

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

مندوب إريانة من المرحلة المعاصرة

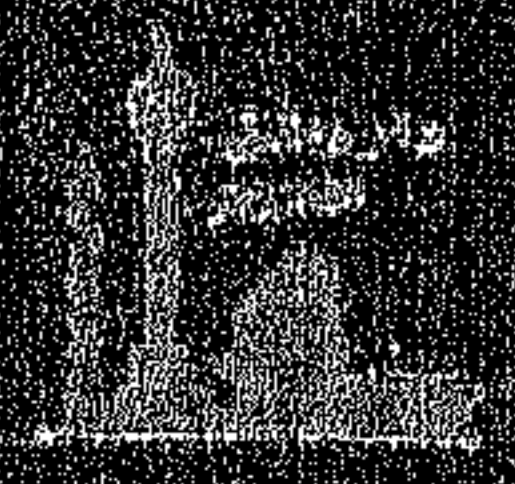
في ١٢٠٠ سنة

المجلد الثاني

الفكر العربي

في تاريخه وآفاقه الأولى

د. محمد عابد



الفكر العربي
في بواكيره وأفاقه الأولى

دكتور طيب تيزيني
مشروع رؤية جديدة للفكر العربي
منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة
في ١٢ جزءاً

الجزء الثاني

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى



حقوق الطبع محفوظة

طبعة أولى ٥٠٠٠ ١٩٨٢/٤
موافقة رقم ٨٦٢٦ ١٩٨٢/١/٢٠

دار النشر : دمشق : شارع بور سعيد هاتف : ١٧١٠٤٨
بيروت : شارع سوريا بنائة سمدي وصالحه

الفهرس

المصفحة	الموضوع
٣	المقدمة
٧	القسم الأول: نقض وبناء
	الفصل الأول
٩	من « وهم الجاهلية » الى مصطلح « التاريخ العربي »
١١	١ - الجاهلية بؤرة الادانة الايدولوجية والاجتماعية
١٧	٢ - « الجاهلية » : بؤرة الادانة التاريخية
١٨	أ - التاريخ العربي والتاريخ الاسلامي وجهان « لامر واحد »
٢٦	ب - التاريخ العربي من موقع « الجغرافية »
٣٤	الفصل الثاني منطلقات لتاريخ علمي للتاريخ العربي القديم
	١
٣٤	نحو فرضية مدعمة
	٢
٣٦	الوحدة التاريخية الاثنوغرافية لشعوب العالم العربي القديم
	٣
٤٤	تحديد « العرب » مصطلحاً وواقعةً بشرياً
	القسم الثاني
٨١	الحاضنة الاقتصادية الاجتماعية للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى
٨٣	الفصل الأول غياب ملكية الارض مفتاح الشرق كله
٩٠	الفصل الثاني منا بين النهرين ووادي النيل
٩١٢	الفصل الثالث سوريبة الطبيعية والمغرب وليبيا
١٠٢٥	الفصل الرابع العربية السعيدة
	الفصل الخامس شمال الجزيرة واللوحنة المشاعية القروية
١٤١١	تغير الوحدة

القسم الثالث

- ١٤٩ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى
- ١٥١ **الفصل الأول** الفكر الذي نبحت عنه ونستكشف تخومه
- ١
١٥٣ خصومة ، لا صراع بين قطبي المجتمع
- ٢
١٦٢ فكر عربي اسطوري بنية وصيغة
- ٣
١٦٩ من السحر الى الاسطورة
- ٤
١٨٢ « الكلمة الالهية » وحيثيات عملية الخلق
- ٥
٢١٧ جدلية اسطورية لاهوتية بثلاث سمات
الفصل الثاني الذهنية الاسطورية العربية في بنيتها
المنطقية التاريخية
- ١
٢٣٣ « التكوين البدئي » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة
- ٢
٣٦٩ « العالم مكوناً » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة
- القسم الرابع**
- ٥٢٧ جماع القول في فكر لم يجمع القول في وضعيته
اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص »
- ١
٥٢٩ اشكالية الآفاق المستنفدة وطموح « الخلاص »
- ٢
٥٤١ بعض المسائل المنهجية المتولدة عن البحث العتيد ونلالاتها البحثية اللاحقة
- ٥٥٥ جدول الخطأ والصحوات

(١)

« تزول الاجيال جيلا بعد جيل منذ ازمان اسلافنا ... والذين اقاموا
البناني ، تلاشت اماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟ »

قبل الفلسفة - مجموعة من
الباحثين ، بغداد ... ١٩٦٠ ، ص ١٢٤)
من نص مصري ينحدر من مرحلة
الملكة المصرية الوسطى (ما

(٢)

«فجاء هذا الكتاب فذاً بما تضمنه من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة
الغريبة ، وانا من بعدها موقن بالقصور ، معترف بالعجز عن المضاء ، في مثل
هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة القضاء ،
في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارضاء ... » .

ابن خلدون
« المقدمة » لكتاب العبر وديوان المبتدأ
والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن
عاصروهم من ذوي السلطان الاكبر
(المكتبة التجارية الكبرى - مصر ، ص ٧)

(٣)

((ان كتابة تاريخ اضمحلال المشاعات البدائية ما زال يمثل مهمة قائمة)) .

ماركس

Marx - Engels : Werke, Bd. 19 . Berlin 1962 , S. 386 .

(٤)

((ليس في تواريخ الأمم الراقية نسقم من تاريخ العرب قبل الاسلام ، حتى تهيب الكاتبون الخوض فيه لوعورة مسلكه وتناقض الأقوال فيه . وبعكس ذلك تاريخهم بعد الاسلام ، فأنهم لم يتركوا خيراً من أخباره أو رواية وواقعة الا دونوها وفصلوها ، كأنهم شغلوا بهذا أو ذاك أو لعلمهم أرائدوا محو مفاخر الجاهلية واقامة مجد الاسلام مكانها . ولئلك لا نجد لهم كتاباً خاصاً بتاريخ العرب قبل الاسلام)) .

جرجي زيدان

((العرب قبل الاسلام))

عام ١٩٦٩ ، دون ذكر لمكان النشر ص ١٣

مقدمة

لعل التقديم لمثل هذا الكتاب ، الذي بين أيدينا ، أمر نافع . ذلك أن أفضل طريقة لتقديمه هي الدعوة الى قراءته ، على نحو تاريخي تقدي .

هذا الكتاب هو الجزء الثاني من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته وحتى المرحلة المعاصرة ، اخذنا على عاتقنا مهمة انجازه ، في حدود الأداة العلمية المتاحة . ذلك يشير الى أن الكتاب المذكور اذا ما أريد له أن يقرأ على النحو المحدد فوق ، فإنه لا بد وأن يوضع في سياقه من المشروع المومي اليه . نقول ذلك ، مع الاضافة الأساسية التالية ، وهي أن الكتاب المعني ، بما ينطوي عليه من مسائل وقضايا واشكاليات ، يظل يمتلك حداً ضرورياً من الاستقلالية ازاء ذلك « المشروع » ، بمثابة كلاً مركباً . وفي هذا الأمر وذاك ، تجسيد لوضعيتي التواصل التراثي واللا تواصل التاريخي .

وإذا ما وضعنا الأمر في إطاره العياني ، استباننا لنا الدلالة المنهجية الهامة لصدور هذا الكتاب ، بعد الجزء الأول من مشروع الرؤية ذلك ، أي بعد « من التراث الى الثورة - حول نظرية منهجية في قضية التراث العربي » . إن هذه الدلالة تكمن في أن الكتاب المشار اليه يمثل ، بمعنى أولي ما ، دراسة تطبيقية ، في ضوء النظرية المنهجية المقترحة تلك . ولكن الطابع التطبيقي لهذه الدراسة لم يكن يعني ، بالنسبة اليها أثناء انجازنا لها ، أنها تفتقد بعداً نظرياً تنهيجياً .

لقد كان علينا أن نحقق جدلية التنهيج والتطبيق ، بحيث يكتسب الأخير سياقاً تنهيجياً ، والأول سياقاً تطبيقياً . وهذا من شأنه أن يفني كلا الطرفين ، وأن يعمق اتجاهاتهما .

والحق ، ان كتابة تاريخ الفكر العربي ، في بواكيره وآفاقه الأولى ، لا تتحول الى أمر طيع القيادة بمجرد امتلاك منهج البحث العلمي المناسب . وتسليطه على موضوع البحث المعني . ان في تحقيق الأمر المشار اليه عنصراً على غاية الأهمية ، ولا شك ، ضمن هذا الإطار من المسألة . بيد ان ذلك ، على ما هو عليه من أهمية ، لا يحجب عنا وجهها آخر لها ، يمثل حجر الأساس في هيكلها البنيوي . ذلك هو « مادة البحث الأولى » ، بما تتضمنه من نقوش ورقم وآثار مادية وغيرها . فنحن ، هنا ، نواجهه بضرورة القيام بعملية توثيق شائكة معقدة لمادة البحث تلك ، قبل أن نتمكن من انجاز أية خطوة تركيبية . ونظراً للبعد الزمني السحيق لهذه « المادة » عن مرحلتنا ، فاننا نجابه صعوبتين ، يمكن أن تتحول كلتاهما الى خطرين على ما نحن في سبيل البحث فيه . الأولى منهما تتمثل بضياح أو تلف الكثير من عناصر مادة البحث تلك ، وذلك على نحو يمكن أن يؤدي الى التدخل في عملية طرح السؤال والإجابة عنه ، على هذا الصعيد . أما الصعوبة الثانية فتكمن في تحديد الإرهاصات العامة والرئيسية للعلاقات الاجتماعية الانتاجية ، التي أحاطت بنشوء مادة البحث المعنية وتبلورها . فهنا ، نواجه اختلافات عميقة بين الباحثين . وهنا ، تظهر الاجتهادات المتعددة والمتباينة ، الى درجة التناقض .

كان علينا أن نقتحم الأغلفة الصعيفة لتينك الصعوبتين الجديتين . وفي سبيل الوصول الى ذلك وعبر التقديم اليه ، وجدنا أنفسنا اما ضرورة محاولة التصدي لاشكالية كبرى في منهج البحث التاريخي العربي ، كانت وما تزال تشغل الحيز الأعظم ، على صعيد هذا الأخير . تلك هي تصور « الجاهلية » أو « العصر الجاهلي » . كان انقيام بهذه المهمة أمراً لا مناص منه من أجل اكساب نقطة الانطلاق في بحثنا مشروعية تاريخية علمية .

فعلنا هذا وذاك وسواه ، في هذا الكتاب ، واضعين نصب أعيننا قضية «بركرية» . تلك هي «استقصاء واستكشاف» «الخط الأحمر» ، الذي يخترق موضوع بحثنا أتعيد من أعلى إلى أدنى ، ويمثل منه الناظم المشترك العام والمحوري .

لقد أنجزنا ذلك كله ، ونحن نعلم بما لا يرقى الشك إليه وبعيداً عن تواضع شخصي يمكن أن يكون صادقاً أو زائفاً ، أن موضوع البحث ، الذي عالجنه هنا ، أكبر من أن يستنفذ في هذا الكتاب ، الذي تقرأ فيه . بل لعنا تقول أن هذا الأخير لا يطمح إلى أكثر من أن يكون مدخلاً إلى موضوع ذلك ، أو «طروحة أولية» على هذه الطريق . وبهذا المعنى ، فهو مشروع بحث ، علينا أن نلاحقه تعميقاً في كل الأنحاء والآفاق ، التي ينطوي عليها ويشير إليها مثله في ذلك مثل كتاب « من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي » ، أي الجزء الأول من مشروع الرؤية الجديدة للفكر العربي .

من هذا الموقع المنهجي ، الجدلي التاريخي التراثي ، نريد لهذا البحث أن يكون اسهاماً جدياً وعميقاً في إعادة بناء اشكالية اتاريخ للفكر العربي ، في بواكيره وآفاقه الأولى ، وفي سياقه من البنى الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، التي استنبتته واستجابت له ، بقدر ما أسهم هو في صوغها وتكريسها وتدويمها .

المؤلف

دمشق ، أواخر شباط - فبراير ١٩٨٢

القسم الأول
نقض و بِنَاء

الفصل الأول

من « وهم الجاهلية » الى مصطلح « التاريخ العربي »

كتابة التاريخ العربي منذ « بداياته » ووضعته تحت مبرع البحث والتقويم التراثي (وهي مهمة ألزمتنا انفسنا بمواجهتها واستقصائها والاحاطة بها) ، أمر ، على الأقل ضمن الوضعية الثقافية العربية الراهنة ، على غاية الأهمية والحساسية ، بقدر ما هو هام وخطير بالنسبة الى ما يمثله هو نفسه أولاً ، والى ما ينطوي عليه من دلالات عالمية ثانياً .

وقد سبق أن كرسنا الجزء الأول من « مشروع الرؤية » لبحث الأوجه المنهجية النظرية لهذه المسألة ، وذلك تحت عنوان « من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي » . أما في هذا الكتاب فسوف نعالج ، في نطاق تاريخ أولي رئيسي للارهاصات الأولى للفكر العربي ، أهم ما نراه ضمن المسائل التي تعترض الباحث المؤرخ على هذا الصعيد ، وتخلق له ، من ثم ، عوائق على طريق العملية التاريخية المتطلع اليها .

والجدير بالذكر أن تلك المسائل ذات طبيعة تاريخية ميدانية خاصة . وذلك بمعنى أنها تمثل منطلقات بحث تطبيقي خاطئة ، أو على الأقل مشكلة . ولكنها ، من حيث هي كذلك ، أي من حيث هي منطلقات بحث تطبيقي ، تنطوي ، في نفس الآن ، على بعد تنهيجي تعميمي ، بحد معين . وهذا البعد

أتاح لها أن تبرز بوصفها منطلقات نظرية منهجية لدى جمع غفير من المؤرخين والباحثين القدماء والمحدثين ، عرباً وأجانب .

تبرز في مقدمة تلك المسائل اشكالية « **العصر الجاهلي** » . فلقد مارس هذا التعبير ، من موقع **الاسلاموية** ، وظيفة ايديولوجية ذات شقين . فمن طرف أول ، عمل على تهميش العصر أو العصور السابقة على نشوء الاسلام وعلى إدانتها وتسفيهاها ، وذلك حيث اعتبرها زمن « **الجاهلية** » **الايديولوجية الدينية والإجتماعية** عموماً وإطلاقاً .

أما من الطرف **الأخر** ، فقد نهض ذلك التعبير بمهمة « **الايقاع** » بين المؤرخين من جهة ، والتاريخ العربي - وكذلك العالمي - من جهة أخرى . إذ أن هؤلاء - منساقين تحت تأثير مقتضيات عملية التهميش والادانة والتسفيه تلك لتاريخ ما قبل الاسلام - وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام المصادرة الاسلاموية التالية : ان التاريخ الحق هو ذلك الذي يبدأ بالاسلام ، ومن ثم ، فان ما قبله **مدان تاريخياً** .

ولا بد ، هنا ، من الاضافة بأن أولئك المؤرخين اذ انطلقوا ، في نشاطهم التاريخي ، من تلك المصادرة ، فانهم هم أنفسهم أسهموا في استنباتها وصوغها وبلورتها .

وبما أن ذلك التعبير « **العصر الجاهلي** » قد مارس ، ولا يزال يمارس دوراً رئيسياً في صوغ الحركة التاريخية العربية الاسلامية - والاستشراقية الى حد ما - فان معالجته ، في وظيفته الايديولوجية وبمزيد من التعميق والتفصيل ، أمر تستوجبه طبيعة البحث التاريخي للتاريخ العربي منذ بداياته ، وفي ارهاصاته وآفاقه الأولى .

((الجاهلية)) بؤرة الادانة الايديولوجية والاجتماعية

كانت العقيدة (الايديولوجيا) الاسلامية ، قرآناً وسنة ، هي التي طرحت الصورة الجديدة عن الزمن السابق على ظهورها ، تلك الصورة التي أطلق على معظم أوجهها لفظ « الجاهلية » . وقد قدمت هذه الأوجه بمشابها **النقيض** للصورة التي تجسدها هي نفسها . وعلى ذلك ، فان هذه الأخيرة ابرزت - هكذا على عواهنها - على أنها البديل عن تلك .

وقد أريد لعملية المناقضة بين ذينك القطبين أن تنهض بدور مبدئي ، يقوم على تغليب الدين الجديد ، وعلى توطيد مواقعه ضمن صفوف المؤيدين والمتردددين . أي انه لم يكن بد من أن تقدم لهؤلاء صورة اجمالية عامة عن الخصوم والمناهضين من المخضرمين والمحدثين ، صورة تجعل منهم بؤرة البدائية والشظف والانحطاط والجلافة . فتم ذلك بتصورهم على أنهم امتداد خطر الزمن السابق المترع ، بدوره ، بالبدائية والشظف والانحطاط والجلافة .

بروح تلك الوضعية وانطلاقاً من مقتضيات ومستلزمات الكفاح الايديولوجي الديني والاجتماعي ، خاطب القرآن الأرقاء والاحرار وأنصاف الاحرار من العوام ، والمتوسطين من التجار والملاك الزراعيين ، محذراً اياهم جميعاً من الخصوم المكابرين الرافضين : « أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون » (١) . وقد قصد بذلك الحكم أحكام الملة الجاهلية (٢) ، وما كانوا عليه من الضلال والجور في الاحكام ، والتفريق

(١) القرآن - سورة المائدة ، آية ٥٠ .

(٢) قاموس المحيط ، ٣٠٩ .

بين الناس في المنزلة والمعاملة(٣) .

والذي حدث أنه تفرعت عن هذا « الحكم » المبدئي مواقف متعددة ، أريد لها أن تغطي الاحتياجات المتحدرة من الأوضاع المستجدة . فعلى النقيض من « الذين كفروا » ، أي أولئك الذين « جعل .. في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية(٤) » ، يقف « عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً(٥) » . وهذه المناقضة تتضح بمزيد من الحدة والمكاشفة في سياق ادانة السلوك الانساني « السئ » بوصفه ، من حيث الاساس ، من المظاهر الجاهلية للزمن السابق : « قالوا : اتخذنا هزوا قال : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين(٦) » . وحين يتصل الأمر بنساء محمد ، فانهن بصحن مدعوات الى التصرف وفق المطلب التالي : « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة وأطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا(٧) » .

ومن هنا ، يخلص القرآن الى المعارضة التالية بين المسلمين و « الجاهلين » : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين(٨) » .

ذلك المنحى نفسه نواجهه في « الحديث النبوي » . إذ ان هذا الأخير يشكل ، مع انقرآن ، في أساس الامر وعموميته ، وحدة أيديولوجية متتامة ففي «الحديث» ، يخاطب محمد ابا ذر الغفاري - وقد عير رجلاً بأمه - : « انك امرؤ فيك جاهلية(٩) » . ويلاحق «الحديث» المؤمن في حياته الخاصة ،

(٣) تفسير الحازن ٥١٦/١ . جواد علي يشير أيضا الى هذا الاستشهاد والى الاستشهاد السابق :

تاريخ العرب قبل الاسلام - الجزء الأول (القسم السياسي) ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٨ .

(٤) القرآن - سورة الفتح ، آية ٢٦ .

(٥) القرآن - سورة الفرقان ، آية ٦٣ .

(٦) القرآن - سورة البقرة ، آية ٦٧ .

(٧) القرآن - سورة المائدة ، آية ٣٣ .

(٨) القرآن - سورة الاعراف ، آية ١٩٨ .

(٩) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨ . احمد أمين :

فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٦٩ .

فضلاً عن حياته انعاماً ؛ فيضعه امام موقفين لا مناص من تبني واحد منهما :
« اذا كان احدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل (١٠) » .

هكذا تتم الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية لما وسم بـ « الجاهلية » .
فهي - والامر كذلك - تتم على نحو تتوج فيه باستحداث وضعية ذات
وجهين : الأول منهما كل شيء ؛ والثاني منهما لا شيء . والمهم ، في ذلك ، هو
أن الوجه الأول اذ يمثل كل شيء ، فانما يراد له أن يكون ذلك عبر نفي
الوجه الآخر (الزمن الجاهلي) نفياً أيديولوجياً دينياً واجتماعياً ، أي عبر
تجربته مما يمثل بالنسبة الى الاسلام المقوم الديني والاجتماعي المبدي .

ولا نرى ، في هذا السياق ، ضرورة للتعرض لما طرأ على تعبير « الجاهلية »
لاحقاً من توسيع وتأصيل وترسيخ على أيدي جموع من الفقهاء والمحدثين
والباحثين الاسلاميين القدماء والمحدثين والمعاصرين ، وهؤلاء كثر ، يحتاج
احصاؤهم الى مجلد خاص) . فهذا ما لا يتصل بموضوعنا هنا . ذلك
أننا ، أولاً ، فصدنا من اثارنا لـ « الجاهلية » ؛ بوصفها بؤرة ادانة ايديولوجية
دينية واجتماعية للأوجه « الجاهلية » من العصور السابقة على نشوء العقيدة
الاسلامية الممثلة بمصادرها الأولى ، أن تكون مدخلا الى معالجة وجه
آخر من المسألة . هذا الأخير - وهو الأهم بالنسبة الى بحثنا هنا - يكمن
في تقصي ودراسة « الجاهلية » في خصائصها وأبعادها الحقيقية ، تلك التي
غيّبت في متاهات التسوية الاسلامية باسم الدفاع عن المعجزة الاسلامية
المتفردة نوعياً عن السابق واللاحق .

ومع ذلك ، يبقى صحيحاً وضرورياً أن ننوه بأن الاتجاه الذي تحركت
ضمنه عملية الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية بالنسبة الى اللاحقين ،
لم يخرج ، من حيث الأساس ، عن واحد من معنيين ، معنى « الجهل »
ضد العلم (١١) ، ومعنى « السفه » ضد الحلم (١٢) . أو عن كليهما



(١٠) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨ .

(١١) ابن منظور : لسان العرب - طبعة بولاق ١٣٠٢ هـ ، ج ١٣ ، ص ١٣٦ . محمود شكري

الالوسي : بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب - في ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٤٢ ، ج ١ ، ص ١٧ .

(١٢) أحمد أمين : فجر الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٩ . عمر فروخ : العرب

معاً (١٣) .

ذلك أن هذين المعنيين ، منفردين أو مجتمعين ، يؤديان - في المنظور الاسلامي - الى تجريد العصر السابق على الاسلام ، « الجاهلي » من مقومات الوجود « الحق » ، وهذا هو ، في حقيقة الامر ، الهدف المتوخى من هذه المسألة (١٤) .

وبالضبط ، في هذا المعقد للمسألة تبرز أهمية ما ذهب اليه **أبسن خالويه** من أن لفظة « الجاهلية » أطلقت « في الاسلام على الزمن الذي كان قبل البعثة (١٥) » .



والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط - بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٨ . علي حسين الخربوطلي : المجتمع العربي - القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٧ . ونسيد الجميلي : تاريخ العرب في الجاهلية وعصر الدعوة الاسلامية ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٥٠ . ج هيوارث دن : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي - مكتبة الثقافة العربية ، ص ٦ .

(١٣) محمد المبارك : ضمن كتاب - كيف نكتب تاريخنا القومي ، دمشق ١٩٦٦ ، ص ٧٢ ، ٧٦ .
(١٤) في كتابنا « من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، الطبعة الثالثة ، دمشق وبيروت ١٩٨٠ » ، كنا قد أتينا على مسألة الادانة الايديولوجية الدينية لـ « الجاهلية » ، أي للعصور السابقة على الاسلام ، وذلك في سياق معالجة « السلفية » .
فهناك فيض من الشواهد ، التي يمكن ايرادها على هذا الموقف . ولكن لعله من قبيل الاحاطة المعينية الاكثر عمقا بسياق المسألة المعنية أن نورد شاهدا جديدا يوضح ببساطة وبصورة حادة ، الادانة الايديولوجية الدينية لـ « الجاهلية » من قبل الاسلاموية . ففي حديث قدمه محمد أبو شهبأ من اذاعة المملكة العربية السعودية بتاريخ ٢٣/٨/١٩٨٠ تحت عنوان « قراءة في صحيح البخاري مع شرحها » ، يبرز القول التالي : « المقصود بالجاهلية الوقت السابق على الاسلام ليس بالنسبة الى العرب فقط ، بل بالنسبة الى الآخرين أيضا » .

ومن موقع آخر ، قومي ، يكتب الياس فرح : « فطريقنا الى الثورة الثقافية اليوم هو الطريق ذاته الذي سلكته الامة العربية عندما انتقلت من الجاهلية الى الحضارة » . (الياس فرح : في الثقافة والحضارة - بغداد ١٩٧٩ ، ص ١٧٠) . كما يكتب في مكان آخر : « فالقرآن هو الذي حسم جاهلية الجاهلية واميتها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨٤) .

(١٥) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ .

ويترتب على تلك المواقف جميعاً النظر الى « العقل العربي » ، من حيث هو كذلك ، على أنه كان في « جاهليته » ساذجاً ، وعلى أنه ، من ثم ، لم يواجه « مشكلات حقيقية » ، من النوع الذي طرح نفسه عليه ، أي على ذلك العقل ، بدءاً من العصر الاسلامي (١٦) . وبذلك ، فالطموح الى تأريخ لفكر عربي « حقيقي » سابق على المرحلة الاسلامية ، أمر لا يحمل أي أفق جدي ، ومن ثم ، لا بد من « البدء » من نقطة « الصفر - الانطلاق الحق » ، تلك التي تتمثل بالاسلام . ولكننا حينما نلاحق تلك الموضوعة (الاعتقاد) حتى نهايتها القصوى ، فاننا نجد أنفسنا أمام نتيجة أكثر خطورة على صعيد التأريخ لفكر عربي بدءاً من العصر الاسلامي . تلك هي أنه لا وجود لموضوعياً لمثل هذا الفكر «العقلي» . إذ أن الفكر الذي نشأ في ظلال ذلك العصر ، ينظر اليه على أنه امتداد ثقلي لما انزله الوحي على النبي . فهو يفسر ويشرح ذلك الذي أنزل ، ليس إلا . وحتى التأويل لا يخرج - ضمن هذا الاعتبار - عن تلك الدائرة .

ويمكننا تفصي تلك الموضوعة بشقيها المأتي عليهما فوق - نفي وجود فكر عربي « حقيقي » قبل الاسلام ، والنظر الى التأريخ العربي الاسلامي على أنه تأريخ للمواقف العقلية الايمانية - في بحث كتبه عباس محمود العقاد . فقد جاء فيه ما يلي بلغة تنم عن كثير من **الوضوح والحسم** : « كيف ظهر الاسلام بعد عبادات لا تمهد له ولا يبقى عليها ؟ مقدمات لم تكن واحدة منها ممهدة لنتائجها . . وهذه المقدمات التي لا تأتي بعدها النتائج الصالحة الا بعناية من الله واتجاه بقوانين الكون وعوامله الى حيث يشاء . . فليست الجاهلية مقدمة للاسلام . . وليس الفساد في العالم سبباً للصالح . . وتلك هي المقدمات ونتائجها كما تتجه بها عناية الله . رسول يوحى اليه فيصنع الاعاجيب . . أمحمد وحده يقدر على ذلك ؟ أمحمد يقدر عليه بعناية من الله ؟ أدنى القولين الى عقل المعامل أدناهما الى الايمان ، وأناهما عن الصواب أتأهما عن الله » (١٧) .

(١٦) هذا الاعتقاد يسود معظم الكتابات الفكرية والتأريخية العربية الاسلامية . ففي بحث بعنوان « نشأة التدوين التاريخي عند العرب » ، تأليف حسين نصار ، القاهرة ، ص ٩ ، نقراً ما يلي : « وواجه العقل العربي ، الذي كان ساذجاً في جاهليته ، مشكلات حقيقية ، منها ما يمس الدين والحضارة ، ومنها ما يمس الحياة العادية والاجتماعية » .

(١٧) عباس محمود العقاد : مطلع النور - ضمن كتاب الهلال ، القاهرة ديسمبر ١٩٦٨ ، ص ٨-٩ .

في موقف العقاد ذاك تنحسر الستر ويزول كل لبس: ان الحقيقة المطلقة ، بل لنقل ، ان الاعتقاد المطلق يكمن في الايمان الديني ، الاسلامي عيناً وتخصيصاً . كما ان التاريخ العربي « الحق » ، الذي يبدأ بظهور ذلك الايمان ، هو تاريخه ، ليس إلا . ومن ثم ، فان حقيقة مطلقة ايمانية لا يقتضي انبلاجها وتبليغها وجود أي تمهيد لها . فهي بذاتها ولذاتها ، ربانية مفارقة مبيّنة .

هكذا تقدم الادانة الايديولوجية الدينية والاجتماعية للتاريخ العربي نفسها مصوغة بدرجة عليا من الوضوح والدقة والحزم الاسلاموي ، بحيث يتبلور الوجود الانساني الكلي بالصيغة التالية : الجاهلية واللا جاهلية .

وقد عمل ذلك ، طوال العصور الاسلامية ، على إقصاء الاهتمام بالتاريخ « الجاهلي » بصورة عامة ، وكذلك من الموقع الاسلاموي نفسه . أما الاهتمام الاعظم والاشمل فقد وجه الى الدراسات الاسلامية ، بشتى ألوانها . (١٨)

ولعلنا نكتشف في إعراض الاسلامويين عن التاريخ لـ « الجاهلية » موقفهم التاريخي والتراثي من كلتا المرحلتين ، « الجاهلية » والاسلامية . وهذا ما سنعود اليه لاحقاً بشيء من التدقيق المنهجي النظري .

(١٨) يكتب ابو بكر السقاف حول ذلك ، مشيراً الى دور الدين الجديد في ارساء اساس اشكالية « الجاهلية » : « فالحياة الجاهلية ليست ظلماً مطبقاً كما توحي الدلالات الدينية لكلمة الجاهلية . وقد أثرت هذه الدلالة في دراسة التاريخ السابق للاسلام . فلم يهتم به في العصور الاسلامية الا أولئك الذين ينتمون الى بلاد العرب الجنوبية ، ربما لقرب عهدهم بالحضارات البائدة في الجزيرة العربية ، ولأسباب أخرى » . (آراء وخواطر وملاحظات - مجلة « الكلمة » ، صنعاء ، مارس - ابريل ١٩٧٧ ، ص ٥١) . ويذكر الكاتب من أولئك العرب الجنوبيين ، بحق ، وهب بن منبه ، ونشوان الحميري ، والهمداني ، واما المنذر الكلبى ، وعبيد بن شريح الجرهمي . (نفس المصدر والمعطيات السابقة) . وكان أمين فارس قد كتب مقدمة للجزء الثامن من (الاكليل) للهمداني - برنستون ١٩٤٠ - استعرض فيها هذه المسألة ، وأتى بها على تلك الاسماء من المؤرخين والكتاب .

« الجاهلية » : بؤرة الادانة التاريخية

في سبيل تحقيق احاطة دقيقة بهذا الوجه من المسألة ، نرى ضرورة ابراز الواقعة التالية ، وهي أن الادانة التاريخية لـ «الجاهلية - العصر الجاهلي» تجد مصدرها النظري في الموقف الايديولوجي الديني منها ، أي في ادانتها ايدولوجيا دينياً . وبذلك ، يمكن القول بأن موقف الادانة التاريخية لـ «الزمن» السابق على الاسلام كان من مستلزمات ومتطلبات ادانته ايدولوجياً دينياً . هذا صحيح ، بقدر ما هو صحيح القول الآخر المقابل بأن موقف الادانة الايديولوجية الدينية لذلك الزمن كان من مستلزمات ومتطلبات ادانته تاريخياً . مع الاشارة الى أن هذا القول الاخير ينطوي على اوجه تجعل منه متميزاً ، الى حد ما ، عن القول الأول . وسنأتي على ذلك في حينه .

وثمة ملاحظة تتم الواقعة السابقة ، وهي ان الوضعية الاجتماعية والتاريخية التي احاطت بنشوء العقيدة الدينية الجديدة (الاسلام) كان من شأنها أن تنطوي على مشروعية تلك الادانة لـ « الجاهلية » ، بوجهيها الايديولوجي الديني والتاريخي .

ولقد اكتسبت الادانة التاريخية لـ « الجاهلية » منحيين ، ما يزالان رابضين على صدر البحث التاريخي العربي ، مسهمين ، بذلك ، في تشويش وتعمية الصورة الحقيقية للتاريخ العربي .

وسنتناول ، فيمايلي ، كلاً من المنحيين على حدة ، ولكن من موقع كونهما يمثلان وجهين لمسألة واحدة ، هي تثبيت وتكريس تلك الصورة .

آ - التاريخ العربي والتاريخ الاسلامي وجهان | (أمر واحد)

يتوجه ممثلو المنحى الأول ، في تأريخهم لمراحل نشوء وتطور الوجود العربي والوجود الاسلامي ، توجهاً واحداً ، من حيث الأساس . فبموجب ذلك ، يرى أنه حيث بدأ تاريخ الاسلام ، بدأ كذلك تاريخ العرب . وحيث لم يكن الاسلام ، ما كان عرب . ولا يظن أحد أن إقرار البعض بوجود تاريخ عربي سابق على الاسلام بمدى قرنين من الزمن ، أمر يخرجهم من دائرة ذلك المنحى . فالمسألة ليست كذلك . بل يمكننا ، حسب المنطوق الاسلامي ، أن نسير خطوة أخرى الى امام ، فنقول ، أن الإقرار بمثل ذلك التاريخ وضمن السياق المحدد ، يمثل أحد مقتضيات المنحى الفكري المعني هنا .

فالقول بوجود « جاهلية » ، ترتد فتراتها الاولى الى قرنين من الزمن قبل الاسلام ، يراد له أن يضفي على هذا الأخير مشروعية « تاريخية » كاملة ، غير مشروطة . اذ هاهنا يغدو الكلام مشروعاً على « ما قبل الوجود - التاريخي » و « الوجود التاريخي » - هذا اذا استخدمنا تعبير « التاريخي » تجوزاً .

تلك المعارضة بين كلتا المرحلتين ، « الجاهلية » بصفتها نفياً للتاريخ الحق ، و « الاسلام » بمثابته محور « التاريخ » الحق - وقد وضعنا كلمة التاريخ بين هلالين تجوزاً بسبب من أن العقيدة الدينية الاسلامية ، بصيغتها وأفقها الاسلاميين ، لا تعترف بوجود تاريخ انساني مشخص بقدر ما تنطلق من الوحي (١٩) - نقول ، تلك المعارضة يعبر عنها محمد المبارك فيما يلي : « وقد بلغ الجهل أو الغرض ببعض من يكتبون في هذه الموضوعات (التاريخية) أن يلمحوا أن العصر الجاهلي هو عصر الازدهار وقد اسقطوا بذلك أعظم مفاخر العرب أنفسهم في بناء الحضارة الانسانية التي قامت بالاسلام وفي نشر المبادئ الانسانية التي حملوا رسالتها وهذا كلام بالاضافة الى كونه جهلاً بالحقائق التاريخية ينطوي على لون من الشعوبية هو من اقبح ألوانها حقداً وضلالاً (٢٠) » .

(١٩) عرضنا لهذه المسألة في الجزء الاول من « مشروع رؤية جديدة » ، أي في « من التراث الى الثورة » .

(٢٠) محمد المبارك : ضمن كتاب - كيف نكتب تاريخنا القومي ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ .

فبمقتضى القول الأخير ، يغدو من الجهل « بالحقائق التاريخية » الاعتقاد بوجود « حضارة انسانية مزدهرة » قبل الاسلام ، أو الاعتقاد بوجود مراحل حضارية مزدهرة متعددة في التاريخ العربي (والعالمي) . وجدير بالنظر أن هذه الوضعية لا تتصل بـ « الجاهلية » فحسب ، بل هي تمتد أفقياً (تاريخياً) وعمودياً (اجتماعياً) ، بحيث تنسحب ، كما يظهر من سياق الشاهد ، على التاريخ البشري العالمي .

وقد منح يوسف الحوراني ذلك الرأي مزيداً من الوضوح ، حين أعلن أن « حركة التاريخ العربي تتلخص بالايان الديني والجهاد لحماية الدين أو للفتح باسمه(٢١) » . وعلى ذلك ، فإذا كان « الدين عند الله الاسلام » ، وكان هذا الأخير الايمان الحق ، فإن « حركة التاريخ العربي تتلخص » بالايان ذاته . أما « الجاهلية - الجهلاء » فتخرج ، وفق ذلك ، من دائرة ذلك الايمان ، ومن ثم من حركة التاريخ العربي . مع الاقرار ، بطبيعة الحال ، بوجودها ، من حيث هي كذلك .

وإذا كان يوسف الحوراني قد أبقى صيغة العلاقة بين الاسلام والعرب غير مستوفية شرائط الحسم على صعيد المصطلح ، فإن ظافر القاسمي يحقق ذلك . ففي تحديده لتلك العلاقة ، يقول : « لنا تاريخ واحد يسميه بعضهم تاريخاً عربياً ويسميه بعضهم تاريخاً اسلامياً ، وهو في الحقيقة تاريخ لامة واحدة ولفترة من الزمان واحدة (خط التشديد مني : ط تيزيني) (٢٢) » .

ههنا نواجه دمجاً نهائياً كاملاً للتاريخ العربي بالتاريخ الاسلامي ، بحيث تظهر إدانة التاريخ العربي ما قبل الاسلامي مجسدة بنفي هبدي له ، من حيث هو سياق زمني . ولذلك ، لم يعد هنالك من مسوغ للتحدث عن تاريخ عربي قبل الاسلام ، حتى لو كان بصيغة « الجاهلية » ، وذلك لصالح « الامة الواحدة » التي هي ، « أساساً » ، « الامة الاسلامية » .

تلك الصورة « الجاهلية » عن التاريخ العربي « الجاهلي » ، أي السابق على

(٢١) يوسف الحوراني - ضمن المرجع السابق - ص ١٥٧ .

(٢٢) ظافر القاسمي : ضمن المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

الاسلام ، رفضها ، في حينه وكما هو معروف ، طه حسين في بحثه حول « الشعر الجاهلي » . وقد رفضها بوصفها صورة اسلاموية شوهاء زائفة . ففي عام ١٩٢٧ كتب ينقض تلك الصورة ، التي كانت مهيمنة في اوساط الباحثين والمؤرخين : ان من اطلق عليهم « الجاهليين » من قبل جمع من الاسلاميين الفقهاء والمؤرخين وغيرهم « لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وانما كانوا أصحاب علم وذكاء ، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة(٢٣) » . « واذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها ، ومؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد ، فما اخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية(٢٤) » . ويخلص طه حسين الى القول : « رأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين(٢٥) » .

ولئن كان طه حسين قد رفض وتقص تلك الصورة **الجاهلة** عن « الجاهلية » ، صورة الادانة الدينية والاجتماعية للعصر السابق على الاسلام ، فانه ظل أسير الاعتقاد بأن ذلك العصر لا يتجاوز القرنين من الزمن . ولا شك ان موقفه ، هنا ، لا يتصل بادانة تاريخية للعصر المعني - على النحو الذي يفعله المؤرخون الاسلاميون - ، وانما بخطأ أو قصور نظري معرفي تاريخي . وهذا الأخير يتعلق بمستوى البحث التاريخي في عصره وبهيمنة الاسلاموية على صعيد هذا البحث (٢٦) .

(٢٣) طه حسين : في الادب الجاهلي - مصر ١٩٦٨ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢٤) نفس المرجع السابق - ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢٥) نفس المرجع السابق - ص ٨٠ .

(٢٦) تلك الهيمنة تعود الى فترات قديمة من التاريخ العربي الاسلامي . وقد اثر ذلك في تصورات مؤرخي العلم والادب والشعر . . . الاسلاميين . فعلى صعيد الشعر ، مثلاً ، يرى الجاحظ ان تاريخه قبل الاسلام (الجاهلية) لا يربط الى اكثر من مائتي سنة : « فاذا استظهرنا



المهم فيما سبق أن منحى الادانة التاريخية للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي ، يكمن في النظر الى هذا الأخير على أنه لا يجاوز القرنين . ولقد صدرت دراسات وابحاث لاتحصى ، تدور في فلك المنحى المعني . وهذا يصدق على الكثير من المؤرخين العرب ، كما ينطبق على جمع من المستشرقين والباحثين الاجانب ، سابقاً وراهناً .

وخليق بنا ، هنا ، أن نميز بين مجموعتين من الباحثين ضمن المنحى التاريخي المشار اليه . **المجموعة الأولى** منهما تنطلق من وجهة النظر القائلة بأن « وقوفنا على أحوال الجزيرة العربية لا يزال في طور النشوء والتجديد . ولا يزال هذا الاقليم موضوع تحريات علمية اكتشفت عدداً كبيراً من النقوش كانت في مجموعها ضئيلة الفائدة . . » (٢٧) .

الشعر وجدنا له ، الى أن جاء الله بالاسلام ، خمسين ومائة عام . واذا استقنرنا بغاية الاستظهار فمائتي عام . . . وفضيلة الشعر مقصورة على العرب » ز الجاحظ : كتاب الحيوان - بيروت ١٩٧٨ ، الجزء الاول ص ٥٤ .

وبعض المستشرقين كرسوا هذه الصورة التاريخية للشعر العربي . فبروكلمان يرى أن تاريخ بداية الشعر العربي ما قبل الاسلام يعود الى مائة سنة قبل الاسلام فقط . (انظر : بروكلمان - تاريخ الادب العربي - الجزء ١ ، ص ٥٥) .

ان هذا وذاك ، بروكلمان والجاحظ ينطلقان كلاهما من أن التاريخ العربي الشعري ليس لها صلة بتواريخ الحضارات الاقدم ، حضارات ما بين النهرين والشام ومصر واليمن وشمال افريقية . ومن ثم فالبدء هو « عصر الجاهلية » الذي يغدو من السهولة على الاسلاميين أن يطيحوا به تنكراً او تهميشاً .

(٢٧) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية - المجلد الاول ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٠ .
ومن الملفت هنا ، في السياق الذي يعلن فيه كاهن رأيه ذاك ، ان يكون هذا الباحث قد وقع ضمننا في حقل الادانة التاريخية للتاريخ العربي القديم . فهو يكتب ، على نفس الصفحة ، ما يلي : « فالعرب يعدون العصر الجاهلي وكأنه العصر الذهبي للعروبة ، أي انه العصر الذي تفتحت فيه خصائصهم القومية تفتحا كاملاً » . ويتابع قائلاً : « ولا تخلو هذه النظرة من التناقض لكنها تجد تعليلاً لها في تعصب العرب لجنسهم ، وكذلك في اضطرابهم



ان وجهة النظر هذه لاتخلو من الحقيقة التاريخية الراهنة ، علماً
انها تفقد شيئاً فشيئاً الواحد بعد الآخر من ركائزها في سياق الاكتشافات
التي تتم على صعيد المسألة القائمة .

اما **المجموعة الثانية** من الباحثين فينطلقون في رؤيتهم للتاريخ
العربي قبل الاسلام ، بوصفه تاريخ قرنين من « الجاهلية » من موقع
محدد ومقصود منهجياً . هذا الموقع هو ذلك الذي يحوز على سمات
مادعونه بـ « الاسلاموية » . ولقد كنا اتينا على أهم تلك السمات ، حيث
اظهرنا انها تنهض على اختزال الأبعاد الوجودية الثلاثة ، الماضي والحاضر
والمستقبل ، بواحد منها ، هو الماضي الاسلامي .

بيد أن ذلك الذي دعونه من موقع «المجدلية التاريخية التراثية»
المأتي عليها في الجزء الاول من هذا « المشروع » - « اختزالاً » لأبعاد الوجود ،
يرفض هو نفسه من قبل الاسلاميين بوصفه غير مطابق لواقع الحال . أما
هذا الاخير فيكمن ، بمقتضى اسلامويتهم ، في أن الزمن الاسلامي الاول ،
زمن « النبي والخلفاء الراشدين » ، ينطوي على الوجود في جوهره ، بما هو
وجود : فما قبله كان تمهيداً له ، وما بعده يمثل ابتعاداً ونكوصاً عنه .
وعلى ذلك ، فليس هناك ما يدعو الى التحدث عن عدة (ثلاثة) أبعاد وجودية . ومن
ثم ، فليس هنالك ما يدعو الى التحدث عن « اختزال » لها . الوجود الحق
هو واحد ، **أسماً وعيناً** .



الى معرفة اللفظ والوقوف على التقاليد الجاهلية من أجل فهم النصوص الاسلامية المقدسة .
أضف الى ذلك أنه لا يسعنا أن نذكر أعمال الرسول ادراكاً واضحاً ، سواء أحل بعض
العادات المتبعة أم حرم بعضها الآخر ، ما لم نتعرف على هذا المجتمع الذي أقر تلك
العادات والتقاليد .

ففي ذلك النص يظهر كلود كاهن اقراراً ضمنياً بمقابلة « العصر الجاهلي » بـ « الاسلام »
وبمعارضته به . أي أنه لا يبدي تحفظاً أو اعتراضاً منهجياً على تلك المقابلة التي تنطوي ،
كما يتضح ، على أحد أبعاد الادانة التاريخية للتاريخ العربي القديم ، ما قبل الاسلامي .
وهو ، كلود كاهن ، اذ يفعل ذلك ، لا يلج بالضرورة ، دائرة ادانة ايديولوجية لذلك التاريخ .

وقد اسهم ابن خلدون في تكريس تلك الصورة على نحو غير مباشر ، وذلك حيث اعتبر العرب السابقين على « الملة الاسلامية » قوماً لم يخرجوا من دائرة التوحش (٢٨) . ورغم أن ابن خلدون كان ، على الراجح ، يعني بـ « العرب » الاعراب ، أي البدو ، وليس العرب عموماً ، فإن هذا الالتباس في الموقف فرض نفسه على جمع من المؤرخين ، وخلق ردود فعل متباينة في أوساطهم .

على ذلك المنوال ، سار جيل من الكتاب والباحثين والمؤرخين العرب ، كما هو الحال كذلك لدى بعض المستشرقين . فنحن نقرا في كتاب يورخ لـ « العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط » مؤلفه - عمر فروخ - وقد صدر في طبعته الثانية عام ١٩٦٦ - مايلي : لقد « ظهر الاسلام في أمة فتية مقبلة على الحياة قد جمعت صفوفها ووحدت ايمانها . وتطلعت الى المستقبل لتخرج هي من الجاهلية الى الحضارة ، ولتخرج غيرها من الظلمات الى النور » (٢٩) .

ان ملاحقة عملية « الخروج من الجاهلية الى الحضارة » ومن « الظلمات الى النور » ، بما تنطوي عليه من معان تاريخية وأخلاقية ، تبرز هنا موضوعاً لبحث التاريخ العربي « منذ الجاهلية الى سقوط الدولة الأموية » (٣٠) . ولبحث التاريخ الانساني العالمي الممتد من « الظلمات الى النور » . فهنا تشابك الادانة الحضارية بالادانة التاريخية لـ « الجاهلية » تشابكاً لا يمكن فهمه بعيداً عن التصور التاريخي الاسلامي للتاريخ العربي العام . ثبت ذلك ، ونحن عالمون أن عمر فروخ ، مؤلف الكتاب المذكور ، اذ يدخل غمار

(٢٨) انظر ، مثلاً ، عنوان الفصل التاسع من الباب الثاني في « مقدمة » ابن خلدون : « ان الصريح من النسب انما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معنهم » . (ص ١٢٦ ، من طبعة مصر - المكتبة التجارية الكبرى) . وكذلك عنوان الفصل التاسع من الباب الرابع . (ص ٣٥٦ من المصدر السابق) : « ان المباني التي كانت تختطها العرب يسرع اليها الخرابه الا في الاقل » .

(٢٩) ص ٣٥ من هذا الكتاب . وقد سبق ان اتينا على ذكره .

(٣٠) هذه هي تنمة عنوان الكتاب الاخير .

بحثه في كثير من المسائل وفي العديد من المواضيع ، لا يدعن لذلك التصور
(النزعة) . وهذا يظهر ، بدوره ، عمق اشكالية الوضعية التاريخية
المثقل بعثها ذلك الجيل من الكتاب والباحثين والمؤرخين العرب .

وكذا الامر فيما يتصل بمواقف بعض المستشرقين . هذا مانواجهه
الدى ج . هيوارث دن في تاريخه للأدب العربي . ففي تعريفه لـ « الجاهلية » ،
يقول أن المقصود بها هو « السفاهة التي كانت مؤدية الى الهمجية (٢١) » .
ههنا ، نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام صيغة الانتقال من اللاحضارة الى
الحضارة . فـ « الهمجية » و « الجاهلية » اصطلاحان ، كلاهما يحمل
تقيضه ويشير اليه : الحضارة .

ومن الدال ، على هذا الصعيد ، الاشارة الى أن احمد أمين في نقده لـ
O'Leary القائل بأن العربي « مادي ضيق الخيال ، جامد العواطف ، شديد
الشعور بكرامته وحرسته ، ثائر على كل سلطة ، كريم مخلص لتقاليد قبيلته » ،
وبأن « هذه الصفة هي التي تفسر لنا الجرائم والخيانات التي شغلت
أكبر جزء في تاريخ العرب » ، نقول ، ان احمد أمين يعارض ذلك بقوله :
« ولكن هل هذا الوصف يصح أن يعمم في عرب الجاهلية ؟ ذلك ما نشك
فيه (٢٢) » . فأحمد أمين ، في رأيه ذاك ، يتخذ موقفاً عقلياً نقدياً . وهو ، في هذا ،
يلتقي مع طه حسين في موقفه من « الجاهلية » ، كما سبق وبيننا ذلك .

هكذا يتضح أماننا المنحى الاول ، الذي تكتسبه الإدانة التاريخية
لـ « الجاهلية » على أيدي جمهور من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب
والاجانب (٢٣) . وجدير بالتنويه أن المصادر الاولى لهذه العملية ، تلك التي

(٢١) ج . هيوارث دن : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦ .

(٢٢) احمد أمين : فجر الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٥ .

(٢٣) من الطرافة الايديولوجية أن نذكر ، في هذا المساق ، بالسلفية القومية التي مثلها ، في حينه

زكي الارسوزي ، والتي أتينا عليها في الجزء الاول من هذا المشروع . فلقد اتخذت سلفويته

هذه منحى الادانة القومية واللغوية لمراحلها بعد « الجاهلية » ، بما في ذلك المرحلة الاسلامية .

أزي اننا نواجه في تلك السلفية تقيضاً لهذا المنحى الاول الادانة « الجاهلية » تاريخياً . ومع



كمنت في الاحتياجات الايدولوجية الدينية والاجتماعية للحركة الاسلامية
في فجرها ، كان عليها ان تتحول الى الدرجة الثانية من الاهمية بعد ان نشأت
ظروف ومعطيات جديدة في العصر الحديث مع نشوء الكولونيالية والامبريالية
وقانونية هذه الأخيرة القائمة على اعادة بناء العالم ، بما في ذلك البقعة العربية ،
وفق احتياجاتها الاقتصادية والسياسية والايديولوجية فهنا ، تولدت مصادر
ودواع ايديولوجية جديدة للابقاء على الصورة الاسلامية لمرحلة ما قبل
الاسلام ، « الجاهلية » ، ومرحلة ما بعده . ذلك لأن هذا من شأنه أن يسهم
أسهاماً عميقاً في تزوير وتصفية الوعي التاريخي والتراثي لحركة التحرر
العربية تجاه تاريخها القومي الخاص ، كما تجاه التاريخ العالمي العام .



الاشارة الى أن هذين الموقفين متباينان في حقل الوظيفة الايدولوجية التي ادياها ، فان
التأكيد ضروري على أنهما كليهما قاصر وخاطيء على الصعيد النظري العربي التاريخي .

ب - التاريخ العربي من موقع « الجغرافية »

نواجه الآن المنحى الثاني للإدانة التاريخية للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي . ولعلنا ، هنا ، مطالبون بالحذر تجاه استخدامنا تعبير «إدانة» . ذلك لأننا نبتغي من وراء استخدامه ، تحديد موقف تاريخي اتخذه جمع من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والأجانب من التاريخ العربي بصورة متباينة كثيراً أو قليلاً عن صورة المنحى الأول لإدانة هذا التاريخ . وقد يوحي - التعبير - بشيء من الحكم الاخلاقي أو السياسي . ولكننا اذ نعلن أنه ليس في مقصودنا ، هنا ، مثل ذلك الحكم ، من حيث الأساس التاريخي ، فإننا لا ننفي أن يكون من وراء تلك الإدانة التاريخية موقف ايديولوجي ما . بل أن الأخذ بهذا الافتراض يسمح لنا بتكوين الصورة التي نحن بصددها تقديمها على أساس أكثر وضوحاً ودقة وشمولاً .

انطلق ممثلو المنحى المعني من الموضوعة التالية ، وهي أن تعيين وضبط حدود التاريخ العربي مسألة ذات طبيعة جغرافية . أما المعنى الواقعي لذلك ، فيمكن في أن هذا التاريخ هو تاريخ « شبه الجزيرة العربية » . وهذه ، بدورها ، تشمل ، كما أوضح العرب انفسهم (٣٤) ، على خمسة أقسام ، هي التالية : (١) الحجاز - يشمل الجبال المحاذية للبحر الاحمر والمرتفعات - ويقع شرقي تهامة وبلاد اليمن ، كما يمتد شمالاً حتى فلسطين . (٢) تهامة - وهي الاراضي المنخفضة على ساحل البحر الاحمر من اليمين جنوباً حتى العقبة شمالاً . (٣) نجد - هي الهضبة الوسطى في شبه الجزيرة - وتقع بين اليمن جنوباً وبادية السماوة شمالاً وأطراف العراق شرقاً . (٤) اليمن - تقع في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة - وتمتد من نجد شمالاً الى المحيط الهندي جنوباً .

(٣٤) انظر حول ذلك : محمود شكري الالوسي - بلوغ الارب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ١٨٧ .

والى حضرموت وعمان شرقاً . ١٥ ، وأخيراً العروض - وتشمل بلاد اليمامة وعمان والبحرين .

تلك هي المنطقة الجغرافية ، التي تمثل موضوع البحث لدى الكتاب والباحثين والمؤرخين من ممثلي المنحى المحدد فوق . وكما هو بين من ذلك ، فإن تعيين وضبط موضوع البحث ذاك ينحصر فيما نسميه بنزعة «جغرافية» . ونعني بذلك أن التاريخ يرتد ، بقانونياته وآفاقه ، الى الوسط الجغرافي ؛ كما أن حقل التاريخ يفتدو محصوراً ضمن حدود هذا الوسط ، حتى لو تعرض ، ضمناً وفي سياق البحث ، الى حقول أخرى ، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية .

ان قصور المنحى التاريخي ، الذي نتقصى معالمه الرئيسية الآن ، ليس ذا حد منهجي نظري فحسب . انما هو ، كذلك ، ذو بعد تطبيقي إجرائي . فعلى هذا الصعيد ، نواجه حشداً من الأبحاث والدراسات والمؤلفات ، التي ينتظمها خط ضابط عام . وينطلق أصحابها ، في تأريخهم للتاريخ العربي ، من تقسيم موضوع البحث الى شقين : الاول منهما يتصل بالبدو ، والآخر يتعلق بالحضر . واذا ما تم الامر على هذا الاساس المنهج ، فان خطوة أخرى تلحق به ، وهي إعطاء الأهمية « الحضارية » للحضر ، باعتبار انهم توطنوا في المواقع الخصبة من « الجزيرة » . وهذا يعني ، ضمناً ، أن التاريخ « الحضاري » العربي يبدأ مع تلك التشكيلات السياسية ، التي ظهرت في الجنوب من شبه الجزيرة العربية ، وفي اليمن على نحو خاص .

بل هنالك من يرى في هذا التاريخ العربي السابق على الاسلام ، او السابق على الامويين بالتحديد ، تاريخ البداوة في شبه الجزيرة . وبذلك ، يلتقي هذا المنحى الثاني من « الادانة التاريخية » مع منحاهما الاول ، الذي يرى في التاريخ العربي المومي اليه تاريخ القرنين السابقين على الاسلام ، أي « الجاهلية » .

فعلى صعيد التقسيم الاول للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي (بدو وحضر) ، نقرأ مايلي في كتاب لعبد المنعم ماجد : « منذ القدم وجزيرة

العرب تشمل النوعين من السكان : البدو والحضر (٣٥) . وبعد ان يفصل المؤلف في حياة الاول ، يقول : « هذه صورة حياة العرب داخل الجزيرة ، وهي كما عرضنا لها حياة قطرية ، وعلى العكس فان حياة العرب في اطراف الجزيرة كانت حضرية (٣٦) » . « ولعل أهم هذه البيئات الحضرية منطقة جنوب الجزيرة وبخاصة اليمن (٣٧) » .

أما في نطاق التقسيم الثاني للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي (اعتبره ذا نسيج واحد ، هو البداوة) ، فنجد أمامنا المثال التالي : « يجد القارئ ان هذا الكتاب محاولة ليعالج حقبة طويلة من تاريخ الجزيرة العربية ، فهو يتدء بالمعنيين وينتهي بالامويين . وتعد هذه الحقبة فترة الانتقال التي انتقل العرب بعدها من حياة البداوة العميقة الجذور الى ابواب الحضارات الباسقة ، ومن الاضطراب السياسي الى الاتحاد واتخاذ سياسة خارجية ترمي الى التوسع (٣٨) » .

