الجهاز المقولي للعلم، مع التطور العلمي. يتعلق الأمر بادراج أحدث المُكتشفات والمسائل والمفاهيم الخاصة بالعلوم الخاصة في تطوره، لا سيما في الحالات التي تحتوي فيها تلك المفاهيم معنىً ديالكتيكياً.

وتجدر الإشارة إلى أنه في الأونة الأخيرة تجتذب مسألة ادخال مقولات جديدة في الديالكتيك

1 - الدفاتر الفلسفية، فلاديمير لينين، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة 1988، ص230

2 - Hegel, Soch Vol, 11, p. 16

3 - Ibid

4 - See Hegel, op. cit., Vol. V, p. 18

5 - Ibid., pp. 695-96

6 - Hegel, op. cit., Vol. X, p. 441

المادي اهتماماً أكبر من جانب الفلاسفة السوفييت. وهكذا، فإن مجموعة مقالات (المسائل المعاصرة للديالكتيك المادي) Current Problems of Materialist Dialectics التي نُشِرت عام 1971، تحتوي على قسمٍ خاص: (مقولات جديدة في الديالكتيك) والذي يسرد سلسلة كاملة من المفاهيم العلمية، والتي تستحق من وجهة نظر مؤلفي المجموعة، أن تكون مقولاتٍ ديالكتيكية: نسبية الحركة، الحالة كحركة ثابتة، العناصر والبنية، التماثل وعدم التماثل، الاحتمالية، اللانهاية الحقيقية، النظام، الوظيفة، التشابه المُختلف Isomorphism، الخ<sup>1</sup>. السؤال الذي يطرح نفسه: هل يجب تضمين كل هذه المفاهيم في نظام المنطق الديالكتيكي؟ هل يُمكنها أن تصل إلى مكانة المقولات المنطقية الأصيلة فيه؟

برأينا يُمكن الإجابة على هذا السؤال باختصار على النحو التالي: بالتأكيد يجب أن يكون لها مكان في المنطق، ويجب أن يتم بحثها فيه. ولكن اعتماداً على الصفة المتعلقة بالمعايير الثلاثة للمفاهيم الحقيقية التي تحدثنا عنها سابقاً، وان كانت مقولات منطقية أو مقولات فرعية أو مفاهيم تكاملية، أو مفاهيم للعلوم الخاصة. دعونا نأخذ على سبيل المثال مفهوم التشابه المُختلف (وهي خاصية تطابق بُنية مجموعات العناصر، بغض النظر عن طبيعة هذه العناصر). هل يُمكن للمرء أن يؤكد أن لهذه المقولة نفس المكانة في المنطق مثل مفهوم السببية والصدفة والقانون وما شابه؟ بالطبع لا. إن هذا مفهوم لعلمٍ خاص منتشر بشكلٍ رئيسي في الرياضيات وفي بعض العلوم الأخرى. يُمكننا أن نُطلق اسم المقولة على هذا المفهوم، ولكنه ليس مقولةً فلسفيةً عالمية، وليس مقولةً من المنطق الديالكتيكي. فلنتحدث عن مفهومٍ آخر مُشابه- مفهوم البنية (ومفهوم العنصر، المُرتبط به). يؤكد بعض المؤلفين أن هذا المفهوم هو نقطة الانطلاق من أجل "بناء منظومة مقولات" المادية الديالكتيكية<sup>2</sup>. في رأينا سيكون من غير الصحيح رفع مفهوم البنية إلى مرتبة مقولة فلسفية عالمية، فما بالك بناء ديالكتيك مادي عليه.

من الجيد هنا أن نستذكر هيغل، الذي أشار إلى أن "هذا بشكلٍ عام هو منهجة الانعكاس المُجرّد للفهم: إنه ينتقي تعسفاً، المقولات الفردية التي لها أهمية فقط في مراحل مُعينة من تطوّر الفكرة، ومن ثم يُطبقها بطريقة تجعل المرء يرد كل شيء يُعالجه، لها"<sup>3</sup>.

في مجموعة المقالات المُشار إليها مُسبقاً، والتي تم تخصيصها بالكامل لتحليل مفاهيم البنية والعنصر، إذا تجاهل المرء هذا الظرف، وتجاهل التأكيد على أن المفاهيم المُعطاة يجب أن تكون على أساس الديالكتيك الماركسي، فإننا سنجد في رأينا، ملاحظات أكثر صحةً في هذا الصدد. على سبيل المثال، نقرأ في مقالة كتبها ف. سسفيديرسكي V. I. Sviderskii أن الطابع "العلمي العالمي" لمختلف المقولات لا يُقدّم دليلاً على طبيعتها الفلسفية: "تكمن أهمية المفاهيم العلمية العامة ليس في حقيقة أنه يُمكن اعتبارها فلسفية، بل في حقيقة أنها يجب أن تكون بمثابة المادة التي يُمكن على أساسها صياغة التعميمات الديالكتيكية العالمية"<sup>4</sup>. هذه صياغة صحيحة للمسألة، لكن النقطة الأساسية هي أن المؤلف يطبق هذا التصريح فقط على مفهومي التناظر واللاتناظر symmetry and asymmetry، في حين أنه برأينا يجب تطبيقه على كل تلك "المقولات الجديدة" التي يتم الحديث عنها في مجموعة المقالات المذكورة (العنصر، البنية، النظام الخ، انظر الصفحتين 10 و12)<sup>5</sup>.

1 - See Sovremennye problemy materialisticheskoi dialektiki, Moscow, 1974, pp. 12 and 178

2 - Ibid., p. 178

3 - G. W. F. Hegel, " Entsiklopediia filosofskikh nauk, Vol. I, p. 291

4 - Sovremennye problemy materialisticheskoi dialektiki, p. 17

5 - في الصفحة 122 من مجموعة المقالات المذكورة، يرى المرء أنه دُكرَ بشكلٍ صحيح، أن استخدام مُصطلح "البنية" يُقدّم لنا فقط عرضاً، لديالكتيك مقولات الجزء والكل، والبسيط والمعقد، وما إلى ذلك، بمصطلحاتٍ جديدة، والمألوفة لنا تماماً". برأينا، التصحيح الوحيد المطلوب هنا هو إعطاء هذا التصريح شرحاً أوسع مما يفعل المؤلف.

يجب التأكيد على أن الفلاسفة الماركسيين قد وظفوا، وسيستمررون في توظيف مثل هذه المفاهيم في العلوم الخاصة. لكن لو أردنا أن نكون دقيقين وأن لا نُبالغ، وأن لا نستبدل مقولات الديالكتيك بتلك الخاصة بالعلوم الخاصة، فلا ينبغي لنا أن نستخدم مفاهيم العلوم الخاصة هذه ونقول عنها أنها مقولات للديالكتيك<sup>1</sup>.

تُعتبر مفاهيم التسلسل الهرمي والتشابه المُختلف والبنية مقولات في العلوم الخاصة. ويجب بالتأكيد استخدامها في المُعالجة العميقة للمفاهيم العالمية المنطقية بوصفها مقولات فرعية أو مفاهيم مفيدة ذات مغزى من العلوم الخاصة، والتي بدون مساعدتها لا يُمكن لأي علمٍ مهما كان، بما في ذلك الفلسفة، القيام به اليوم. إن ادراج مفاهيم جديدة في دائرة المقولات الفلسفية يكون مُبرراً فقط عندما يثبت أنها: 1- انعكاساً شاملاً لقوانين العالم المادي والفكر الانسانية، 2- الأسس الأولية للقضايا والاستنتاجات والافتراضات والأفكار الانسانية بشكل عام، 3- ضرورة للغاية في منظومة المقولات المنطقية. لقد تحدثنا عن هذا أعلاه. المهمة ليست بأي حالٍ من الأحوال التقاط مفاهيم جديدة من تيار العلم الحديث الجارف وادخالها في المنطق الديالكتيكي والنظرة الى العالم دون الاعتماد على تاريخ الفلسفة. تتمثل المهمة الأكثر صعوبةً والأكثر أهميةً في نفس الوقت في توظيف الخبرة الكاملة لتطور العلوم المُعاصرة، من أجل اغناء وتقديم تفسير أعمق للمفاهيم والمقولات الموجودة بالفعل، مع تصحيح التفسير السابق، وخاصةً الهيجلي، للمفاهيم المنطقية. هذا بالطبع، لا يُلغي امكانية استدخال مفاهيم جديدة في علم الفلسفة اذا كانت تُلبّي متطلبات العالمية المتأصلة في المفاهيم الفلسفية الحقيقية.

يجب على المرء دائماً أن يضع في اعتباره وجهة نظر لينين القائلة بأنه يجب على الفلاسفة "الانتباه الى المسائل التي تطرحها الثورة الحالية في مجال العلوم الطبيعية"<sup>2</sup>. إن المسائل التي تحدث عنها لينين، في معظم الحالات، تجد تجسيدا لها في تلك المفاهيم العلمية الجديدة التي نوقشت سابقاً. يجب ان يتم تفسير هذه المفاهيم بطريقة مادية وديالكتيكية. يجب اثرء نظريتنا الماركسية اللينينية بالبيانات المُستجدة في العلوم الطبيعية. يجب خوض صراع ضد كل من الدوغما اللاعلمية والمبالغة في تعميم المفاهيم التي نشأت للتو وانتشرت في العلوم الخاصة. من الضروري بشكلٍ خاص مُعارضة الرافض الشكي والعدمي للمفاهيم الفلسفية القديمة التي تأسست صحتها على الخبرة الفلسفية الطويلة وتم تدعيمها علمياً، واستبدالها ببساطة بالمفاهيم الفيزيائية والكيميائية الخ. ولكن يجب على مفاهيم هذه العلوم أن تخضع الى التحليل والتقييم الفلسفي في سياق التحليل الماركسي الديالكتيكي.

---

- أشير في الصفحة 167 من نفس الكتاب الى أنه: "تاريخياً، جائت مقولتي المُحتوى والشكل قبل مقولتي العنصر والبنية، تم فرز هذه الأخيرة كنتيجة لتمايزهما". ما معنى عبارة "تم فرز هذين الأخيرتين كنتيجة لتمايزهما"، وهل انفرتا، أو انفصلتا بالفعل عن بعضهما؟ ليس الأمر بالأحرى أنهما لم تمايزا وأنهما ظلاً مفاهيم مُساعدة (أو تكاملية) للعلم الخاص، وأنه تم استخدامهما في المنطق لتسهيل تحليل المفاهيم الفلسفية العالمية الحقيقية؟ لم يكن هذا واحضاً. على أية حال، تدور هناك شكوك كثيرة حول هذه المسألة وهي قابلة للمناقشة، ولكن فانه حتى أو أن هذه المفاهيم لم تنفرز فانها ستظل أفكاراً مُثمرة تماماً وتمتلك مُحتوى عميقاً. لكن لا معنى من رفعها الى مرتبة المقولات المنطقية للفلسفة المادية الديالكتيكية.

1 - نود أن نؤكد هنا أننا لا نتحدث بأي حالٍ من الأحوال ضد المنهج المنظومي-البنوي كأحد عناصر المنهجية العلمية. من الضروري التمييز بين هذا المنهج وبين البنوية باعتبارها تياراً في الفكر البرجوازي الذي لا يحتوي فقط على مقارنة مُختلفة قيد البحث، ولكن أيضاً أشكالاً ايديولوجية تؤدي الى المثالية والميتافيزيقيا. في الوقت نفسه، تجدر الإشارة الى أن الأهمية المُتزايدة للمقاربة المنظومية والتي أثبتت فعاليتها في علوم مثل الأحياء واللغويات والسيبيرنيك وعلم النفس وغيرها، قد أدت الى بروز أو هام، خاصةً بين المفكرين البرجوازيين والكتّاب التحريفيين بأن هذه المقاربة نظرة جديدة الى العالم وتُحدد جوهر العلم المُعاصر. وعلى هذا الأساس يتم الاستنتاج أنه من المُمكن استبدال الديالكتيك المادي بالمنهج المنظومي البنيوي، وأنه من الضروري جعل الديالكتيك بنيوياً Structurize، وبالتالي تحويله الى تنوع من التحليل البنيوي. على الماركسيين أن يُبينوا خطأ هذه الآراء، وهم يفعلون هذا بالفعل.

2 - V. I. Lenin, Poln. sobr. soch., Vol. 45, p. 29

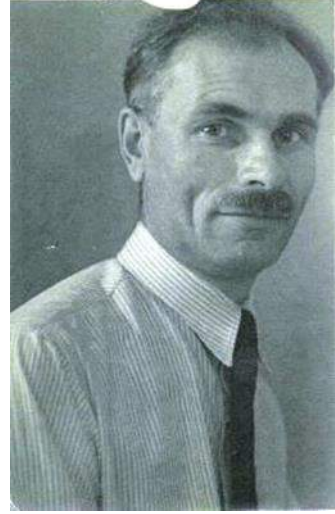
ترجمة لمقالة:

the Problem of the Formation of New categories in dialectical Logic, E. P. Sitkovskii, Soviet studies in  
Philosophy. 15:2, 94-106, 1976

## القسم الثاني

### مُختارات من كتاب (تاريخ الدين)

## الفصل الحادي عشر: الدين عند القبائل الجرمانية القديمة



سيرجي الكساندروفيتش توكاريف<sup>1</sup>\*

عندما كانت القبائل الجرمانية على اتصال مع الشعوب المتمدنة في العالم القديم، كانوا تقريباً في نفس مراحل تطور السلافيين: معظمهم كانوا قد بدأوا للتو في الخروج من المجتمع العشائري البحت. تبعاً لذلك، حافظ دينهم على أشكاله القديمة. ومع ذلك، كانت القبائل والمجموعات الجرمانية المنفردة مختلفة عن بعضها البعض اختلافاً كبيراً من حيث تطورها ودرجة تأثرها بمعتقدات الكلتيين والرومان، ثم المسيحيين لاحقاً. لذلك فإن الديانة المبكرة للقبائل الاسكندنافية الشمالية، التي كانت بعيدة عن هذا التأثير، استمرت لفترة أطول من الدين الذي كان موجوداً عن القبائل الجنوبية، وخاصةً الجنوبية الغربية-الراين والدانوب. بشكل عام، من المستحيل الحديث عن الدين الجرمني القديم كشيء ما موحد، بتجاهل الفروق القبلية والجغرافية والتغيرات التي حدثت طوال الفترة التاريخية بأكملها. كان لدى الجرمان القدماء آثار قديمة لأشكال طوطمية تتجلى هذه البقايا بشكل رئيسي في أسماء بعض القبائل: الشروسكي Cherusci والمُستمد من

<sup>1</sup> - سيرجي الكساندروفيتش توكاريف 1899-1985 باحث ماركسي في الاثنوغرافيا والتاريخ والمعتقدات الدينية، ودكتور في العلوم التاريخية.

دخل جامعة موسكو بعد ثورة اكتوبر مباشرة، ودرس اللغة الروسية واللاتينية في المدارس المحلية في مقاطعته تولا التي وُلد 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 (المجتمع 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 وقدم دورة حول تاريخ البنى الاجتماعية في جامعة صن بات صن للعمال الشيوعيين في الصين. درس توكاريف تاريخ شعوب ياقوتيا وسيبيريا وقام برحلة ميدانية بحثية الى تركمانستان عام 1928، وقام برحلات متعددة الى النس 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 موسكو 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.

كلمة Heruz والتي تعني الرثة الصغيرة. قبيلة البوري Buri من كلمة Eber والتي تعني الخنزير البرّي.



صورة تمثيلية لمعركة بين قبائل الشيروسكي والجيش الروماني عام 109 ميلادي

هناك أساطير حول نشوء القبائل والعشائر، أنها نشأت من الأشجار، وأسطورة حول عشيرة الميروفينجيان Merovingian التي انبثقت من وحش الماء.



سُلالة الميروفينجيان

ان الدلائل على الطوطمية واضحة أيضاً من الأسطورة التي تقول أن أصل جميع الناس بشكلٍ



عام هو من الأشجار: الرجال من شجر الدردار Ash Tree والنساء من من شجرة الدّر Alder Tree.

شوهدت بقايا الطوطمية أيضاً في عبادة الحيوانات المُقدّسة، والتي كان بعضها بمثابة رموز للآلهة: الذئب والغراب والحيوانات المُكرّسة للاله أودين Odinn، والخنزير البري بالشعيرات الذهبية في الأساطير الاسكندنافية، الخ.



الاله أودين

من الصعب أن نُقرّر ما هو أصل عبادة الصخور المُقدّسة. نحن نعرف عن هذه الممارسة من اللقى الأركيولوجية (الصخور ذات الحواف التي صنعها البشر)، ومن الكتابات والأرشفيات الكنسية. ربما كانت هذه العبادة مُماثلة لما هو موجود عن اللابلانديين Laplanders\*<sup>1</sup> الحديثين. يذكر الكُتاب الكُنسيون أيضاً الأشجار والينابيع المُقدّسة وعبادة النار المُقدّسة التي كان من المُفترَض أنه كان لها بالنسبة لهم، خصائص تطهيرية وشفائية. كان أيضاً من بين مُعتقداتهم الأولى الايمان بالعديد من أرواح الطبيعة- الجان Elves، وحوش الجبال Mountain Trolls وحوريات الماء Water Nymphs وأقزام تحت الأرضية underground gnomes الخ، بعضها كان ودوداً، والبعض الآخر كان عدائياً، مثل الذئب العظيم Werwolves. تعكس مثل هذه المعتقدات اسلوب حياة قبائل الصيد التي كانت تعيش في

\*1- سكان اللابلاند Lapland، وهي المنطقة الشمالية القصى من فنلندا، وهي الأكبر من بين المناطق



بيئة قاسية، ولكن وفيرة في كثيرٍ من الأحيان. أثبتت هذه المعتقدات أنها العناصر الأكثر قابليةً للصدود على مدى قرون طويلة في الديانة الجرمانية القديمة.



الجان الجرمانية

لقد تم حفظها في المعتقدات الشعبية، وأحياناً في الفلكلور حتى يومنا هذا.



حوريات الماء الجرمانية

انتشرت بين الجرمان الطقوس الشفائية والوقائية-استخدام طرد الأرواح الشريرة والنار ومُختلف التعويذات، وممارسة عملية سحب المريض في حفرة محفورة في الأرض، وكذلك استخدام الأعشاب العلاجية. كان الايمان بالشعوذة قوياً للغاية. كان الناس على يقينٍ من أن سحرةً ومشعوذين مُعينين لديهم قوى خارقة للطبيعة. من المُثير للاهتمام أن أفكارهم عن الآلهة قد تأثرت أيضاً بالسحر. تم وصف الآلهة في الأساطير الجرمانية بأنهم سحرة أقوياء. لعب نظام عرافة شامل دوراً مهماً للغاية في مختلف جوانب حياة الناس الاجتماعية والخاصة. كان الناس

يتنبؤون بأمرٍ معينة بناءً على طيران الطيور وبعض سلوكيات الخيول المُقدَّسة، والقيام بالقرعة بالحروف الرونية Rune الجرمانية.



الذئب الجرمانى العظيم

لم تكن طقوس الدفن هي نفسها في كل مكان. مارست بعض القبائل حرق الجُثث كما حدث في العصر البرونزي، ودفن بعضهم الآخر موتاهم في الأرض.



الفالهالا الجرمانية

آمن الجرمان بالبعث، وهذا على ما يبدو قد أبعد عنهم الخوف من الموت. وفقاً للأساطير



الجرمانية، فان المُحاربين الذين قاتلوا بشجاعة وماتوا في المعركة يذهبون الى القاعة المُقدسة فالهالا Valhalla في قصر الاله أودين الرائع، حيث يمضون وقتهم بالاستمتاع بالموائد والمُنْع الأخرى. كانت القبائل الجرمانية تعبد الموتى في اطار العبادات العائلية-العشائرية المُتعلقة بالأسلاف، حيث كان كهنة هذه العبادة هم أنفسهم رؤساءً للعشائر والعائلات. كان الشكل السائد للدين الجرمانى القديم خلال فترة التفاعل الجرمانى-الرومانى هو عبادة الألهة القبليّة والغابات القبليّة المُقدسة والمزارات الشجرية المُقدسة Sacred Groves التي غالباً ما ذكرها المؤلفون الرومان.



مزار شجري جرمانى مُقدس

كان لكل قبيلة غابتها أو مزارها المُقدس حيث هناك تُقيم عروضها العامة وطقوسها المُختلفة، وهناك يجتمع الناس لمناقشة الشؤون القبليّة. نحن نعرف مزارات باتافي Batavi و فريسي Frisii وشيروسكي المُقدسة. عندما بدأت القبائل في توحيد هذه المناطق، صارت أحياناً مراكز للطقوس الدينية القبليّة المُشتركة. عدد قليل من الألهة القبليّة الراعية التي عرفنا عنها، صارت هي في الأساس آلهة تحالفات قبليّة شاملة. يذكر الكُتاب الرومان الألهة القبليّة التالية: تامفانا Tamfana الهة Godess المارسيين Marsi والقبائل ذات الصلة. برادوهينا، الهة الفيسييين Fisii. نيرثوس Nerthus الهة تحالف عدة قبائل في شبه جزيرة جوتلاند Jutland، والتي كانت منطقتها (أي منطقة نيرثوس) تقع في احدى الجزر. السيز Alcis وهما آلهة توأم للنهانارفالين Naharvali. كان الناس الذين يعيشون حول الروافد الدُنيا لنهر الراين يعبدون الالهة نيهالينيا Nehalennia التي نُقش اسمها على العديد من الأدوات. نشأت بعض الألهة الجرمانية العظيمة-ان لم تكن جميعها- من قبائل فردية أو تحالفات قبليّة. كانت هذه الألهة، شخصيات مُعقدة وتعود عناصرها الى اصولٍ متنوعة. ان أكثر الهة تعقيداً هو وودان Wodan الذي يعود للقبائل الجرمانية الجنوبية. كان يُعادل أودين عند الجرمان الشماليين. كان وودان الهه العواصف والزوابع. من ناحيةٍ أُخرى، كان أيضاً اله الموتى، وسيد ممكلة الأموات وقائد الأرواح. أصبح وودان (أودين)، خلال عصر الديمقراطية

العسكرية والحروب القبلية المستمرة، أهم الآلهة.



الالهة نيرثوس

في الأساطير الجرمانية الشمالية، حكم أودين فالهالا، وقامت المحاربات العذراوات Warrior Maidens بجلب أرواح المحاربين الشجعان الذين يسقطون في المعركة اليه. وفقاً للأساطير، كان أودين هو الاله الرئيسي والمُحارب، لكنه في الوقت نفسه كان ساحراً حكيماً يعرف كل شيء عن الأحرف الرونية السحرية. كان وودان، عند الجرمان الجنوبيين، مُرتبطاً بعالم البشر النفسي أيضاً. لقد كان اله العواطف العاصفة والجنون والهذيان. ربما كانت هذه بقايا المفاهيم الشامانية. كان وودن مُرتبطاً بمعتقدات "الصيد البري"-وهو الاعتقاد الذي لا يزال قائماً في ألمانيا- هو حشد من الأرواح الميتة التي تحملها عاصفة زوبعية الى السماء. يُطلق على "الصيد البري" في بعض الأماكن حتى اليوم اسم وود Wode "سيد الضراوة" (أودين في السويد).



الاله ثور



كانت السمات الطبيعية Natural واضحة بقوة في الآلهة العظيمة الأخرى. هذا هو الحال مع الاله الاسكندنافي ثور Thorr اله الرعد والبرق، يحمل مطرقة البرق، وتير Tyr اله السماء المُشعة، وبالدر Baldr اله الخصوبة والربيع والنباتات، وفريير المُرتبط كذلك بالخصوبة، ولوكي Loki اله النار الماكر والمُخادع.



الاله تير

كان لمُعظم هذه الآلهة علاقة بالزراعة. على سبيل المثال، كان الفلاحون يعبدون الاله ثور أكثر، على عكس أودين الذين كان الهاً للأرستقراطية العسكرية.



بالدر اله الخصوبة

كان تشكيل مجموعة آلهة قومية للجرمان انعكاساً جُزئياً للوحدة بين القبائل، وكذلك وسيلة لتحقيق هذه الوحدة. كان هذا صحيحاً بالنسبة للشعوب الأخرى أيضاً، تقوى هذا الاتجاه نحو الوحدة عندما كانوا يُقاتلون الرومان.



لوكي اله النار المُخادع



الآلهة تُقاتل الجوتنار ايمير

نحن لا نعرف الا القليل جداً عن الأساطير الجرمانية. في الغالب ما نعرفه هو المعتقدات الأسطورية الجرمانية الشمالية والاسكندنافية، بشكلٍ رئيسي من الفترة اللاحقة عندما لم تحتوي على عناصر شعبية صرف وعندما تم اضافة صور فنية عليها. هذه المعتقدات موجودة بشكل رئيسي في ايدا الشعرية Poetic Edda، وهي المجموعة الشعرية التي كان من المُفترض أن سيموند سيغفوسون Saemund Sigfusson قد سجّلها (القرنين الحادي عشر والثاني عشر في

ايسلندا). ان أغاني ايدا الحقيقية ، التي جمعها وراجعها سيموند، تعود جُزئياً الى فترة سابقة، اي الى القرنين التاسع والعاشر. لكن اللاهوت المسيحي أثر عليها، وأثر بشكلٍ أكبر على الأساطير في نثر ايدا Prose Edda (ايدا الصُغرى التي سجلها سنوري ستورولسون Snorri Sturluson من ايسلندا في القرن الثالث عشر).

تحتوي الايدا في المقام الأول على الأساطير الكونية. اعتقد الجرمان أن هناك كائنات خارقة للطبيعة أخرى قوية عاشت قبل أن تخلق الآلهة العالم. لقد كانت هذه الكائنات هي الجوتنار Jotnars (عمالقة الجليد).

قامت الآلهة بقتل أحد هؤلاء الجوتنار، وهو العملاق ايمير Ymir من ثم قامت الآلهة بخلق السماء والأرض من جسده. خلقت الآلهة الناس من الأشجار-الرجال من شجر الدردار والناسر من الدر. عاشت آلهة آيسر Aesir النرويجية في أز غارد Asgard والذي هو (اي الأز غارد) مثل اوليمبوس اليونانية، حيث أقامت الأعياد والألعاب.



آز غارد

تصوّر الأساطير ايضاً صراع آلهة الآيسر ضد هجوم العمالقة Giants، وكذلك صراعها ضد نوع آخر من الآلهة يُسمّون الفانير Vanirs. على ما يبدو، كان الفانير تجسيداً لعناصر عرقية أجنبية. يعتقد بعض العلماء أنهم كانوا قبائل جرمانية جنوبية، ويعتقد آخرون أنهم كانوا سويديون عاشوا بالقرب من بحيرة فانيرن Vanern، أو فنلنديين أو حتى سلافيين (الونديين) Wends.





الذئب فينرير

تحتوي الأساطير الاسكندنافية أيضاً على قوى شريرة أخرى نشأت من الجوتنار القديمين، مثلاً الذئب الرهيب فينرير Fenrir، وسيد عالم النار سورتر Surtr، والهة الموت الكئيبة والعالم السفلي هيل Hel، والكلب المخيف جارمر Garmr الذي كان يحرس مدخل مملكتها السرية، والجوتنار التنين فافنير Fafnir، والأقزام السود الذين يُطلق عليهم اسم الالفس Alfs الذين نشأوا من الديدان في جثة إيمير. ظهرت هذه الكائنات الأسطورية المُظلمة على ما يبدو خلال فترة الحروب بين القبائل و الغارات التي كان الفايكنغ الشرسون يقومون بها. قاتل الآلهة والأبطال باستمرار ضد قوى الشر هذه. كان سيغوردر Sigurdr أحد الأبطال الرئيسيين، وهو النسخة الاسكندنافية من هرقل.

هناك اسطورة مُثيرة للاهتمام تدور حول نهاية العالم. انها في نبوة سيبيل Sybil، أغنية ايدا الأولى، والتي تحتوي أيضاً على حكاياتٍ عن نشأة الكون. انها تُحذر من أن قوى الظلام ستصعد



ذات يوم، وسوف يموت الآلهة والبشر أثناء قتالها، وسيختفي العالم في حريقٍ عظيم. لكن بعد نهاية العالم سوف يولد من جديد- سيرجع الاله بالدر الرائع من مملكة الموتى، وسيعيش جيلٌ جديدٌ من الآلهة في نعيمٍ وسلام.



سورتر، سيد عالم النار

تُظهر هذه الأسطورة تأثير قصة نهاية العالم المسيحية، ولكنها أيضاً تعكس المفاهيم الأسطورية الأصلية حول اله الخصوبة المُحتضر بالدر والفكرة ما قبل المسيحية حول الصراع بين قوى الخير والشر.



التنين فافنير

تملئ جميع الأساطير الجرمانية الشمالية بمفاهيم قاتمة. يتوافق هذا الوضع مع الحياة العسكرية للقبائل البربرية التي كانت تُقاتل بعضها باستمرار. كانت هناك أرستقراطية عسكرية على رأس القبلية، والتي كانت تنظر الى العالم من خلال موشور الأساطير. ولكن كان هناك أيضاً عنصر

مُشرق آخر متشابه مع هذا، أي العبادة الفلاحية الزراعية لآلهة الخصوبة.



هيل، الهة العالم السفلي

احتوت الايدا على قصصٍ عن آلهةٍ أُخرى أيضاً، على سبيل المثال، النورنس Norms آلهات المصير الاناث.



النورنس

لقد كانت ثلاثة شقيقات- ويرد Wyrd (الماضي)، وفيرداندي Verdandi (الحاضر) وسكولدر Skuldr (المستقبل). كانت هناك كائنات أُخرى مثل شجرة العالم، أي شجرة ايغراسيل

Yggdrasill، وحصان اودين ذو الثمانية أرجل سليبنر Sleipnir، والسّمات المُقدّسة للآلهة والأبطال، والأغراض التي تحمل أسماءً للأشخاص مثل مطرقة ثور ميولنير Mjollnir، وسيف سيغورد المُسمّى غرام Gram.



شجرة ايغراسيل



الحصان سليبنر

عندما حارب الامبراطور الروماني يوليوس قيصر الجرمان، لاحظ أهم فرق بينهم وبين الكلتيين: "... ليس لديهم كهنة أو سحرة يشغلون وظائف مُقدّسة، ولا يولون أهميةً كبيرةً للقرابين"

(يوليوس قيصر، الحرب في الغال وملاحظات أخرى). سجّل قيصر عادةً مُثيرةً للاهتمام وعتيقةً عند الجرمان، الا وهي (السوفي Suevi) والتي بموجبها تكون النبؤات والتكهنات حول ارادة الآلهة، حتى في مسائل الحرب، هي من عمل النساء المُسنات، أي رئيسات المنازل. هذا دليل قوي على بقايا العلاقات الأمومية.

أدت الاشتباكات مع الرومان الى تسريع تفكك النظام المشاعي-القبلي الجرمانى. بالفعل، بعد 150 عاماً من قيصر، كتب المؤرخ الرومانى كورنيليوس تاسيتوس 56-120 بعد الميلاد، عن مكانة الكهنة الجرمان (ساكيردوتيس Sacerdotes). لقد تمتعوا بمكانة أكبر بكثير من زعماء القبائل- (الملوك Reges) والقادة العسكريون (الدوسيس Duces). كان الكهنة مسؤولين عن المحكمة ويتحدثون بالنيابة عن الآلهة ويمكنهم الحكم على الشخص بالاعدام واتخاذ قرارات بشأن العقوبات الأخرى. كانوا أيضاً قادة الاجتماعات القبليّة. كان الكهنة، بالطبع، يسيطرون على كل الأمور المتعلقة بالعبادة والقرابين والعرافة. لسوء الحظ، لم يُشير أيٌّ من الكُتّاب الكلاسيكيون الى الكيفية التي يتم بها اختيار الكهنوت الأعلى والطبقات الاجتماعية التي انتموا لها. خدم الكاهن الأكبر، عند البورغنديين Burgundians مدى الحياة ولم يكن مسؤولاً عن أفعاله، في حين كان الملك مسؤولاً عن قبيلته والمشاكل الاقتصادية الناجمة عن ضعف المحاصيل، لا سيما عن الهزائم العسكرية. في مثل هذه الحالات، كان يتم استبداله. كانت مؤسسة الملك المقدّس نموذجيةً في تلك الأيام. كان من المفترض أن يكون للملك علاقةً سحريةً برفاه الناس وبالطبيعة، لكنه كان لديه القليل من السلطة.

ظل دور المرأة في الشؤون الاجتماعية والدينية للجرمان كبيراً في أيام تاسيتوس وما بعده. "انهم يعتقدون أن للجنس قدراً معيناً من القداسة والبصيرة، وهم لا يحتقرون من يُشير اليهم بالنصائح ولا يستهينون باجاباتهم" (جرمانيا وقبائلها، تاسيتوس). تمتعت بعض النساء بشرفٍ خاص وكان لهن تأثيرٌ هائل، في بعض الأحيان ليس فقط على قبائلهن. ان أشهر نبي عذراء كانت فيليدا Veleda من قبيلة بروكتري Bructeri ولعبت دوراً مهماً خلال تمرد باتافي\*1 Revolt of the Batavi في العام بين 69-70 بعد الميلاد.

\*1 - اندلع تمرد باتافي في مقاطعة جرمانيا السفلى الرومانية. كانت انتفاضةً ضد الامبراطورية الرومانية بدأتها باتافيا، وهي قبيلة جرمانية صغيرة ولكنها قوية عسكرياً تقع على دلتا نهر الراين، وانضم اليهم مجموعة أخرى من القبائل الجرمانية. تحت قيادة أميرهم غايوس يوليوس سيفيليس Gaius Julius Civilis، وهو ضابطٌ مُساعد في الجيش الرومانى الامبراطورى، تمكن الباتافيون وحلفاؤهم من الحاق سلسلة من الهزائم المُميتة بالجيش الرومانى، بما في ذلك تدمير فيلقين. بعد هذه النجاحات الأولية، هزم جيش رومانى ضخم بقيادة الجنرال الرومانى كوينتوس بيتيليو سيريليس Quintus Petillius Cerialis المتمردين في النهاية. استسلمت باتافي مرةً أخرى للحكم الرومانى، واضطروا لقبول شروط مُهينة ووجود فيلقٍ عسكري دائم على أراضيهم.





فيبيدا

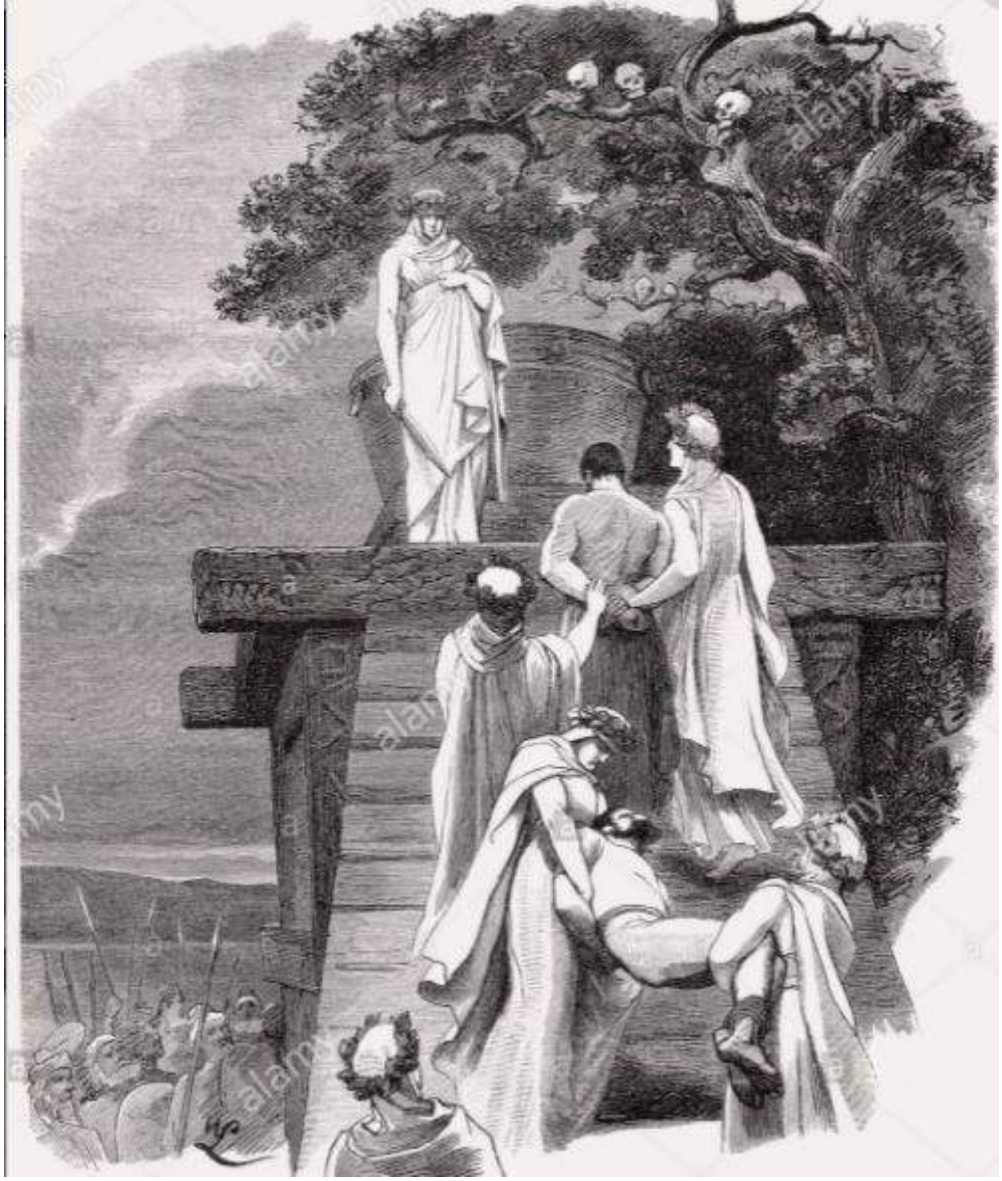
لم يوافق بعض الجerman على المكانة الرفيعة لنبيياتهم العذراوات، وحتى أثناء التمرد الفعلي قالوا " ... لو كان علينا الاختيار بين الأسياد، فإننا نُفضل أن نتعامل مع أباطرة روما بشرفٍ أكثر من النساء الجerman " (التاريخ، تاسيتوس). في وقتٍ سابقٍ الى حدٍ ما، تمتعت اورينيا Aurinia بوضعٍ مُماثل.



أورينيا

كانت لديها موهبة النبوءات، والتي تُذكرنا بالشامانية الانثوية. ان بقايا هذا كانت واضحة في عادةٍ لاحظها النانارفالي Nahonarvali، الذين، وفقاً لتاسيتوس، جعلوا كاهنهم يرتدي ملابس نسائية. كان هذا مُرتبطاً بالشامانية الانثوية بين شعوب سيبيريا وأمريكا الشمالية. لم تكن أشكال العبادة بين الجerman مُعقدة وكانت تتشكل أساساً من قرابين ونبؤات حول ارادة الآلهة. كانت مراسم القرابين وحشية للغاية. في كثيرٍ من الأحيان تم تقديم الأشخاص كأضحيات، مُعظمهم من أسرى الحرب. في حروبٍ ضروسٍ دامية، كانت القبائل المتصارعة تُقدّم خصومها بشكلٍ كاملٍ كقرابين للآلهة، ويتم القضاء على الجانب المهزوم تماماً. المحاربون والخيول وكل

ما كان حياً في القبيلة الخصم. عندما هاجمت قبائل الكيمبري Cimbrى ايطاليا 101-113 قبل الميلاد، قامت الكاهنات المُسنات الاناث بالتضحية بالسجناء كقرايين



كاهنات قبائل الكيمبري يضحون بالسجناء الرومان كقرايين

فُمن بهذه الطقوس بأنفسهن وفُمن بتكهناتٍ حول نتيجة الحرب بناءً على الاشارات الموجودة في الدم وأعضاء الضحايا الداخلية. وُلدت هذه الطقوس الوحشية الدموية أيضاً من أسلوب الحياة العسكري في تلك الحقبة.

لم يكن لدى الجرمان معابد. كانت المزارات الشجرية المُقدسة تُستخدم كمواقع لطقوس تقديم القرايين. لم يكونوا يصورون آلهتهم، وبدلاً من ذلك، استخدموا قطعاً من الخشب المجذوع بشكلٍ فظ والتي كانت بمثابة أوثان في بعض المناطق.

وجّه انتشار المسيحية بين القبائل الجرمانية بين القرنين الرابع والعاشر ضربةً للمعتقدات القديمة. قاوم الناس الدين الجديد لفترةٍ طويلة، الذي حملته الطبقة الأرستقراطية الاقطاعية والمبشرين المسيحيين. ومن أجل اضعاف هذه المقاومة، قام رجال الدين المسيحيين باضفاء شرعية على

بعض العادات والمعتقدات القديمة ودمجها في الديانة المسيحية. استمرت البقايا ما قبل المسيحية لفترة طويلة. كانت أسطورة الشيطان والايمن بالأرواح الشريرة والساحرات ومطاردتهن مُستوحاة بالطبع من رجال الدين المسيحيين ومحاكم التفتيش الكاثوليكية والبروتستانتية. ومع ذلك، فإن الرهبان الذين أحرقوا آلاف "الساحرات" وعزوا الايمان بتواصل الانسان مع الأرواح الشريرة، اعتمدوا أساساً على المعتقدات القديمة ما قبل المسيحية، وكانوا ببساطة، على الصعيد الايديولوجي، يواصلون تقليد القرابين البشرية الدموية.

ظلت بقايا المعتقدات القديمة مُستمرّة في شكل غير ضار في التراث الشعبي الألماني، في معتقدات وحكايات الجان وعمالقة الجبال والأقزام وحوريات الماء والوحوش المُختلفة، وحتى الماضي القريب، في العادات الشعبية وخاصةً تلك المُتعلقة بالدورة الزراعية السنوية.

احتوت كل عادات وطقوس الحصاد على فكرة وجود شيطانٍ أو كائنٍ من نوع ما يجلس في حقل القمح. يتراجع الشيطان بشكل تدريجي كلما يتم حصد القمح، وينتهي به المطاف في الكومة الأخيرة. كانت هذه الكومة الأخيرة تجسيدا للروح الخفية لحياة النباتات، وصارت موضوعاً لعاداتٍ ومعتقداتٍ خاصة. يتم تزيينها أو احضارها الى المنزل وتتم المحافظة عليها حتى موسم الحصاد التالي.

كان لدى السلافيين وغيرهم من الشعوب الزراعية عاداتٍ مماثلة. لكن الميل الى تجسيد آخر حزمة أو كومة من القمح كان أقوى بكثير عند الجرمان مما هو عند جيرانهم. كانوا يقومون في بعض الأحيان بالإشارة الى أحد الأشخاص أو الحيوانات بأنه آخر حزمة: أحياناً "ذئب الجاودر" أو "كلب الجاودر" أو "خنزير" أو "ديك" أو "أم الجاودر" أو "رجل الجاودر" أو "رجل القمح" أو "فتاة القمح" الخ. لم تكن هذه مجرد أسماء شعرية، حيث تم القيام ببعض الأعمال السحرية على الحيوانات أو البشر لضمان حصادٍ جيد.

لا تزال العديد من المعتقدات والعادات الخرافية مُرتبطةً بالموت والدفن- الخوف الخرافي من الجُثث، والاعتقاد بوجود مجموعات من الأموات ترقص وتغري الناس الأحياء، والايمن بالأشباح (اتخذ هذا الاعتقاد بين الأرستقراطيين شكل فكرة "امرأة ترتدي الأبيض" تسكن القلاع القديمة) الخ. لا يزال الناس يؤمنون بالسحر الأسود والشفاء والأطفال البُدلاء Wechselbalg الذين يُفترَض أنهم أرسلهم الأقزام. مثل هؤلاء الأطفال، الذين كانت لديهم عيوب جسدية، كانوا يُقتلون أحياناً على يد أناس خرافيون، وكان هذا الاعتقاد يعكس الخوف من انجاب الأطفال ذوي العاهات.

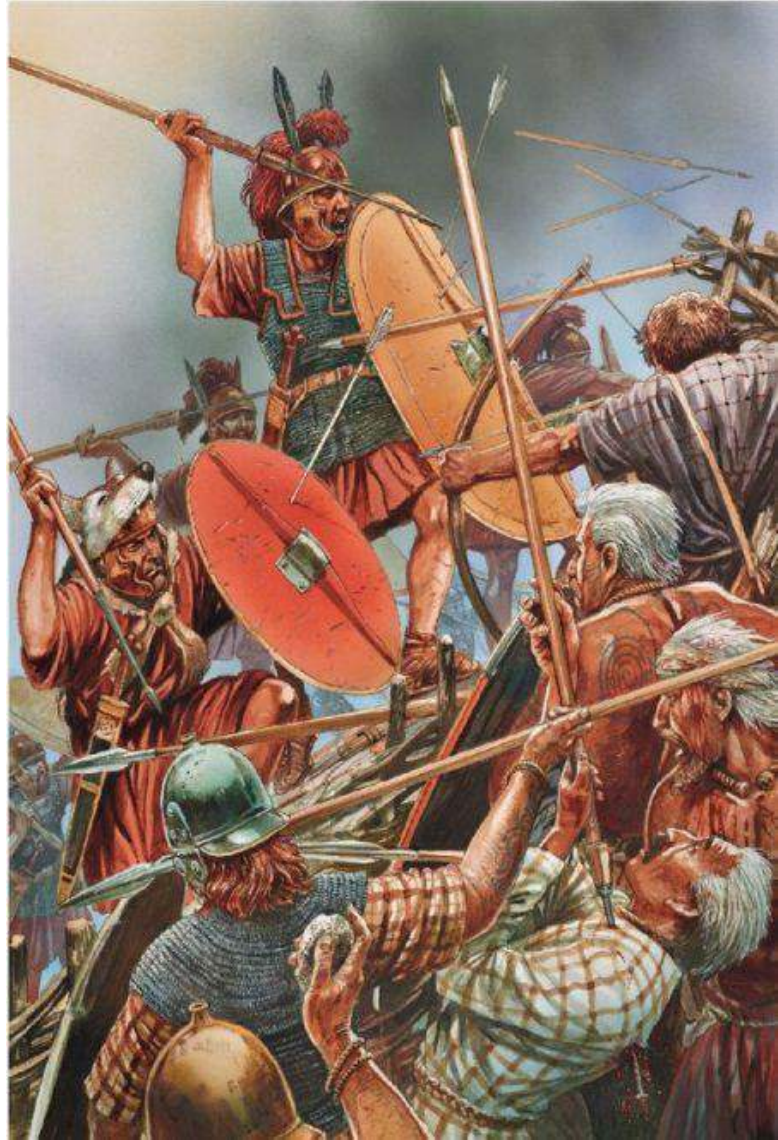
ترجمة للفصل الحادي عشر من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter Eleven: Religion Among Ancient German Tribes



## الفصل الثاني عشر: الدين عند الكلتيين القدامى

بعيداً عن "المعرفة الكاملة"، نحن نعلم عن ديانة شعوب الكلتيين Celts<sup>1\*</sup>، فقط عندما كانت تُمارَس في الوقت الذي اشتبكت فيه هذه الشعوب مع الرومان في القرن الأول قبل الميلاد في صراعٍ دائمٍ. ان مصادر دراسة هذا الدين، هي، بالدرجة الأولى، التماثيل الأركيولوجية في الفترة الرومانية-الصور والنقوش-، والمصدر الثاني، روايات الكُتَّاب القُدِّماء. ما زلنا لا نعرف شيئاً عن التطور السابق لدين الكلتيين. صار الدين الكلتي، في الفترة اللاحقة عُرضَةً للتفكك السريع، أولاً تحت تأثير الرومنة، ثم المسيحية.



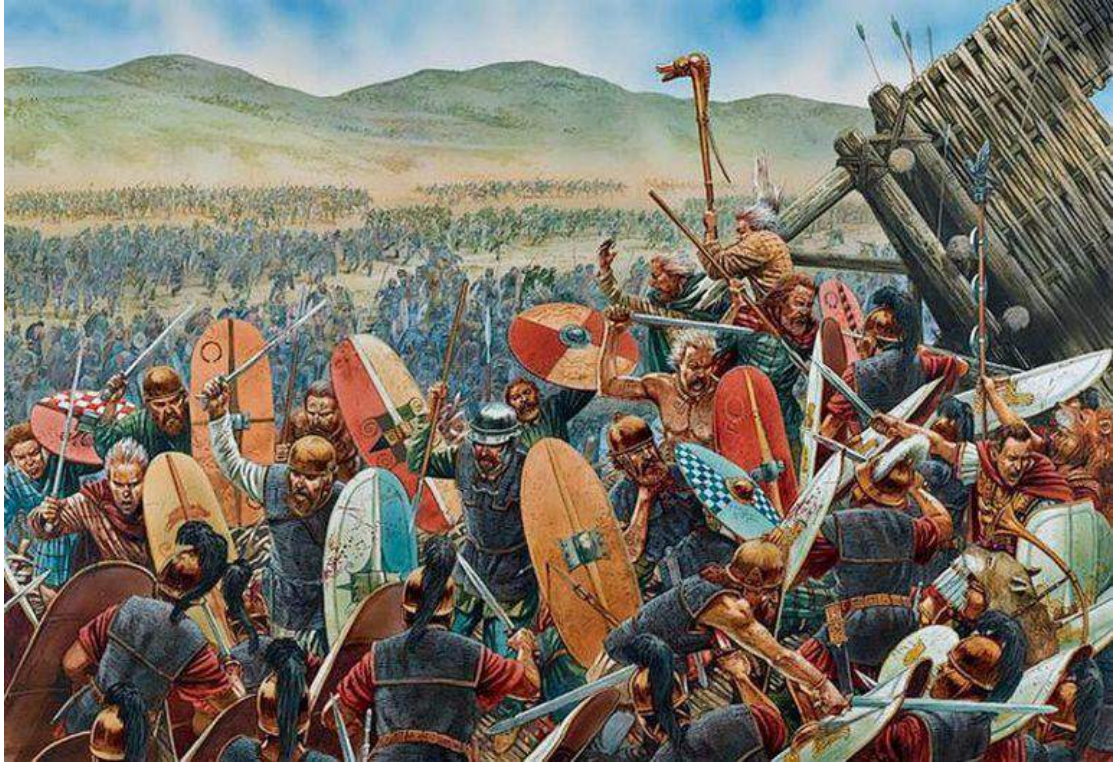
الحرب الغالّية-الرومانية

كان لدى المُجتمع الكلتي (الغال) في الفترة التي كانوا فيها على اتصال وثيق بالرومان (القرن من الأول الى الثالث قبل الميلاد)، نظام عشائري قَبلي متطور قبل أن يتحول الى مُجتمعٍ طبقي.

\*1 - يُمكن للكلتية أن تُلفظ السلتيّة كذلك. ان اسم (السلتيّة) نابع من المصدر الفرنسي-اللاتيني القديم له. ولكن تغيّر هذا الوضع في مُنتصف القرن الثامن عشر حيث صارت تُلفظ الكلمة (الكلتية)، وترسخت هذه الأخيرة في الأبحاث الأكاديمية حتى يومنا هذا.



أي أن الكلتيين كانوا بشكلٍ عام على مستوىٍ تاريخيٍّ أعلى من الجرمان والسلاف في ذلك الوقت. سكنت معظم القبائل الكلتية شبه الجزيرة الأيبيرية والغال (فرنسا الحالية) والجزر البريطانية. كانت أقوى القبائل التي تسكن الغال، والذين نحن على معرفةٍ أكثر بهم، تتقاتل فيما بينها باستمرار: الألوبروجيين *Allobroges*، الهيلفيتيين *Helvetii*، السيكونيين *Sequani*، والأرفيرنيين *Arverni*، والتريفيريين *Arverni* والنيرفيين *Nervii*. ولكن اتحدت أقوى هذه القبائل تدريجياً مع جيرانها. خلال فترة يوليوس قيصر (منتصف القرن الأول قبل الميلاد) في الغال، ظهر أكبر تحالفين لقبليين مُتنافسين. كان أحدهما برئاسة قبيلة الهيدوي *Aedui* والثاني برئاسة قبيلة السيكوني. كانت هناك بالفعل في داخل القبائل، أرستقراطية حكمت الناس وشتت حروباً مُستمرةً.



الحرب الغالية-الرومانية

انعكس هذا النظام القبلي الأرستقراطي والعسكري لدى الكلتيين في دينهم. كان الكهنوت المُحترف، الدرويديين *Druids* يُسيطر على العبادة بشكلٍ تام. لقد كان هذا الكهنوت، الى جانب زعامات النبلاء، جزءاً مؤثراً من قيادات القبائل السلتيّة. على الرغم من أن كهنة السلتيين لم يكونوا طبقةً وراثيةً مُنفصلة، الا أن الوصول الى هذه المجموعة كان مُتاحاً فقط من قبَل الأشخاص الذين ينتمون الى الطبقة الأرستقراطية القبليّة. كان لهؤلاء الدرويديين تنظيمهم القبلي الداخلي الخاص بهم والذي شمل جميع أنحاء بلاد الغال. كانوا يلتقون مرةً واحدةً في السنة في الاجتماعات التي تُعقد في مركز الغال الديني في منطقة كارنوتس *Carnutes*. لقد انتخبوا رئيس كهنةٍ يخدم مدى الحياة. يخضع أي شخصٍ يُريد أن يُصبح كاهناً الى تدريبٍ طويلٍ وصعب على مدار عشرين عاماً. يدرس المُرشح لهذه الخدمة حكمة الكهنة ويحفظ عن ظهر قلب مجموعةً من الترانيم والتعاويد الدينية. يُمكن للنساء أن يُصبحن كاهناتٍ أيضاً. يتمتع الكهنة الكلتيين بمكانةٍ عظيمة. هذا هو السبب في أن الديانة الكلتية غالباً ما تُسمى الدرويدية

Druidism. قدّم هؤلاء الكهنة القرابين، وكانوا عرافين وطاردين للأرواح الشريرة ومعالجين وحملةً للمعرفة لسرية.



درويد كلتي

كانت طبيعة العبادة وحشيةً. كانت القرابين البشرية شائعة، وأحياناً تتعلق بنظام العرافة. تكرست عدد من الطقوس لعبادة شجر البلوط المقدس (كانت كلمة كاهن أو الدرو Dru مأخوذةً من كلمة Oak أي بلوط) أو شجر الهدال mistletoe. كان الأكثر غموضاً بشكلٍ خاص هو طُقُس قطع فرع من الهدال بمنجلٍ ذهبي من قِبَل كاهنٍ يرتدي رداءً أبيض في منتصف الليل تحت ضوء البدر. ذكر الكتاب الرومان مهنتينٍ آخرين تتعلقان مباشرةً بدين الكلتيين: اليوجيين Euhages الذين يخدمون اثناء ممارسة تقديم القرابين، والشعراء المُطربين المُلهمين، ربما يُشبهون الشامان. كانت إحدى المذاهب الدينية الرئيسية عندهم هي التعاليم حول تناسخ الأرواح. آمن الكلتيون أيضاً بالحياة الأخرى تحت الأرض أو تحت الماء أو على الجُزُر.



كاهن كلتي يقطف فرعاً من الهدال

تُخبرنا النقوش والصور وتقارير الكتاب الرومان بأسماء عددٍ كبيرٍ من الآلهة السلتيّة. كان

معظمها من الآلهة المحلية والقبلية الراعية، وكفاعة عامة، كانت أسماء الآلهة تُعطى لها على أساس اسم قبائلهم.

من الواضح أن الآلهة الكلتيّة كانت في الأصل زعامات قبليّة ومُجمعيّة وحافظت في كثيرٍ من الحالات على مظهرها القديم، وتُشير أسماءها أو سماتها إلى أصلها الطوطمي القديم. البعض منها مُرتبط بطُفُس الصيد. ارتبطت آلهة أخرى بالحيوانات المُستأنسة وكان يُنظر إليها على أنها حافظة للرعي. ارتبطت آلهة أخرى بالظواهر الطبيعيّة، وكان بعضها حراساً للخصوبة والزراعة، أو شكلت شخصيات أكثر تعقيداً. كان هناك العديد من آلهة الأنهار والينابيع. إن أحد أهم الآلهة هي الإله ايسوس Esus، والذي على ما يبدو، كان مُرتبطاً بالحياة في داخل الغابات. حتى أن بعض الباحثين يعتقدون أنه كان الإله الأعلى القديم للكلتيين. وجد الباحثون نقوشين لايسوس على شكل رجلٍ يقطع شجرة، وُجِدَت احدهما يحمل اسم الإله مكتوباً عليه، في مكانٍ يُشبه الضريح القديم في باريس، حيث يقع نوتردام اليوم.



نقش كلتي للإله ايسوس

كان اوغميوس Ogmios شخصيةً مُثيرةً للاهتمام. إنه اله الحكمة والبلاغة، والذي كان في السابق حارساً لحقول القمح. ربطه الكُتّاب القدماء بهرقل (كما ربط الرومان آلهة كلتيين آخرين بهرقل).

أدى نمط الحياة العسكري لقبائل السلتيين إلى ظهور عدد كبير من آلهة الحرب، وهم أيضاً منحوا الآلهة القديمة وظائف عسكرية.

ظهرت آلهة جديدة مع تطور التجارة بين القبائل-رعاة التجارة الذين طابقتهم الرومان بعطارد ومينيرفا.

يُمكن ارجاع عبادة الآلهة الأنثى ماتريس Matres إلى المُجتمع الأمومي، وعادةً ما يتم تصويرها على أنها الهة ثلاثية، أي ثلاثة آلهة اناث.

بالإضافة إلى آلهتهم، امن الكلتيون أيضاً بالعديد من الأرواح والجان والوحوش وألهة الأشجار والينابيع والصخور.

لأن الدرويديين تزعموا العبادات، فإن مصير الدين القديم كان يعتمد إلى حدٍ كبير على سلطتهم.





ترجمة للفصل الثاني عشر من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.

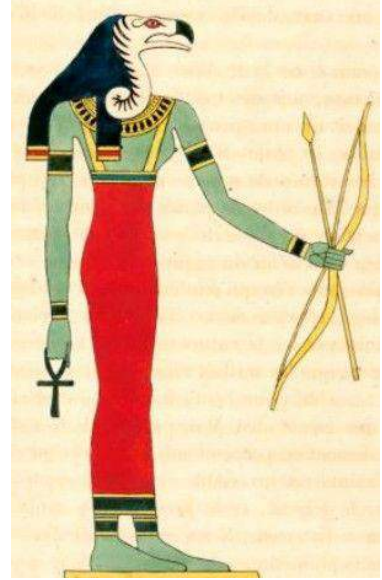
Chapter Twelve: Religion Among the Ancient Celts







جعلت الاسرتان الحادية عشر والثانية عشر (حوالي 2100-1800) مدينة طيبة مركز التنظيم الجديد في مصر، مما أدى الى صعود آمون Amon، الذي كان الهاً محلياً غير معروف على نطاق واسع حتى تلك اللحظة، الى قمة البانثيون المصري، وصار قريباً الى الاله السابق الأعلى رَع (أمون-رَع). خلال فترة أسرة سايس Sais السادسة والعشرين (القرن السابع قبل الميلاد) برزت آلهة سايس المحلية مثل الالهة الأنثى نيث (التي قد تعود أصولها الى ليبيا) كموضوع رئيسي للعبادة.



الالهة المصرية نخبيت

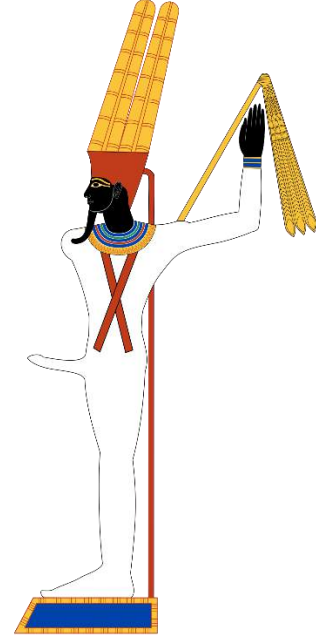
ومع ذلك، لم يقتصر البانثيون المصري على الالهة الراعية في المراكز السياسية القادة في البلاد.



الاله بتاح

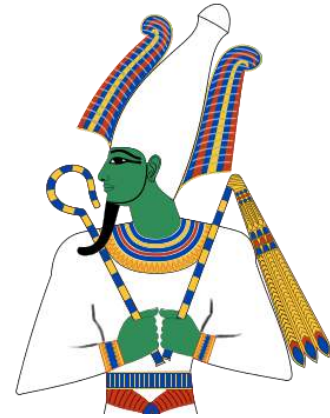
فيما يتعلّق بتوحيد البلاد، اكتسبت الالهة المحلية الأخرى أتباعاً خارج مناطق عبادتهم الأولية.

كما كان الحال في البلدان الأخرى أيضاً، اكتسبت هذه الآلهة وظيفة مُحددة وكان يُنظر إليها على أنها راعية لنشاط انساني ما أو حرفة. على سبيل المثال، أصبح اله هيرموبوليس تحوت راعياً للكتابة والعلماء، وأنوبيس أسيوط راعياً للعالم الآخر، وسيخميت من مدينة لاتوبوليس الهة الحرب الأنثى، والاله مين Min لمدينة كوتو راعي الأجانب، الخ.



الاله مين

ارتبط العديد من الآلهة بالظواهر الكونية. في الواقع، كانت تمتلك هذه السمات، في بعض الأحيان، حتى عندما كانت لا تزال آلهة محلية صرف. ارتبطت معظم الآلهة بطريقة أو بأخرى بالشمس: أتون، رع، حورس، أوزوريس Osiris، أمون، أنحور Anher، سوبيك، مونتو Munt. ترتبط آلهة أخرى بالقمر مثل تحوت وايزيس Isis وخنسو Khons، ويرتبط آلهة مثل حتحور ونوت Nut بالسماء، ويرتبط بالأرض آلهة مثل مين وجيب Geb. لم يكن لبعض هذه الآلهة مثل مين وجيب أي صلة بالعبادات المحلية.



أوزيريس

أدى انشاء البانثيون المصري الى الربط اللاهوتي والأسطوري بين الآلهة الفردية. هذا هو تفسير

الثلاثيات الالهية<sup>1\*</sup> المعروفة جيداً ومجموعة الالهة التسعة، التي اختلفت في أماكن متنوعة. ثلاثية طيبة: آمون-موت-خونسو. ثلاثية: بتاح-زوجه سيخميث-ابنهم من ممفيس. كان هناك من بين مجموعات الالهة التسعة الأكثر شيوعاً اينيا هليوبوليس Ennead of Heliopolis والذي يتألف من أربعة أزواج من الالهة برئاسة رَع: رَع، شو Shu، تفتوت Tefnut، جيب، نوت، اوزوريس، ايزيس، سيث Seth ونفتيس Nephtys. كانت كل هذه المجموعات الالهية نتاجاً لاندماج الالهة المحلية، وجُزئياً، قام الكهنة بتشجيعها بتأملاتهم اللاهوتية الصرف. أصبحت الالهة، مع اقترابها من بعضها، مُتطابقةً في كثيرٍ من الأحيان. قام الكهنة، على سبيل المثال، بمطابقة رَع بآتون. في وقتٍ لاحق، في زمن المملكة المصرية الوسطى، ارتبط آمون والتمساح سوبيك بنفس رَع، وتمت مطابقة حتحور بتفتوت.

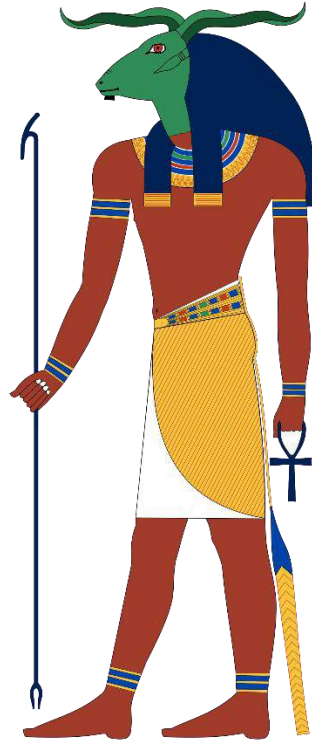


الثور ابيس مرسوم على كفن

هكذا تطوّر البانثيون المصري. ربما كنت عبادة المصريين للحيوانات المقدّسة نتيجةً لتلك العملية: أصبحت الحيوانات المقدّسة المحلية والطواطم القديمة مواضيع عبادة لجميع المصريين. اعتُبرت حيوانات الصقر والتمساح والقطط مقدّسة في جميع أنحاء البلاد. كانت الحيوانات الأخرى تُعبَد أيضاً، ولكن ليس كأنواع، بل بشكل فردي: الثور ابيس Apis من رَع في ممفيس، وشاه اوزوريس من مدينة منديس Mendes، وحيوانات أخرى مرتبطة بأكثر الالهة تبجيلاً. ان الأصل الطوطمي لهذه العبادة الحيوانية المصرية وراود تماماً. ومن أقدم عناصر الديانة المصرية، المعتقدات والطقوس الزراعية الشعبية. لا يُعرف عن هذه العناصر سوى القليل نسبياً، لان دين الدولة، وليس الدين الشعبي هو الذي انعكس في المصادر المكتوبة. لكن أثرت العبادات الشعبية على دين الدولة. تجلّت آثار هذا التأثير في صور بعض الالهة في العبادة الرسمية: كانت آلهة الخصوبة في البداية مين وآمون وخنوم Khnom واوزوريس وآلهة أخرى. لكن كان اوزوريس بلا شك الاله المركزي في الديانة الزراعية الشعبية. كان اوزوريس في الأصل الاله المحلي لمدينة بوسيريس في الدلتا، ولكن كان في نفس الوقت مُرتبطاً بعبادة الخصوبة. كان يُصوّر دائماً مع اما مع زهرة اللوتس أو قطف عنب ونباتات

\* 1 - أكثرها شهرةً مثل ثلاثية ايزيس-اوزوريس-حورس

أخرى. ان الصور الظلية لأوزوريس التي وجدها الأركيولوجيون مثيرةً بشكلٍ خاص.



اله الخصوبة خنوم

لقد كانت مشغولةً من القمح المبدور على طبقة من التربة الموضوعة على اطار خشبي خاص، ومن ثم يخلق النبات المنبتق من الحبوب مع نموه صورةً حيةً للاله. في احدى الصور النموذجية، تنمو الحبوب خارج جسد اوزوريس المُتكئ الذي يرويه اناء الكاهن. احتفل سكان مصر كل عام بموت اوزوريس وقيامته. وبالحكم من خلال النقوش، فان هذه الاحتفالات (المحددة وفقاً لتقويم القمر، وبالتالي في أوقاتٍ مختلفة من السنة) استمرت 18 يوماً، وشملت طقوس الحرث والبذر بالاضافة الى طقوسٍ مُختلفة مُرتبطة بصور اوزوريس المصنوعة من التراب والحبوب. في هذه الطقوس يُصوّر اوزوريس على انه تجسيد مُباشر للحبوب. كانت هناك أسطورة عن موت وقيامه اوزوريس، والتي لا نعرفها الا جُزئياً. وفقاً للأسطورة، كان الاله اوزوريس هو ملك مصر الذي قُتِلَ غدرًا على يد أخيه سيث، وهو أيضاً اله. تم تقطيع جثة اوزوريس الى أشلاء وتوزيعها في جميع أنحاء البلاد. قامت ايزيس زوجة اوزوريس وأخته بالبحث طويلاً عن قطع جسد زوجها، وجمعتهم معاً وأنجبت ابناً حورس، وعندما كبر، ذبح سيث وأعاد بعث والده. هذه الأسطورة في الحقيقة، ليست سوى سرد مجازي للتحويلات التي تمر بها الحبوب منذ وقت زرعها حتى وقت حصادها. انها اسطورة عبادة نموذجية تُفسّر طقوساً مُعينة. تُمثل عبادة اوزوريس الشعبية تبايناً في ثقافة العبادة الزراعية الشعبية المُتمثلة في موت وبعث روح الحياة النباتية. وانه من الصحيح أن صورة اوزوريس نفسها تطوّرت لتصبح أكثر تعقيداً بسبب التنقيحات المُختلفة اللاحقة التي جرت عليها.

ارتبطت ايزيس ارتباطاً وثيقاً بصورة وعبادة اوزوريس. كانت ايزيس في الأصل الهة محلية، وصارت فيما بعد الهة الخصوبة الأكثر شهرةً في مصر. انتشرت في الفترة الهلنستية-الرومانية عبادة ايزيس في جميع أنحاء البحر الأبيض المتوسط، وتنافست في زمنٍ من الأزمنة مع





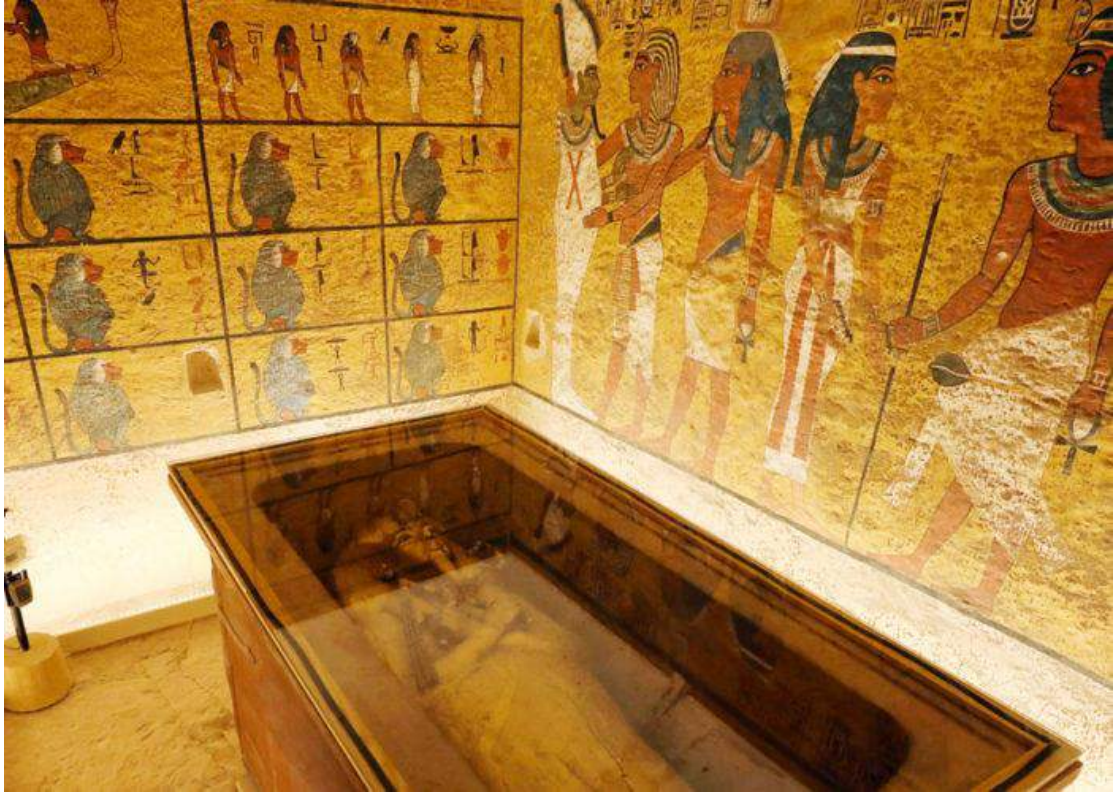
الالهة ايزيس

في حين كان أوزوريس وايزيس الالهة الرئيسية في الديانة الشعبية، كان محور العبادة الرسمية منذ عهد الأسرة الخامسة هو اله الشمس: في البداية كان رَع ثم أمون من طيبة. شكّلت عبادة الشمس الجزء الأساسي من دين الدولة في مصر. خلال فترة الأسرة الخامسة، بدأ المصريون في بناء معابد لاله الشمس بمسلة Obelisk ترمز للشمس. حاول الكهنة ربط الشمس بطريقة أو بأخرى بالهة محلية مختلفة مثل حورس وسيبيك ومونتو وأوزوريس وغيرها.

كان دور الدين المصري عظيماً بشكل خاص عندما تعلق الأمر بتأليه الفرعون، الحاكم الأعلى للدولة. حتى أقدم الملوك الذين أطلقوا علي أنفسهم عبدة حورس، كانوا تحت الرعاية الخاصة للفرعون، واتخذوا اسمه. واعتباراً من الأسرة الخامسة كان الفرعون يُعتبر ابن اله الشمس رَع. كان الاعتقاد بأن الملك هو ابن الاله سائداً منذ بداية التاريخ السياسي لمصر وحتى نهايته، حتى انتصار المسيحية. نفذ الملك أهم الطقوس الدينية: أسس المعابد، وكان بإمكانه وحده -على الأقل من الناحية النظرية- دخول المعبد sanctuary وتقديم قربانٍ للاله. كان الكهنة يتحدثون وينفذون الأوامر باسمه فقط. ان الطقوس التي شملت كل حياة البلاط الفرعوني- سجود المرء على بطنه أما الفرعون، تقبيل الأرض تحت قدميه، عدم نطق اسمه، واستخدام الرموز الدينية- عكست الايمان بالوهية السلطة الملكية وعززها. كان تقديس الفراعنة سلاحاً قوياً في أيدي الطبقات الحاكمة لقمع احتجاج الجماهير المضطهدة.

كما تأثرت طقوس الدفن في مصر بالعلاقات الطبقيّة. كانت المدافن في عصر ما قبل الأسر في مصر مُماثلة لتلك الموجودة في البلدان الأخرى. تم دفن الموتى في حُفَر بيضاوية صغيرة في وضع جائم على جانبها، ودُفنت معهم بعض ممتلكاتهم الشخصية، وكان يتم تقطيع الجسم الى قطع في بعض الأحيان. لكن هذه الطقوس تغيّرت بشكل كبير خلال عصر الأسر المُبكرة، وخاصةً في حالة الفراعنة. أصبحت المقابر أكبر وأعدت تدريجياً، وصارت ترتفع فوق الأرض وتتخذ شكل مصطبة حجرية، قبر ذو قاعدة مستطيلة وجوانب مائلة، وصارت القبور منذ الأسرة الثالثة،- تتخذ شكل هرمٍ ضخم. تم تحنيط جُثث الفراعنة وتحويلها الى مومياء. في وقتٍ لاحق، صار أيضاً تحنيط جُثث الحُكّام المُقربين للفرعون، وبالتالي أعضاءاً من الطبقة الوسطى، شائعاً.

تحسّنت عملية التحنيط المُعقّدة هذه تدريجياً. كان الهدف هو الحفاظ على الجُثة لأطول فترةٍ مُمكنة.



أحد القبور المصرية القديمة

تُشير المومياوات العديد المحفوظة جيداً والتي عُثِرَ عليها الى مدى مهارة الكهنة في هذا الفن، لا سيما بدءاً من القرن السادس عشر قبل الميلاد، في فترة مملكة مصر الجديدة. حُفّضت مومياوات الفراعنة في عصر الدولة القديمة في أهراماتٍ خاصة صُمّمت بشكلٍ خاص خلال فترة الأسرة الرابعة. كانت مومياوات النُبلَاء تُحفظ عادةً في المصاطب. خلال عصر الدولة الوسطى، أي الأسرتان الحادية عشر والثانية عشر، صارت الأهرامات أصغر حجماً. في وقتٍ لاحق، توقّف المصريون عن بناء الأهرامات تماماً، وقاموا بدلاً من ذلك ببناء معابد الدفن عن طريق حفر التجاويف في الصخور. دفنت الطبقة الوسطى موتاهم، على الأقل خلال عصر الدولة الحديثة، في مقابر عامة، بينما تم دفن جُثث الفقراء والعبيد في الرمال. ارتبط فن التحنيط وطقوس الدفن المعقّدة، في مصر، ارتباطاً وثيقاً بالمعتقدات الدينية السحرية، لا سيما الايمان بالحياة الأخرى.

