الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة جيلالي اليابس –سيدي بلعباس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، والموسومة:

المتخيل الأسطوري والوعي الفلسفي

الطالب:
كاملي بلحاج

إشراف:
أد. بن شرقي بن مزيان

لجنة المناقشة

د. مخلوف سيد أحمد	أستاذ محاضر أ	جامعة سيدي بلعباس	رئيساً
أد. بن شرقي بن مزيان	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفاً ومقرراً
أد بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مناقشاً
د. قواسمي مراد	أستاذ محاضر أ	جامعة مستغانم	مناقشاً
د. قسول ثابت	أستاذ محاضر أ	جامعة سيدي بلعباس	مناقشاً
د. مغربي زين العابدين	أستاذ محاضر أ	جامعة سيدي بلعباس	مناقشاً

السنة الجامعية: **2015-2016م**

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء

إلى الذين يرشفون من مناهل حضارات الشرق شراب الروح والمعرفة

ويمتصوا من رحيق الرسالات السماوية فضيلة الحكمة والقيم الروحية الخالدة.

إلى الذين يحثون السير ويرغبون في التجول في رياض الفلسفة والشعر.

أهدي هذا العمل المتواضع

مقدمة

حظي الفكر الإنساني ومن خلاله الفلسفة الشرقية والفلسفة اليونانية في السنوات الأخيرة باهتمام بالغ من قبل الباحثين نتيجة تطور البحث العلمي ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، وقد أدى هذا الاهتمام إلى ظهور العديد من الدراسات التي حاولت أن تقرأ هذا التراث قراءة ثانية تسمح باكتشاف أسراره ودرجة الوعي التي كان عليها أصحابه والتي جعلته بحق ظاهرة متميزة وفريدة في تاريخ الثقافة الإنسانية، ألقت بظلالها على جميع الفلسفات في العصور اللاحقة.

لقد كانت للفلسفة اليونانية مكانة في الفكر الإنساني، كونها استطاعت أن تزحزح الفكر وتنقله من مرحلة التفكير الأسطوري الذي ساد زمنا طويلا عاش من خلاله الإنسان وضعا مأساويا بسبب السطوة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي، وهي سطوة لا يدانيها سوى سطوة العلم في العصر الحديث، إلى مرحلة التفكير الفلسفي الذي هو أحد البنى الأساسية للعقل البشري، بفضله استطاع الإنسان أن يحتل المركز في الكون ويحقق ذاته ويفرض إرادته على الظواهر والكائنات فإذا كان الفكر على وجه العموم هو جوهر الوجود الإنساني ومحركه الأساسي، فإن الفكر الفلسفي هو تعميق لهذا الوجود من خلال تعميق الوعي والمفاهيم والتصورات التي تأسس الحضارة وتبني المجتمع وترشده نحو الفضيلة والحكمة. وللإشارة، فإن الفكر بقدر ما يحمل من الفرادة والخصوصية لأمة معينة ولعصر معين، فهو أيضا يرتبط مع غيره من الإنتاج الفلسفي للأمم والعصور الأخرى ،ولذا فهو إنتاج إنساني يتصف بالخصوصية والعمومية في آن واحد. ولهذا نجد مؤرخي الفلسفة يتناولون التراث الفلسفي على أنه نتاج الإنسانية جمعاء. ومن ثم كان الفلسفي حقلا أساسيا من حقول الوعي البشري، يشبه الحقول المعرفية الأخرى من حيث اعتمادها على العقل أو (اللوغوس)، لكنه يختلف عنها ببحثه المستمر وعدم اقتناعه بالأجوبة النهائية، ولذا فهو كثيرا ما يحول الأجوبة إلى أسئلة بحثا عن الحقيقة.

ولو تتبعنا التطور الذي سلكه الفكر لوجدنا أنه، كما قال فرايز، مرّ بمراحل متعددة وأنه كان في كل مرحلة يتخذ أسلوبا معينا وشكلا متميزا، ولعل أول هذه الأشكال الترميزية الذاتية الرسم والنقش على جدران الكهوف والمغاور التي ابتكرها الإنسان واكتشف معها قدرته الهائلة على استيعاب ما حوله من خلال بناء نسق من الطقوس والتصورات، وبعد الرسم والنقش توصل الإنسان، كما تذكر الأبحاث الأنثروبولوجية، إلى اكتشاف اللغة كأداة للتواصل وشكل من أشكال الترميز الموضوعي يعمل على تثبيت الأفكار والتصورات وبالخصوص تلك المتعلقة بطقوسه ومعتقداته، فكانت الأسطورة والشعر وهما شكلان رمزيان ينتميان، كما يرى "كاسيرز" إلى نظام رمزي واحد، عمل الإنسان من خلالهما على تحويل تجربته الانفعالية مع الكون إلى رموز دالة.

والملاحظ أن الإنسان في ترميزه الأسطوري و الشعري لهذه التجربة لم يلجأ إلى النقد والتحليل والتعليل، بل إلى إنتاج بنية أدبية تحاول من خلال رمزيتها وتمثيلاتها الاستعارية إعادة إنتاج العالم و تقديمه مجددا إلى الوعي.

لم يتوقف الإنسان عند هذا الحد من المعرفة، و إنما كان يتطلع باستمرار إلى ما يشبع رغبته في المعرفة و يحقق استقراره، فراح ينتج مستوى آخر من المفاهيم أعلى من سابقه، فكان ظهور السحر أحد المراحل الأساسية و الخطوات الجبارة التي حققها العقل الإنساني في سلسلة متصاعدة من التطور الفكري و الوعي الحضاري. استطاعت هذه الخطوة أن تنقل الإنسان من وضع المحكوم عليه بالأعمال الشاقة (بروميثيوس) من طرف الآلهة المتسلطة إلى وضع الإنسان المتحرر الذي يقرر مصيره بيده، وشتان بين الوضعين.

حقا لقد استطاعت الأسطورة في مرحلة من المراحل أن تهدأ من خوف الإنسان وقلقه، وتجيب عن بعض تساؤلاته وحيرته، غير أنها كانت تضعه في مواجهة العالم

والكون بجميع قدراته العقلية والحدسية، الشعورية واللاشعورية مستعملة كل الصور والرموز الممكنة من أجل تقديم تصور متكامل لهذا العالم المليء بالأسرار والغوامض.

ضمن هذه المغامرة الأولى للعقل البشري، اعتقد الإنسان آنذاك أنه استوعب العالم وعرف كيف يخضعه لنفسه وإرادته بواسطة استمالة آلهته وقواه الظاهرة والباطنة، والتقرب إليها بالقرابين والنذر.

لكن على الرغم من ذلك فقد ظل الإنسان يعاني من عدم إدراكه وفهمه لأمور كثيرة كانت تبدو له غامضة وغير مفهومة، مما جعله يبحث عن أسلوب آخر يمكنه من المعرفة الكاملة، فكان ظهور التفكير الفلسفي أولى إشارات هذا البحث الطويل، فاعتمد الإنسان على العقل التحليلي الذي يجزئ العالم ثم يعيد تركيبه من أجل فهمه، وبهذه الطريقة أو الأسلوب تحقق للإنسان أكبر مطلب له وهو مطلب المعرفة.

وفي الحقيقة، فإن كل من الأسطورة والفلسفة، يستجيب على طريقته وأسلوبه لمطلب التفسير والفهم، أي لمطلب الإنسان في المعرفة و بالتالي في أن يعيش ضمن عالم مفهوم ومنظم، وأن يتغلب على الفوضى الخارجية التي تتبدى للوعي في مواجهته الأولى لهذا العالم. فالأسطورة تنتج نظاما خاصا بها، قوامه الآلهة والكائنات الغريبة والماورائية التي يعتمد بعضها على بعض في سلسلة هرمية من الأعلى إلى الأصغر، ولكي تحقق الأسطورة هذا النظام فهي تلجأ إلى خزان لا ينضب من الصور التخيلية والاستعارية و الرمزية، كما تفتح الباب على مصرعيه أمام الوعي و اللاوعي، الشعور واللاشعور، الخيال والواقع وغيرها من المتقابلات والمتضادات التي لا تجد لنفسها مكانا سوى في الأسطورة. أما الفلسفة فهي تعتمد على نظام مترابط من المفاهيم التجريدية بغية تفسير القضايا و الظواهر وهي بذلك تشبه العلم الذي ينتج نظاما من المبادئ و القوانين التي تتكامل فيما بينها، وتنتهي إلى ترميز العالم في معادلات وبنى رياضية في غاية التجريد.

فإذا كان الأسطوري يعتمد على المتخيل متخذا من الرمز وسيلة و غاية في الوقت نفسه، فإن الفلسفي يعتمد على الواقعي لإيجاد السبل الصحيحة لبناء العقل البشري بناء فكريا و أخلاقيا يسمو به إلى أعلى المراتب ويحقق له طموحاته المتمثلة في المعرفة و الاستقرار والأمن والالتزام بقيم الخير ونبذ الشر لأنها تنظر إلى الإنسان على أنه غاية هذا الوجود وهدفه الأسمى، وليس وسيلة. وهاهنا يكمن الفرق بين الإنسان في الفلسفة (غاية) والإنسان في الأسطورة (وسيلة).

من هذا المنطق جاء هذا البحث (المتخيل الأسطوري والوعي الفلسفي) ليثري هذه الأفكار والمفاهيم ويتخذ منها سبيلا لسد ثغرة قلما التفت إليها الباحثون في حقل الفلسفة، كونها تأتي في مرحلة حرجة من مراحل تطور الفكر الإنساني، وهي مرحلة شبه غامضة لأنها تجمع بين نمطين مختلفين من التفكير هما التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي، لكل منهما طريقته وأسلوبه في الوصول إلى المعرفة لكن تبدو غايتهما واحدة وهي تحقيق الارتواء المعرفي للإنسان.

إشكالية الدراسة وفرضياتها:

وعليه يمكن تحديد إشكاليات هذا البحث في مجموعة من التساؤلات التي تطرح نفسها بإلحاح ونحن نجابه مثل هذه الموضوعات التي تندرج ضمن مبحث الابستمولوجية. ولعل أكبر إشكال يواجه الدارس هو:

- كيف استطاع الفكر أن يتحرر من الأسطورة التي عاشها قرونا طويلة ويعيش لحظات التحرر والنور مع فجر الحضارة اليونانية؟
- ما هي السبل والوسائل التي ساعدت هذا الفكر على التحرر من المتخيل المهيمن والانبثاق من شرنقة الميثولوجيا الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ الإنساني؟
- كيف استطاع الوعي أن يحقق هذه النقلة الجبارة في تاريخ الفكر؟
- ماذا نعني بالمتخيل الأسطوري وماذا نعني بالوعي الفلسفي؟

- هل فعلا حقق المتخيل الأسطوري بعض ما حققه الوعي الفلسفي؟
- ما الفرق بين الأسطورة والفلسفة؟ وهل الفلسفة جاءت من رحم الأسطورة كما يعتقد البعض؟ وهل سينتهي عصر الفلسفة كما انتهى عصر الأسطورة؟ هل الفلسفة مرحلة كبقية المراحل سوف تنتهي لتأتي مرحلة أخرى؟ ألا نعيش اليوم هذه المرحلة الأخرى باسم مرحلة العلم، ما مصير الأسطورة والشعر والفلسفة مستقبلا؟ بل ما مصير اللغة ذاتها؟ وما مصير الإنسان من كل هذا؟ ألم يتحدث العالم في السنوات الأخيرة عن موت الإله وموت الإنسان؟

هذه بعض الأسئلة التي حاول البحث الإجابة عن بعضها تاركا بعضها لمحاولات ودراسات أخرى.

وقد اقتضت الضرورة أن نقسم البحث إلى: مقدمة وستة فصول وخاتمة.

تناولت في الفصل الأول: المتخيل الأسطوري وتحدثنا فيه عن الاتجاهات الأسطورية وبنية المتخيل مركزين فيه على ملحمة جلجامش بوصفها أحد الأعمال الرائدة في هذا المجال. كما تحدثنا عن أفلاطون والأسطورة، هيغل والأسطورة، الوعي الأسطوري والوعي السحري.

وفي الفصل الثاني تحدثنا عن المتخيل السحري والوعي الفلسفي اليوناني، فتعرضنا لجذور هذا الوعي ومراحل تطوره من خلال الحديث عن المرحلة السحرية ودورها في تشكيل العقلية البدائية أي في تشكيل وعيها وتصوراتها حول القضايا الكبرى. وهنا لابد من التفريق بين المتخيل الأسطوري والمتخيل السحري، الأول (الأسطوري) عبر عن مرحلة يمكن أن نطلق عليها مرحلة الخضوع للمقدس أو المعبود والخوف منه والرغبة في الاقتراب منه في الآن نفسه بغية استرضائه للحصول على المنافع. في حين أن المتخيل السحري يمثل مرحلة التحرر وإثبات القدرة بل وفرض الإرادة على الآلهة للاستجابة لمطالبه لأنه يدرك الأسباب والقوانين التي تؤدي إلى النتائج.

إن الشيء الذي أردت تأكيده من خلال هذا الفصل هو أن الوعي في المرحلة السحرية بدأ يتجه نحو مرحلة جديدة تمثلت في شعور الإنسان بقوته وإرادته وفرض سيطرته على الكون. ولهذا السبب اعتبر جيمس فرايزر المرحلة السحرية من أهم المراحل في تطور الوعي استطاعت أن تمهد الطريق لظهور العلم .

وجاء الفصل الثالث تحت عنوان المتخيل الأسطوري والفلسفة الهندية، وتم التركيز فيه على النقاط التالية:

اخترنا الفلسفة الهندية كونها أعظم فلسفات الشرق القديم ،فهي النهر العارم الذي يجرف كل شيء حيث نجد فيها الأفكار المتناقضة والتصورات المتشابكة والمعتقدات والطقوس والتجارب والأشعار والأساطير من هذا الخليط المثيولوجي والثيولوجي الديني انطلق الفكر الفلسفي الهندي ليرسم طريقه المعرفي عبر تيارات فلسفية عديدة. وقد تم التركيز على الفلسفة الهندوسية من خلال الفيدا واليوجا والفلسفة البوذية من خلال النرفانا والحقائق النبيلة الأربع التي تشكل أهم تعاليم بوذا الفلسفية التي انتهى إليها بعد بلوغه الإشراق الروحي و للإشارة فإن الفلسفة الهندية فلسفة عملية و سلوكية تهدف الى تخليص الإنسان من معاناته. الفلسفة الهندية لا تأبه و لا تكترث مطلقا بالمعرفة العقلية أو النظرية لأجل المعرفة كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، وإنما بما يمكن أن تؤدي إليه هذه المعرفة من فوائد مادية و غايات عملية .

أما الفصل الرابع فجاء تحت عنوان مصادر الوعي الفلسفي فتحدثنا فيه عن الجذور الأولى للوعي الفلسفي انطلاقا من قول الفيلسوف الألماني كارل يسبرز: "إن الحقيقة ليست ملكا لأحد، وإنما البشر جميعا هم ملك الحقيقة". وهذا يعني أن المعرفة ليست ملكا لليونانيين وحدهم بل هي ملك الإنسانية جمعاء شارك فيها الشرق والغرب. وأن مصادر الوعي والفكر صنعها المشارقة في بابل وسومر وفارس ومصر، كما صنعتها مختلف الحضارات القديمة.

فإذا كان هيغل ونيتشه يرفضان هذا الطرح فإنهما في الأخير اعترفا بالفلسفة الشرقية التي فرضت نفسها، إذ كيف يعقل أن تولد الفلسفة اليونانية بهذا المستوى من النضج لولا تلك المحاولات الأولى التي سبقتها عند الشرقيين.

وعنونت الفصل الخامس بالمتخيل الأسطوري والوعي الفلسفي الشرقي وتعرضت فيه لجوانب من الفلسفة الشرقية ببعض الأمثلة من أساطير الخلق والأصول أو فلسفات التكوين، ثم تعرضت لصورة العالم الفلسفي في المخيلة الأسطورية، والجحيم السومري وميتافيزيقا العالم الآخر.

أما الفصل السادس فكان بعنوان مراحل تطور الوعي الفلسفي وتعرضت فيه للوعي والمتخيل في الفلسفة اليونانية، الوعي اللغوي والوعي الفلسفي، الصراع بين الفلسفة والأسطورة، وأخيرا موقف فلاسفة اليونان من المتخيل الأسطوري.

التصور المنهجي للبحث:

اقتضت هذه الدراسة المتواضعة أن أعتمد على المنهج التاريخي والمنهج الوصفي التحليلي، المنهج التاريخي ساعدني في فهم المراحل التي مر بها الفكر وهو يخطو بخطوات بطيئة إلى الأمام أما المنهج الوصفي التحليلي فقد كان الغرض منه عرض الأفكار والأمثلة في كل مرحلة من هذه المراحل مع التحليل و المناقشة. وللإشارة فإن هذا الموضوع لم يأت اعتباطا بل جاء نتيجة الشعور بأهمية الكشف عن مظاهر هذه الظاهرة الفكرية و جذورها التاريخية، من أجل فهم واضح وسليم للفكر الفلسفي الشرقي واليوناني على حد سواء، وكيف أن البداية انطلقت من الشرق من خلال المتخيل الأسطوري ونضجت وتطورت في اليونان كما يوضحه الوعي الفلسفي هناك.

أسباب اختيار هذا الموضوع:

لقد كان اختياري لهذا الموضع مبنيا على جملة من الاعتبارات نذكر منها:

1. قلة الدراسات الفلسفية في هذا الموضوع، فأردت بذلك أن أضيف جهدا متواضعا أرجو أن يكون قادرا على أن يضيف شيئا جديدا إلى الدراسات التي سبقته وأخص بالذكر الدراسة القيمة التي اشترك فيها هـ.فرانكفورت مع غيره بعنوان "ما قبل الفلسفة" ودراسة فرس السواح بعنوان "مغامرة العقل الأولى" وغيرها من الدراسات التي تناولت الفلسفة اليونانية بشكل عام، لكنها فيما يبدو غير كافية لأن معظمها انصب على الفلسفة من حيث التعريف والنشأة والموضوعات، والقليل منها تطرق إلى تلك الحلقة المفقودة من تاريخ الفكر الفلسفي، وكأن هذا الفكر يبدأ مع ظهور الفلسفة اليونانية متجاهلين ما كان سائدا قبله لاسيما في الحضارات الشرقية المتعاقبة.

2. التدريس لمقياس الفكر الشرقي القديم الذي قمت به لصالح طلبة قسم الفلسفة بجامعة سيدي بلعباس عند افتتاحه والذي كان بحاجة إلى أساتذة في الفلسفة، فقد شجعني هؤلاء الطلبة كما شجعتني المادة الفلسفية على البحث في موضوع الفكر الشرقي وحينها تبين لي أن للفكر الفلسفي اليوناني جذورا عميقة في الفكر الأسطوري الشرقي، غير أن الحصار الذي يفرضه الغرب على الثقافة الشرقية جعلها ساكنة في مكانها تنتظر من يعيد إليها الحياة. ولعل الدراسة التي قدمها جون كولر حول هذا الفكر بعنوان "الفكر الشرقي القديم" هي من بين المحاولات الرائدة في هذا المجال.

الصعوبات:

وقد اعترضتني جملة من الصعوبات أذكرها في النقاط التالية:

1. إن خصوبة هذا الميدان تتطلب جهدا جماعيا، وبالتالي سوف يظل أي عمل فردي عاجزا على الإحاطة الشاملة بالموضوع وعليه فإن ما ذكرته في هذا البحث سوف يظل بمثابة المنارة التي تضيء بعضا من جوانب هذه الحقب الموغلة في القدم.

2. صعوبة الانتقال من البحث الأدبي المسيطر إلى البحث الفلسفي بمفاهيمه ومصطلحاته وطرق تحليله واستنتاجاته. لكن رغبتنا في اعتماد المنهج الفلسفي كسبيل للبحث عن الحقيقة وكسبيل في فهم العديد من القضايا المتشابكة في حقل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، هي التي كانت لنا عونا في خوض غمار هذا البحث. ولا شك أن الفلسفة أصبحت اليوم ضرورة في كل العلوم التي تروم الدقة والمعرفة العميقة.

3. قلة المراجع المتخصصة في هذا الميدان، فهناك كما ذكرنا سابقا، مراجع حول الفلسفة اليونانية وأخرى حول الأسطورة والثقافات البدائية، ولكن ليس هناك مراجع كافية تجمع بين المرحلتين وترسم تأثير كل مرحلة في الأخرى. وهذه هي الحلقة المفقودة في رأينا في تاريخ الفلسفة بصورة خاصة وفي تاريخ الفكر بصورة عامة.

وفي النهاية لا يفوتنا ونحن نقدم هذا العمل المتواضع، أن ننوه بالشكر والتقدير للأستاذ الدكتور بن شرقي مزيان رئيس جامعة وهران 2 على تحمله عبء الإشراف على هذا البحث، فلم يبخل على صاحبه بتوجيهاته وملاحظاته القيمة، فكان له الفضل في إتمام البحث على هذه الصورة، كما أتقدم بالشكر إلى كافة الذين أسهموا بمعلوماتهم و آرائهم السديدة وأخص بالذكر أساتذة قسم الفلسفة بجامعة بلعباس فلهم جميعا أصدق عبارات التقدير والاعتراف بالجميل.

الفصل الأوّل

المتخيل الأسطوري وبدايات التفكير الإنساني

بدايات التفكير الإنساني:

يدرك المتأمل في الفكر الإنساني القديم أن الأساطير ليست مجرد حكايات خرافية لا طائل من ورائها كما يعتقد كثير من الناس، بل هي إنتاج فكري ووعي معرفي استخدمه الإنسان الأول ليعبر فيه عن فلسفته ونظرته للحياة والموت والكون، والصراع بين الخير والشر، ويطرح من خلاله تساؤلاته عما يراه من تناقضات وصراعات بين الكائنات والأشياء.

لقد جهد الإنسان نفسه دوما في كشف حقيقة الوجود والحياة والبدايات والنهايات وشغلته هده التناقضات والصراعات ردحا من الزمن. وكانت وسيلته حين داك مرتبطة بالمرحلة التاريخية لتطوره النفسي والعقلي وبداية تشكل وعيه المعرفي.

اعتقد الإنسان في البداية –على حد نظرية جيمس فرايزر– أن العالم بكل مظاهره المتعددة يخضع لترابطات وقواعد معينة، وأن معرفته بتلك القواعد والترابطات تساعده على فهم الكون وظواهره وبالتالي إخضاعها لرغباته ومصالحه، فهو على سبيل المثال يستطيع استجلاب المطر عن طريق ممارسات سحرية معينة، تدفع الطبيعة مجبرة للإستجابة، كما أنه يستطيع دفع الكوارث والقضاء على الأعداء وشفاء الأمراض بالطريقة نفسها، وقد تكونت لديه عبر القرون، ومن خلال تكرار هذه الممارسات، مجموعة من القواعد والمعارف السحرية (مرحلة السحرية). لم يكن الإنسان فيها يستعين بأية قوى خارقة أو إلهية من أي نوع، لإيمانه المطلق بأن تسلسل الأحداث والأخذ بأسبابها وبلوغ نتائجها يخضع لقواعد معينة، هي جزء أصيل من الطبيعة ذاتها.

وبعد تاريخ طويل من البحث الشاق والممارسات المليئة بالألم والفشل في السيطرة على الطبيعة والعالم بواسطة هذا العلم الزائف (السحر) اتجه الإنسان إلى الدين أو بالأحرى إلى المعتقدات ملتمسا فيها نهجا آخر ومعبرا عن وعي معرفي في طريق التشكل. فإذا كانت الطبيعة قد تمردت حتى الآن عن الإنسان، مثبتة عدم خضوعها لتلك القواعد

والترابطات المفترضة، فلابد من وجود قوى أخرى خارقة تقف وراء هذه التناقضات والمظاهر المتبدية لهذا الكون، قوى إلهية قادرة وفاعلة، بل ومسيطرة على الكون والإنسان والأشياء. وبذلك بدأت مرحلة جديدة تتميز بالتقرب لتلك القوى واستعطافها واجتذاب ميلها، ومحاولة فهم رغباتها وطرق استرضائها وهنا بدأت قصة المعتقدات أو الديانات بشقيها : الاعتقاد الذي يستخدم الأسطورة كأداة للمعرفة والكشف عن المخبوءات، والشق الطقوسي الذي يهدف إلى استرضاء الآلهة من خلال العبادات والتقرب منها.

وانطلاقا من هذا الوعي المبكر للفكر الإنساني تشكلت الأساطير كنموذج مقدس من التفكير في القوى المتحكمة في الكون الفاعلة فيه، والمؤثرة في حياة الإنسان وعالمه. فهي شكل من أشكال التفكير المقدس أو « حكاية المقدس، ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان»[1]، إنها أسلوب في المعرفة والكشف، والتوصل للحقائق بغية إيجاد نظام معقول ومفهوم للوجود، يقتنع به الإنسان ويجد مكانته الحقيقية ضمنه، ودوره الفعال فيه، فهي الإطار الأقدم للتفكير الإنساني المبدع، الخلاق، الذي قاد البشرية على طول الأزمنة الغابرة، إلى العلوم الحديثة و المنجزات الحضارية الراهنة.

إلا أن الفكر، كما يقول الفلاسفة لا يقف عند نقطة معينة ولا يطمئن إلى نتيجة، أو يركن إلى معرفة يظنها مطلقة فهو في وثبة دائمة وحركة دائبة تتجاوز أبدا ما وصلت إليه. فتهاوت الآلهة وانتهى عصر الأساطير تحت مطارق الفلسفة، وتجرع سقراط السم جزاء اجترائه على آلهة اليونان. لكن هذا لا يعني أن الأسطورة والفلسفة شيئان مبتعدان أو متناقضان، فهما يدوران حول موضوعات جدية وشمولية مثل التكوين والأصول والموت والعالم الآخر أو الميتافيزيقا، ومعنى الحياة وسر الوجود الخير والشر وغيرها من

[1] فراس سواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميتولوجيا والديانات القديمة–دار علاء الدين–سوريا– –ط1، 1997، ص 14.

المسائل الكبرى التي استقطبت التفكير الإنسان منذ القديم، ومن ثم يمكن القول « إن همّ الأسطورة والفلسفة واحد، ولكنهما تختلفان في طريقة التناول والتعبير. فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز، وتستخدم الصور الحية المتحرّكة »[1] لتعبر عن وعي الإنسان وعن طفولة الفن و الفكر على حد سواء.

لكن ومع تطور العلوم وتبلور المناهج ونزول الفلسفة إلى معترك الحياة مع مطلع العصور الحديثة وبالأخص في عصر الاستنارة في القرن الثامن عشر، أدى ذلك إلى ازدراء الأسطورة وإنزالها من مرتبتها بوصفها سردا مشوّها للأحداث أو بوصفها أحاديث العامة وحكاياتهم المسلية، لما تحتويه من عناصر غيبية تتنافى والمنطق السليم، الذي وصل إليه العلم .

إلا أن تشعب العلوم وظهور العديد من المذاهب الفلسفية والفكرية في مطلع القرن التاسع عشر، قد جلب ثورة أدبية وجمالية أعادت للأساطير مكانتها كشكل من أشكال التعبير الإنساني، التي ينبغي الاهتمام بها، فما لبثت الرومانتيكية أن خطت خطوات بعيدة في النظر للأساطير بوصفها مصدر أفكار الأولين وملهمة الشعر والفن عندهم، فهي « الدين والتاريخ والفلسفة جميعا عند القدماء، وهي ليست فكرة مبتدئة أو خاطئة، بل إنها فكرة بدوية تاريخية صبغت بصبغة الإطناب والمغالاة لإظهار أهمية تلك الحادثة الحقيقية في جيل زال أثره من ذهن الناس »[2]، وهكذا شأن الإنسان مع كل ما مضى من أفكار وحقائق وتصورات.

ثم اتجهت إليها العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، تبحث خلف أشكالها عن معانيها العميقة ورموزها الكامنة لعلها تعينها على فهم آليات التفكير عند الإنسان الأول

[1] المرجع نفسه، ص 13.

[2] محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة للطباعة، لبنان، ط3، 1983، ص20.

وتشكل تصوراته ووعيه لما يحيط به من أشياء. وهكذا قدمت الأساطير لهذه العلوم وغيرها مادة قيمة لا تقدر بثمن، وغدت منهلا ثراً لها ومصدرا هاما من مصادرها بل وأصبحت فرعا من فروعها المعرفية أطلق عليها اسم الميثولوجيا تعنى بدراسة الأساطير وتفسيرها.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر والى يومنا هذا، ظهرت اتجاهات ومدارس* مختلفة تهدف إلى تقديم تفسيرات ونظريات حول الأسطورة وبيان دلالتها ورموزها وبواعثها ووظائفها، إلا أن معظم هذه المدارس قد وقعت تحت تأثير اتجاه أصحابها مما جعلها أحادية النظرة، بعيد كل البعد عن النظر إلى الأساطير بوصفها الرحم الذي ولدت منه الفلسفة والعلم[1]، وقد كانت الأسطورة في الحضارات القديمة تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به الميتافيزيقا في الثقافات المتطورة التي أعلت من شأن الفلسفة، غير أنها تعالج هذه القضايا بمصطلحاتها وطريقتها الخاصة معتمدة على الرمز والحكي والشخصيات والصور الحسية، ومستكملة ذلك كله بالطقوس والشعائر ذات المعنى العميق، وهذا يعني أن « كلاّ من الأسطورة والفلسفة والعلم يستجيب على طريقته لمطلب النظام، أي لمطلب الإنسان في أن يعيش ضمن عالم مفهوم ومترتب، وأن يتغلب على حالة الفوضى الخارجية التي تتبدى للوعي في مواجهته الأولى مع الطبيعة.فالفلسفة تنتج نظاما مترابطا من المفاهيم التجريدية يدّعي تفسير العالم»[2].

وفي مقابل هذا النظام من المفاهيم الفلسفية والعلمية، فإن الأسطورة أيضا تعتمد من جانبها على خلق نظامها الخاص ومفاهيمها الخاص، وهو نظام قوامه الآلهة والقوى الخفية والماورائية التي يعتمد بعضها على بعض أيضا. والأسطورة في دأبها لخلق هذا

* كمدرسة علم النفس وغيرها عند فرويد ويونغ.

[1] ينظر: فراس السواح، المرجع السابق، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

النظام، تعمل على تأسيس خزانا لا ينضب معينه من وسائل الترميز والشعائر*، وتفتح الباب واسعا أمام الوعي واللاوعي، وأمام الحقيقة والخيال، ومن هنا جاءت سطوة الأسطورة وسلطانها على النفس، حتى في مرحلة العلم والتكنولوجيا التي نعيشها اليوم.

فالأسطورة كالفلسفة تطلعنا على تلك الوحدة بين الطبيعي المرئي والميتافيزيقي الغيبي، بين الحي المتحرك والجامد الميت، بين الإنسان وبقية مظاهر الحياة. لكن النظام الذي تخلقه الأسطورة يختلف عن النظام الذي تخلقه الفلسفة، فهو (النظام الأسطوري) ليس نظام العقل المتعالي الذي يجعل نفسه خارج الأشياء، بعيدا عنها، يتأملها ويفسرها ويتحدث عنها عن بعد، بل هو النظام المتعدد الأبعاد الذي لا يستطيع أن يرى نفسه خارج الأشياء أو بعيدا عنها، نظام مرتبط بحركة الأشياء وبحياتها.

إن التمييز الذي يصنعه العقل بين المدركات والإنسان أو بين المفاهيم والأشياء، سرعان ما يذوب من خلال الأسطورة التي تعيد الربط بين طرفي الوجود: الآلهة– الإنسان– الكون، وتكشف أمامنا تلك العلاقات والروابط الجامعة لكل ما يتبدى في وعينا.

ومن هذا المنطلق فإن ما « يفرق متلقي الأسطورة في القِدم عن دراسة نظام فلسفي أو نظرية علمية في العصر الحديث، هو أن متلقي الأسطورة لا يشعر بأنه قد أضاف إلى معارفه شيئاً جديداً، وإنما قد غدا أكثر توافقا وانسجاما مع نفسه ومع العالم. ذلك أن ما تنقله الأسطورة من معان لا يشبه الوقائع أو المعلومات الدقيقة. إنه إيحاء لا إملاء، وإشارة وتضمين لا تعليم وشرح وتلقين »[1] وعلى الرغم مما يذكره البعض في هذا الزمان من سوء عن التفكير الميثولوجي أو الأسطوري كونه لا عقلي ولا منطقي، فإن الخيال الذي أوجده ما يزال تلك الملكة التي تمكن العلماء من الوصول إلى معارف جديدة، ومن السفر إلى أماكن بعيدة والمشي على القمر، وهي وانجازات لم تكن ممكنة من قبل إلا في

* ليست الشعائر الدينية في العالم القديم من الأفعال التي تؤدي لذاتها، بل هي حركات رمزية تشير إلى أمور أ مختلفة عنها ودائما ما تكون مرتبطة بالمعبود والآلهة.

[1] فراس السواح، المرجع السابق، ص 22

عالم الأساطير. وقد قال هيجل في هذا الصدد موضحا العلاقة بينهما أن « الأسطورة تعبير عن عجز الفكر الذي لا يستطيع أن يقيم ذاته على نحو مستقل»[1] وهذا يعني أن الأسطورة والفلسفة والعلم، وإن اختلفوا في الطريقة، فهم يلتقون في توسيع مداركنا والعيش في هذا العالم بكثافة وحضور دائم.

ومما يشير إلى هذا الالتقاء، منذ الزمن القديم، أن فلاسفة الإغريق الأوائل من أصحاب المدرسة الأيونية قد تأثروا بشكل خاص بأساطير ديانة الأسرار الأورفية لاسيما تصوراتها الماورائية. وعلى رأسهم انكسمندر الذي يقال أنه نزع عن الإله الأور في عباءته الأسطورية (الدينية) وحوله إلى مفهوم فلسفي[2]. «وتأثر الفلسفة الفيتاغورية بالأساطير الأورفية، وإلى درجة يصعب معها أحيانا التفريق بين العناصر الفيثاغورية والعناصر الأورفية وخصوصا عندما ننظر إلى الأفكار المتعلقة بتناسخ الأرواح ومبدأ الثواب والعقاب في الحياة الأخرى، وما إليها من الأفكار والمبادئ والتحريمات والرموز المشتركة بين هذين النظامين »[3] . ويتجلى هذا التأثير بشكل واضح في فلسفة إمبيدوقليس.

يتبين مما سبق أن الطابع الفلسفي للأسطورة، وأثرها الفعال في نقل الأفكار المجردة وتثبيت المعتقدات والطقوس، يفسر لنا تلك العلاقة المصيرية بين الدين والفلسفة والأسطورة وللإشارة فقد كانت الميثولوجيا تسمى « الفلسفة المعمِّرة»[4] وبحسب هذه الفلسفة، فإن هناك عالم آخر مواز لعالمنا لكنه أكثر غنى وقوة وديمومة منه، وأن كل حقيقة أرضية هي عبارة عن ظل باهت لنموذجها الأصلي، وطرازها الأولي، وهي نسخ غير مكتملة، بل في بعض الأحيان نسخ مشوهة، ومن ثم فإن الكائنات الحية ، لا يمكنها تحقيق إمكاناتها وطاقاتها إلا بالمشاركة في تلك الحياة الإلهية، وهو ما قدمته الأساطير

[1] ثيودور اويزرمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة العربية، لبنان، ط1، 1982، ص 15.

[2] االمرجع السابق، ص 23.

[3] المرجع نفسه، ص 23

[4] ينظر: كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، ص 10

بتفصيل، كي تمكن البشر من محاكاة تلك الكائنات الفائقة واختبار تجربة الألوهية بأنفسهم. وهذا يعني بدوره أن الحديث عن سلوك الآلهة، كما ورد في العديد من الأساطير لم يكن لغرض التسلية والترويج بل كان الغرض منه مساعدة الإنسان على تحقيق ذاته من خلال محاكاة الآلهة. وهو ما نسعرض إليه بشيء من الفصيل في هذا البحث بعد التعرض لأهم الاتجاهات والمدارس في تفسير الأساطير وأنواعها.

الاتجاهات الأسطورية (المدارس الأسطورية):

ازدادت العناية بالميثولوجيا ومعارف الإنسان القديم في العصر الحديث لاسيما لدى المهتمين بالآداب والعلوم الإنسانية بعامة ولدى علماء الفلسفة والاجتماع والأناسبة بوجه خاص، فكانت الأساطير من مشاغل الفيلسوف بوصفها البدايات الأولى لعملية التفلسف، و« الأسطورة على هذا النحو ضرب من الفلسفة. هي عملية تأمل من أجل إجابة عن أسئلة مبعثها الاهتمام الروحي بموضوع ما. فتكون بطريقة أو بأخرى أشبه بالنبوءة التي ظهرت في تراث الإغريق. فثمة قضية مصير إنسان فيذهب إلى دلفي **Delphi** كما ذهب أوديب يستنبىء عن مستقبله، وهنالك تكون الإجابة. ولا يجدى شيء في تغيير المصير، لأنه قدر، أو لأن الآلهة أمرت، ويظل الإنسان خائفا منها أو على صلة وثيقة بها – بتقديم القرابين لها– كي يكسب ودّها »[1] وهذا يعنى أن الاهتمام بالأساطير هو عينه الاهتمام بفلسفة الإنسان الأول، أو هو الاهتمام بالوعي الفلسفي في تجلياته الأولى حينما كان الإنسان يبحث عن حقيقة العالم المحيط به .

وهنا يمكننا التأكيد أن تاريخ الوعي الفلسفي، يتألف، صميميا، من ابتكارات مختلف المراحل التي قطعتها البشرية قديما وحديثا وربما هذا ما كان يقصده عبد الرحمن بدوي حينما قال إن « للفلسفة تاريخا. إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا تتغير مطلقا، فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة، بل

[1] أحمد كمال زكي، الأساطير –دراسة حضارية مقارنة–دار العودة لبنان ط2 1979، ص 45

لابد للروح الإنسانية أن تسلك طريقا شاقة طويلة حتى تكشف عن الحقيقة وتجليها، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئا فشيئا، هناك إذًا عملية تكوين »[1] مستمر، وثم لا يمكننا إزاحة هذه (الحقبة أو عصر الأساطير) من تاريخ الوعي الفلسفي الذي هو نتاج تراكم معرفي وحضاري . إن إزاحة حقبة الأساطير من التاريخ الفلسفي هو إزاحة لجزء كبير من المعرفة الإنسانية التي شكلت البدايات الأولى للتفكير العقلي.

أفلاطون والأسطورة:

وللإشارة، فقد أدرك أفلاطون أهمية هذه المرحلة فاختار الأسطورة للتعبير بها، في كثير من الأحيان، عن الفكرة الأساسية التي هيمنت على كل أعماله الفلسفية، وهي فكرة التناسب، إذ شكلت الأساطير لديه طريقة لتمثيل التناسب بين المعرفة الحسية والمعرفة الروحية ممثلة في عالم المثل، لأن بنية الأسطورة ، التي تقوم على التقابلات بين الظاهر والباطن، وبين المرئي واللامرئي، وبين اليقين والمحتمل، وبين الآلهة والبشر.. سمحت بالتعبير عن فكرة التناسب بلغة حسية مثقلة بالرموز، لأن المشكلة بالنسبة لأفلاطون تمثلت في كون الحسي يرى ولا يفهم على عكس الأفكار التي تفهم ولا ترى[2].

لقد « مكنت الأسطورة أفلاطون من التعبير عن تصور الفلسفي عن الوجود القائم على التقابلات بين النور والظلام، بين العلم والظن.. ذلك أن التفكير في الوجود قائم على أساس التناظر والتناسب والتقابل، فكل الأساطير التي اشتغل عليها أفلاطون لا تكاد تخلو من هذا الأسلوب»[3] كوسيلة لبناء الأفكار وبلورتها، فضلا على أنها مادة تراثية يستثمرها الفلاسفة والشعراء على حدٍ سواء لصياغة المتخيل من الأفكار والتصورات والرؤى.

---

[1] ينظر: علي محمد اسبر، ماهية الوعي الفلسفي–دار التكوين، سوريا ط1، 2010، ص 15

[2] ينظر المصطفى مويقن، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار، سوريا–ط1–2005، ص 111.

[3] المرجع السابق، ص ص 111، 112

هيجل والأسطورة

لقد عبرت الفلسفة عن رفضها للأساطير كشكل تعبيري تخييلي تختفي فيه الأفكار ولا تتكشف للعيان كما هو الحال في الفلسفة والعلم، وربما لهذا السبب اعتبرها "هيجل" «زينة لا فائدة منها لأنها تعيق تطور العلم، وإن كان قد اعترف بدورها في عملية التفلسف»[1] وهذا يكفي للقول بأن الوعيين الأسطوري والفلسفي يشكلان لحمة واحدة بوصفهما تجارب معرفيى شارك فيها كل م العقل والخيال والروح.

والحقيقة أن عدم اعتراف هيجل بالدور الذي قامت به الأسطورة في حقلي العلم والمعرفة راجع لرفضه المفاهيم الميتافيزيقية وتعلقه الشديد بالعقل والتاريخ، وكان يعتبر « أن كل ما هو عقلي، فهو واقعي ، وكل ما هو واقعي فهو عقلي»[2]ويبدو أن هذه المقولة هي مفتاح الفلسفة الهيجلية برمتها من ناحية، وتفسيره العقلاني والمادي للتاريخ من ناحية أخرى.

هذا الطرح أو التفسير جعل هذا الفيلسوف (هيجل) يقصي الأسطورة من حقل الفلسفة ومن مجال الأساليب التي يمكن أن تشتغل بها. أضف إلى ذلك أن الخطاب الفلسفي خطاب مفاهيمي، وأن النشاط الفلسفي، كما ارتضاه هو نفسه، نشاط لا يقوم وينتظم إلا بواسطة الفكر، أي بالمفاهيم، وهو ما لا نجده في الخطاب الأسطوري.

ولكن إذا كانت الفلسفة الهيجلية، قد أقصت الأسطورة، كأسلوب للتعبير والتفلسف، فإنها ظلت بحاجة إلى تلك الأساليب التخيلية والحسية كالاستعارة والرمز لاندراجهما في نظام اللغة نفسها والتي لا يستغنى عنها الخطاب الفلسفي كونه خطابا لغويا بالأساس، وقد أشار "جاك دريدا" في مقال بعنوان (الميتولوجيا البيضاء) إلى كون الفلسفة هي ذاتها

[1] المرجع نفسه، ص 112

[2] الفكر الإسلامي والفلسفة، دار النشر والمعرفة، المغرب (خاص بطلبة السنة الثالثة ثانوي)، ط4، 1989، ص 222.

عملية بناء استعاري[1]. وهذا يعني أن الخطاب الفلسفي خطاب لغوي يختلف عن بقية الخطابات الآخر كالخطاب الأسطوري والخطاب الشعري في جملة من الأشياء المرتبطة بتاريخ اللغة نفسها، هذا التاريخ الذي يشير إلى عملية محو وانزياح لغوي كبير ناتج عن طول الاستعمال... أي محو المحسوس وإتلاف صورته، واعتماد اللغة المجردة كأسلوب للتفلسف.

وهذا يعني بدوره أن كل من الخطاب الفلسفي والخطاب الأسطوري يعتمدات على جدر واحد أو أصل واحد هو اللغة غير أنهما يفترقان في التعاطي مع هذا الجدر. الأول يعتمد على اللغة المجردة لبناء مقولاته ومفاهيمه، والثاني يعتمد على اللغة المحسوسة كما تجلت عند الشعوب البدائية لبناء تأثيراته على متلقيه، وفي كلتا الحالتين علينا كما يقول ارنست كاسيرر أن « نفهم معنى الكلام (اللغة) لكي نفهم معنى العالم. وإذا أخفقنا في سلوك هذا السبيل فإننا نخطئ الباب المؤدي إلى الفلسفة »[2] وربما لهذا السبب رجع هذا الفيلسوف إلى اللغات القديمة لاكتشاف الحلقة المفقودة بين الفلسفة والأسطورة والشعر والسحر، ونفض الغبار عنها. وأعتقد أن الذي تسبب في هذا الفصل هو فعل التخصص الذي أفاد في جوانب عديدة لكنه أخفق في جوانب أخرى منها إهماله للعلاقات بين العلوم والمعارف وشتى الخطابات.

وللإشارة فإن هذه المسألة لم تكن مطروحة في عهد الفلاسفة الأوائل الذين كانوا يتحدثون في الفلسفة والشعر والفن والأسطورة وغيرها من المسائل، وقد أقرّ ول ديورانت بهذا فقال « إن الصعوبة في فهم أفلاطون تكمن في هذا المزيج المسكر بين الفلسفة والشعر والعلم والفن، حيث لا نستطيع أن نذكر في أي نوع من الحوار يتحدث الكاتب أو في أي شكل، وهل هو حرفي أم مجازي، وهل هو مازح أم جاد.إن حبه للمداعبة والتهكم

[1] *Derrida, Jacques: Mythologie Blanche, in poétique N° 5? 1971, P3.*

[2] الفكر الإسلامي والفلسفة، المرجع السابق، ص 238

والخرافة والأسطورة يتركنا في حيرة أحيانا، ونستطيع أن نقول عنه إنه لا يقوم بالتدريس إلا مستعينا بالأمثال والحكايات »[1] وفي هذا دليل واضح على تداخل العلوم والمعارف، وأن العلاقة بين الأسطورة والفلسفة علاقة وطيدة، وإن اختلفتا في أسلوبهما وطريقة عرضهما للحقائق والتصورات، فهما جميعا نتاج الخبرة البشرية وبدايات التفكير الإنساني.

صحيح أن الفكر الفلسفي كنظريات ومفاهيم مرحلة تقدمة مقارنة بالمرحلة الأسطورية والميثولوجية السابقة التي وصفت بـ (طفولة الجنس البشري)، لكن الوعي الأسطوري لدى الإنسان سيظل يرافقه إلى ما بعد هذه المرحلة، وسيستمر على الرغم من التقدم التكنولوجي. لقد كانت «الميتولوجيا تسمى (الفلسفة المعمِّرة) لأنها أرشدت المجتمعات إلى الأساطير والطقوس والتنظيم الاجتماعي قبل مجيء حداثتنا العلمية، وما تزال تأثيراتها مستمرة في العديد من المجتمعات التقليدية المعاصرة. بحسب الفلسفة المعمِّرة، فإنّ هناك عالم ألوهية مواز ومماثل لكل ما يحصل في عالمنا وما نسمعه ونراه فيه، لكنه أكثر غنى وقوة وديمومة من عالمنا، وأن كل حقيقة أرضية هي عبارة عن ظل باهت لنموذجها الأصلي، وطرازها الأولى، إنها ببساطة نسخة غير مكتملة. فالكائنات البشرية الفانية والهشة، لا يمكنها تحقيق إمكاناتها إلا بالمشاركة في تلك الحياة الإلهية. لقد قدمت الأساطير تفاصيل، من حيث الشكل والصياغة، عن الحقيقة التي يتحسسها الناس بحدسهم وغريزتهم ولم يكن إخبارها عن سلوك الآلهة، لغرض التسلية أو إثارة الفصول، بل لتمكين الرجال والنساء من محاكاة تلك الكائنات الفائقة واختبار تجربة الألوهة بأنفسهم»[2]. في هذا الاطار تندرج العديد من الأساطير، كأسطورة جلجامش الباحث عن الخلود، برومثيوس سارق النار الذي أراد مشاركة الآلهة في المعرفة الخالدة. لكن هذه الأخيرة رفضته وحكمت عليه بالأعمال الشاقة.

[1] ول ديورانت، قصة الفلسفة– ترجمة فتح الله محمد المشعشع – مكتبة المعارف – بيروت– ط 4–1982، ص21

[2] كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، المرجع السابق، ص 10

بنية المتخيل:

الظاهر أن الوعي الفلسفي بدأ يتشكل عند الإنسان الأول عندما رفع هذا الأخير رأسه إلى السماء ونظر إلى نجومها وحركة كواكبها ورعودها وبروقها وصواعقها، وأيضا حين نظر إلى الأرض بتضاريسها ونباتها وحيوانها وزلازلها وبراكينها، وحين حيرته الأحلام وتأويلاتها ولم يميزها عن الواقع، وعندما نظر إلى الموت وعاين الحياة. عندما نظر الإنسان إلى كل هذا كان لديه متسع للتأمل وطرح الأسئلة التالية: لماذا يعيش الإنسان؟ ولماذا يموت؟ وماذا بعد الموت؟ وما علاقته بالظواهر وبالكون؟ إلى آخر ما هناك من أسئلة طرحت نفسها عليه ولاسيما المتعلقة بمصيره ورحلته في عالم الآخرة.

كان العقل آنذاك صفحة بيضاء لم ينقش عليها شيء، وكان عليه أن يبدأ مغامرة كبرى مع هذه الأسئلة ومع الكون، بل مع الحياة نفسها وقفزة أولى نحو المعرفة، فكانت الأسطورة، أول قفزة نحو المعرفة وقفزة ثانية تمثلت في السحر بوصفه أداة للسيطرة على الكون، وبعدها القفزة الثالثة، فكان العلم وكانت الفلسفة، تلك هي المراحل التي مرَّ بها التفكير البشري والوعي الإنساني، وهي مراحل متداخلة في كثير من جوانبها كما أشار إلى ذلك جيمس فرايزر. وتشكل الأسطورة مرحلة حيوية في تاريخ الفكر والحضارة الإنسانية وهي رد فعل ذهني تلقائي على مختلف التساؤلات التي يثيرها الوجود الإنساني، كما أنها انعكاس انفعالي وفكري لعلاقة الإنسان بالمقدس، ومن ثمَّ فهي تأسيس نوعي بدأه الفكر البشري وهو في سياق البحث عن إجابات مقنعة لكافة الأسئلة التي أحاطت بوجوده وعلى رأسها إشكالية الموت والمصير.

كان على العقل أن يبدأ هذه المغامرة وهذا البحث اللامتناهي، فكانت الأسطورة وكان الاعتقاد وكان السحر، هذه الأشياء الثلاثة كانت كل شيء بالنسبة للإنسان، كانت تأملاته وشعره وفنه وفلسفته وتاريخه ومقدساته، وأسلوبه في التفسير والتعليل إنها تقوم في الثقافة البدائية بوظيفة لا غنى عنها، فهي تعبر عن المعتقدات وتزكيها وتبرهن على

كفاءة الطقوس وتضم قواعد عملية وسلوكية لمجابهة الواقع. « فالأسطورة نظام فكري متكامل، استوعب قلق الإنسان الوجودي، وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه، والأحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه. إنها إيجاد النظام حيث لا نظام، وطرح الجواب على ملحاح السؤال، ورسم لوحة متكاملة للوجود، لنجد مكاننا فيه ودورنا في إيقاعات الطبيعة. إنها الأداة التي تزودنا بمرشد ودليل في الحياة، ومعيار أخلاقي في السلوك، إنها مجمع الحياة الفكرية والروحية للإنسان القديم »[1]وهذا معناه أن الأسطورة هي بداية حقيقية لنشاط العقل البشري في فهم الطبيعة والوجود، بل في فهم كيانه وحقيقته وعلاقاته بالكائنات والمقدسات.. وفي فهم البدايات والأصول الأولى لنشأة الظواهر، فهي تحاول أن تقدم تفسيرا أو تعليلا من شأنه طمأنة الإنسان، يقول مرسيا إلياد « الأسطورة تحكي تاريخا مقدسا، تحي حدثا وقع في الأزمنة الأولى، زمن البدايات الخارقة.الأسطورة تروي لنا كيف أنه بفضل إنجازات للكائنات فوق الطبيعية، ظهرت واقعة ما إلى الوجود، سواء تعلق الأمر بالواقع ككل، أي بالكون **cosmos** ، أو بجزء منه، سلوكا بشريا أو مؤسسة. فهي إذن دائما قصة خلق: تخبر كيف تكون شيء ما، وكيف بدأ في الوجود. الأسطورة لا تتحدث إلا عما وقع بالفعل»[2] وبذلك تكون وظيفة الأسطورة هي الكشف عن أولى تشكل الوعي المعرفي عند الإنسان، وإضفاء معنى على العالم والوجود البشري، فجسّدت بذلك بدايات العلاقة بين الفكر والوجود، ولعبت دورا كبيرا في نشوء الفكر الفلسفي والاجتماعي لدى شعوب العالم القديم.

وإذا كانت الفلسفة تعني محبة الحكمة، فإن الحكمة نفسها كانت تنسب إلى الآلهة، وكانت أثينا ***Athéna** تعبد بوصفها إلهة الحكمة. وقبل "فيتاغورس" كان اسم (الحكماء)

[1] فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين- سوريا-ط11-1996- ص 19

[2] مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات ، دمشق 1991، ص10.

* إلهة الحكمة والعلوم والفنون في الأساطير اليونانية، وقد خرجت من رأس زوس بعد أن أصيب بصراع شديد، وهي إلهة الدولة والقوانين والزراعة والحرب وحامية مدينة أثينا التي تحمل اسمها وهي ترمز إلى الخلق النفسي والتأليف

يطلق على الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأسبابها [1]، مما يدل على هذا الدور وهذا التداخل بين الأسطوري والفلسفي.

وأيا ما كان الأمر فإن الأسطورة ظاهرة تاريخية وشكل من أشكال التعبير الرمزي نبعت من جدل الإنسان والعالم المحيط به أي من خلال وعيه بتلك العلاقة.

من خلال هذا المتخيل الأسطوري الأول استطاع الإنسان أن يستوعب العديد من القضايا ذات الأبعاد الفلسفية المحيطة به وعلى رأسها قضية الموت والمصير والألوهية التي كانت تُعتبر أساس البحث الأول في الوجود عن الحلول، ولاسيما أنها ارتبطت في البداية بهاجس الإنسان وقلقه الدائم من مصيره بعد الموت.

ويبدو أن هذه الدهشة المصحوبة بهذا القلق والخوف الكبير، خلقت جدلية عقلية، لحظية، جعلت هذا الإنسان يهيم في البراري، وعلى شفتيه يرتسم سؤالا فلسفيا كبيرا طالما حيّر عظماء الفلاسفة، دفعه عبر قصة الموت إلى حالة الاستقرار المعنوي في إطاره الكوني، وقد تجلى هذا البحث وهذا السؤال بشكل واضح في أسطورة جلجامش مع سر الحياة ولغز الموت والتي تحتاج منا إلى وقفة متأنية كونها تجسد مرحلة متطورة من مراحل الوعي الفلسفي عند الإنسان البابلي القديم، فجلجامش الذي يبدو مقهورا ومغلوبا على أمره بعد فقده نبتة الخلود، هو الرابح المنتصر في حقيقة الأمر، لأنه ربح وعي شرطه الإنساني، أو قل أنه جعل الإنسان يعي شرطه كإنسان وليس كإله. بالدهشة الاولى المتعلقة بالخوف من الموت.

ملحمة جاجامش

تنتمي أسطورة جلجامش، بوصفها أول أسطورة جسدت الوعي الديني والفلسفي عند الإنسان، إلى ميدان الأساطير الكونية باعتبارها لا تتحدد بالزمان ولا بالمكان، وإذا أخذنا

المفكر والذكاء المجتمعي. ينظر:" طلال حرب–معجم أعلام–الأساطير والخرافات–دار الكتب العلمية–لبنان–ط1–1999–ص.16.

[1] ينظر: حسن علي، ماهي الفلسفة، دار التنوير،لبنان، 2011، ص11.

برأي مرسيا إلياد من أن الأساطير وجقائق واقعية ومقدسة، فإن قصة جلجامش حتما قصة حقيقيةباعتبارها تروي أحداثا حقيقة (بالنسبة لأبناء ذلك العصر على الأقل). لكن السؤال المحيّر هو: كيف تحولت القصة الحقيقية إلى أسطورة ؟ يقول قاسم مقداد « إن ما يشكل جزءا من اليومي يصبح في الوعي الجماعي نوعا من الأسطورة التي تنتمي إلى الخيال، إلى مجال اللامحتمل، والقارئ يجد الأسطورة حينما يتم تحول المعاش vécu إلى سرد. وهكذا فإن ما حدث البارحة حقيقة يمكنه أن يتحول اليوم إلى أسطورة »[1] وهذا يعني أن الحقيقي يتحول إلى أسطوري عندما يصبح سردا أو رواية تنتقل من جيل إلى آخر. ولذا فنحن نضع أساطيرنا دون علم منا، فبمجرد أن نبدأ في الحكي أوالقص ينفتح باب الخيال علي مصرعيه ويتداخل الواقعي بالخيالي.

نستنتج من هذا أن الوعي الذي نتحدث عنه في هذه الأسطورة ليس وعيا وهميا كما يعتقد البعض وإنما هو وعي إنساني حقيقي، ومرحلة من مراحل تطور الفكر البشري، وإن صيغت بصيغة أسطورية خيالية يغلب عليها الطابع الاستعاري.

لقد تحدى بروميثيوس الاغريقي الآلهة ليجلب للبشر سر النار أو المعرفة، أما جلجامش فقد ناطح الآلهة ليجلب لنا سر الحياة ومفتاح لغز الموت ومعنى العيش في هذا العمر الضيق، وما بين سر النار أو المعرفة، وسر الحياة أو العيش تكمن الهوة بين الفلسفة والإغريقية والفلسفة الشرقية، فإذا كانت الفلسفة الإغريقية تعنى بالنظريات والمفاهيم (المعرفة) فإن الفلسفة الشرقية ومنذ القديم، أي منذ جلجامش تعنى بالحياتي والواقعي، فهي نابعة ومستمدة من محك التجربة الإنسانية، ذلك « أن الفلاسفة الشرقيين يستمرون في التواصل عن كثب مع الحياة، عائدين إلى محك التجربة الإنسانية لاختبار نظرياتهم، والناس العاديون يمتدون باهتماماتهم إلى ما يتجاوز حياتهم العادية، ويكافحون

[1] قاسم المقداد، هندسة المعنى في السرد الأسطوري الملحمي جلجامش–دار السؤال لطباعة والنشر–ط1–1984– ص 81.

لرؤية الوضع الصحيح لوجودهم ولفهمه، من خلال المفاهيم الفلسفية »[1]. يبدو أن هذا الاختلاف بين الشرق والغرب راجع إلى التشديد الشرقي على كمال الحياة والمعرفة لأنه لا قيمة للمعرفة المجردة ما لم تتصل بالواقع العملي للإنسان.

فعلى الرغم من انتماء ملحمة جلجامش إلى الأعمال الأدبية المفعمة بالخيال الشعري إلا أنها تعد أيضا مجموعة من التأملات الفلسفية لدى الإنسان القديم، فجلجامش لم يعد ذلك الملك الذي عاش في مدينة أوروك السومرية، وقصته لم تعد قصة فرد عاش في الزمن القديم. بل لقد صار رمزا من رموز المشكل الإنساني، وصارت قصته حوارا مفتوحا حول الوعي الإنساني ومدى جاهزيته لتقبل الحياة والموت وفهم حدود كل منهما .

تعتبر ملحمة جلجامش* من أكبر الأعمال الأدبية والفلسفية التي كتبت بالأكادية المسمارية البابلية تروي هذه الملحمة قصة تطور الوعي الإنساني بطريقة يمتزج فيها التاريخ بالأسطورة، قصة رجل قوي يدعى جلجامش حكم أوروك (الوركاء الآن وهي مدينة في العراق) وهو في مقتبل العمر، فطغى على أهلها حتى ضاق بهم العيش، فحملوا شكواهم إلى الآلهة يطلبون منها العون، فارتأت هذه الأخيرة خلق ند لجلجامش يعادله قوة وجبروتا ليدخل الإثنان في تنافس دائم يلهي جلجامش عن رعيته، وبعد صراع مرير بينهما، دخلا في صداقة لكن الآلهة قررت في السماء أن يموت أحدهما على قتل ثور السماء، ووقع الخيار على انكيدو فبكاه جلجامش بكاء مرا ورفض تسليمه للدفن عسى من بكائه عليه يفيق من غيبوبته، لكن انكيدو كان قد مات ولا سبيل لحياته مرة ثانية. هنا دخل جلجامش في حالة تأمل عميق في مسألة الحياة والموت. لقد تحوّل جزعه على صديقه الراحل إلى قلق على مصيره الشخصي.

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين-سلسلة عالم المعرفة-199-الكويت-1995- ص 21.

* يمكن الرجوع إلى هذه الأسطورة كاملة في كتاب فرس سواح: جلجامش

لا نريد في هذا المقام عرض الملحمة بكل تفاصيلها وأجزائها، لكن الذي يهمنا منها هو مسألة الوعي بالمصير والموت وفكرة الخلود وسر الحياة في حضارات الشرق القديم ولا سيما الحضارتين الأشورية والبابلية من خلال هذا الحوار الذي تقيمه الملحمة بين البشر والآلهة من جهة، وبين العالم الواقعي والعالم الغيبي أو السفلي أو الميتافيزيقي من جهة ثانية، وهو حوار فلسفي ولكن بطريقة أسطورية وشعرية يلعب فيها الخيال دورا أساسيا، حوار يمتزج فيه في الخيال بالواقع والوعي باللاوعي واليقظة بالأحلام*، أحلام تعبر بصورة عامة عن مجموع مشاعر الإنسان وأحاسيسه التي لا تزال مشوشة إزاء وضع معين. وهذا الوضع هو: « جهل جلجامش بوعي ذاته. وهذه الأحلام ليست فقط عبارة عن إشباع رغبة ما في نفس جلجامش، لكنها أيضا اشباع لحاجة معرفية (فلسفية). وجلجامش في أحلامه هذه يبث رسالة من ذاته ولذاته، وهو أمر يصعب عليه تفسيره، لذا فإننا نراه يلجأ إلى والدته لحل الأشكال »[1] وهذا يعني بشكل أو بآخر أن الأحلام كانت تقوم بدور أساسي في الربط بين الأحداث والأزمنة والأمكنة، وكان الإنسان يعوّل عليها كثيرا في حل أزماته المعرفية بالخصوص.

جاء في الملحمة على لسان الفتاة: إلى أين تمضي يا جلجامش؟

المسألة الأساسية في ملحمة جلجامش، من وجهة نظرنا على الأقل، هي مسألة حتمية الموت وكيفية مواجهته، وهي مسألة فلسفية بالدرجة الأولى حتى قيل أن أفلاطون** قد جعل هدف الفلسفة الأولى (تأمل الموت) ولذا نجده قد منح فكرة الموت

* يعتقد بعض المختصين في ثقافة وتاريخ شعوب بلاد ما بين النهرين القديمة، بأن الاحلام الواردة في قصة جلجامش من نوع الأحلام والرسائل والرموز المشفرة. ولا شك أن الحلم نشأ نتيجة الخطر الذي كان يهدد أمن جلجامش، ونتيجة عجزه المعرفي ينظر قاسم المقداد: هندسة المعنى في السرد

[1] قاسم المقداد، هندسة المعنى، المرجع السابق، ص 171

** يرى أفلاطون أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيدا... ينظر أمل مبروك –فلسفة الموت –ص 60

والخلود اهتماما خاصا في محاورة (فيدون)، وهي الفكرة نفسها التي شغلت جلجامش عبر الملحة كلها.

الواقع، أن الخوف من الموت مقوم أساسي من مقومات الذات البشرية، وقلق دفين يندس في خبايا الشعور حتى أننا نكاد نتذوقه في كل شيء، فنحن نخشى المستقبل، ونخشى الزمان والحياة، ونخشى فوق كل هذا المصير المنتظر، وعلى الرغم مما قدمته الديانات السماوية عن فكرة الموت والانتقال إلى العالم الآخر، فقد ظلت هذه الفكرة غامضة وعالقة بذهن الإنسان وشعوره منذ القديم، وهو في كل مرة يحاول أن يعطي لها تفسيرا وتجسيدا كما هو واضح في العديد من أساطير الشرق القديم، التي سنورد بعضها بعد قليل والتي ساهمت بشكل ما في نضج الفكر الفلسفي الذي تجلى في العصور اللاحقة على يد أفضل ممثلي الفلسفة اليونانية سقراط وأفلاطون وأرسطو وما بعدهم، وربما هذا ما دفع ببعض مؤرخي الفلسفة إلى تقسيم الفلسفة إلى ما قبل سقراط وما بعده، وقد أثار موت سقراط، موجة من الجدل والنقاش لا تزال أصداؤها تترد إلى الآن. وههنا يطرح السؤال التالي: ما الذي أجزع جلجامش من الموت؟ وما الذي منح سقراط الشجاعة في مواجهة الموت؟

هل هو تحول وتطور في الوعي الإنساني اتجاه حقيقة الموت؟ أم هي بداية التحول من الميتولوجي إلى الفلسفي؟ الأمر الذي لا شك فيه أن سقراط قد أيقظ بموقفه هذا حنين الإنسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر بعد الموت. وهو ما لم يستطيع الوعي الأسطوري تحقيقه في المراحل السابقة بشكل واضح وجلي، ربما ولهذا السبب جاءت أساطير الموت ورموزه لتعبر عن رغبة ملحة في التحرر والخروج نهائيا من دائرة الموت وتقدم لنا أسطورة (ايزيس) و(أوزيريس) صورة لانتصار الحياة على الموت، وهو عكس ما قدمته الفلسفة السقراطية من انتصار الموت على الحياة.

الوعي الأسطوري:

لم يكن الإنسان البدائي يفصل بينه وبين عالم الأشياء، ولم يكن يتصور نفسه مستقلا عنها، فهو جزء منها وهي جزء منه تؤثر فيه بكائناتها لأنها في في تصوره مسكونه بهذه الكائنات وبالأرواح الحفية. وعلى هذا النحو كان يتشابك في الوعي البدائي عالم الطبيعة وعالم البشر، عالم الأشياء وعالم الكائنات والأرواح، لم يكن ثمة تمييز بين الحقيقة والخيال وبين الواقع والوهم، بين المادي والروحي أو المثالي. وهكذا، فإن العجز عن التفريق بين هذه الأمور، هو السمة البارزة المميزة والوعي الأسطوري عند الإنسان البدائي.