(٣٥) التاريخ السياسي للدولة العربية - عصور الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٦ .
(٣٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٦٥ .
(٣٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٦٦ .
(٣٨) ضرار صالح ضرار : العرب من معين الى الامويين - الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٣ ، ص ٥ . ذلك الرأي الذي نواجهه لدى رهط من المؤرخين العرب ، أسهم في تكريس منهجيا مؤرخون أوروبيون ، بحيث غدا جزءاً لا يجزء من الدراسات التاريخية العربية الحديثة (والمعاصرة الى حد ما) . من هؤلاء المؤرخ الفرنسي سيديو في كتابه « خلاصة تاريخ العرب - بيروت ١٤٠٠ هجرية » . فعلى الصفحة ١٩ من هذا الاخير نقرا ما يلي « ولم تزل العرب على هذا النظام (البدوي : ط تيزيني) ما الفوا العيشة البدوية وان انشئوا بلادهم مدائن لا تطلق تصرف المشايخ فيها بدليل ان من دخل منهم المدائن لم يتغير عن حالته الاعلية » . والطريف الدال على صعيد فهم التاريخ العربي والتاريخ له ، ان نتبين الحوافز التي دفعت « علي باشا مبارك » ، ناظر ديوان المعارف المصري ، الى الامر بترجمته سنة ١٢٨٥ هـ . يقول الناظر المذكور (ص ٢ ، ٥ ، ٦ من المرجع الاخير) : « كل انسان مشغوف بمعرفة حوادث سلفه لا سيما حوادث



والحقيقة أن هذا النسق من دراسة التاريخ العربي ما قبل الاسلامي ، لايمثله الا قلة قليلة من الباحثين والكتاب والمؤرخين العرب والاجانب ، الذين يأخذون في حساباتهم تاريخ جنوب شبه الجزيرة العربية ، وبلاد اليمن منه بشكل مخصص . ولكن ما يجمع بين هؤلاء واولئك يظل قائماً . ذلك هو النظر الى جنوب شبه الجزيرة - وخصوصاً منطقة اليمن منه - والى شمالها على أنهما يمثلان بداية التاريخ العربي . وعادة يقصد بالجنوب والشمال تلك التشكلات السياسية التي نشأت فيهما (خصوصاً معين من ١٢٠٠-٦٥٠ ق.م ، وسبأ من ٩٥٠-١١٥ ق.م ، وحمر من ١١٥ ق.م-٥٢٥ م ، في الجنوب ، والغساسنة والمناذرة من القرن الاول ق.م في الشمال) .

والمهم في ذلك كله هو أن التاريخ العربي ما قبل الاسلامي يظهر بمثابته تاريخاً لايمتد الى أكثر من الزمن الذي نشأت فيه الدويلات والتشكلات الاقتصادية في جنوب وشمال شبه الجزيرة العربية . وسواء في ذلك إن اعتبر التاريخ المعني بدوياً او حضرياً ، وفيما اذا ابتدئ بتأريخه بهذا الملك أو ذاك أو بهذه القبيلة أو بتلك . ينضاف الى ذلك أنه - في هذه الحال - سيان أن يسمى (ذلك التاريخ) جاهلياً (٣٩) ، أو عربياً (٤٠) ، أو جاهلياً عربياً (٤١) .



قومه وعشيرته ونحن ابناء الامة العربية مشغوفون بمعرفة ما كان للعرب من الاعمال والنتائج . . ولنفاسة هذا الكتاب اردت نشره بين ابناء الوطن فأمرت بترجمته . . . ورجائي به أن يكون لابناء الشرق وعلى الخصوص المصريين دليلاً مرشداً يروي لهم من محاسن آباءهم الاولين حديث مجد لا يزال مدى الايام مخلداً في عز أمير البلاد المحفوف من الرحمن بالاماني سمو خديوي مصر (عباسنا الثاني) * .

(٣٩) انظر مثلاً : محمد الخضري - محاضرات تاريخ الامم الاسلامية ، مصر ١٩٢٦ ، ص ٨٥ ، ٢٦١ . عيسى ميخائيل سابا - الجاهلية والتدوين العلمي ، ضمن مجلة (الكتاب) ، مصر ١٩٥٣ ، ص ٧٢٠ - ٧٣٢ .

(٤٠) انظر ، مثلاً : عبد العزيز الدوري - الجذور التاريخية للقومية العربية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٠ .

(٤١) انظر ، مثلاً : خليل أحمد خليل - مضمون الاسطورة في الفكر العربي - بيروت ١٩٧٣ ، ص ٣٠ .

ولعل البعض من الباحثين والمؤرخين يرى أن ما في القرآن من موقف تاريخي ، يقدم اجابة اولية صحيحة على مسألة التاريخ ما قبل الاسلامي . ففي اعتقاد هؤلاء أن القرآن لم يقتصر ، في حديثه عن « الجاهلية » ، على القرون الاخيرة مما قبل الاسلام ، بل تحدث عما اُبعد من هذا بكثير . أما المقصود بذلك فهو تمييزه بين جاهليتين اثنتين ، أولى وثانية ، أو قريبة وبعيدة . ففيه جاءت الآية التالية الدالة على هذا المعنى القرآني : « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى (٤٢) » .

وقد اختلف في تحديد ما لازم هتين المرحلتين الجاهليتين من أحداث أو أسماء . ففي (طبقات) ابن سعد (٤٢) ، يرى هذا الاخير أن « الجاهلية الاولى بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم » . أما في رأي الألوسي ، فان الجاهلية الأولى هي « التي ولد فيها ابراهيم ، والجاهلية الاخرى التي ولد فيها محمد » (٤٤) . في هذا السياق ، يعلن جواد علي انه يأخذ بما قر عليه رأي ابن خالويه - وقد أتينا عليه من قبل - من أنه في الاسلام نظر الى « الجاهلية » على أنها تمثل بزمن ما قبل البعثة المحمدية . ويعلن جواد علي بأن ذلك « قولٌ ساذجٌ اليه . . » ، فأقصد بالجاهلية الزمن الذي مر على العرب قبل البعثة ، وبالتاريخ الجاهلي تاريخ العرب قبل الاسلام (٤٥) .

وكما يبدو ، لا سبيل الى تجاوز القول بأن رأي جواد علي ذلك ليس من شأنه أن يحل إشكالية « الجاهلية » ، واقعاً تاريخياً ومصطلحاً منطقياً لغوياً . بل هو يبقها ويكرسها ، آخذاً ، بذلك ، موقفاً ضمناً غير مباشر بالإدانة التاريخية للتاريخ السابق على الاسلام ، ولكن دون أن يقوده ذلك الى موقف الادانة الايديولوجية الدينية لهذا التاريخ .

وإذا كنا قد أبتنا أوجه الاشكالية التاريخية لـ « الجاهلية » في نطاق

(٤٢) قرآن - سورة الاحزاب ، آية ٣٣ .

(٤٣) ج ٨ ، ص ١٤٣ .

(٤٤) بلوغ الارب - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧ .

(٤٥) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠ .

مجموعة من الباحثين والمؤرخين ، فانه من الإجحاف العلمي الا نشير ، في نفس الوقت ونفس السياق ، الى الوضعية الذاتية المهيمنة على صعيد بحث التاريخ العربي قبل الاسلامي والمتسمة بكثير من الصعوبة والتعقيد والاشكالية . وقد ابرزها ، في حينه ، بصورة مشددة ، جرجي زيدان ، مظهراً في نفس الوقت الدلالة الوظيفية التي كمنت وراء اهمال دراسة تاريخ ما قبل الاسلام لصالح دراسة تاريخ هذا الاخير وتاريخ ما بعده . فكتب مايلي : « ليس في تواريخ الأمم الراقية أسقم من تاريخ العرب قبل الاسلام ، حتى تهيب الكتابون الخوض فيه لوعورة مسلكه وتناقض الأقوال فيه . وبعكس ذلك تأريخهم بعد الاسلام ، فانهم لم يتركوا خيراً من أخباره أو رواية وواقعة إلا دونوها وفصلوها ، كأنهم شغلوا بهذا عن ذلك أو لعلهم أرادوا محو مفاخر الجاهلية واقامة مجد الاسلام مكانها . ولذلك لانجد لهم كتاباً خاصاً بتاريخ العرب قبل الاسلام (٤٦) » .

ثم أتى باحثون آخرون ، فاسترعت انتباههم تلك الوضعية التاريخية الى درجة القلق . ذلك أنها ضيقت على نشاطهم التاريخي وحدث منه الى درجة ملحوظة . وهذا ما وجدناه ، مثلاً ، عند جواد علي (٤٧) ، ونجده عند حسين قاسم العزيز (٤٨) ، وآخرين غيرهما (٤٩) .

وقبل أن نحدد مسؤولية تلك الوضعية على صعيد البحث العلمي التاريخي ، لابد من الإشارة الى أن جرجي زيدان محق في القاء حد كبير من تبعته ذلك على ما يعنيه ، ضمناً ، بـ « الوظيفة الايديولوجية الدينية » ، التي أناطها الاسلاميون الأوائل بتصور « الجاهلية » . في سياق ذلك ومن أجل التمكين له ، مارس الاعتقاد بـ « المعجز » و « الخارق » دوراً مبدئياً : « القبل » يتحول الى « جاهلية ضالة » ، يجب تجاوزها بإحلال الاسلام

(٤٦) جرجي زيدان : العرب قبل الاسلام - عام ١٩٦٩ بلا ذكر لمكان النشر ، ص ١٣ .

(٤٧) في كتابه : تاريخ العرب قبل الاسلام - نفس المعطيات سابقاً ، ص ١٠ .

(٤٨) في كتابه : موجز تاريخ العرب والاسلام - بيروت - بغداد ١٩٧١ ، ص ٧ .

(٤٩) مثل عبد المنعم ماجد في كتابه : التاريخ السياسي للدولة العربية ... نفس المعطيات المقدمة

سابقاً ، ص ٩ . رشيد الجميلي : تاريخ العرب ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١ .

مكانها ، و « البعد » يصبح انسياحاً وانحرافاً عن هذا الاخير ، ويكتسب ، من ثم ، شخصية « جاهلية جديدة (٥٠) » ، ينبغي دحرها واعادة الامور الى نصابها الحق .

وبطبيعة الحال ، فان وجود الوضعية التاريخية ، المشار اليها من قبل ، حال دون اختراق الحواجز والحجب القائمة بين الباحثين والمراحل التاريخية العربية الموهلة في القدم ، على نحو موسع وموثق ومبسط . فالحفريات والابحاث التي قامت وتقوم في منطقة أو أخرى من العالم العربي ، ليس بوسعها أن تقدم صورة جلية ناجزة عن تلك المراحل التاريخية . من هنا ، كان الرأي وارداً بأن الكثير من الكتاب والباحثين والمؤرخين في التاريخ العربي ما قبل الاسلامي اذ يلجأون إلى تحديد بدايات هذا الاخير بالتشكلات السياسية التي نشأت وتوطدت في جنوب وشمال شبه الجزيرة العربية (معين ، سبأ . . .) ، فانهم يفعلون ذلك ضمن واحد من الاحتمالات التالية : إما اقتناعاً نظرياً تاريخياً بذلك ، أو تيقظاً وحذراً من أن يغادروا دائرة البحث العلمي الدقيق فيما لو تطلعوا الى أكثر منه ذلك ، أو خلوداً للراحة القسرية (٥١) .

(٥٠) سيد قطب واحد ممن يتحدثون عن « المجتمع الجاهلي - العالمي - الحديث » ، الذي لا يتغير اليوم « موقف الاسلام حين يواجهه » فهو « يعدله وفق منهجه . ثم يدفع به الى الامام » . : الاسلام ومشكلات الحضارة . دون تاريخ ومكان اصدار ، ص ١٧٣) .

(٥١) مثل هذه الوضعية القلقة تتضح في كتابات بعض الباحثين في التاريخ الاسطوري العربي : من هؤلاء مثلاً ، شوقي عبد الحكيم ، الذي يعبر عن تلك الوضعية بصورة ترفض ، ضمناً ، الادانة الايدولوجية الدينية والاجتماعية والادانة التاريخية للتاريخ العربي قبل الاسلامي : « ولعل المشكلة الرئيسية التي واجهتني في محاولة عمل المامة سريعة لتاريخ منطقتنا . . . تبلورت في غياب وجود تتابع تاريخي واضح الى حد ، أو هو متواز مع تاريخ الشعب المصري أو العراقي القديم .

من ذلك افتقاد شبه الجزيرة العربية لتاريخها المبكر السابق على مجيء الاسلام ، وهي الفترة التي يطلق عليها باعتباطا بالجاهلية ، وان كانت - هذه الجاهلية - تزدهر



أما نحن فقد وطننا العزم على التطلع الى أكثر من ذلك ، ولكن مع الحرص على الا يقودنا هذا الى مغادرة تلك الدائرة . ومن الطبيعي أن يعني ذلك ، بالنسبة الينا وفي نطاق التوجه التاريخي المعلن عنه هنا ، اننا لن نكون في عداد الباحثين اللاهثين وراء الكشف عن وضعية انسجام وتكامل مزعومين في « المادة التاريخية » المتاحة حتى الآن والمتصلة بالتاريخ العربي البعيد . ذلك لأننا ندرك إدراكاً منهجياً مبدئياً أن تحميل تلك « المادة » أكثر أو أقل مما تحمله ، يشكل عبئاً فادحاً عليها نفسها أولاً ، وعلى الآفاق المستقبلية للبحث العلمي التاريخي في التاريخ العربي ثانياً .



بالعديد من النشاطات الابداعية الحضارية المرصودة اركيولوجيا أو علميا ، تصل الى قرابة ٤ آلاف عام قبل الميلاد » . ا شوقي عبد الحكيم : الفولكلور والاساطير العربية - بيروت ١٩٧٨ ، ص ١٨٠ .

الفصل الثاني

منطلقات لتأريخ علمي للتاريخ العربي القديم

١

نحو فرضية علمية مدعمة

عالجنا ، في الفصل الأول ، ما رأيناه مهماً وحاسماً ، لا حتى الآن ، على صعيد التأريخ للتاريخ العربي ما قبل الاسلامي . وقد كان ذلك ، في مجمله ، موقفاً اسلامياً في حدوده الوهمية والإيهامية ، أو موقفاً تاريخياً ناقصاً وقاصراً بحكم حدود البحث التاريخي المتاحة .

كما لاحظنا أنه على الرغم من البعد الذي يفصل بين الموقفين المشار إليهما ، فإن أمراً ما يقرب بينهما ، أو على الأقل بين الموقف الأول (الاسلامي) وبين بعض مظاهر الموقف الثاني . ذلك هو تأثيرهما بالوظيفة الايديولوجية الدينية التي أناطها الاسلام ، في مراحلها الأولى ومن خلال الكثير من الفرق والتيارات التي تولدت عنه ، بالكتاب والمؤرخين والفقهاء والشعراء وغيرهم .

يبد أن ذينك الموقفين ، بمضاعفاتهما وذيولهما ، وإن كانا قد مثلا مرحلة مشروعة ، وربما ، كذلك ، ضرورة في البحث التاريخي للتاريخ العربي القديم ، فإن بحثاً علمياً أولاً في هذا الاخير لا بد أن يشترط تجاوزهما . انه يشترط هذه العملية ، لانه يشكل خطوة منهجية نقدية ضرورية ، تدخل في نطاقها هي نفسها .

ولكن انجاز تلك الخطوة ليس إلا **مدخلا منهجياً نقدياً** الى استقصاء
وصوغ **الموقف البنائي** من التاريخ العربي القديم . وهنا ،لابد من القول بأن
هذا الموقف ، منهجاً وتطبيقاً ، لا يمثل أمراً ناجزاً ، تقدمه مرة واحدة
بوصفه بديلاً عن ذينك الموقفين . بل لعله من الضروري التأكيد على أن ذلك
« المدخل » سيبرز بوصفه **فرضية** في البحث التاريخي المعني هنا ، ليس
إلا . ولكن تلك الفرضية - وهذا الايضاح على غاية الأهمية - تمتلك من
الشرعية التاريخية ما يجعلها تطمح بثقة إلى أن تكون فرضية مدعومة ، يمكن
الدفاع عنها والمحااجة دونها من موقع البحث العلمي في التاريخ العربي القديم
نفسه أولاً ، ومن موقع مقتضيات منهج البحث العلمي المعاصر ثانياً .



الوحدة التاريخية الاثنوغرافية والانتولوجية لشعوب العالم العربي القديم

لا سبيل ، على صعيد البحث التاريخي عامة ، إلى اغفال أحد مبادئ هذا البحث ، وهو العودة بمن نؤرخ لهم إلى الجذور ، جذورهم . هذا المبدأ التاريخي ينبغي ألا يفهم على أنه دعوة إلى تقصي الجذور « العرقية النقية » لمن نؤرخ لفكرهم هنا ، وهم العرب . فالحديث عن مثل هذه الجذور « العرقية النقية » لا يتصل بالعلم التاريخي بأي سبب ولا بأي رباط . أما ما يسمح به هذا العلم ، ضمن ما يسمح به ، فهو الحديث عن جذور تاريخية إثنوغرافية وإنتولوجية لهذا الشعب أو ذاك .

تلك مسألة تكاد أن تكون قد أصبحت منطلقاً تاريخياً منهجياً لمعظم المؤرخين . ولعل « التكوين الثقافي » ، بما ينطوي عليه من أوجه لغوية ونظرية وفولكلورية لشعب أو لمجموعة من الشعوب ، يمثل أحد الجوانب الأكثر أهمية في بناء ذلك المنطلق . أما العلوم التي تسهم في تحديد وإضاءة هذه الوضعية فمتعددة ، تشغل علوم التاريخ والجغرافية الطبيعية والاثنوغرافيا والانتولوجيا حيزاً رئيسياً في نطاقها (١) .

لقد اتضح الطابع الايديولوجي الفج والمبتذل للمواقف والنزعات العرقية،

(١) انظر حول بعض ذلك : Meyers Neues Lexikon, 3, Leipzig 1962, S. 68 :

وكذلك : جميل صليبا -

المعجم الفلسفي ، المجلد الاول ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٦ - ٣٧ . كما المبح إلى ذلك ، في معرض نقد النظرية العرقية على هذا الصعيد ، فيليب حتي (خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى - بيروت ١٩٧٥ ، المجلد الاول ، ص ٥١) . وشوقي عبد الحكيم : الفولكلور والاساطير العربية ، نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦) .

التي ازدهرت لفترة من الزمن في بعض بلدان أوروبا ، بمزيد من الشمول ومن
العمق في الدلالة العلمية والايديولوجية السياسية . فأصبح الحديث عن
« عروق نقية » في المجتمعات الانسانية السابقة والمعاصرة مدعاة للرفض على
الصعيد العلمي ، وللإدانة على الصعيد الإنساني . وبطبيعة الحال ، فقد برز،
في سياق ذلك ، عقم تلك المواقف والنزعات في الاجابة عن المسائل الاساسية
والثانوية، المتصلة بنشوء وتهيكل (تكوّن) وتطور المجموعات البشرية .

وإذا ما كثفنا ذلك كله في ضوء القضية التي نحن بصدد البحث فيها هنا،
فانه يغدو صحيحاً ، في جانب أساسي من المسألة ، أن نقول ، مع فيليب حتي :
« إن أسماء الشعوب التي توطنت الشرق الأدنى القديم كالسومريين والهاميين
والساميين والحثيين والعرب يجب أن تعتبر أسماء تعني مجموعات لغوية
لا مجموعات عرقية (٢) » .

ويوسع جواد علي هذه الموضوعة ، حيث يعلن ، في معرض حديثه عن
السامية : « أن السامية ليست (رساً) بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء
الأحياء ، أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس
البشرية الأخرى . فبين الساميين تمايز وتباين في الملامح وفي العلامات الفارقة
يجعل اطلاق (الرس) عليهم بالمعنى العلمي الحديث المفهوم من (علم الأجناس) ،
أو الفروع العلمية الأخرى نوعاً من الاسراف واللغو ، كما أننا نرى تبايناً في
داخل الشعب الواحد من هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية ،
وفي هذ التمايز والتباين دلالة على وجود اختلاط وامتزاج في الدماء . . . ولهذا
فإنني حين أتحدث عن السامية لا أتحدث عنها على أنها جنس ، أي (رس)
صاف بالمعنى (الانثروبولوجي) بل أتحدث عنها على أنها مجموعة ثقافية » (٣) .

وإذا كان هنالك في البلدان العربية من لا يزال يأخذ بموضوعة الاجناس
والعروق عامة و ب « وحدة الجنس العربي » على نحو خاص ، فان ذلك لم
يعد يدافع عنه من مواقع العلم ، بمختلف فروع وأنساقه . والطريف انه

(٢) فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥١ .

(٣) جواد علي : الفصل في تاريخ العرب والاسلام - ج ١ ، ص ٢٢٥ .

الى جانب الذين يأخذون بتلك الموضوعة انطلاقاً من دواع علمية انثروبولوجية وتاريخية مزعومة(٤) ، يوجد كذلك من يتبناها ويدعو اليها ليس من تلك المواقع ، وانما لضرورات ايديولوجية قومية(٥) .

(٤) أحد من يمثلون هذا الموقف ، وهو محمد كامل ليلي ، يكتب ما يلي : « ان العرب في (مختلف) أجزاء الوطن العربي ينحدرون من جنس واحد هو الجنس السامي ، ولما كان البعض يذهب الى أن وحدة الاصل تعد من أسس القومية ، فاننا نصل الى أن القومية العربية يمكن بناؤها على أساس وحدة الاصل الجنسي الذي توافر لها منذ أقدم العصور » . (محمد كامل ليلي : المجتمع العربي والقومية العربية - (القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٩) .

أما علي حسني الخربوطلي في كتابه (المجتمع العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥) ، فيصل الى موافقة ضمنية على القول بـ « عرق سامي » ، كما ورد على لسان Springer

كذلك محمد عزة دروزة ينطلق ، في دراسته للتاريخ العربي ، من موقع « جنسي » ، أي من الاعتقاد بـ « وحدة هذا الجنس روجوب جعل ذلك أساسا لكتابة تاريخه » . فيكتب كتابا بعنوان : تاريخ الجنس العربي . (انظر الجزء الاول منه ، وقد طبع مع الجزء الثاني - صيدا وبيروت ١٣٧٦ هـ ، ص ٧) . كما يتحدث عن وجوب « كتابة تاريخ عام للجنس العربي » . (من اجابة له ضمن : كيف نكتب تاريخنا القومي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥) .

(٥) ساطع الحصري، أحد القوميين العرب البارزين، يعلن أنه يتخذ من مسألة «الاصول» لامة ما موقفين ، واحدا تاريخيا علميا وآخر قوميا نفعيا . فهو يقول : « يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد ويزعمون أن جميع أفراد الامة الواحدة يكونون بمثابة الاشقاء المنحدرين من صلب أب واحد . غير أن هذا الظن لا يستند الى أساس صحيح . . . ولا توجد على الارض أمة خالصة الدم تماما . . . ان وحدة الاصل والدم في الامم انما هي من الاوهام التي استولت على العقول والاذهان ، من غير أن تستند الى دليل او برهان » . (ساطع الحصري : ابحاث مختارة في القومية العربية ، ص ٣٩) .

ولكنه ، من طرف آخر ، يعود فيرى « أن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها ، بل هو الاعتقاد بها والنشوء عليها ، ان الاعتقاد بوحدة الاصل يعمل عملا هاما في تكوين الامم » . (انظر حول ذلك أيضا : فاروق الباشا - جوهر القومية العربية ، من منشورات مكتب الثقافة والدراسات والاعداد الحزبي في حزب البعث العربي الاشتراكي ، ص ٨٤ - ٩٢) .

وإذا كنا نرى في « اللغة » عنصراً رئيسياً كبيراً في تحديد ما يميز الساميين عن غيرهم ، فإننا ، في الوقت نفسه ، لا ننظر إليها من موقع ذاتوي لغوي ، أي باعتبارها ظاهرة متفردة تفسر نفسها بنفسها ، كما تفسر سواها من الظواهر الاجتماعية المتعددة .

هذا أولاً . من ناحية أخرى ، سيتعين علينا لاحقاً البحث عن منطلقات أخرى متممة ، تسهم ، مع المنطق اللغوي يداً بيد ، في تحديد « موضوع بحثنا » ، وذلك خصوصاً حالما ندخل غمار دراسة مجتمع وادي النيل القديم ، ومن بعده المجتمع المغربي القديم (شمال افريقية) .

اذ هاهنا ومن موقع من يأخذ بـ « الحامية » و بـ « البربرية » تحديداً نهائياً مخالفاً « السامية » ، سوف نجد أنفسنا مضطرين الى اخراج ذينك المجتمعين من دائرة « موضوع بحثنا » . سوف نضطر للتجوء الى هذا الأمر ، لأننا ، وفق ذلك الموقع ، سنواجه باعتراض لغوي مبدئي : وما شأن اللغة المصرية واللغة « البربرية » باللغات السامية ؟

وإذا عدنا الى موضوع « الجنس والعرق » ، واستخدمناها في هذا السياق ، فإن اعتراضاً آخر سينتصب أمامنا ، وهو : ما شأن الساميين بالحاميين ، من حيث هم مجموعتان جنسيتان متميزتان ؟ بالطبع لسنا من السداجة ، بحيث نقبل - في حال اعتقادنا بوجود أجناس وعروق صافية نقية - باجابة من النوع اللاتاريخي التعمفي التالي : إنهم يمثلون مجموعتين تنحدران من الاخوين « سام » و « حام » .

وفي هذه الحال ، لعنا نغدو مخولين بالاعتراض على الصيغة « العرقية » المخففة التالية ، التي يقدمها محمد محفل في معرض حديثه عن الساميين : « ولا يمكننا في الواقع أن نميز الساميين عن غيرهم من الأقوام ، مستندين فقط الى العرق البشري ، إذ أن هؤلاء قد اختلطوا منذ الألف الثالث (ق.م) مع غيرهم من الشعوب وتشكل من هذا المزيج البشري شعوب عديدة هي خليط من الاقوام المحلية المهاجرة من الجزيرة العربية ومن العناصر البشرية

« التي تسربت الى مناطق الشرق الأدنى على مرور السنين » (٦) . ان وجه الاعتراض هنا ينهض على أن عملية الاختلاط العرقي اذ تتم ، فانه يصبح من المتعذر علمياً أن ننجز دراسة مجموعة بشرية ما بالاستناد الى التعرف اليها « عرقياً » ، أي من موقع كونها مجموعة عرقية واحدة ، وحتى لو كان بصورة جزئية .

ان تعذر ذلك يشير اليه محمد محفل نفسه ، ولكن في نطاق نص يورده لنبيه عاقل على سبيل الاستشهاد به . هذا النص هو التالي : ولقد برهن العلماء « . . . بما لا يقبل الجدل أنه ما من شعب يمكنه أن يبرهن على صفاء دمه . ذلك لان عملية تمازج الشعوب كانت عملية مستمرة منذ القدم بسبب الهجرات والتزاوج مما أدى الى اختلاط دماء الأمم المختلفة بعضها ببعض ، وهكذا فشعوب الشرق الاوسط لم تكن معزولة عن غيرها من الشعوب كما أنها لم تحافظ على نقاء دمها . يضاف الى هذا ان اختلاط الشعوب في التفكير والنظر الى الأمور لا ينتج عن صفات عرقية بل يرجع إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية لهذا الشعب ، كما يرجع إلى الموقع الجغرافي الذي يفرض شروطاً مناخية وغيرها لها دور كبير في تكوين تفكيره » (٧) .

وقد أمكن التحدث عن رفض قطعي لوجهة النظر العرقية الحامية « الفرعونية » اثر اكتشاف اجسام شخصيات تاريخية مصرية في عام ١٨٨٢ . يشير الى ذلك عالم المصريات Serge Sauneron ، حيث يكتب : لقد « اصبح من الضروري . . . العدول عن فكرة (العرق) الفرعوني ، ان بوتقة وادي النيل حوت في القديم كما هي تحوي اليوم نماذج تنتسب تارة الى الشعوب البيضاء المتوسطية ، وتارة الى زنوج الجنوب . ان الفوارق التي نراها اليوم بين الاسكندري العريق ذات البشرة البيضاء والفلاح الاسود من سكان الأقصر هي ذاتها التي كانت تبعدو بين أهل الدلتا وأهل الصعيد » (٨) .

- (٦) محمد محفل : المدخل الى اللغة الآرامية - دمشق ١٩٧٩ ، ص ٦ .
(٧) نبيه عاقل : تاريخ العرب القديم وعصر الرسول ، دمشق ، ص ٢١ . أورد محمد محفل هذا النص على ص ٧ من : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقاً .
(٨) سيرج سونرون : علم المصريات - بيروت (ضمن سلسلة : ماذا أعرف - ٢٨) ، ص ٥٨ .

ويتابع العالم فكرته بمزيد من التحديد والتخصيص : « والانتروبولوجيا المصرية لها ميزة مدهشة اذ هي تتيح امكان درس اجسام شخصيات تاريخية . ففي سنة ١٨٨٢ ، اثر تعقيبات طويلة للصوص الآثار ، عشر على مخابأ كان كهنة طيبة في زمن السلالة الاحدى والعشرين قد خباوا فيه جثث فراعنة نقلوها من مدافنها الاصلية في وادي الملوك . . وقد عرفوا من اسمائهم المسجلة على النقوش وعلى الاكفان . وقدنظمت لهم بطاقات انتروبومترية مفصلة تساعد على معرفة حقيقة ملك كان التصوير يضي عليه صفات الكمال(٩) » .

ومن هنا ، فان رفض **الذاتوية اللغوية والجنسية العرقية** ، امر لامناص منه على صعيد البحث المعني هنا .

ونحن إن استبقينا مصطلح « السامية » ، فانما نفعل ذلك ، بمعنى معين ، للتعبير عن مجموعة من اللغات ، التي تشترك فيما بينها بجملة من الخصائص . ولكننا لانتوقف عند هذه الخطوة ، بل نتجاوزها عبر اغنائها بخطواتين أخريين .

الخطوة الأولى تكمن في استقصاء ومعالجة وقنونة ما ينطوي عليه ذلك المصطلح من تجسيد بشري اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي ، أي مايستند اليه من مقومات تاريخية وإثنوغرافية اتنولوجية محددة . ولضبط ذلك التعبير « التاريخية » ، نقول اننا نفهم تحته ، في هذا السياق ، مافهمه ماركس في حينه . ف « التاريخية » تعني عنده « ليس المجري الزمني للحدث الاجتماعي على الصعيد البشري الكلي فحسب . انها تعني عنده ، كذلك ، **التحديد الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية** لمرحلة ما من مراحل التطور التاريخي(١٠) » .

ذلك يشير الى أن البحث في « الساميين » سيكون بحثاً في التكوينات **التاريخية** للشعوب المنضوية تحت هذا الاطار ، وضمن المعنى المعطى فوق .

(٩) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(١٠) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٧١ .

أما الخطوة الثانية - وتتصل بالاولى اتصالاً داخلياً - فتنتقل من رفض النظر الى « موضوع بحثنا » ، في هذا الجزء الثاني من « مشروع الرؤية الجديدة » ، من موقع حصره في حدود « السامية » منظوراً اليها على انها ، في أساس الامر ، تحديد لغوي . أما مسوغ ذلك فينهض ، أولاً ، على ان « التاريخية » في سياقها الاتنوغرافي والاتنولوجي (أي السياق المتصل بتحديد أصول الشعوب وبوصفها وبمقارنتها(١١)) ، تمثل ، بطبيعة الحال ، وضعية أكثر شمولاً وعمقاً مما تمثله « اللغوية » كما ينهض ، ثانياً ، على الواقعة التالية ، وهي ان ما بين الشعوب « السامية » من طرف وشعبي وادي النيل « الحامي » والمغرب « اليربري » من طرف آخر من أوجه التقاء وتطابق أكثر مما بينهم من نقاط تمايز وتفاير .

تلك الأوجه يمكن تقرير وجودها ليس بمعنى التأثير والتأثر بين مجموعتين بشريتين اثنتين ، انما يتاح ذلك انطلاقاً من ثلاثة اعتبارات ، تاريخية (بالمعنى المأثري عليه سابقاً) ، ولغوية ، واتنوغرافية - اتنولوجية . اعلنا ، في المرحلة الراهنة من علمي الساميات والمصريات ، غير قادرين على تقديم أدلة تفصيلية على تلك الاعتبارات . ولكننا نستطيع القول بوجود جملة من المعطيات ، التي تسمح بالدفاع عنها . ولا يفوتنا التنويه بأننا اذ نعلن ذلك ، لانخرج عن دائرة افتراض محدد . ويبقى أن نضيف أن هذا الأخير يحوز من المقومات مايسمح لنا باعتباره افتراضاً علمياً مدعماً . وليس في خطة هذا الكتاب أن نتصدى للاعتبارين الثاني والثالث تفصيلاً . اما الباعث على ذلك فيمكن في أن الحديث عنهما لايتصل بالمهمة المنوطة بهذا الكتاب بعلاقة تفصيلية أولاً ، وفي أننا لانستطيع - من الموقع الراهن لعلمي الساميات والمصريات - أن نقول الشيء الكثير على هذا الصعيد ثانياً مع العلم أننا ، في موضع لاحق ، سنعلن ميلنا للتحدث عن « عربية » بدلاً من « سامية » و « حامية » و « بربرية » ، وذلك للتعبير عن الحقل البشري الجغرافي الممثل لموضوع بحثنا هنا .

نريد الآن الانكفاء الى ماحددناه سابقاً من موقع منهجي نظري على

(١١) انظر حول مصطلحي الاتنوغرافيا والاتنولوجيا : Meyers Neues Lexikon-Ebenda

أنه خصيصة أساسية من القضية المطروحة هنا . تلك الخصيصة رأيناها
كامنة في أن المسألة التاريخية ، بما تنطوي عليه من أوجه متعددة - منها
وجه اللغة - تبرز بصفاتها القاعدة المتينة التي يمكن الانطلاق منها في تحديد
حقل التجمعات البشرية المتعلقة بموضوع بحثنا . بصيغة أخرى نقول
أنه من ذلك الموقع سنجد أنفسنا مدعوين لصوغ وضبط الإجابة عن السؤال
التالي : ماهي التجمعات البشرية التي حملت الارهاصات الأولى للفكر العربي
وعبرت بها عن وضعيتها الاجتماعية الموضوعية والآخرى الذهنية الذاتية ؟

وإذا كنا حددنا قاعدة انطلاقنا تلك ضمن الحدود والآفاق المتاحة على
نحو ما أتينا عليه ، فإننا ، بذلك ، نكون قد أخذنا في اعتبارنا وجهاً منهجياً
أساسياً واحداً من القضية التي نحن بصدد البحث فيها في هذا الجزء
الثاني من «مشروع الرؤية الجديدة» للفكر العربي . نعني بذلك أن هنالك
وجهاً منهجياً أساسياً آخر للقضية . أما هذا الأخير فيكمن في تفصي واستجلاء
البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك التجمعات البشرية ، ومن ثم
في الوصول إلى صياغات نظرية تسمح لنا بتحديد وضبط المعالم الرئيسية
العامة - والخاصة . إن أمكن - لما سنطلق عليه الفكر العربي في ارهاصاته الأولى .

اذن ، نحن نواجه أمانة عملية ذات أبعاد ثلاثة . تلك هي تعيين من
نسميهم « عرباً » ضمن التجمعات البشرية الأولى في الشرق الأدنى (١٢) وفي
شمال افريقية ، مضافاً إلى ذلك السودان ، من حيث هو أحد أبعاد وادي
النيل ، أي تحديد وضبط دائرة بحثنا أولاً ، أما البعد الثاني فينهض
على دراسة البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لهذه التجمعات .
ثالثاً وأخيراً تسليط مبضعنا باتجاه المظاهر الفكرية - وسنحدد لاحقاً تعبير
« الفكرية » - التي تولدت في تلك الأخيرة .

(١٢) الشرق الأدنى « يتألف من الهلال الخصيب - بطرفيه اللذين يشتملان على بلاد ما بين
النهرين (أي العراق الحديث) وسوريا وفلسطين - ومن القطر المصري وبلاد الأناضول
(آسيا الصغرى وتركيا) وبلاد فارس أي إيران » . فلييب حتى خمسة آلاف سنة . . -
نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣) .

تحديد « العرب » مصطلحاً وواقعاً بشرياً

والآن ، حين نواجه مسألة تحديد تعبير « العرب » في سياق العمل على الإحاطة بالارهاصات والآفاق الأولى للفكر العربي ، فإننا نجد أن أقدم نص تاريخي جاء فيه اسم « عرب » هو نص آشوري يعود إلى عام ٨٥٤ قبل التاريخ الميلادي أثناء حكم الملك الآشوري (شلما نصر الثاني) .

هذا ما أصبح جزءاً من معطيات البحث التاريخي العربي ، وأشار إليه باحثون كثر (١٢) .

بيد أن اكتشاف ذلك النص لا يحول دون الإشارة إلى أمرين ذوي دلالة مبدئية . الأول منهما يقوم على أن العثور عليه (النص) لا يعني أن وجود « العرب » يبدأ بالفترة التاريخية التي يعود إليها . ذلك أن هذا الأخير إذ يتحدث عن « عرب » ، فإنه يقرب بوجودهم ضمناً بمشابتهم مجموعة بشرية لها نظام اجتماعي اقتصادي ما ، أولاً ، وتمتلك تاريخاً خاصاً قطعت منه

(١٢) انظر : روم لاندو - الاسلام والعرب ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢١ . كما أن جواد علي يورد مراجع أخرى حول ذلك ، مثل (العلاقات بين العرب والاسرائيليين قبل نشوء الاسلام لرجليوث . وتاريخ العرب لفيليب حتي) - انظر كتاب جواد علي (تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦٩) . ولكن البحث التاريخي الاحدث أظهر وثائق تشير إلى أن لفظ (العرب) يعود إلى زمن أقدم بكثير من عام ٨٥٤ ق.م ففي وثائق ابلة ، التي تعود إلى حوالي عام ٢٤٠٠ ق.م ، وتعتبر أقدم وثائق رسمية واكملها لدولة من العصور القديمة ، ورد ذلك النص بوضوح . (انظر حول هذه المسألة : مجلة دراسات تاريخية - أعمال ندوة كانون الاول ١٩٧٧ حول مشروع كتابة تاريخ العرب بمبادرة من جامعة دمشق . وكذلك : عمر الدفاق - ايلا منعطف التاريخ ، دمشق ١٩٧٩ ، ص ٣٢) .

شوطاً أو أكثر ، ثانياً . وقد وجدنا في النص الايبلاوي ، الذي اوردناه ، مايدعم ذلك . بل لعلنا سير خطوة أخرى الى امام ، إذ نعلن انه ، من ناحية البحث التاريخي الأثاري ، ليس هنالك ما يمنع من اكتشاف نص آخر أو نصوص أخرى في مراحل تالية نعود بلفظ (عرب) الى أزمنة أكثر قدماً وشمولاً .

أما الأمر الآخر الذي ينبغي الإشارة اليه ، فيمكن في أن من يتحدث عنهم النصفان العتيدان تحت أسم « عرب » ليس من الضروري أن يكونوا مجموعة بشرية مستقلة وذات خصائص متميزة عن خصائص المجموعات البشرية المعاصرة لها أو السابقة عليها . إذ أن ذلك الاسم يمكن أن يكون ، في منشأه ، تعبيراً عن مجموعة بشرية فرعية تندرج في إطار بشري أوسع وأشمل . ومن الراجح أن ذلك هو واقع الحال . فكما أننا ، الآن ، نتحدث عن سوري وعراقي وجزائري الخ . . . باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم « عرب » ، كذلك تبين أنه متاح لنا التحدث عن عربي واكادي وبابلي وآشوري وفينيقي ومصري ومغربي الخ . . . باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين . ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم « ساميون » .

ان مصطلح « السامية » ، الذي أطلقه العالم النمساوي Schloezer عام ١٧٨١ على الشعوب التي يزعم بأنها تنحدر من « سام » ، لا يمثل أكثر من وضعيية اعتبارية تعارف الباحثون على أن تلك الشعوب تندرج تحت اطارها(١٤) . وبذلك ، فنحن ، في الخطوة الأولى ، لا يهمننا ان كان ما يعنيه ذلك المصطلح صحيحاً من الناحية التاريخية ، أو لم يكن كذلك . انما يعيننا ،

(١٤) كتب العالم المذكور ، محددًا ذلك المصطلح : « من المتوسط الى الفرات ، ومن بلاد ما بين النهرين الى شبه الجزيرة العربية تسود ، كما هو معروف ، لغة واحدة . وعليه فالسوريون والبابليون والعبريون والعرب كانوا أمة (قوما) واحدة . والفينيقيون الحاميون أيضا يتكلمون بهذه اللغة التي أود أن أسميها (سامية) » . A. L. Schloezer : Von den Chaldaern-dans « Repertoire la Littérature Orientale et biblique » T. VIII, P. 161 .

هنا ، أمر آخر ؛ هو ذلك الذي يتمثل بالجانب الدلالي التاريخي ، الذي ينطوي عليه مصطلح « السامية (١٥) » .

ليس في خطة هذا الكتاب ، أن تأتي على ما طرح حول « السامية » من آراء كثيرة مختلفة . إنما سنأخذ بعين الاعتبار موقفاً منهجياً أساسياً يكمن في النظر إلى الشعوب التي أتينا على ذكرها على أنها تمثل حداً أولياً من الوحدة التاريخية الاتنوغرافية - الاتنولوجية واللغوية ، بالمعنى الذي أتينا عليه سابقاً .

وهنا ، على الصعيد المنهجي التاريخي ، يفدو أمراً غير ذي بال أن نقول ، مع Eichhorn (١٦) ، وغيره من الباحثين ، بشعوب « سامية » أقامت في الهلال الخصيب وفي شبه جزيرة العرب (ووادي النيل وشمال افريقية) ، أو أن نقول مع فيليبسي (١٧) ، وغيره من الباحثين ، بشعوب

(١٥) جاء في توصيات « لجنة التاريخ القديم » المنبثقة عن « لجنة كتابة تاريخ العرب » في نطاق جامعة دمشق ، أنها ، أي اللجنة ، « ابتعدت عن استخدام ألفاظ ومصطلحات لم تثبت علميتها كالساميين . . . » . (ص ٥١ من مجلة دراسات تاريخية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً) .

J. G. Eichhorn : G. der neueren Sprachkunde I abt. Goettingen (١٦) 1807 Sprachen der Semiten in Westasien, S. 403-672 .

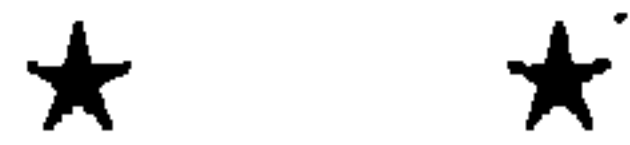
(١٧) فيليبسي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، الاسكندرية ١٩٤٧ ، ص ٩ - ١٠ .
أما جواد علي فيجسم المسألة لصالح تسمية «عربية» بدلا من « سامية » ، إذ يقول :
« ولعلني لا أكون مخطئاً أو مبالغاً إذا قلت أن الوقت قد حان لاستبدال مصطلح (سامي) و (سامية) بـ (عربي) و (عربية) ، فقد رأينا أن تلك التسمية تسمية مصطنعة تقوم على أساس التقارب في اللهجات وعلى أساس فكرة الانسان الواردة في التوراة . . . أما مصطلحنا (العرب) الذي يقابل السامية ، فهو أقرب - في نظري - إلى العلم . . . ففي العرب لهجات ولغات ، كما أن بين السامية لهجات ولغات . . . وليس ببعيد ولا بغير عن العلم والمنطق أن نعد السامية عربية لكونها ظهرت في جزيرة العرب ونحن نعلم أن كثيرا من العلماء يرون أن جزيرة العرب هي مهد الساميين .

.. فنكون بذلك قد لاحظنا عاملين مهمين : عامل القرابة اللغوية والاصل اللغوي ، وعامل وحدة المكان . . . وإذا وافقنا على اقرار هذا الاصطلاح ، نكون قد تقربنا نحو



«عربية» . ان الأمر الذي يبرز هنا هو ما أدرجناه ضمن الوحدة الاتنوغرافية
- الأثنولوجية واللغوية التي اشرنا اليها .

وبطبيعة الحال، بعد أن أوضحنا ذلك منهجياً وعلى المستوى الاصطلاحي، فإنه
يغدو ضرورياً الأخذ بأحد المصطلحين ، اللذين يمثلان ، وفق ما رأينا ، وجهين
بدلالة واحدة . ونحن سنأخذ بمصطلح «العرب» ، على الأقل بسبب من
ان بحثنا في هذا الكتاب يهدف الى استقصاء ارهاصات وآفاق الفكر
العربي الاولي (١٨) .



هنالك بعض الباحثين والمؤرخين (امثال ماسبيرو) ، الذين يرون أن
المصريين ليسوا « سوى ساميين انفصلوا عن مهد الساميين قبل غيرهم (١٩) » .
وهذا القول، الذي يستشهد به مصطفى الشهابي ومحمد عزة دروزة وأحمد
سوسه عن المؤرخ ماسبيرو ، يعزز برأي آخر يراد له أن يكون قاعدة «عرقية»
لفهم اصول المصريين (٢٠) .



العلم ، وابتعدنا عن الاساطير ، اسطورة انحدار الساميين من صلب رجل هو سام . . .
(جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام - ج ٢ ، ص ٢٨٧ - ٢٨٨) .

وهناك باحثون آخرون عدبدون قر رأيهم على ذلك المصطلح (العرب) و (العربية)
من هؤلاء ، مثلا ، نبيه العاقل : الغرب وحضارة العرب - مجلة الثقافة العربية ، طرابلس ،
شباط ١٩٧٥ ، ص ٣٣ .

(١٨) من هنا ، يغدو غير وارد أن نقبل بالرأي التالي : « اذن ، ان تاريخ (الشرق القديم) ...
في وادي النيل وما بين النهرين ، أي تاريخ مصر القديمة وبابل واشور ، ليس هو ، من
الناحية التاريخية والاثنية ، تاريخا عربيا » . (البلدان العربية - لمجموعة من المؤلفين ، غوتنا
ولا ييزغ ١٩٧٠ ، ص ٥٦) .

(١٩) محمد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي ، الجزء الثاني وقد طبع مع الجزء الاول ، نفس
المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠ أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ - ج ١ ، دمشق
١٩٧٥ ، ص ١٢٧ .

« (٢٠) ان لعروق المصريين الاقدمين والعرب والفينيقيين والكنعانيين روابط تشد بعضها الى
بعض » . (نفس المرجع الاخير والمعطيات السابقة) .

ويميل باحثون آخرون إلى دراسة التاريخ العربي القديم - ويقصد بذلك هنا التاريخ القديم لوادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية والمغرب - من موقع اتنوغرافي ولغوي ، بعيدا عن المسألة العرقية . فقد وضحت « اللجنة التاريخ القديم » ضمن اطار « مشروع كتابة تاريخ العرب » التابعة لجامعة دمشق (٢١) « بأنها قسمت عملها إلى أقسام ضمنها في مجلدين . خص الأول بتاريخ الوطن العربي القديم باستثناء الجزيرة العربية ، واحتوى على قسم يتعلق بالجغرافية التاريخية تعرض فيه الملامح الجغرافية للمنطقة وترصد من خلاله السمات الاتنوغرافية واللغوية للسكان . وبذلك يتجنب الباحث الخوض في تحديد ماهية السكان ، هل هم عرق واحد ؟ أم عروق متباينة ؟ » .

وما يهمننا في الشاهد الذي أوردناه ، يكمن في النظر ، ضمناً ، إلى التاريخ القديم لوادي النيل على أنه جزء من التاريخ العربي العام ، أو من تاريخ المنطقة العربية . ووادي النيل ، في هذه الحال ، ينظر إليه من الموقع الذي ينظر منه إلى التاريخ القديم لما بين النهرين والشام والمغرب والجزيرة العربية .

وقد انطلق أولئك من موضوعة الهجرات البشرية المتعددة والمتعاقبة ، التي اتجهت من شبه الجزيرة العربية الى مناطق متعددة ، من ضمنها وادي النيل . فقد « أكد عدد من مشاهير علماء الآثار أن الهجرات من جزيرة العرب لم تقتصر على سورية وفلسطين والبنان والعراق بل تعدتها الى مصر أيضاً ، حيث يعتقد بأن جماعات نزحت من جزيرة العرب الى وادي النيل واستقرت فيه في حدود الألف الرابعة قبل الميلاد ، فجاءت هذه الجماعات الى مصر من يريخ السويس أو من طريق جنوب الجزيرة عبر مضيق باب المندب (٢٢) » . وهذا ما أكد عليه روم لاندو ، اذ كتب حول ذلك في سياق حديثه عن الهجرات العربية القديمة ، ما يلي : « والمؤرخون يجعلون من شبه جزيرة العرب موطناً

(٢١) انظر مجلة (دراسات تاريخية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً) .

(٢٢) محمد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦ . هذا النص يستشهد به أيضاً أحمد سوسة ، في كتابه : العرب واليهود في التاريخ - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٦ .

للساميين . أما القول بأن شعوباً متمدنة هاجرت إلى تلك الديار فدعوى يعوزها الدليل . . على عكس ذلك ، ان الساميين البداة هاجروا من بلاد العرب عندما تضخم عدد السكان وأمسى الطعام نادراً . وأن لدينا في الواقع لوثائق تنهض برهاناً على انطلاق عدد من هذه الهجرات من بلاد العرب ابتداء من عام ٣٥٠٠ قبل الميلاد . في تلك السنة اندغمت جماعة سامية في شعب مصر الحامي ، وغمرت جماعة أخرى حضارة بلاد الرافدين السومرية لكي تعطينا بابليني عصر متأخر . . . (٢٣) » .

والمسألة ، بالنسبة إلى أصحاب ذلك الرأي ، لا تتوقف عند الاقرار بأن أصول سكان وادي النيل القدماء تتحدر من الجزيرة العربية ، بل هم ينتقلون إلى حلقة أخرى أعلى . فهم يرون أن تلك الجماعات العربية جاءت إلى مصر « ومعها حضارة أرقى مما كان في مصر ، فجاءت بحسب رأيهم بفن التحنيط وبالكتابة الهيروغليفية (٢٤) » . كما « ادخلت معها معرفة المعادن وبخاصة النحاس ، وأدخلت معها كذلك الديانة الوثنية العربية وفنونها ونظمها الاجتماعية والسياسية (٢٥) » .

ولعل اعتراضاً ينشأ على الرأي السابق القائل بأن فن التحنيط والكتابة الهيروغليفية استجلبا من خارج مصر إليها . ولكن ما يهمنا هنا هو الرأي الآخر المتعلق بكون سكان وادي النيل القدماء ذوي اتصال اتنوغرافي ولغوي بالشعوب التي تحدرت من شبه الجزيرة العربية .

فاذا رجعنا إلى باحثين آخرين من ممثلي هذا الرأي ، وجدنا A. W. King يقرر ، بوضوح ، في كتاب له (٢٦) ، المسألة التالية : « أما مصر فقد نزع

(٢٣) روم لاندو : الاسلام والعرب - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠ .

(٢٤) محمد عزة دروزة : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقاً ، ج ٢ ، ص ١١ . وأحمد سوسة : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقاً .

(٢٥) انظر : نفس المرجعين السابقين ومعطياتهما .

(٢٦)

A. W. King : Egypt and Western Asia in the Light of recent Discoveries-London 1907 .

الساميون اليها من عهد قديم جداً . ويؤخذ من الاكتشافات الأثرية الأخيرة أن العصر الحديدي بمصر يبدأ بدخول الساميين إليها ، أي أن المصريين قبل دخول الساميين لم يكونوا يعرفون الآلات الحديدية ، فأثامهم الساميون بالحدادة في أقدم أزمنة التاريخ المصري ، ولعلمهم حملوا اليهم ذلك من وادي الفرات عن تمدن سومري الأصل ، اكتسبه الساميون بالمجاورة قبل فتح بابل وحملوه الى مصر . ومما يستدلون به على قدم نزوح الساميين الى مصر أن أقدم آلهة المصريين (فتاح) (٢٧) ، سامي الأصل (٢٨) .

أما غوستاف لوبون فيتعرض للغة المصرية القديمة ، واصلا الى « أن كل جذور اللغة المصرية القديمة ومعظم قاموسها يتركب من عناصر سامية حتى أجبر وميتها » (٢٩) .

ان ذلك الموقف من الجذور أو بعض الجذور لحضارة وادي النيل القديمة يجعلنا نقر اقرارا واضحا بالعلاقة الاثنية واللغوية والتاريخية بين وادي النيل والساميين ، أي بينه وبين شعوب الشرق السامية . كما يدعونا الى

(٢٧) أو بتاح .

(٢٨) أورد هذا النص أيضا جرجي زيدان : العرب قبل الإسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٥ . وكذلك أحمد سوسة : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢٩) أنور الرفاعي : الانسان العربي والتاريخ - نفس المعطيات المقدمة سابقا .

يبدو أن رد اللغة المصرية القديمة بكاملها الى اللغة السامية ، أمر ما يزال خاضعا للاخذ والرد بين علماء اللغات القديمة . ولئن ما لا يخضع للشك ، في هذا السياق ، هو التأكيد على وجود وشائج قوية بين مجموعة اللغات « السامية » من طرف واللغة المصرية . المندرجة اصطلاحا في اطار اللغات « الحامية » ، من طرف آخر . وهذا ما يثير اليه نسيب وهيبه الخازن ، حين يكتب : « هناك مجموعة من اللغات دعاها العلماء منذ نهاية القرن ١٨ (المجموعة السامية) . . . وبعد ذلك ظهرت الوشائج اللغوية بين هذه المجموعة ومجموعة أخرى من شمال أفريقية وشرقها دعاها العلماء باسم ولد آخر من أبناء نوح ، اتباعا للتقليد التوارثي السائد قبل الأبحاث العلمية المتقدمة ، فسميت المجموعة (الحامية) ، وما زالت التسميتان الاصطلاحيتان متبعين لسهولة التعبير » . (نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب - بيروت ١٩٧٩ ، ص ١١٨) .

النظر الى اقوام ذلك الوادي على انها تمثل أحد جذور وروافد الفكر السامي،
أو العربي ، بالمعنى الذي أشرنا اليه سابقاً .

ولعله من المهم ، في هذا السياق ، أن نورد رأي هنري بريستد على
هذا الصعيد ، وهو الباحث المدقق في وادي النيل القديم : « ان اقواماً
سامية من عرب آسيا طرأوا على وادي النيل وعمموا فيه لغتهم وصبغوه
بصبغتهم ، كما هو ظاهر من النقوش المصرية القديمة ، وان لغتهم حافظت
على ساميتها (عروبتها) بمرور الزمن ، بالرغم مما طرأ عليها من تغيير وتحريف
باختلاط السكان (٣٠) .

ويحدد كمال حسين الطريق الذي سلكه المهاجرون الساميون باتجاه
وادي النيل ، بانه كان طريق الصومال : « ان المصريين والسودانيين من
أصل واحد ، وانهم جاءوا الى وادي النيل من بلاد العرب عن طريق الصومال،
على ما تدل عليه البحوث والاستقرارات (٣١) » .

في هذا السياق تبرز أهمية إبراز الوجه الآخر من « وادي النيل » .
فنحن نعني بهذا الأخير ليس مصر فحسب ، تلك التي تشكل الشطر الشمالي
من ذلك الوادي . نحن نعني به ، أيضاً ، شطره الجنوبي . وقد اشتمل
على « بلاد النوبة والسودان وبعض أنحاء الحبشة والذي كان أحياناً يطلق
عليه اسم اثيوبية (٣٢) » . أي أن « اثيوبية » كانت تطلق على السودان والحبشة .

ولقد كانت العلاقات وثيقة بين كلا الشطرين من وادي النيل ، وذلك
الى درجة الوحدة السياسية والدينية والاقتصادية بينهما . أما « أول
انفصال تاريخي بين مصر وبلاد كوش أو اثيوبيا (فقد) كان بعد انهيار
حكم الاسرة الخامسة والعشرين الاثيوبية عن مصر . وآخر ملك حكم مصر
منها هو تان آمون (٣٣) » .

(٣٠) أنور الرفاعي : الانسان العربي والتاريخ - دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٣ .

(٣١) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٣٢) محمد عزة دروزة : تاريخ الجنس العربي - الجزء الثاني ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣٨ .

(٣٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٣٤١ .

وينقل دروزة عن سليم حسن في كتابه (مصر القديمة) ، ماجاء في نقش يتحدث عن سيرة الملك أماني نيتي . ففي هذا النقش خبر رحلة أنجزها هذا الملك الى الجبل المقدس في نباتا ، وذلك بغاية أداء الشعائر الدينية لوالده آمون رع رب عروش الارض ، وتلقي التاج من يده . وبهذه المناسبة اقام وليمة عظيمة وزع فيها كثيراً من كتان الوجه القبلي والبحري . كما قرىء في النقش خبر فيضان عظيم للنيل أحدث بعض الاضرار . وقد بذل في سبيل اصلاح مانجم عن ذلك جهوداً كبيرة . كذلك وصف الملك نفسه في هذا النقش ، بأنه (حور الذهبي قاهر كل البلاد الاجنبية ملك الوجه القبلي والوجه البحري نهر اب رع ابن رع أماني نيتي يريكي (٣٤) .