اعتقد المصريون أن جسد الانسان فقط هو الذي مات، في حين أن أجزاءً أخرى من كيانه تحيا- الروح (البا) Ba والتي تخرج من الجسد على شكل طائرٍ الى السماء، أما الـ (Ka) Ka فهي المثل الغامض<sup>1</sup>\* الذي يوجد مع كل شخص وهو العنصر الرئيسي في هذه المجموعة الكاملة من المُعتقدات. كان الـ كا هو المثل غير المرئي المُناظر للشخص، شيء مثل الروح، وكان مصيره بعد الموت مُرتبطاً بشكلٍ غامضٍ بمصير الجسد نفسه. لم تكن الـ كا خالدةً. يُمكنها أن تموت من الجوع والعطش اذا لم يتم تزويد الميت بكل ما هو ضروري. يُمكن للوحوش أن تأكل الـ كا في

1 - تلاحظ التشابه مع فكرة (القرين) الاسلامية، والتي يبدو أنها أخذت من الديانة المصرية القديمة

الحياة الأخرى اذا لم يُدافع عنها بالصيغ السحرية. في ظل ظروفٍ موثقة، اذا حُفِظَ الميت على شكل مومياء أو على الأقل تمثال، فانه يُمكن للكا أن تعيش فترةً أطول. كان لدى المصريين مفاهيم مختلفة عن الكا في فتراتٍ مختلفة. حاول الكهنة عبثاً دمجها في نظامٍ موحد. اعتقد الناس، خلال عصر الدولة القديمة، أن الميت، أو الكا خاصته ينتهي بهما المطاف في مكانٍ ما في الغرب، ويستمر في العيش هناك كما كان على الأرض. كان يتم تصوير أن لدى الأموات من النبلاء والأثرياء جميع وسائل الراحة ويتمتعون بحدائقٍ مُظللةٍ محاطةٍ بحاشيةٍ وخدمٍ ويُشاركون بالصيد المُفضَّل لهم. تم تصوير مشاهد من هذه الحياة السعيدة في مقابر الطبقة الأريستقراطية من الأسرتين الخامسة والسادسة. هذا دليل على أن الحياة الأخرى كان يُنظر لها تقليدياً على انها استمرار للحياة على الأرض، وهذا نموذجي للشعوب المُتخلفة في كل مكان: ولكنها فكرة تم تعديلها بواسطة العلاقات الطبقيّة: يتمتع بالراحة والرفاهية في الحياة الأخرى فقط أولئك الذين امتلكوها في هذا العالم. ومع ذلك، فقد تم ضمان الحياة الأخرى السعيدة عن طريق السحر، من خلال رسم هذه المشاهد على جدران المقابر وتقديم القرابين والتعبير عن الصيغ السحرية.

طوّر المصريون، في العصور القديمة، ايماناً بالآلهة خاصة، وهم حُرّاس الموت. نحن نعرف الكثير عن هذه الآلهة المعبودة في أماكنٍ مُختلفة. ولكن خلال فترة المملكة القديمة ظهر الهان في المُقدّمة بوصفهما حُرّاساً للموتى، وكانا مُرتبطين بطقوس الدفن: اله الشمس رع، وأوزوريس اله الحياة النباتية، المُحتضِر والمُبعث من جديد. كانت هليوبوليس هي المكان الذي نشأت فيه المفاهيم الشمسية لمملكة الأموات، وهي أيضاً مركز عبادة الاله رع. سَعَت أرواح الموتى، وفقاً لهذه المفاهيم، الى ركوب قارب رع الشمسي والتحرك معه في السماء يومياً. كانوا يعتبرون أن الغرب هو مقرّ الموتى من حيث ارتباطه بحركة الشمس الظاهرية: تُنارُ بلاد الموتى عندما تغيب الشمس، أي تذهب عندهم. كان لدى المصريين فكرةً غامضةً حول بلد الظلام (دوات) Duat هناك حيث تغرب الشمس وحيث تصل أرواح الموتى.



قارب رع الشمسي

ان أهم ما في طقوس الدفن هو علاقتها بأوزوريس. لقد درسنا سابقاً أصل وتطوّر اوزوريس. في البداية لم يكن له أي علاقة بطقوس ومعتقدات الدفن. ولكن كان اسمه قد ورد بالفعل في نصوص الأهرام (الأسرة الخامسة) في صيغ الجنائز. فيما بعد تحوّل اوزوريس الى سيد الحياة الأخرى، وحكم الروح بعد الموت. ان الحلقة الواصلة بين عبادة اوزوريس والايمان بالحياة الأخرى هي الفكرة حوله بأنه اله يحتضر ويُبعث من جديد. وفقاً للأسطورة، فيما أنه هو أول كائن يموت، فقد تم تصويره على أنه حَكَمٌ للموتى، وأعطى بعثه السنوي للمؤمنين به الأمل أنه يُمكن، عن طريق المُساعدة التي يُقدمها لهم، أن يُنقذ أرواحهم من الموت الأبدي. كان مطلوباً من اوزوريس أن



يحمي الموتى. علاوةً على ذلك، بُذلت محاولات لربط الميت بطريقةٍ سحرية بأوزوريس.



بلد الظلام (دوات)

كان هذا في البداية يحدث فقط في حالة الفرعون: كان الفرعون الميت، يُسمى أوزوريس في نصوص الأهرام. لاحقاً، تمت تسمية كل الأشخاص الذين ماتوا بأوزوريس، بدءاً من النبلاء، وحتى الناس البسطاء. كان يُشار إلى الشخص الميت في نصوص الدفن بـ"يا أوزوريس كذا وكذا". كانت الفكرة بسيطة: كان من الضروري خداع القوى السحرية المُعادية بطريقةٍ سحريةً بالإشارة إلى الميت على أنه إله عظيم. أصبح أوزوريس الإله الرئيسي في طقوس الدفن، خاصةً في بداية عصر الدولة الوسطى. بدأ الناس، في مدينة أبيدوس Abydos المركز الثاني للعبادة بعد بوسيريس يعبدون قبر أوزوريس (كان في الحقيقة قبر أحد فراعنة الأسرة الأولى)، وأراد كل مصري مُتدين أن يُدفن بعد موته بالقرب من هذا الضريح تحت حماية أوزوريس، أو على الأقل وضع شاهد قبره هناك.

ظهرت الفكرة الأكثر تميزاً في طقوس الدفن المصرية، وهي فكرة الحُكم النهائي على أرواح الموتى، خلال عصر الدولة الوسطى. لم تكن هذه الفكرة موجودة بعد في نصوص الهَرَم. لكنها صارت واضحةً بالفعل بعد التنقيبات الأركيولوجية المُتعلقة بالدولة الوسطى. إن قُضاة الروح هم أوزورس نفسه ومُساعديه والذين هم آلهة من 42 نوماً Nome بالإضافة إلى أنوبيس وتحوت ووحش رهيب يأكل الأرواح المُدانة. يتم وزن قلب الميت في هذا الحساب الأخير، وكان مصيره يتوقف على أعماله الصالحة والسيئة. يُشير هذا إلى الاعتقاد في القصص بعد الحياة<sup>1\*</sup>، والذي يختلف عن الفكرة السابقة له عن الحياة بعد الآخرة باعتبارها مجرد استمرار بسيط لحياة المرء على الأرض.

وُصِفَت مفاهيم المصريين عن مصائب الروح بعد الموت والحساب الأخير والأخطار التي

<sup>1</sup> \* - نلاحظ أيضاً تشابه هذه الأفكار المصرية القديمة مع العقائد الإسلامية عن يوم القيامة والحساب

تنتظرها وطُرُق تفاديهها<sup>1\*</sup> (مفاهيم مشوشة ومتناقضة) بالتفصيل في (كتاب الموتى) The Book of the Dead. يحتوي هذا المُجَدِّد الكبير الذي يضم أكثر من 180 فصلاً على صِيغ دفن سحرية. تعود أقدمها الى نصوص الأهرام (الأسرة الخامسة والسادسة)، ومن ثَم كُتِبَت على جُدران قبور الفراعنة. في الفترة الانتقالية، تمت كتابة هذه النصوص على توابيت النُبلَاء، وبعد ذلك كُتِبَت هذه النصوص التي تكاثرت، على ورق البردي ووضعت على صندوق المومياء. هكذا أصبح (كتاب الموتى) الشهير مُتناقضاً في مُحْتواه.

تحتوي بعض فصول ذلك الكتاب على نداء الى الآلهة باسم الميت للدفاع عنه ضد الأخطار المُختلفة. في بعض الأحيان يُشير الأموات الى أنفسهم باسم تلك الآلهة. في فصولٍ أُخرى، على العكس من ذلك، هناك فكرة واضحة حول أن الناس يتحملون، بعد الموت، مسؤولية سلوكهم على الأرض. ينطبق هذا بشكلٍ خاص على الفصل 125 الشهير الذي يُحاول فيه الميت، تبرير وانكار خطاياهم وأفعاله السيئة أمام محكمة أوزوريس: "لم أفعل شيئاً لاهانة الآلهة. لم أسمح للسيد أن يُسيء الى عبده. أنا لم أجعل أي شخص يتصور جوعاً. أنا لم أتسبب في بكاء أحدهم. أنا لم أقتل أحداً... لم أسرق مؤن المعبد. لم أقم بتقليل الطعام المُخصص للآلهة".

قام الكهنة بتطوير فكرة المسؤولية الأخلاقية للفرد عن أفعاله وعلاقتها بالايان العالم الآخر والحكم النهائي، لصالح الطبقة الحاكمة استجابةً للتناقضات الطبقيّة المتزايدة. حاول ملاكي العبيد والكهنة تخويف الجماهير المُستعبدة والمؤمنة بالخرافات بالعقاب بعد الموت وأن يواسوهم بوجود المكافآت بعد الموت. هذا يدل على أن الطبقة الوسطى، وخاصةً الفترة القريبة من الاضطرابات الاجتماعية الكبرى في القرن الثامن عشر قبل الميلاد (انتفاضات العبيد والفلاحين المظلومين).

وبالتالي أثرت العقيدة المصرية حول الحكم النهائي على تطوّر نفس العقيدة في المسيحية. بالإضافة الى الاعتقاد بأن الأفعال الصالحة أو السيئة تُكافئ أو تُعاقب، اعتقد المصريون أنه من الممكن تحقيق رفاهية الروح في العالم الآخر بوسائل سحرية صرف. تضمنت احدي هذه الطرق استخدام نص (كتاب الموتى)، بما في ذلك الفصل 125 الذي كان من المُفترض أن يكون له قوته السحرية الخاصة. تم وضع أشياء سحرية أُخرى على صندوق المومياء بجوار (كتاب الموتى)، وكان من المُفترض ان يؤمن ذلك روح الميت ضد الأخطار. كانت بعض الصيغ في (كتاب الموتى) تهدف الى مساعدة روح الميت على التحوّل الى حيوانات مُختلفة، وكان بعضها الآخر مُجرّد تعويذات. كانت المفاهيم السحرية في سياق مُعتقدات الدفن أكثر أهميةً للمصريين من الأفكار الأخلاقية-الدينية عنه.

كانت الأساطير المصرية واسعة النطاق، ولكن تم الحفاظ على جزءٍ صغيرٍ منها حتى يومنا هذا. لقد عكست أفكار المصريّين الدينية. تُساعد الأساطير على رؤية التطور التدريجي للدين المصري نفسه وتحديد الديانات المحلية التي تناقست مع بعضها من أجل الهيمنة، بشكلٍ أوضح. كان لدى المصريّين العديد من الأساطير حول نشأة الكون، تعارضت مع بعضها البعض. كان لكل منطقة أسطورتها الخاصة حول الخلق التي لعب فيها الاله المحلي الدور الرئيسي. عزّت أقدم هذه الأساطير خلق العالم الى الاله المحلي بتاح الذي حلّ محل حورس وتحوت وآلهة أُخرى، وحتى أنه خلقهم كذلك.

عزا كهنة هليوبوليس خلق العالم الى اله الشمس رَع. وفقاً لقصة خلق الكون في هليوبوليس، وُلِدَ رَع نفسه من والده (نو) Nun الفوضى البدائية. رَع تزواج مع نفسه في هذه الفوضى البدائية وخلق الهأ أعلى تلو الآخر، وكذلك البشر والحيوانات. أنجب الاله شو (اله الهواء) و زوجته تقنوت، وجيب (اله الأرض) ونوت (الهة السماء) وآلهة أُخرى من "التسعة العظماء" وُلِدوا من

<sup>1</sup> \* - يُذكرنا هذا ب(أهوال يوم القيامة) الاسلامية

هذين الزوجين. خَلَقَ رَعَّ الناس من دموعه. كانت الشمس احدى عيني رَعَّ، والقمر عينه الأخرى. تُمثل قصة خلق الكون في هليوبوليس بالتالي، سلسلة من التجسيديات، جنباً الى جنب مع أفكار الخلق المُشترك. وفقاً لأسطورةٍ أُخرى، تعانق نوت وجيب (الأرض والسماء) وقام الاله شو بفصلهما برفع نوت عالياً وانزال جيب الى الأسفل. على عكس مُعظم الشعوب الأخرى، اعتبر المصريون السماء أنثى والأرض ذكراً. انعكست الآراء التي نشأت في المُجتمع الأمومي في هذا، على الرغم من أساطير هليوبوليس الشمسية عموماً كانت نتاجاً أساسياً لايدولوجيا المُجتمع البطرياركي.

كانت هناك مفاهيم متنوعة تماماً حول نشوء الكون والبشر. يعتقد عبدة الاله خنوم في جنوب مصر أن هذا الاله خلق الناس على عجلة الفخار<sup>1</sup>\*. تأثر هذا المفهوم بتطور الحرف. هناك أيضاً علاماتٍ على وجود أسطورة حول البيضة الكبيرة التي ولدت الشمس، وربما العالم كله. ربما كانت هذه واحدة من أكثر الأفكار الكونية قديماً عند المصريين.

كانت الشمس بالنسبة للمصريين ذات أهمية قُصوى في التجسيد الأسطوري للظواهر الطبيعية. كانت أساطيرهم حول الشمس متنوعة كثيراً. في احدى الأساطير، حاربت الشمس، على شكل قطة ضخمة، ثعباناً ضخماً ومُريعاً. في أسطورةٍ أُخرى، عكس القتال بين رَعَّ (الشمس) وثعبانٍ تحت الأرض حركة الشمس على مدى 24 ساعة وغروبها في الأفق. اعتقد المصريون أن الشمس تقوم برحلتها اليومية في قاربٍ خشبي (كانت المراكب وسيلة النقل الرئيسية في مصر، وهي دولة تمتد على طول وادٍ نهري). تم تجسيد الشمس أيضاً على شكل حيواناتٍ مُختلفة: خنفساء scarab beetle، صقر، أفعى، قطة. لقد ذكرنا العلاقة بين الشمس ونشأة الكون، وأشرنا الى الأفكار حول العالم الآخر.

جسد المصريون السماء اما على شكل أنثى-الالهة نوت (تم تصويرها وكأن أصابع يديها وقدميها فقط على الأرض، أما ظهرها فيرتفع مقوساً وكأنه السماء)، أو على شكل بقرة (رُسمت قوارب تحمل الشمس والقمر والنجوم على جسد بقرة).

جسد المصريون العديد من الظواهر الطبيعية الأخرى في السماء وعلى الأرض: القمر والهواء والأرض والنيل والصحراء. على النقيض من الظروف الطبيعية المواتية لنهر النيل الذي تم تجسيده على أنها معبودةٌ خيرة، فإن كل ما يتعلّق بقوى الصحراء المُدمرة أدت الى ظهور صور آلهة شيطانية عدائية: سيث وسيخميت.

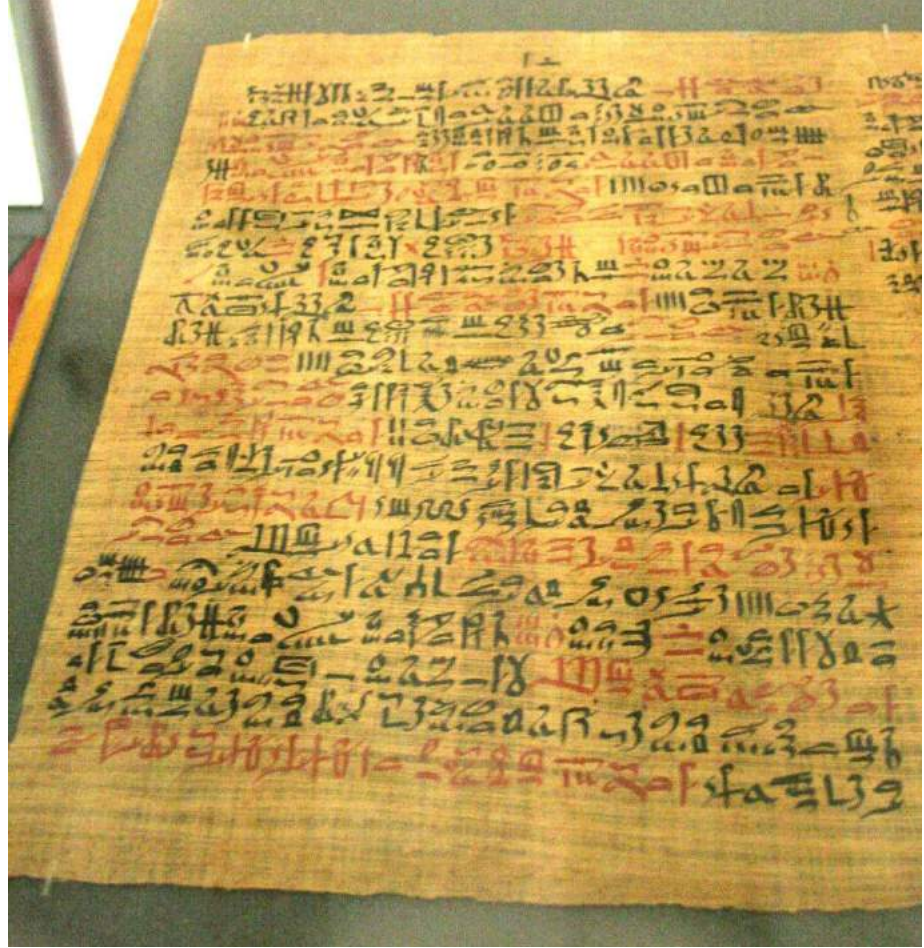
كان سيث الشرير بارزاً في الأساطير المصرية. كان، في أسطورة أوزوريس، هو الأخ الماكر المسؤول عن مقتل أوزوريس. اكتشفت عام 1931 احدى الأساطير التي تحدّثت عن نزاع بين سيث وحورس حول ميراث أوزوريس. تعكس هذه الأسطورة ليس فقط ظاهرة طبيعية معروفة (الصراع بين الصحراء وخصوبة وديان الأنهار)، ولكن تعكس أيضاً دوافع اجتماعية: فقد حارب ابن اوزوريس أخوه من أجل وراثته (العائلة في مقابل العشيرة).

كانت الأساطير حول أبطال الثقافة شائعة جداً أيضاً، لكن كان جميع أبطال الثقافة عند المصريين آلهة. كان من بينهم اله هيرموبوليس تحوت، اله العلماء والكتبة الذين اخترعوا العلوم وجمعوا الكتب المُقدّسة. كانت خصائص بطل الثقافة واضحة أيضاً في تشعبات وتعقيدات صورة اوزوريس: تقول الأسطورة أن اوزوريس كان ملك مصر، وقد علّم الناس الحراثة والبستنة وزراعة العنب. اندمجت صورة بطل الثقافة وصورة اله الخصوبة والزراعة في شخصية واحدة. لعبت ممارسة السحر دوراً رئيسياً في الدين المصري. نحن نعلم، وفقاً للعديد من النصوص والآثار، أن السحر كان يُستخدَم في كل مجال من مجالات الحياة وفي كل فترة من التاريخ

<sup>1</sup> \* - هناك تشابه بين قصة الفخار المصرية، وقصة الطين والفخار الاسلامية في خلق البشر



المصري. كان السحر الدوائي، كما هو الحال عادةً، مُرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالطب. كان الطب المصري، وخاصةً الوصفات الدوائية، متطورة نسبياً، لكنه لجأ كثيراً إلى الصيغ السحرية. حتى الأطروحات الطبيعية الأكثر عمليةً (بردية ايبيرس) Ebers Papyrus الشهيرة (الأسرة الثانية عشر، 2000 قبل الميلاد) لا تحتوي على وصفات دوائية مُختلفة وحسب، بل تضمنت أيضاً تعويذات سحرية ضد العديد من الأمراض، أما الكتابات الأخرى احتوت على أكثر من ذلك.



بردية ايبيرس

خلال عصر الدولة الجديدة (منذ القرن السادس عشر قبل الميلاد)، توقّف الطب المصري عن التقدم، وكان يعتمد بشكلٍ أساسي على المفاهيم السحرية وأساليب المداواة، كان سبب ذلك يعود إلى أن الممارسة الطبية كانت تتم بشكلٍ رئيسي من قِبَل الكهنة. كما تم استخدام السحر الوقائي. كان القصد من العديد من الممارسات السحرية والتعاويذ منع لدغات الثعابين والحشرات السامة وللحماية من التماسيح والوحوش المفترسة المختلفة. تم استخدام تعويذات وعقاقير لأغراض وقائية من شتى أنواع الشرور. كما تم استخدام سحر الطّقس، على سبيل المثال لمحاربة أعداء الشمس. تم وصف إحدى هذه الطقوس في كتاب أبوفيس، وأبوفيس هي أفعى ضخمة وعدو لرع. كان الكهنة يقرأون هذا الكتاب في معبد طيبة يومياً مصحوباً بترديد التعويذات والطقوس السحرية (لجعل الشمس تُشرق). استخدم المصريون أيضاً السحر الأسود: كانوا يتمنون بتمنيات حاقدة وسيئة على صورة العدو الشمعية. كما كان سحر الدفن المصري معروفاً جيداً وهو نظام من الوسائل السحرية لضمان حياة الميت الرغيدة في العالم الآخر. لم تكن المفاهيم السحرية عند

المصريين موجودةً بشكلٍ نقيٍ على الأغلب، ولكن كصور معقدة عن الآلهة. لعب الكهنوت دوراً هائلاً في الحياة الدينية في مصر، لا سيما في الفترة المتأخرة، ولم يتطور دُفعةً واحدة. خلال فترة الدولة القديمة كان الكهنوت صغيراً من حيث العدد. كان النبلاء والرؤساء المحليين هم من يمارسون الطقوس الدينية، وكان الفرعون، في مركز الدولة هو من يفعل هذا أيضاً. تصرّف الكهنة نيابةً عن الفرعون، أي باسمه. كان هناك تأثير متزايد فقط من قِبَل مؤسسات الكهنوت في المعابد الرئيسية مثل معبد بتاح في ممفيس ورَع في هليوبوليس. انبثقت أقدم النصوص اللاهوتية المعروفة عن تلك المؤسسات الكهنوتية. لكن في تلك الفترة كانت هناك بالفعل مراكز عبادة تحوز على العديد من الممتلكات بسبب العطايا للملك. كانت في الأساس معابد مُرتبطة بالمقابر.

خلال عصر الدولة الوسطى، ظل وضع الكهنة على حاله، كان هناك عدد قليل منهم، وكان مُعظمهم من النبلاء.

في الفترة ما بين عام 1570-1700 قبل الميلاد، وبالارتباط بتفاقم المشاعر الاثنية لدى السكان المصريين، وغياب الملوك أو تقلص سلطتهم، صار الكهنوت أكثر قوةً، ومستقلين الى حدٍ ما عن السلطة الزمنية. خلال الأسرة الثامنة عشرة (القرنين السادس عشر والرابع عشر قبل الميلاد) صارت الكهانة وراثية. اتحد الكهنة في معابد تحت أفواهم، أي كاهن معبد آمون في طيبة: أصبحت طيبة مرةً أخرى عاصمةً للدولة المُنتعشة.

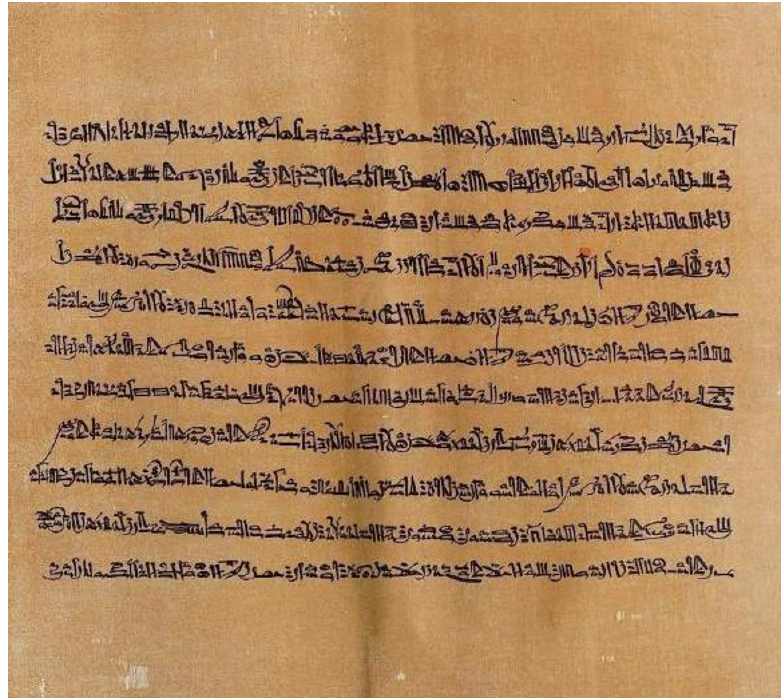


الملك تحتمس الثالث

برز الكاهن الأعلى لآمون في التسلسل الهرمي السياسي. جلبت الفتوحات العظيمة للفراعنة في الأسرة الثامنة عشرة وفرةً من الثروة المنهوبة ونُقِلَ جزء كبير منها الى المعابد. اعتمد الفراعنة

على الكهنوت في صراعهم من أجل دعم الطبقة الأرستقراطية الزمنية واسترضاءها بالهدايا والكنوز الجزيلة. بذل الفراعنة جهداً كبيراً لبناء المعابد وتوسيعها خاصة في طيبة. نتيجةً للحملات الآسيوية للملك تحتمس الثالث Thutmose III، احتل معبد آمون في طيبة ثلاث مُدن في جنوب لبنان، بالإضافة إلى مساحة كبيرة من الأراضي في مصر نفسها. في عهد الملك امنحتوب الثالث Amenhotep III، نمت قوة الكهنة لدرجة أنه حتى الملوك صاروا يخافون منهم.

قام ابن الملك امنحتوب الرابع (1419-1402 قبل الميلاد) بمحاولة جريئة لا مثيل لها تقريباً لتخليص نفسه من رقابة الكهنة وهزيمة سلطتهم. حاول في البداية الاعتماد على كهنة هليوبوليس لمواجهة كهنة آمون، لكن بعد أن واجه المقاومة اتخذ إجراءات أكثر حزمًا: ألغى عبادة جميع الآلهة في الدولة، وأمر باغلاق جميع معابدهم ونصّب الهأ جديداً (آتون، قرص الشمس وأشعتها الواهبة للحياة). أعلن نفسه الكاهن الأعلى لهذا الاله الواحد والجديد، وأعاد تسمية نفسه أخناتون (ارضاءاً لآتون). تَرَكَ طيبة ونقل مقر اقامته إلى مدينة اخيتاتون Akhetaton الجديدة. اعتمد اخناتون في سياساته على بعض الطبقات الوسطى التي عانت من استبداد الطبقة الأرستقراطية والكهنوت. كان الإصلاح الديني، في الواقع، خطوةً سياسية، وكاد هذا الإصلاح نفسه، أن يرقى إلى مستوى ثورة. لكن ظروف هذا الإصلاح كانت ضعيفة. كان الكهنوت القديم مُتحالفًا مع النبلاء واعتمد على قطاعاتٍ مُعينة من الجماهير، وظل يتمتع بسلطةٍ كبيرة. تمكن الكهنوت من تنظيم مقاومةٍ ضعيفة، ولكن عنيدة ضد الفرعون المُصلح. كانت العبادة الرسمية المركزية الجديدة موجودةً فقط عندما كان اخناتون على قيد الحياة. أُجبر من خلفوه السلطة على الاستسلام مرةً أخرى لتأثير كهنوت طيبة واستعادة عبادة الآلهة القديمة والتخلص من عبادة آتون. كان اسم الفرعون المُهرطق ملعوناً، وصار الكهنوت، بعد انتصارهم هذا، أقوى من ذي قبل.



بردية هاريس

صار الكهنوت أكثر قوةً، وأصبحت الحكومة الزمنية أضعف في نفس الوقت. فقد فراعنة الأسرتين التاسعة عشرة والعشرين (منتصف القرن الرابع عشر حتى منتصف القرن الحادي

عشر قبل الميلاد) قوتهم تدريجياً، واضطروا الى الاعتماد على الكهنة ودفع المزيد من الأراضي والتبرعات لهم. كان رمسيس الثالث كريماً بشكلٍ خاص مع الكهنة. تحتوي (بُردية هاريس) Harris Papyrus الكبيرة على قائمة من التبرعات الهائلة الى المعابد. كانت المعابد المصرية، بحلول نهاية عهده، تمتلك ما يقرب من 3000 كيلو متراً مربعاً من الأراضي الزراعية، أي حوالي 15% من جميع الأراضي المزروعة. تمتلك المعابد في طيبة وحدها 2393 كيلومتراً مربعاً من الأرض. كانت المعابد تمتلك 103175 عبداً وقتاً بما في ذلك 81322 خادماً لمعبد طيبة وأكثر من 490000 رأساً من الماشية. تلقى كهنة آمون سنوياً من عبيدهم وأقنانهم حوالي 310000 كيساً من الحبوب و25000 جرة نبيذ ومئات من رؤوس الماشية ومئات آلاف الطيور وحوالي 1000 كيلو غرام من الفضة و52 كيلو غراماً من الذهب وكثير غير ذلك.

بالإضافة الى تبرعات الفرعون للمعابد، جمع الكهنة أيضاً جزيةً كبيرةً من المؤمنين. أصبحت المعابد قوةً اقتصاديةً يُحسب لها الحساب في البلاد، واستمرت السلطة السياسية للكهنة في النمو. كان فراغنة الأسرة العشرين دُمى في يد الكاهن الأعلى في طيبة الذي ظل مركزه وراثياً لفترةٍ طويلة. تولّى كاهن طيبة عام 1050 قبل الميلاد، رسمياً، السلطة الزمنية العليا. ومع ذلك، وبسبب التدهور العام لمصر، فإن سلطته اقتصرت في الأمر الواقع على منطقة طيبة. كان لمصر السفلى قاداتها. استمر حكم الكهنة في طيبة بتذبذب ما بين صعود وهبوط قوته حوالي 400 سنة، حتى الفتح الآشوري عام 617 قبل الميلاد.

تباينت الوظائف الدينية للكهنة بشكلٍ كبير، خاصةً في الفترة اللاحقة. أقام الكهنة طقوساً وقرابين دينية. أُقيمت كل عام ستون احتفالاً دينياً في المعابد في طيبة. بالإضافة الى عبادة الآلهة، كان الكهنة مسؤولين عن طقوس الدفن المُعقدة: التحنيط وطقوس الدفن وسحر الدفن بصيغته المُعقدة وكتاباته الخاصة والاشارة على المقابر وطقوس الاطعام. كل هذا شكّل أداةً مُهمّةً لممارسة النفوذ.

كان للكهنة المسؤولين عن الايديولوجيا تأثير قوي على جميع جوانب الشؤون الفكرية في مصر. تأثرت الفنون بشدة بالدين. وهذا يُفسّر الى حد كبير التقليد الراكد الذي أعاق التطور الحر للرسم والعمار. كان على الفنانين، وخاصةً أولئك الذين يعملون في المعابد أن يسيروا وفق التشريعات المعمول بها. في الكتابة، انعكس تأثير الكهنة في وفرة الأدب الديني والأسطوري واللاهوتي الصرف. أما موقف الكهنة من بدايات المساعي العلمية في مصر، فإن الآراء تختلف حول هذا الموضوع. وقد بالغ المؤرخ اليوناني هيرودوت وآخرين في تضخيم معارف الكهنة المصريين، وذكروا أنه كان هناك نوع من العلم السري. لكن هذا الرأي، بينما لا يزال يؤيده البعض، لا أساس له من الصحة. كان للكهنة المصريين، بالطبع، علاقةً بمجالات المعرفة مثل الطب، لكنهم كانوا على الأرجح يضررون بتطورها بسبب طُرُقهم السحرية. كان الكهنة ذوي معرفة جيدة بعلم الفلك. يبدو أن الكهنة لم يتحكموا بالرياضيات وفروعها المختلفة، على الأقل في الفترة الكلاسيكية. ان الرأي التقليدي القائل بأن الكهنة المصريين كانوا حُكماء بشدة هو رأي مُبالغ به. تميّزت الديانة المصرية بنزعتها المُحافظة الشديدة. ومع ذلك، لم يتغير هذا الوضع بتغيّر الظروف التاريخية. كان الخط العام للتطور، أولاً، هو الاندماج التدريجي للعبادات المحلية وتوحيدها في عبادة الدولة للآلهة المصرية واسعة النطاق وكهنة مُنظم. لكن استمرت العبادات والمعتقدات والعبادات المحلية المُنفصلة حتى النهاية. ثانياً تألّف خط التطور العام من حقيقة أنه مع تنامي التناقضات الاجتماعية، أصبح الدور الطبقي والقمعي للدين أقوى من أي وقت مضى، وازدادت قوة الكهنة، وأصبحت طبقةً مُنغلة كجزءٍ من الطبقة الحاكمة. ثالثاً، كان هناك اتجاه تدريجي، وان كان ضعيفاً، للتغلب على العزلة القومية للدين المصري. وقد عكس ذلك توسّع العلاقات السياسية والثقافية الدولية لمصر.



منذ أيام الدولة الوسطى، مع نمو وتوسّع مصر ودخولها في علاقاتٍ مع الأمم المجاورة، بدأت الآلهة الغريبة بالظهور في البانثيون المصري. كان هذا هو الحال، على سبيل المثال، مع الآلهة النوبي بيس Bes والآلهة الليبية نيث. خلال حقبة الفتوحات العظيمة للأسرة الثامنة عشرة، ظهرت آلهة شعوب آسيا: بعل Baal، عشتروت Astarte الخ.



الآلهة عشتروت

خلال فترة الأسرة السادسة عشرة (أسرة سايس)، عندما كانت السياسة عبارة عن أحياء قومي، تعرّضت العبادات الغريبة للقمع وسعت الحكومة لأحياء عبادة الآلهة المصرية الصرفة. ومع ذلك، فإن هذا، لم يوقف لفترة طويلة عملية الامتزاج الشامل بالآلهة والعبادات. بقدر ما دخلت آلهة أخرى في البانثيون المصري حدث العكس أيضاً: كانت الآلهة المصرية تُعبّد في أماكن أخرى (كان آمون واوزوريس وايزيس وآلهة أخرى تُعبّد في فينيقيا وسوريا وحتى اليونان).

كان لهذه الظاهرة، التي أدت إلى التوفيق بين المعتقدات الدينية، تأثير قوي بشكل خاص في الفترتين الهلنستية والرومانية. لقد عكست الأزمة المُبكرة للدول العبودية والدول المعزولة في البحر الأبيض المتوسط.

على الرغم من قوة الأيديولوجيا الدينية في مصر، كانت هناك بعض علامات التفكير الحر والنهج الناقد للعقيدة الدينية. عكس التفكير الحر تفاقم التناقضات الاجتماعية والاحتجاج غير المُنظّم ضد المُجتمع الاستغلالي. كان هذا الاحتجاج واضحاً أيضاً بين بعض فئات الطبقات ذات الامتيازات. إن انشودة عازف القيثارة *The Song of the Harp Player*، وهي عمل أدبي خلال الدولة الوسطى، عكست بشكل واضح أمزجة التفكير الحر. أعرب مؤلفها عن شك واضح باستمرار وجود الروح بعد الموت.

عبّرت بعض فئات الطبقة الحاكمة عن هذا الشك. أما بالنسبة للجماهير والعيبد والفلاحين، فقد اقتدرن احتجاجهم على الاضطهاد الاجتماعي أحياناً مع العداء للدين. اتضح هذا من خلال (بردية ليدن) *Leyden papyrus* الشهيرة التي وصفت الانتفاضات الاجتماعية الكبرى في القرن الثامن عشر قبل الميلاد. لم تتوقف حشود المتمردين عند المعابد، بل قامت بتدميرها. اشتكى

كاتب هذه البردية من فتح المتمردين للهرم ورمي المومياءات وممتلكاتها على شكل أكوام.



بردية لينين

على ما يبدو، تم اخلاء معابد الآلهة وتوقف الناس عن تقديم القرابين والتبرعات خلال التمرد. وناشد كاتب البردية الناس الى استئناف العبادة والعودة الى تقديم القرابين والصلوات.

ترجمة للفصل السادس عشر من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter Sixteen: Religion in Ancient Egypt

## الفصل السابع عشر: الدين في الشرق الأدنى

### 1- الدين في بلاد ما بين النهرين

كان التطور التاريخي في بلاد ما بين النهرين مُشابهاً للتطور في مصر، وكان، في كثيرٍ من النواحي، متوازياً معه. لذلك، على الرغم من ضعف الروابط التاريخية المُباشرة بين مصر وبلاد ما بين النهرين، على الأقل في الفترة المُبكرة، إلا أن أشكال الدين في كلا المنطقتين يشتركان في الكثير. وبالطبع هناك اختلافات كبيرة أيضاً.

ان مصادر دراسة ديانة بلاد ما بين النهرين القديمة هي عدد كبير من النصوص، وهي بشكلٍ رئيسي الألواح الطينية المُكتشفة في الحفريات في المناطق البابلية والآشورية القديمة، وثروة من القطع الأثرية التي تم الكشف عنها، بما في ذلك صور الآلهة والأرواح، الخ. تعود أقدم المعالم الأثرية لحضارة ما بين النهرين المتطورة، القائمة على الزراعة والري وتنظيم تدفق الأنهار، الى الألفية الرابعة قبل الميلاد. كان الناس الذين عاشوا هناك هم السومريون، وهم أقدم سكان بلاد ما بين النهرين والذين لا تزال اصولهم العرقية غير واضحة تماماً. كانت المُجتمعات السومرية القديمة والبلدات الصغيرة والمستقلة المُحاطة بالمناطق الزراعية منظمات اقليمية أساسية، لكلٍ منها عبادة جماعية خاصة بها. كان لكل مُجتمع Community، وحتى في البداية، لكل قبيلة، الهاً محلياً، وكان سيد الامارة. كان الشخص المسؤول عن العبادة هو حاكم الامارة، أي الباتيسي patesi. كان الباتيسي زعيماً وكاهناً.



الملك نينجيسو

كانت العبادات الجماعية للسومريين، حتى أوائل الألفية الثالثة، مُستقلة تماماً عن بعضها البعض، مما عكس استقلال المُجتمعات نفسها. لكن قد تكون هذه المُجتمعات قد تطورت في وقتٍ أسبق على أساس مجموعات عشائرية أو اقليمية. لدينا أمثلة على كيفية ظهور بعض الآلهة المُجتمعية

(أو القبائلية). في مدينة لجش Lagash القديمة، كان هناك الملك نينجيسو Ningursu (أو ملك مدينة جيسو). كانت جيسو بلدة صغيرة مُتصلةً بمدينة لجش. مدينة أخرى ارتبطت بلجش كان لها الهتها الراعية باو Bau وهي زوجة نينجيسو.



الالهة باو

نشأت الآلهة الوطنية في العصر السومري (من الرابع الى الألف الثالث قبل الميلاد) من خلال مجموعات من الآلهة المحلية الراعية. كان للثالوث الالهي العظيم أنو Anu وايا Ea وانليل Enlil أهمية خاصة.



الاله انليل

أن أصل هذه الآلهة غير واضح. تأتي كلمة أنو من الكلمة السومرية (السماء)، وكان على ما يبدو



مُجرد تجسيدٍ للسماء. ان أصل اسم انليل غير مؤكد. يعتقد البعض أنها تأتي من الكلمة السومرية ليل Lil (أي الرياح، التنفس، الظل، الروح). يُشار الى انليل في المصادر المكتوبة على أنه ملك الفيضانات والرياح والجبل وملك البلاد، وما الى ذلك. كان الاله ايا يُعبَد بشكل خاص من قِبَل المُجتمعات الساحلية، ويبدو أنه كان الهاً للصيادين. تم تصويره على أنه نصف رجل ونصف سمكة. وكان في نفس الوقت بطلاً للثقافة، وكان يُصوّر في الأساطير وهو يدافع عن الناس ضد الآلهة الأخرى. تحوّلت هذه الآلهة الى آلهة وطنية عظيمة أثناء التوحيد السياسي للبلاد. كان يُعبّر أنو بعيداً، وانليل قوياً وايا حكيماً ومقدساً. بدأ الكهنة باقامة روابط قرابة بين هذه الآلهة والآلهة المحلية. صار نينجيرسو ابن انليل، وكانت الالهة اينينا Innina ابنة سين Sin، ولاحقاً زوجة أنو، الخ.



الالهة اينينا

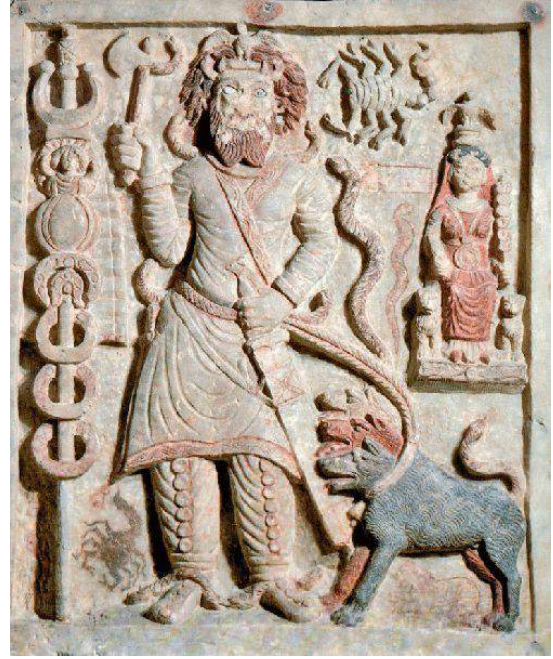
وهكذا، كان البانثيون السومري، في وقتٍ مبكرٍ من العصر السومري، قبل غزو الأكاديين والأمورتيين، يتطور من الآلهة المُجتمعية السابقة. كانت لهذه الآلهة سمات تجسيد القوى الطبيعية وخصائص أبطال الثقافة.

في الفترة المُبكرة كانت مُعظم صور الآلهة مُجسمة على شكل بشري. على عكس مصر، لم يكن في بلاد ما بين النهرين آلهة بتجسيد حيواني. كان ايا هو الاستثناء الوحيد الذي تم تصويره على أنه نصف سمكة ونصف انسان. ولم يكن لبلاد ما بين النهرين عبادة حيوانية، على عكس مصر أيضاً. كانت آثار الطوطمية، بشكلٍ عام، بالكاد واضحة.

ومع ذلك، كانت هناك حيوانات مُقدّسة، مثل الثيران والثعابين. غالباً ما كانت الثيران المُقدّسة تُصوّر برؤوسٍ بشرية، بينما كانت الآلهة في مصر تُصوّر غالباً بشكل بشري، ولكن برأس حيوانات.

يصعب فصل الآلهة السومرية الأصلية عن تأثير العصر السامي اللاحق. خلال العصر السامي (منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد) احتفظت معظم الآلهة السومرية القديمة بأسمائها الأصلية. ومع ذلك، ظهر عدد من الآلهة الجديدة بأسماءٍ سامية. في بعض الأحيان كانت هذه الأسماء

السامية تُعطى للآلهة السومرية القديمة، واحتفظ بعضها بكلا الاسمين لفترةٍ طويلةٍ. على سبيل المثال، عُرفت الآلهة اينينا باسم عشتار (عشتار الأكاديين وعشتار الآشوريين وعشتار الساميين الغربيين). أصبح اله لارسا Larsa، أوتو Utu المرتبط بالشمس معروفاً ببساطة باسم شمش Shmsh (شمس عند اليهود، شمس عند العرب، سامسو وساماس عند الأمورتيين والآشوريين). جسدت بعض الشعوب السامية (الفينيقيون، عرب الجنوب) اله الشمس هذا على أنه أنثى. تم تغيير اسم نينجيسو إلى نينورتا Ninurta (التي كانت تُقرأ في السابق نينيب Ninib). كانت هذه الآلهة وغيرها في البانثيون السامي في الأصل آلهة في المجتمعات الفردية: نانار Nannar وهو سين القديم كان اله مدينة أور، نينورتا (نينجيسو سابقاً) كان اله لجش، نابو كان اله مادية بورسيبا Borsippa، ونرغال Nergal (الهة الموت تحت الأرضي) كان في الأصل اله المحلي لمدينة كوثا Kutha.



الاله نيرغال

أصبح اله مردوخ Marduk، منذ أيام صعود دولة بابل في بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، اله الراعي الرئيسي للمدينة.



الاله مردوخ

تم وضعه على رأس حشدٍ من الآلهة. قام الكهنة في المعابد البابلية بتأليف أساطيرٍ حول سيادة

مردوخ على الآلهة الأخرى. علاوةً على ذلك، فقد حاولوا خلق شيءٍ مثل العقيدة التوحيدية. زعموا أن مردوخ هو الإله الأوحده، وأن الآلهة الأخرى هي مجرد تمظهرات له: كان نينورتا هو مردوخ القوة، ونيرغال مردوخ الحرب، وانليل مردوخ السلطة، وما إلى ذلك. كان هذا الاتجاه نحو الدين التوحيدي انعكاساً للمركزة السياسية: غزا الملوك البابليون بلاد ما بين النهرين وأصبحوا أقوى الحُكّام في الشرق الأدنى. لكن لم تنجح محاولاتهم لإدخال التوحيد، لأن كهنة الديانات المحلية قاوما هذا الأمر بشدة، لذلك استمر الناس بعبادة الآلهة القديمة. كما في الدول الشرقية القديمة، أصبح الحُكّام في بلاد ما بين النهرين موضوعاً للعبادة الدينية. كان الباتيسييين السومريين كهنةً أيضاً. ادعى ملوك بلاد ما بين النهرين الموحدة، بدايةً من سرجون الأكادي Sargon of Akkad، أنهم قرييون بشكلٍ خاص من الآلهة السماوية.



سرجون الأكادي

كان الملوك يعتبرون أنهم هم المفضلين عند الآلهة، يحمونهم ويحمونها، ويحكمون باسمهم. كان هؤلاء الملوك يصوّرون عادةً بنقوشٍ بارزةٍ اما مواجهين للآلهة أو مكسوين برداء الآلهة. يظهر الملك على لوح نارامسين Naramsin stele بغطاء رأسٍ بقرنٍ مثل الإله.



لوح نارامسين



يقف الملك، على لوح شريعة حمورابي Code of Hammurabi، وكأنه يقف أمام الاله شمش ويقبل القوانين بيديه.



لوح شريعة حمورابي

دعم الكهنة البابليون وغيرهم عبادة الملوك، لان هذه العبادة ساعدتهم على الحفاظ على مكانتهم ذات الامتيازات، ولكنهم لم يُنافسوا الملوك كما فعل أحياناً الكهنة المصريون.



تصوير حجري لدوموزيد يُجسد الزواج المُقدس مع كاهنة اينانا

استمرت العبادات القديمة والشعبية الصرف في الوجود، جنباً الى جنب مع العبادة الرسمية لآلهة

الدولة وعبادة الملوك. كان الناس يعبدون الهة أنثى، وهي الهة الخصوبة المعروفة باسم عشتار، وهي نفس الالهة الراحية لاحدى المدن السومرية، ويبدو أن كلتيهما اندمجتا في الهة واحدة. كان لعشتار، مثلها مثل غيرها من الالهات الاناث، سمات اغرائية. على سبيل المثال، في ملحمة جلجامش القديمة، ينتقد البطل بشدة عشتار بسبب قسوتها الحسية تجاه عشاقها. كان النظير الذكر لعشتار هو دوموزيد Dumuzi (المعروف باسم تموز)، وهو تجسيد للحياة النباتية. تقول الأسطورة أنه مات، وذهب الى عالم تحت الأرض ثم عاد الى الأرض، ولكن لم يُعرف سوى مقتطفات صغيرة من الأسطورة. من الناحية الأسطورية، كان يُنظر الى دوموزيد على انه ابن اله الماء أبسو Apsu وكان اسمه الكامل دوموزي أبسو Dumuzi-Apsu وهو يعني (الابن الحقيقي لأبسو). ووفقاً للعرف، فقد حزن النساء على دوموزيد الميت. خُصت أشهر الصيف تموز وخزيران لدوموزيد. من الواضح أن دوموزيد كان تجسيدا للدورة الزراعية (بعث الاله الزراعي) كما في الأسطورة الدينية المصرية عن أوزوريس وايزيس. حاول الكهنة البابليون تكيف عبادة موت وبعث دوموزيد مع مردوخهم. في احدى النصوص، يموت مردوخ على أبواب المملكة تحت الأرضية، لكن زوجته الالهة تُعيده الى الحياة مرة أخرى. كانت الشعوب السامية تُسمى دوموزيد تموز بسيد أدوني (أدونيس باليونانية)، وانتشرت عبادته لاحقاً في جميع أنحاء الشرق الأدنى. تحكي اسطورة عن موت أدوني متأثراً بجراح تسبب فيها أنياب خنزير بري أثناء عملية الصيد. رأى النبي اليهودي حزقيال prophet Ezekiel نساءً في القدس يتألمن لموت تموز. لقد كُنَّ على ما يبدو نساءً بابليات. تمت زراعة حدائق أدونيس بنباتاتها سريعة النمو في وقت لاحق في بلدان الشرق.



النبي حزقيال في القدس

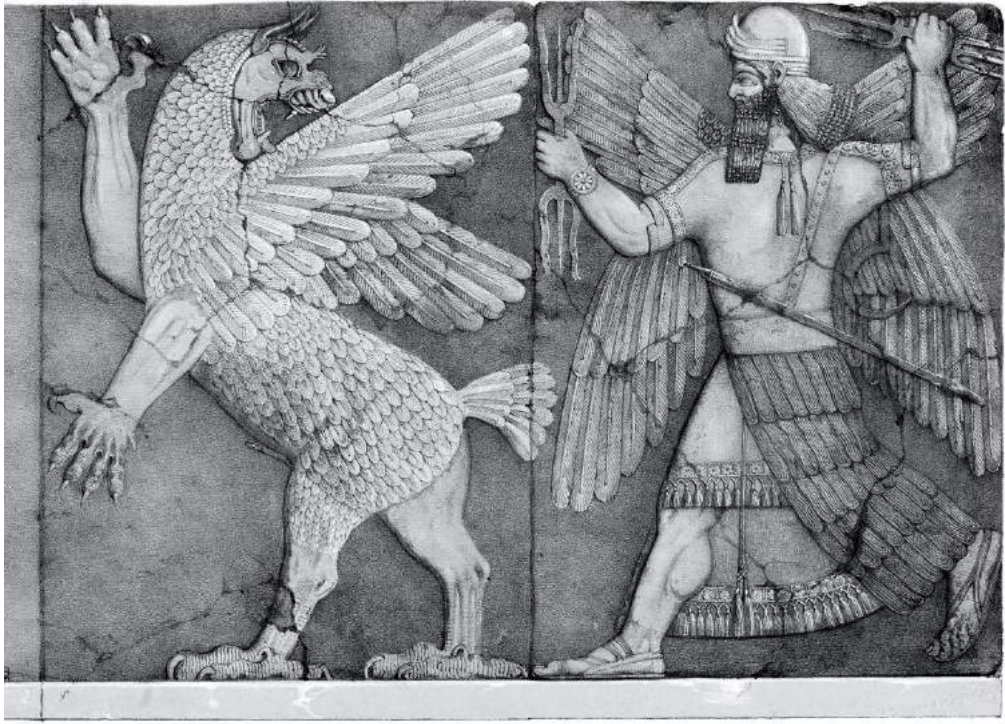
ظهرت في أقدم العصور طبقة منفصلة من الكهنة بسبب توحيد المجتمعات وتشكيل الدول الأولى. خدم الكهنة في المعابد، وكانوا أثرياء للغاية وكانوا ذو تأثير كبير. عادةً ما كانوا ينحدرون من عائلات النبلاء. كان اسم الكاهن وراثياً، ومن أحد مُتطلبات طقوس الترشيح للكهانة، هو نفسه كما الحال في العديد من الديانات، بأنه لا يجب أن يحمل أي عيوب جسدية. كانت هناك أيضاً كاهنات وخادمات للمعابد. ارتبط الكثير منهن بعبادة عشتار، الهة الحب. لقد

انخرطن في دعارة المعابد وطقوس الجنس الجماعي orgiastic cults. لكن كان يخدم عشتار أيضاً كهنة مخصيون كانوا يرتدون ملابس نسائية ويؤدون رقصاتٍ نسائية. كان لأنشطة العبادة قواعد صارمة. كانت المعابد البابلية، التي عادةً ما تكون مبنيةً على شكل هرم متدرجة، ذات مشهد مذهل. لقد كانت هذه المعابد أساساً للأسطورة اليهودية عن بُرج بابل. كما كان الكهنة أناس متعلمين. كان لديهم احتكار للمعرفة التي كانت ضروريةً للزراعة المروية المنتظمة. كان لا بد من مراقبة حركة الأجرام السماوية بشكلٍ منهجي، من أجل السيطرة على فياضات النهر الموسمية. لذلك تطور علم الفلك في بابل في وقتٍ مُبكرٍ جداً، وقد وصل الى مستوى قريب مما هو عليه في مصر. قام الكهنة بهذه المراقبات الفلكية من على قمم أبراج معابدهم.

ان المعرفة حول السماء والحاجة الى مراقبة الأجرام السماوية باستمرار، وحقيقة أن هذه الدراسات قام بها الكهنة، كل هذا أثر بشكلٍ كبير على دين وأساطير بلاد ما بين النهرين. بدأت عملية تنجيم الآلهة (أو جعلها مرتبطة بالسماء) في وقتٍ مُبكرٍ نوعاً ما. صارت الآلهة والآلهات والرعاة المحليين مرتبطين بالأجرام السماوية. ربما أصبحت هذه السمات التنجيمية، عناصر تجسيدٍ للظواهر الفلكية، وجزءاً لا يتجزأ من صور الآلهة في الجزء الأول من هذه الفترة، حتى قبل تطور علم الفلك. ليس من قبيل الصدفة أن يتم تصوير مفهوم "الاله" في اللغة البابلية المسمارية بإشارة النجمة، وقد رافقت هذه الإشارة كل اسم لاله أو الهة. قام الكهنة بشكلٍ منهجي بتوزيع الظواهر والأجرام السماوية على الآلهة، عندما بدأت المعارف حول علم الفلك تتراكم، وتطورت مجموعة كاملة من الصور الفردية للآلهة. كان اله لارسا المُلقب بأوتو الذي كان مُرتبطاً بالشمس، يُعبَد في جميع أنحاء البلاد باسم شمش. ارتبط الاله أورا سن Ura-sin بالقمر. تمت مطابقة الآلهة العظيمة الأخرى بالكواكب: ارتبط الاله نابو Nabu بعطارد، وعشتار بالزهرة، ونيرغال بالمريخ، ومردوخ بالمشتري، ونيورتا بزُحل. بالمناسبة، استعار الاغريق من البابليين هذه العادة في تسمية الأجرام السماوية وخاصةً الكواكب على اسم الآلهة، وأخذها الرومان عن الاغريق، ولا تزال أسماء الآلهة الرومانية (اللاتينية) هي أسماء الكواكب اليوم. سُميت أشهر السنة باسم الآلهة.

أثر هذا التوجه النجمي للديانة البابلية أيضاً على نشوء التقويم، وهو نظام الاثني عشر شهراً الذي تبناه الأوروبيون لاحقاً. وضع الكهنة البابليون للأرقام وأجزاء من الزمان والمكان، سماتٍ مُقدسة. كان هذا هو مصدر الأعداد المُقدسة: 3، 7، 12، 60 (12x5) الخ، وقامت الشعوب الأوروبية وشعوب أخرى باستعارتها أيضاً.

وُجِدَت الأساطير الكونية في بابل في الفترات المُبكرة. احد النصوص الأسطورية مثير للاهتمام بشكلٍ خاص. وقد كتب على سلسلة سبع ألواح طينية، ويُشار اليها بالكلمات الأولى التي تعني حرفياً "عندما في الأعلى". تدور الأسطورة حول بداية العالم والآلهة وكفاحهم من أجل بناء العالم. وتتحدث عن الفوضى البدائية-أبسو. انه التجسيد الذكري للهاوية تحت الأرضية والمياه تحت الأرض. كانت الالهة الأنثى تيامات Tiamat تجسيدا لنفس الظواهر أو المحيط البدائي والتي صوّرت على أنها وحش رباعي الأرجل بأجنحة. في وقتٍ لاحق، وصفت الأسطورة صراع الآلهة الذين نشأوا للتو مع قوى الفوضى. قادت تيامات قواتها الشرسة ضد الآلهة وضد النظام العالمي الناشئ. قررت الآلهة، بداعي الخوف، عدم مُعارضة هذا الوحش. كان مردوخ وحده شجاعاً بما يكفي للمواجهة، ولكن بشرط أن تعترف الآلهة به على أنه متفوق عليهم جميعاً. انتصر على تيامات وقتلها بعد معركةٍ رهيبية، وقطع جسدها الى قطعتين، وشكّل السماء والأرض من القطعتين. ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح لمردوخ مكانةً عُليا بين الآلهة. أنشأ الكهنة البابليين هذه الأسطورة، وكان الهدف منها تبرير تفوق الاله مردوخ على الهة المُدن التابعة الأخرى.



الصراع بين مردوخ وتيامات

أوضحت النصوص الأسطورية الأخرى كيف نشأ أول انسان آدابا Adapa (الذي خلقه الاله ايا)، وكيف فقد هذا الرجل خلوده، أي كيف نشأ الموت. أراد ايا أن يجعل آدابا خالدًا، لكن آدابا ضيع هذه الفرصة بارتكابه خطأ<sup>1</sup>.\*



اوتنابيشتم وسفينته

تم تضمين بعض الأشكال الأسطورية المثيرة للاهتمام في ملحمة جلجامش الشهيرة، وهي أقدم ملحمة عرفها البشر. ودون الخوض في الحكمة العامة للملحمة، يجب أن نُشير الى نقطة واحدة،

<sup>1</sup> \* قامت الديانات التوحيدية باستلهاهم قصة خطيئة آدم (آدابا) من الأساطير البابلية. ان قصة الخلق والتكوين وفكرة خلق الانسان من تراب، وقصة آدم وحواء وقصة الطوفان والجنة والجحيم كلها مستوحاة من الأساطير البابلية في المقام الأول



وهي لقاء جلامش بأوتنابيشتم Utnapishtim. أخبر هذا الأخير جلامش عن فيضانٍ رهيب أطلقته الآلهة. غطى الفيضان العالم بأسره، ونجا اوتنابيشتم وعائلته وحيواناته فقط لأنه اتبع نصيحة الاله ايا وبنى السفينة. تُذكرنا هذه الفكرة الأسطورية وتفاصيلها بقصة الطوفان التوراتية التي استعارها اليهود من البابليين.

الى جانب عبادة الآلهة السماوية وأبطال الثقافة، كانت شعوب ما بين النهرين تؤمن بالعديد من الأرواح الدنيا، ومُعظمها شرير ومدمر. لقد كانت أرواحاً للأرض والهواء والماء، أي الأنوناكي Anunnaki والاييجي Igigi تجسيداَ للأمراض والمصائب التي تحل بالبشر. قام الكهنة بتشكيل تعويذاتٍ عديدة لمكافحتها.



الأنوناكي

اعتمد الناس، كحماية ضد الأرواح الشرير، ليس فقط على التعاويذ، ولكن على عدد من الأفعال السحرية (طاردة للأرواح الشريرة). على سبيل المثال، يُمكن لاحدى هذه الأفعال السحرية صورةً مرعبة لشخص ما، لدرجة أنها قادرة على اخافة أي روح شريرة. كما تمت ممارسة الطقوس السحرية الصرفة. تم الاحتفاظ بعددٍ كبير من أوصاف هذه الطقوس ونصوص التعاويذ حتى يومنا هذا. كان من بينها طقوس معالجة المرض والوقاية منه، والسحر الأسود وسحر الحرب. تم الجمع ما بين السحر الطبي والسحر الشعبي.

تطور التنجيم بشكلٍ جيدٍ للغاية في بابل. كان بعض الكهنة متخصصين في العرافة Baru. لم يكن المواطنون العاديون هم الذين كانوا فقط يأتون اليهم طالبين المشورة بشأن المستقبل، ولكن الملوك أيضاً. فسّر هؤلاء الكهنة الأحلام، وتنبأوا بالمستقبل عن طريق حركات الحيوانات، واتجاه طيران الطيور، وشكل بُقع الزيت على الماء، الخ. ولكن كانت أكثر وسائل العرافة شيوعاً في بابل هي عن طريق أعضاء الحيوانات الداخلية المُقدمة قرابيناً، وخاصةً أكبادها. تم تطوير هذه التقنية المعروفة باسم (تنظير الكبد) الى فنٍ رفيع، حيث كان هناك اسم لكل جزء من الكبد، وصارت هناك رسومات تخطيطية ونماذج طينية للكبد الانساني مع علامات تُشير الى أهمية كل قسم. بعد ذلك، استعار الرومان هذه التقنية، ربما عن طريق الحيثيين والأتروسكان.

احتوت الديانة البابلية على مفاهيم غامضة عن الحياة الأخرى. اعتقد الناس أن أرواح الموتى تذهب الى عالم تحت أرضي حيث يعيشون حياةً كئيبةً دون أي أمل. لم يكن لدى الديانة البابلية أية مذاهب حول القصاص بعد الموت. على عكس المصريين، لم يتصور البابليون أن للروح مصيراً مُختلفاً في الحياة الأخرى. كان دين شعوب ما بين النهرين كله متوجهاً نحو الحياة على الأرض.

لم يعد الدين الناس بمكافئاتٍ أو عزاءٍ بعد الموت. هذا ليس مُفاجئاً. لم يُقدّم الدين المصري للإنسان بعض الراحة وبعض الأمل في حياة أفضل بعد الموت كمكافأة على ما استحقه في هذا العالم، إلا في فترة متأخرةٍ من تطور الدين المصري فقط. في المرحلة المُبكرة من تاريخ المجتمعات، كما هو الحال في المجتمعات ما قبل الطبقية، كانت فكرة المُكافأة بعد الموت غائبةً بشكلٍ عام، ظهرت هذه الفكرة فيما بعد، عندما ازدادت حدة التناقضات الطبقية وصار مطلوباً أن يُطيع الناس الطبقات السائدة.

خلال عصر الامبراطورية الآشورية (من القرن الثامن وحتى السابع قبل الميلاد)، تغيّر النظام الديني لبلاد ما بين النهرين قليلاً. لم يُقدّم الآشوريين كثيراً أشياء جديدة للنظام الاجتماعي الاقتصادي والثقافي لقد استعاروا ببساطة ثقافة ودين وكتابات السكان البابليين الذين استعمروهم. كانت نفس الآلهة السومرية-البابلية هي المُهيمنة خلال العصر الآشوري. حافظ الكهنوت البابلي القوي على مواقعه. لقد تعلّم الآشوريين من الكهنوت ونسخوا نصوصهم الدينية وأساطيرهم وتعاوذكهم. تم حفظ عدد كبير من النصوص الدينية والأسطورية السومرية-البابلية في الطبقات الآشورية في مكتبة آشور بانيبال الشهيرة Ashurbanipal.



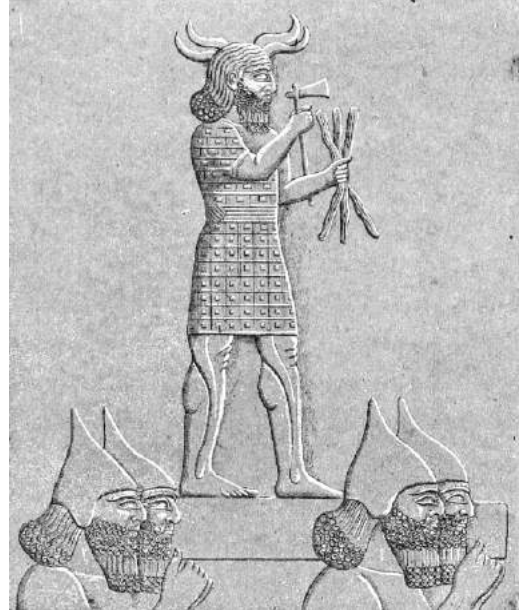
مكتبة آشور بانيبال

لكن انضمت الآلهة الآشورية القبلية والوطنية الى البانثيون البابلي. أصبح الههم القبلي آشور Assur، وهو اله نموذجي مُحارب، الراعي الرسمي للدولة التي لم تتدخل على الإطلاق في الحفاظ على عبادة جميع الآلهة السابقة. لم تنتشر عبادة آشور لأن الكهنة الآشوريين لم يتمتعوا أبداً بنوع من السلطة التي تمتع بها نظراؤهم البابليون. كان الملك نفسه، الذي يُفترَض أنه كان تحت حماية آشور الخاصة، هو الكاهن الرئيسي للاله. كانت عبادة آشور هي عبادة تخص الدولة بشكلٍ صرف. كما كانت عبادة اله الرعد رامن Ramman (آداد Adad) شائعةً بين الآشوريين.

من المُثير للاهتمام أن الآشوريين حاولوا أن ينسبوا الى الآلهة البابلية خصائص حربية ميّزت الشعب الآشوري. أصبحت الهة الحُب والخصوبة، عشتار الناعمة، امرأة مُحاربة جبارة تحت حُكم الآشوريين.

عندما انهارت الهيمنة الآشورية، فقد الاله آشور أهميته، ولم يعد الناس يعبدونه، ولم يبقى حتى

أي أثر للتأثير الآشوري على الدين في بلاد ما بين النهرين.



الاله رامن

ساد الدين البابلي لفترة طويلة ربما بسبب المعرفة الواسعة حقاً للكهنة البابليين، لا سيما في مجال علم الفلك والتقويم والقياسات. في الوقت نفسه، انتشر النظام الديني والأساطوري البابلي، خارج حدود البلاد، جنباً إلى جنب مع معارفهم المترامية. لقد أثرت معارفهم وأساطيرهم على المفاهيم اليهودية والأفلاطونية الجديدة والمسيحية الأولى. كان يُنظر إلى الكهنة البابليين، في العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى على أن لديهم حكمة هائلة. تركت أساطير الشياطين البابلية بذوراً سامة: كانت الأوهام الأوروبية حول الأرواح الشريرة التي ألهمت صيد الساحرات المحموم، جميعها، في العصور الوسطى، تعود إلى هذا المصدر. على الرغم من الهيمنة المطلقة للأيديولوجيا الدينية في المجتمع السومري البابلي، فقد أدت التناقضات الطبقيّة إلى ظهور تفكير حر بين المتعلمين، والبذور الأولى للنقد المُستقبلي للدين ورفضه. يحتوي الأدب البابلي الغزير على عناصر نقد للتقاليد الدينية. شكك مؤلف احد النصوص الفلسفية- عن ضحية برئية- في عدالة الموقف الذي يُعاقب فيه الإله شخصاً بريئاً في حين لم تُسعفه أية طقوس. في عملٍ مُتشائمٍ آخر حول مُحادثةٍ لسيدٍ مع عبده، تحسّر المؤلف على عدم جدوى وضع الآمال على أي شيء في هذا العالم، بما في ذلك، مُساعدة الآلهة من أجل اطالة عُمر البشر، أو مكافئتهم بعد الموت.

## 2- الدين في آسيا الصغرى وسوريا وفينيقيا

كانت آسيا الصغرى مأهولة منذ فترة طويلة بالقبائل التي تتحدث بألسنة تتعلق باللغات اليافيتية Japhetic القوقازية. عاش الحوريون Hurrians والحيثيون Hatti وآخرين هناك. لقد تأثروا لفترة طويلة بثقافة ما بين النهرين. توغلت القبائل الهندو-أوروبية الأولى في آسيا الصغرى في أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد. كان هذا هو العصر الذي تشكلت فيه أولى الدول القوية في آسيا الصغرى، أي الدولة الميتانية Mitanni (وسكانها الحوريون)، والدولة الحيثية. على الرغم من أن السكان كانوا متعددي اللغات، إلا أنه يُشار إلى ثقافة آسيا الصغرى في تلك الأيام بمُجملها على



نطاقٍ واسعٍ بالثقافة الحيثية. يُمكن تقسيمها الى ثلاثة فترات- الفترة الحيثية البدائية (ما قبل الهندو-أوروبية، تقريباً حتى القرن الثامن عشر قبل الميلاد)، الحيثية المتوسطة (الهندوأوروبية، تقريباً بالتزامن مع صعود الدولة الحيثية، من القرن السابع عشر وحتى الثالث عشر قبل الميلاد)، والحيثية الجديدة (بعد انحلال الدولة). لكن المصادر المُتاحة لا تُمكننا من التمييز بوضوح بين المعتقدات الدينية في الفترات المُختلفة.



الالهة ارينا

كانت عبادة الآلهة المحليّة (القَبليّة، المُجتمعيّة، الحضريّة) سائدةً في البداية في ديانة القبائل الحيثية. أصبح بعضها مُعترفاً به على نطاقٍ واسعٍ. على سبيل المثال، كانت الهة الشمس آرينا Arinna معروفةً جيداً منذ الفترة الحيثية البدائية. بعد توحيد البلاد، تم تأسيس عبادة الهة الدولة الأساسيّة تيشوب Teshub، الهة الرعد، وزوجته هيبات Hebat (المُرتبطة بآرينا).



الاله تيشوب

كانت السمات الرمزيّة لتيشوب عبارة عن فأس مزدوج (تم دمجها لاحقاً في كريت وتكييفها مع زيوس) ونسر برأسين (والذي اعتمده البيزنطيون وعدد من الدول الأخرى لاحقاً كرمزٍ وطني، بما في ذلك روسيا القديمة). كانت الآلهة الوطنيّة الأخرى موجودةً كذلك.

كان الملك الحيثي يُعتَبَر شخصاً مُقدساً يقوم بوظائف الكاهن الأعلى. تُظهر النقوش الملك بجانب الآلهة.

تضمَّنت العبادة الوطنية أيضاً الدين الزراعي الشعبي القديم الذي كان يتألف أساساً من تكريم أم الآلهة، الهة الخصوبة. لا نعرف ما هو الأسم الذي أطلقه عليها الحيثيون، ولكن تمت تسمية أم الآلهة لاحقاً في آسيا الصُغرى باسم (ما) Ma وريا Rhea وسيبيل Cybele. كان لديها، كما كان الحال في بلاد بابل ومصر، زوج أو شريك أسطوري، اله الخصوبة الشاب الذي سُمِّي أتيس Attis فيما بعد. كانت طقوس هذه العبادة ذات طابع جنسي جماعي، وتضمنت، من ناحية، دعارة المعبد، ومن ناحية أخرى، خصي الكهنة المتوحش لأنفسهم. تم انشاء أسطورة مفادها أن أتيس الشاب الوسيم خصى نفسه من أجل تجنّب مضاجعة الآلهة الأم، ومات تحت شجرة صنوبر (كان الصنوبر يُعتَبَر شجرة أتيس المُقدسة). هذه الأسطورة، كانت على ما يبدو تبريراً لهذه العادة المتوحشة. في وقتٍ لاحق، قامت الهة أنثى تُحبه بشغف ببعثه الى الحياة مرةً أخرى. احتفل الناس بموت وقيامه أتيس خلال الربيع (آذار). في وقتٍ لاحق، تمت استعارة طقوس القيامة من قِبَل المُجتمعات المسيحية المُبكرة وتحوّلت الى طقوس موت وبعث وقيامه المسيح. هناك أسطورة مُثيرة للاهتمام تدور حول اله الحياة النباتية والخصوبة تيليبيينوس Telepinus، وهي نسخة أخرى من اله يموت ويُبعث من الموت.



الاله تيليبيينوس

وفقاً للأسطورة، اختفى الاله تيليبيينوس (على الرغم من أنه لم يموت) وماتت الطبيعة كلها من غير رعايته وجف العشب وتوقفت الحقول عن انتاج المحاصيل وتوقفت الماشية عن التكاثر ولم تعد

النساء تُنجب الأطفال. نَظَمَ الآلهة حملةً للبحث عن الآلهة المفقود. عندما عثروا أخيراً على الآلهة المفقود (قامت نحلة بإيقاظه)، عاشت الطبيعة مرةً أخرى. يُشير موقع في يازيليكايا (بالقرب من العاصمة الحيثية القديمة) إلى أن العبادة الزراعية التي كانت في الأصل جزءاً من التقاليد الشعبية صارت عبادةً رسميةً للدولة. يصوّر الموقع أم الآلهة وهي تلتقي بحبيبها اله الخصوبة، والآلهة يُرافقها تيشوب، ويصور الملك وهو يراقب هذا المشهد.

كان لشعب أورارتو Urartu (مملكة فان Van) الواقعة بالقرب من بحيرة فان علاقاتٍ ثقافية مع بلاد ما بين النهرين وآسيا الصغرى وما وراء القوقاز. كانت اللغة التي يتحدث بها السكان مشابهة للغة الحورية Hurrian. كانت هناك دولة موجودة بين القرنين التاسع والسابع قبل الميلاد. لا تزال توجد العديد من المعالم الثقافية لتلك الفترة. أصبحت الشعوب الأورارتورية أو الهالدية فيما بعد جزءاً من الشعوب الجورجية والأرمنية في منطقة القوقاز.

نحن لا نعرف سوى القليل عن الديانة الهالدية. تأسست عبادة الآلهة الوطنية مع تشكّل مملكة مستقلة (القرن التاسع قبل الميلاد). يعتقد العلماء أن اسم هالد، مُشتق من اسم الههم. كما عبدوا تيشوب اله الرعد الحيثي بالإضافة إلى آلهة أخرى.

كان المركز الديني للدولة هو مدينة مصاصير Musasir حيث كان يقع المعبد الرئيسي لهالد. جَلَبَ الملوك الأورارتيون الغنائم ونتاج النهب الذي كسبوه من حملاتهم وقدموه كقرايين لهذا المعبد. كان الكهنة عادةً من أقارب الملك أو المُقربين منه.

كان السكان الساميين في سوريا وفينيقيا مرتبطين ببلاد ما بين النهرين من حيث اللغة والأصل. لكن تطورت هناك ظروفٌ أخرى. فبدلاً من الدول الكبيرة كانت هناك دول مُدن تجارية مُستقلة. كانت مُعظم هذه المدن على ساحل البحر الأبيض المتوسط- أو غاريت Ugarit، بيبيلوس (جبيل) Biblos، صيدا Sidon، صور Tyre، الخ. كانت هذه المدن تحت سيطرة مُلاك العبيد الثُجَّار الأرسقراطيين الذين دخلوا في تجارة مُكثفة مع البلدان الأخرى. كانت المُدن معادية لبعضها البعض، وكانت في بعض الأحيان تخضع لدول قوية مُجاورة مثل الحيثيين وأشور ومصر. أثرت كل هذه الظروف على ديانة الفينيقيين والسوريين.

كان الناس في كل مدينة يعبدون آلهة الرُعاة المحليين من الذكور والاناث. لم يكن لها أسماء خاصة بهم (أو كانت الأسماء من التابوهات ولم تستمر عبر العصور)، ولكن تم ارفاقها بأسماء (الآلهة، فَعَلَ أو بَعَلَ Baal، بعلات Baalat، آدون السيد Adon، الملك (مولوخ Moloch)، الخ. كانت أسماء الآلهة تختلف من مكانٍ إلى آخر في بعض الأحيان: في صور كان الناس يعبدون ميلكارت Melkart (ملك صور)، وفي جبيل بعلات (الهة صور)، وفي بيريت (بيروت الآن) كانوا يعبدون الآلهة أشمون Eshmun، وفي المُستعمرة الفينيقية قرطاجة كانت الآلهة الرئيسية الآلهة الأنثى تانيت Tanit وبعل-أمون Baal-Hammon.

أدت العلاقات مع الدول المُجاورة إلى استعارة العبادات الأجنبية وحتى أسماء الآلهة. عبد أهل فينيقيا وسوريا عشتار البابلية. يبدو أن عبادة آدونيس جاءت من بلاد بابل. تم تكريم الآلهة الآشورية آداد في سوريا باسم حداد Hadad.

كانت أنشطة العبادة تجري في المعابد وكانت متطورة جداً. تراكمت كنوز كثيرة في المعابد بسبب التقديم الدائم للقرايين. شكّل كهنة المعابد شراكات قوية كُلٌّ في مدينته، لذلك لم يكن يُمكنهم جعل الههم المحلي فوق آلهة المُدن الأخرى، كما حدث في دول مصر وبابل المركزية. طالب الكهنة بتقديم قرايين وحشية ودموية. كان يتم التضحية بالبشر، وليس الأسرى فقط، في الأوقات المُهمّة (الحروب، الخ). كان على عِبَاد الآلهة تقديم أعلى القرايين، فكان يُؤخَذ المولود الأول من والديه ويُقتل أما صورة الآلهة. لم يُشير كُتَّاب تلك الأيام إلى هذه العادة الدموية وحسب، بل أكَّدتها الحفريات الأركيولوجية التي كشفت عن كميات كبيرة من عظام الأطفال بالقرب من آثار المذابح

والمعابد. أصبح الاله الفينيقي مولوخ هو الاسم الذي يُشير الى الاله الشرس الذي يلتهم الأرواح البشرية.