في هذه المرحلة المبكرة من الوعي كانت التخييلات والتصورات الغامضة عن الطبيعة وعن الأشياء والكائنات هي الخطوة الأولى على طريق إدراك العالم إدراكا روحيا، وطالما أن الإنسان لا يستطيع أن يجابه هذا المحيط، ولا أن يسيطر على الطبيعة وكائنتها المقدسة من حوله، فهو يعمل بشتى الوسائل على أرضائها من خلال الطقوس والسحر وتقديم القرابين. ومن خلال هذه التهويمات استطاع البدائيون إنتاج أشكال تعبيرية قادرة على تقديم تفسيرات وهمية لكنها حقيقية واقعية في تصورهم لكل ما كان يؤرقهم ويقلقهم. « فالأسطورة التي نشأت أصلا من نظرة الإنسان البدائي اللامنطقية إلى العالم من حوله»[1]، تؤدي وظيفة أساسية في المجتمعات البدائية، فهي تقدم نفسها كإطار معرفي نظري يحدد فهم العالم وطريقة استيعابه، كما تتضمن أيضا أسلوبا عمليا في التأثير على الطبيعة وما فيها من أشياء وكائنات وتحويلها من خلال الطقوس والسحر لفائدة الإنسان وصالحه.

وعلى العموم فإن المتتبع لتطور المجتمعات البدائية معرفيا يلاحظ أن وعي الإنسان قد مر في تطوره بمراحل ثلاث:

[1] ك .راثقين، الأسطورة، ترجمة: جعفر صادق الخليلي منشورات عويدات، بيروت، ص 61

المرحلة الأولى:

هي مرحلة الوعي الغريزي المحدود حيث كان الإنسان لا يرى فرقا بينه وبين الأشياء، في هذه المرحلة سيطر المتخيل الأسطوري وأسهم في بناء وعي قائم على الغائب وليس على الموجود.

المرحلة الثانية:

بدأ فيها الإنسان يشعر بالتمايز عن الأشياء وعن الطبيعة، وأخذ وعيه ينمو شيئا فشيئا لكن دون أن يكون قادرا على فهم ممارساته واستيعاب تأثيراتها ونتائجها في هذه المرحلة بدأت الممارسات السحرية تأخذ طريقها في حياته، وهنا بدأ الوعي بالوجود وبالذات المستقلة يتشكل.

المرحلة الثالثة:

وفيها أصبح الإنسان واعيا بأفعاله وبمهمته وكانت النهضة الفكرية الكبرى التي بدأها فلاسفة اليونان الأوائل وهكذا فإن المتخيل الأسطوري والفعل السحري يمثلان مرحلتين متتاليتين سبقتا عصر الفلسفة، وفي كلتا هاتين الحقبتين نلاحظ توجها طقوسيا وسحريا في شتى الأعمال، وفي شتى التفسيرات المتعلقة بمختلف القضايا التي كانت تواجه الإنسان أنذاك. إن العجز عن مواجهة قوى الطبيعة وعدم القدرة على حلِّ المشكلات الحيوية، والعجز عن التفسير الموضوعي لهذه القضايا دفع الإنسان الأول إلى تلك التصورات والتخيلات كسبيل أو مخرج لتساؤلاته ومشاكله تلك.

والملاحظ أن هذه التصورات والتخيلات تكاد أن تكون واحدة في معظم الأساطير والطقوس، يغلب عليها التكرار مما دفع ببعضهم إلى القول بأن « الحياة الإنسانية التي تسيطر عليها الأسطورة، لتبدو مثل طقس ديني مليئ بالتكرار »[1]. وهذا التشابه أو التكرار

[1] فيصل عباس، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة –دار الفكر العربي– بيروت–ط1 1996، ص 59.

مردّه إلى الحياة نفسها القائمة على مبدأ الدوران، فالحياة في نظر البدائيين مهددة، دوريا، بالتدمير والخراب، بسبب تآكل الزمن، ولتوقيف هذا التدمير يستوجب القيام بطقوس في كل مناسبة، وفي كل سنة[1].

وعلى العموم فإنه من الضروري اليوم أن « نأخذ الأسطورة بعين الجد لأنها تكشف عن حقيقة مهمة، وإن يتعذر إثباتها، حقيقة لنا أن ندعوها حقيقة ميتافيزيقية... الأسطورة ضرب من الشعر يسمو على الشعر بإعلانه عن حقيقة ما، ضرب من التعليل العقلي يسمو على التعليل بأنه يبغي إحداث الحقيقة التي يعلن، ضرب من الفعل، أو المسلكة المراسمية، لا يجد تحقيقه بالفعل نفسه، ولكن عليه أن يعلن ويوسع شكلا شعريا من أشكال الحقيقة[2]» ومن هنا يمكن اعتبار الأسطورة فلسفة بدائية لأنها عكست الرغبة في فهم الأشياء والبحث عن معنى الحياة والموت، وقدمت جملة من التصورات الروحية كانت بمثابة الوسيط بين الإنسان وبين المحيط الخارجي. « فالإنسان البدائي لم يكن قادرا على الاستمرار في الوجود إذا لم يكن قادرا على فهم هذا الوجود واستيعابه في رؤية فكرية، تقدم، على طريقتها الخاصة، تفسرا معقولا لما في العالم من أحداث وتغيرات »[3] ولذلك ينبغي أن تغير نظرتنا إلى الأسطورة وتأخذها كما ذكرنا، بعين الحد، فهي أشبه ما تكون برسالة سرمدية خالدة تنطق من وراء تقلبات الزمن الإنساني، خطها الإنسان الأول على الحجر والشجر وداخل الكهوف والمعابد ليحدثنا من خلالها عن طفولته، بل عن طفولة البشرية، ومغامرة الإنسان الأولى مع الكون، وهي مغامرة لا تزال مستمرة في اعتقادنا إلى اليوم.

---

[1] ينظر: هبرقه روسو، الديانات، ترجمة متري شماس المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، ص 20.

[2] هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الإنسان فى مغامرته الفكرية الأولى، ترجمة: جبرا ابراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980، ص ص 18 ،19

[3] فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، المرجع السابق، ص24.

إن البشرية تمضى وهي تغير وتجرب وتصحح وتعدل، وهي تصنع الأساطير من خلال هذا التجريب وهذا التعديل، ولم تقتنع أنها وصلت في يوم من الأيام إلى الحقيقة المطلقة. وإنسان اليوم كإنسان الأمس لا يهدأ به بال وتقعد له ضالة. ولذا فأساطير الماضي والحاضر لا تقص ما جرى وانتهى، بل هي تتحدث عن « أمر ماثل أبدا لا يتحول إلى ماض. ففعل الخلق الذي تمَّ في الأزمنة المقدسة، يتجدد معه في كل عام ويتجدد مع الكون وحياة الإنسان. وإله الخصب الذي قتل ثم بعث إلى الحياة موجود على الدوام في دورة طبيعة وتتابع الفصول. وصراع الإله بعل مع الحية لوتان ذات الرؤوس السبعة، وهو صراع دائم بين قوى الخير والحياة وقوى الشر والموت. وخلق الإنسان من تربة الأرض ممزوجة بدم إله قتيل، هو تأسيس لفكرة الطبيعة المزدوجة للإنسان وتكوينه من عنصر مادي وآخر روحاني »[1]. وحتى عندما تقول الأساطير أشياء محدودة في الزمان والمكان، فإن مراميها وأهدافها تكون خارج هذين العنصرين وتتخذ صفة الحضور الدائم والمتواصل، ولذا فهي لا تموت ولا تنتهي بل تتجدد وتتكرر.

فالطوفان الذي أبلغت عنه الأسطورة[2] واتخذه السومريون نقطة في التاريخ يؤرخون بها لما حدث قبلها وما حدث بعدها، فإن فحوى هذه الأسطورة (أسطورة الطوفان) لم يكن تاريخا بالنسبة إليهم، لأن الطوفان الذي دمر الأرض وأتى على الأخضر واليابس، هو نذير دائم بسطوة القدر وتحذير من الغضب الإلهي[3]، ولهذا السبب اعتبرها "ميرسيا إلياد" أحداث مقدسة تبين عن حقائق خالدة وتؤسس لصلة دائمة ومتواصلة بين العالم الدنيوي الحياتي للإنسان والعالم المقدس (عالم الآخرة).

أما أساطير الموت والانبعاث كأسطورة أزيس وأوزوريس المصرية وأسطورة ادونيس وتموز... فهي اشارة وملمح ذكي من الإنسان البدائي لفكرة الموت والإنبعاث التي الذي

[1] فراس السواح، الأسطورة والمعنى، المرجع السابق، ص 13

[2] ينظر: فراس السواح، مدخل إلى نصوص الشرق القديم،دار العلاء الدين،سوريا،ط1، 2006، ص 125

[3] ينظر: فرس السواح: الأسطورة والمعنى، ص 13

أكدتها الكتب والرسالات السماوية. فإذا كانت الأسطورة، كما يتضح من خلال هذه الأمثلة، تهدف إلى تأكيد بعض المعاني الروحية ومعرفة أصل الأشياء ونشأها من خلال تفاسير حدسية وخيالية إن لم نقل وهمية، فإنها تلتقي مع الفلسفة من حيث وقوفها عند الأصول والبدايات. وفي ضوء هذا كله يمكن القول أن مسيرة الإنسان التاريخية هي اكتشاف متواصل، لكنه بطيء بسبب العقبات والصعاب، فالحياة غامضة والعالم معقد ومتنوع، بحيث لا يستطيع الإنسان معرفته إلا على نحو تدريجي. لقد مضى على البشرية زمن طويل، كانت فيه المعارف ضئيلة وبسيطة لذا جاءت تفسيراتها مناسبة لتلك الحقب يغلب عليها الطابع العاطفي والاعتقادي، واعتبر الإنسان الظواهر الطبيعية (المطر، الرعد، الليل، الزلزال...) تعبيرا عن إرادة الآلهة المجسدة في قوى الطبيعة، ولذا انصرف إليها بالابتهال والتوسل وإقامة الطقوس، راغبا في الحماية والعطف والأمن.

إن التطور المعرفي اللاحق سوف ينقل الإنسان من مرحلة التخيل الأسطوري والاعتقاد السحري إلى مرحلة التكوين الشعري وتليها مرحلة الوعي الفلسفي. ولكن قبل الحديث عن مرحلة الانتقال من الأسطورة والسحر إلى الفلسفة لابد من تقديم بعض النماذج عن تلك التصورات والتخيلات ولاسيما المتعلقة بالقضايا الكبرى التي بحثت الفلسفة فيما بعد كالميتافيزيقا والموت والخلود وغيرها .

1. أمثلة من الأساطير: المتافيزيقيا–الموت–الخلود

يتضح لنا من الأمثلة السابقة أن المشكلات الفلسفية الكبرى قد تكونت في أحشاء الأسطورة بطريقة عفوية بدائية، وشيئا فشيئا بدأت هذه المشكلات تكبر بفعل تطور الوعي الإنساني، مزقت الفلسفة الرحم الأسطوري وخرجت برؤية جديدة أقرب إلى العقل والواقع . وتأكد لفلاسفة اليونان أنه يمكن فهم هذه المشكلات وغيرها من القضايا مما يجرى في العالم بدون العودة أو الالتجاء إلى القوى الغيبية الخارقة أو القيام بطقوس السحر والتعاويذ.

وفي مجرى هذا التحول والانتقال من الأسطوري والسحري إلى الشعري والفلسفي بدأت مرحلة جديدة من التفكير حيث انصقل هذا الأخير، وتكونت المفاهيم الشعرية والفلسفية على حد سواء، ومما لاشك فيه أن النهضة الفكرية التي بدأها الإغريق على يد سقراط وأفلاطون، والتفوق الشعري في بلاد الشرق وبالخصوص عند العرب كان وراء تطوير الفكر وتغيير تصورات الإنسان عن الطبيعة والحياة والمجتمع ولذا « يتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي، عندما كانت الأساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي. والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم»[1].

لكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن ظهور الفلسفة أو الوعي الفلسفي قد أدى إلى تقهقر الوعي الأسطوري بل على العكس، فقد ظلت الأسطورة إلى جانب الفلسفة تشق طريقها لكن هذه المرة من خلال الشعر الذي يعد أحد أبنائها وورثتها الشرعيين « فالشعر هو السليل المباشر للأسطورة وابنها الشرعي، وقد شق لنفسه طريقا مستقلا.. بعد أن أتقن عن الأسطورة ذلك التناوب بين التصريح والتلميح بين الدلالة والإشارة، بين المقولة والشطحة. وبعد أن أتقن عنها أيضا كيف يمكن للغة السحرية أن تقول دون أن تقول، وأن تشبعك بالمعنى دون أن تقدم معنى محددا ودقيقا، وذلك من خلال رسالة كلانية غير تفصيلية» لكن كل هذا دون أن يتمرد الشعر على الأسطورة أو يخرج عن دائرتها.

فالتصوير الذي في الأسطورة أو الشعر، ليس مجرد سرد لقصة رمزية أو خيالية، بل هو ثوب لغوي اختاره البدائي بعناية للفكر المجرد. « فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر : إنها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها»[2] ومن هنا عاد كل من الشعر والأسطورة والفلسفة إلى الجذر المشترك الذي لا يمكن الاستغناء عنه أو استعاضته بشيء

[1] ثيودور اويزرما، تطور الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 14

[2] هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، المرجع السابق، ص 18

آخر ألا وهو اللغة وما تشكله من صور ورموز بإمكانها تحويل التجربة إلى فكر وتحويل الوعي إلى حقيقة فعلية وواقعية.

الفصل الثاني

المتخيل السحري والوعي الفلسفي

المتخيل السحري

كما نالت الأسطورة حظها ومكانته القوية في حياة الحضارات القديمة ورسمت معالمها الكبرى في مختلف المجالات فإن السحر والكهنة والتعاويذ لم تكن أقل شأنا منها ونال السحرة والكهنة المكانة الأولى في تلك الحضارات والدول. فكل رجل ذي منصب في الدولة القديمة كان يشغل إلى جانب عمله الدنيوي منصبا أو أكثر من المناصب الكهنوتية، وكان القضاة والأطباء والمشرفون على الفن والفنانين من الكهنة.

وكان هناك قسمان من الكهنة، قسم يشتغل بالمعابد الصغيرة ولهم رؤساء يطلقون عليهم إسم (رؤساء كهنة) أو (كبار الكهنة)، وقسم يشتغل بالمعابد العظمى يتبوؤن مركزا خاصا ويحملون ألقابا تبرزهم كشخصيات هامة جدا. فكبير كهنة هليوبوليس مثلا كان يطلق عليه (الكبير في النظر) كما تطلق عليه ألقاب إضافية أخرى مثل (الذي يرى سر السماء) و(رئيس أسرار السماء)[1]. ولاشك في أنهم كانوا يحملون ألقابا أخرى تدل على الأعمال التي كانوا يقومون بها وهي أعمال طقوسية وسحرية في الغالب، تهدف إلى تشكيل وعي خاص ولا سيما حول القضايا الميتافيزيقية والروحية.

لو توقفنا قليلا عند هذه التسميات (الكبير في النظر) (يرى سر السماء) فإننا نستنشق من هذا التميز الذي كان يميز السحرة، فلفظة (الكبير في النظر) تدل على امتلاك رؤية ووعي معين بل ومنهج معين في التحليل والاستنباط وربط الأسباب بالمسببات، فالساحر من هذه الناحية أشبه بالفيلسوف الذي يختلف عن العامة كونه يحمل رؤية ووعيا يؤهله للحقيقة أو المعرفة. أما لفظة (يرى سر السماء) و(رئيس أسرار السماء) ففيها دلالة واضحة على مكانة الساحر وقدرته على قراءة الميتافيزيقي أوالغيبي . ومهما يكن فإن المرحلة السحرية كانت أعلى مرتبة من المرحلة الأسطورية، فإذا كانت هذه قد ارتبطت بالأرضي أو السفلي تماشيا والوعي الإنساني أنذاك، فإن المرحلة السحرية قد

[1] ينظر: محمد الخطيب، ديانة مصر الفرعونية، دار علاء الدين –سوريا ط1 2003 ، ص 70-71

ارتبطت بالسماوي أوالعلوي حيث رفع الإنسان عينيه إلى السماء وبدأ ينظر إلى ما هو أبعد منه، ذلك أن الوعي كلما ازداد غوصا في الأشياء، ازداد ابتعادا عن المحسوسات، واقترب من المعقولات. ومن هنا نجد أن السحر يختلف عن الأسطورة من حيث درجة الوعي، فالأسطورة تنطلق من الخيال الذي يعيد تركيب الأشياء أما السحر فهو ينطلق من المرتبة الأخيرة من سلم العقل، لأنه يأتي في المرحلة الوسطى ما بين التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي وهو بهذه المكانة أنفع من الأسطورة وأجدى في التفكير العقلي بل وأقرب منه على الإجابة لما يتطلع إليه الإنسان، ولهذا السبب نجده منتشرا بشكل واسع، يقول "بريتشارد" **E.Pritchard** في هذا الصدد «إنه يصعب أن ندرس جماعة من الجماعات البدائية دون أن يلمس الباحث أثر السحر في كل ناحية من نواحي حياتها، فالغالبية العظمى من الأفراد يمارسون السحر لأنه ظاهرة عضوية وراثية»[1] تنتقل من جيل إلى آخر.

وقد ارتبط السحر منذ نشأته بأساطير الخلق، خلق الحياة والوجود، والعوامل المكونة لهما، والقوى المسيطرة عليها. وقد نسب قدماء المصريين نزول السحر على الأرض إلى الإله(تحوت) إله العلم والمعرفة والمعبود القمري لمدينة هرموبوليس، الذي أنزل الحروف والنطق والكلمات، ولكل منها قوته وتأثيره.

مكانة الساحر ووظائف السحر

إلى جانب ذلك كان السحرة يجمعون العلوم والمعتقدات والأساطير السابقة وكانوا يوهمون الناس بأن معارفهم المتمثلة في الرقي والعزائم وأداء المراسيم والطقوس، تتغلب على كل الشرور وتساعد الموتى على نيل رضى الآلهة، وتشفى الأمراض، وتهلك الأعداء وكانت «هذه الطقوس تقام حسب نوعية السحر المراد تنفيذه، فكان الساحر في بعض الأحيان يقوم بإحراق دمية تمثل العدو أو المسبب للمرض أو إتلافها أو طعنها

[1] سامية حسن الساعاتي، السحر والمجتمع، دار النهضة العربية-لبنان-ط2-1983-ص.30.

كدلالة رمزية على زوال المسبب[1] » وبهذا وضعت التمائم وبيعت الرقى والعزائم وأصبح الكهنة أعظم الطبقات ثراء وأقوى سلطانا من الأسرة المالكة نفسها، وتحالف الملوك مع الكهنة تحالفا قويا استطاعوا من خلاله أن يسيطروا على العقول ويحكموا آلاف السنين. وهم «الذين علموا الشعب وفرضوا على أنفسهم نظاما دقيقا قوامه القوة والغيرة والمعرفة، فهم الطبقة المتنورة من الشعب. وكانت المعرفة قوة حتى قبل خمسة آلاف عام، فكانوا أقوى من الآلهة وفي أيديهم الخيوط المرئية التي تحرك سلطات الدولة، فهم دعامة العرش الشرطة السرية القوامة على النظام، وقد وصفهم هيرودوت وصفا يكاد يشعرنا بأنه كان يهابهم:...وهم أكثر الناس اهتماما بعبادة الآلهة، يلبسون ثيابا نظيفة من نسيج الكتان ويختتنون حرصا منهم على النظافة التي يعتبرونها أفضل من الجمال، ويحلقون شعر أجسامهم بأجمعة كل ثلاثة أيام ويغتسلون بالماء البارد مرتين في النهار»[2] كل هذا جعلهم يتبوؤن مكانة عظيمة في نفوس العامة التي أصبحت تحت تصرفهم وسلطانهم.

وقد دلت بعض الدراسات في هذا الصدد أن إيمان البدائيين بقدرة الساحر على الإشفاء والإتيان بالعجائب من أهم عوامل بقاء السحر واستمراره بل وتغلغله في النفوس وفي الحياة العامة. ويعتقد الناس في إفريقيا السوداء أن هذه القوة الخارقة للطبيب الساحر إنما تأتيه من الأجداد[3]، مما يؤكد ميتافيزيقية الظاهرة السحرية عند القدماء.

ويطلق على الطبيب الساحر في بعض المجتمعات البدائية الشامات **(Shaman)** ويعرف الشامانيون، وكذا المشتغلين بالسحر بـ((أسياد النار)) ويقال أن بمقدورهم إلتهام الفحم الحارق ولمس الحديد الأحمر شديد الحرارة، والسير فوق النار، كل هذا من أجل

[1] خزعل الماجدى، بخور الآلهة– دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين–منشورات دار الأهلية –الأردن– ط1 1998 ص 199

[2] محمد الخطيب، ديانة مصر الفرعونية، المرجع السابق، ص 73

[3] خزعل الماجدي، بخور الآلهة، المرجع السابق، ص 95 .

الحصول على القدرة المقدسة والولوج إلى حالة من الوجد، أو إلى حالة من الحرية الروحية تمكنهم من أن يتحولوا إلى شيء آخر، وأن يأخذ أشكالا مختلفة متمايزة[1].

وهذا الاعتقاد يحيلنا بدوره إلى اعتقاد آخر قديم جدا، وهو طقس النار أو عبادة النار، كما أنه يحيلنا على أسطورة برومتيوس سارق النار من الآلهة، وهي أفكار سنعود إليها بعد قليل لنتبين علاقة السحر بالنار وبالآلهة والشياطين في مختلف ميثولوجيات العالم.

تقوم فكرة الشامانية على ((تصور حلول روح خارجية في جسم الشامان وعلى أنه لا يتصرف إلا بوحي وأوامر صادرة عنها، ويقوم الشامان بحركات جسمية خاصة حتى تنتابه هستيريا فيصاب بإغماء، ثم يبدأ يهلوس فيوهم مرضاه بذلك بأن الروح قد حلت فيه))[2] وهذا شكل من أشكال الوعي الزائف، لكنه عند صاحبه يصبح دالاً على امتلاك القوة والمعرفة التي من خلالها يمكنه السيطرة على شرور العالم، وهذا بالنسبة للبدائيين أمر بالغ الأهمية.

فقد كانت المجتمعات القديمة تقدس في كثير من الحالات السحرة بوصفهم وسطاء بين العبد والرب أو بين العبد وهذه الأرواح، بل كانت تعدهم أحيانا آلهة وأربابا قادرين على منح أتباعهم تلك البركات التي يُعتقد أنها تتجاوز طاقة البشر الفانين[3]. بهذا يتبين لنا ما كان يحتله السحرة والكهنة من مكانة تفوق مكانة الآلهة أحيانا.

لكن الذي يهمنا في هذا المجال هو دور السحر في تشكيل العقلية البدائية، أي في تشكيل وعيها وتصوراتها حول القضايا الكبرى، والتي نعدّها اليوم من مجالات التفكير الفلسفي كتلك التي لها علاقة بالعالم الآخر وبالموت والألوهية والروحانيات وغيرها من المسائل

---

[1] ميرسيا إيلياد–الأساطير والأحلام والأسرار– ترجمة حسيب كاسوحة –منشورات وزارة الثقافة –سوريا ط1–2004، ص 230–231

[2] خزعل الماجدي، المرجع السابق، ص 95.

[3] ينظر: جيمس فرايزر، الغض الذهنبي، ترجمة: أحمد أبو زيد–مكتبة الأسرة–مصر–2000– ص 108–109

المرتبطة بحياة الإنسان ومصيره، أو تلك المتعلقة ببدايات الفنون والمعارف، وكل ما من شأنه تشكيل الوعي الاجتماعي والثقافي في حقبة من الحقب.

وإذا كان معظم الفلاسفة الكبار لا يتحدثون عن السحر كمرحلة فكرية مرّت بها البشرية و كشكل من أشكال المعرفة يعمل على تشكيل تصورات الإنسان، فإنهم تحدثوا عن الفن والمعتقدات والفلسفة واعتبروها محطات هامة في تاريخ هذا الفكر وفي تاريخ تشكل التصورات المتعلقة بالألوهية أو الروح المطلقة على حد تعبير هيجل. فالفن بوصفه أسلوبا سحريا هو ((أدنى الصور التي يدرك فيها الخالد الأزلي وأقلها اكتمالا. أما الصورة التي يتشكل فيها الدين فهي تأتي في مرحلة أعلى تالية. لكن الفلسفة هي وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق))[1] فإذا كان هيجل لا ينظر إلى دور المرحلة السحرية في إدراك هذا المطلق أو الأزلي فذلك راجع إلى نزعته المادية التي تخرج السحر من دائرة التأمل العقلي، عكس جيمس فرايزر الذي عدَه مرحلة هامة من مراحل تطور الوعي استطاعت أن تمهد الطريق لظهور العلم [2].

يأتي التشابه بين السحر والعلم من افتراض كليهما أن تعاقب الأحداث منتظم ومؤكد بحكم قوانين لا تتغير، غير أن الفرق بينهما يكمن في تصور السحر الخاطئ لطبيعة القوانين التي تحكم هذا التعاقب[3].

لقد ارتبط السحر أول ما ارتبط، كما يقول جيمس فرايزر بالأمور العامة للناس وأعظمها أهمية، وعلى رأسها توفير الطعام بقدر كاف. و((خطت المجتمعات البدائية إلى الأمام خطوة كبيرة حين تأسست طبقة خاصة من السحرة اختيرت لتستخدم مهارتها من أجل مصلحة الجماعة سواء بتوجيه هذه المهارة لإبراء الأمراض، أو للتنبؤ بالمستقبل، أو

[1] خزل الماجدى، بخور الآلهة، المرجع السابق، ص 88

[2] ينظر: جيمس فريزر، الغض الذهبي، المرجع السابق، ص 222

[3] المرجع نفسه، ص 28

لتنظيم الطقس، أو غير ذلك من الأغراض ذات النفع العام))[1] ومن الأمور الأساسية التي أخذها الساحر على عاتقه بصفة خاصة أن يضمن سقوطا ملائما للمطر، فالماء أساس الحياة، وبدونه يذبل النبات وتهلك الأحياء، ومن ثم كانت أعظم الشخصيات أهمية في الحضارات البدائية هو صانع المطر، وغالبا ما كانت تتم هذه الصناعة من طرف طبقة خاصة من السحرة ومن خلال ممارسات عديدة وتعاويذ متنوعة*.

وكما أن الساحر كان يعتقد بأنه يستطيع إنزال المطر، فإنه يستطيع أيضا أن يجعل الشمس تشرق أو تغرب. ومما يروى في الأساطير أن فرعون كان يقيم شعائر الشمس المشرقة عند كل فجر وكأنه ساحر يساعدها على التحرر من قبضة الأموات[2]، ودون أن تعوقها كارثة من الكوارث. وفي الطقوس حول تمجيد الشمس المشرقة، إشارة واضحة إلى السعادة والفرح الذي ينتاب النفوس عند كل طلوع. والمقابلة بين الشروق والغروب هي في الواقع مقابلة بين الحياة والموت، فعندما يأتي الغروب، تظلم الأرض كما في الموت، ولكن عندما ينبثق النهار وتشرق الشمس ينهض الناس والحيوانات وتدب الحياة. وقد رأى المصريون في هذه الظواهر أدلة بيِّنة على المشاركة بين البشر والحيوانات والآلهة[3]، فالكل يبتهج بشروق الشمس وطلوع النهار لكن الليل في الفكر العراقي القديم هو زمن المعرفة وطلب الحقيقة. جاء في إحدى الترنيمات تحت عنوان: (دعاء لآلهة الليل)

أيتها العظيمة، إلهة الليل

أيها الساطع،"جيبل"*، أيها المحارب،"إرا"**

---

[1] المرجع نفسه، ص 30

* حول هذه الطقوس والمعتقدات يمكن العودة إلى كتاب محمد الخطيب الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية–دار علاء الدين–سوريا–ط1–2004–ص.137 وما بعدها. وأيضا كتاب محمود سكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب–دار الكتاب–ط3–مصر–بدون تاريخ

[2] سليمان مظهر: قصة الديانات– من المقدمة، دار الوطن العربي للنشر، القاهرة، ط2، 2003، ص26.

[3] هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، المرجع السابق، ص ص 58–59

* جيبل: إله النار

أيا نجمة القوس ونجمة النير،
أيتها الثريا، وكوكبة الجبار، والتنين،
أيها الدب الأكبر، وكوكب العنز، والثور،
ساعدوا، ومن ثم،
في التنبؤ الذي أقوم به،
في الحمل الذي أقدمه،
ضعوا الحقيقة لي[1].

هذا النص هو عبارة عن ابتهال يتوجه به أحد السحرة إلى إله الليل وغله النار وإله العالم السفلي والكواكب بهدف الحصول على الحقيقة والتنبؤ بالمستقبل، وفي ذلك إشارة إلى أن الحقيقة والمعرفة والعلم مصدرها في السماء وليس في الأرض كما كان يعتقد في المرحلة الأسطورية. فهذه الرغبة في الحصول على الحقيقة والمعرفة هي رغبة العالم والفيلسوف أيضا، غير أن ما يميز المعرفة السحرية أنها من مصادر غيبية وإلهية وليست من مصادر إنسانية.

ومثل ذلك يقال عن الرياح والقمر الذي يحتل مكانة مرموقة في المعتقد البدائي، فبعض السحرة كانوا يتصورون أنه في إمكانهم استعطاف القمر بوصفه إلها حتى يظهر ويسير بسرعة لما له من تأثير شديد في تصرفات الإنسان وغيره من المخلوقات من حيوان ونبات وجماد، ذلك التأثير الذي يزيد أو ينقص بامتلاء القمر أو نقصانه، بل هم يرون أن القوى الطبيعية تقوم بقوة القمر وتضعف بضعفه[2].

من النصوص السحرية السومرية والأكدية نجد هذا النص الذي يعود إلى فترة حكم آشور بانيبال الذي ملك بلاد آشور 668-633 ق.م وهو عبارة عن ترنيمة للإله القمر:

** إرا: إله من آلهة العالم السفلي

[1] فيصل الوائلي، من أدب العراق القديم ترانيم وادعية سومرية-دار الوارق-العراق-ط1-2007-ص97.

[2] محمد الخطيب، الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية، المرجع السابق، ص 75

أيها الرب، بطل الآلهة، الذي يمجد في وحدانيته في السماء والأرض....
أيها الرب إن ألوهيتك تملأ البحر الواسع بالرعب....
أيها الأمير الجبار الذي لا يدرك كنه قلبه العمق أحد من الآلهة
أيها الرب مقرر مصائر السماء والأرض، يا من لا يغير كلمته أحد.
يا من يسيطر على الماء والنار، قائد المخلوقات الحية، أي إله نظيرك؟
الأب الموجد الذي ينظر بعين العطف على جميع المخلوقات الحية[1]

تختلف هذه الترنمة عن الترانيم الأسطورية الأخرى من حيث أنها لا تظهر خوف الإنسان الشديد من الآلهة(إله القمر) بل على العكس فهي تحاول تمجيد هذا الإله رغبة في المساعدة والاستجابة، وهو ما يظهر في السطر الأخير. أضف إلى ذلك أن التوجه إلى القمر هو توجه إلى قوى سحرية قادرة على الانبعاث باستمرار، فالقمر يظهر ثم يختفي في دورة قصيرة تاركا أثارا عميقة وراءه، وفي هذه الرمزية أو الدورة دلالة على أن الموت هو الشرط الأول لكل انبعاث، ولهذا السبب يمكننا القول بأن الوعي السحري القديم في جوهره وعي فلسفي مثله مثل الوعي الأسطوري، لأنه يأخذ بمبدأ القانون الطبيعي، ويحاول من خلاله استنباط النتائج وتأكيد الحقائق، فالطبيعة على سبيل المثال تموت في فصل الشتاء ثم تنبعث في فصل الربيع فهذه الدورة السنوية أكبر دليل على أن الموت يتبعه انبعاث وأن لا حياة بدون موت، ولا موت بدون حياة، وهذا في اعتقادنا وعي متقدم لإشكالية الحياة والموت والعلاقة بينهما.

هناك أمثلة كثيرة عن تلك الممارسات نجدها في كتاب الغض الذهبي لفرايزر وغيره من الكتب التي تحدثت عن الحضارات القديمة. غير أن الشيء الذي نريد تأكيده في هذا الصدد أن الوعي في المرحلة السحرية بدأ يتجه نحو مرحلة جديدة تمثلت في شعور الإنسان بقوته وإرادته وفرض سيطرته على الكون، حيث انتقل من طور الخوف من

[1] فيصل الوائلى، من أدب العراق القديم ترانيم وادعية سومرية، دار الوارق–العراق، ط1، ص 68، وبعدها.

الآلهة إلى طور تسخير هذه الآلهة وحثها على الاستجابة له بوسائل معينة وفي هذا دليل على تطور الوعي وتحرر الفكر البشري من القيود التي كبلته قرونا طويلة.

إن المتتبع لتاريخ السحر في بلاد الرافدين أو في مصر بوصفهما بلاد السحر والسحرة يلاحظ أن السحر قد مر بمرحلتين أساسيتين مختلفتين المرحلة الروحية والمرحلة المادية وعلى هذا الأساس قسم فرايزر السحر إلى نوعين السحر التشاكل، الذي هو في رأينا يمثل المرحلة الروحية والسحر الاتصالي الذي يمثل المرحلة المادية.

المرحلة الأولى قريبة جدا من مرحلة الأسطورية إن لم نقل أنها تمتزج معها لتشكل مرحلة واحدة يمكن أن نطلق عليها إسم (المرحلة الأسطورية السحرية) حيث ساد الاعتقاد بالكائنات الخفية بالشياطين والجن والأرواح التي سكنت الأرض بعد أن رحلت عنها الآلهة إلى السماء.

وقد كانت أكثر الصور السحرية انتشارا هي تلك التي تقوم على مبدأ التشابه (الشبيه ينتج الشبيه) وأفضل مثال على ذلك ما ذكره جيمس فرايزر عند جديته عن تلك المحاولات التي يقوم بها كثير من الناس في مختلف العصور، وإلى يومنا هذا، لإلحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن طريق إيذاء أو تدمير صورهم أو رموزهم اعتقادا منهم أن ما يلحق بالصورة والرموز من شر، يلحق بصاحبها، وأنه حين يتم تدمير الصورة يموت الأصل بالضرورة ومن ذلك أيضا أنه حينما يريد أحد الأشخاص إيذاء عدوه، فهو يصنع له تمثالا صغيرا من الخشب أو غيره ثم يغرز إبرة في رأسه أو قلبه أو يطلق عله سهما، اعتقادا منه أن عدوه سوف يلقى ضررا في المكان الذي اختاره له. أما إذا كان يريد قتله فإنه يحرق التمثال أو يدفنه تحت التراب وهو يردد صيغا سحرية[1] معينة. وهذا الفعل الطقوسي أو سحري يذكرنا بما كان يقوم به البدائي حين يريده اصطياد حيوانا معينا كما تظهره

[1] ينظر: جيمس فرايزر، الغض الذهنبي، ص 118

النقوش الصخرية في الكهوف وداخل المغاور حيث يقوم بغرز سيفه في جسم هذا الحيوان اعتقادا منه أن ذلك سوف يساعده على اقتناصه.

وللإشارة فقد ((قامت هذه الممارسات منذ ألاف السنين عند سحرة الهند القديمة وبابل ومصر وكذلك في بلاد اليونان وروما، كما أنها لا تزال شائعة حتى الآن عند الجماعات الهمجية الخبيثة الشريرة في استراليا وإفريقيا واسكتلندا))[1] وغيرها من المجتمعات الحديثة التي بلغت درجة من العلم والتطور. وهذا يعني أن تلك الممارسات لا تزال تتحكم في جزء كبير من وعينا وحياتنا العملية اليومية.

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة السحرية المادية التي تقوم على مبدأ المصاحبة أو (السحر الاتصالي) وهي أكثر نضجا من المرحلة وتقوم على ((فكرة أن الأشياء المتصلة تظل–حتى بعد أن تنفصل تماما أحدها عن الآخر–في علاقة تعاطف بحيث إن ما يطرأ على أحدها يؤثر بالضرورة تأثيرا مباشرا على الآخر. وعلى ذلك، فالأساس المنطقي للسحر الاتصالي هو وجود نوع من الترابط الخاطئ بين الأفكار كما هو الحال بالنسبة للسحر التشاكلي أيضا[2] وربما أشهر مثال على ذلك هو التعاطف السحري الموجود بين الإنسان وأجزاء جسمه كالشعر والأظافر فإذا ما انفصلت هذه الأجزاء ووقعت في يد شخص آخر (ساحر) تجعله خاضعا لإرادته مهما بعدت المسافة بينهما. وهذا النمط من الاعتقاد والتفكير شائع في العالم كله قديمه وحديثه.

لا نريد أن نسترسل في ذكر الأمثلة[3] لأن ما يهمنا في هذا المقام هو الكشف عن تلك المرحلة التي ساد فيها التفكير أو بالأحرى الاعتقاد السحري وقد شمل جميع نواحي الحياة الدينية الاجتماعية والسياسية والفنية وأصبح من مكونات الوعي الإنساني آنذاك وقد دلت الرموز والإشارات الأثرية المكتشفة في بلاد الشرق وبخاصة وادي رافدين على

[1] المرجع السابق، ص 118

[2] المرجع نفسه، ص 190

[3] هناك أمثلة كثيرة أشار إليها فرايزر في كتابه الغض الذهبي، ص 190.

((ممارسات سحرية ذات طابع ديني فجرته عبادات الطبيعية والحيوان والإلهة الأم . ويفينا أن السحر بصفته ديانة أولا ثم تقنية داخل عقائد دينية أكثر تطورا، كان له الحضور الأوفر بين الألف التاسع والألف الرابع قبل الميلاد...وقد انقسم السلوك السحري إلى نمطين: الأول هو الاستنجاد والتقرب والتوازي بل وأحيانا التساوي مع الآلهة الكبرى الخيرة الصديقة للإنسان، ويتم ذلك بواسطة الهدايا والنذور، والثاني هو المداهنة والتزلف والمدح، واستخدام التعاويذ والأسماء والوصفات السرية ضد القوى الشيطانية أو الشريرة. وفي كلا الحالتين كان الإنسان يريد أن يحول القوة الماورائية (الإلهية والشيطانية) إلى قوة لمصالحه تمكنه من أن يصبح خارقا.. وكان الساحر وفق هذا الوصف لا يتوانى عن الشعور بقوة هائلة تمكنه من السيطرة أو الشعور بالسيطرة على كل ما حوله حتى على الكون كله))[1] وهذا النمط من الاعتقاد يتماشى وما ذكرناه سابقا حول أنواع السحر ومراحله حيث كان الخوف هو الموجه والشعور المهيمن الأول في المرحلة الأولى، فكان الإنسان مسلوب الإرادة فاقد الوعي، توجهه المعتقدات والمخاوف(الإنسان التابع).

وفي المرحلة الثانية بدأت هذه المخاوف تزول ويتشكل الوعي الصحيح المؤدي إلى التفكير التأملي أو الفلسفي لذا يقال أن الفلسفة حررت الإنسان من الخوف وأكسبته القدرة على التفكير الموضوعي، بل وفصلت بينه وبين الأشياء أو الظواهر الطبيعية التي كان يعتقد أنه جزء منها، ومندمج معها. وهاهنا ظهر الساحر العارف، وبالتعبير الأسطوري الإله (أيا) إله السحر والمعرفة والقوى السحرية، معلنا السيطرة على الكون وفق ما يريده، والقدرة على شفاء المرضى وطرد الأرواح الشريرة بل وحتى إحياء الموتى[2]. وكان الملك هو الكاهن الأكبر في بلاد وادي الرافدين يجمع في شخصه السلطتين الدينية والزمنية والمشرف على الحياة الاجتماعية والاقتصادية وعندما ((يحدث قحط فاجع كان الملك

[1] خزعل الماجدى، بخور الآلهة، المرجع السابق، ص 185

[2] المرجع نفسه، ص 186

نفسه هو الذي يكتب الرسائل إلى الحكام التابعين له لتنظيم مشاركة الناس في الابتهال إلى إله الجو أداد كيما ينزل المطر))[1] مما يدل على الانتشار الواسع للاعتقاد السحري في تلك البلاد.

يضاف إلى ذلك أن المعابد التي كانت تمارس فيها الطقوس السحرية، كانت مراكزا ثقافية كهنوتية يتعلم فيها الكهنة الكتابة وتأدية الطقوس وتحفظ فيها مختلف النصوص الأدبية والدينية والعقود التجارية، وفيها ثم اختراع (الكتابة المسمارية) في مدينة الوركاء 4000-3500 ق.م فكانت هذه المعابد أول مدرسة تعليمية في تاريخ البشرية[2]. وعلى الرغم من التغيرات التي أصابت هذه المعابد فيما بعد، إلا أنها ظلت تشكل الرافد الأساسي للتفكير الميتافيزيقي على مدى كافة عهود الحضارة السومرية وحضارة وادي الرافدين التي ((تشكل بداية التاريخ حسب (كريمر) التاريخ يبدأ من سومر، ورغم الاعتراف أنها تعتبر المعجزة الحضارية الأولى بالعلاقة مع المعجزة الحضارية الثانية (الأغريقية) والمعجزة الحضارية الثالثة (الغربية)، فإن الحضارة السومرية-الآشورية- البابلية، تبقى حضارة بدائية ولدت وماتت في أحضان الكهنة -المعبد- وأخضعت العقل البشري وكافة فروع الحياة للفلسفة الماورائية التي تتسم بمحدودية التفكير وبطء حركة التطور))[3] ذلك لأن السحر في هذه الحالة يصبح هو المسيطر على الاعتقاد والتفكير والموجه الأول للسلوك، بخلاف الحضارة اليونانية والحضارات الحديثة التي وفرت بيئة اجتماعية وثقافية هيأت للفكر الإنساني شروط الانطلاق والتحرر والبحث إلى آفاق واسعة ورحبة بعيدا عن القيود والغيبيات والممنوعات والمحرمات من أجل تأمل الظواهر واكتشاف المجهول واعتماد مبدأ الشك للوصول إلى الحقيقة ومحاولة الإجابة عن (لماذا) هذا وذاك .

[1] عبد الوهاب حميد رشيد، حضارة وادي الرافدين، دار هدى-سوريا، ط1، 2004، ص 93

[2] المرجع نفسه، ص 97

[3] المرجع السابق، ص 223

وقد لاحظ الباحثون الذين درسوا الجماعات القديمة أن ((البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلي، ومما يسميه المناطقة بالعمليات المنطقية للتفكير، كما لاحظوا أيضا أن هذا النفور لا يرجع إلى قصور أصيل أو عجز طبيعي في إدراكهم، بل بالأحرى إلى مجموعة العادات العقلية التي درجوا عليها، أي إلى طريقتهم في التفكير))[1]، وهي الطريقة ثابتة ومتكررة لأنها تعتمد على تصورات وطقوس معينة يتوارثها الأبناء عن الآباء والآباء عن الأجداد وجيل عن جيل وهكذا.

وقد وصف القرآن الكريم هذه الطريقة في قوله تعالى: (بلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ (22) وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (23))[2]. والحقيقة أن المشكلات الفلسفية التي طرحت في الحضارات السابقة ولا سيما الشرقية منها بالخصوص، لم تجد لها حلا مقنعا على مر الأجيال سواء في الأساطير أو في المعتقدات السحرية، وبقيت عالقة دون إجابة مقنعة لا في المرحلة الأسطورية ولا في المرحلة السحرية، ولهذا السبب نجدها تتجدد في كل مرة بالطريقة نفسها والشكل ذاته، وهو ما يفسر لنا تشابه العديد من الأساطير والمعتقدات، وقد طرحت هذه المشكلات في الفترات اللاحقة الفترة اليونانية والرومانية غير أنها بقيت دون إجابة مقنعة أيضا، مما يدل على استمرارية السؤال الفلسفي، وأن هذه المشكلات واحدة، وأن السؤال الفلسفي واحد لم يتغير منذ أن سأل جلجامش بطل الأسطورة البابلية نفسه عن المصير والخلود والآلهة والموت وغيرها من الأفكار ذات البعد الميتافيزيقي. غير أن الفرق بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة يمكن في أن الأولى تتلقى الأشياء والحوادث المفاجئة أو غير المعتادة بالانفعال أكثر مما تتلقاها بالتأمل والعقل وهاهنا يتجلى الفرق بين التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي الذي يعمد إلى الشك وربط الأسباب

[1] ليفي برايل، العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، مكتبة –مصر، بدون تاريخ، ص 6

[2] القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية 22–23

بالمسببات،في حين نجد التفكير السحري يبني مسلماته على الاعتقاد الغيبي، وكل ذلك ((يجعل تصور البدائيين للمستقبل على درجة كبيرة من الإبهام، هذا إلى أنهم يعتقدون أن القوى الغيبية تتدخل باستمرار في العالم المرئي، مع أنها هي نفسها غير مرئية، ويقررون أنها تمارس فعلها دائما بطريقة مباشرة فورية. فهي وحدها التي تعتبر أسبابا حقيقية))[1] أما الأسباب المادية والحسية فهي ليست سوى مناسبات ووسائل تتخذها هذه القوى للتعبير عن نفسها .

ويعد الساحر أو الكاهن أو العراف في هذه الحالة أول شخص يقوم بهذه الوساطة حيث تعلق عليه الآمال في قراءة الطالع والمستقبل وما يجب فعله أو تركه ((ومن هنا جاءت قيمة العرافة التي لا تقدر بثمن في نظر البدائيين))[2]، فالنجاح والفشل،الانتصار أو الانهزام ينبؤهم به العراف قبل البدء في العمل. فإذا أرادوا خوض حرب مثلا اصطحبوا عرافا معهم ليخبرهم بما رأى أو بما أوحت له به القوى الغيبية والأرواح، وبناء على هذا (الوحي) يقررون البدء في الحرب أو الانصراف. وفي هذه الحال لا يصبح البدائي واثقا من النصر أو الانهزام فحسب، بل يعتقد أنه قد انتصر بالفعل أو انهزم بالفعل وهذا الاعتقاد شائع في أنحاء كثيرة من العالم القديم والحديث، وهو أكثر شيوعا في حضارات الشرق القديم، كحضارة وادي الرافدين والحضارة الفرعونية والحضارة العربية في العصر الجاهلي وما قبله.

وهناك العديد من الرموز والإشارات بل والنصوص التي تدل على ممارسات سحرية ذات طابع ديني وأسطوري كانت نتيجة مشاهدة الإنسان للظواهر الطبيعية التي حوله بغية فهمها والسيطرة عليها، ولأن ((عقل الإنسان لم يكن متطورا بالقدر الذي يجعله مدركا العلاقات السببية العلمية، فقد ابتكر الإنسان علاقات سببية معتمدا على تكرار المشاهدة

[1] ليفي برايل، العقلية البدائية، ص 215

[2] المرجع نفسه، ص 216

وملاحظة ظهور الأسباب في حقل من الحقول ومحاولة نقلها إلى آخر، وبذلك ظهرت قوانين السحر))[1] وهي قوانين خاطئة في اعتقاد فرايزر مما حدا بالعقلية البدائية إلى اعتماد التفاسير الغيبية في حل المشكلات والتعامل معها.

فالبدائيون يعتقدون، كما ذكرنا سابقا، أن القوى الغيبية تتدخل باستمرار في العالم المرئي، وتتمثل هذه القوى في الجن والشياطين والأرواح، كما تتمثل في الأحلام والتنبؤات وغيرها من أساليب الاتصال الروحي كالكلمات والأصوات والتعاويذ والأسماء والأعداد والأشكال الهندسية كالدوائر والمثلثات وغيرها. ومن الأمثلة على ذلك ما كان يقوم به السحرة في وادي الرافدين أثناء أدائهم الطقوس السحرية، فهم يصدرون أصواتا غريبة ويرسمون دوائرا حول أنفسهم بالعصي السحرية مرددا كل واحد منهم الكلمات التالية: ((بيدي أجمل دائرة سحر أيا، بيدي أجمل عصا الصنوبر، سلاح أيا المقدس، بيدي أجمل غصن شجرة الشعائر العظيمة))[2] يستحضر الساحر هنا شخصية أيا **Ea** إله الحكمة والتعاويذ والمتحكم في قوى الوجود ونواميسه[3] وكأنه يستعطفه لاكتساب شيء من قوته تسمح له بأداء طقوسه السحرية، كما أن هناك إشارة إلى العصا الصنوبرية المقدسة وهي تذكرنا بعصا سيدنا موسى عليه السلام مع سحرة فرعون أما الإشارة إلى الدائرة فهي ترمز إلى محاولة السيطرة على العالم أو الكون ويرمز غصن الشجرة إلى الحياة والتواصل مما يؤكد أن هذا الطقس ينتمي من حيث مضمونه ودلالته إلى معتقدات وأساطير النشأة والتكوين التي تتحدث عن البدايات الأولى لظهور الكون وخلق البشرية. وهي حلقة تتجلى فيها الحضرة الإلهية، والأداء الطقوسي الذي يمارس في المعابد، أضف إلى ذلك أنها تجمع الناس في وحدة شعورية أناسية عالية في الروحانية والذوقية الميتافيزيقية.

[1] خزعل الماجدى، بخور الآلهة، ص 183

[2] المرجع نفسه، ص 188

[3] طلال حرب، معجم أعلام–الأساطير والخرافات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999، ص 76

*وهذا الاستعطاف الموجه للآهة أو المقدمات الاستهلالية التي تسبق كل ممارسة قولية أو فعلية ظاهرة ملفتة للنظر في الآداب والنصوص القديمة كالإليادة والأوديسة ومعلقات الشعر الجاهلي التي تبدأ بالوقوف على الآثار أو الأطلال واستعطاف آلهة الشعر، في حين نجد في هذا النص استعطافا لآلهة السحر لعلها تجيب الساحر و تسمح له بممارسة السحر، وهذا يدل على أن السحر كان في البداية يمثل معارف من اختصاص الآلهة وحدها، ثم انتقل إلى الإنسان عندما تشكل وعيه الروحي. وبدأ يمارس الطقوس والشعائر والرقى السحرية. مما يشير إلى أن ثمة وعي روحي اتصف به الإنسان الأول، وهذا الوعي كان نتيجة التراكمات الأسطورية والسحرية التي كان يتلقاها الإنسان عن أسلافه.

وقد دلت العديد من الرموز والصور والإشارات الأثرية القديمة على ممارسات سحرية ذات طابع تأملي وديني فجرته التجارب الإنسانية الأولى في صراعها مع الطبيعة حينا، وفي عبادتها لها حينا آخر. ويقينا أن السحر بوصفه ممارسة طقوسية (دينية) أولا، وعيا معرفيا ثانيا لفرض إرادة الإنسان وقوته، كان له الحضور الأقوى بين الألف الرابع قبل الميلاد في بلاد وادي الرافدين بوصفها مهد الحضارة ونقطة انطلاق في بلورة رؤية معرفية ووعي فلسفي قائمين على أسس اعتقادية. وعندما تحولت الدهشة عبر الوعي إلى ممارسة سحرية شكلت بدايات الوعي الفني بأغراضه وأجناسه المتعددة. وقليلا قليلا توسعت المدارك والتأملات وتوسعت معها مساحة الوعي وتم الكشف عن قيم ومعارف ناظمة لسلوك الناس ومجيبة عن تساؤلاتهم، ومؤسسة لقواعد وتقاليد عامة، الأمر الذي شكل منظومة من القيم، والمعارف الفلسفية التي لا يستهان بها، عبر عنها الفيلسوف اليوناني "إكزينوفان" (570–480) ق.م بطريقة ذكية وغير مباشرة في قوله ((البشر أحدثوا الآلهة، وأسبغوا عليها عواطفهم، وصورتهم، وهيئتهم، إلا أنه لا يوجد إلا إله واحد هو أرفع

الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركبا على هيئتنا، ولا يفكر مثل تفكيرنا))[1] فبعد تعدد الآلهة وتحكيم السحر والعواطف والصور والهيئات المختلفة، بدأ التفكير الإنساني يتجه نحو الإله الواحد أو الخالق الواحد، وهي انعطافة هامة في تاريخ الأفكار أسست فيما بعد لمرحلة جديدة بدأت فيها الفلسفة تشق طريقها نحو الميتافيزيقا والبحث عن هذا الحاضر الغائب عن الأنظار. وبما أن ((الفلسفات الكبرى أحداث زمنية في تاريخ العالم. وليس ذلك فقط لأنها حقب في تطور الإنسانية العقلي. فكل منها قوة روحية قوية تسهم في بزوغ وتطور حقبة جديدة))[2] فالحقبة السحرية حقبة فلسفية بدائية أسهمت في بزوغ حقب فلسفية متطورة عبر تاريخ البشرية.

ونظرة سريعة على النصوص السحرية ومختلف أشكال التعبير الأخرى كالرسومات والأشكال كانت لها وظائف سحرية لأول الأمر ثم تحولت إلى وظائف جمالية، تؤكد ما نذهب إليه من أن المرحلة السحرية مرحلة فلسفية بدائية، فقد حملت هذه النصوص والرسومات دلالات ذات مغزى فلسفي وبالخصوص تلك التي تتعلق بخلق الكون والإنسان وبما أن السحر يعتمد أساسا على الفعل والقول، فقد كان للقول(الكلمة) مكانتها، فهي تحتل الصدارة في كل فعل ديني، ولذا نجد أنها مقدسة عند الشعوب البدائية، فبالكلمة خلق العالم وبها يموت ويندثر، تذكر الأساطير كيف أن كلمة "أنليل"* لا تتغير ولا تتحول وأنها مصدر حياة الأشياء ((حكمتك هي الزرع ، كلمتك هي الحبوب، كلمتك هي الماء الغامر حياة جميع البلاد))[3] وسواء أكانت هذه الكلمة منطوقة أم المكتوبة فهي تستخدم

---

[1] منير الحافظ، مظاهر الدراما الشعائرية التجسيد الجمالي في مضان المقدس ومنظومة التقاليد الأناسية، دار النايا- سوريا، ط1، 2009، ص 85.

[2] ثيودور اويزرمان :تطور الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 236

* من الآلهة الرئيسية السومرية، يوصف بمنظم الكون، وهو الذي فصل السماء عن الأرض، وخلق المعول ليكون أداة عمل في يد الناس. ينظر: اذزارد، قاموس الآلهة والأساطير، ترجمة: محمد وحيد خياطة، دار مكتبة سومر، ط1، 1987، ص87.

[3] خزعل الماجدي، بخور الآلهة، المرجع السابق، ص 189

من قبل الساحر لأنها تمتلك تلك القوة السحرية الكبرى التي من شأنها تغيير الأمور وتحويلها. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن الكلمة السحرية كانت تسمى عند المصريين كلمة القوة أو كلمة الحق (حقو أو هيكاو **Hekau**)[1] وهذه القوة متأتية من تكرار كلمات بعينها يعتمد عليها الساحر من أجل تحقيق الهدف ذلك أن التكرار في جوهره أسلوب سحري،فهو طلب بإلحاح يرغمك على فعل الشيء أو تركه.

بالإضافة إلى كل ما سبق فإن ((للكلمة جذورها السحرية التي وضعتها بديلا للشيء المقصود. فهي لا ترمز إليه وإنما تحتوي أهم خصائصه. فهي صوته وإيقاعه وحجمه ولونه وهي أيضا جماع حركته النفسية.... فالقبائل الإفريقية لا تعتبر الاسم مجرد لفظ يدل إلى الشيء وإنما هو ترجمة لحقيقة الشخص، فإذا غير اسم الطفل وسمي باسم جديد كما يجري في حفلات الختان إيذانا بدخول الطفل مرحلة المراهقة والاطلاع على الأسرار، فمعنى ذلك أنه خلق خلقا جديدا في عرفهم))[2] ونلاحظ هذا الاعتقاد عند القبائل العربية التي كانت تحبذ لأبنائها الأسماء الدالة على القوة والصلابة (صخر – علقمة....) متمنية أن يكون الشخص (الابن) بحجم التسمية التي اختيرت له بهدف مواجهة الأعداء من البشر والحيوانات المفترسة.

ومن المعتقدات الأخرى التي لها صلة بهذه العادات والتي مازالت شائعة في بعض المجتمعات العربية الشرقية منها بالخصوص أن الطفل إذا كثر بكاؤه ومرضه اعتقد أهله أن سبب ذلك يعود إلى عدم ملائمة اسمه لشخصه. وكان المصريون قديما ينقشون على الأواني الفخارية أسماء أعدائهم، ثم يحطمون هذه الأواني في احتفال ديني مهيب اعتقادا

[1] المرجع نفسه، ص 189

[2] محمد الأسعد، مقالة في اللغة الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1980، ص 39

منهم أن ما تصيب هذه الأسماء من تحطيم وحرق وتكسير سيصيب الأعداء[1] وكان السحر أحيانا يوضع في هذه الأواني على شكل رسومات ثم تلقى في قاع البئر .

تدلنا هذه الأمثلة على الوظيفة السحرية للكلمة، وهي وظيفة ما زالت تمارس إلى يومنا هذا وإن اتخذت أشكالا وطقوسا أخرى كحرق أعلام ورموز الدول المعادية مثلا. ومما لا شك فيه أن هذه الأعمال التي تبدو من الممارسات القديمة تحمل أبعادا فلسفية ومواقف فكرية مناسبة للوعي الذي كان سائدا في تلك المراحل ولا أحد ينكر أن الإنسان البدائي عبَّر عن مختلف مواقفه من الحياة والموت والبقاء والخلود بأسلوب تلك المراحل ولغتها وأشكال تعبيرها المتنوعة كالكلمات والأسماء والتعاويذ والصور والرسومات على أصنافها وأشكالها.

بداية الوعي الفلسفي:

لقد تمثلت البدايات الأولى للفلسفة لدى ((الأيونيين)) بحدود عام 600 عام ق.م وكان الدافع الأساس من ورائها، كما يشير إلى ذلك أرسطو بوصفه بداية كل فلسفة، التعجب والفضول والتطلع إلى معرفة طبيعية الأشياء. أما في المدن الإغريقية التي تقع جنوب ايطاليا، فقد كانت الرغبة التي تكمن وراء البحث والتفلسف، هي رغبة التأليه أو التشبه بالإله إلى أقصى حد ممكن، بغية الإفلات من الحياة الفانية والعودة إلى عالم الخلود والآلهة الذي كان يعتقد أن النفس قد هبطت منه. وكان السؤال الجوهري حين ذلك في أذهان الفيثاغوريين الايطاليين ((أنى لي أن انقذ نفسي من جسد هذا الموت، ومن مركبة الأحزان المتعبة في الوجود الفاني، وأصير إلهاً مرة أخرى؟))[2] وهو سؤال قد طرحه الإنسان في الحضارات الشرقية القديمة من قبل، حينما تسائل عن حياته ووجوده ومصيره بعد الموت، وحين أراد أن ينال نصيبه من الخلود كباقي الآلهة، ويعد جلجامش مثالا بارزا

[1] سعد الخادم، الفن الشعبي والمعتقدات السحرية مكتبة النهضة المصرية –سلسلة الألف كتاب 488، ص 40

[2] أ.هـ. أمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي – المركز الثقافي العربي، ط1–2009، بيروت، ص 20.

على ذلك مما يجعلنا نميل إلى القول بأن السؤال الفلسفي قديما كان نتيجة الوعي بالذات والوجود والرغبة في تخليص هذه الذات من الأحزان والموت، وقد تجلت هذه الرغبة بشكل واضح في الفلسفة الفيثاغورية التي كانت من ورائها ((حركة دينية غربية تعرف باسم ((الأورفية)). وقد ظهرت الحركة الأورفية في بلاد الإغريق في القرن السادس ق.م. وفي البينات الضئيلة المتوفرة لدينا عنها، نسمع عن طقوس التطهير، وعن جماعات صغيرة ممن تدروا أنفسهم تعيش حياة زاهدة، وعن أدب غزير يدور حول أسماء أورفيوس، المغني الخرافي الذي اعتبره الأورفيون نبيا لهم وعن مغنٍّ خرافي آخر هو موسايوس كان للأوفية تأثير واسع النطاق، ليس من السهل تعيين حدوده الدقيقة))[1]

الإنسان في نظر أصحاب هذه الحركة مزيج من الطبيعة الإلهية والأرضية، وتحرير العنصر الإلهي هو الغاية والهدف الذي تتجه إليه الأورفية في الحياة، ويبدو أن النفس في اعتقادهم كانت إلها خالدا حُكم عليه بأن يسجن في البدن، وعن طريق الشعائر السحرية والتطهيرية يمكن تحريره والعودة به إلى رفقة الآلهة. هذه الأفكار وغيرها كان لها أثر كبير على الفلسفة والمعتقدات الإغريقية اللاحقة، وكما سوف نرى، فقد تأثر أفلاطون نفسه والدين جاءوا من بعده تأثرا عميقا بالتراث الفيثاغوري الأورفي. فقد كان أفلاطون يحتقر الأشياء الجزئية الفردية من أجل رونق وبهاء المثل، وقال بعدم واقعية الطبيعية المجسوسية من أجل الحقيقة المتعالية عن كل دنيوي أرضي، وجعل القوة الإلهية المقدسة معارضة للقوة الأرضية من أجل الفضيلة الكاملة للإله[2]، وهو ما فسح المجال أمام البحث في فكرة الألوهية في الفكر اليوناني. وبعبارة أخرى فإن البحث الفلسفي والوعي الفلسفي بدأ وانطلق أول ما انطلق من فكرة البحث عن الخالق، ولذا ارتبطت الفلسفة في نشأتها بالبحث في المتافيزيقا والغيبيات، إذ لم يكن غرضها في البداية هو المعرفة البحثية وإنما

[1] المرجع السباق، ص25

[2] ينظر: مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية–دار التنوير، سوريا، 2008، ص28.

كان هدفها نشر الأخلاقو الفضيلة والمحبة بين الناس، وكانت الفلسفة في خدمة المجتمع، فإذا ما رجعنا إلى الوراء في« القرن السادس قبل الميلاد، وهو وقت ظهور الفلسفة، رلأينا أن طاليس كان متصلا اتصلا وثيقا بحاجات المجتمع في عصره، وأن فلسفته قامت لخدمة مصالح قومه»[1] الأخلاقية بالخصوص وكان اتجاه فيتاغورس نحو الدين والأخلاق أكثر منه اتجاها نحو السياسة.

وكانت الفيثاغورية فرقة تقوم على نظام أخلاقي صارم، وكأنها دير أو معبد. وكان جميع أفرادها يعيشون في زهد وبساطة، ويلبسون لباسا موحدا وهو البياض، ولا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام، وكان الفيلسوف سقراط من أتباع هذه الفرقة، ولذا فلا غرابة أن يسلك كسلكهم، فكان يمشي حافي القدمين[2]. أضف إلى ذلك أن الفلسفة كانت تعني محبة الحكمة، والحكمة في أساسها مبدأ أخلاقي وعلمي في الوقت ذاته. ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد أن الفلسفة كغيرها من الفنون والعلوم نشأت نشأة دينية وهو ما تظهره لنا الفلسفة الشرقية ثم انفصلت واستقلت كنمط من التفكير العقلي عند اليونانيين، لأن ما نجده عند الفلاسفة الأوائل من انتاج فلسفي، هو في الواقع نتاج ناضج جدا، ولا يمكن بلوغ هذه المرحلة من النضج دون أن تكون هناك مراحل أخرى سابقة أقل منها نضجا. وهذه المراحل الأقل نضجا هي التي كانت متصلة اتصالا وثيقا بالجانب الديني والأسطوري والسحري. ونظرة سريعة على تاريخ الفلسفة الأيونية وعلى رأسها: طاليس وأنكسمندر وأنكسيمنس تؤكد ما تذهب إليه فقد كان هؤلاء الفلاسفة دائمي الأنصراف إلى المهارات الفنية التي كانت تشكل بالإضافة إلى السحر والتنجيم جوهر الحكمة الكهنوتية في بابل ومصر، وهي التي استقدمها الأيونيون لعالم الإغريقي، من بابل في الأساس[3].

---

[1] احمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، دار البعث، منشورات وزارة الثقافة 43 ، القاهرة–2007، ص 16

[2] المرجع نفسه، ص 29–30.

[3] ينظر أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، المرجع السابق، ص 21.

كل هذا جعل في فكرة الألوهية حاضرة بشكل قوي في الفكر الأسطوري والفلسفي على حد سواء.

نشأة التفكير الإلهي في الحضارات الشرقية القديمة:

تعد فكرة الألوهية، أو البحث عن الإله، من أهم القضايا التي شغلت فكر الإنسان منذ أقدم العصور والحقب، وما رافقها من تساؤلات حول الحياة والموت والمصير وطبيعة الكون. وهل للكون خالق أو قوة خفية تسيره؟ وكيف هو هذا الخالق أو الإله؟ وكيف يمكن التعامل معها؟

حاول الإنسان عبر أجياله المتعاقبة أن يجيب عن هذه التساؤلات وأن يكوّن لنفسه موقفا. ولعل أقدم من حاول البحث في هذه الفكرة البابليون والسوماريون القدماء الذين اعتقدوا ((أن الآلهة خلقت الكون– البشر، فهي خالق كل شيء، وموجه كل شيء، ومنفذ كل شيء قبل حدوثه))[1] وهذا جعلهم يثقون بها ويعتمدون عليها كما يعتمد الأبناء على الآباء، ويحدثونها كأنها الأمهات ويسترضونها ويتقربون إليها بالقرابين ويؤدون الطقوس والشعائر، فتغفر لهم المعاصي والذنوب. لقد ((عاش السومريون وورثتهم في الديانة كما يعيش السمك في الماء. كانت تعيش في داخلهم، تزودهم بالأوكسجين الروحي والفكري))[2] ومن ثم فلا غرابة أن يكون هذا التصور منطلقهم في كل شيء.