أما من الناحية التاريخية والإثنية فيمكن القول بأن سكان بلاد السودان (وبعض سكان الحبشة) يمثلون خليطاً ، يغلب عليه اولئك الذين وفدوا من جنوب الجزيرة العربية (٣٥) . وهذه الوضعية تكتسب صيغة أكثر وضوحاً وتدعياً ، حالما نتبين التكوين اللغوي الرئيسي الذي هيمن في السودان القديم (والوسيط والحديث بمزيد من الوضوح) . فهذا التكوين كان يمتح من جذور سامية لغوية ، تبلورت هناك أكثر فأكثر باتجاه اللهجة (أو اللغة) العربية . ويمكننا أن نورد مثالا على ذلك بعض المفردات التي نواجهها في السودان . تلك هي : « ابريم . . . أم بقول - أم درمان - ابو هراز - ام شنقة - ابو خراز - ابو دليق - بلل - بربر - باري - تنزه - الثيب - جبل

(٣٤) نفس المرجع والمعطيات السابقة ٣٤٤ . بعض الباحثين يركز ، في دراسته لامبراطورية كوش في النوبة القديمة ، على فترة الخمسين عاما التي توحدت فيها مصر والسودان ، وحيث كان فيهما ملك الكوشيين ملكا مزدوجا ، أي في مصر والسودان . ففي تلك المرحلة من التوحيد بين البلدين يلاحظ المرء اتجاها واسعا وعميقا لتشابك الوضعية الدينية الاسطورية والاجتماعية الاقتصادية للكوشيين (السودانين) بالوضعية المماثلة للمصريين .

(انظر : جان لوكلان : امبراطورية كوش والحضرة الزدهرة في النوبة القديمة - ضمن مجلة « رسالة اليونسكو - باريس ، اكتوبر ونوفمبر من عام ١٩٧٩ ، ص ٥٥ - ٥٧ ») .
(٣٥) حسن كمال : تاريخ السودان القديم . عن : انور الرفاعي - الانسان العربي . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣٩ .

تعلي - جنس - جبل فبا - جبال شنقول - جبل الداير - حلفا - حنك -
حلة كركبان - خندق - دبور - در - دنقلة - دبة - ديكة - دارة - سواكن
سبوع - سمنة - سكوت - سبت - شكا - صلب - صنم - عمده - فرص
كلكل - كلابشة - كوبان - كاكا - كتم - واو (٣٦) .

تلك المعطيات ، وأخرى عديدة تاريخية واقتصادية ولغوية ثقافية ، تسمح
لنا بأن نوسع دائرة موضوع بحثنا ، بحيث تبرز السودان - أي معظم
الشاطر الجنوبي من وادي النيل - بصفاتها أحد مظاهر المجتمعات الشرقية
السامية (العربية) القديمة . بل إن وادي النيل ، هنا ، يمثل ، في شطريه ،
مستوى اقتصادياً ولغوياً ثقافياً متكاملًا بصورة أساسية ، وذلك ضمن الوحدة
التاريخية الاثنوغرافية والانتولوجية للشعوب السامية (العربية) .

وإذا كان هنالك كثير ممن يأخذون بذلك الرأي المتعلق بوادي النيل ،
خصوصاً شطره الشمالي (٣٧) ، فإنه يوجد ، كذلك ، من يشكك فيه ، أو
يدور عليه دون أن يقف عنده . فباسم « القومية المصرية » تارة ، والخصوصية
في « الطريقة الذهنية » تارة أخرى ، وباسم خصوصية « جغرافية » مرة
ثالثة الخ . . ، يبرز من يؤكد على أن مصر القديمة (وربما كذلك الوسيطة
والراهنة) امتلكت مسارها « القومي » الخاص .

وهذا ما نلاحظه ، على نحو الخصوص ، لدى جمع من الباحثين
المصريين والاجانب . فلقد سبق وتعرفنا الى مفهوم « الخصوصية » عند
أنور عبد الملك فيما يتصل بالمجتمع المصري (٣٨) . إلا أن ما يهمنا من هذا
هو ، بصورة محددة ، انطلاقه من أن ذلك المجتمع يؤلف « قومية مصرية »

(٣٦) نعوم شقير : تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته (عن أنور الرفاعي - نفس المرجع
والمعطيات السابقة) .

(٣٧) مثل : طه باقر - مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج ١ . أنور الرفاعي - في اجابة له
ضمن (كيف نكتب تاريخنا القومي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١١) .

(٣٨) انظر : من التراث الى الثورة . . . نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١٠ - ٧١٨ .

على طول امتداد تاريخه . فقد كتب محلياً مفهومه لـ « الأصالة » : « يمكن البحث عن الأصالة ، بعد الاعتراف بأن العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متميزة ، على مستوى أو في صعيد الروح المجردة ، أي في مستوى مثالي (٣٩) » .

بعد ذلك ينتقل الى « تخصيص » تلك « الأصالة » ، فيكتب : « ان المجتمع المصري ، بوصفه مجتمعاً ثابتاً ، تواجد على أرض مصر . كما هي الآن منذ نحو سبعة آلاف عام ، ومن قبلها ما يقرب من عشرة آلاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمال وادي النيل . المجتمع المصري الثابت ، أي المجتمع المصري القومي أو (القومية المصرية) عاش في سهل ضيق حول ضفتي النيل وهو محاصر بالصحارى ، وهذا في منطقة جغرافية مسطحة من الشلالات الى البحر الأبيض (٤٠) » .

على ذلك ، أي بحكم الضرورة الجغرافية ، يمثل المجتمع المصري نسيجاً ذاتياً . فهو قد ولد قومية خاصة به ، هي « القومية المصرية » : تلك التي حافظت على شخصيتها عبر الحضارات التي تتالت على مصر ، وهي الفرعونية والقبطية والاسلامية العربية (٤١) .

أما من أكد على « الطريقة الذهنية » فقد رأى ان المصريين يشكلون شخصية

(٣٩) انور عبد الملك : الفكر العربي في معركة النهضة - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٠٤ .

(٤٠) انور عبد الملك : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٨ .

(٤١) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٩ . يشارك انور عبد الملك ، في طرحه . هذا ، جمع من المثقفين المصريين والليبراليين والماركسيين . فاحمد صادق ساعد يعلن في كتابه (في ضوء النمط الآسيوي للانتاج ، تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي - بيروت ١٩٧٩ ، ص ٥٢٣) ما يلي : « ورد لفظ (القومية المصرية) في هذه الدراسة من وقت لآخر . والشائع من الناحية النظرية ان القومية لا توجد الا في ظل النظام البرجوازي . . . نعتقد ان تلك الفكرة النظرية لا تنطبق على الحالة المصرية . . . ومن هنا ما نلاحظه بوضوح شديد خلال التاريخ المصري ، وهو بقاء وادي النيل مصرياً رغم توالي الاثنيات المختلفة على حكم مصر » .

ذهنية خاصة مستقلة ، وتميزة عن « الطريقة الذهنية » الخاصة بالساميين .
فقد كتب جون ا . ولسن في بحثه عن مصر ، سالكا ذلك الموقف : « فطريقة
الساميين ، ولهم بالصحراء صلة ، كان التمسك بالتقاليد تمسكاً لا يلين ،
ومقاومة المستجدات لانها تغير من نقاوة الحياة وبساطتها . اما طريقة المصريين
فكانت قبول المستجدات ودمجها في فكرهم دون التخلي عن القديم والبالى .
وهذا معناه انه يستحيل علينا ان نجد في مصر القديمة نظاماً فكرياً بالمعنى
الحديث (٤٢) » .

ومثل ذلك الحكم نواجهه لدى مجموعات يخيل اليها انها تتعاضد ضمن
أوساط المستشرقين . بل اننا نستطيع تسجيل الملاحظة التالية ، وهي ان
النزعات والاتجاهات العرقية الحديثة والمعاصرة على صعيد دراسة تاريخ
الشعوب الحديثة والمعاصرة ، يمكن ان نجد أحد مصادرهما في مثل تلك المواقف
من الحضارات المصرية والسومرية والبابلية الخ . . . ذلك ان اللاحاح هنا لا
يتركز على التمايز العرقي ، بقدر ما يكسب طابعاً فكرياً أو جغرافياً - فكرياً .

وبطبيعة الحال ، سوف يكون من السذاجة البالغة ان ينظر الى سكان
وادي النيل على انهم متطابقون كل التطابق مع الشعوب القديمة في العراق
والشام والمغرب العربي والجزيرة العربية . ان مثل ذلك الامر يشكل خرقاً
صراحاً للواقع التاريخي العياني نفسه أولاً ، وللمقولة الخاصة بالعلاقة الجدلية
بين العام والخاص ثانياً .

ولعلنا مدعوون الى القول بأن التركيز على مسألة وادي النيل ، كما
يظهر مما سبق ، انما هو بسبب من أن فريقاً كبيراً من الباحثين والأورخين
العرب والاجانب لا يقرون بانتماء سكانه القدماء الى دائرة شعوب الشرق

(٤٢) جون ا ولسن : مصر (ضمن كتاب : ما قبل الفلسفة - تأليف ه . فراتكفورت ، وه .
ا . فراتكفورت ، وجون ا . ولسن ، وتوركيلد جاكوبسو ، بغداد والقاهرة وبيروت
ونيو يورك ١٩٦٠ ، ص ٤٥) .

«القديم التي خرجت من شبه الجزيرة العربية ، أو من بلاد الشام» (٤٢) . أو أنهم يجادلون في مثل هذا الانتماء ، وبشكون في وجوده . ثبت ذلك ونحن نعلم أن معظم الباحثين والمؤرخين ، إن لم يكن كلهم ، يقرون بالرابطة التكنولوجية والאתوغرافية بين تلك الشعوب .

ان حتماً نسبياً لذلك الأمر ، يحوز على أهمية تاريخية منهجية ونظرية بالنسبة الى بحثنا هنا .

ولقد أشرنا ، فيما سبق ، الى اتساع دائرة الباحثين والمؤرخين الآخذين بموقف ايجابي من المسألة المطروحة . ولا سبيل ، في هذا السياق ، الى تجاوز ما كتبه عالم المصريات جان فركوتر حول ذلك . فهو يقرر ، في ضوء معطيات تاريخية وجغرافية وאתوغرافية ، أنه « لا يمكن اعتبار سكان مصر عرقاً صافياً في اي من الأزمنة . يبقى أن اكثرية هؤلاء السكان من حيث الأصل بالذات هي أفريقية . ويبدو أن العرق المتفوق كان دائماً حامياً أي انه ينتمي الى الشعوب الأخرى في أفريقيا الشمالية والشرقية ، كشعوب البدجا في أفريقيا الشرقية والبربر في ليبيا الذين ينتمي اليهم الطوارق والقبيل الحاليون . ولكن هذا العرق الحامي ذاته لم يبق صافياً . إذ لا شك في أن عناصر سامية امتزجت به باكراً قادمة من الشمال عن طريق

(٤٣) . حول ذلك يكتب ل . دولا بورت في كتابه (بلاد ما بين النهرين - حضارة بابل وآشور ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٦٢) : « ما رانا نجهل حتى يومنا هذا منشأ الساميين الاول الذين نزحوا من ديارهم الاصلية وتوطنوا سهل الفرات الأدنى . هل هو شبه الجزيرة العربية ، وهو الرأي الذي ساد حقبة طويلة من الزمن ؟ أم هو بلاد الاموريين ، وسورية وفلسطين ، تبعاً لنظرية هي أقرب زمننا الينا ؟ على هذه المعرفة تترتب ، ولا شك ، نتائج خطيرة ، أهمها تحديد مدى تأثير الحضارة البابلية في شعوب آسية الصغرى ، وسواحل البحر المتوسط » .

ونحن وان كنا نقر بوجود مثل تلك النتائج الخطيرة فيما لو ثبتت النظرية الثانية حول أصول الساميين ، فاننا نسير الى أن كلا الامرين (القول بالأصل الشامى والقول بالأصل الجزيري العربي للساميين) سواء فيما يتصل بهذا السياق من بحثنا هنا .

شبه جزيرة سيناء أو على الأرجح من الجنوب عن طريق البحر الأحمر
والصحراء العربية(٤٤) .

وجان فركوتر إذ يقر بوجود عناصر سامية في مصر ، يعود الى التخفيف
من شأنها ، وذلك حيث يرى انها ذابت في الكثرة الحامية السائدة : « وقد كان
في السابق ميل لتضخيم هذه الاضافة السامية التي منا لبثت في الواقع
ان ذابت في الكثرة الحامية . ويجب ان نذكر أيضا بضعة اضافات نوبية
وهذه أيضا لم تكن ذات شأن(٤٥) » .

ولكن المؤلف حالما يعالج مسألة اللغة المصرية ، يعلن ما يدعم
الروابط بين المصريين وشعوب الشرق (السامية) ، وذلك على نحو يسهم
في ايضاح انتمائهم الى دائرة هذه الشعوب : « ومن المتفق عليه اليوم بصورة
عامة ان المصرية والكوشيتية (اللغات السودانية) ، والبربرية واللغات
السامية تشكل خمس فئات من اللغات مستقل في الواقع بعضها عن
بعض ، انما كلها مشتقة من لغة قديمة واحدة . . وهذا ما يفسر أوجه
الشبه العديدة التي نلاحظها بين المصرية واللغات السامية . (٤٦) » .

إن أوجه الشبه العديدة هذه بين اللغة المصرية واللغات السامية ،
والتأثير الذي نجم عن اختلاط الساميين بالحاميين ان ذلك يسير به طه
باقر ، على لسان الباحثين في أصول اقوام الشرق الأدنى ، حتى حدود
نوعية بعيدة . فهو يعلن ان هؤلاء يرون بأن هجرة مهمة من الساميين
ذهبت الى مصر في حدود الالف الرابعة قبل الميلاد واختلطت بالسكان
الاصليين فنتج عن هذا الاختلاط بينها وبين الحاميين الاصليين ، المصريون
كما نعرفهم في التاريخ(٤٧) .

(٤٤) جان فركوتر : مصر القديمة - بيروت ، ضمن سلسلة (ماذا اعرف ، رقم ١٥) ، ص ٢٤ .

(٤٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٥ - ٢٦ .

(٤٧) انظر : طه باقر - مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، ج ١ ، بغداد ١٩٧٣ ، ص ١١٦ . ذلك
الرأي يأخذ به أيضا أحمد سوسة (العرب واليهود في التاريخ - نفس المعطيات المقدمة سابقا) .

ولعل عنصراً آخر يزيد المسألة العتيقة دقة وعمقاً ، وهو ما يراه جمع من الباحثين من أن اللغة العربية هي اللغة الأم ، التي انطلقت منها مختلف اللغات واللهجات السامية (٤٨) .

وقريب من هذا الرأي ما يعلنه جمع من الباحثين الألمان في التاريخ العربي : « نستطيع أن نطلق من الحقيقة ، وهي أن اللغات واللهجات العربية تنتمي إلى عائلة اللغة السامية . وعلى هذه الحقيقة يسمح لنا بأن نبني التقرير التالي ، وهو أن المجموعات السكانية ذات اللغة السامية تنحدر تاريخياً من مناطق شبه الجزيرة العربية الصحراوية ومن واحاتها . . (٤٩) » . وهذا ، بدوره ، يشير إلى أننا نواجه ، في هذا السياق ، مسألة واحدة بوجهين اثنين ، هما السامية و العربية . أما المسألة الواحدة فتجد أحد أوجه تعبيرها الدقيق في وحدة منحدراتها الجغرافية والتاريخية ، أي في أرض الجزيرة العربية .

وإذ يكون الأمر كذلك ، فإننا نستطيع الوصول إلى نتيجة حاسمة في نطاق هذا البحث . تلك هي أن اللغات السامية - **منظوراً إليها من موقع تاريخي جغرافي** - هي لغات عربية . أما إذا انطلقنا من موقع لغوي ، فإن الحديث يغدو مشروعاً وضرورياً عن لغة عربية ضمن لغات سامية ، تنتمي جميعها إلى مصدر واحد . وفي هذه الحال ، تبرز اللغة العربية بصفتها آخر العنقود ، أي بمثابتها الحلقة التي استطاعت - بفعل عوامل

(٤٨) انظر حول ذلك : أحمد سوسة - العرب والتاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٥١ . عمر فروخ - العرب والاسلام . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠ . جواد علي - تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦٦ .

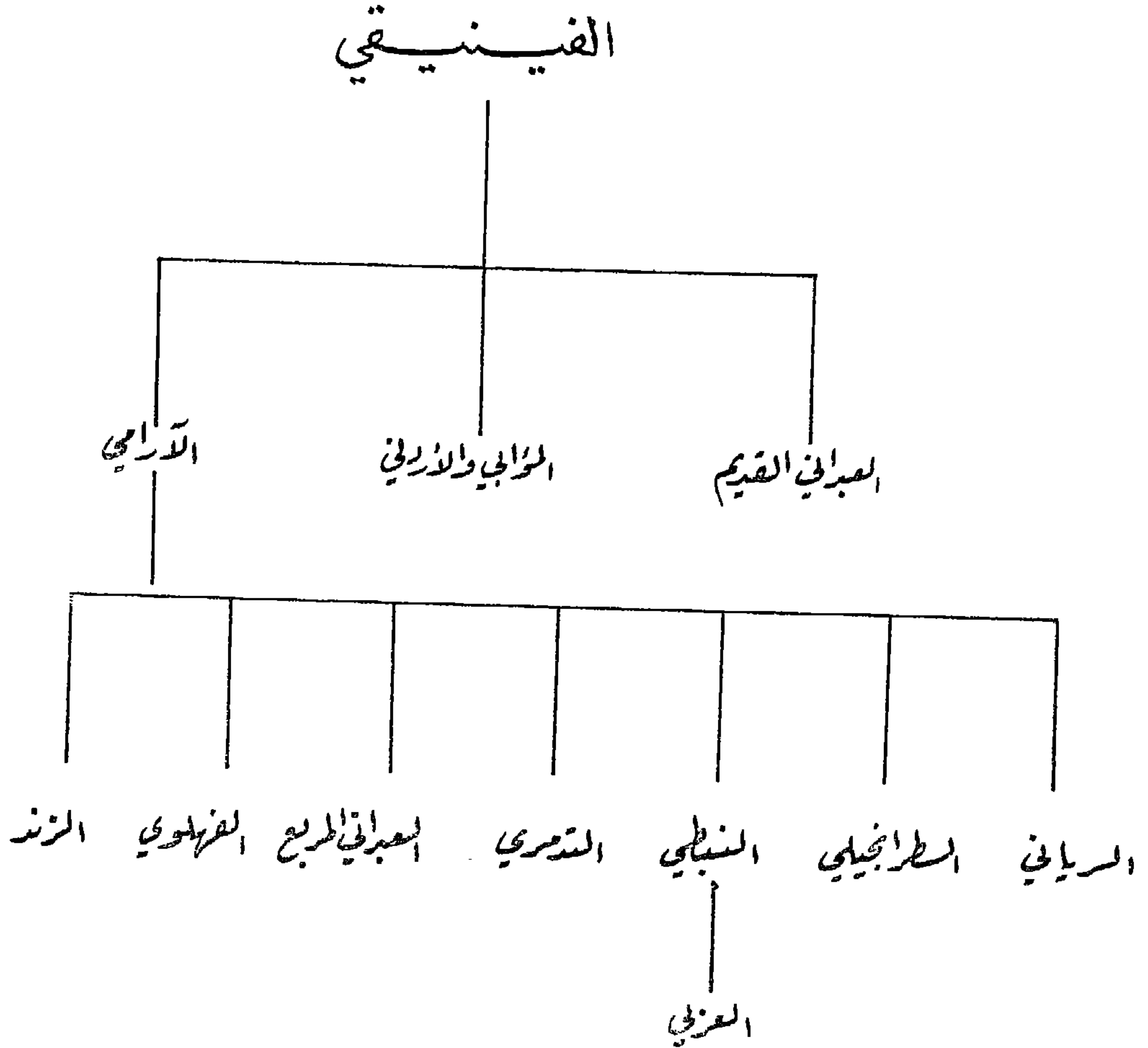
٤٩١

Geschichte der Araber 1 — Autorenkollektiv — Berlin 1971, S. 1

في نطاق هذه المسألة ، هنالك من يرى أن أصل اللغات السامية يعود إلى الكتابة السومرية ، بحيث يبرز السومريون بصفتهم الاسس البعيدة لتلك اللغات . (انظر في ذلك ، مثلاً : جورج رر - أصل اللغات السامية ونطورها ، ضمن مجلة : الكتاب ، القاهرة ، يوليو ١٩٥٣ ، ص ٨٧٣ - ٨٧٦) .

اجتماعية تاريخية ولفوية - الاستمرار والتحول الى لغة مجموعات
بشرية كثيفة .

والعلاقة بين اللغة العربية وبقية اللغات السامية لا تقتصر على
تلك الواجهه . بل ان الامر امتد ايضاً الى كتابتها . فقد تبين ان « الكتابة



العربية تندمج في مجموعة الطرائق السامية(٥٠) » . والشكل الوارد على الصفحة ذات الرقم ٥٩ يوضح أنساق هذا الاندماج(٥١) .

ذلك كله يضعنا أمام ضرورة التشكيك بجدارة وجهة النظر التعددية الاتنولوجية والاتنوغرافية في فهم التاريخ (المصري والعراقي والمغربي . .) أي النظرة التي تبرى في هذا الاخير تاريخ شعوب متعددة متباينة . فقد درج باحثون ومؤرخون مصريون وأجانب على النظر الى تاريخ مصر على انه تاريخ الفراعنة أولا ، والاقباط ثانياً ، والعرب المسلمين ثالثاً . من هذا الموقع يكتب محمد عماره ، في معرض بحثه في تاريخ مصر الفاطمي : « . . فأصبحت مصر العربية . . بعد مصر القبطية . . وبعد مصر الفرعونية . . صفحة جديدة ومجيدة في التاريخ المتصل للشعب المصري(٥٢) » . لا شك انه من الممكن ، بل من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك

(٥٠) ر. بلاشير : تاريخ الادب العربي - المجلد الاول ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٨٥ .

إذا كنا ، فيما عرضناه ، لم نخرج عن آراء مجموعات كبيرة من علماء الآثار والانتروبولوجيا والتاريخ واللغة ، فاننا لا نرى ضرورة مناقشة مثل وجهة النظر التالية : « يتمثل العنصر الجوهري في نظرية الاستاذ (عبد الحق فاضل) في ارجاع اللغات الاوربية والسامية الى ام واحدة موطنها الاصلي الجزيرة العربية وأطراف الهلال الخصيب » . (نجيب اسكندر : اللغات الاوربية والسامية تعود الى أصل مشترك - ضمن مجلة : المورد - بغداد ، العدد الاول ١٩٨٠ ، ص ٨٩) .

(٥١) ر. بلاشير : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥٢) محمد عماره : عندما أصبحت مصر عربية - بيروت ١٩٧٧ ، ص ٥ . نعيد الى الاذعان ، مرة أخرى ، رأي أحمد صادق سعد الذي أوردناه في مكان آخر سابق . فهو يلتقي ، في أساس المسألة ، مع رأي محمد عماره . فلقد كتب الاول بأن « ما نلاحظه بوصوح شديد خلال التاريخ المصري . . هو بقاء وادي النيل مصرياً رغم توالي الاثنيات المختلفة على حكم مصر » . وعلى الرغم من الاختلاف الظاهري بين رأيي الكاتبين ، فانهما يقيان متفقين في المسألة الرئيسية ، على صعيد هذا البحث . فاذا انطلق عماره من تعدد الاثنيات البشرية في مصر ومن القول بأن هذه الاثنيات لم تبقى على السطح أو تظل غير مندمجة في حياة المصريين ، بحيث أصبح تاريخ مصر تاريخ اثنيات متعددة ، إذا كان المنطلق لدى عماره على ذلك النحو ، فان أحمد صادق يرفض تلك التعددية الاثنية في التاريخ المصري لصالح « نقاء » الاثنية المصرية « وبقاء وادي النيل مصرياً » .

التعاقب في الشعوب ، ولكن دون ان نفهمه انتقالاً من نوعية شعبية اتنولوجية و اتنوغرافية و لغوية الى نوعية اخرى . ذلك لان تاريخ مصر يمثل وحدة نسبية انصهرت فيها التمايزات بين مختلف التسميات الشعبية التي عاشت في مصر . فكأن المسألة هنا تقوم على وحدة جدلية بين استمرارية ولا استمرارية ذلك التاريخ المصري .

ولعلنا نستنبط تشابهاً منهجياً تاريخياً مثيراً للانتباه بين وجهة النظر تلك من طرف ، وبين وجهة نظر اخرى تعلن عن شخصيتها تحت اسم « الصهيونية » من طرف آخر . فهذه الاخيرة بلورت أحد أهدافها الرئيسية في فكرة « العودة » الى « الوطن المقدس » ، فلسطين . وهي ، في ذلك ، تنطلق من أن « اليهود » لهم الأحقية التاريخية بفلسطين على « العرب » . لأنهم كانوا السابقين الى إعمار هذا البلد .

في سبيل تدعيم وجهة النظر الصهيونية تلك ، يعمل ممثلوها على خلق القناعة بأمرين ، يرون فيهما منطلقين لفهم « الحق التاريخي » لليهود في فلسطين . الأمر الاول يكمن في الاقرار بـ « نقاوة الاثنية العرقية اليهودية » بصورة تميزهم عن بقية الشعوب : « ... لا توجد أجناس نقية نقاوة مطلقة ، ولكن اليهود نسبياً هم بدون أدنى ريب أنقى عرق بين جميع أمم العالم المتمدنة (٥٣) » .

أما الأمر (المنطلق) الثاني فينهض على القول بقدمية اليهود في نزوحهم الى فلسطين بالقياس الى العرب ، هؤلاء الذين يحدد دخولهم الى فلسطين - في هذه الحال - بدخولها من قبل عمر بن الخطاب في القرن السابع : « ان الشعب اليهودي نزح الى فلسطين من بلاد الرافدين في حدود الألف الرابعة قبل الميلاد بقيادة ابراهيم الخليل ولم يكن عددهم آنذاك يتجاوز أربعة آلاف شخص (٥٤) » .

(٥٣)

Sokolow N. : History of zionism. London, vol . I, P. 189 .

(٥٤)

Mordecai I. Soloff : How the Jewish People grew up ?



المسألة تتحدد ، على ذلك النحو ومن موقعي وجهتي النظر المشار اليهما فوق ، بأسبقية تاريخية للفراعنة في مصر على العرب ، ولليهود في فلسطين على هؤلاء . ومع الاشارة الى الخطأ التاريخي الذي يتعمد خلقه وتعميمه منظر الصهيونية حول اسبقية اليهود في النزوح الى فلسطين (٥٥) ، فانه لا سبيل الى تجاوز الموضوعة التاريخية المنهجية والواقعية التاريخية التي نرتكن اليها في هذا البحث . تلك هي النظر الى شعوب الشرق القديم المتحدرة من شبه الجزيرة العربية (أو من بلاد الشام) ، ومن ضمنها شعبا وادي النيل وفلسطين ، من حيث هي ، بأحد المعاني ، توضعات بشرية تشترك في مجموعة من السمات الاتنولوجية والاتنوغرافية واللغوية . أما اعتبارنا لها على ذلك النحو ، فينطلق من كونها تمثل اطاراً تاريخياً ، بالمعنى الذي حددناه في موضع سابق (٥٦) . نقول هذا ، دون أن نغفل واقع التعاقب الزمني لتلك التوضعات البشرية وما أحدثه من تمايز نسبي في بناها الإثنية والاتنوغرافية واللغوية (٥٧) .

ولعل أهمية وجدوى مسألة التعاقب الزمني ذاك تبرزان خصوصاً



يشير الى هذا الكتاب أحمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٣ .

(٥٥) انظر حول ذلك : أحمد سوسه - نفس المصدر الاخير السابق ، ص ١٧ - ٣٧ . من وجهات النظر الاخرى ، التي يلجأ اليها عادة للتدليل على بطلان فلسطينية الفلسطينيين ، القول بالتمييز بين « الفلسطينيين » و « الفلسطينيين » . فانطلاقاً من هذا التمييز يؤكد على أن السكان الاصليين لفلسطين كانوا (الفلسطينيين) ، الذين وفدوا في الماضي السحيق من جزر اليونان الى فلسطين ومنحوا هذه الاخيرة اسمها . هاهنا ، يقام سد بين هؤلاء (الفلسطينيين) وأولئك الكنعانيين المنحدرين من الجزيرة العربية والذين نزحوا الى فلسطين وانصهروا بمن وجدوهم فيها ، أي بالفلسطينيين . (انظر موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية لعبد الوهاب مسيري ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، القاهرة ١٩٧٥ ، بصفتها أحد الامثلة على الانزلاق في مثل ذلك الخطأ المنهجي التاريخي) .

(٥٦) انظر : الفقرة (٢) من الفصل الثاني من هذا القسم الاول .

(٥٧) ذلك التمايز النسبي للتوضعات البشرية في مصر لا يمكن تحميله أكثر مما يحمل ، أي كونه نسبياً . هذا يشير الى أن للمسألة وجهاً آخر ، هو انتظامها ضمن انساق مشتركة رئيسية

في الحالات المماثلة للحالة التي نحن بصدددها . وعلى مثل هذه الحالات تبنى مواقف
مصلحية نفعية منافية للحقيقة التاريخية ، يجعل منها منطلقات منهجية
لسائل خطيرة ، كمسألتي وادي النيل القديم وفلسطين . حائذ ووفق
ذلك ، ينظر الى وادي النيل على أنه ذو خصوصية ثابتة مطلقة . كما يطاح
بالحقيقة التاريخية التالية ، وهي أن اليهود دخلوا فلسطين لفترة محددة
بعد دخول الكنعانيين اليها واقامتهم فيها بعهد طويل .

وإذا كنا قد قمنا ، حتى الآن ، باستقصاء ومناقشة وتنهيج آراء
ووجهات نظر مختلفة حول الاصول الإثنية والتاريخية واللغوية للمصريين ،
فان أصحاب هذه الآراء ووجهات النظر لم يخرجوا ، على كل حال ،
عن نطاق « الأرض » البشرية التي نعيش فوقها . ونحن اذ نقر بذلك ، فاننا
لا نتعدى الاقرار البسيط بأوليات بسيطة ضرورية في العلوم المتعددة ،
الطبيعية والانسانية .

والأمير المشير هو أن يوجد من يشكك بتلك الأوليات ، ويدعو الى
الأخذ بعالم غيبي اعجازي لتفسير أصول الحضارات القديمة المصرية
والبابلية الخ . . ففي منطوق أنيس منصور ، مثلا ، الذي يحاول « دائما - . .
أن يعلم . . ولكن الله - دائما - أعلم » ، « سوف نفنى دون أن نعرف
من أين جاءت هذه الحضارة (البراهنة) ، وعلى أي الحضارات قامت
مدننا ومصانعنا .

ولا نزال نجعل تماما كيف ظهرت الحضارة الفرعونية مكتملة ناضجة
مرة واحدة وهكذا . كأنها كانت في مكان ما من العالم ، ثم نقلت وقامت . .

إثنية واثنوغرافيا ولغويا . ومن هنا ، فإن الصيغة التي يطرحها السيدسن هي أيضا غير
دقيقة . ففي بحث له بعنوان (الشخصية العربية : النسق الرئيسي والانساب الفرعية -
ملاحظات أولية - ، مجلة « المستقبل العربي » ، ٩ / ١٩٧٨ ص ١٥٤) ، يحدد هذه الصيغة
على النحو التالي : « فالتاريخ المصري يتسم بعمق المجال التاريخي ، وبالتنوع الشديد ،
وبالحلقات الممتدة . ولا يمكن فهم هذا التاريخ بغير الوعي بأنه يتضمن ثلاث حلقات رئيسية هي :



ومن الذي أقام الهرم ؟ هل هم الفراعنة ؟ ولماذا ؟ هل هم أناس آخرون من كواكب أخرى ؟ ولماذا ؟ (٥٨) .

ويجيب أنيس منصور عن تلك التساؤلات بـ « الاعجوبة » التالية : « ولكن شيئاً عجيباً غريباً حدث يوم ١٦ مارس سنة ١٩٦٤ . فقد أرسل شخص مجهول اسمه (م . ن . ي) رسالة الى كل الهيئات العلمية الكبرى في فرنسا يقول فيها وبلغة علمية دقيقة : انني مكلف بأن أبعث اليكم برسالة تلقيتها من سكان كوكب بروكسيما . . . ويقول أيضا أن أبناء المريخ . . . جاءوا الى الارض والتقوا ببنات الارض وأحبوهن وتناسلوا . وكان لهم نسل من العباقره . . . ويقول هذا الرجل المجهول : وهناك أدلة أخرى على هبوط سكان بروكسيما الى الارض . . . هكذا يقول الرجل المجهول من الكوكب المجهول والحضارة السرية (٥٩) » .

هكذا اذن ! ان البحث عن الحضارات القديمة وفيها لم يعد ، حسب منصور ، من شؤون العلوم التاريخية . لقد تحول الى أحجية « سوف نفنى دون أن نعرف » مصادرها . وبذلك ، أيضا ، يحول البحث في تلك الحضارات من مشكلة علمية الى سر اعجازي .



الفرعونية : والقبطية ، والعربية الاسلامية . . . ونفس المنهج الخاطيء يطبقه هؤلاء الذين لا يؤمنون بعروبة مصر . ولذلك تجدهم يرتدون بأبصارهم الى الحلقة الفرعونية ، زاعمين ان المصريين الحاليين هم سلالة الفراعنة القدامى ، أو أنهم أبناء الاقباط ، متجاهلين خطورة الحلقة العربية الاسلامية التي اعادت تشكيل رصياغة الشخصية المصرية ، وربطتها ربطاً لن تنفصم عراه بالشخصية العربية » .

ان وجه الاعتراض على تلك « الصيغة » يكمن في أن السيديسن يرى في التاريخ المصري شخصيات ثلاثا ، وليس مستويات ثلاثة لشخصية واحدة .

(٥٨) أنيس منصور : الذين هبطوا من السماء - بيروت ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٣٠٢ ، ٣٣ ،

٣٧ - ٣٨

(٥٩) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٥٦ ، ٥٨ .

تبقى أمامنا مسألة أخيرة تنصل بتحديد الجذور التاريخية البعيدة لمنطقة عربية راهنة ، هي شمال أفريقية . تلك المسألة هي ضبط الإجابة عما إذا كنا مخولين بالتحدث ، أيضاً ، عن تلك المنطقة بصفتها بقعة تدرج في إطار الحقل العربي - السامي .

حول هذه المسألة نواجه آراء متباينة الى درجة التضاد . ولكننا نستطيع الوصول الى وضوح أولي عام حولها ضمن جملة من الأبحاث التي نهض بها جمع من الأوربيين والعرب في العقود الأخيرة .

ففي كتاب (تاريخ أفريقيا الشمالية) ، تواجهنا مجموعة من الآراء تمثل حصيلة بحث أنجزه مؤلفه شارل اندري جوليان . ولعله من الوارد أن نقول أنه يهيمن على تلك الآراء غياب الاتساق المنطقي النظري .

يكتب شارل اندري جوليان ما يلي ، محددا تسمية شمال أفريقية على نحو يوحي بالاعتقاد بأن هذه البقعة لا علاقة تاريخية لها بالشرق العربي (السامي) : « وأفضل تسمية هي : بلاد البربر إذ أن سكانها يكاد يكون جميعهم من البربر دون سواهم ، وإن وجد بربر خارج حدودها (٦٠) » .

ويعلن الكاتب ، في مكان آخر ، أن البربر « لا يكونون جنساً منسجماً من حيث الأنتروبولوجية (٦١) » ، وإن كانت هنالك أبحاث « حديثة تسمح لنا بالاعتقاد أن البربري يستمد أصوله من عنصرين أساسيين : إنسان مشتق من العربي وإنسان ما قبل المتوسطي . ومهما يكن الأمر فإن ملاحظات أغلبها قديمة ومستمدة من البربر الحاليين تبين تنوعهم الأنتروبولوجي (٦٢) » .

وإذ يعترف المؤلف ، ضمناً ، باستحالة القاء وضوح كاف حول أصول البربر العرقية ، فإنه يتجه صوب القطاع الذي يمكن أن يقدم كلمة على هذا الصعيد : قطاع اللغة . هاهنا تنتقل المسألة الى مستوى يتيح لها إمكانية طرحها على نحو أولي : : فإن البربر يتكلمون لهجات ليبية من المحتمل أن

(٦٠) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية - تونس ١٩٦٩ ، ص ١٢ .

(٦١) نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ٦٧ .

(٦٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ٦٨ .

يكون أصلها البعيد هو أصل اللغات السامية (٦٣) .

وهذا يشير الى أننا غدونا في موضع تقصي الأصول البعيدة لـ « البربر » .
وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من أن نأتي على الواقعة التاريخية التالية
والتي أجمع المؤرخون على صحتها. تلك هي أن كلمة « بربري » لا تنطوي
على أي مدلول عنصري أو لغوي أو ثقافي . إذ « لم يطلق البربر على أنفسهم
هذا الاسم ، بل أخذوه من دون أن يروموا استعماله عن الرومان
الذين كانوا يعتبرونهم أجنب عن حضارتهم وينعتونهم بالهمج Barbari
ومنه استعمل العرب كلمة برابر وبرابرة (مفردة بربري (٦٤)) » .

وهذا ما جعل البعض يميلون الى اطلاق صفة « المغربي » على البربر ،
دون أن يصلوا الى اقتطاعهم من سياق تاريخهم السامي (٦٥) اللغوي على
الأقل . فعبد الرحمن بن محمد الجيلاني ، الذي يأخذ بذلك الرأي (٦٦) ،

(٦٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ٧٨ .

(٦٤) نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ١٢ .

انظر حول ذلك ، ايضا : مجاهد مسعود - تاريخ الجزائر - الجزء الاول - بلاتاريخ
ومكان الاصدار ، ص ٣٩ . وعبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر
العام - الجزء الاول ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٤٨ . هاهنا ، نقرا ما يلي حول لفظ (بربري) :
« انما هو وضعي يراد به عند اليونان (صوت الالثنخ) أو هو كل انسان أجنبي عنهم لا يتكلم بلغتهم ،
ومن ثمة أطلقه اليونان أنفسهم على سكان هذا الوطن وعلى غيرهم ممن هو ليس يونانيا
كأمة الطاليان فانها كانت تسمى عندهم (برباريا) » .

(٦٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٤٩ .

(٦٦) يكتب المؤلف المذكور (في نفس المرجع السابق ، ص ٦١ - ٦٢) ما يلي : اللغة البربرية هي
« كغيرها من سائر لغات البشر ذات لهجات وصيغ مختلفة كما هو مشاهد من أهلها الى الآن
بين سكان القطر الجزائري والمراكشي فهناك لهجة خاصة بزواوة - بلاد القبائل - تختلف في
بعض مصادرها من لغة الشاوية وبني مصاب (مزاب) وبني صالح بجبل البليدة والشلوح
والتوارك الخ ... ولا يزال اسم (تماشغت) أو (تمازغت) يطلق على جميعها بمعنى اللغة
المازيفية ، وكلها ترجع الى جلد واحد يمت بصلة الى اللغات السامية ... وعثر



يورد الواقعة التالية : « فهم (الامازيغ) كما جاء في تصريحهم امام الخليفة عمر بن الخطاب حينما ذهب اليه الوفيد بعد فتح مصر ، فانتسبوا امامه التي مازيغ ، وانهم اصحاب البلاد الواقعة بين خليج (البحر الاحمر) والبحر المحيط ولم يقولوا له أنهم (بربر) (٦٧) » .

هكذا ، اذن ، نجد انفسنا امام فكرة اولية محورية : ان البربر ذوو جذور ترتد الى مصادر سامية ، بالمعنى اللغوي على الاقل . وهذا يوصلنا الى وجه آخر من المسألة ، ذلك هو ان صلة شمال افريقية بالعالم السامي لا تبدأ مع نزوح الفينيقيين الى هناك وتأسيسهم مستوطنات خاصة بهم (قرطاجة خصوصاً) في القرن التاسع قبل الميلاد ، كما يعلن جمع من المؤرخين والباحثين (٦٨) . ان تلك الصلة تغدو ، ضمن ذلك المنظور ، أكثر قدماً . بل انها تبدو بنوعية أخرى تتحدد بكون « البربر » انفسهم ساميين ، أو ذوي جذور سامية .

أما كيف بلغت « السامية » شمال افريقية ، فهذا تم ، على سبيل الترجيح ، عن طريق أحد أمرين ، أو عن طريقهما معاً : الهجرات البشرية السامية التي انطلقت منذ الالف الرابع قبل الميلاد من الجزيرة العربية باتجاه الهلال الخصيب ووادى النيل وشمال افريقية ، والتأثر اللغوي المباشر وغير المباشر . فبالنسبة الى هذا الأمر الأخير ، لا يستبعد أن تكون لغة البرابرة « أخت لغة قدماء المصريين والليبيين » ، وخصوصاً اذا ما اعتمدنا مقالة من يقول أن قدماء المصريين هم من سلالة سكان الجزائر ومراكش (٦٩) .



الباحثون من علماء الآثار على نقوش مكتوبة بالخط الحميري على صخور من دواعد وتمود ومشهد ووادي ثقب هي قريبة الشبه جداً من نقوش الخط البربري الموجود بناحية الهفار من القطر الجزائري .

(٦٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٦٨) انظر ، مثلاً : انور الرفاعي - الانسان العربي والتاريخ ، دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٨ .

(٦٩) عبد الرحمن بن محمد الجبلاني : تاريخ الجزائر العام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص



وجدير بالاهتمام البالغ ان نأتي ، في هذا السياق ، على وجهة نظر من قالوا بأن أفريقية هي موطن الساميين الأصلي . وقد قال بذلك المستشرق نولدكي ، ومن بعده بارتون . . وكان داروين قد شجع على القول بذلك الموطن الأول ، حين افترض أن أصل الانسان الأول كان أفريقية .

وقد قال نولدكي برأيه ذلك انطلاقاً من التشابه الكبير بين اللغتين السامية والحامية (٧٠) . ونحن هنا لا نبتغي ، من وراء ذلك ، المفاضلة بين أفريقية وآسية من حيث الأصل للسامية ، ولا نهدف إلى البت في مثل هذه القضية الخطيرة الشائكة . ان هدفنا الرئيسي من ايراد تلك الآراء ، يكمن في التأكيد على أن شمال أفريقية لم يكن ، في تاريخه القديم ، بعيداً عن السامية .

ومن ثم ، فالحديث عن شمال أفريقي سامي (عربي بالمعنى الذي أخذنا به في هذا البحث) لا يبدأ مع دخول الفينيقيين في أوائل الالف الأول قبل الميلاد ، وانما يعود إلى أزمنة أقدم بكثير ، وهذا ، بدوره ، يجعلنا ننظر إلى الشعب الذي أطلق عليه لفظ (بربري) ، على أنه ينتمي إلى عائلة الشعوب السامية .

ذلك كله يفتح أمامنا أفق الوصول إلى نتيجة لها دلالتها المبدئية على صعيد بحثنا هذا . تلك هي أنه ليس بوسعنا ، في دراستنا للفكر العربي منذ ارهاصاته الأولى ، أن نتجاوز مظاهره في شمال أفريقية (المغرب العربي) ، من حيث هي أحد مجالات هذا الفكر التي شخص فيها .

٤٧ . يذكر هنا بما قلناه سابقاً في معرض الحديث عن المصريين القدماء ، من ان لفتهم كانت ، أيضاً ، ذات مصدر سامي . ونورد هنا امراً لعله ذو دلالة خاصة في هذا الحقل . ففي المصدر الاخير (ص ٦٠) ، يكتب المؤلف حول تسمية نهر النيل ما يلي : « كما تشهد لنا بذلك أيضاً كلمة (نيل) نفسها فهي تسمية بربرية اسوبية لا محالة سمي بها مجرى نهر مصر المشهور » .

(٧٠) انظر حول ذلك : نسيب وهيبه الخازن - من الساميين إلى العرب ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١ .

وإذا كنا تصدينا لشمال أفريقية (المغرب العربي) في سياق تنهيج النظر إلى التاريخ العربي القديم ، فائناً نظن أننا لسنا بحاجة إلى القيام بجهد أثبات « سامية » الجزيرة العربية بجنوبها وشمالها ووسطها . فهذا أمر نافل . ذلك أن اثباته يتضمنه بذاته ويشير إليه . وعلى ذلك ، فالقضية بوجهها هذا ، تغدو واضحة في سياقها الذي ترد فيه هنا ، في هذا الكتاب .



تخلص من ذلك كله إلى أمرين ذوي دلالة منهجية مبدئية بالنسبة إلى المبحث الذي نقرا فيه . الأمر الأول ينهض على تحديد مصطلح « التاريخ العربي القديم » بأنه تاريخ وادي النيل ، وما بين النهرين ، وبلاد الشام ، وشبه الجزيرة العربية ، وشمال أفريقية (المغرب العربي) (٧١) . ومن ثم ، فإن « الفكر العربي القديم » هو فكر تلك البلدان والمناطق . وكذلك ، فإن تأريخاً لذلك الفكر يعني التزاماً « موضوع البحث » المحدد هنا .

في هذا السياق من طرح القضية ، تبرز ضرورة التعرض لوجهة نظر راهنة لها مساس مباشر بقضيتنا هنا . وجهة النظر هذه تتلخص برفض النظر إلى التاريخ العربي القديم انطلاقاً من المواقع الجغرافية ، التي أتينا على تعديلاتها فوق ، معتبرة أن هذا الموقف يمثل ، بصورة ما ، شططاً في البحث التأريخي العربي .

أحد ممثلي وجهة النظر تلك ، هشام جعيط « الإسلامولوجي المتميز » ، كما وصفه كاتب أجرى معه حواراً (٧٢) ، يحدد المسألة المعنية ضمن الصورة التالية : « الرجوع إلى الفترات قبل الإسلامية له أسباب ثلاثة : الأول وهو امتداد روتيني للبحوث الأوروبية الاستعمارية . والثاني هو

(٧١) انظر حول ذلك : مجلة - دراسات تاريخية ، مشروع كتابة تاريخ العرب ، نفس التعليقات المقدمة سابقاً ، ص ٤٦ - ٥٠ .

(٧٢) حوار مع هشام جعيط : مجلة « الفكر العربي المعاصر » ، العدد ١٢ أيار ١٩٨١ ، ص ٩٠ .

وقع استغلال هذا الماضي قبل الاسلامي - ضمن توجه سياسي اقليمي - انه ضد الاسلام والقومية العربية ، انه بحث للدفاع عن الاقليمية . الشعور الفرعوني في مصر والشعور القرطاجي في تونس . .

والثالث هو ان هناك اتجاهاً جديداً في الرجوع الى الفترات قبل الاسلامية لا من وجهة النظر الاقليمية ، ولا من خلال منظور البحاثة الكلاسيكيين الاوربيين ، ولكن من منظور القومية العربية بصفتها عاملاً منفصلاً عن الاسلام كان له وجود قبل الاسلام . والقومية العربية ترى في الاسلام جزءاً تأسيسياً من جملة الاجزاء التأسيسية للشخصية العربية . ان العروبة - حسب هذه النظرة - تسبق الاسلام ، وقد تنفصل عنه الآن أو مستقبلاً . وهذه النظرة ايديولوجية مثل النظرات الاقليمية (٧٢) » .

في ذلك النص نبين خطأ من التشويش اللا تاريخي يلتقي ، في أساس المسألة ، مع لا تاريخية الاقليميين والقومويين ، على حد سواء . لم خصر قضية « الرجوع الى الفترات قبل الاسلامية بتلك الاسباب الثلاثة » ؟ لعلنا محقون في القول بأن ذلك التنهيج لدراسة التاريخ العربي عموماً ، و « القديم » منه على نحو الخصوص ، يمثل وجهاً من أوجه الاشكالية المهيمنة على صعيد تلك الدراسة . وهو ، بهذا المعنى ، لا يخرج عن دائرة الفكر اللاتاريخي ، الذي ما يزال يحيط بظاهرتي الاقليمية والقومية وبأنماط أخرى من الذهنية العربية .

ان العودة الى المراحل ما قبل الاسلامية في المنطقة العربية الواسعة امر مشروع ، على الأقل ، من موقع الدراسات التاريخية الاثرية المتعاطمة . في الأهمية العلمية . وإذا انتقلنا الى الصعيد القومي التاريخي والتراثي ، فانه ليس من الضروري أن ننتزع المسألة من سياقها التاريخي الموضوعي لحساب الظاهرتين المشار اليهما ، أو للانزلاق في « الامتداد الروتيني للبحوث الاوربية الاستعمارية » .

(٧٢) نفس المراجع والمعطيات السابقة - ص ٩٤ .

من طرف آخر ، نحن لسنا أمام خيارين اثنين لا ثالث بينهما فيما يتصل بالموقف من الاسلام في التاريخ العربي : رفضه كاملاً أو تبنيه كاملاً . من موقع منهجية الجدلية التاريخية التراثية ، يمكن طرح المسألة وفق قانون « الاختيار التاريخي التراثي » . اذ بحسب ذلك ، يغدو الأمر كله مرهوناً بالوصول الى واحد من أوجه هذا القانون واخضاع ذلك الموقف من الاسلام له . وهذه الأوجه هي « التبني التاريخي » و « الاستلهام التراثي » و « العزل التاريخي (٧٤) » .

ان النظر الى التاريخ ما قبل الاسلامي ، الرافدي والشامي والجزيري والنيلي والمغربي على أنه ذو سمة عربية (سامية ، بالمعنى الذي أتينا عليه في حينه) ، ينطلق ، كما مر معنا ، من موقف تاريخي واثنولوجي اتنوغرافي ولغوي . ولئن نظرنا الى « العرب » على أنهم « آخر العنقود » بالنسبة الى شعوب المناطق العربية المشار اليها ، وعممنا ، من ثم ، شخصهم على هذه الشعوب بحيث استبدلنا مصطلح « العرب » بـ « الساميين » ، أقول ، لئن فعلنا ذلك ، فأننا هدفنا من ورائه الى تفسير السابق باللاحق ، بعد أن كنا قد قمنا بتفسير اللاحق بالسابق .

اضافة الى ذلك ، نشير الى أن استبعادنا لمصطلح « الساميين » بغية تفسير التاريخ القديم للمناطق الجغرافية التي سمينها فوق ، نجد مسوغه التاريخي المنهجي في أنه مصطلح غامض مشوش لا تاريخي أولاً ، وجزئي قاصر (يستند الى اللغة فحسب) ثانياً . بينما أخذنا بمصطلح « العرب » انطلق - على العكس من ذلك - من أنه واضح محدد تاريخياً أولاً ، وشامل (ينهض على المقومات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية واللغوية الثقافية) ثانياً .



(٧٤) انظر كتابنا : من التراث الى الثورة ... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً (الفصل الخامس بالاختيار التاريخي التراثي ، ص ٧٢١ - ٧١٨) .

« وإذا كان ، الآن وفي هذا المنهج من طرح المسألة ، لا بد من تحديد « البداية »
أو « البدايات » الزمنية لذلك التاريخ المعني (بالرغم من لهجة التبسيط
التي يظهر فيها هذا القول) ، فإننا نجد أمامنا مجموعة من المعطيات
التاريخية التي أمكن استجلاؤها مع اتساع عملية البحث التاريخي العربي
بواكتشاف الكتابة الهيروغليفية والكتابة المسمارية . إذ من خلال هتين
الكتابتين استطلع علماء مؤرخون تفحص وقراءة الكتابات التي وجدوها
على مجموعات ضخمة من الرقم والالواح . . . ، تم اكتشافها نتيجة عمل
شاق وطويل من الخفريات .

وغني عن البيان أن النظر إلى المجتمعات العربية القديمة ، من حيث
هي سياق موحد ، بالمعنى التاريخي الذي أوضحناه فيما سبق ، لا يعني
أن نغض النظر عن وجهها الآخر المتمم ، وهو تمايزها بصورة من الصور
والى هذه الدرجة أو تلك . وهذا التمايز يبرز ليس على صعيد ذلك التحديد
التاريخي للمجتمعات العربية وبنياتها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الثقافية
فحسب . انه يظهر ، كذلك ، في إطار البدايات الزمنية التي انطلقت
منها تلك المجتمعات .

ان تلك الوضعية تظهر ، بصورة خاصة ، على صعيد المنطقة الشرقية
والمنطقة الغربية من المجتمعات العربية القديمة . ذلك أن معالجة أولية عامة للخطوط
« العريضة لتاريخ العالم القديم في منطقة البحر المتوسط » تثير الانتباه الى حقيقتين
أساسيتين ، هما التاليتان : « ١ - سبق المنطقة الشرقية من بحر
المتوسط في الدخول الى التاريخ ، وتسارع تطورها الحضاري . ويتمثل
ذلك في الحضارات الراقية ، المصرية ، الكنعانية ، الايجية ، . ٢ - تأخر
المنطقة الغربية من المتوسط حوالي ألفي سنة ، ثم تدرج دخولها في الحقبة
التاريخية في أزمنة مختلفة ، وعلى درجة متفاوتة من التطور (٧٥) .

(٧٥) هشام الصفدي : أضواء جديدة على تاريخ المغرب - ضمن مجلة « الامالة » ، الجزائر ،
العدد ١٤ و ١٥ ، ١٩٧٣ ، ص ٩٩ .

ان ذلك التأخر الزمني التاريخي لتاريخ المغرب القديم له
« أسباب عديدة . . . يرد في مقدمتها الوضع الجغرافي - المناخي الذي فرض
نوعاً من العزلة ، نتيج عنها بقاء في التطور ، وخاصة في الانتقال من العصور
الحجرية الى العصور التاريخية . . . » (٧٦) .

و دون ان نفصل في ذلك الامر ، نشير الى ان الوضعية الجغرافية
المناخية كان لها دورها الاساسي سواء في مراحل استقرار مجتمعات
المغرب العربي القديم او في مراحل تكونها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي
الاولى . هاهنا نجد انفسنا مدعوين الى اثبات ان ما خلص اليه البحث
التاريخي بمختلف ميادينه من نتائج ، يتسم بصحة تاريخية ذات طابع
نسبي . وهذا ، بدوره ، يتصل ، ولا شك ، بحركة الهجرات البشرية التي
انطلقت من شبه الجزيرة العربية ، او من بلاد الشام ، على رأي البعض
من الباحثين والمؤرخين (٧٧) .

(٧٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ١٠٠ .

(٧٧) انظر ثانية : ل. دولابورت - بلاد ما بين النهرين . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا .
وجدير بالذكر هنا ان وجود الساميين في العراق اكثر قدما من وجود السومريين هناك ،
على رأي البعض من العلماء . فلقد « أكد علماء وجود العنصر السامي في جنوب العراق
قبل دخول السومريين اليه . أما النظرية التي مفادها عن سبق الحوريين للساميين في
جنوب العراق فقد أصبحت في خبر كان وتخلي عنها مقديها . ودخول بل سكنى العناصر
السامية جنوب العراق قبل دخول السومريين اليه امر طبيعي لقرب الصحراء من جنوب
العراق والاتصال ما بينهما . ومن الصعوبة بمكان تحديد الوقت الذي
دخلت به العناصر السامية جنوب العراق » . (سامي سعيد الاحمد : السومريون وتراثهم
الحضاري - بغداد ١٩٧٥ ، ص ٤٧ - ٤٨) .

ولعل ذلك يشير ، اولا ، الى قدم الوجود السامي عموما في العراق خصوصا . اذ انه
يعود الى ما قبل ٢٧٠٠ ق م . ، أي الى ما قبل تاريخ عصر فجر السلالات
الاولى (انظر نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٥٠) . كما ينطوي على الاقرار ، ضمنا ،
بان مصدر الهجرات البشرية السامية هو شبه الجزيرة العربية ، وليست بلاد الشام .



وغني عن البيان هنا أن القطع بهذا الأمر - انطلاق حركة الهجرات تلك من أحد المصدرين المشار إليهما - لا يمثل بالنسبة إلينا ، على هذا الصعيد من معالجة المسألة ، شأنًا ذا أهمية حاسمة (٧٨) . أضف إلى ذلك ، أن الأخذ بالمصدر الأول لحركة الهجرات تلك ، ما يزال قوياً ، أو ربما كذلك مهيمناً في أوساط الباحثين والمؤرخين . وذلك لأن هذا الرأي يجد دعامة كبيرة له في الواقعة التاريخية التي ذكرناها أخيراً ، وهي أن التجمعات البشرية عامة تهاجر إلى المناطق الخصبة أو الأكثر خصوبة ، وليس العكس . وهذا يصح بشكل خاص على التجمعات البشرية السامية البدوية ، التي انطلقت باتجاه مناطق خصبة .

وإذا كان الأمر على ذلك النحو ، فإننا ننطلق منه هنا في فهمنا للأزمة التاريخية ، تلك التي توضع فيها المجموعات البشرية المهاجرة في المناطق التي استقرت فيها ، في نهاية المطاف .

يكتب فيليب حتي حول حركة الهجرات البشرية السامية ، محدداً الجزيرة العربية بأنها مصدر هذه الهجرات ، ومبيناً الطريق الذي سلكته : « من المرجح أن فئة من عرق البحر الأبيض المتوسط ، هاجرت عبر بوغاز



وذلك لأن الهجرة تتم من منطقة قاحلة أو في طور التحول إلى منطقة خصبة ، وليس من منطقة خصبة ، كبلاد الشام ، إلى أخرى مماثلة .