الاله مولوخ

يعتقد بعض العلماء أن اسم مولوخ جاء من كلمة مولك *Molk*، والتي تُشير الى التضحية بالأطفال. لم تكن عبادة الآلهة وحشية في أي مكانٍ آخر مثلما كانت في المُدن الفينيقية. تم تصوير الآلهة في فينيقيا في بعض الأحيان على أنهم بشر، وأحياناً على هيئة ثور أو حيوانٍ آخر، أو ببساطة في شكل مخروطي، أو صخرة. على الرغم من أن الفينيقيين كانوا شعباً بحرياً، إلا أن عبادتهم لم تعكس أي شيءٍ مُتعلقٍ بالبحر. لم تكن آلهتهم رُعاةً للملاحة أو التجارة البحرية. كانوا أكثر ارتباطاً بنمط الحياة الرعوي: ومن هنا جاء الاله الثور، ومن هنا نشأ استنتاج أن الآلهة الفينيقية والكنعانية ظهرت بشكلٍ عام في الصحراء. إذا كان الأمر كذلك، فإن عبدة هذه الآلهة الفينيقيين، قد جاؤوا في الأصل من الأجزاء الداخلية من البلاد. كُشفت التنقيبات (التي بدأت عام 1929) في أوغاريت القديمة (الجزء الشمالي من فينيقيا، بالقرب من رأس شمرا الحديثة) عن طبقات قديمة ومثيرة للاهتمام للغاية في الديانة الفينيقية، وهي عبارة عن العديد من الآثار المكتوبة والتي تكشف عن العبادات الزراعية لآلهة الخصوبة آليين-إيليون *Aleyin-Elioun* وأدونيس وغيرها.

ترجمة للفصل السابع عشر من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter seventeen: Religion in the Near East

## الفصل التاسع عشر: اليهودية

اليهودية، هي إحدى الديانات القومية القليلة في العالم التي لم تخضع لتغيرات كثيرة حتى الوقت الحاضر. في التاريخ العام للدين، لعبت اليهودية دوراً مهماً للغاية، حيث تضمنت الديانتين الرئيسيتين في العالم الحديث الإسلام والمسيحية، الكثير من تعاليمها. يُطلق على اليهودية أحياناً اسم دين موسى. سُمي قانون موسى (حتى أن البريطانيون يقولون الموسوية Mosism) على اسم المُشرِّع الاسطوري لليهود. كانت الديانة اليهودية موضوعاً لمجموعة هائلة من الأدب. لكن بسبب الدور الخاص الذي تلعبه اليهودية، من الصعب دراسة تاريخها. كان يُنظر إلى التقليد اليهودي المُعتمَد في التقليد المسيحي في أوروبا، لفترةٍ طويلة، على أنه حقيقة الله المطلقة دون أي شك. دفع العديد من العلماء ذوي التفكير الحر حياتهم مقابل تجرؤهم على التشكيك في هذا الأمر. حتى اليوم، يعتبر اليهود والمسيحيون المتدينون، وخاصةً رجال الدين الكاثوليك والأرثوذكس الكتاب المقدس ليس على أنه مصدرًا تاريخيًا، بل موضوعاً للإيمان والعبادة، وسلطة لا جدال فيها، وكتاباً مُستوحى من الروح القدس.

إن الكتاب المقدس هو المصدر الرئيسي لدراسة الديانة اليهودية القديمة. المصادر المستقلة الأخرى نادرة جداً. في اليونانية، تُشير كلمة الكتاب المقدس Bible إلى الكُتب (ويملك المصطلح اليهودي نفس المعنى). إنه ليس تكويناً واحداً بل عدداً كبيراً من الكتابات الأدبية المختلفة. تنقسم، وفقاً للتقاليد، إلى ثلاثة مجموعات كبيرة.

أولاً وقبل كل شيء، هي كُتب الشريعة (التوراة)، أو أسفار موسى الخمسة، وهي الأدب الذي يُنسب إلى موسى الاسطوري. يشتمل هذا الأخير على سفر التكوين الذي يروي قصة كيف خلق الله العالم والإنسان، وحياة أول الناس في الجنة، وسقوطهم في الخطيئة وطردهم منها، وانتشار الجنس البشري، والتاريخ القديم وطوفان العالم ونوح، والآباء إبراهيم واسحاق ويعقوب ويوسف وأخوته وهم قادة الشعب اليهودي، واستيطان اليهود في مصر. سفر الخروج Exodus وهو كتاب عن حياة وعمل موسى، وتحرير اليهود (المعروفين آنذاك باسم العبرانيين Hebrews) من الأسر المصري، والوصايا العشر الشهيرة (سفر الخروج 20: 1-17) والتعاليم الدينية الأخرى. سفر اللاويين Leviticus هو تشريع ديني، وهو يُظهر قانون وتاريخ اليهود بعد خروجهم من مصر ولكن قبل غزوهم فلسطين (أرض كنعان). سفر التثنية Deuteronomy هو تشريع ديني. ويرتبط أيضاً بأسفار موسى الخمسة سفر يوشع الذي يحتوي على قصة كيف غزا اليهود "أرض كنعان" بقيادة يوشع بن نون.

المجموعة الثانية من الكتب التوراتية تُشكّل الكتب "التاريخية". إنها سفر القضاة وسفر راعوث Ruth وأربعة كتب (سفر صاموئيل وسفر الملوك)، وسفر أخبار الأيام الأول والثاني Paralipomenon، وأسفار عزرا Ezra، ونحميا Nahemiah، وأيوب Job، والمزامير Psalms المنسوب إلى الملك داود، ونشيد سليمان ونشيد الجامعة Ecclesiastes ونشيد الانشاد.

المجموعة الثالثة وهي كتب الأنبياء: اشعيا Isaiah وارميا Jeremiah وحزقيال Ezekiel ودانيال، وكُتب ما يُسمى بالأنبياء الصغار: هوشع Hosea ويوئيل Joel وعاموس Amos وعوبديا Obadiah ويونس Jonah وميخا Micah وناحوم وحبقوق Habakkuk وصفنيا Zephaniah وحجي Haggai وزكريا Zechariah وملاخي Malachi. كل هذه الكُتب مجتمعة يُسميها المسيحيين العهد القديم، على عكس العهد الجديد المسيحي الذي لا



يعترف اليهود به. في الفترة الأولى من تاريخ اليهودية، في النصف الأول من الألفية الثانية قبل الميلاد، كان اليهود مجموعة من القبائل الرعوية البدوية التي عاشت حياةً متنقلة في شمال الجزيرة العربية. كان لديهم مجتمع عشائري بطرياركي وكان دينهم يعكس نمط الحياة هذا.



يعقوب وزوجاته هاربين من لابان

من الواضح أنه كانت لديهم عبادة الأوصياء العشائريين، وربما أرواح أسلافهم. تظهر آثار ضعيفة لهذه العبادة في الكتاب المقدس. على سبيل المثال، يُخبرنا سفر التكوين عن الوقت الذي هرب فيه يعقوب وزوجاته من أبيهم لابان Laban، وكيف أخذت راحيل إحدى زوجاته أصنام أبيها لابان. في النص العبري (اليديشية) للكتاب المقدس، كانت الأصنام تُسمى تيرافيم teraphims والتي ربما تعني أوصياء العشيرة. وفقاً للكتاب المقدس، لم يغضب لابان كثيراً لأن بناته وصهره هربوا، ولكن لأنهم سرقوا آلهته. أمسك بهم ووبخهم على سرقة التيرافيم، وأصر على استعادتها. كان اليهود، على ما يبدو، في ذلك الوقت، جادين جداً بشأن مواضيع عبادة العشيرة.

يذكر الكتاب المقدس العبادة العشائرية بشكلٍ مباشر. يصف سفر الملوك الأول كيف أن المحارب الشاب داوود (لاحقاً الملك داوود) رفض دعوةً إلى وليمة ملكية قائلاً أن عليه زيارة مسقط رأسه بيت لحم، خوفاً على حياته لأن الملك شاول Saul كان ينوي التخلص منه. قال داوود أنه تلقى دعوةً من شقيقه لحضور احتفال عشائري لتقديم قربان.

كانت الأساطير حول الآباء Patriarchs مرتبطة أيضاً بالعبادة العشائرية. يتفق جميع العلماء على أن الآباء المذكورين في الكتاب المقدس (ابراهيم، اسحاق، يعقوب، بمن فيهم موسى) ليست شخصيات تاريخية. ولكن، من هم الآباء أذاً؟ من الخطأ الاعتقاد بأن أسمائهم الأسطورية تُجسد ظواهر الهيئة. من المرجح أن الآباء جسدوا الانقسامات العشائرية-القبليّة. كان الآباء، في العصور القديمة يُمنحون التشرifications الدينية.

في اليهودية، المصدر الأقدم للكتابة الانجيلية، كان الآباء نشطين في تلك الأماكن المقدسة حيث



كانت تُمارس طقوس العبادة. بينما، في التشريع الكهنوتي اللاحق Priestly Code، الذي عكس نضال الكهنة من أجل مركزة العبادة في القدس، لم يعد الأبناء جزءاً من مراكز العبادة تلك. يحتوي الكتاب المقدس على دلائل أن قبر راحيل كان يُعبَد.



الملك شاول وداوود الشاب

يُمكن قول القليل عن طقوس الدفن. يبدو أن الموتى كانوا يُدفنون في الأرض. لكن من الصعب التكهّن بأي مفاهيم دينية ارتبطت هذه العادة. حتى في الفترة اللاحقة كان لدى اليهود مفاهيم غامضة عن الحياة الأخرى. على أي حال لم يؤمنوا بالعقاب بعد الموت. يُعاقب الاله الناس على أثمهم وهم أحياء، أو أنه يُعاقب ذرية الأثمين. اعتقد اليهود أنه من المُمكن استثارة أرواح الموتى والتحدث معها. كانت الأفكار الروحية عن الأموات ظاهرةً بشكلٍ جيد في العصر الملكي. على سبيل المثال، أمر الملك شاول المشعوذين باعادة ظل صاموئيل الميت.



مشعوذة الاندور تُحاول اعادة ظل صاموئيل الميت

يُمكن تتبع العبادة الرعوية الى العصر القديم. كان عيد الفصح اليهودي holiday of Passover، الذي كان في البداية امانسةً رعويةً صرف، نتاجاً لتلك العبادة- أي هبة الربيع لأول

مولود للقطيع. لقد أشار العلماء بشكلٍ صحيحٍ الى الأساس الطوطمي لهذه الطقوس. بعد ذلك، تم اضافة عناصر جديدة الى عيد الفصح اليهودي والتي كانت مرتبطة بالعبادة الزراعية. ارتبطت بعض الأرواح والآلهة بالعبادة الرعوية. يُمكن العثور على بعض الأدلة على ذلك في الانجيل، على الرغم من التغييرات التي أحدثتها فيه كهنة القدس. كان أحدها عزازيل Azazel الأسطوري الذي تم تقديم كبشٍ له كقربان. دَفَع عزازيل الماعز الى الصحراء حاملاً كل ذنوب الناس (كبش الفداء). كانت الطقوس وسيلةً لاعفاء الناس جميعاً من كل ذنوبهم وجرائمهم.



عزازيل وماعزه

في تلك الأيام كان الناس يؤمنون بأرواح متنوعة، وهذا واضح في الكتاب المقدس. يذكر سفر الخروج روحاً تُدَمَّر جميع أطفال المصريين البكر وأنقذت أولاد بني إسرائيل. يتحدث سفر القضاة عن ارسال روحٍ شريرةٍ لليهود. أرسل الاله الروح الشريرة لتطارده الملك شاول مراتٍ عديدة.

ربما كانت عبادة القمر، المرتبطة بالتقويم القمري، موجودةً في مُجتمع الرُّحَل البدوي. كان هذا أصل يوم السبت، والذي لا يزال ذا أهمية كبيرة في الديانة اليهودية. لكن في البداية لم يكن يوم عطلة أو راحة، ولكن كان على الأرجح يوم الاحتفال بـ"القمر الجديد" أو البدر. صار اليهود يحتفلون بالشهر الجديد، في وقتٍ مُبكرٍ من العصر الملكي. تم فرض العديد من المحظورات والمحرّمات في العصور القديمة. كان أحدها مُرتبطاً بممارسة الجنس، وهذا له جذوره، على ما يبدو، في عادات المُجتمع المشاعي القبلي. تم ربط مُحرّمات أخرى بالطعام، مثلاً حظر أكل لحوم الابل والجربوع والأرانب والخنازير والزواحف وأنواع كثيرة من الطيور. وهذا نشأ من ظروف الحياة الرعوية المتنقلة. لكننا لسنا متأكدين تماماً من جذور هذه العادات: لا يُمكن قتل الابل من أجل الطعام لأنها كانت حيوان الجر في الصحراء. أما الخنازير فلأنها كانت حيواناً نموذجياً للناس المستقرين والمزارعين الذين كان للبدو معهم أعمال عدائية. كانت احدى المُحرّمات الأكثر صرامةً تناول الطعام الملطخ بالدماء. كان الدم يُعتبر روح الجسد. كان لا بد من تجفيف الدم بشكلٍ تام من اللحم المُراد أكله.

ان طقوس ختان الأطفال حديثي الولادة لها جذور قديمة جداً. ينسب الانجيل هذه العادة الى ابراهيم الذي تلقى تعليماتٍ خاصة من الاله. من غير الواضح كيف نشأت عادة الختان بين اليهود. ربما كانت من بقايا طقوس المرور-(ليصبح عضواً كاملاً في القبيلة)-القديمة للغاية التي لم يتم ممارستها في المُجتمع المشاعي العشائري على الأطفال حديثي الولادة، بل على المراهقين

عند بلوغهم مرحلة النضج. لكن يعتقد بعض العلماء أن هذه العادة كانت موجودة بين القبائل في شبه الجزيرة العربية، بما في ذلك بين اليهود، منذ العصور الغابرة. يعتقد البعض الآخر أن اليهود استعاروها من المصريين القدامى الذين اتبعوا هذه العادة، مثل العديد من الشعوب الأخرى في إفريقيا، أيضاً منذ العصور القديمة.

كان اليهود الأوائل يعبدون الأشجار والجبال والصخور والينابيع وحتى الأعمدة المقدسة. يذكر الانجيل مثل هذه العبادة مراتٍ عديدة.

تعود جذور عبادة الاله الوطني يهوه Yahweh الى فترة ما قبل فلسطين القديمة. لم يصبح يهوه فيما بعد موضوع العبادة الرئيسية فحسب، بل أصبح أيضاً موضوع العبادة الوحيد لليهود.

ان مسألة أصل عبادة الاله يهوه، هذه الشخصية المركزية في اليهودية، هي القضية الأكثر أهمية في دراسة هذا الدين، ولكنها أيضاً أصعبها. لا يُمكن فك شيفرة اسم يهوه (قُرء هذا الاسم بشكل خاطئ في السابق جيهوفا Jehovah) بشكلٍ مُقنع. ربما حتى لم تكن كلمةً يهودية. يعتقد بعض العلماء أن يهوه كان في الأصل الهاً للقبيلة التي سكنت شبه جزيرة سيناء في مصر. يدل على ذلك القصة التوراتية أن موسى كان متزوجاً من ابنة كاهن مديان، وأنه عاش في بلدة أبو زوجته، يرعى أغنامه، وأن يهوه ظهر هناك على جبل حوريب Horeb في شبه جزيرة سيناء وأظهر اسمه لراعي الأغنام.



موسى على جبل حوريب

قبل ذلك، وبحسب نفس القصة، كان اليهود يعبدون الاله بأسماءٍ أخرى. على أي حال، كان المكان الأول الذي بدأت فيه عبادة يهوه في سيناء وجبل حوريب "فقال: وجاء الرب من سيناء"- (سفر التثنية 2:33). ولكن لو كان يهوه في الأصل الهاً ميدانياً، فان هذا لا يزال لا يحل مسألة كيفية نشوء صورة يهوه. أحد الافتراضات تقول بأن صورة يهوه تحتوي على آثار لمفاهيم طوطمية قديمة: هناك تلميحات لعلاقة ما بأسد أو ثور. بغض النظر عن مدى غموض هذه العلامات، فانه من المستحيل تجاهل هذا الاحتمال.

يُمكننا أن نرى بشكلٍ أوضح في صورة يهوه خصائص الهه المرور أو العبور (مرور الفتيان الى مرحلة الرجولة). وفقاً للانجيل، طلب يهوه أن يتم ختان جميع عباده من بني اسرائيل. كما أصر



على تكريس جميع أبناء بني اسرائيل المولودين له. كان هذا على ما يبدو احد بقايا الممارسة التي كانت سائدة في المجتمع البدائي لتكريس الشباب الصغار لروح وصي المرور. لم يكن يهوه دائماً اله كل اليهود. في البداية لم يكن الهاً لكل بني اسرائيل، وهم النواة المؤسسة لمجموعة القبائل اليهودية.

عادةً ما يُعتَقَد بأن يهوه هو اله قبيلة (سبط) يهوذا، وبعد ذلك صار الهاً جامعاً لكل اليهود، اي الاسرائيليين. ولكن، هذه الفرضية تتعارض مع حقيقة أن موسى الواضع الاسطوري لقوانين اليهود، والذي كشف له الرب اسمه لأول مرة واختاره وسيطاً له، لم يكن ينتمي الى قبيلة يهوذا، بل الى اللاويين، وفي المستقبل، كان على جميع الكهنة وخدام يهوه، بموجب القانون، أن يكونوا من اللاويين. لم يكن اليهوديين يستطيعون أن يكونوا خدماً لهذا الاله. يذكر الكتاب المقدس مراتٍ عديدة أن قبيلة اللاويين كانت قريبةً من يهوه وكان يفضلهم على غيرهم. يعتقد العلماء عموماً أن يهوه كان في الأصل الهاً لقبيلة يهوذا لان سلالة الملوك اليهود (بدءاً من داوود في القرن العاشر قبل الميلاد) كانت تنتمي الى قبيلة يهوذا، وأن هؤلاء الملوك شعروا أنه من الضروري تحويل عبادة يهوه الشهيرة هذه الى عبادة شاملة للدولة.

ظهر دور يهوه كاله قبلي مُحارب في المقدمة بشكلٍ خاص خلال الفترة التي بدأت فيها القبائل اليهودية البدوية (الاسرائيلية) بالسيطرة على المناطق الزراعية في كنعان (فلسطين). بدأ غزو الاسرائيليين لفلسطين في القرنين الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد، واستمر لعدة قرون. خلال هذا الوقت، شن اليهود حرباً عنيدةً وابداءً جماعيةً ضد السكان الأصليين. أثرت ضراوة هذا الصراع القديم على روح الكتاب المقدس والدين الذي عكسه. وصار يهوه في هذه الفترة، بغض النظر عما كانه في البداية، الهاً عسكرياً قومياً، يقود شعبه في قتالهم ضد جميع أعدائه. هذا الدور الذي لعبه يهوه يسري في جميع ثنايا الكتاب المقدس. ومن هنا كان لقب يهوه المتكرر بأنه (الصبوات) Sabaoth، والذي يعني بأنه اله الحروب.



الحرب الدموية ضد الكنعانيين

أمر الاله بالقضاء على سكان فلسطين الأصليين بلا رحمة. تم تدمير أول مدينة تم الاستيلاء عليها، وهي أريحا، وسويت بالأرض وتم قتل جميع سكانها. المدينة الثانية وهي مدينة غاي Gai

\*1 والتي اشتركت في نفس المصير. كان الاختلاف الوحيد هو أنه باتباع أوامر يهوه بعدم ذبح الحيوانات، اعتبرها يوشع بن نون نهياً. كانت بقية الحروب التي شنّها اليهود دموية. وهذا العنف أمّلته المقاومة العنيدة للأشخاص الذين كانوا يعرفون أنهم لن يجدوا الرحمة في هذا الغزو. تم تدمير البلاد تماماً. لقد منع يهوه اليهود من تدمير بعض جيرانهم فقط، ليس بداعي الشفقة، بل لأنهم سيكونون موضوعاً لاختبار بني اسرائيل للممارستهم العسكرية في المستقبل. جاء في الكتاب المقدس: "فهؤلاء هم الأمم الذين تركهم الرب ليمتحن بهم اسرائيل، كل الذين لم يعرفوا جميع حروب كنعان انما لمعرفة اجيال بني اسرائيل لتعليمهم الحرب الذين لم يعرفوها قبل فقط" (سفر القضاة 3: 1,3).

استخدم الاسرائيليون هذه الشعوب المتبقية كمخزون احتياطي لدمويتهم اللاحقة. في وقت لاحق، بعد احتلال البلاد، واصل اليهود غزواتهم الوحشية بشكل لا يُصدق وواصلوا قتل المدنيين. حثهم يهوه باستمرار لفعل هذا، وعاقب أي مظهرٍ للتسامح. على سبيل المثال، سحب يهوه بركاته من الملك شاول لانه لم يكن عديماً للرحمة بما يكفي في تعامله مع مواطني منطقة عماليق \*2Amalek.



الملك شاول يُحارب مدينة عماليق

لم يقتل الملك داوود المُفضل لئله ببساطة كل شعوب البلدان والمدن التي احتلها وحسب، بل فعل ذلك بقدرٍ من السادية. بعد أن استولى داوود على مدينة ربة عمون\*3، جمع كل الشعب وقتلهم بالمناشير والمقاصل الحديدية والفؤوس، وألقى بهم في الأفران. هذا ما فعله بكل مُدن عمون، وهذا ما ورد في سفر الملوك الثاني (12:31). أظهر يهوه صفاتٍ مُتعطشة للدماء أكثر بكثير

\*1 - حاولت البحث عن موقع هذه المدينة اليوم، ولكني لم أستطع أن أتوصل الا الى أمور غير مؤكدة. ربما تكون هذه المدينة، هي منطقة في جنوب وسط القدس الحالية، والتي تُسمى وادي هنوم Valley of Hinnom.

\*2 - وهي منطقة قديمة، تقع بالنسبة الى اليوم في المنطقة المُحاذية لغرب الخليل، وشمال شرق غزة وجنوب شرق عسقلان

\*3 - العاصمة الأردنية عمّان المُعاصرة



صفات الاله الأزتكى والفينيقي مولوخ. تعزز هذا المفهوم الخاص للاله المتعطش للدماء، من خلال حقبة الحروب الدموية المستمرة.



الملك داوود يُعاقب العمونيين

أدى الغزو اليهودي لفلسطين الى تغيير نظامهم الاجتماعي والاقتصادي بأكمله، وبالطبع دينهم. قام اليهود تدريجياً بالانتقال من أسلوب حياة بدوي الى أسلوب حياة مستقر، من مجتمعات رعوية الى مجتمعات زراعية. في نفس الوقت تزوجوا مع السكان الكنعانيين المحليين. حافظ اليهود، خلال غزواتهم في وقت ما سُمي بحقبة القضاة، على نظامهم العشائري-القَبلي والديمقراطية العسكرية الخاصة بهم. قاد الحملات ضد عدوهم قضاة منتخبون وقادة عسكريون. لكن هذا النظام تفكك تدريجياً، وتعزز الانقسام الطبقي الى عبيد وأحرار، وتم تثبيت السلطة المَلِكِيَّة.

أثرت كل هذه التغييرات على الدين. بدأ اليهود، باختلاطهم مع السكان المحليين، في تقليد الكنعانيين وعبادة آلهتهم المحلية، ومنها الاله بعل Baal. لطالما انتشرت عبادة بعل وأوصياء العشيرة والمُدن في سوريا وفلسطين. بنى الملك سُليمان (القرن العاشر قبل الميلاد) هيكلًا (معبدًا) مُتقناً ليهوه في العاصمة القدس، ولكن لم تتوطد مركزية العبادة بعد في تلك الأثناء. استعار اليهود عدداً من الأعياد الدينية المرتبطة بالسكان الفلسطينيين المحليين: يوم الخبز Matzoth وهو عطلة الربيع الذي اندمج مع عيد الفصح الرعوي. يوم الأسابيع Shabuoth وهو يوم السبت المرتبط بيوم حصاد القمح. يوم المظال Sukkoth وهو اليوم المرتبط بالاحتفال بنهاية موسم قطف الفاكهة.

كانت مجموعة منفصلة وراثياً من الكهنة الذين يتبعون أصولهم الى اللاويين هم من يتحكمون بجميع أنشطة العبادة. خلال الحقبة الفلسطينية، كانت كلمة لاوي Levi تعني الكاهن. بالإضافة الى هذا الكهنوت التقليدي الوراثي، نشأ عند اليهود خلال الفترة الفلسطينية أنواعاً أخرى من القادة الدينيين. وكان من بينهم السحرة والعرافين الذين ورد ذكرهم بشكلٍ مُتكرر في الكتاب المقدس. لقد تنبأوا بالمستقبل وتواصلوا مع الموتى. كان الملوك يضطهدونهم أحياناً.



كان عند اليهود أشخاص يُدعون بالنديرين Nazarites، حيث كانوا تُقاةً وكرّسوا انفسهم للاله بشكل تام. التزم النديرين بصرامة بقواعد الطهارة والقيود الغذائية وامتنعوا عن شرب الخمر ولم يلمسوا الحنث ولم يقصوا شعرهم. يُمكن للندير أن يكون رجلاً أو امرأة، وكان يُنظر اليه على أنه شخص مقدّس ونبي ويتمتع بقدرات خارقة للطبيعة. كان هناك نذيريين يخدمون بشكل مؤقت. تم تحديد قواعد الخدمة المؤقتة في سفر العدد (الفصل السادس). كان النديريين الذين صورهم الكتاب المقدس شخصياتٍ اسطورية مثل شمشون Samson الرجل القوي والنبي صموئيل.

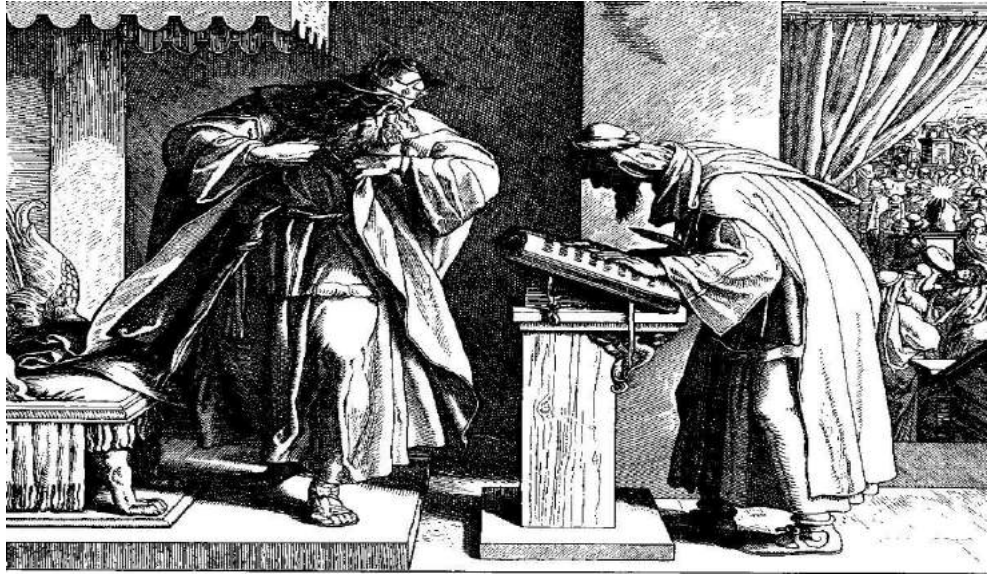


النديريين

يحتوي سفر القضاة على اسطورة حول ولادة شمشون غير العادية، تقول أن ملاكاً قال للمرأة التي ستلد شمشون: "...فيها انك تحبلين وتلدن ابناً، ولا يعل موساً رأسه، لأن الصبي يكون نذيراً لله من البطن، وهو يبدأ يُخلص اسرائيل من يد الفلسطينيين" (سفر القضاة 15:3). عندما كبر، صار شمشون رجلاً قوياً غير عادي وقاد اليهود بنجاح في الحروب ضد الفلسطينيين. أتت كل قوته من شعره، ولكنه فقد تلك القوة عندما خُدع وقُصَّ شعره.

في وقتٍ مبكرٍ من القرن الثامن قبل الميلاد، توجد أدلة على شخصيات دينية من فئة خاصة ومعقدة، وهم الأنبياء. بل حتى أنهم ربما ظهوروا في وقتٍ سابق. في البداية كان الأنبياء على ما يبدو كهنة غير مرتبطين بأي مؤسسة شاركوا في التنبؤ بالمستقبل. لقد قاموا بتلك التنبؤات في حالةٍ من النشوة التي أثارها الضرب على الدفوف والعزف والرقص، حتى أنهم قاموا بذلك وهم عُراة. بعبارةٍ أخرى، استخدموا أساليب شامانية صرف. ولكن فيما يتعلق بالتناقضات الطبقية المتفاقمة في المملكتين اليهودية والاسرائيلية (بعد وفاة سليمان انقسمت الدولة اليهودية الى قسمين)، عبّر الأنبياء عن استياء الشعب. لم يفعلوا ذلك بشكلٍ مباشر، لكنهم، بصفتهم كاشفين لخطايا الناس، حثوا على عبادة الاله القومي الواحد، وعارضوا عبادة الالهة الكنعانية المحلية. عبّر بعض الأنبياء عن مواقف لم تكن موجودةً في الأدبيات السابقة: فكرة الخطيئة الأخلاقية، وليس الطقوس البحتة، كما كان الحال من قبل. كان هذا واضحاً بشكلٍ خاص من التصريحات

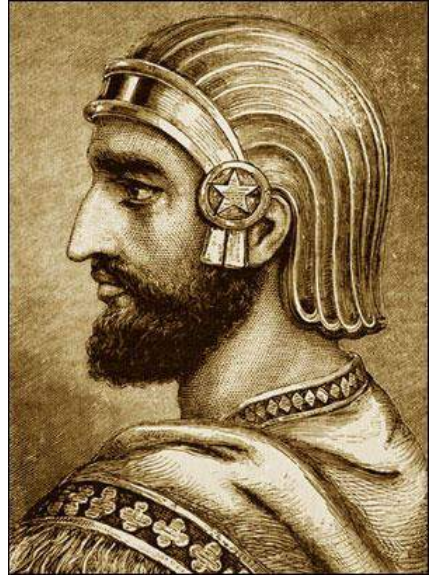
التي أدلى بها أحد الأنبياء اشعيا (القرن الثامن قبل الميلاد)، ودعا اليهود: "اغتسلوا، تنقوا. اعزلوا شر أفعالكم من أمام عيني. كفوا عن فعل الشر. تعلموا فعل الخير. اطلبوا الحق. انصفوا المظلوم. اقصوا لليتيم وحاموا عن الأرملة" (سفر اشعيا 1:16,17).  
كان لهذا النداء الى التطهر الأخلاقي والحق والعدالة أهميةً طبقيةً مُعينة. وبحسب الأنبياء، فإن اللامساواة الاجتماعية والاستغلال ليسا سبباً للشر أو متاعب الناس. تكمن الأسباب في سلوكهم الأخلاقي وانتهاكهم لوصايا الاله.  
في نفس الوقت، كان الأنبياء دُعاةً سياسيين. كان بعضهم على دراية بالشؤون السياسية، ورأوا الخطر الأكبر الذي يُهدد الدول اليهودية الصغيرة من جيرانهم الأقوى مثل آشور وبابل. وحذروا الدوائر الحاكمة من خطورة التحالف مع مصر وتتأبوا بمصائب الغزو الذي قد يُحققه العدو بهم. لكنهم عَزَّوا الناس بأمل أن يهوه سوف يُحرر شعبه وينصره في النهاية.  
لم يكن الأنبياء مرتبطين بكهنوت المعابد الرسمية. بل كانوا يُشكلون مُعارضةً لها. توجد بعض الأدلة على أن الأنبياء قد تعرضوا للاضطهاد. ومع ذلك، لم يكن هناك صراع حقيقي بين الكهنة والأنبياء، حتى أن أسفار الأنبياء، أُدرجت في النص الرسمي للكتاب المقدس.  
تميز الانتقال الى الفترة الثالثة في تاريخ الديانة اليهودية التي تُسمى عادةً فترة ما بعد الأسر أو فترة الهيكل الثاني، بثلاثة أحداث رئيسية: أولاً، الإصلاح الديني الذي أدخله الملك اليهودي يوشيا King Josiah (621 قبل الميلاد)، والذي جعل مَرَكزَ العبادة الى حدٍ كبير.



الملك يوشيا

ثانياً، احتلال الملك البابلي للقدس عام 586 قبل الميلاد، والقبض على قسمٍ من اليهود. ثالثاً، عودتهم من السبي البابلي Babylonian captivity والذي ساعدهم عليه الملك الفارسي كورش الأكبر Cyrus of Persia عام 538 قبل الميلاد، وترميم هيكل القدس. خلال هذه الفترة بالتحديد، اتخذت اليهودية شكلها النهائي، وطوّرت سماتها المُميزة التي يعتبرها معتنقها بمثابة التوحيد الصارم والمتأصل، وللمركزية الصارمة للعبادة وتبجيل كتابهم المُقدّس.  
كانت دوافع الإصلاح الديني الذي ابتدأه الملك يوشيا سياسةً صرف. تم البدء بها في وقتٍ كان الأعداء الخارجيون في حالة هجوم وقبل وقتٍ قصير من تدمير الآشوريين لمملكة اسرائيل، كما فعلت مصر وبابل الشيء نفسه فيما بعد. احتاجت اليهودية لتعزيز كل قواها. كان سفر موسى

الخامس، المُسمى سفر التثنية، أساس الإصلاح. كانت الاشاعة تقول أنه تم العثور على هذا السيفر.



الملك الفارسي كورش الأكبر

لكنه في الواقع كُتِبَ خلال تلك الفترة. نَظَم سفر التثنية بصرامة الشؤون القانونية والشعائرية لليهود. احتوى على قوانين ضد الربا والعبودية. كان الهدف من هذه القوانين هو تخفيف التناقضات الطبقيّة الى حدٍ ما. لكن الشيء الرئيسي في السفر هو المبدأ الصارم حول عبادة اله واحد، يهوه. أمر الملك يوشع أن يتخلص هيكل اورشليم من جميع مواد عبادة الآلهة الأخرى باستثناء يهوه، وأن يُلغى جميع أماكن العبادة وقتل جميع الكهنة والسحرَة. لقد أحيا رسمياً عيد الفصح اليهودي القديم الذي لم يتم الاحتفال به لفترة طويلة حتى ذلك الوقت.



سقوط القدس ونهبها

كان الهدف الرئيسي من مركزة عبادة يهوه التي أسسها الملك بدعم من الكهنة في معبد القدس هو

تعزيز المركزية السياسية من أجل توحيد جميع القوى في البلاد لصد العدو. لكن هذا الاجراء لم يُنقذ يهوذا الضعيفة من الهزيمة. استولى الملك البابلي على القدس مرتين ونهبها في 597 و586 قبل الميلاد. تم تدمير الهيكل (المعبد)، ونُفي العديد من اليهود، بمن فيهم معظم النبلاء والكهنة الى بابل. يتذكر اليهود الخمسين عاماً من الأسر البابلي على أنها مأساة وطنية، على الرغم من أنها لم تؤثر، بشكلٍ أساسي، الا على الطبقة الغُليا من مُلاك العبيد والكهنوت. كان للخمسين سنة التي قضاها عدد من اليهود في بابل، تأثيراً على الديانة اليهودية. بعدما احتل كورش الفارسي بابل، وسمح لليهود أن يعودوا الى وطنهم ويستعيدوا هيكلهم (538 قبل الميلاد)، بدأت فترة ما بعد الأسر التي كانت تختلف الى حدٍ كبير عن الفترة السابقة.

بعد عودة الطبقة الأرستقراطية الزراعية وملاك العبيد من السبي، تفاقمت التناقضات الطبقيّة: "وكان صراخ الشعب ونسائهم عظيماً على اخوتهم اليهود. وكان من يقول (بنونا وبناتنا نحن كثيرون. دعنا نأخذ قمحاً فنأكل ونحيا). وكان من يقول: (حقولنا وكرومنا وبيوتنا نحن راهنوها حتى نأخذ قمحاً في الجوع... وها نحن نُخضعُ بنينا وبناتنا عبيداً، ويوجد من بناتنا مستعبدات، وليس شيءٌ في طاقة يدنا، وحقولنا وكرومنا للأخرين)" (سفر نحemia، 5: 1-3,5). لقد اتُخذت اجراءات أقوى بكثير لتهدئة الناس. لم يعد اليهود مستقلين، بل كانوا تحت سيطرة الدولة الفارسية.

اكتسب كهنوت القدس سلطَةً هائلة لانهم لم يعودوا مضطرين للتنافس مع الحكومة الزمنية. دَعَمَ الحكام الأجانب-الفرس ثم الملوك اليونانيين-السوريين- كهنة القدس واعتمدوا عليهم لتقوية سلطتهم على اليهود. لم يُسمح بمراكز عبادة أخرى غير معبد القدس. يُمكن لليهود فقط تقديم الأضاحي ليهوه في القدس. أحضر عباد يهوه اضحياتٍ للكهنة من جميع أنحاء البلاد. تراكمت الكنوز في المعبد (الهيكل) لأنه كان قد طُلبَ منهم تقديم قربان لكل خطيئة صغيرة يقتر فونها تقريباً. في بعض الأحيان كان يُطلب من الخطاة أن يقوموا بخدمة المعبد. استخدم الكهنة ثرواتهم لأغراض الربا وأصبحوا أكثر ثراءً من دون أي منافس لهم.

كان كهنوت القدس طبقة وراثية مُغلقة تماماً، مُنقسمة الى قسمين: الوُعاظ واللاويين. كانت المجموعتان لا تزالان تُعتبران من نسل لاو أو ليفي Levi ومن المُفترَض انهما حصلتا على هذا الامتياز من موسى نفسه وأخيه هارون. أدى تطور هرمية المُجتمع الطبقي الى بروز التوحيد الذي بلغ تعبيره الكامل في حقبة ما بعد الأسر. أصبح الاله القَبلي السابق يهوه خالق العالم والقادر على كل شيء.

وهكذا كانت اليهودية هي الدين الأول في التاريخ الذي أعلن التوحيد الثابت والمبدئي، ووضع موضع التنفيذ. كان الاتجاه نحو التوحيد موجوداً أيضاً في الديانات المصرية والبابلية والايروانية، وكان هذا الاتجاه دائماً انعكاساً للمكزة السياسية والسلطة الاستبدادية للملك. تمت مقاومة محاولات استحداث التوحيد في كل مرة من قِبَل كهنة العبادات المحلية والقوى الطرفية الأخرى. كان كهنوت القدس، قادراً هذه المرة، على تأسيس التوحيد الصارم لأنهم كانوا يحتكرون السلطة، ولم يكن لهم منافسين أقوياء، وكانوا يحظون بدعم الملوك الفارسيين وغيرهم.

تم تعديل الكتاب المقدس، وخصوصاً الكتب الرئيسية التي تضم أسفار موسى الخمسة بروح هذه العقيدة التوحيدية الصارمة. يتفق جميع العلماء على أن النسخة الأخيرة من الكتاب المقدس قد كُتِبَ بحلول نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، كان ذلك عندما تم تجميع التشريع الكهنوتي، وهو أحد الأجزاء المهمة في أسفار موسى الخمسة. تم حذف جميع الدلائل على أن اليهود كانوا يعبدون آلهةً أخرى الى جانب يهونه من الأسفار السابقة. وهكذا على الرغم من رأي رجال الدين التقليدي، الا أن التوحيد بين اليهود لم يكن أزلياً، بل على العكس من ذلك، كان تطوراً مُتأخراً لنفس الدين المتعدد الآلهة.



عادةً ما أدى تفاقم التناقضات الطبقيّة الى حقيقة أن الطبقات الحاكمة شعرت بالحاجة الى تقديم العزاء الديني للجماهير المضطهدة لمنعها من الاحتجاج والنضال من أجل تحررها. عادةً ما تُقدّم الأديان في المجتمعات الطبقيّة الأمل للناس في المكافأة والتعويض في الحياة الأخرى على معاناتهم في هذا العالم. ولكن اليهودية لم تُطوّر مثل هذه الأفكار. لطالما كان هذا الدين مُرتبطاً بالكامل بالحياة على الأرض. كان الدين اليهودي يواسي الجماهير المُضطهدة بطرقٍ أخرى. عرّض على عبّاد يهوه مفهوم الشعب المُختار، والذي تجلّى بشكلٍ خاص في فترة الهيكل الثاني. اذا كان اليهود يتألّمون فعليهم حينها أن يلوموا أنفسهم، لانهم أخطأوا وانتهكوا وصايا الرب وهو يعاقبهم على ذلك. لكنهم ما زالوا الشعب المُختار. سيأتي ذلك الوقت الذي يغفر فيه الرب لشعبه ويرفعهم فوق كل شعوب الأرض.

تعود جذور هذه الفكرة الى أقدم العصور عندما كان يهوه لا يزال الهاً قُبلياً، وكان بطبيعة الحال الوصي على القبيلة. لم يتوقف يهوه عن محبة شعبه حتى بعد أن أصبح خالق العالم والقادر على كل شيء، رغم أنه عاقبهم بشدة. طرح هذه الفكرة جميع الأنبياء. نشأ تناقض منطقي كبير هنا: اذا كان يهوه هو خالق العالم والقادر على كل شيء، فلماذا جعل شعبه المُختار مجموعةً صغيرةً من الناحية العددية، خاصةً أن هذه المجموعة خائنه في كل خطوة؟ لكن لم يُعر أحدُ الاهتمام لهذا التناقض.

صارت فكرة الشعب المُختار، في حقبة ما بعد الأسر، أقوى. تم الفصل الصارم بين اليهود (اليهوديين) وجميع القبائل الأخرى المُجاورة ذات اللغات والثقافات الأخرى. واتخذ نحemia اجراءات قوية بهذا الصدد، حيث عينه الملك ارتخشستا King Artaxerxes عام 446 قبل الميلاد ليحكم يهوذا وأمرهم باعادة بناء أسوار القدس. في ظل حكمه وبموافقة جميع الكهنة واللاويين، مُنع اليهود من الزواج من أفراد قبائلٍ أخرى، وقُيدت جميع العلاقات معهم بشكلٍ جدي. كان يُعتبّر كل غير اليهود والذين لم يُختنوا وثنيين نجسين. كان هذا العزل الضيق للناس وسيلةً لابقائهم تحت السيطرة وازعاف احتجاجهم على القمع الطبقي.

كما تَرَكَ السبي البابلي بصماته على المُحتوى الفعلي للمعتقدات الدينية اليهودية. يحتوي الكتاب المُقدّس على علامات واضحة لتأثير علم الكونيات وعلم الشياطين البابلي<sup>1</sup>. على سبيل المثال، لم يكن الكروبان Cherubims المُجنحان اللذين ورد ذكرهما في الكتاب المقدس سوى الكروبيين البابليين، أي الثيران المُجنحة الأسطورية.



الكروبان اليهودي

1 - راجع الفصل السابع عشر لنفس الكاتب: تاريخ الدين في الشرق الأدنى. يظهر تأثير الديانات البابلية في الدين اليهودي وبالتالي الاسلامي، جلياً.

انعكست العبادة الآشورية-البابلية لمردوخ وعشتار في القصة التوراتية عن مردخاي واستير Esther (سفر استير، الاصحاح الثالث، الفقرة الثامنة)، عندما انقذ اليهوديين أنفسهم من الدمار الوشيك. من المُفْتَرَض أن عيد المساخر Purim انطلق تخليداً لذكرى ذلك الحَدَث. ومع ذلك يعتقد العلماء أن العيد جاء أيضاً من أصلٍ بابلي. أخيراً، تأثرت قصة خلق الاله للعالم التي رُوِيَتْ في الاصحاحات الأولى من سفر التكوين أيضاً بالأسطورة البابلية عن بداية العالم. ان الاسم الانجيلي للرجل الأول آدم، مشابه لاسم الرجل الأول المذكور في الأساطير البابلية آدابا Adapa. كانت المفاهيم الكونية لليهود مشوشة وغير متنسقة. تحتوي الفصول الأولى من سفر التكوين بشكلٍ أساسي على قصتين مختلفتين، متشابكتين حول خلق الانسان والعالم. وفقاً لاحدى هاتين القصتين، خلق الاله رجلاً في البداية، ثم أنشأ حديقة فردوساً يعيش فيها هذا الرجل. بعد ذلك قرر صنع مساعد له، لذلك خلق عدداً من البهائم لهذا الغرض، أي من أجل المساعدة. أعطى الرجل أسماءً لها جميعها، لكنه لم يجد بينهم مساعداً مناسباً، لذلك خلق الاله المرأة في النهاية. (سفر التكوين، الاصحاح الثاني 7-22). وفقاً للقصة الثانية، خلق الاله العالم في ستة أيام. في اليوم الخامس خلق الأسماء والزواحف والطيور. في اليوم السادس خلق البهائم، وأخيراً خلق رجلاً وامرأة (سفر التكوين، الاصحاح الأول، 20-27). هناك فروقات كثيرة في نفس السفر أيضاً. يعتقد بعض العلماء أن النص الوارد في الاصحاح الثاني من سفر التكوين يخص اليهوديين وقد استند الى أساطير شعبية مليئة بالتفاصيل الأسطورية. كان نص القصة الثانية (الاصحاح الأول من سفر التكوين) من القانون الكهنوتي، وعلى عكس النص السابق، كان عقائدياً مُملاً. ان الأسطورة التوراتية عن النزول من السماء وأصل الموت (عاقب الاله أول البشر على عصيانه وأكل ثمرة احدى الأشجار) هي نسخة مُعدّلة من الأسطورة البابلية عن أصل الموت. كان لدافع الموت، في الأسطورة البابلية تفسيراً منطقياً. وهذا الدافع كان بسبب الخلاف بين الآلهة وخطيئة الانسان الأول. في الأسطورة التوراتية يكون الدافع وراء الموت غير منطقي: فالاله الواحد القدير نفسه يجعل الانسان خالداً ثم يُزيل هذا الخلود عنه على الفور<sup>1</sup>. كررت أسطورة الكتاب المقدس عن طوفان العالم بشكلٍ شبه كامل الأسطورة البابلية حول الطوفان. نوح الذي يُنقذ نفسه من الطوفان في السفينة هو البابلي أوتنايشتيم. ولكن الأسطورة اليهودية تتفقر الى الاتساق المنطقي الذي كانت تتسم به تلك البابلية، الذي يُنقذ فيها ايا أوتنايشتيم العزيز عليه من وراء انليل، وبالتالي يُنقذ الانسانية جمعاء من الهلاك. في الكتاب المقدس، فان الاله القدير نفسه مسؤول عن قتل الناس وانقاذهم. ليس التأثير البابلي فقط هو الواضح في الديانة اليهودية، بل وأيضاً الزرادشتية Mazdaism، على الرغم من أنه ليس مماثلاً لتأثير الأول. قد يكون اليهود قد تعلموا عن الزرادشتية عندما حكمهم الملوك الفارسيون (القرنين السادس-الرابع قبل الميلاد). ربما يُفسّر هذا مفهوم الروح الشريرة-ابليس أو الشيطان Satan وهو خصم الاله. كانت هذه الفكرة، في البداية، غريبة عن اليهود، وهي شبه غائبة عن الكتاب المقدس. تم التعبير عن فكرة الشر في الكتاب المقدس بشكلٍ مُختلف: يخدم اليهود آلهةً أخرى ومن ثم يُعاقبهم الههم الأصلي. تأتي الأرواح الشريرة التي تزور الناس أحياناً من نفس الاله. وفقاً لتعاليم مسيحية لاحقة، أغوى ابليس الناس في الجنة باقتناعهم بأن يأكلوا الفاكهة المُحرّمة. لكن في الكتاب المقدس لم يكن ابليس هو الذي أغوى الانسان، بل

1 - قام جيمس فرازر بافتراض ذكي أنه في النص الأصلي الذي لم يصمد حتى يومنا، كانت الأساطير مختلفة تماماً وأكثر منطقية. في هذا النص، أرسل الله الأفعى لتطلب من الناس أن يأكلوا ثمرة شجرة الحياة، وليس شجرة الموت. لكن الأفعى "الأكثر مكرراً بين البهائم الموجودة في الحقل" شوهت الرسالة عمداً حتى تتمكن هي نفسها من أكل فاكهة شجرة الحياة (هذه مثل الفكرة الأسطورية حول المعلومات المُضللة). في نص الكتاب المقدس المُعدّل، لم تكن الأفعى تتصرف كرسولٍ للاله، بل على عاتقها وبدون أي مكسبٍ ينبع من الخداع الذي مارسه

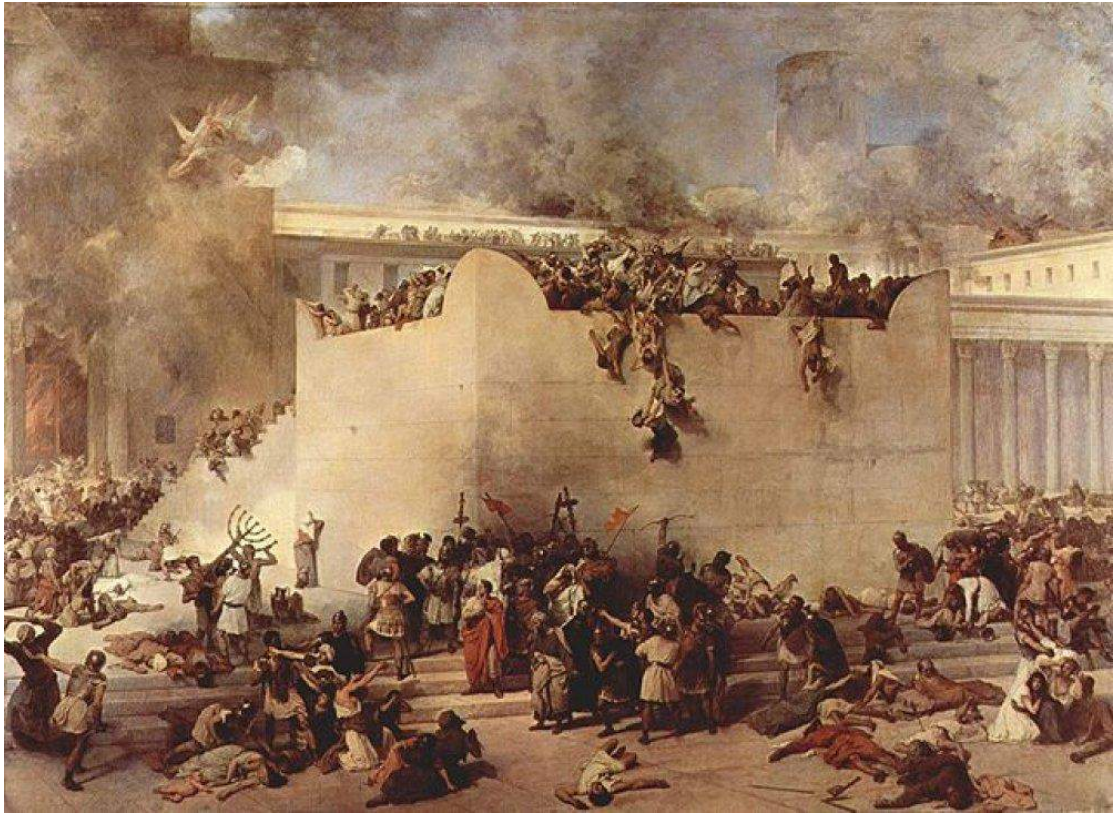
See: Frazer, Folklore in the Old Testament, London, Macmillan & Co., Limited, 1919, Vol. I, pp. 47-51).



الأفعى. ظهر الشيطان في سفر أيوب Job فقط- أراد تدمير أيوب وتقويض فضيلته الراسخة، لكنه فعل ذلك باذن الله. وَصَفَ النبي زكريا Zechariah رؤية الشيطان، وَذَكَرَ أَنَّهُ رَأَى بِشَكْلِ عَارِضٍ: "وَأَرَانِي يَوْشِيَا الْكَاهِنَ الْعَظِيمَ قَائِماً قَدَّامَ مَلَائِكَةِ الرَّبِّ، وَالشَّيْطَانَ قَائِماً عَنْ يَمِينِهِ لِيَقَاوِمَهُ" (سفر زكريا، الاصحاح الثالث، 1) اختلطت صورة الشيطان وصورة الاله في نفس النص: في سفر الملوك الثاني، غضب الرب من بني اسرائيل وطلب من الملك داوود اجراء احصاء للسكان، ولكن بسبب فعل ذلك بالضبط، عاقب الاله الجميع بوحشية. في سفر أخبار الأيام الأول، حيث قام الكهنوت في وقتٍ لاحقٍ بتنتيخ وتعديل نفس القصة، فان الشيطان وليس الاله هو من أمر داوود باجراء احصاءٍ سكاني. ومع ذلك، فان فكرة وجود روح شريرة خاصة، خصم الاله، فكرة مملكة الشر، ظلت في الأساس غريبةً عن الديانة اليهودية.

حتى في عصر الشتات (تشنت اليهود بعيداً عن مكانهم الأصلي) وتقارب أفكارهم مع الأفكار الدينية الهلنستية، ظلت اليهودية في الأساس غير متأثرة بالمفاهيم الميتافيزيقية المجردة. كانت مفاهيم الحياة الأخرى وخلود الروح والعقاب بعد الموت، وما الى ذلك، غائبةً في اليهودية القديمة. كان الاله يعاقب الناس ويكافئهم أو ذريتهم وهم على الأرض.

جرت، خلال فترة الهيكل الثاني، وبسبب التناحرات الطبقيّة المتفاقمة، محاولات لاصلاح الدين قليلاً لتكييفه مع الظروف الجديدة. بدأت مجموعة من الباحثين اليهود بتدريس وتفسير القانون والأخلاق الكتابي المقدس. هؤلاء السوفريم، أسلاف الحاخامات الأوائل، لم يكونوا مرتبطين بكهنوت الهيكل، ولم يكونوا حتى معارضين لهم. لكنهم شاركوا في كتابة وتعديل النصوص المقدسة.



الانتفاضة اليهودية ضد الرومان 66-70 ميلادي

كانت الحقبة التالية في تاريخ الديانة اليهودية هي عصر الشتات، وتشنتيتهم بعيداً عن أماكن

سكانهم الأصلية. بدأ هذا في وقتٍ مُبكرٍ مع الغزوات الآشورية والبابلية (القرنين السابع والسادس قبل الميلاد). عاش العديد من اليهود، خلال الحقبة الهيلينية، في مصر وسوريا وآسيا الصغرى ودول البحر الأبيض المتوسط الأخرى.



الانتفاضة اليهودية ضد الرومان 66-70 ميلادي

حدثت الهجرة الجماعية لليهود بعد هزيمة الانتفاضة الأولى، وخصوصاً الثانية ضد الحكم الروماني (132-135 ميلادي، و66-70 ميلادي). نشأت المستعمرات اليهودية في جميع دول البحر الأبيض المتوسط تقريباً. بعدما دمر تيتوس فلافيوس Titus Flavius هيكل القدس (70 ميلادي) وبعد تدمير القدس نفسها (133 ميلادي) فقد اليهود مركزهم الديني التقليدي. وهكذا ظهرت ظروف تاريخية جديدة أثرت بشكلٍ كبير على التغيرات في الدين. خلال فترة الشتات، كانت الجاليات اليهودية مُنظمة حول المعابد اليهودية synagogues. (المعبد اليهودي، أو الكنيس يعني التجمع باللغة اللاتينية) كان بيتاً للصلاة وفي نفس الوقت مركزاً للأنشطة الاجتماعية والحكم الذاتي الجماعي. كان القادة الرسميون أعضاءً عاديين أغنياء في هذه المجتمعات الصغيرة. كان للكنيس خزين خاص به وممتلكاته ودخله الذي جاء أيضاً من التبرعات الخاصة. شارك الكنيس في الأعمال الخيرية كوسيلة للسيطرة على أفقر أفراد المجتمع. كانت الكتابات المقدسة تُقرأ وتُفسر في الكنيس، وكان الناس يصلون هناك، لكنهم لم يكونوا يتبرعون له، لأنه وفقاً للتقاليد اليهودية لا يُمكن تقديم القرابين الى يهوه الا في معبد القدس. يبدو أن المعابد اليهودية ظهرت الى الوجود خلال الفترة الهلنستية. ان أول ذكر لمعبد يهودي (بالقرب من الاسكندرية في مصر) كان في النصف الأخير من القرن الثالث قبل الميلاد. لم تكن المعابد اليهودية موجودة في الشتات فقط، بل في فلسطين أيضاً، بما في ذلك في القدس. لكنها بدأت تلعب دوراً مهماً بشكلٍ خاص بعد تدمير معبد القدس عندما تحوّل مركز الحياة الدينية الى المعابد اليهودية.

كان التغير الثاني الذي ميّز اليهودية هو أن الايديولوجيا الدينية اليهودية والايديولوجيا الفلسفية الدينية الهلنستية قد أثرتا بشكلٍ متزايدٍ على بعضهما. عندما انتقل اليهود الى البلدان ذات الثقافة الهلنستية، بدأوا يتحدثون اليونانية (داخل فلسطين وفي بعض أجزاء سوريا وبابل كانوا يتحدثون الآرامية. اختفت اللغة العبرية من الاستخدام اليومي بدايةً من القرن الثالث قبل الميلاد، ولم تُحفظ الا كلغة كتابية). تُرجمت جميع أسفار الكتاب المقدس الى اليونانية بين القرنين الثالث والثاني قبل

الميلاد. تُعرَف هذه الترجمة المبكرة باسم الترجمة السبعينية the Septuagint التي أمر بها بطليموس الثاني ملك مصر، خاصةً بسبب الأعداد الكبيرة من يهود الشتات الذين لم يعودوا يعرفون العبرية، وكذلك لغير اليهود المهتمين بدينهم. قرَّب النص اليوناني للكتاب المقدس الفلسفات الدينية اليهودية بتلك الهيلينستية، ومن هنا انبثقت النُظم المثالية الدينية التركيبية (فيلون الاسكندري ثم الغوصية لاحقاً) التي أثَّرت بشكلٍ كبيرٍ على المسيحية. كل هذا ساعد على التغلُّب على العزلة الدينية لليهود التي حدثت خلال فترة الهيكل الثاني. ساعد الشتات على توسيع قاعدة عبادة الاله يهوه الذي كان في البداية الهاً قَبلياً ومن ثم قومياً ضيقاً باكتسابه عبادةً من غير اليهود الذين سُموا بالمُهتدين. هؤلاء المُهتدين كانوا يُختنون في العادة. كان ظهور التبشير وتحويل غير اليهود الى يهود هو سمةٌ مميزةٌ لفترة الشتات. اكتسب المحتوى الايديولوجي لليهودية سمات جديدة بشكلٍ ملحوظ انبثقت بسبب الظروف السياسية والاجتماعية. كان اليهود، لعدة قرون، تحت حكم أجنبي وبالتالي لم يكن لديهم استقلال سياسي. تمرد الشعب أكثر من مرة، ولكن كان تمردهم، في أحسن الأحوال، ينجح بشكلٍ مؤقت فقط (تمرد المكابيين ضد الامبراطورية السلوقية والتأثير الهلنستي Maccabees rebellion عام 165 قبل الميلاد).



أدى الاضطهاد الأجنبي المتزايد، خلال حقبة الحكم الروماني، الى انتفاضات متكررة قمعها الغزاة بوحشية، مما أدى الى تعزيز مفهوم التدخل الخارق للطبيعة بأن مُخلصاً Messiah سيُجلب لهم الحرية من الظالمين، الايمان بمسيح مُخلص، زعيم قومي، سيأتي لانقاذ الشعب اليهودي من الاضطهاد الأجنبي. كانت فكرة المُخلص المُنتشرة بشكلٍ خاص خلال العصر الروماني سمةً جديدةً ملحوظةً للديانة اليهودية (في الأزمنة التي سبقت هذا، كان الناس يُشيرون الى ملوكهم وملوك الآخرين بأنهم مُخلصين). كانت هذه الفكرة مُفتاحيةً في نشوء الايديولوجيا المسيحية. كان هناك فكرة أخرى مُرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة المُخلص، وهي العقيدة الأخروية لـ"العالم الذي سيأتي" أو لام هابا Olam Haba. كان اليهود، في حقبة سابقة، يحلمون فقط باستعادة مملكتهم المستقلة والاطاحة بالنير الأجنبي. في الأدب اللاحق، ولا سيما التلمود، نشأت فكرة النعيم المستقبلي في عالم آخر، وهي فكرة أولام هابا حيث يتمتع المتدينون بمكافآتهم المُستحقة.



تطورت المفاهيم الغامضة حول الحياة الأخرى وقيامه الأموات، وهي أفكار كانت فريضة تماماً عن اليهودية في الفترات السابقة. يبدو أن هذه الأفكار حول نهاية العالم وقيامه الأموات والعقاب بعد الموت نتجت عن تأثير الزرادشتية.



اولام هابا

ظاهرة جديدة أخرى في الديانة اليهودية خلال فترة الشتات تمثلت في ظهور عدد من الطوائف التي تعكس آراء ومصالح مختلف طبقات المجتمع اليهودي. نحن نعرف عن هذه الطوائف من يوسفوس فلافيوس Josephus Flavius ومصادر أخرى في السنوات الأولى لما بعد الميلاد. شكّل كهنة القدس الأرثوذكس طائفةً من الصادوقيين سُموا نسبةً إلى صادق Zadok المؤسس الأسطوري للسلالة الكهنوتية. كانوا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالمعبد ويُراعون التقاليد والطقوس الدينية بدقة ويُكرّون وجود العالم الآخر. اختفت هذه الطائفة بعد تدمير المعبد.



الفريسيون

كان الفريسيون Pharisees أقرب الى الجماهير. اعتبرهم بعض المؤرخين الغربيين طائفةً ديمقراطية أو حزباً، ولكنهم في الواقع كانوا مُجرّد ديماغوجيين يحاولون التأثير على الجماهير الدينية بالوَرع التقوي وبزعمهم أنهم قِيَمين على مراقبة أداء الطقوس. كانوا ينتمون الى الطبقة الحاكمة من حيث الأصل ويبدو أنهم ارتبطوا بالمعابد اليهودية حيث كانوا يُشاركون بتفسير الشريعة الدينية وتعليم المصلين. على عكس الصادوقيين، آمنَ الفريسيين بالحياة الأخرى. وقف الفريسيون، خلال انتفاضة اليهود في وسط الستينيات من القرن الأول ميلادي، الى جانب روما. شكّل الطبقات الدنيا من الفلاحين والحرفيين طائفةً ثالثة وهم الأسينيين Essenes. كانت مُجتمعات مارس فيها الناس حياةً زهدية ورفضوا ممارسة الطقوس. لقد بشرّوا بالملكية المُشتركة للممتلكات والشيوخية الاستهلاكية. كانوا يؤمنون بالآخرة التي يُكافأ فيها الأتقياء.

بعدها هزّمت روما الانتفاضة اليهودية الثانية 132-135 تم طرد اليهود من فلسطين، وتشتتوا في أنحاء الامبراطورية الرومانية. تغيّرت في نفس الوقت علاقاتهم من بقية سكان الامبراطورية مرةً أخرى. تراجع تأثير التجار اليهود وشلّت العلاقات الاقتصادية بين اليهود وبقية السكان بسبب التدهور الاقتصادي العام للامبراطورية مع تقلص التجارة وتداول النقود خاصةً منذ القرن الثالث. وقد أدى ذلك أيضاً الى انخفاض التبشير الديني والتوقع في العزلة القومية السابقة لليهود. كانت المسيحية قد انفصلت بالفعل عن اليهودية في هذا الوقت. كان التأثير المتبادل بين اليهودية والفلسفة الدينية الهلنستية أن يتوقف.

تم انشاء التلمود خلال هذه الفترة عندما عاد اليهود الى عزلتهم الدينية. لقد كان التلمود مُدونةً هائلةً من القواعد القانونية الدينية العامة. جمّع التلمود اليهود البابليين والفلسطينيين بين القرنين الثالث والخامس. وهو يتألف من جزئين: الميشناه Mishnah وهو تفسير واسع للقانون، واللاحق الجمارا Gemara تفسير التفسيرات. كلاً منهما ينقسم الى الهلخاه Halakah (وهي مجموعة من القوانين وقاعد الطقوس) والأجده Haggada وهي (مجموعة من الأساطير الأمثال وقضايا قانونية الخ). تمت كتابة الميشناه باللغة العبرية القديمة. أما الجمارا فكتبت باللغة الآرامية والتي كانت في ذلك الوقت اللغة المحكية ليهود الشرق. تم حفظ التلمود في نسختين متوازيتين: التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي. فيما بعد، بين القرنين السادس والعاشر، أُضيفت شروح أخرى مختلفة وسميت بالمدراش Midrash.

كانت الطبقة اليهودية العليا ومُثلي التجار والعائلات المالكة للعبيد هم الذين أنشأوا التلمود، وتحذت لمصلحتهم. لقد عكسَ التناقضات الطبقيّة العميقة داخل المجتمعات اليهودية. كان مالكو العبيد الأتقياء والمتعلمين يقفون في مواجهة حادة مع عامة الشعب المعروف باسم الأمهاريز Amharez (الفلاحين والحرفيين، الخ). كان التلمود يُعبر عن ازدياد شديد للطبقة الدنيا تلك. ومع ذلك، كان هناك أفراد ميسوري الحال من هذه الطبقة يُمكنهم شراء حياة أخرى سعيدة بالانخراط في الأعمال الخيرية وتعلّم التوراة، مما لم يتمكن الفقراء من فعله. تجاهل التلمود العبيد ببساطة لأنهم لم يُعتبروا أعضاءً في الجاليات اليهودية، وخاصةً أن عبيد مالكي العبيد اليهود كانوا من قوميات وديانات أخرى. لم يُقدّم الدين اليهودي، على عكس المسيحي، أي عزاء للعبيد. ابتداءً من تلك الفترة، القرون الأولى بعد الميلاد، أصبح التلمود أساس الحياة في المُجتمعات اليهودية، وليس فقط الشؤون الدينية، ولكن الشؤون القانونية والاجتماعية. نظراً لأنه لم يكن لليهود دولتهم الخاصة أو حكومة زمنية، ولأنهم عاشوا حياةً مُشتتةً على أرضٍ غريبة بين الشعوب الأجنبية، فقد أطاعوا قادة مجتمعاتهم الذين أطلق عليهم فيما بعد الحاخامات. طلب اليهود النصيحة من هؤلاء القادة كلما واجهوا الصعوبات، وكان هؤلاء الأخيرين يبحثون عن حلول لها حصرياً في التلمود. ان هذا التقليد من المتمثل في البحث عن تعليمات دينية لحل جميع المشاكل

وجميع التفاصيل الصغيرة من جوانب الحياة الاجتماعية والخاصة، والاستماع الى اليهود المتخندقين في الدين والخضوع لسلطتهم التي لا جدال عليها، زاد من عزلة اليهود وعزلتهم بين الشعوب الأخرى. كان هذا يصب في مصلحة الطبقات الغلّيا الثرية لأنه أبقى جماهير اليهود الفقراء تابعين كُلياً.

خلال أوائل العصور الوسطى، استقر اليهود في كل مقاطعة من مقاطعات الامبراطورية الرومانية وخارج حدودها. كانت هناك أعداد كبيرة من اليهود في اسبانيا (كان نواة اليهود السفارديم يعيشون هناك)، ثم في المانيا (اليهود الاشكناز) لاحقاً. سكن العديد من اليهود في دول الخلافة العربية. كانوا، في كل مكان، يعملون بشكلٍ رئيسي في الحِرَف والتجارة، وفي بعض الأماكن، في الزراعة. مع تنامي الانقسام الطبقي بين اليهود، ازداد الاضطهاد لذي يُمارسه الحاخامات مُترجمي التلمود. اتخذ الاحتجاج العفوي للجماهير المُعدمة ضد هذا الاضطهاد شكل الحركة القرائية أو العنانية التي سُميت على اسم قائدها عنان بين داوود Anan ben David. رَفَضَ القرائيون التلمود بشكلٍ قاطع وطالبوا بالعودة الى تعاليم موسى "النقية". انتشرت الحركة القرائية الى منطقة البحر الأسود والى الى خازار (حيث كانت اليهودية دين الدولة في القرن الثامن الى القرن العاشر) وبعد ذلك الى شبه جزيرة القرم. يوجد حتى اليوم، قرائيين في شبه جزيرة القرم وليتوانيا. كان هناك عداً شديداً طويل الأمد بينهم وبين يهود التلمود الأتقياء. بين القرنين السابع والثاني عشر، لم تُصبح الجاليات اليهودية في الخلافة العربية قويةً اقتصادياً فحسب، بل كانت أيضاً جزءاً من الثقافة المتقدمة التي كانت مُزدهرةً في تلك البلدان في ذلك الوقت. كانت المراكز الرئيسية للثقافة العربية تقع في شمال افريقيا واسبانيا. صار هناك تطورٌ للتفكير الحر بين المسلمين واليهود على حدٍ سواء. حاول اليهود تكيف معتقداتهم القديمة في الكتاب المقدس-التلمود مع الظروف الاقتصادية المُعقدة ومستوى تطور العلم. اتخذت هذه المساعي اتجاهين: اتجاه عقلائي، واتجاه صوفي.

وكان من أبرز علماء اللاهوت اليهود موسى بن ميمون 1135 Moses Ben Maimon-1204 الذي عاش في مصر.



موسى بن ميمون



حاول في كتاباته العديدة التوفيق بين الدين والفلسفة والعلوم المعاصرة. التزم بفلسفة أرسطو واستند على العديد من التعاليم الاسلامية العقلانية مثل المعتزلة، و حاول تفسير "المعجزات" المختلفة والقصص الخرافية الواردة في الكتاب المقدس بطريقة عقلانية أو مجازية. وضع موسى بن ميمون ثلاثة عشر سمة أساسية لليهودية في محاولة لتخليصها من التعليمات التافهة التي لا تُعد ولا تُحصى. لقد صاغ عدداً من الحجج "العلمية" التي تدعم وجود الله. كان الحاخامات مُتشككين جداً في هذا المفكر الحر، وأعلنوا أنه زنديق.

رأى عدد آخر من اللاهوتيين اليهود بديلاً آخر لهذا التناقض، في التصوف الخالص. أدى هذا الى نشوء اتجاه القبالة Cabala الذي كان قوياً بشكل خاص في اسبانيا. تطورت القبالة تحت تأثير التصوف الاسلامي وجذوره الأفلاطونية الجديدة. القبالة في العبرية تعني العقيدة المُستلمة.

الكتابة القبالية الرئيسية كانت تُسمى (الزوهار) Zohar بمعنى الضياء حيث نشأت في القرن الثالث عشر. كان جوهر هذه الكتابات وغيرها من الكتابات القبالية هو مفهومها الشمولي عن الاله باعتباره كائناً أبدياً وغير محدود لا يمتلك أي صفات. تم التأكيد على أن الانسان لا يُمكن أن يقترب من فهم الاله الا من خلال المعنى السري للأسماء، والحروف في الأسماء والأرقام التي تُقابل تلك الحروف. درس القباليون مجموعات مُختلفة من الأرقام (والتي يفترضون أنها تأتي سراً من الاله، والصيغ السحرية، وما الى ذلك). لقد قالوا بأنه لا يوجد شر في العالم. كان الشر مُجرّد اطار خارجي للخير، والخير هو الاله. كانت هذه طريقة لتبرير الظلم الاجتماعي. آمن القباليون بتناسخ الأرواح. لقد ظنوا أن روح الميت المُذنب قد تتجسد في شخص آخر أو حيوان، وستستمر هذه العملية حتى تتخلص الروح من الخطايا التي ارتكبتها صاحبها الأول. بعد هذا تذهب الروح الى مملكة النفوس الطاهرة. آمن القباليون أيضاً بالأرواح الشريرة وطردها من أجساد مرضاهم باستخدام طرق شعوذة مُختلفة.

خلال حقبة الرأسمالية وظهور الثقافة البرجوازية في أوروبا، طوّر اليهود اتجاهات إيديولوجية جديدة عكست التناقضات الاجتماعية داخل المُجتمعات اليهودية. مرةً أخرى تم احياء الأفكار الصوفية والعقلانية وعبّرت عن سخط الناس من التعصب الديني الضيق للحاخامات. اتخذ التصوف شكل الحركة الحسيدية Hasidism. نشأ مصطلح Hasid والذي يعني في العبرية "المتدينين" في العصور الوسطى. لكن الحركة الحسيدية تطورت فقط في منتصف القرن الثامن عشر بين اليهود في جنوب غرب روسيا حيث كان اليهود فقراء ومحرومين بشكل خاص. اعتقد مؤسس الحسيدية اسرائيل بن اليعازر Israel Ben Eliezer (Besht) الذي لا يُعرف عنه سوى القليل، أن "تعاليم" الحاخامات والعديد من قواعد الطقوس غير ضرورية، وأن على المرء التواصل مباشرةً مع الاله من خلال نشوة الصلاة. وفقاً لتعاليم الحسيدية، لا يُمكن لأي شخص فقط التواصل مع الاله، بل وبشكل أساسي الأفراد الذين كانوا متدينين وأتقياء أي الصادقين Zaddiks. أدت الحركة الحسيدية الى ظهور سلالات وراثية كاملة لمثل هؤلاء الصادقين، أي القديسين. في الواقع، هؤلاء القديسون هم مجرد دجالين سحقوا المؤمنين بلا حجل. نشأ عداً حاد بين اليهود الحسديين والحاخاميين، لكن هذا العداً حَمَدَ الى حد ما.

اتخذت الحركة العقلانية بين اليهود في التاريخ الحديث، وخاصةً في ألمانيا شكل "التنوير" أو الحسقة Haskalah التي انفصلت تماماً عن التقاليد الدينية وحاولت تحرير القانون الديني (موسى مندلسون Moses Mendelssohn 1729-1786 وأتباعه). في وقت لاحق تطورت حركة الحسقة الى صهيونية برجوازية قومية رجعية دَعَت الى انشاء دولة يهودية في فلسطين. ومع ذلك، فقد ظلّ الغالبية العظمى من اليهود، وخاصةً الفقراء والحرفيين والتجار الصغار وبعض أعضاء الطبقة العاملة يخضعون روحياً للحاخامات التلموديين. استمرت روح التلمود في الهيمنة في مُجتمعات الكنيس.

حدّد التلمود بأدق التفاصيل التعليمات والنواهي المُختلفة التي وَجَبَ على اليهود المُخلصين اتباعها في كل جانب من جوانب الحياة اليومية. لقد احتوى على 613 من هذه التعليمات والمحظورات.



موسى مندلسون

في وقتٍ مُبكرٍ من القرن السادس عشر تم تجميع كتاب قواعد الطقوس الدينية (شولهان أروك) Shulhan Aruk كنوعٍ من كُتيب الجيب لليهود المتدينين من أجل تسهيل فهم القواعد التلمودية الشاملة. لا يوجد دين آخر في العالم لديه الكثير من التعليمات المُفصّلة بهذه الشكل. ان هذا هو انعكاس للطبيعة المتطرفة القديمة لليهودية. لكن العديد من تعاليمه الطُقسية لا تتوافق مع ظروف الحياة الحديثة، ومن هنا ظهرت الحاجة الى تفسير التعاليم أو الالتفاف عليها ببساطة. هذا ما فعله الحاخامات. يُمكن للحاخام أن يُقدّم النصيحة التي كانت في الأساس أمراً حول كيفية التصرف في هذا الطرف أو ذاك وكيفية الالتفاف على التعاليم التي يبدو أنه يُطيعها. قام الحاخامات بذلك مُقابل أجر وعادةً ما كانت النصائح التي يُقدمها هؤلاء تصب في مصلحة أثرياء مُجتمعاتهم. كان الحاخامات أيضاً مسؤولين عن المحاكم الدينية. وكان من المُفترض أن يذهب كل مؤمن الى هذه المحكمة في حالة حدث اي نزاع، وليس الى محكمة الدولة أبداً.

لكن الحاخام ليس رجل دين (على عكس الكاهن المسيحي والبودي)، وهو لا يشغل أي منصب رسمي. انه ببساطة فرد خاص، لكنه يتمتع بسلطة هائلة بصفته على دراية بالكتب المقدسة. كانت احدى الطرق المُهمّة لابقاء جماهير المؤمنين في خضوع تام هي نظام الاحسان الذي يُمارس في المُجتمعات الكنسية. كانت جمعيات المساعدة المتبادلة موجودة في كل حالةٍ مُمكنة: أبقت الأعمال الخيرية جُهور الفقراء مرتبطين بالدين الرسمي.