ففي قصيدة سومرية بعنوان (رجل وربه)، وهي تسبق التوراة – كما قيل – بألف عام، نشرها (كريمر) في كتابه: (التاريخ يبدأ من سومر)، يسأل الرجل المعذب إلهه بجزع:

يا إلهي، النهار يسطع بنوره على الأرض
أما أنا فيومي مظلم
الدموع والحزن والضيق واليأس تسكن أعماقي
والمصير السيء يمسك بيدي وينتزع أنفاسي

[1] عبد الوهاب حميد رشيدة، حضارة وادي الرافدين، المرجع السابق، ص 203

[2] المرجع نفسه، ص 204

والحمى اللعينة منتصرة على جسدي
يا إلهي أيها الرب الذي خلقني، أنقذ وجهي
إلى متى تهملني وتتركني دون حماية[1]

يبدأ هذا النص بشكوى خافتة موجهة إلى المعبود بهدف تغيير حاله، فهاجس الموت والبؤس والحزن والمصير السيء والمرض اللعين وهموم الحياة، بعامة، من خوف وقلق وعدم الاطمئنان وغياب الاستقرار الروحي، هذه الظروف وغيرها أحاطت بالإنسان الشرقي في بلاد الرافدين على الرغم من أداء واجباته والتزاماته الدينية تجاه الآلهة، مما يدل على أن هذه الحالات لم تكن أمرا عرضيا، بل هي حالة ميتافيزيقية وغيبية في الأصل ناتجة من وعي يمتزج فيه الديني والفلسفي والواقعي، فعندما يصرح هذا الإنسان ((يا إلهي أيها الرب الذي خلقني، أنقذ وجهي إلى متى تهملني وتتركني دون حماية)).

فهو في الحقيقة يبحث عن وسيلة أو طريق يخرجه من هذا الخيالي أو الحلم الذي طال أمده ومرت عليه أجيال وأجيال، إنها لحظة تشكل الوعي، ولحظة اكتشاف الذاتي والعقلي لحظة التمفصل بين المتخيل الأسطوري والوعي الفلسفي، لأن مهمة الفلسفة هي أن تدرك ذاتك وتفهم ما هو موجود وما هو محيط بك. وهذا يعني أن الفلسفة تعكس بطريقة فكرية مباشرة أو غير مباشرة روح عصرها، إذ لا يمكن للفرد أن يتخطى زمانه دون أن يترك بصماته بإصلاح المتدهور عن طريق الفكر، وهذا يعني أن الفلسفة تبدأ عندما تصبح الحياة الروحية غير مقنعة أو غير مجدية، فالجانب الروحي كان هو المحرك لعملية التفلسف قديما، فعندما يصيح الإنسان مستغيثا ربه – كما يظهر في النص السابق– فإنه يدخل الفلسفة من بابها الواسع بعقد صلة متينة بين الواقع ((الأنا)) والميتافيزيقا (الله).

وإذا كانت الفلسفة على حد رأي هيجل هي اكتشاف العنصر العقلي والمادي، فإن الفلسفة الشرقية هي اكتشاف العنصر العقلي والروحي عند الإنسان، وهاهنا يكمن الفرق بين

[1] عبد الوهاب حميد رشيد، حضارة وادي الرافدين، المرجع السابق، ص 205

الفلسفة اليونانية الغربية التي يطغى عليها الجانب النظري، والفلسفة الشرقية التي بدأت بداية عملية وتأملية في آن واحد. وقد شدد فلاسفة الشرق من العرب والهنود والصينيين على الدوام ((أن الممارسة العلمية هي المحك النهائي للحقيقة، والرؤى الفلسفية لابد أن تطرح في مجال هذه الممارسة، وأن تعايش الحياة، وفقا للمثل العليا الخاصة بهذه الرؤية. ونوعية الحياة المعيشة وفقا لتلك المثل العليا هي المحك النهائي لأي رؤية، وكلما أصبحت الحياة أفضل، غدت الرؤية أكثر اقترابا من الحقيقة الكاملة))[1] وهذا يعني أن الفلسفة عند الشرقيين تقاس بمدى ارتباطها بالواقع وخدمتها لهذا الواقع، ولهذا السبب ينبغي على الفيلسوف أن يتوصل إلى وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة والكاملة، لكي يكون فيلسوفا، فليس هناك تحديد فاصل بين النظري والتطبيق. وكل من عمل على تحسين الحياة باستئصال أسباب المعاناة والشر فهو حكيم وفيلسوف، هكذا كان يُنظر إلى الفلسفة وإلى الفيلسوف في الفكر الشرقي القديم.

ولهذا السبب اهتمت الفلسفة الشرقية بالبحث عن طرق القضاء على المعاناة وتحرير الإنسان من قبضة هواجس القلق والخوف من الموت والمصير من خلال الوقوف على فكرة الألوهية والميتافيزيقا، ولذا فالفلسفة والدين لا يعتبران نشاطين منفصلين في الشرق، فالفلسفة تبحث فيما قرره الدين من تصورات وتحاول تجسيده نظريا وسلوكيا، وبهذه النظرة يحدث التكامل بين الدين والفلسفة[2] ويصبحا حقا نشاطين غير منفصلين. هذا الطرح يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا من أن الفلسفة نشأت وتطورت في أحضان الدين.

ولعل أقدم من حاول البحث في فكرة الألوهية بعد البابليين والسومايين في بلاد وادي الرافدين، المصريون القدماء الذين كانوا أساتذة الإنسانية الأوائل، فقد نزح إليهم فلاسفة اليونان وأخذوا عنهم الكثير، ولا نريد هنا أن نقف عند هذه النقطة من عوامل التأثير

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص30

[2] المرجع نفسه، ص31

والتأثر، ولكن أن نقف عند تصور المصريين القدماء لإله، وكذا تصورهم للعالم الآخر أو ما يسمى في الفلسفة بالميتافيزيقا، ونحن هنا نركز على الميتافيزيقا لأن الفلسفة قديما كانت تعنى بالبحث في الميتافيزيقا. قبل كل شيء كانت الآلهة لديهم تمثل شيئا خطيرا على حياة الإنسان، بل على حياة الكون برمته، وهذا التصور أو بالأحرى الاعتقاد في حد ذاته دليل واضح على أن المصريين القدماء كانوا على درجة عالية من الوعي الميتافيزيقي، غير أن هذا الوعي كان ملفوفا بصبغة أسطورية خيالية لم تمكنه من الانفصال وتشكيل رؤية فلسفية واضحة ومستقلة، إنها المرحلة التي تسبق الوعي الفلسفي الخالص، مرحلة الرغبة في بناء المفاهيم والتصورات والانعتاق من الأسطوري وما قبل الفلسفي.

يتضح من خلال التراث المصري القديم أن معظم هذا التراث كان في الواقع إجابة عن مجموعة من الأسئلة والاستفسارات التي طرحها الإنسان على نفسه آنذاك، وهي أسئلة، بدون شك، تدور حول فكرة الألوهية وبالتالي نشأة الكون ومصير الإنسان والانتقال إلى العالم السفلي، وحول الخير والشر، السعادة والشقاوة، الخصب الجدب، الليل النهار، أهو إله واحد؟ أم آلهة متعددة؟ هل هي مخلوقة أم غير مخلوقة؟ وهل لها صفات بشرية؟ ومن أين تستمد قوتها؟ وكيف يمكنها التأثير على الحياة؟ وهل التمرد عليها يسبب الكوارث والأمراض؟ وهل تموت هذه الآلهة أم أنها باقية وخالدة؟

هذه جملة من الأسئلة المصيرية والفلسفية التي كانت تدور بخلد المصريين وهم دائما يبحثون لها عن أجوبة من خلال معتقداتهم وأساطيرهم ورموزهم الدينية. ويبدو أن فكرة الإله عندهم قد تحركت من المستوى المجرد إلى المستوى المجسم الملموس، أي أن الإله كان في الأصل عديم الشكل وغير متبلور إلى حد ما، ثم أصبح واضحا تدريجيا من خلال علاقته بالعالم، أي بالظواهر الطبيعية، بحيث سهل على الناس التعرف عليه. ومن ثم فقد كان واضحا أن المصريين أمكنهم الانشغال بمثل هذه العمليات الفكرية حينما

أصبحوا على درجة من الوعي تمكنهم من صياغة المفاهيم ولمدة أطول[1]، غير أن هذه المفاهيم، كما سبق وأن أشرنا، ظلت غامضة ومبهمة بفعل طغيان الاعتقاد والتقديس.

وللإشارة فقد رأى بعض العلماء من المهتمين بالحضارة المصرية القديمة أنه ((فقط بعد اختراع الكتابة أصبح قدماء المصريين متطورين فكريا بدرجة تكفي لتخيل الإله على هيئة بشرية. وليس من شك أيضا في أن المصريين كانوا متقدمين بدرجة تؤهلهم لإدراك القوة الأعلى بمفهوم الإنسان، قبل معرفتهم بالكتابة، لأنهم كانوا يخلقون صورا تمثل القوة والمقدرة في زمان يسبق عصر الأسرات، كتلك التماثيل التي شكلوها على هيئة إنسان أو حيوان في أحجام مختلفة[2])). كالأسود والثعابين والتماسيح وغيرها. يذهب بعض العلماء إلى أن الديانة المصرية القديمة ،ديانة معقدة و غامضة في بعض الأحيان نظرا لتعدد صور الألهة والأشكال الدينية المنقوشة على جدران المعابد والمقابر وبخاصة المقابر الملكية و الأساطير والخرافات التي تدور حولها. ولكي نفهم التصور القديم سواء في مصر أو غيرها من بلاد الشرق عموما لابد أن نضع في الحساب بعض الأمور.

أولاً، إن الإنسان في العصور الغابرة كان عاجزا عن إدراك الأشياء المعنوية والارتقاء بمستوى تفكيره وتصوراته إلى درجة عالية تسمح له بالانفصال عن الماديات والتأمل خارجها ، بحيث ظل حبيسا داخل تصوراته المادية ، بعيدا عن النور الإلهي الحقيقي . وقد أدى هذا الانحباس إلى تصور الإله كائنا ماديا ملموسا مختصا في شيء من الأشياء كإله الأموات وإله الأحياء وإله الماء وإله الأرض، ومن ثم تعددت الآلهة وتداخلت وظائفها .

ولم ينجح القدماء رغم المحاولات التى بذلت فى هذا المجال فى توحيد هذه الآلهة فى إله واحد. مما يشير إلى أن الوعي الإنساني كان لا يزال في مراحله الأولى ولم يخرج

[1] ينظر جون بينز وآخرون، الديانة في مصر القديمة، ترجمة: محمود ماهر طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1، 2012، ص 30

[2] المرجع نفسه، ص 32

بعد عن الماديات وعن الوعي الديني الذي يختلف عن الوعي الفلسفي. ففي هذه المرحلة كان الإنسان يسلم بالحقائق من دون بحث أو جهد، وهذا يعنى انه لم يبلغ بعد مرحلة الوعي الفلسفي الذي يقوم أساسا على البحث والفرضيات لأن ((المطلوب أساسا على مستوى الوعي الفلسفي، هو البحث عن الحقيقة لا التسليم بحقيقة مطلقة من دون بحث)).[1] وهنا يكمن الفرق بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة أو المتحضرة.

ويجب أن لا يفهم من هذا الفرق أن العقلية البدائية عقلية مختلفة وعاجزة بل العكس هو الصحيح، لأنه ما كان للعقلية المتحضرة أن تصل إلى ما وصلت إليه اليوم من انجازات لولا تلك البدايات المعرفية والتجريبية البسيطة التى عايشها إنسان تلك الفترات، وهي في جوهرها تصورات وأفكار حدسية توصل إليها من خلال شعوره بالدهشة حينا وشعوره بالخوف أحيانا كثيرة .

ولعل « الدهشة والخوف من مظاهر الطبيعة قد فجرت الوعي الغريزي الكامن الى وعي تأملي، حفزه لأنه يؤسس منظومة معارف بدائية، ما لبثت أن غدت بعد حين من الزمان تقاليد روحية دينية أسطورية وفكرية وفنية وأخلاقية وأعراف وقوانين وضعية [2] وتأملات فلسفية بسيطة استطاعت على الرغم من بساطتها أو أسطورتيها، إن صح هذا التعبير، أن تعكس نظرته للحياة والموت وأصل الأشياء وخالقها .

وقد لعب الخيال دورا فعالا في تنمية هذه التأملات والمعارف وإصباغها بصبغة خيالية يغلب عليها الإطناب والمبالغة، ولذا بدت أقرب إلى الأفكار الأسطورية منها إلى الأفكار الفلسفية التي ألفناها عند كبار فلاسفة اليونان. وهو ما عبر عنه فرانكفورت في قوله: ((فالفكر في الشرق الأدنى القديم يبدو ملفوفا بالخيال، ونعتبره نحن مشوبا بالوهم

[2] علي محمد اسبر، ماهية الوعي الفلسفي، المرجع السابق، ص 85

[2] منير الحافظ، مظاهر الدراما الشعائرية، المرجع السابق، ص 6

والخرافة))،[1] وهذا يعنى أن مصدر معارف الإنسان الأول كانت مباشرة تنطلق من التجربة ومن الحدس والعاطفة بينما تنطلق معارف الإنسان المتحضر من العقل، فالتأمل الفكري أو العقلي عند هذا الأخير يسمو على التجربة بغية تفسيرها وتنظيمها وتوحيدها، ويدرك هذه الغاية بواسطة الفرضيات التي يعتمد عليها. وعليه ((فالفرق الأساسي بين موقف الإنسان الحديث وموقف الإنسان القديم من حيث العالم المحيط بهما هو هذا: عند الإنسان العلمي، يشار إلى عالم الظواهر عادة بـ "هو". بينما يشار إليه عند الإنسان القديم ب"أنت" وهذا التشكيل يتعدى التأويلات "الروحانية" أو "الشخصانية" المألوفة بكثير. بل انه يكشف عن نواحي العجز في هذه النظريات المقبولة عموما. لأن العلاقة بين "أنا و"أنت" هي علاقة الصنف بالصنف عينه. وأفضل طريقة لتفسير صفتها الفذة هي مقارنتها بأسلوبين آخرين من أساليب الإدراك: العلاقة بين الذات والموضوع، والعلاقة القائمة عندما أفهم أنا، كائنا حيا آخر))[2] وهذا يعني أن الفكر العلمي ينطلق من التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي عكس الإنسان البدائي الذي لا يميز بين الذاتي والموضوعي لأنه عاجز عن الانسحاب من حضرة الظواهر، وبالتالي يصبح الفرق بين الفكر الميثيولوجي عند القدماء والفكر الفلسفي عند المحدثين كالفرق بين من يعيش الحدث أو التجربة من الداخل وبين الذي يصفها من الخارج وهو بعيد عنها .

من المحتمل، إن لم نقل من المؤكد، أن القدماء قد أدركوا بعض المشاكل الذهنية كما تشير إلى ذلك بعض أساطيرهم وتساءلوا عن أصلها ومصيرها وكيفية التعامل معها، غير أن تجربة الخيالي جعلتهم حبيسي الوعي الأسطوري والديني، فكانت آراؤهم وتصوراتهم خليطا من الخيال الأسطوري والشعري والفلسفي، فامتزج الدين بالأسطورة والشعر بالخيال والفكر ((فالتصوير الشعري الذي في الأسطورة، إذن ليس مجرد سرد

[1] هـ.فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ص 13

[2] المرجع نفسه، ص 15

لقصة رمزية، إن هو إلا ثوب اختاره البدائي بعناية للفكر المجرد، فالصور لا يمكن فصلها عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذي أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها))[1] .

فكل من الأسطورة والشعر يكشفان عن حقيقة فلسفية وميتا فيزيقية، وأن تعذر في بعض الأحيان إثباتها. وخير مثال يمكن الاستشهاد به في هذا المجال أساطير الخلق والتكوين وهي كثيرة ومتعددة، ففي نصوص الأهرام المصرية نجد حديثا عن أساطير تسبق أساطير الخلق و التكوين تروي عن بداية الكون :

قبل أن تتكون السماء
قبل أن يتكون الناس
قبل أن تولد الآلهة
قبل أن يتكون الموت ...[2]

كان المصريون القدماء، يعتقدون أن الخالق خرج من مياه الهيولى، وأقام هضبة صغيرة من اليابسة يقف عليها، وهي الهضبة نفسها التي بدأت الخليقة عليها، وقد اختلفت الآراء حول مكانها، فقيل أنها في معبد (فيلاي) الذي يعتقد أنه تكون قبل أن يتكون أي شيئ آخر في الدنيا، والأرض مازالت في كثيف الظلام، وقد ادعت معابد أخرى الادعاء نفسه ،ونصت صراحة على أنها ((الرابية الالهية الأولى))[3]. وعلى هذا النحو كانت مياه الهيولي التي خرجت منها الحياة، موجودة في عدة أماكن و بذلك تلعب دورها في المجال الاقتصادي للبلد، وتعد أحيانا ضرورية لإكمال صورة بداية الكون في الاعتقاد والتصور المصري القديم. بالإضافة إلى هذا التصور كان هناك اعتقاد آخر مفاده أن مياه الهيولي (النون) كانت تعتبر أيضا مياه العالم السفلي الذي ينبغي على الشمس والأموات أن

[1] المرجع السابق، ص 18
[2] المرجع نفسه، ص 26
[3] المرجع نفسه، ص 34

يعبروه للانتقال إلى العالم الآخر. وهذه المياه هي نفسها مياه فيضان النيل السنوي، التي تنبت الزرع و تنبت الخصب .

ولو رجعنا قليلا إلى التصور المصري القديم حول الآلهة وأماكن عبادتها، وهي كثيرة ومتنوعة – كمايقول جون بينز((بعضها مرتبط بالظواهر الطبيعية والتجريد، وبعضها محلية وأخرى قومية، وبعضها جنائزية وأجنبية))[1] لوجدنا أن هذا التطور نابع من وعي اقتصادي إن صح هذا التعبير فالآلهة كانت دوما مصدرا من مصادر الرزق والحياة، ولاسيما في أوقات الشدة والقحط .

يقوم (ديفيد سيلفرمان)[2] في حديثه عن الألوهية والآلهة في مصر القديمة برسم الخطوط الأساسية للمفاهيم المصرية القديمة لفكرة الإله والألوهية ويحللها ثم يصنف هذه الآلهة، ويبرز ترابطها وتداخلها ونفوذها ومكانتها في التسلسل الإلهي مشيرا إلى صعوبة تحديد ملامح معنية لهذا الإله أو ذاك نظرا ((للعديد من التماثلات والعلاقات المتداخلة بين اعضاء مجمع الآلهة المقدس، ولكن تحديد هذه الشبكة المعقدة للمعقدة للمعبودات يعد تطورا كبيرا لمفهوم الإله ذلك الذي جاء إلى الوجود خلال مراحل مبكرة للحضارة القديمة، وأنتج العقائد التي قامت عليها ديانة مصر القديمة لمدة تزيد على ثلاثة آلاف سنة))[3] وقد قدم علماء الانثروبولوجيا نظريات وآراء كثيرة تخص أفكار الإنسان ,في مراحل الحضارة المبكرة وانتهوا إلى أن ((الإله كان في الأصل عديم الشكل غير متبلور إلى حد ما، ثم أصبح واضحا تدريجيا من خلال علاقته بالعالم، أي بالظواهر الطبيعية))[4] .

لقد تزحزحت فكرة الإله من المستوى المجرد (عديم الشكل) إلى المستوى المجسم الملموس بحيث يمكن التعرف عليه، قد تم هذا بعد مراحل من التطور المادي

[1] جون بينز، الديانة في مصر القديمة، المرجع السابق، ص 56 وما بعدها

[3] المرجع نفسه، ص25

[3] المرجع نفسه، ص 26

[4] المرجع نفسه، ص 30

والاقتصادي. غير أن السؤال الأساس الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو كيف تم هذا الانتقال من المجرد إلى الملموس أو المرئى على هيئة إنسان أو حيوان أو نبات. يبدو أن هذه الفكرة تعود إلى الأزمنة الأسطورية الغابرة التي لم يصلنا منها إلى النزر اليسير ومفادها أن الإله الذي يدعى (الساكن في السماء) أو(مالك السماء) هو اله أبدي ،كلي المعرفة، وكلي القدرة ،ليس له صورة تعكس ملامحه، وليس بينه وبين البشر وسيط، ولا يلجؤن اليه الا عندما يصابون بالمرض أو القحط. يقولون في دعائهم : ((أنت في عليائك لا تأخذ مني ولدي انه صغير طري العود)) [1] أو يقولون :((أيتها الماء التي ندين لها بالعرفان والإحسان أصابنا الجفاف الهائل. افعلي ما بوسعك حتى يهطل المطر ومن أجل أن تمرع الأرض وتخصب الحقول" [2] ويقدمون إليه الأضاحي أثناء المحن والشدائد. هكذا كان يتصور الإنسان القديم فكرة الألوهية أو الخالق، وهو تصور، يبدو في اعتقادنا تصور سليم قريب من تصور الديانات السماوية.

ولكن ماذا حدث بعد ذلك ؟

بعد فترة من الرسل والأنبياء الذين كانوا وراء ترسيخ هذا التصور، ساد اعتقاد آخر فحواه أن هذا الإله (الأكبر) قد انسحب إلى السماء تاركا آلهة أدنى منه منزلة تسير شؤون الناس، لكل منها له مجاله واختصاصه، فكانت هذه الكثرة من الآلهة، أو قل من الأجداد الأسطوريين .

وبعد هذا الانسحاب أطلق عليه اسم (الاله الهادىء)، يهرع إليه البشر كملاذ أخير في الأوقات الشديدة والأزمنة العصيبة. وللإشارة فإننا نجد هذا التصور عند العديد من القبائل مثل قبيلة هيريرو (Herero) وقبيلة تومبوكا (Tumbuka) وقبيلت ايوي (ewe)

[1] ميريسيا الياد، ملامح من الأسطورة، المرجع السابق، ص 117

[2] المرجع نفسه، ص 118

وقبيلة جيرياما (Gyiriame) القاطنة في افريقيا الشرقية. وفي هذا المجال يقول أبناء قبيلة نيكريوس(Negrillos) إن« الإله ذهب بعيدا عنا[1]»

ويعتقد أبناء قبيلة بانتوان أن هذا الإله، بعد خلقه للإنسان، توقف عن رعايته والاهتمام به، بشكل نهائي[2]. يبدو أن هذه الاعتقادات أو التصورات كانت أول مثال عن (موت الاله) الذي تحدث عنه بانفعال قوى الفيلسوف الألماني نتشه. أو(خسوف الإله) الذي قال به مارتانا بوبر mortin buber ، وهي أيضا من هواجس وتصورات بعض علماء اللاهوت المعاصرين .

هكذا تصور المصريون والعبرائيون والعرب الإله في بدايته الأمر، هو الأكبر والأبدي والقوى، العارف، القادر، غير أن هذا التصور ،كما ذكرنا قبل قليل، بدأ يختفي شيئا فشيئا بالاقتراب من الاله الثانوية التي يعتقد أنها واسطة بين البشر والإله الأكبر، وهو ما يعرف بـ (الشرك).

وقد رأى بعض علماء الآثار أنه فقط. ((بعد اختراع الكتاب أصبح قدماء المصريين متطورين فكريا بدرجة تكفي لتخيل الإله على هيئة بشرية، وليس من شك أيضا في أن المصريين كانوا متقدمين بدرجة تؤهلهم لإدراك القوة الأعلى بمفهوم الإنسان، قبل معرفتهم بالكتابة لأنهم كانوا يختلقون صورا تمثل القوة والمقدرة في زمان يسبق عصر الاسرات، كتلك التماثيل التي شكلوها على هيئة إنسان أو حيوان في أحجام مختلفة))[3].

نستشف من هذا الرأي أن فكرة الألوهية في الشرق عموما قد مرت بمرحلتين مختلفتين، الأولى مرحلة التصور المجرد والثانية مرحلة التصور المجسد، أي تجسيد الإله في أشكال وأحجام مختلفة تجلت واضحة في القطع الأثرية التي تم اكتشافها في العراق أو

---

[1] ميريسيا الياد، ملامح من الأسطورة ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ط1، 1995، ص 118-119

[2] المرجع نفسه، ص119

[3] جون بينز، الديانة في مصر القديمة، المرجع السابق، ص 32

مصر أو سوريا بوصفها موطن الحضارات الأولى، والتي تميل إلى دعم فكرة التجسيد هذه وارتباطها بكائن قوي أو مصدر تقديس وتبجيل.

وسواء ثم تخيل الإله في صورة إنسانية أو صورة طبيعية أو حيوانية، فإن ما له دلالة، فيما يبدو من الآثار ،ليس الشكل الذي أخذه مفهوم الإله، ولكن الحقيقة بأنه يمكن لهذا المفهوم أن يتجلى على هيئات عديدة تأخذ تارة شكلا إنسانيا وتبدو تارة أخرى، في شكل حيواني أو نباتي، وربما كانت تندمج و تتصهر العناصر الإنسانية و الحيوانية معا، كما يظهر ذاك في رسومات الآلهة الفرعونية مثل الإله (خنوم) الذي له رأس كبش وجسم إنسان، والآلهة (حتحور) التي تأتي في شكل بقرة رأسها أنثى، واله الشمس (رع حور آختى) الذي يظهر بشكل انسان برأس صقر، أو الآلهة (تاورت) التي يتشكل جسمها من أجزاء مركبة من مجموعة حيوانات كفرس البحر والتمساح واللبؤة[1].

نلاحظ في تلك الرسومات حيوانات مثل الثيران والطيور والأفاعي وقد انهمكت في الأنشطة الإنسانية وتظهر العديد من الأساطير هذا الاندماج والانهماك بأن تصف هذه الحيوانات أو المعبودات بالصفات الإنسانية، فهي تفكر وتتكلم وتختار، وتمتلك الأحاسيس والمشاعر بالإضافة إلى ذلك فهي تشارك الإنسان طقوسه وأعماله المختلفة وللإشارة فان هذا التصوير للآلهة يقترب كثيرا من مرحلة تصوير الآلهة اليونانية على يد الشاعر هوميروس وهزيود التي لا تخلو من الأوصاف التي تشبهها بالكائنات الحية .وعلى العموم فان هذه الأشكال أو بالأحرى ((التماثيل إنما هيئت لتكون أمكنة لهم (أي الآلهة) يتخذون فيها شكلا تراه العين. وعلى هذا النحو قد يرتاح الإله آمون حين يأوي إلى تمثال في شكل إنسان أو كبش انتقي خصيصا له، أو اوزة انتقيت خصيصا له وهو يبقى على ذاته

[1] جون بينز وآخرون، الديانة في مصر القديمة، المرجع السابق، ص 34-35-40

ولا يماثل الشكل الذي يظهر فيه للعين، غير أنه يتقمص كل مرة شكلا يختلف باختلاف الغاية من ظهوره، كأنه إنسان له منازل شتى وأثواب متباينة))[1].

وأيا ما كانت عليه هذه الأشكال، فإنها في اعتقادنا تمثل مفهوما متقدما ومتميزا لما هو في الأصل من حيث أنها تعبر عن قوة إلهية مقدسة، مهما كان شكلها، فالشكل في هذه الحالات له دلالات رمزية لأفكار أعلى عن الإله، فالأمثلة العديدة للآلهة المرتبطة بالعناصر الكونية، سواء في الشرق أو في اليونان قديما ،تشهد بأهمية هذه المرحلة المبكرة ومن التطور الفكري عند الإنسان والتي يطلق عليها غالبا مرحلة ما قبل الوعي الفلسفي.

لقد استطاعت أساطير الشرق القديم أن تثير الأفكار الإنسانية و تناقشها،و على رأسها فكرة الألوهية وتفكر فيها تفكيرا قريبا من التأمل الفلسفي و ذلك على الرغم من طغيان الجانب الخيالي الذي بدأ يخفت شيئا فشيئا في الفلسفة اليونانية التي انبثقت من الروح العميقة التي كانت موجودة في الشرق ((ففي بلاد اليونان قد وجد الفكر (الفلسفة)ذاته بذاته، وعرف ذاته بذاته، وعرف الكون على أنه جوهر ذاته))[2] وهذه قمة الوعي الفلسفي، أي أن الفيلسوف ما لم يتحقق عند الشرقيين الذين عجزوا عن الانسحاب من حضرة الأشياء والظواهر وهو نفسه ما ذكره فرانكفورت عندما قال: ((إن الإنسان البدائي يعجز عن الانسحاب من حضرة الظواهر))[3] أي أنه لا يستطيع أن يميز بين الذاتي والموضوعي اللذين هما أساسا كل تجربة مهما كان نوعها. فإذا حاولنا تعريف تركيب الفكر الأسطوري ومقارنته بتركيب الفكر الفلسفي الحديث وجدنا أن الفرق بينهما ناجم عن الموقف والمقصد العاطفيين. فالتمييز الأساسي في الفكر الحديث، هو مابين

[1] هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، المرجع السابق، ص81

[2] حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، دار الغرب سوريا 2009، ص 5

[3] جون بينز وآخرون، الديانة في مصر القديمة، المرجع السابق، ص 23

(الذاتي) و(الموضوعي)[1]، أو ما يسمى بـ (أنا) و(أنت) على حد تعبير فرانكفورث ((فالفرق الأساسي بين موقف الإنسان الحديث وموقف الإنسان القديم من حيث العالم المحيط بهما هو هذا: عند الإنسان العلمي ،يشار إلى عالم الظواهر عادة بـ (هو) بينما يشار إليه عند الإنسان القديم، وكذلك البدائي بـ (أنت)))[2] يمكن لل(هو) أن يقرن علميا بأشياء أخرى، وأن يبدو ظاهرة من مجموعة الظواهر يمكن ملاحظته وفهمه من خلال القوانين العامة وبالتالي التنبؤ بسلوكها في ظروف معينة. في حين (الأنت) عكس ذلك تماما.

((إن(الأنت) شخصية الفرد التي لا سابقة لها ولا موازي، ولا يمكن التنبؤ بها، إنها وجود لا يعرف إلا بمقدار ما يكشف عن نفسه. و(الأنت)، فضلا عن ذلك، ليس مجرد موضوع للتأمل والفهم، بل إن الإنسان يجربه عاطفيا شاعرا بعلاقة حركية متبادلة. ولهذه الاسباب نجد تبريرا لقول كرولي: ليس للإنسان البدائي إلا أسلوب واحد للتفكير، وأسلوب واحد للتعبير، وأسلوب واحد للكلام ،الأسلوب الشخصي))[3]. والأسلوب الشخصي، كما هو معروف في علم النفس والآداب، أسلوب متغير وغير منتظم تحكمه العواطف والمشاعر، ومن ثم فهو غير قادر على وصف الأشياء وصفا علميا أو فلسفيا دقيقا.

لقد كان للفلاسفة الأوائل أثر عميق في إيقاظ الوعي و نقل العقل من حالة التفكير بـ(الأنت) إلى حالة التفكير بـ(الهو)، وعندها بدا الإنسان يعي الذاتي والموضوعي، وأصبح واضحا لديه التعارض بين الشكل الخالي للأسطورة، والشكل المنطقي للعقل والمفهوم الذي تمثله الفلسفة .

بدأ الإنسان، منذ تلك اللحظة، يفكر تفكيرا فلسفيا وخرج من دائرة الخيالي الأسطوري إلى دائرة الواقعي والمنطقي وشرع في طرح العديد من الأسئلة حول المسائل

[1] المرجع السابق، ص 23

[2] المرجع نفسه، ص 15

[3] هـ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، المرجع السابق، ص 16

التي لم يجد لها حلا نهائيا في الفكر الأسطوري. لقد تم هذا الخروج على المستوى النظري فقط، لا لأن الإنسان، عمليا، ظل مرتبطا بماضيه و تراثه بل بأفكاره وتصوراته، وهو سرعان ما يلجأ إلى الخيال والأسطورة عندما يعجز العقل عن الإدراك وإقامة الروابط المنطقية بين الأشياء والظواهر. ومن ثم كانت الأسطورة دوما متكأ للفلسفة والعقل، فهي تحافظ على توازنه بتقديم حلول وأفكار ولكن بطريقتها الخاصة. ولذا لا ينبغي أن ننظر إليها على أنها مجرد فولكلور، أو مجرد قصص خيالية لا طائل من ورائها، وينبغي أن لا نكتفي بشكلها الظاهري لأنها ((تخفي معنى حقيقيا تحت معناها الظاهري))[1]، وهو في الغالب الأعم، معنى فلسفي صيغ بأسلوب أدبي يغلب عليه الطابع العاطفي بدل الطابع العقلي .

ومن ثم كانت الأسطورة هي النتاج المعرفي الأول للعقل البشري، منها خرج الشعر والفن والفلسفة والعلم والتاريخ ... بهذه الحقول المعرفية بدأ الإنسان مغامراته الفكرية الأولى، ليؤكد وجوده ومكانته بين الظواهر والكائنات ليثبت حقه في الاستمرار والتطور، مع احتفاظه بعلاقته مع ماضيه وتراثه. وبهذا بقت الأسطورة ولكن ضمن تصورات جديدة كأم حاضنة للمعرفة من خلال نتاجاتها المختلفة وعلى رأسها الفلسفة التي بدأت فيما بعد تأخذ مكانتها وتتربع على عرشها وتصبح أم العلوم كلها على حد تعبير الفلاسفة أنفسهم .

يتبين مما سبق ذكره أن الفلسفة لم تأت أو تولد من فراغ ،بل كانت نتيجة عوامل داخلية وخارجية وهي منعطف فكري لحقب تاريخية طويلة من التخيلات والتصورات المعرفية المتصارعة والمعبرة في الوقت نفسه عن إشكالية العلاقة بين الإنسان والطبيعة بجزأيها الواقعي والميتافيزيقي، كما أنها كانت انعكاسا جدليا للوعي الإنساني في حراكه الفردي والاجتماعي على حد سواء .

[1] ك ك رانڤين، الأسطورة، منشورات عويدات، ترجمة: جعفر صادق الحليلي، ط1، 1981، ص11

وهنا ينبغي أن نؤكد أن هذه الفلسفة، في رأينا على الأقل، قد بدأت في الشرق ومنه انتقلت إلى اليونان. لقد استمد الفكر اليوناني مرجعياته الثقافية والفلسفية من بلاد الهلال الخصيب الممتدة من النيل إلى الفرات. وثمة وراء ذلك العديد من الأسباب نذكر منها أن الكلدانيين في بلاد الرافدين التي تعود حضارتهم إلى 4000 سنة ،حسبوا مسار النجوم والدورات القمرية والشمسية، وقسموا السنة إلى 360 يوما و أبدعو في الترقيم على أساس (مبدأ العد الوضعي) وهي طريقتنا اليوم . وحقق الفراعنة مآثر في البناء والعمارة. وعرفت بابل القوانيين والتشريع على يد حمو رابي خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر قبل الميلاد قبل روما والصين بكثير، وهو ما لاحظه رينيه غروسييه[1] renée Grouss الذي أكد أسبقية حضارات الشرق وفضلها على بقية الحضارات ولاسيما في القضايا الفلسفية الكبرى كالميتافيزيقا والشر

والمصير والحياة والموت وتنامي الوعي والرغبة في معرفة الحقيقة و تحقيق التوازن .

يقول هذا الباحث ((بفضل العبقرية السامية الأبدية أمكن في الأصل طرح قضية الشر وقدر الإنسان بهذه الحدة وهذه الشدة وهذا العنف أي في نهاية المطاف طرح القضية الميتافيزيقية برمتها))[2]. وهذا يعني أنه يتحتم علينا البحث عن أصول التراث الفلسفي الأوروبي بعامة واليوناني بخاصة في عمق التراث الشرقي القديم المتمثل أساسا في الحضارات الأولى البابلية والسومرية والفرعونية والفارسية والهندية والصينية القديمة .

بل إن الحضارة اليونانية نفسها لم تكن في زمانها حضارة غربية أوروبية، وإنما هي حضارة ذات صلة وثيقة بالحضارات الشرقية إن لم نقل أنها حضارة شرقية ضمها الأوروبيون لأنفسهم لصنع تاريخهم الثقافي والفلسفي، والتباهي به أمام الحضارات الأخرى. وهنا نطرح السؤال التالي: هل سطى الغرب على منجزات الشرق من خلال ضم

[1] ينظر: تيبري هنتس، الشرق والمتخيل رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2004، ص25 -26

[2] المرجع نفسه، ص26

اليونان إليه؟ هل الحضارة اليونانية حضارة غربية فعلا؟ أم أنها حضارة شرقية بامتياز؟ أم هي موطن الفكر الشرقي والفكر الغربي في آن واحد؟ ثم ما الذي أعطاها هذه المكانة؟.

يرى أرسطو أن الذي أعطى اليونان هذه المكانة هو ذكاء شعوب آسيا وجرأة شعوب البلاد الباردة (أوروبا) فهو يقول ((إن الشعوب القاطنة في البلاد الباردة ومختلف أصقاع أوروبا تتمتع عموما بكثير من الجرأة ، لكنها أدنى مستوى من ناحية الذكاء والحرفة ... إن شعوب آسيا تتمتع بالذكاء ومؤهلة للصناعة غير أنها تعوزها الشجاعة ولذلك فهي لا تخرج عن دور التبعية والرق الأبديين .))[1]

إذا كان أرسطو يرى أن اليونان هي نقطة الوصل بين ذكاء الشرق و شجاعة الغرب وأنه بوسعها إخضاع جميع الأمم تحت رايتها وهو رأي فيه الكثير من التحيز في اعتقادنا لأنه ما كان لليونان أن تصل إلى ما وصلت إليه لولا ذلك الكم الهائل من التصورات والمعتقدات الشرقية المتنوعة، ولاسيما أن التواصل بين الشرق واليونان قد بلغ درجة متقدمة من التطور سمحت لليونان بأن يستفيد أكثر فأكثر من كنوز الشرق وثقافته[2]

ونحن هنا لا ندافع عن الشرق ونحط من قيمة اليونان ومكانتها العلمية والفلسفية، وإنما هدفنا أن نلفت الانتباه إلى أن الميراث الفلسفي والمعرفي عموما قد بناه الشرق والغرب على حد سواء، وأن الادعاء بأن الفلسفة قد ولدت في اليونان ادعاء يجافي الحقيقة ولا يجليها. وقد اعترف بعض الغربيين* بأهمية الحضارات الشرقية وأسبقيتها على بقية الحضارات الأخرى ((إن التاريخ الذي نحن جاثمون عليه يدعونا للتفكير في أرضية حياتنا اليومية، وللحفر كاشفين عن الطبقات المترسبة المكونة له. ولا يغير في حقيقة صلابتها شيئا أن تكون هذه الرواسب بعض الشيء. فلأساطير، على غرار الصخور ،ترزع متكدسة تحت ثقل الزمن، عبثا نحاول تحطيمها. فمن الأجدى أن نحاول قراءتها ثانية

[1] المرجع السابق، ص38

[2] ينظر: ف.دياكوف، الحضارات القديمة، ترجمة: نسيم واكيم اليازجي، الجزء الأول، ص260

* نذكر منهم: تبير هنتس صاحب كتاب الشرق المتخيل

قراءة متأنية بغية فهمها فهما أصح، وفهم الوظيفة التي كانت لها وتلك التي مازالت تؤديها)) [1] إلى يومنا هذا، فنحن بحاجة إلى قراءة تراثنا الشرقي قراءة ثانية تسمح بالوقوف عند تأثيراته المختلفة على بلاد اليونان وغيرها من بلاد الغرب عموما.

وللإشارة فان أسبقية الشرق على الغرب تعود إلى كونه موطن الأنبياء والديانات السماوية التي غذت الفكر الإنساني وجعلته أكثر وعيا بالمسائل الجوهرية في حياته ومن ثم ((فليس هناك تمييز قاطع بين الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية أو بين الفلسفة وعلم النفس، أو بين الفلسفة والعلم. ومن النتائج المترتبة على ذلك الميل الشرقي إلى حمل الفلسفة محمل الجد البالغ، فهي في الشرق ليست أمرا مجردا متسما بالطابع الأكاديمي، أو لا تربطه كبير صلة بالحياة اليومية، وإنما ينظر اليها باعتبارها المشروع الأكثر أهمية وجذرية للحياة))[2] الدينية بالخصوص، وهذا يعني أن الفلسفة كالفن و الشعر، قد نشأت في أحضان الأساطير والمعتقدات الدينية بغية تحقيق سعادة الإنسان وإزالة أمراضه الروحية فهي علاج فكري وروحي في آن واحد، يقول أبيقور في هذا الصدد ((جوفاء هي كلمات الفيلسوف التي لا تفيد في مداواة أي معاناة إنسانية فكما أنه لا فائدة في طب إذا لم يكن يخلص الجسم من المرض ،كذلك لا نفع في الفلسفة إذا لم تكن تستطيع أن تزيل مرض الروح))[3].

لهذا السبب وغيره نجد الفلاسفة الشرقيين دائمي الصلة بالحياة فهم يشددون على كمال الحياة والمعرفة ويتجنبون الفصل بينهما، ويرجعون إلى محك التجربة الإنسانية لاختبار نظرياتهم كلما دعت الضرورة إلى ذلك، والنتيجة المترتبة على ذلك أنهم لا

[1] رتييري هنتش، المرجع السابق، ص 10

[2] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص21

[3] ثيودور أويزورمان، تطور الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص23

يفصلون بين ميادين الفلسفة المختلفة ،مثل نظرية المعرفة و نظرية الوجود، ونظرية الفن ونظرية السلوك وعينها [1].

لازال العديد من المفكرين الغربيين المتعصبين، يعتقدون أن الفلسفة الصحيحة والمعرفة الحقة قد بدأت مع الحضارة اليونانية الهيلينية التي ارتقت بالإنسان باستعمال العقل والفكر. غير أن هذا الاعتقاد بدأ في السنوات الأخيرة، يفقد الصدارة نتيجة العمل الدؤوب الذي قام به المؤرخون والأنثروبولوجيون واستخراج عدد هائل من الآثار والوثائق، وانتزاعها من التراب والنسيان في الجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، في مصر، وآسيا الصغرى وسوريا وبلاد الرافدين وايران وحتى جنوب الجزيرة العربية. آثار ووثائق تشهد على حضارات أكثر قدما من اليونان وشعب الكتاب المقدس ،لفها النسيان والإهمال، وبدا جليا أن الحضارة الغربية ممثلة في الهيلينية والكتاب المقدس لا يمكن أن يشكلا بدايات مطلقة، وأنه يجب العودة إلى ذلك القانون الأساسي في التاريخ ((هناك دائما شيئ ماقبل .....))[2].

لأجل ذلك كله، علينا اليوم أن نتوجه نحو بلاد الرافدين لعلنا نتمكن من رؤية منبع مجرى الماء ذي الستة آلاف سنة وربما أكثر، والذي خصب البلدان والقرون التي نهل منها الإغريق ومؤلفو الكتاب المقدس[3].

لقد ترك الحتيون Les Hittites من آسيا الصغرى، الذين لم يتجاوز إشعاعهم الألفية الثانية قبل الميلاد، تركوا كما هائلا من المعارف والتصورات للعالم الايجي égeen ومن ثم للإغريق، وهم بذلك شكلوا مرحلة رابطة بين الشرق واليونان ،حيث نقلوا لهم ما تلقوه مما هو أبعد، أي من الجنوب الشرقي وبلاد الرافدين وبلاد ايبلة ebla في وسط سوريا

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص21

[2] بوطيرو وآخرون، الشرق القديم ونحن الكتابة، العقل، الآلهة، ترجمة حميد جسوس وعز الدين الخطابي، دار المدى، سوريا، ط1، 2007، ص17

[3] المرجع نفسه، ص19

التي ورثت الكتابة حوالي 2500 قبل الميلاد، التي تعد عنصرا ثقافيا رئيسيا في كل معرفة [1].

كل هذا يدل على أن الإنسان كان، منذ فجر التاريخ، كائنا نشيطا وفعالا، ولكن نشاطه هذا لم يكن كاملا وواعيا، بل كان محدودا وضمن دائرة مغلقة يغلب عليها طابع الاعتقاد، وهذا نتيجة انغماسه في الطبيعة واعتبار نفسه جزءا مباشرا منها، ولم يكن يدرك بعد أنه أصبح مجابها لها، وأنه قادر على تكييفها لنفسه، وهنا يكمن الفرق بين الإنسان البدائي

والإنسان المتحضر في رأي المنتصرين للعقل الفلسفي متجاهلين أن هذا العقل نفسه عاجز عن إدراك العديد من الحقائق الميتافيزيقية منها بالخصوص.

فكل من الإنسان البدائي والإنسان المتحضر في اعتقادنا، غير قادر على تجاوز السؤال الفلسفي المتجدد باستمرار، وهذا يعني أن الحقيقة لا يمكن القبض عليها سواء انغمسنا في الطبيعة بشعورنا وإحساساتنا بغية الكشف عنها أو جابهنها بعقولنا. فالإنسان القديم حاول، بوسائله التعبيرية الخاصة أن يعبر عن فهمه وفلسفته، وأن يبدى رأيه حول ما يشاهده ويحيط به، وأن بدا لنا اليوم هذا الرأي غير مقنع وغير مجدي ،فهو على الأقل استطاع أن يقدم إجابات مقنعة بالنسبة له، والدليل على ذلك ما نلمسه في مختلف هذه الأشكال التعبيرية من أساطير وأشعار ورسومات ومنحوتات إنسانية وحيوانية ونباتية مختلفة الأحجام والألوان.

وتعد الحضارة الفرعونية والفارسية والهندية والصينية من أعظم النماذج على ذلك كما سيتضح في الفصل اللاحق. ولكي لا نخرج عن الموضوع نعود إلى طرح السؤال التالي: هل تشكل هذه الأشكال التعبيرية (الأساطير، الأشعار، الرسومات)عند الشرقيين فلسفة أولية أو فلسفة دينية واجتماعية بدائية ؟ وما الفرق بين فلسفة الإنسان القديم وفلسفة

[1] المرجع الساق، ص18

الإنسان الحديث؟ وهل يمكننا أن نتساءل: إلى أي مدى لعب المتخيل الأسطوري ومكوناته دور الفلسفة الأولى عند الشرقيين وبخاصة بوصفهم محطة الحضارات والثقافات الإنسانية الأولى؟ نرى أنه من الضروري ،للإجابة عن هذه التساؤلات البحث عن علاقة هذه الإشكال بالفلسفة الغيبية عموما وبفلسفة الاعتقاد و الوجود خصوصا.

إن أول ما نلاحظه في هذا المجال، هو أن هذه الإشكال، كالفلسفة، وليدة التأملات الفكرية. وثانيا أن الأسطورة والفلسفة والمعتقدات كانت تتداخل و تتمازج لتشكل نمطا معينا من التفكير أو الذهنية، عادة ما يطلق عليه اسم التفكير الالتباسي أو الذهنية الالتباسية: la mentalité confusionniste في مقابل التفكير العلمي أو الذهنية العلمية la mentalité scientifique. وللإشارة فان الفرق بين هذين النمطين من التفكير لا يعود إلى قصور عقلي أو فكري عند البدائيين أو عجز طبيعي في إدراكهم، بل بالأحرى إلى مجموعة العادات العقلية التي درجوا عليها، أي إلى طريقتهم في التفكير التي تعتمد بالأساس على التقليد والاتباع وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأسلوب المتبع عند القدماء في قوله تعالى: (بلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ (22) وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (23))[1].

وقد لاحظ الباحثون ذلك وتوصلوا إلى نتيجة مفادها ((أن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلي، ومما يسميه المناطقة بالعمليات المنطقية للتفكير))[2]، فهم لا يتبعون أي أسلوب من أساليب الاستدلال القائم على التجريد، ولا يصدقون إلا ما يرونه ولا يهتمون إلا بمشاغلهم الخاصة ،يقول أحد المبشرين اسمه جرانتس grantz عن سكان جرينلند، وهو قول ينطبق في اعتقادنا على كافة البشر قديما بغض النظر عن المكان، يدور تفكيرهم وابتكارهم حول المشاغل الخاصة ببقائهم وكل ما يتصل بذلك اتصالا وثيقا

[1] القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية 22-23

[2] ليفي بريل، العقلية البدائية، المرجع السابق، ص6

لا يستدعي تفكيرهم بأية حال. ولذلك يمكننا أن نصفهم بنوع من البساطة الخالية من الحمق وبشيء من سلامة التقدير الفطري الخالي من فن الاستدلال))[1] لكن هذا لا يعني أننا ننفي عنهم بعض التصورات والأفكار ذات المغزى الفلسفي ولاسيما تلك التي تتعلق بالموت والانبعاث والحياة بعد الموت في العالم السفلي، كما تحكي الأساطير، والنفس والجسد، والروح وأمور آخرى تتعلق بالآلهة والخلق وأساطير الطقس والأصل والصيت والطوفان وغيرها كثير.

ومن ثم يمكننا القول بأن الفلسفة ظاهرة إنسانية عرفتها كل الحضارات والمجتمعات، فهي موجودة وحاضرة حيثما حضر الإنسان، ولا يمكن تحاشيها لأنها تتبع من الداخل، من الرغبة في الحصول على المعرفة وامتلاكها.

ولذا فان كل قصة للفلسفة هي في الواقع قصة لمغامرات الإنسان التواق إلى التحرر، الراغب في المعرفة وكشف أسرار المجهول في ذاته وفي الوجود وهو ما عبر عنه جون كولر في قوله: ((قصة الفلسفة هي قصة التأمل البشري في الحياة ومشكلات الحياة، هي نبع الفلسفة ومحك اختبارها. ولو أن احتياجاتنا العملية كافة تمت تلبيتها، وجرى إشباع فضولنا الإنساني، فمن غير المحتمل أن يكون هناك أي نشاط فلسفي، ذلك أن المصدرين الأساسيين للفلسفة هما الفضول فيم يتعلق بالذات و بالعلم والرغبة في التغلب على جميع أنواع المعانات... فالنشاط الذي يدور حول تأمل الذات هو ما يشكل الفلسفة))[2]، ويشكل بقية أشكال التعبير المختلفة التي هي في صميمها أدوات تعبيرية عرض من خلالها الإنسان نظرته الفلسفية للحياة و الموت و غيرها من القضايا المصيرية التي كانت تحيط به .

[1] المرجع السابق، ص7

[2] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص19

والفلسفة إلى جانب ذلك قديمة قدم الإنسان نفسه كما أنها مفتوحة على المستقبل كله، وهي محاورة فريدة تقدم فيه الأجوبة التي سرعان ما تتحول إلى أسئلة. ((فإذا أردنا أن نفهم المذاهب والآراء فيها (أي الفلسفة) علينا أن نعيدها إلى مجرى حوارها لنرى وجهات النظر المتطاحنة فوق مسرحها، ونرى المتحاورين أنفسهم ينقضون بعضهم بعضا))[1] . وهو ما نلحظه في صراع الآلهة في الأساطير والملاحم التي هي من نتاج المخيلة الإنسانية الأولى. فصراع الآلهة وحواراتها وكلامها الذي تعكسه هذه الأساطير إنما هو في الحقيقة حوارات فلسفية حول الخالق والإنسان والوجود.

من العلامات الفارقة في الفلسفة أنها تتساءل عن كل شيء، ولا تدعي صحة أي شيء، فهي تعرض ما يشغلها من تصورات وآراء وما ينطوي عليه تفكيرنا من قيم ومبادئ ومعتقدات ويناقشها. وهي من جهة أخرى تعني البحث عن المبادئ الأولى للوجود وعلله، وهو ما كان يقوم به الإنسان الأول، والدليل على ذلك ما تشير إليه أساطير الخلق التي تتحدث عن بدايات الأشياء كالكون والسماء والنجوم والأرض والحيوانات وغيرها والتي من خلالها حاول الإنسان أن يقدم نظرته (فلسفته) وتفسيراته لها .

صحيح أنها تفسيرات خاطئة يغلب عليها الطابع الخيالي والعجائبي ،لكنها على الرغم من ذلك استطاعت أن تخفف من روعته وخوفه، وتجيب عن بعض تساؤلاته الغامضة، وهذا يكفي لأن تنال الصدارة في المجتمعات الأولى. وإذا كانت الفلسفة اليونانية تجاوز للواقع الذي يقف عنده العلم إلى عالم مثالي جديد كالمدينة الفاضلة عند افلاطون أو المجتمع اللاطبقي وبالتالي الشيوعي عند كارل ماركس. فان الفلسفة الشرقية ترتبط بالواقع ارتباطا وثيقا، ولهذا السبب وجدنا الشرقيين عموما أقرب الناس إلى الأخذ بالعادات والتقاليد وكل ما هو واقعي ومرئي.

[1] محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1980، ص7

وإذا كانت الفلسفة وليدة الدهشة فهي أيضا وليدة الشعور بالضعف والعجز والخوف وهو ما يؤكده الفيلسوف الرواقي أبيكتيت epictatus الذي يرى ((أن الفلسفة هي التي تبصرنا بطريق خلاصنا من الخوف والألم والضعف والعجز وتكفل لنا السعادة))[1] وهو ما نجده وراء كل ما أنتجه الشرقيون من أشعار وأساطير وملامح بوصفها أشكالا تعبيرية تحمل معان فلسفية عميقة ولذا قيل إن ((الشأن في الفلسفة كالشأن في الانتاج الفني يحمل طابع الفردية والأصالة والإبداع))[2] وهذا يعني أن((الفلسفة وليدة العقل والخيال معا وأنه لابد للميتافيزيقي من أن يدخل في حسابه خبرات الشعراء والفنانين ،فانه لا يكون علينا من حرج إذا نحن قربنا الفلسفة من الأدب))[3]، ولاسيما الفلسفة القديمة التي كانت تعنى بالمسائل التي يعنى بها الشعر والأساطير عموما وهي مشكلة المصير البشري .

هذه المشكلة التي حاول الإنسان القديم أن يعبر عنها بكل الوسائل التعبيرية النظرية والعملية (كتابة، رسم، نحت، ومعتقدات وطقوس) لأن هذه الوسائل في أصلها ليست تسلية وترفيها، كما هو حال الفن اليوم بل هي بحث عن أكثر الحقائق أهمية في حياة الإنسان الروحية والواقعية، ومن ثم كانت الفلسفة والفن ضروريان، لكي يستطيع الإنسان أن يفهم الحياة والعالم ويغيرهما لصالحه. وتبعا لذلك فقد كانت الصلة وثيقة دائما بين العمل والاعتقاد، بين الوعي النظري والوعي العملي، إذ كانت الأساطير والمعتقدات ذات الأبعاد الفلسفية، لا تقف عند حدود التعبير عن الأشياء والآلهة وغيرها، بل تحاول أيضا تنظيم الحياة وتحقيق السعادة للجميع من خلال المشاركة الجماعية في الطقوس والاحتفالات الدينية الموسمية، وهذه المعاني لا تختلف كثيرا عن تلك التي تقول أن الفلسفة لا تعلمنا كيف نفكر فحسب بل تعلمنا كيف نحيا وكيف نعيش ونتصرف. وهذا

[1] المرجع السابق، ص65

[2] المرجع نفسه، ص17

[3] زكرياء ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، 1971، ص120

يجعلنا نقول أن الأساطير الحقة كالفلسفة الحقة، لا يمكن أن تكون مجرد معرفة أو تسلية ذهنية لا طائل من ورائها، بل هي (فن حياة) أيضا[1] وهو نلمسه جليا في الفلسفة الشرقية القديمة في أرض الفراعنة وبلاد الفرس والهند والصين، وهذا كان قبل أن تظهر الفلسفة الإغريقية في الوجود وترسل أشعتها على البلاد كلها .

[1] المرجع السابق، ص46

الفصل الثالث

المتخيل الأسطوري والفلسفة الهندية

قبل البدء في الحديث عن هذه الفلسفة ،نقول كما قال جون كولر أن ((الثراء والتعقيد يجعلان من المستحيل تلخيص الفلسفة الهندية بتعميمات بسيطة))[1]. إلى جانب ذلك فهي النهر العارم الذي يجرف كل شيء، حيث نجد فيها الأفكار المتناقصة والتصورات المتشابكة والمعتقدات والطقوس والتجارب، الأشعار والأساطير. من هذا الخليط الميثيولوجي والثيولوجي الديني انطلق الفكر الفلسفي الهندي ليرسم طريقه المعرفي، عبر تيارات فلسفية عديدة، متناهية مع البدايات الأولى أحيانا، ومتجاوزة لها في أحيان أخرى. ولهذا السبب فإن ما سوف نذكره عن هذه الفلسفة ينحصر فيما له علاقة بالجانب الأسطوري البدائي، وهو جانب غني ومعقد سمح لهذه الفلسفة بأن تتوزع على مذاهب شتى

تعود الفلسفة الهندية، على الرغم من تعدد مذاهبها إلى أصلين أساسين وهما الفلسفة الهندوسية والفلسفة البوذية

الفلسفة الهندوسية: وهي مجموعة المعتقدات والطقوس والتصورات الدينية المنتشرة في الهند، وهي بشكل عام الحياة الهندية بأسلوبها الخاص الذي يعتبر في حد ذاته شعيرة من الشعائر، وهي خليط وامتزاج لأمور دينية ودنيوية، إذ لا يوجد في الفكر الهندوسي حد فاصل بين الاثنين.

وأطلق عليها ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد اسم البرهمية نسبة إلى (براهما brahma) ((وهو القوة العظيمة السحرية الكامنة التي تطلب كثيرا من العبادات كقراءة الأدعية وإنشاد الأناشيد وتقديم القرابين. ومن براهما اشتقت الكلمة التي (البراهمة) لتكون علما لرجال الدين الذين كان يعتقد أنهم يتصلون في طبائعهم بالعنصر الإلهي،

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص27

وهم بهذا كانوا كهنة الأمة لا تجوز الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم))[1]. وكذلك الطقوس والعادات.

ويعتمد أن أساس الفلسفة الهندوسية هو عقائد وتصورات الآريين وهم في طريقهم البطيء إلى الهند، كما أنها تأثرت بأفكار الإيرانيين وأفكار السكان الأصليين للهند وبأفكار وتصورات نشأت في هذا البلد في مراحل متباعدة من التاريخ ،حتى أصبحت الهندوسية بعد ذلك بعيدة عن المعتقدات الارية الأصلية، لكنها ضمت معتقدات جديدة ليست لها صيغ محدودة المعالم، فهي تشتمل على معتقدات تنحدر الى عبادة الحجارة والأشجار، ومعتقدات ترتفع إلى التجريدات والتصورات الفلسفية الدقيقة[2]. وإذا لم يكن للهندوسية مؤسس معين أو مصدر ثابت، فإن (الفيدا veda) هو كتاب الهندوس المقدس الذي يجمع هذا الخليط من المتخيلات الأسطورية والتصورات والعقائد والعادات والقوانين بين صفحاته.

الفيدا: ويعتبر أعظم الكتب المقدسة لدى الهندوس، ويعني بترجمته الحرفية (المعرفية) أو (الحكمة) وهي ما يقابل (الفلسفة) في المفهوم الغربي وهي تعبير عن رغبة الإنسان في المعرفة وتشوقه للوصول إليها، كما تعني البحث المتواصل عن تلك الأسئلة التي لم يجد لها جوابا، وقد انتظمت أسفار الفيدا ((على شكل أناشيد يحفظها رجال الدين، ثمتنامت واستطالت شيئا فشيئا. وهي في موضوعها تمثل ضربا من ضروب السحر والتجارب البشرية، والنظرات الدينية، والتراتيل، والسرد، والتحليل، والمعارف العامة، والحكمة الشعبية والآداب الاجتماعية))[3]. وهي بهذا الخليط تعتبر التشكيل المعرفي الأول الذي امتزجت فيه تصورات الآريين، وهي عبارة عن تأملات فلسفية صيغت بطريقة أسطورية، وبتصورات الهندوس الميثيولوجية السابقة للفيدية. بهذا الامتزاج تشكلت الفلسفة

[1] ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، دار نوبيليس للنشر والتوزيع، ط2، 2005، 24/4

[2] المرجع نفسه، 25/4

[3] المرجع نفسه، 31/4

الفيدية التي تسعى إلى المركزية المعرفية والوحدة، مقابل التعديدية واللامتحدد في المصادر القديمة.

جاءت الفيدا كخطوة أولى نحو تصورات معرفية أكثر عقلانية و أكثر تجردا[1]. ولهذا فهي بمثابة بكورة التكوينات الأولى للفلسفة الهندية والحراك الفكري الذي تفاعلت من خلاله مختلف أشكال التعبير، مشكلة بنية معرفية، اتسمت بالتجاوز للمتخيل الأسطوري والتأسيس لوعي معرفي جديد يقوم على التجريد الذهني، مع التأكد على الممارسة العملية لهذا التجريد النظري ،بوصفها المحك النهائي للحقيقة، وهذه سمة أساسية للفلسفات الهندية بخاصة والفلسفات الشرقية الأخرى بعامة .

من هذا النسيج الأولي للفيدا، بدأ يتشكل الوعي، وتتشكل معه المعرفة الفلسفية فقد جرد ((أصحاب الفيدا ذلك الوجود المادي في صورة عملية فالدين والميثولوجيا لم يعودا طقوسية فقط، بل فعالية مسؤولة، بدأ فيها تكوين العالم وخلقه، وفيهما يمكن سر الإنسان والكون، ومنهما يستمد مستقبله وطريقة وجوده وممارسة حياته. في هذا النسيج ،ظهرت بوادر التشكيل الكوني الموحد (وحدة الوجود) فالكل يندفع في وحدة كلية ،الوحدة في الكثرة، وبالتالي، فإن وجود أحد الأطراف يأخذ موجوديته عن طريق وجود الآخر. والفعل الإنساني في الوجود يكمن في التوق إلى التوحد بالمتعالي، ذاك الخالق للكل. وهذا التوق يكمن في مفهوم التناسخ ،كبذرة أولى في الفيدا))[2] وهو ما عبرت عنه أيضا ترانيم الاوبانيشاد ((يفني الفاني كما تفني الغلال، ويعود الى الحياة ولادة جديدة كما تعود الغلال))[3] . وهكذا تصبح فكرة التناسخ من أساسيات الفلسفة الفيدية، في حين نجد فكرة الموت والانبعاث من أساسيات الفلسفة الشرقية في بابل وسومر ومصر.

[1] سليمان حسين، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2008، ص 143

[2] المرجع نفسه، ص145

[3] المرجع نفسه، ص145

في هذه النقطة يكمن الفرق بين فلسفات الهند و فلسفلة بلدان الشرق الأخرى فيما يتعلق بالروح، فالتناسخ وانتقال الروح من جسد إلى آخر (انسان –حيوان –نبات) هو جوهر فلسفة الاعتقاد عندهم، ويتم هذا التناسخ انطلاقا من الاعمال التي يؤديها المرء في أدوار حياته، أي بموجب قانون (كارما) وهو القانون الخلقي للفعل ورد الفعل. و((كارما تعني على وجه التحديد النشاط، أو الفعل الإداري، وتوحي بأن هناك مسببا للأفعال هو المسؤول عن دوافع الفعل وعواقبه بما في ذاك الافكار و الأقوال والأفعال والنوايا.

ويعتقد الهندوس بأن كل روح تجني وتكسب ثمار "كارما" بالتراكم اعتمادا على المضمون الذي تتشبع فيه كارما بالمعاني النفسية الضمني، أو الرواسب، أو الجزئيات الخفية التي تعلق بالروح وتربطها بالماديات الدنيوية عبر ولادات كثيرة متجددة في حالة واقعية واعية، أو سامسارا (samsara) التي تعني التقمص أو الولادة المتسلسلة. فان كل شخص أو (روح) من هذا المنظور ،يظل يولد مجددا الى مالا نهاية في حالة واعية مكيفة أو مشروطة، من مادة حية حتى يحرز موكشا (moksha) أو الحرية من عجلة الموت والحياة أو عودة سامسارا بالوعي المجرد غير المتجسد غير المكيف غير المشروط))[1] وهاهنا تتحقق الموشكا (moksha) ويتم تحرير الذات من كل الشوائب، فالدافع الأساسي الذي تسعى إليه الروحانية الهندوسية من خلال اليوغا وغيرها من أساليب ترويض النفس، هو تحرير الروح من حالة الوعي المشروطة، وأقصد الحالة البشرية إلى حالة كونية أرفع يطلق عليها اسم (النيرفانا) التي تلغي الزمان والمكان وتكسر دائرة الوجود باستنزاف طاقاته بالرجوع إلى المبدأ الأول (الأصل) وهنا يتحد الجزء بالكل أو الفرع بالأصل حيث تنمحى الفروقات ويكتسب الإنسان من الصفات ما يؤهله للذوبان أو الفناء في الذات الإلهية.

[1] سهيل بشروئي ومرداد مسعودي، تراثنا الروحي من بداية التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة: محمد غنيم دار الساقي، لبنان، ط1، 2012، ص204

وقد عبر ميرسيا إلياد عن هذه الحالة بقوله ((أن يحرر المرء ذاته، فعل مساو لدفع مستوى آخر من الكينونة أرفع من الحالة البشرية. وهذا يشبه القول بأنه ،بالنسبة للهند، لا تترجم المعرفة بالماورائي (الغيبي) إلى تعابير عن الانقطاع والموت فحسب بل توحي بالضرورة أيضا بنتيجة ذات طبيعة روحانية صوفية وهي الولادة مجددا في وضعية (حالة) مجردة الوعي غير مكتفية غير مشروطة. وهذا هو التحرر، الحرية المطلقة))[1] التي يندمج من خلالها الإنسان مع الله ويتم له الكمال.

لكن لن يتحقق ذلك ما لم تكن النفس طاهرة بفعل الأفعال الخيرة التي تقوم بها وهي في الحالة البشرية أو الإنسانية الواقعية. أما النفوس الشريرة فتسقط في (ناراكا) لتعذب مائة سنة براهمية. مع ملاحظة أن اليوم البرهمي يوازي ثمانية مليارات وستمائة وخمسين مليون سنة شمسية أما النفوس التي كانت وسطا بين الخير و فيتم تطهيرها بتقمصها في جسم حيوان أو إنسان[2] فالنفوس في الفلسفة الهندية مراتب ودرجات، النفوس الخيرة وهي التي بإمكانها الاتحاد ببرهمة ونفوس شريرة تنال العذاب الدائم، ونفوس أخلطت الخير بالشر فهي حبيسة الجسد، وستظل تقبع في صور وأنماط وجودية متعددة. والإشارة فإن الفلسفة الهندية لم تترك مسألة الروح هكذا للهوى وللتجاذبات الحياتية والغرائزية، وإنما حاولت من خلال (**اليوجا yoga**) أن تقدم جهدها لتزكيتها والارتفاع بها عن الشوائب، ولذا فان ممارسة (اليوجا) ضرورة ملحة لتحقيق الطهارة والصفاء وبالتالي الحكمة التي من خلالها تتحقق المعرفة ويتحقق معها إدراك الطبيعة الجوهرية للذات والروح.