(٧٨) ل. دولابورت يولي هذه المسألة أهمية خاصة بالنسبة إلى نظرية « أولوية الشعوب البابلية » والموقف منها سلباً أو إيجاباً . فكتب حول ذلك وبصيغة إشكالية ، ما يلي : « فإذا ثبت أن الساميين الأول الذين اختلطوا بالسومريين ، إنما هم فرع من الشعوب السامية الغربية ، وأن قدامى ملوك كيش وأوروك من أصل أموري ، وأن الحوادث التي جرت في سورية ، وقامت عليها أساطير هؤلاء الملوك قد وقعت فعلاً قبل الحوادث التي أصبحنا نملك عنها وثائق معاصرة لها ، أن ثبت ذلك ، سقطت نظرية القائمين بأولوية الشعوب البابلية ، وأن هذه الشعوب هي المحتد الأول لسائر الشعوب الشرقية . ويترتب على هذا أمور جمة ، منها أن حضارة الشعب الإسرائيلي ليست برمتها بنت الحضارة البابلية ... » (بلاد ما بين النهرين .. - نفس المعطيات المقدمة سابقاً) .

باب المنذب الى الجزيرة العربية ، ومن هناك نزحوا الى بلدان الهلال
الخصيب ، بشكل هجرات متتالية ، حيث اندمجوا بالسكان الاصليين
وأصبحوا فيما بعد يعرفون بالبابلين الاشوريين ، وبالأموريين الذين
استوطنوا شمالي سوريا ، وبالكنعانيين (الفينيقيين) الذين استوطنوا
لبنان ، والآراميين الذين استوطنوا داخل سوريا ، وبالعبرانيين ، وجميعهم
يعرفون بالشعوب السامية (٧٩) .

ونحن هنا لسنا في معرض التدقيق بقضية الأصول الجغرافية البعيدة
التي انحدرت منها تلك الشعوب ، وضمنها شعب وادي النيل القديم .
الامر يتعلق ، هنا ، بهجرات ما عرف بالشعوب السامية من شبه الجزيرة
العربية الى الهلال الخصيب (بلاد ما بين النهرين) ووادي النيل .

وكما نرى ، فان فيليب حتي لا يتحدث عن هجرة من تلك الهجرات باتجاه
وادي النيل ، بل يقصرها على بلدان الهلال الخصيب . وهذا شأن
يظهر أنه دحض من كثير من الباحثين والمؤرخين ، كما أتينا على ذلك ،
بإيجاز ، في حينه .

فانطلاقاً من دراسات علمية « قام بها عدد من علماء الآثار والتاريخ
(ثبت) أن الحضارة الإنسانية الام نشأت في جزيرة العرب ، وفي جنوبها
على التخصيص ، وأن معظم السكان الذين استقروا في وادي النيل وعلى
ضفاف الرافدين وفي بلاد الشام أي شمال شبه الجزيرة العربية حتى جبال
أرارات من بلاد الأناضول إنما هم هجرات كبرى صادرة عن شبه جزيرة
العرب ، خرجوا منها في موجات متعددة فيما قبل التاريخ وفيما بعده .

(٧٩) فيليب حتي: خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٥٢ .
هنالك الكثير من الباحثين الذين يرجعون مصدر الهجرات السامية الى الجزيرة العربية.
انظر ، مثلاً ، الى جانب حتي في المرجع السابق :

Geschichte der Araber - Ebenda, S. 1 — 2 .

وثبت أن هذه الهجرات حصلت منذ أربعة آلاف عام قبل الميلاد (٨٠) .
ولعل معظم الباحثين والتؤرخين ، على سعيد هذه المسألة ، مجمعون
على أن بداية تاريخ الشعوب السامية في بلاد ما بين النهرين (الأكاديين) ،
وفي وادي النيل هي تقريباً واحدة . إذ إنها تنطلق من الألف الرابع
ق . م . (٨١) علماً أن بداية التاريخ في وادي النيل ربما توضع ، بالصورة
التي يؤرخ لها ، قبل بداية تاريخ ما بين النهرين (٨٢) . وقد أورد باحثون
آخرون معطيات أخرى تعود بتينك البدايتين الى عهود أكثر قدماً . فقد
دلت التقديرات الراديوكاربونية radiocarbonic على أن تلك المنطقة
(الشرق الأدنى) كان يسكنها حتى حوالي ٦٠٠٠ ق . م . بعض الشعوب
الميزوليثية كانت تمارس الصيد وأن واحدة من أقدم القرى التي اكتشفت
حتى الآن بنيت حوالي ٥٠٠٠ ق . م . أو ربما قبل ذلك . . . وتوجد هذه
القرية العتيقة - قرية جارمو Jarmo - في منطقة التلال المطلة على
وادي دجلة والفرات بالعراق . .

(٨٠) البر نصري نادر في تقديم لكتاب « دراسات تاريخية عن أصل العرب وحضارتهم الانسانية
تأليف محمد معروف الدواليبي - مجلة (هنا لندن) ، كانون الثاني ١٩٧٤ ، ص ٤٥ » .
حول تاريخ الجزيرة العربية الاقدم والمتسم بالخصب والامطار انظر المرجع السابق .
وكذلك : مجلة « العربي » ، عدد أيار ١٩٧٨ ، ص ٧٠ .

(٨١) نفس المصدر والمعطيات السابقة . ايضاً احمد سوسه : العرب واليهود في التاريخ - نفس
المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٦ . وكذلك ه . فرانكفورت وآخرون : ما قبل الفلسفة ،
نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٨-١٤٩ يضاف الى ذلك جان فركوتر : مصر القديمة -
نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥ - ٦ . وروم لاندو - الاسلام والعرب -
نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

(٨٢) يكتب جان فركوتر (مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً) : « فتاريخ مصر اذن
يشكل أطول تجربة انسانية حضارية . فهو يمتد على الأقل منذ الألف الرابع حتى
العهد المسيحي » .

وقد وجد ما يماثل ذلك تماماً في أريحا Jericho القديمة
بفلسطين ، حيث يحتمل أن تكون أقدم المدرجات أو الطبقات معاصرة لقرية
جلرمو . . ، ولكن أريحا العتيقة كان لها بالفعل كل خصائص المدينة
الحقيقية (٨٣) .

أما الشعوب الأخرى (الفينيقيون والعموريون والآشوريون والكلدانيون
والآراميون والانباط والتدمريون والغسانيون والمناذرة) ، فقد انطلقت
مهاجرة على امتداد مراحل لاحقة متعددة تنطلق من الألف الثالث ق . م .
حتى القرن السادس الميلادي (٨٤) . وبصورة اجمالية عامة ، تكون من
الهجرات الأولى « مثل الحضارة القديمة وهي اليمن وحضرموت على رأس
المثلث ، ووادي النيل في أحد ساقى المثلث ، وأراضي الرافدين في الساق الثاني
وما بين هذين الساقين بلاد الشام في قاعدة المثلث (٨٥) » .



نستطيع الآن ، بعد ما استعرضناه من مسائل في هذا الفصل (الثاني)
وفي الفصل السابق (الأول) ، أن نسجل أمرين يتصلان بصورة مباشرة
بموضوع بحثنا هنا ، كما يتضمنان دلالة منهجية ونظرية أولية بالنسبة
اليه .

الأمر الأول يكمن في أننا تخلصنا من « الجاهلية » أو « العصر الجاهلي » ،
بمثابته وهماً أيديولوجياً إسلامياً أو قومياً ، أو من حيث هو تعبير عن

- (٨٣) وليام هاويز : ما وراء التاريخ - القاهرة - نيويورك ١٩٦٥ ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
بل هنالك باحثون محدثون يرجعون تاريخ أريحا الى مراحل أكثر قدماً . من هؤلاء
B. Brentjes . فقد كتب ، في سياق بحثه في بدايات الحيوانات الأهلية ، ما يلي :
« في أريحا اكتشفت فوق بقايا معبد أحرق حوالي عام ٩٤٠٠ ق.م طبقات تجمعات بشرية
سميكة عدة أمتار ومؤلفة من أنصاف بدو كانوا يزرعون القمح ويربون الماعز » .
(٨٤) انظر : أنور الرفاعي - الانسان العربي والتاريخ ، ص ١٨ - ٢٠ . وأحمد سوسه :
العرب واليهود في التاريخ نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٤ - ١٧٨ .
(٨٥) البير نصري نادر : تقديم لكتاب « دراسات تاريخية . . » - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

قصور نظري معرفي تاريخي مشروط بظروف وحدود البحث العلمي
التاريخي في التاريخ العربي .

وبطبيعة الحال ، فان النقد الذي وجهناه الى ذلك الوهم سيحتفظ
بمشروعيته وأهميته بالنسبة الى مراحل وعصور تاريخية عربية أخرى
لاحقة ، سيتعين علينا البحث فيها في أجزاء تالية من هذا « المشروع » .
من هذه المراحل والعصور ، تلك التي أطلق عليها بعض الباحثين تعبيرات
من أمثال التالية : ما قبل الاسلام ، وفجر الاسلام ، وضحي الاسلام ،
وظهر الاسلام الخ . . . فكأن المسألة هنا تدور حول مركز محوري ، يحدد
ما قبله وما بعده من موقعه هو وفي ضوءه وعلى أساس الادوات المنهجية
التي يتيحها هو ، ليس إلا .

ولا بد من أن نوضح هنا ، بعدما استعرضناه من مسائل على هذا
الصعيد ، وجهاً من المسألة ذا أهمية فائقة بالنسبة الى فهم الادانة
الاسلامية للعصر السابق على الاسلام ، « العصر الجاهلي » ، سواء
اكانت تلك الادانة ايديولوجية دينية واجتماعية أو تاريخية .

فلقد مارس الاسلاميون الأول ، مرتكزين الى القرآن والسنة والجيل
الأول من المسلمين ، « اختياراً تاريخياً تراثياً (٨٦) » تجاه المرحلة العربية
والمراحل غير العربية السابقة عليه .

ولا شك أنهم ، في ذلك ، مارسوا حقهم التاريخي والتراثي المشروع .
فهم ، مثلهم مثل غيرهم من أصحاب المذاهب والعقائد والأديان
والنظريات ، لم يخرجوا عن دائرة المواجهة للزمن السالف عليهم والمعاصر
لهم ، في آن . بيد أنهم ، في موقفهم من هذا الزمن ، جعلوا من « العزل
التاريخي » - وهو العنصر السلبي في الاختيار التاريخي التراثي -
محور موقفهم ذلك .

(٨٦) أرجع ، ثانية ، الى ما كتبناه ، مفصلاً ، حول هذا المصطلح في كتابنا « من التراث الى
الثورة » . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

لقد رأوا في ذلك الزمن « الجاهلي » مرحلة موحشة تافهة ، ضالة
مضللة . أو هي ، بكلمة ، جاهلية جهلاء . فعزلوها تاريخياً ، أي عملوا
على « تنسيقها » من وهي المرحلة التي بدأت بنشوء الاسلام . ولا بد
أن يكونوا قد استندوا ، في ذلك ، الى جملة من المسوغات . ودون أن
تفصل في هذه الأخيرة ، لا سبيل الى تجاوز ذكر المعارضة والمقاومة
اللتين جابهتا الاسلام على ايدي الملأ المكّي ، بصورة خاصة . فقد
تجلى ذلك بموقفين أساسيين ، واحد اقتصادي اجتماعي - وهو الأخطر
والأشد ضراوة - ، وآخر ايدولوجي ديني . بل لعلنا نستطيع القول
بأن هذين الوجهين كليهما كانا متشابكين متلاحمين ، يعبر الواحد منهما
عن الآخر ويشير اليه .

فدعوة الاسلام الى التوحيد أصابت مقتلاً من الوثنية التعددية
الملكية - خصوصاً - . اذ أن التوحيد كان يعني القضاء على الينابيع
الاقتصادية والاجتماعية المتعددة ، تلك التي كانت تولدها الاصنام والاوثنان
بأعدادها الوافرة (٣٦٠ صنماً ووثناً تقريباً) . وقد اقترنت بدينك الوجهين
عناصر أخرى برزت بكثير أو قليل من الأهمية . منها عنصر أخلاقي ، تمثل
بتعاطي الخمر وإدانة المرأة وغيره . وعنصر اجتماعي ، تمثل بالعصبية
القبلية والتهور القبلي ، الخ . . .

وبذلك ، ظهر الاسلام بديلاً عن تلك « الجاهلية الجهلاء » :
« الملك لله وحده » ، بدلاً من « الذي جمع ماله وعدده » . و « الله
الواحد الأحد » ، بدلاً من « الآلهة المتعددة » .

إن ما يهمنا هنا هو أن الاسلاميين قد استخدموا « العزل التاريخي »
حتى درجة عظمى ، ولكنهم ، الى جانب ذلك ، مارسوا ، تجاه الزمن
السابق عليهم وبعض الزمن المعاصر لهم ، « الاستلهام التراثي »
و « التبني التاريخي » - وهما العنصران الايجابيان من الاختيار التاريخي
التراثي - . بيد أنهم اذ فعلوا ذلك ، فإنهم لم ينسوا أن يخرجوا ما
استلهموه تراثياً وما تبنوه تاريخياً من دائرة ما أطلق عليه عصر « الجاهلية » .

يبقى أن نقول أن موقف الإسلاميين بأوجه الثلاثة المشار إليها ،
أي العزل التاريخي والاستلهام التراثي والتبني التاريخي ، كان مشروعاً
على الصعيد الأيديولوجي . ولكنه ، في كثير من عناصره ، لم يكن
مستوفياً مشروعياً نظرية معرفية .

أما الأمر الثاني ، الذي انتهينا إليه من استقصائنا للمسألة المطروحة ،
فيتحدد بالتخلص من وهم « العرقية » ، من حيث هي منطلق منهجي
تاريخي للبحث في التاريخ العربي القديم (وسواه من العصور التاريخية) .
فلقد انطوى ذلك الوهم ، بصفته تلك والمعبر عنها بصيغ متعددة ،
على عاملين سلبيين أسهما في تعويق حركة البحث التاريخي العربي في
التاريخ العربي عامة . أولاهما يكمن في أنه جعل من السير بتلك الحركة
إلى أمام على أساس علمي موضوعي ، أمراً مستحيلاً . أما ثانيهما
فيتلخص بأنه أحال حركة البحث المشار إليها إلى لائحة زائفة وخطرة على
الصعيد الاجتماعي التطبيقي . ويترتب على هذين العاملين ، بطبيعة
الحال ، نتائج مدمرة على حركة البحث العلمي في التاريخ العربي
ما بعد القديم .

وذلك ، بدوره ، يعني أن كلا المنطلقين المنهجيين الزائفين ، « العصر
الجاهلي » و « عرقية » التوجه في البحث ، يشكلان وجهين لمسألة
خاطئة وخطرة واحدة . تلك هي التفريط بالقانونية الداخلية النوعية
للتاريخ العربي ، بمختلف عصوره ومراحلها .



القسم الثاني
الحاضنة الاقتصادية الاجتماعية للفكر العربي
في بواكيره وأفاقه الأولى

الفصل الأول

« غياب ملكية الارض مفتاح الشرق كله »

يكتب ل . دولابورت ما يلي ، محدداً دور الاله - الملك في سومر و آكاد :
« الاله ، سيد المدينة ومالكها الاول . في نقوش مسلة العقبان ، يروي
اياناطوم أن (الملك) ظهر له في المنام . وينادي انثيمانا ، أحد خلفاء اياناطوم :
الاله نين - جرسو (ملكه ومحبه) . . . وتزخر نقوش غودايه ، بوجه خاص ،
بالتلميحات التي تملك الاله نين جرسو . . . وينبه حمورابي ، في مستهل
مقدمة شرائعه ، الى أن الإلهين آنو وإليل قد ضمنا لمردوك ملكاً أبدياً في
بابل (١) . » . والاله «لايتولى بنفسه ادارة مملكته او مدينته ، بل يختار وكيلاً
عنه ، ملكاً . (٢) » . وهذا الملك ان يطول الامر به ، « بعد أن بات الزعيم
الأول مدنياً ودينياً ، حتى يجعل نفسه الها . ولنا على ذلك أقدم دليل في
أسم المنقوش على مسلة مائشتوسو وهو : شرو-كين-ايلي ، وتعني
سرجون الاله (٣) » .

في تلك المواقف ، نتبين الاطار الأولي الرئيسي للعلاقة المتداخلة المتشابكة
والمندغمة بين السماء والارض في أرض البرافدين القديمة . صحيح أن « مجمع
الالهة يعين بشراً فانياً (في هذه الارض) لحكم الناس ، وللمجمع أن يحجب

(١) ل . دولابورت : بلاد ما بين النهرين . . . - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٢ .

(٢) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧٣ .

(٣) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

عنه البركة الالهية في وقت شاء » ، كما يكتب ه . و ه . ا . فرانكفورت (٤) .
ولكن ذلك البشر (الملك) ، الذي يعينه مجمع الالهة ، يكتسب - مع الوقت
وبالتوازي مع ابراز قدراته ومواهبه - شخصية الالهة ، ويصبح عنصراً فاعلاً
وحاسماً ، ضمن حدود السلطة المركزية ، في تحديد مجريات الأمور .

وكذا الامر في مصر . على هذا الصعيد يتفق ه . و ه . ا . فرانكفورت
مع ولسن (٥) . فقد كتب هذا الأخير : محدداً العلاقة بين الاله والملك بما يلي :
« وللآلهة . . . بديلون . . . فان ملك مصر نفسه هو نفسه أحد الالهة وممثل
البلاد بين الالهة . وهو فضلاً عن ذلك الوسيط الرسمي الوحيد بين الشعب
والالهة ، والكاهن المعترف به الأوحده للالهة كلها . . . وأنى للملك أن يكون الاله
الملك ، اذا لم يكن الاله الملك حالاً فيه ، فيصبح الاثنان واحداً (٦) » . ويورد
ولسن نصاً يوضح ذلك . وهذا النص الخاص بتمجيد الملك ، « يعادله بعدد
من الالهة في وقت واحد : (انه سيا) اله الادراك ، (انه رع) ، الاله الشمس ،
(انه خنوم) ، خالق البشر على دولا ب الخزاف ، (انه باستيث) ، الالهة
الحامية ، (انه سخمت) ، آلهة العقاب (٧) » .

هكذا ، اذن ، يبرز الملك الها ، والاله ملكاً . فهما مظهران لوضعية
واحدة . وحتى في الحالات التي يبدو لنا فيها أن المصريين القدماء استخدموا
الرمز للإشارة الى علاقة الملك بالاله ، فان المسألة ظلت تمثل ، في السياق
الرئيسي العام ، موقفاً توحيدياً . ذلك أن المصريين « لم يفرقوا بين الرمزية
والمشاركة . فاذا قالوا أن الملك هو (حورس) ، لم يقصدوا بذلك أن الملك
يلعب دور حورس ، بل قصدوا أن الملك هو حورس بالفعل (٨) » .

(٤) ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٦ .

(٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨٢ .

(٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

ان تلك العلاقة العضوية بين 'الملك و'الاله تعبر عن طبيعة الملكية السائدة
«ولا» ، وعن نمط الدولة الهيمنة ثانياً .

ولقد جرت محاولات لتقصي تلك العلاقة بوجهيها المشار اليهما من قبل
مجموعة من الباحثين ، الماركسيين خصوصاً . وانطلقوا ، في ذلك ، من
موضوعة ماركس الشهيرة بـ « أسلوب الانتاج الآسيوي (٩) » . وقد كنا نحن
من طرفنا قد أتينا على هذه الموضوعة في الجزء الأول من « مشروع الرؤية » ،
وذلك في محاولة منا لاستجلاء الخطوط الرئيسية للتطور الاقتصادي
الاجتماعي في المجتمع العربي القبروسطي .

ولعله أصبح أكثر وضوحاً و يقيناً ان تلك الموضوعة ، بدلالاتها النظرية
والمنهجية ، تمتلك حدوداً رئيسية عامة للانطلاق منها في فهم ودراسة
الوضعية الاقتصادية الاجتماعية النوعية للمجتمع الشرقي القديم في بابل
ووادى النيل وما بينهما وما حولهما . وكنا في حينه - في كتاب « من التراث
الى الثورة » - قد افصحنا عن أن مصطلح « أسلوب الانتاج الآسيوي » قد
لا يكون دقيقاً . بل هو فعلاً كذلك (١٠) . ولكنه يعبر عن واقع ذلك الشرق

(٩) على الصعيد العربي ، هنالك ، على سبيل المثال ، محاولة ابراهيم عامر : الارض والفلاح
والمسألة الزراعية في مصر - القاهرة ١٩٥٨ . ومن الدراسات الجادة المعاصرة على الصعيد
نفسه ، كتاب : في ضوء النمط الآسيوي للانتاج - تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي (نفس
المعطيات المقدمة سابقاً) ، مؤلفه أحمد صادق سعد .

(١٠) انظر : يون بانو - التكوين الاجتماعي الآسيوي في أفق الفلسفة الشرقية القديمة (مجلة
الفكر الجديد ، بيروت ، ايلول وتشرين الاول ١٩٧٠) ، حيث يقترح المؤلف مصطلح أسلوب
الانتاج القبلي . وحكمت قفلجملي (في : تطور أشكال الملكية - بيروت ١٩٧٨ ، ص ٧٠) ،
حيث يقترح مصطلح نمط « الحضارات النباتية » بدلا من « أسلوب الانتاج الآسيوي » . أما
موريس غودوليه فيسير خطوة أخرى الى أمام ، فيعلن أن النعت (الآسيوي) لا يناسب
ما يعنيه « أسلوب الانتاج الآسيوي » « بالمرءة تقريبا . فهو قابل للتطبيق على الممالك
الافريقية التقليدية » . وعلى ذلك ، فان « له على ما يبدو ، في المكان والزمان ، حقل
لتطبيق أوسع بكثير مما يمكن لماركس وانجلز أن يتصوراه » . (موريس غودوليه :



بكثير من العمق ، وان كانت تعوزه تفصيلات وتدقيقات جمة (وبالطبع ، مثل هذا الأمر يمثل إحدى مهمات البحث التاريخي العياني) . هذا أولاً .

أما من ناحية أخرى ، فان استخدام ذلك المصطلح ينبغي أن لا يقود الى مقابلة الشرق القديم بالغرب القديم مقابلة ميثافيزيقية لاتاريخية ، تجعل من العالم القديم طرفين متقاطعين كلياً . (١١)

واذن ، فنحن نتخلى عن ذلك المصطلح (الآسيوي) . اذ أن الأخذ به .



الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية . ضمن : حول نمط الانتاج الآسيوي . تأليف مجموعة من الباحثين ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٥) . وبذلك ، فانه « لا ينبغي . أن نفهم مفهوم (نمط الانتاج الآسيوي) بالمعنى الجغرافي ، على اعتبار أن مناطق شاسعة من أفريقيا تندرج فيه . ومن هنا فان ماركس يستعمل من حين الى حين تعبير (المجتمع الشرقي) كبديل عن (المجتمع الآسيوي) » . (يوجين فارغا : حول نمط الانتاج الآسيوي . ضمن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٤) .

(١١) حول هذا الوجه الهام من المسألة ، يكتب ي . م . دياكونوف في بحث له ، ما يلي : « انه عند المستوى المعاصر من تطور النظرية المادية للتاريخ لا ضرورة للحديث عن تشكيلة آسيوية مميزة - لا فرق أكان المفهوم منها كمرحلة مبكرة من التطور الطبقي للبشرية بكاملها سبقت التشكيلة العبودية (وفي هذا المفهوم يبدو أن اصطلاح أسلوب الانتاج الآسيوي فاشل كلياً) . أو كتشكيلة اجتماعية - اقتصادية ، خاصة فقط ومحصورة بآسيا وتميزها عن بقية البشرية واذا كان بشكل عام من الصعب تبرير وضع آسيا في مقابل أوروبا في العملية التاريخية ، باستثناء بعض الاوضاع التاريخية القصيرة الاجل ، فان هذه المقابلة تعتبر غير ممكنة بالاحرى بالنسبة للعصر القديم . ولا شك أنه في القديم لم يكن هنالك شرق كوحدة نموذجية في الميدان الاجتماعي - الاقتصادي ، مقابلاً للغرب ، وكانت جميع المجتمعات الطبقيّة القديمة بالكامل تشكل وحدة نموذجية ، ولكن وجودها الملموس كان يظهر فقط في تنوع طرق التطور ، التي لا يمكن أن تخضع للتقسيم الى طرق غربية وطرق شرقية ، أوربية وآسيوية » . (ي . م . دياكونوف : الملامح الاساسية للمجتمع القديم في غرب آسيا - ضمن مجلة « دراسات عربية » ، شباط ١٩٧٩ ، ص ١٣٤) .

يحول - في الحالة التي نحن في صدد البحث فيها - دون التعرض لنقاط رئيسية في موضوع بحثنا هنا ، تلك التي تتصل بوادي النيل وبشمال افريقية .

لقد عبر ماركس عن العلاقة بين الاله والملك بوجهيها الاثنين ، الملكية السائدة ونمط الدولة المهيمنة ، بصيغة اقتصادية اجتماعية دقيقة ومكثفة : « بما أن الجماعة المشاعية هنا هي من **انتاج التاريخ** - ليس على صعيد الواقع فحسب ، بل على صعيد وعي الانسان أيضاً - وترجع بذلك الى منشأ ما ، فانها تعطينا الشرط المسبق **للكية الأرض** ، أي لعلاقة الذات العاملة بالشروط الطبيعية لعملها باعتبار الاخيرة تخصها . لكن لا تتحقق هذه الحيازة الا بتوسط وجود الذات العاملة كعضو في الدولة ، أي من خلال وجود الدولة - وبالتالي من خلال **شرط مسبق** يعتبر ذا مصدر الهي (١٢) » .

ولعلنا قادرون على تلخيص ذلك الموقف بجملة من الافكار التي تسمح لنا باكتشاف النواظم الرئيسية للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية - « الشرقية » . ونعني بهذه الاخيرة ، هنا ، تلك التي سادت في بلاد ما بين النهرين ومصر والشام وشمال افريقية (المغرب العربي) والجزيرة العربية . فأول ما يلفت النظر هنا واقع يتسم ، من حيث الأساس ، بغياب الملكية الخاصة للأرض . بالمعنى الكامل والتميز للأرض ، أي بالمعنى الذي اكتسبته في اطار نظرية الحق الروماني . ذلك أن مقومات وجود هذه الملكية لم تكن قد تكونت .

تلك الوضعية ، التي يعبر عنها بمصطلح « المشاعة القروية » أو « المشترك الفلاحي (١٣) » أو « الجماعة القروية (١٤) » ، مثلت في حينه - « التعبير الاخير عن التشكيلة العتيقة للمجتمعات ، اذا جاز القول . . (١٥) » .

-
- (١٢) كارل ماركس : نصوص حول اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٦٥ - ٦٦ .
(١٣) كما يستخدمه ، مثلاً ، أحمد صادق سعد في كتابه « في ضوء النمط الاسيوي للانتاج - تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١ .
(١٤) كما يستخدمه مترجمو كتاب كارل ماركس « نصوص حول اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥ .
(١٥) كارل ماركس : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

ويقصد ماركس بـ « التشكيك العتيق للمجتمعات » التشكيك البدائية
المشاعية .

وقد اكتسب ماركس وإنجلز رأيهما عن الملكية في « الشرق » صيغة
تعميمية مبدئية ، حيث اعتبرا أن « غياب ملكية الأرض هو مفتاح الشرق
كله (١٦) » . وإذا لم يكن لماركس نفسه ولا لصديقه إنجلز أن يفردا إبحاءاً
مطولة منسقة حول ذلك الأمر ، فإن الأول منهما ترك مخطوطاً كتبه في
فترة ما بين ١٨٥٧ و ١٨٥٨ ، وذلك تمهيداً لتأليف كتابيه (نقد الاقتصاد
السياسي) و (رأس المال) (١٧) . كما ترك جملة من الآراء المبعثرة هنا
وهناك في أعماله ، تتعلق بالقضية المطروحة .

وقد كان ماركس وأعياناً موقفه ذلك عميق الوعي ، فكتب عام ١٨٨١
في رسالة وجهها الى Vera Sassulitsch الفكرة التالية ، العميقة الدلالة :
« ان كتابة تاريخ اضمحلال المشاعات البدائية مازال يمثل مهمة قائمة (١٨) » .
ولا شك ان إنجلز اسهم بصورة مبدئية في اثارة تلك المسألة في كتابيه « أصل
العائلة ... » و « ضد ديرنغ » .

كما أنه لم يكن بوسع لينين وغيره من ماركسيي عصره أن يتابعوا تلك
القضية بمزيد من البحث والتقصي النظريين الميدانيين المتخصصين . إذ لم
تكن امكانات عصرهم وظروف نشاطهم النظري والتنظيمي تتيح لهم تحقيق
هذه المسألة .

ومع ذلك ، لم يكن للينين أن يتجاوزها ، بصورة أو بأخرى . ذلك أنها
تتصل - وهذا نقوله الآن من موقعنا العلمي المعاصر بكثير من اليقين - بطبيعة
وبآفاق التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لروسيا ما قبل الثورة
وما بعدها . فلقد علق على موضوع ماركس الأخيرة حول الملكية في

(١٦) Marx. Engels : Ueber Religion. Berlin 1958, S: 100, 99 .

(١٧) أنظر المقدمة التي كتبها Hobsbawm لكتاب : ك. ماركس - نصوص حول أشكال الانتاج
ما قبل الرأسمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤ .

(١٨) Marx - Engels : Werke, Bd. 19, Berlin 1962, S. 386..

الشرق قائلًا : « مفتاح التقاليد الشرقية هو في غياب الملكية الخاصة للأرض .
فالأرض جميعها ملك رأس الدولة . ان القري الآسيوية المتوقعة والمكتفية
بذاتها (اقتصاد طبيعي) تكون أساس التقاليد الآسيوية + الأشغال
العمومية للحكومة المركزية .

هاهنا ، اذن ، تبرز الأرض بمثابتها ملكية جماعية مشتركة بين جميع
أعضاء المشاعة القروية . ولكن مما له ، هنا ، أهمية منهجية حاسمة
ضرورة التمييز بين مصطلحين اثنين . أما مسوغ ذلك فيمكن في الكشف عن
العلاقة القائمة بين عضو المشاعة القروية بصفته فرداً يحوز على استقلالية
نسبية تلقاء مشاعته من طرف ، وبينه بصفته مندمجاً تماماً فيها من طرف
آخر . ذينك المصطلحان هما الملكية و الهيازة .

فالمشاعة القروية ، بمثابتها التعبير الواقعي عن وحدة أعضائها ، تبرز
هي وحدها مالكا للأرض . ومن ثم ، فكل من أعضائها يبرز ، كذلك ،
مالكا . ولكن هذا الاعتبار ينطوي على مستوى من التجريد ، بحيث
لا بد لتلك العلاقة من أن تتجسد بصورة عيانية ملموسة عبر أعضاء المشاعة
ومن موقع كونهم منفردين أولاً . كما لا بد لها ، ثانياً ، أن تحدد في ضوء
الموقف الذي تتخذه الدولة منها .

هنا ، يبرز عضو المشاعة القروية باعتباره حائزاً - من قبل الدولة ،
المالك الأول والأوحد - على قطعة من الأرض يعمل بها بحذاء أقرانه
الأعضاء الآخرين ، يجوز الواحد منهم بدوره ، على قطعة أرض
يتمارس نشاطه عليها .

الفصل الثاني

ما بين النهرين ووادي النيل

في مجتمعي ما بين النهرين ووادي النيل ، بصفتها جزءاً من الشرق (العربي) القديم ، لم تنشأ الملكية الخاصة ، وانما كان هناك حق بـ « الحيازة » وقد أوضح ماركس ذلك ، حيث ميز بين الامرين ، معتبراً أن ذينك المجتمعين ، بصفتها تلك ، لم يصلا الى الملكية الخاصة : « في الشكل الآسيوي لا وجود للملكية (في أغلب الاحوال على أقل تعديل) بل للتملك الفردي(١٩) فقط ، اذ ان الجماعة هي المالك الحقيقي بالمعنى الدقيق للعبارة - اذن وجود الملكية على شكل الملكية المشاعية للارض فقط(٢٠) » .

ويبدو أن السلطة السياسية قبل أن تتركز في أيدي الملك - الاله ومن حوله من كهان وارسوقراطيين ، كانت موزعة بين مجموعة من القبائل

(١٩) كما يتضح من سياق الترجمة ومن مراجعة النص باللغة الاصلية التي كتب بها ، فاننا نلاحظ أن مترجمي « نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية » قد وقعوا في خطأ منهجي ونظري اقتصادي فادح . ذلك هو عدم تمييزهم بين(التملك) و (الحيازة) . اذ بعيدا عن هذا التمييز ، يتحول النص المشار اليه الى أحجية لا سبيل الى حلها . ان النص الاصلى - الالماني - يوضح ذلك بدقة . فماركس يستخدم ، في هذا السياق، تعبير الحيازة وليس تعبير التملك . والتسامح بهذا الخطأ يضحى بأحد اركان مصطلح ماركس حول (اسلوب الانتاج الآسيوي) . انظر :

K. Marx - Grundrisse der kritik der Politischen Oekonomie, Berlin 1953, S. 380 - 381 .

(٢٠) ك.ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٧١ . انظر أيضا ص ١٤٨ من نفس المصدر، مع الانتباه الى نفس الخطأ في الترجمة .

والتجمعات التي عاشت مستقلة فيما بينها . ومن الراجح أو لعله من الثابت أن إعمار وادي النيل بدأ بعد عملية الإعمار التي انطلقت من وادي الرافدين . وتحديثنا Estelle Friedman من الحفريات التي أشرف عليها ليونارد وولي في العقد الثالث من هذا القرن والتي أدت إلى اكتشاف « أقدم حضارة على الأرض » في وادي الرافدين . فلقد « وجدوا بقايا حضارة مختلفة تماماً عن حضارة أور على عمق ست عشرة قدماً من مستوى سطح أور التي عاشت حول ٢٧٠٠ ق.م . لقد وجدوا مدينة ذات منازل من الآجر حسنة البناء ، عمرها ستة آلاف سنة . وعرف وولي أنه اكتشف أقدم حضارة على الأرض (٢١) » .

بيد أنه إذا كان إعمار وادي الرافدين أقدم من مثيله في وادي عاشت مستقلة فيما بينها . ومن الراجح أو ربما الثابت أن إعمار وادي النيل بدأ بعد عملية الإعمار التي انطلقت في وادي الرافدين . النيل فإن نشوء الدولة المركزية كان في مصر اسبق مما جرى هناك (٢٢) .

ففي الفترة ما بين عام ٢٧٠٠ ق.م و ٢٤٠٠ ق.م . تخلص عدد انقري في وادي النهرين من ١٢٤ قرية إلى ١٧ قرية (٢٣) . وهذا ، بالقياس إلى الفترة السابقة على تلك ، يمثل أمراً ذا أهمية بالنسبة إلى عملية التمركز السياسي والاقتصادي هناك . بل هناك ما فاق توقعات الباحثين على صعيد العملية التنقيبية الأثرية . ذلك أن علم الآثار ظل فترة طويلة بعيداً عن اكتشاف النور في مجموعة من المناطق المستهدفة من قبل الباحثين . ما عدى مصر . « ولم يكن هناك بد من انتظار اكتشاف موقع جارمو في العراق الأوسط .

(٢١) استيله فريدمان : التنقيب عن الماضي - القاهرة ونيويورك ١٩٦٠ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

B. Brentjes : Vom stamm zum staat - Ebenda,S. 91 .

(٢٢) :

على صعيد هذه المسألة ، نواجه آراء أخرى ترجع أسبقية نشوء الدولة إلى التاريخ السومري . فموريس غودوليه يرى أن « أولى الحواضر - الدول السومرية (شرعت) بالظهور في حوالي عام ٣٥٠٠ قبل الميلاد » . (موريس غودوليه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٦) .

B. Brentjes : Vom stamm ... - Ebenda,S. 76 .

(٢٣)

وتنقيبات بريدوود (١٩٤٨ - ١٩٥١) حتى ينشئ شهاد على المشاعات
القروية الاولى (الالف الخامس قبل الميلاد) المعاصرة لبداية الزراعة الحضرية
وتدجين الحيوانات (٢٤) « .

وقد استمرت عملية النيش والتنقيب ، فأسفرت عن اكتشافات
تؤكد « أن المدن والدول قد ظهرت بعد تطور المشاعات القروية بحقبة
لا بأس بها . ففي جنوب ما بين النهرين على سبيل المثال تؤكد وجود المشاعة
القروية منذ عام ٩٢٥٠ قبل الميلاد (٢٥) « .

وقد كانت هنالك مرحلة وسيطة بين الاستقلالية والمركزية شغلها
الكهان . ففي « الأيام الاولى الباكورة كانت بأيديهم كل السلطة الزمنية
بوصفهم خدام الاله الذي يديرون ضياعه . وفيما بعد صار مؤجر الضيعة
وراعيها شخصاً واحداً ، الى أن (هبطت الملكية من السماء) وأصبحت
السلطة زمنية ، وظهرت الاسرات الحاكمة نازعة الى التنافس والعدوان ؛ لكن
مكانة المعابد ظلت كبيرة (٢٦) « .

بصيغة أخرى يمكن القول ، كانت تلك المرحلة الوسيطة تعبر عن
وجود احتمالات التعدد في الالهة ، تلك التي مارست في نفس الحين دور
الحاكم . أما الانتقال الى السلطة المركزية (الدولة) المجسدة بالحاكم -
الملك الواحد فقد كان يمثل حصيلة ارتباط عدد من التجمعات القروية
المشاعية في اطار واحد .

ذلك ما حصل في بلدان الانهار المدارية، ومن ضمنها وادي النيل وما بين النهرين .
الدجلة والفرات . ولقد كنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، قد
تعرضنا لبحث دياكونوف حول الملامح الأساسية للمجتمع القديم في غرب
آسيا . ولعه ذو أهمية منهجية خاصة ، على هذا الصعيد من المسألة ،
أن نشير الى ما سماه « وحدة وتنوع عملية التطور التاريخية » للمناطق

(٢٤) موريس شردونييه : الماركسية امام مشكلة المجتمعات ما قبل الراسمالية - نفس المعطيات
المقدمة سابقاً .

(٢٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٢٦) ن . ك . ساندرز في مقدمة له : ملحمة جلجاميش - القاهرة ١٩٧٠ ، ص ١٦ .

القديمة . ففي اطار هذه العملية « الواحدة والمتنوعة » يتحدث عن نماذج يندرج تحتها وادي النيل وبابل وآشور : « نموذج A1 : مجتمع ذو ري نهري وتوازن معين بين القطاع الحكومي والقطاع المشاعي (واصنف في هذا النموذج ، مثلاً ، بابل وعيلام . نموذج B1 : مجتمع بدون ري نهري مع غلبة القطاع المشاعي على الحكومي (اصنف في هذا النوع مجتمعات الالف الثاني ق . م . التالية : ارانجا ، اشوريا القديمة . .) :

نموذج C1 : مجتمع ذو ري نهري والسيطرة الغالبة فيه للقطاع الحكومي (واصنف في هذا النموذج ، بشكل خاص ، مصر (٢٧) » .

حسب ذلك ، نتبين أن كلا المجتمعين في ما بين النهرين ووادي النيل يلتقيان في خط ناظم مشترك يكمن في وجود القطاعين المشاعي والحكومي المحلي والمركزي ، مرتكزاً الى وضعية اقتصادية واجتماعية محددة . تلك هي التالية : « تجديد الانتاج الذاتي في الاستثمارة وليس خلق الربح (٢٨) » .

وكما أشرنا سابقاً ، كانت مصر سباقة الى تحقيق السلطة المركزية الموحدة ، التي تمثلت بالسلالة الملكية الاولى حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م (٢٩) . بينما تأخرت بلاد ما بين النهرين في ذلك حتى عام ٢٢٢٥ تقريباً ، أي حتى مجيء حمورابي (٣٠) .

وما ينبغي ابرازه ، في هذا السياق ، هو ان نشوء السلطة المركزية كان يقتضي ويشترط المدينة . أما هذه الاخيرة فلم تكن « أكثر من معسكر للأمرء جرى تركيبه فوق البنية الاقتصادية الحقيقية (٣١) » . بل أكثر من ذلك ، فإن « التاريخ الكلاسيكي القديم هو تاريخ المدن ، ولكنها مدن قائمة

-
- (٢٧) ي . م . دياكونوف : الملامح الاساسية . . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٠ .
(٢٨) ي . م . دياكونوف : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٣١ .
(٢٩) أنظر حول ذلك : سيرج سونرون - علم المصريين ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٦ .
(٣٠) انظر حول ذلك : ل . دولابورت - بلاد ما بين النهرين ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٠ - ٧١ .
(٣١) ك . ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الآسيوي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٠ .

على الزراعة والملكية العقارية(٣٢) .

ذلك ينطوي على وجه آخر من المسألة ، وهو أن الدولة التي نشأت في ظلال تلك العلاقات هي دولة مدينية من الطراز الذي أتاح لتلك العلاقات الاقتصادية الاجتماعية أن تتوضع وتكتسب اطاراً سياسياً وحقوقياً محدداً .

فلقد شيدت دولة المدينة « الحضارة الاولى في طمي العراق عند التقاء النهرين المداريين ، الفرات ودجلة بالخليج حيث بدأت الحضارة السومرية الاولى بدول مدن العبيد (أور) وايريس (أوروك) والسخ . . . (٣٣) » .

ولم يكن ذلك الا البدايات الاولى . ذلك ان « الحضارة التي القت بذورها الاولى هناك صعدت الى الشمال من بلاد السومريين عبر تعرضها لسلسلة من الطوفانات . فانجبت الحضارات الاكادية والآشورية والفينيقية . . . التي ولدت ، بدورها ، داخل خلية دولة المدينة . وسلسلة الحضارات المصرية المشتملة على عشرات اللالات النازلة جنوباً ، على العكس مما جرى في العراق ، والبادئة مع دلتا النيل في مصر ، تطورت حلقة بعد اخرى عبر دول المدن(٣٤) » .

وحسب تقديرات علمية ، تبين ان الزراعة اكتشفت لأول مرة في التاريخ في العراق ، وذلك عند دلتا التقاء نهري دجلة والفرات مع خليج البصرة(٣٥) . وكان اكتشافها في مصر قد تم في مرحلة تالية .

(٣٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة . في هذا السياق ، يبرز ما يكتبه ل. دولابورت عن مدن ما بين النهرين خاطئاً ، أو مقلوباً ، في احسن الاحوال : « مثل هذه المدن ، ومن حولها براح من الارض ، يتسع أو يضيق تبعاً لتقلبات السياسة ، كانت تكون في المجتمع البابلي خلايا متكاملة . وقد توافرت لها أهم أسباب الحياة . ولان المدينة كانت أولاً وقبل أي شيء آخر ، مركزاً لعبادة الالهة ، كان تأسيسها عملاً دينياً صرفاً ، لا يمكن الشروع به دون الائتمار بأمر كبار الالهة » . (بلاد ما بين النهرين . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧١) ،

(٣٣) حكمت ففلجملي : تطور أشكال الملكية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧١ .

(٣٤) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٣٥) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٤٦ .

وقد كتب فيليب حتي ، مدلاً على ذلك من موقع لغوي : « وعلماء اللغة يشبتون



وما يهمننا هنا هو أن اكتشاف الزراعة في العراق ومصر ومناطق أخرى ، مثل الهند ، كان يمثل عملية تجسدت فيها الضرورة الجغرافية الاقتصادية . فهذه البلدان تخترقها أنهار مدارية تشكل ينابيع خصبة للعمل الزراعي الجماعي . ومن هنا ، فإن بلدانا أخرى لا تحتوي مثل هذه الأنهار المدارية ، لم تنشأ فيها الزراعة إلا مع استخدام الحديد ، وضمن سياق للملكية متميز بعض التميز عن ذلك ، أي ضمن إطار من الملكية الزراعية الجماعية الناحية تحوياً فردياً (دون أن يكون بالضرورة خاصاً) .

فلقد استطاع الإنسان في تلك البلدان ، عبر الأدوات الحديدية المتينة والمتطورة ، نسبياً ، أن يطوع الوديان والغابات والمناهب الصلبة ، وأن يحولها إلى مناطق زراعية تزخر بالثمار والحياة . وهذا ما جعل النشاط الفردي الانتاجي موازياً للنشاط الجماعي الانتاجي و متمماً له . وعلى ذلك ، فقد تكونت أشكال من الانتاج تقوم على الملكيات الفردية الصغيرة كثيراً و قليلاً ، تلك التي حققها أصحابها بأدوات العمل المعدنية الفاعلة ، وذلك إلى جانب الملكية الجماعية للمشاعة القروية وضمنها (٣٦) . في ضوء ذلك الواقع التاريخي ، لم يكن استحداث الزراعة لأول مرة في العراق ، ومن ثم في مناطق أخرى . تقوم على الأنهار المدارية الكبرى ، أمراً من أمور



لناصحاً دعوانا أن الهلال الخصيب كان المهدي الأول عن طريق انتقال المفردات اللغوية مع سير الحضارة . فان اللفظة المصرية التي تعني القمح واللفظة التي تعني كرماً (بستان الكرم) هما كلمتان مقتبسستان من اللسان السومري - البابلي . وهما أيضاً اللفظتان المستعملتان حالياً في العربية : قمح وكرم . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٨) .

ويتابع حتي ، محمداً ، بصورة ضمنية ، العراق من حيث هو مهد الزراعة الأولى : « وهناك من الأسباب التي تدعونا إلى الاعتقاد بأن الزراعة وتدجين الحيوان وعناصر أخرى من حضارة الرجل في العصر الحجري الجديد ، يجب أن تكون قد نشأت في مركز واحد وفي بقعة واحدة ومن ثم انتشرت موجات متتالية إلى أقاصي آسيا وإلى أفريقيا وأوروبا » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

(٣٦) في بعض الدراسات والبحوث التي تعرض أصحابها فيها لمصر ، نواجه آراء تجعل من تاريخ



المصادفة الجغرافية الطبيعية . ذلك أن مقومات النشاط الزراعي كانت موجودة ، حيث وجدت أمثال تلك الانهار . فنهر النيل في مصر والسودان ، ونهرا الدجلة والفرات في العراق كانت قد مكنت من جعل الارض هنا وهناك خصبة قابلة للزراعة ، ومن ثم لاستقرار الوجود الانساني المادي .

فنحن نواجه في الشرق الادنى القديم تقابلا بين الصحراء والارض المزروعة . ففي « مصر كان هذا التقابل ، ولا يزال ، شديداً جداً .

ان الرقعة المهمة من مصر شريط اخضر يعج بالحياة . . والبلد يكاد يكون عديم المطر ، وما من شيء يجعل الحياة ممكنة فيه سوى مياه النيل ، التي لولاها لما كانت هناك الا قيعان لا تنتهي من الرمل والصخر (٣٧) » . وبسبب ذلك ، فان الوفرة الموجودة في مصر « مقصور على وادي النيل الاخضر . اذ ان من مصر الحديثة كلها لا يصلح للزراعة والسكن سوى ٣٥ بالمائة . وال ٩٦ بالمائة الباقية منها صحراء قاحلة غير آهلة (٣٨) » .

وكذا الامر ، بمجمله وأساسه ، فيما يتصل بالعراق . فقد « كانت آلاف السنين قد مرت على دخول الانسان وادي الرافدين لأول مرة ، وتوالت عليه الثقافات الماقبل التاريخية . . وكانت الزراعة في اثناء تلك الآلاف من السنين هي عماد الحياة (٣٩) » .

نقول هذا وذاك ، دون أن نغفل الخصوصيات النسبية التي تميز الحياة.



الحضارة المصرية القديمة تاريخاً « لارادة التحدي » . فتجاوز ، بذلك ، المعطيات الاقتصادية الاجتماعية ودورها « الحاسم ، على هذا الصعيد . فمكسيم رودنسون ، الذي يستشهد بـ « توينبي » ، صاحب تلك النظرية ومطبقها على مصر ، يعلن تفسيره لذلك التاريخ على النحو التالي : « تحد حافز في مصر القديمة ، كانت ظروف مصر سيئة للغاية وكانت هناك مستنقعات في كل مكان والنيل يمتد في كل اتجاه ، ولهذا ظهرت أول حضارة عظيمة في التاريخ ، لان الامور لم تكن سهلة يسيرة » . (مكسيم رودنسون : الماركسية ودراسة العالم الاسلامي - مجلة الطليعة ، القاهرة ، مارس ١٩٧٠ ، ص ٨٥) .

(٣٧) جون ا . ولسن : مصر (ضمن : ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٤) .

(٣٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٣٩) ثور كلد جاكوبسن : ارض الرافدين (ضمن : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٤٩) .

الزراعية في وادي النيل عن تلك في العراق ، أو تجعل الثانية سابقة على الأولى تاريخياً زمنياً ، كما كنا قد أتينا على ذلك فيما قبل .

وكان من طبيعة الامر وخصائصه ان يكون العمل الزراعي نشاطاً جماعياً . اذ كان من شأنه ان يشترط انجاز جهود واسعة شاملة ومنظمة ، تستطیع الاحاطة بمكانات السقاية النهرية ، ومن ثم بضبط الفيضانات التي تحدث بانتظام في النيل ، وبغير انتظام في الدجلة والفرات . وعلى هذا الأساس الطبيعي الضروري ، نشأت الحاجة القصوى الى إحداث الري الصناعي المنظم .

في هذا المجتمع (المائي) « تؤلف الملكية العقارية والزراعة أساس النظام الاقتصادي ، وبالتالي يكون الهدف الاقتصادي هو انتاج القيم الاستعمالية ، أي إعادة انتاج الفرد في اطار نوع من العلاقات المحددة بالجماعة التي ينتمي اليها ويشكل أساسها ضمن هذه العلاقات :

١) تملك شروط العمل الطبيعية ، تملك الأرض باعتبارها أداة العمل الاصلية ، مختبره ومستودع مواده الخام ، ولكن تملكها ليس بواسطة العمل ، بل كشرط أولي له . .

٢) يعني الموقف من الأرض باعتبارها ملكاً للفرد العامل ، ان الانسان يظهر منذ البداية كشيء أعظم من التجريد المتضمن في فكرة (الفرد العامل) ، وأنه يتمتع بنمط موضوعي من الوجود من خلال ملكيته للأرض السابقة على نشاطه والتي لا تظهر كمجرد نتيجة له ، بل كشرطه المسبق ، مثلها مثل جلده وحواسه التي تنمو ويعاد انتاجها أيضاً الخ (٤٠) » .

ان الأرض ، التي يرويها الدجلة والفرات والنيل ، تمثل ضمن هذا السياق ، معطى مباشراً بالنسبة الى الانسان ، وشرطاً سابقاً على كل شروط وجوده الاجتماعي . وبالطبع ، الحديث يدور هنا ليس حول الأرض

(٤٠) ك. ماركس : نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية - نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٢ - ٧٣ .

بصفتها أمراً مبهماً ومجرداً من التعيين والتنميط الانساني. انما يدور حول أرض يقيم عليها الانسان ومعها ، مسبقاً وعلى نحو ضمني ، نمطاً من العلاقة الاجتماعية الاقتصادية ، أي التأسيسية الفاعلة .

وعبر هذه الأرض ومن خلالها ، يلتقي الانسان بذاته الكلية، أي بالذات الاجتماعية الجماعية ، التي هي المشاعيات القروية . واذ ذلك تصبح الأرض والانسان ، في نظر هذا الأخير ، كما لو انهما من جسد واحد . هاهنا، تفصح عن نفسها إحدى زوايا وعي ذلك الانسان الهامة ، وهي أروحة للأرض ، أي للطبيعة. ذلك أن الأرض تعني لديه ، هنا ، الكون . أو لعله من الأدق أن نقول ، أن الكون يبرز في نظر هذا الانسان عبر الأرض بقواها الخصبة والقاحلة ، المحيية والميتة .

ولا سبيل إلى إغفال أن الماء ، ماء الدجلة والفرات والنيل ، يكتسب ، في هذا النسق من الوعي الانساني ، شخصية الأرض . كما تكتسب هذه الأخيرة شخص الماء . ان الكون العضوي (=الانسان) يمثل ، هنا امتداداً للكون غير العضوي (= الطبيعة) ، بقدر ما تغدو الطبيعة (= الكون اللاعضوي) امتداداً للانسان (= الكون العضوي) . ضمن هذه العلاقة المتضايقة يصبح الاثنان وجهين لوجود واحد . واذا كان الامر كذلك ، فان القول التالي حول العلاقة بين الانسان والأرض ، لا يمكن أن يكون دقيقاً : « يكمن الفرق في كون الفرد (المشاعي القروي) جزءاً خيالياً في حين تكون الأرض جزءاً لا حياة فيه من هذه الطبيعة(٤١) » .

بصيغة أخرى نقول ، ان انسان المشاعيات القروية ، في الشرق العربي القديم - ومن ضمنه ما بين النهرين ووادي النيل - لم يكن قد حقق بعد خطوة حاسمة على طريق انفصاله عن الطبيعة . نقول هذا ، وان كان قد شرع في تحقيق ذلك بأشكال معقدة متداخلة تفصح عنها منتجاته الذهنية ، ممثلة بأساطيره وملاحمه وسحره .

ولعلنا نستطيع القول ، مع ليفي بريل ، وان بعض التحفظ فيما يتصل

(٤١) حكمت قفلملي : تطور أشكال الملكية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٨ .

بصفة التعميم الذي يفتقر الى الخاص والخصوصية النسبية : « ان كل المجتمعات ذات الشكل التوتمي تحمل تصورات جمعية من نفس النوع ، كما يتضمن كل فرد من أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على صورة (التوتم الجمعي) (٤٢) » . وقد اطلق ليفي بريل على هذه الوضعية مصطلح « قانون المشاركة » .

تلك « الجماعية » في الوجود الاجتماعي اقتضت نمطاً معيناً من العقلية ؛ يطلق عليه « العقلية السابقة على التفكير المنطقي Prélogique » . أما هذه فهي « ليست مضادة للمنطق ، كما أنها ليست مقيدة بمعايير منطقية . وحين اسميها سابقة على التفكير المنطقي ، فإنما أعني فقط أنها لا تلتزم كما يفعل فكرنا بالامتناع عن التناقض . وأنها تخضع فقط لقانون المشاركة (٤٣) » .

هذا وذاك يشيران الى زاوية أخرى مما أتينا على ذكره ، وهو أن المشاعة القروية هي الشرط السابق على كل شروط وجود انسان المجتمع الشرقي (العربي) القديم . أما الزاوية تلك فتكمن في « أن المشاركة بين المجموعة والأرض هي جوهرية لدرجة أن التخلي عن الأرض لا يخطر على البال مطلقاً (٤٤) . ذلك ما تلاحظه ، ضمن صيغ وتلونات متعددة ، في التكونات المشاعية القروية في مناطق السودان التي ظلت محافظة بأشكال متعددة على اطارها القبلي ، والأسري أحياناً . وقد استطاعت مجموعة من الدراسات ألقاء ضوء على تلك التكونات ، التي أمكن تفصيلها في امتداداتها الحديثة .

ان الدراسات التي قام بها إ . إ . إيفانز بريتشارد حول قبائل النوير ونشرها عام ١٩٤٠ توصل الى الأفكار التالية : ضمن تلك القبائل تنتج « الاسرة » . غالبية ما تحتاج اليه ، كما أنها تستهلك غالبية ما تنتجه .

(42) Lévy Bruhl lucien : Les fonction Mentales dans les sociétés, Paris 1928, P. 78 .

Ibid : P. 79 . (٤٣)

(٤٤) فيليسيان شالاي : تاريخ الملكية - بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١ .

وبالرغم من ذلك فإن هناك أعمالاً تحتاج إلى التعاون بين الأقارب والأصدقاء مثل صيد الحيوانات وصيد الأسماك ورعي الماشية في فصل الجفاف . فإذا احتاج أحد الأفراد مثلاً أن يحفر قناة في حديقته ، فإن أقاربه وأصدقاءه يعاونونه في عمله دون أجر . أنه يقدم لهم الثريد والبيرة فقط (٤٥) . « في هذا الإطار الاقتصادي الزراعي البدائي كان » للحظيرة أهمية خاصة عند النوير . فالماشية تنام فيها أثناء فصل الأمطار كما أن بعض الشبان من الأسرة ينامون فيها أيضاً . ويوجد في وسطها نار موقدة ليلاً ونهاراً لحماية الماشية من البعوض . ومن الناحية الاجتماعية ، تعتبر الحظيرة مركزاً للحياة الاجتماعية بالقرية (٤٦) . «

تلك التكوينات التي وجدت في السودان (لدى النوير وغيرهم ، مثل الازاندي) بوسعنا أن ندرجها في إطار المجتمع المشاعي القروي . مع العلم أن السلطة المركزية لم تكتسب هناك درجة متقدمة من التطور ، بحيث تتمكن من تحقيق احاطة كافية بتلك التكوينات البسيطة . ولعل سيادة القبيلة بعلاقات قبلية وعشائرية دموية تعبير عن واقع الحال هذا ، ولدى قبائل الدنكا في السودان تعدد الطوائف ، فتشتمل على حيوانات ونباتات وأشياء طبيعية (٤٧) . وهذا ما سمح لنا بالقول بأن « الدولة » كسلطة سياسية بوظائف اقتصادية واجتماعية وأيدولوجية (دينية) لم تظهر إلا بحدود أولية مشوشة ومتداخلة . ذلك كله يشير إلى أن وجود الانهار المدارية المذكورة آنفاً لم يكن كافياً بحد ذاته لنشوء الزراعة ، وبالتالي لهيمنة الحياة المستقرة . فلقد انتصبت أمام أقوام ما بين النهرين ووادي النيل القديما مهمة تركزت في ضرورة تجفيف المستنقعات ، وفي وضع الفيضانات تحت مراقبة منتظمة دقيقة . ذلك أنه مع انجاز هذه المسألة ، أتيح لتلك الحياة أن تنشأ ، وأن تتحول إلى ظاهرة مهيمنة ومنتظمة .