كل ما يفعله اليهودي كان يخضع لتعاليم دينية ومحظورات تتعلق بالطعام والملبس والبرنامج اليومي والصلاة والاحتفال بالأعياد. لقد كانت تُملي على المرء بما يُمكن فعله ومتى وكيف، وما لا يُمكن فعله. عندما يبلغ الطفل من العمر 7 أيام يجب أن يتم ختانه. كل خطوة يقوم بها اليهودي المُتدين يجب أن تكون مصحوبةً بالصلاة.

لا يزال يتم تكريم العديد من المحظورات والقواعد الغذائية حتى يومنا هذا. يوجد عادةً، في المدن التي بها جالية يهودية، متخصصون في تقطيع اللحوم وفقاً لقواعد الكوشر Kosher. يُباع هذا اللحم في متاجر خاصة، أي لحم آخر يُعتبّر نجساً.

هناك تعاليم خاصة بالملابس: يجب أن تكون ملابس الرجال طويلة، وأن تكون مصنوعةً من نمطٍ واحدٍ من القماش، وله جيوب أسفل الحزام، ويجب تغطية رأسه في جميع الأوقات حتى عند النوم. يجب على اليهودي الحق والمتدين أن يكون له لحية وسوالف طويلة. عليه أن يضع قطعة

خاصة من القماش على ملابسه أثناء الصلاة. هناك أيضاً العديد من القواعد حول الاغتسال، وخاصةً بالنسبة للنساء. يجب أن يتم الغُسل في حوض طقوس خاصة بدون مياة جارية. تم وضع قواعد صارمة حول مُراعاة السبت. لم يكن ممنوعاً العمل في ذلك اليوم فحسب، بل يُحرّم ايضاً الطهي واشعال النار وحمل أي شيء بيد المرء ولمس النقود وما الى ذلك. من الأعياد السنوية التي سبق ذكر اصولها، لا يزال اليهود يحتفلون بعيد الفصح (14 نيسان حسب التقويم اليهودي القديم)، وعيد الأسابيع (الشفوعوت) Shabuoth وهو في اليوم الخمسين بعد عيد الفصح، وهو يوم الحصاد في العصور القديمة)، وعيد رأس السنة العبرية الجديدة Rosh hashana في الخريف، ويوم الغفران Yom Kippur في اليوم العاشر بعد رأس السنة الجديدة وعيد المظال Sukkoth وهو عيد خريفي مدته سبعة أيام يتعين على المرء أن يعيش في أكواخ مؤقتة خاصة، وعيد النصيب (البوريم) وهو عطلة الربيع تكريماً للقصة التوراتية عن استر ومردخاي، وأعياد أخرى.

كان للدين تأثير كبير بشكل خاص على شؤون الجاليات اليهودية بسبب نظام التعليم الديني. تم تعليم الأولاد الذين تتراوح أعمارهم بين 5-6 أعوام في مدارس المعابد اليهودية jeschibah heder. كان مُحتوى المواد التعليمية دينياً بشكل تلقيني بحت. كان على الأولاد حفظ نصوص من الكتاب المقدس والتلمود. كان المعلمون أناساً يعرفون جيداً في الدين، لكنهم يفتقرون الى أي معرفة أخرى.

لا يُقدّس الدين اليهودي الاضطهاد الطبقي ويبرره وحسب، بل ويُشجع ايضاً على اللامساواة بين الجنسين. وفقاً لليهودية، تلعب المرأة دوراً ثانوياً في الأسرة والمُجتمع. يضع التلمود قيوداً عديدة على النساء. لا يُمكنهن أن يَكُنَّ شهوداً في المحكمة، ولا يُمكنهن الخروج دون ارتداء الشال، الخ. وفقاً للتلمود، فان الزوجة هي عبدة مُطبعة لزوجها. في كل يوم، يُصلي الرجل اليهودي المُتدين ليُشكر الاله لأنه لم يخلقه امرأة، ومن المُفروض على المرأة أن تشكر الاله على خلقها لطاعة زوجها. بدأت في أوائل القرن التاسع عشر، مُحاولات، لا تزال مُستمرة حتى اليوم، لتحديث الدين اليهودي وتخفيف عدم توافقه الواضح مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية الحديثة. يُفسّر العديد من المُدافعين "المُستنيرين" عن الدين القصص الكتابية بشكل مجازي، ويُعلنون أن القواعد المنصوص عليها في التلمود غير ضرورية. يجري تحديث الخدمات في المعابد (عِظات باللغات المحلية وتشغيل الموسيقى وما الى ذلك). وفي نفس الوقت يتم التبشير بالديماغوجية الاجتماعية، ويُزعم أن الدين اليهودي يهتم بالفقراء. يوجد هناك خلافات بين القادة الليبراليين والأرثوذكس في اليهودية.

اليوم، تُبدل مُحاولات في اسرائيل الحديثة لاهياء اليهودية الأرثوذكسية. تُعتَبَر اليهودية هي دين الدولة. تسود مبادئ الكتاب المقدس والتلمود في التشريعات والممارسات القانونية الاسرائيلية، ولا تعترف الدولة بالزواج بين اليهود وغير اليهود. أما التعليم في المدارس الاسرائيلية فهو تعليم ديني.

ترجمة للفصل التاسع عشر من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter Nineteen: Judaism

## الفصل العشرين: الديانة اليونانية القديمة

كان الباحثين مهتمين بالدين اليوناني القديم قبل أن يدرسوا الديانات الأخرى غير المسيحية. غالباً ما يُشار إلى الدين اليوناني بأنه دين "الجمال". تستند هذه الأمثلة Idealisation إلى معرفة ضيقة للغاية ومحدودة الأفق بالدين اليوناني، وخصوصاً معرفته من خلال قصائد هوميروس والتماثيل الكلاسيكية والمعابد وأسماء الآلهة وأشكالها. في الواقع فإن في هذه الطريقة في المعرفة سوء فهم واضح. ملحمة هوميروس هي بلا شك إبداع فني للغاية، لكنها تُقدّم فقط صورة غامضة وأحادية الجانب للديانة اليونانية وكذلك العصر الذي نشأت فيه. أثار موقف هوميروس تجاه الآلهة، والذي كان في الغالب موقفاً لا يوقرها، الشكوك بين اليونانيين أنفسهم في العصور القديمة. أما بالنسبة للمنحوتات والعمارة اليونانية الكلاسيكية، وتماثيل ومعابد الآلهة، فهي بالفعل أمثلة فريدة على الجمال والتناغم الفني، لكنها تُميز التطور العالمي للفن في اليونان الكلاسيكية وليس المعتقدات الدينية لليونانيين.



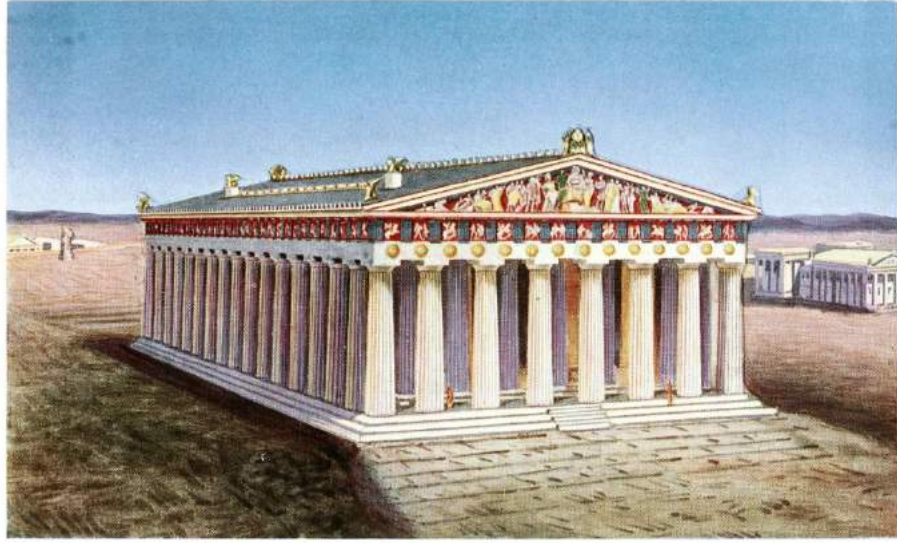
تمثال فيدياس

تُخبرنا تماثيل فيدياس Phidias وسكوباس Scopas وبراكسيديليس Praxiteles ومعابد هيبيستوس temples of Ictinus ومبنى الكالكراتيس Callicrates وغيرها من الإبداعات بنفس القدر عن الدين اليوناني، كما تُشير الأعمال العظيمة لمايكل انجلو ورفائيل وتيتيان عن طبيعة الدين المسيحي.



سكوباس

ان فهم الدين اليوناني يُصبح محدوداً أيضاً عندما يُنظر اليه فقط من زاوية الأساطير.



A RESTORATION OF THE PARTHENON

معبد هفيستوس

صحيح أن الأساطير اليونانية غنية ومتنوعة ومتألقة، لكن من الخطأ أن ننسب اليها الدين بأكمله أو على الأقل اعتبار الأساطير الجانب الأكثر شيوعاً في الدين اليوناني. ان الجانب الطقوسي منه وبنائه الاجتماعي وأهميته السياسي ودوره الطبقي هي أيضاً جوانب مهمة في دراسة الدين. ان الخطأ الثالث فيما يتعلق بمعرفة الدين اليوناني هو الميل الى اعتباره استمراراً بسيطاً وتطوراً للدين الهنود-أوروبي البدائي.

الخطأ الرابع هو الخلط بين اليونانية والرومانية. نظراً لأن الرومان حاولوا جعل آلهتهم متشابهة مع تلك اليونانية بعد أن كانت لديهم علاقات طويلة الأمد معهم، فقد اعتاد بعض الباحثين على تسميتهم بالآلهة "اليونانية-الرومانية" أو الإشارة الى الآلهة اليونانية بأسمائها اللاتينية. كانت ديانات اليونانيين والرومان، في الواقع، مختلفة بشكل كبير.

لا تزال الجذور التاريخية للدين اليوناني ومرآحها الأولى من أصعب القضايا في مجال دراسته. ان عناصر الدين التي تعود الى الحُقب العامة الهنود-أوروبية المُفترضة، بعيدة وقليلة. وهي تشمل أسماء عدد قليل من الآلهة التي تُشبه اشتقاقياً أسماء آلهة هندو-أوروبية أخرى: على سبيل المثال زيوس (ديوس Dyēus الالهة السنسكريتي)، والمُشتري Jupiter الروماني (تيو Tiu الجرمانى)، وأورانوس وهو (فارونا Varuna السنسكريتي).

منذ اكتشاف ثقافة بحر ايجيه القديمة في بداية القرن العشرين، بدأ العلماء يتسائلون في العقود الأخيرة، حول كيفية ارتباط الدين اليوناني بمعتقدات أسلافهم مُمثلي بحر ايجيه أو الثقافة الكريتية-الميسينية Creto-Mycenaean للألفية الثالثة والثانية قبل الميلاد. دعونا الآن نتفحص ما هو معروف عن الديانة الكريتية-الميسينية.

كان أحد الأشياء البارزة في العبادة الدينية هو الفأس المُزدوج pole-axes، وهو قد يكون صنم خاص أو ربما رمز لأحد الآلهة، والذي يُفترض أنه اله الرعد. تم العثور على العديد من الفؤوس المُزدوجة (بالإضافة الى صور لها) والتي كانت اما كبيرة جداً أو صغيرة جداً بحيث لا يُمكن استخدامها كأدوات. يبدو أن عبادة الفأس المُزدوج تربط بحر ايجيه بشعوب آسيا الصغرة حيث



كان الفأس المزدوج رمزاً للاله تيشوب عند الحيثيين. تعني كلمة Labris في اللغة الأركادية\*1 فأساً مزدوجاً. من الممكن أن يكون للدرع المزدوج أهمية دينية لبحر ايجيه. غالباً ما وُجِدَت صور مثل هذا الدرع وقبضته التي تُشبه شكل رقم ثمانية، في الحفريات الكريتية.



المينوتور

لا شك أن الناس كانوا يُمارسون عبادة الحيوانات. كان الثور أكثر الحيوانات عبادةً. يُشار الى ذلك من خلال صور الثيران المُتكررة ومشاهد معاركها وخاصةً أحدها صورة مُثيرة للاهتمام على شكل وحش بجذع وأرجل بشرية ولكن بحوافر ورأس عجل. أما هذا الوحش رجل ذراعيه على جانبيه. يُذكرنا هذا المشهد بالأسطورة اليونانية عن المينوتور Minotaur، والذي هو نصف رجل ونصف ثور الذي عاش في مجاهل جزيرة كريت. تتضح عبادة الأفعى من خلال العديد من الصورة، خاصةً صور نساء يحملن الثعابين. انها تماثيل اناث لالهة الأفعى أو كاهنة الأفعى المُقدسة. ربما كان الكريتيون يعبدون الطيور أيضاً، مثل الحمامة. تم العثور على صور حيوانات بالاسلوب الهيرالدي Heraldic style، أي حيوانات موضوعان بشكلٍ مُتماثل على جانبي الشكل المركزي.



حيوانات موضوعة بالاسلوب الهيرالدي

\*1 - اللغة الأركادية هي لغة منطقة تُسمى بـ"كاريا" Caria، وهي منطقة تقع في غرب الأناضول



على الأرجح، كان لهذه العبادة الحيوانية الإيجيه أصول طوطمية. يبدو أنه كان لديهم أيضاً آلهة حيوانية-انسانية، مُعظمها من الإناث. كثيراً ما ظهرت الشخصيات الأنثوية على صور العبادة. على سبيل المثال، صوّرت إحدى الصور امرأة ذات أذرع مرفوعة تقف أمام كلب يرفع يديه أيضاً. تتشابه بعض الأسماء في النقوش التي تم فك شيفرتها مؤخراً مع أسماء الآلهة اليونانية الكلاسيكية- الآلهة ارتيميس Artemis وبوسايدون Poseidon وهيرميز Hermes وهيرا Hera وزيوس وهستيا Hestia، الخ.



الآلهة ارتيميس

هناك بعض الدلائل التي تُشير إلى عبادة الشمس أو القمر، أي صور العجلات. على ما يبدو كان هناك عبادة للحجارة والأشجار المقدسة. كان لدى الناس مفاهيم دينية حول الكهوف، بعضها مُخصص لدفن الوتى، وبعضها الآخر لأداء الطقوس. لم يتم العثور على مزارات خاصة. ربما كانت الطقوس تُؤدى في الهواء الطلق، وكذلك في الكهوف. على ما يبدو كان هناك كهنة، والأكثر رجحاناً كاهنات.

هذه هي تقريباً أكثر الأشياء الرئيسية التي نعرفها عن الثقافة الكريتية-الميسينية. من الصعب استخلاص أي استنتاجات حول طبيعة وأشكال الدين منها.

نحن نعلم الآن، ان الناس، على الأقل في الفترة المتأخرة، كانوا من الأخيين Achaeans اليونانيين، لكننا لسنا متأكدين من علاقتهم التاريخية مع اليونانيين في الفترة الكلاسيكية. من الواضح أنهم تعرّضوا للغزو من قِبَل الأيونيين ومن ثم لاحقاً من قِبَل القبائل الدورانية Dorian التي كانت على مستوى ثقافي أقل تطوراً بكثير. تم تدمير الثقافة الميسينية.

لذلك من الخطأ اعتبار الديانة الكريتية-الميسينية مجرد مرحلة مبكرة من الديانة اليونانية. هذه الأخيرة شكّلت كلاً معقداً للغاية كانت أجزاءه التي تُشكله ذات أصول تاريخية مُختلفة. ومع ذلك، فمن الواضح أنه تم الحفاظ على عدد كبير من عناصر الديانة الكريتية-الميسينية في معتقدات وطقوس اليونانيين في العصر الكلاسيكي، على الأقل في شكلٍ مُحوّرٍ ومُعدّل.

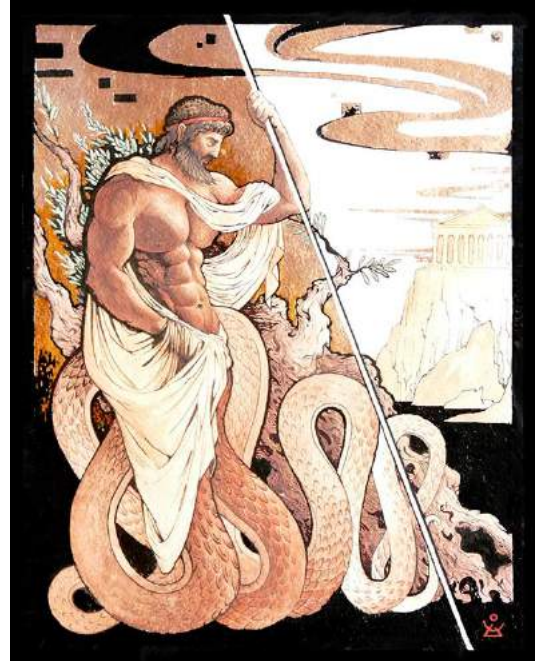
ان لدى الباحثين معلومات مُتاحة لدراسة الدين اليوناني على مدى فترة طويلة نسبياً (لا تشمل

العصر الكريتو-ميسيني)، أي معلومات حول فترة تُقارب 1500 عام، منذ بداية الألفية الأولى قبل الميلاد حتى هيمنة المسيحية في القرن الرابع بعد الميلاد. حافظت الديانة اليونانية القديمة على آثار طفيفة، لكن ملموسة، من أشكال المعتقدات البدائية، مثل الطوطمية. أحد الأمثلة الواضحة هي الأسطورة التي تتحدث أن قبائل الميرميدونيين Myrmidons نشأت من النمل، وهي أسطورة تستند على أصلها الطوطمي لاسم القبيلة والذي يعني (النملة).



نشوء الميرميدونيين من النمل

مثال آخر هو أسطورة سكريس Cecrops الرجل الأفعى ذات الأرجل، وهو مؤسس أثينا.



سكريس

يُمكن رؤية العلامات الطفيفة للمعتقدات الطوطمية في الأساطير حول زيوس الذي اتخذ أشكالاً مختلفة، اما على شكل ثور أو بجعة أو مطر ذهبي بهدف التزاوج مع امرأة فانية. هذه فكرة طوطمية مألوفة لامرأة يجعلها الطوطم تحمل جنيناً. تظهر بقايا الطوطمية، بالرغم من كونها

غامضة، في تصويرات العديد من الآلهة الانسانية-الحيوانية، ولكنها تحتفظ بأصلها الحيواني وارتباطها بنوع من الحيوانات و قبيلة مُعينة: على سبيل المثال، أبولو-الذئب، ارتيميس- انثى دب أو دير، هيرميز-كيش، هيرا-بقرة او ماعز، الخ. ربما كانت المحظورات المحلية على حيوانات متنوعة ذات صلة ايضاً، مثل الأسماك في بُحيرة بوسايدون في لاكونيا، والسلاحف على الجبل بالقرب من تيجيا Tegea.

كان هناك أيضاً بقايا من عبادات الصيد القديمة. كان أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً هو الاحتفال الذي كان يُقام كل عام منذ وقتٍ مُبكرٍ من الألفية الثانية بعد الميلاد، تكريماً لآرتيميس في أخيا. في اليوم الأول من الاحتفال تركب الكاهنة عربية يقودها الغزلان. في اليوم الثاني يتم تقديم القرابين على نطاق واسع: تُلقى حيوانات حية بأعداد كبيرة على المذبح مثل الغزلان والخنازير البرية والديبة وكذلك الحيوانات الأليفة والطيور والفواكه ومن ثم يتم احراقها جميعها. تُذكرنا هذه الطقوس الوحشية بأضحيات وولائم الصيد، ولا تتوافق مع المفاهيم الدينية التقليدية في اليونان القديمة.

كانت طقوس التأثير السحري على الطّقس مُرتبطة أيضاً بعبادات الصيد القديمة. كانت الطبيعة السحرية الأصلية البحتة لمثل هذه الطقوس تشوبها صور الآلهة التي تُوجّه إليها هذه الطقوس، لكنها كانت واضحة مع ذلك. ان لدى بوسانيوس، وهو أحد النبلاء المقدونيين أوصافاً مُثيرةً للغاية لمثل هذه الطقوس التي كانت تتم في أيامه. على سبيل المثال، كانت تتم الطقوس التالية في بلدة ميثانا Methana الصغيرة، من أجل طرد الرياح الليبية الحارقة: يقوم شخصين بقطع ديك أبيض الى نصفين، يحمل كلٌ منهما نصفاً، ويركضان في اتجاهاتٍ مُختلفة حول الحقل. بعد ذلك يقومان بدفن نصفي الديك في الأرض من حيث بدأوا يركضون. كان الناس يقومون بطقوسٍ أُخرى للسيطرة على الرياح، في مكانٍ قريبٍ من بلدة سيكيون Sicyon. في الليل يتم ترديد تعويذات عند 4 حُفر بالقرب من مذبح الرياح. كانت طقوس هطول الأمطار أكثر انتشاراً. بالقرب من أركاديا Arcadia وأثناء الجفاف كان كاهن زيوس يرمي غصن بلوط في الماء مما سيُشكل سحابةً ستجلب المطر. في الوقت نفسه، كان الكاهن يُصلي ويُقدّم القرابين الى زيوس. لكن الجوهر السحري الأصلي البحت لهذه الطقوس واضح تماماً.



الآلهة هيكات

كان الايمان بالعديد من الأرواح الصغيرة جزءاً من هذه المرحلة المبكرة من الديانة اليونانية، مثل حوريات الماء والغابات وأرواح الجبال.

كان لدى اليونانيين أيضاً آثار من السحر الأسود يمكن ارجاعها الى العصور القديمة. كان هذا السحر مرتبطاً بشكل مفهوم، بمفاهيم حول الآلهة الكئيبة للعالم السفلي. كانت الالهة هيئات الخطرة أحدها. كان يُردد اسمها وأسم آلهة كاثونية chthonian أخرى من أجل طرد السحر الأسود. كانت هذه اللعنات والتعويدات مصحوبةً بطقوس شريرة. كان السحرة، غير موجودين تقريباً، في الأساطير اليونانية. يبدو أنه تم جلب الساحرة سيرس Circe والساحرة ميديا Medea من شعوبٍ أخرى.



الالهة اسكليبيوس

استمرت أهمية المعتقدات الدينية السحرية لفترة طويلة لتكون طريقةً لفن الشفاء. حتى عندما خلى الطب التقليدي خطوات كبيرة (ابقراط، الخ) استمر اليونانيين في أداء طقوس الشفاء المرتبطة بالعلاج. لم تكن آلهة الشفاء تقتصر على اسكليبيوس Asclepius وابنه ماسكيون Machaon، بل وأيضاً أبولو وديونيسوس Dionysus وديميتر Demeter وهيراكليس Heracles وأمفياروس Amphiaraus وبان Pan والعديد من الآلهة المحلية وحوريات الينابيع الشفائية وحوريات انجريا Anigrian وحوريات الايونيد Ionides.



الالهة ديونيسوس





الالهة ديميتير

ومع ذلك، فمن الخطأ اعتبار كل هذه الآلهة الشافية، حتى اسكليبيوس بمثابة تجسيد بسيط لسحر الشفاء. كانت، في معظم الحالات، أرواحاً حامية محلية تضمنت عبادتها نفس هذه الطقوس أيضاً، واكتسبت صورها سمات المُعالجين الخارقين.



حوريات الأيونيد

من بين بقايا أشكال الدين القديمة جداً، العبادات الذكرية التي يُمكن ارجاع اصولها الى المجتمعات الذكرية السرية. في بعض الأماكن، تم الجمع بين هذه العبادات الذكرية والطقوس الأنثوية المُقابلة لها. على سبيل المثال، قام الرجال بالاحتفال الاستثنائي على شرف الالهة ديميتير في المزار الشجري المُقدس بين بلدتي سيكيون وفيلبوس. أما النساء فُمن بهذا التكريم لهذه الالهة بشكلٍ مُنفصل، حيث اجتمعن لهذا الغرض في نيمفون Nymphon. تم الاحتفال كل عام بيوم ذكري بحت في أحد معابد آريس الواقعة على ساحل لاكونيا. كانت الألعاب المحلية القديمة

مُرتبطةً كذلك بالمجتمعات الذكرية: الألعاب الاولمبية والنيمانية Nemean و Isthmian والبيثية Pythian التي ارتبطت بالطقوس الدينية. هناك مؤشرات تدل على أنه في وقتٍ من الأوقات لم يُسمح للنساء بالمنافسة في الألعاب. كانت هناك طقوس انثوية صرف لم يُسمح فيها بمشاركة الذكور. كانت على سبيل المثال، بعض العبادات المحلية لديميتر وكورا Cora وديونيسوس. يُمكن ارجاع طقوس الدفن عند اليونانيين ومفاهيمهم المتعلقة بالحياة الأخرى الى أوقات سابقة. عادةً ما كان اليونانيون يدفنون موتاهم اما في الأرض أو في مقبرة. انقطعت هذه العادة التي تعود الى العصر الكريتي-الميسيني لفترة وجيزة فقط بسبب دخول عادة حرق الجثث على الأرجح عبر الأيونيين (انعسكت هذه الفترة من سيطرتهم في قصاد هوميروس). لكن هذه العادة الجديدة اختفت بسرعة، واستأنف الناس التقليد المحلي بدفن الموتى في الأرض. لم تترك ممارسة حرق الجثث أي أثر على مفاهيم اليونانيين عن الحياة الأخرى، الا في بعض الزخارف الأسطورية، مثل صعود هيراكليس الى السماء من لهيب حريق الدفن. على عكس ذلك، تركت عادة دفن الموتى في الأرض بصماتها على أفكار اليونانيين عن مصيرهم. وفقاً لهذه المعتقدات، التي انعكست كثيراً في الالياذة (النشيد الحادي عشر)، عاشت أرواح أو ظلال الموتى حياةً حزينةً تحت الأرض في منطقة اله الموتى هيديس. في الوقت نفسه، كان مصير جميع الأرواح، سواءاً كانوا محاربين شجعان أو مزارعين عاديين، هو نفسه تقريباً، كان عليهم أن يهيموا كظلال يائسة على طول ارض هيديس المهجورة والكنيبة. لكن اليونانيين اعتقدوا أن الناس يُعاقبون بعد الموت على جرائمهم.



سيزيف وهو يرفع الصخرة

كان الناس الذين أغضبوا الآلهة، مثل سيزيف<sup>1</sup> \* الأسطوري وتانتالوس<sup>2</sup> \* Tantalus وفتيات

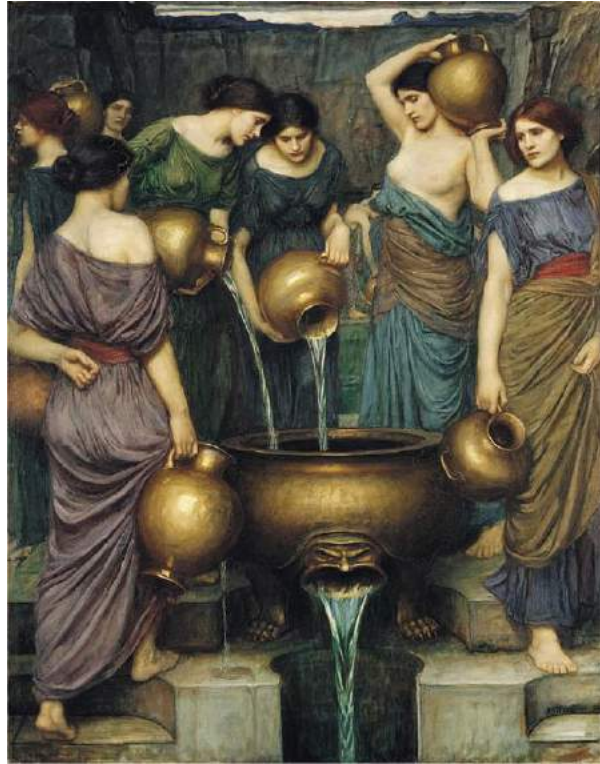
1 \* - سيزيف، هو شخصية اسطورية أغضب اله الموت، فعاقبه زيوس بأن يحمل صخرةً من أسفل الجبل الى قمته، فاذا وصل القمة تتدحرج الى الوادي، ومن ثم يعود ويُعيد الكرة، هكذا الى الأبد  
2 \* - وهو شخصية من الأساطير اليونانية، كان ملكاً شريراً. عاقبه زيوس أن يشعر بالعطش والجوع الى الأبد، حيث وُضِعَ في بركة من الماء وفوقه أغصان متدلية من الفاكهة يستطيع الوصول إليها، ولكنه لا يحصل عليها، وكلما أراد ان يشرب من البركة انحسر الماء منها.



الدانائيس<sup>1\*</sup> يُعانون كثيراً في منطقة هيديس. وكان المُعتقد الأكثر انتشاراً هو الاعتقاد بأن مصير الأرواح يعتمد على ما اذا تم تنفيذ طقوس الدفن الصحيحة للميت. ان روح الانسان الذي لم يُدْفَن لن تجد السلام في العالم الآخر.



تانتالوس في البركة



بنات دانائوس

لذلك أولى اليونانيين اهتماماً كبيراً لطقوس الدفن. لا شيء في الديانة اليونانية كان مُهماً لَعَبْدَةِ الآلهة مثل الموقف من الموتى. لم يُبثّر الموت نفسه اي خوف لدى اليونانيين، لكن كانت فكرة أن لا يتم دفن المرء بعد أن يموت وتأكله الكلاب أمراً مُرعباً. لم تؤثر هذه المفاهيم على الأدب فحسب، بل أثرت أيضاً على الحياة السياسية. يكفي أن نتذكر الحادثة المأساوية للسنوات الأخيرة من الحرب البيلوبونيسية Peloponnesian المتمثلة بادانة واعدام القادة الأثينيين لعدم جمع ودفن جُثث الجنود الذين قُتلوا في معركة أرغينوسا Arginusae عام 406 قبل الميلاد.

<sup>1\*</sup> - كُنَّ بنات دانائوس الخمسين. وكان من المفترض عليهن أن يتزوجن ابناء عمهن ايجيبيتوس الخمسين. قامت 49 فتاة منهن بقتل أزواجهن، وحكّم عليهن بحمل الماء لملى وعاء كبير مثقوب من أسفله

كانت طقوس الدفن جزءاً مهماً من الدين العائلي-العشائري بين اليونانيين. ظلّت بقاياها بسبب الحفاظ على المجتمع الأبوي العشائري. بالإضافة الى البقايا العشائرية، تمسك اليونانيون بالعبادة العائلية الصرف. تم تجسيد الموقد المنزلي المقدّس على أنه الالهة الأنثى هيسثيا. كان التجسيد الانثوي للموقد ظاهرةً مميزةً للأديان التي مارستها العديد من الشعوب كبقايا للمجتمع الأمومي.



الالهة هيسثيا

مع تفكك المجتمع القبلي وظهور العائلات الأرستقراطية، تطوّر شكل جديد من الدين في اليونان: عبادة الأبطال الأرستقراطية. قال بعض الباحثين أن عبادة البطل كانت ظاهرةً لاحقة بسبب تراجع الايمان بالالهة. يبدو أن هذا غير صحيح. كانت كلمة Hero في اللغة القديمة على نقوش القبور تعني المتوفى. في البداية، كان الأبطال هم الأرواح الحامية للعشائر الفردية، أي أنهم هم انفسهم كانوا الأجداد الأوائل. عندما نشأت العائلات الأرستقراطية صار أسلافهم مواضيع خاصة للعبادة. تم رفع الأبطال، أسلاف العائلات الأكثر نفوذاً وأرستقراطيةً الى منزلة فوق الآخرين وازدادت عبادتهم بشكل كبير.

كان هيراكليس هو الأبرز في جميع أنحاء اليونان، بالكاد يُمكن اعتباره شخصيةً تاريخيةً. ومع ذلك، فمن المستحيل الموافقة على النظرة "الأسطورية" بأنه كان الهاً للشمس. كان هيراكليس بطلاً وسلفاً اسطورياً، وجد عشيرة هيراكليد الأرستقراطية (الدوريانيين) التي نشأت منها سلالتنا الملوط الاسبارطييين. كانت الحملة الأسطورية للهيراكليد التي أدت الى غزو جزء كبير من البيلوبونيز حدثاً تاريخياً حقيقياً (القرنين الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد). من المحتمل أن هذه الحملة جعلت اسم هيراكليس مشهوراً في جميع أنحاء اليونان وأسفرت عن نشوء أساطير حول مآثره البطولية. أدى تمجيد هيراكليس الى اسطورة صعوده الى السماء وتحوّله الى أحد

آلهة البانثيون الهيلينستي.

مع انحلال المجتمع العشائري والمجتمعات الإقليمية، تحوّل تركيز الدين اليوناني الى عبادة الأوصياء والأبطال والآلهة المحلية. كانت العبادات المجتمعية المحلية التي استمرت حتى نهاية العصور القديمة واحدة من سمات الديانة اليونانية.

تضمنت هذه العبادات المحلية في بعض الأماكن أشكالاً قديمةً للغاية من المعتقدات- أي بقايا الصنمية وعبادة الأحجار والأنهار والينابيع والجبال. في مدينة بسوفيس Psophis، عبد الناس نهر ايريمانثوس Erymanthus الذي كان له معبد على شرفه. كان هناك، في أوركومينوس Orchomenus صخور مقدسة يُفترَض أنها سقطت من السماء. عبَدَ الكارونيين Chaeroneans رُحماً مقدساً كان يُعتبر صولجاناً لزيوس. في مدينة ديلفي Delphi كانت هناك صخرة خاصة كان الناس يسكبون الزيت عليها كل يوم، وتُغطى بالصوف في أيام الأعياد. في ساحة مدينة فليوس كان هناك معز نُحاسي، وهو موضوع لعبادة السكان المحليين. تم ربط العديد من هذه الأوثان المحلية فيما بعد بالآلهة اليونانية، ولكن دون أن تفقد شكلها الأصلي. في ثيسبيا Thespieae على سبيل المثال، اعتُبر الحجر العادي غير المصقول تصويراً للاله ابروس Eros. في سيكيون، كان هناك هرم خاص كرمز لزيوس ميليشيوس، وعمود يصوّر الآلهة ارتيميس. كانت عبادة الحجارة المصقولة عادةً مُنتشرةً في العبادات المحلية.

لعبت عبادة آلهة الخصوبة، وهي وصية الزراعة والرعي، دوراً كبيراً في العبادات المحلية القديمة. كانت الألغاز الاليوسينية الشهيرة في الأصل عبادات محلية للآلهة الزراعية، وخاصة الآلهة ديميتير. كانت عبادة ديميتير الزراعية البحتة توجد في فيجاليا Phigalia أيضاً حيث تم تقديم قربان غير دموية لها مثل الفواكه والعنب وأقراص العسل وصوف الغنم المقصوص للتو. كانت القربان موضوعاً على مذبح ومُغطاة بزيت الزيتون. تم تقديم هذه القربان الى ديميتير نيابةً عن المجتمع بأكمله. كانت طُرُق ضمان الحصاد الجيد التي مارسها سكان تيثوريا Tithoria مُثيرةً للاهتمام حقاً. حاول التيثوريين سرقة التربة من قبر زيوس وأمفيون أبناء زيوس بالقرب من ثيبس (طيبة) Thebes ووضعها على قبر أنتيوب (أم زيوس وأمفيون) في مدينتهم. كانوا يعتقدون أن هذه كانت وسيلة جيدة لنقل محاصيل ثيبس الجيدة الى أراضيهم. ولكن حاول أهل ثيبس منع التيثوريين من سرقة محاصيلهم، لذلك قاموا بحراسة القبر بعناية. كان للآلهة الهيلينستية، في كثيرٍ من الأحيان، خصائص أوصياء الزراعة والرعي. كانت جميع المُعتقدات والطقوس الدينية اليونانية المذكورة أعلاه والتي اتبعتها بشكلٍ رئيسي الجماهير والفلاحين، من بقايا أشكال الدين السابقة التي ترجع أساساً الى النظام المشاعي القبلي أو الى الفترة التي كان المجتمع البدائي يتفكك فيها. أما بالنسبة للأشكال الدينية السائدة في الحقبة الكلاسيكية، فقد كان الشكل الرئيسي لعبادة الآلهة خلال ذورة جمهوريات مُلاك العبيد، هم آلهة البولس Polis، أي دولة المدينة.

وقد شجعت الدولة هذه العبادة وكان التقيد بها واجباً سياسياً على كل مواطن. في هذا الصدد، لم تسمح البولس اليونانية بالحرية. كان التشكيك بالآلهة وأن تقول قصصاً مُضحكة عنها هو أمر مقبول، كما حدث في قصائد هوميروس التي استهزأت بهم. لم يكن للديانة اليونانية أي عقائد الزامية. ولكن كان من المُستحيل عدم تنفيذ الطقوس المطلوبة لتكريم اله المدينة الراعي، أو اظهار عدم الاحترام له، وكانت نتيجة ذلك تلقى عقوبة شديدة. ومن الأمثلة الحية على ذلك اعدام سُقراط عام 399 قبل الميلاد الذي اتهم بأنه "لا يعترف بالآلهة التي تعترف بها الدولة، ويُمارس البِدع الدينية" كما جاء في لائحة الاتهام الرسمية.

كانت آلهة البولس متنوعة. بالإضافة الى الآلهة الهيلينستية، كان هناك آلهة وأبطال محليين كانوا يُعبدون فقط داخل مجتمعات مدنية مُعينة. اتخذت عبادة البطل التي كانت ذات يوم عبادةً

عشائرية السمات المُميزة للعبادة الجماعية المدنية في الفترة الكلاسيكية.



محاكمة سُقراط وتجرعه كأس السُم

كان لكل مدينة أبطالها الذين سُمّيت المدينة على اسمائهم. في فاليروم Phalerum، المنفذ البحري القديم لأثينا، تم اتخاذ فاليروس Phalerus كبطل (وهو أرغونوت Argonauts اسطوري). وفي اثينا نفسها كان موضوع العبادة هو ثيسوس Theseus ووالده ايجيوس وآخرين ممن كانوا على ما يبدو رُعاةً للمجتمعات في أتيكا Attica، مثل ايريخثيوس Erechtheus وبوتيس Butes وبيريثوي Pirithoi وأكاديموس Academus وآخرين. عيد الكورنثيين Corinthians البطل كورينث الذين اعتبروه ابن زيوس. أما شعب تيرين Tiryns فقد عبدوا تيرينث حفيد زيوس. عبَدَ شعب هيرميون البطل هيرميونوس Hermionus.. في لاكونيا Laconia كان الناس يعبدون مينيلوس الذي أقاموا معبداً تكريماً له. في مدينة ميسينيا Messenia عبدوا ابنة تريوباس Triopas، وفي فيراي Pharae عبدوا الاخوين نيكوماخوس Nicomachus وجورجوسوس Gorgasus أحفاد أسكليبيوس Asclepius وهيلرز healers. في اوليمبيا كان الراعي المحلي هو البطل بيلوبس Pelops. في بيزا كان البطل هو حفيد ايلوس Aeolus، وفي مناطق مانتينيا Mantinea الأركادية كانت ابنة اسوبوس Asopus، الخ. أُقيمت المعابد لعبادة الأبطال. كان لكل بطل منطقته المقدسة، وأُقيمت الأعياد وقُدِّمت القرابين على لأجلهم.

في بعض المُدن، كانت آلهة البانثيون اليوناني تُعبَد كآلهة محلية بشكلٍ خاص. من الواضح أن العديد من هذه الآلهة كانت في الأصل رُعاةً محليين، ولكن تم رفعها الى مصاف الآلهة اليونانية العظيمة، لأسباب تاريخية مُختلفة. على سبيل المثال، ربما كان اسكليبيوس في الأصل اله مدينة ابيدوريا، وكانت ارتيميس الهة أركاديا، وهيرا الهة ميسينيا وار عوس ومن ثم ساموس Samos لاحقاً، الخ.



حاول اليونانيون في كثيرٍ من الأحيان ربطُ رُعاتهم المدنيين المحليين بالآلهة اليونانية، اما عن طريق جعلهم أقارب اسطوريين لتلك الآلهة أو مُطابقتهم بشكلٍ مُباشرٍ مع الآلهة اليونانية. عادةً ما تم تحويل اسم الراعي المحلي ذاته الى اسم الآلهة. على سبيل المثال، أصبح اله نهر ايسمينوس Ismenus في طيبة يُسمّى بأبوللو اسمينوس. أصبح بيو Ptoa الآلهة الراعي للجبال في المُجتمع البيوشى Boeotian هو أبوللو البيوشى، الخ. يبدو أن بعض ألقاب زيوس العديدة كانت في الأصل أسماءً لآلهة محلية مستقلة: زيوس انخسميان Anchesmian الذي كان يُعبَد على جبل انخيسموس، حيث كان اله ذلك الجبل. كان زيوس هيپاتوس Hypatos هو اله جبل هيپاتوس، وزيوس اللافتسي Laphystian هو تجسيد لجبل لافيستوس، وزيوس الكروكييتي هو الآلهة المحلي لمدينة كروكيا. Croceae.

في حين كانت الآلهة اليونانية تحرسهم في معاركهم ضد أعدائهم الأجانب، كان الآلهة والأبطال المحليين في منطقتهم يُحلّون مشاكل مجتمعاتهم الداخلية. كانت عبادة الرعاة الحضريين من الآلهة والأبطال انعكاساً ايديولوجياً للانقسام السياسي في اليونان. عندما حلّت الآلهة اليونانية العظيمة محل هؤلاء الرعاة المحليين، فقد عكسَ هذا الاتجاه المُتزايد نحو التوحيد الثقافي والاقتصادي، بل والسياسي للمُدن اليونانية.

لم يكتمل هذا الاتجاه نحو التوحيد حتى عصر الاسكندر الأكبر، على الرغم من أنه يُمكن ارجاع آثاره الى العصور القديمة المُبكرة. بدأ انشاء البانثيون الهلينستي الى جانب عبادة الآلهة المحلية، ربما في وقتٍ مُبكرٍ من عهد المملكة الميسينية. انعكست الوحدة الثقافية لليونانيين، على الأقل الأحيين وأُعترف بها بوضوح من قِبَلهم خلال الفترة الهوميرية، في عبادة الآلهة الأولمبية الشاملة. تم تسهيل ذلك على ما يبدو من خلال الهجرة التي حصلت خلال الغزو الأخي والأيووني واستعمار شبه جزيرة البلقان وبحر ايجه وساحل آسيا الصغرى. لعبَ الشعر الملحمي ومُنشأوه دوراً مُهماً في تشكيل البانثيون اليوناني.



الآلهة هيرا

من الصعب للغاية تحديد الأصل الدقيق للآلهة العظيمة في البانثيون الأولمبي. ان صور هذه الآلهة مُعقدة للغاية وخَصَعَ كُلٌّ منها لتطورٍ طويل. ووفقاً لأفضل الباحثين، فان بعض الآلهة الأولمبية هي آلهة قديمة من الثقافة الكريتو-ميسينية قبل الهلينستية، والتي تبنّى الأخيون عبادتها.

على سبيل المثال، كانت هيرا، الالهة الرئيسية وزوجة زيوس على ما يبدو هي الهة البقر التي كانت الراعية القديمة لميسينيا. تم العثور على آثار عبادة البقر هناك في حفريات هينريك شليمان Heinrich Schliemann الأركيولوجية في شمال غرب تركيا. في الملحمة تم تصوير هيرا على أنها الراعية الخاصة للأرجولييين Argolians. في وقت لاحق، كانت هيرا موضوع عبادة خاص في أرجوليد حيث يوجد أساطير محلية عنها.

كان بوسايدون هو اله البحر القديم في البيلوبونيس حيث كان الصيادين الساحليين يعبدوه. ذُكر كثيراً في النقوش الميسينية. تبنّى الأيونيين والدوريين عبادته. لم يكن الهاً للبحر وحسب، ولكنه كان أيضاً راعياً للخيل. تضمنت عبادة بوسايدون التي انتشرت فيما بعد عدداً من العبادات المحلية واندمجت أو استُبدلت عدد من الأبطال المحليين. على سبيل المثال كان البطل المحلي في بيوشيا هو اونشيستوس Onchestus الذي أصبح فيما بعد ابن بوسايدون وحتى تم اعتباره مُتطابقاً معه. تم بناء معبد وتمثال لبوسايدون في بيوشيا.

كانت أثينا الهةً قديمة، راعيةً للمدينة وتحصيناتها. هناك سبب للاعتقاد بأن لكل مدينة راعية الخاص وتم تسميته على اسم المدينة. جاء اسم أثينا، الذي أصبح فيما بعد أكثر شيوعاً، من اسم المدينة التي كانت تُعبد فيها أكثر من غيرها. اسم آخر لها هو بالاس Pallas والذي يعني الشخص الذي يُلوح بحربة. ذُكر بوسانيوس ما يُقارب الـ 50 اسماً لأثينا. كانت في عصره الالهة الأكثر عبادةً في كل اليونان. ذُكر كتاب (وصف اليونان) Description of Greece ما لا يقل عن 73 معبداً ومزاراً تم بناؤها لأجلها في مناطق مختلفة، دون احتساب المذابح والتماثيل كُلاً على حدة. في هذا الصدد، لم يحل محل أثينا سوى ارتيميس. كانت المعابد تقع عادةً في قلعة البولس. وفقاً للأساطير الكلاسيكية كانت أثينا الهةً مُحاربة. تم تصويرها بدرع كامل، وكانت خصائصها الطوطمية واضحة أيضاً: بومة، ثعبان تحت الدرع، جلد الماعز وشجرة الزيتون. ربما كانت هذه هي سمات الصور الطوطمية المتعددة التي اندمجت لاحقاً لتُشكل أثينا.

كانت الالهة ارتيميس واحدة من أكثر الالهة عبادةً عند اليونانيين. تم تكريس حوالي 80 معبداً لها. كانت في الأصل، وبلا شك، الهة محلية. ومع ذلك، ليس من المؤكد أين كان يقع المركز الأول لعبادتها. في ملحمة هوميروس كانت ارتيميس الهةً مُعاديةً للأخيين، لذلك يُفترض عادةً أن عبادة ارتيميس قد تطوّرت في آسيا الصغرى (المعبد الرئيسي في افيسوس Ephesus) حيث كانت تُعتبر وصيةً على الخصوبة. فقط في وقت لاحق قام الناس بعبادتها في اليونان. لكن هناك رأي آخر يقول أنه تمت استعارة عبادة ارتيميس في آسيا الصغرى من اليونان، وعلى وجه التحديد أركاديا وهو مركز العبادة المستقل والأقدم. كانت ارتيميس في أركاديا الهةً محليةً قديمة ووصية صيد الدببة.

صُوّرت ارتيميس في الأساطير الكلاسيكية والايقونات على أنها الهة صيد عذراء كأنها تقف مع ظبية. ان علاقة ارتيميس بالظبية هي من خلق أسطوري ولا ينعكس لا في العبادات او المعتقدات.

كان أبولو (تيبس) اله بارز في الأساطير اليونانية وهو شخصية معقدة جداً وغير واضحة. يبدو أن تاريخه مرتبط بتاريخ ارتيميس. كان كلا الالهين أخوة في الأساطير الكلاسيكية، وأبناء ليتو (لاتونا Latona) وزيوس. اعتقد بعض العلماء أن أبولو، كان الهاً أركادياً قديماً مثل ارتيميس، ووصي على الرعاة. لكن يعتقد معظم الباحثين أنه نشأ في آسيا الصغرى. هذه هي الفرضية الأكثر ترجيحاً على الرغم من اندماج عبادة أبولو في العصر الكلاسيكي مع العديد من العبادات اليونانية الصرفة. تم تصوير أبولو في الملحمة الهوميروسية مثل ارتيميس، باعتباره مُعادياً للأخيين. لم يرد ذكره في أي نقوش ميسينية. في وقت لاحق تم جلب عبادة أبولو الى اليونان على ما يبدو من قبيل الايونيين. تم العثور على معبد أيوني لأبولو في جزيرة ديوس.



كانت ديلفي مركزاً آخرًا لعبادته في اليونان في الفترة الكلاسيكية.



الاله أبوللو

كان أبوللو، في الفترة الكلاسيكية، أحد أشهر الآلهة في اليونان، على الرغم من أصله البربري الذي نُسي تماماً. يعتبره بعض العلماء تجسيداً للروح القومية الهلينية. تم بناء أكثر من 50 معبداً له في مناطق مختلفة. نسب الناس وظائف متنوعة للغاية إلى أبوللو. كان أهمها هو التنبؤ بالمستقبل (كاهنات ديلفي the Delphi oracle)، وأبوللو موساغيتيس Apollo Musagetes راعي الفنون والعلوم وهو زعيم الموسيقين التسعة الذين يُجسدون الفنون والعلوم، أو أبوللو كيثارويدوس Apollo Citharoedus الذي يعزف على القيثارة (غالباً ما صورَ وهو يحمل هذه الآلهة الموسيقية).



كاهنات ديلفي

وكان الشفاء من إحدى وظائفه، حيث كان أبوللو مُنافساً لاسكليبيوس في هذا المجال وكان له اسم خاص وهو بايون Paeon. كان التطهير من الدنس من وظائفه (يتعلق بالمفهوم الأسطوري حول

قوس أبوللو الطبي). وهو كذلك اله الضوء ونظام العالم المُستقر. أما بالنسبة لعلاقة أبوللو بالشمس فلم يتم تفسيرها في معظم المصادر المكتوبة القديمة، لقد كانت تأملات فلسفية لاحقة على ما يبدو.

كان اسكليبيوس اله الشفاء شخصيةً أبسط تطورت في اليونان فقط. كان في البداية الهاً محلياً ووصياً على مدينة ايبيدوريا Epidauria، لكنه أصبح لاحقاً أحد أشهر المعابد في اليونان: كان هناك في أجزاء مُختلفة من اليونان ما لا يقل عن 38 معبداً لاسكليبيوس في القرن الثاني للميلاد، مثل عدد معابد زيوس تقريباً. كان بان Pan أيضاً الهاً محلياً نشأ في أركاديا.



الالهة أفرودايت

نشأت الالهة أفرودايت Aphrodite في الشرق. لم يكن هناك أي آثار لاسمها في العصر الميسيني. وفقاً لهوميروس قاتلت الى جانب أحصنة الطرواديين ضد الأخيين. كان اسمها مُرتبطاً بأسطورة ولادتها من رغوّة البحر. أطلق عليها هوميروس لقب سيبريان Cyprian نسبةً الى مركز عبادتها القديم جزيرة قبرص. تؤكد علاقتها الأسطورية بالاله الشرقي القديم أدونيس أنها كانت الالهة الأنثى للخصوبة في آسيا الصغرى. في اليونان أصبحت أفرودايت الهة الجمال والحب وتجسيداً للأنوثة. قامت الأساطير بجعل أفرودايت والدة ايروس Eros وهو الاله الشاب للحب.

في اليونان، أصبح الاله أريس Ares الذي أستعاروه من التراقيين في وقتٍ مُبكرٍ من عصر هوميروس (في الإلياذة كان أيضاً مُعادياً للأخيين)، اله الحرب الشرس. كان هناك مجموعة خاصة من الآلهة جسدت بشكلٍ مباشر ظواهر الشؤون الثقافية، على الرغم من أن بعض هذه الآلهة تضمنت أيضاً بعض عناصر العبادات المحلية. كان الاله هيفيستوس Hephaestus أحد هذه الآلهة وهو تجسيد للنار على الأرض وتجارة الحدادة. في البداية كان أيضاً الهاً محلياً في جزيرة ليمنوس Lemnos. لم تكن عبادته في اليونان نفسها مُنتشرة على

نطاق واسع، على الرغم من أن هذا الإله الأعرج احتل مكانة بارزة في الأساطير. كانت هيسثيا أيضاً تجسيدا للنار حيث كانت الهة موقد الأسرة فقط في المنزل. كان هيرميز تجسيدا للأكوام الحجرية أو الأعمدة الحجرية التي كانت بمثابة إشارات طرق في اليونان. كان يُصوّر عادةً على أنه شاهد حجري برأس بشري. أصبح هيرميز راعي الطرق والمسافرين، وفي الأساطير رسولاً للآلهة ومن يقود الموتى إلى هيديس. تضمن صورة هيرميز أيضاً عناصراً من العبادات المحلية. كان زيوس، الإله الأولمبي الأعلى أكثر الشخصيات تعقيداً. كان لديه أيضاً خصائص الآلهة المحلية المختلفة. كانت هناك عدة مراكز لعبادة زيوس التي ألهمت نشوء أساطير متنوعة عنه، وأهم هذه المراكز كريت وثيرساليا Thessaly. تقودنا الأساطير حول ولادة زيوس في جزيرة كريت والأساطير المتعلقة بالعبادات الكهفية المحلية القديمة إلى استنتاج مفاده أن شخصية زيوس تضمنت عناصراً من الهة كريت قديم كان رمزه على ما يبدو الفأس المزدوج في الفترة المينونية Minoan. ومع ذلك، فإن المكوّن اليوناني لزيوس أيضاً لا جدال فيه، وهو يُشكّل جوهر شخصية زيوس. إنه اله المطر والخصوبة القديم لثيرساليا. جاءت سُحب المطر التي رَوّت حقول ثيساليا من جب اولومبوس المُغطى بالثلوج واعتقد رعاة الغنم المحليون والمزارعون أن هذا الجبل الكبير هو الموطن الأساسي لالههم. كانت ثيساليا هي المكان الذي نشأ فيه عدد من القبائل اليونانية. لقد أخذوا معهم عبادة زيوس عندما انتشروا في أنحاء اليونان. اندمجت في زيوس تدريجياً خصائص الهة الرعد الكريتو-ميسينية مما قاد في النهاية إلى نشوء الآلهة الأولمبية. أصبحت بعض الآلهة الأولمبية، حتى وإن كانت ذات أصول قديمة، مُهمّة في ممارسة العبادة في وقت متأخر نسبياً. انطبق هذا بشكل خاص على الآلهة ديميتر وكور Kore وديونيسوس. لا يُمكن العثور على هذه الآلهة في النقوش الميسينية وهي مذكورة في قصائد هوميروس بشكلٍ عابر. على ما يبدو، كانت الآلهة الزراعية خلال فترة هوميروس التي تميّزت بنمط الحياة الرعوي السائد لا تزال غير ذات أهمية. صارت هذه الآلهة بارزة في الفترة الكلاسيكية عندما تطوّرت الزراعة.

صار ديونيسوس، وهو وصي زراعة الكروم وصنع النبيذ من الأصل التراقي جزءاً من العبادة اليونانية فقط في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. انتشرت عبادة ديونيسوس بشكلٍ أكبر من قِبَل الحاكم الكورنيثي بيرياندير Periander of Corinth وحاكم سيكيون كليستينيس Cleisthenes of Sicyon وبيسيستراتوس حاكم أثينا Pisistratus of Athens. لقد كان هؤلاء الحكام مدعومين من قِبَل الجماهير، وأرادوا على ما يبدو، أن يضعوا هذه العبادة الزراعية الديمقراطية في مواجهة عبادة الأبطال الأرستقراطية. كانت الهة الخصوبة ديميتر وبناتها بيرسوفون (كور) تجسيدا للحبوب الزراعية وكانتا الهتين يونانيتين بشكلٍ صرف. كان أهم مركز لعبادتهما هو اليوسيس Elusis التي صارت مشهورة على نطاق واسع.

لم يكن لالهة العالم السفلي هيديس وهيكتات Hecate العظيمين عبادةً يونانيةً عامة، لكنهما برزا في ممارسة السحر الأسود. ولكن، ربما كانت هذه الآلهة راعيةً محلية قبل أن تترسخ في الأساطير اليونانية كأسياذ للعالم السفلي والموت. كانت عبادة هيديس موجودة في اليس Elis ومورست عبادة هيكتات في جزيرة ايجينيا.

لعبت آلهة الجيل الأكبر العظيمة كرونوس Cronus وريا Rhea والعمالقة Titans دوراً خاصاً في الديانة اليونانية. عكست الأسطورة المتعلقة باطاحة زيوس بأبيه كرونوس، وانتصار الأول على العمالقة تغييراً في العبادات. جلبت الآلهة اليونانيون الجُدُد، أي عبدة زيوس، جلبوا عبادتهم معهم وحلّ الههم بالتالي محل كرونوس الإله القديم، تماماً كما حلّت الآلهة الأنثوية الجديدة محل الهة الخصوبة الكريتية القديمة. حافظ شعب ايليس على جبل كرونوس لفترة طويلة على عبادة

كرونوس القديمة للغاية. بعد أن حلّ زيوس محل كرونوس، اندمج زيوس معه جُزئياً في الأساطير. يُشير الأسم الوارد عند هوميروس (زيوس كرونوس) الى أنه تم تعريف هاتين الشخصيتين بشكلٍ غامضٍ على أنهما إلهٌ واحد.

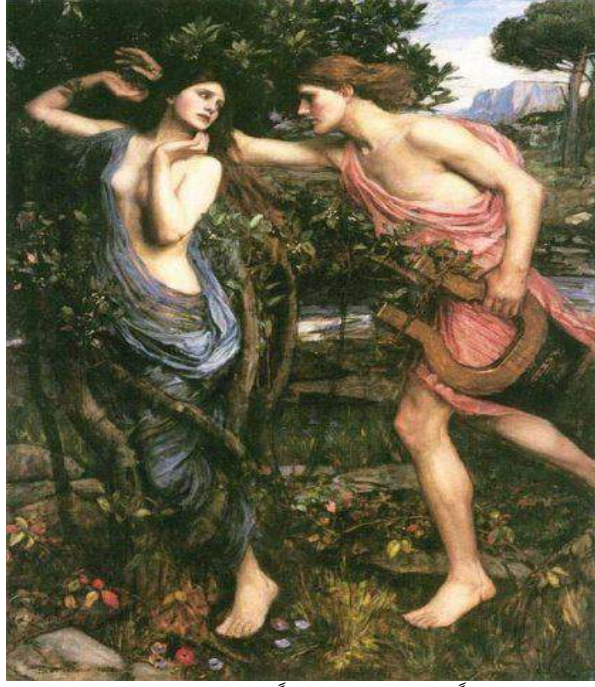


الإله كرونوس

شكّلت بعض الآلهة اليونانية صوراً مجردة الى حدٍ ما، أي تجسيداً لمفاهيم فردية مُجرّدة. هذا هو الحال على سبيل المثال مع بلوتو وهو الأسم الذي كان يعني الثروة والوفرة. ان تطوّر صورة هذا الإله مُثيرةً للاهتمام. جسّد بلوتو الثروة بشكلٍ مُباشر، ولكن نظراً لأن الكنز الرئيسي للمزارع كان الحبوب التي يتم الاحتفاظ بها عادةً في أقبية وحُفَر تحت الأرض، لم يكن من الصعب حينها تحويل بلوتو الى إله للعالم السفلي. في الواقع، اندمج مع هيديس تجسيد العالم السفلي. كانت طبيعة بعض الآلهة الأخرى أكثر تجريديةً، مثل نيميسيس Nemesis إلهة الانتقام وثيميس Themis إلهة العدل ومويرا Moira إلهة القَدَر ونايك Nike إله النصر، الخ. لقد شكّلت هذه الآلهة بشكلٍ عفوي وغير مُعقّد وكانت أسماءهم مُجرّد كلماتٍ تدل على المفاهيم المُقابلة لها. كانت فكرة أن القَدَر يمتلك سُلطةً على الناس وعلى الآلهة أيضاً، تلعب دوراً كبيراً في الدين اليوناني. انعكست هذه الفكرة عند هوميروس. ومع ذلك، فإن الفكرة الرئيسية حول القَدَر الذي لا راد له، لم يُنشئها الناس، بل كانت تأملات فلسفية-أسطورية للطبقة الأرستقراطية القبليّة التي عكست وجهات نظرها في وقتٍ كان فيه النظام القبلي يتحلل ويتفكك.

ان الأساطير اليونانية هي موضوع صعب للدراسة. بعيداً عن الأساطير المُتعلقة بالدين، فإنه لا يُمكن تسمية كل شيء أسطورة، بالمعنى الدقيق للكلمة. ان الكلّ المعقّد والشامل الذي يُطلق عليه (الأساطير اليونانية) يتضمن، الأساطير التاريخية والقصص الخيالية والأعمال الأدبية والتنويعات التحريرية حول الموضوعات الأسطورية. ولكن نظراً لأن هذه العناصر المتنوعة مُرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببعضها البعض، فمن الضروري فحص هذه الأساطير على نطاقٍ واسعٍ ككلٍ واحد.

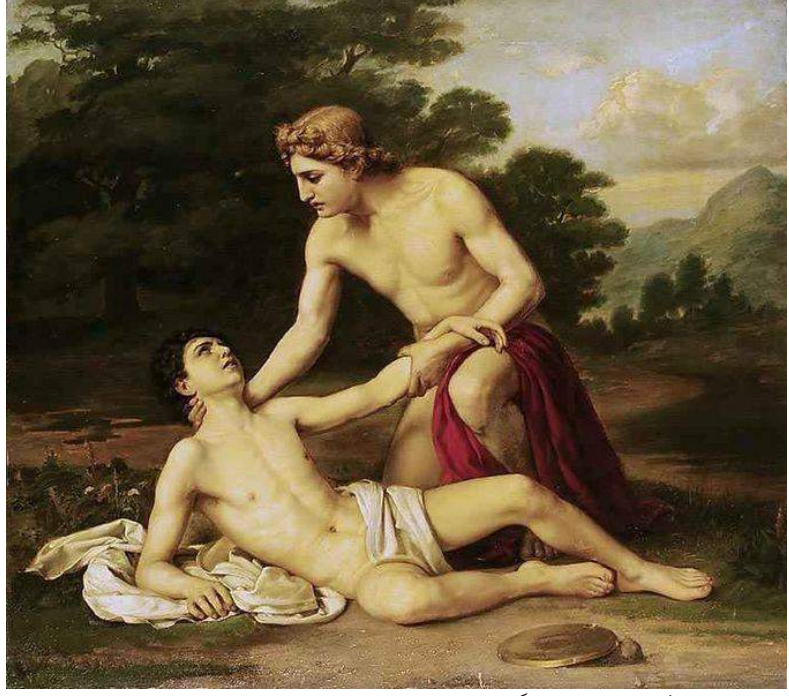




دافني رافضة أبوللو ومُحاولة الهروب منه

في الأساطير الأصيلة، نرى في المقام الأول شريحةً طوطمية قديمة عميقة. ترتبط العديد من القصص حول التحوّلات الانسانية-الحيوانية، لأشخاص يتحولون الى حيوانات أو نباتات أو أشياء غير حية، ترتبط بالأساس الطوطمي للأساطير. جاءت معظم هذه القصص الينا عن طريق (التحوّلات) Metamorphoses ، وهو كتاب سردي للشاعر الروماني Ovid، وهو يدور حول كيفية تحوّل بنات مينياس<sup>1</sup> \* Minyas الى خفافيش، وتحوّل القراصنة التيرانيين Tyrrhenian الى دلافين، وتحوّل هياسينث<sup>2</sup> \* hyacinth ونركسيس<sup>3</sup> \* Narcissus الى زهور، وتحوّلت دافني<sup>4</sup> \* Daphne الى شجرة الغار، وتحوّل أراكني<sup>5</sup> \* Arachne الى عنكبوت، الخ.

- \*1 - بنات الملك مينياس ملك اورخومينوس، احتقرن طقوس الآلهة، وكعقوبة لهن تحوّلن الى خفافيش
- \*2 - في الأساطير اليونانية، كان هياسينث أميراً أو الهاً سبارطياً جميلاً ومُحباً للاله أبوللو. ذات يوم كان هو وأبوللو يلعبون لعبة رمي القرص ويتنافسون على ذلك. رمى أبوللو القرص أولاً بقوة كبيرة جداً لدرجة أن القرص اخترق الغيوم في السماء. ركض هياسينث ليمسك به ويثير اعجاب أبوللو، ولكن عندما اصطدم القرص بالأرض ارتد الى الخلف وضرب رأسه وأصابه بجروح قاتلة. حاول أبوللو أن يُنقذه، ولكنه لم يستطع. عندما مات هياسينث بكى أبوللو لانماً نفسه. خُلِقَ أبوللو زهرة (الياقوتية) من دم هياسينث ونقش على بتلاتها كلمة "باللحسرة".
- \*3 - وهو ابن اله النهر كفيوسوس، كان شاباً جميلاً جداً ومغروراً وأنايباً، تحوّل الى زهرة (الزرجس). عكست هذه الأسطورة أيضاً الحب اللامبالي، والأنانية
- \*4 - تقدم الأسطورة أبولو كإله للرماية والطب والموسيقى والفن والشعر اليوناني وعُرف عن أبولو أنه كان محارباً بارعاً. وقد نشب نزاع بين أبولو الذي نصب نفسه كإله للرماية مع إله الحب، كيوبيد. والأخير كان يعتقد أنه وحده من ينبغي أن يكون إلهاً للرماية، بسبب مهارته الفائقة مع القوس والسهم. تذكر الأسطورة، بأن أبولو يهين كيوبيد، الذي عاد لاحقاً لينتقم من أبولو وكان مسلحاً بسهمين: أحدهما مصنوع من الذهب ويلهم الحب والأخر مصنوع من الرصاص ويلهم الكراهية. يقوم كيوبيد بإصابة أبولو بالسهم الذهبية مما يجعله يقع في حب حورية النهر التي تسمى دافني. و يطلق على دافني سهم الرصاص مما يجعلها تكره أبولو. على الرغم من كراهية دافني له، لم يتلاشى حب أبولو ومحاولاته المستميتة لإقناعها بحبه، لكنها رفضته باستمرار وحاولت الهروب منه. في النهاية، شفق كيوبيد على أبولو وتدخل لمساعدته على إقناع دافني، بحب الإله أبولو الذي كان مرتبطاً بها عبر السهم الذهبي ولم يستطع تركها. ولشدة بأسها وفي محاولة لإنقاذ نفسها، دعت دافني والدها الإله بينيوس. "غَيّر شكلي وأخرجني من هذه الورطة". رد بينيوس على نداءها فتغير شعرها إلى أوراق الشجر، وتبدلت سواعدها إلى أغصان وأقدامها إلى جذور تتشبث بالأرض فقد تحولت إلى شجرة غار نبيلة. وبالرغم من كل ذلك لم يتلاشى حب أبولو لدافني ودأب على زيارتها وحافظ على أوراقها فوق رأسه كأكليل
- \*5 - تحدت البشرية أراكني الالهة أثينا في مسابقة للنسج. عندما لم تجد أثينا أي عيوب في العمل الذي نسجته أراكني، غضبت وضربت الفتاة بأداة النسج خاصتها. بعد أن شنت أراكني نفسها بدافع العار، تحوّلت الى عنكبوت. على الأغلب، هذه الأسطورة كانت تعكس أجواء اخافة الناس من آلهتهم وابقائهم في منزلتهم، عن طريق تحذيرهم بأنه لا يجب عليهم وضع أنفسهم في مكانٍ مُساوٍ للآلهة



هياسينث وأبوللو مُحاولاً إنقاذه

تعكس أسطورة القراصنة التيرانيين الذين حوّلهم ديونيسوس الى دلافين كعقاب على قسوتهم، الفكرة الدينية لانتصار عبادة ديونيسوس على أعداءه.



أثينا تضرب أراكني بأداة الحياكة

انعكس تغيّر العبادات أيضاً في الأسطورة حول قتل أبوللو أفضل صديق له عن طريق الخطأ. وتأثرت أسطورة أراكني وتحولها الى عنكبوت بالميل الأخلاقي والديني لادانة المواقف الفاضحة تجاه الآلهة.





القراصنة التيرانيين

كانت الأساطير الزراعية حول ديميتز وبيرسوفون (كور) وتريبتوليموس Triptolemus وديونيسوس مُميّزة. مثلت هذه الأساطير تجسيد بذر الحبوب وزراعتها، ولكنها كانت أيضاً أسطورة للممارسة الطقوسية للأغاز الاليوسينية والأغاز أخرى مُرتبطة بالعبادة الزراعية.



نركسيس ينظر مزهواً، الى انعكاس وجهه في المياه

العنصر القديم الآخر في الأساطير هو التجسيد المباشر للظواهر الطبيعية. كانت هذه الخصائص متشابكة في العادة مع الصور المُعقّدة للآلهة وشبه الآلهة. كان لزيوس خصائص تُجسد الرعد، وبوسايدون جسّد البحر. تجسّدت السماء في أورانوس والأرض في غايا Gaea والشمس في هيلوس Helios والقمر في سيلينا Selena والتي كانت كائنات متحولة انسانية-حيوانية، لكنها لم تلعب أي دور في الدين. يتعلّق هذا أيضاً بالتجسيد الأسطوري للرياح في شكل كائنات متحولة قوية مثل بورياس Boreas (رياح الشمال) وزيفير Zephyr ونوتوس Notus (رياح الجنوب) وآخرين كان يُسيطر عليهم أيلوس Aeolus اله الرياح.

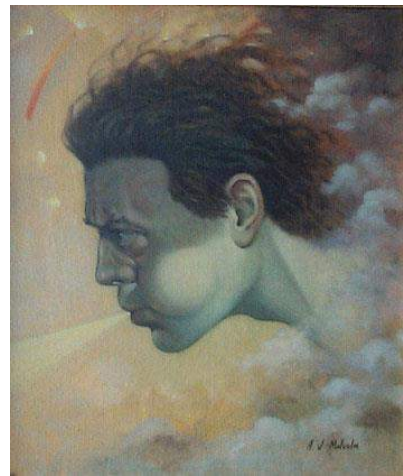
لقد لعب التجسيد الأسطوري لعناصر الطبيعة على الأرض مثل الأنهار والينابيع والجبال والأشجار دوراً أكثر أهمية في الأمور الدينية. لقد تم تجسيدها في العادة. على سبيل المثال، كانت هناك أسطورة في لاكونيا عن سكان البلاد الأصليين الليليجيين Leleges الذين حكمهم الملك

ليليكس Lelex. قام حفيده يوروتاس Eurotas بتصريف مياه البحيرة الى البحر ، وهو اليوم نهر يوروتاس. سلّم ليليكس مملكته الى لاكيدايمون Lacedaemon والذي كانت أمه تايجيتي Taygete وأبوه زيوس. يوروتاس قدّم ابنته للزواج من لاكيدايمون. في هذه الأسطورة تظهر الأسماء الجغرافية المعروفة وتخدم بمثابة أسماء لأشخاص. كان الدافع السياسي لهذه الأسطورة (وغيرها من الأساطير المماثلة) هو أن الملوك الاسبارطيين ادعوا نسبهم مع هذه الشخصيات الأسطورية.



بورياس

لم تكن الموضوعات الكونية بارزة في المعتقدات الشعبية لليونانيين.



الاله ايلوس

جاءت الأسطورة الكونية الينا من رواية هيزيود وحمّلت في طياتها آثاراً واضحة للتأملات الميتافيزيقية التجريدية والمصطنعة. حمّلت أقاصيصه آثاراً من الأساطير البولينية المعروفة (خاصةً أساطير الماوري Maori) حول أصل العالم، والتي كان من الواضح أنها من تأليف الكهنة. بُنيت الأسطورة حول التطور، أما فكرة الخلق الالهي فهي غائبة. نتجت غايا (الأرض) والظلام (إيريبيوس Erebus) والليل والضوء والنهار والهواء والنهار والسماء والبحر وقوى الطبيعة الأخرى من الفوضى ما قبل التاريخية. أنجب أورانوس (السماء) والأرض الجيل الأقدم من الآلهة، كرونوس والعمالقة، وأنجبوا بدورهم زيوس والآلهة الأولمبية الأخرى. تتناقض هذه المفاهيم الأسطورية المجردة والاستعارية وعديمة اللون مع الأساطير الأكثر إثارة وحيوية حول الصراعات بين الأجيال المختلفة من الآلهة، كرونوس الذي أطاح بوالده أورانوس وأكل أطفاله خوفاً من أن ينقلبوا عليه بعد أن يكبروا، وأخيراً انتصار ابنه زيوس عليه. كما ذكرنا سابقاً، عكست هذه الأساطير إلى حد كبير التغيير التاريخي للعبادات.



كرونوس يأكل أطفاله

في حين أن فكرة الاله الخالق كانت غريبةً عن الأساطير اليونانية، كان أبطال الثقافة بارزين إلى حد كبير. كان أبطال الثقافة آلهة وعمالقة وكائنات شبه الهية أخرى. نُسبت خصائص شجرة الزيتون والحرف اليدوية النسائية إلى الآلهة أثينا. خلقت ديمتر الحبوب، وديونيسوس زراعة الكروم وصناعة النبيذ، وهيرميز أدوات الوزن والقياس والأرقام والحروف، وأبوللو الشعر والموسيقى والفنون الأخرى. من بين الشخصيات الأسطورية شبه الالهية التي شكّلت أبطال الثقافة كان بيلاسغوس الأركادي Arcadian Pelasgus وابنه ليكاون Lycaon، اللذين قاما،



مثل تريبتوليموس الاليوسيني Eleusinian Triptolemus بتعليم الناس كيفية زراعة الأرض (الأسم نفسه يعني حرث الأرض المتكرر ثلاثة مرات)، ومثل اريكتونيوس الأثيني Athenian Erichthonius مُخترع مسابقات ركوب العربات والفروسية.



ليكاون الأركادي

كان بروميثيوس Prometheus شخصيةً مُثيرةً للاهتمام، وهو صديق الانسان. لقد وهب الناس العقل والمعرفة وعلمهم تربية الحيوانات والزراعة وبناء السفن والملاحة ومهارة الأشغال المعدنية والعد والكتابة والعلاج الطبي. كما أعطاهم النار لينتفعوا بها. أثار بروميثيوس الحكيم، الذي اعتنى جيداً بالانسان، غضب زيوس نفسه، وحُكِمَ عليه بالسجن لمدة ألف عام، حيث رُبط إلى صخرة في منطقة القوقاز ويأتي نسر زيوس اليه ليأكل من كبده كل يوم. بعد سنواتٍ عديدة فقط أطلق هيرا اكليس سراحه. لم يكن بروميثيوس بطلاً ثقافياً وحسب، بل كان أيضاً عملاقاً قاتل الآلهة. صورته الأساطير كمدافع نبيل عن الشعب ضد الآلهة القاسية.



النسر يأكل من كبده بروميثيوس

تُظهر هذه الأمثلة أن الأساطير حول أبطال الثقافة مثل العديد من الأساطير الأخرى، لم تكن دينيةً دائماً. إلى جانب أبطال أبطال الثقافة الإلهيين (أثينا وأبولو وغيرهم) كان هناك عمالقة مثل بروميثيوس يُجسّدون العبقرية الإنسانية والقوة والشجاعة والصفات الإنسانية المثالية التي ترفع الإنسان-في رأي مُبدعي الأساطير- حتى فوق الآلهة. على الرغم من أن هذه الأساطير كانت فانتازية وخرافة للطبيعة، إلا أن ما هو خارق للطبيعة لم يكن الفكرة الرئيسية للأسطورة. لم تكن فكرة أسطورة بروميثيوس غير دينية وحسب، بل ومُعادية للدين. لا عَجَب أن ماركس قال عنه أنه "أول وانبل قديس وشهيد في تاريخ الفلسفة"<sup>1</sup>.



أريادنا تُعطي خيطاً لثيسوس من أجل أن يستدل طريقه في المتاهة

كان واضعو القانون ومؤسسو وبناء المُدن وكذلك الفنانين والمغنين والشعراء العظماء، سواء كانوا شخصيات نصف اسطورية أو نصف تاريخية، يُشبهون أبطال الثقافة، وحتى أحياناً يكونون متطابقين معهم. من بين الأبطال من النوع الأول كان ثيسوس Thesues الذي نُسب إليه توحيد أثينا وتقسيم سكان أتيكا إلى قبائل وعشائر وتقسيم مهنهم. والمُشرّع الاسبارطي المعروف ليكورغوس Lycurgus، وكادموس Cadmus مؤسس مدينة ثيبس وآخرين. كانوا أشخاصاً لهم خصائص تاريخية ممزوجة بمفاهيم شبه الهية وأسطورية. ولكن كان هناك عنصر ديني في مؤسسي المُدن والمشرعين هؤلاء. كان معظمهم مواضعاً للعبادات المحلية. كان الدافع السياسي لهذه العبادة والأساطير نفسها واضحاً: جَعَلَ النبلاء القبليين امتيازاتهم وسلطتهم تبدو مقدسة ولا يجب المساس بها من خلال تيرير النظام الاجتماعي السياسي الأرستقراطي واضفاء الطابع شبه الالهي على قاداته.