وإذا ما دققنا التأمل في تجربة (اليوجا) لوجدنا أنها تجربة تأملية بالأساس لضبط النفس وتقييد لتقلبات مادة الذهن (سيتا cita) حيث يهدأ الذهن والجسم معا ويتم التركيز

[1] المصدر السابق، ص 204

[2] ينظر: حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، المرجع السابق، ص 53

من خلال ضبط حركات الوعي المتجسدة، بحيث نتمكن من رؤية الروح أو الوعي الخالص، (البوروشا) بالمصطلح الفلسفي الهندي، وهنا تحدث المعرفة وينكشف النور مثلما ينكشف للفيلسوف الذي يغرق في التأمل.

في حالة (اليوجا) يمكن للإنسان العادي أن يتحول إلى فيلسوف أو حكيم ،فالمعرفة من هذا المنظور لا تتكشف للعارفين (للمتعلمين) فقط، وإنما يمكن الوصول إليها عن طريق ممارسة اليوجا التي هي عبارة عن مجاهدة ذهنية ونفسية تؤدي في الأخير إلى نوع من المكاشفة التي يستحيل الوصول إليها في الحالات العادية، وهذه الحالات ألفناها عند الصوفيين الشرقيين من خلال ما يسمى بالمقامات أو مدارج السالكين.

ولكي تتضح هذه الفكرة أكثر يضرب لنا جون كولر مثالا يقول فيه ((قد ننظر الى الروح (البوروشا) على أنه نور متألق منعكس على الماء المترقرق في بحيرة ملوثة، ولما كنا لا نشاهد سوى النور المنعكس على البحيرة، فإننا نعتقد أن النور نفسه هو الملون والمترقرق. ولكن عندما يهدأ سطح البحيرة، ويسمح للثلوث بالركود، فإن النور يبدو صافيا وساكنا، وتقودنا المفارقة بين الصورتين إلى التمييز بين النور ذاته وانعكاسه على البحيرة، وبطريقة مماثلة فان أنشطة اليوجا الخاصة بضبط النفس، تهدئ الذهن والجسم وتمنع حركات الوعي المتجسدة، بحيث نتمكن من رؤية البوروشا، أو الوعي الخالص))[1].

وإذا ما تعمقنا قليلا في اليوجا بوصفها طريقا للمعرفة، كما يقول أصحابها، وذلك من خلال التحكم في النفس والحركات أو الجسم بصورة عامة، فإن العقل في هذه الحالة ،كما يقول شوبنهاور schopenhauer يصبح الظاهرة الثانوية، أما البدن فهو الظاهرة الأولية، أو بعبارة أخرى هو التجلي المباشر للإرادة. والإرادة ميتافيزقية، بينما العقل فيزيقي. والعقل هو مجرد مظهر ينتمي إلى عالم الظواهر، بينما الإرادة وحدها هي الشيء

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص 97

في ذاته[1] . يتضح من هذا الطرح، الذي يشبه الطرح اليوجى، كما أشرنا سابقا، أن المكانة الأولى في سلم المعرفة تبدأ من الإرادة بوصفها الشيء في ذاته. ويعرف شوبنهاور الإرادة بقوله ((إنها الطبيعة الأعمق، وهي بمثابة اللب لكل شيء جزئي كما هي بالنسبة للكل. وهي تظهر في كل قوة عمياء في الطبيعة كما في كل فعل إنساني مدروس، والاختلاف في هذين النحوين هو اختلاف في درجة التجلي، وليس اختلافا في طبيعة ما يتجلى نفسه))[2] وهذا يعني أن الإرادة هي الحقيقة النهائية التي تبدو في كل ظواهر الوجود، ولذلك فهي (الشيء في ذاته) .

أما المكانة الثانية فهي للبدن بوصفه التجسيد المباشر للإرادة، ويأتي العقل في الدرجة الثانية بوصفه أداة بيولوجية للبدن في خدمة الإرادة. من هذا المنطق فان الوصول غالى المعرفة، في الفلسفة أو الفكر الهندي القديم، أمر في غاية الصعوبة لأنه يبدأ بالمجاهدة، مجاهدة النفس والروح، فعلى الإنسان أن يتجه الى الباطن، ويبدأ بنفسه لعله يظفر بمفتاح لغز الوجود ولكننا ((لا يمكن أن نتعرف على الحقيقة الباطنية لوجودنا إلا اذا تحول الإنسان إلى ذات عارفة خالصة، وذلك لأن هذا الإنسان نفسه متأصل في هذا العالم كفرد، لا وجسمه الذي هو نقطة البداية في إدراك هذا العالم هو موضوع من بين الموضوعات، أو ظاهرة من بين الظواهر، وهو لن يصل إلى حقيقة جسمه وحقيقة الأشياء إذا نظر إليها من الخارج، فلن تبدو له في هذه الحالة الا كموضوعات أو تمثلات. أما إذا تحول الإنسان إلى ذات عارفة خالصة وتأمل نفسه من الباطن، فسوف يجد أن حقيقة جسمه وأفعاله وحركاته ووجوده الباطني بوجه عام يمكن تلخيصها في كلمة واحدة هي :الإرادة))[3] يتضح من هذا الكلام أن الإنسان يمكن أن يدرك ذاته ووجوده بأسلوبين مختلفين، **الأول** أنه يدرك ذاته من الخارج بوصفه معطي فزيائي، وفي هذه

[1] سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، المرجع السابق، ص59

[2] المرجع السابق، ص56

[3] المرجع نفسه، ص55-56

الحالة يبدو كنقطة صغيرة جدا تصل إلى حد التلاشي في هذا الكون اللامتناهي. و**الثاني** من الداخل أو الباطن وعندها يبدو وجوده على أنه الإرادة في شكلها الخالص من الشوائب. ولن يتم الإنسان هذا الأسلوب إلا بخوض هذه التجربة التي يطلق عليها اسم (اليوجا) في الفكر الهندي، ومصطلح (الفناء) في الفكر الصوفي العربي .

إن هذه التجربة الباطنية الروحية والجسدية هي أصل التفلسف في الفكر الشرقي عموما، وهي تجربة الدهشة أو الاندهاش في الفكر الغربي واليوناني، وهي تجربة مبنية على التساؤل الدائم. فالإنسان كما يقول شوبنهاور (1788-1860) يتساءل دائما عن المبدأ الأول والعلة الأولى، من أين جئنا؟ ولماذا جئنا؟ وإلى أين نذهب؟ وما مصيرنا؟ وما هي حقيقة الموت؟ وماذا بعد الموت؟ وغيرها من التساؤلات التي لا تفضى إلى جواب مقنع إلا إذا بلغ الإنسان درجة من اليقين الروحي يمكنه من إدراك الحقيقة*. يتضح من هذا أن الفكر الهندي كان سباقا في إدراك حقيقة التفلسف والتأمل والطريق المؤدي إلى المعرفة .

فالإرادة كما تنشدها اليوجا، أو كما قال بها شوبنهاور هي (إرادة الحياة) لأنها صراع من أجل البقاء والحياة، ومن ثم فإن عدو الإرادة الأبدي هو الموت، ولا شيء يمكننا من التغلب عليه إلا التناسل، فإرادة التناسل هي الوسيلة المثلى إن لم نقل الوحيدة لاستمرار إرادة الحياة، وبالتالي حفظ النوع .

ولكي تتمكن الإرادة من قهر الموت فقد تعمدت ألا يكون التناسل تحت رقابة العقل أو المعرفة، فهو يتم بانتظام مستمر ومتواصل عند الإنسان وفي الطبيعة وبطريقة عمياء دون أن تتدخل المعرفة أو العقل، لأن تدخلهما يعني الحد من التناسل وهذا منافي لإرادة الحياة .

* اليوجا: اشتقت من ويغ بمعنى رابطة، ولذا فان وظيفة اليوجا هي ربط الكائن بالطاقات الكونية. ينظر: الجنس في العالم القديم، ص 201

وتعدّ أعضاء التناسل هي وسيلة حفظ الحياة ولذلك عبدها الهندوس والإغريق، ووصف هزيود وبارمنيدس إله الحب eros على أنه الأول والخالق والأصل الذي صدرت عنه جميع الاشياء [1]. وأيضا ما جاء في أسطورة انانا وتموز، وغيرها من أساطير الحب المعروفة عند العرب وغيرهم. وكمثال على ما نقول نذكر هذه الأسطورة ذات الأبعاد الفلسفية التي وردت في النصوص الهندية المقدسة و منها السوترا :

في البدء كان عدما فيما عدا النفس على هيئة إنسان .
فتطلعت حولها ورأت أن لاشيء عداها، فكانت صيحتها الأولى:

إنه أنا .. ثم أدركها الخوف من الوحشة، لكنها فكرت :
إذا لم يكن ثمة غيري، ففيم خوفي ؟و من ثم رحل الخوف
لكنها كانت مع هذا لا تزال مفتقدة البهجة
ومن ثم احتاجت إلى رفيق. حسنا، هذا الكون، هذه النفس
كان في حجم رجل وامرأة متعانقين، ومن ثم قسمت النفس
ذاتها إلى شطرين، الجزء الذكر، والجزء الأنثى، من النفس أو من الكون
ثم عانق الذكر الأنثى، ومن هذا العناق ظهر الجنس البشري.
وسألت الزوجة نفسها قائلة كيف استطاع مضاجعتي بعد أن أخرجني من نفسه
فلا أختف واختفت في صورة البقرة وانقلب هو ثورا، فزاوجها
وكان بازدواجهما أن تولدت الماشية
فاتخذت لنفسها هيئة فرس
واتخذت لنفسه هيئة الجواد
ثم أصبحت هي أتانا
فأصبح هو حمارا
وزاوجها حقا[2]

واستمر التوالد والتزاوج والتناسخ في صور حيوانات عديدة حتى بلغ أصغرها (النمل) وهنا أدرك الإله الأعظم أو براهما حقيقة الأمر قائلا: حقا إني أنا هذا الخلق

[1] بول فريشاور، الجنس في العالم القديم، ترجمة: فائق دحدوح، دار علاء الدين، سوريا، ط2، 1999، ص61
[2] المرجع نفسه، ص202/201. ينظر أيضا: ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، 27/4

نفسه، لأني أخرجته من نفسي[1]. هكذا بدأت قصة الخلق كما يراها الهندوس*، على الرغم من بساطة لغة هذا النص إلا أنه يحمل في طياته أبعادا فلسفية هامة تتعلق ببداية الخلق ونشأة الكائنات، ونلمس بذرة مذهب وحدة الوجود وتناسخ الأرواح. فالخالق وخلقه شيء واحد، وكل الأشياء والأحياء كائن واحد، وكل صورة من المخلوقات كانت في يوم من الأيام صورة أخرى، ولا يميز هذه الصورة من تلك ويجعلها حقيقية، إلا الحس المخدوع، والزمن الذي فرق بينهما[2] .

بالإضافة إلى ذلك تشير هذه الأسطورة إلى قصة خلق الكائنات وتناسخها والتي يقوم فيها الجنس بالدور الأساسي، بل إن كل ما في الثقافة الهندية من أساطير الخلق والبدايات والروحانيات والموت والانبعاث موسوم بالجنس والحب والعشق. غير أن الجنس هنا ليس كالجنس في غيره من الحضارات كاليونانية مثلا، لأنه تحول طبيعيا إلى ممارسة مقدسة، ونظام منطقي يسمح باستمرار الحياة وإيجاد الكائنات. ومن ثم كان الجنس محط احترام الجميع .

وفي أساطير هندية آخرى في كتاب (قوانين مانو)** نجد رواية ثانية ورد فيها الحديث عن "براهما" وعن خلق الكون جاء فيها ((في المبدأ كان الكون مغمورًا في غيابة الظلام، ولا يمكن إدراكه، وخالٍ من كلّ وصف مميّز، لا يستطاع تصوّره بالعقل، ولا بالوحي، كأنّه في سبات عميق، وانقضى على هذا أمد طويل، ثم تعلّقت إرادة المولى الموجود بذاته التي لا تدركها بالنور الأقدس، قاشعًا الظلام الحالك،فاقتضت حكمة براهما

[1] ط.ب مفرج، موسوعة عالم الأديان، المرجع السابق، 27/4

* هناك قصة أخرى لخلق العالم ذكرها هيجل في كتابه: تكوينية الوعي الإنساني والديني ترجمة: أبي يعرب المرزوقي، دار كلمة، ط1، 2015، ص 120

[2] المصدر نفسه، ص202

** هو كتاب جامع يحتوي على الشرائع التي تتبعها الطوائف الهندوسية، وهو مؤلف قديم، لا نعرف مصدره، ولا مؤلفه، وقد زعم أنه من تأليف أول إنسان على الأرض، أو أول عارف وضعه بالهام من الإله. وقد ورد ذكره في المؤلفات التي يرجع عهدها إلى القرن السابع قبل الميلاد. ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، 37/4

الذي لا يدركه إلاّ العقل أن يبرز من مادته المخلوقات المختلفة، فأوجد الماء أوّلاً، ووضع فيه جرثومة، فصارت الجرثومة بيضة لامعة لمعان الذهب، وعاشت داخلها الذات الصلبة على صورة براهما وهو جدّ جميع الكائنات، فبعد أن لبث براهما في البيضة سنة براهميّة وهي تعادل ملايين السنين البشرية، قسّم المولى بمحض إرادته هذه البيضة قسمين، وصنع منها السماء والأرض والكائنات ... وعيّن لكل كائن اسمه، وخلق عددًا من الآلهة وخلق طائفة غير مرئيّة من الجنّ، وخلق الزمان وأقسامه، والكواكب والأنهار والبحار والجبال))[1]، هكذا تقدم لنا الميتولوجية الهندية قصة الخليقة أو البداية، وهي قصة بدايات التأمل أو التفكير الإنساني فيما حوله من طبيعة وبحار وكائنات، وكيف بزغت الحياة من الماء على شكل بيضة، انقسمت بدورها إلى قسمين، فكانت السماء والأرض، وعمرت بالإنس والجن، وثم خلق الليل والنهار والكواكب والأنهار والبحار والجبال، وتوالى الخلق مستمرا بواسطة الجنس المقدس. والأسرة التي تحترم المرأة فإن الآلهة تخصها بعطفها، أما التي تحتقرها فإنها تنال غضبها وتذهب حسناتها سدى [2]. والعزوف عن الزواج في التعاليم الهندوسية القديمة والسماح بانتشار العزوبية يعني تدمير عبادة الأسلاف وإيقاف نشاط الحياة[3]، والزواج يسمح بإنجاب الأطفال الذين يواصلون هذه العبادة، ولذا فهو ضرورة وواجب مقدس يتم بعد الترسيم .

والترسيم initiation، كما هو معروف في فلسفة الزواج الهندوسية هو سلسلة من الطقوس يطلق عليها اسم (سمسكار) samskara وتعني ((طقوس المراحل الحاسمة في الحياة))، تتم ثلاثة من هذه الطقوس قبل الولادة لتشجيع الحمل وإنجاب طفل ذكر وضمان صحة الجنين، ثم تأتي مرحلة ما بين مولد الطفل وموعد تسميته وتسمى ((طقوس النجاسة)) ثم تليها مراحل آخرى منها طقوس الخروج وطقوس خرم الأذن

[1] ط.ب مفرج، موسوعة عالم الأديان، المرجع السابق، 27/4

[2] المرجع نفسه، 38/4

[3] المرجع نفسه، 70/4

وطقوس حلق الشعر، ويتم الترسيم عادة ما بين سن الثامنة والثانية عشر، وعند الاحتفال يرتدي المرشح لباسا خاصا ويمسك في يده صولجانا مع خيط مقدس يوضع على كتفه اليسرى ويتدلى من ذراعه الأيمن. وعندها يحضر الكاهن الرسمي ويتلو أبياتا من (الريغ فيدا) تتلوها الطبقة العليا من الهندوس في جميع طقوسهم و تبدأ بقولهم: فلنفكر في روعة وجلال ...الاله سافتري ... حتى يلهم عقولنا ... وتأتي بعدها مرحلة التعلم أو طقوس التعلم التي تستغرق اثني عشر سنة أو أكثر ،يظهر فيها الطفل أقصى درجات الاحترام والخشوع لمعلمه، ويحذر من السقوط في الدنس وأن يظل أعزبا إلى أن ينهي هذه المرحلة بعلامة الاغتسال طبقا للشعائر الهندوسية، وعندئذ يتوقع أن يتزوج [1].

لو تأملنا قليلا في هذه المرحلة أو (الطقوس) التي تعود إلى وقت مبكر جدا من حياة الهندوس، لوجدنا أنها مراحل في غاية الدقة و غاية الاهتمام بالعلم و التعلم بل بالإنسان نفسه، وهي فلسفة تقوم بالاعتناء بالطفل قبل ولادته إلى غاية زواجه وتعلمه، أي إلى المرحلة التي يصبح فيها قادرا على تحمل مسؤولياته وأعبائه. وأن للتعلم شروطا ينبغي احترامها، وأن التفكير أو التأمل الصائب هو الذي يتم في روعة وجلال، كما جاء في القول، لأنه عين الحكمة. وتأخير الزواج إلى الانتهاء من تأدية كافة الطقوس، بما في ذلك طقوس التعلم واكتساب الحكمة أو الفلسفة أمر مطلوب كما ذكر أفلاطون وأرسطو في العديد من المرات[2] .

يتضح من كل ما سبق أن الوصول إلى المعرفة في الفلسفة الهندية القديمة يتطلب تضحيات جمة وانقطاع شبه دائم، فهي تصوف أو شكل من أشكال العبادة، لأنه لا شيء يبعث فينا الانسجام وراحة البال أكثر من المعرفة. وكلما ازددنا معرفة ولواقعنا النفسي والاجتماعي، كلما قلت سيطرتهما علينا، ولا شيء يحمي الإنسان أكثر من السيطرة على

[1] المرجع السابق، 69/4 وما بعدها

[2] ول ديوارنت، قصة الفلسفة، المرجع السابق، ص97 ومابعدها

نفسه وغرائزه. فإذا أراد الإنسان أن يخضع كل شيء، بما في ذلك الكون، لنفسه، فعليه أن يخضع نفسه لعقله، وتعد اليوغا الخطوة الأولى في هذا المجال. وهكذا تصفو الإرادة بالمعرفة (الفلسفة) وتكبت الغرائز إلى حين، ثم تنصرف إلى مجاريها الطبيعية، والمعرفة هنا ينبغي أن تفهم على أساس أنها تجربة (ممارسة) وفكر، لا مجرد أفكار نظرية وتخمينات سفسطائية، وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الهندية بخاصة والفلسفة الشرقية بعامة .

ومن الأمثلة البارزة على الرغبة في الوصول إلى المعرفة الحقة، ما نجد في أحد المقاطع الواردة في الريغ فيدا Rig veda وهو إحدى الفيدات(الكتابات الهندوسية القديمة) الأربع:

آنذاك، لم يكن حتى العدم ولا الوجود
لم يكن حينذاك لا هواء وليس بعده سماء.
فما الذي ضمه ؟ أين كان ؟ وفي حفظ من ؟
هل كان هناك ماء كوني لا وصول إلى قراره ؟
آنذاك لم يكن موت ولا خلود،
ولا كان حينذاك حس بليل أو نهار
و تنفس الواحد الاحد بدون هواء وأدام بنفسه نفسه .
كان الواحد الأحد وحده ولم يكن غيره .
في البدء كان الظلام فقط، يلفه ظلام .
كل ما كان ماء فقط، بغير حدود .
وذلك الواحد الذي جاء لا يجده شيء إلى الوجود،
نهض في النهاية مولودا من قوة الحرارة[1]

يكشف هذا النص، الذي هو عبارة عن ترنمة أو تسبيحة دينية ذات أبعاد فلسفية عن ثقافة فكرية عالية تبحث في قصة الخلق والنشوء والبدايات وتحاول أن تقدم تفسيرا لنشأة الكون وكيفية تشكله. يبدأ النص بطرح جملة من الأسئلة على غرار الأسئلة الفلسفية ثم تأتي

[1] سهيل بشروئي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ، المرجع السابق، ص200

الإجابة بشكل من التفصيل لكنها سرعان ما تتحول أو تنتهي إلى أسئلة بدون أجوبة ،متى نشأ الكون؟ وكيف بدأ الخلق ؟ أين كان الوجود قبل الخلق ؟ من هو هذا الواحد الأحد؟

إنها الأسئلة التي لا تنتهي الى أجوبة مقنعة، وهو دأب الفلسفة التي لا تقتنع بأي حل نهائي. يبدأ النص بروح فلسفية تساؤلية ترفض أن تقبع في الداخل فالإنسان كما يقول شوبنهور[1] schopenhauert 1788– 1860 يتساءل دائما عن المبدأ الأول، وعن المصير: من أين أتينا؟ ولماذا أتينا؟ وكيف ينتهي أجلنا؟ وإلى أين نذهب؟ وغيرها من الأسئلة كتلك الواردة في هذا النص. أسئلة أيقظة العقل من نومه العميق، لقد عاشت البشرية في الماضي طيلة أحقاب هائلة من الزمن دون إحساس بالحاجة إلى المعرفة، لكن هاهي الآن تستيقظ في الشرق مهد الحضارة والديانات مدهوشة متسائلة من خلال الفيدا عن بدايات الخليقة، الكون، والحياة. كل شيء بدأ نتيجة رغبة الإنسان في المعرفة التي هي بمثابة البذرة الأولى أو البداية التي ولدها العقل:

في البدء نزلت الرغبة
على تلك البذرة البدائية التي و لدها العقل
الحكماء الكبار الذين نقبوا في أفئدتهم بحكمة ،
يعلمون أن ما هو كائن هو لغير الكائن مثيل.
فهم قد مدوا بصيرتهم عبر الفراغ،
وعلموا ما هو فوق وما هو تحت.
قوى بذرة النشوء أنتجت قوى جبارة خصبة .
تحتها كانت القوة، وفوقها كانت النبظة.
لكن، وبعد، من يدري، ومن يستطيع القول
متى نشأ كل شيء، وكيف الخلق كان؟[2]

المقصود "بالحكماء الكبار" في النص الفلاسفة والشعراء، وإشارة إلى الفلسفة بوصفها حكمة والذي يشتغل بها يطلق عليه اسم حكيم، وأن مصدر هذه الحكمة أو العلم

[1] حسين علي، ما هي الفلسفة؟ دار التنوير، لبنان، 2011، ص24

[2] سهيل بشروئي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ، المرجع السابق، ص201

هو الفؤاد أو القلب الذي يعني أيضا العقل، بهذه الإشارة الذكية يلفت النص انتباهنا إلى نقطة مهمة في عملية التأمل أو الإبداع الفلسفي وهي أن هذه الحكمة (الفلسفة)هي وليدة العقل والقلب معا، الحدس والإدراك الذي أوصل هؤلاء الحكماء إلى نتيجة مفادها، أن ما هو كائن هو لغير الكائن مثيل. وينتهي النص بإنكار علم الإنسان والتبرأ من كل معرفة قبلية ممكنة، فعندما يتساءل صاحب الترنيمة عن أصل الوجود والعدم، أو ما كان قبلهما، فهو في الحقيقة يريد أن يتجاوز الثنائيات التي بين الأشياء كالموت والحياة، الليل والنهار، الكائن واللاكائن، لكنه يجد سبيلا للنفي أو الإثبات. فالعقل الذي يبحث عن أصول الكينونة واللاكينونة يقف حائرا عاجزا لا يجد إلا ظلاما، يلفه ظلام، وفي ذلك دليل واضح على استحالة الوقوف على الأصول والبدايات، لا أحد يستطيع أن يخترق لغز الحياة وسر الوجود، ولا أحد يستطيع أن يصل الى الحقيقة الكاملة أو النهائية، ولذا ستبقى البشرية في مختلف مراحلها مشاركة في عملية البحث عن سر الوجود والحياة والموت، وسيظل السؤال مطروحا إلى الأبد على الرغم من الإجابات التي قدمتها الأديان والفلسفات لأنه في بقاء السؤال تكمن حقيقة الحقيقة. ولهذا السبب كان السؤال في الفلسفة أهم من الجواب .

فالآلهة والحكماء عاجزون عن الوصول إلى الحقيقة لأنهم ظهروا بعد الخلق، بل كبير الآلهة (براهمة) نفسه لا يعلم شيئا عن الحقيقة التي تبقى مهما أوتي الإنسان من علم، جزئية ونسبية.

متى بدأت الخليقة ومن أين كان أصلها؟ بهذه الأسئلة تبدو هذه التسبيحة (النص) وكأنها تشكك في الإحاطة الإلهية. وهذا بحد ذاته شكل من أشكال التعددية الدينية التي ازدهرت في الهند، وانفتاح على الحقيقة المطلقة التي أتاحت للهندوسية مرونة التكيف والاستجابة للحركات الدينية الأخرى، بحيث أوجدت من داخلها قراءات فلسفية مختلفة أهلتها كي تصبح الديانة الأم بلا منازع دون إثارة الصراعات بين أبنائها.

لكن على الرغم من ذلك فان ثمة سبيل آخر إلى الحقيقة في الديانة الهندوسية وهو تانترا (tantra). وكلمة تانترا تعني الأسلوب الذي تنتشر المعرفة حيث يتم ((التشديد على علاقة المعلم (الغورو) بالتلميذ والمانترات (وهي صيغ وتراتيل وابتهالات مقدسة شفاهية صارمة) وأساليب التصور التأمل والرمزية الجنسية المشبعة بالمعاني الكونية. ويوحد ممارسو التانترا بصفة عامة بين أساليب التأمل وينتمون إلى آلهة معينة (كجانب من الحقيقة ،المطلقة النهائية) مثل شيفا shiva)) [1] وذلك في سبيل اكتساب فائدة ما من القوة الكونية التي يمثلها الإله))[2]. إلى جانب المانترات هناك صنوف أخرى من الكتابات التي تحتوي حقائق الفلسفة الهندية نذكر منها البراهمانات والارانياكات والأوبانيشادات، وهي في مجمالها مكونات الفيدا. تقوم البراهمنات بتفسيير سر قوة المانترات ضمن إطارها الأسطوري والطقسي، وهي من هذه الزاوية تعد حقيقة الحقيقة، وجوهر العالم لأن البراهمان في المعتقد الهندي هو رأس الكل، وهو الأول والآخر، الظاهر والباطن، الكل والجزء، الفوق والتحت، هدفه البحث عن الإنسان في قلقه، إنه وجود الإنسان اللامتميز واللاممتلك .. إنه ما ينقص الإنسان، فيبحث عنه[3] .

وما ينقص الإنسان هو المعرفة أو الحقيقة التي يستحيل القبض عليها بغير إيقاظ الطاقات النفسية الراكدة وتسخيرها، ولاسيما طاقة الكونداليني التي يعتقد أنها كامنة وملتفة حول أسفل العمود الفقري. وفي هذا الصدد يرى الفيلسوف "اليونانيشادي" أن الوصول إلى الحقيقة يتم عن طريق. ((الاتحاد بين (الاتمان) *atman و(البراهمان). اتحاد الكل

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، مصر، دون تاريخ. ص249

[2] سهيل بشروئي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ، المرجع السابق، ص210

[3] ينظر: محمد حسين، تيارات الفلسفة الشرقية، المرجع السابق، ص149

* الآتمان هي الروح عند البوذيين، وعندهم لا توجد روح دائمة ثابتة وحقيقية داخل الفرد الإنساني. ينظر: محمد حسين، تيارات الفلسفة الشرقية، ص149

بأجزائه. اتحاد الموجودات بواجدها. إن ما يجعلنا كبشر في ذات وعينا، هو (البراهمان) عبر (الاتمانات) الجزئية التي هي من (البراهمان)، وفي الوحدة نصل إلى (براهمان). إنه قوى الأشياء للوصول إلى منبتها، إلى مثار وجودها. هو الأنا في الأنت. هو جميع الأنا في الأنت، عند ذلك نصل غالى حقيقة فلسفة اليوبانيشاد. تلك (الحلولية) الجوهرية، لا لمجموع الأغراض، بل لمجموع الجواهر الجزئية في وحدة الجوهر الكل))[1].

يتضح من هذا أن الحقيقة في الفلسفة الهندية تولد في الداخل من خلال معرفة الذات، ومن وعي الذات نستطيع وعي الخارج (الكون) وما يحيط به من أشياء ومظاهر. غير أن الاكتشاف الجديد الذي وصلت إليه الفلسفة الهندية بعد العديد من الممارسات والتجارب الدينية واليومية الحياتية هو أن (((أتمان) ليس إلا براهمان، فهناك واقع مطلق واحد يمكن الدنو منه، إما خلال النظر الى خارج نفس المرء، أو بالنظر في أعماق نفسه... فلا فارق بين الذات المطلقة والموضوع المطلق، والواقع الذاتي المطلق و الواقع الموضوعي المطلق فهما شيء واحد))[2].

وهكذا تصبح وحدة أتمان و براهمان من أعظم الاكتشافات في فلسفة الأوبانيشاد، فبعد أن كانت الذات هي جوهر الحقيقة ومصدرها الأول، أصبحت الآن مثلها مثل الواقع الخارجي، لا انفصال بينهما. وعندما نقول الذات نعني الروح، أما الواقع الموضوعي أو الخارجي فقد نعني به العقل، وهنا يطرح السؤال التالي على الفلسفة الهندية هل الروح (الذات) أصبحت الآن في عصر المادة غير قادرة على الوصول إلى الحقيقة، فأصبحت تستعين بالعقل والحواس أم أنه التحول من الروحي والأسطوري إلى والمادي والفلسفي ؟

[1] محمد حسين، تيارات الفلسفة الشرقية، المرجع السابق، ص149

[2] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص60-61

أما الارانياكات فهي تقوم بشرح وتفسير الجوانب السرية والفلسفية للطقوس المختلفة التي يمارسها في الغالب أولئك المخلصون المعتزلون بإشراف وتوجيه معلميهم [1]. وللإشارة فان هذه الشروح والتفسيرات هي عبارة عن تأويلات أو قراءات فلسفية لنصوص دينية، ولهذا فهي تتسم بالطابع العملي لأن الهدف من هذه التفسيرات هو محاولة تحسين الأداء الطقسي وبالتالي تحسين الحياة الروحية والمادية للإنسان الهندي.

وبهذا تعتبر الأوبانيشادات جوهر التصور الفلسفي للفيدا من حيث أنها تتعرض لمعظم المبادئ والمفاهيم النظرية للفلسفة الهندية. واليوبانيشاد Upanishad كلمة سنسكريتية، دخلت اللغة الانجليزية في عام 1805، وهي تتألف من مقطعين: أوبا Upa بمعنى قريب من ونيشاد Ni–shad بمعنى يجلس، والمراد (يجلس قرب المعلم)، ويقصد بها في الأدبيات تلك المحاورات التأملية الميتافيزقية التي كانت تجري بين المعلمين وكبار الحكماء وتلاميذهم، وهي تظم مائة وثماني محاورة صيغت فيما بين 800 و500 ق.م[2] على وجه الاحتمال وقد شكلت الأوبانيشاد مرحلة هامة في تاريخ الفلسفة الهندية من حيث أنها قدمت تصورات معرفية جديدة تقوم على المحاورة بين الوجود الثيولوجي المعرفي، والفكر الفلسفي النظري بحيث تجلت النزعة الآرية والنزعة الهندية القديمة ضمن جدلية فلسفية ونزعة صوفية تقوم على تراتبية طبقية وسرية تعليمية لا مثيل لها إلا في الفلسفات الشرقية التي ترعرعت في أحضان الممارسات الدينية والروحية المختلفة.

وقد لخص الباحث كاران سينغ Karan Sing فلسفة الأوبانيشاد في نقاط أساسية هي ((الأولى هي المبدأ البراهيماني ،الحقيقة التي لا تتغير ولا تموت" وتسود الكون كله... والنظرة المتبصرة الثانية لعلماء الغيب الفيديين تقول بأنه في الوقت الذي كان فيه براهمان طاغيا على خارج العالم المتغير كان العالم المتغير في داخل الإنسان نفسه قائما

[1] سهيل بشروئي، تراثنا الروحي، ص211

[2] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص35 من الهامش. وأيضا موسوعة عالم الأديان 35/4 وما بعدها

مؤسسا على آتمان (الروح) التي لا تموت ... وثالثا لقد استطاع علماء الغيب، بإدراكهم وجود براهمان الذي لا يموت في الخارج وآتمان الذي لا يموت في الداخل، أن يحققوا طفرة هامة نحو التحقيق من خلال بصيرتهم الروحية من أن آتمان وبراهمان هما في الاساس واحد ... والعقيدة الرابعة في الهندوسية هي أن الهدف الأسمى في الحياة هو الإدراك الروحاني بحيث يصبح الفرد واعيا بوجود آتمان (الروح) التي لا تموت في داخل ذاته. أما المبدأ الخامس الذي يكمن في صميم أسلوب الحياة الهندوسية فهو الخاص بـ "كارما"، وهو مبدأ يشمل الفعل والعرضية (المصادفة) والقدر))[1].

يتضح من هذا التلخيص لأهم المبادئ الفلسفية التي تقوم عليها الاوبانيشادات أنها تدور حول البراهمان والآتمان، وبتعبيرنا حول الله والإنسان أو الذات الإلهية والذات الإنسانية، وهي تصف براهمان بأنه الخالق المتحرر من كل شيء، لا يخضع لأي مواصفات أو سمات معروفة، أو الكائن الإلهي الخفي في جميع الكائنات الحية يراقب أعماقها وتصرفاتها وسلوكها، ومن ثم فإن علاقة برهمان بآتمان علاقة مباشرة ومتينة بحيث يتبادلان الأدوار، فتصبح الذات الإنسانية (آتمان) طبقا للأوبانيشادات هي الذات الإلهية (براهمان)، أي أساس الوجود. وهم يعبرون عن هذه الحقيقة بالصيغة القائلة (تات تفان آسي) أي (ذلك الكائن أنت) وهي الصيغة التي تمثل ذروة الوعي الروحي، أي إدراك أن جوهر الفرد مماثل تماما لجوهر الإله براهمان،[2] وهذا الاعتقاد قريب جدا من اعتقاد الصوفية عندنا حينما يتحدثون عن الحلول والفناء في ذات الله.

وعلى العموم فإن محاورات الأوبانيشاد كمحاورات فلاسفة اليونان كانت نتيجة تأملات روحية وتجارب طقوسية صوفية، فهي ((تمثل زبدة الفلسفة الهندية وصفوة التفكير الإنساني القديم، وهي أقدم أثر فلسفي ونفسي لدى البشر، خطف لب الكثيرين من

[1] سهيل بشروئي، تراثنا الروحي، المرجع السابق، ص212

[2] ينظر: سهيل بشروئي، تراثنا الروحي، ص213. [2]

الفلاسفة... وقد وصفها ويل ديورانت لشدة روعتها بانها قديمة قدم هوميروس، لكنها حديثة حداثة كانت Kant))[1] بالإضافة إلى ذلك فهي مغامرة فكرية جريئة في سبيل تخليص الإنسان من القلق والمخاوف التي كانت تنتابه من حين إلى آخر جراء غضب الآلهة و عدم تقديم القرابين لها.

فقد عملت الأوبانيشاد على إبعاد الآلهة بإشراك الإنسان في العملية الدينية وجعله أشبه بالآلهة (تأليه الإنسان) أي تحويل آتمان إلى براهمان، وبذلك انحطت المراقبة اللاهوتية و حل العلم، وأدرك الإنسان وجوده الحقيقي ضمن هذا الكون الشاسع. ولولا هذه المسحة الدينية التي طغت على هذه المحاورات لكانت الاوبانيشادات فلسفة محضة لأنها أكدت، وهذا قبل الفلسفة اليونانية بكثير، أن معرفة الحقيقة تنطلق من الداخل نحو الخارج، من وعي الذات نستطيع وعي الكون وما يحيط به، وهذا أمر بالغ الأهمية في تاريخ الفلسفة برمتها.

وربما لهذا السبب لم يكن أفلاطون ((يزدري شيئا من تراث الماضي، وإنما على العكس، كان ينظر إليه نظرة تقدير واحترام مستفيدا منه ما وسعه ذلك، فقد أخذ مثلا المعتقدات الأرفية الشرقية التي كانت سائدة في عصره، وصاغها في آراء فلسفية... كما استفاد من آراء المصريين في النفس والعالم الآخر))[2]. لقد قدمت الأوبانيشادات وغيرها من التراث الهندي خاصة، والتراث الشرقي عامة العديد من التصورات والحقائق للفلسفة اليونانية التي راحت تعيد صياغتها بما يتناسب ومستواها العلمي والمعرفي، والشواهد على ذلك كثيرة ومتعددة، ((ليست الأفكار الكبرى في الغرب إغريقية –أوروبية فقط، بل هي أيضا مشرقية. إن المجالات والمسارات المتعددة حيث تولد الفكر الغربي قد تشكلت في

[1] ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان 36/4.

[2] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص33

سومر، في بلاد ما بين النهرين، في مصر وفلسطين. لقد تولد الغرب و أوروبا من أجيال مشرقية ومدن مدفونة منذ آلاف السنين))[1] .

وخلاصة القول فإن الفلسفة قد ظهرت أولا في الصين والهند، من خلال مجموعة من المعتقدات والتصورات الميتافيزيقية غير أن هذه الفلسفة، كما يرى محمد ثابت الفندي،[2] ظلت حبيسة في بلادها إلى اليوم، ولو أنها انتشرت لكان مصير علومنا وفلسفاتنا غير ما هو عليه اليوم، ذلك إن الوعي الفلسفي لدى الشرقيين توجه أول ما توجه نحو منبع الأشياء وجوهرها، لأن معرفتها تفضي إلى معرفة الموجودات كافة، وقد وصل وعيهم الفلسفي هذا من خلال البحث في الجواهر إلى ميدان الأنطولوجيا (علم الوجود) وشرع بالبحث في الإلهيات، وهذا في اعتقادنا أساس الفلسفة بمفهومها القديم. وقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن الهندوسية ليست بنية من النظريات الفلسفية المبهمة أو الغامضة، أو جملة من المعتقدات المسيطرة بل هي هذا الخليط الذي يدمج الفلسفة بالدين من خلال الاعتماد على العقل والإيمان، ويدمج الواقعي بالمثالي، والحقيقي بالخيالي.

ولذا فهي فلسفة خاصة تراعي الجانب الروحي والجانب المادي أو الحياتي للإنسان. ((إن غاية ما تطمح إليه الهندوسية، على اختلاف مدارسها ومناهجها، هو تحقيق تحرر الإنسان. والتحرر لا يعني أن يكون الإنسان حرا في تصرفاته وأفعاله بشكل مطلق، بل أن يكون حرا من قيود المادة وشروطها، وقادرا على تحقيق ماهيته الروحية الأعمق، والتوصل إلى الخلاص والانعتاق من ذروة الولادات والميتات. ولا تخرج البوذية عن هذا الإطار، فهي تقول بأن الإرادة والرغبة وعطش الوجود والاستمرار

[1] جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديبو، دار كلمة، الإمارات، ط1، 2011

[2] ينظر: ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص40.

والصيرورة هي قوة هائلة تحرك مجموع الحيوات والموجودات والعالم كله. إنها القوة الأكبر والطاقة الأقوى الموجودة في العالم)).[1]

الفلسفة البوذية:

نسبة إلى مؤسسها "بوذا Buddha" ومعنى الاسم في السنسكريتية: المتنور أو المستنير الفريد، المبارك، المعلم، سليل الشمس، المتحد، البالغ حد الكمال، الساعي إلى الإشراق، العالم العظيم، قاهر الاعداء، المنتصر على الشرور.[2]

ولد بوذا حوالي عام 600 قبل الميلاد المسيحي وهي الفترة التي شهدت ولادة عدد كبير من العبقريات الروحية و الفلسفية مثل كونفوشيوس ولاوتسو في الصين، زرادشت في بلاد فارس، فيتاغورس وهيراقليطس في اليونان، وكان ابن أحد ملوك الهند الوسطى، ولما بلغ التاسعة و العشرين من عمره هجر قصر والده وانصرف للعبادة والتبتل، وكان اسمه الحقيقي "سقياموني" أو "ساكياموني" أي المتبتل. وانصرافه إلى الزهد والتبتل والتدين كان نتيجة لما رآه في البلاد من أحوال الفقراء والبائسين، ونتيجة لما كانت تتخبط فيه الهند من ظلام وطقوس عقيمة في ظل استبداد الكهنة، فكانت تعاليمه صرخة في وجه هذا الاستبداد، ونداء لضبط النفس والعودة إلى الأصل والتسامي إلى العلا بالمحبة والإيخاء والتعاون. وبشر بالحقائق الأربع السامية وهي:

1. الوجود الحسي ضلال وغرور؛

2. الرغبة الناشئة من هذا الوجود، تنتج الألم؛

3. النرفانا عامل أساسي في تلاشي الغرور وألم الوجود، بانعدام الوجود المتحرك في قلب الوجود الثابت؛

[1] حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص17-18.

[2] ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، المرجع السابق، 12/5.

4. إنكار الذات والتعالي على الرغبات الحسية و التخلص منها، وهي الوسيلة الوحيدة للنجاة من العودة إلى الحياة الأرضية بعد الموت.

على هذه الحقائق تأسست الفلسفة البوذية التي تنحصر في المساواة بين جميع البشر وتبعية الآداب بالكهنوت، وأولية الواجبات الدينية على الواجبات الاخرى، الإخاء العام وواجبات المحبة والرأفة والتسامح والتواضع والمسالمة،[1] ولزوم الطيبة والشفقة والصدقة والإقلاع عن الرغبات الحسية والمادية. وللوصول إلى هذه الأمور يجب على الإنسان أن يبعد عن نفسه كل العقبات والعراقيل التي تحول بينه وبين الخلاص من شهواته وتصده عن إطفاء نار رغباته و شهواته وميوله.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن بوذا اعتبر التقاليد البرهمية السابقة من العقبات التي تقف دون هذا الخلاص الروحي، ولهذا السبب انصرف عنها وتركها، وراح يدعو إلى مذهبه الذي لا يفرق بين سيد و خادم ولا بين مؤمن وكافر، ولا بين غريب وقريب، كل الناس في نظره سواسية في الحقوق والواجبات، من أقواله ((كما أنه لا فرق بين جسم الأمير وجسم المتسول الفقير، كذلك لا فرق بين روحيهما، كل منهما أهل لإدراك الحقيقة والانتفاع بها في تخليص نفسه ويكفي الوصول إلى هذه الحال أن يريده الإنسان))[2] والحقيقة أن هذا القول جاء كردة فعل لمذهب البراهمة الذي قسم الناس إلى أربعة أقسام أولها البراهمة وهم الكهان ولهم من الامتيازات ما تجعلهم في أعلى المراتب، لا يلحق بهم السواد الأعظم من الناس، كان لهذا التقسيم بالغ الأثر في نفوس العامة ما جعلهم يتوجهون إلى المذهب البوذي الذي لا يفرق بينهم.

ثم هناك نقطة أخرى ينبغي الإشارة إليها في هذا المقام كأساس جوهري في التفريق بين الهندوسية والبوذية ويتمثل في الطابع الميثولوجي والطقسي التخيلي الذي تتميز به

[1] ينظر: حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص54.

[2] محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، لبنان، 379/2.

الهندوسية، وهو طابع يشبه في بعض مناحيه الفلسفة الأفلاطونية ولاسيما في نظرية المثل ذات الطابع الإلهي أو الديني الطقوسي.[1] في حين نجد الفلسفة البوذية فلسفة سيكولوجية واقعية. ((فالبوذا لم يكن مهتما بإشباع الفضول البشري حول أصل العالم، أو طبيعة الإلهي، أو مسائل مشابهة. بل كان معنيا على نحو حصري بالوضع الإنساني، بمعاناة وإحباطات الكائنات البشرية. لذلك لم تكن عقيدته، عقيدة غيبيات، بل عقيدة علاج نفسي. فقد أشار إلى أصل الإحباطات الإنسانية وطريقة التغلب عليها، متبنيا لهذا الغرض المفاهيم الهندية التقليدية للمايا والكارما والنيرفانا، ومانحا إياها تفسيرا جديدا، وديناميا وسيكولوجيا مباشرا))[2] .

والفلسفة البوذية من هذه الزاوية أقرب إلى الفلسفة الأرسطية التي تولي اهتماماتها للمشكلات الواقعية التي يواجهها الإنسان في حياته بأسلوب علمي رصين ومركز.

فإذا كانت الهندوسية قد جمعت بين الفلسفة والدين (المعتقدات) جمعا قويا بحيث يصعب الفصل بينهما، فإن الفلسفة البوذية حاولت الفصل بينهما قدر الإمكان من خلال اهتمامها بالوضع الإنساني لا الإلهي، وذلك من أجل تحسين نوعية الحياة من خلال إزالة منابع المعاناة عند الإنسان أولا، وفي المجتمع ثانيا. وأصل المعاناة كما تراها الفلسفة البوذية تمتد إلى ((الرغبة الملحة أو الشهوة، وبمعنى من المعاني فإن المعاناة يسببها توق المرء إلى ما لا يستطيع حيازته، أو الرغبة الملحة في تجنب ملا سبيل لتجنبه، وهكذا فإن الرغبة الشديدة في المال، عندما يكون المرء فقيرا، تفضي إلى المعاناة، والرغبة الشديدة في الصحة، حينما يكون المرء مريضا، تقوده إلى المعاناة، والتوق إلى الخلود، في مواجهة حتمية الموت، يؤدي إلى المعاناة)).[3]

[1] ينظر: مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، المرجع السابق، ص110.

[2] فريتجوف كابرا، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، المرجع السابق، ص95.

[3] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص194.

وهكذا تستمر المعاناة على نحو أعمق عندما ترتبط بالوجود الإنساني أصلا في هذه الحياة، فالدافع إلى اللذة لا يحقق السعادة الحقة، ولا يجلب الإطمئنان، والطريق المؤدي إلى الكسب الدنيوي، كما ورد في "الدهمابادا"[1] مختلف أتم الاختلاف عن طريق الموصل إلى النيبانا **Nibbana** أو النرفانا **Nirvana** و هي أقصى درجات التحرر من الرغبات والشهوات.

يتضح مما سبق أن النفس هي المصدر الحقيقي للمعاناة وبعبارة أكثر دقة فإن ((توق النفس هو الذي تنشأ عنه المعاناة))[2] و عليه فإن توقف المعاناة يكمن في انقطاع ذلك التوق، ولن يتم ذلك إلا ببلوغ حالة النرفانا أو الصحوة، وهي الهدف الأسمى للفلسفة البوذية، فالنرفانا هي سبيل الخلاص لأن بها يتم إخماد التوق وإطفاء شعلته، وعندما يتم إطفاء التوق الناتج عن الرغبة الملحة في فعل الشيء أو البلوغ إليه يتم اجتثاث المعاناة من جذورها. ولبلوغ هذه الدرجة أو المقام على حد التعبير الصوفي، لابد من اتباع وصفة علاجية معينة أو ((طريق البوذية الأوسط))[3] الطريق النبيل.

لكن قبل الحديث عن مبادئ هذا الطريق، نرى أنه لابد من تأكيد حقيقة جوهرية في الفلسفة البوذية، إضافة إلى ما ذكرناه سابقا، مفادها أن المعاناة أو الإحباط الإنساني نابع من عدم قدرتنا على مواجهة الحقيقة الأساسية للحياة والمتمثلة أساسا في دورة الحياة والموت قال بوذا ((كل الأشياء تظهر وتختفي))[4]، تولد وتموت، كل شيء من حولنا متحول ومنتهي إلى الزوال والفناء. وهذا يعني أن فكرة الجريان والتحول هما سمتان أساسيتان مرتبطتان بجوهر الحياة ومقوماتها. والمعاناة تنشأ كلما رحنا نقاوم هذا الجريان وحاولنا التمسك بالأشكال الثابتة، وهو تمسك عقيم ((يقوم على وجهة نظر خاطئة تدعى

[1] المرجع السابق، ص194

[2] المرجع نفسه، ص196.

[3] المرجع نفسه، ص197.

[4].فريتجوف كابرا، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، المرجع السابق، ص96.

الأفيديا avidya أو الجهل في الفلسفة البوذية، فبدافع هذا الجهل، نقسم العالم المدرك بالحواس إلى أشياء فردية و منفصلة، وبذلك نحاول أن نحصر الأشكال المائعة للواقع في مقولات ثابتة خلقها العقل. طالما كانت هذه الرؤية هي التي تسود، فإننا محكومون بأن نعاني احباطا تلو الآخر. إننا إذ نحاول التمسك بالأشياء التي نرى أنها ثابتة ودائمة، ولكنها في الحقيقة عابرة ودائمة التغير، إنما نحبس في دائرة شريرة كل فعل فيها يولد فعلا آخر))[1] هذه الدائرة الشريرة يطلق عليها في الفلسفة البوذية اسم سمسارا samsara تحركها الكارما، السلسلة اللامتناهية من أسباب ونتائج الأفعال في الحياة التي تؤدي حتما إلى ولادة جديدة.[2]

والظاهر أن بوذا لم يطور عقيدته إلى نظام فلسفي و فكري متماسك، لأن هدفه الأسمى كان يتمثل في السعي إلى إيقاف المعاناة الإنسانية قبل كل شيء، ولهذا عد طريقته وسيلة (فلسفة) عملية لتحقيق هذا التوقف، وبالتالي تحقيق الاستنارة المرجوة في هذه الحياة. فبياناته حول العالم والإنسان تؤكد أنه لا يستطيع سوى أن يكشف الطريق إلى البؤوذة (نسبة إلى البوذية)، وأن الأمر في الأخير يعود إلى كل فرد ليطأ هذا الطريق إلى النهاية من خلال جهوده. فخلاص الإنسان في هذه الحياة متوقف عليه هو، لا على الإله.[3]

إن كلمات بوذا الأخيرة على فراش الموت هي مميزة لرؤيته للعالم و لموقفه كمعلم: "الانحلال متأصل في كل الأشياء المركبة، هكذا قال قبل أن يرحل "استمروا في الكفاح بكد".[4]

---

[1] المرجع السابق، ص97.

[2] ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، 57/5.

[3] ينظر طلعت مراد بدر، ميثالوجيا الكون المؤله، منشورات جامعة عمر المختار، ليبيا، ط1، 1995، ص39

[4] فريتجوف كابرا، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، المرجع السابق، ص97.

يتضح من هذا، أن المواقف التي كان ينطلق منها بوذا هي مواقف عملية تنتمي إلى الفلسفة والفكر العلمي بعيدا عن النظريات والتصورات النظرية، وهذا هو الفرق بين الفلسفات الشرقية والفلسفات الغربية. إن العقيدة البوذية بوصفها طريقا للحكمة يتم تعلمها وممارستها بهدف تحسين نوعية الحياة من خلال إزالة مسببات المعاناة، هي في تفاصيلها، ظاهرة معدة وغامضة، تضمنت تغيرات عديدة على مر الزمن بفعل التطورات التاريخية التي عرفها الشرق عموما، غير أن هذه الفلسفة في جوهرها، كما قال بوذا نفسه، عبارة عن تعاليم بسيطة، نسبيا، يسهل استيعابها، لكن اتباع هذه التعاليم عمليا أمر في غاية الصعوبة، فالفرق شاسع بين اتباع الطريق والحديث عنه، فلكي نتبع الطريق ليس هناك بديل عن الممارسة، بالممارسة نصل إلى فهم أعمق للطريقة، وهذا هو المطلوب والجوهري الذي تطمح إليه فلسفة بوذا.

ولكن بما أن الممارسة أمر شاق وصعب فإنه من الممكن تحقيق قدر يعتد به من المعرفة والأفكار تسمح بتكوين وعي جديد من شأنه تغيير حياة الإنسان نحو الأفضل. وهذا ما كانت تؤكده مدرسة (يوغاكارا) في حديثها عن حقيقة الوعي الخالص **(فيجنانا) vijnana**، حيث أضحى هدف الحياة البوذية هو تنقية الوعي وتطهيره عن طريق التأمل والجهد الأخلاقي، وبالتالي بلوغ الخالص (الكامل) الذي هو الشيء الحقيقي والمطلق[1].

وهذا الخالص (الكامل) كامن، في تصور الفلسفة البوذية، في الوعي بعدم ديمومة هذه الحياة وزوالها والسعي إلى بلوغ مقام التحرر في محطته النهائية النيرفانا. ولبلوغ هذا المقام لابد من إدراك ووعي **الحقائق النبيلة الأربع** التي تشكل أهم تعاليم بوذا الفلسفية والتي انتهى إليها بعد بلوغه الإشراق الروحي:

-**الحقيقة النبيلة الأولى** تتمثل في القدرة على تشخيص العلة وإدراك المعاناة وقد أشار إليها "جوتاما "على النحو التالي: ((تلك، أيها الرهبان، هي الحقيقة النبيلة للمعاناة،

[1] ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، 99/5.

فالميلاد معاناة والملل معاناة، والمرض معاناة، والموت معاناة، ووجود الأشياء التي نكرهها معاناة، والانفصال عن الأشياء التي نحبها معاناة، وعدم الحصول على ما نرغب فيه معاناة، وباختصار، فإن المجموعات الخمس التي تتبع من التملك مؤلمة)).[1]

-**الحقيقة الثانية** معرفة أسباب العلة و محاولة الوقوف عند منابعها ومصادرها، يقول جوتاما مفسرا هذه الحقيقة إن المعاناة ((تضرب جذورها في تلك الرغبة الملحة craving أو الشهوة التي تسبب تجدد الصيرورة أو الميلاد من جديد، وتصحبها اللذة الحسية، وتسعى إلى الإشباع في التو واللحظة (هنا، والآن) أي التوق إلى الملذات: التوق إلى الصيرورة، التوق إلى اللاصيرورة)).[2]

-**الحقيقة الثالثة** يمكن القضاء على المعاناة بإزالة أسبابها المتمثلة أساسا في الرغبة الملحة والشهوة الدافعة ((هذه، أيها الرهبان، هي الحقيقة النبيلة الثالثة المتعلقة بتوقف المعاناة، إنها، حقا، التجرد من الانفعال، التوقف دونما أثر لهذا التوق ذاته، تنحية هذه الرغبة الملحة، والتخلي عنها، والتحرر منها، وعدم التعلق بها)).[3]

-**الحقيقة الرابعة** وهي الطريقة المؤدية إلى توقف المعاناة والقضاء عليها، هذه الطريقة هي عبارة عن أسلوب تام يشمل جميع نواحي الحياة ويسهل عملية التحول من المادية إلى الروحية، ويتلخص هذا الأسلوب في الطريق ذي الشعاب الثماني أو ما يعرف بالطريق النبيل الأوسط.

الطريق النبيل الأوسط:

يتشكل هذا الطريق من ثمانية مبادئ أساسية تميز البوذية كفلسفة عملية وسلوك إنساني متميز. وهذه المبادئ هي:[4]

---

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص192.

[2] المرجع نفسه، ص192.

[3] المرجع نفسه، ص192.

[4] المرجع نفسه، ص197.

1-سلامة الرأي والفهم الصحيح (ساماديثي sama dithi) فهم الحقائق الأربع التي سبق وأن أشرنا إليها فهما عميقا وواعيا عن طريق التجربة بوصفها الركيزة الأساسية لكل عمل فكري، إذ على المرء أن يميز بين ما هو نافع وما هو ضار من الطمع والرغبات الأنانية، وأن يمعن التأمل في الواقع بعقلية موضوعية متحررة من كل النزاعات والأهواء.

2-سلامة النية والتفكير الصحيح (ساما سنكابا samma sankappa) وهذا يتطلب حكمة و صدقا وهمة تساعد صاحبها على استبدال الدوافع الضارة أو السلبية أو الشريرة بأخرى نافعة وإيجابية خيرة.

3-سلامة القول والكلام الصحيح (ساما فكا samma vaca) وفيه يلتزم الإنسان بالكلام الصادق فلا يصدر منه إلا ما رأى أو شاهد ويبتعد عن النميمة والكلام التافه أو الباطل. فالقول ينبغي أن يكون مصدرا للخير والسعادة لا سببا للشر والمعاناة.

4-سلامة الفعل (ساما كامنتا samma kammanta)، وهنا يصبح الفعل كالقول بحيث ينبغي أن يكون نافعا مفيدا غير مؤذ.

5-سلامة العيش و صحة وسائله (ساما أجيفا samma ajiva) وهذا يتطلب اتباع المثل البوذية في كل خطوة يقوم بها الإنسان لكسب قوته، بمعنى أن يلتزم الإنسان بالمبادئ الخلقية التي حثت عليها المبادئ الفلسفية البوذية ولاسيما المعراج الروحي ومعاملة الآخرين.

6-سلامة الجهد (ساما فاياما samma vayama) وفيه يتم الاحتراز من الوقوع في الاخطاء، ولتفادي ذلك ينبغي على الإنسان أن ينمي ميوله باتجاه الأفكار والأفعال الخيرة.

7-سلامة الوعي (الوعي الصحيح) (ساما ساتي samma sati) أن ينهض الإنسان بوعيه، فلا يقوم بشيء، إلا وهو في حالة وعي وانتباه عقلي تام، فبالوعي نحقق تصورا

متكاملا تترابط فيه كل العناصر المعرفية التي تم الوصول إليها من خلال التجربة وسلامة الرأي والنية والقول والفعل...

8-سلامة التركيز (ساما سماذي samma samudhi) للتركيز في الفلسفة البوذية شأن كبير، من خلاله يتم الولوج إلى عمق الأشياء والتصورات، بل إن الوصول إلى حالة النرفانا لا يتم إلى من خلاله، وهو بمثابة البوصلة التي تجنبنا الوقوع في الأخطاء أو الانحراف عن جاذة الطريق.

إن أول ما يمكن ملاحظته على هذه المبادئ الثمانية أنها مبادئ شاملة تبدأ من النية مرورا بالتفكير والقول، منتهية بالفعل، مع وجود الضابط أو الحارس الذي هو التركيز الذي يمنع العقل من أن يغفل أو يحيد، وهي مبادئ نظنها في غاية الدقة والاكتمال لتحقيق حياة مستقيمة من الطراز الأول.

وبناء على هذا فإن ضبط الرغبات أو بالأحرى النفس يعد أمرا ضروريا ومطلوبا، و لن يتحقق ذلك إلا بإتباع المبادئ الثمانية. فبالعقل المستنير والحكمة والحب والحنان والانضباط الأخلاقي والوعي الصحيح تتحقق الحياة الخيرة وتعم الرفاهية الروحية ويعيش الإنسان لأخيه الإنسان وهذا من الأهداف الكبرى للفلسفة البوذية.

وهكذا يتضح مما سبق ذكره أن الفلسفة الهندية بعامة فلسفة عملية وسلوكية، فالشيء الوحيد الجدير بالاهتمام لدى فلاسفة الهند، هو الفكرة التي تؤدي وتنتهي إلى غاية مفيدة أو نتيجة نافعة للإنسان، حتى ولو كانت هذه الفكرة غير صحيحة من الناحية المنطقية والعقلية، وهذا يعني أن ((الفلسفة الهندية لا تأبه ولا تكترث مطلقا بالمعرفة العقلية أو النظرية لأجل المعرفة، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، وإنما بما يمكن أن تؤدي إليه هذه المعرفة من فوائد مادية، وغايات عملية (فلسفة براغماتية). ولذا، فمذهب

اليوغا yoga الذي يعبر عن طبيعة الفلسفة الهندية، يعلم عن طريق التجربة والممارسة))،[1] وكل هذا من أجل تحقيق المعرفة و الاتزان الروحي والمادي للإنسان.

[1] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، المرجع السابق، ص25.

الفصل الرّابع

مصادر الوعي الفلسفي

الجذور الأولى للوعي الفلسفي:

يقول الفيلسوف الألماني "**كارل ياسبرز**" إن: ((الحقيقة ليست ملكا لأحد،و إنما البشر جميعًا هم ملك الحقيقة))، ويقول "**أفلاطون**": ((إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه بل أصاب منه كل إنسان جهة))[1]. انطلاقا من هذا يمكن التأكيد على أن المعرفة موزعة على البشر جميعًا يختص بها الله من يشاء من عباده، وهي لا تقتصر على بلد دون آخر كما يعتقد بعض الغربيين المحدثين على رأسهم "**نتشه**"[2] الذين ينسبون المعرفة إلى العالم الغربي أو الحضارة الغربية دون سواها من الحضارات ، وفي هذا إنكار للحقيقة وتشويه لها، إن لم نقل أنه شكل من أشكال الجهل والتعصب اللذين لا يستندان إلى مبررات علمية ومنطقية.

إن إدراك الحقيقة كما يقرر "**أرسطو**"، شيء عسير، لأنه يحتاج إلى مساهمة كل العقول في كل مكان وزمان :«البحث عن الحقيقة، عسير جدا، من جهة، وسهل، من جهة أخرى. ويبرهن الواقع على أن لا أحد يدرك الحقيقة إدراكا كاملاً، ولا أحد يجهلها جهلاً كاملا. فكل فيلسوف يجد ما يقوله في الطبيعة. كل قول من هذه الأقوال هو لا شيء أو شيئ زهيد جدا زهيد جداً، إذا نظرنا إليه على انفراد، غير أن مجموع الأقوال يأتي بنتائج قوية. فمن العدل إذن أن نشكر لا الذين نتفق وإياهم في الأفكار وحسب، بل الذين يختلفون عنا في الآراء. لقد ساهم هؤلاء في البحث عن الحقيقة لكونهم أنموا فينا القدرة على التفكير»[3] فإذا صحّ هذا الرأي على الفلاسفة والمفكرين، فأنه يصح أيضاً على الحضارات، فممَّا لاشك فيه أن للحضارات الشرقية الأولى كالبابلية والسومرية

[1] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص25

[2] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، ط2، 1983، ص 40

[3] مهدي فضل الله، المرجع السابق، ص62

والمصرية والهندية والصينية والفارسية أثر كبير وإسهامات جليلة في بناء صرح المعارف والحقائق وبالتالي تنمية الوعي الفلسفي نحو القضايا الكبرى للإنسان، وعلى هذا الأساس فإنه من المستحيل أن تكون الفلسفة قد بدأت في اليونان دون غيرهم من الشعوب السابقة، وهذه حقيقة قرّرها الغربيون أنفسهم، يقول "**غوستاف لوبون**" في كتابه (الحضارات الأولى les premières civilisations) ((ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي الذي لم يكن فيه اليونانيون إلا جهلة وبرابرة، كانت هناك حضارات لامعة وزاهرة على ضفاف النيل))[1] وضفاف ما بين النهرين، وأن المدن التي نبغت في عالم الفلسفة في بلاد اليونان، هي المدن التي كانت مجاورة وقريبة من بلاد الشرق، كمدينة ملطية Milet الواقعة في جزيرة إيونية Ionie الموجودة حاليا غرب تركيا، والتي اشتهرت بفلاسفتها الذين شكلوا ما يعرف بالمدرسة الطبيعية الإيونية وهم: طاليس الملطي Tales de Milet 627-546ق وأيكسيمندريس وأنكسيمنس وغيرهم من الفلاسفة. لقد ((كان أهالي ملطية يكثرون من السفر إلى المدن والبلاد البعيدة ومن ثم تفتحت عيونهم على حضارات كثيرة كحضارة ليديا وبابل ومصر وفينيقيا. وبهذه الطريقة دخل علم الهندسة المصري وعلم الفلك البابلي العقل اليوناني كما دخلت كذلك أفكار هؤلاء وأولئك دينية كانت أو أخلاقية إلى العقل اليوناني ونمت الأفكار والعلوم))[2] في جو من التحرر والثراء وفر التفرغ للتأمل وإبداء الرأي.

وهذا "**أفلاطون**" وهو من كبار فلاسفة اليونان، إن لم نقل فلاسفة العالم القديم بأسره يعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل

[1] المرجع السابق، ص50-51.

[2] مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، مصر، ط1، 1997، ص26

[3] مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 12

[4] الرجع نفسه، ص26

أو فكر[1]، لسنا في هذا الصدد بعرض الأدلة التي تؤكد فضل الحضارات الشرقية على الحضارات اليونانية، فهي كثيرة و سنعود إليها فيما بعد، لكن الشيء الذي لا ينكره أحد هو أن تيار الحكمة قد انساب عبر الأجيال من غير توقف مبتدئا بالحضارات الشرقية مهد النبوءات والرسالات السماوية الى الحضارة اليونانية والرومانية ثم الحضارة العربية. فهذه الحضارات اندمجت ببعضها وتأثرت فيما بينها، وأخذ كل منها عن سابقيه بعض معارفه وعلومه وفلسفته بل وعاداته وتقاليده .