وبطبيعة الحال ، كان ذلك كله ممكناً فقط عبر استحداث حد ضروري

(٤٥) علي محمود اسلام الفار : الانثروبولوجيا الاجتماعية - الدراسات الحقلية في المجتمعات

البدائية والقروية والحضرية ، الاسكندرية ١٩٧٨ ، ٢٣٦ .

(٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٣٥ .

(٤٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٩١ .

من تقسيم العمل البشري الى نسقين ، واحد فكري وآخر عضلي . إذ أن ضخامة العمل واتساعه كانا يفرضيان وجود من يخطط وينظم ، ومن ينفذ وينطبق (٤٨) . ولكن تقسيم العمل هذا لم يكن يجسد شرخاً عميقاً بين الفكر والتطبيق ، وبين الرأس واليد . ذلك أن قطبي الرحي ، هنا ، لم يكونا سادة عبيد وعبيداً ، كما كان الحال في اليونان الكلاسيكية . لقد تكونا من تباله عقارية بيروقراطية ، على رأسها الملك الاله ، من طرف ، ومن فلاحين من طرف آخر . (وسوف نتبين في القسم الثالث - دلالة ذلك على صعيد « الفكر » الذي تولد عنه وأسهم في تكريسه) .

وقد تبين لنا أن اتساع العمل الزراعي وضخامته لم يكونا يسمحان بنشوء المشاريع الزراعية الخاصة على نطاق كبير . بل كان العمل الجماعي والتملك الجماعي (بما ينطوي عليه من معنى الحياة على الصعيد الفردي) شرطاً ميدانياً لممارسة الحياة الزراعية على ضفاف دجلة والفرات والنيل . وهذا ، بالضبط ، ما نفتقده في البلدان التي نشأت الزراعة فيها بفعل نشوء وتطور التعدين ، ومع غياب الري الصناعي المنظم .

وقد كتب انجلز ، موضحاً ما سبق ان اوردناه لماركس من ان المفتاح الحقيقي للشرق هو غياب الملكية الخاصة للارض : « ان عدم وجود ملكية الارض هو بالحقيقة مفتاح كل اوضاع الشرق . في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني . ولكن كيف جرى ان الشرقيين لم يصلوا الى ملكية الارض ، حتى في شكلها الاقطاعي ؟ اعتقد ان ذلك مرده بصورة رئيسية الى المناخ مأخوذاً في صلته مع طبيعة التربة ، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الافريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند وبلاد التتر الى الهضبة الآسيوية العليا . الري الصناعي هو اول شرط للزراعة ، وهذا عمل للبلديات أو المقاطعات (الايالات ، الاقاليم) ، أو الحكومة المركزية (٤٩) . من هذا الموقع ، يحدد انجلز وظائف الحكومة « الشرقية » قائلاً : « ان الحكومة في الشرق شملت دائماً ثلاثة فروع فقط : المالية (النهب في الداخل) ،

(48) Siehe : George Thomson-Die ersten Philosophen, Berlin,1961, S.52.

(49) Marx. Engels : Ueber Religion-Ebenda, S. 100 .

الحرب (النهب في الداخل والخارج) ؛ والاشغال العامة (تأمين تجدد الانتاج (٥٠)) .

ولئن كنا أبرزنا دور التعدين في تحديده بداية ممارسة الحياة الزراعية في بلدان أخرى ، فاننا ننطلق من المعطيات التالية :

في بلدان الانهار المدارية ، لم تبرز قيمة المعادن الا في مراحل لاحقة من تطورها الزراعي . فلقد اقتضى تطوير العمل الزراعي هنا استحداث اشكال جديدة من العمل ومن وسائله ، ومن المواد الخام ، وكذلك ، بشكل خاص ، من التنظيم الاجتماعي والسياسي ، أي نشوء الدولة .

فتقسيم العمل بين الزراعة والصناعات اليدوية البسيطة كان أمراً لا مناص منه في سبيل تحقيق ذلك . وحيث تحقق هذا الامر في حدوده الأولى ، كانت ضرورة أخرى قد نشأت في سياقه ، وهي الحاجة الى مواد خام أكثر قدرة وفعالية على تطوير النشاط الزراعي . وهذا عنى بدوره ، التوجه الى البلدان الأخرى ، التي تتوفر فيها المعادن (علماً أن النحاس كان يستخدم بحدود بسيطة في العراق في أقدم العصور (٥١)) .

وبالطبع ، فإن هذا ، بدوره ، أدخل البلدان الأولى مع الأخرى في علاقات وخصومات وحروب ، جلبت معها نتائج هامة ، منها تحويل قسم من الخاسرين الى عبيد يخدمون في المشاعات القروية (٥٢) .

ثم ، ان التجارة كانت تسير مع الحرب والغزو بشكل متواز في سبيل تحقيق الحصول على المواد المعدنية الخام . وقد انطوى ذلك على دلالة مبدئية ، هي أن الحصول على المعادن واقامة الصناعات المعدنية الأولية ، لم يكن يمثل ، بالنسبة ، الى المشاعات القروية في العراق ووادي النيل ، بداية لوجودها الاجتماعي الاقتصادي ، بقدر ما كوّن لها قاعدة تقنية اتسمت بمزيد من الديمومة والانتظام والقوة .

ولعله من الواضح أن تلك التطورات الاجتماعية الاقتصادية والتقنية

Ebenda. (٥٠)

(٥١) وليام هارلز : ما وراء التاريخ - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٣٨ .

(٥٢) أنظر : حكمت ففلجملبي - تطور أشكال الملكية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٧ .

والسياسية قد أخذت تحقق أبعادها انطلاقاً من المرحلة الوسيطة المشار إليها فيما سبق ، أي مرحلة ما بين التبعر الاستقلالي والمركزية. ومن هنا يصبح غير مقبول ما أعلنه G. Thomson في الفكر التالية : « في مصر وفي ما بين النهرين تحدد نشوء الدولة من خلال تطورين على صعيد القوى المنتجة ، تصنيع البرونز والسقاية . فالسقاية ما كان لها أن تكون ممكنة بدون أدوات برونزية . وبدون سقاية ما كان وجد اقتصاد زراعي بإمكانات كبيرة (٥٣) » .

فالسقاية وتصنيع البرونز - أو استخدام المعادن عموماً - لم يمثل وجهين لوضع واحدة في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل في المراحل الأولى من تكون المشاعات القروية . ففي هذه الأخيرة اكتفي بأدوات إنتاج بسيطة الفعالية الإنتاجية، ضئيلتها - بصيغة أخرى نقول ، إذا كان الإنتاج الزراعي في العراق ووادي النيل ممكناً قبل اكتشاف الحديد ، فإن ذلك تحقق بفضل استخدام الأدوات الإنتاجية العظمية (مثل المحراث المصنوع من عظم الفك) والحجرية (مثل المنجل المصنوع من حجر الكوارتزيت) ، أي قوى الإنتاج **الجغرافية الطبيعية (٥٤) .**

من ذلك كله ، يفصح عن نفسه أمر ذو أهمية منهجية مبدئية بالنسبة إلى تحديد الوجود الاجتماعي الاقتصادي الزراعي في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل : ان المشاعات القروية، التي نشأت هناك ، انطوت على حدتين جعلاً منها ما كانت عليه . الحد **الأول** هو ضرورة العمل الجماعي فيها ، وذلك بسبب من أن قوى الإنتاج فيها لم تكن قادرة على إنجاز فعل يوازي حجم موضوع الإنتاج ، أي الطبيعة الجغرافية المعطاة ضمناً ، إلا بمواجهة جماعية له . وهذا ما تحقق عبر الأدوات النافذتين ، اللتين رسختا وجودهما في النشاط الزراعي لتلك المشاعات منذ البدايات الأولى لوجودها . نعني بذلك **الري الصناعي أولاً ، ونظام الرزنامة ثانياً .**

(٥٣)

George Thomson: Die ersten Philosophen., Ebenda S. 81 .

(٥٤) انظر : حكمت ففلملي - تطور أشكال الملكية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٩ .

أما الحد الثاني فيمكن في ضرورة هيمنة الملكية الجماعية ، بوجهها الرئيسي المتمثل بحق الحيازة . إذ أنها ، في هذه الحال ، تتطابق مع طبيعة الانتاج الجماعي . والملكية الجماعية ، في هذا السياق ، كانت ملكية أعضاء المشاعة القروية للأرض بصفتهم منضوين تحت اطار هذه المشاعة أولاً وأخيراً . وعلى ذلك ، فمن الحق أن نقول : ان العلاقة بين العمل الجماعي والملكية الجماعية في ما بين النهرين ووادي النيل ذات طبيعة طردية وفاق طردي . فحيث يهيمن الأول ، تهيمن الثانية . وحيث يتراجع الأول ويضمحل ، تتراجع الثانية وتضمحل ، ليحل محلها نمط آخر من الملكية ، هو الملكية الفردية الخاصة .

ذلك ما جعل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في بلدي الانهر المدارية المعنية هنا ، تحقق وتحتضن ، في مراحل تطورها العليا ، نهوضاً ملحوظاً على صعيد التعدين . وقد استلزم هذا النهوض عملاً قاسياً وعلى مدى طويل من السنة الزراعية . فقد عمل المواطنون البابليون ، على سبيل المثال ، « في نظام الري عملاً ضروريا اجتماعيا ، فمثلاً كانت ال ٤٨ - ١٢ يوم عمل / شخص في الري سنوياً الذي كانت كل عائلة مجبرة عليه ، كما تبين آخر الأبحاث ، ضرورة من أجل العمل العادي : لاقتصاد الري ، وهو ما كان يهتم المجتمع بكامله (٥٥) » .

أما في وادي النيل ، حيث كان للحكومة سلطة مركزية او محلية عظمى بالقياس إلى سلطات المشاعات القروية ، فقد اكتسبت الانتاجية وتأثر عليها وذات توقيت منتظم عموماً . حدث ذلك بفعل أسباب متعددة ، منها تلك القدرة المتميزة للحكومة في الحياة الاقتصادية للمجتمع .

ويبرز أمر آخر على هذا الصعيد ، لعله ملزم دوراً خاصاً في تطوير التأثير الانتاجية الاقتصادية في وادي النيل وما بين النهرين (وباقي بلدان الشرق الأدنى القديم) . إذ هاهنا كانت المناطق الزراعية الخصبة أعرق انفصالاً عن المناطق الرعوية الخاصة بجوالة البرعاة والبدو (٥٦) .

(٥٥) م . دياكونوف : الملاح الأساسية ... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ .

(٥٦) انظر : نفس المرجع والمعنيات السابقة - ص ١٣١ .

ولقد حدد موريس غودوليه ماهية اسلوب الانتاج الآسيوي (وكنا فضلنا استخدام مصطلح اسلوب الانتاج المشاعي القروي بدلاً منه) بأنها « بالذات هي الوجود المركب لمشاعات بدائية يسود فيها التملك المشترك للأرض ، ومنظمة جزئياً على أساس القرابة ، ولسلطة دولة تعبر عن الوحدة الفعلية أو الوهمية بين هذه المشاعات ، وتراقب استعمال الموارد الاقتصادية الأساسية ، وتتملك مباشرة جزءاً من عمل وانتاج المشاعات التي تسيطر عليها(٥٧) » . ولكن غودوليه لم يفصح ، في تحديده التعريفي ذلك ، عن مسألة المواجهة الجماعية لموضوعات النشاط الاقتصادي والاجتماعي ، أي اللحظة الابداعية من العملية الانتاجية المباشرة ، في مجتمع تهيمن بين أعضائه المنتجين المباشرين الملكية الجماعية لقوى انتاجية ذات مستوى منخفض ، ويسمح رغم ذلك بنشوء **فائض انتاجي** . ذلك لان جماعية الانتاج الاقتصادي كانت تفصح عن نفسها بصفتها احدي الضرورات الانتاجية الطبيعية لتحقيق استمرار الملكية الجماعية(٥٨) .

وبالطبع ، فان جماعية المواجهة الانتاجية تلك لا تعني نفي الانشطة الفردية على اصعدة بشرية متعددة . بل إنها تعني ، أولاً وضمن السياق المعني هنا ، ان تحقيق الانتاج الاقتصادي الاجتماعي لم يكن ممكناً الا عبر افراد متميزين نسبياً عن بعضهم بعضاً ، وحائزين ، من ثم ، على قدرات وامكانيات مختلفة متباينة . وهي تعني ، ثانياً ، الاقرار بوجود ملكيات فردية (وليس خاصة) في أيدي مجموعات مختلفة من الافراد . ولانقصدها ب « الافراد » فقط

(٥٧) موريس غودوليه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٤ .

(٥٨) ان ذلك التعريف لاسلوب الانتاج الآسيوي والنقطة التي رأينا انه لم يأخذها بعين الاعتبار ، لا يعنيان ، بحال ، استنفاد ماهية هذا الاسلوب الانتاجي . بل لعنا نستطيع القول بان ذلك التعريف سيظهر ، مع النقطة المضافة اليه ، قاصراً ، حالما نعمل على معالجة الوضعية الاقتصادية الاجتماعية في شمال افريقية (المغرب الاقصى والاطلس والادنى) وفي بلاد الشام . وستعود لهذه المسألة ثانية في موضع لاحق من هذا الكتاب .

أولئك الذين كانوا يتحركون في إطار السلطة المركزية وحوله .

عن ذلك يخبرنا ل . دولابورت ، في نطاق بحثه في التنظيم العقاري، ببلاد ما بين النهرين ، ما يلي : « ان ما لدينا من وثائق تتعلق بشراء الملك مانيش - توسو جملة ضياع وعقارات ، دليل قاطع على وجود الملكية الجماعية الى جانب الملكية الفردية .

فقد ورد في احدي هذه الوثائق ذكر لمزرعة تحدها قناتان ، وقبيلة . ومكلف فرد . احدي هذه الاراضي تفوق مساحتها على ١٣٥ هكتارا . والى جانبها أرض أخرى تكاد مساحتها لا تبلغ ٣٦ هكتارا (٥٩) . وأما الأرض الموات فكانت نهبا لمن يحتلها أولا . فإذا استصلحها عادت ملكا خالصا له (٦٠) .

بل يمكننا القول ، بكثير من الثقة ، أنه انطلاقا من الحرية الفردية النسبية التي كان يتمتع بها افراد المشاعات بصفتهم أفرادا ، فقد كانوا طليقي الحركة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي . ذلك أن التصرف بممتلكاتهم الشخصية الضئيلة - دون الأشياء التي يحوزون عليها فقط - كان أمرا واردا بصيغ متعددة ، منها الايجار والمقايضة والتضمين والبيع والبرهن

(٥٩) ل . دولابورت : بلاد ما بين النهرين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٥ .
(٦٠) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٧ . وفي ما يتصل بالملكية في سومر ، فقد « ترك فرانكفورت لنا صورة عن الاقتصاد السومري وكيف أن كل فرد ينسب الى أحد المعابد ولكل معبد موظفيه وصياديه وعماله ورعائه وزراعه الخ . والذين كان يطلق عليهم اسم (رجال الاله الفلاني) . وان جزء من أرض المعبد كان يعمل بها الكل للكل وهذه تشكل حوالي ربع الاراضي الموجودة آنذاك وكانت تعرف باسم نيكيننا Nigenna . . . أما القسم الثاني من الاراضي وهي التي عرفت باسم كورنند قسمت الى حصص وزعت على الافراد . أما القسم الثالث والمعروفة باسم أورو - لال فقد كانت تؤجر مقابل جزء من الفلة تتراوح ما بين ٣ - ١ و ٦ - ١ » . (سامي سعيد الاحمد : السومريون وتراثهم الحضاري - نفس المعطيات، المقدمة سابقا ، ص ٩٩) .

وقد أشار ل . دولابورت (بلاد ما بين النهرين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٥) الى أنه « كان لمدينة آشور عقارات زراعية واسعة ، تؤجر او تملك في حالات معينة . ومن حين الى آخر كان النظر يعاد في سندات هذه العقارات » .

والكفالة . وهذا ما حدث في بلاد ما بين النهرين ، كما في مصر (٦١) .

تلك المسألة تتصل على نحو وثيق بمفهومى « الملكية » و « الحيازة » ، المسألة ، غير وارد ضمن العلاقات التي هيمنت في المجتمع المشاعي القروي . في حين كانت الحيازة الناظم الرئيسي هناك . وعلى صعيد التحديد الاقتصادي والحقوقى يمكن القول بأن « الملكية » . علاقة بين الناس ، وبالضبط بين المالك وغير المالك ، من وجهة نظر اقتصادية . الملكية هي علاقة بين الناس تقضي بأن المالك (كجزء من طبقة المالكين) يبعد في عملية الانتاج والتوزيع ، بارادته الخاصة ولمصلحته » . أما الحيازة فهي « عبارة عن واقعة مادية محضة ، تعتبر نتيجة فعل مادي . هذا هو المضمون الاقتصادي لمفهوم الحيازة . ورغم أن علم الحقوق ينظر الى هذه الواقعة من ناحية توافقها مع الحقوق ، أو بالعكس ، تناقضها معها ، فان الحيازة بحد ذاتها لا تعتبر علاقة اجتماعية (حقوقية) ، وانما فقط الواقعة المادية ، التي بخصوصها تظهر هذه العلاقات الاجتماعية أو تلك ، بما فيها العلاقات الحقوقية (٦٢) . » .

تلك « الحيازة » كانت هي الواقع الاقتصادي المهيمن في دول المشاعات القروية ، التي لم تكن ملكية واحدة منها تشمل كل الاراضي الواقعة في بلدها (٦٣) . و « الحيازة » بصفتها الاقتصادية والقانونية برزت بسياقين ، واحد **طارىء** يتمثل بالتصرف الفردي ، أي تصرف عضو المشاعة الفرد ، وآخر **ثابت** يتمثل بتصرف المشاعة من حيث هي كل .

وبوسعنا أن نتبين تلك الوضعية فيما كتبه انطون مورتكات حول هذه

(٦١) انظر : ل. دولابورت - نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٣١٢ - ٣٣٠ . وكذلك

M.F. Gyles : Pharaonic folicies a. Administration - Chapel Hill, The University of north carolina Press, 1959.P. 84 .

وأحمد صادق سعد : في ضوء النمط الآسيوي للانتاج - تاريخ مصر . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٢ .

(٦٢) ي. م. دياكونوف : الملامح الأساسية . . . - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(٦٣) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ١١٧ .

المسألة على صعيد ما بين النهرين ، وان بصيغة غير مدققة اصطلاحياً :
« ففي الوقت الذي كانت فيه طبقة بورجوازية من الحرفيين والأحرار تعيش
في المدن كانت أكثرية الفلاحين في الزيف تستأجر الأراضي من الاقطاعيين .
لقد ألف جنود الامبراطورية ، الذين ينتسبون في غالبيتهم الى الساميين
الفريين أو عامة الناس ، طبقة خاصة منحت اقطاعيات صغيرة دون أن تصبح
ملكاً خالصاً لها(٦٤) » .



كانت الدولة قد مثلت ، بعد اذ نشأت ، قوة ذات اهمية قصوى بالنسبة
الى تطور الانتاج الاقتصادي الاجتماعي في اطار المشاعات القروية . فهي
التي وحدت المشاعات القروية المبعثرة تحت اطار سياسي واقتصادي
واحد . وقامت ، من ثم ، بضبط ومراقبة النشاطات والموارد الاقتصادية
على صعيد المشاعات الموحدة عموماً ، وعلى صعيد المشاعة الواحدة(٦٥) .
وسبق أن أومأنا الى الدور المركب الذي مارسته الدولة في علاقاتها
مع المشاعات القروية . فقد كان دوراً اقتصادياً تمثل بالنهب الداخلي
والخارجي . أما النهب الداخلي - وهذا ما يهمننا هنا - فقد تحقق
عبر تحصيل الريع والضريبة ، اللذين اندمجا في شخصية واحدة . وهذا
ما أوضحه ماركس ، حين تحدث عن علاقة الملاك المباشرين بالدولة

(٦٤) انطون مورنكات : تاريخ الشرق الأدنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٤ .
(٦٥) حول ذلك يكتب موريس غودوليه ، بحق : « من وجهة نظر ديناميكية القوى المنتجة فان
ظهور الدولة والمجتمعات الطبقيّة التي صنّفها ماركس وانجلز في(نمط الانتاج الآسيوي) يشهد . .
على تقدم هائل للقوى المنتجة » . واذا كانت مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين والامبراطوريات
ما قبل الكولومبية تنتمي الى (نمط الانتاج الآسيوي) ، فان هذا النمط يتطابق والحالة
هذه مع الازمنة التي يتحرر فيها الانسان محلياً ولكن بصورة نهائية من اقتصاد احتلال
الارض ، ويخترع أشكال انتاج جديدة ، كما يخترع الزراعة وتربية الحيوان والهندسة
المعمارية والكتابة والتجارة والعملة والحقوق وأديانا جديدة » . (موريس غودوليه :
الماركسية امام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،
ص ٢٧٧ - ٢٧٨) .

مباشرة ضمن أفق أسلوب الإنتاج المشاعي القروي (٦٦) . فالدولة تمارس ، هنا ، سيادة الحكام وسيادة المالك الاعلى للمشاعات القروية المتحدة تحت لوائها . فتحصل على الضريبة بصفتها الاولى ، وعلى الربيع بصفتها الثانية . ولكن كلا الربيع والضريبة يجري تحصيلهما على أنهما وجهان لأمر واحد ، هو « حق » تلك الدولة الاقتصادية إزاء المشاعات القروية المعنية .

أما ذلك « الحق » فقد تمثل ، في حالات كثيرة غالبية ، عينا وسخرة (٦٧) . أي أن الاقتصاد الطبيعي كان المهيمن في الحياة الاقتصادية

(٦٦) « اذا لم يكن الملاك المباشرون يواجهون ملاكا خصوصيين ، بل يواجهون الدولة مباشرة ، كما هي الحال في آسيا حيث يتمتع المالك في الوقت نفسه بالسيادة ، فان الربيع يتطابق مع الضريبة ، أو لا يكون هناك من وجود بالاحرى لضريبة تتمايز عن ذلك الشكل من الربيع العقاري » . (ك. ماركس : الرأسمال ، المجلد ٨ ، ص ١٧١) .

(٦٧) يكتب جيمس هنري برستد في كتابه (انتصار الحضارة - تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٩) ، محددًا كيفية دفع الضرائب للدولة المركزية في مصر : « أما الضرائب المستحقة فكان الناس يدفعونها عينا سواء من الحيوانات أو الحبوب أو النبيذ أو العسل أو القماش أو ما شابه ذلك ، وكانت هذه الضرائب توضع في حظائر وشونات غلال ومخازن ، وهي في مجموعها الخزانة الملكية على مقربة من بعضها في مجموعات من المباني والاحواش » .

كما يكتب ل. دولابورت ، بخصوص الضرائب وأعمال السخرة في ما بين النهرين (بلاد ما بين النهرين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٦) : « يخضع الملاكون الزراعيون لضروب شتى من الاتاوات والضرائب العينية ، ولألوان كثيرة من السخرة والتكاليف العامة . . و لهذا ، عندما كان الملك يقطع أحد خالصاته ، أرضا ما ، مكافأة له على ما قام به من جليل الخدمات ، كان العرف يقضي ، أن يحدد في الوقت نفسه ، مدى الحصانة التي لتلك الاقطعة الملكية . هكذا أقطع الملك أداد - نيراري ثلاثة من أخصائه : كانوني، وآهو - لامو ، ومنور - كي - أبي ، جملة أراض في قرية ماناغوبا ، غير مشترط عليهم سوى تقديم عشرة (ايمير) من الحبوب قربانا سنويا للاله آشور وللآلهة باوو » .

حول هذه المسألة بصورة عامة ، أنظر أيضا : موريس غودوليه - الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٧ .

لدولة المشاعات ، وقد ترتبت على ذلك نتائج طبعت تلك الحياة بطابع الرتابة والاستقرار الى حد كبير . فكان استعمال النقد ، بحكم ذلك ومن حيث الاساس العام ، قليلا . كما انه لم يكن للسوق الداخلي وجود فاعل (٦٨) .

وكان ، بسبب ذلك ، ان « ظهر التبادل اول ما ظهر في محيط المشاعات وعند تخومها (٦٩) » . ولكن هذا الوضع كان يجد امامه احتمالين ، واحداً باتجاه تكوين الملكية الخاصة وتفجير الانغلاق الذاتي الاقتصادي ، وآخر باتجاه تطور « متباطيء » يفترض دوام اقتطاع الدولة ريعها سخرة وعيناً (٧٠) .

في سياق الاحتمال الاول ، كان النقد والسوق يظهران بمزيد من الوضوح ، ويتحولان الى وضعية فاعلة في التكوين الاقتصادي الاجتماعي لدولة المشاعات القروية ، وفي غلاقاتها النسبية مع جاراتها وجيرانها (٧١) . وقد اسهم استعمال الحديد بحجوم وأبعاد أكثر اتساعاً وعمقا في تكريس وضبط تلك الوضعية . فكان ان تعمق تقسيم العمل . فانفصلت الصناعة اليدوية عن الزراعة ، وارتدت علاقات القرابة اكثر الى وراء ، مفسحة الطريق أمام العوامل الاقتصادية المباشرة لتمارس فعلها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة والخاصة . فعلاقات القرابة ، في المراحل الاولى من المجتمعات المعنية هنا ، وان كانت « لا تعبر عن ضوابط الزواج فحسب بل أيضا عن ضوابط

(٦٨) انظر : موريس غودوليه - نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٩٨ .

(٦٩) موريس غودوليه : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(٧٠) انظر : موريس غودوليه - نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٧٩ .

(٧١) يكتب ل. دولابورت حول استخدام النقد في آشور ما يلي : « كان البيع في آشور يتم

نقدا ، بالفضة أو الرصاص أو البرونز . فان لم يقبض البائع ثمن السلعة كاملا ، اعطى

المشتري سند قبض بالثمن كله ، واخذ منه سند دين بالقيمة الباقية » . (ل. دولابورت :

بلاد ما بين النهرين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١٩) .

السكن والملكية والارث ، أي عن مجمل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية (٧٢) « ،
فإنها ظلت تمارس وظائفها الاقتصادية والاجتماعية في الدرجة الاولى، من حيث
هي علاقات إثنية .

وما ينبغي الإشارة اليه هو أن التطابق بين الاقتصاد والقرابة في
التكوينات المشاعية القروية المعنية هنا لا يظهر بصيغة علاقة خارجية
مقحمة ، وإنما في شكل علاقة داخلية ذاتية . مع الإشارة الى أن العلاقات
الاقتصادية لا تتداخل بالعلاقات الجنسية والسياسية والاخلاقية بين
الأقرباء . ذلك لأن « وحدة الوظائف لا تستتبع اختلاطها (٧٣) » .

ومن هنا ، فإن « تفسير تطور المجتمعات البدائية يعني تفسير
ظهور وظائف جديدة تتنافى واستمرار البنى الاجتماعية القديمة ، وعليه ،
فإن مشكلة الانتقال الى المجتمعات الطبقية والدولة ترتد الى مشكلة معرفة
الشروط التي تكف فيها علاقات القرابة عن لعب الدور السائد وعن توحيد
جميع وظائف الحياة الاجتماعية (٧٤) » .

(٧٢) موريس غودوليه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات
المقدمة سابقا ، ص ٢٥٠ .

(٧٣) موريس غودوليه : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٨٢ .

(٧٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة . في هذا السياق ، يشير غودوليه الى بعض نتائج الأبحاث
التي أنجزها ك. ليفي - شتراوس على هذا الصعيد. من ذلك التأكيد على « أن تعدد وظائف
القرابة .. قد أوجبه في الوقت نفسه البنية العامة للقوى المنتجة ومستوى تطورها الضعيف
الذي يفرض تقسيم العمل بين الجنسين وتعاون الأفراد من كلا الجنسين لتأمين شروط حياتهم
واعادة إنتاجها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة) . وفي النهاية تكون تلك العلاقات ، كما
بين شتراوس « الهيكل السوسيوولوجي للفكر (الهمجي) » . (نفس المرجع والمعطيات
السابقة ، ص ٢٨٢) .

الفصل الثالث

سورية الطبيعية والمغرب وليبيا

إذا كنا تحدثنا حتى الآن عن ملاقات اجتماعية اقتصادية ذات خصائص « مشاعية قروية » ، على النحو الذي مر معنا ، مركزين رؤيتنا ، في ذلك ، على منطقتين كبيرتين من موضوع بحثنا ، وادي النيل وبلاد ما بين النهرين ، فإنا نواجه الآن منطقة أخرى من موضوع بحثنا ، لها من الخصائص الجغرافية الطبيعية ما يميزها عن تينك المنطقتين. تلك هي التي تشمل على سورية الطبيعية (سورية والاردن وفلسطين ولبنان) وعلى بلدان المغرب العربي (الجزائر وتونس ومراكش) ، وليبيا .

هاهنا نواجهه وضعية جغرافية طبيعية تتسم بثلاث خصائص .
الخصيصة الأولى (٧٥) تنهض على أن السقاية الاصطناعية مارست في الزراعة دوراً أقل أهمية واتساعاً وحسماً مما هو الحال في منطقتي وادي النيل وما بين النهرين . وقد ترتب على ذلك ، بطبيعة الحال ، أن يكون الإنتاج الزراعي الفائض أقل مما هو هناك . بل بصيغة أخرى أكثر عمومية يمكن القول ، أن الحياة الزراعية النهرية في بلاد الشام والمغرب العربي وليبيا لم يكن لها ، تحت تأثير المعطيات الجغرافية الطبيعية المشار

٥ 82 - 81 S. Ebenda - Die ersten Philosophen., G. Thomson (75) Siehe :

انظر أيضا نفس المرجع والمعطيات فيما يتصل بالخصيصة الثانية .

اليها ، أن تجارمين دوراً حاسماً (٧٦) . ذلك أنه كان للاقطار الموسمية المنتظمة في غالب الأحيان دور مرموق في الأرواء الزراعي . وهذا يقودنا إلى الخصيصة الثانية ، التي تتسم بها الوضعية المعنية هنا .

أما هذه الخصيصة فتكمن في أن حجم الإنتاج الصناعي اليدوي كان ، بصورة نسبية ، غير ضئيل ، بحيث أنه كان قادراً - بحدود عامة - ضرورية وبالعلاقة مع الأرواء الزراعي الموسمي ومع تعاضل الحركة التجارية والرأسمال التجاري - على تلبية الاحتياجات الاقتصادية المتنامية للطبقة العليا والفئات العليا النهممة من المجتمع .

ومن هنا تتضح دلالة القول بأن « الفيني أو الفينيقي » هو الكنعاني لعصر الحديد . والكنعاني هو اسم الفينيقي في العصر البرونزي (٧٧) .

قمع التجانس في المسألة اللاتينية واللغوية بين الكنعانيين في الشام والفينيقيين في شمال أفريقيا ، برز تمايز على صعيد التطور الاقتصادي بين الفريقين ، وذلك من الناحيتين التعدينية والتجارية (٧٨) .

(٧٦) على سبيل المثال : « لم يتيسر للفلاحة أن يكون لها إنتاج ذو بال (لدى فينيقي المغرب العربي) لأنها كانت مقتصرة على الأراضي اللبية التي فتحها قرطاج وضواحي مستعمراتها » . (شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٢) .

(٧٧) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين إلى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦ .
(٧٨) حين نتحدث عن كنعاني « عصر الحديد » ، أي عن الفينيقيين ، فإننا ، بذلك ، لا نكون قد استكملنا اللوحة العربية القديمة المتمايزة في مناطق سورية ولبنان وفلسطين والأردن في العصور التاريخية المعنية هنا . ذلك لأنه وجد في المراحل نفسها أو فيما بينها أيضاً أولئك الذين يندرجون ، خصوصاً ، تحت اسم « الآراميين » و « الأموريين » . فالأموريون تبلورت اتجاهاتهم الاقتصادية الزراعية والسياسية والدعنية الأسطورية خصوصاً في مملكة ماري في ما بين النهرين . ولكنهم فيما عدى ذلك ، أي في سورية وبحذاء نهر الفرات



أخيراً ، تقوم الخصيصة الثالثة على نشوء حركة تجارية واسعة النطاق على الصعيدين الداخلي والخارجي ومدعمة بتراكم مضطرد للرأسمال التجاري .

ولكن ليست المدن الشامية فقط هي التي حققت نهوضاً مرموقاً في نطاق التجارة . كانت مدن المغرب العربي وليبيا ، كذلك ، قد نهضت بدور تجاري كبير . بل أن بعض هذه الأخيرة ، مثل قرطاجة ، كانت في طليعة المدن في العالم القديم ، من حيث حجم ونوعية التجارة . وهنا ، يصح ما يقوله جورج تومسون على المدن الشامية ، مثل أوغاريت ، أيضاً ، على تلك المغربية العربية : إنها حققت « رفاها بمقياس رفيع جداً بفضل تراكم الرأسمال التجاري (٧٩) » .

لقد جرى التكلم في مدينة أوغاريت على الأقل بسبع لغات . وقد أورد Schaeffer معلومة ذات دلالة كبيرة على الخصب الاقتصادي التجاري في هذه المدينة . فهو يعلن أنه قد اكتشفت بقايا معجم لغوي ثنائي ، يتضمن المعاني التالية لكلمة « يكلف » : « السعر ، سعر عال ، سعر منخفض ، سعر سيء ، سعر ثابت ، سعر جيد ، سعر متصاعد ، سعر محدد ، سعر محلي (٨٠) » .



وشرق نهر الأردن وغربه، فانهم ظلوا أقرب إلى حياة الرعاة والبدواة غير المستقرين منهم إلى حياة الاستقرار الزراعي في الأودية والملاذات السهلية . أما الآراميون فقد كونوا مجموعة من دويلات المدن في دمشق وحماه وحلب وسمال (زنجولي) وتل حلف وتلسر . فمثلوا ، بذلك ، أنماطاً من التجمعات البشرية المتمايزة نسبياً على صعيد الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، بحيث نتبين تارجحاً بين الاقتصاد الزراعي المطري المستقر واقتصاد البدواة والرعي المتنقل . فهنا وهناك، نواجه صيفاً متداخلة من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية، التي تشير ميول واتجاهات منها إلى نمط الانتاج المشاعي القروي .

(٧٩)

Thomson : Ebenda .

(٨٠)

Schaeffer : Cuneiform Texts of Ras shamra - Ugarit

(nach : G. Thomson - Ebenda) .

لقد تطورت التجارة في بلاد الشام والمغرب العربي بوتائر اتاحت لها الوصول الى مناطق بعيدة ومتعددة من العالم . فكان التبادل البضائي التجاري قد تحول الى محرك كبير للحياة الاقتصادية هناك . وهذا الأمر يصح تعميمه على التجارة الداخلية والخارجية . فالحديث عن تطور ملحوظ للانتاج البضائي واستعمال النقد يبرز بكثير من الثقة على كلا الصعيدين ، الداخلي والخارجي .

بيد اننا اذا انتقلنا الى واقع العلاقات الاجتماعية في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين ، فاننا نواجه بضخامة تطور الانتاج البضائي واستعمال النقد ، خصوصاً على الصعيد الداخلي . واذا ما واجهنا انتاجاً بضائياً في هذين القطرين ، فاننا سوف نتبين انه كان محصوراً في انتاج أدوات الرفاه والمتعة . طبعاً ، نقول هذا بغض النظر عن انتاج المواد الغذائية (٨١) . وبذلك ، يغدو القول التالي مقبولاً « وليست التجارة في هذه الحالة التعبير عن انتاج سلعي كامن في الشركات ، بل عملية تحويل الفائض من الخبرات الذي تحت يد الملك . وهذا يظهر التاجر كأنه موظف من موظفي الدولة (٨٢) » .

واذا كان الأمر كذلك ، فان البحث عن **الانتاج الفائض** في مجتمعي وادي النيل وما بين النهرين يصبح ذا أفق واضح : فهذا الانتاج جرت مبادلته تلقاء المعادن وأخشاب البناء ومواد أولية أخرى من النوع الذي لم يكن وجوده متوفراً بشكل كاف في داخل البلاد (٨٣) .

تلك المقارنة بين ذينك المجتمعين من طرف وبين مجتمعات بلاد الشام والمغرب العربي وليبيا من طرف آخر ، تظهر أحد أوجه التمايز الاقتصادي بينهما . واذا ما أضفنا الى ذلك انه في هذه المجتمعات الأخيرة كانت الامطار

(٨١) G. Thomson : Ebenda, S. 81 . انظر حول ذلك أيضا ما اثبتناه

سابقا عن موريس فودوليه : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٨ .

(٨٢) G. Thomson : Ebenda, S. 81 .

(٨٣) M. Godelier : Le mode de production asiatique et les

schèmes marxistes (In : C. E. R. M. : Sur le mode de production asiatique. Paris-Editions sociales 1969, P. 65) .

المنتظمة والكثيفة نسبياً عاملاً هاماً من عوامل التبلور والتطور الاقتصادي «
وانها ، من ثم ، ظلت بعيدة عن أن تكتسب طابع بلدان مدارية تتطلب القيام
بأعمال خاصة استثنائية من تنظيم للري وحشد للجهود البشرية الجماعية ،
فإن السؤال التالي يفدو مشروعاً : هل يترتب على ذلك أن ننفي طابع
« اسلوب الانتاج الآسيوي » أو « المشاعي القروي » عن هذه الوضعية ؟
في طرحنا لهذا السؤال ، نكون قد وضعنا أنفسنا وجهاً لوجه أمام مسألة
ذات أهمية منهجية مبدئية في الإطار النظري الذي نحن بصدد البحث فيه .

تلك المسألة تتحدد بتعريف لاسلوب الانتاج المشاعي القروي (الآسيوي)
يتضمن من العناصر ما يجعلها صالحة لكل الأشكال والصيغ ، التي يظهر فيها
هذا الاسلوب في بلدان متعددة . ولقد كنا أتينا ، فيما سبق ، على تعريف
لذلك الاسلوب لغودوليه ، وأشارنا الى محدوديته . كما أننا تكاد نعثر في معظم
ما كتب حول ذلك الاسلوب الانتاجي على تعريف له ينطلق من أن شرط
الشروط لوجوده كمن في وجود أنهار مدارية في بلد ما ، وفي عدم كفاية
نسبة الامطار التي تهطل فيها (٨٤) .

فإذا ما أخذنا بذلك الموقف وجعلنا منه منطلقاً ، فإننا ، حالئذ ، سوف
نجد أنفسنا في حل من دراسة شمال أفريقية (الجزائر وتونس والمغرب
وليبيا) وبلاد الشام . ذلك أننا لن نجد هناك ما يدخل في نطاق أنهار
مدارية كبرى ، وما يترتب عليها من استحداث وتطوير أنظمة للري الصناعي
المنتظم والبواسع .

اذن ، من أين ننطلق ؟ سورية - كنال يحدد ذلك الموقف بانطلاقه من
ماركس نفسه ، أي من مفهومه الاقتصادي الاجتماعي الأساسي للمسألة :

(٨٤) يكتب ، مثلاً ، يوجين فارغا ، من هذا الموقع ، ما يلي : « ان ماركس ما كان يسحب
مفهوم نمط الانتاج الآسيوي على آسيا بأسرها ، وإنما فقط على المناطق التي لا تكفي
فيها الهواطل للانتاج الزراعي » . (يوجين فارغا : حول نمط الانتاج الآسيوي - نفس المعطيات
المقدمة سابقاً ، ص ٨٤) . فإذا كان فارغا محقاً في الشرط الاول من المسألة ، وهو عدم صحة القيام
بسحب مفهوم ذلك النمط على آسيا بأسرها وضمن صيغة واحدة ، فإنه في شرطها الثاني
لم يصعب الحقيقة .

« يجب الا يسجل التعريف لنمط الانتاج الآسيوي الا ما اعطاه ماركس منه في (الاسس) ، وهو الآتي : (هناك مستوى للقوى الانتاجية ما زال منخفضاً غير انه يسمح مع ذلك بتخليص فائض من الانتاج . وعلى هذا الاساس يظهر مجتمع طبقي في اطار اشكال ملكية الارض ما زالت جماعية . وليست السمات الاخرى - الأعمال الكبرى ، الري ، الطغيان - بجزهرية لهذا التعريف ، ولا تتعلق بنمط الانتاج نفسه ، بل بمجتمعات آسيوية معينة يجري وصفها - مصر الفرعونية ، الهند - (٨٥) » .

من ذلك الموقع ، تتاح امكانية النظر الى العلاقات الاقتصادية الاجتماعية في البلدان المعنية ، في هذه الفترة على انها وجه من أوجه اسلوب الانتاج المشاعي القروي (الآسيوي) المتميزة عن تلك التي جرى الحديث عليها في وادي النيل وما بين النهرين .

لنتفحص هذا الامر بصورة مباشرة ، بحيث تسمح لنا بصياغة افكارنا حوله على نحو يحدد طبيعة ما أسميناه « وحدة تاريخية » بين البلدان التي نبحث فيها في هذا الفصل .

كان الفينيقيون السوريون والمغربيون (في قرطاج خصوصاً) تجار عبدة من طراز متميز (٨٦) . ونشأت في أوغاريت وقرطاج تجمعات عبودية من نوعين ، واحد ارتبط بمؤسسات الدولة مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، حيث

(٨٥) . Suret - Canale : Les premières de classe, P. 14 . ست دراسات

في النمط الآسيوي للانتاج - دراسة عبد القادر جفلول ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٠ - (٢١) .

(٨٦) . G. Thomson : Ebenda, S. 83 نستطيع أن نعلن الافكار التالية بخصوص الوضعية

الاقتصادية الانتاجية لدى البربر ، أسلاف الفينيقيين الغربيين . أنه بوسعنا أولاً وعموماً الاقرار بوجود أشكال أولية من العلاقات الانتاجية المشاعية القروية بالمعنى المأخوذ به في هذا الاطار من البحث . وبخبرنا شارل اندري جوليان حول ذلك ما يلي (تاريخ أفريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٥) : « ولقد حافظت قبائل الرعاة على ملكية الارض الجماعية . ولا بد أن وجدت شيوعية في الميدان الفلاحي تتمثل اما في قسمة ثمرة عمل الجميع بين أفراد المجموعة أو في توزيع الارض بين العائلات بصفة وقتية . ولا نعرف بالضببط الظروف التي تكونت فيها الملكية الخاصة التي يلاحظ وجودها في عهد ملوك البربر » .

انيطت به مهمات عامة تدور في فلك المشاريع والاعمال المتصلة ببناء السفن والشوارع والمعابد والقصور الخ . . وقد اشار الى ذلك شارل اندري جوليان ، في معرض حديثه عن الاملاك الافريقية الخاضعة لقرطاج : « وليس من المستبعد أن نعتقد أن الدولة لم تستغل املاكها بنفسها ، وأن النبلاء كانوا يستغلونها مكانها . وكان الليبيون الذين انتزعت منهم اراضيهم هم الذين يخدمون الارض بطبيعة الحال بصفتهم عمالاً مسخرين أو رقيقاً . ولربما شغلوا اجراء يوميين للقيام ببعض الاعمال(٨٧) » .

أما النوع الآخر من التجمعات العبيدية فكان ذا طابع شخصي خاص . وقد تولدت هذه التجمعات من مصادر متعددة . منها ما ارتبط بنتائج الحروب ، ومنها ما يمكن أن نطلق عليه « عبودية الدين » . ومنها ما اقترب باختطاف الاطفال ، وأبناء الفقراء منهم على نحو خاص(٨٨) .

ونحن وان كنا اشرنا الى أن الوضعية الاقتصادية والاجتماعية في بلاد الشام والمغرب العربي (مراكش أو المغرب الأقصى ، وتونس أو المغرب الأدنى، والجزائر أو المغرب الاوسط) وليبيا تتحدد ، بصورة رئيسية عامة ، بصيغة الانتاج المشاعي القروي ، فإنه في نفس الوقت ، لا يغيب عن ذهننا الدور الملحوظ الذي مارسه هناك علاقات اجتماعية قامت على ملكية العبيد . ولكن العبيد الذين ظهروا على هذا الصعيد غالباً ما كانوا يتحولون الى خدم في المعابد والبيوت . بيد أن قسماً منهم - وكان أحياناً كبيراً - انيطت به كذلك الاعمال الزراعية وإقامة المعابد والاسوار ، على النحو الذي أتينا عليه . وهم في هذا وذاك ، لم يكونوا يشكلون العصب الاساسي في العملية الاقتصادية الانتاجية .

كانت الملكية الزراعية العقارية الجماعية تكون الشكل الرئيسي المهيمن للملكية في البلدان المعنية هنا . وما عبر عنه ماركس ، مرة ، بخصوص الجزائر ، نستطيع أن نسجبه ، في صيغته العامة ، على مراكش وتونس

(٨٧) شارل اندري جوليان : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٢ . انظر ايضاً ما يكتبه G. Thomson (نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً، ص ٨٢) حول ذلك وفيما يتصل باوغاريت .
(٨٨) G. Thomson : Ebenda, S. 83

وليبييا . فقد كتب ما يلي : « بعد الهند فالجزائر هي التي تحتفظ بأهم الأثار للشكل العتيق للملكية العقارية . اذ كانت فيها الملكية القبلية والعائلية غير المنقسمة أوسع أشكال الملكية انتشاراً . وعجزت قرون من السيطرة العربية والتركية - ثم الفرنسية بعد ذلك - عن أن تحطم التنظيم المعتمد على الدم ، فيما عدى الفترة الاخيرة ومنذ صدور القانون لعام ١٨٧٣ من الناحية الرسمية (٨٩) » .

ولكن ذلك الشكل من الملكية الزراعية العقارية لم يكن ، بصفته جماعياً قبلياً وعائلياً ، الوحيد والنهائي والنقي ضمن العلاقات القائمة . فلقد جاورتها وتداخلت فيه وتشابكت معه علاقات بخصائص أخرى تحددت بكونها طبقية منطوية على الشكل الخاص من الملكية .

ولقد أجمل عبد القادر جفلول بما يلي السمات الرئيسية للعلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة في الجزائر عشية الفتح الفرنسي ، أي - حسب ماركس - تلك التي هيمنت فيما قبل قرونًا طويلة وعجزت عن اجتثاثها . الأشكال المختلفة من الفتح الذي تعرضت له الجزائر :

« ١ - علاقات إنتاج سلالية (جزئية) مبنية على أشكال اجتماعية للملكية التربة والانتاج الزراعي و/أو الاستحواذ عليها .

« ٢ - علاقات إنتاج طبقية مبنية على أشكال من الملكية الخاصة للأرض (الفحص) ولوسائل الانتاج (الحرف) والمبادلات (التجارة) (٩٠) » .

ان هذا الذي قيل عن الجزائر ، نواجهه - في مجمله وسياقه العام - في القطبين الآخرين من المغرب ، الأقصى وهو مراكش والادنى وهو تونس . كما نثبينه في ليبيا ، التي - كما أخبرنا شارل أندري جوليان - انتزعت من سكانها أراضيهم من قبل سادة قرطاج الفينيقيين وعملوا عليها سخرة لصالح هؤلاء . وقد تمثل عمل السخرة هنا بأحد أشكاله الرئيسية ، وهو حيازة

K. Marx : Sur les sociétés précapitalistes-Crem, P. 238 .

(٨٩)

(٩٠) عبد القادر جفلول : التكوين الاجتماعي الجزائري عشية الاستعمار - نفس المرجع والمعطيات .

المقدمة سابقا ، ص ٢١ .

الأرض من قبل المسخرين والعمل عليها ضمن وحدات جماعية (مشاعات
-قروية) تذهب عائداً للقصى للمالكين غير المباشرين ، أي لسلطة الدولة
المركزية .

ومن البين أن « السخرة » مارست دوراً كبيراً في العملية الانتاجية ليس
في البلدان المعنية هنا فحسب . بل انها قامت بذلك الدور ، كذلك ، في وادي
النيل وما بين النهرين . فهي ، هنا وهناك ، مثلت احد وجهي فائض الانتاج
الذي استحوذت عليه السلطة المركزية ومن حولها من متنفذين وملاك . أما
الوجه الآخر من ذلك الفائض فهو الدفع عيناً . وكما أشرنا في مكان سابق ،
كان قد كمن في ذينك الوجهين من فائض الانتاج معقد الاشكالية ، تلك
التي احاطت بالعلاقات الاجتماعية ، وخلقت امامها من العوائق ما جعلها
(العلاقات) مصابة بالجمود ، ان لم يكن بالكساح :

ونود أن نعيد الى الازهان أمراً كنا قد واجهناه على صعيد الوضعية
الاجتماعية الطبقية في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين . هذا الامر تمثل
بالاقتران الوثيق والواضح كثيراً أو قليلاً بين الضريبة والريع ، اللذين
حصلتهما الدولة بصفتها مالكاً وحاكماً ، في آن واحد . ولكن في نطاق العلاقات
الاجتماعية ، التي نحن في صدد البحث فيها الآن ، نلاحظان تحصيل ذينك
الريع والضريبة كان يتم عبر حلقات توسطية تجسدت بالاريسستوقراطيين
التجاريين والعقاريين المكلفين من قبل الاجهزة المركزية بانجاز ذلك ، والذين
يمثلون ، في نفس الحين ، ملاكاً خاصين . ولكن بالرغم من وجود حلقات
التوسط الكثيرة والمتنوعة تلك بين السلطة المركزية من جهة وبين المنتجين
الذين يقدمون الضريبة والريع من جهة أخرى ، فقد ظلت تلك السلطة تجسد
شخصية المالك وشخصية الحاكم ، في آن . هذا الوضع المركب والمتناقض
نواجهه في كون خزينة الدولة هنا تولدت « من الضرائب والمفارم وريع
المحصولات (٩١) » . ذلك يعني ، ضمناً ، أن وجود العلاقة الثنائية الطبقية
بين السلطة المركزية والمنتجين المزارعين كان ذا حدين . الحد الاول يبرز

(٩١) عبد الرحمن بن محمد الجبالي: تاريخ الجزائر العام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٧٢ .

وجه التناقض بين الملاك النظريين الجماعيين للأرض من طرف ، والسلطة المركزية ، أي المالكة الفعلية للأرض من طرف آخر . أما الجهد الثاني فيكرس علاقة التجانس بين السلطة المركزية ، المالكة العليا ، من طرف والارستوقراطيين ، الملاك الادنين ، من طرف آخر .

ان الملكية الفردية الخاصة تمثل هنا، إذن وجوداً أكثر من استثنائي . وهذا ما جعل من العلاقة الشئانية ، المشار إليها فوق ، أمراً خاضعاً للتحول السريع نسبياً لصالح تشكل ملكية خاصة عبيدية وعقارية (الى جانب الملكية العامة في المشاعات القروية المكتفية ذاتياً ومن خلالها) . أما العناصر التي كمنت وراء ذلك ، فقد تمثلت بالمعطيات الطبيعية الجغرافية التي كانت تسمح بنشوء الأعمال الانتاجية الاقتصادية ضمن لوحة جغرافية غير مهيكلية ، بل شديدة الاتساع والتعدد . ولعل هذه الوضعية هي التي مثلت دفعا كبيرا للحركة التجارية المحلية والعالمية . كما مثلت ، بمعنى ما آخر ، حصيلة لهذه الحركة (٩٢) .

وهنا لا بد من الاشارة الى أن دول المدن في سورية ولبنان وفلسطين والمغرب العربي الاقصى والاطلس والادنى وليبيا كانت قد بدأت في التكون كعمالك زراعية ، يسيطر عليها الكهنة ، مثلها في ذلك مثل دول المدن في وادي النيل

(٩٢) تلك الحركة التجارية وصلت حدودا قياسية في حينه . يكفي للتدليل على ذلك أن نشر الى ما يراه البعض من أن الفينيقيين هم الذين وصلوا الى قارة أمريكا واكتشفوها ضمن نشاطهم التجاري العالمي . (انظر حول ذلك : البير نادر في تقديمه لكتاب محمد معروف الدواليبي - نفس المعطيات المقدمة سابقا) . وقد جاء في مقال نشر في جريدة « الوحدة العربية » ١٩٦٢/١٠/٧ ، أن رحالة اكتشف أحرقا فينيقية في مدينة (بدرادوفافيا) قرب ريوديجانيرو يرجع تاريخها الى ٢٨٠٠ سنة ، وذلك في رسالة منقوشة على الحجارة سجلها « ملاحون قادمون من البحر الابيض المتوسط » .

كما اكتشف بالقرب من ريوديجانيرو رسالة نقشت على الحجر ورد فيها ما يلي : « نحن أبناء أرض كنعان في هذا المكان الذي ساقنا اليه سوء حظنا . فمن المرجح أن تلقي بنا الأمواج هنا . ولم يبق لنا رجاء الا في بعل » .

وبلاد ما بين النهرين . ولكن بسبب إن أن السقاية الاصطناعية النهرية لهم تحتل أهمية حاسمة في تلك الدول المدينية الاولى ، ومن أن المقومات الموضوعية والذاتية للتجارة كانت هناك أوسع وأشمل ، فان طبقة التجار استطاعت أن توسع نفوذها وتعمقه في الحياة الاقتصادية والسياسية . ومع أن هذه الطبقة لم تستطع يوماً أن تسقط السلطة الملكية في تلك الدول المدينية ، فإنها كانت من القدرة بحيث وجهتها ووظفتها في خدمة مصالحها التجارية (٩٣) .

ولا بد من إضافة عنصر آخر لايضاح الموقف السابق ، المتعلق ، خصوصاً ، بدول المدن في بلاد الشام . هذا العنصر يكمن في الوضعية الجغرافية السياسية لهذه الأخيرة . فنظراً الى أن الدول المذكورة كانت تقع بين وادي النيل وبلاد ما بين النهرين ، أي بين أعظم قوتين اقتصاديتين وسياسيتين في ذلك الحين ، فإنها كانت عاجزة عن تحقيق وحدة سياسية بينها بطريقة حربية أو سلمية (٩٤) . ذلك لأن انجاز مثل هذه المهمة كان من شأنه أن يقلص أو أن يزيل امكانات تدخل نينك القوتين في شؤونها . نضيف الى ذلك عاملاً آخر انهم في عرقلة عملية التوحيد تلك على صعيد الارض البنانية خصوصاً هذا العامل ذو شخصية « داخلية » ، تكمن في اختراق الجبال الكثيرة لمعظم مناحي تلك الارض وخلق شيء من المناعة الطبيعية دون عملية التوحيد . وبالمقابل خلق تصور بالاكثفاء الذاتي والاستقلالية الجغرافية لكل دولة مدنية . ولقد كان من نتائج ذلك أن اتسعت حى المنافسة بين الدول المدينية وخصوصاً على صعيد التجارة والعلاقات الخارجية .

بيد أنه علينا الا نحسب أن تلك الوضعية التجارية المتقدمة كانت هكذا منذ بداية التاريخ الطبقي لبلاد الشام والمغرب العربي . فالتبادل النقدي واتساع الانتاج البضاعي لم يكتسبا وجوداً راسخاً الى حد ضروري في المجتمع هناك ، الا بعد تصاعد الحركة التجارية الداخلية والخارجية . وتولدت حاجات اقتصادية واجتماعية عن ذلك . ففي قرطاج وغيرها من دول المدن

G. Thomson : 'Ebenda, S. 75 .

(٩٣)

(٩٤) انظر : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

في البلدان المعنية هنا ، « اعتمدت (التجارة) طويلاً على مبدأ المقايضة البسيط(٩٥) » . وكذا الأمر فيما يتصل بسك النقود(٩٦) .

ويظهر أن الفينيقيين كانوا يحرصون على أن يظلوا في أساس ومركز الحركة التجارية البحرية والبرية ، وعلى أن يجعلوا من المناطق الأخرى التي يفتحونها مراكز للإنتاج الزراعي . وهذا ما حدث بالنسبة إلى قرطاج التي لم يتيسر للفلاحة فيها ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك على لسان شارل أندري جوليان ، أن يكون لها إنتاج ذو بال . ذلك لأنها كانت مقتصرة على الأراضي الليبية التي فتحتها قرطاج وضواحي مستعمراتها . ومن هنا ، فإن الدولة القرطاجية كانت تعتمد مالياً على مصادر متعددة ، منها أتاوى الليبيين(٩٧) .

ولقد ازدهرت دول المدن تلك في بلاد الشام والمغرب العربي بأطرافه الثلاثة في النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد ، وذلك بصورة جعلت منها مراكز عالمية اقتصادياً وسياسياً ، وثقافياً بحدود معينة . ويخبرنا شارل أندري جوليان أنه « في القرنين الثالث والثاني لم تنافس قرطاج في الثروة إلا الإسكندرية وحدها(٩٨) » . وكذا الأمر فيما يتعلق باوغاريت ، وإن كانت هذه أسبق في الولادة والازدهار من قرطاج(٩٩) .



-
- (٩٥) شارل أندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١١ .
(٩٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة .
(٩٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .
(٩٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٦ ،

في إطار الحديث عن الدور الاقتصادي الذي مارسه قرطاج ومارسه الفينيقيون عموماً ، نذكر ما قاله ماركس بخصوص هؤلاء الأخيرين (في بلاد الشام والمغرب العربي) . فهو يلقي ضوءاً على الحركة التجارية والمالية المتقدمة التي قادوها في مناطق عدة من العالم القديم . إنه شبههم ، في ذلك ، باليهود : « ان الفينيقيين قاموا آنذاك بالدور الذي قام به اليهود في المجتمع الروسي في سنوات ١٨٦٠ » . (انظر : مكسيم رودنسون - المشكلة اليهودية عبر التاريخ ، مجلة الطبيعة ، القاهرة ، مايو ١٩٧٠ ، ص ١١٠) .