فئة أخرى من الشخصيات نصف الأسطورية ونصف التاريخية كانت الفنانين والمُخترعين والشعراء العظماء. كانوا هم المُخترع الماهر دايدالوس Daedalus، والفنان بيغماليون Pygmalion، والمُغني اورفيوس Orpheus وأريون وهوميروس. غالباً ما تم تصويرهم على

<sup>1</sup> - Karl Marx, "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature" ; in: Karl Marx, Frederick Engels,- Collected Works, Vol. 1, Progress Publishers, Moscow, 1975, p. 31



أنهم تجسيد للحرف اليدوية والمهنة المشهورة. على سبيل المثال، كان مصطلح دايدالوس يعني التماثيل الخشبية القديمة والاحتفال الخاص التي كانت تُعرض فيه، هكذا حصل المُخترع الأسطوري على اسمه. ومع ذلك كانت أسماءهم هي أسماء لمؤسسي عائلات مشهورة لفنانين وشعراء (دايدالوس وهوميروس)، أو أسماءاً لمؤسسي أخويات دينية. كما أن الجوهر الاجتماعي لهذه الأساطير لا يترك مجال للشك حول الميل الواضح لتمجيد طائفة دينية مُحددة، وفي نفس الوقت الرغبة في قصرها على مجال أسرة أخوية واحدة.



المُخترع الاسبارطي ليكورغوس

كانت أساطير العبادة هي الجوهر الأصيل للأساطير الدينية الصرف. كانا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بهذا الطُقس الديني أو ذلك، وكانا أساساً (جوهر الطُقس) نصهم المقدس.



المُخترع ديدالوس

غالباً ما كانت الطقوس الفعلية وسيلة لتمثيل قصة أسطورية. هذا هو الحال، على سبيل المثال، مع الأساطير حول هيرا الحورية Hera nympe وهيرا تيليا التي كانتا مُرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالغسل السنوي الاحتفالي لمثال هيرا في ينبوع نابوليا. وأسطورة الخلاف والمصالحة بين هيرا وزئوس والتي تميّزت بالاحتفاليات كل عام في بلاتيا Plataea، الخ. لم تتطور الطقوس، على ما يبدو في هذه الحالات، كما هو الحال عادةً، لغرض تنظيم الأساطير، على العكس من ذلك، تم انشاء الأساطير لاعادة تفسير الممارسات التي كانت في مُعظم الحالات طقوساً قديمة تم



نسيان أصلها ومعناها الأول. احتوت الأساطير اليونانية أيضاً على عددٍ كاملٍ من الحكايات الأسطورية المُستعارة. أحدها هو أسطورة الفيضان الذي يُمكن ارجاع اصلها الى بابل لأن مثل هذه الكارثة الطبيعية لا يُمكن أن تحدث بسبب مياه اليونان المنخفضة، البعض الآخر هي الأساطير المتعلقة بالآلهة الذين أتوا من الشرق (ديونيسوس وكابيري Cabiri وآخرين). لا ينبغي الخلط بين الملاحم اليونانية الغنية والحيوية، والأساطير، على الرغم من صعوبة الفصل بين كليهما. ان حكايات الأروغوناتس Argonauts وحرب طروادة وتجالات أوديسيوس Odysseus وملوك طيبة (أوديب، الخ) ليست أساطير بالمعنى الحقيقي للكلمة، على الرغم من أنها غالباً ما كانت تتضمن صوراً ومحتويات أسطورية. انها بشكلٍ عام أساطير تاريخية تستند الى بعض الحقائق التاريخية.



العمالق ذو العين الواحدة

هناك العديد من القصص الخيالية في الأساطير اليونانية التي يصعب تمييزها عن الأساطير على هذا النحو. ان الوحوش المتنوعة والكائنات الخيالية الأخرى مثل أعمالق ذوي العين الواحدة Cyclops والقنطور Centaurs والسيلا Scylla والشريبيديس Charybdis وميدوسا Medusa والخطاف Harpies هي أقرب الى نمط القصص الخيالية منها الى الأساطير، ويتضح هذا من بين أسباب أخرى لعدم وجود صلة بين هذه الالصور والعبادة الدينية. ومع ذلك، فان هذه الصور تتداخل في النسيج الأسطوري كخصوم للآلهة والأبطال.



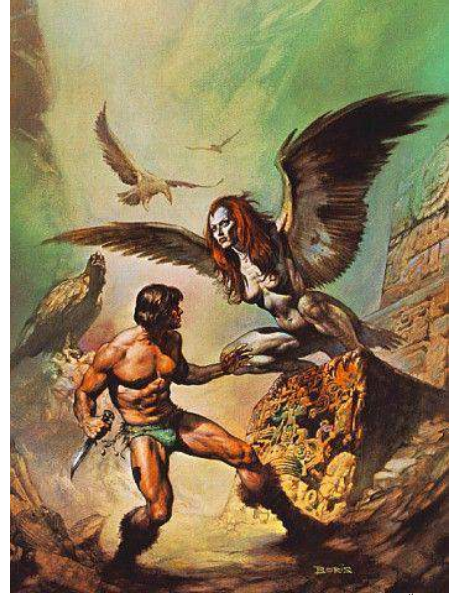
القنطور

أيضاً ما يُثير الاهتمام هي الأساطير الأدبية والفلسفية.



الشربيديس

غالباً أجبرت التقاليد الأسطورية الكُتّاب والفلاسفة على التعبير عن أفكارهم في بصور أسطورية. وهذا مثل الأسطورة حول أصل الفروق بين الجنسين والحب الجنسي كما وصفه أفلاطون في حواريته (العيد) والتي يبدو أنها من تأليفه.



الخطاف

تتمتع الأساطير اليونانية، على الرغم من تعقيد وتنوع عناصرها، بقوة فنية كبيرة. ينعكس هذا في النزعة الانسانية العميقة للشخصيات الأسطورية لليونانيين. هذه الانسانية، التي يُشار إليها عادةً باسم التجسيم الانساني (أي اضافة تفسيرات انسانية ووصف انساني على أشياء وأحداث غير انسانية) تتجلى في تصوير الآلهة والأبطال بشكلٍ بشريٍ بحت في المنحوتات واللوحات. ان آلهة وأبطال هيلاس Hellas هم أناسٌ مؤتملون بأفضالهم وخطاياهم. لا توجد سمة انسانية غريبة عن الآلهة اليونانية. الخلود هي الصفة الوحيدة التي تُميز الآلهة عن

الناس في نظر الشخص اليوناني المتدين. لم تكن الآلهة قادرة على كل شيء، ولم تكن ذات علم مُطلق، على الرغم من أنها كانت تفوق معظم الناس من حيث القوة والبصيرة. لم تصلنا الأساطير اليونانية الينا، في معظم الحالات، بشكلها النقي، ولكن بتعديلاتٍ شعرية أو حتى فلسفية- في قصائد هوميروس وهيزيود وفي أعمال التراجيدين وبعض الشعراء الغنائيين، بالإضافة الى كتابات الرومان وتنقيحاتهم لقصائد أوفيد وفيرجيل Virgil. ومع ذلك، تم تفسير المادة الأسطورية أيضاً في الفنون اليونانية الكلاسيكية الجميلة مثل أعمال فيدياس Phidias العظيمة وبراكسيثيليس Praxiteles وبوليغنوتوس Polygnotus، الخ. نقل المؤرخون والجغرافيون وبوسانيوس Pausanias والى حدٍ ما هيرودوت، نقلوا الأساطير الى شكلٍ مُشابهٍ للفلكلور.

كان للأساطير اليونانية تأثير كبير على تطور فنون وآداب العصور القديمة. في الوقت نفسه، كان للفن والأدب تأثير عميق على الأساطير وازدواج السمات الانسانية على الشخصيات الأسطورية. كانت أشكال العبادة اليونانية بسيطة نسبياً. كان الجانب الأكثر شيوعاً للعبادة هو القرابين. تباينت كمية ودرجة تعقيد العطايا. كان القربان هو أبسط وأشهر أشكال العطايا، مثل رش كأس من النبيذ على الأرض أو في النار كغذاء للآلهة أو تكريماً لهم. كما وُضعت عطايا من الحبوب والفاكهة والزيت للآلهة. وكان الشكل الأكثر تعقيداً وتكلفةً هو تقديم التضحية بالحيوانات، وأحياناً بأعداد كبيرة، وتعتمد على أهمية الاحتفال والهدف. كان يُضحي بمائة رأس في أهم المناسبات والأعياد. تُشير الأساطير الى أنه تمت التضحية بالبشر في العصور القديمة، على الرغم من أن هذا غير أكيد وقابل للنقاش. اعتمدت طبيعة القرابين أيضاً على من هو موضوعها. عادةً ما تمت التضحية بالحيوانات البيضاء للآلهة الأولمبية، والحيوانات السوداء للآلهة العالم السفلي. كان يتم حرق الحيوانات السوداء بالكامل ودفنها في الأرض. أما الأعطيات للأموات فكانت اما توضع على الأرض أو تُدفن فيها. كانت الأضحيات للأبطال تُحرق، وكان المُشاركون في الطقوس يأكلون لحوم الحيوانات التي ضحوا بها للآلهة الأولمبية.

ومن العناصر الأخرى للعبادة وضع أكاليل الزهور على المذابح، وتزيين تماثيل الآلهة وغسلها والمواكب الاحتفالية وانشاد الترانيم والصلوات المقدسة، والرقصات الدينية. كانت الطقوس تُنفذ دائماً وفقاً لقواعد صارمة لكل منطقة.

اعتُبرت العبادة العامة مسألة ذات أهمية للدولة. كان يقود كبار المسؤولين في الدولة طقوس تكريم الآلهة المجتمعية الراحية للمدن، وكانت تؤخذ بجدية صارمة. أصبحت أهم هذه الطقوس احتفالات وطنية، مثل المهرجانات (الألعاب) الباناثينية Panathenian الكبيرة والصغيرة في أثينا وألعاب هيرمايا Hermaea التي أُقيمت في بيوشيا لتكريم هيرميز، الخ. كما شارك الكهنة في هذه المناسبات.

بالإضافة الى العبادة العامة، التي كان يقودها مسؤولو الدولة والكهنة، كانت هناك عبادات خاصة Private تُمارس في المنازل. كانت هذه الطقوس متواضعة ويقودها رؤساء العائلات والعشائر. لم يكن الكهنوت في اليونان مؤسسة بذاتها. كان الكهنة مرتبطين ببساطة بالمعابد المُخصصة للآلهة مختلفة. كانوا مسؤولين عن العبادة اليومية وتقديم الأضحيات المنتظمة وتزيين تماثيل الآلهة والغسل الطقوس، وما الى ذلك. انخرض بعض الآلهة في العرافة والنبؤات والمعالجة. غالباً ما كانت وظيفة الكاهن تدوم مدى الحياة وحتى يتم توريثها وتنتقل من جيل الى جيل داخل عائلات أرستقراطية مُعينة. كان هذا هو الحال حيث تطوّرت العبادة العامة مباشرةً من العبادة العشيرية. ولكن عادةً ما كان يتم انتخاب الكهنة، غالباً لفترة قصيرة. في بعض الأحيان كانوا يُنتخبون لمدة شهر كما كان الحال في أولمبيا. حتى في هذه الحالات، ظل الكهنوت في نطاق الطبقة الأرستقراطية القديمة. عادةً ما كان يتم تعيين الكهنة من العائلات النبيلة. كان على الكاهن

أن يُحافظ على نقاوة الطقوس التي يُمارسها وأن لا يشوبه عيوبٌ جسدية وعلية أن يُراعي العفة. لهذا السبب كان الكهنة في بعض المعابد صبييناً. كان هناك في بعض الأحيان كاهنات نساء، وأحياناً فتيات (معبد باندروسوس Pandrosus في أثينا)، وأحياناً من النساء كبيرات السن (معبد ديميتير في هيرميون). كان مطلب العفة أكثر صرامةً عندما يتعلق الأمر بالكاهنات. كانت وظيفة الكاهن شرفاً، ولكنها لم تكن تحمل أي سلطة مباشرة، خاصةً وأن العبادة الرسمية لم تكن تحت إدارة الكهنة، بل المسؤولين الزمانيين. في هذا الصدد، اختلفت دول أسيايد العبيد اليونانية اختلافاً كبيراً عن الدول الشرقية التي هيمن فيها الكهنة. بالإضافة إلى الكهنة، تم تجهيز المعابد بأفراد كان يُدفع لهم من دخل المعابد وتبرعات المتدينين. غالباً كان للمعابد مزارعها الخاصة وأراضيها المملوكة وعبيدها. احتوت المعابد الأكثر شعبيةً على أشياء ثمينة، وكانتم غالباً كنوزاً مملوكة للأفراد أو للدولة، لأنها كانت الأكثر أمناً. وهكذا تم وضع كنز الجمعية البحرية الأثينية أولاً في معبد أبوللو في ديلوس Delos ثم في معبد البارثينون Parthenon في أثينا. لكن كان للمعابد كنوزها الخاصة بها أيضاً والتي كانت التبرعات مصدرها لها. في القرن الرابع قبل الميلاد كان للمعبد في ديلفي كنزٌ هائل يتكون من 10000 تالانتس<sup>1</sup>. غالباً ما كان كهنة المعبد يُقرضون الناس الأموال بفائدة. عام 377 قبل الميلاد كان معبد ديلوس قد أقرض 47 تالانت إلى مُدن وأفراد مُختلفين. وكانت المعابد تقوم بوظيفة البنوك، والكهنة بوظيفة المُرابين.

لم تكن هناك عبادة مُركزة في اليونان، بالضبط كما لم يكن هناك وحدة سياسية. كانت العبادات المحلية للمدن انعكاساً للانقسام السياسي. ولكن، صارت بعض مراكز العبادة مهمةً لكل اليونان بسبب السمات الثقافية المُشتركة التي انعكست في الفكرة القومية للهيلينية في مواجهة كل شيء بربري. أصبح معبد أبوللو في ديلفي ومعبد زيوس في اومبيا ومعبد ديميتير في اليوسيس ومعبد اسكولابوس في ابيدوريا، والتي كانت في البداية مراكز عبادة محلية صرف، نقول، صارت مراكز عبادة معروفة في جميع أنحاء اليونان وأحياناً خارج البلاد أيضاً. كانت المعابد الأخرى والتي كانت مراكز عبادة قَبَلية أو تجمعات اقليمية، أقل أهمية. كان هذا هو الحال مع معبد أبوللو في ديلوس، مركز عبادة الأيونيين في آسيا الصغرى، ومعبد بوسايدون في تيناروم Taenarum الذي أنشأه البيلوبونيسييين. استندت مكانة مراكز العبادة هذه التي تجاوزت حدود المُجتمعات والمُدن إلى حقيقة أنها كانت اما مواقع كهنة Oracle ديلفي المعروفة، أو أماكن كانت تُقام فيها الألعاب والمسابقات (اوليمبيا)، أو كان يُعرف عنها بأنها أماكن شفاء اعجازي (ابيدوريا) أو ألغاز مقدسة (اليوسين). على النقيض من مراكز العبادات في المُدن حيث كان جميع المواطنين مُلزَمين في المشاركة، كانت المراكز الدينية اليونانية الشاملة مرموقةً والعبادة فيها طوعيةً تماماً. عمل الكهنة على الترويج لمكانتها وشرفها من أجل جذب أكبر عددٍ من الناس إلى هذه المعابد. على سبيل المثال، يُمكن لكهنة المعبد في ديلفي أن يُقدموا نصائح مفيدة للأفراد والمسؤولين من مُختلف المُدن، أولئك الذين يطلبون مشورتهم من مُختلف المُدن، بما أنهم كانوا على دراية جيدة بالمسائل السياسية في اليونان وبعض شؤون وظروف المناطق المُجاورة.

ومن أجل تحسين أنفسهم ضد أي مُحاسبة لاحقة على أخطاءٍ يرتكبونها، يقوم كهنة ديلفي بالادلاء بنصائحهم ونبؤاتهم بعبارات غامضة ومشوشة. سعى كهنة معبد ديلفي جاهدين للبقاء على تنافس المُدن اليونانية، ولم يعملوا قط توحيدها. على سبيل المثال، اتخذ كهنة معبد ديلفي موقفاً معادياً لليونان عندما كانت بلادهم تتعرض لخطر الغزو الفارسي. وقفوا إلى جانب البيلوبونيسييين خلال فترة الحرب الطاحنة في القرن الخامس، ولم يُحاولوا استخدام هيبتهم للمصالحة بين

<sup>1</sup> - وحدة التالانت، هو وحدة قياس قديمة لوزن للفضة. التالانت الواحد اليوناني يساوي 26 كيلوغرام من الفضة الخالصة

الأطراف المتعادية.

كان لمعبد زيوس الأولمبي تأثيراً إيجابياً على الوحدة بين المدن اليونانية. كان هذا هو مركز الألعاب الأولمبية الهلنستية. هذه الألعاب، التي كانت تُقام مرة كل 4 سنوات، لم تُقرب اليونانيين من بعضهم ثقافياً وحسب، بل وخفتت من النزاعات السياسية بينهم كذلك. عادةً ما كانت الحروب الداخلية تتوقف خلال الألعاب.

ابتداءً من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً، تطورت اتجاهات دينية جديدة ذات طبيعة شبه طائفية إلى جانب عبادات المُدن السائدة والمعتقدات الشعبية القديمة. كانت الديانة الأورفيوسية Orphism أهمها جميعاً.

طُوّر الأورفيوسيين، دُعاة هذا الاتجاه، معتقداتهم من العقائد التي وضها الشاعر الأسطوري أورفيوس Orpheus الذي من المُفترض أنه عاش قبل هوميروس. لم تستمر الحركة الأورفيوسية في اليونان بعد القرن السادس قبل الميلاد. (الصور الموجودة في ديلفي، وملاحظات الشاعر ايبيكوس Ibycus). لعب أونوماكريتوس Onomacritus، الذي عاش في أثينا تحت الحُكم الثلاثي Peisistratos (الذي دام من 546-510 قبل الميلاد) دوراً رئيسياً في تطوير الأورفيوسية. كانت المُستوطنات اليونانية والصقلية، وكذلك أتيكا، مراكزاً لهذا الدين. لا شك أن النُظم الدينية الشرقية قد أثرت كثيراً في تطور الأورفيوسية. كان لديهم نصوصهم المقدسة ولم يصل إلينا سوى جُزءٍ منها.

كان لدى الأورفيوسيين فكرتهم الخاصة عن الآلهة والأساطير، وكان لديهم تصوراً ذا طبيعة صوفية حول نشأة الكون. وفقاً لهم كان كرونوس Chronos (الزمن) في بداية الوجود. تقول النماذج الأخرى لهذه الأسطورة أنه كان هناك فوضى وأثير وايروس. لعب ديونيسوس زاغريوس Dionysus Zagreus الإله المُبعث من جديد، وهو ابن زيوس، دوراً مهماً في أساطير الأورفيوسيين. هذه الطائفة فقط كان لديها أسطورة حول نشوء البشر، تقول بأن الناس تطوروا من الرواسب والسخام الذين نتج عن تدمير زيوس للعمالقة وصاعقته التي قتلت ديونيسوس زاغريوس. عكست الأورفيوسية الأمزجة الاجتماعية الجديدة التي نشأت من التطورات الاقتصادية وتفاقم لصراع الطبقي خلال فترة الاستيطان اليوناني العظيم. ظهرت طائفة الفيثاغوريين Pythagorean في نفس الظروف. لقد كانت شيئاً مثل الأورفيوسية، ووصلت إلى ذروتها في فترة هيلاس العظيمة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. لقد لعبت دوراً أساسياً مهماً هناك لأن الفيثاغورية لم تكن طائفةً دينيةً وحسب، بل كانت مدرسةً فلسفيةً وجزباً سياسياً يُمثل الأرستقراطية. تميّز هذا الدين بالتصوف والايمان بتناسخ الروح وعبادة الشمس والنار.

كان للأورفيوسية تأثير على تطور ألغاز ديميتير الاليوسينية. اكتسبت عبادة ديميتير التي كانت في البداية عبادةً زراعيةً بحتةً والتي كانت تحت سيطرة العشائر الايوباتريدانية Eupatridean، أهميةً قوميةً تقريباً من القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. شارك جميع سكان أتيكا بالاحتفالات على شرف ديميتير. تطوّرت في اليوسين عبادة سرية على أساس الطقوس الزراعية القديمة. كان الأساس الايديولوجي للعبادة هو العقائد حول الحياة الأخرى للروح والطقوس الصوفية التي كان المؤمنون يأملون بالحصول على حياة كريمة من خلالها بعد الموت. كانت هذه المعتقدات والطقوس مُرتبطةً بأسطورة هبوط الآلهة بيرسيفوني إلى هيديس وبحث ديميتير عنها وعودة الأولى إلى الأرض. من أجل المشاركة في ألغاز ديميتير، كان على الشخص الخضوع لعملية "مرور" مرتين. يصل المشارك إلى الدرجة الأولى (mystae) من الألغاز خلال طقوس الربيع، أي ما يُسمى بالألغاز الصغيرة. في الخريف يتم الاحتفال بالألغاز الكبيرة، ويكون هذا في الدرجة الثانية (epoptae). كانت العناصر الرئيسية للاحتفالات هي طقوس التطهر والغسل

والصيام. يُشارك من يمرون بهذه الألبان التي تُقام ليلاً في معبد ديميتري حيث يُشاهدون استعراضاً للأسطورة حول ديميتري وبيرسيفوني ويُعرض عليهم الرموز المقدسة لهذه الآلهة. يتم انشاد ترانيم لديميتري وبيرسيفوني وديونيسوس وتريبوليموس وآلهة ذكور واناث مجهولي بدون أسماء، وهم رعاة الخصوبة.

احتوت العبادة الاليوسينية على فكرة غير مألوفة بالنسبة للديانة اليونانية، وهي فكرة الايمان بحياة أخرى سعيدة. توقفت الديانة اليونانية الرسمية، التي شددت على الحياة على الأرض، ولم تُعد المؤمنين بأي شيء بعد الموت، باستثناء الوجود الكئيب في هيديس، نقول، توقفت عن أن تكون مرضية لقسم معين من السكان. أثار التناحر الطبقي المُتفاقم الاحتجاج بين الفقراء، وأراد الأثرياء ايجاد بعض الوسائل لتهدئة السخط الاجتماعي. تم تطوير هذه الفكرة لابعاد المؤمنين عن حياتهم عن الأرض وجعلهم يُركزون على حياة أخرى بعد الموت ووعدهم بالمكافأة فيها. تُمثل الألبان الاليوسينية شكلاً مبكراً من أشكال الخلاص الديني، والذي سبق الديانات الخلاصية مثل المسيحية.

حدث شيء مشابه لعبادة ديونيسوس التي أُحضرت الى اليونان على ما يبدو من المستوطنات اليونانية، أي تراقيا وآسيا الوسطى. كان ديونيسوس، في البداية، تجسيداً لزراعة الكروم وصنع النبيذ. أصبحت هذه العبادة، التي امتدت الى اليونان واحدة من أكثر العبادات الشعبية انتشاراً. ومع ذلك، فقد كانت هذه العبادة مُرتبطة أيضاً بفكرة الخلاص. قام الاروفوسيين، بعد أن تبناوا عبادة ديونيسوس بتسميته (المُنقذ)، وربطوه بأسطورة زاغريوس الذي قتله العمالقة ولكن أعاده زيوس الى الحياة على شكل ابنه الشاب ديونيسوس. أصبح هذا الاله الذي مات ومن ثم بُعث، مُنقذاً للناس (مثل الآلهة الشرقية أوزوريس وتموز، الخ).

تغيّر الدين اليوناني بشكل كبير، في كل من الفترتين الهلنستية والرومانية. كان أول التغيّر هو انتشار الطوائف الأجنبية والمُختلطة. تم تبني بعض الآلهة الشرقية في اليونان حتى في الفترة المُبكرة، لكنهم قاموا بجعلها هيلاسية بالكامل لاحقاً. ترسخت عدد من العبادات الشرقية الصرف في اليونان، وخاصة في الفترة الهلنستية الرومانية: عبادة ايزيس وعمون المصري وأتيس وأدونيس من آسيا الصغرى والشرق الأدنى. حطّيت عبادة الاله الجديد سيرابيس Serapis ذو المُركّب اليوناني-المصري، الذي ظهر خلال سلالة البطالمة، بشعبية كبيرة. كان العنصر اليوناني في الثقافة اليونانية-البربرية، والذي يُميّز الفترة الهلنستية، أكثر وضوحاً في العلوم والفن والأدب واللغة، بينما كان للعناصر الدينية الشرقية تأثير أكبر على اليونان. يُمكن تفسير ذلك من خلال معرفة كون أن هذا العصر كان يتميّز بالانحلال وبتجاهه نحو التصوّف النموذجي جداً للديانات الشرقية.

كان التأثير الشرقي واضحاً أيضاً في تأليه الملوك الهلنستيين. لم تجد عبادة الملوك أرضاً خصبة في اليونان، هناك حيث كانت التقاليد الديمقراطية والعقلانية قوية. لم تؤخذ محاولات عبادة الاسكندر الأكبر خلال حياته محمّل الجد. قال الاسبارطيون أنه اذا أراد الاسكندر أن يكون الهاً فليكن الهاً. لكن كان لروح العصر تأثيراً تدريجياً على اليونانيين. تم تأليه ديميتريوس بوليورسيتيس Demetrius I. Poliorcetes ورفعته الى مستوى مُحرر اليونان. كان الملوك الهلنستيون في الشرق (البطالمة، السوقيين الخ) يُعتبرون آلهة.

كان للدين والأساطير تأثير عميق على الفن والأدب والفلسفة في اليونان القديمة. لقد سبق وذكرنا التنويعات الدينية والأسطورية في الأدب والفن. أثر الدين على الفلسفة، خاصة في الفترة المُبكرة. انعكست المفاهيم الأسطورية بوضوح في أعمال فلاسفة الطبيعة الأيونيين. على سبيل المثال: فكرة طاليس المألطي بأن العالم أتى من الماء كانت مُشابهة للأسطورة القائلة بأن المحيط هو أبو كل الأشياء الحية. غالباً ما استخدم الفلاسفة المثاليون اللاحقون، حتى سُقراط وأفلاطون صوراً



أسطورية لتوضيح مفاهيمهم. نما تأثير الدين على الفلسفة في العصر الهيلنستي-الروماني عندما بدأت النظم الدينية-الفلسفية في التطور مع تراجع الديمقراطية، مثل أنظمة الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة.



ديميتريوس بوليورسيثيس

لكن الفلسفة تأثرت بشدة بالاحاد في اليونان القديمة. يُمكن اعتبار هذا البلد بحق أيضاً موطناً للتفكير الحر، تماماً كما كان مهدياً للعلم والأدب والفن. لا يَسع المرء الا أن يُلاحظ موقف هوميروس المُزدوج تجاه الأفكار الدينية. كانت شخصياته-أخيل وأجاممنون وبويام وهيكتور وأوديسيوس الخ مُبجلاً للآلهة بعمق، ولم تكن أفعالهم وكلماتهم تُقلل من احترامها. ومع ذلك، عندما تحدّث المؤلف باسمه عن الآلهة وعن صفاتها وسلوكها فلم يكن يُظهر الكثير من الاعتقاد الديني وكان يُشير الى الجوانب السخيفة والمُخزية للآلهة وعدائها الظالم للأفراد أو الشعوب وقسوتها ومكرها وخداعها لبعضها البعض. لقد وَصَفَ عداء هيرا القاسي تجاه الطرواديين، وعداء بوسايدون تجاه أوديسيوس، وحتى تحدّث عن ضُعب وعجز الآلهة تجاه الناس (على سبيل المثال انتصار المُحارب ديوميديس Diomedes على الآلهة أفرودايت والآلهة آريس في معركة)، وانتهازيتهم الغرامية.



هيفايستوس يُلقى الشبكة المعدنية على آريس وأفرودايت

أحد الأمثلة على ذلك، هو قصة خيانة أفرودايت لزوجها هيفايستوس Hephaestus، الذي قرر أن ينتقم منها ومن حبيبها أريس، وبدأ بصنع شبكة معدنية فائقة الجودة كادت تكون غير مرئية، لا سيما أنه كان ماهراً في الأعمال اليدوية الحرفية، وعلّق الشبكة على فراش أفرودايت. وفي زيارة أريس لها حرر هيفايستوس الشبكة ليحبس العشيقان فيها واستدعى كل الآلهة ليجعل من أفرودايت حديثاً لهم.

تُظهر هذه القصص أن المؤلف (أو المؤلفين) لم يكن متديناً بشكلٍ خاص: لا عَجَبَ أن اليونانيين الملتزمين دينياً اعتبروا هوميروس مُلحداً، وفكّر أفلاطون بأنه في دولته المثالية يجب حظر قراءة هوميروس لأنها كانت غير أخلاقية. من الواضح أنه كان هناك أناس من بين الطبقة الأرستقراطية العشائرية-القبليّة من الذين ألفوا الأشعار والأغاني، كانوا ينتقدون الآلهة والأساطير المتعلقة بها في وقتٍ مُبكرٍ من القرن التاسع إلى القرن الثامن قبل الميلاد.

تطوّر التفكير الحر في الفترة الكلاسيكية. كانت مسرحية اسخيلوس (بروميثيوس مُقيداً) التي يصوّر فيها زيوس على أنه طاغية وحشي وظالم على عكس بروميثيوس الإنسان النبيل، مُعاديةً للدين في أساسها. تم تصوير الآلهة أيضاً في مسرحيات يوريبديس Euripides التراجيدية بشكلٍ غير لائق: هيرا وأبوللو وأفرودايت وآلهة أخرى قتلت الأبرياء اما بسبب كراهيتهم لهم أو بسبب مخططات شريرة. حتى أن يوريبديس ذهب إلى حد انكار وجود الآلهة. على سبيل المثال مسرحيته التراجيدية (Bellerophon)، طار البطل إلى السماء ليكتشف إذا ما كان هناك أية آلهة بالفعل. بعد أن رأى أن العنف والخداع يسودان على الأرض خلصَ إلى أنه لا توجد آلهة على الإطلاق وأن كل ما يُقال عنها مُجرد خيال.

تجلى التفكير الحر بقوة في الفلسفة. حتى الأنظمة الفلسفية المُبكرة كانت في الأساس انكاراً للدين. رأى فلاسفة الطبيعة الأيونيين أساس وبداية العالم في مادة أبدية الحركة (الماء والهواء والنار). ان المدرسة الأيلية بمذهبها القائل بأن الوجود كان أزلياً، تُمثّل مفهوماً عقلانياً عن الكون على النقيض من المفاهيم الدينية الفلسفية. سجّر زينوفان، مؤسس هذه المدرسة، من تناقض فكرة الآلهة. ومع ذلك، كان يؤمن باله ذو كيانٍ واحد. طوّر امبيدوكليس نظريةً ماديةً ساذجة حول 4 عناصر وقدّم أول مُخطط للنظرية التطورية لأصل الكائنات الحية. تطوّرت نظرية اناكسغوروس الذرية حول الكون لاحقاً على يد الماديين مثل ليوكيبوس Leucippus وديموقريطس Democritus. علّم اناكسغوروس أن الشمس كانت كُتلةً حارة وملتهبة وأنها ليست الهأ. وتم طرده من أثينا بسبب الحاده. كما قوَّض السفستائيون بقيادة بروتاغوروس وجورجياس أسس الفكر الديني من خلال نظريتهم المعرفية النسبية التي تؤكد أن "الإنسان هو مقياس كل شيء".

لقد وجّه أرسطو العظيم، على الرغم من عدم اتساقه، ضربةً أقوى للدين. واصلت مدرسة أبيقور، في العصر الهيلينستي أفضل تقاليد المادية الكلاسيكية وأعطتها شكلاً أكثر اكتمالاً. لم يتخلص أبيقور من الآلهة تماماً، لكنه طردهم من العالم ومنعهم من التدخّل في شئون الناس. سجّر شاعر العصور القديمة الكبير لوسيان الساموساطي Lucian of Samosata (القرن الثاني الميلادي)، سجّر بلا رحمة من الآلهة، وأظهر بوضوح عبثية القصص الأسطورية عنها.



لوسيان الساموساطي

ومع ذلك، فقد استمر الدين اليوناني حتى انتصار المسيحية في الامبراطورية الرومانية. يُمكن العثور على عناصر من الدين اليوناني في الديانة المسيحية.

ترجمة للفصل العشرون من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter Twenty: Ancient Greek Religion

## الفصل الواحد والعشرين: الدين الروماني القديم

حَظِيَ الدين الروماني القديم باهتمام كبير من العلماء من حيث خصائصه الاستثنائية ومن حيث الدور العام الذي لعبته الدولة الرومانية وثقافتها في تاريخ الانسانية. كانت ديانة الرومان، على الرغم من بعض سماتها التي تشترك بها مع الديانة اليونانية نتيجةً للظروف التاريخية المتماثلة تقريباً وجزئياً بسبب التأثير المباشر، مُختلفةً الى حدٍ كبير.

ان مصادر دراسة الديانة الرومانية القديمة هي نفسها مصادر دراسة الدين اليوناني القديم: الاكتشافات الأثرية (بقايا المعابد والمذابح وصور الآلهة)، العديد من النقوش وخاصةً تلك المتعلقة بالمرور، والأوصاف الوفيرة التي تركها لنا الكُتاب القدامى مثل كاتو Cato و Varro وبلينيوس Plinius الأكبر والشاعر أوفيد والخطيب شيشرون والمؤرخ بلوتارك وغيرهم، وأخيراً، أعمال المسيحيين الأوائل التي خاضت صراعاً ضد الوثنيين. يُمكن تتبع التطور التاريخي للديانة الرومانية بسهولة أكبر بكثير من تطور الديانة اليونانية. ان تغير نمو الدولة الرومانية من مُجتمع حضري صغير الى امبراطورية ضخمة واضح تماماً. في الوقت نفسه، احتفظت هذه الديانة طوال تاريخها بالعديد من السمات القديمة للغاية. كان أحد أقدم مظاهر المُعتقدات والطقوس الرومانية والتي استمرت حتى انهيار الامبراطورية، كما كان الحال عند اليونانيين، العبادة العشائرية، والعبادة العشائرية-العائلية للأرواح الوصية. استمر هذا الشكل من الدين لفترة طويلة لأن بقايا التنظيم العشائري بقيت لفترةٍ طويلة أيضاً، خاصةً بين العائلات الباتريسية patrician.

اعتقد الرومان أن أرواح أو ظلال الموتى (المانيس Manes)، هم أوصياء العائلة أو العشيرة. كان التعبير (مانيس-الاله) dii manes شائعاً. يُمكن العثور على حرفي D. M الأولى من هذه الكلمات dis minibus على شواهد القبور. تأتي كلمة Manism من الكلمة Manes وتدل على عبادة الموتى وعبادة الأسلاف، وكذلك على نظرية الدين المُتعلقة بهذه العبادة. كان يُنظر الى المانيس على أنه مُشابه أو حتى مُتطابق مع آلهة المساكن Penates التي جسدت في الأصل مخازن الحبوب أو غرفة التخزين في المسكن (Penus من كلمة المؤن والمخزون الغذائي) وبالتالي تم اعتبار المانيس أرواح الأوصياء على المنزل.



اللارس

كان المفهوم الثالث مُشابهاً للفكرتين السابقتين، وهي فكرة اللارس Lares، والتي كان لها معنىً أوسع. كان اللار بشكل عام روح حارسة. الى جانب اللارس العائلية lares familiares (الأرواح الوصية على الطرقات) واللارس كوميتالس lares compitales (الأرواح الوصية على مفترق الطرق) ولارس بيرماريني lares permarini (أرواح البحر)، وحتى لارس ميليتاريس lares militares (الأرواح العسكرية).

كانت عبادة الأوصياء، العشائرية-العائلية، تُمارَس اما داخل العائلة أو العشيرة. قاد زعيم العائلة أو العشيرة الأعضاء الآخرين في تكريم الأسلاف الأوصياء عليهم. نفس الشيء كان ينطبق على اجتماعات صلاة العشيرة. يكون الجد الأسطوري للعائلة أو العشيرة التي سُميت باسمه، موضوعاً لاجتماعات الصلاة هذه. وهكذا قَدِّمَت عشيرة كلوديوس Claudius تشريفاتها وصلواتها لجدها الأول كلوسوس Clausus، وصلّى السيسيليين Caecillia لساسولوس Caeculus وصلّت عشيرة جوليا Julia لبوليوس Julius، الخ.

مع تطور التنظيم العشائري القديم الى تنظيم قائم على الدولة، تم الانتقال من الأشكال العشائرية للعبادة الى أشكال أوسع. أصبحت بعض الآلهة العشائرية مواضياً للعبادة القومية (بقيت الآثار العشائرية والعائلية السابقة لبعض الآلهة الرومانية). جاءت بعض هذه العبادات الى روما من أماكن أخرى، تماماً مثل العشائر نفسها. ربما كان لهذه الآلهة تاريخ مُختلف في موطنها السابق، لكنها دخلت الديانة الرومانية أولاً كآلهة عشائرية.

يتضح طول الأمد الاستثنائي للعبادة العائلية-العشائرية بين الرومان من حقيقة أنها استمرت حتى الانتصار الكامل للمسيحية على الديانة القديمة: واحدة من أواخر الأوامر الامبراطورية ضد الوثنية، ليكس ثيودوسيوس Lex Theodosius 392 ميلادي، حظرت ممارسة الطقوس العائلية للارس وآلهة المساكن.



ليكس ثيودوسيوس

كانت العبادة العائلية-العشائرية بين الرومان مُرتبطةً بعبادة النار القديمة. كانت آلهة المساكن أرواحاً لموقد المنزل. لكن عبادة النار أخذت أيضاً شكلاً قومياً فيما يتعلق بنشوء المُجتمع الروماني من الروابط العشائرية. تم تجسيد فكرة اللهب الأبدي في المَعْبَد المشاعي في شكل الآلهة الأنثى فيستا Vesta التي كانت نظيرةً للآلهة اليونانية هيسْتيا. في كلتا الحالتين، يُمكن اعتبار تجسيد النار في شكل أنثوي بمثابة بقايا للمُجتمع الأمومي. لم يتم

تصوير فيستا في شكل انساني، بل استمر رمزها في أن يكون لهباً طبيعياً مُشتعلاً في المعبد الى الأبد. كان هذا دليلاً آخر على الجذور القديمة العميقة لعبادة النار بين الرومان. كانت عناصر الطوطمية في الدين الروماني أقل وضوحاً بكثير مما كانت عليه في ديانات معظم الشعوب الأخرى. كانت عبادة الذئبة الأنثى كابيتولين *capitoline*، والأسطورة حول الذئبة التي أرضعت التوأم رومولوس وريموس *Romulus and Remus* الذين أنشأ روما، من أصلٍ طوطمي.



الذئبة كابيتولين

ومع ذلك، فانه من المُعتَقَد أن الرومان استعاروا هذه الأسطورة، الى جانب المفاهيم الدينية الأخرى من الاتروسكانيين *Etruscan*. لكن من المُمكن أن يكون هناك مُعتقدات طوطمية للقبائل الإيطالية القديمة *Italic*. تزعم وثائق تعود الى اللغات الأومبريانية-السابيلية *Umbrian Sabellic*\*1 عن الهجرة القبيلية بعد الغزو الاتروسكاني، أن هجرة احدى القبائل كان يقودها ثور وأنه أسس مدينة بوفيانوم *Bovianum*، وهي مدينة الثور. قاد طائر العقق *Magpie* المُلقب بـ(بيكا). *(Pica)* قبيلة أخرى، وهم أسلاف قبيلة بيكانتس *Picente*. وقاد الذئب المُلقب بـ(هيربوس) *Hirpus* قبيلة أسلاف الهيربينير *Hirpiners*. من الصعب الشك في الأصل الطوطمي لهذه الأساطير، ومع ذلك، لم يتم العثور على آثار أوضح من ذلك للطوطمية في الدين الروماني.

على الرغم من أن الرومان كانوا صارمين فيما يتعلق بمراعاة طقوس الديانة العائلية-العشائرية، الا أن أفكارهم حول الحياة الأخرى كانت غامضة للغاية. تأثرت طقوس الدفن بايمانهم بوجود مملكة تحت أرضية مثل تلك اليونانية. كان يحكم هذه المملكة أوركوس *Orcus* الرهيب وهي المملكة التي تذهب اليها أرواح الموتى في رحلتها الأخيرة. لكن الرومان كانوا يؤمنون أيضاً بالاليسيوم *Elysium* وهي أرض النعيم حيث تذهب الأرواح الفاضلة. كما اعتقدوا أن روح الميت لا تفقد اتصالها بجسده، وكان هذا مفهوماً قديماً للغاية. حاول الرومان بناء قبور قريبة من الطُرق. احتوت هذه المقابر على العديد من النقوش وأشارت الى أن الرومان كانوا متأكدين من

\*1 - اللغات الأومبريالية-السابيلية وهي لغات القبائل التي كانت موجودة في جنوب ووسط إيطاليا، ومن ثم استبدلتها اللغة اللاتينية مع توسع روما القديمة.



أن الموتى يظلون على اتصال بالأحياء. غالباً ما كانت هذه النقوش تُناشد الأحياء نيابةً عن الميت من أجل أن يتذكروا أفضاله، وأن يُقدموا له العطايا الصغيرة، وما إلى ذلك.



اوركوس

كان يُعتقد أن أرواح الموتى الذين ليس لديهم عائلة، أي ما تُسمى باللارفي Larvae والليموريس Lemures خبيثة لأن لا أحد يُطعمها. ومن أجل ارضاء هذه الأرواح كان الناس يُقيمون كل شهر أيار من كل عام طقوساً خاصة تُسمى ليموريا Lemuria.



الاليسيوم

كانت الطقوس والمعتقدات الزراعية والرعية من بين أقدم الطقوس في الديانة الرومانية. على عكس أشكال طقوس العبادة العشائرية، التي كانت العائلات الأرستقراطية (الباتريسان) تُقيمها، وخاصةً في المُدن، اقام العوام (البليبيان) Plebians في المناطق الزراعية الطقوس الزراعية والرعية. ومع ذلك لم يكن هناك خط فاصل حاد بينها لأنه لم يكن هناك بعد انقسام واضح في روما القديمة بين المدينة والريف. لعبت المعتقدات والطقوس الزراعية دوراً بارزاً في الدين

الروماني. يتضح هذا من خلال حقيقة أن العديد من أهم الآلهة في البانثيون الروماني التي اتخذت وظائف متنوعة فيما بعد، كانت مُرتبطة بالأصل بالعبادات الزراعية والرَّعوية. على سبيل المثال، كان مارس Mars الذي نُظِرَ إليه في الفترة الكلاسيكية على أنه اله الحرب، هو في الأصل الاله الراعي للزراعة والرعي، واله الرعي والخصوبة. تم تخصيص الشهر الأول من الربيع وهو شهر آذار (مارس) للاحتفال بهذا الاله. كان فاونوس Faunus، وصي الماشية، هو اله الرعاة وكان يُقام احتفال Lupercalia على شرفه كل سنة في اليوم السابع عشر من شباط. كانت الالهة الأنثى فينوس Venus الهة الحب والجمال التي صارت فيما بعد مُتطابقة مع الالهة اليونانية أفرودايت، في الأصل، الهة للبهيمة وزراعة الكروم. كان ليبيير Liber هو اله صناعة النبيذ، وهو اله بليبياني (خاص بالعوام) بحت. كان ساتورنوس Saturnus اله البذر، مُرتبطاً بالزراعة، أقام الناس احتفالات Saturnalia تكريماً له في كانون الأول قبل البذر. كانت سيريس Ceres هي الهة الحبوب، مُرتبطة أيضاً بالزراعة. كان اله الحدود Boundaries، تيرمينوس Terminus في الأصل حارس حدود الحقل، وأقام الفلاحون احتفالاً تكريماً له في 23 شباط. احتوت شخصية جوبيتور Jupiter المُعقدة أيضاً على عُنصر من المُعتقدات الزراعية: كان جوبيتور يُعتَبَر اله العنب، وبهذه الصفة تمت مُطابقته بالاله ليبيير. كان لدى الرومان آلهة أخرى أيضاً مثل أوبس Ops وكونسوس Consus الهة الرعاة، وغيرها من الآلهة التي جسدت الوظائف الزراعية الفردية، أو الظواهر الطبيعية ذات الصلة. يعود أصول عدد كبير من الأعياد الرومانية القديمة التي ظلت مُهمة لفترةٍ طويلة، الى الطقوس الزراعية والرعوية. بالإضافة الى تلك الاحتفالات المُرتبطة بساتورنوس وفاونوس (Saturnalia and Lupercalia) التي سبق وذكرناها. كان لدى الرومان أيضاً أعياد مثل سيريالياس Cerialias (عطلة البذر في نيسان لعبادة سيريس) وفينالياس في نيسان وآب التي تتضمن تقديم قرابين لجوبيتور، وعيد كونسولياس Consualias من أجل الحصاد وتم الاحتفال به في آب، و عطلة شباط المُسماة بتيرمينالياس Terminalias، وعدد من الأعياد الزراعية الأخرى.



ميركوري

كان تعقيد البانثيون الروماني نابغاً من تعقيد وتنوع المُجتمع الروماني نفسه. ضم البانثيون العديد من آلهة القبائل والعشائر القديمة. كان المُجتمع الروماني يتألف من مجموعات قَبَلية وعشائرية

مُختلفة مثل اللاتين والسايان والاتروسكان وغيرها. ميّز الرومان في الفترة الكلاسيكية مجموعات الآلهة وقسموها الى قسمين: مجموعة الآلهة ذات الأصل القديم 'dii indigetes'، ومجموعة الآلهة المُتبناة حديثاً 'dii novensides'. تنقسم المجموعة الأولى أيضاً الى آلهة القبائل المُختلفة.



الالهة مينيرفا

القضية الأكثر اثاراً للجدل هي مدى تأثير الاتروسكانيين على البانثيون الروماني. يُعتقد أن الاله ميركوري Mercury (الذي سُمّي على اسم العشيرة الاتروسكانية ميركو) والالهة مينيرفا Minerva والتي تحمل العشيرة الاتروسكانية نفس اسمها، والاله جونو Juno (العشيرة يونو الاتروسكانية)، بأنها جميعها من أصل اتروسكاني. يُعتَقَد أن جوبيتور صار الاله الأعلى الروماني تحت تأثير الاتروسكانيين الذين عبدوا الهتهم العُليا المُجسّدة للبرق المُسمّاة قبلاً تينيا Tinia.



الالهة ديانا

لكن معظم الآلهة الرومانية كانت من أصل إيطالي محلي. تم تضمينها في البانثيون الروماني مع تطور المجتمع واندماج المزيد من القبائل والمناطق بشكل متزايد. على سبيل المثال، كانت ديانا Diana هي الآلهة المحلية لأريسيا Aricia، وكانت فينوس هي الهة البستنة الإيطالية القديمة. كان مارس (مافورس Mavors أو مارمار Marmar) هو الإله القبلي للسابينيين، وكان وصي زراعتهم. ليس من قبيل المصادفة أن يتطابق اسمه مع اسم قبيلة سابينية تُدعى مارس. كانت تله باللاتين Palatine (روما) هي المركز القديم لمارس، لكن هذا يدل فقط على الطبيعة القديمة للعنصر السابيني بين السكان الرومان. كان كيرينوس Quirinus على ما يبدو أيضاً وصياً عند بعض المجتمعات السابينية، والذي أصبح فيما بعد شبيهاً لمارس ومؤسس روما الأسطوري رومولوس Romulus. على الأرجح كان كيرينوس اسم وصي روما نفسها، بناءً على الاسم القديم للرومان الكوريتيسيين، التي تعني الرمح. من المحتمل أن بعض الآلهة الأخرى من مجموعة الآلهة ذات الأصل القديم كانت في الأصل آلهة للمجتمعات القديمة التي أصبحت جزءاً من الدولة الرومانية.

لكن الغالبية العظمى من الآلهة الرومانية كانت ذات طبيعة مختلفة تماماً. لم تكن العديد من مجموعة الآلهة الاثني عشر الصغرى dii minores في البانثيون الروماني وصية على أي مجتمع. كان معظمها مجرد تجسيد لجوانب مختلفة من الأنشطة البشرية التي أشرفت عليها. كانت القوائم الإلهية indigitamenta التي احتفظ بها الكهنة (وهي قوائم لم تُحفظ كلياً عبر العصور ولكن استشهد بها كُتاب مثل فارو وشيشرون والكاتب المسيحي أوغستينوس Augustinus) تُعطي تعليمات دقيقة حول المناسبات التي كان على المؤمن أن يُصلي فيها للاله المعني. كانت كل خطوة يتخذها الشخص، بدءاً من ولادته، تحت وصاية هذا الإله أو ذلك والتي كانت وظيفته محدودة للغاية. تمت تسمية هذه الآلهة بالوظائف التي كانت تؤديها. وهكذا كانت أول بكاء للطفل المولود يتم تحت وصاية الإله فاتيكانوس Vaticanus. تعلّم الطفل أن يأكل ويشرب تحت وصاية الآلهة إيدوكا Educa وبوتينا Potina. عندما كان الطفل يبدأ في المشي، كان الآلهة اببونا تأخذه إلى الخارج Abeona وتعيده الآلهة آيدونا Adeona إلى الداخل.. كان يجري النمو البدني للطفل تحت رعاية أوسيباغو Ossipago الذي قوى عظامه وساتانوس Statanus الذي كان يرفع وقفته، والآلهة كارنا Carna التي اعتنت بنمو عضلاته، ورافته الآلهة إيتيردوكا Iterduca إلى المدرسة وأعادته دوميدوكا إلى منزله. كان هناك 3 آلهة تحمي مدخل المنزل: فوركولوس Forculus تجسيد إطار الباب، وليمينتيوس Limentinus العتبة، والآلهة كارديا Cardea مفاصل الباب، الخ. كان هناك اله لكل خطوة وكل فعل يقوم به المرء.

اربطت العديد من هذه الآلهة بالزراعة وأنواع أخرى من الأنشطة الاقتصادية (سبق ذكر بعض الأمثلة أعلاه). ظهرت آلهة جديدة مع تقدم المجتمع، وظهرت مهنة جديدة وقفزات ثقافية. على سبيل المثال، كانت العملة النحاسية تحت وصاية الإله اسكولانوس Aescolanus. عندما استحدث الرومان عام 269 عملات فضية، ظهر اله جديد إلى الوجود وهو أرجينتينوس Argentinus الذي كان يُعتبر ابن اسكولانوس. عندما تطوّر نظام نقل الطعام وتوزيع الحبوب في فترة نهاية الجمهورية ظهرت الآلهة أنونا Annona في البانثيون وكان يُصلى لأجلها من أجل تعزيز امدادات الحبوب الوفيرة.

كل لكل شخص روحه الحارسة، الجنّي genie. كان للنساء الهة راعية تُسمى جونوس Junos والتي سهّلت حياتهن الزوجية وولادة أطفالهن. من المحتمل أنه يُمكن تتبع عبادة الأرواح



الشخصية وجونوس الى الناغولية nagualism<sup>1</sup>\* القديمة. انعكس انحلال الروابط العشائرية القديمة في تطور المفاهيم حول الوصي الشخصي، لأن الجنيين كانوا في الأصل أسلافاً للعشائر وأوصيا عليها. بالإضافة الى الجنيين الشخصيين، كان هناك أيضاً عديد من الجنيين المحليين genii locorum أو صياء المناطق المختلفة، والذين عادةً ما كان رمزهم ثعباناً.



الالهة باكس

ان أصل الآلهة الرومانية العظيمة هي مسألة مُعقدة. بعض الآلهة كانت، كما قيل في السابق، وصيةً على القبائل الفردية. لكن كان معظمها الى حدٍ كبير تجسيداً مُباشراً لمفاهيم مُجردة منفصلة كانت مرتبطةً بالشؤون الاجتماعية ومسائل الدولة، عبَدَ الرومان آلهةً مثل باكس (السلام)، وسبيس Spes (الأمل)، وفيرتوس Virtus (الشجاعة) وجستيتيا Justitia (العدل) وفورتونا Fortuna (السعادة)، وما الى ذلك. احتوت هذه الأسماء المُجردة على عدد قليل من الصور الشخصية الحية وحتى أساطير أقل، لكن بُنيت المعابد على شرفهم في روما، وقَدّمَ الناس لهم القرابين. أظهرَ الرومان خيالاً اسطورياً ضيقاً وبالكاد أعطوا آلهتهم خصائص مُجسّدة. هذا هو السبب في أن العديد من الآلهة لم تكن من جنسٍ مُعيّن، أو كانوا من كلا الجنسين، مما أدى الى ظهور آلهة والهات مُزدوجة بنفس الاسم: ليبير-ليبيرا، فونوس-فونا، بومونوس-بومونا، ديان-ديانا، وبيلز (وهي الهة واله). لم يعرف الكهنة أحياناً جنس آلهتهم. في مثل هذه الحالات، كانوا يتضرعون لهم بهذا الشكل: sive deus, sive dea (أيها الاله، أيتها الالهة).



الاله جوبيتور

1\* - جَزّت الدراسات الأركيولوجية والتاريخية على الناغولية لشعوب أمريكا الوسطى. والناغوال في هذه الثقافة الأمريكية القديمة هو انسان قادر أن يتحول الى فهد. تقول الخرافة أن على الناغوال أن يعقد اتفاقاً مع الشر. كانت هذه الشعوب تعقد طقوساً لمعرفة ما اذا كان هذا الشخص او ذاك المولود حديثاً قادر على أن يُصبح ناغوالاً ام لا. يُعتَقَد أن الناغوالا الأوروبي هو شخص قادر أن يتحول الى حيوان ما

الأقل وضوحاً والأكثر تعقيداً هو أصل الإله جوبيتور، إله الرومان الرئيسي خلال الفترة الكلاسيكية. ربما كان في الأصل تجسيدا للسماء المُشعة، أبو السماء (Jovis-pater-Juppiter) وصورة موازيةً للإله السنسكريتي دياوس Dyaus واليوناني زيوس Zeus-pater. هذا العنصر في الصورة المُعقدة لجوبيتور واضح، لكنه لا يُبرر رأي العلماء القدامى الذين اعتبروا جوبيتور الهاً هندوآوروبياً قديماً. كان اسمه أيضاً يُستخدَم بشكل شائع للدلالة ببساطة على السماء: Sub Jove والتي تعني "تحت السماء المفتوحة" و sub jove frigido والتي تعني "في الهواء البارد". في نفس الوقت، كان جوبيتور هو إله الرعد والبرق (ربما تحت تأثير الإلهة الأتروسكانية تينيا). من ناحيةٍ أخرى، كما ذكرنا سابقاً، اعتبر الرومان أن جوبيتور هو إله العنب، وطابقوه مع ليبير. إضافةً إلى ذلك، كان جوبيتور يُعتبر أيضاً إله الضيافة والأخلاق والحياة الأسرية، مثل زيوس. في البداية ربما عبَدَ الرومان عدداً غير مؤكدٍ من الجوبيتور باعتباره مظهراً من مظاهر القوة غير المُشخصة. وفقاً للأسطورة، قام الملك تاركينوس Tarquinius (ذو الأصل الأتروسكاني) ببناء معبد جوبيتور في تلة كابيتولين Capitoline Hill (أحدى تلال روما السبعة)، وصار جوبيتور الكابيتولي وصياً للمدينة. صار جوبيتور، في وقتٍ لاحق، الإله الأعلى للدولة بأكملها والإله القومي للشعب الروماني. كان مارس أيضاً شخصيةً مُعقدة. حلت صورته الأصلية كاله قَبلي (مارس-سابين) ووصياً على الزراعة الطريق تدريجياً إلى وظيفته اللاحقة الأكثر تخصصاً كاله للحرب. حَدَثَ هذا، وفقاً لبعض العلماء، لأن الفلاحين الرومان حصلوا على أرضهم بالجراب والسيوف، واستولوا عليها من الشعوب المُجاورة: صار إله الحقول هو إله الحرب. في وقتٍ لاحقٍ تمت مُماثلة مارس بالإله اليوناني آريس.



الإله مارس

بغض النظر عن أصل الآلهة الفردية، صارت عبادتهم مُطابقةً لتلك الموجودة في المُجتمعات القديمة. كانت آلهة روما، مثل الآلهة اليونانية والشرقية، تُعتبر وصيةً على الدولة. كان جوبيتور



(جوفيس) ومارس وكويرينوس Quirinus هي أقدم الآلهة الرومانية. وقد مثلت "قبائل الشعوب الثلاثة" التي شكّلت الدولة. لاحقاً تم رفض هذه الآلهة الثلاثة من قبل ثلاثة آخرين: جوبيتور وجونو ومينيرفا. بعد ذلك، كان الاتجاه هو انشاء آلهة مثل البانثيون الأولمبي اليوناني، على ما يبدو، تحت تأثيرهم. ذكر الشاعر انيوس Ennius (كوينتوس) 169-239 قبل الميلاد، اثني عشر الهاً رئيسياً لروما: جونو وفيسستا ومينيرفا وسيريرا وديانا وفينوس ومارس وميركوريس وجوبيتور ونيبتونوس وفولكانوس وأبوللو. ذَكَرَ فارو، وهو كاتب في القرن الأول، ثمانية آلهة أخرى: جانوس وساتورنوس وجينيوس وسول ديفينوس Sol divinus وأوركوس وليبير Liber-pater وتيرا Terra-mater ولونا Luna.

وبالتالي، كان الدين الرسمي السائد في روما خلال الفترة الكلاسيكية هو عبادة آلهة البولس كما كان الحال في الجمهوريات اليونانية.

اقترح العالم الألماني جورج فيسوا Georg Wissowa، وهو أحد أكبر الباحثين في الدين اليوناني القديم، تقسيم الآلهة في البانثيون الروماني وفقاً لعصرها ومكان نشوئها. كانت مجموعة الآلهة ذات الأصل القديم dii indigetes: جانوس وجوبيتور ومارس وكويرينوس وفيسستا وبياتيس ولاريس وجيني وجونو وساتورنوس ونيبتونوس وفولكانوس وآلهة أخرى. أما مجموعة الآلهة المُتبناة حديثاً dii novensides فقد كانت ديانا ومينيرفا وفورتونا وكاستور Castor وبولوكس Pollux وهيركوليز Hercules (هرقل) وفينوس وآلهة أخرى. كانت مجموعة الآلهة الرومانية المُتبناة حديثاً من الأصل اليوناني هي أبوللو وسيريس وليبير وليبرا وميركوريس وايسكولابيوس Aesculapius الخ. كانت الآلهة المُنشأة حديثاً تجسداً لمفاهيم مُجردة: الشجاعة Valour والحرية Freedom والصحة Health والنصر Victory والأمل Hope والولاء Loyalty، الخ.

بالإضافة الى الأفكار المتعلقة بالآلهة والكائنات الشخصية الخارقة في الديانة الرومانية، تمسكّ الرومان بالمفهوم القديم المُتمثل بالنومين Numen كقوة خارقة غير مُشخّصة. تُشير كلمة النومين هذه، من الفعل Nuere (التحرك، البدء بالحركة) الى خاصية غامضة وقوية خاصة بالآلهة (numen deorum) وبعض الناس: فيما بعد أشار الرومان الى النومين الامبراطوري (الوهية الأباطرة numen imperatorum). كانت فكرة النومين مُشابهةً للمانا Mana في اوقيانوسيا والتي تعني السحر. تم استخدام هذه الكلمة بالمعنى الشخصي بدلاً من مفهوم الآلهة. مثلما كانت شخصيات الآلهة الرومانية مُملةً الى حد ما (على عكس الأساطير الدينية اليونانية الحية)، كانت عبادتهم للآلهة كذلك. لم يكن الدين الروماني، على الأقل الدين الرسمي، يحتوي على أي نوع من التصوف، كما أنه لم يجتهد في التواصل الحميم مع الآلهة. كانت العبادة تطلب تنفيذ مُختلف الطقوس وتقديم العطايا وبيان الصيغ الشرعية فيه. لم يُسمَح بأي انحراف عن القواعد سواءً في الأفعال أو في مناشدة الآلهة. كانت صيغ الصلاة نفسها تكرر ألفظياً دقيقاً ومُفصلاً لما يطلبه المُصلي من الآلهة. ومن أجل منع أي ألبس، فقد كانت كلمات الصلاة مدعومةً بالأيماءات. عندما كان المرء يتحدث عن الأرض كان من المُفترض أن يلمسها بيده. وعندما كان يذكر اسم جوبيتور كان من المُفترض أن يرفع يديه الى السماء، وعندما كان يتحدث عن نفسه كان عليه أن يضرب على صدره. كان من المهم بشكلٍ خاص نطق اسم الآلهة بشكلٍ صحيح، والا صارت الصلاة عديمة النفع. ومع ذلك، تم الجمع بين الشكليات الصارمة في أداء الطقوس والفن المُثير للاهتمام لخداع الآلهة من خلال تقديم العطايا لهم بأقل تكلفة. على سبيل المثال، بدلاً من التضحية بالعدد الموصوف من رؤوس الماشية، كان الناس يُقدمون للآلهة نفس العدد من فصوص الثوم. وأثناء تنفيذهم التزاماتهم تجاه الآلهة في الوقت المُحدد، لم يرغب الرومان في منحهم أي شيء اضافي.

أُجِبَ نظام العِرافة (مانتيكا Mantica) وكشف الطالع، دوراً رئيسياً في الدين الروماني في الشؤون الاجتماعية السياسية. كان الرومان يطلبون المشورة من الآلهة، قبل كل حدث اجتماعي مُهم مثل الحرب أو الغزو أو توقيع سلام أو تشييد مبنى. كانت العِرافة الأكثر شيوعاً تتم من خلال مراقبة الطيور *auspicio*، ونقر الدجاج المُقدس وشكل البرق. تبنّى الرومان من الاتروسكانيين نظام العِرافة عن طريق أحشاء حيوان مُقدّم كقربان *haruspices* (يعتقد بعض الباحثين أن الاتروسكان تعلموا هذا في موطنهم السابق في آسيا الوسطى، وكانت شائعة جداً في بلاد ما بين النهرين). كان الاتروسكان، حتى نهاية الجمهورية، الأفضل في نظام العِرافة هذا. كما كانت مهارة تفسير العلامات والاشارات المختلفة، مُهمّة جداً، وغالباً ما كانت تظهر في شكل ظاهرة طبيعية استثنائية بهذه الطريقة أو تلك. كانت كل هذه الظواهر تُعتبر عادةً نذير شوم. على عكس المانتিকা، لم يكن السحر يُمارس على نطاق واسع في الديانة الرومانية، على الأقل في العبادة الرسمية. لقد توقّع الرومان من آلهتهم، الذين كانوا موضوعاً للتبجيل الشديد من قِبلهم، أن يتلقوا منهم المساعدة والرعاية في جميع المناسبات الضرورية، ونادراً ما اعتمدوا على السحر. لم يكن لدى الرومان، في الفترة المُبكرة، صوراً للآلهة أو تماثيل أو اصنام. كان هذا أيضاً مظهراً من مظاهر الطبيعة العقلانية الصرف وغير العاطفية للدين الروماني. كانت هناك أشياء مُختلفة، ربما فيتيشات بسيطة من الماضي، بمثابة رموز مادية للآلهة الفردية. كان يُرمز الى مارس بالحربة وجوبيتور بصخرة. كان رمز فيستا، شُعلةً أبديةً مُقدسة، كما ذكرنا ذلك سابقاً. بدأ الرومان، بتقليدهم لليونانيين، في بناء تماثيل الآلهة في وقت لاحق. وفي نفس الوقت، استمر الفلاحون في عبادة الرموز التقليدية لآلهتهم، مثل جذوع الأشجار القديمة والصخور الكبيرة. كان الرومان يُصرون أمواتهم، لفترةٍ طويلة. كانت هذه الصور على شكل أقنعة أو تماثيل نصفية تُحفظ عند كل عائلة. يبدو أن هذه العادة جاءت الى الرومان من الاتروسكانيين.



معبد الكابيتولينوم

في البداية، لم يكن لدى الرومان معابد حقيقية. كان أول معبد روماني مُجرّد مكان مُعلق لكشف الطالع، وبشكل رئيسي لمراقبة السماء، ومن هنا جاء الفعل اللغوي اللاتيني *contemplari* الذي يعني المراقبة أو التأمل. كان هذا المكان مُخصصاً للأنشطة العامة الهامة واجتماعات مجلس الشيوخ، وما الى ذلك. كان معبد الكابيتولينوم *Templum Capitolinum* المُخصص لجوبيتور

من أقدم المعابد وأهمها. قام الرومان، في وقتٍ لاحقٍ، بتقليد اليونانيين مرةً أُخرى، وبدأوا في بناء المعابد لألهتهم. لكن كانت من الناحية المعمارية مُختلفةً عن المعابد اليونانية التي نشأت على أساس المباني السكنية، حيث كان الجزء الأمامي من المعبد الروماني رواق كبير مفتوح لمشاهدة السماء.

كانت الطابع الرسمي الصارم للديانة الرومانية واضحاً أيضاً في حقيقة أن كهنتها كانوا موظفين في الدولة. لم يُشكّل الكهنة في روما أبداً فئةً خاصةً ولم يلعبوا دوراً مُستقلاً. ومع ذلك، كان لدى روما مجموعةً من الكهنة كان يتم تعيينهم في البداية، ولكن لاحقاً صار يتم انتخابهم كموظفين.

كانت أقدم المجموعات هي مجموعة كهنة بونتييفيس pontifices وفيتيالييس fetiales وفلامينيس flamines ولوبريكي luperci وساللي Salii وارفالبرودر arvalbruder واوريس augures وفيستالينين vestalinnen وغيرها.

كان موظفي البونتييفيس مسؤولين عن التقويم وتحديد الأعياد وما إلى ذلك. في العصور القديمة كانوا ثلاثة، ثم صاروا ستة، ثم فيما بعد تسعة. تحت حكم سوللا Sulla كانوا 15، وتحت حكم قيصر 16. كانوا يُحددون الأيام الجيدة والأيام السيئة ويتبعون الأحداث والأساطير التاريخية، ويقومون بتدوينها لاحقاً، ويعرفون نظام المقاييس والأوزان. تُشير كلمة pontifex (حرفياً، باني الجسور) إلى أنه كان لهؤلاء الكهنة علاقةً بنهر التيبر Tiber. كانوا في الأصل مهندسين مسؤولين عن بناء الجسور. كان الكاهن الأعلى pontifex maximus مسؤولاً عن كل ما يتعلّق بالدين، ولديه بعض صلاحيات انفاذ القانون.

لم يكن الفيتيالييس كهنةً بقدر ما كانوا مبعوثين لروما في علاقتها مع جيرانها. كانوا يُعلنون الحرب ويعقدون السلام ويُراعون العادات الدينية التقليدية. كان عددهم عشرين، واثنين منهم كانا الرئيسيين the verbenarius، والذين حملوا العشب المقدّس من معبد الكابيتوليوم Capitolium. وكان من بينهم أيضاً الأب باتروتوس pater patratus وهو منصب فيتالييسي كان مُخولاً لإبرام المُعاهدات.

كان الأوغوريس مجموعةً مؤثرة. كان هناك ثلاثة منهم، ثم صاروا 16. كانت مهمتهم ابلاغ المسؤولين بالبشائر الحسنة والسيئة. لقد حدّ هذا الدور السلبي الصرف من استقلاليتهم وتأثيرهم السياسي.

كانت العطايا الفربانية من عمل كاهن خاص يُدعى ريكس ساكروروم rex sacrorum، وهو ملك الأنشطة المقدسة. كان هذا بمثابة إحدى بقايا السلطة المَلكية القديمة، ولكن لم تكن هذه الوظيفة مُهمةً من الناحية السياسية في عصر الجمهورية.



العذراء الفيستالية العُلّيا

تمتعت مجموعة الفيستالينين الستة، وهُنَّ كاهنات الالهة فيستا، بسُلطةٍ كبيرة. عادةً ما كُنَّ ينحدرن من عائلات أرستقراطية وخدمن لمدة 30 عاماً. لقد كُنَّ يتلقين نذور العفة الصارمة. كان يتم مُعاقبة أي انتهاك للنذر، بوحشية صارمة: كانت مُخالفة النذر تُدْفَن وهي على قيد الحياة. كان الواجب الرئيسي لعذارى فيستا، هو الحفاظ على الشعلة الأبدية في معبد الهتهم. كان رأس المجموعة هي الفيستالية العذراء الغليا *virgo vestalis maxima* والتي تمتعت بسلطة عامة كبيرة. على سبيل المثال، كان يحق لها أن تُنقذَ المجرمين المحكوم عليهم بالاعدام، وتخلصهم من حُكمهم اذا التقوا بها بالصدقة، في الطريق الى اعدامهم.

كانت مجموعة الفلامينيس هم كهنة آلهة فريدة وكانوا تحت الرئاسة العامة للبونتيفيكس الأعلى. كان هناك 15 كاهن منهم، 3 منهم من كهنة جوبيتور ومارس وكويرينوس وكانوا الأكبر سناً. قدّمت مجموعة الفلامينيس ذبائح للآلهة وتمتعوا بشرفٍ كبسر وخاصةً كاهن جوبيتور *flamen dialis*، لكنهم كانوا تحت ضغط المحظورات القاسية. على سبيل المثال، لم يكن يُسَمَح لكاهن جوبيتور أن يركب الخيل وأن يؤدي اليمين وأن يذهب خارجاً برأسٍ مكشوف وأن يلمس اللحوم النيئة والماعز ونبات اللبلاب *Ivy* والفاصولياء، الخ.

كانت مجموعات ساللي وأرفالبرودر ولوبيركي مُختلفين تماماً عن الكهنوتيات الأخرى، والتي رُبما لم تكن مُرتبطةً بشكلٍ مُباشرٍ بدين الدولة، ولكن بالعبادات الشعبية الزراعية القديمة. تألفت مجموعة ساللي من مؤسستين، أحدها مُرتبطٌ بعبادة مارس البالاتينية<sup>\*1</sup> *Palatine cult of Mars*، والمؤسسة الأخرى مرتبطة بعبادة كويرينوس الكوينيرالية<sup>\*2</sup> *Quirinal cult of Quirinus*. كل واحدة من هذه المجموعات لديها 12 عضواً. كانت الطقوس التي يؤديونها مُختلفةً تماماً عن الطقوس الاحتفالية الرسمية، لأنها كانت تشمل الرقص والغناء. حافظت مؤسسات الكهنوت الروماني ايضاً على بقايا قديمة أُخرى. على سبيل المثال، كان هناك، في مكان ليس بعيداً عن مدينة اريسيا القديمة على ضفاف بحيرة نيمي، معبداً قديماً في الغابة مخصصاً للالهة ديانا، وكان يحرسه كاهن يحمل اسماً استثنائياً (ملك الغابة) *rex Nemorensis*.



غابة الالهة ديانا

\*1 - مُرتبطة بنبلة بالاتين، وهي احدى تلال روما السبع.  
\*2 - مرتبطة بنبلة كوينيرال، وهي احدى تلال روما السبع

كان هذا "الملك" رجلاً غير محظوظ، لأنه كان-حسب العُرف- يُمكن أن يُقتل على يد أي شخص يُريد أن يحل محله. كان كل ما على أي شخص طموح أن يحل محله هو قطع "الغصن الذهبي" من شجرة في الغابة، مما يمنحه الحق في مُهاجمة "ملك الغابة" وأن يقتله بسيفه. هذا هو السبب في أن هذا الكاهن كان يحرس الشجرة بسيفه باستمرار، ولم يكن يعرف الراحة قط. قلة من الناس كانوا يرغبون بالحصول على هذه المكانة المُشرفة ولكن الخطيرة. كان مُعظمهم عبيداً هاربين لم يكن لديهم أي شيء ليخسروه في هذه المُجازفة.

كانت هذه العادة الغريبة التي أُستمرت حتى نهاية الحقبة الامبراطورية (لوحظت حتى في القرن الثاني بعد الميلاد) نُقطة بداية للدراسات المُثيرة للاهتمام التي أجراها جيمس فرازر حول (Golden Bough). حاول فرازر، على أساس كمية هائلة من المواد التي جمعها في 12 مُجلداً، اكتشاف العناصر التي شكّلت تقاليد مثل هذه الممارسة الاستثنائية لاستبدال "ملك الغابة"، وما الذي تنطوي عليه هذه التقاليد في الواقع والمعتقدات ذات الصلة. أثبت فرازر أن هذه كانت مجموعة من المُعتقدات القديمة العميقة المتعلقة بتجسيد روح الحياة النباتية. كان "ملك الغابة" تجسيداً إنسانياً لروح البلوط، وهي شجرة مُقدسة. كانت روح الشجرة، وبالتالي روح الكاهن مُرتبطة بشكلٍ غامض بالهدال، وهو نبات طُفلي ينمو على أشجار البلوط وكان يُعتَبَر أيضاً مُقدساً. يستطيع المرء أن يتملّك روح الكاهن الحارس إذا كَسَرَ غصن الهدال، وبالتالي لم يكن من الصعب قتله. كان هذا التقليد هو أحد بقايا التضحية القديمة بالبشر المُرتبطة بعبادة الخصوبة الزراعية.

كانت أهم مجموعة كهنوتية في روما تقع تحت سيطرة الباتريسيين، الذين كانوا مواطنين كاملي الحقوق. كانت هذه السيطرة واحدة من أدوات نضالهم ضد البليبيانيين. سعى هؤلاء الأخيرين، بطبيعة الحال الى أن يُصبحوا كهنة، وخصوصاً، أن يُصبحوا من مجموعة البونتييفيس. تبعاً لقانون Lex Ogulnia عام 300 قبل الميلاد، حصل البليبيانيين أخيراً على الحق في أن يصبحوا أعضاءً في مجموعة الالبونتييفيسي، وكانت هذه خطوة مهمة نحو مساواتهم مع الباتريسيين.

في فترةٍ لاحقة، أدى النضال من أجل ديمقراطيةٍ أوسع الى اعتماد قانون آخر سنة 104 قبل الميلاد. نص هذا القانون على انتخاب أعضاء مجموعة بونتييفيس والاوغوريس. تم الغاءه خلال فترة سوللا الرجعية سنة 81 قبل الميلاد، ولكنه أُعيد خلال فترة ولاية شيشرون عام 63 قبل الميلاد.

لم يكن الكهنة ومنظماتهم معزولين تماماً عن الشؤون العامة. كانوا، مثلهم مثل اي موظفٍ آخر، مواطنين عاديين. كان الاختلاف الوحيد أنهم احتفظوا بمناصبهم مدى الحياة. كان الممكن أن ينخرطوا في الشؤون العامة في نفس الوقت، وفي بعض الأحيان كان منصب الكاهن فخرياً بحتاً.

عندما كان تيبيريوس غراكوس شاباً تم انتخابه لمنصب عضو في الاغوريس، مثل شيشرون لاحقاً. كان يوليوس قيصر (سيزر) كاهناً لجوبيتور في سن الثالث عشرة، وأنتُخب في سن السابعة والثلاثين الكاهن الأعلى للبونتييفيس. في وقتٍ لاحقٍ شغَلَ هذا المنصب لبيديوس، ومن ثم شغله بعد موته اوكتافيان اوغسطس. حافظ خُلفاء أوغسطس على سيطرتهم على مُختلف المناصب، بما في ذلك البونتييفيكس الأعلى.

من المُثير للاهتمام دراسة مسألة الدين والنظام الطبقي في روما. مثل جميع ديانات الشعوب القديمة الأخرى، عارضت الديانة الرومانية المُجتمع الروماني بالعالم الخارجي. كانت الآلهة الرومانية راعيةً للدولة في صراعها مع الأعداء. لكن كان هذا المبدأ عاملاً أيضاً داخل المُجتمع الروماني نفسه. لم يُشارك البليبيانيين في العبادة الرسمية. لم يكن لديهم الحق في اللجوء الى



الكاهن الأعلى. على هذا الأساس رفض الباتريسيين حق البليانيين في تقلد المناصب العامة. عندما حصل هؤلاء الأخيرين على حقوق متساوية، لم تختف اللامساواة بشكل عام بل أصبحت أكثر رسوخاً. مع تطور العبودية، أصبح الدين شكلاً من أشكال مقاومة ملاكي العبيد للعبيد. لهذا السبب تم ابعاد العبيد من البلاد الأخرى عن العبادة. لم يكن للعبيد أي حقوق انسانية، كان عملهم ووقتهم ملكاً لأسيادهم، لذلك كان من الواضح أنه لم يكن مسموحاً لهم أن يقضوا وقتهم في العبادة. كان يتم تجاهل الفوارق الاجتماعية فقط خلال الاحتفالات الزراعية القديمة مثل الساتورناليا Saturnalia. كان العبيد يُشاركون في الاحتفال، ووفق العادة القديمة، كان يُسمح لهم بتناول الطعام والشراب على المائدة مع سيدهم، بل أنه حتى كان يخدمهم كذلك. كان يتم احياء العادات المشاعية العشائرية خلال الساتورناليا.