لقد اضطلع الشرق القديم، على امتداد آلاف السنين، بدور متقدم في تاريخ البشرية وبقي واحدا من المراكز الرئيسية للحضارة الغربية في علومها وفلسفاتها وشتى مناحي حياتها الثقافية والفكرية، غير أن الغرب سار بهذه العلوم والفلسفات في اتجاه آخر فطبعها بالطابع المادي المتحرر من كل النزعات الدينية. وهذا المرتكز أو الاتجاه هو الذي عوّل عليه الغرب كثيرا في التفريق بين الفلسفات الشرقية والفلسفات الغربية، فالفلسفات الشرقية في نظرهم فلسفات دينية لا تقيم للإنسان أي اعتبار إلا بقدر ارتباطه بالدين والمعتقدات، وهذا عكس الفلسفات الغربية التي تجعل الإنسان في أعلى السلم وذلك عن طريق تأليه الإنسان super man بدل تأليه الله أو الخالق يقول الفيلسوف الألماني "**هيغل**" في هذا المقام ((من المفيد أن نلاحظ على الفور أن ما نسميه في الشرق فلسفة هو بوجه عام و بالحري التصور الديني لهذا الشرق،تصور ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة...و بمقتضى ذلك، يمكننا القول بوجه عام :إن الفلسفة الشرقية فلسفة دينية، تمثُّل ديني بوجه عام))[2]، يفتقد فيه الإنسان حريته الفكرية، فتأتيه الأوامر من الأعلى. وهذا

[1] هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002، ص227-228

[2] المرجع نفسه، ص 229

يعني من وجهة نظر "**هيغل**"[1] تحدٍ صارخ وواضح للإنسان ،فالشرقي يعيش ويفكر داخل نسق ثقافي معين ولا يمكنه الخروج عنه، وهذا النسق هو الذي يحدد توجهاته وتصرفاته ضمن إطار عام تنعدم فيه الحرية الذاتية، أو أنها لم تتبلور بعد تبلورًا كاملاً يسمح لها بالخروج من قشرة البيضة والتأسيس لفكر فلسفي حر بعيد عن الفكر الديني. ولكي يوضح "**هيغل**" هذه الفكرة راح يقارن بين الديانات الإغريقية والرومانية التي لا تدعونا إلى التفكير في موضوعها بالفلسفة لأن التكوينات الإلهية في نظره، في هاتين الديانتين قائمة بذاتها، وبين الديانات الشرقية التي تدعونا إلى التفكير في موضوعها والعمل به. وسبب هذه المفارقة هو أن مبدأ الحرية والفردية يتجلى بشكل أكثر في كل الديانات الأخرى، لاسيما في المبدأ الإغريقي، ويتجلى بشكل أكثر أيضا في المبدأ الجرماني. والخلاصة أن التمثلات الدينية سرعان ما ترتدي فيها رداءً أشد فردية، فيزداد ظهوره في صورة الأشخاص. أما في الديانة الشرقية فإن طابع الذاتية، لم يتبلور بعد تبلورا كافيا، ولذا نجد تلك التمثلات الدينية أعمَّ، وأنها ترتدي بسهولة مظهر التصورات أو الأفكار الفلسفية [2].

إن الطابع العام الذي يميز الديانة الشرقية بصفة خاصة و الفكر الشرقي هو ما ينبغي أن يلاحظ أولاً، وأن الجوهر كجوهر هو الحق وأن الفرد بذاته هو بدون قيمة ما دام يتمسك بوضعه مقابل ما هو بذاته ولذاته، ولا قيمة له إلا إذا امتزج بالجوهري (الديني)، وهذا يعني أن الفرد ينقطع هو ذاته عن الوجود كوعي، في اللاوعي، وهذه هي الرابطة الأساسية في الأديان الشرقية في نظر "**هيغل**" .

في حين أن الفرد حسب المبدأ اليوناني يحيا خارج الجوهر وخارج العام ((لا كأنه ذاتية الحرية التي لا تتلاشى في وحدتها مع الجوهري المادي، وإنما تتحرر لتبلغ الحرية

[1] المرجع السابق، ص 208

[2] المرجع نفسه، ص 203

الحقيقية))[1] وبالتالي فالفرق بين أن نفكر من داخل الجوهري الديني، وأن نفكر من خارجه كالفرق بين الأنا والآخر، ففي الفكر اليوناني أو الغربي بصورة عامة يصبح الحضور للأنا، أي للإنسان كقيمة مطلقة تحرك الآخر كما تريد وتشاء ولو على حساب الاعتقاد فقط، عكس ما نجده في الفكر الشرقي عندما تتحول الأنا إلى خدمة الآخر الجوهري.

والحقيقة أن هذا التصور الذي ينطلق منه "**هيغل**" في تحديد ملامح الفكر الغربي وملامح الفكر الشرقي، تصور مادي يعطي الأهمية للإنسان بوصفه محركا للفكر والتاريخ والمجتمع، فهو لا يقيم وزنًا للميتافيزيقي الديني اللامتناهي الذي لا يمكنه، في نظره، أن يصبح في يوم ما حقيقة إلا عندما يغطس في المادة، وبدونها يظل فارغًا، فقيرًا. فعندما ((يغرق الشرقيون في الخشوع الذي نجده لديهم، هو ذا الطابع العام للأفكار والتطلعات الفلسفية الدينية في الشرق: فمن جهة هناك كتلة ضخمة من الاحتفالات الشديدة الحماقة، والفقيرة إلى التعيينات، ومن جهة ثانية هناك هذا التسامي، هذا الاتساع الذي يضيع فيه كل شيء))[2] . وهذا في اعتقادنا شكل من أشكال التحيز أو التعصب للفكر الغربي الذي ينكر ما عداه أو خالفه، أو لأن الفكر الشرقي ،من وجهة نظره، توقف عند الجوهري أو المجرد ولم يتجاوزه لأن يصبح وعيا حقيقيا قادرًا على إدراك الحقائق، عكس الفكر اليوناني مع فلسفة أرسطو الذي تجاوز الجوهري و المجرد و تشكل وعيًا في الختام.

الفكر في **الفلسفة الهيغلية** يرتفع من الأغوار العميقة، ويتبلور بدءا من المجرَّد إلى إن يصبح وعيًا يمكِّن صاحبه من إدراك الأشياء إدراكًا مستقلاً. وهذا التصور لا ينطبق على الإنسان فقط و إنما على المجتمع أيضًا كحالة خاصة، وهذا يعني أن الوعي

[1] المرجع السابق، ص 203 – 240

[2] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار مجد، بيروت، ط2، 2005، ص21.

الاجتماعي لا يتوقف أو يستقر عند نقطة معينة، وإنما هو دائم الحركة إلى الأمام ، وما نحسبه ثابتا هو في الحقيقة متغير، والحركة هذه هي أساس فكرة الديالكتيك عنده.

وهذا الطرح نفسه نجده عند "**وولتر ستيس**"[1] الذي يرى أن الفلسفة الهندية بصورة خاصة والفلسفة الشرقية بصورة عامة لم تفصل نفسها إطلاقا من الاحتياجات الدينية والاجتماعية والعملية، ولذا فجذور التفكير الشرقي قائم في قلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومعاناته. وهذه في نظره، ليست بالروح العلمية بل الروح العملية، وهي السبب في مولد الأديان والمعتقدات لا الفلسفات لكن من الجهل أيضًا تصور أن الفلسفة والدين منفصلان كلية، ولا شيء مشترك بينهما، فهما في حقيقة الأمر على صلة قوية لكنهما أيضا متمايزان من حيث المنهج والوظيفة، ومتماثلان في الجوهر الذي هو الحقيقة المطلقة. الفلسفة تعرض موضوعها على نحو علمي أي على شكل تفكير خالص ينشد المعرفة لذاتها، لا لشيء آخر سوى التفكير المحض الخالص المثالي المجرد. في حين نجد الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير خيالية، أي أنه يريد المعرفة لأغراض دينية و احتياجات روحية محضة.

لهذه الاعتبارات يستبعد "**وولتر ستيس**" التفكير الهندي والتفكير الشرقي عمومًا من تاريخ الفلسفة ((لأن هذا التفكير –مهما تكن طبيعته–قائم خارج التيار الرئيسي للتطور الإنساني فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها. وبالتالي مهما تكن قيمته في حد ذاته فإنه لم يمارس إلا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصورة عامة))[2] وبعد أن يخرج "**وولتر ستيس**" الفكر الشرقي ويبعده عن دائرة الفكر الفلسفي، ينتهي الى نتيجة حتمية

[1] المرجع السابق، ص 22

[2] المرجع نفسه، ص 22

[3] المرجع نفسه، ص 23

مفادها ((أن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر))[1] أعني الشرق، وأن الرأي القائل بأنها ولدت على أيدي كهنة الإسكندرية فهو غير صحيح، لأنه كان بدافع قومي، وليس هناك أي دليل على ذلك. وهو يعتقد أن هذا الرأي قائم أساسًا على تشابه مفترض بين البلدان الشرقية كمصر والهند واليونان، لكن هذا التشابه في الحقيقة هو تشابه أسطوري، وأن الطابع الكلي للفلسفة اليونانية أوربي وهو لا يمت بصلة إلى الشرق. ومن ثم فإن أصل الفلسفة اليونانية أصل يوناني بحت ولا يمكن البحث عنه خارج اليونان ،لقد كان اليونانيون أنفسهم هم وحدهم المسؤولين عنها وقد تم لهم ذلك في بداية القرن السادس قبل الميلاد عندما حاولوا تفسير ما يحيط بهم تفسيرًا منطقيا بعيدًا عن الأساطير والمعتقدات والشعر[2] أو بالأحرى بعيدًا عن المتخيل الذي ساد زمنًا طويلاً، كان فيه العقل البشري يخوض مغامراته الأولى .

يبدو أن هذا الرأي لا يستند إلى دليل واضح وقاطع، فالقول بأن الفلسفة ذات أصل يوناني صرف، هو إنكار صارخ لجهود الشعوب والأمم الأخرى صاحبة الفضل في إقامة الحضارات الأولى التي عرفها التاريخ كالحضارة البابلية والسومرية والمصرية والهندية والصينية وغيرها من حضارات الشرق. فالأغلبية الساحقة من الدارسين والباحثين، ترى أن نشوء الحضارات كان في المدن الأولى القديمة التي ظهرت في الفترة ما بين 3500و3000ق.م، في بلاد ما بين النهرين، والذي يثبت هذا الرأي تلك المكتشفات الأثرية التي تمثلت بالخصوص في الألواح والنصوص المسمارية و التي يعود تاريخها إلى أكثر من خمسة آلاف سن قبل الميلاد[3]، وأن التاريخ المعرفي للإنسان يبدأ في بلاد

1 نايف زهر الدين، الشرق مهد الحضارات وأرض الرسالات، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، لبنان، ط1 2004، ص20 وما بعدها.

ما بين النهرين، بابل وسومر. فكيف يمكن لنا طمس هذه الحقب كلها، والقول بأن التاريخ الفلسفي أو المعرفي يبدأ بالحضارة اليونانية؟

إن إنكار الجهود السابقة هو إنكار لجزء كبير من تاريخ الإنسان، وهو إنكار للبكورات الأولى للعقل البشري و هو يتحسس طريقة نحو الأفضل، نحو النور والعلم والتأمل. فالأساطير والمعتقدات والسحر والشعر هي أولى هذه البكورات، وهي أولى الصدمات أو الدهشات التي مني بها العقل وهو يبحث عن الطريق. فعلى الرغم مما قيل عن هذه الأشكال التعبيرية فإنها ستظل المعارف البسيطة الأولى التي أنتجت الفلسفة والعلم فيما بعد، إنها الخطوة الأولى التي لابد منها في كل عملية سير ناجحة وهذا يعني «أن الفلسفة بدأت فطرية ساذجة، تستند إلى الحس والظاهر، وراحت مع تطور الوعي، تحكم العقل في كل مظاهر الوجود. وليس أدلّ على ذلك، من أسئلة الطفل أو (الماذاته الفلسفية) التي توقع غالبا في الأحراج، لِمَ هذا؟ ولم ذاك؟ ومن خلقني؟ وكيف؟ ولماذا خلقت هكذا؟ وليس على شاكلة أخرى؟ وما هو الموت ؟ومن هو الله؟...»[1].

فهذه الأسئلة، في جوهرها أسئلة فلسفية نابعة من تأملات الإنسان في احتكاكه مع الواقع مما يبرهن على أن التأمل الفلسفي ينبع من صميم الإنسان، ويتفجر من ذاته من خلال إدراكه ووعيه للأشياء. ومن حيث هو كذلك، فهو أمر شائع بين كافة البشر، ولا يختص به أهل اليونان دون غيرهم.

أضف إلى ذلك أن الناس يقبلون على التفلسف في مرحلة معينة من التطور الروحي، أي عندما تبلغ الجوعة الروحية عند الإنسان درجة من الإحساس بالانهيار والدمار، ولذا فان ظهورها (الفلسفة)عند شعب من الشعوب أمر ضروري لإصلاح العطب الروحي عند الإنسان وفي المجتمع عامة، فتبدأ بإصلاح الفاسد والناشئ عن طريق الفكر

[1] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، المرجع السابق، ص36

[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 19

والتأمل، و((تحدث المصالحة في العالم حيث يهرب الناس إليها ،عندما لا يعود الواقع الفعلي يرضيهم، فالفلسفة تبدأ بدمار العالم و سقوطه، وحين تظهر تنتشر تجريداتها، وفي هذه الحالة ما تجلبه الفلسفة معها هو المصالحة، مصالحة تكون أولاً في العالم العقلي قبل أن تكون في العالم الحسي الفعلي))[1] ومن هنا نجد أن بلاد الشرق هي التي أحست بهذا التصدع الروحي قبل غيرها، وشعرت بالضياع وبلغت حافة الانهيار، فالتجأت الى الشعر الأب الروحي للفلسفة لترميم ما تصدع من هذه الروح. فالشعر والفلسفة نشأ لسدّ هذا الفراغ وهذه الجوعة الروحية عند الإنسان الشرقي، لكن هذه الجوعة الروحية عند الإنسان الشرقي، لكن هذه الجوعة استمرت إلا أن بزغ فجر الإسلام المرمم الحقيقي للروح الفردية والجماعية على حد سواء.

آراء حول نشأة الفكر الفلسفي:

يلاحظ الدارس لتاريخ الفلسفة من حيث بدايتها ومكان نشأتها وأصولها، اختلافًا واضحًا بين الباحثين الذين انقسموا إلى فريقين مختلفين:

الفريق الأول: وهو الفريق الذي سادت آراؤه زمنًا طويلاً بسبب الحصار الذي كان مفروضًا بطريقة أو أخرى على أنصار ودعاة الثقافة الشرقية. ينتمي هذا الفريق إلى أنصار الثقافة الغربية التي تدعي لنفسها الأولوية في الثقافة والعلم والفلسفة، ولا ترى للآخر أي جهد في بناء هذه الثقافة، وهو يرد بدايات التفلسف الإنساني إلى أرض اليونان، ويعتبر الفلسفة (المعجزة اليونانية) التي نقلت الإنسان من طور الأسطورة والسحر إلى طور الفلسفة والعلم

والواضح أن جذور هذا الفريق نجدها عند فلاسفة اليونان الأوائل الذين أنكروا تأثير الشرق عليهم، واعتقدوا أن التفلسف هو من بنات أفكارهم وبلادهم. قال أرسطو

1 هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ص 322

قديما ((ليس من المفيد أن نهتم بأولئك الذين يصنعون الفلسفة في صورة ميثولوجية))[1]. يبدو أن هذا القول كان موجهًا للشرقيين آنذاك الذين انغمسوا في الفكر الميثولوجي الديني، وكانوا لا يفكرون إلا من خلاله ،بل يمكن القول أنهم عرضوا تصوراتهم الفلسفية في شتى المسائل عرضًا أسطوريًا، أي عرضًا ذاتيا وشعريًا ورمزيًا، وليس عرضًا موضوعيًا، كما كان يحبذ أرسطو وغيره من أنصار هذا الفريق، وعلى رأسهم هيغل الذي نجده متذبذبًا في الاعتراف بالفريق الثاني الذي يقول بأن التفلسف قديم قدم الإنسان، وأنه كان معروفًا عند شعوب الشرق حيث الحضارات الإنسانية الأولى.

يقول "**هيغل**"((الفلسفة الحقيقية تبدأ في نظرنا في اليونان، هناك يبدأ القياس والوضوح ، فالعام يتعين بذاته، وهذا ما يفعله المفهوم .إن هذا المفهوم يتصل بالوجود ويبدو هكذا متحدًا مع العنصر العيني للعالم الروحي والحسي، المفهوم بواسطة المفاهيم، لم يعد العالم الموجود، أشكاله، مجرد زينة للجوهر المادي، فهذا لم يعد بالنسبة إليه شيئا عرضيا، هاربًا، وهو لم يعد لا شيئًا فحسب، وبالعكس، إن اليونان موجود تماما في عالمه، وهو لا يشعر أنه غريب فيه، والمفهوم ليس غريبا عن الحاضر، وإنما هو متماهٍ معه. لهذا السبب بالذات، تعتبر الفلسفة اليونانية تشكيلية، وتتشكل في كلٍ، إن الفكر لا يبتعد عن العيني. فنحن نحيط هنا بالفكر كمفهوم. ففي الحياة اليونانية الحرّة، تتجلى الماهية حرّة و مفكرة بذاتها))[2] .

بهذا القول يعلن "**هيغل**" انتماءه للفريق الأول المدافع عن الأصل اليوناني للفلسفة، مبررًا هذا الانتماء كون الفكر اليوناني فكر مفاهمي مجرد، كما أنه فكر عيني أي مادي، ولا فريق عنده بين المفهوم المجرد و المفهوم المادي فكلاهما واحد كالعلاقة بين الدال والمدلول، والمفهوم هو الصورة الذهنية المجردة للمادة أو العيني أو المحسوس،

[1] المرجع السابق، ص 322

[2] المرجع نفسه، ص 323

فكل شيء مادي مفهوم وصورة ذهنية تدل عليه. الفكر اليوناني في نظر "**هيغل**" صنع المفاهيم النظرية أو المجردة بعيدًا عن المادة و عن الذاتية، ولذا فهو يمثل الفكر الحقيقي أو الفلسفة الحقيقية القادرة على بناء عالم المفاهيم الذي هو بالأساس في نظره عالم المعرفة. لكن "**هيغل**" بهذا الطرح يعود إلى النقطة نفسها التي تنطلق منها الفلسفة الشرقية برمتها وهي نقطة مجردة عن المادة ،إنها الروح، الفكرة، الله، أصل الوجود كله.

وعليه فإن الفرق بين الفلسفة الغربية ممثلة في "**هيغل**" وبين فلاسفة الشرق يكمن في الطريقة أو المنهج المتبع للوصول إلى الحقيقة، فهيغل اختار طريق الديالكتيك والجدل، في حين اختار فلاسفة الشرق طريق الحدس والشعور، طريق الأنا الذاتية، ولذا عبروا عن فلسفاتهم من خلال الأسطورة والشعر وبقية الرموز الفنية الأخرى. لكن الحقيقة عندهم جميعًا ظلت واحدة و ان كانت فقيرة ومجردة تمامًا.

ويتجلى تذبذب "**هيغل**" في تحديد أصل ومكان ظهور الفلسفة مرة ثانية بقوله ((سنصادف في تطور العالم الشرقي كثيرًا من الفلسفة وحتى من الفلسفة العميقة. وسنرى الفكر يتحرك فيه ويبني صورَهُ في التجريد الشديد، ولكنها حين بقيت في العمق البعيد الغور، ظلت مجردة. إننا نجد في الشرق هذه المجردات العامة كليًا ويجب ملاحظتها ،لكنها لا تخرق ما هو قائم، فهي لا تحركه ولا ترطّبه، هكذا تظل مجردة تمامًا، ولا يمنحها العالم التعيينات والشكل، إذن يمكن القول: إننا هنا لا نتصور بوجه عام، إنما الفكر يظل مجردًا ولا يذهب إلى حد الفهم، إذن سنذكر الفلسفة الصينية والفلسفة الهندوكية »[1]هكذا تحدث "**هيغل**" عن الفلسفة الشرقية التي فرضت نفسها عليه ولم يستطع انكارها، وبعد أن ذكر أنها فلسفة عملية مرتبطة بالدين، يعود للاعتراف بأنها فلسفة مجردة وعميقة وأحيانًا يصعب فهمها.

[1] المرجع السابق، ص323.

ومن الملاحظات التي ينبغي الإشارة إليها أيضًا أن "**هيغل**" حينما يتحدث عن الشرق ،فهو يدمج بلاد اليونان فيه، ولكنه حينما يتحدث عن مكان ظهور الفلسفة يتحدث عن اليونان لوحده دون بلاد الشرق الأخرى، وهذا شكل من أشكال التنكر للحقائق .

مراحل تطور الوعي الفلسفي عند هيغل:

ويميز "**هيغل**" بين ثلاث مراحل أساسية في تاريخ الفلسفة دون أن يشير الى فلسفات بلاد الشرق الأخرى، ويقتصرها على الفلسفة الغربية بالأساس وهذه المراحل هي:

-**المرحلة الأولى:** تمتد من طاليس الى سقراط ،و تبدأ بالطبيعة الخارجية أو تعيين الفكر في صورته الطبيعية،أو بالعكس تبدأ الفلسفة بالتجريد. وتكتمل الماهية عند أناكساغوراس، والفكرة عند سقراط وتلاميذه.

- **المرحلة الثانية:** هي فلسفة العالم الروماني التي ترفض التعيين وتعارض الماهية.

- **المرحلة الثالثة:** وهي مرحلة الفلسفة الاسكندرانية أو الأفلاطونية الجديدة التي يكتمل فيها المفهوم في عالم معقول[1]، أو عودة إلى التجريد لكن بوعي جديد (وعي المرحلة).

ولو أمعنا النظر قليلا في هذه المراحل لأدركنا أنها مراحل تخص تاريخ الفكر الذي هو نتاج تاريخ الوعي البشري وليس تاريخ الفلسفة كما يذهب هيجل، فلو عدنا إلى الإبداعات الفنية القديمة، الشرقية منها بالخصوص لأدركنا هذه المراحل بوضوح تام، حيث كان الإنسان في المراحل الأولى منغمسا في الطبيعة معتبرا نفسه جزءا منها، وهي المراحل الأسطورية والميثولوجية الأولى حيث بدائع الخيال والطبيعة، ومع مرور الزمن وارتقاء الوعي دخل في مرحلة الانفصال عن الطبيعة، وهي المرحلة التي قال عنها هيغل أنها ترفض التعيين وتعارض الماهية، ثم تليها مرحلة ارتقاء الوعي بالواقع حيث يتحرر الفكر ويصبح مستقلا، وهي المرحلة الفلسفية في نظر أنصار **الفريق الأول** الذين يعتقدون أنها بدأت في اليونان أولا. وهم بهذا الاعتقاد ينكرون مرحلة طفولة الفكر اليوناني

[1] المرجع السابق، ص323.

أو بداياته الأولى، وهذا أمر مستحيل لا يحدث في أي أمة أو حضارة أو بلد، فالفكر والوعي يبدأ بالتدريج، والحضارة لا تبنى دفعة واحدة، وعليه فالفلسفة اليونانية بدأت ونشأت في أحضان التصورات والتأملات الدينية والأسطورية الأولى ((فالناس يقبلون على الفلسفة في مرحلة معينة من التطور الروحي،أو عند درجة معينة من الثقافة العقلية))[1] وهذا التطور الروحي والدرجة العقلية قد وفرتها وهيأتها المرحلة الأسطورية التي لا تخلو من منطق معين ومن فلسفة معينة وإن تعذر علينا إثباتها الآن، لأنها تندرج ضمن المراحل الغابرة واللغات المنسية على حد تعبير أريك فروم

أضف إلى ذلك أن ((نشوء وتطور الوعي الأول، قد ارتبط بالحالة الأولى، التي جاء عنها نشوء العالم، النشوء الذي ارتبط بالقربان المقدسholysacrifce الذي أصبح مرافقا للإنسان، كونه أساس بداية وعيه الأول، على اعتبار أن الإنسان الأول لا يمكنه أن يتطور بدون محرض دموي، يجعل كل كيانه يستقر ويتقبل الوضع الأولي، التي كان أساس تحرك الوجود الفعلي))[2]، وهذا التحرك هو الركيزة الأولى لفعل التفلسف عند الإنسان. فالقربان الذي تقدم به الإنسان للآلهة تجنبا لغضبها ومخاطرها كان أول محرك للوعي الفلسفي ووعي الذات الفردية بواسطة القربان حيث بدأ الإنسان في هذه اللحظة بالذات بالبحث عن الحلول، وهنا بدأ وعيه الحقيقي يظهر، وبدأت فلسفة في الحياة تتأكد شيئا فشيئا لا يجاد بدائل تسمح له بتجاوز مرحلة الخوف والرهبة.

وقد غالى اتباع هذا الفريق ومنهم برتراند رسل B.Russellوفكتور كوزانV.cousin وعالم الاجتماع الأمريكي بارنسBarnes، وتيدور غومبرز . Theo Gomperz الإنجليزي في آرائهم، مغالاة دفعتهم الى حد((انكار أية صلة للعالم

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، المرجع السابق، ص.19

[2] فيصل مفلح، القربان في تطور الوعي والجسد–دار الينابيع، دمشق، ط1، 2003، ص7

الشرقي القديم بالحضارة والفلسفة، وزعموا أن التفلسف الإنساني، إنما نشأ في أرض اليونان، ويعود إلى اليونانيين جملة وتفصيلا، ولهذا فهم يقررون أن أية مناقشة علمية وللظواهر الاجتماعية المختلفة، لم تعرف إلا مع اليونانيين، وأن هؤلاء هم الذين خلقوا مبدأ الرقي الإنساني، وأن الحضارة الإنسانية المعاصرة أو الحضارة الغربية، ما هي إلا امتداد لعبقرية اليونانيين في العلم والفلسفة))[1] والاجتماع وغيرها من العلوم الأخرى.

وقد ذهب بعضهم إلى حد التمييز بين عقليات الشعوب المختلفة، فتحدثوا عن سمات ذهنية وثقافية بل وجسدية لكل جنس من الأجناس البشرية، وزعموا أن الأجناس الشرقية تختلف في تركيبها النفسي والذهني والثقافي عن الأجناس الغربية (الأوروبية) ومن ضمنها الشعب اليوناني.

فالعقلية الشرقية في نظرهم عقلية أسطورية يغلب عليها الطابع الخيالي و العاطفي ،فهي تؤمن بالخوارق والروحانيات، وهي: ((أبعد ما تكون عن العقلية العلمية، لأنها عقلية فصل ومباعدة، لا عقلية جمع وتوحيد. فهي لا تعرف النظريات التحليلية والتأليفية، التي يتميز بها الفكر الغربي أو اليوناني، والتي هي أساس تكون المذاهب والنظريات الفلسفية والعلمية على حد سواء))[2] ومن ثم فإن كل ما أنتجه الشرقيون وأبدعوه هو مجرد أفكار فطرية ساذجة تتميز بالغلو والمبالغة والخيال المفرط وهي أقرب إلى الشعر منه إلى العلم والفلسفة، وهي لا ترقى إلى مرتبة المفاهيم العامة، أو المذاهب الفلسفية الكبرى على غرار ما نجده في الفكر اليوناني، ولهذه الاعتبارات والأحكام الخاطئة، وأيضا لاعتبارات عنصرية زكتها الحركة الاستشرافية الغربية حصرت الحضارات الشرقية وضرب سياج على ثقافتها وفلسفاتها، وقيل أنها لا تستحق أية دراسة تأملية عميقة، لأنها لا تتضمن معلومات قيمة تستحق الذكر.

---

[1] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، المرجع السابق، ص 37

[2] المرجع نفسه، ص38.

وللإشارة فإن الغرب اهتم بالإنتاج الخيالي والروحي وكل ماله علاقة بالأحلام والتطلعات الخيالية كألف ليلة وليلة، ولكنه تجاهل الشطر الأخر من الإنتاج الفكري والمعرفي الذي قامت عليه هذه الحضارات، أعني الحضارات الشرقية القديمة، لا شك أن ثمة تاريخا طويلا للفكر البشري سبق الرؤية الفلسفية للوجود والحضارة والإنسان والميتافيزيقا. ونزوع الإنسان لبلوغ هذه الرؤية لم يتوقف لحظة نحو فهمه لذاته وما يحيط به من أشياء وكائنات. وقد كشف لنا الفكر الشرقي القديم أن هذه الرؤية كانت، في بداية الأمر، مزيجًا من الأساطير والمعتقدات والتجسيدات الطبيعية يغلب عليها الطابع الانفعالي والخيالي، لكنها شكلت صلب الرؤية الفلسفية فيما بعد بفعل التطور و تنامي الوعي.

وللوقوف عند العلاقة بين الأسطوري الخيالي و الفلسفي الواعي وكيف يعملان لتشكيل هذه الرؤية باستمرار، وكيف يتكاتفان لدفع المعرفة و الفكر إلى الأمام، علينا أن نقوم بتفكيك آلية الوعي التي تجمع بينهما، وهي آلية يشترك فيها الخيال والوعي والعقل معًا، دون أن ننسى الظروف التاريخية والاجتماعية بوصفها أحد الروافد الأساسية لتشكيل هذا الوعي و هذه الرؤية. ولهذا السبب نجد كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري تتميز بوعي معين ورؤية معينة وذوق معين وفلسفة معينة أيضا.

فالعقل الإنساني واحد لا يتجزأ، لكن الذي يحدد مسار هذا العقل ويشكل هذا الوعي هي الظروف التاريخية والاجتماعية ومن ثمَّ نجد هذه المقولة الشائعة بين الناس والتي تعبر عن تصور مادي لا يرقى بالإنسان إلى مرتبة المعرفة الحقة(اليقين) وهي قولهم «الإنسان ابن بيئته» ومعنى هذا أن الإنسان هو نتاج الظروف المحيطة به، وفي هذا انكار لقدرات العقل والنفس معًا وبالتالي إنكار للمعرفة وتأكيد للظروف والبيئة، الوجود، كل الوجود للبيئة وليس للإنسان، وفي هذه الحالة يصبح الإنسان تابعا وليس متبوعًا، وقد انتهت الفلسفة الغربية عموماً إلى هذه النتيجة حيث لا مكانة للإنسان في

عالم القيم المعاصرة. هكذا تحولت القيم في العصر الحديث، وأعطيت المكانة الأولى للمادة والاقتصاد، وهنا نشأ الصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان كما تعكسه الفلسفة الماركسية.

تلك هي نتيجة الفلسفة الغربية منذ العهد اليوناني وإلى يومنا هذا صراع من أجل البقاء على حساب القيم والأخلاق، والبقاء للأقوى (نتشه)والضعيف لا يستحق أن يعيش ودخلت فكرة سوبرمان Super man التي مزقت ما تبقى من العقل الفلسفي الغربي وتركته حائرًا لا يدري أين يتجه بعد أن سدت عليه جميع المنافذ.

نذكر كل هذا لنميز ما تقره الفلسفة الشرقية من قيم و مبادئ ومن احترام كامل للإنسان وللعمل وللدين، فالإنسان، كما ترى الفلسفة الشرقية عموما في الهند والصين ومصر وعند البابليين والسومريين يحظى بمكانة مرموقة، وهو ليس دائما ابن بيئته، حيث نجد أشخاصًا تجاوزوا بيئاتهم بأفكارهم وفلسفاتهم وهؤلاء هم الأنبياء والشعراء والفلاسفة والأبطال العباقرة و العظام الذين مازال صيتهم منذ آلاف السنين مرتفعًا ومدويًا في الآفاق إنهم بمثابة المنارات التي تنير الطريق وسط الظلام الحالك، طريق المعرفة والحرية والخير والسعادة الأبدية، ومن عرف هذا الطريق وأوتي هذه المعرفة أو الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا.

هؤلاء يمثلون استثناءات لا يجود بهم الزمان إلا قليلا، لهم وعي خاص ورؤية خاصة، غالبًا ما تكون نابعة من بنات عقولهم ومن إحساسهم وإيمانهم الديني بوجود عالم آخر أفضل من عالمنا المادي، من هذا التصور العقلي والديني معًا ترعرع التفلسف في الشرق ونشأت الفلسفة، وهذا هو معنى العبارة القائلة ((إن الفلسفة هي بنت الدين وأم العلم، من حيث أن الدين هو الذي مهد لها، في حين أنها هي التي أنتجت العلم))[1] أما عند اليونان فان الفلسفة كانت نتاج التأمل العقلي والتصور النظري المادي. وهنا يكمن الفرق

[1] إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص111.

بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب. فالغرب يستوحي أفكاره و تصوراته من المحيط أو البيئة (الأرض) عكس الشرق الذي يستوحي أفكاره وتصوراته من الدين والمعتقدات الروحية.

فالحضارات الشرقية القديمة في البلدان التي ذكرناها قبل قليل قد صدرت عن مقومات دينية روحية، تهتم بالعالم الآخر (الميتافيزيقا، السماء) وتنشد الخلاص من الأرض، فضلاً عن أنها تعطي الأولوية للروح المسيطرة على نواحي حياتها، تؤمن بالآلهة والأنبياء والوحي والأحلام وتعتقد أن لها تأثيرًا قويًا على حياتها ومن ثمَّ سخرت إبداعاتها من فنون وآداب وفلسفة لخدمة هذا الجانب الروحي.

وانطلاقا من هذا فإن الارتباط بين الفلسفة والدين في الشرق قديم يمتد إلى فجر التاريخ: ((فالفلسفة قد ظهرت بتأثير الدين وكانت أشبه بالجنين ينشأ في رحم الأم ولكنه يحمل من الصفات ما يشبه صفات أمه، وما يناقضها في الآن نفسه))[1] . لقد ظلت الفلسفة إلى جنب الدين تمتح منه، ما يروي ظمأها المعرفي ولاسيما الجانب الميتافيزيقي منه، لكن هذا لا يعني أن الفلسفة كانت تقتات من الدين، بل كانت تضع ما تقرره المعتقدات موضع الشك والتساؤل لتبدأ رحلة البحث، وهي رحلة لا تنتهي يشترك فيها العقل والإيمان جنبًا الى جنب بحثا عن الحقيقة المطلقة التي تظل في منأى عن الجميع ويظل البحث مستمرًا مسترشدًا بالعقل حيناً وبالإيمان أحيانًا كثيرة.

أما في بلاد اليونان فقد دخلت الفلسفة في صراع مرير مع الدين وقد تمثل هذا الصراع جليًا في موقف بعض كبار الفلاسفة من أمثال سقراط وأرسطو اللذين أنكرا المعتقدات والأساطير بوصفها طقوسًا دينية. كما تمثل في الموقف الفلسفي اليوناني نفسه الذي أصبح ليس لديه تفرقة بين العالم الحسي والعالم الروحي[2]. وهذا مخالف للموقف الديني الذي يرى العكس تمامًا، أضف إلى كل ذلك أن المعتقد اليوناني في طابعه العام معتقد

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار القلم، بيروت ،ط1، 2003، ص124.

[2] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم ، بيروت، ط5، 1979، ص79-81.

مادي بشري (أرضي) وهذا ما نجده في وصف هوميروس للآلهة في الإلياذة بأنها أصبحت شخوصًا إنسانية لا تختلف عن البشر إلا من حيث أنها تتميز بسائل يجري في دمائها يضمن لها الخلود، وما عدا ذلك فهي مثل البشر تتصارع وتحب وتكره وتكيد لبعضها، وتصل بها شهواتها الى التزاوج واتخاذ من شاءت من النساء و الرجال[1]. وبدل أن تنال هذه الآلهة مكانتها الحقيقية فتكون خالقة للكون ومحافظة على الحياة و داعية للخير ونبذ الشر، كما هو الحال في المعقد الشرقي، صارت معنية بالسيطرة عليه وداعية لانقسامه والصراع مع بقية الآلهة في سبيل الملك[2].

كل هذا جعل هذه الآلهة و هذه المعتقدات تفقد قيمتها الحقيقية، وتتجلى بمظهر لا يليق بها كآلهة، فكانت محطة احتقار واستهزاء ولاسيما بعد ظهور موجة من الوعي المعرفي والثقافي الجديد على يد بعض الشعراء والفلاسفة الأوائل كسقراط وأفلاطون وأرسطو. وللإشارة فقد حذر أفلاطون على وجه الخصوص من أساطير هوميروس وهزيود لأنها تصور الآلهة وأنها تسلك سلوكًا بشريًا سيئًا في كثير من التصرفات.

واعتبر بعضهم تلك الآلهة خيالات بشرية اصطنعها الناس على صورهم ومثالهم، ومنهم "بروتاغوراس السوفسطائي الذي اتهم بالكفر في عام 411ق م بعد أن نشر كتابه (عن الحقيقة) وأورد فيه العبارة التالية: ((لا أستطيع أن أعرف إن كانت الآلهة موجودة أو أنها غير موجودة، فهناك أشياء كثيرة تحول دون معرفتنا تلك أهمها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان))[3] ومعنى ذلك أن الاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة الشرقية غير الاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة اليونانية ومن ورائها الفلسفة الغربية، فالفرق بين الفلسفتين

---

[1] حسام الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل سقراط أو من المينولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص.203

[2] الأب فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة، دمشق، ط2، 2014، ص.70

[3] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص125.

يكمن إذن في منطلقات كل منهما، وسيظل هذا الفرق سائدًا مادام الدين والشعر والفلسفة أحياء ولم ينته عصرهما مثلما انتهى عصر الأساطير.

ومهما ذكرنا من أمور عن آلهة اليونان ومعتقداتهم، فإن الفرق بينهم وبين آلهة ومعتقدات الشرق، واضح وحاسم لا ينكره أحد فالاعتقاد الشرقي اعتقاد منزه وهو في جوهره اعتقاد روحي خالص، كما هي أيضا فلسفاتهم روحية خالصة ذات أصول ومنابع دينية سماوية في الغالب، لكنها في بعض الأحيان ظهرت مشوّهة أو محرفة نتيجة تناقلها شفاهيًا وأعمال الجانب الخيالي فيها كدأب أشكال التعبير الشفوي الأخرى. ولذا((فليس هناك تمييز قاطع بين الفلسفة الشرقية والديانة الشرقية))[1] فالفلسفة والدين والشعر يغترفان من منبع روحي واحد، منبع الرسالات السماوية وتعاليم الأنبياء والرسل من قبل.

فالذي لاشك فيه، ولا ينكره إلا جاحد أو متعصب، أن((الحضارات الشرقية القديمة كانت مصدر إلهام للحضارة اليونانية، وقد تأثرت هذه الأخيرة بمسائل كثيرة شكلت عناصر التفكير الفلسفي والأخلاقي لمذاهب دينية وفلسفية إغريقية مثل الأورفية والفيثاغورية، كما أن بعض من الأفكار الفلسفية عند اليونان كانت معروفة من قبل عند شعوب الشرق، فقد كشفت بعض البحوث التي قام بها بعض من المستشرقين ابتداء من القرن العشرين عن حضارة شرقية بابلية مزدهرة و عُثِرَ في إحدى قصائدها المسماة قصيدة الخلق على كلام عن بدء العالم شبيه بما قاله(طاليس) عن أصل الكون»[2] وكيف أنه يعود إلى أصل واحد.

وفكرة الأصل الواحد فكرة شرقية بامتياز،ترجع الى الاعتقاد بأن الله واحد، وأن الآلهة الأخرى الموجودة ما هي إلا واسطة بينه وبين الناس، وكخلاصة لما سبق فان اليونانيين قد استفادوا من تراث الشرق في الآداب والعلوم والفنون وأخذوا منه الكثير، غير

[1] جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، ص.21

[2] محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، ص 18

أنهم تميزوا عن الشعوب الشرقية القديمة، بميزة خاصة، وهي أنهم التمسوا المعرفة لأجل المعرفة، وبدافع من اللذة العقلية و الراغبة في التحرر من كل القيود، وأيضا بدافع الشعور بالجهل. من هذا المنطلق جاء تعريفهم للفلسفة بأنها حب الحكمة أو حب المعرفة و((الحب شرط جوهري للتفلسف،و الفيلسوف هو المحب الصادق الذي يعشق الجمال بالذات المطابق للخير بالذات))[1] ويعشق المعرفة وكشف المجهول من الأصول.

وما كان لبلاد اليونان، في اعتقادنا، أن تتصف بهذه الميزة، لولا انهيار الفكر الديني(الأسطوري) حيث عمَّت موجة من الانتقادات لهذا الفكر الذي أصبح لا يساير حركة الوعي المتنامي بفعل التطور والرقي الاجتماعي والاقتصادي.

الفريق الثاني: ظهر هذا الفريق بعد أن تكشفت علوم ومعارف الشرق من خلال الحفريات الأثرية والتاريخيية المتعددة، وبعد أن تزعزع الاعتقاد الذي كان سائدًا لفترة طويلة والذي مفاده أن الحضارة الغربية هي أم الحضارات وأم العلوم والفنون والفلسفات. ظهر هذا الفريق ليصحح هذا الاعتقاد وينصف الحضارات الأولى السابقة كالحضارة البابلية والسومرية والمصرية والهندية والصينية والفارسية التي تعد بحق مهد الحضارات الإنسانية اللاحقة، منها اغترفت ومن ينابيعها استقت، ومن فلسفاتها تشكلت النظريات والمدارس، ومن معتقداتها وديانتها تطورت معارفها وآرائها، ومن سحرها وجمالها نظمت أجمل الأشعار والقصائد.

فالأمم الشرقية، كما يرى أنصار هذا الفريق، يعود تاريخها المكتوب إلى القرن الأربعين قبل الميلاد، وأن تراثها الضخم يدل على أن أبناءها قد فكروا وتأملوا في هذا الكون و هذه الحياة المليئة بالأسرار، وتساءلوا عن أصله وعلته، وباقي عناصره، كما تساءلوا عن الموت والخلود والآلهة ومصير الإنسان وغيرها من الأسئلة التي طرحت نفسها بإلحاح ، وكانت بحاجة إلى إجابة مقنعة. هذه التأملات أنتجت أفكارًا ونظريات

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، المرجع السابق، ص.20

حول مختلف المسائل وشكلت النواة الأولى للفلسفة الشرقية التي عبر عنها إنسان ذلك الزمان من خلال الأسطورة والمعتقدات والشعر وبقية الفنون الأخرى كالجداريات والرسومات الحيوانية والفخارية.

وحينما لاح فجر اليونان كان لابد أن يتعلم أبناءها من الذين سبقوهم من أبناء هذه الأمم،لأنه من المستحيل أن يبدأ الإنسان من فراغ أو لا شيئ، لقد أخذو عنهم ((كل شيء من الكتابة ونظريات تفسير الوجود و الخلق إلى طريقة اللبس والمأكل بطريقة متمدينة حضرية. ولما كانت ظروف هؤلاء اليونان مختلفة والبيئة التي ظهروا عليها بيئة تتميز بخصائص معينة فقد انعكس ذلك بالضرورة على تعاملهم مع ما نقلوه من الحضارات الشرقية عليهم، فأفرزوه بشكل جديد يتوافق مع الطابع العام للشخصية اليونانية التي تشكلت عبر هذه الظروف وفي تلك البيئة. ومن هنا حدثت النقلة الكيفية التي اشتهروا بها وهي التركيز على التأسيس النظري المجرد للعلوم والفلسفة. وهذه النقلة الكيفية هي ما يعتبرها البعض (معجزة))[1]، لكنها في الحقيقة ليست سوى طريقة جديدة في التعامل مع الأفكار والمعارف السابقة وعرضها عرضًا جديدا تبدو للآخرين وكأنها أفكار جديدة.

إن الإنجاز الذي حققه اليونانيون هو أنهم قاموا بعملية فرز وتنقية لتلك الأفكار التي غلب عليها الطابع الخيالي، ثم أخضعوها للمراجعات والمناقشات النقدية التي كانت من بين الأسباب المباشرة لهذا التطور والتقدم الذي شهدته الفلسفة والعلوم منذ القرن السادس قبل الميلاد على وجه الخصوص.

يعد"ديوجين اللايرتى Diogenes laertuis "صاحب كتاب حياة كبار الفلاسفة lives of Eminent philosophers أول من أشار إلى أن الفلسفة نشأت عند الشرقيين القدماء في مصر وبابل، الهند، الصين وفارس حيث نجد آراء وتأملات فلسفية عديدة حول

[1] مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص.18

الخالق وأصل الكون والكائنات وحول الموت والمصير، حقيقة الوجود، الخير والشر، السعادة والروح وغيرها من المسائل الكبرى. إلا أن هؤلاء الشرقيين عبروا عن هذه الآراء والتأملات بطريقة خاصة يغلب عليها الطابع الذاتي والخيالي والأسطوري، لكن إذا ما توقفنا عندها بالتحليل والدراسة مستعينين بالمناهج الحديثة فإننا سنكشف عمق هذه الآراء وعبقرية أصحابها.

ومن الذين اتبعوا هذا الباحث وعادوا بأصول الفكر الفلسفي إلى حضارات الشرق نجد شارل فارنر ch.werner مؤلف كتاب (الفلسفة اليونانية و الفكر في الشرق القديم la philosophie grecque et la pensée en orient antique)

و المستشرق غوستاف لوبون G.lebon في كتابه (الحضرات الأولى les premières civilisations) وبول ماسبون أورسيل P.M oursel مؤلف كتاب الفلسفة في الشرق la philosophie en orient و إميل بربهييه E.Bréhier مؤلف كتاب تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie في عدة أجزاء، وفيليوزا j.Filliozat مؤلف كتاب فلاسفة الهند les Philosophes de l'Inde وه.ج كريل مؤلف كتاب الفكر الصيني la pensée chinoise،زنكر Zenker صاحب كتاب تاريخ الفلسفة الصينية Histoire de la philosophie chinoise وتوملين مؤلف كتاب كبار فلاسفة الشرق les grands philosophes de l'orient ورينيه لابات René labat مؤلف ديانات الشرق الأوسط les religions du proche orient. وجيمس هنري برستدBreasted مؤلف كتاب فجر الضميرThe dawn of conscience وأ.س.ميغوليفسكى مؤلف كتاب أسرار الديانات القديمة وجون كولر مؤلف كتاب الفكر الشرقي القديم، وه.فرانكفورت صاحب كتاب ما قبل الفلسفة الذي تناول فيه تراث حضارة واد الرافدين. وجان بوتيرو J.Bottero مؤلف كتاب الديانة عند البابليين وصموئيل هنري هووكS.H.Hook في كتابه منعطف المخيلة البشرية وهو كتاب مهم للغاية كونه يتحدث عن منعطف التفكير

البشري من التخييلي الميثولوجي إلى الوعي المعرفي الفلسفي، وكتاب ف.دياكوف (الحضارات القديمة).

أضف إلى ذلك مجموعة أخرى مما كتبه العرب أو بالذات المشارقة أنفسهم عن تاريخهم وحضاراتهم المتتالية ونذكر على سبيل المثال ما قام به فراس السواخ من جهود معتبرة وبالخصوص في كتبه (مغامرة العقل الأولي) وهو دراسة رائدة حول الفكر الأسطوري والفلسفي كما عكسته الملاحم و الأسفار. وفي حديثه عن الفكر والميثولوجيا حاول أن يثبت الأصول الشرقية للأساطير[1] الاغريقية وفي كتابه (جلجامش) و(لغز عشار) و(دين الإنسان) وغيرها من الكتب الهامة في هذا المجال و التي حاول من خلالها أن يجلي العبقرية الفلسفية والروحية الإنسان الشرقي القديم سليل الإنسان الأول في المنطقة.

وللإشارة فإن هذه الكتب الثلاثة :ما قبل الفلسفة لصاحبه هنري فرانكفورت والدي ترجم لأول مرة سنة 1960 وكتاب منعطف المخيلة البشرية والدي كتبه صاحبه هنري هووك سنة 1963، وكتاب: مغامرة العقل الأولي الذي صدرت الطبعة الأولى منه عام 1976.تعد هذه الكتب، في اعتقادنا، مدخلاً هامًا للحديث عن الفكر الشرقي عمومًا والفلسفي خصوصًا من خلال مصادره ومنابعه الأولى، ومما لا شك فيه أن هؤلاء الباحثين وغيرهم ممن يقاسمونهم الرأي نفسه والذي يعود ببداية التفلسف البشري إلى تراث الحضارات الشرقية القديمة، أي إلى البابليين والسومريين والكلدانيين والمصريين القدماء والهنود والصينيين والفرس، سوف يصححون الزيف الذي ادعاه الإغريق برد التفلسف إليهم فقط دون سواهم من الشعوب و الأمم.

وقد تنبه الفيلسوف الألماني نتشه إلى هذا الزيف فقال ((من العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة: إنهم بالعكس، هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى وإذا ما

[1] فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ط11، 1996، ص22.

استطاعوا أن يوغلوا في البعد إلي هذا الحد فذلك نظرا لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر ليلقوا به إلى أبعد))[1] وفي هذا دلالة واضحة مفادها أن مرجعية الفلسفة اليونانية هي في الفكر الشرقي القديم، ولا يعقل أن تولد الفلسفة اليونانية أو التفلسف اليوناني بهذا النضج والمستوى الذي نلاحظه عند كبار الفلاسفة من دون الاعتماد على مرجعيات أخرى والعودة إلى تراث وأفكار قديمة. فعندما رأى طاليس الملطي أن الماء هو أصل الأشياء، واعتبر بعدها أول فيلسوف لأنه أرجع الكثرة الى مبدأ واحد، فان هذا الرأي قد أشارت إليه العديد من الأساطير الشرقية المصرية والبابلية التي تقول أنه قبل أن تكون السماء والأرض والكائنات والإنسان كان الماء والدخان[2] وأيضا فكرة الإيمان بالبعث والحياة الأخرى بعد فناء الجسد التي نجدها في معظم الفلسفات الشرقية وعند العرب عموما .((ومبادئ اقليدس في الهندسة، نجدها لدى المصريين جملة وتفصيلا. وإذا كان المصريون لم يؤلفوا الكتب العلمية في الهندسة، كما فعل اليونانيون، فإنه لاشك في أنهم عرفوا هذه العلم قبل اليونانيين، وبرعوا في استخدام نتائجه»[3]، وما الأهرامات العظيمة(احدى عجائب الدنيا السبع) إلا دليل واضح على ذلك.

لقد ظلت هذه الحقيقة مطموسة طوال قرون عدة بسبب الافتقار إلى الوثائق التاريخية وبسبب عدم الاهتمام بالتراث الشرقي من قبل الباحثين والأثريين إلى مطلع القرن التاسع عشر حيث بدأ البحث في تاريخ الشرق وتراثه وهنا بدأت الحقيقة تتجلى شيئا فشيئا وبدأت تزول المسوغات التي جعلت من الفلسفة اليونانية المنبع الأوحد للوعي الفلسفي على المستوى التاريخي. وهنا لابد من الإشارة إلى نقطة رئيسية كثيرًا ما وقع فيها الخلط بين الفريقين. الأول يرى أن الوعي بدأ مع الفلسفة اليونانية أي أن الفلسفة هي التي أنتجت

[1] فريدريك نتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم: ميشيل فوكو، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1982، ص40

[2] علي محمد اسبر، ماهية الوعي الفلسفي، ص.19

[3] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، ص41.

الوعي، في حين اعتبر الفريق الثاني الفلسفة نتاج الوعي أي أن الوعي هو الذي أنتج الفلسفة وليس العكس، وهذا هو في اعتقادنا مصدر الخلاف بين الفريقين. فإذا ما أخذنا بالرأي الأول الذي يؤكد أن الفلسفة هي التي أنتجت الوعي نكون قد أخطأنا كثيرًا في حق الأجيال والحضارات السابقة للحضارة اليونانية التي يؤرخ لها مع ظهور الفلسفة فيها.

في حين أن ((الوعي هو نتاج تطور المادة الحية، وهو الشكل الأسمى والأكثر تعقيدًا لخاصيتها المتميزة... وكان ظهوره بعد الحياة هو خطوة لابد من حدوثها بسبب الحاجة المستمرة لفهم المحيط والتعامل معه وإدراكه))[1] وعلى هذا الأساس يصبح الفكر هو الناتج الحتمي للوعي، ويصبح الوعي هو ترميز الوجود وتعميم الخاص لاستخراج أسس لمفاهيم عامة تطبق على حالات شبيهة أو أخرى نقيضة. وهذا النوع من الوعي كان موجودًا عند مبدعي الأساطير والشعر وبقية أشكال الفنون الأخرى التي كان يعتمد فيها أصحابها على صنع الرموز للتعبير عن الأفكار والتصورات. ولعل أكبر وأوسع ترميز استخدمه الإنسان على مرّ العصور اللغة والطقوس لفهم الظواهر.

إن اكتشاف النار على سبيل المثال، لم يأت صدفة هكذا كما يتوقع البعض، بل هو نتاج وعي الإنسان وانتباهه وتأملاته، بأن النار التي تذيب المعادن والصخور المقذوفة من البراكين كحمم سائلة من الممكن أن تذيب وتلين لحوم الفرائس النيئة والأعشاب القاسية مما يتلاءم وقدرة المعدة على الهضم[2].

وهذا يعني أن العقل الإنساني واحد، سواء في الماضي أو الحاضر، فهو دائم البحث ودائم التأمل والتفكير، راغب في تجاوز الصعاب التي تعترضه. و((مرحلة حضور العقل هذه، هي المرحلة التي تربط بين الوعي الحسي والوعي التخييلي، والفلسفة ينبغي أن توجد في هذه المرحلة، لأن الفلسفة تجد ذاتها وتحقق استقرارها في هذه المرحلة، لتصير بعد

[1] جمان حلاوي، الوعي ونشوء فلسفة الترميز، دار تموز، ط1، 2012، ص .38

[2] المرجع نفسه، ص50.

ذلك تعبر عن طموحاتها وإرهاصاتها))[1] ولذا فنحن نعتقد أن أجمل المراحل التي مرت بها الفنون، بما في ذلك الفلسفة، بالمفهوم البرجسوني (نسبة إلى الفيلسوف برجسون) من حيث هي المعرفة الحدسية للروح، هي المراحل الأولى التي تمثل طفولة الفكر البشري،لأنها المراحل الأساسية واللبنات الأولى لهذا الفكر الذي اشترك فيه الوعي الحسي والوعي التخييلي والوعي العقلي معًا لينتج أعظم الملاحم والقصائد الخالدة، فكانت تعبيرًا فلسفيًا راقيًا اشتركت فيه قوى الإنسان من عقل وإدراك وخيال لتصنع أولى المفاهيم والتصورات عن الأصول والبدايات الأولى، عن عصور الأساطير والآلهة وعصور السحر والمعتقدات.

من هذا المنطلق الذي يربط بين الوعي الشرقي أو الفلسفة الشرقية القديمة والوعي اليوناني أو الفلسفة اليونانية القديمة، باعتماد الثاني على الأول واستمرارا له في الآن نفسه فإنه: «لا يمكن أن ننظر الى الوعي الفلسفي الحاضر على أنه مجذوذ الصلة بالوعي الفلسفي الماضي، لأن الوعيين جميعًا، يشكلان لحمة الفلسفة وسداها، بوصفها محصلة تجربة معرفية قامت بها الروح الإنسانية. وآية ذلك أن الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاها جديدا وتنكرت للماضي، فنراها في البدء تثور ثورة عنيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة و الروح القديمة في ازدياد شيئا فشيئا، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي))[2]وعليه فان قطع الصلة بين التراث الفلسفي الشرقي والتراث الفلسفي اليوناني،كما يريد ويرغب أنصار الفريق الأول هو في الحقيقة قطع وتمزيق لتاريخ الفكر الإنساني ووعيه،القصد من ورائه تزييف الحقائق و قطع الصلة بكل ما هو روحي إنساني شعوري وعاطفي. فالوعي الفلسفي وعي واحد مشترك لا يمكن إلغاء مرحلة من مراحله

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص.17

[2] علي محمد إسبر، ماهية الوعي الفلسفي، ص16.

لأنه بناء فكري وعاطفي وتخييلي عملت البشرية على تأسيسه منذ أن وجد الإنسان على وجه هذه الأرض.

ويكشف (جيمس هنري برستد) في كتابه(فجر الضمير) هذه الحقائق معتبرًا المدينة العبرانية واليونانية بكل ما اشتملت عليه من وثائق ذات تأثير عميق في المبادئ المعرفية والدينية والخلقية لكنها: «ليست إلا مرحلة من المراحل النهائية للرقي البشري القديم، ذلك الرقي الذي سبقته عصور تجريبية منتجة ومبدعة في الناحيتين الاجتماعية والخلقية على ضفاف النيل والفرات. ويجب علينا إذا أن نمهد أذهاننا إلى قبول الحقيقة القائلة بأن الإرث الذي ورثه المجتمع))[1] اليوناني ومن بعده المجتمع الحديث يرجع أصله إلى زمن أقدم بكثير جدا من زمن الحضارة اليونانية... إنه زمن الحضارة البابلية والحضارة المصرية القديمة، أو بالأحرى زمن فجر الضمير الإنساني ويقظة العقل والوعي البشري، زمن اللبنات الأولى على طريق التحضر الإنساني والمعرفة الإنسانية، التي ينبغي الوقوف عندها ودراستها لمعرفة مدى التطور الذي أصاب الوعي والفكر الإنساني فيما بعد، والذي بلغ ذروته في اليوناني على فلاسفة كبار من أمثال سقراط و أفلاطون وأرسطو و غيرهم.

ما كان للفلسفة أن تصل إلى هذه الذروة، وما كان لليونانيين أن يبلغوا هذه الدرجة من العلم و المعرفة لولا اتصالهم بالبلاد الشرقية و تأثرهم بمختلف جوانب الحياة فيها. وعليه فان الادعاء بأن الحضارة اليونانية هي الحضارة الإنسانية الأولى التي علّمت العالم التفلسف، ادعاء غير صحيح، لأن هناك قبلها حضارات عدة قامت على التفلسف والتفكير العلمي والإبداع الفني كالحضارة البابلية و المصرية والهندية والصينية والفارسية، والشواهد على رقي هذه الحضارات لا تزال لحد الآن محل إعجاب وتقدير.

فعلى سبيل المثال ((توصل المصريون القدماء في ميدان العلوم الرياضية والميكانيكا والكيمياء والنظر الديني أو الميتافيزيقي، إلى أرفع ما يمكن أن يتوصل إليه

[1] جيمس هنري ريستد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011 ، ص.47

العقل البشري المتطور.))[1] وما توصلت إليه حضارة واد الرافدين من إنجازات في الخط والكتابة والرياضيات، الفلك، الطب، الأدب، الموسيقى، القانون، الجغرافيا، فن العمارة وإقامة السدود والسيطرة على مياه الفيضانات و صناعة التعدين والأدوات والآلات وضبط الفصول وقياس الزمن. والعديد من الإنجازات الأخرى. وعلى العموم لقد ((توفرت لدى السومريين والبابليين والآشوريين المواصفات المطلوبة لذهنية ذات توجه علمي بشكل حقيقي. امتازوا قبل كل شيء بتطلعهم الشديد لضروب المعرفة... كما اتصفوا بالصبر والولع بالتفاصيل، وامتلكوا قوة ملاحظة نفاذة ودرسوا الطبيعة بحماس مسجلين وموحدين كمية كبيرة من المعلومات الخالصة أكثر من توخي أغراضها العلمية))[2].

وبعد هذا كله أليس من الإجحاف أن ننفي عن هذه الحضارات التي بلغت مراتب عالية من التطور، بشهادة المؤرخين والأثريين، ولو جانبا يسيرا من التفكير الفلسفي؟

يقول جورج رو مقرا بفضل حضارة وادي الرافدين على الحضارة الإغريقية والحضارة المعاصرة: ((بالنسبة لنا نحن أبناء القرن العشرين يجدر بنا أن نعترف بدَيننا لسكان وادي الرافدين القدماء. وفي الوقت الذي نقدم فيه على كبح جماح الذرة ونعد أنفسنا لاكتشاف النجوم، فإن من العدل أن نتذكر بأننا ندين للبابليين بالمبادئ الأساسية لرياضياتنا وفلكنا بضمنها نظاما في الأرقام ذات القيمة المرتبية والنظام الستيني الذي ما نزال نقسم بواسطته دائرتنا وساعاتنا... وفي الواقع فإن الأساتذة الكلاسيكيين الذين وقفوا مبهورين لفترة طويلة أمام ما يدعى (المعجزة الإغريقية) بدأوا الآن يدركون كامل حجم الزخم الهائل للتأثيرات الشرقية على النواحي المولدة من الفكر والفن والأخلاق الإغريقية. وكان الشرق

[1] مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، ص41

[2] عبد الوهاب حميد رشيد، حضارة واد الرافدين –ميزوبوتاميا، دار المدى، سوريا، ط1، 2004، ص.145

(الهند والصين) معتمدا بدرجة كبيرة على حضارة وادي الرافدين طوال الجزء الأكبر من الحقبة التاريخية ما قبل الكلاسيكية))[1] .

ويذهب "روستو فنزيف" وهو أحد العلماء المتخصصين في التاريخ اليوناني إلى أبعد من ذلك في استعراضه لتأثير حضارة واد الرافدين على الحضارات المجاورة فيقول: ((يتزايد باطراد إدراكنا بعظم تأثير الفن البابلي والفارسي على التطور الفني في بلاد الهند والصين كلما تعمقنا في البحث والاستقصاء))[2] .

يتضح من هذا الكلام أن البابليين والسومريين هم أول من بنى الحضارة البشرية الأولى بأفكارهم و فلسفاتهم ومختلف علومهم ومعارفهم، و ساهموا في نقل العقل البشري من التخيل الأسطوري إلى الوعي الفلسفي والعلمي وذلك بفضل المجهودات الفكرية الجبارة التي بذلتها أجيالهم على مدى قرون وقرون، ونظرة سريعة على ما خلفته هذه الأجيال من فنون وأشعار وملاحم، تثبت هذه المجهودات وتؤكدها. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا أن العالم اليوم في عمق تفكيره الفلسفي لا يزال مدينا لهذه الحضارات التي رسمت الخطوط الأولى على العقل وهو لا يزال صفحة بيضاء لم تلطخه الأفكار والشوائب. غير أن الفرق بين الشرقيين واليونانيين، يكمن في أن الشرقيين أسسوا فهمهم وفلسفاتهم على مبادئ ميتافيزيقية منعتهم، في كثير من الأحيان، من البحث عن تفسيرات عقلية.

من المبررات أيضا التي يستند إليها الفريق الثاني أن التفلسف ظاهرة إنسانية عرفتها كل المجتمعات، وهو حاضر حيثما حضر الإنسان وحيثما فكر، وسواء كان هذا الإنسان صغيرا أم كبيرًا، فردا أم جماعة، فالفلسفة نزعة في فطرة الإنسان[3] وضرورة من ضرورات التفكير الإنساني. يقول أرسطو في هذا الشأن موضحًا شغف الإنسان بها ((كل

[1] المرجع السابق، ص.147

[2] المرجع نفسه، ص.148

[3] محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص36.

إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة))[1] ومحب لها في الوقت ذاته،و هي من هذه الناحية فضول إنساني لا يمكن تحاشيه أو تجاهله، لأنه تلقائي ينبع من ذات الإنسان ولا يفرض عليه من الخارج، وما التفلسف في النهاية سوى إعمال العقل بغية رسم حل معين لمشكلة معينة .

ثم إن الإعجاب والتقدير اللذين أظهرهما فلاسفة اليونان أنفسهم أمثال فيثاغورس وطاليس وأفلاطون وأرسطو الذين زاروا بلاد الشرق، مصر وبابل على الخصوص، يؤكد بما لا يدع مجالاً لأي شك أن الفكر الشرقي، بل أن الشرق نفسه كان مصدرًا أساسيًا للفلسفة وأنواع المعرفة الأخرى بشتى أشكالها وتخصصاتها بالنسبة لليونانيين. وما القول الذي يورده أفلاطون على لسان أحد كهنة مصر في محاورة طيماوس قائلاً لِـ "صولون": «أيها الإغريق إنما أنتم أطفال »[2] إلا تعبيرًا واضحًا عن قيمة الفكر الشرقي من جهة، وعن مكانة فلاسفة الإغريق من جهة ثانية،فهم كالأطفال بالنسبة للشرقيين الذين أبدعوا وتفننوا في مختلف المجالات كما سبق وأشرنا لكن هذا لا يعني أننا نحط من شأن الإغريق ومن شأن الفلسفة والحضارة الإغريقية، فللإغريق فضل كبير أيضا على الحضارة الإنسانية، وهم بالمقابل ((قد عرفوا أن يبدأوا في الوقت المناسب، وهذا الدرس الذي يحدد اللحظة التي يجب أن نبدأ فيها بالتفلسف، فقد ادخروه بشكل أوضح مما ادخره أي شعب آخر، ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصور أولئك الذين يردون الفلسفة إلى الاستياء، بل العكس، يجب التفلسف حين نكون سعداء، في مكتمل العمر،مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتصر، إن كون هذه اللحظة بالذات هي التي بدأ معها الإغريق بالتفلسف، يعلمنا ما هي الفلسفة وما يجب

[1] مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1985، ص.43

[2] محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، ص.18

أن تكون »[1]. وإذا كان هذا الكلام ينطبق على الإغريق في تلك المرحلة بالذات، فإنه لا ينطبق على الشعوب الشرقية التي كانت تعاني من الاضطهاد والمآسي التي كان يفرضها الملوك (فرعون على سبيل المثال) من جهة، ومآسي الحياة والعيش من جهة ثانية. وإذا كانت الفلسفة اليونانية وليدة لحظة الابتهاج فإن الفلسفة الشرقية كانت وليدة معاناة وحرمان، وربما لهذا السبب نجدها ملتصقة بالمعتقدات وبالأفكار المجازية والأسطورية ذات المناحي المأساوية .

إن أفلاطون وأرسطو، اللذين كانا أول من اهتم بتاريخ الفلسفة،لم يضعا تصورًا نظريا للعملية الفلسفية إلا بعد فترة طويلة من النقد لآراء أسلافهما من الشرقيين على دربهم نحو الحقيقة، وفي هذا تأكيد آخر على اعتماد اليونانيين على التراث الفلسفي للشرقيين، حيث تعرفوا عليه واطلعوا على أسراره، ثم عرضوه ونقدوه، وجاء جديدهم أنهم خلصوا الفلسفة الشرقية من الشكل الديني والأسطوري، ولكنهم لم يستطيعوا أن يخلصوها من المضمون الاعتقادي الذي ظل سائدا عند بعضهم، أفلاطون على سبيل المثال الذي شيد صرح فلسفته على أسس دينية ميتافيزيقية كما تشير إلى ذلك محاوراته الخالدة، وهو يمزج بين الشعر والفلسفة والعلم والفن، بالأسطورة مزجًا رائعًا على غرار المشارقة فيحدث في نفسية القارئ متعة و لذة.