G. Thomson : Ebenda, S. 81 — 82 . (٩٧)

ان ما سبق ان اتينا عليه ، في سياق الحديث عن بلاد الشام والمغرب
بأجنحته الثلاثة وليبيا ، يسمح لنا ان نعود ثانية الى التعريف الذي قدمه
Curet Canale لاسلوب « الانتاج الآسيوي » ، لنصل الى نقطة هقديفة بالنسبة
الى فهم أسلوب الانتاج ، الذي كان مهيمناً في مجتمعات تلك البلدان القديمة :
ان هذه المجتمعات عرفت ذلك الاسلوب الانتاجي « المشاعي القروي » بصفته
أحد معالمها الأكثر حسماً . نقول ذلك ونعلم انه ، في تلك المجتمعات ، لم يكن
للأنهار الإدارية الكبرى من وجود . ومن ثم ، فليس من حديث هنا عن أعمال
انتاجية كبرى ، وري اصطناعي منظم وضخم ، وتمركز شديد مكثف
للسلطة المركزية . كذلك لا نواجه هناك أشكالاً من الاستبداد العنيف
والقسري والمرتبطة مباشرة بشخصية الملك كحاكم وكإله ، كتلك التي تولدت
في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين .

ورغم ذلك ، يظل صحيحاً النظر الى تلك المجتمعات من منظور « أسلوب
الانتاج المشاعي القروي » . ان الجوهرى الحاسم في هذا السياق هو ما
حدده ماركس : وجود مستوى منخفض للقوى الانتاجية كان يسمح ، رغم
ذلك ، بتخليص حد معين من فائض الانتاج ، ومن ثم ، وجود مجتمع
طبقى في اطار أشكال أولية للملكية الأرض ما زالت جماعية .

الفصل الرابع

« العربية السعيدة Arabia Felix »

إن ذلك النهوض الحضاري المدني الطبقي - الانتقالي في الشرق المتوسط وفي المغرب الأقصى والوسط والادنى وليبيا ، كان يحقق تقدمه في مرحلة تاريخية متوازية ، في الحدود العامة ، مع النهوض الحضاري المدني الطبقي - الانتقالي في منطقة أخرى من العالم العربي القديم ، تلك هي جنوب الجزيرة العربية ، أو العربية السعيدة Arabia Felix ، على حد تعبير المؤرخين اليونان والرومان (١٠٠) .

فلقد قامت في الجنوب العربي (اليمن الحالي بشطريه الجنوبي والشمالي) (١٠١) « قبائل حضرموت وسبأ . . . الى جانب قبائل معين وقتبان الكبرى بإنشاء حضارة هائلة . . . ، ويرقى ذلك الى تاريخ (سبق أن حصل لي شرف عرضه على مجمعكم في ١٩٥٤ م) يقع في حدود القرن الخامس قبل الميلاد (وليس بأي حال من الاحوال في القرن الثالث عشر أو الثامن (١٠٢)) » .

(١٠٠) روم لاندو : تاريخ العرب قبل الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٠ .
(١٠١) يشير جواد علي - تاريخ العرب قبل الاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٤ - الى أن « النصوص العربية الجنوبية (لم تعين) مدلول كلمة (يمنات) والارض التي هي مصداقها. والذي يظهر من كتابة تعود الى أيام الملك (شمر يهرعش) أنه كان يقصد بها منطقة هي أصغر من أرض اليمن الحالية بكثير كما يظهر ذلك من لقبه (ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت ويمنات) » .

(١٠٢) جاكلين بيرين : البعثة الفرنسية الاولى للاتار « شبوة » اليمن الديموقراطية - مجلة (الثقافة الجديدة - اليمن ، يونيو ١٩٧٨ ، ص ٢٩) .

ذلك ما اعلنته جاكلين بيرين ، عضوة البعثة الفرنسية الاولى للاثار الى « شبة » في اليمن الجنوبي الديموقراطي عام ١٩٧٥ . وما يهمننا هنا هو تحديد المرحلة التاريخية لنهوض وازدهار تلك المنطقة مع بدايات النصف الثاني من الالف الاول قبل الميلاد (١٠٣) ، اي في مرحلة تتطابق تاريخياً مع الحضارة العربية في الشرق المتوسط وفي المغرب الاقصى والايوسط والادنى ، وليبيا .

ولكن التزامن التاريخي بين تينك المرحلتين والتطابق بينهما على صعيد الخصائص التاريخية الإثنية واللغوية ، كانا ينطويان على عنصر من التمايز الذي برز شيئاً فشيئاً في نطاق تكوينيهما الاجتماعي الاقتصادي والذي يندرج تحت اطار الخصوصية النسبية لكل بلد من العالم العربي القديم .

لقد شهدنا ، في معرض بحثنا للبلدان التي اتينا عليها حتى الآن ، اتجاهها حاسماً لاسلوب الانتاج المشاعي القروي . نقول ذلك حيث نشير ، في نفس الوقت ، الى أن هذا الاسلوب الانتاجي بحكم كونه انتقالياً ، فقد كانت الى جانبه أشكال اولى بسيطة ومبعثرة من العبودية . وما نود قوله الآن هو اننا ، هنا

(١٠٣) مؤلفوا كتاب G. der Araber : Ebenda, S. 56 . يحددون تاريخ الجنوب

العربي ابان تكونه الحضاري الطبقي الانتقالي (المدني) بمراحل نهاية الالف الثاني قبل الميلاد . انظر كذلك « التاريخ العربي القديم » تأليف مجموعة من الباحثين ، هم دتليف نيلسن وفرتر هول ول . رودوكاناكس وادولف جرومان - مصر ١٩٥٨ ، ص ٦٥ ، حيث يعلن فرتر هول أن تاريخ دويلات الدول اليمنية القديمة يعود الى ما قبل القرن الثاني عشر ق . م . ويبدو أن الجهود ، التي بذلتها البعثة الفرنسية الانثارية المشار اليها فيما سبق ، استطاعت ، بالتوافق مع بعض النتائج التي قام بتحقيقها آخرون على هذا الصعيد ، أن تجلي الموقف . فبينت ان ذلك التاريخ لا يمكن أن يعود الى ما قبل القرن الخامس قبل الميلاد . ومؤلفوا الكتاب الاول المسمى اليه فوق يدكرون ، في موضع آخر من كتابهم (S. 16) واقعة لا تتوافق مع تحديدهم لتاريخ الجنوب العربي الحضاري الطبقي - الانتقالي (المدني) ، بل تتطابق مع رأي البعثة الفرنسية من المسألة . تلك الواقعة هي ان « سد مأرب بني في منتصف الالف الاول قبل الميلاد » .

أيضاً ضمن المنطقة العربية الجنوبية ، نواجه نية اجتماعية اقتصادية ذات خصائص نوعية تندرج في إطار ذلك الأسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

وما يلفت النظر أن مجموعة من الكتاب والباحثين العرب ، واليمنيين منهم على نحو خاص ، أخذوا منذ مرحلة الهزيمة أمام إسرائيل عام ١٩٦٧ يبحثون عن أجوبة على الاسئلة التي يثيرها التاريخ العربي اليمني في « أسلوب الانتاج الآسيوي أو الشرقي » العتيق . وهذا يمكن أن يمثل ، في حقيقة الامر ، محاولة أولى جادة - وان بقليل أو كثير من التعثر - على طريق البحث العلمي التاريخي في التاريخ العربي القديم عموماً .

فقد كتب سلطان أحمد عمر على هذا الصعيد : « ان الخصائص العامة لاسلوب الانتاج (الآسيوي) أو (الشرقي) هي نفس الخصائص العامة لاسلوب الانتاج الذي ساد مرحلة العبودية القديمة في مجتمع اليمن القديم ، مع بعض الفروقات التي ارتبطت بالشروط الخاصة لتطور المجتمع اليمني (١٠٤) » .

والمؤلف يفصح عن هوية ما أسماه بـ « مجتمع اليمن القديم » في مواضع أخرى من كتابه . فيكتب ، مثلاً : « لقد عرف المجتمع اليمني ثلاث أنظمة اجتماعية مختلفة ، ومر بالتالي عبر ثلاث مراحل تاريخية متصلة هي : مرحلة المشاعية ، القبلية البدائية و « مرحلة العبودية القديمة (١٠٥) » . أما « مرحلة النظام العبودي القديم (ف) هي تلك المرحلة التي نمت وترسخت فيها الدول اليمنية العبودية القديمة (١٠٦) » .

ولا شك أننا حين ندقق فيما يقدمه لنا الكاتب في كتاب واحد له ، نتبين تناقضاً أو مفارقة تحيط به . تلك المفارقة تكمن في نظر الكاتب

(١٠٤) سلطان أحمد عمر : نظرة في تطور المجتمع اليمني - بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٦ .

(١٠٥) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

(١٠٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٨ .

الى « الخصائص العامة لاسلوب الانتاج الآسيوي » والى خصائص « مرحلة العبودية القديمة في مجتمع اليمن القديم » على أنها تشكل أمراً واحداً . هذا مع العلم أنه (أي الكاتب) يتجاوز تلك المفارقة ضمناً ، حينما يدخل في معالجة المسألة بأوجهها الميدانية .

ولئن بحثنا عن أسباب تلك المفارقة ، التي يمكن أن نواجهها لدى كتاب آخرين ، ماركسيين خصوصاً ، فإن واحداً منها لاشك واجدونه في التأثير الذي ما يزال مهيمناً للمخطط الخماسي التاريخي ، الذي جعل منه ستالين ، في حينه ، كلمة الفصل في موقف الماركسية من التطور التاريخي (١٠٧) .

ثم ، العلنا نجد سبباً آخر للمفارقة المعنية هنا في تعذر القيام باستقصاء ميداني معمق لموضوعة ماركس الشهيرة عن « العبودية المعمة » ، تلك التي تمثل إحدى أهم الخصائص لاسلوب الانتاج « الآسيوي » ، أي المشاعي القروي المعني هنا (١٠٨) .

والحقيقة ، إن تلك الموضوعة الماركسية ، التي توصل إليها ماركس في سياق دراسات قام بها على صعيد العلاقات الاجتماعية الاقتصادية

(١٠٧) انظر مثلاً : حسين قاسم العزيز - حوز النظام البرلماني في اليمن القديمة (ضمن مجلة : الثقافة الجديدة - اليمن ، ديسمبر ١٩٧٤ ، ص ٥٣) : « والمعروف عن المجتمع الافريقي واليماني القديمين أنه كان يسود فيهما اسلوب الانتاج العبودي » .

(١٠٨) لعل ما يكتبه حسين قاسم العزيز ، في سياق تحديده لدور العبيد في المجتمع اليمني اليماني ، يمثل تجسيداً لذلك الالتباس في فهم « العبودية المعمة » . فهو يرى أن هذا المجتمع تألف من عدة أطراف ، منها العبيد . وهؤلاء تولدوا عن طريق النخاسة وإيفاء الديون وسبي الحروب ، (وهم) يستخدمون في الفلاحة وفي حراسة القوافل وخدمتها وخدمة المعابد (ومنهم راقصات المعابد) وهم ملك أسيادهم ، وهم العنصر الأساسي في الانتاج إذ كان عملهم يلعب الدور الرئيسي في الانتاج . (حسين قاسم العزيز : موجز تاريخ العرب والاسلام - بيروت ١٩٧١ ، ص ٥٤) .

والسياسية في الهند ، خصوصاً ، تبين ، في محصلتها ، أنها تمثل مفتاح فهم معظم المجتمعات الشرقية القديمة . هاهنا تبرز اليمن - الجنوب العربي - بصفاتها أحد نماذج هذه المجتمعات .



يكتب رودكاناكس ما يلي ، منطلقاً من نصوص يمنية قديمة :
« أما أفراد الشعب فهم أبناء الله . هكذا نجد الحال عند السبائين والقتبانين ، فكلمة الشعب تتكون في اعتقادهم من القبيلة التي استطاعت قيادة القبائل الأخرى التي لم تبلغ نضجها السياسي . وهذا الشعب يملك أرضه وأرض الآخرين الذين تحت زعامته . كذلك نجد اسم الشعب هو عبارة عن اسم القبيلة الزعيمة . هكذا في لقب (ملك سبا) و (سبا ، وذو ريدان) و (ملك قتيان) و (معين) وهلم جرا . . . (١٠٩) .

هاهنا ، يميز رودكاناكس بين نمطين من القبائل اليمنية ، واحد يتحدد بكونه مهيمناً ، وآخر يتحدد بكونه مهيمناً عليه . والباحث إذ يصل إلى هذه المسألة ، فإنه يكون قد انطلق من أن التكوين الاجتماعي والسياسي للدويلات اليمنية القديمة ينهض على الوجود القبلي .

والحق ، أن القبيلة كانت تمثل مفتاح الولوج إلى ذلك التكوين . وهي تعني ، هنا ، الوضعية الاجتماعية التي اكتسبت حيداً متميزاً من الاستقرار الاقتصادي ، ذلك الذي أرسيت دعائمه على أساس التطور الزراعي المرموق آنذاك . فهذا الأخير قاد إلى بلورة للتكوينات العائلية والعشائرية المبعثرة في صيغة قبيلية رئيسية . ولكن ذلك إذ حقق درجة متقدمة من تطوره ، فإنه لم ينف طابع القرابة الذي ظل يلغ تلك الصيغة القبيلية . ولذا ، فمن العمل والتعسف في فهم هذه المسألة عبر النصوص التي وصلتنا ، أن نقول مع رودكاناكس : « ويجب ألا يتبادر إلى أذهاننا أن

(١٠٩) التاريخ العربي القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٦ .

اللفظة (قبيلة) عبارة عن لفظ يدل على جماعة تجمع بينها صلة القرابة والدم . ليست القبيلة هي فروع وأغصان من أسر وأجناس ليست هي جدول نسب . فالحالة الاقتصادية السياسية هي التي تقرر وظيفة وعمل الجماعة ، وهذه تسمى أيضاً قبيلة (١١٠) .

ان اضطراب ذلك الراي ينحدر من الاعتقاد بأن « القرابة الدموية » ، في مثل ذلك المجتمع اليمني ، تتلخص بكونها ذات مدلول قرابي دموي ، ليس إلا . أي ان مدلولها الاقتصادي الاجتماعي العام ، في هذه الحال ، يفض النظر عنه . وهذا يعني أن خطأ حاسماً يفصل بين الاقتصاد وعلاقات القرابة الدموية . ومن ثم ، فالإطاحة بالوظائف المتعددة لصالح واحدة منها ضمن تلك العلاقات ، (أي الإنسال الجنسي المباشر) ، يفدو أمراً لا سبيل الى دفعه .

ولقد تعرض موريس غودوليه لهذه المسألة بكثير من الدقة ، في سياق بحثه في المجتمعات البدائية . فانطلق ، في ذلك ، من ك . ليفي شتراوس في كتابه « البنى الأولية للقرابة » . فكتب ما يلي - وقد كنا قدمنا بعضه في سياق الحديث عن وادي النيل وبلاد ما بين النهرين- : « علاقات القرابة في هذا النمط من المجتمع تؤدي وظيفتها بوصفها علاقات انتاج وعلاقات سياسية وتصوراً أيديولوجياً . ان القرابة هنا بنية تحتية وبنية فوقية في آن واحد . . . ان (التتابع) بين الاقتصاد والقرابة لا يتبدى في شكل علاقة خارجية ، وإنما في شكل علاقة داخلية ، وهذا من دون أن تختلط العلاقات الاقتصادية بين ذوي القربى بعلاقاتهم السياسية والجنسية الخ . ان وحدة الوظائف لا تستتبع اختلاطها . كما أن تعدد وظائف القرابة هذا قد أوجبه في الوقت نفسه البنية العامة للقوى المنتجة ومستوى تطورها الضعيف الذي يفرض تقسيم العمل بين الجنسين وتعاون الافراد من كلا الجنسين لتأمين شروط حياتهم واعادة انتاجها (١١١) » .

(١١٠) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

(١١١) موريس غودوليه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات

المقدمة سابقاً ، ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

ان ما يكتبه موريس غودوليه على صعيد المجتمعات البدائية اللاتبقية ، ذو دلالة عميقة بالنسبة الى فهم العلاقة بين القرابة والحياة الاقتصادية في الدويلات القبلية اليمينية المعنية هنا . فلقد نهض التركيب القبلي لمدينة الدولة اليمينية على منظومة من علاقات القرابة الدموية ضمن القبيلة الواحدة . ان القبيلة المهيمنة على مجموع القبائل المكوّنة لدولة المدينة ، تقوم هي نفسها على جملة من القواعد والاعراف الناظمة ، التي تبلورت ضمن نسق محدد من العلاقات القرابية بين افخاذ (مكوّنات) هذه القبيلة . وكذا الأمر فيما يتصل بالقبائل الصغيرة المنضوية قسراً او طوعاً في اطار دولة المدينة وتحت قيادة تلك القبيلة الكبرى .

وقد ارتدت تلك العلاقات القرابية الى وراء ، بقدر ما كانت عملية الانصهار الاجتماعي تأخذ ابعادها وتوسع أوجهها في نطاق دولة المدينة ، أي بقدر ما كان الاستغلال يتعاظم باتجاه القبائل الصغيرة والافراد الفقراء ضمن القبيلة الكبرى ، في آن واحد .

ولكن هذه العملية ما كان لها أن تتسع ، بصيغ حاسمة ، عمقاً وشمولاً . أما سبب ذلك ، فيكمن في خصائص أسلوب الانتاج المشاعي القروي نفسه السائد في المجتمع المعني . ذلك ان الاكتفاء الاقتصادي الذاتي الذي يحيط بالقبائل الصغيرة المكونة لدولة المدينة ، ونمط الانتاج الاقتصادي الزراعي البسيط ، وطبيعة التبادل الرئيسي القائمة على المقايضة العيانية ، ان كل ذلك - مضافاً اليه الطبيعة الجغرافية لليمن المحاطة بصحراء تمثل خزاناً لا ينفذ لهجمات البدو المتصلة والسريعة والمدمرة - حال دون زعزعة العلاقات القبلية القرابية ضمن مجموع القبائل ، الصغيرة والكبيرة .

ورغم ذلك ، ظلت علاقات القرابة تلك تمثل ، بمعنى محدد ، شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي الاقتصادي .

وجدير بالاهتمام أننا حينما نتحدث عن المجتمع اليميني القديم ، فانما

نعني به ذلك الذي تكون من مجموعة من الدويصلات يرى البعض (١١٢) . ان معين تبرز في بدايتها ، وان الأخرى تظهر في أواخر حكمها . أما بعض آخر فيرى أن تلك الاسبقية التاريخية تحوز عليها سبباً (١١٣) . في حين يعتقد بعض ثالث أن الدول اليمنية القديمة وجدت متعاصرة وليس متعاقبة (١١٤) . ولعله من الراجح والاقرب الى الحقيقة التاريخية أن تلك الدول اليمنية كانت ، بدرجات مختلفة ، متعاصرة . وذلك على الاقل لأن عملية التأثير والتأثر فيما بينها - والتي يحدثنا عنها التاريخ التجاري اليمني باسهاب - تدعنا تأخذ بهذا الرأي (١١٥) .



(١١٢) حسين قاسم العزيز يمثل هذا الرأي في كتابه (موجز تاريخ العرب والاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٧) . احمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ - الجزء ١ ، دمشق ١٩٧٥ ، ص ٢٠٧ .

(١١٣) انظر : G. Der Araber : Ebenda, S. 16 .

(١١٤) زكي بركات ومصطفى عبد الرحيم : مساهمة في الحوار العلمي التاريخي حول اسلوب الانتاج في المجتمع اليمني القديم - (مجلة : الثقافة الجديدة، اليمن ابريل ١٩٧٦ ، ص ١٧) .
(١١٥) باحث النقوش اليمنية « بستون » يرى ما يمكن ان يشير الى ذلك : « تاريخ التمدن اليمني القديم ينقسم الى عصرين .. العصر الحميري .. وعصر ما قبل ذلك . والعصر الحميري يحتوي تقريباً على القرنين المتقدمين للاسلام ، وهذا هو عصر الملوك التبابعة وهم حميريون .. وهذا هو سبب تسمية العرب كل ما يتعلق بجنوب الجزيرة قبل الاسلام بحميري ... »

وفي اقدم هذين العصرين ساد السبتيون في نواحي مأرب وفي الجوف وفيما بينهما من الواحات . وشرقاً من سبأ كان اتحاد تحت رياسة اوسان اولاً .. ثم شرقياً ايضاً كانت مملكة حضرموت . أما مملكة معين فهي كما ارى جمعية من تجار واصحاب قوافل ... ثم ان ازدهار معين كمملكة لم يتجاوز القرون الثلاثة الرابع الى الثاني قبل الميلاد ... على الاقل ، ليس لنا نقوش او وثائق معينة خارج ذلك المدى من الزمان » . (بروفيسور بستون :



في تحديدنا للمعطيات التاريخية الجغرافية للجنوب العربي (اليمن ا) ، لا سبيل الى تجاوز او تهميش اثنين منها . المعطى الاول يكمن في أن اليمن يفتقر الى وجود انهار كبرى تسمح باستقطاب تجمعات سكانية كبرى ، كما هو الحال في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين . فبدلاً من ذلك ، نجد أن الارض « اليمنية تعتمد على مياه الامطار التي تهطل بغزارة طوال فصل الصيف على الهضبة اليمنية ، غير أن التضاريس شكلت وما زالت تشكل عقبة كأداء في طريق استغلال مياه الامطار الوفيرة ، فوعورة الجبال التي تتوسط اليمن وكثرة انحدارها لا تمكن الماء من الاستقرار ، فينحدر حاملاً معه التربة والطمي الى سهول الهضبة الممتدة الى الشرق حتى رمال الربع الخالي ، والممتدة نحو الجنوب حتى البحر العربي ، والممتدة نحو الغرب حتى البحر الاحمر . وكانت السيول الضخمة وما تحمله من اتربة وطمي نشق السهول لتنتهي في البحر او تبتلعها رمال الربع الخالي (١١٦) . وقد اوجدت هذه الوضعية حالة خاصة بالنسبة الى جيرانها . فهنا ، حيث « تعاون مناخ مسعف وهطول امطار ملائم على جعله (بلاد العرب السعيد . . عند الرومان . .) ، نهضت الصحراء الوسطى المقفرة خطأ فاصلاً - حجاباً من الرمل مسدلاً بين ثقافتى الشمال والجنوب (١١٧) » .

أما المعطى الثاني فيكمن في الوضعية التجارية المتميزة ، التي كان اليمن حائزاً عليها . فلقد كان واقعاً على الطريق التجاري العالمي ، ذلك الذي أوصل الشرق بالغرب . ومماله دلالة تجارية عالمية مرموقة أن هذا



مشاكل النقوش - ضمن « ندوة الحضارة اليمنية » ، مجلة « الحكمة » ، عدن ، ابريل ١٩٧٥ ، ص ٢٨) .

انظر حول ذلك ايضاً : أحمد سوسة - العرب واليهود في التاريخ ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٠٧ - ٢١٩ .

(١١٦) سلطان أحمد عمر : نظرة في تطور المجتمع اليمني - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١ - ٢٠ .
(١١٧) روم لاندو : الاسلام والعرب - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١ .

الطريق أطلق عليه اسم « طريق البخور (١١٨) ». ذلك أن البخور ، وبضائع أخرى ثمينة ومكلفة، كانت من المنتجات اليمانية الشهيرة والواسعة النطاق ، والتي كان لها سوق عالمية ضخمة .

بل اننا نستطيع السير خطوة أخرى الى أمام . فنؤكد أن اليمن كان يمثل ، في حينه ، نقطة ذات أهمية عملاقة على صعيد التجارة العالمية . فقد كان طريق البخور « يخرق اقليم العواصم للدول القائمة ببلاد العرب الجنوبية (وهي شبوة عاصمة حضرموت ، وتمنع عاصمة قتبان ، ومأرب عاصمة سبأ ، والجوف عاصمة معين : ط. تيزيني) ، ويعبر أربعة حدود . وكان هذا الوضع من الاسباب التي قد تؤدي الى تعطيل هذا الطريق التجاري في حالة قيام تنافس أو تنازع بين هذه الدول الأربع (١١٩) » .

من موقع ذينك المعطين ، يمكننا أن نسبر غور المشكلة المطروحة بمزيد من التحديد والتخصيص . فاليمن ، بمقتضى ذلك ، كانت تجد نفسها أمام ضرورة اقتصادية طبيعية لا يمكن تجاوزها . تلك هي ، أولاً ، استحداث أنظمة للري الصناعي تسمح بحصر وخن مياه الامطار السائبة ، التي تتيح ، بدورها ، تحويل الاراضي الشاسعة الى بؤر خصبة للتجمع البشري المستقر . وهي ، ثانياً ، ايلاء العملية التجارية الخارجية أهمية خاصة مركزية تجعل من الطريق الذي يخرقها باتجاه الشرق والغرب ينبوع اثراء منتظم ومنظم .

(١١٨) المؤرخ بليسي ، من القرن الاول الميلادي، تحدث عن هذا الطريق باهتمام خاص . فلقد قدم « صورة حية عن طريق البخور بين شبوة وروما ، بعد دفسع العشر لالهة شبوة والاناوة للملك قتبان لدى المرور بالعاصمة ، ودفع حصة الكهنة الكتبة والحرس والبوابين والخدم . وبعد الدفع طول الطريق ، هنا للماء وهناك للعلف ، وللمحطات ورسوم المرور خلال ٦٥ مرحلة على ظهور الجمال حتى غزة ، تفدو النفقات باهظة ، وينفدو البخور فاحش الثمن في روما » . (جاكولين بيري : البعثة الفرنسية الاولى نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٢) . انظر حول ذلك ايضاً : G. Der Araber - Ebenda, S. 6 — 7 .

(١١٩) التاريخ العربي القديم = نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٠ .

من هنا ، نفهم المدلول الاقتصادي الطبيعي الكبير لبناء « سد مأرب » ، ذلك الذي نظر اليه على أنه من عجائب الدنيا . كما ندرك المفزى التجاري العميق لـ « طريق البخور » ، ودوره في تعميق الانتظام والاستقرار الاقتصاديين .

ولا شك أن عملية الارواء الصناعي كانت تقتضي خلق جهاز مركزي قادر على تنسيقه وتطويره ، وعلى منحه القدرة على الاستمرار . ان مثل هذا الجهاز المركزي ما كان له أن يمثل سلطة ادارية تقنية فحسب . لقد كان عليه أيضاً أن يكون مجسداً لموقف اقتصادي وسياسي سلطوي ، يستطيع بموجبه اتخاذ القرار وايجاد مقومات وشروط تنفيذه . ان الدولة المركزية تمثل ، هنا ، ضرورة مبدئية لتحقيق الوظائف الثلاث التالية : الاشراف المباشر على الاشغال العامة المتصلة بالارواء الصناعي وما يتصل به . والتحصيل المالي الداخلي المتمثل بصيغتي الضريبة والريع . وصد الاعداء الخارجيين ، أو اقتحام مناطقهم الخصبة كثيراً أو قليلاً .

ولقد تبين من محتويات بعض النقوش اليمنية ، التي قامت عدة محاولات لجمعها ضمن مدونة واحدة (١٢٠) ، أنه يوجد ضمنها قسم خاص بـ « الأعمال الزراعية وتنظيم الري والحجارة التي تحدد الحدود ، وصورا للديوان وتوضع عادة في المعابد (١٢١) » . فلقد كان قسم من تلك النقوش خاصاً بتسجيل الأعمال المتصلة بالري . من طرف آخر ، تبين أن هنالك قوانين تجارية كانت سارية في اليمن ، منها قانون قنبان التجاري . وقد ترجم هذا الاخير بكامله (١٢٢) .

ولقد تكونت علاقة معقدة بين السلطة المركزية من طرف ، والقبائل المتوسطة والصغيرة المستقرة زراعياً ، وحرفياً بدرجة ما ، من طرف آخر .

(١٢٠) انظر حول ذلك : نعيم عيد الله - هيكل اللغة اليمنية القديمة (ضمن مجلة - الثقافة

الجديدة ، عدد ١٠ ، عدن ١٩٨٦/٧ ، ص ١٧١ - ١٨١) .

(١٢١) نقح المرحوم والمطابق السابقة ، ص ١٨١ .

(١٢٢) نقح المرحوم والمطابق السابقة .

هذه العلاقة قامت علي صيغ اقتصادية وسياسية ودينية ، أسهمت بمجموعها في تكريس استغلال السلطة لتلك القبائل . فلقد كان علي هذه الأخيرة أن تقدم لتلك ، ممثلة بزعيمها أو ملكها ، جزءاً كبيراً من حاصلاتها الزراعية المحدودة التنوع .

بيد أن أفراد تلك القبائل ، وخصوصاً الصغيرة منها ، لم يقدموا الي السلطة جزءاً محدداً من انتاجها فقط . فقد كان عليهم أيضاً أن ينفذوا ما تناط بهم من مهمات ، يتركز معظمها في السخرة . وكان هذا يجري بصورة خاصة في الاوقات التي لا ينتجون فيها زراعياً ، اي في اوقات ما بعد الحصاد .

وفي اطار البنية القبلية الزراعية المستقرة ، كانت القبيلة المتوسطة والصغيرة تحقق اكتفاء ذاتياً ، يسمح لها بالاستمرار بقواها الذاتية الخاصة . فكل ما فيها من وسائل انتاجية يمثل ملكية عامة . واذا ما توزعت اداة الانتاج الرئيسية (الارض) فيما بين أعضائها ، فان ذلك لا يخرج عن حدود حيازتهم لها : أن حق الحيازة - وليس الملكية - يمثل هنا شرط الانتماء الي هذه القبيلة أو تلك المنضوية تحت اطار السلطة (الدولة) المركزية والمكونة لها .

وبطبيعة الحال ، كانت الدولة تلجأ الي تسخير الآلاف من الناس في انجاز الأشغال الكبرى المتصلة بالري . وهؤلاء كانوا يجلبون من أفراد القبائل ، الفقراء خصوصاً ، وفي اوقات ما بعد الحصاد بصورة غالبية . كما جلبوا من العبيد الذين كانت الدولة تحصل عليهم بنتيجة الحروب ، التي كانت تشتعل بينها وبين دولة أخرى ، أو بينها وبين جموع الاعراب الصحراويين ، أو بنتيجة التجارة الخارجية مع مختلف أنحاء المعمورة .

ان العمل الجماعي ذا الطابع القسري يبرز ، هنا ، بمثابة الشكل الرئيسي للمواجهة الضرورية للطبيعة . ولا بد من الإشارة الي أن « قسرية » ذلك الطابع لا تعني هنا « الاقحام » ، بقدر ما تعني التلقائية الضرورية أو المتطابقة مع المعطى الطبيعي المباشر . اذ من خلال ذلك ، أي « عن طريق

الجماعات وعلى يد الجماعات (١٢٣) « ، أمكن إنجاز المهام الانتاجية الكبرى .
فضرورة المواجهة الجماعية مثلت وجهاً اولاً من مسألة البناء الحضاري
الطبقي اليمني . أما الوجه الآخر فقد تمثل في الملكية الجماعية والحياسة
الفردية . فالجميع سواء بسواء على صعيد الملكية ضمن اطار القبيلة
الواحدة ، تلك التي تشغل ، هنا ، دور المشاعة القروية . بل ان هذا الامر
ينسحب كذلك على وحدة اجتماعية أقل اتساعاً ، هي « العائلة (١٢٤) » .

واذا كان لقليل أو كثير من أفراد تلك القبيلة (المشاعة القروية) ان يمتلكوا
وسائل انتاجية معينة ، فان هذا لم يكن يخرج عن نطاق الاستعمال
المباشر أولاً ، ودون ان يتعدى حدود الادوات الصغيرة ، كالفأس أو
المنكاش ، ثانياً .

والملكية الجماعية لوسائل الانتاج (الزراعي حصراً) تضمنت وجهاً آخر ،
هو حق افراد المجموعة القبلية في الحياسة على وسائل الانتاج التي يعملون
بها . بل ان ذلك « الحق » كان ، بفعل ضرورته الانتاجية الطبيعية ،
واجباً على أولئك الافراد . ان الحياسة تمثل ، ضمن هذه الوضعية ،
شكلاً من اشكال التلاحم الجماعي « المسلح » لمواجهة الطبيعة بجغرافيتها
الوعرة . وقد كانت عملية الحياسة تلك من قبل الافراد تتم عن طريق
زعماء القبائل ، وربما بموجب تحديدات عامة ملزمة من قبل الحكومة
المركزية . وكذلك عملية الحياسة الجماعية كانت تتم باشراف الرؤساء
المباشرين (زعماء القبائل والعشائر) وغير المباشرين في حالات عديدة .

ثم ، هنالك مسألة لها أهمية خاصة بالنسبة الى فهم الوضعية
الاقتصادية والجغرافية لليمن . وهي مسألة تعرض لها رودوكاناكس ،

(١٢٣) رودو كاناكس : التاريخ العربي القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ .
(١٢٤) حول ذلك ، يخبرنا الجغرافي اليوناني « سترابون » بأن الحياة العائلية في اليمن القديم
كانت قائمة على الاشتراك في الاموال والمتاع . اضافة الى أن الزواج عندهم كان مشتركاً .
(أنظر : محمد جميل بيهم - المرأة في التاريخ والشرائع ، بيروت ١٩٢١ ، ص ٩٠ - ٩١) .

حين كتب أننا في ذلك البلد « السعيد » القديم « نجد السيف الى جانبه
القدان . وهما حق لكل فرد من أفراد القبيلة (١٢٥) » .

ف « السيف » يمثل ، هنا ، الاداة العسكرية في أيدي الافراد لمواجهة
الاعداء المتربصين على الاطراف ، أولئك الذين يهتبلون أقل الفرص
لانزال الخراب والإبادة في تلك التجمعات القبلية اقتصاداً وبشراً . بصيغة
أخرى ، السيف ، هنا ، هو أحد أوجه العملية الانتاجية ذاتها . ومن
ثم ، فهو وسيلة غير مباشرة من وسائل الانتاج الاقتصادي .

ولا سبيل الى تجاوز الامر التالي على سعيد تقصي مقومات الحضارة
اليمنية القديمة . ذلك هو اندفاع اليمنيين الأوائل باتجاه الحصول على
المواد الأولية من بلدان أخرى، بهدف التمكن من بناء وترسيخ السدود
والاقينية، التي تعلق بها الحياة الزراعية المستقرة بصورة مبدئية وثيقة .
فكانت فلسطين ، ضمن ذلك الوضع ، هدفاً أساسياً ، وان كان بعيداً
ومكلفاً الى حدود كبيرة مرهقة .

لقد اتجه العرب الجنوبيون ، في المراحل الأولى من العملية التحضيرية
لبلادهم ، صوب فلسطين الكنعانية ، الغنية بالاسمنت ، تلك المادة البنائية
التي لا تضاهى . وكان ذلك في نهاية الالف الثاني وبداية الالف الاول قبل
الميلاد (١٢٦) . فالاسمنت مارس ، هنا ، دوراً أولياً في بناء الحواجز
والاقينية المائية والسدود ، وبشكل خاص سد مأرب ، الذي بني ، كما
سبق وأشرنا ، في منتصف الالف الاول قبل الميلاد .

ولقد وصل الامر في اليمن القديم الى درجة متميزة من التنظيم
السياسي المؤسسي . إذ ان الاتصال بين الاعلى والوسط والادنى تم عن
طريق مؤسسات اكسبت طابع الشرعية الحقوقية ضمن اطار الدولة الطبقية
العتيدة . وقد قام رودو كاناكس (١٢٧) بدراسة النقوش اليمنية المتصلة

(١٢٥) التاريخ العربي القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٩ .

(١٢٦) G. der Araber - Ebenda, S. 15 .

(١٢٧) التاريخ العربي القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

بالهيكل السياسي ، ووصل الى أن ذلك الهيكل نهض على جملة من المؤسسات ، هي المجلس القبلي ، ومجلس الدولة ، والهيئات التشريعية (١٢٨) .

ولا شك أن تلك الحضارة اليمنية وإن لم تعمر طويلاً ، فإنها استطاعت أن تحقق إنجازاً حضارياً ضخماً ، ذا بنية اقتصادية اجتماعية وسياسية من الاستحالة بمكان أن تفهم خارج أسلوب الانتاج المشاعي القروي .

لقد سقطت تلك الحضارة بفعل نمو بديلها ، وتقيضها في نفس الوقت ، أي الملكية الخاصة . وذلك تحت تأثير جملة من العوامل الاجتماعية والطبيعية ، منها أو في طبيعتها تراجع الملكية العامة عبر مجموعة متزايدة بشكل متصل من الاجراءات الحكومية ، التي قادت الى استئثار أفراد القبائل - المتزعمة خصوصاً - بالملكيات الواسعة من قطع الارض والمرافق العامة .

إن ذلك الذي كان طريق تدمير وتفسيح المواجهة الجماعية للطبيعة ، جعل من السدود والآبار والاقنية والمرافق المختلفة عرضة لتصدع بطيء عميق . يضاف الى ذلك الحروب الطاحنة ، التي كانت تنشب بين الدول اليمنية نفسها وبين الاعراب الصحراويين الأشداء ، على وجه الخصوص ، وتعاضم السخرة لصالح الارستوقراطية القبلية على نحو أسهم كثيراً في ارهاق القوى البشرية المنتجة ، وكذلك الاهمال المضطرد لتنظيم الري الجماعي من قبل الحكومات المتعاقبة ، ذلك الاهمال الذي قضى على البقية الباقية (١٢٩) .

(١٢٨) انظر حول ذلك تعليقين كتب الاول منهما هادي العلوي (مجلة الثقافة الجديدة ، اليمن ، نوفمبر ١٩٧٤) ، وكتب ثانيهما حسين قاسم العزير (مجلة : الثقافة الجديدة ، اليمن ، ديسمبر ١٩٧٤) .

(١٢٩) انتبه ماركس الى الدور التدميري الذي مارسته حكومات يمنية في القضاء على الحضارة اليمنية . فأشار الى « أن مناطق شاسعة من مصر واليمن وفارس وهندوسستان ، كانت مزدهرة فيما سلف ، قد تحولت الى صحارى نتيجة اهمال الحكومات ووظيفتها في تنظيم الري الجماعي » (يوجين فارغا : حول نمط الانتاج الاسيوي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٤) .

أما المرحلة الزمنية التي تمت فيها تلك العملية ، فقد استغرقت عدة قرون تمتد ، تقريباً ، من القرن الأول الميلادي وحتى القرن السادس . وفي أثناء ذلك ، كان سد المأرب الكبير قد تصدع ، فتركبت الجموع الكثيرة من القرويين المشاعيين قراها ، تبحث عن منتجات جديدة . ولعل انهيار هذا السد كان السبب المباشر لما حدث من هجرات قبائل يمنية الى سورية والعراق وتفرقهم في أطراف خصبة من شبه الجزيرة ، بحيث أن ذلك أدى الى نشوء دولتي التخوم الشهيرتين ، الغساسنة والمناذرة في سورية والعراق (١٤٠) . أما هذا الامر بذاته فيظهر الأهمية الاقتصادية الأروائية العظمى التي انطوى عليها سد مأرب . وحين اندلع الغزو الحبشي لليمن في عام ١٥٢٥ ، فإنه كان يمثل حصاد تلك الأوضاع المتردية فيها ، وصفحة مشروعة مكرسة في مرحلة احتضار الحضارة اليمنية المدنية .



(١٣٠) انظر : أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١٥ .

الفصل الخامس

شمال الجزيرة واللوحه المشاعية القروية غير الموحدة

كانت الجزيرة العربية من التنوع في الوضعيات الجغرافية بحيث يجد الباحث ، من طرف مقابل ، تنوعاً في الأشكال والصيغ الاقتصادية الاجتماعية والسياسية . فاذا كان الجنوب العربي قد اختط طريقه الاقتصادي على أساس من جغرافيته الزاخرة - في الهضبة اليمينية منه خصوصاً - بالامطار الصيفية الغزيرة ومن ضرورة ضبطها وتقنينها اصطناعياً ، فإن الشمال العربي كان عليه أن يسلك مساراً آخر متميزاً .

اتسم الشمال العربي في الجزيرة العربية - باستثناء بعض الواحات - بضحالة أمطاره وندرتها . فكانت تلك الواحات هدفاً يرنو اليه الاعراب، ويعملون على الاستقرار فيها ، وهم الفاقدون لامكانيات استمرار الحياة في مناطقهم الصحراوية العجفاء . في دائرة هذه الواحات، التي ظهرت لسكانها بأنها «أعطيات الآلهة» ، مارس ساكنوها حياتهم الاقتصادية المعيشية من ثلاثة مصادر رئيسية ذات حيوية كبرى بالنسبة اليهم . تلك هي : النخيل (التمور) ، والحيوانات المنزلية (بما تقدمه من منتجات غذائية وخدمات التنقل) ، والتجارة .

وكانت تلك الوضعية من الاستقرار الاقتصادي النسبي مهددة على الدوام من قبل حشود الاعراب المتربصين على اطراف الواحات الآهلة بالسكان والتي لم تكن توفر الاخضر واليابس فيها حين تجتاحها . وكان ذلك يحدث خصوصاً في حالات القحط التي تلم بهم .

في النهاية الشمالية لـ « شارع البخور » الشهير ، وجدت مجموعة بشرية مستقرها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . وهي تلك التي عرفت بالانباط .

وقد كون هؤلاء تجمعاً من القبائل المستقرة ونصف المستقرة ، وذلك على نحو
تمركزوا فيه في البتراء وحولها (ضمن المملكة الاردنية الحالية) .

وبطبيعة الحال ، كانت تلك الوضعية الجغرافية الطبيعية تفرض نفسها
على أشكال الحياة الاقتصادية ، التي وجد الانباط أنفسهم أمام ضرورة
بلورتها وتطويرها . فكانت التجارة الخارجية البرية والنهرية الى جانب الانتاج
الحيواني والتمور - أحد تلك الأشكال ، التي برهنت على أهميتها وخطورتها
في حياتهم .

ولعل جانباً آخر أسهم في تثبيت وبلورة اللوحة الاقتصادية التي حددت
حياة الانباط . ذلك هو ممارسة بعض الحرف والصناعات التحويلية .
فلقد عرفوا كيف يستغلون المناجم النحاسية والحديدية في منطقة « أدوم »
باتجاه تصنيع المواد التي وظفت في خدمة تلك اللوحة المشار اليها ، . . .

ولكن ذلك وان كان من شأنه توسيع الدائرة المعاشية الاقتصادية
في حياة الانباط ، الا انه اكتسب مدلوله الاقتصادي ، في السياق المعني
هنا ، عبر ادخاله في الحركة التجارية التي انخرط فيها الانباط ومارسوها
بمستويات ملحوظة . فمنهم « انتقلت المصنوعات النحاسية والحديدية
المصنوعة في بلاد اليونان أو الشام أو في البتراء الى اليمن . وكانوا يستخرجون
(الاسفلت) من سواحل البحر الميت الشرقية ، فيحملونه الى مصر لبيعه الى
المصريين الذين كانوا يشترونه لاستعماله في التحنيط (١٢١) » .

كان لا بد للانباط اذن - والحال على ذلك النحو - من أن يولوا الحركة
التجارية أهمية قصوى ، بدءاً بتخصيص أموال كبيرة كمرتبات لحماية الطرق
التجارية وانتهاءً بافتتاح محطات واستراحات على تلك الطرق . وهذا
ما جعل من التجارة عصب الحياة الاقتصادية النبطية .

(١٢١) أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ - نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٣ . حول
ذلك انظر ايضاً : أمينة بيطار - تاريخ العرب في العصر الجاهلي - املية جامعية ، دمشق

١٩٧٧ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

ولقد أسهم ذلك ، بصورة متصلة وعميقة ، في الحد من الجذور القبلية التقليدية وفي تقليصها ، ومن ثم في تأصيل التمايز الاجتماعي والطبقي . كان الاتحاد القبلي يفقد شيئاً فشيئاً من خصائصه الاتنية الدموية - دون أن يكون قد حقق خطوة كبرى على هذا الطريق - ، مكتسباً بدلاً من ذلك أشكالاً أولية من التمايز والتناقض ضمن مجموعتين كبيرتين ، الأغنياء والمفقرين .

ولعله جدير بالنظر ما جاء في نقش نبطي في مدينة الحجر « مدائن صالح » مرسوم على قبر ، ويعود تاريخه إلى ما قبل الميلاد ، أما ترجمته فهي النص التالي : « هذا القبر الذي بنته (كمكم بنت وائلة ، بنت حرم ، وكليبة) ابنتها لنفسهما وذريتهما ، في شهر (طيبه) من السنة التاسعة للحارث ملك النبطيين محب شعبه . . . (١٣٢) » .

في هذا النص نتبين الأهمية المبدئية للوضعية التي شغلها المرأة . إذ وفق ذلك نواجه مظاهر من عهد الأمومة الذي مر به الانبساط بمقتضياته ودلالاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية . إذ اننا نستطيع فهم ذلك بصورة أدق حينما نضعه في سياقه من وضعية التملك التي أحاطت بالفلاحين آنذاك ، تلك التي سننتعرض لها بعد قليل . هاهنا تلتحم الوظيفة الاقتصادية بالوظيفة الاجتماعية - العائلية (الدموية) ، ليتولد عن ذلك وضع اقتصادي اجتماعي بمقدور موضوعة « أسلوب الانتاج المشاعي القروي » أن تضع نقاطه على حروفه .

بيد أننا الآن نستدرك فنقول أنه في شمال الجزيرة العربية نشأت اريستوقراطية قبلية بامتيازات اجتماعية واقتصادية وسياسية متعاضمة شيئاً فشيئاً ، فاتحة بذلك الطريق أمام نشوء صيغة من التنظيم السياسي ، الذي اكتسب شخصية دولة اريستوقراطية قبلية . وكان ذلك يجد تعبيره في مجموعة من التكوينات السياسية ، منها النبطية والتدمرية والكندية والغسانية واللخمية .

(١٣٢) جرجي زيدان : العرب قبل الإسلام - ج ١ ، ص ٦٥ .

وجدير بالانتباه ذلك الواقع الذي مثل ناظماً عاماً مشتركاً بين تلك التكوينات ، وهو انطلاقها من الاعمدة الاقتصادية الثلاثة ، الواحات بنخيلها الخصب ، والحيوانات الداجنة (الأهلية) ، والتجارة . واذا كانت هذه التكوينات مشتركة فيما بينها بذلك الواقع الاقتصادي العام (وقد ظهر اننا نرى في التكوين النبطي أنموذجاً لها) ، فانه من الراجح انها ظلت تشير الى وجود حدود من الاختلاف النسبي في درجة تطورها . ولعل أحد العوامل الرئيسية الكامنة وراء غياب الوضوح في هذه المسألة أن مصادر البحث في تلك التكوينات (من نقوش وآثار) ما زال قسم منها يعوزه التوسيع أو التدقيق والتعميق .

ولا سبيل الى تجاوز وجه آخر من المسألة المعنية ، وهو أن تزامن تلك التكوينات القبلية - الطبقية مع وجود وسيادة دولتين عظيمين ، في حينه ، البيزنطية والفارسية ، كان من العوامل التي أسهمت بكثير أو قليل من الفاعلية في بلورة وتاجيج التمايز القبلي - الطبقي الداخلي بين الأريستوقراطيين الأثرياء والمفقرين ضمنها . وقد برز ذلك خصوصاً على صعيد دولتي الفسانيين واللخمين ، وربما أيضاً على صعيد الدولة النبطية (١٣٣) ، والآخرى التدمرية (١٣٤) .

(١٣٣) يعلمنا سترابو « أنه بلغ من شدة ميلهم (الانباط) للحصول على الممتلكات انهم كانوا يفرضون الغرامات علناً على كل من ينقص ممتلكاته كما كانوا يمنحون مراتب الشرف لكل من يزيد فيها » . (أمينة بيطار : تاريخ العرب في العصر الجاهلي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧) .

(١٣٤) يكتب عدنان البني متعرضاً للحركة التجارية (العالمية) ، التي مارسها التدمريون بما وافقها من تأثير عميق مارسه مجموعة من الدول آنذاك ، كما مارسوه هم على هذه : « لقد انساح التدمريون في الدنيا كتجار ومتعهدين وحرفيين وأصحاب وكالات ، أو كجاليات . وكانت أعداد كبيرة منهم من العسكريين جنوداً وضباطاً ، أفراداً وجماعات ، يعملون خاصة في القوات التدمرية . لقد كانت تدمر تزود الفرق العسكرية المساعدة المختلطة في الجيش



أما موقع العبيد في التكوينات القبلية - الطبقة العربية الشمالية تلك ، فقد كان غير ذي أهمية ملحوظة على صعيد العمل الانتاجي . فالعبيد هناك تحلروا بصورة خاصة من أفريقية الشرقية ، وذلك بفعل التجارة الخارجية المتنامية . أما ضمن القبائل المدرجة في إطار التكوين القبلي - الطبقي ، فلم يكن تولدهم ممكناً الا في حدود بسيطة . ذلك لأنهم - في حال غزو قبيلتهم من قبل قبيلة أخرى - كانوا يفتنون من قبل قبائلهم ، بحيث يعودون أحراراً من جديد .

وقد كان العبيد الأفريقيون يرغمون على العمل في بيوتات ملاكهم ، بحيث انيطت بهم الأشغال الجسدية الصعبة . وكانوا ، في هذا الامر ، « متساوين » الى حد كبير مع أفراد القبائل عموماً ، والنساء منهم بصورة خاصة . هذا بالرغم من أن الاخيرات (النساء) كن يمتلكن حقوقاً اجتماعية متميزة ، وذلك بحكم وجود مظاهر من عهد الامومة ، كما أشرنا سابقاً .

ومع ذلك ، ظل الفلاحون ضمن التكوين (الدولة) القبلي - الطبقي يمثلون قوة اجتماعية أساسية على صعيد الانتاج المادي . نقول ذلك ، دون اغفال أن تلك القوة كانت ذات ألوان أعرابية (بدوية) وقبلية وعائلية ورعوية .

يضاف الى ذلك أن اولئك الفلاحين لم يكن لهم ان يكونوا مستقرين الا بحدود وبلوجات متواترة بين القوة والضعف . أما السبب في ذلك فقد كمن في وجود احتمالات دائمة للاغارة عليهم من قبل الاعراب المحيطين بهم ، في غالب



الروماني بالرماء التدميرين الشهرين . . . » (عدنان البني : التدميريون في الدنيا الرحبية خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين - مجلة « دراسات تاريخية » ، حزيران ١٩٨٠ ، ص ٢٨) . ويتابع الباحث قائلاً : « الذكريات السورية في روما كثيرة وقد كان السوريون مشتبكين في الادارة الرومانية من القمة الى القاعدة ، اباطرة وقوادا وفلاسفة وتجارا وجنودا . حتى قال الشاعر الهجاء جوفنال الذي مات عام ١٤٠م ، قولته الشهيرة : (ان نهر العامي صار يصب مياهه مند وقت طويل في نهر التيبر حاملاً معه لفته وتقاليده » . (ص ٤٠ : من نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

الأحيان ، أحاطة السوار بالمعصم . وهذا ما جعل الفلاحين (الحضري) يعقدون اتفاقيات تنظم علاقات جوارهم مع البدو الرعاة ، يقدمون لهم بموجبها قسما من انتاجهم الزراعي وصل الى حدود نصفه ، على أن يتكفل هؤلاء (البدو) بتقديم المساعدة اللازمة لحماية أولئك من غارات الأعراب وغيرهم (١٣٥) .

وإذا كان الفلاحون ينتمون الى قبائل معينة على أرض **ضحلة الانتاجية** في الحالات الاعم والأغلب ، واذ كانوا - أيضا في الحالات الاعم والأغلب - مهددين في عقر دارهم من قبل الأعراب البدو وقبائل أخرى ، وأخيرا اذ كانوا خاضعين بصورة أو بأخرى لزعامات قبلية محلية أو مركزية عامة ، فان شكل ملكية الأرض تبلور عندهم على أساس جماعي تضامني : ما يملكه الواحد ، يملكه الآخرون . وما يملكه الآخرون ، يملكه الواحد (١٣٦) .

ولقد كان على الفلاحين أن يقدموا لزعمائهم قسما من منتجاتهم اكتسب طبيعة الضريبة والربيع ، في آن واحد . ان الزعيم الذي بيده وبيد مساعديه حق توزيع الأرض على الفلاحين ، يبرز بصفته المالك النظري والرئيس الاعلى . ومن هذا الموقع ، تتضح وظائفه في تنظيم تقسيم الأرض بين أفراد قبيلته انصاف الفلاحين ، وفي فض نزاعاتهم ، وفي تنظيم الدفاع الذاتي والهجوم على الخصوم .

وإذا كان لنا أن نرى في تلك الصورة وجهاً من أوجه الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي ، فاننا نجد لزاماً علينا التأكيد على أن تلك الأخيرة لم تكن

(١٣٥) انظر حول تلك المسائل « العربية الشمالية » :

G. der Araber-Ebenda, S. 26 - 56 .

(١٣٦) يخبرنا ديودوروس « عنهم أن معظم بلادهم فقرة قليلة الماء ، لذلك عاش سكانها عيشة اعرابية على الغزو ، وعلى التحرش بحدود جيرانهم .. أما هم فلم آبار مخفية وكهاريس أغلقت فتحاتها ، فلا يعلم أحد من الناس سواهم أين هي؟ يشربون منها متى شاؤوا .. وقد ذكر عنهم أنهم كانوا يجمعون المطر ويخزنونه في الصهاريج التي لا يعرف مواقعها أحد غيرهم . وأنهم كانوا لا يديقون ماشيتهم الماء إلا مرة واحدة كل ثلاثة أيام حتى تمتد تحمل عطش البادية وقلة مائها . وكانوا قبل الاستقرار يكرهون الزراعة ويؤدونها كما كانوا يؤدون بالسكن في بيوت مستقرة » . (أمينة بيطار : تاريخ العرب في العصر الجاهلي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٧) .

تقية وذات بعد واحد حاسم . فبالإضافة الى أن التكوينات الفلاحية المعنية هنا قامت ، ضمن ما قامت عليه من الأركان الأساسية ، على علاقات قبلية اتنية - قروية عرقلت الى حد ملحوظ عملية اتساع وتطور الاستغلال الطبقي ضمن حدود المشاعة القروية - القبلية ، فإنه لا بد من ذكر المعطى التالي : ان التكوينات المذكورة غالباً ما كانت فاقدة لعنصر الديمومة والاستمرارية والاستقرارية الاقتصادية والسياسية ، وذلك بفعل الوضعية الحربية شبه الدائمة والمهيمنة فيما بين القبائل وبفعل ضعف الانتاجية الزراعية ، ومن ثم ، فالوظيفة الاقتصادية كانت ، بدرجة كبيرة ، متشابهة بالوظيفة القروية ضمن تلك التكوينات . ناهيك عن أن الأشكال الاقتصادية الطبيعية (البدوية) كانت ، في حالات عديدة ، تفرض نفسها اقتصادياً وعسكرياً (غزواً) على تلك الأخيرة .

ان ذلك كله نستطيع أن نرى فيه ، مجتمعاً ، العامل الذي كمن وراء اللوحة المشوشة المضطربة والمعقدة ، أو ربما الغنية المتعددة الألوان لاسلوب الانتاج المشاعي القروي (١٣٧) .



(١٣٧) من أوجه تعقيد هذه اللوحة غياب أو ضمور الحدود والتخوم بين الموقف الاسطوري الديني لدى الارستوقراطية القبلية وبين مثيله لدى الفلاحين المشاعيين والعبيد . ومع الإشارة الى أن هذه الوضعية تمثل إحدى خصائص الايديولوجيا الاسطورية في المجتمعات العربية المشاعية القروية القديمة ، فإننا نلاحظ أنها تبرز هنا ، عند الانباط ، بصورة متميزة تمثل الحياة المشاعية القروية . هذا ما نتبينه في الطقوس والاحتفالات الدينية التي كان ملوك وآلهة هؤلاء يقومون بها .

فحسب رواية لسترابو ، كان الحاضرون في وليمة ملكية هناك « يأكلون على موائد مشتركة بشكل جماعات تتألف من ثلاثة عشر شخصاً ويقوم على خدمة كل جماعة مغنيتان » . (أمينة البيطار : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٢٩) .

هكذا اذن ، تكون قد واجهنا مركبا من العلاقات الاقتصادية الاجتماعية في الجزيرة العربية بجنوبها وشمالها وشرقها وغربها ، وعلى صعيد حضرها وبدوها وأعرابها . فهو مركب يشتمل على ملامح رئيسية من اسلوب الانتاج المشاعي القروي ، وعلى ابعاد غير نهائية من العلاقات الفلاحية التجارية ذات التوجه الاريسوقراطي القبلي الفروسي ، وربما كذلك ذات الآفاق الاقطاعية . كما ينطوي على أشكال كبرى من الاقتصاد الرعوي ذات التوجه الحضري الزراعي . وكنا ، من قبل ، قد واجهنا في مصر وما بين النهرين اسلوباً مهيماً ومتميزاً من الانتاج المشاعي القروي . وفي نفس الوقت وبعده، برزت في بلاد الشام والمغرب العربي (الجزائر وتونس ومراكش) وليبيا أشكال أولى من الحياة الاقتصادية القائمة على الملكية الزراعية الخاصة والمندرجة في اطار اسلوب الانتاج المشاعي القروي ، وعلى التجارة البحرية والبرية الواسعة والمنفتحة على العالم . أما ذلك فقد تم بقيادة سادة التجار والعبيد، الذين كانوا ، في الحين نفسه ، ملاك الارض النظريين ، تلك الارض التي وزعت فيما بين الفلاحين بصفتهم حائزين عليها . مع الاشارة ، أخيراً ، الى أن أولئك العبيد مارسوا دورهم بالدرجة الاولى كموضوع للتجارة ، وليس كقوة انتاجية اقتصادية مباشرة .