احتفال الساتورناليا

لم يكن لدى العبيد المُحررين والفقراء في روما أخلاقهم الطبقية المُتميزة عن أخلاق أسياد العبيد وحسب، ولكن اختلفت معتقداتهم الدينية أيضاً عن الدين الروماني الرسمي. على سبيل المثال، كان لديهم لفترةٍ طويلة الآلهة الثلاثية البليبانية المُتمثلة بسيريرا وليبير وليبير، والذين وُضعوا في مواجهة مع الآلهة الباتريسانية الثلاثية القديمة جوبيتور ومارس وكويرينوس. تم تبني هذه الآلهة البليبانية في بانثيون الدولة بعد أن تم منح البليانيين حقوقاً متساوية مع الباتريسيين. كَرّمت الجماهير آلهتها المحبوبة، وخاصةً بونا ديا Bona dea وبريابوس Priapus وحتى سيلفانوس Silvanus بالإضافة الى آلهة بليبانية أخرى لم يكن لها مكان في عبادة الدولة الرسمية. كان الناس يرون في هذه الآلهة مدافعين عنهم ضد الأقوياء، وراعيةً لقطع أراضيهم الصغيرة وأثاث منزلهم المتواضع.

نما البانثيون الروماني مع توسع الدولة، وضم المزيد والمزيد من المناطق، أولاً في ايطاليا، ثم في البلدان الأخرى. كان تأثير اليونانيين كبيراً بشكلٍ خاص في هذا الصدد. كان هذا التأثير واضحاً حتى في الفترة الأولى وجاء من خلال المستوطنات اليونانية على الساحل الغربي لاطاليا مثل كوماي Cumae و نابوليس Neapolis. كان هذا عندما تبني الرومان الآلهة



اليونانية أبولو وهيراكليس (بدا الاسم ببساطة مُشابهاً لهيركوليز-هرقل الروماني)، وبعض الآلهة الأخرى. في نفس الوقت، احتذى الرومان بمثال اليونانيين والأتروسكانيين وبدأوا في تشييد المعابد وإنشاء التماثيل للآلهة. كانت نفس هذه الفترة القديمة بمثابة بداية الأسطورة حول كُتب العرافة (سبيلين Sibylline)، والتي من المُفترض أنها أدت إلى استعارة روما للطقوس اليونانية. بدأ الدين اليوناني يؤثر على روما بقوة بعد الحرب التارنتينية Tarentian war (أوائل لالقرن الثالث قبل الميلاد) وضم جنوب إيطاليا للمستوطنات اليونانية، وصار التأثير أقوى كذلك بعد أن غزت روما اليونان (منتصف القرن الثاني قبل الميلاد). خضوعاً للتفوق الثقافي الواضح لليونانيين، استعار الرومان الأساطير اليونانية الغنية والمتنوعة، وقاموا بتكييفها مع آلهتهم الباهتة. أصبحت هذه الآلهة أقرب إلى الآلهة اليونانية ومتطابقة معها. صار جوبيتور مثل زيوس، وجونو مثل هيرا، ومينيرفا مثل أثينا، وديانا مثل ارتيميس، ومارس مثل أريس، وفينوس مثل أفرودايت، وما إلى ذلك.

إنها مسألة أخرى عندما يتعلق الأمر باستعارة العبادات الشرقية. كانت هذه العبادات مُختلفة تماماً عن الديانة الرومانية، إذ تطورت في ظروف اجتماعية وسياسية مُختلفة. لقد كانت غارقة في التصوف والأفكار حول العقاب في العالم الآخر، لذلك كان للحكومة الرومانية والأرستقراطية تحفظات قوية تجاهها. لم يكن لتلك العبادات، على عكس الديانة اليونانية، أن تُصبح جزءاً من العبادات الرومانية الرسمية. تمسك الباتريسيين الرومان القدامى بآلهتهم القديمة وكانوا ينظرون بخرسة وشك إلى مُختلف الابتكارات الدينية "البربرية". لكن كان الجماهير وسكان المُدن الفقراء والعبيد يعبدون ايزيس وأنوبيس وسيراپيس من مصر والآلهة السورية ومن آسيا الصُغرى المُختلفة، بشغف. لقد رأوا أنها مُنقذة لهم، في حين أن الآلهة الرومانية الرسمية لم تكن تعني أي شيء لهم.



رومانيون يُمارسون طقوساً باكوسية

كانت عبادة الآلهة الشرقية تتضمن طقوساً حسية (الرقص والشرب والجنس). لكن السلطات الرومانية نددت بذلك وحظرته. اعتمد مجلس الشيوخ سنة 186 قبل الميلاد مرسوماً ضد

الباكوسية<sup>1\*</sup> bacchanalia حيث انخرط عبدة الاله التراقي-الفريجي في أنشطة مُفرطة ولم تتفق مع الأخلاق الرسمية السائدة. قدّم مجلس الشيوخ للمحاكمة ما يصل الى 7000 مُشارك في هذه الاحتفالات، وتم اعدام أكثر من نصف المُتهمين. على الرغم من هذه الاجراءات القاسية، استمرت العبادات الشرقية في التغلغل داخل روما بثبات. تجلّى هذا بشكل غير مُباشرة عندما تحوّل المجتمع الروماني الى مركز امبراطورية البحر الأبيض المتوسط الكُبرى مُتعددة الجنسيات. تجلّى هذا بشكلٍ خاص في الفترة المتأخرة، أثناء انهيار روما القديمة (القرنين الثالث والرابع) عندما أصبحت عبادة ميثرا Mithras وايسيس وآتيس والمسيح Christ شائعةً على نطاقٍ واسعٍ في جميع أنحاء الامبراطورية.



الباكوسية

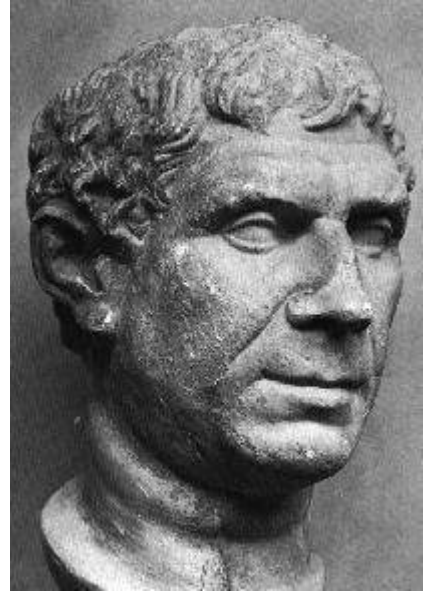
كان هناك تغيير آخر مُرتبط بالانتقال روما من جمهورية (509-27 قبل الميلاد) الى امبراطورية مُبكرة Principate (27 قبل الميلاد الى 284 ميلادي)، ومن ثم الى امبراطورية ناضجة Dominate (284 وحتى سقوط روما). تطلّب النظام الامبراطوري الذي نشأ من جمهورية اسياد العبيد (وهي نظام ملكي تم تمويهاها بالأصل باسم جمهوري اعتباري)، عقوباتٍ دينية. على الرغم من وجود علامات ضئيلة على عبادة القوة الامبراطورية والتي كانت واضحة حتى في عهد سوللا الذي كان يُعتبَر مُفضلاً لدى الآلهة، لكن التآليه الحقيقي للأباطرة (تآليهم في البداية بعد وفاتهم، ومن ثم صار التآليه أثناء حياتهم، لاحقاً) بدأ مع يوليوس قيصر. كان هو أول من حصل على مرتبة التشريف الالهية الرسمية عند موته. اوكتافيان، الذي لُقّب نفسه بأغسطس

<sup>1</sup> \* - من الاله باكوس، وهو اله اللذة التراقي. والباكوسية هي طقوس كانت مُنتشرة في وسط وجنوب ايطاليا، تتضمن احتساء النبيذ والرقص وممارسة الجنس. كانت تُمارَس اما بشكل عشوائي، أو بشكل منظم من قِبَل أتباع هذا الاله. وقد كانت شكلاً من أشكال التمرد الطبقي على الدين الروماني الرسمي. استمرت الدولة الرومانية في مُحاربة هذا الشكل من أشكال الطقوس، إلا أنها استمرت خلال فترة الامبراطورية الرومانية

والذي يعني المُقدَّس، اعتُبرَ الهاً بعد وفاته وبُني معبد تكريماً له. أعلن كاليغولا Caligula نفسه الهاً عندما كان لا يزال على قيد الحياة، وأمر بأن تحل نسخة طبق الأصل من رأسه محل تلك الرؤوس الموجودة على تماثيل الآلهة اليونانية. نشأت العبادة الرسمية لـ"عبقرية الامبراطور" في جميع أنحاء الامبراطورية، كل هذا كان له تداعيات سياسية واضحة.

لكن في الوقت نفسه، سعى الأباطرة الأوائل الى الحصول على أشكال من السلطة والنفوذ المقبولين للتقاليد الجمهورية، وأداروا سياسةً دينيةً أخرى أيضاً، وهي سياسة استعادة المُعتقدات الدينية الرومانية القديمة التي بدأت في الانحلال، والحفاظ عليها. كان أوغسطس نشطاً بشكلٍ خاص في هذا الصدد. رمم وبنى المعابد. تم تشييد 82 معبداً تحت حُكمه في روما وحدها. أعاد احياء عبادة لاريس القديمة، وأسس عبادتها في كل حي من الأحياء الـ265 في روما، وأعاد سن قواعد الأرفالبرودرز، وجدد الأعياد والألعاب الدينية التقليدية ووسعها، ونصّب نفسه البونتيكس الأعلى. أثناء دغمهم للعبادات الرومانية القديمة، لم يحظر الأباطرة الطقوس الشرقية، ولكنهم حاولوا الحد من شعبيتها من خلال مواجهتها بالديانة الرومانية الأصلية. لكن هذه السياسة لم تنجح لأنها وقفت ضد الاتجاه التاريخي الطبقي لانحلال الديانة الرومانية. لم تكن آلهة روما القديمة التي عكست الحياة اليومية للمدينة تتوافق مع الظروف الجديدة المُتمثلة بصعود روما كقوة عالمية هائلة.

بينما انتمت الجماهير الشعبية تدريجياً الى العبادات الشرقية بدلاً من الآلهة الرومانية، كان المُتعلّمون ينجذبون بشكلٍ مُتزايدٍ الى مدار التفكير الحر، مع التطور الثقافي الحاصل. انتشر التفكير الحر والنقدي في جميع أنحاء روما مع تعاليم اليونانيين. كان أحد أقوى المُدافعين عن الثقافة اليونانية، والذي تُرجمَ للكُتّاب اليونانيين الى اللغة اللاتينية هو الشاعر كوينتوس اينبوس Quintus Ennius (240-169 قبل الميلاد).



كوينتوس اينبوس

كان متشككاً جداً في الدين ولم يؤمن بالآلهة. كان مُعاصره تيتوس بلوتوس Titus Plautus (254-184) يسخر في كوميدياه من صيغ الصلاة المُختلفة التي كان اللصوص والعاطلون ينطقون بها. حاولَ كُتّاب وفلاسفة آخرون في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد التوفيق بين الدين والنظرة العقلانية عن العالم، واعطاء الأساطير والمفاهيم حول الآلهة معنىً مجازياً. شَعَرَ بعض

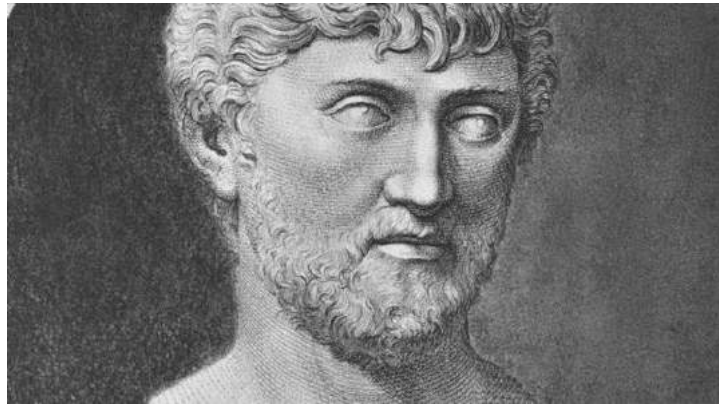


المُتعلّمين الذين لم يعودوا يؤمنون بالعرافة وكشف الطالع أنها، اي هذه الأخيرة، ما زالت ضرورية للناس. على سبيل المثال، قال شيشرون، الذي كان قادراً على الجمع بين تفكيره الحر والأداء الواعي لوظيفته ككاشف للطالع، أنه يجب الحفاظ على هذه الوظيفة لكي لا تُزعج الجماهير، ومن أجل أن تقدّم خدمةً للدولة.



تيتوس بلوتوس

بلَغَ التفكير الروماني الحر ذروته في أعمال الشاعر اللامع والفيلسوف المادي تيتوس لوكريتوس كاروس (99-55 قبل الميلاد).



تيتوس لوكريتوس كاروس

طَرَحَ وجهة نظره المادية المُتسقة في قصيدته المُمتازة (في طبيعة الأشياء)<sup>1</sup> \* De Rerum Natura، والتي أنكر فيها وجود الاله وفضح خطر الدين. أظهرت القصيدة أنه فهِمَ أصل الدين ولماذا استمر طويلاً. كان غايوس بلينيوس سيكوندوس الأكبر Gaius Plinius Secundus (23-79) مادياً أقل اتساقاً. أنكر وجود الآلهة التقليدية، لكنه قال بأن مركز الكون هو اله الشمس. استمر الدين الروماني حتى انتصار المسيحية في القرن الرابع.

<sup>1</sup> \* - كتاب (في طبيعة الأشياء)، لوكريتوس، ترجمة على عبد التّوّاب علي وصلاح رمضان السيد، المركز القومي للترجمة، 2018

مما يقوله لوكريتوس في قصيدته- (من المترجم):

في البداية تجاسرَ رجلٌ اغريقي بأن رفع عينيه البشريتين  
في وجه المعتقدات، وكان أول إنسان يقف في مواجهتها  
لم تُثنه عن موقفه قصص الآلهة والصواعق والسماء بهزيم  
رعداها ذي الوعيد، بل أن ذلك قد أثار-الى حدٍ بعيدٍ-  
شجاعة عقله القوية، لدرجة أنه صار أول إنسانٍ يرغب  
في تحطيم الأقفال مُحكمة الإغلاق لأبواب الطبيعة  
لذلك فإن قُدرته العقلية المُفعمة بالنشاط كان لها العُلبة  
وذهب الى ما وراء حصون السماء المُستعرة  
وتجاوز بفكره وخياله الكون اللامتناهي كله  
ومنه يعود الينا فيُعلمنا ما بإمكانه الظهور في الكون... ص99

لقد استطاعت المُعتقدات البالية أن تُنقع الناس بارتكاب شرورٍ كثيرة  
انت نفسك الآن، أو في أي وقتٍ آخر، وقد أُقِلتَ  
بأقوال الكهنة المُرعبة، سوف تنشد الابتعاد عنا  
نعم بالتأكيد كم هي كثيرة الأوهام التي يستطيع الكهنة أن  
يخترعوها كذباً في التو، أو هامٌ كافية لأن تُحوّل مبادئ الحياة  
وأن تُقلِبَ بالخوف، رأساً على عقب، كل أقدارك!... ص101-102

ترجمة للفصل الواحد العشرون من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress  
Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter Twenty one: Ancient Roman Religion

## الفصل الثالث والعشرين: المسيحية

وضع مؤسسو الماركسية الديانات العالمية الثلاثة-البوذية والمسيحية والاسلام- في مواجهة الأديان القديمة التي كانت ولا تزال ديانات قَبَلِيَّة وقومية. ان الفرق بين هاتين المجموعتين كبير. كانت الديانات العالمية ظاهرة متأخرة نسبياً ومُختلفة تماماً في تاريخ الدين: كانت هذه هي المرة الأولى التي يتطور فيها ارتباط ديني بين الشعوب منفصل تماماً عن الروابط العرقية واللغوية والسياسية. بدأ الناس يتحدثون كأعضاء في دين واحد، بغض النظر عن مكان ولادتهم أو اللغة التي يتحدثون بها أو البلد الذي يعيشون فيه. لقد نشأت الأديان العالمية وانتشرت كُلُّ على حدا بفعل مجموعة فريدة من العوامل التاريخية.

ان الديانة العالمية الثانية التي نشأت بعد البوذية هي المسيحية حيث ارتبط تاريخها ارتباطاً وثيقاً بتاريخ أوروبا في المقام الأول، ومن ثم ارتبطت، في وقت لاحق، مع العديد من البلدان غير الأوروبية.

المسيحية اليوم هي الدين الأكثر انتشاراً في العالم (بشكل رئيسي في أوروبا والأمريكيتين). لكن المسيحية مُقسمة الى عددٍ من الطوائف والكنائس المُعادية لبعضها البعض في أغلب الحالات. ان أصعب مسألة في تاريخ المسيحية هي مسألة أصل الدين نفسه. لقد كانت هذه المسألة موضوع مناقشة مُستمرة. يُمثل الأدب البرجوازي حول أصل المسيحية اتجاهين رئيسيين: أحدهما يقول أن المسيحية أسسها يسوع المسيح الذي من المُفترض أنه عاش في أرض اليهود خلال حكم الامبراطور الروماني اوغسطس وتيبيريوس (أوائل القرن الأول). لقد بشر بتعاليمه، والتي استكملها وبشر بها تلاميذه ورُسله اللاحقون. ان هذا رأي كُنسي صرف، لكن تم طرحه بشكل "علمي" أكثر اعتدالاً في الأدب التاريخي البرجوازي.

ساهمت مدرسة توبنغن Tubingen البروتستانتية للبحث الانجيلي كثيراً في نقد الأناجيل. لقد أزالت العناصر الخيالية الواضحة في نصوص الانجيل مثل المعجزات والتناقضات. ومع ذلك، حاول أتباع توبنغن الحفاظ على الجوهر التاريخي المُفترض في قصص الانجيل حتى لا يُقوضوا سلطة الدين. زعموا أن قصص الأناجيل تستند الى أحداث تاريخية حقيقية تتعلق باليسوع الواعظ. الاتجاه الآخر في دراسة المسيحية المُبكرة يُمكن أن يُسمى الاتجاه البرجوازي المناهض لرجال الدين، وهو اتجاه مُنبثق من أدب التنوير في القرن الثامن عشر، اعتبر أتباع هذه المدرسة جميع صور الآلهة والأبطال على أنها تجسيدات اسطورية كونية. هذه هي الطريقة التي قالوا بها أن يسوع هو اله الشمس أيضاً. في منتصف القرن التاسع عشر، عندما أُجريت دراسات مُحسنة عن أديان العالم القديم بعبادتها لآلهة الطبيعة العظيمة، وآلهة الحياة النباتية والحيوانية، بدأ العلماء ذوي التفكير الحر في رؤية العديد من أوجه التشابه بين المسيحية والعبادات الشرقية القديمة. وخلصوا الى أن صورة يسوع كانت عبارة عن مزيج من الآلهة الشرقية القديمة- أوزوريس وميثرا وديونيسوس وآلهة أخرى، والى حد ما، أنبياء يهود قدامى، رأى هؤلاء العلماء فيهم عناصر اسطورية فلكية. ومن هنا كان استنتاجهم، أنه لا يوجد شيء أصيل في المسيحية، وأنها مُجرد تكرار للأساطير الفلكية اليهودية القديمة وغيرها من الأساطير المصرية والسورية. نفى علماء هذا الاتجاه أن يسوع كان شخصية تاريخية.

حاول عدد من علماء دراسة المسيحية المُبكرة، من خلال محاربة الخرافات، الدفاع عن أفكار الربوبية المُجردة. مثل مُمثلي مدرسة توبنغن، دَرَس العلماء ذوي التفكير الحر المسيحية فقط من حيث التفاعل الصرف للأفكار الدينية، دون النظر الى الظروف التاريخية التي نشأت فيها المسيحية. ذهب أتباع المدرسة الأسطورية، أثناء محاربة الأطروحة الانجيلية حول الطبيعة



الخاصة والاستثنائية للمسيحية، ذهبوا الى التطرف الآخر ولم يروا شيئاً جديداً في المسيحية على الاطلاق. لقد اعتبروها نتاجاً ميكانيكياً للأفكار المعروفة منذ زمن طويل.

اتخذ العلم الماركسي في هذه المسألة مقاربةً صحيحةً بشكلٍ أساسي. تم ذكر هذه المقاربة في أعمال فريدريك انجلز: (برونو باور والمسيحية المبكر) Das Buch des Offenbarung and Zur Geschichte des Urchristentums. كان انجلز هو أول من قام بتحليل دقيق للظروف التاريخية التي تطورت فيها المسيحية وجذورها الاجتماعية.

يُمكن تقسيم مصادر دراسة المسيحية المُبكرة الى مجموعتين رئيسيتين: المجموعة المسيحية، والمجموعة غير المسيحية. يُمكن أيضاً تصنيف المصادر المسيحية الى ثلاثة فروع: الأسفار القانونية <sup>1</sup>\* canonical للعهد الجديد، والمجاميع غير القانونية والأبوكريفية <sup>2</sup>\* apocryphs، وأعمال اللاهوتيين والكتّاب المسيحيين الأوائل.

تتكون أسفار العهد الجديد المُتعارف عليها من المكونات التالية:

أ- الأناجيل الأربعة- انجيل متى، وانجيل مرقس، وانجيل لوقا وانجيل يوحنا. انها قصص عن حياة يسوع على الأرض وتعاليمه ومُعجزاته وموته (صلبه) وقيامته. من حيث المحتوى، تتكون الأناجيل الثلاثة الأولى من بعض المعلومات التي تتطابق مع بعضها البعض، والبعض الآخر لا يتطابق بالمرّة. وبسبب أوجه التشابه بين هذه الأناجيل فانه عادةً ما يُطلق عليها اسم الأناجيل السيوپتنيكية synoptic. يختلف انجيل يوحنا اختلافاً كبيراً.

2- سفر أعمال الرسل المنسوبة الى الرسول لوقا (المؤلف المزعوم للانجيل الثالث). انه يحكي عن أنشطة الدعاة المسيحيين الأوائل.

3- رسائل الرسل epistles of the apostles، أي رسائلهم الى مُختلف الجماعات المسيحية، بما في ذلك 14 رسالة منسوبةً الى الرسول بولس، و 7 الى رُسُلٍ آخرين (يعقوب وبطرس ويوحنا ويهوذا Jude).

4- الأبوكاليس (رؤيا القديس يوحنا) The Revelation of St John - من المُفترض أنه كاتب الانجيل الرابع.

هذا هو رأي الكنيسة فيما يتعلق بتأليف هذه الأعمال. تؤمن الكنيسة أنه بالرغم من أن هذه الأعمال كتبها أناس عاديون، الا أنها مُستوحاة من الروح القدس، وبالتالي فان كل كلمة منها هي حقيقة مُطلقة.

ومع ذلك، فان الفحص العلمي الحقيقي للعهد الجديد يُقدّم صورةً مُختلفةً عن تأليف هذه الأعمال والزمن الذي كُتبت فيه. تُظهر الدراسة المُتأنية أن سفر الرؤيا أول ما كُتب على ما يبدو أعوام 68 و69، مُباشرةً بعد وفاة الامبراطور الروماني نيرو (بناءً على النص الذي يقول: "وسبعة ملوك: خمسة سقطوا، وواحد موجود، والآخر لم يأت بعد. ومتى أتى ينبغي أن يبقى قليلاً") (سفر الرؤيا، الاصحاح السابع عشر: 10)). وبالتالي، فقد كُتب عندما كان يهود فلسطين في حالة تمرد ضد روما. يعكس هذا العمل الكراهية تجاه الظالمين الذين قُدر لهم أن يواجهوا نهايةً مُدمرة. انه لا يحتوي على أي أثر للمبدأ المسيحي في التسامح والعفو. لا يُمكن أن يكون كاتب سفر الرؤيا هو كاتب الانجيل الرابع المليء بالروح المُعاكسة تماماً. نعلم من خلال سفر الرؤيا أنه خلال الستينيات كان هناك بالفعل العديد من الجماعات المسيحية، تم تسمية 7 منها كلها في آسيا الوسطى، ربما موطن المسيحية.

الرسائل التي من المُفترض أن بولس كتبها، ظهرت بعد سفر الرؤيا بكثير. لقد تمت كتابتها بالفعل

<sup>1</sup> \* - الأسفار القانونية هي الأسفار التي أجمعت عليها معايير كُنسبية مُعينة

<sup>2</sup> \* - النصوص الأبوكريفية، وهي النصوص التي لم تُجمع عليها بعض الكنائس، وتُعتبر بشكلٍ رسمي على أنها تحريف للدين

في أوقاتٍ مختلفة من قِبَل مؤلفين مختلفين. وهي مُقسمة الى 3 مجموعات: المجموعة المُبكرة والتي تتعلق بالربيع الأول من القرن الثاني، المجموعة الوسطى المُتعلقة بالربيع الثاني، والمجموعة المتأخرة التي تتعلق بأواخر القرن الثاني. تختلف آيديولوجيا الرسائل "المتأخرة" كثيراً عن آيديولوجيا الرسائل "المُبكرة". الرسائل السبع الأخرى المنسوبة الى الرسل الآخرين مُتشابهة في المُحتوى والزمن الذي كُتبت فيه، وهي تختلف كثيراً عن رسائل بولس. تم تأليفها على ما يبدو في منتصف القرن الثاني.

لم تكن الأناجيل، التي تعتبرها الكنيسة من أقدم الأعمال، مكتوبةً في الواقع قبل منتصف القرن الثاني، وكانت مكتوبةً من قِبَل مؤلفين لم يعرفوا الكثير عن البلد والعصر الذي كانوا يكتبون عنه. تحتوي الأناجيل على أخطاء جغرافية وتاريخية عديدة. انها تذكر حيوانات ونباتات لم تكن موجودةً في فلسطين في تلك الأيام (على سبيل المثال، الخنازير التي اعتقد اليهود انها نجسة وبالتالي لم تتكاثر) وذكرت أشياء لم تكن موجودةً في أي مكان (على سبيل المثال، الخردل الموصوف بأنه شجرة كبيرة متفرعة). كما أنها خلطت بين الأحداث والأفراد في فترات مختلفة (على سبيل المثال، الملك هيرودس Heord الذي توفي في القرن الرابع قبل الميلاد، وكوبرينوس الذي حكم سوريا في القرن السادس الميلادي).

تُناقض الأناجيل بعضها بعضاً بشدة في كثير من الحالات. على سبيل المثال، تتبع أناجيل متى ولوقا نسب يسوع من الملك داوود، ووفقاً لأنجيل متى تضمنت سلسلة الأنساب 28 جيلاً، بينما تحدث انجيل لوقا عن 42 جيلاً. يؤكد انجيل متى أن يعقوب هو جد يسوع السابع، لكن لوقا يقول انه ايليا Elijah. وفقاً لأنجيل متى، عاش والدا يسوع في مدينة بيت لحم اليهودية، وفرّوا هاربين الى مصر لانقاذه من أمر الملك هيرودس بقتل جميع الأطفال. عندما مات هيرودس انتقلت العائلة من مصر الى الناصرة. وفقاً لأنجيل لوقا، كان والدا يسوع يعيشان في الناصرة طول الوقت، لكنهما كانا في بيت لحم عندما وُلدَ الطفل، بعد ذلك رجعا الى الناصرة. تحتوي الأناجيل على العديد من هذه التناقضات.

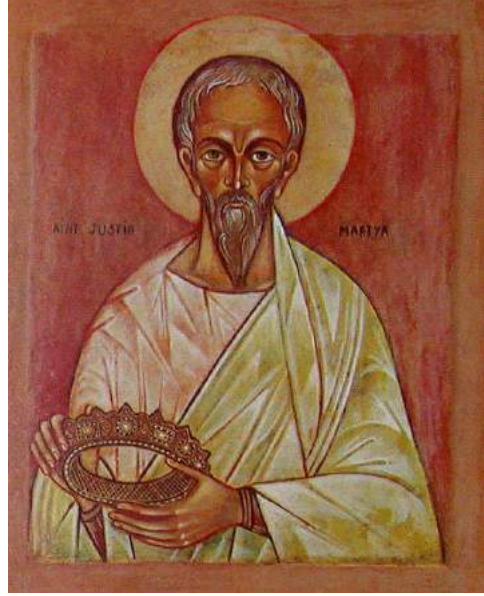
تمتلئ قصص الأناجيل بالعديد من المُعجزات والأحداث الخيالية: شفاء الأشخاص المصابين بأمراض مستعصية والعمى واحياء الموتى والمشي على الماء، الخ. يبدو أنه قد تم تعديل الأناجيل عدة مرات، تم اجراء العديد من الادخالات التي غالباً ما تتعارض مع النصوص السابقة. لذلك من الصعب للغاية استخدام الأناجيل كمصدر تاريخي.

أما بالنسبة لسفر أعمال الرُّسل فقد تم الاعتراف به كواحد من المؤلفات اللاحقة المكتوبة ليس قبل منتصف القرن الثاني.

فئة أخرى من الوثائق المسيحية المبكرة هي الكتابات غير الكُنسية. على الرغم من عدم رفضها من قِبَل الكنيسة الا أنها لا تعتبرها من وحي الاله. وهي تشمل الأناجيل المشكوك فيها، والتي كانت موجودةً بكثرة، لكن لم يتم حفظ مُعظمها ولا تُعرَف الا بأسمائها. أهم الكتابات غير الكُنسية التي تم حفظها هي انجيل نيقوديموس، وانجيل يعقوب وانجيل مولد مريم وانجيل تاريخ يوسف النجار وأعمال الرُّسل وانجيل الراعي وانجيل الاثني عشر رسولاً. كلها بقايا صغيرة لأدب مسيحي قديم واسع، قام المسيحيين أنفسهم بتخريبها خلال الصراعات الشرسة بين الكنائس والطوائف. بعض الأدب غير الكُنسي له أهمية كبيرة، لأنه كُتب قبل مُعظم النصوص القانونية. على سبيل المثال، يعكس انجيل الاثني عشر رسولاً، الذي يعود تاريخه الى النصف الأول من القرن الثاني، المرحلة المُبكرة من تاريخ المُجتمعات المسيحية.

الفئة الأكثر موثوقيةً من المصادر المسيحية هي الأدبيات التي كتبها المُدافعون عن المسيحية ضد أعداءها، وآباء الكنيسة. انها قيّمة لأننا نعرف، بهذه الدقة أو تلك، من الذي كتبها ومتى، وهي تساعدنا في تأريخ الأدب الكُنسي أيضاً. تشمل هذه الأعمال كتابات القديس جاستن الفيلسوف

Justin the Philosopher (جاستن الشهيد) حوالي عام 150، والقديس ايرينيوس Irenaeus حوالي عام 180 الذي كان أول من ذكّر الأناجيل المُنسية الأربعة وحاول اثبات سبب وجود 4 ولماذا ليس أكثر أو أقل.



جاستن الفيلسوف

كان هناك ترتليان Tertullian القرطاجي (أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث)، والقديس أوريجانوس Origen (أوائل القرن الثالث) الذي كتب ستة كتب ضد سيلسوس Celsus ناقد المسيحية ومعارضها، وكليمان الاسكندري Clement of Alexandria (بداية القرن الثالث) ويوسابيوس القيصري Eusebius of Caesarea (أوائل القرن الرابع) وهو أول مؤرخ للكنيسة المسيحية.



ترتليان القرطاجي

تُعتبر الاكتشافات الأركيولوجية من بين المصادر المسيحية المبكرة، مثل المدافن (خاصةً سراديب الموتى في روما) والنقوش وما إلى ذلك، ولكن لا يرجع أيٌّ منها إلى ما قبل القرن الثاني. تم إجراء العديد من الاكتشافات الهامة الجديدة في العقود الأخير. وجدَ علماء الآثار في مصر عام 1946 العديد من البرديات باللغة القبطية من القرنين الثالث والرابع، وخاصةً كتابات طائفة الغنوصيين Gnostics المسيحية المبكرة. من بين هذه البرديات انجيل القديس توما وانجيل

فيليب، وهي مُماثلة في مُحتواها للكتب الكُنسية. تتعلق المخطوطات التي عُثِرَ عليها في قمران (شواطئ البحر الميت) بطائفة الأسيينيين Essenes، وهي تُلقب ضوئاً إضافياً على المسيحية المُبكرة، كما تم العثور على المزيد من المُكتشفات في روما وبالقرب من القدس.



كليمان الاسكندري

هذه هي المصادر المسيحية. اما المعلومات التي تم الحصول عيها من الكُتاب الوثنيين فهي نادرة ومشكوك فيها خاصةً عندما يتعلق الأمر بالفترة الأولى. بعد انتصار المسيحية في أوائل القرن الرابع، بدأ كُتاب الكنيسة بادخال اضافات الى مؤلفات المؤلفين الكلاسيكيين لجعل قصص الانجيل تبدو أصيلة. لم تكن مثل هذه التزويرات الأدبية في تلك الأيام مرفوضة. بعض الاضافات بدائية للغاية ويُمكن اكتشافها على الفور، بعضها الآخر مُحسّن ويصعب تمييزه. لذلك فان مسألة المصادر غير المسيحية القديمة، حول المسيحية المُبكرة وخاصةً عن مؤسسها المزعوم هي مسألة معقدة للغاية.

تتعلق أقدم البيانات الوثنية بعام 64، ولكن تم تسجيلها في حوليات تاسيتوس Annals of Tacitus عن عمليات اعدام نيرون الوحشية للمسيحيين، بعد أن اتهمهم باشعال النار في روما. يحتوي النص على هذه الجملة: " لكن كل الجهود البشرية، كل الهدايا السخية للإمبراطور، ودعوات الآلهة، لم تلغ الاعتقاد الشرير بأن الحريق كان نتيجة أمر. وبالتالي، شدد نيرون العقاب وألحق أظع أشكال التعذيب بفئة مكروهة بسبب رجاساتهم ، يطلق عليهم المسيحيون من قبل الجمهور. عانى كريستوس، الذي نشأ الاسم منه، من العقوبة القصوى في عهد تيبيريوس على يد أحد وكلاءنا، بونتوس بيلاتوس Pontius Pilate، وأشد الخُرافات شراً، التي تم التحقق منها في الوقت الحالي، انتشرت مرة أخرى ليس فقط في يهوذا، المصدر الأول للشر، ولكن حتى في روما، هناك حيث تجد كل الأشياء البشعة والمخزية من كل جزء من العالم مركزها وتصيح شائعة. وبناءً عليه ، تم القبض أولاً على كل من اعترف بالذنب؛ ثم، بناءً على معلوماتهم، أُدين عدد هائل ، ليس بجريمة احراق المدينة ، بقدر ما أُدين بالكرهية ضد البشرية". يُفسّر العلماء هذا النص بطرقٍ مختلفة. يعتقد البعض أنه قام أحد المسيحيين بتعديله والاضافة عليه لاحقاً. الحُجة التي تقف في صف هذا الافتراض هي أن تاسيتوس لم يذكر بيلاتوس سابقاً، وهو مجرد مسؤول اقليمي، لذلك من غير المُرجح أن يتحدث عنه فجأةً بهذه الطريقة في النص. يعتقد مؤلفون آخرون أن المُعدّل المسيحي لن يجعل تاسيتوس يقول مثل هذه الأشياء التي تُقلل من احترام الدين الجديد.

مصدر آخر للمعلومات موجود في آثار اليهود لجوزيفوس Flavius Josephus. وهو يصف تعاليم واعدام وبعث يسوع عندما كان بيلاتوس في فلسطين: "ظَهَرَ يسوع، وهو، رجلٌ

حكيم، هذا اذا كان مسموح ان ندعوه رجلاً، لانه كان فاعلاً لأعمالٍ رائعة وهو مُعلّم للرجال واطهر لهم الحقيقة بكل سرور... هذا هو يسوع...". يبدو أن هذا التعديل السيء الى حد ما من قِبَل الكُتّاب المسيحيين لا يتطابق على الاطلاق مع اسلوب فلافيوس، ولا يستطيع أن يخدم الباحث المُتمرس. اتفق الجميع على أن هذا تزوير. في الوقت نفسه، يعتقد بعض العلماء أنه تمت اضافة كلمات منفصلة هنا وهناك الى نص فلافيوس، مثل: "هذا هو يسوع"، لأن النص الأصلي يذكر يسوع، ولكن بطريقةٍ أُخرى على أنه مُبشّر أعدمته السلطات الرومانية. هذا الرأي دعمته الترجمة العربية للنص مؤخراً، والذي لم يُوصف يسوع المصلوب فيه على الاطلاق على أنه اله وفاعلٌ للمعجزات.

تُوفّر مُراسلات بلينيوس الأصغر Pliny the Younger أولى المعلومات غير المسيحية المعقولة. كتب بليني Pliny، وهو مسؤول في مقاطعة بيثينيا Bithynia (آسيا الوسطى)، الى الامبراطور تراجان Trajan عام 113 يسأله عما يجب أن يفعله مع المسيحيين، الذين قيل أنهم أعضاء في مُنظمة اجرامية. أراد أن يعرف ما اذا كان سيُعاقبهم على ارتكابهم جرائم أو أنه يجب أن يفعل ذلك لمجرد انتمائهم الى الطائفة. ردّ تراجان باصدار تعليمات الى بليني بممارسة الاعتدال ومُعاينة أولئك الذين يُصرّون على ايمانهم فقط. بالحكم على مراسلات بليني مع تراجان، يُمكن القول أنه كان هناك العديد من المسيحيين في آسيا الصغرى في أوائل القرن الثاني.

يذكر التلمود اعدام واعظ يُدعى يسوع بن بانديرا (ابن بانديرا) son of Pandira، لكن ليس من الواضح ما هي علاقة ذلك الشخص بيسوع الانجيلي.

ظهِرت المزيد من المعلومات الوثنية عن المسيحية في النصف الثاني من القرن الثاني. كتبها الامبراطور ماركوس أوريليوس، وفي الشرق كتبها لوقيانوس ساموساتينسيس (لوقيان الساميساطي) Lucianus Samosatensis الذي كتب قصة تُسمّى بيريجرينوس Peregrinus، وهي قصة تهكّمية عن الحياة اليومية في المجتمعات المسيحية الأولى في آسيا الصغرى. يتضح من هذا الاستعراض أن الأدلة التي قدّمها المؤلفون الوثنيون في السنوات الأولى للمسيحية نادرة وغير موثوقة. لم يكتب هؤلاء المؤلفون في الأساس أي شيء عن مؤسس الدين يسوع. وحتى المصادر المسيحية أو المصادر الأخرى لا تذكر أي معلومات لا جدال فيها عنه أيضاً. يُجادل العلماء، حتى يومنا هذا حول ما اذا كان يسوع شخصيةً تاريخية. يقول المدافعون عن المدرسة التاريخية أنه كان موجوداً بالفعل، ويقول أتباع المدرسة الأسطورية أنه لم يكن كذلك. حتى العلماء الماركسيون لديهم آراء مُختلفة حول هذه المسألة. الى جانب حقيقة أن جميع المصادر المكتوبة خلال حياة يسوع المزعوم لم تذكره، هناك حُجة أُخرى مُهمة ضد المدرسة التاريخية. تُشير الكتابات المسيحية المُبكرة، عند وضعها في التسلسل الزمني الصحيح، الى أن صورة المسيح تطورت تدريجياً من كائنٍ خارقٍ للطبيعة، وهو حُمْلٌ غامض، كما تم تصويره في سفر الرؤيا، الى صورة مسيح الانجيلية الذي بشرَ على الأرض وتم اعدامه. ارتبط هذا التطور بتطور الايمان المسيحي.

تم تقديم المزيد من الأدلة على لاتاريخية شخصية يسوع من خلال الايقونات الأثرية. لا يحتوي الفن المسيحي المُبكر على صورة يسوع المصلوب، لا تظهر هذه الايقونات قبل القرن الثامن. لا يشعر الماركسيون أنه من الضروري تحديد ما اذا كان يسوع شخصيةً تاريخيةً أم لا. لا ينبغي البحث عن جذور التعاليم المسيحية في نشاط الأفراد، بغض النظر عن من هم، ولكن في الظروف الاجتماعية والسياسة لذلك العصر وفي صراع الأفكار الذي نشأ في تلك الظروف. ان صورة يسوع الانجيلية (وهي الصورة الوحيدة في المسيحية الحديثة) ليست انعكاساً لشخصية تاريخية مُعينة، ولكنها شخصية أدبية بحتة ذات سمات متناقضة للغاية تم انشاؤها بشكلٍ جماعي

في خضم صراع ايديولوجي طويل. ليس من المهم للعلماء الماركسيين ما اذا كان هناك واعظ ما اسمه يسوع قد عاش ومات في القرن الأول في فلسطين أم لا.

كان فريديريك انجلز أول شخص أجرى دراسة علمية صارمة للظروف التاريخية لأصل المسيحية. وأشار الى أن أهم ظرف هو تشكّل الامبراطورية الرومانية. كان نشوء امبراطورية عالمية تمهيداً لظهور عبادة تسوية Levelling. جلب الغزو الروماني الهزائم الشنيعة للدول الفردية المحيطة، وأدى النظام الروماني الاستبدادي والعنيف وقمع المقاطعات والضرائب المرتفعة والغياب التام للحقوق المدنية الى لامبالاة واحباط الجماهير العريضة، ليس فقط بين العبيد، ولكن أيضاً بين السكان الأحرار، خاصة في المقاطعات.

أدت التمردات الفاشلة للعبيد وشعوب روما المضطهدة الى تفاقم هذا الارتباك والاحباط العام. جعل فشل المقاومة المسلحة في البلدان المنفردة المحيطة وثورات العبيد، جعل الجماهير المضطهدة تشعر باليأس وانعدام الأمل.

شدّد انجلز على أن هذا المزاج كان سائداً بين طبقات مختلفة، أي في كل قطاعات المجتمع، لأن الناس شعروا بنفس القدر أنه لا سبيل للخروج من هذا الوضع: "...كانت أي مقاومة تُبديها القبائل الصغيرة أو المدن الفردية ضد قوة روما العالمية العملاقة غير مُجدية. أين كان الخلاص المُشترك لجميع المستعبدين والمضطهدين المنكوبين بالفقر، عند كل هذه المجموعات الاجتماعية المتنوعة التي تقف مصالحتها غريبة عن بعضها بل وحتى متعارضة؟ تم العثور على مخرج لهذا الوضع، لكن ليس في هذا العالم!"

عندما لم يستطع الناس أن يروا طريقاً للخلاص والتحرر من الاضطهاد على الأرض، فانهم قد سعوا للحصول عليها في السماء.

لكن لماذا كان هناك حاجة الى دين جديد؟ لماذا لم يجد الناس العزاء في الديانات القديمة؟

كانت الديانات القديمة قَبَلية ومحلية. لم يكن يُمكنها أن تتجاوز تلك الحدود. الى جانب ذلك، فان انهيار تلك الدول حيث تطورت هذه الأديان قد قوّض أساساتها. كانت هناك حاجة الى دين أكثر مرونة لا يرتبط بظروف محلية ضيقة ويُمكنه أن يُلبّي احتياجات الجماهير متعددي المناشئ من السكان المضطهدين في الامبراطورية الرومانية.

كان لبعض المذاهب الدينية تأثيراً مُعِيناً أكثر نجاعةً على الجماهير. انتشرت ديانات شرقية مُعينة خلال فترة الامبراطورية الرومانية قريبة من الديانات العالمية. كانت عبادة ايزيس شائعة في النصف الغربي من الامبراطورية، كما كان لها عدد كبير من الأتباع في روما والمقاطعات. كانت عبادة ميثرا Mithra الايرانية تُمارَس على نطاقٍ واسع، وخاصة في الجيش الروماني. ومع ذلك، لم تُصبح أي من هذه العبادات ديناً عالمياً بالمعنى الدقيق للكلمة.

كان الدين الوحيد الذي يُمكن أن يلعب هذا الدور هو الدين الذي لن يُقسّم بل سيوحد جماهير السكان مُتعددي المناشئ واللغات في الامبراطورية الرومانية.

كان العبيد والمضطهدون هم الذين شعروا بالدرجة الأولى بالحاجة الى العزاء الديني الذي قدّمته هذه التعاليم الجديدة. لم تستطع أي من ديانات العالم القديم أن تمنح العبيد والمضطهدين العزاء الديني، لأنها كلها كانت ديانات رسمية للدولة وذات طبيعة أرستقراطية. صحيح أنه كانت هناك بعض العبادات الشعبية، لكنها لم تكن للعبيد، وكانت كُلُّ منها مرتبطة بظروفها المحلية الخاصة. لم يعد العبيد واولئك الذين انسلخوا عن قبائلهم وشعوبهم بحاجة الى الديانات المحلية القديمة.

أدت أزمة المجتمع العبودي الى ظهور اتجاهات جديدة في الوعي الاجتماعي. تطوّرت في الحقبة المُبكرة للامبراطورية مفاهيم جديدة كانت تتمحور حول ازراء الفقر والعبودية والعمل اليومي.

<sup>1</sup> - Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works (Russian edition), Vol. 22, p. 483



تضمنت هذه الأفكار الجديدة احترام "الانسان الوضيع" بمتطلباته ومصالحه المتواضعة بما في ذلك العبد وكرامته الانسانية. انعكست هذه الأفكار الجديدة في المراثيات والنقوش الأخرى والأعمال الأدبية وهجائيات مارتياليس Martialis وجوفيناليس Juvenalis وفلسفات الرواقيين.

وهكذا كانت المسيحية المبكرة هي دين العبيد والمضطهدين. نشأ الدين الجديد من الطوائف اليهودية. في اليهودية في كل من فلسطين والمناطق الأخرى التي هاجروا إليها في القرنين الأول والثاني كان هناك عدد من العبادات، كان بعضها معتقدات مبنية على أساس الايمان بمجيء المسيح المُخلص. كان هذا الاعتقاد، بالنسبة لليهود، الذين عانوا أكثر من أي شعب آخر من الهيمنة الأجنبية (اليونانية والسورية والرومانية)، حجر الزاوية في دينهم، وخاصةً عند طوائف معينة. رأت بعض الاتجاهات في الديانة اليهودية، على سبيل المثال، الزيلوتيين Zealots، أن المسيح هو بطلٌ محاربٌ يُمسك سيفاً بيده وسيُخلص الناس من نير الرومان. نما هذا الأمل خلال حرب يهودا الأولى وتمرد يهودا الثاني. لكن أفسحت هزيمة هذين التمردين، المجال لاتجاهٍ آخر، وهو الايمان يقودم المسيح الروحي. كانت هذه هي تعاليم الأسينيين Essenes الذين عاشوا في مجتمعات رهبانية في أجزاءٍ مُعزلة من فلسطين.



الأسينيين

لقد عاشوا حياة الزهد ووعظوا الناس بالتبئل، ونادوا بالملكية الجماعية ومنعوا العبودية. لقد اعتبروا المسيح مُعلماً بشراً بالعدالة. التزم الأسينيون بدقة، من جميع النواحي الأخرى، بمبادئ اليهودية.

كانت طائفة الناصريون Nazarenes، الأقل شهرةً، أقرب الى المسيحية الناشئة. لطالما قال اليهود أن الناصريون هم اولئك الذين كرسوا أنفسهم للاله اما مؤقتاً أو طوال حياتهم. لم يكن أعضاء هذه الطائفة يقصون شعرهم ولم يشربوا الخمر ولم يمسسوا الموتى، الخ. يُصوّر يسوع في الأناجيل على أنه ناصري، ويُشار الى كلمة الناصري على أنها تعني اليسوع. يعتقد البعض أن أسطورة مجيء يسوع من الناصرة قد تم انشاؤها لتفسير هذه الكلمة، وغالباً ما يُشار الى أتباعه باسم الناصريين. على سبيل المثال، أتهم الرسول بولس بأنه "مقدم شيعة الناصريين" (سفر أعمال الرسل، الاصحاح 24، الآية 5)، أي أنه زعيمهم. في القرآن، يُشار الى أتباع يسوع المسيح باستمرار باسم الناصريين (المؤلف يقصد كلمة "الناصرى"). ربما كان هذا هو الاسم الأصلي الذي أُطلق على طائفة أتباع يسوع.

يُمكن أيضاً تحديد الأصول الاجتماعية والعرقية للمسيحية بشكل أكبر. لم تكن فلسطين هي المكان الذي ظهرت فيه لأول مرة، بل مناطق هجرة اليهود. وهذا واضح من الأدب المسيحي الذي لم يُكتب في فلسطين والذين لم يعرف كاتبوه الا القليل عنها (عن فلسطين). كانت الظروف، في مناطق شتات اليهود، مُهيأة للتغلب على محدودية الدين اليهودي القومية الضيقة بين اليهود المُطلعين على الفلسفة اليونانية والعبادات الوثنية، من أجل التحوّل الى دين عالمي.

أشار انجلز، مُستشهداً بفكرة برونو باور الصحيحة، الى أن فيلو الاسكندراني Philo of Alexandria الذي تأثر بعمق بالفلسفة اليهودية المتأخرة كان هو "أبو المسيحية". كان لديه مزيج من الروح القومية اليهودية والتعاليم اليونانية الكلاسيكية الصرف. فسّر فيلو القصاص التوراتية عن خلق الانسان والنزول من السماء على أنها قصص رمزية. لقد التزم بتعاليم اليهودية التوحيدية الصارمة عن الاله، ولكنه آمن أيضاً بوجود وسيط مُقدس بين الاله والعالم المادية، أي آمن بالكلمة الالهية. كانت هذه فكرة شائعة في الفلسفة اليونانية المثالية. أصبحت كلمة الاله، أي ابن الله يسوع، الشخصية المركزية في المسيحية.

ان فحص سفر الرؤيا، وهو أول كتابة مسيحية تتخللها روح اليهودية المُتشددة وتتناقض بشدة مع كل الأدب المسيحي اللاحق، يُظهر بوضوح أن المسيحية نشأت من احدى الطوائف اليهودية. ان هذا السفر لا يحتوي على أي شيء من العقائد المسيحية الأساسية. لا يقول سفر الرؤيا أي شيء عن الثالوث، أي الروح القدس. والأهم من ذلك لا يوجد فيه أي شيء من الأخلاق المسيحية اللاحقة مثل التسامح والتواضع والغفران. على العكس من ذلك، فهو مليء بالحق على مضطهدي الشعب اليهودي، ولا يعكس أياً من النزعة الكوزموبوليتانية النموذجية للأدب المسيحي اللاحق.

حافظت المسيحية في وقت لاحق على العديد من عناصر الدين اليهودي: مؤسس الدين يسوع الذي تم تصويره على أنه يهودي، وموقع الأحداث التوراتية مثل الدولة اليهودية في فلسطين، وجميع الشخصيات في الكتاب المقدس كانوا يهوداً، والكتاب اليهودي المقدس مُدرج في القانون المسيحي باعتباره موحى من الله، وتبنت المسيحية الاله اليهودي يهوه باعتباره الأب (الرب)، والعقائد الأساسية للدين اليهودي، ومفهوم خلق الاله للعالم والانسان، وتضمن الطقوس اليهودية الفردية في العبادة المسيحية، وخاصة عيد الفصح. كانت بعض الطقوس اليهودية الصرف تُمارس لفترة طويلة في المُجتمعات المسيحية، بما في ذلك الاحتفال بالسبت وعادات الختان التي كانت الزامية لجميع المسيحيين في البداية، ولكن تم التخلي عنها لاحقاً.

وهكذا، كانت المسيحية في المرحلة الأولى من تطورها مجرد طائفة من الطوائف اليهودية بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكن بحلول أواخر القرن الأول، تم تبني عناصر غير يهودية في المجتمعات المسيحية. تم تسهيل ذلك من خلال الظروف التي تطورت فيها اتجاهات مُختلفة في العبادات الوثنية التي أصبحت مُماثلة بجوهرها للطوائف المسيحانية في اليهودية. كان لدى العبادات الشرقية صور لآلهة مُنقذة انتشرت تعاليمها، خاصة بين الطبقات المضطهدة. نحن نعرف العديد من الآلهة المُخلصة في مصر وبابل وسوريا ولاحقاً في اليونان. انهم أوزوريس وتموز وأدونيس وأتيس وديونيسوس. لقد كانت أيضاً آلهة للطبيعة وتجسيدا لروح الحياة النباتية، ولكنها كانت تتمتع بين الجماهير باحترام خاص كآلهة يُمكن للمرء أن يُناشدها ويدعو لنفسه من خلالها بالخلص. هذا جعلها تتمتع بشعبية خاصة بين الفقراء المُدُن الذين لم يكن لديهم أي اهتمام بوظائفها الزراعية الأصلية.

تطورت أغاز (أسرار) دينية مُختلفة خلال الحقبة التي كانت في الدول القديمة والشرقية في حالة انحلال، مثلت بذوراً لأديان تتجاوز الحدود القبلية والقومية الضيقة. كانت الأغاز مُجتمعات دينية لا ينتمي أفرادها الى قوم أو قبيلة واحدة، بل الى دين واحد، وانضموا اليها طواعيةً. من المهم جداً أن الأغاز كانت مُرتبطة بمفاهيم حول الحياة الأخرى. كانت التعاليم في

المجموعات هذه تُبشّر بحياة أفضل بعد الموت. لم تكن أكثر من مُجرّد تعاليم عن خلاص النفس. سهّلت مثل هذه العبادات القائمة على الهيلينية انتشار المسيحية وتعاليم الخلاص التي تطوّرت في اليهودية.

أدى ادراج العناصر الوثنية وغير اليهودية في المُجتمعات المسيحية المُبكرة الى تغييرات جوهرية في العقائد والطقوس المسيحية. طوّرت المسيحية عناصر من الواضح أنه تمت استعارتها من العبادات الوثنية.

ان التعاليم المسيحية حول موت وقيامة الاله هي انعكاس للعبادات الشرقية للالهة التي ماتت ثم بُعثت. تُكرر طقوس عيد الفصح المسيحية طقوس موت وقيامة الاله آتيس. حتى أن هناك تفاصيل فردية في عيد الفصح منسوخة نسخاً من طقوس الليل القديمة المتعلقة بموت وبعث آتيس. أثّرت عبادة ميثرا أيضاً على المسيحيين. تم الاحتفال بميلاد المسيح في 25 كانون الأول يوم الانقلاب الشتوي في نفس يوم الاحتفال بميلاد ميثرا.

تم نسخ عبادة الأم المسيحية مريم من عبادة ايزيس المصرية. كانت عبادة ايزيس مُرشحة لأن تكون عبادة عالمية بسبب عناصرها الايروتنيكية. ومن أجل مُحاربة هذه العبادة بنجاح، وجد المسيحيون أنه من الضروري ترسيخ عبادة الهة انثوية. ومن هنا كانت عبادة الأم مريم في المسيحية غير مسبوقه على الاطلاق في الديانة اليهودية القديمة وفي المسيحية نفسها حتى القرن الرابع. بدأ تاريخ أبوكريفي (تحريفي) في الظهور حول مريم العذراء، مثل انجيل مريم المجدلية وانجيل الطفولة.

تمت استعارة عدد كامل من العناصر من الديانة المصرية والديانات الأخرى. ان عبادة الصليب، على سبيل المثال، لا علاقة لها بالأداة المُفترضة المُستخدمة لاعدام يسوع. في الواقع، كان الرومان يُعدمون الناس على الأخشاب المتقاطعة، ولكنه كان تقاطع على شكل حرف T. ان الصليب المسيحي هو رمز ديني قديم للغاية يُمكن العثور عليه في الأعمال الفنية المصرية والكريتية القديمة وغيرها. من الصعب تحديد أصل الصليب، ولكن من المؤكد أن عبادته لا علاقة لها بأسطورة صلب المسيح<sup>1</sup>.

كان هذا أيضاً الهدف من استعراض شخصية يهوذا Judas الخائن في الأناجيل الأربعة جميعها. كان يهوذا واحداً من الرُسل الاثني عشر الذي من المُفترض أنه قد سلّم يسوع الى أحد أعدائه مقابل ثلاثين قطعة فضية نقدية. ان اسم يهوذا هو تجسيد للسعب اليهودي. أراد كُتّاب الاناجيل من خلال هذه الشخصية أن يشوهوا كل اليهود. وهكذا تعكس العقيدة والعبادة والأناجيل المسيحية تشابكاً بين العناصر اليهودية والوثنية (حتى مُعادية لليهودية).

يمكن ربط هذين الاتجاهين بتعاليم وآراء اثنين من الرسل: بطرس (رسول اليهود) وبولس (رسول الوثنيين، كما يفترض هو نفسه ذلك). ان المسيحية في الواقع هي مزيج مما تُمثله هاتين الشخصيتين.

كانت الخطوة الحاسمة في تشكيل المسيحية كدين هي في الحقيقة انفصالها عن اليهودية من خلال نضالٍ طويلٍ وشاق، مع أنها حافظت على التقاليد اليهودية.

أصبح الصراع بين الجماعات اليهودية (اليهودية-المسيحية) والجماعات غير اليهودية (الوثنية) في المُجتمعات المسيحية شرساً للغاية في أواخر القرن الأول والثاني. على الرغم من محاولات اخفاء آثار هذا الصراع لاحقاً في الأدب المسيحي، إلا أنها لا تزال واضحة في الكتب الكنسية

1 - يوجد الصليب كرمز ديني في كل بلد تقريباً، مثل الصين القديمة والهند القديمة وافريقيا والأمريكيتين. حتى بين الاستراليين يُصنع الفانينغا vaninga الطوطمي أحياناً على شكل صليب كبير. توجد فرضيات مُختلفة حول الأهمية الدينية للصليب. يعتقد البعض أنه رمز للنار (ربما في البداية صليب خشبي كان يُستخدم سابقاً لاشعال النار). يدّعي البعض الآخر أنه كان رمزاً شمسياً للخصوبة، وما الى ذلك. والتفسيرات المُختلفة للصليب المعقوف (شكل من أشكال الصليب أيضاً) عديدة بنفس القدر. يرتبط رمز أركان العالم الأربعة أيضاً بين هنود أمريكا الشمالية، بعبادة العناصر الأربعة.

المُقدسة. يحمل انجيل متى (الذي يُعتَبَر يهودياً حقاً) علامات كلا الاتجاهين المُتصارعين. ومن هنا نشأت التناقضات الواضحة. عندما أرسل يسوع رُسُلَهُ الاثني عشر ليشروا، فقد حذرهم قائلاً: "الى طريق أمم لا تمضوا... بل اذهبوا بالحري الى خراف بيت اسرائيل الضالة" (انجيل متى، اصحاح 10، الآيات 5-6). تكررت هذه الفكرة نفسها تقريباً كلمةً بكلمة في الاصحاح 15 مع المرأة الكنعانية التي رفض يسوع مساعدتها لأنه "لم يُرسل الا الى خراف بيت اسرائيل الضالة"، وتمت الاشارة الى جميع غير اليهود بسخرية عل أنهم "كلاب" (متى، الاصحاح 15، الآيات 26، 24). ولكن في نفس الانجيل، أظهر يسوع تفضيلاً لقائد المئة (الروماني) على اليهود (متى، الاصحاح 8، الآيات 10-13). في نهاية الانجيل، أرسل يسوع رُسُلَهُ لـ "يُتلّموا جميع الأمم" (متى، الاصحاح 28، الآية 19).

كانت المسيحية عبارة عن مزيج من المعتقدات اليهودية والوثنية. لكن سيكون من الخطأ تجاهل العناصر الجديدة في المسيحية. شكّلت المسيحية، مرحلةً جديدةً في تطور الدين، كما قال فريديريك انجلز.

ما كان جديداً في الأساس، الفكرة المسيحية المركزية ككل، وهي فكرة الخطيئة، والجانب الآخر من نفس الفكرة، وهي فكرة الخلاص. شدد انجلز أكثر من مرة على أن الفكرة المركزية للمسيحية هي بالفعل فكرة الخطيئة:

"لعبت المسيحية على وتر كان من المُفترَض أن يجد استجابةً عند عددٍ لا يُحصى من القلوب. أجاب الوعي المسيحي للخطيئة على جميع مظالم الناس وظروفهم الصعبة وقرهم الجسدي والمعنوي العام: نعم، هذا هو الحال، ولا يُمكن أن يكون غير ذلك. أنتم المسؤولون عن فساد العالم. كل اللوم يقع على عاتقكم أنتم وفسادكم الداخلي! أين يُمكن العثور على أي شخصٍ قد يُنكر ذلك؟"<sup>1</sup>

ينبثق ستنتاجان مُهمان من فكرة الخطيئة. أولاً، ان التعاليم القائلة بأن الخطيئة هي سبب كل المصائب الانسانية منعت الجماهير من التفكير في خوض صراع حقيقي ضد الشر الاجتماعي. لقد حوّلت فكرة الخطيئة القضية من النضال من أجل المصالح الأساسية للفرد، الى التخلص من الخطايا. ثانياً، قدّمت هذه العقيدة للجماهير نوعاً من العزاء الديني لأنها كانت لا تنفصل عن فكرة الخلاص. غرق العالم كله في الخطيئة، وكان الناس بطبيعتهم خطأ. تم رفع حالة الخطيئة هذه بشكلٍ أسطوري الى قصة نزول آدم من الجنة. ولكن كان هناك أملٌ في أن يُنقذ أحدُ الانسانية، ومن هنا جاءت فكرة الاله المُخلص.

الفكرة نفسها لم تكن جديدة. كانت الالهة المُخلصة موجودةً في العبادات الشرقية ولها جذور قديمة تعود الى صور أبطال الثقافة التي كانت نموذجيةً للمجتمعات ما قبل التطبيقية. أصبحت فكرة الخلاص في المسيحية الفكرة المركزية والأكثر أهميةً. لهذا السبب كان على يسوع، الاله المُخلص، أن يُصبح الشخصية المركزية في العبادة المسيحية. كانت الصورة الحقيقية ليسوع، كما ذكرنا، مُعقدةً للغاية. لقد اعتدنا على التفكير في يسوع المسيح Jesus Christ كاسم واحد على الرغم من أنه يتكون من كلمتين، ونرى أن الاسم يُمثل فكرةً واحدة. لكن ليس هذا هو الحال في الأناجيل حيث يوجد اسمين مُختلفين يُقابلان مفهومين مُختلفين. كان يسوع Jesus هو اسم الواعظ الذي اعتقد البعض أنه مُعلمٌ عظيم وصانعٌ للمعجزات، واعتقد آخرون أنه مُحتال<sup>2</sup>. المسيح Chirst هو الترجمة اليونانية للكلمة اليهودية (المسيح messiah).

<sup>1</sup> - Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works (Russian edition), Vol. 19, p. 314

<sup>2</sup> - يعتقد بعض العلماء أن اسم يسوع (يوشع اليهودي the Jewish Yeshua) لم يكن يُستخدَم في الأصل للاشارة الى شخص، بل اله، وان عبادة الرب يسوع (قصة العهد القديم حول يسوع نافين Jesus navin أو يوشع بن نون الذي أوقف الشمس) كانت موجودةً في فلسطين لفترةٍ طويلة.

في الأنجيل، لم يتم استخدام كلا الاسمين معاً (في الجزء السردي لم يحدث هذا أبداً)، ونادراً ما تم استخدام كلمة المسيح Christ. وفقاً لقصة الانجيل، لم يُخبر يسوع أحداً أبداً أنه المسيح المُنتظر. حتى أقرب تلاميذه لم يكونوا متأكدين من أن مُعلمهم هو المسيح. واحدٌ منهم فقط، وهو بطرس سمعان Peter Simon الذي رد على سؤال يسوع: "وأنتم، من تقولون اني أنا؟"، قائلاً: "أنت هو المسيح". بسبب هذا عيّنه يسوع رئيساً للكنيسة المُستقبلية. لكن الانجيل يقول أن يسوع منع تلاميذه بصراحة من اخبار أي شخص أنه يسوع المسيح. لم ترغب الجماهير في تصديق أن يسوع هو المسيح، قالوا عن يسوع: "ولكن هذا نعلم من أين هو، وأما المسيح فمتى جاء لا يعرف أحدٌ من أين هو" (انجيل يوحنا، الاصحاح 7، الآية 27). في وقتٍ لاحق، في المُحاكمة، عندما أجاب يسوع بالاجاب عن السؤال المباشر من الكهنة "أأنت المسيح؟" اعتُبرت اجابته دليلاً كافياً على أنه مُذنب لأنه أطلق على نفسه اسم المسيح. (انجيل مرقس، الاصحاح 14، الآيات 61-64، انجيل لوقا الاصحاح 22، الآيات 65-71).



بطرس سمعان

كان الهدف من قصص الانجيل هو اقناع القارئ بأن الواعظ الجليل يسوع، الذي كان يتحدث كثيراً عن أعماله العظيمة، هو المسيح المُنتظر. وبهذه الطريقة، كانت تعاليم الانجيل عن المسيح مُختلفة بشكلٍ كبير عن الأعمال المسيحانية وحول نهاية العالم التي تم فيها تصوير المسيح ليس كواعظ متواضع، بل بصفته قاضياً حاكماً قوياً، أو كحمل الهي غامض. من الطبيعي أن يكون الصراع الايديولوجي الأكثر حدةً قد جرى حول الصورة المُعقدة ليسوع المسيح. كان موضوع الخلاف الرئيسي دائماً، في الصراع بين الطوائف اللاحقة على اختلاف أنواعها، هو أصل يسوع المسيح. وهكذا فان فكرة الخطيئة، وفكرة الخلاص والفداء، وفكرة المُخلّص الذي كان الهاً وانساناً، هي الأفكار المسيحية الرئيسية. كيف تصوّر المسيحيون هذا الخلاص؟ من خلال التضحيات لتهدئة غضب الاله، وهي فكرة وردت في جميع الأديان القديمة. وهكذا صارت واحدةً من الأفكار المركزية في المسيحية. كل الخطايا الموروثة من آدم غُفرت مرةً والى الأبد بالتضحية التي قدمها يسوع المسيح طواعيةً، وهي موته الشخصي، وقد خلّص هذا البشرية من خطاياها. كان يكفي الايمان بيسوع المسيح، واتباع تعاليمه، لضمان الخلاص. كتب فريدريك انجلز: "بالنسبة للمؤمنين، كانت الفكرة الأساسية والثورية الأولى للمسيحية (المُستعارة من مدرسة فيلو)، هي التضحية الطوعية العظيمة التي قدمها مرةً واحدةً والى الأبد

عن خطايا جميع الأزمنة وجميع الناس"<sup>1</sup>.  
ومن هنا الاستنتاج بأن أي تضحيات أخرى كانت غير ضرورية. حتى في العبادة المسيحية المبكرة، نرى اختفاء أي تضحيات وطقوس لا داع لها.  
تم تقديم آراء أخرى مُختلفة حول آلام وموت وقيامته يسوع المسيح. لا يُمكننا اعتبار قصة الانجيل انعكاساً لبعض الأحداث الأصلية. صحيح أنه تم اعدام بعض الدعاة، لكن هذا فقط أتاح لبعض كُتّاب الإنجيل إمكانية كتابة القصة في شكل سرد تاريخي. من ناحيةٍ أخرى، بالكاد يُمكن للمرء أن يتخيلَ هذا "الحَدَث" كما قدمته المدرسة الأسطورية كقصة أسطوريةٍ لبعض الظواهر الإلهية. سينتوّن عند المرء، عند فحصه قصة الانجيل عن معاناة المسيح عن كثب، انطباع غريب بأن القصة لم تكن عملاً أدبياً، بل دراما أُضيفت لاحقاً الى النص. يبدو الأمر كما لو أننا نشهد اخراجاً لبعض الطقوس، وسرد الانجيل هو النص المكتوب لهذا الاخراج.  
مثل هذه المسرحيات الغامضة عن المعاناة والقيامة موجودة في مصر القديمة واليونان (الألغاز الأليوسينية) وفي عبادة أتيس. من المُمكن أيضاً أن تكون الألغاز المسيحية تُمثل أيضاً آلام الاله وقيامته. عندما تم انشاء الأدب المسيحي، تمت كتابة نص هذه الدراما وشكّلت الخطوط العريضة الرئيسية لنص الانجيل. ومن ثم تم اعتباره كتاريخٍ أصلي في وقتٍ لاحق.  
اتسمت القرون الأولى للمسيحية بصراع ايديولوجي شرس عكس الصراع بين المصالح الطبقيّة المُختلفة. تشكّلت الكنيسة تدريجياً في خضم هذا الصراع، الأمر الذي سهّل نجاح المسيحية وانتصارها على الأديان الأخرى.  
لم يتم العثور على أي دليل على وجود مؤسسة كُنسية في المصادر المسيحية المبكرة. تم تصوير الرُسل والأنبياء على أنهم دُعاة جوالين. كانوا يتوقفون لفترةٍ قصيرة في مُجتمعاتٍ مُختلفة، ولكن ليس أكثر من بضعة أيام. كان يرأس المُجتمعات المسيحية، حتى أوائل القرن الثاني، مجموعة من الناس أُطلق عليهم فيما بعد قادة الكنيسة الكاريزميين. كانوا أفراداً افترض أنهم يمتلكون صفة الروح القدس والكاريزما. علّم هؤلاء القادة الناس ووعظوهم وزاروا مجتمعاتٍ مُختلفة، ولكن لم يكن لهم أي وضع رسمي.  
تعكس المصادر اللاحقة ظهور المسؤولين الأوائل في المُجتمعات المسيحية، مثل الشمامسة والأساقفة. اعتنى الشمامسة بالاحتياجات اليومية لأتباع الدين، وكان الأساقفة مسؤولين عن الأموال والممتلكات.  
في وقتٍ لاحق كان هناك الكهنة والرجال الكبار في السن. ظهَرَ المطارنة وهم قادة الكنائس الفردية في القرن الثالث، وظهَرَ البطارقة وهم رؤساء الكنائس الإقليمية الأوسع، في القرنين الرابع والخامس.  
كانت السلطة المتزايدة للأساقفة مُهمة بشكلٍ خاص في تطور الكنيسة المسيحية: كان لدى الأساقفة، من بين جميع مسؤولي الكنيسة، أكبر فرصة للعب دورٍ مُهيمن لأنهم كانوا يُسيطرون على الشؤون المالية.  
منذ القرن الثاني فصاعداً، بدأ الأساقفة في تثبيت وجودهم ليس فقط في الشؤون الاقتصادية، ولكن أيضاً في الأمور الايديولوجية. أصبح الأساقفة مُتخصصين في العقيدة والعبادة. دَعَمَ أساقفة الجماعات الفردية بعضهم بعضاً، الأمر الذي كان عاملاً هاماً في تقوية المجتمعات المسيحية. لكن هذا تحقق على حساب صراعٍ داخليٍ شرس. اتخذ الصراع في الغالب شكل الخلافات حول العقائد. لكن كان وراء هذه العقائد اتجاهاتٍ ايديولوجيةٍ مُختلفة تُمثل مجموعات قومية وطبقية مُختلفة تعكس مصالحها.

<sup>1</sup> - Karl Marx and Frederick Engels, Collected Works, (Russian edition), Vol. 22, p. 477



كانت هناك اتجاهات في المُجتمعات المسيحية في وقتٍ مُبكرٍ من القرن الأول، عارضت بعضها البعض. يذكر سفر الرؤيا الهرطقة النقولايين Nicolaite الذين لا نعرف شيئاً مُحدداً عنهم. تطوّر صراعٌ شرس بين مُختلف الطوائف والاتجاهات المسيحية خلال القرن الثاني. كانت الحركة الغنوصية Gnostic هي الأكثر اثارةً للاهتمام، بما في ذلك الحركة المارسيونيتية Marcionites والحركة المونتانية Montanist.

ان دور الغنوصية في المسيحية المُبكرة غير واضح. ان كلمة غنوص Gnosis تعني المعرفة في اليونانية. لكن الغنوصيين لم يتحدثوا عن المعرفة التجريبية للعالم الحقيقي، بل عن المعرفة الصوفية عن الله. كان الغنوصيين فلاسفةً متصوفة ادعوا أن الانسان يستطيع أن يفهم سر الالهوية وجوهر العالم من خلال العقل.

عادةً ما يعتبر مؤرخي المسيحية الغنوصية فرعاً من فروع الدين، باعتبارها هرطقة، سرعان ما قمعها اللاهوتيين المسيحيين الأتقياء. يعتقد علماء آخريين أن الغنوصية لم تنشأ من المسيحية، بل على العكس من ذلك، تطورت المسيحية من الغنوصية مما يجعل الغنوصية أقدم من المسيحية. هناك بعضٌ من الحقيقة في كلتا وجهتي النظر: ان التعاليم الغنوصية المُبكرة (القرنين الأول والثاني) أثرت في الواقع على تطور الايديولوجيا المسيحية. كان فيلو الاسكندراني المُلقب بأبو المسيحية، غنوصياً. لاحقاً (منذ منتصف القرن الثاني) اعتُبرت التعاليم الغنوصية انحرافاتٍ عن المسيحية "الحقيقية".

كان جوهر الغنوصية، الذي نشأ عن الفلسفة المثالية الهلنستية المتأخرة، هو المواجهة الثنائية بين النور والروح الطيبة، والمادة المُظلمة المليئة بالمعاناة. لا يُمكن لاله صالح وعظيم أن يخلق مثل هذا العالم الرهيب. العالم خلقه اله ذو مستوى أقل وضيق الأفق، وقال بعض الغنوصيين أنه يهوه اليهودي. لقد اعتقدوا أنه لا يوجد اتصال مباشر بين الاله الصالح الذي لا يُمكن الوصول اليه والعالم المادي. لكن كان هناك وسيط، الكلمة الالهية (الجوهر، العقل) الذي يُمكنه انفاذ الانسانية المُعذبة وقيادتها الى مملكة الروح الالهية المُنيرة. وهذا أيضاً غير مُتاح لجميع الناس، فقط المُختارين والناس الروحانيين.

تم دمج التعاليم الغنوصية عن اللوغوس (الكلمة) في المسيحية، واستُخدِمت لصورة المسيح المُخلّص. يتضح هذا بشكلٍ خاص في انجيل يوحنا المليء بروح الغنوصية: "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله" (انجيل يوحنا، الاصحاح الأول، الآية 1). ومع ذلك، على عكس المسيحيين (المسيحيين اليهود)، رَفَضَ معظم الغنوصيين بشكلٍ قاطع كل الديانة اليهودية لأنهم اعتبروا الاله اليهودي يهوه كائناً شريراً وتقدّموا بدلاً من ذلك بالاله الطيب والعظيم والمُخلّص. تم التعبير عن هذه الكراهية لليهودية بحدّة في تعاليم مرقيون Marcion (منتصف القرن الثاني) الذي رفض العهد القديم بأكمله تماماً. بلغت المشاعر المُعادية لليهودية ذروتها في تعاليم مرقيون وغيره من الغنوصيين. لكن المسيحية لم تتبع هذا الطريق. على العكس من ذلك، حاولت التوفيق بين الدين اليهودي وعبادة المُخلّص.

لم تصبح الغنوصية اتجاهاً مُهيمناً في المسيحية بسبب أنها كانت نظرة عالمية للمثقفين الأثرياء الذين تلقوا تعليماً عالياً في الفلسفة. لم تكن هذه التعاليم مُتاحة للجماهير. احتاجت الجماهير الى صورة حية للمُخلّص، وليس مُجرّد فلسفة تأملية. ومع ذلك فقد تبنت المسيحية بعض جوانب الفلسفة الغنوصية.

كانت الحركة المونتانية اتجاهاً هرطقي آخر ظهرَ في القرن الثاني يُمثل محاولةً لحياء الروح المُقاتلة للديانة اليهودية-المسيحية في القرن الأول. أسس هذه الحركة كاهن سايبيل السابق في فريجيا مونتanos (لا يُعرف عنه سوى القليل)، الذي حارب بشكلٍ حاسم أي تنظيم لحياة الكنيسة وضد سلطة الأساقفة المُتزايدة. كان يتمتع بشخصية كاريزمية وبشّر باسم الاله نفسه وطالب

بالزهد الشديد والتبخل (على الرغم من أن أتباعه لم يلتزموا بهذا المطلب)، وأعلن عن المجيء الثاني ليسوع المسيح ونهاية العالم. لقد كانت محاولة غير مُجدية لوقف العملية التي لا رجعة فيها لتحوّل المسيحية الديمقراطية الثورية الأصلية الى دين عالمي يصطف الى جانب أسياذ العبيد. تم اتباع المونتانية بشكلٍ رئيسي في فريجيا. ارتبط بهذا، التبيري المسيحي البارز ترتليان Tertullian على الرغم من أنه قلل من أهمية الجانب الثوري للتعاليم المونتانية. كانت العناصر الثرية من ملاك العبيد والأثرياء، بحلول منتصف القرن الثاني، تُسيطر على المُجتمعات المسيحية. لقد تمكنوا من قمع هذا الاتجاه الديمقراطي المتشدد. في النضال ضد المونتانية، من أجل تقوية التنظيم الأسقفي للكنيسة، تم تطوير التعاليم حول الخلافة الرسولية للأساقفة، وتم تشييد التعاليم القائلة بأن يسوع نفسه، من خلال رُسله، نقل السُلطة الى الأساقفة وعيّنهم لتوجيه الكنيسة في الشؤون الدينية. ظهرت طوائف جديدة بعد التغلب على الاتجاهات الصوفية والأخروية في القرنين الثاني والثالث. كان نموذجاً لهذه الطوائف الجديدة هي الطائفة المانوية Manichaeism التي كانت تحظى بشعبية في الشرق مثل ايران والدول المُجاورة. لقد كانت مزيجاً من المسيحية والزراديشية، وهي ايمان مُزدوج بشكلٍ واضح. سُميت على اسم ماني mani (أو مانيس Manes) شبه الأسطوري، الذي أُعدم عام 276.