وبعد هذا كله فإنه من العبث أن تنسب الفلسفة والتفلسف للإغريق وحدهم، إنهم بالعكس ،هضموا فلسفات وفنون وتراث الشعوب الأخرى والحضارات السابقة، وأضافوا إليها أشياء تتماشى وظروفهم البيئية والشخصية. و((إذا ما استطاعوا أن يوغلوا في البعد إلى هذا الحد، فذلك نظرًا لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد))[2]وبالفعل لقد ألقوا به إلى أبعد، وكانت الحضارة اليونانية أو بالأحرى الفلسفة

[3] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، ص39.

[1] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص.40

اليونانية مرحلة جديدة في تاريخ الفكر البشري وقفزة رائدة بالعقل الإنساني استطاع من خلالها أن يبني ذاته ويفرض جوده و يواصل السير الذي بدأته الحضارات السابقة .

ولعل من غير المبالغ فيه أن نقول مع عالم السومريات "صموئيل كريمر" بأنه ((لولا منجزات أولئك العلماء والأساتذة السومريين الذين عاشوا في مطلع الألف الثالث قبل الميلاد، لما كانت المنجزات الفكرية والعلمية للحضارة الحديثة قد تحققت))[1]. فالإنسان لا يخاطر بالتفكير إلا من خلف قناع سابقيه كي يجتنب السقوط ، وهذا هو حال الأجيال والحضارات على مرِّ الأزمان و الدهور .

وعلى الرغم من أننا مازلنا في حاجة إلى دراسات وبحوث تلقي الضوء أكثر لمعرفة أثر الشرق على الغرب عمومًا وطرق انتقال المعارف بينهما، فإنه ((من حقنا أن نقول وفق معرفتنا الحالي أن اليونانيين مدينون للحضارات القديمة لا بالتكنيك فحسب وإنما بمجموعة لها وزنها من المعرفة العلمية . وسنظل نتحدث عن اليونانيين على وجه التأكيد باعتبارهم الذين استطاعوا أن يجعلوا من معارف شعوب الشرق القديمة التجريبية والمتناثرة نظاما علميا منطقيًا محكمًا. ولكن عندما نقارن منجزات اليونانيين بمنجزات من سبقوهم ،يكون من الأنسب أن نصف الفارق على أنه فارق في الكم لا في الكيف. ولا ينبغي لنا أن نصف بالمعجزة ما لا يعدوا أن يكون مرحلة رائعة في تطور تاريخي متصل))[2] ومن ثم فإن القول في نشأة الفلسفة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد ليس بالحقيقة النهائية التي لا تقبل النقاش.

ولعل نظرة سريعة لبعض المضامين اللاهوتية، والأنطولوجية التي اتسم بها الفكر اليوناني بإمكانها أن توضح لنا الخلفيات والمصادر التي كان ينطلق منها هذا الفكر وتلك الفلسفة،

[1] فراس السواح، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، دار العلاء الدين، سوريا، ط1، 2006، ص.255

[2] عبد العظيم أنيس، العلم والحضارة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص25.

وهي مصادر وخلفيات شرقية، كما سيتضح لنا بعد قليل عند دراستنا لجوانب من الفكر الشرقي من خلال نصوصه.

الفصل الخامس

المتخيل الأسطوري والوعي الفسلفي الشرقي

جوانب من الفلسفة الشرقية:

لقد اقتحم العقل البشري اليوم الطبيعة وجردها من كثير من أسرارها بفعل الاكتشافات العلمية المذهلة التي توصل إليها، ومازال ماضيا في طريقه هذا نحو مزيد من تذليل عناصرها والسيطرة عليها، وفي كل خطوة من خطواته كان الإنسان يكتشف سرا من أسرارها وينتزع جزءا من المساحة المعطاة للآلهة والأرواح الخفية المجهولة، ليضعه بين يدي قوانين الطبيعة وإرادة الإنسان الفاعلة فيها.يعيش الإنسان اليوم في عالم يكاد أن يكون في مجمله معروفًا، فنحن نعرف كيف تحدث الزلازل ويسقط المطر و الثلوج وتأتي الأعاصير، ولماذا تندلع البراكين وكيف تشكلت الكواكب، ونعرف أن الأرض لا تستقر على قرن ثور ولا يحملها على ظهره إله جبار، ونعرف حركة الشمس ودورانها وكيف يولد الليل والنهار ويأتي القمر وتتعاقب الأيام والفصول، كل هذا أصبحنا نعرفه اليوم ولا نخافه.

لكن دعونا نطرح هذه الأسئلة: ماذا لو حُرم إنسان العصر الحديث من كل هذه المعارف؟ كيف ستكون حياته ؟ كيف سيكون موقفه ؟ ماذا سيفعل؟ كيف سيجابه الطبيعة؟ وبأي شيئ؟ في خضم هذه الأسئلة هل نستطيع الآن أن نتصور وضع الإنسان القديم الذي أنتج المعتقدات والأساطير من خلال توقه إلى فهم نفسه وفهم ما يحيط به من ظواهر طبيعية تتحكم في حياته؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، فنحن لا نشك أن الإنسان القديم قد طرح على نفسه أسئلة مشابهة عن وضعه: من أين جئنا؟ ولماذا نحن هنا؟ وإلى أين نمضي؟ وما الحقيقة؟ وهل هناك حياة بعد الموت؟ وما مصدر الإنسان والحيوان والكون؟ كيف نجابه الوحوش الضارية؟ كيف نتقي شر الصواعق والرعود والزلازل؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كان لابد للإنسان أن يجد لها أجوبة مقنعة.

هاهنا في اعتقادنا بدأت عملية التفلسف، وبدأ اشتغال العقل والحواس أضحت :«الفلسفة بمثابة تعجب يثيره العقل البشري »[1]. لمواجهة مشكلة من المشاكل تعترض الإنسان في حياته.فمنذ أن انتصب الإنسان على قوائمه، رفع رأسه إلى الماء يبغي حلاً لتساؤلاته وحيرته، فهو يجابه الطبيعة ويجابه الحيوان، ويجابه الجوع والخوف، ولابد له من طريق يسلكه، فكان لديه متسع من الوقت للتأمل والتفكير، فأبدع الأساطير كشكل من أشكال التفلسف والتأمل :«فاعتقد أن وراء كل مظهر من مظاهر الكون، وحركة من حركات الطبيعة روحًا إلهية فاعلة ،فملأ الماء والأرض بالآلهة، ونظمها في تراتبية تتدرج من الأدنى نحو الأعلى، حيث ركز فعل الخلق والتكوين، وهو الفعل الذي يجل عن الأفهام، في شخصيته الإله الأعلى الذي يحرك ويدير بقية الآلهة الموكلة بالمظاهر الجزئية ومن خلال صياغته لقصص عن هذه الآلهة وعلائقها المتشابكة وما ينجم عنها من ظواهر مرئية أو محسوسة، كان يصوغ منهجًا أسطوريًا في فهم العالم واستيعابه، وفهم دوره في هذا العالم، ومآله. وهكذا فقد لعبت الأسطورة في الماضي الدور الذي يلعبه العلم والفلسفة في العصر الحاضر»[2]. ومن هذا المنطلق فإننا نعتبر الأسطورة فلسفة الإنسان الشرقي الأول من خلالها عبر عن آراءه ومواقفه ونظم حياته والاجتماعية بواسطة مجموعة من الطقوس الفردية والجماعية، ومن خلالها أيضا ربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه، لقد استطاعت الأسطورة آنذاك أن تستوعب قلق الإنسان وتساؤلاته، فكانت بحق فلسفته الأولى وعينه التي رأى من خلالها العالم وهو يتحرك في كل اتجاه. لم تكن الأسطورة نزوعًا عقليا يدفع إليه الشعور بالجهل فحسب بل كانت أيضا حاجة عملية ماسة لدفع الحياة إلى الأمام، فقد أجمعت بين الجنب النفسي العقلي، الروحي للإنسان القديم،

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص.19

[2] فراس السواح، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، ص10.

فأصبح معناها التأمل والإحساس والعمل الذي يسبر أغوار الحقيقة بغية الوصول إلى الأهداف المنشودة.

وإذا كانت هذه الصلة بين الأسطورة والفلسفة غامضة في بداية الأمر بسبب ارتباط الأسطورة بالجانب الطقوسي والديني، فإنها تزداد وضوحًا في العصور المتأخرة حين تجاوز الإنسان مرحلة الخوف وشرع ينافس الآلهة في العديد من القضايا وعلى رأسها الرغبة في الخلود. فبين الأسطورة والفلسفة تماثل كبير في الوظيفة كلاهما يبحث عن عالم العلل الخفي، أو كما يقول "هربرت سبنسر":«علم المبادئ الأولى والغايات القصوى»[1]. غير أن طريق الأسطورة يختلف عن طريق الفلسفة في الوصول إلى الحقيقة ،فإذا كانت الأسطورة تعتمد على المعرفة الحدسية فإن الفلسفة تعتمد على المعرفة العقلية بالدرجة الأولى لأنها تمجد العقل، ولأن ظهورها عند اليونان كان مرحلة حاسمة، في الانتقال من المتخيل الشعوري إلى الوعي الفلسفي العقلي. ومما لاشك فيه أن هذا التقسيم التاريخي للفكر البشري (متخيل شعوري أسطوري) و(وعي عقلي فلسفي) هو سبب الخلاف بين الذين يربطون الفلسفة باليونانيين والذين يرون أنها أسبق من هذا التاريخ، وأنها تعود إلى زمن الحضارات الأولى كالسومرية والبابلية والمصرية. وهذا التقسيم هو الأساس الذي بمقتضاه ميّز اليونانيون بين مراحل التفكير ففرقوا بين (الميتوس) Muthos و(اللوغس) Logos ولم يزل ذلك التقابل منذ أفلاطون وسقراط وحتى القرون الأخيرة لاسيما مع الفلاسفة العقلانيين في القرن الثامن عشر الذين رفضوا الأساطير باسم العقل واعتبروها مرحلة من المراحل التي انتهت وانقضت. غير أن مع نهاية القرن التاسع عشر ظهر بعض المفكرين والفلاسفة والأدباء الرومانسيين الذين حاولوا أن يعيدوا إليها اعتبارها ضمن إعادة الاعتبار إلى المخيال أو لضروب أخرى من التفكير لا بواسطة المفاهيم

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص18.

ولكن بواسطة الصور والرموز[1]. وهكذا عاد الجدل من جديد حول علاقة الأسطورة بالفسفة وعاد معها التفكير في نشأة الفلسفة هل هي قديمة قدم الأسطورة ؟ وما العلاقة بينهما؟ وما مستقبل كل منهما ؟ وهل سينتهي عصر الفلسفة مثلما انتهى عصر الأساطير على حد اعتقاد بعضهم؟.

الأسطورة والفلسفة:

تبدو الأسطورة لأول وهلة خطاباً مناقضًا للفلسفة والمعرفة العلمية بل وللفكر الموضوعي بشكل عام، لكن مع تطور العلوم الإنسانية والاكتشافات التاريخية والأنتروبولوجية، تغيرت النظرة إلى الأسطورة وطرحت المقابلة القديمة من جديد بين الميثوس واللوغوس على أسس جديدة وفي ضوء آخر من المستجدات في حقل العلوم الإنسانية و الاجتماعية .

فإذا كان البحث القديم ينظر إلى الأساطير نظرة احتقار وازدراء بوصفها تراثًا قديما يعنى بالأباطيل والخرافات واللامعقول من قصص الآلهة وبوصفها تلفيقات بدائية لا أساس لها من الصحة ولا من الفكر، فإن البحث اليوم قد تغير وأصبح ينظر إلى الأسطورة على أنها ضرب من ضروب التفكير الإنساني الأول امتزجت فيه الفلسفة بالدين والشعر وبالسحر تحت تأثير الخيال وسطوة الواقع، وقد اختلف الباحثون والفلاسفة في تفسيرها فأدرجها "ارنست كاسيرر" ضمن دائرة المعرفة النظرية والفن والأخلاق أي ضمن منظومة الأشكال التي يعبر بها الفكر عن نفسه[2]، فهي رموز لحقائق فلسفية دائمة، أو أنها قصص رمزية تعبر عن فلسفة عصرها ،لذلك يجب دراسة تلك العصور التي ظهرت فيها من أجل فك رموزها.

[1] محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص.60

[2] المرجع نفسه، ص61.

وهناك من يعتبرها: «قصة مجازية تخفي أعمق معاني الثقافة»[1] بالإضافة إلى عدة آراء أخرى ليس المجال لعرضها الآن غير أن الذي يهمنا في هذا الصدد هو التأكيد على أن المجادلات الفلسفية بين الباحثين تأسست ونبعت من الأساطير ذات الصلة ببدايات الكون ونشأته، والأساطير التي تحدثت عن بدايات الخلق والتكوين، وتحدثت عن الموت المصير والميتافيزيقا أو عالم ما بعد الحياة. ويبدو أن أعمال "كلود ليفى ستروس" البنيوية من أفضل ما يستدل به على العلاقة بين الفلسفة والأسطورة. فالأسطورة كالفلسفة :«أداة منطقية لحل صعوبة ما». والإنسان قد فكر منذ أقدم العصور في مثل حسن تفكيره اليوم «L´homme a toujours aussi bien pensé » وإن الفارق الوحيد إنما هو في موضوع التفكير لا في طريقته»[2]. وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقًا من أن العقل الإنساني واحد سواء في الماضي أو الحاضر وأن جوهر الأشكال يكمن في موضوع التفكير لا في طريقة التفكير.

ومما يؤكد هذا الطرح ما ذهب اليه ميرسيا إلياد من أن:«وظيفة الأسطورة هي إضفاء دلالة ما على العالم والوجود. فبفضل الأسطورة يمكن إدراك العالم بصفته نظامًا كونياً قابلاً للفهم والإدراك»[3]. وعلى هذا الأساس، تصبح الأسطورة تصبح شكلاً من أشكال المعرفة بمعنى منهجًا أو طريقة فلسفية، يمكن من خلالها فهم ما يحيط بالإنسان من أشياء، بل وفهم الحياة والكون والعالم المحيط بنا. بهذا الطرح ينبغي النظر إلى الأساطير لأنه لا :«وجود حسب الفلاسفة لحد فاصل فصلاً مطلقا بين الوعي النظري

[1] سيد محمود القميني، الأسطورية والتراث، دار سينا، مصر، ط2، 1993، ص.27

[2] محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، المرجع السابق، ص.63

[3] المرجع نفسه، ص61.

والوعي الأسطوري باعتبار أن الوعي الأسطوري القائم على ما هو مباشر أو حدسي هو برهة في المسار المؤدي إلى الوعي الموضوعي أو القائم على التجربة العلمية وإلى التفكير بواسطة المفاهيم المجردة »[1] وانطلاقا من هذا الاعتبار الذي لا يضع حدودا أو فروقا بين مراحل التفكير الإنساني –مثلما وضعها أنصار القول بنشأة الفلسفة عند اليونانيين الذين ميزوا بين المراحل والحضارات والشعوب – وانطلاقا من تعريف "مرسيا إلياد" للأساطير بأنها تروي تاريخا مقدسًا، وتخبر عن حدث وقع في الزمن الأول، زمن البدايات العجيب[2]، أمكننا آنذاك القول إنها تؤسس المعنى والدلالة مثلما يؤسسها أي خطاب آخر، تضفي نوعًا من الانسجام والتناغم بين الإنسان والكون من خلال الاعتقاد الذي هو المبدأ الأساسي في التفكير الديني والأسطوري.

ومن جهة ثانية فإن :«للأسطورة علاقة أخرى بالابستمولوجيا أو فلسفة العلوم، فلا سبيل حسب كاسيرر إلى فهم تطور العلم فهمًا تامًا كاملاً –أي باعتباره معنى (فكريًا) idéel –إلا شريطة أن نتبين كيف ينطلق من مجال الحدس المباشر الأسطوري immediateté mythique . وكيف يتبلور انطلاقا منه وكيف يجعل قانون تلك الحركة قابلاً للفهم والإدراك intellgible »[3]. وربما كانت نظرية المعرفة مثلما صاغها الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون 1859–1941 خير مثال على ذلك ولاسيما عندما اعتبر الحدس مصدراً أساسياً للمعرفة وفي هذا ربط قوي بين الذاتي (الأسطوري) والموضوعي (الفلسفي).

[1] المصدر السابق، ص.62

[2] ميرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، المرجع السابق، ص.11

[3] محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ص61–62.

ينضاف إلى ذلك أن للأسطورة علاقة بالحكمة ليس لأنها تشتمل على مجموعة من النصائح والإرشادات هي خلاصة تجربة الجماعة، ولكن بالنظر إليها من وجهيها الوجودي والأخلاقي العام بصفتها محاولة لاستكشاف الكون ومعرفة الظواهر والكائنات وتحديد أدوار الآلهة والمواسم المرتبطة بطقوس إعادة الخلق، وهي عمليات تشير إلى أن الإنسان قد خرج من طور الفوضى واللاتجانس إلى طور التنظيم والترتيب وتقسيم العمل وتحديد الوظائف والأدوار. وهذا يعني أن «الفكر الأسطوري يقوم على صعيد لاشعوري بما يقوم به المنطق والحكمة بصفة شعورية أي بإرساء الدلالة و جعل التواصل بين البشر ممكنا من خلال ما يتم من عمليات لا تخرج في الحقيقة عن التمييز والتقابل والترابط بواسطتها يتشكل في الذهن وينتقش فيه نظام المقولات التي ينبنى عليها البعد الثقافي والبعد الاجتماعي والبعد النفساني»[1].

وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى الفكر الأسطوري بوصفه طرازًا يصح الاهتداء به، على الدوام، وإلى الأبد، كونه يتوجه الى عقل الإنسان ومخيلته وكيانه ككل، وهذا في اعتقادنا بالغ الأهمية لأنه يعمل على إرساء القيم والمبادئ والعادات والتقاليد التي هي جزء لا يتجزأ من حياة المجتمعات الإنسانية.

لقد أدى هذا الطرح بالفلاسفة المعاصرين[2] –ضمن اهتماماتهم بالفكر في حركيته–إلى إعادة النظر في الإشكال الذي طرح من قَبْلُ بين الميثوس واللوغوس إذ أعادوا الاعتبار إلى الأسطورة بإعادتهم الاعتبار الى المتخيل imaginaire تلك الطاقة الخيالية الجبارة التي تتولد عنها التطورات الأولى متسائلين عما إذا كانت المعاني الأسطورية دون تلك التي يُعبَّر عنها بواسطة المفاهيم في الفلسفة. ألم تكن الأساطير بأسلوبها الخاص المتصل بالخيال أساسًا، معبرة عن حقائق لا تقل أهمية عن الحقائق

[1] المرجع السابق، ص.63

[2] نذكر منهم: برغسون، هايدغر، كانط، هيغل، كاسيرر.

العلمية، إلا أنه يتعذر التعبير عنها تنتمي إلى نظام رمزي خاص ساد في تلك الفترة ثم انتهى وزال، أو بتعبير "أريك فروم" أنها تنتمي إلى اللغات المنسية التي لا نعرف عنها اليوم إلا القليل جدًا.

وخلاصة القول فان اهتمام الدارسين من علماء الانتروبولوجيا وعلماء النفس والفلاسفة والأدباء والشعراء بالأساطير ليدل على المكانة التي أصبحت تعطي لهذا الشكل من أشكال التعبير الرمزي وأن الاهتمام بها بعني الاهتمام بثقافة الإنسان القديم ورموزه،ا لإنسان المتجه إلى التحرر من الخوف ومن الألم والقلق، والراغب في التعالي وفي تجاوز الذات إلى الأرقى و الأسمى.

وبعد هذا التمهيد الذي حاولنا من خلاله أن تتبين علاقة الأسطورة بالفلسفة، يجدر بنا أن نقدم بعض الأمثلة التطبيقية التي تشير إلى أن الفكر الأسطوري فكر فلسفي لكنه صيغ بأسلوب رمزي خيالي يغلب عليه الطابع الشعري والسردي، ولذا عيثا نحاول مقارنة الأسلوبين، فكل منهما حاول أن يقدم تفسرًا لكن بطريقته الخاصة ومن منظوره الخاص، إذ يستحيل أن نسوي بين عقليتين مختلفتين في الزمان والمكان ووسيلة التعبير، وعليه فإن ما سوف نعرضه يندرج ضمن فلسفة الإنسان البدائي الأول وليس ضمن فلسفة الإنسان المعاصر لأن العقل الأسطوري لم يكون يعالج الأمور بالطريقة التي نعرفها اليوم، بل بلغته الخاصة وفلسفته الخاصة التي تحول الظواهر الكونية والطبيعية إلى شخصيات إلهية مؤثرة.

أساطير الخلق أو الأصول (أو فلسفات التكوين):

تتخذ فلسفات الخلق والتكوين مكان الصدارة والبؤرة في المنظومة الميثولوجية القديمة، فهي تتحدث عن أصل الكون والكائنات وكيف ظهر العالم إلى الوجود كما تتحدث عن الآلهة وأنسابها ومراتبها وعلاقاتها وتأثيراتها على حياة الإنسان. تبدأ عملية الخلق، في فلسفة الإنسان القديم من مادة بدائية أزلية هي المياه الأولى، التي دعاها

السومريون (نمو) ففي أعماق هذه المياه تشكلت ندرة الكون الأولى على هيئة جبل قبته هي السماء، وقاعدته هي الأرض، وكانا ملتصقين. بعد ذلك أخذ الهواء بالتشكل في داخل هذه الكتلة اليابسة، الأمر الذي أحدث فجوة في داخلها. وكلما أخذ الهواء بالتزايد والتمدد كلما توسعت هذه الفجوة ،إلى أن باعدت بين الأرض المنبسطة وقبة السماء التي تغطيها من كل جهاتها، وكان من نتيجة فصل السماء عن الأرض إتاحة الشروط المناسبة لظهور الحياة الطبيعية والكائنات الحية[1] هكذا كانت البداية، وهكذا تشكلت الأرض والسماء والهواء من الماء، وجلست الآلهة في مجلسها المقدس لتخلق الإنسان وتعمر به الأرض وليقوم بخدمتها والاحتفال بأعيادها.جاء في أحد النصوص البابلية ما يلي:

بعد أن شكلت الأرض وسويت،
بعد أن تحددت مصائر الأرض والماء،
بعد أن استقرت شطآن دجلة والفرات ،
عندها، الآلهة الكبار آنو وانليل وإيا ،
وبقية الآلهة المبجلين،
جلسوا جميعًا في مجلسهم المقدس،
وتذاكروا ما قاموا به من أعمال الخلق:
أما وقد حددنا مصائر السماء والأرض
وجرت القنوات في مجاريها،
واستقرت شطآن دجلة والفرات:
ماذا نستطيع بعد أن نفعل ؟
ماذا نستطيع بعد أن نخلق ؟
ثم توجه الحضور من الآلهة المبجلين،
توجهوا بالقول إلى انليل :
لنذبح بعض آلهة الحرف
ومن دمائهم فلنخلق الإنسان،
فنوكله بخدمة الآلهة على مر الأزمان

[1] فراس السواح، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، ص10-11.

سنضع في يديه السلة والمعول
فيبني للآلهة هياكل مقدسة تليق بمقامهم و يسقي الأرض بأقاليمها الأربعة،
ويخرج من جوفها الخيرات الوافرة
ويستخرج الماء العذب و يحتفل بأعياد الآلهة ،
سنخلق زوجين و يكون اسمها:
أوليجار و ألجار "[1]

يعكس هذا النص تصور الإنسان لعملية الخلق والإعمار ولوظيفة الآلهة، ووظيفة الإنسان في الحياة، ولعلاقة هذا الأخير بالآلهة، وكلها أمور فلسفية في غاية الاهتمام والدقة. ومن الأمور الملفتة للنظر في هذا النص أن عملية خلق الإنسان لم تكن أمرًا فوضويًا ولا عبثيًا وإنما جاءت بعد أن تهيأت الظروف المناسبة وبعد تفكير و تشاور بين كبار الآلهة، وبعد مهلة و فترة من الاستراحة من خلق الماء والأرض والأنهار (دجلة والفرات) واستقرار القنوات في مجاريها .حينها قالت الآلهة: ماذا نستطيع بعد أن نخلق ؟ ماذا نستطيع بعد أن نفعل؟

الآلهة تستطيع فعل كل شيء وخلق كل شيء بدون عناء أو تكلف ولكن على الرغم من ذلك فهي تريد أن تفكر وتعلم الإنسان أن يفكر قبل البدء في العمل. حوار ميتافيزيقي يتصوره الإنسان فيحاول رسم خطوطه على لسان الآلهة، لأن زمان النص غير زمان الأحداث، فالنص جاء متأخراً عن الأحداث التي وقعت في زمن البدايات، أي أنه –على حد تعريف ميرسيا ايلياد للأسطورة – يروي تاريخًا مقدسًا، ويخبر عن حدث وقع في الزمن الأول، زمن البدايات العجيب.أيضًا، ما يمكن ملاحظته في هذا النص هو تكرار بعض التيمات الأساسية كتيمة الماء والدم وهما تيمتان أساسيتان في معظم النصوص الأسطورية والدينية القديمة فللماء رمزية غنية ومتعددة[*] يمكن تصنيفها في

[1] المرجع السابق، ص14.

[*] هناك مراجع كثيرة يمكن العودة إليها منها: موسوعة أساطير العرب لمحمد عجينة، الرموز في الفن، الأديان، الحياة لفيليب سيرنج، ترجمة: عبد الهادي عباس.

أربع مجموعات: مصدر للخلق والحياة، وسيلة تطهير، وسيلة تجدد، وسبب الموت والهلاك

1-تشير العديد من أساطير العالم الشرقي القديم إلى أن الماء هو مصدر خلق الكون والإنسان والحيوان والنبات وأن مبدأ الحياة مبدأ مزدوج هو (الآبسو) الماء العذب، الذي ينزل من السماء أي ماء الأنهار و(تيامات) مياه المحيط المالحة والأول منهما مذكر والثاني مؤنث[1].

ومما يروى أيضًا عند الشيعة أن الخلق كله عندهم من البحرين فالكفار من البحر المالح المظلم و المؤمنون من البحر النيّر العذب. ومن تصوراتهم أيضا أن الله خلق من الماء العذب الجنة وأهل الطاعة ومن الملح الأجاج خلق النار و أهل المعصية. وأن أصل الخير والشر في الأرض قد سطر منذ بدأ الخليقة عندما خلق الله البشر فسّواهم من تربة مزجت بالماء العذب الفرات والماء الملح[2]. وههنا تحددت مصائر الأرض والسماء كما جاء في النص.

وفي نص آخر يعكس بوضوح فلسفة الإنسان الشرقي حول بداية الكون ونشأته، أو بالأحرى قبل عملية التكوين أصلاً :

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء
وفي الأسفل لم يكن هناك أرض
لم يكن من الآلهة سو آبسو أبوهم
وممو، وتيامة التي حملت بهم جميعاً
يمزجون أمواههم معًا
قبل أن تتشكل المراعي وسبخات القصب
قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون

[1] محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب، ص.249

[2] المرجع نفسه، ص250.

قبل أن تمنح لهم أسماؤهم و ترسم أقدارهم
في ذلك الزمان خلق الآلهة الثلاثة في أعماقهم
(لخمو) و(لخامو) ومنحوا لهما اسميهما[1]

والحقيقة أن هذا النص يفوق العديد من النصوص الفلسفية اليونانية حول أصل الكون، لأنه يتحدث عن مرحلة ما قبل النشوء يعنى الميتافيزيقا الأولى أو ما قبل الخلق. والملفت للانتباه هو تلك القدرة التخيلية عند الإنسان الذي استطاع أن يتجاوز بتصوره كل المعطيات الخارجية ليحدثنا عن أمور نجهلها، ومؤكدًا في الآن نفسه على أن ثمة شيئا ما يوجد وجودًا واقعيًا، يتحكم في مصائر البشر إن هم أخطأوا أو غدا سلوكهم مؤلمًا وفوضويًا .

فتح أبسو فمه قائلاً لتيامه بصوت مرتفع:

«لقد غدا سلوكهم مؤلمًا لي،
في النهار لا أستطيع راحة وفي الليل لا يحلو لي رقاد
لندمرنَّهم ونضع حدًا لفعالهم
فيخيم الصمت، وتخلد عندها للنوم »
فلما سمعت منه ذلك
ثار غضبها وصاحت بزوجها:
«لماذا ندمر من وهيناهم نحن الحياة
إن سلوكهم مؤلم حقًا، ولكن دعونا نلجأ إلى اللين»
ثم نطق ممو ناصحًا أبسو،
وفي غير صالح الآلهة جاءت نصيحة ممو :
نعم يا والدي دمّرهم وخلصنا من فوضاهم
لكي تستريح في النهار وترقد في الليل[2]

[1] فراس السواح، مدخل الى نصوص الشرق القديم، ص.15

[2] المرجع نفسه، ص15. وأيضا: ستيفاني دالي، أساطير من بلاد مابين النهرين، المرجع السابق، ص281، حيث نجد نص الملحمة كاملا.

حوار ميتافيزيقي تخييلي يجري بين أبسو إله الماء العذب وزجته (تيامات)، وابنهما (ممو) إله الضباب المنتشر فوقهما، حول الآلهة الجديدة التي تمَّ خلقها من طرفهم و التي أزعجتهم بسلوكها الطائش وضجيجها المرعب.

فأراد آبسو وابنه ممو التخلص منها غير أن تيامات رفضت وصاحت: لماذا ندمر من وهبناهم الحياة. وهنا نلاحظ بعض التحول في السلوكات الإلهية، فبدل أن يكون آبسو إله الماء العذب رحيماً بالذين خلقهم صار العكس تصبح (تيامات) آلهة الماء المالح هي الرحيمة بأبنائها، وكأننا أمام مشهد إنساني حيث تظهر الأم لتهدأ من غضب الأب أم الابن فهو عنصر محرض على الشر والانتقام، والقتل حتى يستأثر بالسلطة بعد والده. وللإشارة فقد كان هؤلاء الثلاثة يعيشون في تمازج وتناغم، وصمت وسكون مطلقا، حتى أتاهم الانزعاج. وفي هذا إشارة واضحة إلى أن الشر لا يأتي من الآلهة الأصل ولكن يأتي من أنصاف الآلهة الذين هم من بني البشر وأن الخطأ يأتي من عند الإنسان وليس من عند الآلهة كما هو في الميتولوجيات الغربية. وفي هذا التصور، في اعتقادنا، ينم عن فلسفة ووعي عميقين عند الإنسان الشرقي، ونحن في هذا الصدد لا نبحث عن إذا كانت هذه الفلسفة وهذا الوعي صحيحا أم غير صحيح، ولكن الذي يهمنا هو هذا الوعي الذي كان يمتلكه الإنسان قديماً وربما هذا الذي جعل "هيدغر" يرى :«أن الفلسفة ليست معرفة وإنما هي وعي ... وأن العصر الذهبي للفلسفة يكمن في الماضي، وأن ما ينبغي عليها أن تفعله اليوم، هو العودة إلى المصدر، فهو يعد البداية الحقيقية للفلسفة، لأنه أعلى نقطة في الفهم»[1] والوعي الذي لا يقتصر على الجانب النظري فقط بل يتعداه إلى الجانب العملي بوصفه أحد الركائز الأساسية في الفكر الفلسفي الشرقي القديم، وفي نص آخر يتعلق بالخليقة (اللاهوت الممفيسي) نسبة الى ممفيس مدينة الإله (بتاح) عهد

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص.33

[2] هـ-فرنكفورت، ما قبل الفلسفة، المرجع السابق، ص72.

السلالات المصرية الأولى يعود إلى بداية التاريخ المصري حوالي عام 700ق م، مفاده أن الخليقة بدأت: «بفكرة انبثقت من قلب أحد الآلهة، وقول آمر حوَّل الفكرة الى حقيقة.وهذا الخلق بفكرة تخطر بالبال يتلوها إلقاء لفظي، له أساس من التجربة في حياة الإنسان: سلطة الحاكم الذي يخلق بمجرد الأمر...إننا هنا ندنو كثيرا ن مذهب (الكلمة) الذي نجده في (العهد الجديد) :«في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة مع الله، والكلمة كان الله»[1].

يبدو جليا أن هذا النص ينتمي الى مرحلة ثانية من مراحل الوعي الفلسفي ، لأنه يختلف عن النص البابلي الذي ذكرناه قبل قليل، من حيث أنه ينتمي الى نظام أعلى باستعمال مصطلحات فلسفية و يستخدم (الاختراع) بادراك فكرة ما في الذهن، و(الايجاد) بالتلفظ بأمر خالق .و الفكر و النطق من الخواص القديمة للسلطة في مصر. وفي هذا النص :«توضع هاتان الخاصيتان في ألفاظ مادية ، فالقلب هو عضو الفكر، واللسان هو العضو الذي يحول الفكرة الى واقع ظاهر. وينسب الفضل في ذلك كله إلى الإله الممفيسي (بتاح)، الذي هو نفسه فكر ونطق في قلب وعلى كل لسان، ولذا فقد كان المبدأ الخلاّق الأول، وبقي كذلك حتى الآن»[2] ولعل الشيء الذي يثير الاهتمام بوجه خاص في هذا النص هو هذا الوعي المصري المبكر جدًا لربط الخلق بعمليات فكرية ولفظية بدلاً من ربطه بعمل جسدي و يدوي. ومما لاشك فيه أن هذه الإندفاعة الأساسية للوعي الفلسفي على المستوى التاريخي سوف يتجلى أثرها الكبير في مختلف النصوص التي جاءت فيما بعد، وبشكل خاص في النصوص الكهنوتية التي كانت تسير المجتمع وتعمل على تنظيمية وفق أوامر الآلهة ومتطلباتهم .

[1] المرجع السابق، ص 73

وقريب من هذا النص (الوعي)، ما نجده عند أهل ما بين النهرين في «أسطورة صعود عنانه» حيث يخاطب كبار الآلهة آنو بقولهم:

ما تأمر به يتحقق !
وما قول السيد والأمير إلا
ما تأمر أنت به، وما توافق أنت عليه
يا آنو !كلمتك هي العليا،
من يستطيع أن يقول لها كلا ؟
يا أبا الآلهة، إن أمرت
فأمرك أساس السماء والأرض
أي إله يستطيع لأمرك ردّا ؟
يا صاحب الصولجان، والخاتم، والـ «بالو»،
يا من تدعو إلى الملكية،
ياسيد الآلهة، يا من كلمتك هي الغالبة
في مجمع الآلهة الكبار المقرر،
يا رب التاج المجيد، يا مدهشا
بقوة فتنتك،
يا غالب الزوابع العاتية، ومرتقى منصة الألوهة
بجلالك وأبهتك
تصغي إليها الأجيجي،
والانونا كي تسير أمامك خائفة
وكالاقصاب في مهب الريح
تنحني لأوامرك الآلهة [1]

يؤكد هذا النص ما أشرنا إليه سابقاً من أن الوعي الفكري المرتبط أساسا بالأوامر قد تجسد في الكلمة العليا أو بعبارة أخرى أصبح للكلمة سلطتها وقوتها المهيمنة، ولا أحد يستطيع الوقوف في وجهها (سلطة اللغة– الكلمة). لا يهمنا الجانب التوسلي في النص لأنه يرتبط بالجانب الديني ما يهمنا هو هذه المنظومة الفلسفية التي تختفي وراءه والتي

[1] المرجع السابق، ص.163

تبرز لنا قوة السلطة ممثلة في قوة الكلمة التي تتحقق بها الأوامر والأفعال (فأمرك أساس السماء والأرض). يبدو أنه في هذه المرحلة قد خرجت المجتمعات من العنف الجسدي الذي كانت تعتمد عليه في تنظيم المجتمع الى العنف اللفظي، لأنه يتماشى ودرجة الوعي السائدة آنذاك، وبما أن الوعي يتشكل على مراحل و يمر بتجارب معرفية معقدة ،فإنه في هذه المرحلة استطاع أن يرتقي بالواقع الاجتماعي إلى أعلى درجات التنظيم والامتثال لأوامر الحاكم أو الإله، إنه الخروج من طور الفوضى والتصارع إلى طور التنظيم والامتثال لأوامر السلطة، وهو في الآن نفسه طور الريادة للكلمة التي سوف يكون لها الشأن العظيم في المرحلة السحرية والمرحلة الشعرية. وهذا يعني أن الوعي الفلسفي قد مرّ بمراحل ثلاث المرحلة الأسطورية التي تميزت بالخيال أو المتخيل وفيها تعامل الإنسان مع ما يحيط به من كائنات وأشياء بسذاجة وفطرة مباشرة، المرحلة السحرية هي مرحلة أرقى من المرحلة الأولى استعمل فيها الإنسان عقله وربط بين الأسباب والنتائج وكانت الصدارة للكلمة وللكهنة بدل الآلهة والمرحلة الشعرية وهي أرقى المراحل لأنها تصدر عن وعي ونضج فلسفي راق. وتعطي فيها الأولوية للكلمة وللشاعر بوصفه صانع كلمات أو صانع لغة و صانع وعي فلسفي وجمالي معًا. هكذا تبتدى الفلسفة الشرفية في نشأتها ومراحل تطورها مرتبطة بالواقع ومعبرة عن روح العصر، بوصفها وعيًا خاصا بحقبة زمنية معينة.

ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد العصور الذهبية للفلسفة هي العصور التي ازدهرت فيها الأساطير وازدهر فيها الشعر وعليه فإن أردنا البحث عن العصر الذهبي للفلسفة اليونانية علينا أن نعود إلى مرحلة الأساطير والشعر اليوناني، أما ما يسمى بعصر الفلسفة اليونانية فهو في الحقيقة عصر تجميع وتنظير إن لم تقل أنه عصر موت الفلسفة لأننا لم نشهد بعده ازدهارًا للفلسفة، وإنما نقل وإعادات، أما الفلسفة كما أرادها كبار الفلاسفة أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد انتهت معهم.

لقد حظيت أسطورة نشيد الخلق البابلي (**أتراحاسيس**)[1] باهتمام خاص كما تبوأت في الميتولوجيا والتصورات الفلسفية مركزا عاليًا.ففي كل عام الكاهن الأكبر للإيزاجيل يلقيها من أولها إلى آخرها بغية خلق العالم من جديد، وبعث الربيع في كل عام، فالعالم في الاعتقاد القديم يموت كما يموت الربيع حين تذبل الأزهار والأوراق والسنابل، ولإعادته إلى الحياة لابد من القيام بمجموعة من الطقوس والصلوات وعلى رأسها إلقاء هذا النشيد.

تتكون هذه الأسطورة من سبعة أناشيد في سبعة ألواح تنتهي بتأليه خمسين اسما لمردوخ، تكشف عن مجمل صفاته وقدراته وعلاقاته وتصرفاته وآرائه فيما يحيط حوله من مظاهر وأشياء. ويسبق الإعلان عن هذه القصة، حديث عن الأحداث الكونية الطويلة التي أجبرت الآلهة الكبار على أن يتخلوا عن الحكم لصالح **مردوخ** ويضعوا بين يديه القدرة الإلهية الفائقة.

تعود أحداث هذه الأسطورة إلى أصول بدء العالم أو الكون، وتنفتح على البدايات الأولى حيث لم تكن ثمة أرض ولا سماء ولا أنهار ولا نجوم، حتى ولا آلهة. لم يكن في الوجود سوى العماء المائي حيث كانت مياه (**آبسو**) العذبة تمتزج بمياه (**تيامات**) المالحة، وهي أصل البحار والمحيطات على وجه الأرض[2].

يخلص الدّارس لهذه الأسطورة أو الأناشيد إلى فكرة جوهرية أساسها أن الفكر الفلسفي في بلاد الشرق (سوريا والعراق) يدور في ثلاثة مستويات أساسية: الأول البحث عن أصول الأشياء أو النزعة المفهومية للموجودات المحيطة بنا (كون–كائنات–زمان–مكان) الثاني البحث في الميتافيزقا (العالم السفلي و العلوي –الجنة–النار) والثالث البحث في الممارسات الاجتماعية وجدل العلاقة مع الآلهة.

---

[1] ينظر: الأسطورة كاملة عند رينيه لابات وآخرون: سلسلة الأساطير السورية، ديانات الشرق الأوسط، ترجمة: مفيد عرنوق، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط3 ، 2012، ص39. وينظر تعريف أتراحاسيس في كتاب ستيفاني دالي، أساطير من بلاد ما بين النهرين، ص.21

[2] المصدر السابق، ص39.

ونقتبس الآن هذا المقطع من الأسطورة الوارد في اللوحة الخامسة من هذا النشيد والذي يتحدث عن فكرة خلق الماء والنجوم وتنظيم الشهور والأيام:

لقد خلق مردوخ الأماكن السماوية للآلهة الكبار
وثبت في أماكنها النجوم و صورها الكوكبية المزدوجة
وحدد السنة ورسم حدودها
ووضع لكل من الأثني عشر شهرًا نجوم
وبعد أن رسم السنة على هذا النحو
أسس قاعدة النجمة القطبية من أجل تحديد الصلات بين النجوم .....
وفتح أبوابا على كلا جانبي السماء
ووضع يمينها و شمالها، أقفالا صلبة
ووضع في كبد (تعامة) المرتفعات السماوية
وجعل (ننار)[1] يشع،جوهرة الليل ،من أجل تحديد الأيام
وفي كل شهر و دون انقطاع ،راح يشير بقرصه
وحين يطل على البلاد ،في مطلع كل شهر
جعل القرون تلمع إشارة إلى ستة أيام
ليصل القرص إلى النصف في اليوم السابع
في اليوم الخامس عشر تصبح الإشارة في منتص الشهر ....
و عندئذ فليكن العدد 30 هو الرقم الذي يعيد التوازن من جديد[2]

أول شيء يفرض نفسه علينا بعد قراءة هذه اللوحة هو هذه القدرة التصورية عند البابليين، وهذا الإبداع في قراءة الكون وأجرامه وتحديد الأزمنة (الأيام–الشهور–السنة) التي مازالت تحسب إلى الآن بالحساب نفسه. وفي علاقة الأزمنة بالنجوم وكأننا أمام دراسة مفصلة للمواقيت والأزمنة، كما أن هناك إشارات فلكية هامة، فالسماء ليست واحدة وإنما هي سموات وأماكن متعددة ،لها أبواب في كل جانب ،و لكل باب أقفال صلبة، وهناك كواكب مزدوجة لكل منها وظيفة، ووظيفة النجمة القطبية تحديد الصلات بين

[1] اسم آخر للإله سين، إله القمر

[2] رينيه لابات، سلسلة الأساطير السورية، المرجع السابق، ص 61 وما بعدها

النجوم، وكيف أن الشهور تتعاقب لتحافظ على التوازن الكوني من خلال إتمام الدورة الزمنية.

أليست هذه العمليات الحسابية أكبر من عملية التفلسف نفسها؟ فكيف نسمح لأنفسنا بالقول أن الشرقيين لم يتفلسفوا ولم تكن لديهم معرفة عقلية وفلسفية ودينية؟

الحقيقة أن التراث الشرقي بحاجة إلى اهتمام وقراءات جادة تعيد إليه مكانته بين الثقافات والفلسفات: «فالمفاهيم الماورائية وعالم ما بعد الموت والأساطير وعلاقات الإنسان بالآلهة بدأت لدى الشعوب السومرية منذ العصور الحجرية. كما أن التراث الأدبي والديني الذي نلتقي به في الشرق الأدنى القديم يمكنه أن يكون مفتاحًا لدراسة التكوين العقلي للإنسان والمراحل التي مرّت بها علاقاته مع الإنسان الآخر ومع الطبيعة والآلهة في سبيل قيام المجتمع المتكامل الذي يحقق عوامل الحضارة »[1] بشقيها الروحي (الروحي) والمادي .

إلى جانب هذا نجد أسطورة الخلق السومرية [2] التي يمكن ترتيبها في ثلاثة أقسام أساسية، يعنى القسم الأول بخلق الكون والقسم الثاني بتنظيمه والقسم الثالث بخلق الإنسان وتكوينه

-**خلق الكون:** تذكر الأسطورة أن الإلهة "نامو Nammu " والتي يأتي اسمها مقترنا برمز البحر وتوصف بأنها الأم التي أنجبت السماء (الجنة) والأرض اللذين انفصلا عن بعضهما بعد أن كانا في الأصل جبلاً سفحه الأرض وجروته السماء. الإله "آن An" يجسد السماء والإلهة "كي Ki" تجسد الأرض، ومن اتحادهما خلقت الآلهة العظمى les

[1] ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، 91./1

[2] صموئيل هووك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار، سوريا، ط1، 1983، ص19.

grands dieux التي تنحدر منها إله الهواء "انليل Enlil" الذي فصل السماء أو الجنة عن الأرض فأخرج الكون في شكل سماء وأرض بينهما الهواء.

-تنظيم الكون: يعالج القسم الثاني من الأسطورة الهيئات السماوية و محاول تنظيم الكون بعناصره الإلهية. وتبدأ عملية التنظيم كالتالي: إنليل يغتصب "نينليل Ninlil" وهي تبحر في ينبوع نونبيردو وبسبب هذا الفعل الشنيع ينفى إنليل إلى العالم السفلي. لكن نينليل المثقلة بحملها ترفض البقاء وحيدة، وتصّر على اللحاق بإنليل إلى العالم السفلي وتلد طفلا هو إله القمر (نانا Nana) الذي سيصبح بعد ذلك سيد الآلهة الكوكبية ثم أنجبت ثلاثة آلهة آخرين منهم "عشتار Ishtar" و"شمش Shamash" وشرع "**انليل**" في توزيع المهام على الآلهة[1]، وبهذا فرغ من تنظيم الكون .

-خلق الإنسان: تذكر الأسطورة أن الإله **(لاهار)** والإلهة **(أشنان)** استسلما للجنس والسكر وأهملا عملهما الأساسي في تأمين احتياجات الآلهة. ولحل هذه المشكلة خلق الإنسان لخدمة الآلهة وإعفاءها من الاضطرار للعمل تحصيلاً للقوت. وتشير الأسطورة إلى أن (إنكي) إله الحكمة خلق الإنسان من طين و تعمّد أن يجعله دون الآلهة عقلا وجسدًا وسمعًا وبعدها أقام مأدبة للإلهة احتفالا بخلقه ومنذ ذلك الحين صار الإنسان في خدمة الآلهة. وتشير الأسطورة أيضا إلى أن عملية الخلق أسفرت عن ستة أنواع مختلفة من الكائنات البشرية ذات الطبيعة الغريبة. وهو الذي سيفسر لنا اختلاف ألوان البشر واختلاف طبائعهم و شخصياتهم و قدراتهم الجسدية و العقلية .

وفي أسطورة من المايا-غواتيمالا[2]، تشبه في بعض أجزاء ما ذكرناه سابقا عن خلق الإنسان. تتفق الأسطورتان على خلق الإنسان من طين وعبر مراحل وجعله أقل من

1 لمعرفة هذه الآلهة واختصاصاتها ينظر: ط.ب .مفرج، موسوعة عالم الأديان، 94./1

2 ينظر: النص كاملا عند: فيرجينيا هاملتون، أساطير الخلق، ترجمة: أسامة اسبر، دار التكوين، سورا، ط2، 2006، ص79.

الآلهة وتختلف في وظيفة هذا الإنسان، فهو هنا خلق ليقدم المديح والصلوات أو ما يسمى بالعبادة للآلهة وليس من أجل تأمين حاجاتها المادية. وفيما يلي الجزء الأخير من هذه الأسطورة:

هذه هي أسماء أجدادنا ،لقد صيغوا وشكّلوا و لم يولدوا
أبدا من أب أو أم، إنهم عظماء خلقهم الصانع
تحدثوا وأبصروا وأصغوا وعملوا ومشوا
بدوا جيدين وكانوا بشرًا طيبين وأنيقين. عرفوا كل شيء
تحت السماء وعلى الأرض حين نظروا بعمق
و جاء رفاق الإنسان ..... ينظر أساطير الخلق

هذه بعض الأمثلة عن تصورات الإنسان الأولى في خلق الكون وتنظيمه وخلق الإنسان والحيوان، ويكفي هذا الإنسان أنه فكر في هذه المسائل الكبرى وأعطى وجهة نظره بغض النظر عن صحتها أو خطئها ،المهم أنها عكست تصورًا ووعيا متقدمًا وطريقة لحل ألغاز النشأة والتكوين والخلق، هذه الألغاز التي مازالت غامضة عند العديد من الأقوام الى يومنا هذا ،و لم يجدوا حلولاً وإجابات نهائية ومقنعة وعلى العموم لقد كانت تجربة الإنسان في بلاد الرافدين تجربة عاطفية مليئة بصراعات داخلية (خوف-قلق) وأخرى خارجية (فياضانات وزلازل) فوجدت أساطيره مخرجا ومنفذا لها في الصراع الكوني والتنظيم الإلهي للكون.

ولئن كان التراث الأسطوري لبلاد الرافدين المتعلق بالنشأة والتكوين قد قطع أشواطا كبيرة في تطوره ووصل الى ذروته في **(اينو ماإيليش)** التي أجابت عن حقائق أساسية فإن هذا التراث قد عالج قضايا متعلقة بأصل الكون ونظامه وتراتبية آلهته ولكنه لم يعالج التقييم. والسؤال الأساسي بصدد التقييم يدور حول عدالة نظام الكون[1] ولئن لم يكن

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص.18.

الرافدي آنذاك يتحدث عن عدالة نظام الكون، فإن مرد ذلك يعود إلى عجز الإنسان عن تفسير أساليب الآلهة، وهذا سببه فقدان الفهم العميق الذي بإمكانه زعزعة المعايير والقيم.

وأيًا ما كان فإن شعوب بلاد ما بين النهرين عالجوا بأساطيرهم مشكلات فكرية أساسية غدت بمعظمها موضوعات فلسفية عولجت في الأزمنة اللاحقة من طرف فلاسفة الإغريق حيث نقحوها وأضافوا إليها الإضافات الضرورية لتحقيق القفزة النوعية التي لم تستطع هذه الشعوب تحقيقها لظروف مرتبطة بدرجة الوعي والنضج الفكري عند الإنسان بصورة عامة. لكنها على الرغم من ذلك تبقى كما يقول "ليفي شتراوس": «شكلاً أوليًا من أشكال النظر الفلسفي »[1] الذي لا يُحكِمُ المقاييس الموضوعية المتعارف عليها اليوم، وإنما يكون عاطفيا و حسيًا للقيم[2]، لأن غرض الأسطورة الأول كما يرى "هايدغر" أن تمنح الطمأنينة للإنسان الذي يواجه الموت الأكيد وهي من هذه الناحية تقوم بالوظيفة نفسها التي تقوم بها الفلسفة حسب الفيلسوف "سقراط" عندما قال: «الفلسفة تعلمنا كيف نموت»[3].

لقد شكلت أساطير الخلق والتكوين محورًا رئيسيا للتأملات الفكرية الرافدية التي صيغت معظمها من كهنة المعابد. وعلى الرغم من أن هؤلاء قد تقوقعوا بأفكارهم ضمن عقيدتهم الدينية، إلا أنهم في كثير من الأحيان استطاعوا إبراز أفكارهم بالاعتماد على ما يملكونه من وعي ومعرفة. فإذا كانت الفلسفة تؤمن بقدرة العقل البشري على إدراك كنه

---

[1] كلود ليفي شتراوس، بنية الأساطير، مقال بمجلة الفكر العربي، العدد 77، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت 1994، ص.148.

[2] هـ.فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص.34.

[3] المرجع نفسه، ص.217.

[4] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص22.

الأشياء وجوهرها، وبوصفها دراسة ماهية الوجود من حيث هو موجود[1] أي دراسة المبادئ والعلل الأولى، فكانت نظاما فكريًا متكاملاً،«استوعب قلق الإنسان الوجودي وتوقه الأبدي لكشف النواقص التي يطرحها محيطه، والاحاجي التي يتحداه بها النظام الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه. إنها إيجاد النظام حيث لا نظام، وطرح الجواب على ملحاح السؤال، ورسم لوحة متكاملة للوجود. وليست فكرة الخلق إلا عملية لاستخلاص النظام من حالة فوضى أصيلة، أي من العدم»[2].

من هذا العدم انبثق الكون وتم تنظيمه وخلق الإنسان وتحددت وظيفته وفق تراتبية معينة (كاهن–معين الآلهة–خدم) فتشكلت قيم معينة، اكتسبت أسطورة الخلق من خلالها سلطة إلهية:«نجعلها بمثابة قانون أو دستور يمنح المشروعية للدولة على دار التاريخ الرافدي قانون ناظم لرغبات الرافدين وأهوائهم وشهواتهم، يأخذ طابع العقد الاجتماعي (غير المصرح) الذي يحاصرهم بحيث لا يستطيعون استيعاب العالم خارج دائرة الآلهة، إلا عبر ما تدوّنه أساطيرهم في الخلق والتكوين، وهي في النهاية تكون معادلة الراعي والرعية. وهكذا انبثق نظام اجتماعي–اقتصدي–سياسي. وبدت أسطورة الخلق صورة مراسيمية تعبر عن نظام الدولة، ومن أهم وظائفها هو التكريس للسلطة الأرستقراطية »[3] هكذا غدت ميثولوجيا الأصول، أداة تعليل وكشف عن نمط من الوعي والتفكير انبثق، فيما يبدو، في مرحلة الرعي والزراعة ونشوء الملكية أي بعد مرحلتي الصيد وقوانيني الالتقاط، من جهة، ومن جهة أخرى تثبيتا للنماذج البدئية لمعظم النشاطات الهامة في حياة الإنسان والمجتمع.

---

[1] عبد الحميد محمد الأسطورة في بلاد الرافدين الخلق والتكوين، منشورات دار علاء الدين ،ط1، 1998، ص.33

[2] المرجع نفسه، ص.34

[3] ينظر: فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، ص29.

وهذا الطرح أو التحليل يقترب في بعض جوانبه مما ذكره "فريدريك انجلس" عن نشأة السلطة أو الدولة. فالدولة لم توجد منذ الأزل، فقد كانت هناك مجتمعات لم تكن لديها أية فكرة عن الدولة والسلطة. ولكن عندما بلغت هذه المجتمعات درجة من التطور الاقتصادي اقتضت انقسام المجتمع إلى طبقات، غدت الدولة بحكم هذا الانقسام أمراً ضروريًا. وهذا ما وقع في حضارة وادي الرافدين، فبظهور أساطير الخلق تم تقسيم المجتمع إلى طبقتين هما: طبقة الآلهة وأنصاف الآلهة وطبقة العاديين من الخدم، وههنا بدأت تتشكل النواة الأولى للسلطة و للدولة.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن ميثولوجيات العالم القديم هي البذرة الأولى التي سوف يتشكل منها الوعي بأنواعه المعرفي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي والتي تجلت بعد ذلك عند اليونانيين في شكل قوانين ونظريات اجتماعية وفلسفية، وانفصلت الأسطورة عن الدين.

وظهرت الفلسفة كنقطة تحول شامل ومنعطف أساسي في تاريخ الفكر البشري، إنها مرحلة الانتقال من المتخيل الأسطوري إلى الوعي الفلسفي الذي يعتمد على ما يمليه العقل.

إن «الفلسفة المحمولة بالمخيلة تتقدم قفزًا، من إمكانية إلى أخرى تعتبرها للحظة كحقائق يقينية. وهي تدرك في تحليقها هنا وهناك بعض الحقائق اليقينية. إن ثمة شعوراً مسبقا عبقريًا يدلها على هذه الحقائق وبذلك تتنبأ عن بعد بوجود حقائق يمكن تأكيدها في مكان معين. ولكن طاقة المخيلة قوية جدًا حين يتعلق الأمر بالإدراك السريع وبإقامة التشابهات. وبعدئذ يحمل التفكير مقاييسه ونماذجه الشائعة، ويسعى إلى أن يحل معادلات مكان التشابهات، وعلاقات سببية مكان علاقات التجاور»[1].

[1] فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص.47

هكذا تم الانفصال وتبدلت العلاقات، فسار المتخيل في اتجاه مغاير ووجد ضالته في الشعر والأسطورة، وسار الوعي في اتجاه العقل ووجد ضالته في الفلسفة كوعاء شامل لكل ضروب المعرفة العقلية. وسار الاثنين إلى جنب يبغيان الحقيقة التي طالما فتش عنها الإنسان ولم يجدها .

ومن هنا يمكننا القول أن أولى لحظات الوعي عند الإنسان القديم هي تلك التي لها علاقة مباشرة بالإدراك والاستيعاب الخيالي للعالم من حيث هو معطى مجهول الأصول، فتحاول الذات اكتشاف هذا المجهول من خلال رسم صور له مشحونة بالدلالات والرموز والاستعارات، لذلك كان الشعر أولي كأداة التفسير التي عبر من خلال الإنسان عن خبراته الأولى التي لا تحتاج إلى تحليل دقيق وإنما هي دفقات وجدانية تعبر عن أسئلة حائرة واستبصارات موحية بفهم الحياة ومحاولة تفسير علاقة الإنسان بالكون[1].

وعلى هذا الأساس كان الشعر دومًا يحمل همّ الفلسفة وانشغالاتها على مرّ العصور. لكن قبل الخوض في الحديث عن علاقة الشعر بالفلسفة قديمًا وأعني مرحلة الانتقال من الشعري إلى الفلسفي. أود أن أنهي الحديث ببعض الأمثلة عن العالم السفلي على حد التعبير الأسطوري والتي تعكس جانب آخر من فلسفة الإنسان القديم حول ما اصطلح عليه بعالم الميتافيزيقا.

صورة العالم السفلي في المخيلة الأسطورية:

من المسائل الأساسية التي عالجتها الأسطورة مسألة المصير وعالم ما بعد الموت، وهي مسألة شغلت جانبا كبيرًا من تفكير الفلاسفة والمفكرين، وعولجت بكثير من التوسع. لكن الشيء الذي يُلفت الانتباه هو ما ورد في العديد من الأساطير حول هذه المسألة حيث لم يلهب خيال الإنسان شيء كما ألهبته فكرة الموت. فما الذي ستكون عليه الحال عندما يموت الإنسان وينتقل إلى العالم الآخر؟ وكيف هم نظام هذا العالم؟ وما هي

[1] وفاء إبراهيم، الفلسفة والشعر، دار غريب، مصر، ص.16.

معالمه؟ ومن الذي يحكمه ويسره ؟ وكيف يكون فيه الإنسان ؟ وما هي أحوال الإنسان فيه ؟ وهل من رجعة بعده إلى الحياة؟

من هذه التساؤلات كانت دورة الحياة و الموت والبعث هي الفكرة المركزية والأساسية في الميثولوجيا القديمة، وللإشارة فإن هذه الدورة لا تتم إلا من خلال إقامة مجموعة من الشعائر والطقوس. فالموت ليس مرحلة نهائية من شأنها وضع حد لحياة الإنسان، بل كثيرا ما اعتبرت بمثابة عملية تأمين للعبور إلى العالم الآخر، العالم السفلي بالمصطلح الأسطوري لأن مكانه يقع في الأسفل بين سطح الأرض ومياه الغمر الأولى، ويجري الدخول إليه من فتحات في الأرض كتلك التي تشرق منها الشمس وتغرب، والقبر أيضًا يصلح للنزول، حيث يغادر صاحبه إلى سكناه الأخير. وفي طريقه يصادف نهر **(هابور)** وهو نهر العالم الأسفل، ويحييه ملاح النهر **(هامو طابال)** ذو الأربعة رؤوس كرأس الطير، وينقله في قاربه إلى الطرف الآخر حيث بوابات مدينة الموتى[1] وقد لعبت فكرة الموت دورًا هامًا في أساطير العالم برمته وخصوصًا في «ديانات الخصب التي تقوم أساساً على فكرة موت الطبيعة وبعثها المتكرر، الذي هو انعكاس لموت الإله وانبعاثه من جديد. إلا أن الأمر يتغير إذا انتقلنا بفكرة الموت من مستواها الكوني إلى مستوى الإنسان الفرد. فالفرد لا يحيا إلا مرة واحدة على هذه الأرض ينتقل بعدها إلى عالم الأموات و هو ليس كالطبيعة المتجددة التي تتكرر حياتها و بعثها كل عام، وليس كآلهة الخصب يموت ويحيا في دورة أزلية. وعلى هذا فليس أمامه إلا نوعان من الحياة: قبل الموت وبعد الموت. وحالة بعد الموت هي الحالة الدائمة التي لا أملا معها بالعودة للحالة السابقة»[2] إلا نادراً من خلال التناسخ أو التقمص كما تشير أساطير بلاد الهند.

[1] فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، ص.277

[2] المرجع نفسه، ص276.

تبدأ أسطورة العالم السفلي بالإشارة إلى (كور) أو الوحش السفلي الذي اختطف الآلهة (أريشكيجال) أطلق السومريون على العالم الأسفل اسم (كيجال) أي الأسفل العظيم، ومن هنا جاء اسم (أريشكيجال) أي سيدة الأسفل العظيم، التي أطلق البابليون عليها فيما بعد اسم (أرتكيجال) المشتق من الكلمة السومرية. وأطلقوا على العالم السفلي أسماء متعددة منها (أريصتاتاري) أي الأرض التي لا عودة منها. ويلاحظ الشطر الأول والكلمة وهو (أريص) مشابه للكلمة العربية (أرص) غنيمة له بعد اكتمال الخلق و التكوين وعلى الرغم من المحاولة التي قام بها (انكي) لإنقاذها من براثن (كور) إلا أنها ظلت سجينة العالم السفلي ولم توفق في العودة للأرض مرة ثانية، ولا حتى على طريقة (برسيفوني) اليونانية التي اختطفها (هاديس)، ولكنها بتوسط الآلهة الكبار كانت تعود للحياة إلى حضن أمها فترة محدودة في كل عام، تقفل بانتهائها راجعة إلى مسكنها السفلي.

وتغدو **(أريشكيجال)** المطلقة سيدة لهذا العالم المرعب وتتزوج من آلهة آخرين، أما (كور) فليس له من هذا العالم إلا الاسم فقط [1]تعتبر الأسطورة السومرية **(انليل وننليل)*** من بين أقدم الأساطير التي قدمت تصورًا واضحا للعالم الآخر، تصور يكشف عن فلسفة عميقة لدى الإنسان في بلاد النهرين، حول الموت والمصير وعملية الانتقال، كما نجد وصفًا دقيقاً لهذا العالم،فهو يشتمل على أنهار وسبعة أبواب وله فتحات على العالم العلوي، وله نظام خاص، فمثلاً عندما يعبر الميت الأبواب عليه أن ينزع –عند كل باب– حلية ما أو قطعة من ملابسه،و بعد أن يعبر الأبواب يمثل أمام محكم العالم السفلي ،فتنظر في قضيته وتقرر مصيره.[2]

[1] المرجع السابق، ص276.

[*] تفاصيل هذه الأسطورة عند فراس السواح، مغامرة العقل الأول، ص39 و بعدها.

[2] أمل مبروك، فلسفة الموت، دار التنوير، لبنان،2011، ص29.

ينزل "**انليل**" إلى العالم السفلي، نتيجة حكم صدر بحقه من مجمع الآلهة بسبب اغتصابه للفتاة (ننليل) التي تأبى البقاء من دونه فتلحف به داخل العالم السفلي حيث ينجبا آلهة وينالا المكانة اللائقة، وتنتهي الأسطورة بترتيلة حمد لانليل:

انليل هو السيد والملك
انليل لا مبدل لكلماته
الحمد لأمنا ننليل
الحمد لأبينا انليل

مما يلفت النظر في هذه الأسطر هو تلك العلاقة الجنسية بين انليل وننليل التي تمت فوق الأرض واستمرت في العالم السفلي حيث تم الإنجاب وتحققت الملكية وأصبح انليل بموجبها السيد والملك المطاع، لا مبدل لكلماته.

وفي هذا إشارة رمزية إلى أن وجود الإنسان يعتمد على الغريزة الجنسية ،فالحياة وقودها الجنس، بدونه تنطفأو يتعطل النسل بل وتتوقف الحياة، ومن ثم فهو من الثقافات القديمة أمر قدس وضروري، لهذا السبب «حفلت معظم أساطير العالم القديم بذكر ربة للجمال والعشق، يكون من مهامها إشاعة الحب بين البشر، حيث ترميهم بسهامها ،فلا فكاك للإنسان من هذه السهام، وقد حظيت هذه الآلهة باسم خاص في كل حضارة »[1]. فهي (عشتار) عند الكنعانيين و(أفروديت) عند اليونانيين، و(فينوس) عند الرومانيين، و(الزهرة) عند العرب.

هكذا يتحول الجنس بين انليل وننليل الى قوة مدمرة لكل عناصر الرعب والخوف والفناء، فوق الأرض وفي العالم السفلي، وهو أيضا يرمز إلى الشجاعة والتحدي والامتلاك، ولذا نجد انليل نفسه قد صار الإله الأول في مجمع آلهة سومر.

[1] بديع محمد جمعة، أسطورة فينوس، وأدونيس، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص.13

الجحيم السومري وميتافيزيقا العالم الآخر:

من بين الأساطير التي قدمت لنا وصفًا مفصلاً لعالم الموتى (العالم السفلي) نجد أسطورة "جلجامس وانكيدو" التي ذكرها فراس السواح معتمد على النصين السومري والبابلي كما ترجمهما عالم الميثولوجيا "كريمر".

تبدأ الأحداث بسقوط الآلتين الموسيقيتين (الباكو أو بكي) و(الماكو أو مكي) في العالم الأسفل، التي كانت (انانا) قد أهدتهما ل"جلجامس". مدّ هذا الأخير يده لاسترجاعهما لكن دون طائل فجلس هناك يندب ما ضاع منه.

أيا (بكي) من سيعبدك إليّ من العالم الأسفل؟
ويا (مكي) من سيرجع بك من العالم الأسفل ؟
وهنا يسمعه خادمه انكيدو فيقول له:
لماذا يا سيدي تبكي؟ وعلام يتوجع قلبك؟
(بكك) سآتيك به من العالم الأسفل
و(مكك) سأرجعه إليك من العالم الأسفل[1]

لكن جلجامش يحذره من مخاطر النزول إلى تلك الأرض شارحًا له قوانين عالم الأموات، وما يجب عليه أن يفعل وأن لا يفعل.