القائمة الثالثة

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى

الفصل الأول

الفكر الذي نبحت عنه ونستكشف تخومه

لم يكن فيما قدمناه ، في القسم الأول والقسم الثاني من هذا الكتاب ، إلا مدخلا تاريخياً منهجياً لما أطلقنا عليه «ارهاصات (بواكير) الفكر العربي وآفاقه الأولى أولاً» . كما لم يكن ، من طرف ثان ، إلا تحديداً للحاضنة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتلك الارهاصات .

ونحن اذ أنجزنا تلك المهمة بشقيها المشار اليهما على النحو المتاح ، فإننا الآن نتجه صوب القضية الخاصة التي نضعها نصب أعيننا هنا ، في هذا الكتاب . ولكن ما ينبغي الإشارة إليه ، والتشديد عليه ، في هذا السياق ، هو أن الأمرين المشار اليهما يشكلان وحدة عميقة ، بحيث يمكن القول بأنهما يمثلان وجهين لمسألة واحدة .

تلك الوضعية يمكن تفصيلها والامساك بحلقاتها الأساسية حالما نتبين طبيعة العلاقة بين ذينك الوجهين . فهذه تتسم بكونها مباشرة ، غير متوسطة . ذلك أن «الفكر» العربي الذي نجعل منه هنا موضوعاً للبحث ، أو بصيغة أدق ، الفكر الذي نبحت عنه ونعمل على استكشاف شخصيته وتجليد تخومه ، كان ، في المحصلة النهائية ، ملتجماً بالحيط الطبيعي بقدر ما كان في طريق التوازي معه والتميز عنه .

إن عملية الانفصال عن الطبيعة لم يحقق منها إنسان تلك المجتمعات إلا أشكالاً أولية ، استوجبتها ضرورات التمايز والتخالف بينه وبينها . فهو

وان كان وليدها الطبيعي النهائي وامتدادها الاجتماعي ، فانه كان ،
« ولا بد ، مدعواً الى أن يرتفع عنها وعليها ، محققاً في هذا وذاك ،
نوعية جديدة متقدمة بالقياس اليها . بيد أن ذلك كله ما كان له ، ضمن
ظروف تلك المجتمعات المحددة سماتها بـ « اسلوب الانتاج المشاعي
القروي » ، أن يكون أكثر من الخطوة الأولى على الطريق .

وجدير بالذكر أن تلك الخطوة الأولى حدثت في نطاق علاقات
اجتماعية طبقية من نوعية خاصة سبق أن عالجناها في ضوء
ذلك الاسلوب الانتاجي . وأول ما يترتب على الاقرار بهذه النوعية
الخاصة وعلى مواجهتها بحثاً وتقصيماً ، الانطلاق من أن القوة
الاجتماعية المنتجة الأساسية ، التي برزت هنا ، تمثلت **بالفلاحين** ،
وليس بالعبيد (١) .

ولقد كان لتلك الوضعية نتيجتان ذاتا أهمية قصوى بالنسبة الى
الخصائص التي تميزت بها الارهاصات الأولى للفكر العربي القديم .

أولى تينك النتيجتين تتصل بطبيعة العلاقة بين الفلاحين من حيث
هم القوة المنتجة الأساسية المباشرة ، وبين السلطة الارستوقراطية
البيروقراطية في المجتمعات المعنية هنا . أما النتيجة الثانية فتتعلق
بتحديد تلك الارهاصات الفكرية عبر مسألة « التناقض » ، التي انطوت
عليها واكتسبت بها إحدى سماتها الرئيسية .

(١) يون بانو يعلق ، بحق ، أن «الجمهورية الاساسية في الشعب المستثمر في المجتمع (القبلي)
النمط مشكل من الفلاحين » . (يون بانو : التكوين الاجتماعي « الآسيوي » في أفق
الفلسفة الشرقية القديمة - ضمن مجلة الفكر الجديد ، بيروت ، ايلول وتشرين الاول ١٩٧٠
ص ٥٨) .

ولكنه ، في نفس البحث وفي معرض حديثه عن القهر الطبقي ضمن ذلك المجتمع ،
يضع الفلاحين والعبيد في درجة واحدة من القهر الموجه ضدهم : « ان المضطهدين هم
أيضاً الارقاء بقدر ما هم أيضاً فلاحو الجماعات الزراعية » . (نفس المرجع والعطيات
السابقة ، ص ٥٦) .

خصومة ، لا صراع بين قطبي المجتمع

في سياق بحثنا في الحاضنة الاقتصادية الاجتماعية للفكر العربي القديم ، تبين أنه سادت هناك وضعيتان للملكية . الواحدة منهما تمثلت بحيازة المشاعات القروية للأرض ولقسم من أدوات العمل من قبل العاملين عليها من الفلاحين . والثانية تحددت بملكية غير مباشرة لتلك الأرض من قبل السلطة الأرسوقراطية البيروقراطية . وكنا قد أتينا على الفرق بين « حق الحيازة » و « حق الملكية » . فأشرنا إلى أن الأول لا يتيح لأصحابه أكثر من الاستفادة الجزئية بالأرض التي يعملون عليها ، دون حق الوراثة والتوريث والتصرف الكامل بها . كما حددنا الثاني بكونه امتيازاً واقعياً وحقوقياً من امتيازات السلطة الأرسوقراطية البيروقراطية .

إن ما يكمن في تلك العلاقة من عناصر يمثل مسألة مركزية على هذا الصعيد . ذلك هو أنه على الرغم من اختلاف مستوى الموقف من التملك لدى الطبقتين ، الفلاحين والأرسوقراطيين البيروقراطيين ، فقد وجد ما يجمع بينهما . أما هذا فيتجسد بالملكية واقعياً وطموحاً . فالطبقة الأولى إذ لم يكن لها أكثر من أن تمارس حيازتها للأرض ولكثير أو قليل من أدوات العمل المستخدمة من قبلها ، فإنها ظلت تحدها مطامح التملك في حدود تجمعاتها القروية المشاعية ، **وباتجاه السلطة الأرسوقراطية البيروقراطية وضدها** .

بيد أن تلك الوضعية لم تصل ، في نطاق المجتمعات العربية المعنية هنا ، إلى حدود صراع اجتماعي طبقي يطرح مسألة الملكية ، من حيث هي ، على بساط البحث . ذلك لأن كلا الطرفين كانا مرتبطين ، وإن بصيغتين مختلفتين ،

بجدور الملكية وبآفاقها . ومن هنا ، ربما كان من الصواب والارجحية أن نتحدث عن خصومة بين ذينك الطرفين ، لا أكثر ، خصومة من ذلك الطراز الذي يحدث ، بمعنى ما ، بين أهل البيت الواحد الكبير . تقول ذلك ، ونعني به الصيغة العامة للمسألة ، أي دون أن نلغي وجود حالات أخرى خاصة .

اذن ، كان الفلاح « مالكاً » ، ولو بحدود المشاعة القروية . وهو في ذلك ، وضمن هذا المعنى المحدد للملكية ، مثله مثل المالك الذي ينخرط في صفوف السلطة الارستوقراطية البيروقراطية العليا . وواضح أننا ننطلق ، في نظرنا هذه ، « الملكية » البيروقراطية العليا ، من موقع حقوقي وسياسي ينطوي على إمكانية واحتمال التحول من الحيازة الى الملكية ، وان لم يتحقق هذا الا في حالات استثنائية ، غير عامة .

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن تقسيم العمل الى شكل ذهني فكري وآخر عضلي جسدي ، اكتسب ، في نطاق تلك الوضعية ، صيغة مخففة غير حادة ، على غير ما هو الحال في المجتمعات العبودية الكلاسيكية . فلقد كان التلاقي النسبي في موقف فلاحي المشاعات القروية وموقف السلطة الارستوقراطية البيروقراطية من الملكية ، عاملاً خطيراً للدلالة بالنسبة الى حدود وآفاق تقسيم العمل المشار اليه ، ومن ثم بالنسبة الى خصائص الفكر المتولد عنه .

ان ذلك يتضح من خلال الهدف العام ، الذي وضعه فلاحو المشاعات القروية نصب أعينهم : توطيد المجتمع القائم ، ولكن بصورة تتوحد فيها مواقعهم الاقتصادية الاجتماعية . بصيغة السلب ، يمكن القول بأن ذلك الهدف لم يتعرض لوجود الملكية الخاصة للأرض من قبل السلطة الارستوقراطية البيروقراطية ، من حيث هي . بل ان ما تصدى له هو درجة الاستبداد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، الذي مارسه تلك السلطة أزاء أولئك الفلاحين .

هذا ، بدوره ، ينطوي على وجه من المسألة ذي دلالة مبدئية ، وهو غياب الهوة السحيقة بين كلا الطرفين ، الفلاحين والسلطة المركزية ، المستغنيين

والمستغلين ، ومن ثم بين العاملين المنتجين والمنظمين المفكرين ، ذلك أن الفلاحين ، في هذه الحال ، ليسوا مستغلين فحسب . انهم ، كذلك ، مالكون معترف بملكيتهم (حيازتهم) الاقتصادية وبيعض الحقوق الاجتماعية والسياسية اعترافاً قانونياً رسمياً فهم ، من هذا الموقع ومن موقع علاقتهم أو علاقة بعضهم بالعبيد الذين كانوا يملكونهم ويشغلونهم عندهم ، أيضاً مستغلون . ولعله واضح أن الحديث لا يدور هنا على أولئك الفلاحين الذين فقدوا حريتهم الاجتماعية وملكيتهم الاقتصادية ذات الطبيعة الجماعية ، وتحولوا ، من ثم ، الى عبيد ، أو كانوا يراوحوون في مكان ما بين الفلاحين والعبيد . فهؤلاء ، بعد انتقالهم الى العبودية ، فقدوا انتماءهم للطبقة المزدوجة الشخصية ، المستغلة أساساً والمستغلة بحدود خاصة ، أي للطبقة الحاسمة في صياغتها ، يداً بيد مع الطبقة الارستوقراطية البروقراطية ، لعلاقات الانتاج السائدة . وكذلك أولئك « المراوحوون » لم يكن وضعهم ، في المحصلة ، أفضل بكثير من وضع العبيد .

تلك الحالة هي التي كمنت وراء نشوء ما سميناه « خصومة » بين الطرفين الكبيرين . وهي التي أعاققت ، في نفس الوقت ، تبلور تلك الخصومة وتطورها الى صراع شامل بينهما . وفي هذه الخصيصة ، بالذات ، يمكن تقصي واستجلاء ما أطلق عليه ماركس « ركود المجتمعات الشرقية » القديمة . ومن البين أن هذا الركود لا يمكن اعتباره الا نسبياً . ذلك لأن هنالك حالات عديدة في تاريخ تلك المجتمعات تمثلت فيها جملة من التغيرات ، التي أوصلت أحياناً الى نمط انتاجي جديد ، كما هو الحال مثلاً في اليابان (٢) .

(٢) انظر حول ذلك : موريس غودوليه - الماركسية امام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ : « ان نمط الانتاج الآسيوي ما أمكنه أن يتطور وأن يتحول وأحياناً ان يزول الا بمقدار ما أن علاقات الانتاج والملكية المشاعية قد قوضتها وحلت محلها أشكال متنوعة للملكية الخاصة . وبمقدار ما أن هذا التطور لا يتحقق فان نمط الانتاج الآسيوي يتحجر ويؤدي الى جمود وركود نسبيين في المجتمع . . . ولكن الطريق الثاني ، طريق التطور (المتباطيء) ، أمكن له أن يكون الطريق الغالب للتطور في العديد من الحالات » .

ان تقسيم العمل لم يأخذ على الصعيد الذهني الفكري والعضلي الجسدي صيغة قطعية : من يعمل لا يفكر . انما اكتسب بعدين اثنين رئيسيين . البعد الاول اتم بالتداخل والتواصل النسبي (التجادل) بين النظر (الرأس) والعمل (اليد) في نطاق طبقة فلاحى المشاعات القروية . أما البعد الثاني فقد تحدد بقطيعة حاسمة بين ذينك الطرفين ضمن طبقة الارستوقراطية البيروقراطية .

وعلى ذلك ، فان اماننا اتجاهين للعلاقة بين النظر والعمل ، اتجاه **التعارض** واتجاه **التآلف النسبي** . فالتآلف النسبي بين الطرفين المعنيين على صعيد واقع عضو المشاعة القروية يعلن ، ضمناً وصراحة ، عن تبني موضوعي واخلاقي ذاتي لـ « العمل » ، الذي ينظر اليه في هذا السياق على أنه ينهض على شروط موضوعية مسبقة ولا دخل له في خلقها . أما التعارض بينهما ، في نطاق السلطة الارستوقراطية البيروقراطية ، فينطوي على تناقض واضح صريح بين الاقرار الموضوعي الضمني بـ « العمل » وتبني واستهلاك نتائجه المادية الوفيرة من طرف ، والرفض الذاتي الاخلاقي للمشاركة المباشرة فيه من طرف آخر . وما يتعلق بطبيعة مشاركة الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية في العمل ، فانها تظهر بمثابتها غير مباشرة ، تنطلق من موقف عقيدى طبقي ، اي من موقع **المخطئ المستهلك** ، والفاعل ، من وراء حجاب .

وهذا ما جعل ماركس « يفترض » . أنه بالنظر الى أن الفرد لدى البدائيين لا ينتج الشروط الموضوعية لاعادة انتاجه وانما يتلقاها من انتمائه الى مشاعة لها وجودها المسبق ولا دخل له في خلقها وان كانت هي التي تضمن له وسائل المعاش ، فلا مفر من أن تتطور الفكرة القائلة بأن الشروط الموضوعية لوجودهم ولوجود المشاعة هي (من أصل طبيعي أو الهى (٢)) . ففي حالة « الاصل الطبيعي » ، تبرز الزعامة المباشرة لواحد أو لاكثر من واحد من أعضاء المشاعة الواقعيين لتمثل قاعدة لتلك الشروط الموضوعية وامتداداً لها ، وكذلك

١٣) موريس فودوليه : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٨٨ .

تجسيدا لوحدة هذه المشاعة . أما في حالة « الأصل الالهي » ، فان الزعامة تتمثل « مباشرة في كائن وهمي وبصورة غير مباشرة في الشخصية الواقعية لاعضاء المشاعة من كهنة وزعماء أسر(٤) » ، مسهمة عبر ذلك في المحافظة على وحدة المشاعة ومصالحها .

وجدير بالذكر أن فكرة « الأصل الالهي » للشروط الموضوعية لوجود المشاعة تطورت طرداً مع اتساع عملية التوحيد بين كثير أو قليل من المشاعات ومع تعاظم الحاجة الى مركزة الاشراف الاقتصادي عليها ، أي مع نشوء دولة المدينة بمرافقتها الاقتصادية والإدارية والعسكرية والدينية .

ذلك يشير الى أن دور الايديولوجيا كان يتضح ويتعاظم مع اتساع حاجة الزعامة الجديدة المركزية الى ايجاد جسور ذات طبيعة ايديولوجية - غير اقتصادية - بينها وبين المنتجين المباشرين ، فلاحي المشاعات . إذ أن هذا يمثل أحد الأوجه الرئيسية الضرورية لممارسة القسر من قبل تلك الزعامة على هؤلاء .

والواقع أنه ضمن شروط لا يواجه فيها المنتجون المباشرون ملاكاً خصوصيين ، بل يواجهون الدولة مباشرة ، « لا تكون علاقة التبعية الاقتصادية والسياسية بحاجة الى تلبس طابع أشد قسوة من الخضوع للدولة هو قسمة الجميع(٥) » .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نواجه الواقع التاريخي التالي ، وهو أن الوجود الفلاحي الزراعي في المجتمعات المعنية هنا خلق بنيتة الايديولوجية الفوقية على نحو أسهم في ترسيخ وحدته ، ممثلة في شخص الملك الاله ، التكلي القدرة . وعلى هذا الطريق ، جرى تكريس انفلاق ذلك الوجود وركوده ، النسبي كما أشرنا من قبل .

(٤) موريس غودوليه : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٨٨ .

(٥) ك. ماركس : الرأسمال - المجلد ٨ ، ص ١٧١ - ١٧٢ (ضمن : موريس غودوليه - نفس

المعطيات السابقة ، ص ١٩٧) .

ولكن تلك الوحدة لم يكن لها ، بسبب من طبيعة التكوين الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع ، أن تكون الا نسبية . نغني بذلك أن التناقض بين المالكين المستغلين من السلطة الارستوقراطية البيروقراطية والمالكين المستغلين من فلاحى المشاعات ، كان الرئيسي هناك . بينما لم يكتسب التناقض بين المالكين المستغلين ضمن تلك السلطة والعبيد الا طابعاً ثانوياً . ونفس الامر ، وبمزيد من التقليل من الأهمية ، يقال على صعيد التناقض بين الميسورين من فلاحى المشاعات والعبيد ، الذين كانوا بحوزتهم . فلقد « كان من الممكن ... » ، على حد تعبير انجلز ، « أن تكون هناك مساواة في الحقوق ، وعلى الاقل بين أعضاء المشاعة . أما النساء والعبيد والاجانب فقد كانوا محرومين منها(٦) » . هذا يعني أن العبيد في كلتا صيغتي تبعيتهما ، بالسلطة الارستوقراطية البيروقراطية وبالفلاحين الميسورين ، كانوا يمثلون موضوع استغلال واضطهاد اكثر عمومية . نقول ذلك ، وان ظهر هذا الاخير بأشكال ودرجات متباينة في المجتمعات العربية المعنية هنا(٧) .

(٦) موريس غودوليه : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٩٩ .

(٧) التباين يبرز ، مثلا ، بين وضع العبد الفينيقي ومثيله في مجتمعات ما بين النهرين . ففي هذه الأخيرة ، وخصوصا في المجتمع الاشوري منها ، العسكري بمعنى ما ، كان العبيد عرضة لمعاملة وحشية من قبل سادتهم . أما العبيد في فينيقيا فقد عوملوا بمزيد من الرفق و ببعض المكاسب الاجتماعية ، مثل السماح لهم بالزواج والتملك بدرجة ما . وقد كتب احد الكتاب الفينيقيين القرطاجيين ، وهو (ماغون) ، ينصح بحسن معاملة العبيد : « من الضروري أن نتركهم في الافادة باعطائهم التسهيلات ، كتأليف عائلة ، وامكانية تجميع مبلغ يشترون به حريتهم يوما ما ، وأن نرد عنهم من يعاملون أتباعهم بقسوة » . (عن : لبيب عبد الساتر - الحضارات ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٢٧) .

أما احد الأسباب التي كمنت وراء ذلك فيتمثل بالشخصية الهجينة للسيد الفينيقي . فهو مالك عقاري وتاجر منفتح على العالم ، يعرف من أين تؤكل الكتف ، أي يدرك كيف



ورغم ذلك ، فان نوعاً من التضامن الاجتماعي كان يتولد ، بصورة بسيطة عفوية ، أكثر الاحيان ، بين فلاحي المشاعات وعبيدهم خصوصاً في الحالات التي يتعاضم فيها استثمار واضطهاد السلطة الارستوقراطية البيروقراطية لهم جميعاً . تلك الحركة الفلاحية المركبة ، باتجاهها نحو الأعلى (الفعل الاحتجاجي ضد السلطة الارستوقراطية البيروقراطية) ونحو الأدنى (استغلال واضطهاد العبيد والغرباء ، في حالة أولى ، والبحث فيهم عن حلفاء لتدعيم الفعل الاجتماعي ذاك ، في حالة ثانية) ، طبعت معظم مراحل تاريخ المجتمعات العربية القديمة المعنية في هذا البحث بطابعها (٨) . وفي هذه الحركة الفلاحية ، بالذات ، تكمن أهمية خاصة بالنسبة الى قضية التكون والتبلور والتطور الذهني الفكري في نطاق طبقة الفلاحين آنذاك ، ومن ثم بالنسبة الى الشخصية الهرطقية الاحتجاجية لهذه الأخيرة .

من طرف آخر ، يمكننا أن نبين بمزيد من التدقيق للدور الرئيسي الذي مارسه الفلاحون في المجتمعات المعنية هنا ، حالما نتمعن في المعطى التالي . ذلك هو أنهم كانوا ، في حالات كثيرة ، يمنعون من الانخراط في الجيش كقوة طبقية قمعية في الداخل وكواجهة هجوم أو دفاع في الخارج . أما المصادر



يحقق رغباته بكثير من المداينة وبيعض التنازل . وذلك على العكس ، مثلاً ، من المالك العقاري المحارب الأشوري أو الكلداني . وبطبيعة الحال ، فان لهذه الوضعية دلالاتها الذهنية الايديولوجية .

(٨) عبر يون بانو عن هذه الوضعية بما يلي، ولكن دون أن يلاحظ التلوينات والمستويات المتعددة التي تكونها ، ودون أن يلاحق ، من ثم ، التداخل والتشابك بين هذه الأخيرة : « الطبقة التي هي المحرك الأساسي للفكر الاجتماعي الاحتجاجي هي ، في الوقت نفسه ، مستثمرة وهي بعكس العبيد حرة نسبياً . فالذي يملك شيئاً ثابتاً أو منقولاً (على الصعيد الموضوعي) ويتمتع بشخصية حقوقية وأخلاقية كافية (على الصعيد الذاتي) لكي يدافع عن هذه الملكية (حتى الجماعية) بجذ نفسه - موضوعياً وذاتياً - تحت سيطرة بعض الشروط الاجتماعية والنفسية القادرة على أن تمنع احتجاجه تعبيراً ايديولوجياً » . (يون بانو : التكوين الاجتماعي ... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٨) .

البشرية للجيش فقد انطلقت من المرتزقة والاجانب والعبيد وغيرهم . والسبب في ذلك يمكن تقصيه في رغبة الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية الحفاظ عليهم (الفلاحين) ، من حيث هم مركز العملية الاقتصادية الانتاجية ومحورها . نضيف الى ذلك ان أعمال السخرة الكبرى ، التي استهدفت منها اقامة السدود والاقنية والمعابد والأهرامات وفتح الشوارع الخ . . . ، كانت تفرض على الفلاحين خصوصاً بعد الانتهاء من الحصاد وفي أوقات فيضانات الانهار . واذا كان هؤلاء - خصوصاً في وادي النيل وما بين النهرين - يجدون انفسهم عرضة للعمل القسري (السخرة) اثناء فترات فيضان النيل والدجلة والفرات ، فإنهم ، من ناحية أخرى ، كانوا يجدون عزاء كبيراً لهم في كون ذلك الفيضان العامل الأكبر في اخصاب وانعاش الارض العطشى ، تلك التي تعادل وجودهم الموضوعي الطبيعي .

من ذينك المعطين - ابعاد الفلاحين في الحالات العامة عن الانخراط في الجيش ، وعدم اخضاعهم لأعمال السخرة في فترات النشاط الزراعي - تتضح أمامنا حلقة كبرى من حلقات الذهنية التي هيمنت في الفكر العربي القديم ، وكونت قاعدة من قواعد انطلاقه . تلك هي مسألة **الخصب والاختصاب** ، وحمايتهما والدفاع عنهما ، ولكن بصورة غير مباشرة ومقلوبة : فالنشاط **الزراعي الانتاجي الاجتماعي** والنشاط الجنسي الانساني ، اللذان ينجزهما الفلاحون والناس الواقعيون عموماً ، ويشكلان **مصدر وأساس** الخصب والاختصاب في المجتمع والطبيعية ، يصبحان هما نفساهما نتيجة لمصدر وأساس وهميين ، متمثلين في الوجود الوهمي للالهة الملوكية ، أو الملوك الالهيين .

وبذلك ، فالاعتراف بالأهمية القصوى للخصب والاختصاب يتم من قبل الأريستوقراطية البيروقراطية - ممثلة هنا بجهازها الايديولوجي الكهنوتي الفاعل - بعد أن يكونا قد حولا الى فعالية الهية ملكية كونية . بصيغة أخرى ، أن الاقرار الموضوعي **الضماني** بـ « النشاط » الانساني الاقتصادي الزراعي والجنسي (الخصب والاختصاب) وتبني واستهلاك نتائجه المادية الوفيرة ، شرط ضروري لتجاوزه وهمياً ، أي لتحقيق حد ضروري من

تقسيم للعمل يسمح بتوليد أوهام ذهنية مستقلة عنه (عن النشاط) استقلالاً نسبياً .

ذلك أولاً . من طرف آخر وبعلاقة داخلية مع المعطى المأتي عليه ، نستكشف وجهاً ثانياً لذلك التجاوز الوهمي . انه رد الوجود والنشاط (العمل) الانسانيين الى أحد مظاهر تعبير الطبيعة عن ذاتها . فكأنما الطبيعة الحيوية تمثل الوجود الكلي اطلاقاً ، دونما أخذ بعين الاعتبار للوجه الآخر من هذا الوجود ، وهو المجتمع الانساني بخصيسته النوعية التي يتميز فيها تميزاً نسبياً عن تلك الطبيعة : فالكل يرد ، هنا ، الى أحد وجهيه المكونين له . ومن ثم ، فان الحيوية (البيولوجية) ، المأخوذة وهمياً وايهامياً ، تبرز بصفاتها الفاعلية الوحيدة ، متجاوزة بذلك امتداداتها وآفاقها الاجتماعية الإنسانية .

ومن هنا ، فالمسألة ذات شقين اثنين . الاول يتمثل بأخذ الوجود في بعد واحد من بعديه . والثاني يتجسد في ايهامية ووهمية هذه العملية من قبل طبقة الارستوقراطية البيروقراطية وطيعتها المثقفة ، الكهنة .

ذلك ما يتصل بطبيعة العلاقة بين الفلاحين بصفتهم القوة المنتجة الاساسية المباشرة ، وبين السلطة الارستوقراطية البيروقراطية في المجتمعات العربية القديمة المعنية . اما النتيجة الثانية المنحدرة من ان الفلاحين وليس العبيد كانوا يجسدون في هذه المجتمعات تلك الصفة ، فتتصل ، أساساً ، بتحديد بنية وآفاق البواكير (الارهاصات) والآفاق الفكرية التي تولدت هناك عبر تناول عنصر التناقض ، الذي انطوت عليه .

الفصل الثاني

فكر عربي اسطوري بنية وصيغة

واذا ما بلغنا ذلك المنعطف من طرح المسألة ، فاننا ندرك أن النهوض بالمهمة المآتي على ذكرها يمثل - في سياق فهم معمق للنتيجة الاولى المذكورة في آخر الفقرة السابقة - نقطة محورية في هذا البحث الذي نقرأ فيه .

فمن تلك النقطة المحورية تنشعب عدة سمات رئيسية للارهاصات الفكرية العربية الاولى وللأشكال والصيغ التي ظهر وبرز فيها . ونحن إذ نسّم هذه الاخيرة بـ « رئيسية » ، فاننا نكون قد أعلننا ، ضمناً ، أنه الي جانب هذه السمات والأشكال والصيغ ، التي سنأتي عليها ، توجد سمات وأشكال وصيغ أخرى أقل أهمية . ولكن ذلك لا يعني أننا لن نتعرض لها . بل اننا سنفعل ذلك في مسار البحث . أما السمات التي نعنيها فهي :

١ - ظهرت الارهاصات المعنية هنا ، في أساس الامر ومجمله ، بصيغة اسطورية ، بحيث أن ما يمكن العثور عليه من صيغ أخرى ، إنما يكتسب دلالاته والتعبير عنه من خلال الاسطورية .

٢ - امتلكت تلك الارهاصات شخصية واقعية مباشرة ، بقدر ما انطوت على بعد تأملي ذهني .

٣ - في سبيل استقصاء وفهم الارهاصات المذكورة ، لا سبيل الى غرض النظر عن واقع التناقض فيها ، وذلك في سياق الاقتران بواقع الوحدة .

٤ - وظيفية التوجه النفعي ، التي تلف تلك الارهاصات من اولها الي آخرها ،

تقدم لنا مفتاح فهم أبعاد تقسيم العمل الى ذهني وعضلي ، والحدود التي توقف عندها ، في آن واحد .

تلك هي سمات للفكر العربي المعني هنا نتبينها ونبحث فيها دون القول باستنفادها له والاحاطة به ، كما سيتضح من مجرى البحث .

ننطلق ، اذن ، من أن الاسطورة تمثل صيغة ومادة البناء الاساسية العامة للفكر العربي في ارهاصاته وآفاقه الاولى . وهذا يلزمنا بالتوجه صوب الاساطير التي تكونت في الحقل الجغرافي الاجتماعي ، الذي قمنا بمعالجته واستقصائه في القسم الاول من هذا الكتاب . نقول ذلك دون أن نرى في « الاسطورة » الحقل الوحيد الذي ظهر فيه ذلك الفكر ، أو ، بمزيد من التدقيق ، دون أن نرى أن ما تم العثور عليه واكتشافه وحل مسائله واشكالاته اللغوية من تلك الاساطير حتى الآن ، لا يمثل الا جزءاً ، ربما كان ضئيلاً مما انجزته الشعوب العربية القديمة على هذا الصعيد . ولا ريب أن ما سيستجد من ذلك ، يمكن أن يلقي أضواء جديدة كاشفة على قضية البدايات الفكرية العربية الاولى ، وذلك بمعنى تعميق رؤيتنا لما انجز حتى الآن ، أو تصحيحه وتدقيقه . نشير الى ذلك ونحن نعلم صعوبة العمل على هذا الصعيد . إذ « لسوء الحظ فإن قراءة الوثائق الأصلية التي سطرت عليها الاساطير القديمة ليست بالأمر اليسير ، بل إنها لمهمة معقدة شائكة . . . وواقع الأمر أن على كل الدارسين الجادين للأساطير القديمة أن يعتمدوا على الترجمات والتفاسير التي أعدها المختصون على مر السنين (٩) » . والمسألة تغدو أكثر تعقيداً ، حينما تكون متعلقة بترجمات لاساطير فقدت دقتها مع تقدم علم: الاساطير وترجمتها . فكثيراً « ما يحدث أن تكون الترجمات المتاحة قد فقدت أصالتها وأصبحت مضللة . كما يحدث بالنسبة للشعوب القديمة وبخاصة أولئك الذين اتخذوا موطنهم في الشرق الأدنى . إذ أن الوثائق الجديدة يتم الكشف

(٩) سموتيل نويج كريمر : من تقديم له لكتاب (أساطير العالم القديم : تأليف مجموعة من الباحثين ونشر كريمر - القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٨) .

عنها باستمرار ، اما عن طريق الحفائر أو بالدراسات المتجددة المركزة لوثائق
تم الكشف عنها في الماضي البعيد (١٠) .

ولكن مهما كانت النتائج التي يمكن أن تنحدر مما جرى درسه
وتقصيه حتى الآن من أساطير ومما سيجري درسه وتقصيه لاساطير
أخرى لاحقة ، فان سؤالاً أولياً يظل قائماً أمامنا ويقتضي منا البحث والتقصي
والاجابة . إذ ان انجاز ذلك الامر يحدد ، الى درجة كبيرة ، منطلقات وآفاق
ونتائج البحث في الارهاصات والآفاق الأولى للفكر العربي .

إن السؤال الذي نعنيه هنا ، هو التالي : اذا انطلقنا من أن «الاسطورة» تقدم
لنا إجابة عن وضعية ذلك الفكر ، فما هي إذن ، هي نفسها ؟ ذلك سؤال أولي
مبدئي على غاية من الأهمية المنهجية والتاريخية التطبيقية بالنسبة إلى هذا
المبحث ، بقدر ما هو معقد شائك . وتتضح هذه الأهمية بصورة خاصة حين
نأخذ بعين الاعتبار ما أوردناه من أن «الاسطورة» تمثل من الفكر العربي
القديم متنه وشكله ، بنيته الداخلية واسلوب تظهيره ، أي تجسد الحلقة الأكثر
تبلوراً في مسيرته وفي دائرة حقله حتى ذلك الحين .

لقد ظهرت الاسطورة العربية بصفاتها الوريث الشرعي لمظاهر السحر
التي غصت بها الحياة الزراعية في المشاعات القروية المنتشرة في دول المدن
المعنية هنا . وعلى ذلك ، فهناك علاقة تاريخية وبنوية داخلية، جمعت بين
السحر والاسطورة (١١) .

نستطيع القول بأن السحر نشأ في نطاق مجتمعات المتوحشين البدائية
وهيمن على ممارساتهم وتصوراتهم . واذا كان قد تبلور من حيث هو
عملية محاكاة لموضوعات الطبيعة اللاحوية من قبل أولئك المتوحشين
(البدائيين) ، ومن قبل بشر أكثر تطوراً واستقراراً (كما هو الحال في
المجتمعات العربية القديمة) ، فان هؤلاء وأولئك مارسوه معتقدين أن تلك

(١٠) صموئيل نوح كريبير : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

G. Thomson-Ebenda, S. 29 - 33 .

(١١) انظر حول ذلك :

الموضوعات الطبيعية المستهدفة يمكن ان تصنع لرغباتهم ومطامحهم على نحو يحقق لهم وجوداً متأخياً معها .

الفكرة الأساسية ، هنا ، تكمن في التوجه الضمني التلقائي للبدائيين نحو التشبه بالطبيعة التي تحيط بهم ، بقصد جعلها تمثل لرغباتهم ومطامحهم ، وتعمل على تحقيقها . وهذا يعني أن البدائيين يحاكون ، بجملة من الحركات والتصرفات ، ما يسعون الى تحقيقه في حياتهم الموضوعة دائماً بين فكي « القدر الطبيعي » .

واذا ما سرنا خطوة الى أمام ، وجدنا ان « العمل » الانساني يمثل مرحلة تاريخية متقدمة وواعية في اطار فعالية المحاكاة السحرية تلك . وهو ، بذلك ، يجسد ، في خصيصته الجوهرية ، شكلاً من أشكال المحاكاة . والانسان الذي يمارس هذه المحاكاة بصورة واعية الى درجة معينة ، أي بصورة مجسدة بالعمل ، يصبح ، في سياق ذلك ، وريث اسلافه من المتوحشين .

ان الالتحاماً بدوياً تلقائياً يقوم بين الموضوعات الطبيعية والممارسات السحرية للمتوحشين ، بحيث يفدو غير وارد ان نتحدث عن تعال ذهني واع لهؤلاء على تلك الموضوعات : ان « النظر » يمثل وجهها مباشراً من أوجه الممارسة (السحرية) . واذا ما تبينا العمل الانساني في جذوره الاولى ، بصفته محاكاة المتوحشين للموضوعات الطبيعية ، ثم اذا ما أدركنا الدلالة السحرية لهذه المحاكاة ، فانه يتضح امامنا واقع آخر ذو أهمية مبدئية على هذا الصعيد . ذلك هو ان « السحر نشأ في مجرى العمل بمثابته وجهه الذاتي(١٢) » .

ولا بد من ان نشير الى ان الالتحام البدوي التلقائي بين الموضوعات الطبيعية والممارسات السحرية للمتوحشين يجد تعبيره في أن هؤلاء نظروا الى تلك الموضوعات على أنها تمتلك وجوداً ذا طبيعة إرادية ، مثلها في ذلك مثل ممارساتهم

انفسهم : انهما ارادتان ، الاولى منهما (متمثلة بهؤلاء) تطمح الى امتلاك الثانية ، او الى التأثير فيها وعليها .

ولقد ظلت تلك الوضعية قائمة ، طالما ظل الاقرار الضمني الواقعي بموضوعية الطبيعة وموضوعاتها غائبا عن ممارسة التوجش . أما الانسان - وهو المحاكي بوعي نسبيا - فقد تكونت لديه شيئا فشيئا القدرة على اقتحام الحركة الذاتية لتلك الموضوعات ، ومن ثم على فهمها بصورة أكثر قرباً من وجودها الموضوعي . وقد أخذ هذا الواقع يطرح نفسه يداً بيد مع التقدم الذي يلقح بأدوات العمل وبطبيعة العمل : ان نمو مستوى أدوات العمل ، وارتداداً نسبياً للجماعية المعقدة للعمل الى وراء ، كانا طريقاً لتحرر العمل الانساني من الممارسة السحرية .

وكان لا بد لوعي التمايز والتناقض ، في سياق ذلك وفي محصلته ، ان يعلن عن نفسه ، مفسحاً الطريق التراجعي أمام وعي التماثل والهوية . ولكن الممارسة السحرية لم تنحسر باتجاه ذي بعد واحد . أي انها مع ولادة وتعاضل تلك المعطيات ، أخذت تنشأ بصفاتها فعلاً مستقلاً عن عملية Process العمل .

وإذا كان لنا ان نرى في مرحلة اندغام الممارسة السحرية بعملية العمل ، أي في المرحلة التي شكلت فيها تلك الممارسة ذات عملية العمل هذه ، نقول اذا كان لنا ان نرى فيها بدايات نشوء الممارسة الفنية (السحرية) ، المرتبطة بطبيعة الحال بالعمل ، فإننا ، في الخطوة التالية ، خطوة انفصالها (الممارسة السحرية) عنه ، نواجه أمامنا عالماً جديداً يتمثل بالفناء والرقص ، من حيث هما ممارستان مستقلتان نسبياً عن العمل (١٣) . ولكن حيث تولد ذلك ، فان امكانية

(١٣) المسألة هذه ، مسألة ارتباط الفن بالسحر والعمل في مجتمعات التوحشين (البدائيين) ، تبرز خصوصاً على صعيد فن الرسم الجداري . فحسب اتيان سوريو « ثمة أسباب وجيهة جداً ، مستندة الى ملاحظة وقائع محلية ، وقياساً على الممارسات الفنية للشعوب



توجيهه بوعي صوب أهداف غير طبيعية (فوق طبيعية) ، كانت أيضاً واردة .
وفي كلتا الحالتين ، كان السحر يكتسب شخصية تقاليد مستقلة نسبياً عن
عملية العمل ، تقاليد من الطراز الذي ظل ، رغم ذلك ، يراد له أن يملئ على
هذا العمل أهدافاً سحرية معينة .

على ذلك الطريق ، أخذت تنشأ طقوس سحرية تفرض نفسها شيئاً
فشيئاً على الحياة الاجتماعية العامة ، مشكلة عالماً أسرارياً خاصاً . وقد
اتسع هذا الاتجاه كما ونوعاً مع اتساع دائرة تقسيم العمل في المجتمعات
العربية القديمة ، ومن ثم مع نشوء وتبلور وتعاضل تأثير الكهنة بصفتهم
فئة اجتماعية طبقية تمسك برؤوس الطبقة الأريستوقراطية البروقراطية
وتقودها دينياً (أيديولوجياً) .

وحيث كان ينشأ طقس سحري ، فإنه كان يظهر بصيغتين ، صيغة
عملية سلوكية وأخرى شفوية كلامية . وكلتا الصيغتين كانتا تظهران
منفصلتين عن العمل الاقتصادي الانتاجي المباشر ، كما أشرنا من قبل . وهذا
ما عزز من أهمية ذلك الطقس السحري ومن تأثيره المخارق في أوساط
المنتجين المباشرين من فلاحين وعبيد .

ولا شك أن الوضعية الاجتماعية الاقتصادية ، التي كانت ممارسات
المحاكاة السحرية البدائية تمثل وجهاً من أوجهها المباشرة ، ظلت تجسد



التي لا تزال تحيا حياة بدائية متوحشة (الشعوب الأقل تقدماً ثقافياً من غيرها والتي امكن
مراقبتها خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) تقدم كثيراً من الدعم للنظرية التي
تعتبر أن تنفيذ آثار الفن الجداري في مرحلة ما قبل التاريخ في جوهره نشاط على صلة وثيقة
بالسحر ... وثمة ما يوجب الاعتقاد بأن تنفيذ رسم يمثل حيوانات كان صيدها الوسيلة
الرئيسية لطعام انسان ما قبل التاريخ ، كما أن بقاء هذا الرسم قائماً في مكان له الى حد
ما صفة التقديس كالكهف مثلا ، أمور يمكن اعتبارها ذات تأثير فعال على نجاح عملية
الصيد بشكل مباشر ، أو على تكثر عدد الطرائد .. ومما لا شك فيه أيضاً أن كثيراً من
تلك الرسوم كان يستخدم في عمليات مماثلة لعملية تمزيق دميمة تمثل عدواً .. « (اتيان .
سوريو : الجمالية عبر العصور - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٩ - ٤٠) .

بينوعاً رئيسياً لها في صورتها الجديدة المستقلة والمتفصلة نسبياً . انها ظلت تمثل هذا الينبوع ، وان كان قد أصبح على نحو غير مباشر ، بتعبير آخر أكثر تخصيصاً ، يمكن القول بأن الطقوس السحرية ، التي تولدت مستقلة عن الفعل الانتاجي المباشر وبصيغتها العملية السلوكية والشفهية الكلامية ، اندرجت - في أساس الامر - في نطاق البنية الفوقية . حدث ذلك بعد ان كانت ممارسات المحاكات السحرية البدائية مندغمة في البنية التحتية ، أي - هنا - في الوضعية الاقتصادية الانتاجية المباشرة .

ان تحول تلك الممارسات من اطار البنية التحتية الى اطار البنية الفوقية ، كان تعبيراً عن تحول بالغ الأهمية على صعيد تقسيم العمل ، ونشوء فئة الكهنة ، وتكون مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية . وكان ، من ثم ، تعبيراً عن نشوء الاستغلال الطبقي بصورة او بأخرى .

وما قلناه سابقاً (في القسم الثاني من هذا الكتاب) حول علاقات القرابة ، يصح هنا أيضاً على الممارسات السحرية . فهذه الأخيرة وان ظلت ، بطبيعة الحال ، محتفظة بدلالة ومظهر اقتصادي انتاجي ، فانها اذ تخصصت وتحولت الى مساق البنية الفوقية في المجتمعات العربية القديمة ، فقد أبعدت عن التدخل المباشر في الانتاج الاقتصادي . واذا ما عممنا هذا الموقف ، فاننا نغدو أمام الموضوعة التالية ، وهي انه « لا بد من توفر شروط (معينة) حتى لا يكون الدين أكثر من مجرد ايديولوجيا ، حتى يكون محض مسألة شخصية محض تصور غير علمي للعالم (١٤) » . ولكن الدين والاعتقاد بالسحر حتى وان تحولوا الى مسألة محض شخصية ومحض تصور للعالم ، فانهما يظلان يفعلان في البنية الاقتصادية . وهذا ما نقوله بمزيد من التأكيد بالنسبة الى الطقوس السحرية بصيغتها التطبيقية السلوكية والشفاهية الكلامية في المجتمعات المشار اليها فوق .

(١٤) موريس غودوليه : الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نسر المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨٥ .

من السحر الى الاسطورة

والآن ، حينما نتقصى **الافاق** التي تولدت عن الجانب الشفاهي الكلامي للطقوس السحرية ، فاننا نواجه عالماً نوعياً جديداً لذهنية المجتمعات العربية القديمة . ذلك هو عالم الاسطورة . ولكن هذه الأخيرة اذ نشأت وتبلورت ، فانها لم تلغ وجود السحر ، في وظيفته العملية السلوكية خصوصاً (١٥) .

ان اتساع دائرة تقسيم العمل في مجتمعات وادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشمال افريقية وشبه الجزيرة العربية - وخصوصاً الجنوب منها - ادى في سياق تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتبلور و بروز مؤسسات الدولة ووظائفها السياسية الطبقية القمعية ونشوء فئة الكهنة

(١٥) هذه الوضعية نستطيع ان نربطها عبر مجموعة من المواقف، التي تقدمها لنا بعض النصوص المتحدرة من الذهنية الاسطورية العربية القديمة . فهناك ، مثلاً ، مخاطبة للملح يتوجه فيها صاحبها اليه لكي يرفع عنه السحر (ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين - ضمن) ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥٢) :

ايها الملح ، يا من خلقت من مكان نظيف ،
طعاماً للالهة جعلك انليل

.....

انا فلان بن فلان ،
وقعت أسيراً للسحر
وقعت محموماً في أحابله .
ايها الملح حل عني العقدة !
ارفع السحر عني ! وكخالقي
ارفع المجد والتسبيح لك .

محتكرة التعليم والنشاط الذهني المستقل ، تقول أن ذلك أدى الى توليد حاجة جديدة كمنت في ضرورة ايجاد الزامات وروادع للمنتجين المباشرين من النوع غير الاقتصادي المباشر . وهذا ما عني ضرورة نشوء ايدولوجيا محددة تمثلت بـ « الاسطورة » . فهذه تستطيع أن تحقق تلك المهمة عبر تكريس السلطة الارستوقراطية البيروقراطية وتكريس وحدة المجتمع ، تلك الوحدة التي انطوت ، ضمناً وضرورة ، على التمايز .

ولم تكن تلك الايدولوجيا ، كما يتضح من واقع الحال ، تقوم على تلك الوظيفة التكريسية القمعية فحسب . لقد احتوت وظيفة أخرى تتم الاولى وتنسقها وتنهجها . انها وظيفة نظرية معرفية ، تحددت بتقديم نظرة عمومية (شمولية) عن العالم ، أي بمنح الوظيفة الاولى بعداً عالمياً (كونياً) . ومن هنا ، ندرك أحد أوجه الدلالة التي تضمنتها اساطير التكوين والطوفان والزواج المقدس والجحيم وغيرها في المجتمعات العربية المعنية هنا .

فلقد جسدت تلك الاساطير ، ضمن ما جسده ، تصوراً وان كان ساذجاً فجاً في صيغته ، فإنه كان منظوياً على ميول أو احتمالات باتجاه الشمولية والكونية . هكذا نواجه مواجهة عيانية تلك الاساطير باطرها الرافدي أو النيلبي أو الفينيقي أو ، الى حد ما ، المغربي والجزيري العربي وقد طرحت نفسها ، كل من موقعها ، على أنها التعبير عن الكون الكلي . والجدير بالذكر أن هذا التصور الكوني الكلي رافق العمليات العسكرية المتتالية ذات النزعات التوسعية والامبراطورية ، وكرسها ونظر لها ، تلك التي كان يقوم بها الملوك الالهيون ضد بعضهم بعضاً .

فكل من أولئك كان يزعم أنه ملك الملوك وملك الدنيا الذي يمثل ، في نفس الحين ، الها أو يقوم بمهام موكولة اليه من قبل الآلهة . وفي غالب الأحيان كان هذا الموقف يقترن بعمليات توحيد سياسية ضمن مناطق كبيرة أو ضئيلة .

ان التصور الكوني الكلي ، الذي تمثل بالاتجاهات الأساسية للاساطير المشار اليها فوق ، ظهر بأشكال ذات مدلولات جغرافية واقتصادية اجتماعية طريفة . فنحن نلاحظ ، على سبيل المثال لا الحصر ، أن المصريين القدماء

عموما ، والسلطة الارستوقراطية البيروقراطية هناك بصورة خاصة ، كانوا يرون أن حدود الدنيا تنتهي مع حدود مصر ، وأنها تبدأ بها . فاذا « كان المصري يتقبل الفكر المتباينة ، فانه لم يكن بالضرورة يتقبل الشعوب الاخرى . . . فكان يميز بين (الناس) من ناحية ، وبين الليبيين أو الاسيويين أو الافريقيين من جهة أخرى . فكلمة (أناس) في هذا الصدد تعني المصريين أو ، في أي صدد آخر ، (البشر) متميزين عن الآلهة ، أو (البشر) متميزين عن الحيوانات (١٦) » .

ان « كونية » الاسطورة و « شموليتها » تمثلان ، هنا ، نسقا من انساق التطور الذهني الفكري على صعيد المجتمعات العربية القديمة . وهما بصفتها موقفا نظريا معرفيا من العالم ، كانتا متشابكتين بالوظيفة الاولى للاسطورة ، وظيفة التكريس للسلطة الارستوقراطية البيروقراطية ولوحدة المجتمع المتميزة ، وبذلك ، فنحن أمام مستوى جديد من الفعالية الذهنية لا يمكن اعتباره امتدادا كميأ مباشرا لفعالية السحر الذهنية ، التي تحدثنا عنها فيما قبل .

ولا بد هنا من ايضاح زاوية من المسألة المطروحة بمزيد من التخصيص والتدقيق . فلقد اعلنا فيما سبق ان ولادة الاسطورة في المجتمعات العربية القديمة لبت احتياجات جديدة تمثلت ، ضمن ما تمثلت فيه ، في ضرورة ايجاد الزامات غير اقتصادية مباشرة لصالح السلطة الارستوقراطية البيروقراطية تجاه المنتجين المباشرين . والزاوية التي نود تكثيف الضوء عليها تقوم على أن تلك الازامات وان كان لا مناص لها من أن تحقق انفصالا عن الوضعية الاقتصادية المباشرة باكتسابها شخصية ذهنية ايديولوجية ، فانها عبرت عن هذه الوضعية بصورة طريفة عميقة الدلالة على الاصعدة الاقتصادية والجغرافية والانسانية الجنسية .

ان ذلك الامر نتبينه حالما نأخذ بعين الاعتبار ان تصوري « الخصب » و « العقم » يمثلان من البناء الاسطوري العربي القديم العمود الفقري . فالخصب هو خصب الكون مجسدا بقواه المتعددة ، تلك التي يتصدرها

(١٦) جون اولسن : مصر . (ضمن : ما قبل الفاسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٥ - ٤٦ .

الماء أو الأرض (التراب) أو الجنس أو هذه جميعاً . والعقم ، على الطرف المقابل - المناقض - ، هو عقم ذلك الكون ممثلاً بانحباس الامطار وجفاف الأنهار والعقر الجنسي .

وواقع الحال ان الماء والأرض والجنس - وهم الذين يكونون أبعاد وأوجه فاعلية الخصب ذاك - يرتدون ، في معقد التصور الكوني الاسطوري العربي ، الى واحد منهم ، هو الجنس . والأمر كذلك فيما يتصل بمكونات العقم المعني هنا . فهذه ، جميعاً ، يمكن ان ترتد ، في اطار ذلك التصور ، الى واحد منها ، هو العقر الجنسي . ولكن الجنس والعقر الجنسي اذ يمتلكان ، على ذلك النحو ، أفقاً كونياً عمومياً ، فانهما يغدوان مقترنين بالخصب وبالعقم اطلاقاً .

ان نظرة مدققة في الوضعية الاقتصادية والجغرافية والاجتماعية التي هيمنت في المجتمعات العربية القديمة ، تجعلنا نواجه عناصر الخصب والعقم ، المحددة هنا ، بصفاتها الحلقات الأكثر أهمية وحسماً على صعيد هذه الوضعية . وحيث نمارس تلك النظرة المدققة باتجاه الوضعية المعنية ، فان « الخصب » و « العقم » يستبينان أمامنا بصفتهما حركتين كونيتين متناقضتين ومتضابفتين ، في آن . وهما ، بذلك ، تظهران أكثر شمولاً من الفعل الجنسي الانساني المباشر ، بمقدماته ونتائجه المباشرة . انهما تفصحان عن معقدتهما الناظم الحاسم من حيث هو « روح » الكون الفاعلة النشطة ، أو - بتعبير أكثر انطباقاً على الوضعية الاسطورية المقصودة هنا - « نفس » و « نفث » هذا الكون . ولكن تينك الحركتين ، الخصب والعقم ، وان نظر اليهما من ذلك الموقع الكوني العمومي ، فانهما ظلتا ، في ذهن انسان المجتمعات العربية المشاعية القروية ، من حيث مدلولاتهما العامة ومن حيث آليتهما ، مقترنتين بأصولهما الانسانية المباشرة ، تلك الأصول التي مثلت بالنسبة الى هذا الانسان موضوع الممارسة الأكثر قرباً اليه .

نقول ذلك لكي نشير الى أن حركتي « الخصب » و « العقم » ، في هذا الإطار التاريخي ، لا يمكن فهمهما واستقصاء خصائصهما وأبعادهما بعيداً عن

سياقهما الاجتماعي ، الذي تولدتا ضمنه . وذلك بنفس القدر من استحالة أن يكون انسان المجتمعات العربية القديمة قد **تلقاهما** ، ضمناً ، بعيداً عن ذلك السياق : ان اللحظة الجنسية البيولوجية تتشابك ، هنا ، مع اللحظة الاجتماعية ، وتتقاطع معها .

ونحن اذ نقول بهذا وبذلك ، فاننا نظل محافظين على مستوى التمايز بين الواقع الموضوعي للمسألة ، كما كانت في العصور التاريخية العربية القديمة من طرف ، وبين كيفية تلقيه من قبل الانسان من طرف آخر . فاذا كان ذلك الواقع (انساناً وطبيعة) قد تحدد بكونه جملة من العلاقات والارتباطات السببية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وبيولوجياً جنسيا الخ . . . ، فان ذلك الانسان **انطلق** ، في تمثله لتلك العلاقات والارتباطات ، من أن هناك تماثلاً بينه وبين الطبيعة . والتماثل هذا تبلور ووضح في فعالية وتجربة الانسان العملية والذهنية ضمن مجتمع يقوم على النشاط الزراعي ، أي على نشاط يمارس فيه الحيوان والنبات ، الى جانب الانسان وعبره ، الدور الحاسم (١٧) .

(١٧) من المعروف أن « ليفي بريل » في دراساته المكثفة في « العقلية البدائية » ، وصل الى أن هذه العقلية تقوم ، ضمن ما تقوم عليه ، على تصور « القبليّة » ، الذي يقابل « التجربة » وينفيها . ففي كتابه : (La mentalité primitive-Paris 1947 — P. 21 .) يأتي الى هذا التصور في سياق تعرضه لاسباب الموت مند البدائي (الذي يرى أن انسان المجتمعات العربية القديمة لم يخرج من حيث الاساس ، عن دائرته) . فيكتب ما يلي : « - وجملة القول - اذا كان البدائي لا ينشغل مطلقاً بأسباب الموت الطبيعية ، فمرجع ذلك الى انه يعرف السبب مقدماً ، وما دام البدائي يعرف مقدماً لماذا حدث الموت ، فلا يعنيه أن يعرف كيف حدث ، فنحن هنا امام حالة من القبليّة ، ليس للتجربة عليها من سلطان » .

ولقد اثار بريل بأرائه هذه وآراء اخرى له موجة من الانتقاد وجه اليه من قبل جمع من الباحثين ، امثال Bergson, Radin, Robert Lowie الخ . . . (انظر حول ذلك : قباري اسماعيل - العقلية البدائية للوسيان ليفي بريل ، مجلة « تراث الانسانية - القاهرة . المجلد السادس - ٢ - ص ٢٠٤ - ٢٢٥) .

ولعله من المنافل أن نشير الى أن بريل بنفيه « التجربة » عن البدائي في تصوره للموت ، ارتكب خطأ فادحاً في فهمه لهذا الانسان .

والدور ذلك هو ، بطبيعته ، انتاجي . اي انه يقوم على تلبية احتياجات الانسان الحيوية ، تلك التي تهددتها اتجاهات القحط الطبيعي النباتي والحيواني . وبصيغة اكثر تخصيصاً نقول ، ان الخصب الطبيعي النباتي والحيواني كان ، ضمن ذلك المجتمع ، بمثابة خصب انساني كما كان القحط الطبيعي النباتي والحيواني الوجه الآخر من القحط الانساني . واذا كان الخصب والقحط الانساني هما مصدر تصور التماثل المشار اليه ، فان الخصب والقحط على الصعيد النباتي والحيواني هما حقل الفاعلية وحقل انعدامها في النطاق الانساني . اي ان الانسان ، هنا ، هو فاعل أو عقيم بقدر ما يمتلك عالم النبات والحيوان وبقدر ما يمتلك هو نفسه منهما : ان نقطة الانطلاق تغدو في نفس الآن ، نقطة المحصلة . كما ان هذه تغدو ، في نفس الآن ، تلك . ومن هنا ، ندرك دلالة ما كتبه الانثروبولوجي وليام البرايت ، بعد أن نعممه على المجتمعات العربية المعنية هنا : « ان اتحاد الانسان أو قربه من الحيوان والنبات عقيدة هامة لفهم الاساطير والاديان القديمة في الشرق المتوسطي (١٨) » .

ان أهمية دراسة العلاقة بين الانسان القديم ، في المجتمعات المعنية هنا ، وبين الحيوان والنبات تنطلق من زاوية مبدئية خاصة . تلك هي اقتران ذلك بظاهرة الطوطمية . فالطوطم ، حيواناً كان أو نباتاً ، انعكس - وهو الذي ساد في حياة المجتمعات العربية الاولى خصوصاً في مراحل تبلورها - في التصورات الذهنية (الاسطورية) الأكثر تميزاً في هذه المجتمعات .

وقد كنا ذكرنا ما اطلق عليه ليفي بريل « التوتم الجمعي » مقابل ما يكمله ويتممه ، وهو « هوية الفرد التوتمية - الجماعية » . وكما يظهر ، التركيز على الحيوان والنبات بصفته طوطماً ، أمر اتصل بالفاعلية الزراعية المباشرة للمجتمعات العربية المشاعية القروية . ومن هنا ، فان سيجموند فرويد محق في قوله بأن « الطوطمية يمكن أن تعد فعلاً صيغة أولى للدين في تاريخ البشرية (١٩) » .