كان المبدأ الأساسي في العقيدة المانوية هو فكرة التعارض المباشر بين النور والظلام والخير والشر. نشأ العالم الذي نراه، بما في ذلك البشر، من مزيج من جُزئيات الضوء والظلام. قام يسوع، الذي أتى في جسدٍ مُزيف، بتعليم الناس أن يُميزوا بين النور والظلام، والخير والشر. وماني علّمهم نفس الدرس. رفض أتباع ماني العهد القديم كله ومُعظم العهد الجديد. تم تقسيم مُجتمعاتهم الى طبقات. تتكون الطبقة العليا من "المُختارين" و"الأُنقياء"، حيث شاركوا في جميع الطقوس الدينية. كان الآخرين لا يستطيعون المشاركة الا في بعضها فقط. تم قمع الطائفة المانوية بعد أن أصبحت المسيحية ديناً للدولة. ولكن تم احياء أفكارها لاحقاً في طائفتي بوليسياني Pauliciani والبرغوميلية Bogomile القروسطية. كما أصبحت متوجهةً طبقياً بشكلٍ واضح. كانت الجذور الطبقيّة أكثر وضوحاً في الطائفة الدوناتية Donatist (التي سُميت على اسم الأسقف دوناتوس Donatus) التي نشأت في شمال افريقيا في القرن الرابع.



أعضاء في الحركة الدوناتية

تمردّ الدوناتيون على أي تنازلات ومساومات مع الحكومة ولم يعترفوا بالأساقفة والكهنة الذين لم يكن سلوكهم نموذجياً، حتى في حياتهم الشخصية. تحوّلت الحركة الدوناتية الى تمردٍ صريحٍ للفقراء ضد الأغنياء، مع تنامي الأزمة في الامبراطورية الرومانية المالكة للعبيد. صارت هذه الحركة تُعرف باسم حركة الأغونيين Agonists (مُحاربي المسيح) أو الجوّالين Circumcellions الذين اقتحموا عقارات الأغنياء وطالبوا بتحرير العبيد والغاء الديون. واجهت الحكومة صعوبات كبيرة في قمع الحركة. استمرت المُجتمعات الدوناتية في بعض أجزاء شمال افريقيا حتى الغزو الاسلامي في القرن السابع عشر.



الجوالين يقتحمون عقارات الأغنياء

في حين أن الدوناتيين-الأغونيين لم يختلفوا في مسائل العقيدة ولم يخلقوا انقساماً عميقاً في الكنيسة، أصبحت الطائفة الأريوسية Arius حركة المعارضة الرئيسية في الكنيسة في القرن الرابع، بعد أن صارت المسيحية الديانة المهيمنة. كان المركز الرئيسي للأريوسية هو مصر، وخاصةً الاسكندرية حيث كانت التقاليد الهلنستية قوية للغاية. كان أريوس قسيساً في الاسكندرية. لقد حاول أن يُخفف من السخافات الكنسية العقائدية عن الاله، وجعلها أكثر قبولاً لدى الأشخاص المنفتحين فكرياً. قال أريوس أن يسوع المسيح لم يولد الهاً، ولكن خلقه الاله. نشأ هناك خلافات كبيرة حول طبيعة يسوع المسيح التي طرحها أريوس. أيدت الجماهير في مصر، وخاصةً في الاسكندرية أريوس، واندلعت معارك في الشوارع حول هذه القضية. كان الناس مدفوعين بالاستياء السياسي في مصر من السياسة الامبراطورية المركزية. لكن كان أهم شيء بالنسبة الى الامبراطور هو الحفاظ على وحدة الدولة الرومانية. اتخذ الامبراطور قسطنطين، رغم أنه لم يكن مسيحياً بعد، خطواتٍ قوية للتغلب على الانقسام. استدعى المُجمع المسكوني الأول لنيقية first Ecumenical Council of Nicaea في عام 325، وأدان المُجمع بدعة أريوس، ومنذ ذلك الحين فصاعداً اعتبرت الكنيسة الأرثوذكسية أن أريوس هو أسوأ مُهرطق وأكبر مُذنب. ومع ذلك، استمر وجود الأريوسية لفترة طويلة. كما انتشرت خارج الامبراطورية وتبناها القوطيين Goths والفانداليين Vandals واللانغوبارديين Langobards الذين صاروا كاثوليكين فيما بعد. هُزمت الأريوسية، لكن تطورت تعاليم مُشابهة بعد ذلك بوقت قصير. لقد ابتكرها أسقف

القسطنطينية نسطور (أو نيسطور يوس) Nestorius، الذي قال أن يسوع المسيح مكون من جوهرين يعبر عنهما بالطبعتين وهما: جوهر إلهي وهو الكلمة، وجوهر إنساني أو بشري وهو يسوع، فيحسب النسطورية لا يوجد اتحاد بين الطبيعتين البشرية والإلهية في شخص يسوع المسيح، بل هناك مجرد صلة بين إنسان والألوهة، وبأنه لا ينبغي تسمية العذراء أم الإله، بل حاملة المسيح.

تُوقِشت بدعة نسطور عام 431 في مُجمَع أفسس المسكوني الثالث third Ecumenical Council of Ephesus وتمت ادانتها. ومع ذلك، كان لهذه التعاليم تأثير قوي في الشرق حيث وُجِدَت الديانات المُزدوجة لفترة طويلة. لقد عاشت النسطورية كدينٍ مُستقل في الشرق، ولعبت دوراً رئيسياً في آسيا الوسطى في العصور الوسطى وتبناها اليوم مجموعات عرقية صغيرة (الايזור والموارنة في لبنان والمسيحيون السوريون في جنوب الهند).

في سياق النضال ضد الأريوسية والنسطورية، نشأ تيار مُعاكس في القرنين الرابع والخامس، فيما يتعلّق بطبيعة يسوع المسيح. أكد مُمثلو هذه المدرسة الفكرية أن يسوع المسيح لم يكن انساناً في الأساس، وأن طبيعته الإلهية قد أخفت طبيعته الانسانية لدرجة أن يسوع المسيح كان الهاً بالمعنى الكامل للكلمة. شكّلت هذه التعاليم أساس الطائفة المونوفيزية Monophysite (في اليونانية Monos تعني واحد، وPhysis تعني الطبيعة) التي أسسها الأسقف أوتيوخوس Eutychus. كان للمونوفيزية تأثير واسع النطاق في الامبراطورية الرومانية الشرقية في القرن الخامس، وتجذّرت في عددٍ من البلدان على الرغم من أن المُجمع المسكوني الرابع في خلقيدونية Fourth Ecumenical Council of Chalcedon عام 451. كانت المونوفيزية مظهراً من مظاهر النضال من أجل الاستقلال الكنسي والسياسي عن بيزنطة. تستمر الكنيسة الأرمنية والقبطية والأثيوبية بالتمسك بالتعاليم المونوفيزية.

أثر التاريخ المُعقّد لتطور المُجتمعات المسيحية على العقيدة المسيحية. تحوّلت المسيحية تدريجياً، بعد أن تطوّرت في الأصل كطائفة يهودية، الى دينٍ عالمي لأنها كانت تُلبّي بشكلٍ مُتزايد احتياجات ورغبات مجموعات جديدة من السكان من خلفيات عرقية وطبقية مُختلفة. وبالتالي أصبحت العقيدة المسيحية مُعقدة ومتناقضة للغاية. يكاد لا يوجد دين آخر في العالم يحتوي على الكثير من التناقضات الداخلية والأفكار غير المنطقية مثل المسيحية. التناقضات بين الأناجيل المُختلفة غير مُهمة نسبياً مقارنةً بتلك الموجودة في المفاهيم المسيحية الأساسية. تتعارض فكرة الإله القدير والرحيم بشكلٍ حاد مع فكرة وجوده يتألم ويُعاني من خطايا الناس بموته.

تتناقض نفس فكرة الإله القدير والرحيم مع فكرة أن الجنس البشري كله في حالة خطيئة، وأن المذنبين سيُعاقبون في الحياة الأخرى. كان على الإله ان كان رحيماً وقادراً على كل شيء، أن يخلق مصيراً مثالياً للعالم والناس، وأن لا يحكم عليهم بالبؤس الأبدي فقط لأنه خلقهم أشراراً. تتناقض العقيدة حول القدر المكتوب مع التعاليم الكنسية حول الارادة الحرة. قدّر الإله أن يكون بعض الناس تقيين في الحياة لينعموا بالحياة السماوية الأبدية، وقدّر حياةً بانسةً وملينةً بالمُعاناة للبعض الآخر. في الوقت نفسه، يتمتع الانسان، وفقاً للتعاليم المسيحية، بارادة حرة ويمكنه اختيار طريق العمل الصالح أو طريق الخطيئة، ويقوم الإله بمكافنتهم أو معاقبتهم على هذا. حاول اللاهوت المسيحي بكل أطيافه حل هذه التناقضات بطرقٍ مُختلفة، ولكنها جميعها فشلت تماماً. من الواضح أن المفهوم المسيحي للثالوث المقدس غير منطقي. يقول المسيحيون أن الإله واحد، لكن في نفس الوقت هناك ثلاثة منهم: الأب والابن والروح القدس. يُرسل الأب ابنه الى الأرض. وهناك يُؤلّد الابن من الروح القدس وامرأة. على الأرض، يقول الابن للناس باستمرار انه يُنفذ ارادة أبيه فقط، وليس ارادته الخاصة. يُصلي الى أبيه، ويطلب منه القوة لتحمل اعدامه الرهيب،

بل ويطلب منه أن يُنقذه من هذا الاعداء. لكن يتضح أنه وأبيه والروح القدس، الذي هو أيضاً أبيه الذي وضع حملاً في أمه، كلهم نفس الاله. من المستحيل استيعاب هذا بالعقل الانساني. ان تفسير هذا الالتباس هو ببساطة أن الأجزاء المُكونة من الثالوث الأقدس تأتي من مصادر مختلفة: الأب هو يهوه-شبابوث اليهودي، والابن هو يسوع المُخلص، والروح القدس هو الملائ الأعلى Pleroma وهو الكائن الالهي المُجَرَّد للغنوصيين الذي وضعوه في مستوى أعلى بكثير من الاله اليهودي يهوه، وحتى أنهم واجهوا بعضهما ببعضهما. أدى الجمع غير المبدئي بين هذه الأفكار المُختلفة الى الثالوث المسيحي المقدس.

يحتوي الايمان المسيحي على العديد من التناقضات والتفسيرات غير المنطقية للعقائد. هذه الطبيعة المتناقضة للعقائد والايديولوجيا المسيحية المعقدة عززها الصراع العقائدي الشرس نفسه بين الاتجاهات المختلفة، وهو صراع عكس الصراع بين القوى الطبقيّة المختلفة التي كانت موجودة في المسيحية المبكرة. لكن جماهير المؤمنين لم يُحيرهم هذه التناقضات على الاطلاق. هذا أمر مفهوم، فالمسيحية تطورت كدين للعبيد والجماهير المضطهدة التي كانت أقل حاجة الى العقيدة. لقد كانوا بحاجة الى الايمان بالله صالح ومُخلص وعزاء ديني. في الدين عادةً ما يكون العنصر العاطفي قوياً، وهذا صحيح بشكلٍ في الحركات الدينية المسيحية الجماعية. عندما انضم الى الحركات أناسٌ من طبقاتٍ أخرى الى التجمعات المسيحية، وهم أعضاء من المُجتمع الروماني-الهنستي المثقف المُمتلئين بروح الفلسفة اليونانية المتأخرة بمثاليته المتطورة، فقد جلبوا معهم اهتماماتهم وأفكارهم، لكنهم لم يتمكنوا من تطوير عقيدة منطقية. ظهرت قواعد ومبادئ أخلاقية مختلفة تماماً خلال الصراع الايديولوجي الطويل في المسيحية. بالاضافة الى الأخلاق الرواقية المتطورة والمبادئ الأخلاقية المتوافقة مع مشاعر العبيد والمضطهدين، فقد استوعبت المسيحية أيضاً المفاهيم الفجة والمثيرة للاشمئزاز للطبقات الطفيلية مالكة العبيد. تحتوي الأناجيل والرسائل على عددٍ من العبارات الأخلاقية التي لا تتعارض مع الأخلاق الشائعة في عصرنا. على سبيل المثال: "انما تُعرّف الشجرة من ثمارها". وكذلك: "لا ينبغي سكب النبيذ الجديد في جلود النبيذ القديمة"<sup>1</sup>. و"ليس هناك نبي على أرضه". و"لا يمكن لأحد أن يخدم سيدين في نفس الوقت" و"لا يؤخذ المرء بما في داخله، بل بما يخرج من فمه". و"ماذا تنتظر القدي الذي في عين أخيك، وأما الخشبة التي في عينك فلا تقطن لها؟" و"السبت انما جُعِل لأجل الانسان، لا الانسان لأجل السبت" و"من لا يعمل لا يأكل"، الخ. كل هذه الأفكار الأخلاقية المسيحية مستوحاة من الأنظمة الفلسفية الأخلاقية القديمة، وخاصةً من الرواقيين، وعلى الأخص سينيكا "عم المسيحية"، كما سماه انجلز.

ومع ذلك، الى جانب هذه المبادئ الأخلاقية، تم التعبير عن الأفكار التي تتعارض مع الوعي الأخلاقي الأساسي. يتخلى يسوع المسيح علانيةً عن أمه وأخواته (متى، الاصحاح 12، الآيات 47-50). ويسوع لا يدع تلميذه يدفن أمه الميتة بعد أن يطلب منه ذلك (متى، الاصحاح 8، الآيات 21-22). وضرب مثلاً على لصٍ يُدير الأموال يتجنب العقوبة المبررة بذكاء، وفي هذا الصدد يُقدم النصيحة التالية بجديّة تامة: "اصنعوا لكم أصدقاء بمال الظلم" (لوقا، الاصحاح 16، الآيات 1-9). ويذكر الكتاب المقدس بشكلٍ ساخر أن على الأثرياء أن يصبحوا أغنى وأن على الفقراء أن يُحرموا مما لديهم. هذه ليست عبارةً عَرَضِيَّة. تكررت هذه الفكرة في الأناجيل 5 مرات: مرتين في انجيل متى، ومرتين في انجيل لوقا ومرّة في انجيل مرقس (متى، الاصحاح 13، الآية 12-متى الاصحاح 25، الآية 29) (لوقا، الاصحاح 8 الآية 18، والآيات 19-26) (مرقس، الاصحاح 4، الآية 25). من الواضح أن هذه هي أخلاق مالكي العبيد والمُرابين.

<sup>1</sup> - تمثّل هذه المقولة في اللاهوت المسيحي أن الإيمان الجديد الذي كان يسوع يحمله، لا يمكن احتوائه في إطار قديم. وفي المبادئ الأخلاقية الشائعة، تُمثّل معنى أنه لا يُمكن للسلوك أو المبادئ الجديدة أن يحملها أشخاص ذوي عقلية قديمة

كانت الطبيعة المتناقضة للأخلاق المسيحية انعكاساً مباشراً للتكوين المتغير للمجتمعات المسيحية. كانت في البداية تتألف من الفقراء اليهود المتمردين الذين تميزوا بالروح القتالية. عندما اضمحلت هذه الروح (بعد هزيمة تمرد اليهود) تم التعبير عن مشاعر الجماهير المضطهدة في المسيحية على شكل تمجيد الفقراء وادانة الأغنياء: "ولكن ويلٌ لكم أيها الأغنياء، لأنكم قد نلتُم عزاءكم. ويلٌ لكن أيها الشباعي، لأنكم ستجوعون!" (لوقا، الاصحاح 6، الآيات 24-25). "تعالوا الي يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال، وأنا أريحكم" (متى، الاصحاح 11، الآية 28). "هكذا يكون الآخرون أولين والأولون آخرين، لأن كثيرين يُدعون وقليلين يُنتخبون" (متى، الاصحاح 20، الآية 16). ولكن، بينما كانت هذه الأخلاق تُعبّر عن تعاطفها مع العبيد والمظلومين وتعدّهم بالمكافأة في الجنة، لم يطرح مؤلفوا الأناجيل مسألة تحرير العبيد على الأرض. لقد اعتبروا العبودية أمراً طبيعياً لا يقبل الشك. عندما انضم ملاك العبيد والأثرياء الى المجتمعات المسيحية، عكست الأناجيل بشكلٍ أكثر وضوحاً الرأي القائل بأن العبيد هم أناسٌ بلا حقوقٍ على الإطلاق. على سبيل المثال، يُعطي يسوع هذه النصيحة لجمهوره في انجيل لوقا: "ومن منكم له عبدٌ يحرث أو يرعى، يقول له اذا دخل من الحقل: تقدم سريعاً واتكئ. بل ألا يقول له: أعدد ما أتعشى به، وتمنطق واخدمني حتى أكل وأشرب. وبعد ذلك تأكل وتشرب أنت؟ فهل لذلك العبد فضلٌ لأنه فعل ما أمرته به؟ لا أظن." (لوقا، الاصحاح 17، الآيات 7-9)، بكلماتٍ أخرى، على العبد أن لا يأتي من الحقل الى منزل سيده لكي يستريح ويأكل ويشرب، بل على سيده أن يستعبده في منزله كذلك. يؤمن مؤلف هذه النصيحة أنه ليس من الضروري اطلاقاً ترك العبد يرتاح بعد يوم عملٍ شاق. ومع ذلك، على الرغم من كل التناقضات في المبادئ الاجتماعية والأخلاقية في الأناجيل، فإن معياراً واحداً يسود في المسيحية: تعليم التسامح والاستكانة وغفران الاهانات. يتم تقديم هذه التعاليم في الاناجيل الى أقصى الحدود، بشكلٍ أساسي الى الحد الذي يستحيل تطبيقه. يعظ يسوع: "أحبوا أعداءكم، باركوا لأعينكم، أحسنوا الى مُبغضيكُم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون اليكُم ويطردونكم" (متى، الاصحاح 5، الآية 44)... "وأما أنا فأقول لكم: لا تُقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً" (متى، الاصحاح 5، الآية 39). هذه هي الأخلاق التي كانت دائماً تجذب الكثير من الناس الى المسيحية، حيث اعتقد الكثيرون أن هذه أخلاق كاملة. ولكن يجب القول، أولاً، أنه باستثناء حفنة من الأفراد، لم يُمارس المسيحيون هذا المبدأ بالمرّة. ثانياً، ان الفكرة المنطقية التي تتضمنها هذه التعاليم، أي ضبط النفس واحترام الذات والآخر هي فكرة ليست مسيحية بالأصل، ولكنها مُقتبسة من النظام الأخلاقي الرواقي. ثالثاً، كانت تعاليم الانجيل هذه، في سياق الظروف الملموسة لمجتمع ملاكي العبيد، هي دفاع واضح عن النظام القائم. على الرغم من أن الدعوة لمسامحة الاهانات كانت موجهة الى جميع الناس، إلا أنه من الواضح تماماً أنها كانت دعوات موجهة الى العبيد والمضطهدين من أجل الاستكانة الى مضطهديهم، وليس العكس. كانت التعاليم المسيحية التي تحض على الاستكانة والتسامح تصطف، منذ البداية، الى جانب الاستغلاليين.

ساعد الصراع بين الطوائف على توحيد المجتمعات المسيحية وتقوية الأشكال التنظيمية للكنيسة المسيحية. أصبحت الطقوس المسيحية والعبادة المسيحية أكثر تعقيداً في سياق هذا الصراع. كانت العبادة المسيحية المبكرة بسيطة للغاية، وكانت الطقوس شبه معدومة. كان اسلوب التواصل البسيط بين الناس، وغياب الطقوس التي يُمكن أن تُفرّق بينهم، هي الشروط التي ضمنت للمسيحية شعبيةً أكبر من العبادات الأخرى. من الجوانب الثورية للمسيحية أنها ألغت الطقوس الدينية القديمة التي قسمت الناس، وهكذا صارت ديانةً عالمية. اقتصرَت الطقوس المسيحية الأصلية على التجمعات العَرَضية والأعياد في ذكرى مؤسس التعاليم. كان المشاركون في هذه الأعياد يأكلون الخبز ويطربون الكتاب المقدس. كانت تجمعات لولائم الحب love – agape. جَلَبَ



أُتباع العبادات الأخرى معهم عناصر مختلفة من الطقوس القديمة عندما انضموا الى التجمعات المسيحية.

ان الدور الرئيسي في الطقوس المسيحية هو الألباز والأنشطة الدينية التي تهدف الى كسب مباركة الاله. ان أقدم وأهم الألباز المسيحية هي المعمودية والقربان الرباني Communion. ان هذا القربان، حيث يتلقى المؤمنون الخبز والنبيد، أي جسد المسيح ودمه، هو ببساطة نسخة مُعدّلة من طقوس قديمة تطورت على ما يبدو من الطوطمية وتطورت بشكل خاص في الديانات الزراعية. خلال هذه الطقوس يقتل المؤمنون ويأكلون اله الحياة النباتية في شكله البشري أو الحيواني البديل. تضمنت عبادات ميثرا وأتيس وآلهة شرقية أخرى مراسيم تناول الخبز والنبيد. يبدو أن هذا الطعام والشراب المقدس كان يُعتبر تجسيدا للاله. تبنّت المسيحية طقوس تناول القربان المقدس في عبادة ميثرا بدون أي تغييرات تقريباً. ومع ذلك، في المسيحية، فقد تم دمجها مع طقوس الفصح اليهودية القديمة المتمثلة في قتل حَمَل. تم تصوير مؤسس المسيحية، بعد أن ضحّى بنفسه، على أنه حَمَل. (يُصوّر يسوع في سفر الرؤيا على أنه حمل الهي). هكذا نشأت طقوس عيد الفصح المسيحي. تحوّل تناول القربان المُقدّس مرةً في السنة الى حفل أسبوعي يأكل فيه المؤمنون جسد ودم الاله الذي ضحّى بنفسه.

ظهر سر المعمودية بعد القربان المُقدّس، وتمت استعارته أيضاً من عباداتٍ أخرى. تعود طقوس التعميد بالماء الى طقوس المرور initiation القديمة (مرور المراهقين بطقوس ومراحل مُعينة لكي يصبحوا رجالاً في مجتمعاتهم). كانت طقوس المرور والتحضير لدخول الجمعيات السرية في الديانات الشرقية القديمة تتم دائماً من خلال التطهير الطُقُسي. اعتُبرت طقوس القبول في الطوائف السرية بمثابة ولادة ثانية. تم استخدام طقوس الاستحمام في الألباز الاليوسينية وفي ألباز ديونيسوس وايزيس. ولعبت دوراً أكثر بروزاً في طقوس الطائفة المندائية Manda (طائفة مجهولة الأصل بعقيدة ثنائية واضحة تعبد يوحنا المعمدان، هناك ما بين ألفين الى 3 آلاف من أتباع هذه الطائفة في جنوب العراق وايران). أصبحت المعمودية بالماء، في المسيحية، وسيلةً لغسل الرذيلة، وصارت ذات أهمية خاصة فيما يتعلق بالتعاليم حول "الخطيئة الأصلية" التي يُفترَض أن الناس قد تحرروا منها بموت المُنقذ. تُغسل هذه "الخطيئة الأصلية" نفسها من المؤمن أثناء المعمودية بالماء.

ظهرت ألباز (أسرار) أخرى في وقتٍ لاحقٍ فقط، ليُصبح مجموعها سبعة أسرار اليوم في الكنيسة المسيحية. تم وضع هذا الرقم في الأصل من قِبَل الكنيسة الكاثوليكية في مُجمع ليون المسكوني في القرن الثالث عشر، ثم اقترضته الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية. وهكذا كانت المسيحية، بالشكل الذي تطورت عليه في القرنين الثاني والثالث، عقيدةً شديدة التعقيد ومشوشةً ومتناقضةً. كانت تواجه صعوبةً شديدةً في الحفاظ على الوحدة التي كانت سطحيةً منذ البداية. كانت مزيجاً من التعاليم اليهودية حول وحدانية الاله القدير، والفكرة اليهودية عن المسيح المُخلّص التي تحولت الى مُخلّص رُوحى واندجت مع صورة الآلهة الزراعية التي تموت وتُبْعَث، والتعاليم الغنوصية عن التناقض بين الروح والمادة والوسيط الالهي بينهما Logos، وعلم الأخريات والايمان بمملكة النعيم المستقبلية والروح الشريرة (الشیطان) المجوسية، والعبادة الشرقية القديمة للالهة الأم (والدة الآلهة). كما تبنّت العقيدة المسيحية العديد من العناصر الأخرى، مثل طقوس الدفن القديمة مع الاعتقاد السائد بأن الروح تحيا حياةً أخرى، والممارسة الشامانية في طرد الأرواح، وطُرُق الشفاء السحرية، والعبادة القديمة المتعلقة بالناغولية التي تحوّلت في المسيحية الى الملائكة الحارسة، وما الى ذلك، وبقايا الطقوس والمفاهيم الطوطمية القديمة (الحمل بلا دنس، والقربان المقدس).

كان اضطهاد المسيحيين، من الظروف المهمة التي أثرت على تطور المسيحية المُبكرة. نشأت

المسيحية كدينٍ للعبيد والمضطهدين، متضمنةً الاحتجاج العفوي للجماهير المسحوقة ضد نظام اجتماعي غير عادل. أصبح الدين خطيراً بعد أن اكتسب شعبية، مما أدى إلى أن أثار قلق الطبقات الحاكمة، بل وحتى اتخذوا ضده مواقف معادية.

بعد ذلك، بالغَ المسيحيون أنفسهم في تضخيم اضطهاد السلطات الحاكمة للجماعات المسيحية. افتخر قادة الكنيسة بالتضحيات التي قدمها المسيحيون الأوائل للدفاع عن إيمانهم وأنشأوا على بطولات الضحايا المسيحيين. يزعم مؤرخوا الكنيسة أن هناك عشرة اضطهادات عظيمة، عدا عن الاضطهادات الصغيرة. ولكن، فإن عدد ومدى ما سُمّي بالاضطهادات لم يكن بالقدر الذي تم تصويره في التقاليد المسيحية اللاحقة. كانت أولى "الاضطهادات" تحت حكم الأباطرة نيرون ودوميتيان Domitian اسطوريةً وربما لم تحدث أبداً. ليس من الواضح تماماً ما إذا كان المسيحيون قد تعرضوا للاضطهاد في عهد تراجان Trajan. تم تسجيل الاضطهاد الأول على الرغم من أنه محدود، في عهد الامبراطور ديسيوس (249-251)، وكان أكبرها في عهد ديوكليتيانوس Diocletian وماكسيميان Maximian في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع. كانت أسباب الاضطهاد سياسةً صرف. رأت الحكومة أن الكنيسة المسيحية لم تكن مجرد وسيلة للاحتجاج على النظام السياسي القائم، بل كانت مُنافساً خطيراً. لكن هذه الاضطهادات أدت فقط إلى فقدان المُجتمعات المسيحية لعناصرها المترددة. أصبح التنظيم الكنسي الفعلي أقوى في نضاله من أجل البقاء.

حاول الأباطرة الفرديون وحُكّام المقاطعات أحياناً الاعتماد على التجمعات المسيحية وكهنتهم، ولكن دون جدوى. كان هذا يحدث بشكلٍ متقطع في البداية. ولكن في أوائل القرن الرابع نشأ تحالف قوي بين الامبراطورية والمسيحية مما تحوّلت إلى قوة اجتماعية مؤثرة. حُصِّل الامبراطور قسطنطين Constantine إلى أنه بدلاً من مُحاربة الكنيسة المسيحية سيكون من الأفضل استخدامها لصالح الدولة. يُعتقد تقليدياً أن مرسوم ميلانو الذي صدر لعام 313، يُشير إلى نهاية اضطهاد المسيحيين واعتبار المسيحية كدينٍ رسميٍ للدولة. ولكن، لم يتم اثبات وجود مثل هذا المرسوم على الإطلاق. لم يتحوّل قسطنطين إلى المسيحية وظل وثنياً طوال حياته، لكنه دافع عن المسيحية وفضلها على الأديان الأخرى لأنه رأى في منظمة الكنيسة المسيحية قوةً اجتماعيةً هائلةً يُمكن أن يعتمد عليها في نضاله.

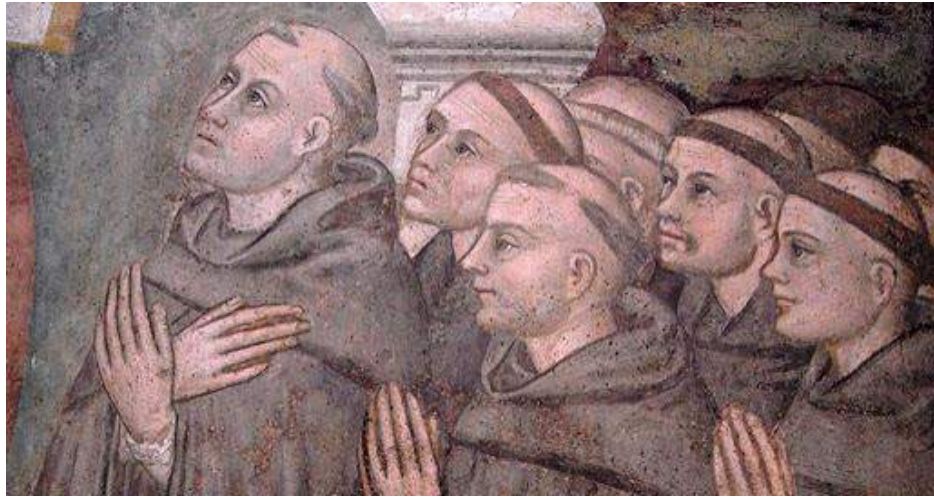
تم تعزيز تحالف الكنيسة المسيحية مع الدولة في سياسة الأباطرة الرومان الشرقيين والغربيين الذين دعموا الكنيسة بشكلٍ منهجي وتمتعوا بدعمها بالمقابل.

أدى هذا التغيير في مكانة الكنيسة المسيحية إلى تغييرات داخلية كبيرة حيث تغيرت التركيبة الاجتماعية للمسيحية. في وقتٍ مُبكرٍ من القرن الثالث وحتى القرن الثاني، أي قبل فترةٍ طويلةٍ من تحوّل المسيحية إلى ديانةٍ سائدة، فقد انضم، بالإضافة إلى العبيد، أفراداً من الطبقات الحاكمة إلى المجتمعات المسيحية. كانت النساء في العائلات الأرسطوقراطية منجذباتٍ بشكلٍ خاص إلى الدين المسيحي. كانت الكنيسة المسيحية تحظى بشعبيةٍ خاصة بين النساء الأرسطوقراطيات في روما.

تُظهر الحسابات التقريبية التي أجراها العلماء أن المسيحية، قبل أن تتحول إلى دين دولة، لم تكن بعد الدين الأكثر انتشاراً. حتى في المدن الكبيرة، انتمى جزء صغير نسبياً من السكان، ربما الخمس أو حتى أقل، إلى مجتمعاتٍ مسيحية.

عندما أصبحت المسيحية دين الدولة نمت التجمعات المسيحية. انضمت قطاعات من الطبقة الوسطى من السكان وطبقة مُلاك العبيد إلى الدين الجديد بشكلٍ جماعي. بعد ذلك، توقفت المسيحية عن أن تكون دين العبيد والمضطهدين، وصارت ديانةً ساعدت الطبقات الحاكمة على السيطرة على الناس.

تم التعبير عن مُعارضة هذا التحوّل في التوجه الطبقي للمسيحية من خلال الاتجاهات الديمقراطية في شكل حركات هرطقية مثل المونتانية (القرن الثاني) والدوناتية (القرن الرابع)، ولكن تم قمعها جميعها من قِبَل الكنيسة التي صارت أقوى بكثير. لكن كان انتشار المسيحية محدوداً لفترةٍ طويلة. كان الدين المسيحي في المقاطعات الغربية أقوى في المدن وأضعف في الريف. ظلّت بقايا المعتقدات الوثنية ماثلةً بين سكان الريف. ومن هنا بدأ استخدام الكلمة اللاتينية Paganus التي كانت تعني حرفياً "ساكن أو مواطن ريفي"، ليصبح معناها وثني، أو غير مسيحي. في الشرق الهلنستي، تمت الإشارة إلى غير المسيحيين بالمصطلح اليوناني "τα εθνη" والذي يعني حرفياً "الشعوب". عندما أصبحت المسيحية الديانة المُهيمنة نشأت حركة خاصة من الرهبنة Monasticism.



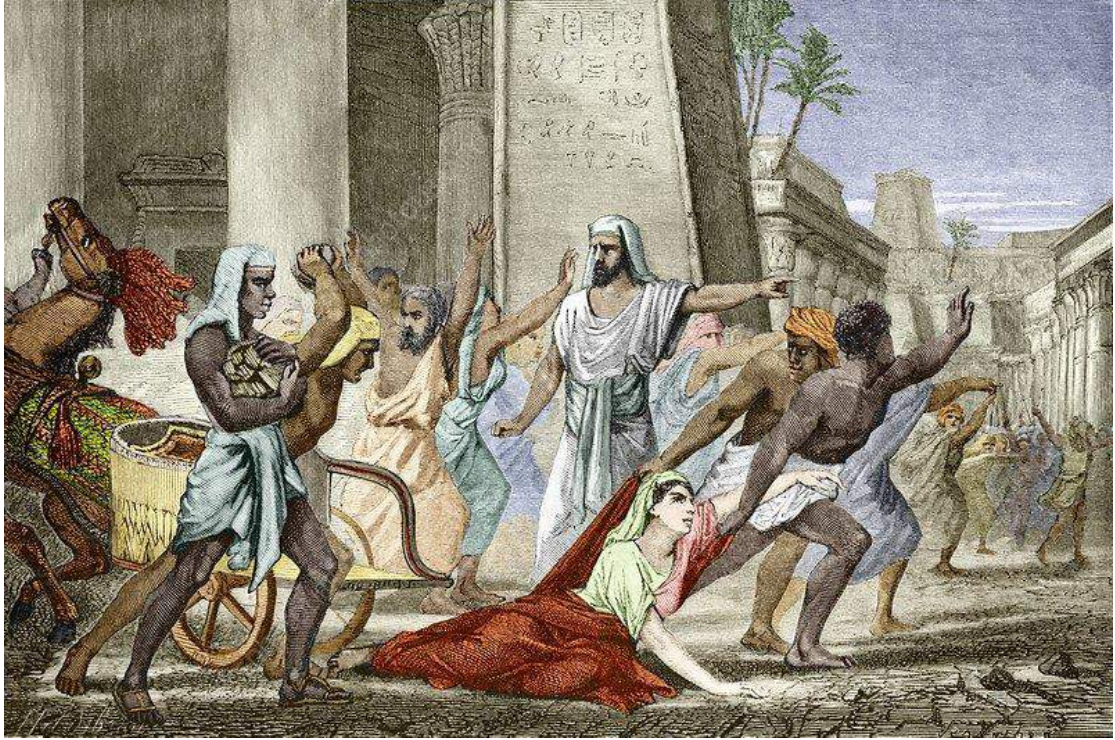
مجموعة من الرهبان

توقفت التجمعات المسيحية، بعد أن تحوّلت إلى كنائس قوية، عن أن تكون ملاذاً من شرور العالم. لم تعد العضوية في الكنيسة تُخلّص المرء من الخطيئة. ثم بدأ أكثر المسيحيين تعصباً ترك عالم الخطيئة ليعيشوا حياةً مُنغزلةً مُكرسةً إلى الإله، وهناك اتبعوا حياة الزهد. ظهر الرهبان Monks الأوائل وأماكن المعيشة الرهبانية الأولى في مصر. يُعتبر القديس أنطونيوس Anthony والقديس باخوميوس Pachomius الرهبان الأوائل. ظهرت أديرة لاحقة في بلدان مسيحية أخرى. تم استخدام الأديرة، في أوائل العصور الوسطى كملاجئ خلال الغزوات المُحتملة، ثم أصبحت هذه الأديرة ثرية بسبب التبرعات السخية وصارت قوةً اقتصادية رئيسية بالتدريج. ليس من السهل وضع تقييم عام للدور التاريخي للمسيحية الأولى. إنها مسألة مُعقدة للغاية. شكّلت المسيحية المُبكرة خطوةً إلى الأمام بالمقارنة مع العبادات القديمة لأنها جعلت من المُمكن للشعوب متعددة القبائل أن تتحد معاً حول فكرةٍ مُشتركة، والفكرة هي المساواة، على الرغم من فهمها بشكلٍ تجريدي على أنها مساواة في الخطيئة. حتى أن لينين أشار إلى الروح "الثورية الديمقراطية" للمسيحية المُبكرة. ذهبت المسيحية، من حيث الأخلاق الاجتماعية، أبعد من أخلاق الأديان القديمة البدائية. ولكنها كانت، مع ذلك، خطوةً إلى الوراء مُقارنةً بالتعاليم الأخلاقية الرواقية على سبيل المثال. من وجهة نظر ثقافية، كان الإيمان المسيحي، الذي- بالرغم من تناقضاته- تم تكييفه حتى تفهمه

1 - الدولة والثورة، فلاديمير لينين، دار التقدم موسكو، تاريخ النشر غير مذكور، ص45



الجماهير، أدنى ثقافياً من ثقافة العصور القديمة بأسسها العلمية والفلسفة المتطورة وأعمالها الفنية الرائعة. توافقت هيمنة الايديولوجيا المسيحية، بايمانها بالمعجزات والنبؤات وازدائها لمعرفة العالم الحقيقي، مع الانحلال الثقافي العام وتفكك الأخلاق والانحدار الى الهمجية التي بدأت مع سقوط الحضارة القديمة في أواسط العصور الوسطى.



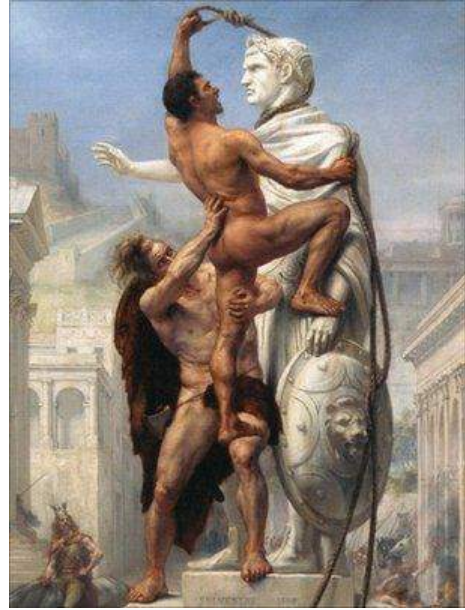
مجموعة من المسيحيين المتطرفين يقتلون عالمة هيباتيا

نحن نعرف العديد من الحالات التي دمّرت فيها خشوًد من المسيحيين المتعصبين الجاهلين آثار الثقافة القديمة والتي رأوا فيها عملاً من الشيطان، وقتلوا العلماء والفنانين. قام المتعصبون المسيحيون المتوحشون، في عام 415 في الاسكندرية وهي مركز العلم الهيلينستي، والذين حرّضهم الرهبان والكنهة بقيادة البطريرك كيريل Kyriil بتدمير واحراق المكتبة الشهيرة التي تحتوي على كنوز من المعرفة الهائلة وقتل عالمة البارزة هيباتيا Hypatia مؤلفة كُتُب قيّمة في الرياضيات والفلك والفلسفة. كانت احدى دوافع تدمير آثار العلم والفن في روما من قبل الغوثيين الغربيين West Goths عام 410، وأكثر من ذلك، من قبل الفانداليين Vandals عام 455، كان الدافع الى حد كبير هو التعصب الديني. أظهر هؤلاء المسيحيون الجُدد حماسهم الدينية الكبيرة بهذه الطريقة.

بعد أن أصبحت دين الدولة في الامبراطورية الرومانية أثناء انحلالها، انتشرت المسيحية، جنباً الى جنب مع الثقافة اليونانية-الرومانية، والجرمانية والسلافية. صار الغوثيين والفانداليين في القرن الرابع مسيحيين، وصار الفرنكيين Franks كذلك في أواخر القرن الخامس. تبنت القبائل الجرمانية النائية بين القرنين السادس والتاسع المسيحية تدريجياً، مثل البافاريين Bavarians والفريسيين Frisians والألمانيين Alamanni والأنغلو ساكسونيين Anglo-saxons. أما السلافيين فقد تحوّلوا الى المسيحية بين القرنين التاسع والعاشر. أصبحت كل أوروبا تقريباً مسيحية بحلول القرن العاشر. في الشرق، توغّلت المسيحية على طول الطريق الى القوقاز (أرمينيا وجورجيا) في القرن الرابع، ولكن كان هناك معركة أصعب كان يجب شنها ضد



الزرادشتية، ومنذ القرن السابع، معركةً ضد الاسلام، الذي تقريباً منَع انتشار المسيحية بشكلٍ أكبر في دول الشرق.



الغوثيين الغربيين والفانداليين يدمرون التماثيل في روما عام 410

ومع ذلك، لم تقضي المسيحية على الأديان الأخرى بعد أن تغلغت عند الشعوب الوثنية في أوروبا (وبلدان أخرى).



نهب روما عام 410

على العكس من ذلك، اندمجت معها، ودمجت في داخلها الطقوس المحلية وشخصياتها الأسطورية. هكذا تطوّر التوفيق بين المعتقدات الدينية. اندمجت الآلهة المحلية مع القديسين

المسيحيين (على سبيل المثال، أشار السلافيون القدامى الى الاله بيرون Perun القديم باسم النبي الياه Elyah). تم توقيت الطقوس الشعبية المتعلقة في المقام الأول بالتقويم الزراعي لتتزامن مع تقويم الكنيسة (يوم الغطاس Epiphany والشروفيتايد Shrovetide والأحد الأبيض Whitesunday، الخ) بقيت أسماء صور الأساطير الأقل شأنًا، مثل حوريات الماء المختلفة و عفاريت الغابة والبراونيز والايلفز والعمالقة، كما هي. لكن الكنيسة علّمت الناس أن يفكروا بها كقوى شريرة.

بدأ المُبشرون المسيحيون، منذ زمن الاكتشافات العظيمة، أي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بأخذ الدين الى خارج العالم القديم، ليس فقط باستخدام الصليب، بل باستخدام السيف والنار كذلك. أصبحت المسيحية، بحلول أوائل القرن العشرين، الديانة الأكثر انتشاراً في العالم. كانت شؤون الكنيسة وعلاقتها تعكس مجرى التاريخ السياسي. أدى الانقسام السياسي والثقافي للامبراطورية الرومانية الى غربية وشرقية (القرنين الثالث والرابع) الى الانفصال التدريجي للكنيسة الى شرقية وغربية. في الغرب، بسبب الانحلال، ولاحقاً إلغاء سلطة الامبراطور وسقوط الامبراطورية (حوالي 476)، اكتسب رئيس الكنيسة، وهو أسقف روما المُلقب بالبابا، سُلطةً استثنائية. في الشرق، هناك حيث استمرت الامبراطورية، لم يستطع بطاركة الكنيسة (القسطنطينية وأنطاكية والاسكندرية والقدس) أن يكتسبوا تلك السلطة. لم يفعلوا شيئاً عملياً ليستقلوا عن الأباطرة. تعرّض استقلال الكنيسة لضربة قوية بشكلٍ خاص خلال حركة تحطيم الأيقونات البيزنطية iconoclast في القرنين الثامن والتاسع. ومن أجل حرمان الكنيسة من أي استقلالية، حظر الأباطرة عبادة الأيقونات (مما أضعف جاذبية طقوس الكنيسة) وصادروا الأراضي التابعة لها. تمت العودة الى عبادة الأيقونات عام 842، لكن الأرض لم تُعاد الى الكنيسة، وتم تقويض استقلالها تماماً.



تحطيم الأيقونات البيزنطية

هذا هو بالضبط السبب في أن البطاركة الشرقيين لا يخضعون لحكم بابا روما. ولكن، فقد استمر هذا الأخير في الحصول على المركز الأول في العالم المسيحي بشكلٍ مُتزايد. تراكمت الخلافات التنظيمية والعقائدية بين الكنيستين الشرقية والغربية، والتي عكست الصراع السياسي، وأدت في النهاية الى الفصل الرسمي بين الكنيستين عام 1054.



ان الخلافات الرئيسية حول العقيدة لا تزال تقسم الكنيستين الغربية (الروم الكاثوليك) والشرقية (اليونانية الأرثوذكسية) هي كالتالي:

1- تأتي عقيدة الكنيسة الكاثوليكية بأن الروح القدس ينبثق من كل من الأب والابن، على عكس الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية التي تؤكد أن الروح القدس ينبثق من الأب فقط. لطالما اعتبر قادة الكنيستين أن هذا الخلاف هو الأهم، وحتى الوحيد، الذي لا يُمكن المساومة فيه.

2- تعتقد الكنيسة الكاثوليكية أن القديسين يُقدمون خدماتٍ للاله. تُشكّل هذه الأعمال نوعاً من تبرير أفعال الكنيسة.

3- ممارسة الكنيسة الكاثوليكية للغفرانات التي تبيعها الكنيسة من الصندوق المقدس.

4- يرتبط بهذه التعاليم أيضاً التعاليم الكاثوليكية عن (المطهر) (المُعتمَد في مجلس فلورنسا عام 1439) حيث يتم تطهير أرواح الخطاة المُحترقة في النار، حتى يتمكنوا من الذهاب الى الجنة.

5- تقول الكنيسة الكاثوليكية بالحَبَل بلا دنس، والذي نشأ في القرن التاسع وارتقى الى عقيدة عام 1854.

6- العقيدة التي تأسست عام 1870، القائلة بأن البابا لا يُمكن أن يُخطئ في المسائل الايمانية. تختلف طقوس الكنيسة الكاثوليكية عن طقوس الأرثوذكس: يتم التعميد برش الماء على الفرد بدلاً من الطريقة الأرثوذكسية في الغمر. يقوم الكاثوليك بدهن البالغين بدلاً من الرُضَع. مُنْأولة الناس الدينويين الخبز فقط، بدلاً من الخبز والنبيد اللذين يكونان فقط لرجال الدين، واستخدام الخبز الفطير للقربان المقدس، ورسم الصليب على الجسد بخمسة أصابع عند الكاثوليك بدلاً من ثلاثة عند الأرثوذكس، واستخدام الكاثوليك للغة اللاتينية في الكنيسة، الخ.

الاختلافات الكُنسية في الكاثوليكية: لا يُسمح لرجال الدين بالزواج (فقط الراهبات والرهبان في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية)، واللوائح ضد ترك الكهانة، ومؤسسة الكرادلة، والموقع الأساسي للبابا، والاعتراف بواحد وعشرين مُجمعاً مسكونياً بدلاً من السبعة التي تعترف بها الكنيسة الشرقية، واللوائح ضد العلمانيين في قراءة وتفسير الكتاب المُقدَّس على الرغم من تعديلها (تعديل اللوائح)، وتحريم الطلاق.

في مُعظم هذه الاختلافات، من الواضح أن الكنيسة الكاثوليكية هي منظمة قوية طوّرت على مر القرون طُرقاً وأساليب متنوعة ومرنة للتأثير على المؤمنين وتمتعت بسلطة سياسية هائلة في العديد من البلدان.

استمرت العزلة بين الكنيستين الكاثوليكية والارثوذكسية حتى يومنا هذا، على الرغم من أنه لم يعد هناك أي اشتباكات دموية بين مؤيدي الكنيستين. حاولت الكنيسة الكاثوليكية في مناسباتٍ عديدة، السيطرة على الكنائس الشرقية من خلال تقديم تنازلات صغيرة من حيث الطقوس مما أسفر عن مجلسي فلورنسا عام 1439 وبرزت عام 1596. استولى هذا الأخير على جزء من سكان بيلاروسيا وأوكرانيا الغربية وكانوا يعتزّمون تقريبيهم من بولندا الكاثوليكية. لكن هذا الاتحاد لم يُخفف من الخلافات الدينية، بل جعلها تشد. ظلت هذه الوحدة قائمةً حتى أربعينيات القرن العشرين.

أدى الصراع الطبقي في أوروبا خلال العصور الوسطى الى ظهور عددٍ من الطوائف والاتجاهات الهرطقية التي عكست الاحتجاج العفوي ضد الاضطهاد الكُنسي الاقطاعي. كان من بينهم البوليسيانية Paulicians في بيزنطة (من القرن السابع الى القرن التاسع) والبوغوميليين Bogomiles في بلغاريا (من القرن العاشر الى القرن الثالث عشر وما بعده) والباتارينيين Patarines والكاثارينيين Catharists والأليجينسيين Albigenses والويدنسيين Waidensians في البلدان الغربية (من القرن الحادي عشر الى القرن الثالث عشر). كان الأساس الايديولوجي لجميع هذه الطوائف هو الزرادشتية وعقيدتها الثنوية حول العداء المستأصل

بين الخير والشر: العالم المادي كله والجسد البشري من خلق الروح الشريرة (الشيطان Satanail)، أما الروح الانسانية وكل شيء روحي فقد خلقها الله طيب. وهكذا، اعتقاداً منهم أن العالم المادي كان كله شريراً، فقد بشر أعضاء هذه الطوائف بالعودة الى الحياة النقيضية البسيطة التي عاشها المسيحيون الأوائل، ورفضت الكنيسة وطقوسها. لقد قامت الكنيسة، مع سلطة الدولة الاقطاعية، بقمع جميع مظاهر المعارضة الجماهيرية العفوية، بلا رحمة.



كانت هذه احدى الوضعيات المفضلة لاقناع الهراطقة بالترجع عن معتقداتهم

من أجل تصفية هذه الطوائف بالكامل، أنشأ البابا في نهاية القرن الثاني عشر محكمة كُنسية خاصة سُميت بمحاكم التفتيش المُقدسة.



القضاء النهائي على من يبدو أنهم أحياء بعد ان تم احراقهم

تم احضار المهرطقين أو حتى المُشتبه بهم أمام محاكم التفتيش التي كانت، بعد التعذيب الوحشي، يحرقون المُتهم على عمودٍ خشبي.



اسقاط المُهرطقين والساحرات من على ارتفاعات كبيرة

تسلمت الرهبانية الدومينيكانية محاكم التفتيش، منذ القرن الثالث عشر فصاعداً. لم يضطهد المُحققون الهرطقة فحسب، بل اضطهدوا "الساحرات" أيضاً.



احراق المُهرطقين على العامود

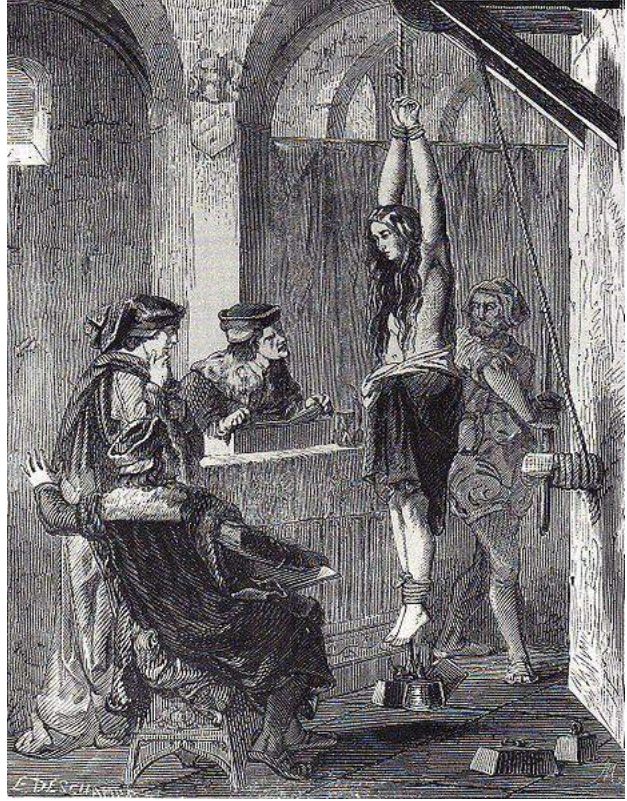
تم نشر كتاب (مطرقة الساحرات) Malleus Maleficarum البغيض عام 1487 كمرشدٍ لصيد الساحرات وأعداء الكنيسة الآخرين. أحرقت محاكم التفتيش أو عذبت حتى الموت مئات آلاف الضحايا الأبرياء. كانت هذه المحاكم نشطةً بشكلٍ خاص في اسبانيا (محاكم التفتيش الملكية التي بدأت عام 1478).



احراق الساحرات

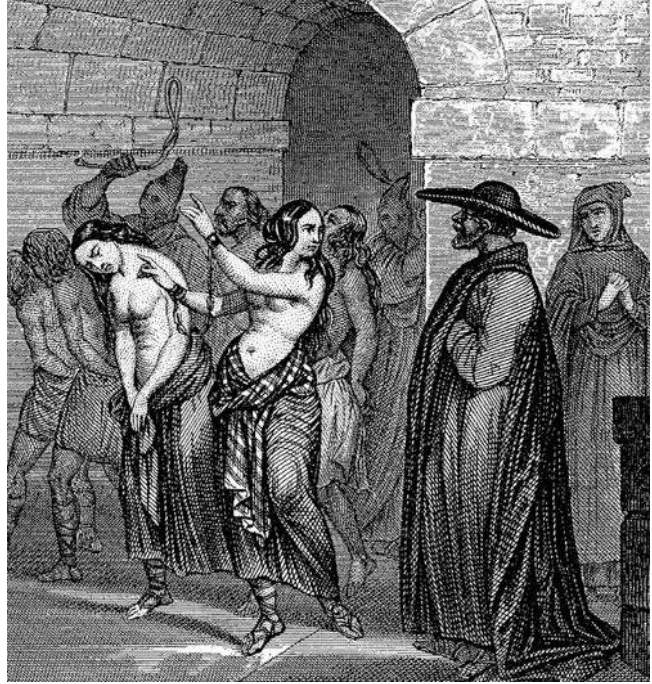
عززت الحياة السياسية والثقافية الأكثر نشاطاً، مقارنةً بأوروبا الشرقية، الأدب الديني والفلسفي الأكثر شمولاً. بُذلت محاولات لجعل العقائد الكنسية أكثر توافقاً مع ما بقي من تعاليم وعلوم العصور القديمة.





تعذيب الساحرات

أدى هذا الى ظهور تعاليم كُنسية خاصة تُدعى بالتعاليم المدرسية (السكولاستيكية) في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

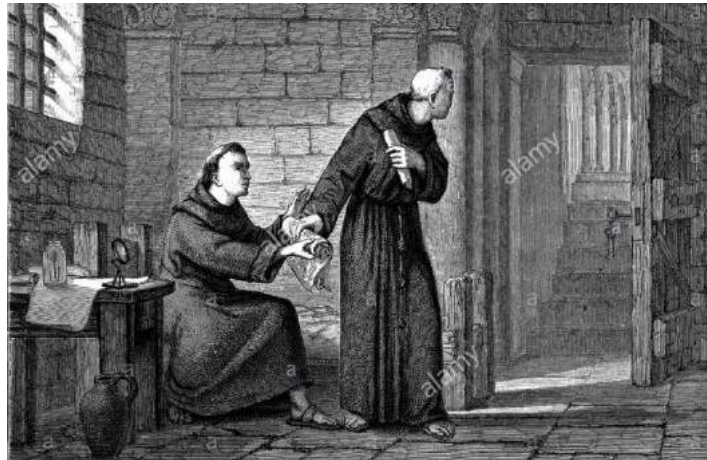


تعذيب الساحرات

ناقش السكولاستيون بأسلوبٍ "علمي" مختلف القضايا الدينية، وحاولوا التوفيق بين تعاليم الكتاب

المقدس وفلسفة أرسطو الذي كان الكاتب الكلاسيكي الوحيد الذي كان لا يزال يُذكر في مناقشاتهم. تم وضع العلم، أو ما كان يُسمى آنذاك بالعلم، وكذلك الفلسفة، في خدمة الدين. كان هذا عندما تطوّر القول "الفلسفة هي خادم اللاهوت" *Philosophia est ancilla theologiae*. كان أول وأشهر سكولاستي هو القديس انسلم *Saint Anselm*، رئيس أساقفة كانتربري، وبيتر أبيلارد *Peter Abelard*، وألبيرت العظيم (البيرتوس ماغنوس *Albertus Magnus*) والقديس توما الاكويني الذي لا يزال يُعتَبَر بين الكاثوليكين عالماً وفيلسوفاً غير مسبوق. كانت مراكز العلوم السكولاستية هي جامعات باريس واكسفورد وبولونيا في ايطاليا. على عكس هؤلاء اللاهوتيين، الذين حاولوا تبرير العقيدة المسيحية، فان قادة الكنيسة الآخرين، الذين أدركوا أن العلم والدين لا يتوافقان، كانوا يميلون الى التصوّف. لقد كافحوا من أجل الاندماج المباشر مع الاله، والتزموا بالزهد وكانوا يصلون بأنفسهم الى حالة من النشوة "الروحية". كان لديهم ازدرء للعقل البشري والحس السليم. كانوا يميلون الى الرد على أي شخص يُشكك في عقيدة الكنيسة، باقتباس من ترتليان: "أنا أؤمن لأن الأمر سخيف" *Credo quia absurdum*. كان لهذا الاتجاه الصوفي جذوره في القَدَم. ان أشهر ممثلي التصوف في العصور الوسطى كان القديس برنارد من كليرفو *the Abbot of Clairvaux* في القرن الثاني عشر.

كانت الكنيسة، خلال العصور الوسطى، مُتشككةً للغاية في العلم الحقيقي. قوبلت محاولات اجراء علم حقيقي بمقاومة شديدة لأن رجال الدين اعتبروا ذلك، ولأسباب وجيهة، تهديداً لسلطة الكتاب المقدس. كان الاضطهاد في العلوم كبير بشكلٍ خاص خلال عصر النهضة. تم سجن المفكرين الأحرار أو اعدامهم أو اجبارهم عن التخلي عن قناعاتهم.



روجر باكون في سجن الدير

قضى الفيلسوف والعالم البريطاني روجر بيكون (القرن الثالث عشر) سنواتٍ عديدةٍ في سجن الدير. تم ادانة تعاليم كوبرنيكوس وحظرها. وتم كذلك اعدام الفيلسوفين والعالمين الايطاليين جيوردانو برونو *Giordano Bruno* ولوسيليو فانيني *Lucilio Vanini* بوحشية. اضطر عالم الفلك العظيم غاليليو غاليلي الى التخلي عن نظريته حول دوران الأرض حول الشمس بسبب ضغوطات الكنيسة. كما تعرّض العديد من العلماء الآخرين للاضطهاد. قامت الكنيسة الكاثوليكية، منذ عام 1559 بوضع قائمة "دليل الكتب المُحرمة" *Index librorum prohibitorum* وهي قائمة من المؤلفات العلمية المحظورة التي كانت الكنيسة تُحدثها دورياً. كان عدد شهداء العلم، بالاضافة الى الضحايا من الهراطقة والساحرات الذين أُعدمتهم محاكم



التفتيش أكبر بمراتٍ عدة من أولئك الذين ماتوا دفاعاً عن المسيحية المبكرة. لم يضطهد أي دين العلم والتفكير الحر بقدر ما قامت المسيحية بذلك.



احراق جيودارنو برونو

في أوائل القرن السادس عشر، شهدت بلدان دول أوروبا الوسطى والشمالية، صعوداً مفاجئاً لحركة برجوازية في الأساس تستهدف الاقطاع وتعبيرها الكنسي (أي الكاثوليكية)، وطغيان وابتزاز البابوية. أصبحت هذه الحركة معروفة باسم الإصلاح. أنشأ هذا الإصلاح عدداً من الكنائس البروتستانتية التي انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. كانت أهم هذه الكنائس هي اللوثرية التي أصبحت مسيطرةً في ألمانيا والدول الاسكندنافية، والكالفينية في سويسرا وهولندا، والكنيسة البريسبيترية Presbyterianism في سكوتلندا، والكنيسة الانغليكانية (الأسقفية) في بريطانيا. تختلف عقائد جميع الكنائس البروتستانتية عن الكاثوليكية، أولاً، في اعترافها بالكتاب المقدس باعتباره السلطة الوحيدة في الشؤون الدينية (تمنح الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية سلطةً كبيرةً للكنيسة)، ثانياً، في اعترافهم بسيادة الايمان (الكاثوليكية تعتبر أن "الأعمال الصالحة" والتبرعات لها الأهمية القصوى)، ثالثاً، في اعترافهم بلغزين (سرّين) وليس سبعة: المعمودية والقربان المقدّس، اللذين لا يكونا فعّالين الا اذا كانا مصحوبين بالايمان، وليس مجرد فعل تلقائي كما في الكاثوليكية.

كل هذه المبادئ كانت موجهة مباشرةً ضد جهاز الكنيسة الكاثوليكية الاقطاعي المركزي القوي. نفّلت البروتستانتية مركز العلاقة الدينية من الكنيسة الى الفرد. بعد أن دمّر الإصلاح تنظيم الكنيسة وحرر شمال أوروبا من السلطة البابوية، نقل هذه السلطة الى أيدي قوىٍ أخرى. قامت الكنيسة اللوثرية في ألمانيا والدول الاسكندنافية بتسليم هذه السلطة الى الأمراء والملوك، وسلّمت الكالفينية السلطة الدينية للبرجوازية الجمهورية، والكنيسة الأسقفية في إنجلترا سلّمت السلطة

الدينية الى الملكية المُركزة. كان الشكل الأكثر اتساقاً من البروتستانتية البرجوازية هو الكالفينية بروحها التشفية الصارمة وتعصبها الكئيب وتعاليمها حول مسألة الأقدار predestination. مثلت الطوائف التي انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكية أثناء الاصلاح ولاحقاً- تجديدي العماد Anabaptists، والبوهيميان بريثرين Bohemian Brethren، الخ- مثلت الحركات الديمقراطية الشعبية. لكن هذا لم يمنعهم، وخاصةً الطوائف البروتستانتية مثل الكويكرز Quakers والميثوديين Methodists والمعدانيين Babtists والمينونائيتين Mennonites، من تسهيل الاستغلال الرأسمالي لجماهير المؤمنين.

انقسمت البروتستانتية منذ بداياتها الى عددٍ من الاتجاهات والكنائس ولا تزال تنقسم الى طوائف مُختلفة. أما الكاثوليكية، فعلى العكس من ذلك، فقد كانت ولا تزال ديناً مركزياً بشكلٍ صارم. فقط في عام 1870 انفصلت مجموعة صغيرة من الكاثوليك (رجال دين وعلمايون) في سويسرا وجنوب ألمانيا بشكلٍ رئيسي عن الكنيسة لأنهم رفضوا الاعتراف بالعقيدة الجديدة القائلة بأن البابا كان بلا خطيئة. قام هؤلاء الكاثوليك القدامى ببعض التغييرات الديمقراطية في قيادة الكنيسة وقاموا بتبسيط الطقوس. في عام 1920 انفصل بعض رجال الدين والمؤمنين الكاثوليك في تشيكوسلوفاكيا عن روما، ولكن لأسباب سياسية بحتة: بسبب عداة الفاتيكان للدولة المنشأة حديثاً. تأسست الكنيسة التشيكية المستقلة. ولكن لم تؤثر هذه الانقسامات الا على جزءٍ صغيرٍ فقط من المجتمع الديني الكاثوليكي الذي يبلغ عددهم أكثر من 580 مليون شخص حول العالم. تُمارس الكاثوليكية في معظم أنحاء بلدان جنوب وغرب أوروبا. انه الدين السائد في البرتغال واسبانيا وايطاليا وايرلندا والنمسا وبولندا، وهي شبه مُهيمنة في فرنسا وهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا والأجزاء الشمالية الغربية من يوغسلافيا (السلوفاك والكروات)، وتنتشر في المناطق الجنوبية والغربية من ألمانيا الغربية، وشمال ألبانيا. يتواجد الكاثوليك في سويسرا وبريطانيا. لا تزال الكاثوليكية تُمارس في الاتحاد السوفييتي بين الليتوانيين واللاتفيين الشرقيين. في البلدان غير الأوروبية تسود الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية. يتواجد الكاثوليك كذلك في الولايات المتحدة وكندا (الكنديون الفرنسيون)، وقام المُبشرون بتحويل عدد كبير من مُختلف بلدان افريقيا وآسيا واستراليا الى الكاثوليكية.

تنتشر العقيدة اليونانية الأرثوذكسية بجذورها البيزنطية في شرق وجنوب شرق أوروبا. لا يزال اليونانيون والبلغار والصرب والجبيل الأسود وعدد كبير من المقدونيين والرومانيين يلتزمون بها. في روسيا، حيث تم تبني المسيحية رسمياً في القرن العاشر (في عهد فلاديمير عام 988) أصبحت الكنيسة الأرثوذكسية هي المُهيمنة. تم قبول الايمان الأرثوذكسي من قبل الروس والبيلاروس والأوكرانيين والمولدافيين والكارليين والكومي والمردفينيون وعدد كبير من شعب ماري والأودمورتين وشعوب سيبيريا. في القوقاز، انضم الجورجيون وبعض الأوسيتيين والأبخاز وشعوب أخرى الى الكنيسة الأرثوذكسية. دعمت الكنيسة ايديولوجياً النظام الملكي القيصري وكانت خاضعة لها عملياً. حاول مطارنة موسكو الذين ترأسوا الكنيسة الأرثوذكسية، ومنذ عام 1589 البطاركة، بشكلٍ دوري، تحصيل بعض الاستقلالية عن الدولة، ولكن دون جدوى. حرّم بطرس الأكبر الكنيسة من أي مظهر من مظاهر الاستقلالية حتى بالغاء البطريركية ووضع المُجمع المقدس الحاكم المؤلف من رؤساء هَرَمين مُطيعين للقيصر على رأس الكنيسة عام 1721. أصبح رجال الدين الأرثوذكس "بيروقراطيين بالرداء المسيحي".

تحول احتجاج الجماهير ضد الاضطهاد الاقطاعي الذي عززته الكنيسة بشكلٍ مُستمر، الى حركات مُعادية للكنيسة الرسمية. ومن هنا جاءت طوائف القرون الوسطى مثل الستريغونيكى strigoiniki (القرنين الرابع عشر والخامس عشر) وجيدوفستقويتشي zhidovstvuyushchye (القرن الخامس عشر). أدت نفس الظروف الى ظهور حركات

انشقاقية واسعة النطاق في منتصف القرن السابع عشر، عندما حارب عدد كبير من رجال الدين والعلمانيين ضد السياسات الكنسية للبطريرك نيكون، و ضد تنقيحه للكتب الليتورجية واصلاحات أخرى. لم تكن الاختلافات الأخرى بين المؤمنين القدامى والنيكونيين عقائدية، بل طقوسية. أصر المؤمنون القدامى على رسم الصليب على الجسد باصبعين بدلاً من ثلاثة أصابع، وغنوا هلوليا ليس ثلاث مرات بل مرتين، الخ. شرع المؤمنون القدامى بشف من أجل هذه التفاصيل، بدون أي خوف من النفي أو الاعدام.

لكن المؤمنين القدامى لم يظلوا متحدين. انقسموا الى مجموعتين رئيسيتين: البوبوفتسي Popovtsy (الطوائف الكهنوتية) الذين كانوا مدعومين من قبل التجار الأثرياء والذين كان لهم قساوسة خاصين بهم واعترفوا بالقيصر، والبيزوبوفتسي (الطوائف اللاكهنائية) ممثلة بعناصر أكثر راديكالية، وخاصة من الفلاحين، الذين رفضوا أن يكون لهم أي علاقة بالاصلاحيين، ولم يخضعوا لسلطة الحكومة واعتبروا القيصر والكنيسة مهرطقين مُناهضين للمسيح. اضطهدت الحكومة والكنيسة الأرثوذكسية الروسية المؤمنين القدامى بوحشية، واختبأوا في مناطق غابات الفولغا والشمال السيبيري. تم اعلان كنيسة المؤمنين القدامى قانونية فقط عام 1905. منذ القرن الثامن عشر فصاعداً، تطورت طوائف جديدة في روسيا عاكسة مرة أخرى استياء الفلاحين وقطاعات أخرى من السكان من اضطهاد ملاك الأراضي الاقطاعيين واستبداد البوليس والكنيسة. في وقت مبكر من القرن الثامن، ظهرت طائفة تخلت عن كل العقيدة والطقوس الرسمية، وما الى ذلك. بدلاً من الخدمة الكنسية، أقام الخريستوفري Khristovery (المؤمنون بالمسيح) تجمعات للرقصات التي كان المراد منها الوصول الى النشوة، والتي تم فيها لقاء الروح القدس بالراقصين وقيامهم بالتنبؤات في حالة النشوة (بقايا الشامانية). في النصف الأخير من القرن الثامن عشر، انقسمت مجموعة من المتعصبين (السكوبتسي Skoptsy) عن طائفة الخريستوفري، مُطالبين بوضع حد لجميع رغبات الجسد الخاطئة، وبالتالي اخفاء جميع الأعضاء.

بالإضافة الى هذه الطوائف الصوفية، تشكلت هناك طوائف عقلانية. حاول مؤسسوها تفسير المسيحية بروح العقل. كان منها الدوخوبوريين Dukhobors (منذ خمسينيات القرن الثامن عشر فصاعداً) والمولوكانيين Molokans (منذ عام 1765 فصاعداً) وأخوة ديسنوي Desnoye Brotherhood والالينتسيين Ilyintsy منذ منتصف القرن التاسع عشر، وعدد آخر من الطوائف. عكست هذه الطوائف، من ناحية تطلع الفلاحين العفوي الى الحياة المشاعية الأبوية (لم يعترفوا بالملكية الخاصة للأرض، الخ)، ومن ناحية أخرى، رغبة غامضة في التطور الرأسمالي الحر، بعيداً عن قيود الاقطاع. لكن كانت هذه الطوائف، في كل حالة على حدة، تعبيراً عن الاحتجاج على حكم الكنيسة الرسمي و ضد التبرعات القسرية ومضايقات البوليس.

بدأت الطوائف البروتستانتية، منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً، بالتغلغل من دول أوروبا الغربية الى روسيا. مثل الستونديون Stundists والمينونايت ولاحقاً المعمدانيون، الخ. كانت تصير أحياناً قريبة من الطوائف الروسية الصرفة، ولكنها حلت محلها في أغلب الأحيان. كانت الكنيسة المسيحية، في جميع بلدان أوروبا، ولقرون عديدة، معقلاً للنظام الاقطاعي. عندما بدأت الرأسمالية في التطور، بُدلت محاولات لتكييف العقيدة والتنظيم الكنسي المسيحيين مع النظام الجديد الرأسمالي. أدى هذا الى ظهور الكنائس والطوائف البروتستانتية. عندما انتصرت الرأسمالية في نهاية المطاف وألغت النظام الاقطاعي، كانت الكنيسة الكاثوليكية مرنة بما يكفي لتكييف نفسها مع النظام الاجتماعي الجديد.

لكن ظهرت تغيرات جديدة في جميع الكنائس المسيحية، عندما ظهرت حركة الطبقة العاملة الاشتراكية في أوروبا والولايات المتحدة. كانت الكنائس، من أجل الحفاظ على تأثيرها على

الجماهير، تميل بشكلٍ مُتزايدٍ نحو الأفكار الاشتراكية، وقامت الكنائس، وخصوصاً الكاثوليكية، بتصعيد دعايتها بين العمال. نشأت الاشتراكية المسيحية في أربعينيات القرن التاسع عشر، أولاً في فرنسا، ثم في بريطانيا وألمانيا وبلدانٍ أُخرى. تشكلت نقابات عمالية مسيحية في ثمانينيات القرن التاسع عشر في بلجيكا عام 1886 وفي فرنسا عام 1887. تحوّلت هذه النقابات إلى منظماتٍ دولية في أوائل القرن العشرين. صارت هذه النقابات قويةً بشكلٍ خاصٍ في دولٍ كاثوليكيةٍ مثل بلجيكا وإيطاليا وألمانيا الغربية حيث توجد أحزاب سياسية كاثوليكية قوية. صارت هذه الأخيرة أحزاباً حاكمة في بعض البلدان، وكان لها تأثير كبير على عددٍ من المزارعين والعمال المتدينين. نشأت هناك أيضاً منظمات شبابية ونسائية ورياضية كاثوليكية. كان على الكنيسة إعادة النظر في موقفها من العلم. أظهرت النجاحات الهائلة في العلوم الطبيعية الدقيقة في القرنين التاسع عشر والعشرين بوضوح عدم توافقها مع الفهم الانجيلي القديم للعالم. على الرغم من أن الأصولية المتطرفة لا تزال تحتل مكانةً بين اللاهوتيين المسيحيين (خاصةً في الولايات المتحدة) والتي تُصِرُّ بعناد على التفسير الحرفي للكتاب المقدس ولا تقدم أي تنازلات للعلم، إلا أن هناك لاهوتيين ذوي نظرة أبعد بدأوا بمحاولة التوفيق بين العقيدة المسيحية والعلم، وتم هذا بمساعدة التفسير المجازي للكتاب المقدس ونصوصه. وهكذا نشأت "الحدائث" المسيحية، وهي تيار تُلْفِيقِي، انتشر بين اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت.

ترجمة للفصل الثالث والعشرين من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.  
Chapter twenty three: Christianity

## الفصل الرابع والعشرين: الاسلام

كان الاسلام هو الدين العالمي الثالث والأخير. انه واحد من أكثر الأديان انتشاراً ويبلغ عدد أتباعه حوالي 800 مليون شخص (1985)، وينتشر بشكلٍ أساسي في شمال افريقيا وجنوب غرب وجنوب وجنوب شرق آسيا. تنتمي جميع الشعوب العربية ومُعظم الشعوب التركية والايروانية الى الاسلام. يوجد العديد من المسلمين بين شعوب شمال الهند، ويتبع جميع سكان اندونيسيا تقريباً الاسلام.

تطوّر الاسلام في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع. ان أصوله أوضح من المسيحية والبوذية لأنه تم حفظه كتابةً منذ البداية تقريباً. ومع ذلك، فان الكثير من المعلومات حوله ذات طابع اسطوري. وفقاً للتقاليد الاسلامية، فان محمد النبي هو مؤسس الاسلام، وهو شخص عربي كان يعيش في مكة. يُفترَض أنه تلقنَ عدد من "الآيات" التي أوحاها الله، وهي مكتوبة في القرآن، ونقلها الى الآخرين. القرآن هو الكتاب المقدس الرئيسي للمسلمين، وهو أحد أهم مصادر دراسة الاسلام المُبكر.

محمد نفسه لم يكتب أي شيء، وقد قيل أنه كان أمي. بقيت هناك تدوينات منفصلة من أقواله وتعاليمه بعد أن مات، ونُسبت الكثير من الأقوال له. حوالي عام 650 (في عهد الخليفة الثالث لمحمد، وهو عثمان) أصبحت هذه الأقوال أساس القرآن (قراءةً وتلاوةً) وأُعلن عن قداسة هذا الكتاب، ورُعمَ أن زعيم الملائكة جبريل قد لقنَ محتوياته لمحمد، وتم القضاء على كل الرموز التي لم تُستخدم في القرآن.

ينقسم القرآن الى 114 فصلاً (سورة)، ولم توضع بأي ترتيبٍ مُعين، وُضعت فقط وفقاً لحجمها تقريباً. الفصول (السور) الأطول هي أقرب للبدائية، والأقصر موجودة في نهايته. يوجد في القرآن فصول مكية (الكتابات السابقة) وفصول مدنية (الكتابات اللاحقة). هناك مقاطع كلامية مماثلة تتكرر في سور مختلفة. تتناوب المقاطع التي تتعجب وتُعظم وتُبجل الله من جانب، مع التعاليم والنواهي والتهديدات بأن ينتهي المطاف بكل العُصاة في جهنم في المستقبل من جانب آخر. يحتوي القرآن على آثار بالكاد يمكن تمييزها لنتحقيقات تحريرية كما هو الحال في الأناجيل المسيحية. من الواضح أن القرآن هو عبارة عن مسودات أصلية قديمة تقريباً.