إذا عزمت على النزول إلى العالم الأسفل[2]
فإن لدي كلمة أقولها لك فاستمع لها،
لا تضع عليك ثيابا نظيفة. وإلا حق إليك الأموات
ولا تظمح نفسك بالعطور الطيبة
كي لا تجذبهم الرائحة فيتجمعوا حولك
ولا ترمي رمحا في العالم الأسفل .....
ولا تحمل هراوة كي لا تهيم حولك الأشباح
لا تضع في قدميك صندلا

[1] فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، ص.281

[2] المصدر نفسه، ص281.

لا تقبل زوجتك المحبوبة
ولا تضرب ابنك الذي تكره
فلم يعط انكيدو أذنا صاغية لمشورة سيده[1]
وضع عليه حلة نظيفة
فهجم الأموات عليه وتصايحوا
ودهن نفسه بالعصور الثمينة
.....
وانتعل في قدميه صندلا
وقبل زوجته التي يحب
و ضرب ابنه الذي يكره
فأمسك به صراخ العالم الأسفل ...
ومنعت عنه الصعود من عالم الأموات [2]

تتضح من هذه الأسطورة العدد من تفاصيل هذا العالم، هناك حراساً وأبوابا وأنهارا وقواربا وملاحين وآلهة ينظرون في مصير الداخلين إليه، كما أ، هناك قوانين ينبغي احترامها عند النزول منها الابتعاد عن العطور والألبسة النظيفة والمشي بسكينة. بالإضافة إلى ذلك نجد أمورا تتعلق بإقرار عدد من الممارسات الدينية والاجتماعية منها التأكيد على طقوس الدفن وعلى ضرورة تقديم القرابين لأرواح الموتى لتجد ما تأكله في العالم الآخر. ومنها أيضا الحض على الإكثار من الإنجاب لأن الفرد يعامل هناك وفق عدد الأولاد الذين أنجبهم في الحياة. وهناك إشارات أخرى تكشف عن بعض التفاصيل ذات المغزى العميق منها المشي بدون نعل (لا تضع في قدميك صندلاً) عدم الكلام ورفع الأصوات (وفي العالم الأسفل لا تصرخ ولا تبك) عدم الاكتراث بالزوجة والأبناء (لا تقبل زوجتك المحبوبة وابنك المحبوب ولا تضرب ابنك الذي تكره) وفي هذا إشارة إلى انتقاء الحب والكره في عالم الأموات، حيث يتعطل الكلام و تقل الحركة .

[1] المصدر السابق، ص282.
[2] المصدر نفسه، ص281 وما بعدها

ولعل أعمق إشارة فلسفية في هذه الأسطورة، هي هذا الأخبار الذي يحدث به (انكيدو) صديقه جلجامش بعد عودته من العالم السفلي:

أخبرني أيها الصديق، ألا أخبرني أيها الصديق،
حدثني عن مساك العالم الذي شهدت
لن أخبرك أيها الصديق، لن أخبرك
و لكن إذا كان علي أن أخبرك. بمسالك العالم الذي رأيت
اجلس أولا وأبك
سأجلس وأبك

وبعد هذا تبدأ عملية الأخبار أو الس، فتظهر تفصيل جديدة وأحداث مرعبة انتهت بصرخة أطلقها جلجامش كادت أن تذهب بروحه (صرخ جلجامش يا ويلاه وسقط على وجهه في التراب).

ومن تفاصيل هذا العالم أيضا ما نجده في أسطورة إنانا ودموزي[1] حيث تشير هذه الأسطورة إلى حيوانات وأفاعي وعفاريت هذا العالم وكيف أنها تنهش الأجساد وتمزقها وتمنع عنها الحياة بمنع الأكل عنها. ولنتأمل هذا المشهد القصير من الأسطورة الذي يلخص العذاب الذي يتلقاه الإنسان الذي لا يحترم شرائع الآلهة وشعائر العالم الأسفل .فإنانا سيدة الماء وآلهة الحب والجنس وأخت آلهة العالم السفلي (اريشكيجال)[2] تلقى العذاب لعدم احترامها هذه الشعائر، مما يشير إلى صرمة هذه الشعائر واستحالة التسامح مع مخالفيها:

ريشكيجال المقدسة كانت مستوية على عرشها
يحيط بها (الأنوناكي) القضاة السبعة الذين يصدرون الاحكام

[1] المصدر السابق، ص315 وما بعدها.

[2] ينظر، اذزارد: قاموس الآلهة والأساطير، ترجمة: محمد وحيد خياطة، دار سومر، سوريا، ط1، 1987، ص53-54.

ركزوا أنظارهم عليها .أنظار الموت
و بكلمة منهم ،الكلمة التي تعذب الروح
تحولت المرأة المتعبة الى جثة
ثم شدت هذه إلى وتد مغروس[1]

وينتهي المشهد بهذه العبارة :

أي انانا لقد صيغت قوانين العالم الأسفل بعناية واكتمال
فلا تناقشي يا إنانا شعائر العالم الأسفل

يتضح من هذا أن فلسفة العالم الأسفل قد صيغت بعناية واكتمال ولا يجوز لأحد مناقشتها أو المشي فوقها، إنها سطوة عالم الأموات على الأحياء، أو بعبارة أخرى سطوة المجهول على المعلوم، فالمجهول، كما تعلمنا الأسطورة ، هو السيد وهو المتحكم ولا أحد يستطيع الفرار منه، وهو الذي يوجه ويتحكم في المصائر.

ويكفي الإنسان القديم أنه استطاع من خلال هذا الشكل التعبيري أن يبث فلسفته حول العالم الآخر، أحواله صفاته، مشاهده، آلهته، أنهاره، عذابه، شرائعه وقوانينه.

وأن يثبت في الوقت ذاته وجوده وانتصاره على الموت، فإنانا في آخر الأسطورة تنتصر وتقهر آلهة الموت، «فتنتفض من مرقدها حيث علقت جثة هامدة على وتد، وتنبعث في عودة مستحيلة متجددة شابة كأنها الفنيق ذلك الطائر العجائبي الذي يحرق نفسه كلما شاخ ينبعث من رماده مجددا، فنيق آخر غض وقوي وشاب. هكذا الطبيعة المتجددة التي تموت وتجف ولكنها ما تلبث أن تنبعث بشكل مذهل غير مفسر ولا مبرر، إلا باعتباره ظاهراً يشف عن القوى الإلهية الماورائية الفاعلة والدينامية. لقد ظهرت الحياة على الأرض نتيجة لتضحية إله، وهي تستمر نتيجة لتضحية إله آخر وفدائه »[2] فدموزي

[1] فراس السواح، مغامرة العقل الأولي، ص321.

[2] المصدر نفسه، ص332.

(تموز) الذي حكم عليه الآلهة بالموت يفتدى الأحياء بروحه ويقبل على الموت ببطولة لا نظير لها إلا في عالم الأساطير والخيال:

انهض أيها البطل وامض في طريق اللارجوع
ها هو يغيب. هاهو يغيب في حضن الأرض
سيغمر أرض الأموات بالخيرات العميمة
امض أيها البطل إلى اللأرض البعيدة خلف مدى الأبصار[1]

إنانا التي دفعت بدموزي إلى الموت في الأسطورة السومرية، تقوم بتخليصه منه في الأسطورة البابلية بعد أن تنتقل إلى العالم السفلي لهذه الغاية، وتحقق لعشيقها العودة المستحيلة، كما حققتها لنفسها منى قبل. وبهذا الفعل بهذا التحدي تنتصر فلسفة الحياة على فلسفة الموت في الأسطورة الشرقية.

والغريب في هذا الموقف بالذات بل في الفكر الأسطوري الشرقي عموماً أن الحياة تنتصر على الموت في كل مرة مما يؤكد أن الموت عندهم لم يكن نهاية مطلقة بل هو انتقال إلى دار أخرى يبقى معها الإنسان حيًا لكنه لا ينال من المتع ما كان يناله في الدنيا أو فوق الأرض. ومن الملاحظات أيضًا إيمان الشرقيين بفكرة الانبعاث لا يتم إلا بعد القيام بطقوس معينة كما حصل مع تموز، ومن خلال استمالة آلهة العالم السفلي، ولهذا السبب نجد الطقوس تحتل مكانة كبيرة في حياة الشعوب القديمة، وهي تنقسم إلى طقوس عامة و أخرى خاصة[2]، فالخاصة كانت تؤدي حول موقد المنزل و كان أغلبها موجهًا إلى الأرواح والآلهة في مناسبات معينة كطقوس الموت والزواج والولادة وحفر الآبار وعند الزرع والحصاد والصيد وهذا لضمان استمرار الحياة السعيدة للعئلة وأفراد القبيلة.

[1] المصدر السابق، ص.332

[2] ينظر: حزعل الماجدي، المعتقدات الرومانية، دار الشروق، الأردن، ط1، 2006، ص351.

أما الطقوس العامة فكان يشرف عليها الكهنة وتؤدي في أماكن العبادة بدقة وحذر، فإن وقع خطأ توجب إعادة الطقس من جديد، ويشارك فيها الجميع بترديد نشيد الطقس معتمدين على إيقاع معين أساسه التكرار، مثلما نجد في هذا النشيد أو الطقس الموجه إلى تمور، يحثونه على النهوض والقيام والعودة إلى الحياة:

عد إلينا يا فتى .. عد يا فتى
أو شوشو ، عد إلينا يا فتى، عد يا فتى
ننجشزيدا، عد إلينا يا فتى، عد يا فتى
دامو، عد إلينا يا فتى، عد يا فتى
عشتارنان، عد إلينا يا فتى، عد يا فتى
عد إلينا يا فتى فتستعاد المعابد، عد يا فتى
عد إلينا يا فتى، فتستعاد المدن، عد يا فتى
عد إلينا يا فتى بطعام الحياة ، عد يا فتى
عد إلينا بماء الحياة، عد يا فتى[1]

نحن لا ندري الطريقة التي كان يتم بها هذا الطقس الإنشاد، لكن من خلال هذا التكرار الذي يميز هذا النص فنحن لا نستبعد أن يكون هذا الإنشاد جماعيًا يشرف عليه أحد الكهنة، حيث يبدأ الكاهن بالمقطع ويردد الجمع من ورائه المقطع ذاته، فيحصل تكرار لفظي وتكرار صوتي وإيقاعي، يبدأ بصورة بطيئة ومنخفضة ثم يرتفع قليلاً إلى أن يصل إلى درجة الصياح والصراخ، يشعر فيها الجميع بلحظة الانبعاث «والتواصل مع الحضرة الإلهية التي صارت حقيقة تسري بين العباد، يتفجر الجميع بالهتافات والزغاريد معبرين عن فرح غامر بعودة الإله، ثم يسيرون في موكب احتفالي يحمل الإله العائد من

[1] فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 1997، ص.172.

[2] المصدر نفسه، ص173.

العالم الأسفل إلى حبيبته إنانا ليعقد عليها زواجه من جديد. وتبدأ سنة طقسية جديدة»[1] لقد انتصر تموز على الموت وقوى الظلام وصعد ظافرًا بحياة جديدة، ومعه يصعد الأمل في نفوس المشاركين في الاحتفال بقدرتهم على دحر الموت وقهره وتحقيق الخلاص من بؤس الحياة وظلام العالم الأسفل.

وبما أن فكرة الانبعاث مرتبطة بعبادات الخصب وطقوسه من خلال نظرة الإنسان القديم إلى نمو الزرع والنبات بوصفه معجزة غير مفهومة فالبذور الصلدة الصماء تودع في الأرض بضعة شهور، لتدب فيها الحياة وتعطي حباً وثمارًا، فإذا كان هذا ممكنا في عالم النبات، فإنها ممكنة أيضا في عالم الإنسان[2]. وعودة الحياة إلى العظام الصلبة الميتة ليس أكثر استحالة من عودة الحياة الى البذور، لأن القوة الفاعلة والمحركة في كلا البعثين واحدة.[3]

وهكذا تتجلى الطقوس و يتجلى معها الانبعاث فالموت أمر ضروري وطبيعي في التصور القديم، ولا يمكن لأحدٍ أن يفرَّ منه، بل الطبيعة نفسها تموت في فصل الشتاء لتبعث من جديد في فصل الربيع، وأيضا بالنسبة للإنسان فهو يبعث من خلال الطقوس كما يبعث النبات.

---

[1] لمزيد من المعرفة حول علاقة الإنسان بالنبات. ينظر: م.ف.ألبيديل، سحر الأساطير، ترجمة: حسان مخائيل إسحاق، ص76 وما بعدها .

[2] ينظر: فراس السواح، الأسطورة والمعنى، ص.176

[3] المصدر نفسه، ص176.

من هذا التصور «تأتي تلك الصلة الغامضة في عالم الميثولوجيا بين آلهة الخصب وآلهة الموت، صلة تبدو من القرب أحيانا إلى درجة التطابق التام بينها، كما في المثولوجيا المصرية مثلاً.»[1].

ويبدو أن هذه الطقوس والتصورات قد انتقلت إلى بلاد اليونان من الشرق فيما بعد تحت اسم (عبادات الأسرار) أو (العقائد السرية)[2] وسميت بهذا الاسم لأنها عقائد أسرار غامضة وهي أقرب إلى الممارسات الخاصة منها إلى العامة وأهم هذه العبادات الاليوسيسية والباخوسية والأورفية، وجميعها تؤمن بوجود الآخرة وما بعد الموت، وفكرة الانبعاث، لكنها تختلف في طريقة النظر إلى الخلاص، إذ نجد لكل منها أسلوبه وطريقته. غير أن الشيء الذي ينبغي التركيز عليه هو هذا التصور الذي أنتجته المخيلة الشرقية حول الموت والعالم السفلي والمصير والانبعاث، والذي استمر في هذه العبادات وترك آثارا واسعة على الفكر والفلسفة اليونانية والرومانية ولاسيما على المدرسة الفيثاغورية.

من هنا يمكن القول أن العديد من التصورات الفلسفية اليونانية وبالخصوص التصورات الميتافيزيقية، نابعة من أصول شرقية موغلة في القدم تعود إلى المراحل الأسطورية الأولى. لكن اليونانيين أزاحوا عنها ذلك الرداء الشفاف الذي صنعته المخيلة ولفت به تلك التصورات فبدت أقرب إلى الأسطورة منه إلى الفلسفة التي تميل إلى عقلنة الأفكار ونقدها.

[1] المصدر السابق، ص 173

[2] خزعل الماجدي، المعتقدات الرومانية، ص172.

الفصل السادس

مراحل تطور الوعي الفلسفي

المرحلة اليونانية:

بعد أن تشكلت الإرهاصات الفكرية الأولى في الحضارات الشرقية من خلال مجموعة من الأساطير و المعتقدات والتصورات الروحية والميتافيزيقية، انتقلت هذه الإرهاصات إلى بلاد اليونان حيث تم تمحيصها وتعميقها وتنقيتها من الزوائد والشوائب ولاسيما الجانب الخيالي منها وذلك من خلال عرض هذه الأفكار والتصورات على العقل ومناقشتها انطلاقا من منظور جديد يقوم على النقد وحرية التفكير والخروج من دائرة التقليد والإتباع التي كانت تتحكم في شتى أساليب التفكير والحياة آنذاك. بهذا الأسلوب الجديد الذي يقوم على حرية العقل والتفكير جاوزت اليونان حدود الزمان والمكان ووصلت آثارها إلى الحضارة الأوروبية الحديثة، فاستحقت بذلك لقب (المعجزة اليونانية).[1]

والحقيقة ما كان لليونان أن تصل إلى هذه الدرجة العالية من التفكير والتفلسف لولا هذه القفزة التي حققها الوعي الإنساني بعد ممارسة وجهد طويلين استغرقت إخفاقات عديدة وتجارب مريرة كان لابد من المرور بها لتجاوز مرحلة الطفولة البشرية.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه ونحن بصدد الحديث عن الفلسفة اليونانية هو: هل الوعي الفلسفي اليوناني قد تأثر بالفكر الشرقي القديم، أم أنه قفزة نوعية في مجال الفكر والإدراك كانت نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية معينة؟ والذي لاشك فيه أن مسألة تأثر الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقي القديم مسألة محسومة ومؤكدة كما ذكر (هيرودوت) و(ديوجين اللاترسى) من القدماء، و(ميلو) و(سارتون) من المحدثين. بل هناك العديد من الشواهد التي يمكن التدليل بها على تأثير الشرق وحضاراته في الفكر اليوناني نذكر منها:

1- ذكر هيرودوت أن الديانة والحضارة اليونانيتين قد جاءت من مصر بوصفها الموطن الذي نشأت فيه العديد من التصورات الدينية والسحرية والرموز والأشكال المختلفة، مما جعلها تتبوأ المكانة الرفيعة في هذا المجال. لقد خاطب أحد الكهان المصريين (صولون)

[1] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العربي، لبنان، 1970، ص31.

في محاورة تيماوس لأفلاطون قائلا: أيها اليونان إنكم أطفال،[1] وفي هذا إشارة واضحة على أن المصريين كانوا أساتذة العالم في الكثير من العلوم والمعارف، وأن غيرهم كانوا أطفلا يتعلمون منهم ويأخذون عنهم.

2- إذا نظرنا إلى المواطن التي ازدهرت فيها الفلسفة اليونانية، نجد أنها مواطن قريبة من الحدود الشرقية ومجاورة لها حيث وجد اليونانيون أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية التي كانت قد بلغت درجة عالية من الوعي والاعتقاد والفكر بالنسبة لتلك المرحلة. فهذا الخليط الفكري الذي عرفته مصر وغيرها من الحضارات الشرقية السابقة و الذي تمتزج فيه المعتقدات والأساطير والأشكال الفنية والأشعار بالتصورات الميتافيزيقية هو نقطة البداية في تاريخ الوعي الفلسفي.

وهنا لابد، كما يذكر هيغل، من مراعاة الصلة التاريخية بين الفلسفة وغيرها من التشكيلات التعبيرية الأخرى في العصر نفسه، بل "يجب الإحاطة بالشروط السياسية، الديانة، الميثولوجيا،...إلخ في تاريخ الفلسفة.. إذ المقولة الأساسية هي الوحدة، الربط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة، ولابد من التمسك بقوة بهذه التي تقول إنه لا يوجد سوى روح واحد".[2]

هكذا تتجلى علاقة الفلسفة بغيرها من التشكيلات والمعارف السابقة، وإذ يؤكد هيجل على هذه العلاقة، فهو يعلم جيدا أن الفلسفة ما هي سوى التشكيل الإجمالي لهذه الروح في شتى نواحيها، وهي في الأخير ليست إلا وعيا لما هو جوهري في زمانها. وهذا يعني أن الفلسفة هي خلاصة المعارف والتصورات كلها، وهي الدافع أو المحرك الجوهري للوعي الإنساني، إن لم نقل أنها من مكوناته الأساسية التي تسمح للإنسان بتحديد موقعه في هذا الكون المترامي الأطراف.

---

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص68.

[2] هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، ص131.

أضف إلى ذلك أن الفلسفة لا تظهر إلا في مرحلة معينة من التطور الفكري تكون قد استوفت جميع الشروط تسمح بميلاد هذه العصارة أو الروح التي سوف تقود الفكر في اتجاه معين، وهذه العصارة أو الروح لن تتأتى إلا بفعل الوعي الداخلي الذي يرقى بالواقع إلى مستوى الفكر وحينها يصبح هذا ((التعيين للوعي الذي يفكر هو ذلك التعيين بالذات الذي يشكل أساس كل الموجودات الأخرى، كل جوانب التاريخ))[1] وهنا لابد من الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أن الوعي الإغريقي في مراحله الأولى كان وعيا شرقيا في صميمه، ولم يكن وعيا صادرا عن الظروف والمحيط اليوناني إلا مع مجيئ أرسطو. فأغلب الفلاسفة الذي كانوا قبل أرسطو نلمس عندهم هذه الروح الشرقية، كسقراط وأفلاطون وأيضا عند الجماعة الأورفية، وعند الفيتاغوريين الذي تأثروا بالأورفية تأثرا عميقا. بل واستمرت هذه الروح، ولكن بشكل خافت عند الرواقيين والأبيقوريين حيث امتزجت بالروح المسيحية وأمست جزءا منها.

الحقيقة لم يكن ظهور طاليس أول إشارة بانتهاء الفكر الأسطوري، وظهور النمط العقلي، إذ لا يمكن الانتقال بهذه السرعة من نمط معين إلى نمط آخر مخالف، وعليه فالفلسفة اليونانية لم تنه الفكر الأسطوري بل بالعكس نجد ((هناك العديد من الأساطير في فلسفة طاليس،و الفلاسفة اللاحقين له، وحتى النمط العقلاني، فهو خاضع للنقاش أيضا، فلم تكن أفكار طاليس جميعًا عقلية ولا حتى تلامذته))[2] . وقد ظل الفكر الأسطوري مهيمنا على الوعي على الرغم من تلك الثورة الفكرية المفاجئة التي حققتها اليونان مند القرن السادس ق م.

غير أن الطريق الذي رسمته الفلسفة اليونانية لنفسها كان يبتعد شيئا فشيئا عن طريق الفلسفة الشرقية والفلسفة المسيحية بشكل عام، وبدأت ملامح هذا الطريق الجديد

[1] المرجع السابق، ص136.

[1] عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، دار الوارق للنشر والتوزيع، الأردن، 2008، ص37.

تتضح أكثر فأكثر مع أرسطو والذين أتوا بعده، وازداد بعدا واتساعا مع العصور الموالية ولاسيما في العصر الحديث حيث اتجه الفكر الغربي في عمومه اتجاها ماديا معاديا للاتجاه الشرقي، بل للاتجاه المسيحي نفسه. ودخل الخطاب الفلسفي الغربي في صراع مرير مع الخطاب الشرقي (الديني والأسطوري) واتخذ أشكالا وأبعادا خطيرة مع ظهور موجة الإستشراق، حيث تجلى هذا الصراع أو الصدام إن صح التعبير، في صورة صدام ديني (حروب صليبية) وصدام ثقافي واقتصادي

وتطور إلى صدام حضاري انقسم إثره العالم إلى شرق وغرب وتطور في أيامنا هذه إلى صدام وجودي (صراع من أجل البقاء والحفاظ على الوجود) الذي اتخذ صورا جديدا كالسباق نحو التسلح وامتلاك القوة، إثارة النعرات القبلية، فرض اديولوجيات معينة على المجتمعات العربية والضعيفة....

لقد قامت الحضارة اليونانية على ركيزتين أساسيتين هما ركيزة الدين والفنون الوافدة إليها من الحضارات الشرقية بفعل التأثير والتأثر، وركيزة الفلسفة التي بدأت تشق طريقها بوضوح مع الحركة السفسطائية التي ((هي انقلاب روحي أدى في النصف الثاني من القرن الخامس إلى إرساء نظرة اليونانيين إلى الحياة بأسرها، وهي النظرة التي كانت لا تزال تستند إلى مسلمات الثقافة الارستقراطية، على أساس جديد كل الجدة)).[1] من خلال هاتين الركيزتين استطاعت الحضارة اليونانية أن تبني ركائز أخرى متعددة (فن–عمارة–زراعة–صناعة) تزيد من قوتها وخصوبتها، وتحافظ على بقائها. وهذا يعني أن بقاء حضارة ما مرهون ببقاء تلك الركائز والقيم، إلى غاية أن تصل إلى هدفها النهائي الذي وجدت من أجله. هدف يجعل تلك الركائز مهما تباينت وتنوعت تتوحد في نسق واحد يسم تلك الحضارة ويحدد ملامحها وفق رؤية معينة و اتجاه معين.

[1] أرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد زكريا، 111/1

و قد ظلت تلك الرؤية مسيطرة على الفكر لمدة طويلة على الرغم من انتهاء عصر الحضارة اليونانية حيث تقلدها الغرب المسيحي والشرق الإسلامي واليهودي ثم تطورت في العصر الوسيط حتى بلغت إلى العصر الحديث،[1] الذي يدين لهذه الفلسفة بالكثير.

وللإشارة فإن الفكر اليوناني لم يبدأ من فراغ، كما سبق وأن أشرنا، ولم يبدأ ناضجا مكتملا، ولكنه بدأ على صلة وطيدة بالأساطير والشعر والقصص التي تجنح صوب الخيال، لقد عبرت أشعار هوميروس وهزيود في الإلياذة والأوديسة عن حقبة طويلة من تاريخ اليونان، وظلت فلسفة للتربية والتعليم لما كانت تنطوي عليه من مبادئ تربوية وقيم تعليمية توارثتها الأجيال منذ زمن بعيد. بالإضافة إلى هذا فإننا نجد وراء الفلسفة الفيتاغورية حركة دينية غريبة تعرف باسم (الأورفية)* التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد من قبل جماعات صغيرة اختارت العيش الزهيد و الرغبة في التطهر من أدران الحياة، وكانت ((الكتب الأورفية تنطوي على نظريات كونية مشابهة لما لدى هسيود، ولكنها أكثر إيغالا في الخيال وذات ملامح غير عادية (من طراز بيضة العالم)... وهكذا فالإنسان مزيج من الطبيعة الإلهية والأرضية، والتطهير وتحرير العنصر الإلهي هو الغاية التي تتجه إليها الطريقة الأورفية في الحياة. ويبدو أن النفس كانت عند الأورفيين –وهذه فكرة جديدة على العالم الإغريقي– إلها خالدا حُكِمَ بأن يسجن في البدن، ما لم يتم تحريره بإتباع الطريقة الأورفية في الحياة، عن طريق الانتقال من خلال التناسخ في تعاقب لانهاية له من الحيوات، الحيوانية أو الإنسانية، ولهذا فالكائنات الحية جميعا متماثلة، وقتل حيوان يعني قتل أحد أفراد عائلة القاتل)).[1]

---

[1] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص68.

* نسبة إلى أورفيوس الذي قيل أنه رحل إلى الشرق وتأثر بدياناته وصوفيته وأسراره، ينظر: مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص29.

[1] أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص25.

وكان الأورفيون يفضلون العالم الآخر رفقة الآلهة لأنه أكثر واقعية، وهو مكان راحة وهناء، وللظفر به ينبغي الانتماء إلى الجماعة وأداء التطهيرات الشعائرية والطقوس الزهدية والامتناع عن تناول لحوم الحيوانات ومعرفة الصيغ السحرية الصحيحة لاستعمالها في رحلة ما بعد الموت. و قد كان هذا النمط من الحياة مخالفا للحياة والمعتقدات الإغريقية الاعتيادية والممارسات الدينية المألوفة. ومع مرور الزمن واتساع رقعة هذه الجماعة، فقد تركت آثارا كبيرة وواضحة على الفلسفة والدين الإغريقيين اللاحقين. وتأثر أفلاطون نفسه والأفلاطونيون الجدد تأثرا عميقا بالتراث الفيتاغوري الأورفي.[2]

وهكذا يبدو الوعي الفلسفي اليوناني القديم وعيا شرقيا في صميمه فأورفيوس الذي رحل إلى الشرق وتأثر بدياناته عاد إلى اليونان وهو متشبع بنظريات الخلق المصرية القديمة، وبخاصة نظرية الزمان أو المبدأ الأول في أصل العالم وخلق الكون وحقيقة الإنسان، فالمبدأ الأول، كما يرى أنصار هذه النظرية، هو الزمان، ومع الزمان جاء قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره و يضم أطرافه، ثم أنجب الزمان الأثير والعماء والظلام، ثم يشكل الزمان بيضة في الأثير ولما تنقحت هذه البيضة خرج منها فانس phanes أو النور، وقيل أن البيضة انفلقت نصفين صار أحدهما الماء والآخر الأرض،[2] وبعدها تشكلت الأشياء والكائنات وازداد عدد الآلهة التي تسير الكون. على هذا النحو تمضي آراء هذا المذهب في أصل الخليقة ونشأة الكون مقتفية آثار نظريات الخلق الشرقية القديمة ولاسيما المصرية منها.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو كيف تم انسلاخ الفلسفة اليونانية عن الفكر الشرقي علما أنه أحد الروافد الأساسية والمصادر الهامة لهذه الفلسفة؟ وبعبارة آخر كيف

[1] أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص26.

[2] مصطفى النار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص29.

تحقق الانتقال من الميتوس إلى اللغوس في الفكر؟ وهل فعلا تحقق هذا الانتقال أم أن الميتوس واللوغوس في الواقع أمران لا ينفصلان؟

للإجابة عن هذه التساؤلات لابد من العودة إلى الوعي الفلسفي اليوناني القديم واستنطاقه عما جرى من تحول في مسار الفكر الإنساني بعامة والفكر اليوناني بخاصة. والحقيقة أن مسألة التحول هذه مرتبطة بأمهات الإشكاليات الفلسفية التي شغلت بال الفكر البشري منذ زمن بعيد عموما، ومع ظهور الديانات السماوية الكبرى خصوصا، وهي إشكالية العقل والإيمان التي تتسع لتشمل عدة جدليات منها جدلية العقل والدين، العقل والعاطفة، الواقع والخيال، العلم والأسطورة، الدين والفلسفة، وغيرها من الإشكالات الجوهرية التي ترتبط بالمادة والروح، الحياة وما بعد الحياة (الموت).

مع بزوغ فجر الفكر اليوناني، بدأت معالم هذه الإشكالات في الظهور بعدما ظلت خامدة لقرون طويلة. ومما زاد في ظهورها انتشار الوعي و تلاقح الأفكار و الحضارات، وتباين الأديان والمعتقدات، حيث تراجع الميتوس أمام اللوغوس، الذي أزاح الآلهة من عروشها، آخذا موقعها، ومهيمنا على مختلف مناحي المجتمع الأثيني وحلت الفلسفة محل الأسطورة أو عقلنة الأسطورة بواسطة إزاحة العنصر الخيالي والعجائبي فيها. وعلى الرغم من هذا التحول الإيجابي في الفكر اليوناني، إلا أن هذا الأخير ظل متمسكا بالبحث في هذه الجدليات وشغل نفسه بها لمدة طويلة دون أن يجد لها حلا نهائيا، فقد اعتبر بروتاغوراس[1] الميتوس ممثلا في المعتقدات والأساطير أساس العالم لما تشتمل عليه من أوامر وزواجر ونواهي وطقوس تتحكم في السلوكات والتصرفات، وفي المقابل نجد

[1] هو أحد الفلاسفة السفسطائيين ازدهر ما بين 450-440 قبل الميلاد، اشتهر بأنه معلم الخطابة، هاجم الجمود الذي ساد الحياة الدينية والفلسفية في عصره، وعن الآلهة قال: لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، وعلى أية صورة هي، فإن أمورا كثيرة تعوق العلم، فليس هناك صدق واحد مطلق يمكن اكتشافه، وعلى أية حال فإن الإنسان هو مقياس كل شيء. ينظر: فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم بيروت ص120.

هيراقليطس[1] الذي اعتبر العقل الكلي أو اللغوس هو أساس العالم، وأن الأضداد التي تبدو متناقضة ومنفصلة عن بعضها، هي في واقع الأمر شيء واحد لأنها ترتبط برابطة تمتد في الاتجاهين بفعل اللوغوس، الذي يضمن الاتزان النهائي واستمرار التغيرات بين الأضداد.

وقد ظلت هذه الإشكالات المرتبطة بتحولات الوعي الفلسفي عالقة وحاضرة أيضا في المدرسة الإسكندرية مع "فيلون" الذي حاول التوفيق بين الدين (شريعة موسى عليه السلام) والفلسفة بوصفهما طريق المعرفة الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته حفاظا على اتزانه، كما برزت هذه الإشكالات في الفلسفة الإسلامية وعالجها المعتزلة والأشاعرة ثم الفلاسفة فيما بعد مع الفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي وابن طفيل وغيرهم، فمنهم من أخضع الدين للعقل، ومنهم من قال بالعكس، وظل الخلاف ناشبا بين الفقهاء والفلاسفة إلى أن جاء ابن رشد الذي سعى إلى التوفيق بين الاثنين معتبرا الخلاف بينهما مسألة شكلية لا أساس لها وأن ((كلا منهما للأخرى رفيقة وأخت شقيقة، فالحقيقة واحدة لا تتجزأ، كل ما هنالك أننا نسعى إليها ونفسرها على أنحاء مختلفة))[2] ومما لاشك فيه أن هذا الطرح قد جنب الفكر والفلسفة الحديثة من خوض غمار البحث مجددا في مسألة الصراع بين الدين والفلسفة التي أسالت الكثير من الحبر وأعاقت الفلسفة نفسها عن التقدم والبحث في مسائل جديدة ردحا من الزمن.

نخلص من هذا كله إلى أن الوعي الإغريقي المتنامي بفضل الظروف الاجتماعية والسياسية المواتية التي عاشتها اليونان، كان وراء هذا التحول المعرفي والفلسفي الذي تزعمه العديد من الفلاسفة من أمثال ديموقريطس وأناكساغوراس وفيتاغورس وهيراقليطس، الداعي إلى أن مصدر المعرفة لا يمكن في الإيمان فقط الذي تمليه المعتقدات والأساطير

[1] فيلسوف إغريقي ازدهر حوالي عام 500 قبل الميلاد، من أسرة ارستقراطية هاجم المجتمع و الناس عامة لغبائهم وعدم إتباعهم العقل. ينظر: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص494.

[2] فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص16.

والتصورات الميتافيزيقية، وإنما أيضا في العقل الذي يعد دليلا طبيعيا قادرا على حل أصعب المعادلات.

قال هيراقليطس في هذا المجال: ((الإنسان جزء من العالم بحكمه اللوغوس الذي يوجد في روحه باعتباره الجانب الفعال الناري فيها، وهذا الجانب الناري الذي يجب أن يصان من الرطوبة الناشئة عن النوم والغباء والرذيلة، هو الذي يتصل بعنصر اللوغوس في الأشياء الخارجية، بل إنه قد يبقى بصورة ما حتى بعد الموت)).[1] اللوغوس هنا هو العقل الفعال، أو هو تلك الروح النارية التي أودعها الله في الإنسان بموجبها يستطيع تحقيق النظام العادل الذي يؤثر في تناغم التوترات المتضادة، وهو من هذه الناحية ((مبدأ كوني تكمن فيه علة النظام، والتناسب، والاتزان، والانسجام والعقلية في دفق الوجود المتواصل، وهو في الوقت نفسه حي وزاخر بالحياة))[2] يعمل باستمرار على ((تناسب الخليط)) [3] الكلي. والكلي متنوع بصورة لا متناهية، فهو يتخلل كل شيء، و يلد كل شيء، و يدمر كل شيء، ولا يمكن لشيء أن يخرج عنه، وهو كما توحي عبارة هيراقليطس: ((كالصاعقة توجه الأشياء جميعا))[4] ولا يفلت منها شيء. ولكن الناس بحسب هيراقليطس لا يفهمون الكلي، ويخفقون في تقدير قوته اللامحدودة، نظرا لغباوتهم وأنانيتهم الزائدة، ولا يمكن إفهامهم بواسطة التوجيه، لأن جهلهم هذا يحول دون ذلك، ومع ذلك تبدو لهم على أنهم يعرفونها.[5] بهذه الملاحظة الأخيرة يقسم هيراقليطس الناس إلى صنفين، الصف الأول، وهم الأغلبية، لا يدركون كنه الأشياء ولا يعرفون حقيقتها

[1] فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص494.

[2] .أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص31.

[3] المرجع نفسه، ص31.

[4] المرجع نفسه، ص31.

[5] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص28.

لانغماسهم في الماديات والشهوات، وصنف ثان، وهم الأقلية من الفلاسفة والعلماء والعباقرة والشعراء ذوي الحكمة والنظرة البعيدة التي لا حدود لعمقها.

ولكي نضع حدا لهذا الجهل و تلك الغباوة، لابد من أن تقوم الفلسفة بدورها الحقيقي المتمثل في فهم ما تواجهه أغلبية الناس، وما هو معروف عندهم بوجه عام، ولكن لا يستطيعون إخراجه معرفيا، لتقوم الفلسفة هنا بما عجز عنه عامة الناس، فهي تلفت الانتباه وتوقظ الضمائر وتشعل نار العقل من خلال توظيف الظواهر كروابط معرفية، وكشف الجزئيات في علاقتها بالكليات (الكل) للوصول إلى المسائل الكبرى التي تحكم هذا الكون وتسيره، لأن طريق الحكمة الصحيح، كما يرى هيراقليطس، لا يكمن في معرفة أشياء كثيرة، بل في فهم ما هو أقوى في العالم، وما هو هام لحياتنا.[1]

لكن ما هو الشيء الهام لحياتنا؟ أهو الطعام والنوم، أم إنجاب الأطفال وبناء القصور، أم هو التمتع بملذات الحياة من نساء وخمور؟ لاشك أن الشيء الهام لحياة البشر، كما يذهب هيراقليطس وغيره من فلاسفة العالم الإغريقي كأفلاطون وسقراط ، هو في تحكيم العقل والعمل بموجبه للوصول إلى المعرفة، ولهذا السبب اعتبرت المعرفة أو نظرية المعرفة من بين أهم الحقول الابستمولوجية في البحث الفلسفي.

الوعي والمتخيل في الفلسفة اليونانية:

إذا ما أخدنا ببعض آراء الباحثين في تاريخ الفلسفة اليونانية وعلى رأسهم اتسلر Zeller وولتر ستين وعبد الرحمن بدوي، والتي تؤكد على الأصل اليوناني للفلسفة وتبعد التأثيرات الشرقية عنها، فإن ذلك سوف يوجب علينا البحث في مصادر هذه الفلسفة التي مكنتها من القيام والظهور، وساهمت في تطورها ونموها والوصول بها إلى درجة عالية من النضج والاكتمال، كما يتوجب علينا البحث في عوامل ظهور هذا الوعي، وهذا النمط من التفكير علما أن تلك المرحلة تميزت بالطابع الأسطوري والخيالي، وبعبارة

[1] المرجع السابق، ص28.

أصح كيف بدأ الوعي الفلسفي مع فلاسفة اليونان، وما هي سماته الأساسية. هذه بعض الإشكالات التي يصطدم بها الباحث في تاريخ الفلسفة اليونانية، وهي إشكالات من شأنها توضيح العديد من النقاط و لاسيما تلك التي تخص تاريخ الوعي الفلسفي وتطوره عبر العصور، وبالتالي تلقى الضوء على مراحل تطور الفكر الإنساني من العصور والحضارات الشرقية الأولى مرورا بالعصر اليوناني وبقية العصور اللاحقة. وبذلك نستطيع التأريخ لهذا الفكر والتأريخ للوعي الإنساني بعامة. تجمع الدراسات التي أشرنا إلى أصحابها قبل قليل على أن أهم المصادر والإرهاصات التي ساعدت على قيام الفلسفة اليونانية وبلورتها تتمثل في ثلاثة مصادر أساسية هي:

1- الأشعار التي أبدعها كل من هو ميروس وهزيود وبالخصوص تلك الواردة في الإلياذة و الأوديسة.

2- المعتقدات والطقوس الأسطورية.

3- الحكماء السبعة والتفكير السياسي.

من خلال التأمل قليلا في هذه المصادر نجد أنها تنقسم إلى قسمين أو مرحلتين هما مرحلة الطابع الخيالي المسيطر في الأشعار والمعتقدات والطقوس، وهي تمثل مرحلة الطفولة حيث تبدأ أولى لحظات وعي الإنسان بالإدراك والاستيعاب الخيالي للعالم من خلال الحوار الذي يتم بين الذات والأشياء المحيطة بها، فالذات لها أُولية الاتجاه نحو الأشياء تنصت لها وترى إيحاءات بل وتنفعل معها من خلال هذا الحوار الداخلي الذي يتجسد في صور مشحونة بالدلالات والرموز والاستعارات، ولذلك كان الشعر أداة تفسير أولية لدى الإنسان يعبر بها عن خبراته الأولى التي لا تحتاج إلى التحليل الدقيق وإنما هي دفقات شعورية وعاطفية تعبر عن تساؤلات محيرة واستبصارات خيالية موحية بفهم الحياة و الكون.

فإذا تأملنا قليلا في المصدر الأول الذي هو أشعار الإلياذة والأوديسة لوجدنا هذا الحوار مجسدا بين الذات والأشياء أو بالتعبير الفلسفي بين الذات والموضوع، وهو حوار يتوجه مباشرة إلى قلب الأشياء مستنطقا إياها عن المبادئ الأولى، ومن هذا القلب ينطلق المبدع أو الشاعر في رسم صورة متكاملة للحياة الإنسانية بما يموج فيها من تداخلات وتناقضات. فهوميروس في الإلياذة ينطلق من غضب أخيل المدمر لمقتل صديقه باتروكلوس، كما أن قلب الأوديسة هو رحلات الرجل الذي يجوب الآفاق بعد أن دمر مدينة طروادة المقدسة. من هاتين الفكرتين أو القلبين يبدأ هوميروس في نسج ملحمتيه بلغة شعرية راقية تمتزج فيها الرموز والإيحاءات معتمدة على وصف المناظر والعواطف في تنوعها وثراءها واختلافها وتناقضها.

لكن السؤال الذي يراود القارئ، في مثل هذه الدراسات هو: لماذا كان هذا الانقلاب المفاجئ على الفكر الهوميري الأسطوري؟ لماذا لم يستمر تأثير هوميروس لمدة أطول؟ .الحقيقة أن الجواب نجده في هذه الميثولوجيا الشعرية نفسها التي لم تقدر أو تعطي قيمة أساسية للآلهة، فالآلهة كما يصورها هوميروس شخوص إنسانية لا تختلف عن البشر إلا بهذه الدماء التي تصمن لها الخلود[1]. وهذا بخلاف الميثولوجيا الشرقية التي نجدها تقدس الآلهة وتعطيها مكانتها اللائقة ،مما سمح لها بالاستمرار لمدة أطول، والحياة وسط الجماهير .

أما الميثولوجيا اليونانية فقد عرفت شبه توقف مما فسح المجال أمام الفلسفة ،التي دخلت بدورها في صراع مع ما كان قبلها من أفكار، والسبب يعود إلى غزو الآخيين(1300-1100ق م لبلاد اليونان، والذين قاموا بتحطيم الملكيات القديمة وكل ما له صلة بالجانب الفكري والاعتقادي[2] . فهذا الغزو دمّر جزء كبيرا من التراث اليوناني

[1] محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص.99

[2] المرجع نفسه، ص99.

،فحصل هذا الانقطاع الذي من حسناته ظهور فكر جديد تمثل في الفكر الفلسفي. وقد ترتب عن هذه الجوانب ضعف الجانب الديني وتدهوره ، فالدين كما ترسمه الملحمتين لا يقدم أي شيء، بل هو يترك انطباعًا لا أخلاقيا عن الآلهة. يقول اكسينوفان 530-470 ق.م ((لقد نسب كل من هوميروس وهزيود إلى الآلهة، كل الأفعال البشرية التي تجعل البشر يشعرون نحوها بالخزي والخجل، كالسرقة والزنا والخداع المتبادل))[1] فهذا الاحتقار للآلهة كان عاملاً أساسيا في نزع هيبة الأسطورة والشعر في نفوس اليونانيين، فساعد ذلك بشكل أو بآخر على ظهور الفكر الفلسفي.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تشكل الوعي الفلسفي الذي بدأ يبتعد رويدا عن الحدوس الشعرية والروحانية. ولعل أول ما بدأ به هذا الوعي هو فصل لغته عن اللغة الشعرية التي تضرب بجذورها في الأسطورة بواسطة تقنيات مختلفة من الاستنتاج والاستدلال و التحليل والنقد، وهاهنا بدأ العقل الفلسفي في تشييد بناءاته وطرق بحثه وتفكيره محددا مصطلحاته ومفاهيمه بعيدا عن الشعر والأسطورة. لكن على الرغم من هذا الابتعاد فقد ظلت الفلسفة تحن إلى الشعر وإلى الأسطورة لأنهما الرحم الذي انبثقت منهما، ولأن العقل كما تبين لاحقا، غير قادر على تحقيق مبتغى الإنسان، كما تجلى بشكل واضح و كبير في فلسفة برغسون الحيوية التي وضع فيها الحدس في مقابل العقل.

هكذا بدأ الوعي الفلسفي متصلا بالوعي الشعري والأسطوري، يستشف منه تلك اللحظات التأملية التي يتوقف فيها الشعور عن السيلان والتدفق تاركا الفرصة للعقل و النظر والحس والإدراك ليعمل عمله وهو يستيقظ من نومه وسباته التي طالت زمنا طويلا عاش الإنسان فيها تحت سيطرة الآلهة وجبروت السحر والكهنة وطقوس المعبد. إنها استفاقة العقل وبداية كبح العواطف والشعور، ومعها تبدأ مرحلة جديدة من التفكير ومن الوعي، مرحلة تحرر الإنسان فيها من العوائق والقيود والخوف، ولعل طاليس هو أول

[1] المرجع السابق، ص102

شخص يثور على الأساليب المهيمنة على الشعور والتفكير، مستندا إلى التجربة والدليل في تفسيراته بدلا من رواية الأساطير،[1] وبالتالي العودة إلى المبادئ الأشياء وأصولها الأولى. واللافت للنظر أن هذه الطريقة التي انتهجها طاليس هي التي سادت من بعده عند بقية الفلاسفة، بمعنى أن أسلوب التحليل والتفكير الذي يرجع الظواهر إلى أصولها ومبادئها كان هو السمة الرئيسية التي وسمت الوعي الفلسفي في تلك الحقبة من بدايات الفلسفة اليونانية.

وتسود هذه الطريقة في المدرسة الأيونية عند أنكسيمندريس Anaximandre 610-547 ق.م وانكسيمانس Anaximène 546-528 ق.م التي وجهت اهتمامها نحو مشكلة الأصل وتكوين العالم، أي بداية البدايات أو قلب الأشياء ، وكان محور التأملات الفلسفية في هذه الفترة الكون والطبيعة. ولذا فهي تندرج ضمن ما يسمى بالفلسفة الطبيعية التي تتناول جوانب الكون بالدراسة والتحليل[2]. وهي بهذا تلتقي في بعض الجوانب مع ما ذكرناه من قبل عند هوميروس وهيزيود في ملاحمهم الشهيرة، غير أن الفرق بين هؤلاء الشعراء و بين الفلاسفة يكمن في أن الشعراء اعتمدوا على الشعور والحدس وبحثوا في الأساطير التي تعج بالمعتقدات والطقوس، في حين اعتمد الفلاسفة على العقل والاستنتاج والاستدلال بعيدا عن المعتقدات والأساطير، وهنا تكمن الثورة الفلسفية اليونانية التي قيل عنها أنها (معجزة اليونان).

ويستمر هذا الأسلوب من التفكير في أصل الأشياء عند هرقليطس (540-475 ق.م) الذي ينسج على منوال الأيونيين ويصدر في فلسفة عن مقولة جوهرية هي: الأشياء في تغير متصل، والثبات يناقض الحياة التي قوامها الصيرورة، لأنه لولا التغير لم يكن شيء، وهو يضرب المثل على جريان الأشياء بجريان الماء فيقول: ((أنت لا تنزل النهر

[1] علي محمد السبر، ماهية الوعي الفلسفي، ص23.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي –الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، مصر، 2007، ص 43

الواحد مرتين لأن مياها جديدة سوف تغمرك باستمرار))[1] ولذا فإن الثبات موت وفناء. واعتقد هيراقليطس أن العنصر الذي يمثل التحول هو النار، وعليه فهي المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الموجودات.[2] وهي من هذه الناحية رمز للحقيقة ورمز عام للحياة وللوجود كافة، فهي ليست نارا محسوسة وإنما هي: ((نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم و قانونه (لوغوس)، يعتريها وهن فتصير نارا محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضا. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبا، وتتقدح منها البروق وتعود نارا أو تنطفئ هذه السحب فتكون عاصفة وتعود النار إلى البحر ويرجع الذور)).[3]

يتضح من هذا الرأي أن النار هي أصل كل شيء في نظر هيراقليطس، وهي المبدأ الأول للوجود، وأن التغير يجري في الكون في اتجاهين متعاكسين، أحدهما إلى الأعلى والآخر نحو الأسفل وبين هذين الطريقين اللتين تملؤهما النار تتكون الجمادات والحيوانات والنباتات، التي تتحول بموجب قانون ذاتي ضروري و حتمي (لوغوس) إلى نار، وهذا هو الدور التام والكبير الذي يتكرر إلى غير نهاية بفعل هذا القانون وتلك الصيرورة اللامتناهية.

إن هذا التحول الذي يصيب الأشياء في دورات متكررة قد أكده انكسيمندريس قبل هرقليطس عندما رأى ((أن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ نهاياتها بالضرورة، ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها حسب نظام الزمن))[4] ولم يوضح انكسيمندريس طريقة هذا التحول والأسباب المؤدية إليه وأرجعها إلى الزمن. لكن الجديد

---

[1] مجدي كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدرية، دار المكتب الجامعي الحديث، 2009، ص29

[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص25.

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط4، 1958، ص18.

[4] فريدريك نتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص50.

الذي أضافه هرقليطس هو قوله بـ (اللوغوس) أو قانون السيلان الدائم الذي تجري على أساسه أنواع التغير.[1] وهذه قفزة كبيرة في تاريخ الفكر يحققها هيرقليطس، وتحول هام ومدهش من الميتوس إلى اللوغوس.

ومما لاشك فيه أن هذا التحول هو الذي أكسب فلسفة هراقليطس قيمة تاريخية عظيمة، كونها تمثل منعطفا أساسيا من منعطفات الفكر والوعي حيث بدأ الفكر الميثولوجي والوعي الأسطوري في التراجع أمام الفكر التأملي والوعي الفلسفي. وإذا ما أردنا مقارنة هذين الفكرين لوجدنا أن الفروق بينهما ناجمة عن الموقف والمقصد العاطفيين، لا عما يسمى بالعقلية الماقبل منطقية. فالتمييز الأساسي في الفكر التأملي الفلسفي هو ما بين (الذاتي) و(الموضوعي) بحيث لا يصبح الذاتي جزءا من الموضوعي أو العكس، وإنما يحتفظ الذاتي باستقلاليته فينظر إلى الموضوعي نظرة مجردة بعيدة عن العاطفة والانفعال، وهو ما يكسبه صفة العلمية . وعلى أساس هذا التمييز بين الذاتي والموضوعي بنى الفكر الفلسفي خطة نقدية تحليلية، يعيد بها الظواهر الفردية شيئا فشيئا إلى أحداث نموذجية خاضعة لقوانين كونية،[2] مما يتيح للوعي فرصة الانتقال من طور الخضوع والخشوع أمام الظواهر إلى طور المواجهة والصراع، وهي في نظرنا أعلى درجات الوعي الفلسفي الذي يسمح للإنسان بفرض وجوده ومنطقه على الأشياء، في حين نجد السمة الأساسية في الفكر الميثولوجي هي التمازج والتداخل بين الذاتي والموضوعي، فيعجز الإنسان عن الانسحاب من حضرة الظواهر التي تفرض نفسها عليه فتكبله وتحد من قدراته التأملية والفكرية .

من هذه القفزة التي حققها هيراقليطس تطورت المعرفة العلمية و تطور الفكر الفلسفي، وظهرت تأثيرات هذا الأخير على الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة، بحيث

[1] علي محمد اسبر، ماهية الوعي الفلسفي، ص26.

[2] هـ.فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص23.

ظهرت تيارات حديثة تستمد أصولها من فلسفته و آرائه وبالخصوص التيار الذي يتزعمه الفيلسوف الألماني نتشه 1844-1900م صاحب فكرة (السوبرمان أو الإنسان الأعلى والأقوى) الذي يصفه بالرجل الأرستوقراطي الحقيقي، أي ذلك الرجل الذي يحرك أفكاره وكلماته وأعماله داخليا عن بعد.[1]

فهذه النقلة التي حققها "هيراقليطس"[2] في الفكر والوعي بإخراج الإنسان من طور المتخيل إلى طور الوعي الفلسفي كانت بمثابة الثورة الفكرية والروحية التي هزت المجتمع الإغريقي وأخرجته من سباته وحققت له هذه النهضة التي لا يعرف لها مثيل في العصور القديمة. فمن خلال البحث الفلسفي عن الثوابت وراء المتغيرات التي تحكم كل صيرورة استطاع هيراقليطس تأكيد فلسفته مثبتا في الوقت نفسه قانون وحدة النقائض الذي لا يمكننا تجنبه لأنه أمر محتوم ولا مفر منه. ((فالأشياء -كما قال- الباردة تستحيل حارة، والأشياء الحارة تستحيل باردة، والمبتل يجف، و الجاف يصاب بالرطوبة))[3] وتصير هذه الأشياء و كأنها شيء واحد كالإنسان يكون شابا ثم كهلا فشيخا ثم يموت ويأتي إنسان آخر ليلقى المصير نفسه، وهكذا هي الصيرورة،و هي الحياة. فالشيء الأهم في فلسفة هراقليطس هو عدم الاستقرار والثبات وهذا التغير الكلي للأشياء وتحولها إلى أضدادها، واتحادها في النار الأبدية التي منها خرجت الأرض والهواء والروح وكل شيء آخر، هذه القضايا هي التي يسعى هراقليطس غلى فهمها بوصفها الحقيقة المطلقة المتخفية عن الأنظار ولكنها المسيرة للأشياء كلها.

ومما لاشك فيه أن هذا الفهم هو الذي أكسب هذا الفيلسوف مكانته بين الفلاسفة وجعله أحد كبار الفلاسفة قديما وحديثا بتأثيراته المتجددة. فالتغير والصيرورة التي يخضع

[1] ينظر: مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص118.

[2] يذكر أن هيراقليطس كان أول من قال بالعقل ، واتبعه في ذلك الرواقيون . ينظر مجدي كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس الى أفلاطون، ص34

[3] مجاهد مجاهد، شذرات هراقليطس، دار الثقافة، القاهرة، 1980، ص94.

لها الوجود في شكل تحول دائم وتعاقب مستمر، هي أساس نظريته حول الوجود، يقول هراقليطس: ((النار تحيا بموت التراب، والهواء بموت النار، والماء بموت الهواء والتراب بموت الماء)).[1] لأن من طبيعة الأشياء والأضداد أن تتعاقب وتنتهي إلى وحدة شاملة، وقد عبر هراقليطس عن هذه القاعدة بالإشارة إلى العقل الكوني أو القانون الكلي المنظم لمبدأ الانسجام في الطبيعة، ذلك القانون الذي يسير عليه الوجود الثابت، وهو المعيار الأبدي الكامن وراء التغيير الدائم للظواهر، ومقياس العناية بجميع الأشياء.

من خلال هذا الطرح الفلسفي الذي يجمع بين النظري والتجريبي أدرك هراقليطس جوهر الحركة والتغير المستمرين في الوجود و الكائنات، فهما يشكلان العنصر المحرك والأقوى للسيلان والتواصل والاستمرار، وهما رمزا النشوء والزوال في آن واحد، فما هو موجود الآن ينتهي ويتحول ويأتي شيء آخر مشابه له بفعل القانون الطبيعي، أو سنة الكون التي لا تنتهي أو تتوقف، ولا تبقى شيئا على حاله، إن ما يولد يهلك في اللحظة نفسها، وما هو موجود غير موجود وكل ما سيكون آت، وإذا أتى ذهب، كل شيء متحول وزائل إلى غير رجعة ((فالظهور والزوال والنشوء والانعدام، و الوجود واللاوجود مرتبطة و يستدعي كل منهما الآخر ويمر الواحد بحالة الآخر، فالموت ليس غريبا عن الحياة))[2] وهكذا تصير الأضداد وتتداخل من خلال هذه الحركة الأبدية الملازمة لكل شيء. فالشيء ينتقل إلى ضده ضمن هذه الدائرة والحركة المستمرة .

وبما أن الأشياء تدخل في وحدة الأضداد، فهذا يعني أنها متناقضة أو متضادة، وبالتالي تصبح مهمة الفلسفة (المعرفة) عند هراقليطس هي الكشف عن التناقضات التي

[1] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991، ص36.
[2] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص117.

تتمثل في تصوراتنا ومفاهيمنا وأحكامنا، فازدواج الواحد و كشف أجزائه المتناقضة هو أساس الجوهر وصلب الديالكتيك[1] .

في هذا الجو المليء بالتناقضات و الحوارات الفلسفية في أثينا وغيرها من المدن اليونانية بدأت الفلسفة تشق طريقها تاركة وراءها زخما من المعارف والرؤى كانت عاملا رئيسيا في تغيير نمط التفكير السائد، لقد استطاعت فلسفة هراقليطس وغيره من الفلاسفة أن تسوس العقل وتوجهه نحو النقد والتحليل والاستنتاج وأن تقوي مدارك الوعي عبر سلسلة من التساؤلات الفلسفية التي من شأنها وضع حد لسيطرة التفكير الأسطوري والانتقال إلى طور المناقشة والجدال والحوار بغية الوصول إلى الحقيقة، ولم تعد المعرفة حكرا على الآلهة والسحرة بل أصبحت في متناول الجميع ولم تعد الأشياء مسكونة بالأرواح، كما اعتقد القدماء، بل أصبحت موضوعات للدراسة والتحليل، ولم يعد هناك شيء غريب أو ممنوع من التناول، لقد أزاح التفكير الفلسفي الستار عن جميع الأشياء وتعرت المقدسات والطابوهات الأسطورية وصارت عرضة للمناقشات، وأصبحت في متناول الجميع.

لكن لا ينبغي أن نفهم من هذا الحديث أن المجتمع اليوناني كله أصبح على درجة من الوعي الفلسفي والتفكير العقلي فقد ظلت فئات من هذا المجتمع تعيش حالات البدائية بما فيها من أساطير وروحانيات وسحر، فعلى الرغم من الانتقادات الموجهة للآلهة والأساطير، والنزوع العقلي الداعي إلى التحرر من قبضتها وسيطرتها، إلا أن هذه الفئات من اليونانيين القدماء ظلت متمسكة بهذه المعتقدات والطقوس أو الممارسات التقليدية. فإذا ما أمعنا البحث في تاريخ هذا المجتمع لوجدنا أقلية محدودة من المفكرين الذين تميزوا عن الأغلبية اليونانية التقليدية، فسار المتخيل الأسطوري إلى جنب الوعي الفلسفي يدفعان بالمجتمع اليوناني إلى تحقيق ذاته و بناء صرحه الحضاري والمعرفي.

[1] المرجع نفسه، ص117.

الفلسفة و اللغة الأسطورية:

فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد أقصت الأسطورة أو على الأقل التضييق عليها، كأسلوب للتعبير والتفلسف، فإنها لم تقص، بل لم تستطع إقصاء بعض الأساليب التخيلية والحسية كالاستعارة لاندراجها في نظام اللغة نفسها. وهذا ما أشار إليه جاك دريدا حين قال في إحدى مقالاته: ((الفلسفة هي ذ+اتها عملية بناء استعاري)).[1] وهنا يطرح السؤال الذي لم يطرح في اعتقادنا من قبل، و هو كيف استطاعت الفلسفة اليونانية أن تتخلص من تلك اللغة السائدة المليئة بالعناصر التخيلية والاستعارية والمشحونة بالرموز والدلالات الأسطورية؟

وهو في اعتقادنا سؤال جوهري ، وأول جدار ينبغي للفلسفة أن تتخطاه لتحقيق ما تصبو إليه من تغيير، إذ كيف يمكن لنهضة فلسفية جديدة أن تبني صرحها على لغة قديمة مشبعة بالروح الأسطورية؟ هل تخلص فعلا هؤلاء الفلاسفة من هذه اللغة أم أنهم راحوا يعبرون عن أفكارهم من خلال هذه اللغة؟ علما أن اللغة والأسطورة كانتا من أقدم وسائل التعبير عند الإنسان، إن لم نقل أنهما توأمين إلى هذا الحد أو ذاك، وربما العوامل التي لعبت دورا في عملية تطوير اللغة، هي نفسها التصورات والعوامل التي كان لها دور في نشوء الأسطورة. [2]

وانطلاقا من هذا هل نجح الخطاب الفلسفي اليوناني القديم في بناء لغته و أساليبه أم أنه ظل يعتمد على خطاب الأسطورة الاستعاري المفعم بالخيال؟ وبعبارة أخرى كيف

[1].Derrida Jacques : Mythologie Blanche, in poétique, n° 5-1971, p3.

[2] حول هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى كتاب: علي الشوك، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، منشورات دار المدي، سوريا، ط2، 1999.

تحضر الاستعارة [1]في النصوص الفلسفية؟ وتحت أي شكل من الأشكال؟ كيف تعامل الفلاسفة مع هذه اللغة؟ وهل عجزوا عن تشكيل لغة تخصهم؟

إن هذا الموقف من اللغة بعامة و الاستعارة بخاصة في الفلسفة هو موقف من اللغة الفلسفية ذاتها، موقف يعتبر المعاني والأشكال الأصلية للألفاظ محسوسة، وأن اللغة تمت صياغتها في البداية بكيفية حسية، وأن الألفاظ ليست استعارية في حد ذاتها، ولكنها تصبح كذلك عندما يستعملها الخطاب بشكل عام والخطاب الفلسفي بشكل خاص ويتداولها حتى يتم نسيان الأصل الأول، لأن العملية الإستعارية هي عملية خلق جديد للغة تتم من خلال نقل خصائص مجال مرجعي حسي إلى مجال ونظام تجريدي. وهذا النقل أو الإتلاف للأصل إن صح التعبير هو ما يسعى إليه الخطاب الفلسفي لبناء لغته وأدواته التعبيرية. فهل نجح الخطاب الفلسفي اليوناني في تحقيق هذا الهدف ؟

الحقيقة أن الخطاب الفلسفي اليوناني ظل تحت تأثيرات الخطاب الأسطوري مدة طويلة ،لأن الانتقال من خطاب إلى خطاب مغاير، أو من لغة إلى لغة ليس بالأمر الهيّن ،فهو يحتاج الى تأسيس أولا ثم إلى إعادة بناء لغوي جديد .فلو توقفنا قليلاً عند محاورات أفلاطون لوجدنا هذا التداخل واضحًا بين اللغة الفلسفية واللغة الأسطورية أو التخييلية ،فهو ((يتبع في بعض الأحايين أسلوب الخطاب الشخصي أو أسلوب الأسطورة ،... وهو يستعين أيضًا بالأسلوب الرمزي كما في أسطورة الكهف في "الجمهورية" وفي أسطورة إروس في محاورة "المائدة "ثم يلجأ إلى الأسلوب الرياضي في وصفه للمثل ،كما هو الحال في محاورة "فيليبوس))[2] فهو يعمد إلى هذا الأسلوب لتحقيق أهدافه الفلسفية

[1] الاستعارة في البلاغة العربية هي تشبيه حذف أحد طرفيه، وهي عند بعضهم أسطورة مصغرة كونها تعتمد على العنصر الخيالي .

[1] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص135.

لأنه يدرك أن استعمال لغة جديدة فجأة سوف لن يحقق له غايته، ولهذا أخذ بلغة عصره مع إضافة لغة جديدة وأسلوب جديد يتمثل في طريقة طرح القضايا ومناقشتها.

وبهذا المزج بين القديم والجديد استطاع أفلاطون أن يمرر أفكاره بكل سهولة ويسر. يعمد إلى هدم نظام لغوي واستعاري معين لبناء نظام لغوي واستعاري جديد يتماشى وأهدافه ورؤيته. أي هناك عملية هدم وبناء لغوي، وهو أيضا ما نجده في الخطاب الشعري أيضا، وهذا يعني أن كل خطاب يعمد إلى تأسيس لغته ومرجعياته الخاصة به. فالفلسفة ((تحول الكلمات إلى ألفاظ تقنية حين تدرجها في نسق استدلالي))[1] معين بغرض إيصال المعنى وتنظيمه وتوضيحه.

لا ينبغي أن نفهم من هذا الحديث أن الخطاب الفلسفي كله خطاب تقني، فهناك أنواع من الخطابات بحسب الموضوعات والقضايا التي يراد معالجتها، فأفلاطون على سبيل المثال وكما ذكرنا قبل قليل، لجأ إلى اللغة التخيلية والأساليب التمثيلية بغية تيسير الفهم على المتلقي ومد جسور التواصل معه، لأن هذه الأساليب، في نظره، أقرب وسيلة وأضمنها لامتلاك أسماع الناس وإيقاظ عقولهم وفكرهم لأنها تخاطب خيالهم قبل أن تخاطب عقولهم، وهذا واضح كل الوضوح في الجمهورية وكأني بهذا الفيلسوف (أفلاطون) قد أدرك عمق التأثير الذي تتركه اللغة الاستعارية المشبعة بالخيال، ولذا اتخذها وسيلة للتعبير عن أفكاره الفلسفية، لأن الخطاب اللغوي الفلسفي آنذاك لم يكن قد تأسس بدرجة تسمح باستيعابه وفهمه.

وهذه النظرة نجدها أيضاً عند أرسطو الذي أسهب في الحديث عن البلاغة والاستعارة في فن الشعر والخطابة، واعتبر الاستعارة عنصرًا أساسياً في الخطاب الإقناعي والحجاجي سواء كانت فلسفة أم خطابة، فهو يقول: ((أما الكلمات فتكون جذابة، إذا احتوت على استعارة، بشرط أن لا تكون غريبة ،إذ يصعب حينئذ إدراكها من أول نظرة، وبشرط ألا

[1].Sourian, Etienne : l'avenir de la philosophie Gallimard 1982, p55.

تكون سطحية ،إذ في هذه الحالة لا تجذب السامع))[1]. ويربط بين الاستعارة والدهشة ربطًا قويًا، فالدهشة لا تثير المتعة فحسب، بل تجعلنا نتوقف عند شيء لم نكن في السابق نعرفه، وهنا تكمن نقطة التمفصل بين الاستعارة والفلسفة، فالدهشة التي تبدأ بها الفلسفة هي نفسها التي تنتهي إليها الاستعارة (اللغة)، ومن هنا كانت اللغة هي الوجود ذاته حسب تعبير "هدجر".

وهذه الملامح الغريبة والمدهشة التي تبعثها الاستعارة في اللغة ناشئة عن تمنعها عن تسليم معناها بسهولة. إنها تدفع إلى الجهد والمثابرة أشرف وأحسن من المعنى الذي نتمكن منه بسهولة. وهذا الأمر هو الذي جعل الفلاسفة يسلكون كل الطرق التي تدفع إلى التأمل و إلى الجهد لأجل الحصول على المعاني والأفكار الرفيعة والقيمة.

ومع ذلك فقد عملت الفلسفة على إقصاء الخيال، وطرد الشعراء من مملكتها لتأثيرهم القوي على الجمهور بأسلوبهم ولغتهم الاستعارية، ولعدم انتماء الشعر لمجال اللوغوس (العقل)، وعلى العموم فقد أفرزت مسألة الخيال والاستعارة، من الوجهة الفلسفية موقفين متميزين تم تحريكهما من منظورين مختلفين من أجل إثبات الحقيقة العقلية ودفاعا عن حقل الفلسفة:

* المنظور الأول: تمثله الأفلاطونية ويجد امتداده في الديكارتية التي ترى في التخيل المتمثل في الصور المجردة سندا للإدراك العقلي، عكس التخيل الشعري الذي ينشأ بفعل الانفعال لا بفعل الإرادة، وهذا يعني أننا أمام نوعين من الخيال، خيال إرادي يعضد العقل وتساعده، وخيال انفعالي يعضد الجسد والشعور.

* المنظور الثاني: منظور أرسطي لقي استمراره مع الفكر العربي الإسلامي وتم تعميقه مع التصورات الكانتية Kant، وذلك من خلال استيعاب الخيال ضمن نشاط الفكر بمنحه دورا استراتيجيا في النشاط المعرفي.

[2] محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، المغرب، ط1، 2005، ص93.

يبدو مما سبق ذكره أن الفلسفة وهي تتناول مسألة الخيال كانت تبحث في طبيعة العقل الذي تتأسس عليه الفلسفة بوصفها خطابا عقلانيا مفاهيميا مغايرا للخطابات الأخرى لاسيما الخطاب الشعري والخطاب الأسطوري. إلا أن عملية التنظير لم تمنع حضور الأساليب التخيلية الاستعارية والأسطورية من التواجد في صلب الكتابات الفلسفية منذ قديم الزمان عند بارمنديس[1] الفيلسوف اليوناني الذي ولد حوالي 515 قبل الميلاد وصاحب القصيدة الفلسفية التي عرض فيها فكرته حول الوجود بأسلوب رمزي لكنها تخاطب العقل لا العواطف كما قد يعتقد البعض. يقول فيها: ((تحية لك أيها الشاب الذي قادتك إلى مسكني مرشدات خالدات، فليس الذي قادك إلى هذا الطريق البعيد عن الطريق المطروق الذي يسلكه عامة الناس بقدر سيء، بل هو القانون والعدالة، وينبغي لك أن تعرف كل شيء. فتعرف الحقيقة الكاملة كما تعرف أيضا ظنون الناس الفانين حتى تحكم على كل شيء بطريقة معقولة)).[2]

وأيضا نجد هذا الاهتمام بالعنصر الخيالي عند كبار فلاسفة العصر الحديث أمثال نيتشه وهيدغر وبرجسون وغيرهم ممن اهتموا بالشعر وتناولوه كأكبر تجل للتخيل، ورأى فيه بعضهم أمرا ضروريا لكل فلسفة ميتافيزيقية تطمح في ملامسة الغيب و رسم صورة له.

وعلى العموم فقد اتسمت العلاقة بين الفلسفة والشعر والأسطورة الممثلين البارزين للخيال بكثير من التعقيد وعدم الوضوح، فالفلاسفة من ناحية يرفضون الخيال ويقولون أنه في خدمة الأهداف البلاغية والجمالية، وليس الأهداف المنطقية العقلية، فوظيفته أن يلبس الفكرة لغة جذابة، ولكن لا مكان له في الجدل المنطقي والعقلي، ومن ناحية أخرى نجدهم يعتمدون عليه –أي على الأسطورة بوصفها الممثل الأكبر للخيال– ويتخذونها وسيلة

[1] فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص103.

[2] وفاء إبراهيم: الفلسفة والشعر. نقلا عن أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، 1974، ص48.

للتعبير تتوسط اللغة الفلسفية المجردة واللغة الطبيعية الحسية، لأنها وحدها القادرة على التعبير عن عالم في طور الصيرورة، الذي هو موضوع العلم. وربما خير مثال يمكن الاعتماد عليه في هذا الصدد، ما قام به أفلاطون عندما لجأ إلى الأسطورة عند استحالة تقديم الحجج و الاستدلالات في حديثه الفلسفي عن نشأة العالم والآلهة.

لقد استطاع أفلاطون، في نظرنا على الأقل، أن يجد طريقة لغوية خاصة به، لا هي طريقة الأسطورة والشعر، ولا طريقة العلم و الفلسفة، وإنما هي طريقة لغوية وسطية تأخذ من هذا وذاك لبناء عالمها وتحقيق أهدافها، وقد هيمنت هذه اللغة على جل أعماله. وشكلت الأسطورة لديه أسلوبا لتمثيل التناسب بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية في عالم المثل، أضف إلى ذلك أن الأسطورة بنيتها ووظائفها التي تقوم على التقابلات بين المحسوس واللامحسوس، وبين المرئي واللامرئي، بين الواقعي والخيالي، بين الموجود و اللاموجود، سمحت بالتعبير عن فكرة التناسب بين هذه المتقابلات وبين المعرفة الحدسية والحسية والمعرفة العقلية. لأن المشكلة التي واجهت أفلاطون وغيره من الفلاسفة، والتي لا تزال مطروحة إلى اليوم، تمثلت في إشكالية الفكر والواقع عامة و في كون الحسي يرى ولا يفهم والأفكار تفهم ولا ترى.

من هنا كان البحث ضروريا في مسألة اللغة والخطاب الفلسفي، فأفلاطون عندما اختار اللغة الوسط للتعبير عن فلسفته أدرك خطورة الموقف وصعوبة التعبير الفلسفي، كما أنه أدرك استحالة تحييد الخيال عن العقل، فالذهن إذ ينتقل من فكرة أو انطباع إلى آخر، لا يكون محكوما بالعقل، بل بمبادئ بعينها، تربط الأفكار وتوحدها في الخيال، أو ما يعرف بقانون التداعي، وهو ما أشار إليه ديفيد هيوم 1711-1776 عندما علق أهمية عظمى على مبادئ الترابط هذه وقال: ((فهاهنا نوع من الجاذبية، له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي))[1] ومن هذا المنطلق الذي

[1] فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص527.

يستحيل معه تجريد اللغة من عناصرها، وتحديد الأفكار بدقة كونها مترابطة و متشابكة في ذهن الإنسان يستدعي بعضها بعضا ويحيل بعضها على البعض الآخر، فإن من مهام الفيلسوف الرئيسية إعادة بناء هذه اللغة بناءا فلسفيا يسمح لها بأداء مهامها الفلسفية على الوجه الأكمل و الصحيح.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح سواء عند الفيلسوف أو الشاعر بوصفهما شخصين غير عاديين، هو كيف تتم عملية بناء لغة جديدة ، ثم هل هناك من علاقة بين الوعي اللغوي والوعي الفلسفي؟

الوعي اللغوي والوعي الفلسفي:

إن بناء لغة جديدة يعني بناء مفاهيم وتصورات انطلاقا من ألفاظ اللغة الطبيعية المتمثلة في الكلام أصلا. يرى ارنست كاسيرر أن عملية بناء لغة جديدة تتوقف على عملية فهم اللغة أولا، ((علينا أن نفهم الكلام (اللغة) لكي نفهم معنى العالم. وإذا أخفقنا في سلوك هذا السبيل فإننا نخطئ الباب المؤدي إلى الفلسفة)).[1] فأفلاطون فهم الشعر كما فهم الأسطورة وأدرك خطورتهما على المجتمع، وأعاد بناء هذه الأخيرة بناء يتناسب ونظرته للحياة وللعالم بحيث لم تعد هي الشكل المهيمن والمسيطر على العقول أو زخرفة بلاغية وخيالية يصبح كل شيء فيها ممكنا، بل صارت أداة طيعة مكنته من التعبير عن تصوره الفلسفي عن الوجود القائم على التقابلات بين المرئي واللامرئي وبين النور والظلام، بين الحياة والموت، بين العلم والجهل، بين الشك واليقين، بين الحقيقي والخيالي، بين الواقع والمثال، ذلك أن التفكير في الوجود قائم أساسا على التناظر والتقابل بين الأشياء. ولذا فمعظم الأساطير التي اشتغل عليها أفلاطون لا تكاد تخلو من هذا الأسلوب. وإذا كان هيغل، كما سبق وأن ذكرنا، يعتبر الأسطورة ((زينة لا فائدة منها لأنها

[1] الفكر الإسلامي والفلسفة، دار النشر والمعرفة، المغرب (خاص بطلبة السنة الثالثة ثانوي)، ط4، 1989، ص238.

تعيق تطور العلم))[1] فإنه يعترف بدورها في عملية التفلسف وإخراج المعاني الخفية للوجود.

إن ما ينبغي الإشارة إليه ونحن نتحدث عن علاقة الفلسفة بالأسطورة والفلسفة باللغة والخيال، هو أن الفلاسفة لم يستثمروا هذا الحقل استثمارا قويا مقارنة بالشعراء والانثروبولوجيين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس وغيرهم من الباحثين اللغويين في نظرية المعرفة، و هذا راجع لتمسكهم بالعقل دون سواه واعتقادهم أن الطريقة الوحيدة للمعرفة هي الطريقة العلمية مبعدين بذلك الطريقة الفنية التي تعتمد عليها الفنون الجميلة من شعر وأسطورة ورسم ومسرح وغيرها. وربما هذا التوجه كان سببا في انقسام الفلاسفة أنفسهم بين مؤيد للطرق الأخرى ومخالف لها. فقسم اعتمد على العقل وحده للوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة، وقسم آخر أخذ بالحدس و الشعور (برجسون) والذوق الباطني عند أبي حامد الغزالي وقسم ثالث اتخذ من الوسطية طريقا له معتبرا الأساطير جهدا نظريا، ومشروعا متخيلا له مغزاه الواقعي "فبين الأسطورة والعلم تماثل في الوظيفة كلاهما يبحث عن عالم العلل الخفي المختلط بعالم المعلولات المحسوسة"[2] كما أن محاولة تفسير اللامرئي بالمرئي شرط لازم لكل جهد عقلي يروم الحقيقة و يبحث عنها.

وهنا أيضا تجدر الإشارة إلى ارنست كاسيرر 1874-1945 صاحب الكتاب الشهير (فلسفة الصور الرمزية) ،الذي ترك أثرا قويا في مختلف الفروع الإنسانية والاجتماعية والذي ذهب فيه إلى أن هناك، بالإضافة إلى المقولات الكانتية التي تشكل التفكير العلمي، صورا للتفكير الأسطوري والتفكير التاريخي والتفكير اليومي للحياة العملية، فهذه الأنواع من التفكير يمكن الكشف عنها من خلال اللغة والصور الرمزية المتداولة، وكل من هذه الأنواع سليم في ميدانه الخاص، فالتفكير الأسطوري ليس مجرد

[1].Hegel : leçon sur l'histoire de la philosophie, Gallimard 1970, p242.

[2] شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، دار الكنوز، لبنان، ط1، 1998، ص114.

علم بدائي، على الرغم من أن التفكير العلمي هو تطور متأخر للتفكير الأسطوري،[1] وإنما هو أيضا تفكير فلسفي يخبئ المعني تحت كل أنواع الصور والرموز، ومهمة الفلسفة في نظره أن ترفع الحجب عن ذلك المعنى[2] وتعيد قراءة الأسطورة لا بوصفها خيالا بل بوصفها فلسفة استطاعت في يوم من الأيام أن تقدم حلولا وتفسيرات لقضايا كبرى شغلت فكر الإنسان ومازالت تشغله إلى الآن.

ويرى كاسيرر أن الأسطورة هي شكل من أشكال الإدراك للعالم لكن بطريقة مختلفة عن طريقتنا، فإذا ما أردنا فهمها فعلينا بالنزول إلى هذه الطبقة العميقة من الإدراك الحسي والاقتراب من ينابيعها الأصلية التي تشكل أولى محطات الفكر الإنساني وهو يجابه هذا الكون بصدر عار وبدين فارغتين.

نخلص من هذا الحديث عن علاقة الفلسفة باللغة والأسطورة والخيال، إلى أن العلاقة بينهما عرفت عدة تصدعات وانزياحات نتيجة عوامل فكرية متشعبة. فتاريخ الفلسفة يمثل صراعا لا هوادة فيه مع الأسطورة والخيال، فالفلاسفة الإغريق رفضوا إقامة مفاهيم و نظم فلسفية عقلانية على أشلاء الأسطورة، لكنهم لم ينجوا تماما من سحر البيان الأسطوري الضارب بجذوره في عمق النفس والتاريخ، وقد رأينا ذلك عند أفلاطون، وعند فلاسفة الإغريق الأوائل من أصحاب المدرسة الأيونية الذين تأثروا بأساطير ديانة الأسرار الأورفية وبالعديد من تصوراتها الميتافيزيقية وعلى رأسهم انكسمندر الذي يقول فيه بعض دارسيه بأنه قد نزع عن الإله الأورفي عباءته الدينية وحوله إلى مفهوم فلسفي.[3]

---

[1] فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص329.

[2] ينظر ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة، أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس، لبنان، 1961، ص143.

[3] فراس السواح، الأسطورة والمعنى، ص23.

الصراع بين الفلسفة والأسطورة:

لقد احتدم الصراع بين الفلسفة والأسطورة في بداية العصر الحديث مع ظهور النزعتين المادية و العقلية اللتين ترفضان التعامل مع كل ما هو خيالي و غير واقعي. إلا أن هذا الرفض لم يكن قائما على أسس علمية متينة ولهذا وجدنا هناك من يتعامل مع هذا الموروث (مؤيدي الفلسفة الأنثربولوجية) و يعتبره أساس فهم الحضارات السابقة، ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك و يعتبر الأساطير نتاج العقلية القديمة، كما هي نتاج العقلية الحديثة، فنحن مازلنا نبدع الأساطير ونفسر بها العديد من الأمور الغامضة في حياتنا. ولذا فالإنسان نفسه لا يستطيع أن يتخلى عن هذا الإرث، فهو جزء من روحه وحياته، وجزء من ذاكرته وطفولته، وهل يستطيع الإنسان أن يمحو ذاكرته ويلغى طفولته؟

إن تمسك الفلسفة الشديد بالعقل ورغبتها في أن تكون من العلوم الدقيقة الصارمة جعلها تتعرض لهجمة قوية من الانتقادات مما جعلها في حالة غير مستقرة مع العلوم المختلفة، حيث نجد أن هذه العلوم قد صارت بمثابة أسس للفلسفة وحاكمة عليها، وكأني بالفلسفة بدل أن تكون هي أم العلوم صارت تابعة لها، مما أدى إلى انحطاطها أو موتها في القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر، حيث تميزت بنفور شديد من المعاني المجردة وبالاتجاه إلى الواقع، والتحرر من سلطان الفلسفة الإغريقية وعلى رأسها فلسفة أرسطو، وأيضا بالبعد عن الدين و مسائل اللاهوت. وعلى العموم فإن ما ميز هذه الحقبة هو أنها كانت جمودا وانحطاطا فكريا وحضاريا.[1] غير أن من ايجابيات هذه المرحلة توجه بعض المفكرين إلى المعرفة الحسية الجزئية و تفضيلها على المعرفة العقلية المجردة واضعين بذلك أسس العلم البحث المستقل عن الفكر الفلسفي المجرد.[2] لكن هذا التوجه نحو العلم والانصراف عن الفلسفة، بقدر ما قدمه للإنسان من خدمات

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص168.

[2] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص73.

جليلة في ميدان الطب والتكنولوجيا، فإنه أفقده، في لكن هذا التوجه نحو العلم و الانصراف عن الفلسفة، بقدر ما قدمه للإنسان من خدمات جليلة في ميدان الطب والتكنولوجيا، فإنه أفقده، في الوقت ذاته العديد من القيم الإنسانية والروحية التي تقوم على أساسها الأمم والحضارات. فالفلسفة والشعر أمران ضروريان للحياة الإنسانية، وهما كالأسطورة بالنسبة للإنسان القديم، كانت دينه وفلسفته وتاريخه. إن ما يبديه هذا العصر من انصراف عن الفلسفة والشعر، هو في الحقيقة انصراف عن قيم الحضارة ومكوناتها الفكرية والمعنوية، وأن الابتعاد عنهما إعلان بموت هذه الحضارة وقرب أجلها. ولتفادي هذا الخطأ الذي يسير فيه العالم، لابد من تدارك الأمر والإقرار بأن تاريخ البشرية كل متكامل فهو ليس تاريخ عقل وتاريخ علم، بل هو أيضاً تاريخ أديان وفن وفلسفات.

والحقيقة كما يبدو أن الفلسفة لم تحدد بعد مكانها من مختلف العلوم، فهي تريد أن تكون أم العلوم باقتحامها لمختلف المجالات، لكنها في الوقت نفسه تفقد من حدودها ومجالها كعلم له مجال معين و سمات معينة، فهي تأخذ من هنا، ولكن تفقد من هناك، وهذه هي في اعتقادنا مأساة الفلسفة التي أرادت الكل فلم تحصل على شيء. اقتحمت علوم عديدة وساعدتها على تحقيق نتائجها في مجالها و تخصصها، لكن بقيت هي دون هوية ودون حيز جغرافي يضمن لها استقلالها في عصر تشعبت فيه العلوم والتخصصات، بل وأكثر من ذلك أنها لم تستطع تأكيد نفسها كعلم له قواعد و أصول بسبب تشتتها و تضارب آراء أصحابها، وربما هذا ما دفع هيغل إلى القول بأن ((الفلسفة في التاريخ لم تكن إلا مجرد آراء ظنية وروايات عقلية عاطلة وعقيمة، لم تستطع أن تخرج عن التصورات الذاتية، حيث كانت في مجملها عبارة عن آراء متضاربة ومبعثرة في التاريخ بدون معنى، بقيت بحاجة ماسة إلى فلسفة كلية جديدة تجمع شتاتها)).[1]

[1] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص198.

السبب في هذا راجع كما ذكرنا، إلى أن الفلسفة ومنذ لحظة ميلادها عند اليونانيين وإلى غاية العصر الحديث لم تحدد أهدافها التي وجدت من أجلها وكما رسمها لها الفلاسفة الأوائل وعلى رأسهم سقراط الذي أثار مشكلة التعريف والماهية والاستدلال القياسي والأدلة الاستقرائية، وشغل نفسه بمكارم الأخلاق، ورأى أن الفلسفة هي السير في طريق الحكمة، وهذه هي أكبر غاية لها. كيف لا وأن اسم (الفلسفة) معناه المحب للحكمة أو المريد لها، وكان السفسطائيون من الحكماء يعلمون الحكمة للناشئة.[1] وهي (الفلسفة) عنده موقف وحياة، تعلمنا كيف نحيا سعداء (الرواقيون والأبيقوريون) وكيف نموت شرفاء.[2]

من مهام الفلسفة، كما أرادها عظماء الفلاسفة وعباقرة العلم إنتاج الفكر الذي يساعد على معرفة المطلق اللامتناهي لا الفكر المكتفي بالمتناهيات، لأن الموضوع الحقيقي للفلسفة كان منذ القديم هو البحث في الميتافيزيقا والحق الخالد. لكن الفلسفة تنكرت لهذا الحق بسبب صراعها المرير مع الإيمان والدين، أو تنازلت عنه لصالح الدين والإيمان، بسبب عجز العقل عن إدراك الحقيقة اللامتناهية، ومن ثم كان على العقل في نظر الخطابات الدينية أن يبقى ضمن حدوده متواضعا، لأنه لم يستطع أن يفعل شيئا في هذا المجال سوى أنه قاد البشرية إلى عالم مليء بالظنون والأوهام، وأنه حان الوقت لكي يتخلى عن انشغالاته تلك التي لا يستطيع انجازها لصالح الدين والإيمان كسلطة مطلقة لمعرفة الحقيقة اللامتناهية، وأن تبقى الفلسفة الخادمة المطيعة لهما، وبالفعل هذا ما عبرت عنه الجاكوبية الصوفية بزعامة فريديريك هنري جاكوبي 1743-1819 تحت شعار (فلسفة الدين و الإيمان).[3]

[1] محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص77.

[2] حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص18.

[3] مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، ص198.

لم يتخل العقل عن هذا المجال للدين والإيمان بسهولة، فقد راح العقلانيون يعملون على جعل الدين أكثر تطابقا مع العقل، للحد من موجة النقد الموجهة للعقل، فدخل العقل مرة أخرى في صراع عنيف مع الدين في الحضارة الغربية على أحقية امتلاك الحقيقة. أهو الدين و الإيمان، أم العلم و العقل؟

في خضم هذا الصراع والجدل بين الدين والعلم، الإيمان والعقل، الذي كان للفلسفة العربية والإسلامية نصيب منه عند ابن رشد وأبي حامد الغزالي، تساءل العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم هيغل عن أي طريق يسلك وأي فلسفات يقبل، وأيهما يتجاوز؟

لقد دفعت هذه الأسئلة بالبعض (الغزالي–هيجل) إلى القفز على هذه الأفكار والفلسفات ومحاولة تجاوز ما فيها من تناقضات وآراء متضاربة لا تخدم الفلسفة، بل هي تحد من سعيها للبحث عن الحقيقة من خلال إقحامها في مجالات الإيمان والدين التي تتعارض مع أسلوبها و منهجها. مؤكدين (الغزالي وهيجل) أن الحقيقة في جوهرها واحدة على الرغم من تعدد السبل و المذاهب المتصارعة والمتكالبة على تمثيلها، وانطلاقا من هذا الصراع راح كل مذهب فلسفي يبرر أحقيته في امتلاك الحقيقة دون سواه . وليس بغريب أن تكون هناك فلسفة واحدة صادقة نحو الحقيقة، قادرة على تأكيد صدقها وإثباته لجميع الفلسفات بغض النظر عن قائلها أو عن الزمن الذي وجدت فيه..

لا نريد أن نواصل الحديث عن الغزالي وهيجل، لأن ذلك قد يخرجنا عن موضوعنا أكثر، غير أن الذي نريد أن نؤكد عليه في هذا الصدد هو ذلك الصراع الذي كانت تعكسه المذاهب و الأفكار الفلسفية بين المتخيل الأسطوري حينا و الديني حينا آخر، وبين الوعي العقلي الذي يروم البحث عن الحقيقة ومحاولة إثباتها بوسائله وأسلوبه الخاص. فالصراع بين الفلسفة والأسطورة، وبين الفلسفة والدين هو في حقيقة الأمر وجوهره صراع بين المتخيل وبين الوعي، بين الخيال والعقل، بين الواقع و اللاواقع، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة. ولا نعتقد أن الفلسفة ستخرج من هذا الصراع منتصرة، لأن

للحقيقة وجهين متلازمين كل منهما يحيل على الآخر الوجه المادي والوجه الروحي، وثم كان لزاما على الفلسفة أن تنظر للوجه الآخر وأعني الوجه الروحي أو الشعوري والحدسي على حد تعبير برجسون وأن تخرج من دائرة ذلك الصراع الذي لا يؤدي سوى إلى طمس الحقيقة والابتعاد عنها. ولن يتأتى لها هذا ما لم تتحقق لديها النظرة الشمولية الموحدة لأن ((المهم في الفلسفة هو الجهد المبذول في سبيل الوصول إلى تأليف شامل أو مركب كلي ... فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معا)).[1] وممّا لاشك فيه أنه بهذه الجهود الموحدّة، عبر الزمان والمكان، تستطيع الفلسفة ملامسة الحقيقة و الخروج من دائرة الصراع. أما إذا بقيت هذه الجهود مبعثرة، كل منها في اتجاه معين ،فإن ذلك يعرقل مسيرة تطور الفكر الإنساني الذي بدأه الإنسان الأول من خلال الأسطورة و السحر، ثم من خلال الشعر والفلسفة. إن إعادة بناء طريق هذا الفكر لا يتم إلا بتوحيد هذه المعارف والفلسفات من خلال ما يعرف بـ(التراكم المعرفي).

لكن أليس في توحيد الأفكار والرؤى والاتجاهات، قتل لها؟ وهل فعلا بالإمكان توحيد هذه الأفكار المتضاربة والمتناقضة في كثير من الأحيان ؟ أليس من الأجدر تنويع الأفكار وتنويع الطرق والمناهج المؤدية إليها؟

والملاحظ أن العقل البشري في سعيه الدؤوب نحو تحقيق هذا التأليف الشامل أو الوحدة الكلية التي تربط الأفكار والتصورات ببعضها البعض، كثيرا ما يلجأ إلى الخيال لسد هذه الثغرات التي تفصل بين الأفكار. فإذا كان العلم يهتم بالأفكار والنتائج فإن مهمة الفلسفة هي في توحيد هذه الأفكار وسد هذه الفراغات والخروج بالفكرة من دائرة الجزئي والعقلي المقنن إلى دائرة الكلي التأملي المتحرر. ولذا كانت غاية الفلسفة في أعلى مراتبها تحرير الأفكار من قيد العقل و العلم والتحليق بها في آفاق رحبة تتم عملية التلقيح التي يقوم فيها الخيال والتجربة الداخلية بالدور الرئيسي.

[1] زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة، ص52.

وهذا معناه انتقال الأفكار من دائرة العلم إلى دائرة الفلسفة حيث يعاد صقلها وتركيبها من جديد وفق تصور شامل وموحد ولذا فإن ((ما يميز الفيلسوف عن العالم إنما هو اهتمامه بتكوين نظرة متجانسة موحدة عن شتى جوانب العالم. ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر حينما كتب يقول: "إن أدنى درجة من درجات المعرفة إنما هي في المعرفة غير الموحدة. وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئيا، فإن الفلسفة هي المعرفة الموحدة كليا))[1] وتبعا ذلك تصبح مهمة العلم هي في دراسة الجزئي واكتشاف سماته وخواصه وقوانينه. أما الفلسفة فهي تهتم بالكلي بأوسع معانيه الذي يضم الواقعي والميتافيزيقي معا بغية تكوين تصور شامل عن الحياة وما بعد الحياة. فهي تنطلق من نتائج العلم لا لتقف عندها أو تعد صياغتها، ولكن لتتجاوز هذه النتائج من خلال وضعها موضع السؤال الذي يحتاج بدوره إلى جواب، و يتحول الجواب مرة أخرى إلى سؤال. وهكذا يعتري الفلسفة الشك وعدم الاقتناع بجواب معين أو نتيجة معينة، وهذا يعني أنها لن تكون علما أبدا مادامت تحول النتائج إلى أسئلة. وربما هذا ما دفع ببعضهم إلى القول بأن: ((التفكير الميتافيزيقي هو صميم الفلسفة))[2] وليس التفكير العلمي.

وهذا لا يعني أنه ليست هناك علاقة بين الفلسفة والعلم فقد نشأ العلم عن الفلسفة كما يرى "برديف" وشب وترعرع في أحضانها، لكن الطفل لم يلبث أن تمرد على أمه، وكأن الفلسفة لم تكن يوما هي الأصل في كل معرفة علمية.[3] وأيا ما كان عن هذه العلاقة التي لا نريد الاسترسال حولها، فهناك مراجع كثيرة تحدثت عنها وفصلت القول، غير أن الشيء الذي نرغب تأكيده هو أن الفلسفة في صميمها ثقافة روحية قائمة بذاتها،

[1] المرجع السابق، ص52.

[2] المرجع نفسه، ص53

[3] المرجع نفسه، ص107.

وهي مستقلة عن كل من العلم والدين، على الرغم مما يجمع بينهما من روابط وثيقة ومعقدة.[1]

حقا أن الوعي الفلسفي لم يتشكل إلا بعد أن دحض المعتقدات الأسطورية وآمن الإنسان بقدرة العقل على المعرفة. لكن تطور التفكير الفلسفي، كما تجلى في الفلسفة الإسلامية بالخصوص، لم يلبث أن دعا الفلاسفة إلى إثارة مشكلة حدود المعرفة العقلية، وتبين بعدها أن العقل عاجز عن معالجة القضايا الميتافزيقية والإلهية كونه يدرك المحسوسات والماديات، أما هذه الجوانب فهي من نصيب الدين والإيمان، فنشأت من ذلك كله قضية استقلال الفلسفة عن العلم والدين.

موقف فلاسفة اليونان من المتخيل الأسطوري:

الحقيقة أن الفكرة الأساسية والمتخفية وراء علاقة الفلسفة بالعلم والدين، هي فكرة حضور المتخيل الذي يأبى التخلي عن دوره في كل العمليات الذهنية، ومن ثم كان عنصرا مشوشا وملغزا للفلاسفة منذ العهد اليوناني وإلى وقتنا الحاضر. فإذا ما أردنا تعريفه بأبسط التعاريف نقول أنه مجمل العمليات الذهنية التي تتولد عنها الصور، وهذه العمليات تمر حتما بالاستحضار والتذكر والإدراك والشعور وغيرها من المسائل النفسية الأخرى المعقدة. بالإضافة إلى ذلك فهو يعني القدرة على تكوين صور ذهنية لمدركات حسية وغير حسية، لا تقتصر وظيفته على مجرد استعادة هذه الصور، بل تمتد فاعليته إلى ما هو أبعد من ذلك، فيعيد بناء تلك الصور أو المدركات انطلاقا من رؤية معينة يمليها الشعور والإحساس والتصور العام الذي تصدر عنه شخصية الإنسان. وانطلاقا من هذه الوظيفة فإن من خصائص الخيال تحطيم سور مدركاتنا المعرفية وإعادة بنائها من جديد. وهذا البناء يجعلنا نشعر وكأننا حيال أشياء جديدة وفريدة، وهو بهذا الفعل الفلسفي يعمل على إثراء الحساسية وتعميق الوعي ويساعد على كشف نوع من المعرفة لا يصل

[1] المرجع نفسه، ص107.

إليها العقل مهما حاول ذلك، وأقصد هنا المعرفة الصوفية ((فالصوفي، على عكس الفيلسوف، يعمد كل الاعتماد على البصيرة و الحدس، ويثق بالنشوة الروحية الغامرة، وبالخيال المحلق الذي يسمو حتى يدنو من الحقيقة الإلهية و يحوم حول حمامها)).[1]

لقد أدركت الفلسفة اليونانية خطورة هذا العنصر الخيالي على الوعي والفكر معا لما يتسبب فيه من تشويش على العقل وعلى المدركات الحسية ولذا راحو يبحثون في تشكلاته وآليات اشتغاله وعلاقاته بعناصر أخرى كالتمثل والوهم، واعتبروا موضوعا فلسفيا يستحق البحث.

والحقيقة ما كان للخيال أن ينال هذه المرتبة عند الفلاسفة لولا ارتباطه بالأسطورة والشعر بوصفهما البدايات الأولى التي شكلت الوعي الإنساني، وكونهما المهد الحقيقي لظهور الفلسفة.

لكن السؤال الذي طرح نفسه على العديد من الباحثين في الفلسفة اليونانية، هو: هل الفلسفة اليونانية قطعت الخيط الذي كان يصلها بماضيها، وأعني الأسطورة و الشعر؟ أم أنها أبقت هذا الخيط واعتمدت عليه في تعليل بعض الظواهر. وبعبارة أخرى هل تخلت الفلسفة عن الخيال واتبعت طريق العلم والعقل وحدهما؟

لقد انقسم هؤلاء الباحثين إزاء هذه المسالة إلى قسمين قسم رأى أن ظهور الفلسفة في حد ذاتها دليل قاطع على انقطاع هذه الصلة، وأبرز من يمثل هذا القسم "جومبرز" و"برنيت" اللذين يعتقدان أن ظهور الفلسفة يعني الدخول في مرحلة فكرية جديدة، مخالفة للمرحلة السابقة التي هي مرحلة بدائية وأسطورية كانت الريادة فيها للخيال وليس للعقل.

وحاول القسم الثاني إيجاد هذه الصلة فربط بين المرحلتين بوصفهما يشكلن حياة الحضارة اليونانية بل واعتبر المرحلة الأولى أساسية في تشكيل الوعي مشبهين ذلك بحياة

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بالعربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط3، 1996، ص47.

الإنسان عندما يكون طفلا ثم يصير شابا، فتكون مرحلة الطفولة، كما يقول علماء النفس، هي المرحلة الأساسية لأن فيها تتحدد ملامح الشخص، كما تتحدد ميولاته وتصوراته. فقد حاول "فريدريك نتشه" في كتابه القيم (الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي) اكتشاف تلك العلاقة الموجودة بين الأسطوري والفلسفي.

وعلى هذا الأساس فإن مرحلة ما قبل الفلسفة عند اليونانيين مرحلة حاسمة في طور ما بعد الفلسفة وقد تجلى هذا عند الفلاسفة الأوائل الذين تأثروا بالتراث الميثولوجي والشعري تأثرا قويا.

وتبدأ مرحلة استقلال الفكر عن الأسطورة، مع بارمندس القائل ((الشيء الذي يفكر به والشيئ الذي من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد. لأنك لست بواجد فكرا دون شيء كائن، بصدده يستنطق الفكر))[1] فالفكر يوجد عندما يوجد الشيء الذي نفكر فيه، وهذا بخلاف الخيال الذي يوجد أو يقوم بوظيفته دون الاعتماد أحيانا على الأشياء الموجودة سلفا. وهذا التوجه الصريح نحو العقل، والاستقلال عن الأساطير والمعتقدات، هما اللذان سوف يميزان الفكر الفلسفي الإغريقي المبكر أشد التمييز عن الفكر الأسطوري القديم.

إن الذي مكن الفكر الفلسفي من لانبثاق في اليونان، دون أن يمكنه من الظهور في بلاد أخرى كمصر والعراق وسوريا، راجع في اعتقادنا إلى طبيعة الميثولوجيا اليونانية نفسها التي لم تكن تعطي أهمية كبرى للآلهة، ولا لتقديسها أو احترامها، إذ نلاحظ في هذه الميتولوجيا تجلي الآلهة في ظواهر الطبيعة وانتشارها في كل مكان، إلا أن أيا من هذه الأساطير والمعتقدات لم تذكر أن هذه الآلهة خالقة للكون، أو أنها تستطيع التصرف بالإنسان كأحد مخلوقاتها، كما في أساطير الحضارات الأخرى، وبعبارة أوضح لم تشر أساطير اليونان إلى أن الآلهة هي خالقة الكون والأشياء، وأنها تتصرف بالإنسان كما تشاء، عكس أساطير البلاد الأخرى، مرتبة ثانوية يمكن زحزتها بسهولة ويسر، وهو

[1] هـ.فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، المرجع السابق، ص288.

ما تمّ فعلاً ،فقد زحزحت الأسطورة عن مكانتها التي أصبحت من نصيب الفلسفة. وقد أثارت هذه الفكرة لدينا تساؤلاً جوهريًا عن أصل الميثولوجيا اليونانية. فلو كانت هذه الميثولوجيا يونانية حقًا بمعنى أنها ضاربة بجذورها في عمق الفكر اليوناني لما زحزحت بهذه السهولة، وحلت محلها الفلسفة التي قلبت كل شيء، ولم نعد نسمع بهذه الميثولوجيا، وكأنها لم تكن موجودة على الإطلاق.

كل هذا يجعلنا نعتقد أن الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي اليوناني هو في أصله فكر شرقي أعيدت صياغته بما يتماشى والحياة اليونانية. ولعل أول شيء خضع له هذا الفكر، وهو في طريقه إلى اليونان ،أنه جرد من قداسته و فقد روحه التي كانت تميزه.

أضف إلى ذلك أن الموضوعات الدينية في هذه البلاد موضوعات مقدسة أشد التقديس لا يستطيع أحد أن يتطرق إليها سوى أعضاء النظام الديني والكهنوتي، هذه الموضوعات نجدها عادية في متناول جميع الناس في اليونان بغير منع أو حظر.[1] وفضلا عن هذا فإن اليوناني قد وصل إلى حد الاعتقاد بسلف مشترك بينه وبين الآلهة جاء في الأغنية النيمية السادسة "لبنداروس" ((من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة. كلانا من رحم أم واحدة نتنفس. ولكن بعيدة هي الشقة في قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شيء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرنز، ولهم في السماء عرش خالد لا يتزعزع)).[2]

إلى جانب هذا يشير الأدب اليوناني إلى عدد كبير من النساء اللاتي عشقن الآلهة وولدن منهم الأبناء، و تصبح الآلهة عند الشاعر "هوميروس" شخوصا إنسانية لا تختلف عن البشر فهي تأكل وتشرب وتتزوج وتتنقل وتحب وتكره وتساعد الناس ... إلا أنها خالدة. وفيما عدا ذلك فهي تشبه البشر.

---

[1] ينظر: الأب فؤاد جرجى بربارة، الأسطورة اليونانية، ص44. حيث نجد سخرية أرسطو من الآلهة.

[2] هـ.فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص276.

فهذه العلاقة بين الآلهة والبشر في اليونان كان لها كبير الأثر في بزوغ الفلسفة والانتقال بسهولة ويسر من التفكير الديني والمتخيل الأسطوري إلى التفكير الفلسفي. عكس الحضارات والمناطق الشرقية الأخرى التي كان فيها التفكير الديني والأسطوري هو المهيمن والمسيطر ولم يترك مجالا للعقل لكي يتحرر وينفض عن نفسه غبار قرون طويلة من الركود والتقليد الأعمى.

فلو أمعنا النظر في المنطق الذي كان سائدا في الأساطير اليونانية، سوف نجده مبشرا ببزوغ هذه الروح المنطقية أو العلمية التي سادت الفلسفة الأيونية، وربما خير دليل على ذلك أن آلهة هذه الأساطير لم تكن في الواقع هي المسيرة أو مطلقة السلطة، بل كانت تخضع لقانون الضرورة والقدر الذي هو بديل للقوانين الطبيعية، ذلك القانون الذي يسري عليا في شعر هوميروس كما يسري على سائر البشر والكائنات الأخرى على حد سواء.[1] وهذا من الأسباب التي عجلت ببزوغ فجر التفكير الفلسفي.

فإذا ما أخذنا في الاعتبار مقولة سنكلير من أن الشعر الهوميري (الإلياذة) و(الأوديسة) مثله مثل الأساطير يمكن من خلاله الكشف عن الطابع الثقافي للفكر الإغريقي، فالشخصيات الشعرية على سبيل المثال نجدها تبنى عقليا أكثر مما تبنى عاطفيا، وأن الأعمال التي كانت تقوم بها تعتمد بالدرجة الأولى على مستوى علمها ومعرفتها. ولا نرى في هذا الشعر اهتمام بالكائنات الخفية والموضوعات السحرية إلا قليلا، في حين نجد اهتماما بالواقع وبحرب طروادة.[2]

كل هذا يعكس خصائص التفكير الإغريقي المتجه نحو العقل والعلم والذي بدأ يتحدد بشكل واضح في الفلسفة الأيونية، فالروح التي سادت الأشعار الهوميرية هي نفسها

[1] محمد عباس، أفلاطون والأسطورة، دار التنوير، سوريا، 2008، ص26.

[2] هوميروس، الإلياذة، ترجمة: دريني خشبة: دار العودة، بيروت.

الروح التي اعتمدت عليها الفلسفة[1] في بداية ظهورها مع فرق صغير يتمثل في أن الفلسفة كانت تعتمد على النقد بدل التصديق المباشر.

والجدير بالذكر أن بعض الأفكار التي سادت الأساطير والمعتقدات اليونانية، قد تجلت في تصورات الفلاسفة و مذاهبهم المختلفة مثل فكرة الهاوية "الكاوس" choos وفكرة الحب "ايروس"EROS كقوة خالقة كونية.

ويقال أن فكرة "هزيود" عن الايروس أو الحب كأول الآلهة ،ستتطور بعدئذ على يد انبادوقليس وبارمنديس وأنها ظلت ذات فوائد لا حدود لها في تاريخ الفلسفة حتى القرن التاسع عشر في نظريات الحب الكوني.[2] أضف إلى ذلك فكرة نشأة الكون وانبثاق العالم وفكرة الروح والمادة عند الفلاسفة الملطيين الذين ((كان تفكيرهم موغلا في البدائية بحيث يستعصى عليهم التمييز بين الروح و المادة، وبين الحياة والجسد، والقوة والكتلة، وليست هذه النزعة المادية، أو فلسفة (المادة الحية) ببعيدة جدا عن الإحيائية البدائية، أي الاعتقاد بأن كل ما يتحرك أو يتغير أو ينم عن فعالية من أي نوع، إنما يقوم بذلك لأنه ذو حياة))[3] وفي هذا دليل واضح على أن الوعي الفلسفي لم يبدأ دفعة واحدة أو بين عشية وضحاها وإنما كان يخطوا إلى الأمام بخطوات ثقيلة و بطيئة إلى فترة أرسطو حيث تم الانفصال بين الفلسفي والأسطوري واتبع كل منهما طريقه.

وتؤكد الفلسفة الملطية، شأنها في ذلك شأن سائر الفلسفة الإغريقية اللاحقة، على الافتراضات الأساسية الكبيرة للمعتقد الإغريقي التقليدي ونشأة الكون، حيث ولد العالم ولادة، ولم يخلق خلقا، وحيث الآلهة والقوى الأخرى، هي داخل العالم وعرضة لقوانينه ولا مكان في الفكر الهيليني الأصيل لقدرة كلية أو خالق متعال بالمعنى المسيحي للكلمة.[4]

---

[1] أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة، ترجمة: عزت فرني: دار النهضة العربية، القاهرة، 1976، ص12.

[2] محمد عباس: أفلاطون والأسطورة، ص29.

[3] أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، ص22.

[4] المرجع نفسه، ص23.

وهذا يعني أن كل شيء بما في ذلك الآلهة، خاضع لنظام وقوانين طبيعية معينة. وهذه سمة لا نجدها في الفكر الشرقي، وربما هي التي حالت دون بزوغ فجره الفلسفي، مثلما هو الشأن في بلاد اليونان.

ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذه الأمثلة أن الفلسفة اليونانية الأولى، بمعنى في بداياتها، كانت تشبه في منطقها، منطق المعتقدات والأساطير، فهذا لا يصح قوله، وإنما كانت هناك علاقة طبيعية بينهما وهذا ما أشار إليه "بيجر" في قوله ((بأن الفلسفة اليونانية قبل سقراط هي لاهوت طبيعي. وكل هذه الأمور تدعم الرأي القائل بأن الصلة بين الفلسفة اليونانية وبين الميثولوجيا والدين لم تنقطع، بل ظلت موجودة في بعض أفكار فلاسفة اليونان بعد طاليس))[1] وأن التفكير الأسطوري كان إرهاصا للتفكير الفلسفي ولم تنقطع الصلة بينهما إلا بعد التقدم الذي حققه الفلاسفة الطبيعيون نحو الاتجاه العلمي، من خلال سؤالهم عن المادة الأولى التي يتركب منها الكون.

[1] محمد عباس أفلاطون والأسطورة، ص31.

الخاتمة

وختاما يمكننا تلخيص ما توصلنا إليه من نتائج في النقاط التالية:

1- إن قصة الفلسفة هي نفسها قصة التفكير الإنساني بكل أشكاله وأبعاده الأسطورية والاعتقادية، فمنذ أن بدأ الانسان يشعر بذاته كفرد مستقل عن الظواهر والأشياء، وشعر بالصراع الذي يهدد حياته من كل جانب (موت، ظلام، جدب، زلازل، براكين) حينها بدأ في التفكير للحفاظ على حياته، فكانت الأسطورة أول استجابة لهذا الشعور المفعم بالخوف والعجز عن مواجهة الظواهر، وأول مغامرة فكرية فسر من خلالها مواقفه الدينية وتصوراته للظواهر والأشياء، فهي بمثابة خلاصة لتجربة روحية ومعانات فكرية شرح فيها الإنسان ما اعترضه من حالات مختلفة في عالمه المخيف والمليء بالأسرار والغموض .

2- لقد تبين لنا أن هذا المتخيل المتمثل في الأسطورة والشعر أساسا سوف يظل بمثابة الحقل الخصب وأحد الروافد الهامة الفكر بعامة والفلسفة بخاصة، وسيظل النص الأسطوري في قداسته إلى جانب النص الفلسفي في حكمته وتأملاته يعيشان جنبا إلى جنب ويبينان عن حقائق خالدة تؤسس لصلة دائمة بين العالم الدنيوي والعوالم الميتافيزيقية والمقدسة.

3- صحيح أن الأسطورة كما يرى كلود ليفي شتراوس[1]، لا نصيب لها من النجاح في إعطاء الإنسان قوة مادية للسيطرة على الظواهر، لكنها مع ذلك تعطيه وهم القدرة على فهم الكون، وأنه فعلا يفهم الكون وهذا أمر بالغ الأهمية ،لكنه مجرد وهم بالطبع .

4- وتعتبر اللغة أول أشكال الترميز الموضوعي التي ابتكرها الإنسان بعد الرسم، واكتشف معها قدرته على فهم ما حوله من أشياء واستيعابها من خلال تكوين المفاهيم، وأدرك عندها أنه من يمتلك اللغة(الكلمة) يمتلك قوة السيطرة والتغيير والخلق

[1] ينظر كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ص 17

.فاللغة عند الإنسان القديم ليست "مجرد وسيلة اجتماعية لتسهيل الأمور الإنسانية بل كانت تعبيرا مسموعا من الداخل عن جوهر الأشياء"[1] ولهذا كانت أداة الآلهة في خلق العالم و تفجير طاقاته .

5- ونظرا لارتباط اللغة بجوهر الموجودات فهي أداة الآلهة (الأسطورة) وأداة الساحر (السحر) وأداة الشاعر (الشعر) كما أنها أداة الفيلسوف (الفلسفة)، فهذه النصوص كلها (الأسطوري، السحري، الشعري، الفلسفي) قد ارتبطت باللغة ارتباطا وثيقا، ولهذا فهي القاسم المشترك بينها غير أن التعامل معها يختلف من نص إلى آخر .

فمبدع الأساطير والشعر يتعاملان معها كرموز صيغة بطريقة وتمثيلات صوفية ووجدانية يقوم فيها الخيال بالدور الأساسي ،ومن هنا فنحن ندرج هذه المرحلة (الأسطورية والشعرية) ضمن ما أسميناه بـ المتخيل الأسطوري ،أم الفيلسوف فهو يتعامل مع اللغة بمنطق آخر بعيدا عن الخيال والوجدان، فهي عنده مفاهيم دالة على الوجود، فإذا كان العمل هو الوسيط بين الإنسان والطبيعة كما يرى هيغل ،فان اللغة هي الأخرى وسيط بين الفكر والوجود فالفكر يهدف إلى فهم الوجود وعقلنته ولكن اللغة هي المرآة التي تعكس لنا الصورة التي يشكلها الفكر عن الوجود.

والعلاقة بين اللغة والفكر علاقة قوية، وقد سبق لليونانيين أن شعروا بها ولعل هذا ما يتجلى في المعنى المزدوج للكلمة "لوغوس" Logos التي تعني الخطاب أو اللغة أو الكلام، كما تعني "العقل" و"الفكر" و"المنطق". ومن ثم فإذا كانت ماهية اللغة في الفلسفة اليونانية قد تجلت مباشرة بوصفها اللوغوس، فإن هذا يعني الدخول في مرحلة جديدة يمكن أن نطلق عليها اسم "مرحلة الوعي الفلسفي"، والتي تختلف عن مرحلة "المتخيل الأسطوري والشعري" .

[1] سيرج سونيورن، كهان مصر القديمة، ترجمة: زينب الكردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 137

6- لقد تبين من هذه الدراسة أيضا أن كل من المتخيل الشعري والوعي الفلسفي كما تجليا في الفلسفات الشرقية والفلسفة اليونانية، قد نزلا من عالم الخيال والأفكار المجردة إلى العالم الفعلي أو الواقعي تقابلها عند هيغل مشكلة الهبوط من اللغة كرمز ومفهوم تجريدي وهذا الهبوط من عالم الأفكار والمفاهيم إلى العالم المادي هو ما تعاني منه الفلسفة اليوم التي فقدت الحس الأولي للموجودات الذي لا يمكن استعادته إلا بالعودة إلى المهد اليوناني القديم للفلسفة حيث يتعانق الأسطوري والفلسفي والشعري معا. وما نقوله عن الفلسفة نقوله أيضا عن الشعر وعن الأسطورة التي فقدت حيويتها وأصبحت هيكلا بال روح، وربما هذا ما جعل "هيدغر" يرى أن "العصر الذهبي للفلسفة يكمن في الماضي، وأن ما ينبغي عليها أن تفعله اليوم، العودة إلى المصدر اليوناني، فهو يعد البداية الحقيقية للفلسفة، لأنه أعلى نقطة في الفهم الوجودي،لأن الفهم الوجودي اليوناني كان مجاورا لميتافيزيقا المعرفة "[1]. فهل نفهم من هذا أن ما قاله الإنسان في القديم لن يعود، وأن عصر الفلسفة والشعر سينتهي عاجلا أم آجلا مثلما انتهى عصر الأساطير.

7- مما لا شك فيه أن اللغة هي القاسم المشترك بين هذه الفروع كلها، ومن ثم فإن أي خلل أو مرض يصيبها فهو بدون شك يصيب هذه الفروع . فاللغة اليوم كما يرى كاسيرر فقدت العديد من سماتها و خواصها بفعل التداول والاستعمال المكرور، لذا فهي بحاجة من وجهة نظره إلى من يعيد لها هذا البريق الذي فقدته، وهو بريق يسمح لمستعملي هذه اللغة من الفلاسفة والشعراء وصانعي الأساطير من بلوغ الذروة التي تتجلى فيها قدرة اللغة في تحويل الأشياء إلى رموز وكلمات صالحة للتفكير المجرد، وهي بذلك تصبح أداة للتفكير، وللوعي بالوجود. "الفلسفة لا تخترع شيئا، إنها في كل واحد منا

[1] مونيس، تاريخ الوعي، ص 33

ذلك الوعي بالوجود وبالحياة. إنها ذلك المجهود في التفكير الذي نحاول بواسطته أن نصل في أعماقنا إلى منبع الوجود"[1].

غير أن هذا المنبع لا يمكن ارتياده بلغة عادية، بل بلغة حبلى بالصور و الرموز والإيحاءات التجريدية وهي نقطة التمفصل بين المتخيل الأسطوري والوعي الفلسفي بوصفه أعلى درجات التفكير الإنساني. وهذا ما أشار إليه أفلوطين في قوله "إن الأسطورة تكشف عن ماهية الأشياء وحقيقتها"[2] ولذا يمكن اعتبارها فلسفة الإنسان الأولى.

8- وانطلاقا من هذه الحقائق فإنه يمكن اعتبار الشرق، أو بالأحرى الفكر الشرقي القديم هو البداية الأولى للتفكير الفلسفي، وقد كشفنا عن ذلك في ثنايا حديثنا عن المتخيل الأسطوري، وبينا أن الاستفادة التي حصل عليها كبار الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو من الشرقيين، كانت في بعض الجوانب أعمق من استفادتهم من السابقين عليهم من الفلاسفة اليونانيين.

9- لقد تبين لنا أن هناك ارتباط قوي وشديد بين الفلسفة الشرقية وبين الدين أو المعتقد الشرقي، حتى قيل إن "كل فكر تقريبا في الهند هو بمعنى ما فكر ديني وأن الهندوسية لم تؤثرعبر قرون كثيرة على الحياة الفكرية للهند فقط بل حددت بشكل شبه كلي حياتها الاجتماعية والثقافية أيضا"[3] وما يقال عن الفلسفة الهندية يقال أيضا عن الفلسفة الصينية والفارسية والمصرية والبابلية.

10- إن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم علاقة وطيدة، وقد أثبتت الدراسات التاريخية، بما لا يدع مجالا للشك، تلك الصلات التي كانت بين اليونان وبلاد الشرق، والرحلات التي قام بها بعض الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون-أرسطو-أفلوطين) إلى الشرق طلبا للعلم والمعرفة أكبر دليل على ذلك. فالأمم الشرقية يعود بعض تاريخها

[1] محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص79

[2] فؤاد زكرياء، التساعية الرابعة لأفلاطون في النفس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص149

[3] فريتحوف كابرا، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2006، ص95

المكتوب إلى القرن الأربعين قبل الميلاد، ولا يمكن لأحد مهما بلغت عنصريته أن ينكر ما خلفته هذه الأمم من تراث أدبي وفكري رائع تمثل في تلك التكوينات السومرية والبابلية والكنعانية والمصرية الخالدة التي سوف تظل شاهدا على عبقرية الشرق.

11- حاولنا في هذه الدراسة أن نقف عند أبرز المراحل التي قطعها الفكر الإنساني في تطوره وهي المرحلة الأسطورية والمرحلة السحرية والمرحلة الفلسفية، وهي أرقى المراحل، وبينا العلاقة بين هذه المراحل، مؤكدين أنه لا يمكن للوعي الفلسفي أن ينطلق من فراغ، وإنما هي جهود تدريجية وتراكمية بدأها الأوائل في الشرق وطورها اليونانيون، وأضافت إليها العصور اللاحقة الأشياء الكثيرة. ومهما اختلفت هذه المراحل وتنوعت الفلسفات فإنها ستظل نقطة ارتكاز في تاريخ الفلسفة. وأن التنكر لجهود الفلاسفة، في الشرق أو غيره، أمر غير ممكن، فالمعرفة بناء يشارك فيه الجميع، وهي ليست حكرا على أمة دون غيرها.

وأخيرا لم يكن الهدف من هذه المحاولة جعل التفكير الأسطوري كالتفكير الفلسفي، فهذا أمر غير صحيح وغير عادل، وإنما كان الهدف أن نبين علاقة التفكير والوعي الفلسفي مع أنواع أخرى من التفكير الأسطوري والديني والعلمي. وانتهينا إلى أن التفكير الفلسفي تفكير مستقل تماما عن هذه الأنواع، وأن له فرادة خاصة تميزه على الرغم من تداخله في كثير من الأحيان مع هذه الأنواع.

أما النقاط التي أثارتها فينا هذه المحاولة و تحتاج لبحوث أخرى مستقلة نرجو أن يضطلع بها الدارسون فهي:

1- العلاقة بين الأسطورة والفلسفة والشعر، فمما لا شك فيه أن العلاقة ثابتة بين هذه الأنواع وقد أشار إلى بعضها أرسطو في كتابه (فن الشعر).

2- العلاقة بين التمثيل الاستعاري الذي يقوم على مبدأ التخيل، والتمثيل الفلسفي الذي يقوم على التجريد، ومتى اتضحت هذه العلاقة سوف تتضح آفاق أخرى أمام البحث الفلسفي الذي أصبح حائرا أمام أسطورة البحث العلمي وجبروته.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

المصادر

1. ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة، أو مقال في الإنسان، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس، لبنان، 1961.
2. جيمس فرايزر، الغض الذهنبي، ترجمة أحمد أبو زيد، مكتبة الأسرة، مصر، 2000.
3. هوميروس، الإلياذة، ترجمة: دريني خشبة، دار العودة، بيروت.
4. كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي جديدي، الدار البيضاء 1986.
5. ـــــــــــــ، بنية الأساطير، مقال بمجلة الفكر العربي، العدد 77، ترجمة: حسن قبيسي، بيروت، 1994.
6. ليفي برايل، العقلية البدائية، ترجمة: محمد القصاص، مكتبة مصر، بدون تاريخ.
7. ميرسيا إلياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة: حسيب كاسوخة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.
8. ـــــــــــــ، الأساطير والأحلام والأسرار- ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا ط1، 2004.

المراجع

- **المراجع بالعربية:**

1. أ.هـ. أمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط1، 2009.
2. أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، دار البعث، منشورات وزارة الثقافة، 43، القاهرة، 2007.
3. حمد كمال زكي، الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، لبنان، ط2، 1979.

4. اذزارد، قاموس الآلهة والأساطير، ترجمة: محمد وحيد خياطة، دار سومر، سوريا، ط1، 1987.

5. أرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد زكرياء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط2، 1981.

6. الأب فؤاد جرجي بربارة: الأسطورة اليونانية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ط2، 2014.

7. الفكر الإسلامي والفلسفة، دار النشر والمعرفة، المغرب (خاص بطلبة السنة الثالثة ثانوي)، ط4، 1989.

8. المصطفى مويقن، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005.

9. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1974.

10. أمل مبروك، فلسفة الموت، دار التنوير، لبنان، 2011.

11. أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة، ترجمة: عزت فرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976.

12. بديع محمد جمعة، أسطورة فينوس، وأدونيس، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

13. بول فريشاور، الجنس في العالم القديم، ترجمة: فائق دحدوح، دار علاء الدين، سوريا، ط2 1999.

14. تيبريهنتس، الشرق والمتخيل رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، دار الفرابي، لبنان، ط1 2004.

15. ثيودور اويزرمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة العربية، لبنان، ط1، 1982.

16. ج. بوطيرو وآخرون، الشرق القديم ونحن الكتابة، العقل، الآلهة، ترجمة: حميد جسوس وعز الدين الخطابي، دار المدى، سوريا، ط1، 2007.

17. جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة: أمل ديب، دار كلمة، الإمارات، ط1، 2011.

18. جمان حلاوي، الوعي ونشوء فلسفة الترميز، دار تموز، ط1، 2012.

19. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العربي، لبنان، 1970.

20. جون بينزو آخرون، الديانة في مصر القديمة، ترجمة: محمود ماهر طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012.

21. جون كول، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة 199، الكويت، 1995.

22. جيمس هنري ريستد، فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.

23. حربي عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار القلم، بيروت، ط1، 2003.

24. حسام الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل سقراط أو من المينولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981.

25. حسن علي، ما هي الفلسفة، دار التنوير، لبنان، 2011.

26. حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، دار الغرب سوريا، 2009.

27. خزعل الماجدى، بخور الآلهة دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين، منشورات دار الأهلية، الأردن، ط1، 1998.

28. خزعل الماجدي، المعتقدات الرومانية، دار الشروق، الأردن، ط1، 2006.

29. زكرياء إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة.

30. سامية حسن الساعاتي، السحر والمجتمع، دار النهضة العربية، لبنان، ط2، 1983.

31. ستيفاني دالي، أساطير من بلاد مابين النهرين، ترجمة: نجوى نصر، دار جامعة أكسفورد، لبنان، ط1، 1997.

32. سعد الخادم، الفن الشعبي والمعتقدات السحرية، مكتبة النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب 488.

33. سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاو، دار التنوير –لبنان ط1 –1983

34. سليمان مظهر، قصة الديانات، دار الوطن العربي للنشر.

35. سهيل بشروئي ومرداد مسعودي، تراثنا الروحي من بداية التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة: محمد غنيم دار الساقي، لبنان، ط1، 2012.

36. سيد محمود القميني، الأسطورة والتراث، دار سينا، مصر، ط2، 1993.

37. سيرج سونيورن، كهان مصر القديمة، ترجمة: زينب الكردي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

38. شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، دار الكنوز، لبنان، ط1، 1998.

39. صموئيل هووك، منعطف المخيلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة: صبحي حديدي،دار الحوار،سوريا،ط1، 1983،.

40. طلعت مراد بدر، ميثالوجيا الكون المؤله، منشورات جامعة عمر المختار، ليبيا، ط1، 1995

41. عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، دار الوارق للنشر والتوزيع، الأردن، 2008.

42. عبد الحميد محمد، الأسطورة في بلاد الرافدين الخلق والتكوين، منشورات دار علاء الدين، ط1، 1998.

43. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط5، 1979.

44. عبد العظيم أنيس، العلم والحضارة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.

45. عبد الوهاب حميد رشيد، حضارة واد الرافدين، ميزوبوتاميا، دار الهدى، سوريا، ط1، 2004.

46. علي الشوك، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، منشورات دار المدي، سوريا، ط2، 1999.

47. علي محمد اسبر، ماهية الوعي الفلسفي، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010.

48. ف.دياكوف الحضارات القديمة، الجزء الأول، ترجمة: نسيم واكيم اليازجي، دار علاء الدين، سوريا، ط3، 2009.

49. فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، سوريا، ط11، 1996.

50. ـــــــــــــ، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، دار العلاء الدين، سوريا، ط1، 2006.

51. ـــــــــــــ، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميتولوجيا والديانات القديمة، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 1997.

52. فريتحوف كابرا، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2006.

53. فريدريك نتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم: ميشيل فوكو، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1982.

54. فؤاد زكرياء، التساعية الرابعة لأفلاطون في النفس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970

55. فيرجينيا هاملتون، أساطير الخلق، ترجمة: أسامة اسبر، دار التكوين، سوريا، ط2، 2006.

56. فيصل الوائلي، من أدب العراق القديم ترانيم وادعية سومرية، دار الوارق، العراق، ط1، 2007.

57. فيصل عباس، الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996.

58. فيصل مفلح، القربان في تطور الوعي والجسد، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2003.

59. ك كراثقين، الأسطورة، ترجمة: جعفر صادق الحليلي، منشورات عويدات، ط1، 1981.

60. كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1.

61. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991.

62. مجاهد عبد المنعم مجاهد، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: دار مجد، بيروت، ط2، 2005.

63. مجاهد مجاهد، شذرات هراقليطس، دار الثقافة، القاهرة، 1980.

64. مجدي كيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدرية، دار المكتب الجامعي الحديث، 2009.

65. محمد الأسعد، مقالة في اللغة الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

66. محمد الخطيب، الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية، دار علاء الدين، سوريا، ط1.

67. ـــــــــــــ، ديانة مصر الفرعونية، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2003.

68. محمد الولي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، المغرب، ط1، 2005.

69. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.

70. محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها الجزء الأول من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، دار الوفاء، مصر، ط1، 2008.

71. محمد سليمان حسين، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2008.

72. محمد عباس، أفلاطون والأسطورة، دار التنوير، سوريا، 2008.

73. محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة للطباعة، لبنان، ط3، 1983.

74. محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، 2005.

75. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، مصر، 2007.

76. محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، لبنان.

77. ـــــــــــــــ، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، لبنان، 379/2.

78. محمود سكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتاب، ط3، مصر، بدون تاريخ.

79. مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية، دار التنوير، سوريا، 2008.

80. مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات، دمشق: 1991.

81. منير الحافظ، مظاهر الدراما الشعائرية التجسيد الجمالي في مضان المقدس ومنظومة التقاليد الأناسية، دار النايا، سوريا، ط1، 2009.

82. مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.

83. مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

84. نايف زهر الدين، الشرق مهد الحضارات وأرض الرسالات، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، لبنان، ط1، 2004.

85. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط3، 1996.

86. هـ.فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط2، 1980.

87. هندسة المعنى في السرد الأسطوري الملحمي جلجامش، دار السؤال لطباعة والنشر، ط1، 1984.

88. هيرقه روسو، الديانات، ترجمة: ميتري شماس، المشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف 25..

89. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002.

90. وفاء إبراهيم، الفلسفة والشعر، دار غريب للطباعة، مصر، 1974.

91. ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 4، 1984.

92. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط4، 1958.

- **المراجع بالفرنسية:**

1. *Derrida Jacques : Mythologie blanche, in poétique, n° 5-1971*

2. *Hegel : Leçon sur l'histoire de la philosophie, Gallimard 1970*

3. *Sourian, Etienne : L'avenir de la philosophie, Gallimard 1982*

القواميس والمعاجم

1. إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، مصر، دون تاريخ.

2. رينيهلابات وآخرون، سلسلة الأساطير السورية، ديانات الشرق الأوسط، ترجمة: مفيد عرنوق، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط3، 2012.

3. ط.ب –مفرج، موسوعة عالم الأديان، 24/4، دار نوبيليس للنشر والتوزيع، ط2، 2005.

4. طلال حرب، معجم أعلام الأساطير والخرافات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1999.

فهرس الموضوعات

فهرست الموضوعات:

مقدمة ..... **(أ – ي)**

إشكالية الدراسة وفرضياتها ..... **هـ**

التصور المنهجي للبحث ..... **ح**

أسباب اختيار هذا الموضوع ..... **ط**

الصعوبات ..... **ط**

الفصل الأول: المتخيل الأسطوري وبدايات التفكير الإنساني **(36-11)**

بدايات التفكير الإنساني **12**

الاتجاهات الأسطورية (المدارس الأسطورية) **18**

أفلاطون والأسطورة **19**

هيجل والأسطورة **20**

بنية المتخيل **23**

ملحمة جلجامش **25**

الوعي الأسطوري **30**

الفصل الثاني: المتخيل السحري والوعي الفلسفي **(83-37)**

المتخيل السحري **38**

مكانة الساحر ووظائف السحر **39**

بداية الوعي الفلسفي **56**

نشأة التفكير الإلهي في الحضارات الشرقية القديمة **59**

الفصل الثالث: المتخيل الأسطوري والفلسفة الهندية **(115-84)**

الفلسفة الهندوسية **85**

الفيدا **86**

اليوجا **89**

الفلسفة البوذية **106**

النرفانا 109
الحقائق النبيلة 111

الفصل الرابع: مصادر الوعي الفلسفي (149-116)

الجذور الأولى للوعي الفلسفي 117
آراء حول نشأة الفكر الفلسفي 125
مراحل تطور الوعي الفلسفي عند هيغل 128
انقسام الباحثين إزاء نشأة التفكير الفلسفي 128
- الفريق الأول 128
- الفريق الثاني 136

الفصل الخامس: المتخيل الأسطوري والوعي الفلسفي الشرقي (186-150)

جوانب من الفلسفة الشرقية 151
الأسطورة و الفلسفة 154
أساطير الخلق أو الأصول (أو فلسفات التكوين) 158
صورة العالم السفلي في المخيلة الأسطورية 175
الجحيم السومري وميتافيزيقا العالم الآخر 179

الفصل السادس: مراحل تطور الوعي الفلسفي (228-187)

المرحلة اليونانية 188
الوعي و المتخيل في الفلسفة اليونانية 197
الوعي اللغوي والوعي الفلسفي 213
الصراع بين الفلسفة والأسطورة 216
موقف فلاسفة اليونان من المتخيل الأسطوري 222

الخاتمة 229

قائمة المصادر والمراجع 236

فهرس الموضوعات 245