عنصر آخر من الأدب الديني هو السنة، الذي يتكون من الأساطير المقدسة (الأحاديث) حول حياة محمد ومعجزاته وتعاليمه. تم جمع الأحاديث في القرن التاسع من قِبَل اللاهوتيين الاسلاميين مثل البخاري ومسلم بن الحجاج، الخ. ليس كل المسلمين يعترفون بالسنة المحمدية، فقط الطائفة السنية التي تُشكّل الغالبية العظمى في الاسلام.



حُنين بن اسحاق



حاول اللاهوتيون الاسلاميون اعادة انشاء السيرة الذاتية لمحمد من القرآن والأحاديث النبوية. ان أقدم سيرة ذاتية كان قد كتبها حُنين بن اسحاق الذي عاش في المدينة في القرن الثامن. النسخة التي بقيت حتى الوقت الحاضر تم تنقيحها في القرن التاسع. لقد فعل الباحثين الأوروبيين الكثير للكشف عن مصادر الاسلام وسيرة محمد الحقيقية. من المؤكد أن مُحمداً قد عاش حوالي عام 570-632، وبشّرَ بمذهبٍ جديدٍ أولاً في مكة، حيث وجد عدداً قليلاً من الأتباع، ومن ثم في المدينة، حيث تمكّن من حشد العديد من المؤيدين. بالاعتماد على مؤيديه في المدينة، استطاع أن يُسيطر على أهل مكة، ووحدَ فيما بعد الجزء الأكبر من شبه الجزيرة العربية حول الاسلام. تنقّر سيرة محمد الى الخيال (على عكس السيرة الانجيلية حول يسوع). ومع ذلك، فانه لا يُمكن العثور على مصادر الدين الاسلامي في سير حياة الأفراد، ولكن في الظروف الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية التي تطورت في شبه الجزيرة العربية.

ما هي الظروف التاريخية لنشأة الاسلام؟ لطالما كانت الجزيرة العربية مأهولةً بالقبائل السامية، أسلاف العرب المُعاصرين. استقر بعضها بجانب الواحات وبعضها الآخر في المدن، وعملوا في الزراعة والجرف والتجارة، وكان بعضها من البدو الرُحّل في السهول والصحاري وكانوا يُربّون الابل والخيول والأغنام والماعز. كانت شبه الجزيرة العربية مُرتبطة اقتصادياً وثقافياً بالبلاد المُجاورة- بلاد ما بين النهرين وسوريا وفلسطين ومصر وأثيوبيا. كانت الطرق التجارية بين هذه الدول تمر عبر شبه الجزيرة العربية. كانت احدى أهم تقاطعات الطرق التجارية موجودةً في واحة مكة، بالقرب من ساحل البحر الأحمر. استفاد ثبلاء قُريش القبليون كثيراً من هذه التجارة. تطوّر المركز الديني لجميع العرب في مكة. تم الاحتفاظ بالصور والأشياء المقدسة التي استخدمتها القبائل العربية المُختلفة في حرمٍ خاص يُسمى الكعبة. كما وُجِدَت مجتمعات أجنبية في شبه الجزيرة العربية لمُجتمعاتٍ يهودية ومسيحية. تفاعلت المُجتمعات التي كانت تتحدث لغاتٍ مُختلفة ودياناتٍ مُختلفة هناك، وتأثروا بمعتقدات بعضهم البعض.



تجارة القوافل العربية

بدأت تجارة القوافل في شبه الجزيرة بالانحسار في القرن السادس، حيث تحولت طرق التجارة



الى الشرق، أي الى ايران الساسانية. أدى هذا الى الاخلال بالتوازن الاقتصادي الذي كان قائماً منذ قرون. بدأ البدو الذين فقدوا مصادر دخلهم التي كانت تنتج من تجارة القوافل، بالاستقلال وممارسة الزراعة. نمت الحاجة الى الأرض وبالتالي زادت الاشتباكات بين القبائل، وظهرت هناك حاجة الى الاتحاد، مما استرعى تأثيراً على الوضع الأيديولوجي في الحال: نشأت حركة لدمج العبادات القبليّة وعبادة اله واحد أعلى، وهو الله، خاصةً أن اليهود والى حد ما المسيحيين كانوا قد ضربوا للعرب مثلاً على عبادة اله واحد. أنشأ بعض العرب المذهب الحنفي الذي يعبد الهاً واحداً. كانت هذه هي الظروف التي بدأ محمدٌ فيها دعوته. لم تحو خطبته، التي استجابت للاحتياجات الاجتماعية، شيئاً جديداً مقارنةً بالعقائد الدينية للمسيحيين واليهود والحنفيين. كان الشرط الأساسي في تعاليم محمد هو المطلب الصارم بعبادة الله وحده والخضوع المطلق لارادته. ان كلمة الاسلام في الواقع تعني التسليم والخضوع.

"شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم. ان الدين عند الله الاسلام..." (آل عمران، 18-19).

في البداية، لم تكن دعوة محمد موثوقة، بل وحتى أنها استقبلت بعدائية، خاصةً من قبيل زعماء قبيلة قريش. خشي التجار النبلاء من أن التوقف عن ممارسة عبادة الآلهة العربية القديمة من شأنه أن يفوض مكة كمرکز ديني، وبالتالي اقتصادي. أُجبر محمد وأتباعه على الفرار من مكة. يعتبر المسلمون هذا الهروب (الهجرة) عام 622 بداية العصر الاسلامي. وجد محمد ظرفاً أكثر ملاءمةً لدعوته في الواحة الزراعية في منطقة المدينة. كان أهل المدينة خصوماً للأرستقراطية المكية، وكانوا معادين لها. كان محمد مدعوماً من قبيل عدة قبائل محلية. انه حتى حاول الاعتماد على الجماعات اليهودية. بعد أن جند محمد العديد من الدعاة استولى على مكة عام 630.

اضطرت قيادة مكة الى تبني الدين الجديد. لكنهم لم يخسروا باتخاذهم هذه الخطوة، بل كسبوا كثيراً. ازدادت أهمية مكة كمرکز ديني مع توحيد القبائل العربية التي تبنت التعاليم الجديدة الواحدة بعد الأخرى. لقد أدرك نبلاء قريش، الذين كانوا في الأصل، معادين للحركة الاسلامية في النهاية، فائدة ليس فقط الانتماء الى الحركة، بل وقيادتها كذلك.

اختلف العلماء السوفييت حول الأصل الاجتماعي والجذور الاجتماعية للاسلام المبكر. يعتقد البعض أنها كانت حركة من البدو الرُحّل كانت موجهة ضد النبلاء التجار في المدن والقبائل، وأنها كانت في الأساس حركة من أجل الأرض. شَعَرَ آخرون أن القاعدة الاجتماعية الرئيسية لمحمد كانت فقراء المزارعين في المدينة، وأن البدو الذين انضموا الى الحركة صاروا فيما بعد قوتها القتالية الحاسمة. لا يزال آخرون يؤكدون أن الاسلام المبكر كان عبارة عن حركة من التجار الصغار والمتوسطين موجهة ضد النبلاء التجاريين المكيين. ان الرأي الأقرب الى الحقيقية، في رأبي، هو أن الجماعات الاجتماعية المختلفة اتحدت حول الاسلام. كتب انجلز أن الاسلام دين موجه الى سكان المدن الذين يعملون في التجارة والجرف من ناحية، وموجه للبدو الرُحّل من ناحية أخرى<sup>1</sup>. عكست الحركة الاسلامية المبكرة مصالح وتطلعات القبائل البدوية التي عانت من أزمة اقتصادية والذين شكّلوا القوة العسكرية للاسلام، وسكان المدينة الذين كانوا أول أتباع محمد، والتجار الذين قادوا الحركة.

لم تتم صياغة المذهب الجديد بالكامل بحلول الوقت الذي مات فيه محمد عام 632. يُمكن استخلاص أفكاره الرئيسية من القرآن على الرغم من طبيعته الفوضوية. لقد تم تطوير هذا المذهب الجديد في وقت لاحق من قبيل اللاهوتيين المسلمين.

<sup>1</sup> - See: Friedrich Engels, "Zur Geschichte des Urchristentums", in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 22, Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 450

ان العقيدة الاسلامية بسيطة للغاية. يجب على المسلم أن يؤمن ايماناً راسخاً بأن هناك الهاً واحداً هو الله، وأن محمد هو نبيه، وأن الله قد أرسل قبله أنبياء آخرين مثل آدم ونوح و ابراهيم وموسى ويسوع المسيح وأن محمد أسمى منهم، وأن هناك ملائكة وأرواح شريرة (الجن)-والذين تم تضمينهم في الاسلام من المعتقدات العربية القديمة، وهي ليست شريرة دائماً، ويخضعون لسلطة الله ويتبعون مشيئته، وأنه في يوم القيامة سيُبعث الموتى وسيكافأ الجميع أو يُعاقبون على أعمالهم وأنه سيُرسل الطيبين الى الجنة ويذهب المُذنبين الى جهنم، وأن القَدْر الالهي موجود لأن الله قد قرر مصير كل شخص.



الجن الاسلامي

يتم تصوير الله في القرآن على أنه كائن يتمتع بصفات أخلاقية بشرية صرف، ولكن بدرجة أعلى. انه يغضب من الناس أحياناً، وهو يسامحهم أحياناً أخرى، وهو يحب بعضهم ويكره بعضهم الآخر. ان الله، مثل الهيّ اليهود والمسيحيين، قد قدّر-بدون أي سبب عقلائي- أن يقود بعض الناس الى حياة التقوى ونعيم المستقبل، والبعض الآخر الى عمل الشر والبؤس في الحياة الأخرى. ومع ذلك، كما في الأناجيل، كثيراً ما يُشار الى الله على أنه رحيمّ ومتسامح. ان أهم صفات الله هي قوته وعظمته اللامتناهية، لذلك فان أهم التعاليم العقائدية والأخلاقية في القرآن هي المطالبة بالخضوع التام والصريح لله.



الجنة الاسلامية

ان الوصايا العملية والطقوسية الاسلامية بسيطة مثل عقيدته. انها التالي: الصلاة 5 مرات في اليوم في اوقات خاصة، والاعتسال قبل الصلاة (الوضوء) في احوال الاتساخ، دفع الضريبة (الزكاة) للفقراء ولكن عملياً لرجال الدين، صيام شهر كامل سنوياً (شهر رمضان)، والحج الى مدينة مكة، والذي يجب على المؤمن التقى أن يقوم به مرة واحدة على الأقل في حياته.



الجحيم الاسلامية

يُمكن تعديل كل هذه التعليمات الطقوسية في الظروف القاسية، حتى وان لم تكن بتلك الصعوبة. ان لم يكن الماء مُتاحاً فيمكن استبدال الاعتسال قبل الصلاة بالرمل أو التراب. الصيام ليس ضرورياً للمريض أو المسافرين الذين يستطيعون وينبغي عليهم صيام نفس العدد من الأيام لاحقاً. يتكون صوم المسلمين، على عكس المسيحيين، من الامتناع التام عن أي طعامٍ وشراب من شروق الشمس وحتى غروبها، ويمكن للمسلم، حسب تعاليمه، أن يأكل ويشرب ما يشاء وينخرط في أي ملذات فيما تبقى من الوقت.

للمسلمين عددٍ من العادات والمحظورات المشتركة مع اليهود: ختان الصبيان ولكن ليس الرُضّع مثل اليهود، ولكن بين سن السابعة والعاشرية. من المحظورات أكل لحم الخنزير. الحظر الصارم لتصوير الله وكذلك أي كائن حي سواء كان بشراً أو حيواناً من أجل منع أي احتمالية لعبادته كوثن. يُحظر على المسلمين أيضاً شرب الخمر، لكن هذا الحظر لا يتم الالتزام به في كل مكان. ان أحد عناصر الدين الاسلامي هو الحرب المقدسة من أجل العقيدة (الجهاد). ان هذا أمر مفهوم تماماً اذا تذكرنا أن الحركة الاسلامية نفسها تطورت من حاجة العرب الى الوحدة والاستيلاء على اراضٍ جديدة. وهذا ما نصّ عليه القرآن بوضوح: من الضروري شن الحرب على اولئك الذين يؤمنون بالهة متعددة أي الكفار من أجل تدميرهم والاستيلاء على ممتلكاتهم لمدة 8 أشهر من السنة. هذا مظهر حيّ على التعصب وعدم التسامح مع الأديان الأخرى، وهو سمة من سمات الاسلام أكثر من أيّ دينٍ آخر في العالم. لكن ومع ذلك، طرَحَ عدد من اللاهوتيين المسلمين



والباحثين العلمانيين تفسيراتٍ مختلفة لوصية الجهاد. في الواقع، يضع القرآن فروقاتٍ مُعينة بين أتباع الديانات المتنوعة، وهو ذو موقفٍ مُعادٍ للغاية ضد أولئك الذين يعبدون آلهةً مُتعددة وأتباع العبادات القبلية: "يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين" (سورة التوبة، 123). يُعبّر القرآن عن احترام الذين يتبعون اليهودية والمسيحية. هذا أمر مفهوم لأن هذه الأديان كانت أساس الإسلام. لكن الإسلام يقول: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون" (سورة التوبة، 29)، وأهل الكتاب هم المسيحيين واليهود. عملياً، لا يُميّز الإسلام تمييزاً حقيقياً بين أتباع الأديان المختلفة. كلهم يُعتبرون كفاراً ويجب إما اهلاكهم أو اخضاعهم. ان أخلاق الإسلام بدائيةً الى حدٍ ما. المسلم الصالح يجب أن يكون عادلاً، يُقابل الخير بالخير والشر بالشر، وأن يكون كريماً ويساعد الفقراء، الخ. على عكس المسيحية، فإنه لا توجد في الإسلام مبادئ أخلاقية من المستحيل اتباعها.



الجواري في غزوات الإسلام المبكر

أثّرت المواقف الأبوية القبلية على أخلاق الأسرة والعلاقات بين الجنسين في الإسلام. في الوقت الذي يعترف القرآن ببعض حقوق المرأة إلا أنها تابعة خلقها الله من أجل أن تُرضي الرجل. يُدين الإسلام السلوك القاسي من قِبَل الزوج ضد زوجته ويُحدد حقوق المرأة مثل الحق في المهر والميراث، وهذا الأخير لا تأخذ منه إلا نصف ما يأخذ الرجل. رفع القرآن مكانة المرأة الى حدٍ ما أعلى مما تسمح به العادات الأبوية القديمة للعرب.

كانت المبادئ الاجتماعية للإسلام انعكاساً لتلك العادات الأبوية. جميع المسلمين متساوون أمام الله، لكن الفجوة بين الغني والفقير هي واقع طبيعي أقرها الله بنفسه. كان يُفترض على الضريبة الالزامية (الزكاة) أن تُقلص هذه الفجوة حسب فهم الإسلام. والقرآن يحمي الملكية الخاصة. أرباح التجارة مشروعة ولكن الربا ليس كذلك: "وأحلّ الله البيع وحرّم الربا" (سورة البقرة، 275).

يبدو أن هذا الحكم كان نتيجة تسوية بين مصالح فئات التجار والمزارعين والبدو الذين كانوا يُعانون من الربا الفاحش والعبودية. يُحرّم القرآن كذلك استعباد أولئك الذين وقعوا فريسة الدين. يُظهر الفحص السطحي لعقيدة وطقوس وأخلاق الإسلام المُبكر أنها تستند أساساً الى المبادئ اليهودية والمسيحية، ولكنه تم تكييفها لكي تتلائم مع بُنية اجتماعية أكثر بدائيةً، وهي بُنية كانت

تنبثق من العادات القبلية السائرة نحو الانحلال. ان ايدولوجيا الاسلام بسيطة وواضحة بالنسبة الى الجماهير، وخاصة بالنسبة الى البدو الرُحَّل والمزارعين في آسيا، والتعليمات العملية ليست معقدة بل وسهلة التنفيذ بدرجة كافية.



أسواق الجواري في الدول الاسلامية اللاحقة

هذه الفروق في الاسلام، التي هي نتاج الظرف الذي نشأ فيه الدين، سهّلت انتشاره بين العرب. على الرغم من المقاومة التي أبدتها الطبقة الأرستقراطية القبلية التي كانت تميل نحو الانفصال (انتفاضات القبائل العربية بعد موت محمد)، الا أن الاسلام انتشر بين العرب بسرعة. أظهر الدين الجديد للبدو المُقاتلين طريقةً بسيطةً وواضحةً ليصبحوا أثرياء لكي يخرجوا من الأزمة، أي من خلال استيلائهم على أراضٍ جديدة. خلال فترةٍ وجيزة، غزا خُلفاء مُحمَّد أبو بكر وعمر وعثمان، البلدان المُجاورة ثم النائية في منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى. تمت الغزوات تحت راية الاسلام.



الغزوات

كان ذلك يتم بسهولة من خلال حقيقة أن الجماهير في الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية، كما كان الحال في الدول الأخرى، يتعرضون لقمع شديد من قِبَل الاقطاعيين المحليين ولم يكونوا يميلون الى مقاومة العرب. في البلدان التي احتلها العرب، تم تقليل التزامات الفلاحين بشكل كبير، خاصة أولئك الذين اعتنقوا الاسلام. هذا هو السبب في تحوّل شعوب كاملة من جنسيات مختلفة الى الدين الجديد. سرعان ما تحوّل الاسلام، الذي تطور في البداية كدين قومي للعرب، الى دين عالمي. أصبح الاسلام، في القرنين الثامن والتاسع الدين السائد، وعملياً الدين الوحيد في بلاد الخلافة الاسلامية التي شملت اراضٍ شاسعة من اسبانيا الى آسيا الوسطى وحدود الهند. انتشر الاسلام على نطاق واسع في شمال الهند عن طريق الغزوات بين القرنين الحادي عشر والثامن عشر. انتشر الاسلام في اندونيسيا بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر من خلال الثُجَّار العرب والهنود بشكل رئيسي وحل محل الهندوسية والبوذية باستثناء جزيرة بالي. في القرن الرابع عشر، تغلغل الاسلام أيضاً بين الأعراق التركية وتبناه بعض البلغار وشعوب أخرى على ساحل البحر الأسود، وبعد ذلك، من قِبَل شعوب شمال القوقاز وسيبيريا الغربية الى حد ما. على الرغم من أن الاسلام وحّد الناس حول الدين الى حد ما، الا أنه بطبيعة الحال- لم يتم القضاء على التناقضات القومية والطبقية في البلدان الاسلامية. على العكس من ذلك، فقد ازدادت بشكل تدريجي، وقد انعكس هذا في وجود اتجاهات ومذاهب متنوعة في الدين الاسلامي. ان أكبر وأقدم الانقسامات كان سببه ظهور الشيعة. غالباً ما يُعتَقَد أن الحركة الشيعية كانت تعبيراً عن السخط وأنه نضال قام به الفرس سواء الاقطاعيين أو الفلاحين ضد الغزاة العرب، أي عبارة أخرى، انها كانت حركة وطنية مُعادية للعرب في ايران ذات صبغة دينية فقط. هذا صحيح جزئياً. لكن الشيعة طوّروا هذه السمات لاحقاً فقط. في حقيقة الأمر، بدأ الأمر بالصراع الداخلي بين العرب، والصراع على السلطة بين خلفاء محمد. كان الخليفة الرابع علي، وهو قريب محمد. لم يعترف أنصار علي (شيعة علي، أي أنصاره) بشرعية الخلفاء السابقين لأنهم لم يكونوا من نفس العائلة، ولكن تم "اختيارهم" من قِبَل المُجتمع الديني، أي انهم ببساطة اغتصبوا السلطة. اتخذ الصراع على السلطة شكل الخلاف على استمرارية السلطة في الخلافة. هُزِمَ حزب علي وقبِلَ علي، لكن أنصاره توطدوا فيما بعد في ايران والعراق وانتشر التشيع على نطاق واسع كتعبير عن الاحتجاج على سلطة الخلافة العربية. وفقاً للأسطورة الشيعية، مات علي وابنيه حسن وحسين كشهداء للعقيدة. ويُحيي الشيعة ذكراهم كل عام، حيث يقوم المتعصبون منهم عندما يصلون الى حالة من النشوة المزعومة بضرب أنفسهم بطريقة وحشية تعبيراً عن ولائهم الديني لذكرى الشهداء.

ان السمة الرئيسية للتشيع هي الاعتقاد بأن الخلفاء الشرعيين لمحمد، أي الأئمة، لا يُمكن أن يكونوا الا من نسل عائلته، ولا يجب أن يتم "اختيارهم" من قِبَل المجموعة التي اغتصبت السلطة، وهم بذلك ليسوا قادة شرعيين. والشيعة يرفضون "السنة" التي جُمِعت عهد الخلفاء الأوائل والسنة هي مجموعة الأساطير حول النبي مُحَمَّد. ومع ذلك، فان الشيعة أنفسهم ليسوا متحدين أيضاً. ظهرت اتجاهات مختلفة داخل الحركة. ان الاتجاه السائد هو من يعترف بأحد عشر اماماً شرعياً من ذرية علي. من المفترض أن الامام الثاني عشر قد ظهر خلال القرن التاسع وأخفى نفسه ولا يزال موجوداً في مكان ما غير مرئي، في انتظار نهاية الزمان الذي سيظهر فيه مرة أخرى كمُخلص، وهو محمد المهدي. أصبح هذا الاتجاه الأكثر شعبية لدى الشيعة قوياً بشكل خاص في ايران، ومنذ أوائل القرن السادس عشر (في عهد الأسرة الصفوية) صار الدين الرسمي للدولة. ان لدى الفروع الشيعية الأخرى أتباع أقل بكثير وهي مجرد طوائف صغيرة. الاسماعيلية هي



أحدى هذه الطوائف (التي سُميت على اسم اسماعيل مؤسسها في القرن الثامن) وتنتشر في المناطق الجبلية في أفغانستان وبادخشان. توجد أكثر مجموعات الاسماعيليين في الهند في جوجارات وبومباي. يؤمن الاسماعيليون أن الروح العالمية تتجسد في أئمتهم. يُشكّل هؤلاء الأئمة سلالة وراثية من الأغا خان الذين يعيشون حياة علمانية من الترف ويجمعون الضريبة من جميع أعضاء الطائفة. تضم عقيدة الاسماعيليين العديد من أفكار النُظم الدينية والفلسفة ما قبل الإسلامية في آسيا ومن المعتقدات الشعبية المحلية.



القرامطة

هناك مجموعة تُطلق على نفسها القرامطة Carmathians انفصلت عن الطائفة الاسماعيلية في القرن التاسع. كانت طائفة ديمقراطية كان أعضاؤها في الأساس من الفلاحين والبدو في شبه الجزيرة العربية والذين أسسوا حقوق الملكية العامة. حاول قادة الطائفة توحيد التعاليم الإسلامية مع أفكار الأفلاطونيين الجدد والغنوصيين. لقد اعتبروا الانسان عالم مُصغّر من أصل الهي. استمرت طائفة القرامطة حتى القرن الحادي عشر.

كما كان من بين الاسماعيليين طائفة اسمها الحشاشين Assassins، وكانت مبادئها مزيجاً من التصوّف والنضال المتعصب من أجل الايمان موجهة ضد غير المسلمين. كان الحشاشين هم أشد أعداء الصليبيين حماسة أثناء الحروب الصليبية في المنطقة العربية. اشتقت كلمة حشاش من كلمة Assasin الفرنسية والانجليزية والتي تعني المُغتال.

حصل لدى الاسماعيليين في القرن الحادي عشر انقسام آخر، هذه المرة بقيادة أتباع الخليفة الحاكم بأمر الله. يُعرّف أنصار هذه الطائفة اليوم باسم الدرّوز (لبنان)، على اسم زعيم الطائفة البارز اسماعيل الدرازي.

على عكس الحركة الشيعية، يُطلق على الاسلام الأرثوذكسي الذي يُمارسه مُعظم المسلمين في العالم اسم الاسلام السنّي. يعترف مناصروها بالسنة. ولكن حتى السنّية ليست اتجاهات واحداً. نشأ المُعتزلة Mutazilites في القرنين الثامن والتاسع. لقد حاولوا تفسير العقيدة الإسلامية بروح عقلانية وأكدوا أن الله "عادل" وأن الانسان له ارادته الحرّة وأن القرآن كتبه الناس ولم يخلقه الله. كان المعتزلة مدعومين من قِبَل بعض الخلفاء (القرن التاسع) الذين اعتمدوا على هذه الطائفة لتعزيز سلطتهم الضعيفة. لكن في أواخر القرن التاسع عشر، سرعان ما أخذ رجال الدين الرجعيين المتعصبين سلطَةً كبيرةً في الخلافة وبدأوا في اضطهاد المُعتزلة. عزز الاسلام الأرثوذكسي فكرة أن القرآن هو كتاب أبدي لم يؤلفه بشر. لكن أفكار المُعتزلة تركت بصماتها على التطور المُستقبلي للفكر الإسلامي.



طائفة الحشاشين

تطورت 4 مدارس في اللاهوت الاسلامي في القرنين الثامن والتاس: الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، التي سُميت على اسم مؤسسيها. اتسمت المدرسة الحنبلية بالتعصب الشديد والتفسير الحرفي للعقائد الدينية. أصبحت هذه المدرسة هي الأقوى بين السكان البدو المتخلفين في شبه الجزيرة العربية. على غرار ذلك، كانت المدرسة المالكية هي المهيمنة في شمال افريقيا. المدرستين الحنفية والشافعية تم قبولهما في المناطق الأكثر ثقافةً وتحضراً في العالم الاسلامي حيث سمحتا بتفسير أكثر ليبرالية للعقيدة. لا يوجد هناك عداً خاص بين دُعاة هذه المدارس الأربعة.



الدرأوش

بين القرنين الثامن والعاشر، تبنى الإسلام الاتجاه الصوفي وشبه الرهباني. لقد نما هذا الاتجاه بين الشعبية. تأثرت الصوفية بالأفكار المجوسية وربما البوذية وحتى الأفلاطونية الجديدة. لم يهتم أتباع الصوفية كثيراً بالطقوس السطحية. سعوا إلى فهم حقيقي لله، وإلى اندماج صوفي مع العالم الإلهي. كان بعضهم في الواقع يؤمنون بمعتقدات تطابق الوجود مع ما هو الهي Pantheism (الله في كل مكان والعالم كله هو مظهر من مظاهر الله أو فيضه) وبالتالي لم يقبلوا المفاهيم القرآنية الفجة التي تجسد الله على شكل إنساني. يعتقد أتباع الصوفية أن أسماء الآلهة المذكورة في القرآن لها أهمية غامضة. تم اضطهاد الاتجاه الصوفي لأول مرة من قبل المتعصبين المسلمين الأرثوذكس. شكّل أتباع الصوفية مراتب من الرهبان المتجولين والدرأوش dervishes والذين يرأسهم الشيوخ. يعترف كل من السنين والشيعيين بهذه المراتب. على الرغم من أن الدرأوش كانوا يأخذون على أنفسهم تعهدات رهبانية بالفقر، إلا أنهم سرعان ما أصبحوا دجالين يخدعون الناس السذج. أما زعماء الدرأوش فقد خدعوا مرؤوسيهم (مريديهم). يستخدم بعض الدرأوش رقصات للوصول إلى نشوة روحية مزعومة وغيرها من الممارسات الشامانية الصرفة في جلسات الصلاة.

ارتبطت طائفة (الطريقة) تاريخياً بالصوفية. هذا المفهوم يدل أصلاً على الطريق الورد للتواصل

مع الله. بعد ذلك، أصبحت تُشير الى تعاليم المُتعبسين الذين أعلنوا حرباً مقدسة ضد المسيحيين وغيرهم من الكفار. كانت الحركة المريدية هي الذراع المُقاتل لطائفة الطريقة. في العصر الحديث أدى التعقيد المتزايد للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتفاقم الصراع الطبقي الى ظهور طوائف اسلامية جديدة. تطورت الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر بين البدو في شبه الجزيرة العربية (أتباع محمد بن عبد الوهاب). كانت انعكاساً للاحتجاج العفوي للبدو على ثروة ورفاهية تُجَار المدن الأثرياء. كان احتجاجاً مُفعماً بتفسير ديني حرفي للعقيدة. طالب الوهابيون، الذين وصلوا تقاليد المدرسة الحنبلية الصارمة، بالعودة الى البساطة الأبوية للحياة في القرون الأولى للإسلام، والتقيّد الصارم بالطقوس والمحرّمات والقضاء على الرفاهيات ونبذ التأثير الثقافي الأوروبي. لم يعترفوا بعبادة أصحاب النبي والقديسين (الأولياء) ودعوا الى عبادة الله وحده. بحلول القرن العشرين، وبعد صراع شرس مع خصومهم، لعب الوهابيون الدور المهيمن في دولة نجد (الجزيرة العربية الداخلية) وانتصروا لاحقاً على الحجاز في مدينتي مكة والمدينة. أصبح المذهب الوهابي هو الدين السائد في دولة المملكة العربية السعودية التي نتجت عن توحد كلتا المنطقتين.

في منتصف القرن التاسع عشر، اتخذ السخط الاجتماعي لفقراء الحضر والفلاحين، في بلاد فارس، شكلاً دينياً. كان زعيمهم الأيديولوجي محمد علي بن شيراز الذي أطلق على نفسه اسم (الباب-أي وسيط بين الله والناس)، وصارت تُعرّف بالحركة البابية. دعا البابيين الى المساواة والأخوة بين جميع الناس، ولكن فقط المسلمين منهم. ادّعى باب أنه خليفة النبي الذي كان من المفترض أن يعرض على الناس التشريع الجديد. كانت العقيدة البابية مُفعمّة بالمفاهيم الصوفية وكانت مشابهة لمبدأ وحدة الوجود pantheism. تم قمع الحركة البابية المنتشرة بين الجماهير، بوحشية، من قِبَل السلطات القائمة، وتم اعدام قادتهم بشكلٍ قاسٍ عام 1850. ومع ذلك استمرت الحركة في الوجود على الرغم من افتقارها الى اللهجة العسكرية الثورية. غيّر أحد أتباع الباب السابقين، وهو ميرزا حسين علي نوري، الذي أطلق على نفسه بهاء الله، غيّر بشكلٍ كبير تعاليم البابية. دعا الى المساواة بين جميع الناس وحققهم في ثمار الأرض وما الى ذلك. لكنه لم يعترف بالعنف والنضال العلني. بشرّ بالتسامح والحب والمقاومة السلبية للشر. ربما كان متأثراً بالأفكار المسيحية. تم تعديل عقائد وأعراف بهاء الله، وبذلك تم تسمية هذا التعديل بالبهائية. لم تعد البهائية انعكاساً لمشاعر الجماهير، وصارت أكثر شيوعاً بين المثقفين. ومع ذلك، وجدت البهائية، باعتبارها نسخة متطورة وحديثة من الاسلام، أتباعاً حتى في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. شنت بعض حركات التحرر الجماهيرية في البلدان المُستعمرة باسم الاسلام. كان أشهرها الحركة المهدية في السودان بين عامي 1881-1898 وكان زعيمها محمد أحمد المهدي الذي أعلن نفسه (المهدي المُخلص)، حيث قاد كفاحاً في افريقيا ضد المُستعمرين. شارك شرق السودان ومناطق أخرى وصولاً الى البحر الأحمر في الحركة. استمر النضال حوالي عشرين عاماً، وتم اخماده أخيراً وبصعوبة بالغة من قِبَل الامبريالية الانجلو-فرنسية.

السمة التي تُميّز الدين الاسلامي هي انه يتدخل بقوة في جميع مناحي الحياة. تخضع جميع شؤون الحياة الشخصية والعائلية للمسلم التقى، وجميع الشؤون الاجتماعية والسياسية والقانونية والحياة الثقافية للقوانين الدينية. في الماضي اندمجت الدولة والسلطة الدينية بالكامل في البدان الاسلامية. كان رئيس الدولة (الخليفة أو الباشاه) يُعتبر خليفة النبي، وكانت الطبقة العُليا من رجال الدين مستشاريه، وكان رجال الدين يُسيطرون على البلاط بالكامل. كان كُل من القانون الجنائي والمدني قائماً كلياً على التشريعات الدينية، وكان رجال الدين الذين يُفسرون هذه القوانين يُراقبون الالتزام بالشريعة. لذلك كان رجال الدين المسلمين دائماً منخرطين في الأمور العلمانية أكثر من الشؤون الدينية. المُلا في المسجد هو في الأساس مثل المُعلّم في مدرسة الكنيسة. القاضي في

المحكمة يكون متخصص في الشريعة، والمُفتي هو السلطة الرئيسية عندما يتعلق الأمر بالشريعة، والعالم هو لاهوتي متعلم في المدرسة الدينية العليا، ويُصدر مجلس العلماء توصياته بشأن مسائل الدين والقانون. الكهنة الاسلاميون يتزأسهم شيوخ الاسلام، وهم رجال دين بارزون ومستشارون للحاكم. يُقدّم شيخ الاسلام رأيه في القضايا المثيرة للجدل المتعلقة بالعقيدة أو السياسة أو القانون، ويُعتبر رأيه حاسماً ولا جدال فيه.

كان التعليم في البلدان الاسلامية دينياً بالكامل. وكانت المساجد بمثابة مدارس ابتدائية، أما المدارس العليا، فهي أكاديميات دينية يدرس فيها الطلاب القرآن والأدب الديني ويناقشون المسائل اللاهوتية باللغة العربية. بالمناسبة، تم اعتماد نظام الكتابة العربية باللغات التركية والارانية، رغم انه لم يكن نظاماً مناسباً لهذه اللغات حقاً.

كانت السلطة الدينية الاسلامية في بلاد الاسلام عادةً قوةً اقتصاديةً رئيسية. وفقاً للشريعة، كان يحق للسلطة الدينية التملك ولا يُمكن نزع هذه الممتلكات (الوقف). هذه الأرض تبرع بها الخلفاء والأفراد (في عصر الغزوات). كانت هذه الأوقاف تُغطي مساحات شاسعة وتُحقق مداخيل هائلة، حيث كانت تُوجّر عادةً بشروطٍ قاسية. دعمت هذه الخاصية رجال الدين الكثيرين عددياً.

على الرغم من أن الاسلام الأرثوذكسي لا يُقدّم تنازلات للأديان الأخرى (على عكس البوذية)، إلا أنه غالباً ما تندمج المعتقدات الاسلامية بين الجماهير مع المعتقدات القديمة ما قبل الاسلامية. تسود في كل مكان تقريباً، وخاصةً في البلدان النامية، عبادة القديس (الأولياء) المحليين. غالباً ما يكون الأولياء المسلمون بمثابة آلهة وصية محلية أعطوا أسماءً اسلامية. ترتبط عبادة الأولياء، في العديد من المناطق، بعبادة المزارات (الأضرحة)، والتي يُفترض أن تكون مقابر لهؤلاء الأولياء، ولكنها في الحقيقة مزارات محلية مرتبطة بعبادات قديمة. علاوةً على ذلك، تم العثور مؤخراً على عددٍ كبيرٍ من المعتقدات والطقوس القديمة في الاسلام، وخاصةً في آسيا الوسطى، والتي تتعلق بعبادة آلهة الخصوبة الزراعية، وعبادة الأسلاف القبليّة والشامانية. يميل المسلمون في كل مكان الى الايمان بالسحر وارتداء التعويذات التي تحتوي غالباً على نصوصٍ من القرآن. يُلقي العديد من الشيوخ التعاويذ ويعملون كمعالجين.

كان الاسلام، في اشتباكاتهِ مع المسيحية والأديان الأخرى يُحقق النصر دائماً. حل الاسلام، في معظم دول البحر الأبيض المتوسط (شمال افريقيا ومصر وسوريا وآسيا الوسطى) محل المسيحية. كان معظم شعوب القوقاز مسيحيين قبل انتشار الاسلام. فيما بعد اعتنقوا الدين الجديد (الشركس، القبارديون، الأغار، بعض الأوسيتيين والأبخاز). اعتنق الاسلام في شبه جزيرة البلقان بعض الجماعات من البلغار والمقدونيين والبوسنيين والألبان الذين كانوا مسيحيين في السابق. لم يكن هناك على مر التاريخ تحول جماهيري كبير للشعوب الاسلامية الى المسيحية. صحيح أن المسلمون طردوا من اسبانيا والبرتغال نتيجةً للاستعادة المسيحية لهما (من القرن الثاني عشر الى القرن الخامس عشر)، لكن هذا حدث أثناء طرد أتباع الاسلام، وليس لأن الدين المسيحي انتصر ايديولوجياً على الاسلام.

لماذا انتصر الدين المُحمّدي في كثير من الأحيان على دين المسيح؟ من الواضح أن السبب في ذلك هو أن الاسلام كان أكثر بساطةً وسهولةً في الفهم بالنسبة للجماهير، خاصةً في الدول الشرقية حيث استمرت التقاليد الاقطاعية الأبوية.

في العقود الأخيرة منذ الحرب العالمية الثانية، تم اقرار اصلاحات برجوازية في العديد من البلدان الاسلامية للحد من تأثير الدين. أدت الحركات الديمقراطية الواسعة التي نشأت منذ الحرب العالمية الثانية في الدول المستقلة حديثاً في آسيا وافريقيا الى تغييرات جذرية في التقاليد الاسلامية. كانت طبيعة هذه التغييرات متوافقة مع مُختلف الظروف الاجتماعية والسياسية. لم تصل هذه التغييرات الى مجرد تنازلات صغيرة وسطحية من قِبَل رجال الدين المسلمين



تتوافق مع مصالح العصر مثل تعديل أو الغاء المحرمات القديمة وتحديث العبادة وما الى ذلك. في عددٍ من البلدان أُدخِلت اصلاحات تقدمية بشكلٍ حاسمٍ على القواعد القانونية العلمانية والحياة اليومية، وصویرت الأراضي الوقفية، وصار نطاق الشريعة محدوداً وتم فصل الدين عن الدولة وتم استبدال المدارس العلمانية والتعليم العالي. تم اجراء اصلاحات أكثر جذريةً بشكلٍ خاص في تركيا بعد قيام الجمهورية (اصلاحات مصطفى أتاتورك في العشرينيات).



مصطفى أتاتورك

بعد القضاء على الاستعمار في جميع الدول الاسلامية في افريقيا وآسيا نشأ السؤال حول موقف الاسلام فيما يتعلق بالنظامين الاجتماعيين الاشتراكي والرأسمالي المتناحرين. ظهرت عدة اتجاهات. يقوم دُعاة احدى الاتجاهات بتكييف الايديولوجيا الاسلامية مع أسس النظام الرأسمالي. اما الاتجاه الآخر، بتنوعاته المختلفة، وحتى بعناصره البرجوازية الصغيرة، يؤكد أن جميع الناس متساوون أمام الله وأنه يُمكن أن يرتبط بأفكار الديمقراطية والاشتراكية، في غضون ذلك، يسعى بعض منظروا "الاشتراكية الاسلامية" الى مواجهتها بالشيوعية. يسعى البعض الآخر الى اتباع نهج ماركسي واعلان مسار تطور "ثالث".

ترجمة للفصل الرابع والعشرين من كتاب:

History of Religion, Sergei Tokarev, Translated From Russian To English by Paula Garb, Progress Publishers, Published 1986, Translated 1989.

Chapter twenty four: Islam

## خاتمة كتاب "تاريخ الدين" لسيرجي توكاريف:

ما الذي يُمكن أن نتعلمه من تاريخ الدين؟ ما هو الدور الذي لعبه في الماضي وما هو الدور الذي يلعبه اليوم؟

الاستنتاج الأول والأكثر وضوحاً هو أن تاريخ الدين ليس مجرد تاريخ أخطاء العقل البشري. لو كان الدين مجرد مزيج من المفاهيم الخاطئة عن العالم، لكان دوره في التاريخ صغيراً للغاية. كان لدى الناس، على كل حال، العديد من الآراء الخاطئة في مسيرهم نحو التقدم. هذه الآراء الخاطئة، بالطبع، أعاقت المسير، لكنها تلاشت مع كل خطوة خطاها الإنسان الى الأمام نحو معرفة العالم. لكن مصير الدين كان مختلفاً. انه مليء بالخيال والمفاهيم الخاطئة، ولكن لسبب ما، كانت هذه الأكاذيب قابلة للحياة بشكلٍ مثيرٍ للدهشة ويبدو انه لا يمكن تحطيمها بالمعرفة القائمة على الخبرات والتجربة. المسيحية هي مثال جيد بهذا الصدد: يُظهر الحس السليم، ناهيك عن البحث العلمي، أن محتوى العهدين القديم والجديد والكتب المسيحية الأخرى مليئة بالقصص المُبتكرة والتخيلات الساذجة، ومع ذلك يؤمن بها الملايين من الناس المتعلمين. لذلك هناك بعض الصفات في الدين والتي يبدو أنها تُعزز هذه الأخطاء والمفاهيم التي تتحدى الحس السليم.

الدين ليس فقط مجموعة من المفاهيم الخيالية الموجودة في أذهان الناس. ان الدين هو كذلك مجموعة من الطقوس الراسخة والالزامية والقرايين والمحظورات. الدين هو قانون أخلاقي وحقوقى، وهو يتدخل في الشؤون الأسرية والاجتماعية، وغالباً ما يدخل في التشريعات والمحاكم وحتى العلاقات الدولية. الدين كذلك يحتوي على موضوعات مادية وأوثان وأيقونات ومعابد، وهو مجموعة من الناس الذين يُكرسون حياتهم للإيمان ولديهم مصلحة خاصة به من السحرة البدائيين والشامان الى الكهنة والرهبان والأساقفة والبطاركة والملالي والحاخامات والشيوخ المعاصرين. الدين هو تنظيمات وأحزاب سياسية ونقابات ومعاهد لاهوتية وأقسام في الجامعات. بقدر ما يبدو الأمر مُفارقة، فان الدين ليس علاقة بين الانسان والاله بقدر ما هو علاقة بين الناس فيما يتعلّق بالآلهة، وبشكلٍ أدق، فيما يتعلّق بالمفاهيم حول الآلهة.

ان الدين قوي، في المقام الأول، لأن كثيراً من الناس والفئات الاجتماعية المؤثرة لديهم مصالح راسخة فيه، حتى مصالحهم المالية، لأن هؤلاء الأفراد والجماعات هم جزء لا يتجزأ من الطبقات الحاكمة في مُجتمع استغلالي. هذا بالطبع، لا يعني أن الدين هو مفاهيم تخيلها الكهنة، كما افترض الكتابُ المناهضون للدين الذين اتخذوا مقارباتٍ مُبسطة حوله مثل جان ميسليير Jean Meslier وسيلفان ماريشال Sylvain Marechal في القرن الثامن عشر وحتى أيديولوجيي القرن العشرين. ان جذور الدين أعمق من هذا بكثير.

في وقتٍ مُبكرٍ من النظام المشاعي القبلي، وخاصةً في مرحلته الأخيرة، لم يكن هناك شح في الأشخاص الذين كانوا على دراية خاصة بالمعتقدات الدينية السحرية والذين ترأسوا الطقوس السحرية والعبادة. كان وجود هؤلاء المتخصصين أحد مظاهر التقسيم الاجتماعي المتزايد للعمل والانقسام المُبكر بين العمل العقلي والبدني. لم يُحافظ هؤلاء المُحترفون على المعتقدات الدينية وحسب، بل وقاموا أيضاً بصناعتها الى حدٍ كبير. حتى المعتقدات القبليّة الأساسية التي كان الجميع يُشاركونها وكانت في متناولهم، لم يكن جميع أفراد القبيلة وكُل فرد على حدٍ يُدركونها بشكلٍ مُباشرٍ ومُستقلٍ وبنفس الطريقة.

كانت ظروف أصل المعتقدات في كل بيئة اجتماعية مُحددة (في كل قبيلة) متشابهة الى حدٍ ما، ولكن المعتقدات نفسها نشأت في البداية في ذهن شخص أو عدة أشخاص، ثم انتقلت من شخص الى آخر، من الآباء الى الأبناء ومن الكبار الى الصغار.

هناك أسباب وجيهة تجعلنا نفترض أن المفاهيم الدينية أنشأها وطورها المتخصصين، ثم شاركها الآخرون. ليس من قبيل المصادفة أن علماء الأنثروبولوجيا كانوا، في معظم الحالات يعرفون المعلومات الضرورية من هؤلاء المتخصصين، والتي شكلت فيما بعد الأساس، لوصف معتقدات الشعب المُعطى.

ما سبق ذكره، ليس نسخةً أخرى من نظرية "الخداع" التبسيطية. على كل حال، فإن نفس السخرة والشامانات والمعالجين عادةً ما يؤمنون بصدق ما يُعلمه لهم زملائهم من رجال القبائل، أو على الأقل جزئياً. ومع ذلك، وبسبب طبيعة مهنتهم، فانهم يميلون أكثر من غيرهم الى "ابتكار" المعتقدات ولديهم مصلحة أكبر من غيرهم "حتى اقتصادياً" في الحفاظ على هذه المعتقدات وتقويتها بين الناس.

في المجتمع الطبقي، يُصبح الدين أداة للقمع الاجتماعي، بالمعنى المباشر والحرفي للكلمة. لا يمكنه أن يلعب هذا الدور لو كان الدين فقط، وببساطة، يُمرر الى الناس وجهات نظر خاطئة عن العالم. لو كان الأمر كذلك، فإنه يمكن مواجهة الأفكار الخاطئة في حد ذاتها، والتجربة اليومية يُمكنها أن تدحضها على هذا النحو. هذا هو السبب، في صعوبة محاربة الدين، لأنه لا يقتصر على دحض الأفكار الخاطئة، كما اقترح التنويريون البرجوازيون الملحدون. من الصعب مُحاربة الدين لأن مفاهيمه الخاطئة تُعززها التقاليد القديمة المُتمثلة في قواعد السلوك والطقوس الراسخة، وتدعمها مؤسسات كهنوتية موحدة ومُنظمة جيداً (بسيطةً كانت أم معقدة) على مر التاريخ. هذا التنظيم الكهنوتي هو القوة الاجتماعية المباشرة التي توفر الأساس والدعامة الأساسية للدين. وهذه القوة، في المجتمع الاستغلالي، هي ببساطة، جزء من التنظيم القوي للطبقة الحاكمة.

للمدين أيضاً تأثير سيكولوجي وأيديولوجي مباشر على وعي كل فرد اعتماداً على الدين من أجل الحصول منه على الدعم والعزاء في أي فشل، خاصةً في المصائب الخطيرة. لقد أصبح هذا التقليد القديم مُتجذراً بعمق في عقلية الناس.

ومن هنا جاء الدور المحافظ الهائل والواضح الذي لعبه الدين دائماً في حياة الناس، ليس فقط في الأمور الايديولوجية الصرف وحسب، بل وأيضاً في الشؤون اليومية والقانون والسياسة والاقتصاد.

كان هناك الكثير من الحروب الدينية الدموية وطويلة الأمد، وكثير من الاضطهادات واعدام المخالفين، وقتل الأشخاص المُشتبه بهم في ممارسة السحر. صحيح أن هذه الحروب والاضطهادات الرهيبة قد نشأت بشكلٍ رئيسي بسبب المصالح المادية، الا أنها كانت كذلك مُستوحاة من الأفكار الدينية، وكانت الدوافع الدينية هي التي جعلتها في كثير من الأحيان قاسية وشرسة بشكلٍ خاص: "اقتلوا الكفار" "الموت للزنادقة الملعونين!!"، "اقضوا على أعداء الله!". وهكذا فإن الدين في النهاية لا يوحد الناس بقدر ما يفرقهم.

ان التقاليد الدينية تُثقل كاهل الانسانية بأعباء اقتصادية هائلة. من أجل الحصول على رعاية القوى الخارقة للطبيعة ومن أجل الحصول على مساعدتها في المساعي الاقتصادية، يتقدم الناس المؤمنون بالخرافات أضحيات، أضحيات بالمعنى الحرفي للكلمة، ويتم بناء المعابد وصرف طاقات هائلة من أجلها. ان قوة العادات والخوف الخرافي تُجبر الانسان على التخلي عن كل ما لديه تقريباً مع آمال غير مُجدية بالحصول على مكافآت مادية.

الدين في المقام الأول هو ظاهرة اجتماعية. كان، طوال تاريخه، مُرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالشؤون الاجتماعية والنفسية والاقتصادية

هذه علاقة ثنائية الاتجاه. من ناحية، نشأ الدين من خلال الظروف الاجتماعية المادية للحياة وهو انعكاس مشوه لها. من ناحية أخرى، فان له تأثيراً على هذه الظروف في جميع مجالات العالم الاجتماعي.

دعونا نتحدث عن الجانب الأول. انها حقيقة علمية أولية وأساسية أن المعتقدات الدينية هي انعكاس خيالي لواقع مُعيّن في أذهان الناس. لا يتفق الماركسيون مع هذا وحسب، بل أيضاً العديد من الباحثين البرجوازيين ذوي التفكير الحر. لكن لا يكفي قبول هذه الحقيقة بشكلها العام التجريدي. من الأصعب بكثير، ايجاد الجذور الحقيقية لهذا المُعتقد أو هذا الطُقس الديني أو ذاك في كل حالة ملموسة. هذا هو الهدف الرئيسي أو أحد الأهداف الرئيسية في دراسة الدين. ان هذا بالذات، أهم بكثير من الوصف التفصيلي للمعتقدات والطقوس نفسها. لو أننا وصفنا العشرات من هذه المعتقدات والطقوس، حتى بأدق التفاصيل، ولكننا لم نكن قادرين على فهم حقيقتها وجذورها من وجهة نظر علمية، فإنه لا يُمكن لهذا الاستعراض الا أن يكون بمثابة مادة أولية لبعض الدراسات المُستقبلية في أحسن الأحوال.

ان المعلومات المذكورة حول المفاهيم والطقوس الدينية لمُختلف الشعوب ليست بحد ذاتها مُثيرةً للاهتمام، ولكنها كذلك فقط، فيما يتعلق بالحقائق حول الظروف التي تطورت فيها هذه المفاهيم والطقوس على أنها (أي الأولى) انعكاس مشوه لها.

بالطبع، لا ينبغي اتّباع منهج تبسيطي في هذا البحث عن جذور المعتقدات الدينية، وهي، على كل حال، ليست دائماً واضحة. من الخطأ الاعتقاد، بأن كل مفهوم ديني، كُل طُقس، نشأ من الظروف المادية. يكون الوضع في عددٍ من الحالات، أكثر تعقيداً من هذا. ان كل ايدولوجية، بما فيها الايدولوجيا الدينية، مُستقلة نسبياً عن الظروف المادية. بمجرد أن تتطور المفاهيم الدينية، فانها تظل-من حيث المبدأ- كما هي، حتى عندما تتغير الظروف التي ولّدتها، على الرغم من أن شكلها يتغير تحت تأثير الظروف الجديدة، وهي (أي المفاهيم الدينية) تؤثر على بعضها البعض، وغالباً ما تتداخل أو تختلط وتُصبح مفاهيماً أكثر تعقيداً. يحدث الشيء نفسه مع الطقوس والأنشطة الطُقسية. لكن هذه العملية ليست مُستقلة أو عفوية. انها تتحدد من خلال مسار تطور المُجتمع بأكمله، أي من خلال الظروف التاريخية الملموسة. ومع ذلك، فانه ان تم فحص الروابط الفردية لهذه العملية كُلّ على حدة بمعزلٍ عن الروابط الأخرى، سيكون من الصعب للغاية، بل وحتى من المُستحيل تفسيرها مُباشرةً على أساس بيئتها الاجتماعية.

على سبيل التوضيح، دعونا نُلقي نظرةً على أصل المعمودية المسيحية في الماء. بالطبع، يُمكن للمرء أن يقول بأن المُعتقد حول قوة الماء التطهيرية التي تغسل الخطيئة الأصلية يعتمد على صفة الماء الفعلية والحقيقية في غسل الأوساخ. ولكننا لا يُمكننا أن نكتفي بهذا التفسير، ليس فقط لأن صفة الماء هذه معروفة عند جميع الناس حتى غير المسيحيين. فقط في الديانة المسيحية اتخذت العضوية الجديدة في الدين شكل الاستحمام بالماء أو برشه. وبالتالي من الضروري البحث عن المصدر المُباشر لهذه الطقوس. عندما ننظر الى الأمر بشكلٍ أعمق، فاننا سنرى أن المُجتمعات المسيحية الأولى استعارت الطقوس من عبادات الشرق الأدنى المندائية، تماماً كما استعاروا طقوساً أخرى من أسلافهم. يبدو أن عبادة الماء بين المندائيين كقوة تطهيرية تعود الى عبادة ايا البابلية القديمة. باختصار، يُمكننا التعرّف على الجذور الأصلية لطقوس مُعينة فقط من خلال دراسة التاريخية العميقة لسلسلة طويلة من الروابط.

مثال آخر، هو عادة الختان اليهودية والاسلامية، والتي تخدم نفس الغرض- أي القبول في المُجتمع الديني. غالباً ما كان يتم تفسير هذه الطقوس أنها تلعب دوراً صحياً. ان الطريقة الوحيدة لفهم نشأة طقوس الختان هي من خلال دراسة هذه الممارسة بين العديد من الشعوب الأقل تطوراً. تُمارس هذه الشعوب طقوس الختان، حتى يومنا هذا، ليس على الأطفال حديثي الولادة أو الأطفال في سن السابعة، ولكن عند المراهقين الذين يدخلون مرحلة البلوغ. وهكذا، تلعب هذه العادة دوراً واضحاً، وان كان في شكلٍ مُتوحشٍ للغاية: فهي تمنع الشاب، الذي لم يصل بعد الى النضج الكامل، من انتهاك المحرمات الجنسية، بشكلٍ مؤقت. وهكذا تكمن جذور هذه الطقوس العربية

اليهودية في أعماق الماضي القديم لهذه الشعوب، وهي جذور مُتعلقة بالمحظورات الجنسية. المثال الثالث، هو العقيدة المسيحية المُتعلقة بالحب بلا دنس، والتي بموجبها وُلِدَ المسيح من مريم العذراء. يُمكن القول أن هذه العقيدة نشأت من الرغبة-بوعي أو بغير وعي-في اظهار أن المُخلَص لم يكن شخصاً عادياً، ولم يُولد بنفس الطريقة التي وُلِدَ بها الآخرون. هذا صحيح بالطبع، خاصةً وأن العديد من الشعوب، وان لم يكن جميعها-من قدماء المصريين والرومان الى الصينيين والهنود- حافظوا على معتقداتهم حول ولادة شخصيات بارزة بوسائل خارقة للطبيعة. ومع ذلك، لا يُفسر أيّ من هذه الأمثلة أصل الاعتقاد بأن المرأة يُمكنها أن تحمل دون مشاركة الرجل. لا يُمكن فهم جذور هذا الاعتقاد دون النظر الى الماضي البعيد، الى فترة الزواج الجماعي، عندما لم يكن معروفاً دور الرجل في ولادة الطفل أو كان مفهوماً بشكلٍ غامضٍ فقط. في الأصل، كان يُنظر الى هذا الدور (دور الرجل في الحمل) بعلاقته مع التجسيد الطومبي. كل هذا يدل على أن البحث عن جذور فكرة أو هذا الطُقس الديني أو ذلك، بعيد كل البعد عن أن يكون بسيطاً، بل أنه مُستحيل في بعض الحالات. ولكن هذا ليس بسبب عدم وجود هذه الجذور، بل لأنها غالباً ما تكون مُخبأة بعناية في الماضي البعيد. غالباً ما يمتنعنا النقص البسيطة في المُعطيات الواقعية أو جودتها الرديئة أو عدم موثوقيتها من العثور على مصادر مُعتقد أو طُقس ما. يجب، في هذه الحالة، أن نكتفي بتقديم فرضيات (لا يتم تقديمها تحت أي ظرفٍ من الظروف كحقائق ثابتة)، بل وحتى أحياناً يتم ترك المسألة مفتوحة.

على سبيل المثال، في ضوء المُستوى الحالي للمعرفة، من الصعب تفسير سبب قيام شعوب شرق آسيا القارية مثل الصينيين والمنغوليين والمنشوريين، الخ، دائماً بعبادة السماء كاله أعلى، بينما كان اليابانيون يعبدون الشمس. ولكن، في هذه الحالة، وفي حالاتٍ أخرى كثيرة، لا يعني عدم قدرتنا على ايجاد الأسباب، انه لا يوجد أي تفسير على الاطلاق، ولكن الأمر فقط، انه ليس لدينا معارف كافية. هناك العديد من هذه الحالات. في هذا الصدد، لا يُمكن لمورّخ الدين أن ينتهي من عمله.

مسألة أخرى هي تأثير الدين على مُختلف جوانب حياة الناس، بما في ذلك رفاهم المادي. التأثير كبير بلا شك، لكنه ثانوي. يُحاول العلماء البرجوازيون في كثيرٍ من الأحيان تفسير الظواهر المُختلفة في الشؤون الاجتماعية والمادية من خلال الاستشهاد بتأثير الدين. قاموا باستخدام المفاهيم الدينية السحرية لتفسير الفن وأعراف الزواج الأسري وأصل الدولة والتكنيك البدائي وحتى اللغة. لكن هذه النظريات اليوم ليس لها أنصار كُثُر. فقط عادات الدفن يُفسرها الكثيرون على أن لها جذوراً في المفاهيم الدينية السحرية، على الرغم من أن هذا ليس أكثر احتمالاً من الافتراض حول نفس أصل عادات الزواج أو سلطة الدولة. ان لم يكن من المُمكن النظر الى المعتقدات السحرية والدينية على أنها الأسباب الأساسية لأصل مؤسسة اجتماعية أخرى، فانه لا يُمكننا انكار أن لها تأثيراً. ان البحث الدقيق لكيفية تأثير الدين واستمراره في التأثير على الفن والمعرفة والأخلاق والقانون والشؤون الاجتماعية والاقتصاد والسياسة، هو المهمة الثانية التي لا تقل أهمية عن الأولى، في أي دراسة جادة للدين.

على سبيل المثال، دعونا نفحص كيف أثر الدين على الفنون. لقرونٍ كَرَسَ الفنانون والمعماريون والموسيقيون والشعراء جهودهم الابداعية للموضوعات الدينية، واستخدمها رجال الدين لممارسة تأثيرٍ قوي على المؤمنين لجذبهم بالموسيقى والتماثيل واللوحات وصور القديسين، وكذلك العمارة القوطية والبيزنطية والمعابد الأخرى. تُشير هذه الحقيقة بحد ذاتها الى قوة الفكر الديني والتنظيم الكُنسي الذي يُمثله.

وفقاً للمُدافع عن الدين، فانه (اي الدين) يُشكل أساس أي قانون أخلاقي. هذا الرأي يُشاركه أيضاً بعض الكُتّاب ذوي التفكير الحر. الرأي المُعاكس موجود أيضاً- وهو أن الدين يرتبط



بالأخلاق فقط في مراحل لاحقة من التطور التاريخي. كلا الرأيين خاطئين. لا يُمكن العثور على مصادر الأخلاق الانسانية في الدين، ولكن في الظروف الاجتماعية-الاقتصادية الفعلية. ومع ذلك، في فترة المجتمعات العشائرية، كانت المُعتقدات الدينية تهدف الى تقوية المعايير الأخلاقية ودعمها باقرارات خارقة للطبيعة، مثل نظام التابوهات أو عادات قبول الشباب عندما يتعلمون المعايير الأخلاقية للقبيلة والتي تُعززها سُلطة الأسلاف أو الأرواح الوصية، ولاحقاً بسُلطة اله القبيلة. اكتسبت الأخلاق والقانون والتي تعدلت لمصلحة الطبقة الحاكمة في المُجتمع القَبلي، اقراراً دينياً أيضاً.

على سبيل المثال، في الهند والصين واليابان، كان الوضع التبعية للطبقات الدنيا دائماً تُقرره المُعتقدات الدينية. كان هذا هو الحال أيضاً في دول الشرق الأدنى القديمة. ولكن كان العبد في العصور القديمة يخدم سيده ليس باسم التعاليم الدينية، ولكن على أساس القوة الغاشمة. فقط المسيحية هي التي رفعت خضوع العبد لسيده الى واجب ديني ووصية الهية. في العصور الوسطى، تم الجمع بين نفس العقيدة المسيحية المُتمثلة بالخضوع الى سُلطة الأغنياء، والاكراه المُباشر، وأظهرت الطبقات العُلوية في بعض الأحيان، بشكلٍ علني، ازديادها للوصايا الدينية. وكانت النتيجة أن الاحتجاج العفوي للجماهير المضطهدة اتخذ شكل المطالبات باحياء العدالة الالهية واتباع الوصايا الدينية. في الدول الرأسمالية الحديثة، وكقاعدة عامة، يقترن الاكراه المُباشر بالتمييز الايديولوجي (الديني) لهذا الاكراه.

هذا لا يستنفد اطلاقاً كل الروابط المُعقدة بين الأخلاق والدين والفتون والدين. على أية حال، لا تكمن المسألة في العلاقات الطبقيه وحسب، بل في العلاقات الشخصية والعائلية وغيرها من العلاقات التي لا تزال المعايير الأخلاقية مُعززة فيها غالباً بالمفاهيم الدينية "هذه خطيئة" "ان شاء الله سأفعل هذا" "سيعاقبك الرب"، "بارك الله فيك"، الخ.

السؤال الذي يطرح نفسه، لماذا لم تتحرر الانسانية، على الرغم من التقدم الهائل في العلم والمعرفة الايجابية، من ادمان الدين؟ هل هذا أن الدين لعب دوراً مُفيداً في التاريخ؟ هكذا طرح بعض الباحثين السؤال. حاول الكثير منهم، وليس فقط المؤمنون الذين يدافعون عن الدين، ولكن أيضاً الأشخاص ذوي التفكير الحر، اثبات أن الدين، على الرغم من أخطائه، قد ساعد الناس وما زال يُساعدهم في نضالهم من أجل البقاء، اما كمنظم خبرة جماعية، أو كرمز للمعايير الأخلاقية الاجتماعية، أو كمنارة تُظهر للناس الأهداف المثالية.

هل هذا صحيح؟ في الأصل، تنبثق الشعائر والمعتقدات الدينية من متطلبات الناس المادية. وقد تم الاستشهاد بالعديد من الأمثلة. يتوقع الناس أن يُساعدهم الدين في تلبية احتياجاتهم، سواء كان ذلك من خلال طقوس الصيد أو الزراعة، شفاء الأمراض من قِبَل رجال الطب أو الشامان، وعبادة الآلهة التي تُعتبر وصية القبائل أو المُدن أو الدول. لكن هل هذا حقاً يُلبي احتياجاتهم؟ فقط في الحالات التي يتم فيها دمج المفاهيم الدينية السحرية مع مهارات الصيد والزراعة والحرفة يُمكن أن يبدو الأمر كما لو أن هذه المفاهيم تُساعد حقاً في تحقيق الهدف المنشود. في الواقع، يتم الوصول الى الهدف بسبب مهارات ومعارف وجهود البشر. في مجال الأخلاق والقانون، غالباً ما يفترض الناس أنهم اذا تصرفوا بعدل فانهم بذلك يتبعون وصايا الاله والمبادئ الدينية. في الواقع، تعزز الدين فقط من خلال الاقرار الخارق للطبيعة لمعايير السلوك التي نشأت من الممارسة الاجتماعية نفسها، والتي لا يُمكن بدونها تصوّر المُجتمع الانساني. في الوقت نفسه، يجب أن لا ننسى أن الدين، الذي شرع معايير ضرورية ومُفيدة في الأخلاق (وهي معايير انبثقت من الحاجة والممارسة الانسانية بالأصل)، قد شرع أيضاً المعايير غير المعقولة والظالمة: في القانون والأخلاق.

يُقدّم تاريخ الدين أمثلةً وفيرةً لطقوس ومعتقدات وتعاليم دينية ناشئة عن حاجة مُحددة أدت الى

نتيجة مُعاكسة، أو نتيجة لا تتوافق مع الهدف المُخطط له.

وهنا بعض الأمثلة: توجد المُحرمات الغذائية في جميع الأديان تقريباً بشكلٍ أو بآخر. لقد تأسست على رغبة عفوية ولكن ضرورية لتنظيم الاستهلاك الجماعي. لكن ما هي النتيجة؟ المحظورات الطوطمية، والقواعد السخيفة للديانة اليهودية فيما يتعلق بطريقة ذبح الماشية، وصيام المسيحيين والمسلمين المُرهق الذي غالباً ما يُفوّض قوة الأشخاص الذين يُعانون بالأصل من سوء التغذية، وما الى ذلك.

يُمكن العثور على مثالٍ آخر في طقوس الدفن واطعام الموتى والمُعتقدات ذات الصلة. انها تستند الى أعمال شبه غريزية وحتى عقلانية (ابعاد جثة متحللة)، مع الحفاظ عليها أيضاً كأثر مهم كذكرى أحد الأحبة، وتنظيم وليمة تذكارية. ومع ذلك، عندما دخلت المعتقدات الدينية الخرافية- السحرية تدريجياً في عادات الدفن واطعام الموتى، أصبحت الطقوس نفسها مُبالغاً فيها ومشوهة. لقد ضحى الناس بلا عقلانية بأشياء ثمينة وأسلحة وحيوانات وأحياناً ذبحوا زوجات وعبيد وسُجناء من أجل الميت. في حفلات اطعام الملوك الغانيين الميتين، قُتِل العشرات من العبيد وغيرهم من الناس حتى يلحقوا الزعيم الميت الى العالم الآخر كمرافقين.

واحدة من أهم المُلاحظات الواضحة الناتجة عن البحث الدقيق لتاريخ الدين هو التنوع الاستثنائي للمعتقدات والطقوس بين مُختلف الشعوب وفي فترات مُختلفة. لا يُمكن تفسير هذا التنوع الا بتغيّر المراحل المُتعاقبة في التطور العام للدين وفقاً لمراحل التطور الاجتماعي. غالباً ما نرى أن الشعوب التي وصلت الى نفس المستوى تقريباً من التطور التاريخي لديها أشكال مُختلفة تماماً من المفاهيم الدينية. لكن الأهم من ذلك هو أن هذا الاختلاف بين الأديان في كثيرٍ من الحالات، لا يتعلق فقط بمحتوى كل عقيدة على حدا، ولكن أيضاً بأسلوب وروح الدين. عندما نقول أن أسلوب الدين نفسه يختلف، فاننا نعني بالدرجة الأولى، مُقاربة هذا الدين أو ذاك للحياة الانسانية بشكلٍ عام ومُختلف جوانبها. بعبارةٍ أخرى، يتعلق الأمر بتوجه الأفكار والأعراف الدينية فيما يتعلق بالواقع.

فيما يلي بعض الأمثلة الحية. الكونفوشيوسية والبوذية هما ديانتان نشأتا في نفس الوقت تقريباً وفي مُجتمعات ذات أنظمة اجتماعية مُماثلة. كلا الديانتين موجودتين منذ 2000 عام في نفس البلد وبين نفس الناس، أي الصينيين (على الرغم من أن البوذية باعتبارها ديانة عالمية، تُمارس أيضاً في العديد من البلدان الأخرى). ولكن من الصعب تخيل أي ديانتين لديهما القليل من القواسم المُشتركة وتلتزمان بمذهبين مُعاكسين تماماً. تُقدّس الكونفوشيوسية النظام الاجتماعي والسياسي الراسخ، وتضع كمثل أعلى لها النظام الاجتماعي الاقطاعي الأبوي والذي يعتمد على التقاليد العشائرية التي يترأسها موظفون حكوميون، والأشخاص الأكبر سناً في العشيرة والأسرة، وتتطلب العبادة فيها التزاماً شديداً وصارماً بالطقوس والاحتفالات المعمول بها، ولا تنطوي اطلاقاً على التصوف أو أي اهتمام بالعالم الآخر. من ناحيةٍ أخرى، تتخلى البوذية بشكلٍ أساسي عن كل الشؤون الدنيوية، مؤكدةً أنها مصدر لكل البؤس والخداع. انها تدعو الى الرفض الكامل للوجود الدنيوي، وتدعو الى الانغماس في اللاوجود المُسال، أي النيرفانا. تتطلب البوذية الزُهد الرهباني من كل من يريد الهروب من الواقع الأليم. نحن هنا نتحدث عن الجانب الأساسي للعقائد، وليس كيفية تطبيقها على الواقع. في كل حالة، تُضيف الحياة تعديلاتها الخاصة على هذه المُثل. ومن الناحية العملية، يتصرف كُُل من البوذيين والكونفوشيوسيين بطرقٍ لا تختلف كثيراً عن بعضها.

يُمكن مواجهة الديانات التقليدية في الصين (مزيج من الكونفوشيوسية والطاوية والبوذية) مع الديانات الهندية. يُشجع الصينيون الأداءات الاحتفالية للطقوس غير المُرهقة، وتمجيد الأجداد في أيام مُعينة وتقديم الأضاحي الرخيصة. يعتبر الهنود مثالهم الأعلى هو الزُهد والتواصل الصوفي

مع الاله، بينما يجب على الناس العاديين أن يُراعوا باستمرار القيود والمحظورات والتهارة المُستمرة والأضاحي الوفيرة. يقدم الشخص الصيني المُتدين الحد الأدنى لدينه، في حين أن الهندوسي المؤمن بالخرافات يُسيطر عليه دينه بالكامل.

ان لدى الأديان المُختلفة مقارباتٍ متنوعة تماماً للحياة اليومية وتفصيلها. تطورت الديانتين اليهودية واليونانية القديمتين خلال نفس الفترة تقريباً وفي نفس مرحلة التطور التاريخي. ومع ذلك، لم يكن لدى الديانة اليونانية أي تعليمات حول تفاصيل الحياة اليومية وما يجب على الشخص أن يأكله أو يشربه أو يرتديه، وأي نشاط عليه أن ينخرط فيه ومتى. من ناحية أخرى، تغلغت اليهودية في المطبخ وغرفة النوم ونظمت بصرامة ما يأكله الناس وما يرتدونه وحظرت العديد من التفاصيل المتعلقة بالسلوك البشري.

تتخذ الأديان كذلك مقارباتٍ مُختلفة حول الموت والأموات. مرةً أخرى، لا يرجع هذا الاختلاف دائماً الى الاختلاف في المراحل التاريخية. ان الديانة المصرية مُدهشة حقاً بأسرافها فيما يتعلق بطقوس الدفن. حتى عندما كان الشخص على قيد الحياة فقد كان يبذلُ جهداً كبيراً للتحضير المُسبق لجنائزه وتابوته وما الى ذلك. كان الاهتمام الكبير بالتحنيط، وبناء المقابر التي تهدف الى احتواء جميع أنواع الأشياء وأهرام دفن الملوك الضخمة تُعطي انطباعاً بأن المصري المُتدين يهتم بوجوده في العالم الآخر أكثر من اهتمامه بحياته على الأرض. في الوقت نفسه، اعتبر الدين الايراني القديم الميت نجساً، حتى جُثث الناس ذوي المكانة الرفيعة فقد كانت تُلقى في أكوام وتُترك لتلتهمها النسور.

ان لدى الأديان وجهات نظر مُختلفة تجاه الفرد. ترتبط العوامل الرئيسية المُحددة لهذه النظرة بالتغيرات في المسار العام للتاريخ: العلاقات المشاعية، او التحول الى مُجتمع رأسمالي على سبيل المثال. لهذا السبب تغيّر الارتباط بين الجماعة والفرد في الدين تدريجياً لصالح الأخير.

ومع ذلك، بدأت هذه العملية في وقتٍ مُبكرٍ الى حدٍ ما (الطوطمية الفردية، عبادة الأرواح الوصية الفردية) واستمرت طوال التاريخ حتى وقتنا الحاضر. لهذا من الخطأ اختزال المسألة الى مُجرد مراحل تاريخية فقط. في بعض الحالات كان السير بالاتجاه المُعاكس واضحاً. على سبيل المثال، خاطبت البوذية المُبكرة الفرد ونشرت التعاليم التي تقول أن القبول في المُجتمع يجب أن يكون فردياً تماماً. وفقاً للتعاليم البوذية الأرثوذكسية، يُمكن للشخص الذي يسعى الى الوصول للنيرفانا الاعتماد على قوته الخاصة فقط. في وقتٍ لاحق أصبح الفرد ثانوياً في البوذية، بينما أصبح التنظيم الديني والتسلسل الهرمي والطقوس أموراً أساسية.

في الديانات الأخرى، اختلف الرابط بين الجماعي والفردى بشكلٍ كبير. كان الجماعي سائداً في عبادات الشرق القديم والعصور القديمة، في حين أن اليونانيين في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، جنباً الى جنب مع شكل عبادة البولس المُهيمنة قد أدت الى ظهور الطائفة الأورفية الفردية Orphic والألغاز الاليوسينية وغيرها. حافظت اليهودية على طابعها المُجمعي الصارم في العقيدة والعبادة. لكن أحدثت الحركة الحسيدية التي تطورت داخلها، تحولاً حاداً باتجاه الفرد. لا تحتوي الديانات الصينية واليابانية على أي عناصر فردية. كل ما هو مطلوب من الفرد هو التقيد الصارم بالطقوس المعمول بها. يوجد في الهندوسية توازن بين الجانبين: الطقوس الالزامية للجميع والممارسات الرُهدية القاسية. لطالما تمسكت الكاثوليكية بالمبادئ الجماعية قبل كل شيء، لأن الخلاص يأتي من الخضوع غير المشروط للكنيسة، التي تمتلك المسؤولية الكاملة عن تقديم العُفران. ولكن، وبسبب هذا، انفصل الكالفينيون والبيوريتانيون والبروتستانتيون عن الكنيسة الكاثوليكية، مُركزين على الفرد بدلاً من المُجتمع. في الديانة الاسلامية بطقوسها الصارمة وانضباطها المُجمعي، أصبح الصوفيون مُدافعين عن المبادئ الفردية، وعلّقوا كل الآمال على التواصل الشخصي مع الله.

ان التنوع الهائل في المعتقدات والطقوس الدينية ليس حقيقة مُذهلة في حد ذاته، لأننا نعرف كيف يُمكن للظروف التاريخية الملموسة لمُختلف الشعوب والعصور أن تختلف. على كل حال، يعتمد الدين على الشروط العامة للشؤون المادية، بل وأيضاً على الأشكال السياسية والتمايزات الثقافية والتأثيرات الخارجية. من الضروري اجراء دراسة شاملة ودقيقة لكل هذه الظروف في كل بلد وفي كل فترة من أجل فهم أصل الاختلافات بين الأديان، على سبيل المثال تلك الأديان الموجودة في الهند والصين ومصر وايران واليونان وروما والكلتية والسلافية. بينما نحن نُدرك التنوع الهائل في المعتقدات والطقوس الدينية والاختلاف في الأديان عند الشعوب المُختلفة، فانه يجب علينا أن نتذكر أنه على الرغم من كل هذه الاختلافات، لا يزال الدين في الأساس تعبيراً عن عجز الناس عن مواجهة بيئتهم وظروف حياتهم.

3	مقدمة المترجم.....
4	<b>القسم الأول: المقالات الفلسفية</b> .....
5	بمناسبة الذكرى الألفية لميلاد ابن سينا.....
9	ابن سينا في تاريخ ثقافة العالم.....
21	الدمج التاريخي-الثقافي عند الخوارزمي.....
24	حول مسألة وتاريخ نظرية الفكر العلمي.....
29	فلسفة فويرباخ حول الانسان ومسألة نشاط الذات.....
39	مسألة الحقيقة في الفلسفة الماركسية.....
65	المصادر التاريخية لأفكار كارل بوبر حول منطق العلم.....
77	الأيديولوجيا كظاهرة للوعي الاجتماعي.....
86	المفهوم اللينيني حول الأيديولوجيا العلمية ونقّاده.....
99	أزمة نزع الأيديولوجيا في الفلسفة.....
115	مُساهمة في مسألة مقولات المادية الديالكتيكية.....
136	مسألة تشكيل مقولات جديدة في المنطق الديالكتيكي.....
144	<b>القسم الثاني: مُختارات من كتاب (تاريخ الدين)</b> .....
145	الفصل الحادي عشر: الدين عند القبائل الجرمانية القديمة.....
163	الفصل الثاني عشر: الدين عند الكلتيين القدامى.....
169	الفصل السادس عشر: الدين في مصر القديمة.....
187	الفصل السابع عشر: الدين في الشرق الأدنى.....
203	الفصل التاسع عشر: اليهودية.....
226	الفصل العشرين: الديانة اليونانية القديمة.....
262	الفصل الواحد والعشرين: الدين الروماني القديم.....
282	الفصل الثالث والعشرين: المسيحية.....
317	الفصل الرابع والعشرين: الاسلام.....
331	خاتمة كتاب "تاريخ الدين" لسيرجي توكاريف.....