W. F. Albright : Archaeology and the Religion of Israel-ed . (٧١)

Baltimore, the Johns Hapkins Press, 1946 , 2 nd ed. P. 27

(١٩) سيجموند فرويد : موسى والتوحيد - بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٨ .

وحيث أن عالم الحيوان والنبات وعالمه الانساني الحيوي (الجنسي) هو نفسه محكومان بالوجود الطبيعي اللاحيوي ، فانه ، أي الانسان ، كان يرى في هذا الاخير وجهاً من أوجه ذينك العالمين ، اللذين ، هما بدورهما ، يرتدان الى عالم واحد ، هو عالم الخصب والعقم . وعلى ذلك ، فاذا كان الوعي بالتمايز والتناقض قد تولد في ذهن شعوب المجتمعات العربية القديمة إزاء موضوعات عالمها الخارجي (الحيوان والنبات والجماد) وعالمها الداخلي الذاتي ، فان وعيها بهوية ووحدة تلك الموضوعات كان يشكل علامة رئيسياً في ذهنيتها وحاسماً ضمن المسألة المعالجة هنا .

بل لنقل ، بعد اخذنا بعين الاعتبار دنو طبيعة العلاقة بين تلك الذهنية والمحيط الخارجي من الملموس والمباشر أكثر من دنوها من المجرد والمتوسط ، أن وعي الهوية والوحدة المشار اليه من الدرجة الثانية أو الثالثة . وهذا ، إذن ، يتضمن القول بأمرين لهما أهمية مبدئية بالنسبة إلى فهم الفكر العربي القديم . الأمر الاول يقوم على رفض الاعتقاد بأن الانسان في المجتمعات العربية القديمة « لم يعرف أي تناقض بين نفسه وبين محيطه الطبيعي (٢٠) » .

أما الأمر الثاني فيمكن في أن ذلك الانسان « تعرف على العالم المادي المحيط وتلمسه في حياته المباشرة كعالم واحد . ولكن الكثرة ، كثرة الظاهرات في العالم هذا ، انعكست أيضا في التفهم العملي للانسان (المعني) . . ولقد فهم العالم المادي وعومل كشيء جسمي . أما الذهني (الوضع الذهني) فقد تملك خاصيته في نظر ذلك الانسان في الجسمي نفسه (٢١) » . وهذا يعني أن الانسان المشار اليه « استوعب العالم المادي في عموميته المحسوسة (٢٢) » ،

(٢٠) A. Drews : تاريخ الاحادية Monismus في العصر القديم - هايدلبرغ ١٩١٢ ،

اصدار المكتبة الجامعية لكارل ونتر ، ص ١ .

(٢١) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٩ .

(٢٢) طيب تيزيني : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

هذه العملية التي انطوت ، في الحين نفسه ، على إتجاه للتجريد ، ومن ثم للتمايز النسبي بين الواقع والفكر وتباين الأخير عن الأول .



والآن ومن موقع ذينك الأمرين ، نود معالجة زاوية من المسألة المطروحة . فلعلها تشكل مجالاً خصب الدلالة للاحاطة بالحدود الضرورية الدنيا للتصور موضوعية العالم الخارجي من قبل الذهنية الاسطورية ، المنحدرة من المجتمعات العربية القديمة . هذه الزاوية تتصل بالعلاقة بين اللغة قبل انتظامها والواقع الخارجي ، كما برزت في نطاق تلك الذهنية . في سبيل خلق وضوح كاف حول ما نحن في سبيل التصدي له ، نورد قولاً لواحد من الباحثين ، يرى فيه أن حدود تلك العلاقة تماثل الحدود القائمة بين الحلم والواقع ، وإن عالم الذهن قبل انتظام اللغة مثل امتداداً كلياً لعالم الواقع . فيوسف الحوراني يكتب ، من ذلك الموقع ، ما يلي : « قبل انتظام اللغة وتحديداتها كان الإنسان يعتبر عالم الذهن امتداداً لعالم الواقع ، تماماً كما يكون لنا في حالة الحلم . ومن هنا الوضع نشأت عقيدة الخلق بالكلمة قياساً على كون تسمية الشيء تستحضر في الذهن صورة الشيء وخواصه وتجربة الإنسان معه ، فيكون ذلك كأنه خلق كامل له في عالم الواقع (٢٣) » .

ان طرح العلاقة بين الذهن والواقع في الذهنية الاسطورية (في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم) على ذلك النحو ، يطيح بالوجود الانساني ، من حيث هو وجود انساني فاعل سببي بحد ما . ذلك أن وعي التمايز والتناقض ، الذي تحدثنا عنه فيما سبق على صعيد الذهنية الاسطورية في المجتمعات العربية القديمة ، كان يعني هيمنة حد أدنى في هذه الذهنية من الاقرار **القصوي وغير المنتظم** بعالم آخر يمتلك من الخصوصية ما **يجعله متميزاً** عن عالم الإنسان الاسطوري . كما كان يعني أن امتلاك هذا الأخير للعالم

(٢٣) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم - بيروت ١٩٧٨ ، ص ٤٩ .

الأول بصورة من الصور وبدرجة من الدرجات ، لأبد وأن يمر عبر التآخي،
معه واستكشاف داخله .

أن وجود وهي التمايز والتناقض في الذهنية الاسطورية للمجتمعات
العربية المعنية ، كان بالضرورة مشروطاً بوجود فسحة بين التعبير اللغوي.
البدائي للإنسان الاسطوري وبين معطيات الواقع الموضوعي المعبر عنها . ولعل
ظاهرتين اثنتين أسهمتاً بقوة في إرساء تلك الوضعية . انهما الممارسة الانتاجية-
المباشرة ، والموت .

ففي مجتمع زراعي تبلورت سماته العامة الرئيسية ضمن علاقة حدية،
بمعنى أول، وغير حدية بمعنى آخر ، بين فلاحي المشاعات القروية من طرف
والسلطة الارستوقراطية البيروقراطية من طرف آخر ، كان العمل الجماعي
الكثيف والفردى طريقاً حاسماً لتحقيق حد ضروري من التوازن والتكيف.
الانسانيين مع الواقع . وإذا كان تقسيم العمل في ذلك المجتمع، الطريف
بشخصيته الطبقيّة ، قد جعل الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية على علاقة
غير مباشرة ومتوسطة مع الممارسة الانتاجية المباشرة للفلاحين والعبيد ،
بدرجة محددة ، فإن هذه الطبقة ظلت من البداية الى النهاية في مركز الثقل
من تلك الممارسة . ان هذا يفهم في ضوء الأخذ بعين الاعتبار للوظائف الأساسية
التي كانت مناطة بتلك الطبقة . فهي وظائف اقتصادية ، وسياسية ،
وايديولوجية .

فلقد تولدت ذهنية التاليه الاسطورية (العربية) في احضان السلطة
الارستوقراطية البيروقراطية ، ممثلة ، هنا ، بقطاعها الايديولوجي الكهنوتي .
ان هموم الممارسة الانتاجية المباشرة برزت في اذهان الكهنة بصيغ لم يكن
لها أن تكون بعيدة اطلاقاً عن الاقرار الضمني بوجود خاص (موضوعي)
للاواقع الخارجى : النهر والمطر والشمس والأرض والقمر والشجر والبرق
والرعد ...

وإذا كان ذلك الاقرار الضمني بالوجود الخاص (الموضوعي) للاواقع

الخارجي قد برز لدى قطبي المجتمعات العربية القديمة على حد سواء ،
الفلاحين ، المنتجين المباشرين ، والسلطة الاريستوقراطية البيروقراطية ، فانه
لم يكتسب صيغة واحدة لديهما : ان صايغ ومصدر الذهنية الاسطورية
المنسقة لم يكن موقفه من موضوعية الواقع الخارجي متوازياً ومتساوياً
مع موقف المتلقي لها . فاذا كان هذا الأخير مدمواً ، بضرورة
انتاجية طبيعية مباشرة ، الى الاقرار بذلك ، فان ذلك الصايغ المصدر يقر به
في سياق ذهني (ايدولوجي) يحقق له هدفين : تفسير القوى الطبيعية
والاجتماعية والانسانية الفردية على نحو استراتيجي يمكنه من خلق
توازن عملي وذهني فاعل ومنتج بينه وبين تلك القوى . اما الهدف الثاني -
ويقوم على علاقة تضائية مباشرة وغير مباشرة بينه وبين الهدف الاول -
فيكمن في ايجاد ضوابط وقواعد ايدولوجية من شأنها أن تنظم الممارسة
الانتاجية المباشرة التي ينجزها المنتجون المباشرون ، الفلاحون والعبيد .

اما الظاهرة الثانية (الموت) ، التي أسهمت بقوة في ارساء وهي التمايز
والتناقض في الذهنية الاسطورية العربية ، وبلورت ، من ثم ، وجود فسحة بين
التعبير اللغوي البدائي للانسان الاسطوري وبين معطيات الواقع الموضوعي ،
فتكتسب هنا أهمية خاصة . لقد عنى الموت بالنسبة الى انسان المجتمعات
العربية القديمة توفراً نسبياً للحياة ، التي برزت في ذهنيته الاسطورية
مرادفة لـ « الخصب » . وبذلك ، فان « التوقف » المشار اليه نظر اليه
على أنه انتقال من الخصب الى العقم . وبطبيعة الحال ، اذا كانت الحياة
(الخصب) نسبية ، فان الموت (العقم) هو أيضاً نسبي .

هذا وجه من المسألة . ووجه آخر منها متمم للأول ومعمق لابعاده
يكنم في أن عملية التحول من الحياة الى الموت مثلت في الذهنية الاسطورية
صدى نسبياً عميقاً من اصداء التحول والتعاقب الطبيعي الجغرافي . وذلك
بقدر ما مثل هذا التحول والتعاقب صدى نسبياً عميقاً من اصداء عملية التحول
تلك . ان العلاقة القائمة هنا بين البيولوجيا والجغرافيا الفيزيائية هي علاقة

الذات بالموضوع ، تلك التي تشترب وجود وفاعلية الطرفين على نحو يتقاطعان فيه ويتشابكان . بيد أن هذه العلاقة وان كانت متضايقة ، فان لحظة الاقرار الضمني بموضوعية وجود الجغرافيا الفيزيائية (الظواهر الطبيعية الفيزيائية والجغرافية) ظلت تمثل منطلقها التلقائي الضروري .

واذا كان الامر كذلك ، فإن الموت - العقم النسبي - يغدو ظاهرة ليس بقدره الانسان الذي يتعرض لها ولا بقدره الآخرين أن يحولوا دون حدوثها . انه ، اذن ، حدث ذو بناء داخلي صارم لا يتأثر ، من حيث هو كذلك ، بفعل من يريد الحؤول دونه . هاهنا نكون قد ولجنا عالم « القدر » . فهذا يمثل ، في السياق القائم ، تعبيراً اسطوريا عن واقع الحال ذاك . ان موضوعية الحدث الخارجي (الطبيعة الفيزيائية الجغرافية) والحدث الداخلي (الموت) تبرز في الذهنية الاسطورية العربية بمشابتها قدراً لا راد له ، ينطلق بغاية وينتهي - نسبياً - الى غاية . اما هذه الغائية فتغدو فعلاً مألوفاً ومقترناً بالنشاط العملي الزراعي ونقيضه (العقم) ، يمكن التعرف على آليته العامة المكرورة والمنتظمة .

واذا ما حدث ان خرقت تكرارية تلك الآلية المنتظمة ، فاننا نواجه الاستثناء العجز ، المأساوي أو الفرحي . ويبقى القول صحيحاً أن هنالك قوى تضبط كلتا الحالتين وتنظمهما وتقودهما . ان الضبط والتنظيم والقيادة على الصعيدين الاقتصادي السياسي والاجتماعي يمثلون الوجه الاول من مسألة واحدة . الوجه الثاني هو انضباط وانتظام وقيادة الظواهر الطبيعية الفيزيائية الجغرافية . اما المسألة الواحدة فهي ايجاد التوازن بين المجتمع الانساني وتلك الظواهر .

ومما له دلالة هامة على هذا الصعيد أنه على طريق « القدر » وعبره جرى التوصل الى تصور « المحيط Environment الطبيعي الفيزيائي الجغرافي » كما مهّد لنشوء الارهاصات الاولى لتصور « العالم World » .

ولا بد من التعرض ، ضمن هذا الافق للمسألة ، لوجه آخر هام من أوجهها .

ذلك هو الاعتقاد الذي ساد ، خصوصاً ، لدى أهل وادي النيل القدماء بأن « العالم الآخر » عالم الموت ، ما هو الامتداد لـ « العالم الأول » ، عالم الحياة . فاذا كان الاول صالحا ، كان الثاني كذلك . واذا كان على غير هذا الحال ، أي شريراً ، كان ذلك الأخير أيضاً شريراً .

وتهمنا في ذلك التصور للعالمين المعنيين نقطتان اثنتان . الاولى تتصل بـ « وحدة الوجود » . أما الأخرى فتتعلق بـ « قيمة » العالم الآخر بالقياس الى عالم الحياة . فعلى صعيد النقطة الاولى ، نواجه تأكيداً بنفي الانقطاع الانطولوجي بين الحياة والموت ، وبإثبات الوحدة بينهما والتداخل بينهما . هذا القول يفتقد أكثر وضوحاً ، حالما ندقق في تصور « الحساب » في العالم « الآخر » .

فلقد عرف ذلك « الحساب » بمثابته حساباً على الأعمال التي مورست في العالم الأول وتقويماً لها . وهذا يعني أن « الموت » يمثل صورة من صور « الحياة » . و « الميزان » هو الذي يحدد طبيعة تلك الأعمال ويضبطها . والجدير بالانتباه أن نتائج « الحساب » تكتسب شخصيتها عبر تصوري « الخصب » و « العقم » ، اللذين وجدناهما ، فيما سبق ، عصبي الوجود . فاذا تغلبت أعمال الخير على أعمال الشر ، كان ذلك من شأنه أن يدخل صنأبه في دائرة « الخصب » . وإلا فـ « العقم » مستقره .

ان تلك المعطيات تضعنا وجهاً لوجه أمام تصور على غاية الدقة والطرافة في إطار الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك هو أن « الموت » ، الذي يلحق بانسان ، لا يعني دائماً « موتاً » ، أي انقطاعاً عن عالم الحياة - الخصب . ان الخصب هو الذي يجعل من الموت « حياة » ، أي « خصباً » . كما انه يحول دون النظر الى الحياة « البيولوجية » على أنها دائماً وبصورة غير مشروطة خصب . ان البيولوجيا الخصبية والمخصبية هي التي تقترب اقتراناً عضوياً داخلياً ومباشراً بالفعل الزراعي والجنسي ، أو الجنسي والزراعي .

هكذا تظهر « وحدة الوجود » وحدة للخصب ، لعالم الخصب ، الذي يقابله عالم العقم ويعارضه ويناقضه . ومن ثم ، فقيمة العالمين تكتسب دلالاتها

من موقعي الخصب والعقم الزراعي والجنسي .

ان ذلك كله يري الاتجاهات والدوافع والميول التي كمنت وراء اهتمام المجتمعات العربية (المشاعية القروية) القديمة بظاهرة الموت والأموات وتكريسها لها جهداً مادياً وذهنياً كبيراً وخاصة . في هذا السياق ، نكتفي بأن نذكر بعض الطقوس التي تكرست في حياة الكثير من المجتمعات حتى الآن ، وذلك بفعل الجذور القديمة العائدة الى تلك العصور والتي تولدت وترعرعت فيها . من تلك الطقوس ، مثلاً ، دفن الميت ، والحريص على رفاته ، والانتقام له اذا اغتيل ، وزيارة قبر الفقيد ، ودفن الاشياء الخاصة به ، وتزويده بين الحين والآخر بما يعتقد أنه بحاجة اليه ، وسقي قبره بالماء ، وتوزيع مال أو طعام أو كليهما على « روحه (٢٤) » . ذلك أن هذا كله يحتاجه في رحلته الطويلة ، سواء كان من أهل « الخصب والاحصاب » في حياته الاولى ، أو كان من أهل « العقم والاعقام » .

ففي الحالة الاولى ، يكتسب الميت مزيداً من الفضائل والقدرة على مواجهة المعضلات في حياته الجديدة . أما في الحالة الثانية فمحاولة « الاستسقاء » على « روح الفقيد » ، وطلب المغفرة له من ذنوبه (عقم حياته) .

« الكلمة الالهية » وحيثيات عملية الخلق

آ - هكذا ، اذن ، تصبح المسألة قابلة للتقصي والفهم : ان « الكلمة » في
الذهنية الاسطورية العربية فاعلة قادرة ، وخلاقة . وهي ، في صفتها هذه ،
معادلة لفعل الخلق الواقعي . وعلى ذلك ، فإنه ، على صعيد هذه الذهنية
، صحيح ان نقول بأنه « كما تخلق كلمة الانسان الاشياء في
الذهن تخلق كلمة الاله الاشياء ذاتها في عالم الواقع(٢٥) » . أما صحة ذلك ،
فتكمن في المعلم الأساسي المتميز للذهنية الاسطورية المشار اليها . هذا المعلم
هو الاقرار الضمني الضروري بموضوعية وجود الظواهر الطبيعية الفيزيائية
الجغرافية ، وذلك عبر تصور قدرتي ، على النحو الذي أوردناه فيما سبق ،
وكذلك من موقع أن « الكلمة الالهية » هي ، وفق تلك الذهنية ، **فاعل**
وفعل ومفعول .

ولكن تلك « الكلمة » تبقى بعيدة عن أن تكون لها القدرة على الخلق من عدم
، أو على الابداع . اذ ان هذا الأخير لم يكن له معنى في تلك الذهنية .
ان الوجود ، عموماً ، يمثل ، بصورة ما ، ملاءً ، وفعلاً . ولكنه يكون ،
في مراحلها الاولى ، نوعاً من العماء والاختلاط واللاتعين . وحالما يعلن
الفعل الالهي عن نفسه ، مجسداً بالكلمة الالهية الآمرة ، فان ذلك العماء يكسب
بعداً وجودياً جديداً ، يتمثل بالتحقق والانتظام .

وإذا ما خصصنا هذا القول ، فاننا لا بد ملاحظون ان الكلمة الالهية
الآمرة تكمن فاعليتها ، في السياق المذكور ، في **وظيفتها** . وهاتان تتمثلان ، هنا ،
بتنظيم وتنسيق ما هو قائم ، وباستجلاب ما ينطوي عليه من غايات قبلية

(٢٥) - يوسف الحوراني : نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقاً .

أو بعدية يطمح للحصول عليها . بل لا بد ، على هذا الصعيد ، من التمييز بين « الخلق » و « الإبداع » . ذلك أن الثاني ، في إطاره الميتافيزيقي ، يتضمن وظيفة الأحداث من عدم مطلق ، أي دون سابق مثال . أما الأول ، الخلق ، فلا يقتضي ذلك . أنه الإيجاد لشيء ما من موقع ما ، وهذا يعني أننا نواجه ، هنا ، صيغة الاشتقاق ، تلك التي تعني ما تعنيه الكلمة الإلهية في الدهنية الاسطورية العربية .

ولعل الدعاء الاسلامي التالي ، الذي ينطوي على أصداء واضحة من تلك الدهنية ، يعبر عن واقع الحال الذي نحن بصدد الحديث عنه هنا : اللهم اني لا أسألك رد القضاء ، بل أسألك اللطف فيه . فإذا ما اعتبر « القضاء » ، هنا ، قدراً ، فإنه يغدو دالاً على القدمية .

وقد اكتسبت هذه « القدمية » في ذهن انسان المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) تصوراً تمثل فيما يمكن أن يطلق عليه « عقيدة الكلمة » . ف « الكلمة » ، وفق ذلك ، لا تمتلك ، في صيغتها الإلهية ، قدرة خلاقة فاعلة فحسب . أن فاعليتها تتضح ، كذلك ، في أن الدهنية الاسطورية العربية - وقد كانت بمعنى ما « بدائية » - تقوم على « الاعتقاد بأن العالم الذي يحيط بها عبارة عن لغة Langage تستعملها الارواح في مخاطبتها بعضها بعضاً » ، كما كان ليفي بريل يرى (٢٦) .

وإذا استعدنا في أذهاننا ، ثانية ، ما قلناه حول « السحر » من أنه ، في صيغته الشفاهية المنطوقة ، قاد إلى « الاسطورة » بصفتها نسقاً ذهنياً متميزاً ، فإننا سوف نتبين الأهمية الكبرى التي استحوذت عليها « الكلمة » في المجتمعات العربية القديمة المشار إليها ، وربما كذلك حتى الآن في العالم العربي الراهن .

وفيما يتصل بـ « الكلمة الخالقة الأمرة » ، الإلهية ، فإن المسألة تكتسب

(٢٦) انظر : قباري محمد اسماعيل - العقيدة البدائية للوسيان ليفي بريل ، نفس التعليقات .

المقدمة ببياناتها ، ص ٢٠٨ .

مزيداً من الأهمية والفاعلية، وربما كذلك الوضوح . فها هنا وانطلاقاً من أن انسان تلك المجتمعات لم يمنح، بحكم وضعيته الزراعية والبيولوجية (الجنسية)، تصور «الابداع من عدم» أية أهمية، أو أنه، بالأصل، لم يعرف هذا التصور، نقول، ضمن هذا المعطى كان « التمايز » أو « التباين » ، واقعاً وتصوراً ، يفرض نفسه في ذهنيته . فكانما عملية التحول من « العالم الممكن وغير المتعين » الى « العالم المتحقق والمتعين » هي تفتيق لظواهراته وإبراز لها على سبيل التحديد الكوني، أولاً ، وضبط لها ضبطاً كلامياً - اسمياً ثانياً .

في هذه النقطة نواجه منعطفاً هاماً حتى الحد الأقصى على صعيد طبيعة « ذهنية » المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) فلا يمكن عموماً أن يطلق عليها ، أولاً ، لا منطقية ، وثانياً ، غيبية ، وثالثاً ، جاهلة بالسببية ، كما أعلن ، في حينه ، ليفي بريل (٢٧) . أن تحاشي النظر الى تلك الذهنية من موقع الاعتبارات الثلاثة المشار إليها، لا ينطلق ، بدوره ، من التأكيد على أنها منطقية ومادية (واقعية) وتأخذ بالسببية . إذ أن هذا القول يقود ، في نهاية الأمر ، الى ادخالها في عالم الفكر النظري الفلسفي ، بصورة أو بأخرى . وهذا ما لا يمكن القول به والدفاع عنه من موقع المعطيات الاسطورية التي بلغتنا .

ان ما نستطيع القطع به ، على هذا الصعيد ومن ذلك الموقع ، يكمن في النظر الى تلك « الذهنية » على أنها « أسطورية » تمهد ، في شخصها وعبر جملة من القضايا التي طرحتها ، للفكر الفلسفي المتميز بالقدرة على التجريد ، والتعميم ، والمنطقية ، والانطلاق من السببية ، والنقدية الخ . .

ضمن ذلك السياق ، يبرز تصور « التمايز » أو « التباين » ، ويكشف عن أهميته في « الذهنية » المشار إليها . فانطلاقاً منه استطعنا تحديد عملية الخلق بأنها تفتيق لظواهرات الوجود ، وتحديد كلامي - اسمي لها (٢٨) .

(٢٧) انظر كتابه : العقلية الباطنية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

(٢٨) في هذا الاطار من ادراك انسالة ، يكتب يوسف الحوراني ، بحق ، ما يلي (نفس المرجع



وإذا ما سرنا خطوة أخرى الى أمام في اطار تحديد تلك الذهنية (الاسطورية العربية القديمة) ، فاننا سوف نجد انفسنا مدعويين الى أن نعطي « الصورة » ما أعطيناه لـ « الكلمة » من أهمية في تمثل المحيط الطبيعي الجغرافي والاجتماعي ذهنياً، وتصوره وفق ضوابط وقواعد وترتيبات تقتضيها هذه الذهنية . أما الضوابط والقواعد والترتيبات المشار اليها فهي وان ظهرت ، في معظم الاحيان ، بصيغة ساذجة ، فانها تظل تمثل منعكسات ذهنية حسية ومجردة ، الى حد ما ، لذلك المحيط .

وجدير بالاهتمام الخاص أن نتبين الوظيفة التي انجزتها تلك الأخيرة في الذهنية الاسطورية العربية المعنية هنا . فلقد نهضت ، ضمن ما نهضت به ، بأمرين اثنين . الاول منهما كمن في ايجاد حد ضروري من التماسك والتوازن الذهني والعملي بين حملة تلك الذهنية ومحيطهم الطبيعي الجغرافي والاجتماعي . أما الأمر الثاني فيتمثل بتلبية الحاجات الجمالية الانسانية لأولئك الحملة ، وبصورة خاصة التمييزين منهم اجتماعياً طبقياً ، أي المتحدرين من مواقع الأريستوقراطية البيروقراطية .

من هنا ، تتضح أمامنا الغايات الكبرى ، التي استهدفت من القيام ببناء القبور والاهرامات والبيوت الضخمة . فهذه جميعاً جسدت مثلاً جمالية وأخلاقية دينية لمن وقف وراءها وامتلك نتائجها ، وذلك في نفس الحين الذي لبت فيه حاجة اقتصادية واجتماعية وسياسية ايديولوجية . ضمن هذا التوجه ، نتبين دلالة ما كتبه اتيان سوريو حول موقع ووظيفة



والمعطيات السابقة ، ص ١١٢) : « لم يعتبر الدهن البدائي أن الخلق ممكن من العدم ، بل اعتبر الخلق يتم بالتمييز ، ثم بالتسمية » .

وفي مكان آخر يكتب الباحث ، في معرض حديثه عن السومريين ، بأن « استحضر خواص الأشياء خلال اسمائها انما هو عملية خلق ذهني ترافقها أحاسيس وتخيلات واسعة توحى ببطاقة شبه سحرية للكلمة ذاتها » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٩) .

« الصورة » في الفن المصري القديم - ونضيف أيضاً : في مجمل الفن الذي ترعرع في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . فلقد كتب الباحث المذكور ، محدداً ذلك كما يلي : « فكما أن للكلمة الطاقة والقدرة كذلك للصورة فعل الإدامة والتخليد ، ومن هنا بالتالي إن كل فن جنائزي مصري إنما يقوم على تزويد الحياة المقبلة للميت بما هو ضروري له بحسب ما يحتاجه في هذه الحياة الدنيا ، وليس السبيل الى متعة كاملة إلا بما يكون تحت تصرف الميت ، ممثلاً برسوم وأشكال تجسدية (٢٩) » .

ولعلنا نستطيع القول ، في هذا الصدد ، بأن الصورة ، أو الفن عموماً مارس في المجتمعات العربية القديمة دوراً مقترناً بدور اللغة ، ان لم يكن مندمجاً به . ان ذلك يصح خصوصاً بالنسبة الى الفن التجسيمي . فهذا الأخير قام بعملية الضبط والتقييد والترتيب لظواهرات المحيط الطبيعي الجغرافي والاجتماعي ، مثله في ذلك مثل اللغة . لقد قام بذلك عبر الاستجابة الأولية للحاجات الجمالية لناس تلك المجتمعات .

(٢٩) اتيان بيور يو : الجمالية عبر العصور - نفس المصدر والمطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٦ -

ب- جاء في القصة الاسطورية ، التي صحبت صورة « البقرة السماوية » المنحوتة على الحوائط الحجرية لطائفة من المقابر الملكية المصرية بين عامي ١٣٥٠ و ١١٠٠ ق.م ، ما يلي :

« حين شاخ اله الشمس رع ملك البشر والآلهة وطعن في السن ، عرف ان الانسان في الصعيد والصحراء يتآمر عليه . ولذلك دعا مجلساً له من الآلهة كان يضم من الذكور شو وجب ونونو ، ومن الاناث تفتوت ونوت وعين رع . ولقد جرى ذلك سراً حتى لا يعلم الانسان بأمره ، ثم كان ان أخذ رع بنصيحة الآلهة فأرسل عينه في هيئة الآلهة حتحور لتقتل الجنس البشري ، فلما عادت محبورة وقد أنجزت بعض مهمتها ندم رع وعزم على انقاذ من بقي من البشر ، فأمر بجعة حمراء تراق في الحقول أثناء الليل ، فلما ان عادت العين المتعطشة للدماء وجدت الجعة الحمراء محببة لقلبها ، فكان ان سكرت وعجزت عن التعرف على الناس . غير ان رع قد ظل سئماً من بقائه بين الناس والأرض ، فكان ان نصحه نونو القديم الذي يعني اسمه المحيط البدائي بأن يمتطي ظهر البقرة نوت ، فلما ان أقبل الفجر وبدأ الناس يرمي بعضهم بعضاً بالسهام نهضت البقرة نوت ، ورع على ظهرها ، فصارت السماء . ثم أعرب رع عن (رضاه) ورغبته في (زراعة الحشائش الخضراء) في السماء - ويقول الراوي مع التورية بهذه الالفاظ انه بعد ان نطق الاله بهذا خرج (حقل الرضا) و (حقل اليراع) الى الوجود . وقد نشأت هذه الأسماء القديمة عن فكرة بحيرة سماوية رغم أنها فيما بعد وفي نصنا هذا انما تشير الى المثل الأعلى للفلاحين اي الى أرض الزراعة في العالم الآخر . على ان البقرة في وقتها عالياً قد أحست بالغثيان فارتجفت (فقال جلالة رع : لو أن الي عدد حخح بمعنى : مليون معبود - لأسندتها) ، فكان بقوله هذا

أن يخرج الى الوجود معبودات حح (الثمانية) الذين أخذوا بارجل البقرة السماوية . وأخيراً أمر رع الاله شو أن يجعل نفسه تحت البقرة ليسند بطنها وليحرس آلهة حح الثمانية(٣٠) . »

ان هذا النص المصري لا نعدم وجود مثل له ضمن النصوص المتحدرة من الذهنية الاسطورية العربية في بلاد ما بين النهرين وفينيقيا . ذلك ان المسألة المطروحة هنا تمثل وجهاً مشتركاً عاماً وأساسياً من أوجه هذه الذهنية . ف « كلمة » رع تمثل الفعل الكوني الخالق ، أي الضابط والمنظم والمرتب . فهو اذ يتلفظ برغبة ما ، فان هذه الاخيرة تصبح واقعاً حياً دافقاً ان لفظ جلالته ، جلالة رع ، هو بعد من أبعاد الفعل الكوني . ويمكننا ان نقول كذلك ، ان هذا الفعل هو نفسه بعد من أبعاد اللفظ الجلالي .

لقد تجلّى ذلك الموقف بوضوح في أساطير الخلق المتحدرة من شعوب ما بين النهرين . ففي أسطورة « صعود عنانه » ، يخاطب كبار الآلهة « آنو » بقولهم(٣١) :

ما تأمر به يتحقق
وما قول السيد والأمير الا
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 والارض

.

«٣٠» رودولف أنتس : الاساطير في مصر القديمة . (ضمن : أساطير العالم القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥ - ١٦) .

«٣١» ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين . (ضمن : ماقبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦٣) .

الفاظ فمك المقدس
تصغي اليها الاجيجي
والأنوناكي تسير أمامك خائفة
وكالاقصاب في مهب الريح
تنحني لاوامرك الالهة .

بل ان الموقف المعني هنا يبرز بمزيد من الوضوح والتميز عبر التأكيد على اقتران المصير (القدر) الكوني باللفظ الالهي . اذ من خصائص الالهة « العليين » أن يقرروا المسائر بالفاظ آمرة منهم . ففي الاسطورة الشهيرة « اينوما ايليش » يقدم انشار اقتراحاً مفاده « أن ابن إيا ، الفتى مردوك (وهو الشديد البطش) ، عليه أن ينصر آباءه الالهة . ويقبل إيا بعرض الاقتراح على مردوك ، فيوافق هذا ولكن بشرط :

إذا أردتم أن أكون نصيركم
فأقهر تعامت وانقذكم ،
اجتمعوا وأعلنوا أنني من العليين
اجلسوا معاً مستبشرين في أبشؤكنا ،
واجعلوني ، مثلكم ، اقرر المصير بلفظة من شففتي ،
حتى اذا ما قررت أمراً لم يتبدل ،
ولم يرتد على أمري حين أنطق به ، ولم يتغير (٣٢) » .

بذلك الوضوح والتميز نتبين العلاقة التضاييفية – الجدلية – بين فعل

(٣٢) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٩ .

الأمر الإلهي والمفعول الطبيعي الفيزيائي الجغرافي والاجتماعي : كن ! فيكون .
وبتعبير شخوص الاسطورة ، التي نحن بصدد الاستشهاد بها :

وضعوا في الوسط منهم ثوبا

وقالوا ل بكرهم مردوك :

« أيها الرب ، أنت أعلى الآلهة شأناً »

مرّ بالفناء وبالبقاء ، يتحقق الاثنان .

ولتفنر كلمة منك هذا الثوب ،

ثم انطق ثانية لتعيده مثلما كان .

فنطق ، وفني الثوب من كلمته

ونطق ثانية ، فعاد الثوب مثلما كان .

وإذ رأى آباؤه الآلهة (قوة) كلمته

ففرحوا وبابعوه قائلين : « فليكن مردوك ملكاً (٣٣) » .

وإذا ما اتجهنا صوب الاسطورية الفينيقية - وهي أحد أوجه الذهنية العربية القديمة- فإننا نواجه المسألة المطروحة بصيغة لعلها تكون أكثر افتضاحاً بتصور « الكلمة » ، من حيث هي « روح » الكون و « مصيره - قدره » و « ناظمه » . نقول ذلك ونحن نعلم أن أفق المسألة هذا يبقى يعبر عن مكونات وخصائص تلك الذهنية، عموماً . فالكلمة ، التي تغدو ، هنا ، « روح » العالم و « مصيره - قدره » و « ناظمه » ، تكتسب بعداً أكثر كونية أولاً ، وأكثر فاعلية ثانياً .

نلاحظ ذلك ، على سبيل المثال ، في أسطورة تتحدث عن « بعل وعنت » ، حيث يدعو الأول الثانية أن تأتي إليه ، ليقدم إليها أمراً ليس

(٣٣) لوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١١ .

يتوسع أي كائن آخر أن يقدمه اليها :

الي دعي أقدامك تسابق

الي دعي أرجلك تسرع

لأن عندي كلمة أخبرك بها

كلمة الشجر وهمس الحجر

وصوت السموات للأرض

والاعماق للنجوم

اني أفهم البرق الذي لا تعرفه السموات

والكلمة التي لا يعرفها الرجال

ولا كذلك تفهمها جماهير الأرض

تعالني وسوف أكشفها لك

في وسط جبلي ، الإله صفون

في المحراب ، في جبل ميراثي

في المكان الطيب على تل القوة (٣٤)

ذلك الأفق البنتيئي Pantheistic الضمني ، الذي نستشفه من النص السابق ، يبدو لنا أنه يصبح ذا إيقاع قوي وأكثر وضوحاً ودقة في الصياغة والتوجه في نص آخر شهير ينسب إلى سانخونياتن . ففيه نتبين قصة التكوين ضمن التصور الفينيقي على نحو نكاد نسمع ونحس بقوة أصداؤه في التصورات الكونية اللاحقة لمجموعة من الفلاسفة اليونانيين : « ربح معتمة

« (٣٤) سيروس هـ. جوردن: الأساطير الكنعانية . (ضمن : أساطير العالم القديم - نفس المعطيات

المقدمة سابقاً ، ص ١٧٥ - ١٧٦) .

عاصفة ، أو هبة هواء مظلم ، وخواء موحل جهنمي ، بلا نهاية ، في زمن كأنه
بامتداد . وهذه الريح وقعت في حب مبادئها الخاصة ، فحصل اجتماع
قران. ودعي هذا التقارب (الرغبة) . وبذلك كان مبدأ خلق جميع الاشياء .
ولم يكن لهذه الريح معرفة بما أنتجت (٢٥) .

ولعلنا نمسك بذلك الأفق البنتيني الاسطوري بمزيد من التخصيص.
على صعيد الذهنية الاسطورية العربية ، حينما نفض مغاليق بعض
التعويذات والرقيات التي كان العراقيون القدماء يتلونونها اتقاء لشر أو أذى
يдахمهم أو تحقيقاً للمزيد من الحصانة الذاتية لهم . ففي واحدة منها ، يتضح
ذلك الأفق ضمن الذهنية المعنية بلغة حسية مباشرة ومفعمة بالدلالات الكونية .
هاهنا نقرأ ما يلي :

أنا السماء ، لن تستطيع الثيل مني

أنا الأرض ، لن تستطيع سحري (٣٦) !

ان نزوع الانسان للتوحد بالظواهر الطبيعية ، تلك التي تجسد ، هنا ، قوى
الهية ضابطة منظمة فاعلة ، يمثل أحد أوجه الوجود الكلي . فهو يمثل عملية
ذات حدين . حد كوني (كوسمولوجي) ، ينهض على أن الانسان نفسه
مشارك ، بدرجة ما ، في الخصوصية الالهية ، وحد اخلاقي اسطوري ، يظهر
بتبصر الانسان بتلك المشاركة وباصراره على التأكيد عليها .

فعلى صعيد الحد الاول ، نلاحظ ان الانسان قد صنع مجبولا بدم
الهي بعد أن مزج هنا الاخير بالتبراب ، بحيث ينطوي في شخصه على الناسوت
واللاهوت ، معا . هذا نتيئنه من أسطورة « اينوما ايلش » ، حينما نجد

(٢٥) التمهيد للانجيل لاوزاببوس القيصري - الترجمة الفرنسية ١٨٤٦ ، ص ٢٤ .

(٣٦) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥٤ .

مرودوك منهمكاً في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال « الحقيرة المجهدة » ،
وتنظمهم في فئتين كبيرتين :

لسوف أعقد الشرايين وأخلق العظام .

لسوف أخلق لثو ، وأسميه « انسانا » ،

لسوف أصنع لثو ، الانسان .

وليحمل عبء كدح الآلهة ،

ليتنفسوا دونما عائق ،

وبعدئذ سأعين طريق الآلهة .

انهم ليتكتلون كالكرة :

وسأميز الواحد من الآخر .

واتباعاً لاقتراح من أبيه إيا ، يدعو مرودوك الآلهة الى الاجتماع في مجلس
هو الآن أشبه بالمحكمة ، ويسألهم عنم كان المسؤول عن الهجوم ، ومن كان
الذي حرّض تعامت عليه . فينتهم المجلس كنفو . فيوثق كنفو ويعدم ، ومن
دمه يخلق البشر بتوجيه من إيا .

ربطوه ، وأمسكوا به أمام إيا ،

ونفذوا الحكم به وقطعوا شرايينه ،

ومن دمه صنعوا البشر .

وعندها فرض إيا الكدح على الانسان ،

وحرر الآلهة (٢٧) .

(٢٧) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٥ - ٢١٦ .

وبذلك، فلا فكاك للناسوت عن اللاهوت ، حتى وان اقتترف الانسان «خطيئة» بصورة قسرية ، اي حين صنع بدم اله خاطيء (٢٨) .

من ذلك الموقع الكوني الاصلي ، موقع تكوين الانسان مشاركا للوجود الالهي ، نستقي الحد الثاني من نزوع الانسان للتوحد بالظواهر الطبيعية ، وفق الذهنية الاسطورية العربية . فاذا رأى انسان هذه الذهنية انه والسماء والارض والشمس والقمر . . . امر واحد هو ذاته ، فانه ، في ذلك ، لا يستمطر الرجمة عليه ولا التعاطف معه من قبل تلك الظواهر الطبيعية باعتباره كيانا متحدرا من خارج دائرتها الكونية . انه يفعل ذلك وفق « لوحات الاقدار » اي « طبع شيماتي » بالتعبير الاكادي ، تلك اللوحات التي تحدد فيها منشاء ومصيره .

واذا كان الموقف على هذا النحو ، فان الانسان لم يعد يجد حرجا في الاعلان عن انسابه الى عالم الالهة ، وان كان هذا الانتساب جزئيا . ففي الرقبة التالية نواجه هذا الموقف بوضوح وافصاح كبيرين :

(٢٨) لعل هذا الموقف يتحدد بمزيد من الوضوح والتعميم ، حين نضعه في سياقه من العملية الكونية الكلية ، كما نجدتها في اساطير التكوين العربية المنطلقة من « الخصب » و « العقم » . فتكوين العالم ، في جذوره الاولى ، نظر اليه على انه حصيلة قتل واحد او اكثر من واحد من الالهة ، وذلك بهدف تحويل اجزائه المكونة له الى مداميك في بناء العالم . مثل هذا التصور نتبينه فيما لجا اليه الاله مردوخ البابلي من قتل (تامة) الالهة ، وتكوين العالم من اجزاء جسمها .

ان دلالة ذلك ، الذي يركز الى تصوري الفداء من اجل استنبات الخصب والصراع بين الخصب (الخير) والعقم (الشر) ، تكمن في ان العالم يبدأ بالجدور التي انطلق منها وانتهاء بالانسان الذي مثل حلقتها القصوى ، يجسد شريطا دائريا موحدا وذا اجزاء متعددة متكاملة . وبذلك ، قمع استقرار فعل التكون ، يصبح الحديث واردا عن عالم الهي - انساني واحد ، بعد ان كان - في مرحلة الفوضى والعماء - ذة بعد امكاني الهي واحد . (وسننتج لاحقا ان المرحلة الالهية الانسانية من العالم هي تعبير اسطوري لاهوتي عن بداية سلطة الملك الاله او الاله الملك) .

انليل رأسي ، والنهار وجهي ،
واوراش ، الاله الفذ ، هو الروح الحامية التي تهدي خطاي .
عنقي قلادة الاله ننليل ،
وذراعاي منجل الهلال الغربي ،
وأصابعي طرفاء ، عظم آلهة السماء .
انها تدفع عن جسمي عناق السحر ،
والالهان (لوغان ادينا) و (لاطراق) هما صدري وركبتي ،
و (مهراء) قدمي الجوابتان (٣٩) » .

اذن ، تلك « الريح المعتمة العاصفة ، أو هبة الهواء المظلم ، وذلك الخواء الموحل بلا نهاية » ، الذي يقع في حب مبادئه « الخاصة » وينجم عن ذلك قران بين الطرفين يتجسد بـ « الرغبة » ، وكذلك النزوع الكوني الطبيعي والاخلاقي الاسطوري للتوحد بالكون الالهي ، ان هذا كله هو ، في حقيقة تصور التكوين العربي القديم عموماً ، « الكلمة » الكونية الخالقة قبل خروجها من شفتي الاله ، أي قبل اصدار فعل الخلق .

واذا ما تفحصنا الامر ودققنا في بنيته وآفاقه التي انطوى عليها ، فاننا سنلاحظ ، في ضوء المسألة التي اتينا عليها ، ما أكدنا سابقا على هيمنته في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك هو الاقرار الضمني ، الساذج البدوي أحيانا والمنسق المعمق الى حد ما أحيانا أخرى ، بموضوعية العالم الطبيعي الفيزيائي الجغرافي والاجتماعي . ولا بد ، هنا ، من تقديم ايضاح مبدئي لهذه الفكرة الاخيرة ، فكرة موضوعية العالم ، لئلا ينشأ الظن بأنها تتناقض مع المسألة السابقة (تداخل الناسوت باللاهوت) .

فمن طرف أول ، نجد أن « موضوعية العالم » ، في السياق الاسطوري

(٣٩) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

العربي ، تعني اقرارا اوليا باستقلاليتها ازاء التصورات التي يصنعها الانسان حوله وعنه . ذلك أن من شأن هذه الاخيرة أن تسهم في أن يكون « القضاء » أو « المصير » أو « القدر » لطيفاً ، مخففاً ، وليس في أن تعمل على رده وتجاوزه وتخطيه . أما ذلك « الاقرار » فيتخذ طابعاً ضمناً وعملياً ومشوباً بصور سحرية بدائية .

من طرف آخر ، نجد أن « موضوعية العالم » ، في السياق المذكور ، تتمثل في أنه ليس مبدعاً، أي موجداً من عدم مطلق - فهذا الاخير كان أبعد ما يكون عن الذهنية الاسطورية العربية - . إنما اعتبر « العالم » مخلوقاً من قبل الكلمة الالهية الفاعلة ، بحيث برز هذا الخلق بمثابته تصوراً لعملية انتقال من حالة الفوضى والاضطراب الوظيفي والعماء الى حالة الانتظام والفعل الوظيفي الغائي والنور .

أما الوجه الثالث من « موضوعية العالم » تلك ، فيقترب اقتراناً بدئياً ضمناً بتصوير « الكلمة » الالهية على أنها روح وناظم وحافظ العالم ، وعلى أنها متمثلة فيه في حالتيه الكونيتين ، المنوه بهما فيما سبق ، بصيغة أخرى ممكنة ، نستطيع القول بأن العالم هو « الكلمة » وبأن هذه ذاك مأخوذين في سياقيهما الكونيين المعنيين هنا . وإذا ما كان الامر كذلك ، فإن الافق البنائي ، الذي أشرنا اليه ، يبرز بروزاً قوياً في العلاقة بين ذينك الطرفين .

بل لعلنا نخولون بالقول بأن المسألة هنا تبرز بصفتها مسألة علاقة بين موضوع وذات ، الاول منهما مجسداً بالعالم الخارجي الطبيعي ، والثانية مجسدة بالعالم الانساني الداخلي . واذا كان الانسان ، في أساس الامر ، مشاركاً في الوجود الالهي ، فإنه أصبح في الموقع الذي يدعونا الى عكس تلك العلاقة ، بحيث يفقد الانسان ذاتاً والوجود ذلك موضوعاً . أي ان الوجود الالهي يصبح ، كذلك ، مشاركاً في الوجود الانساني والطبيعي . وبذلك ، يزول التصوير عن عالمين ، ليتحول الى تصور عن عالم واحد يتضمن ، في الآن نفسه ، واقع التمايز والتمفصل . وهنا ، أيضاً ، لا يفقد تصور موضوعية

العالم شيئاً من مقوماته ، بقدر ما يكتسب أفقا اسطوريا طريفا يعبر عن الطابع المعقد لعملية انفصال الانسان العربي الاسطوري عن الطبيعة(٤٠) .

ان تعقد طابع تلك العملية يكمن ، برأي بعض الباحثين ، في أن الأقدمين من سكان المجتمعات العربية « لم يروا الطبيعة والانسان واقفين يجابه الواحد الآخر(٤١) » . ولقد ترتبت على ذلك نتيجة ذات أهمية منهجية نظرية . تلك هي أنه لم يعد هنالك من حاجة لفهم ذينك الطرفين ، الطبيعة والانسان ، « بأساليب مختلفة للمعرفة . بل . . . ان الظواهر الطبيعية كان ينظر فيها كأنها تجارب انسانية ، وان التجارب الانسانية كان ينظر فيها كأنها حوادث كونية(٤٢) » .

وبمزيد من التدقيق والتخصيص ، يشير هـ . وهـ . ا . فرانكفورت الى أنه « عند الانسان العلمي ، يشار الى عالم الظواهر عادة بـ (هو) . بينما يشار اليه عند الانسان القديم - وكذلك البدائي - بـ (أنت) . . . والعلاقة بين (أنا) و (أنت) هي علاقة الصنف بالصنف عينه(٤٣) » .

-
- (٤٠) ان فكرة الارتباط بين الاله والطبيعة - بما في ذلك الانسان - ، أي حلول الاول والثانية والثانية في الاول ، يعبر عنها هـ . وهـ . ا . فرانكفورت (الخاتمة لكتاب - ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣) ، في سياق حديثه عن لاهوت مصر وما بين النهرين ومقارنته باللاهوت العبراني ، بما يلي : « عندما نقرأ في الزمور التاسع عشر هذه العبارة : (السموات تحدث بمجد الله ، والفلك يخبر بصنع يديه) ، نسمع صوتا يهزأ من معتقدات المصريين والبابليين . فالسموات التي يرى فيها صاحب المزامير شاعدا على عظمة الله ، كانت للبابليين هي جلاله الاله الاكبر والحاكم الاسمي ، آنو . والمصريين كانت السموات ترمز الى سر الام الالهية التي يولد الانسان بها من جديد . فاللاهوت في مصر وما بين النهرين حلولي : أي ان الالهة حالة في الطبيعة ، ولا يفهمها الانسان الا على هذا النحو . في الشمس يرى المصريون كل ما يعرفه الانسان الخالق ، وهي للبابليين الاله شاماش ، ضامن العدالة .
- (٤١) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : المدخل لكتاب (ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤) .
- (٤٢) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٤ - ١٥ .
- (٤٣) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٥ .

هاهنا ووفق ذلك الرأي ، نواجه مستويين للمسألة ، واحدا واقعيا تطبيقيا ،
وآخر نظريا معرفيا . فعلى صعيد المستوى الاول ، يرى الباحثان هـ . وهـ . ا .
فرانكفورت ان الانسان القديم - والبدائي - يقدم على العالم الطبيعي من
موقع الاعتراف بأنه مساو لعالمه هو نفسه ، أي من موقع الاعتراف
بوجود صنف واحد يتوزعه اتجاهان الانا واتجاه الأنت . ومن ثم ،
« فان (الأنت) لا يتأمل فيه هذا الانسان بانفصال ذهني ، بل يجربه كحياة
تواجه حياة(٤٤) » .

أما على صعيد المستوى الثاني للمسألة ، فان الحاجة الى تكوين نهجين
للمعرفة ، واحد يتصل بالعالم الطبيعي وآخر بالعالم الانساني ، تغدو نافذة .
ذلك لان العالمين يرتدان الى واحد ، هو العالم الطبيعي الانساني . بل ان هذين
التعيينين (الطبيعي والانساني) يصبحان غير ذي معنى . ذلك لانهما ، حيث
يحتفظ بهما ، يظلان يحملان دلالة التمايز والثنائية . ولذلك ، فالثنائية
والتمايز ينحسران لصالح سمة واحدة للعالم ، تلك هي « حيويته » . أما
السبب في هذا فيمكن في أن « العالم لا يبدو للانسان البدائي جمادا أو فارغا ،
بل زاخرا بالحياة(٤٥) » .

وعلى ذلك ، فان النظر الى العالم الطبيعي مساويا ومماثلا للعالم الانساني
يعني ، كذلك ، التساوي والتماثل في النظر الطرائقي اليهما : فهناك طريقة
واحدة تكمن في تحديد العالم الطبيعي بـ « أنت » والعالم الانساني بـ « أنا » ،
وبأخذ « الأنت و الأنا » على أنهما سياق واحد . واذا كان الامر على هذا
النحو ، « فان التميز بين الذاتي والموضوعي لن يعني له (لذلك الانسان)
أي شيء مطلقا(٤٦) » .

(٤٤) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٦ - ١٧ .

(٤٥) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٦ .

(٤٦) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

ان التدقيق في المسألة ، كما طرحها هـ . وهـ . ا . فرانكفورت ، يقودنا ، ولا شك ، الى نتائج ذات خطورة قصوى على صعيد نظرية الوجود (الانطولوجيا) . ونظرية المعرفة (غنوزيولوجيا) ونظرية المنهج (ميتودولوجيا) .

فنحن اذا ما أخذنا برأي الباحثين المأتي عليهما ، فاننا ، حائلد ، سوف نقف عاجزين حيال أمر محدد . ذلك هو : اذا لم يكن انسان المجتمعات العربية القديمة قد ميز بين الذات والموضوع ، ولو بالحد الأدنى ، اي اذا لم يأخذ بواقع التمايز والتناقض بينهما ، فكيف استطاع ان يحقق توازنه مع ذلك « الموضوع » بأوجهه الطبيعية الفيزيائية الجغرافية ؟ ان تماثلا مطلقا بين الطرفين لا يمكن ان يكون قائما ، طالما ظل الحديث يدور عن انسان فاعل منتج ، بمعنى ما وبدرجة ما . واختزال المستويات الوجودية الواقعية بواحد منها ، يجعل من عملية التوازن تلك أمرا غير ممكن . بصورة أخرى . يمكن القول ، ان حدا أدنى من عدم التماثل الواقعي والذهني بين الانسان ومحيطه يمثل شرط تحقيق الوجود الانساني . ومن ثم ، فان تأمل الانسان لمحيطه - الأنا والأنت ، بتعبير فرانكفورت - لا بد ان يتم من موقع احداث حد أدنى لانفصاله الذهني عنه .

غير ان القول بوجود ذلك الحد الأدنى من الانفصال النسبي ليس من شأنه ان يسقط من الحساب ما اتينا على ذكره من أفق بنتيئي في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . بل لعل الامر هو في مكس ذلك . اذ ان وجود مثل هذا الافق البنتيئي المتمثل بوحدة وترابط الجزء بالجزء أو الجزء بالكل ، يتضمن ، في صلبه ، واقع التمايز والتناقض والانفصال . فكلاهما ، الوحدة والتمايز ، يمثل ، على صعيد الذهنية الاسطورية البنتيئية ، وجهين لمسألة واحدة .

ولعلنا قادرون على تأكيد ذلك الموقف المحوري في الذهنية العربية المشاعية . القروية القديمة على صعيد النشاط الفني ، الذي أنجزه الفنانون العرب القدماء (الاسطوريون) . فهاهنا نمتلك ، مرة ثانية ، برهانا عميق الدلالة على ان انسان تلك العصور لم يكن منفصلا فقط او في جوهر المسألة ، كما

يعتقد هـ. وهـ. أ. فرانكفورت (٤٧) . بل ربما قلنا أن عنصرًا إبداعيًا تجاوزيًا واضحاً كان يلف ذلك النشاط الفني ، ويشكل ، بمعنى أولي ، مدمًا كما من مداميك الفهم النظري الفني الجمالي ، كما يقدمه لنا تاريخ الفن العربي القديم .

النقراً هذا التقريظ لواحد من الفنانين المصريين اكتشف ضمن كتابة على مدفن (سيتابون) : « لم يكن مجرد نساخ . لقد كان قلبه هو الذي يلهمه ولم يكن له استاذ يحتذيه . إن هذا الفنان ذو أصابع حاذقة وذو بصيرة والمأم بكل شيء (٤٨) » . هاهنا نواجه أفقا إبداعيا يعيه مقرظه الناقد أيضا بافق فني إبداعى . وليس من السهولة والبساطة أن نكون محققين حينما نريد أن نفهمه على أنه أفق انفعالي ، ليس إلا . ذلك لأن الفعل المبدع ، الخالق ، يقوم ، فيما يقوم عليه ، على عملية إعادة البناء وفق مثل وأهداف جمالية أو اجتماعية . . . محددة . وهذا ما نلاحظه في ذلك الموقف النقدي التقريظي ، الذي يبدو أنه لم يكن حالة خاصة استثنائية (٤٩) .

وهناك ، ضمن ذلك الاتجاه ، قول لأحد أولئك الفنانين المبدعين يقرظ فيه نفسه ، مما يدعم فكرتنا المطروحة هنا . ذلك لأن الخلق الفني يتحول ، في مثل هذه الحالة ، إلى عملية واعية في ذهن فاعلها (٥٠) .

(٤٧) يكتب الباحثان المشار إليهما ما يلي : « إن ترابط (الذات والموضوع) هو بالطبع أساس التفكير العلمي كله ؛ وهو الأمر الوحيد الذي يجعل المعرفة العلمية ممكنة . أما أسلوب الإدراك الثاني فهو المعرفة المباشرة القريبة التي نكتسبها عندما (نفهم) كائنا يواجهنا . . . والفرق بين ال (أنا وأنت) وبين العلاقتين الأخرين هو كما يلي : عندما يعين الإنسان هوية شيء ما ، فهو فعال . ولكن عندما (يفهم) الإنسان أو الحيوان رفيقا له ، فهو جوهريا منفعل » . وهذا هو « الفرق الأساسي بين موقف الإنسان الحديث وموقف الإنسان القديم من حيث العالم المحيط بهما . . . » (هـ. وهـ. أ. فرانكفورت ، نفس المصدر والمعطيات السابقة ص ١٥) .

(٤٨) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧١ .

(٤٩) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور - نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

(٥٠) الفنان المشار إليه يكتب ما يلي (نفس المصدر والمعطيات السابقة) : « إنني أدرك سر الأقوال



ان ذلك كله اذا ما وضع في موقعه من مسألة تقسيم العمل، التي تعرضت لها المجتمعات العربية القديمة في وادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشمال أفريقية وشبه الجزيرة العربية (بصورة خاصة المنطقة الجنوبية منها) ، فانه يجعلنا أمام محصلة محورية على الصعيد المنهجي . تلك هي أن عملية انفصال انسان تلك المجتمعات عن الطبيعة كانت أمرا لا مناص منه . ونقصد هنا بذلك « الانسان » مجموعات بشرية ذات خصائص اجتماعية طبقية وفئوية محددة . فئة الكهنة خصوصا - دون أن نتحدث عن شرائح اجتماعية أخرى ضمن طبقة الارستوقراطية البيروقراطية السائدة - تقدم في شخصها مثلا خطر الدلالة على ما نحن في معرض البحث فيه .

بل بصورة أكثر تخصيصا وتدقيقا يمكن القول بأن كتاب ونساح الاساطير التي وصلتنا والتي لم تصلنا بعد من تلك المجتمعات ، وجيش الموظفين ، أي العاملين بالكلمة ، يجسدون ذلك المثال . والطريف ، في هذا السياق ، أن نجد لدى ه. وه. ا. فرانكفورت نفسيهما ما يؤيد هذا الموقف . ففي « الخاتمة » التي حرراها للكتاب الذي كتبا « المدخل » إليه ، نقرأ ما يلي : « لقد ولد ازدهار الحضارة في مصر وأرض الرافدين حاجة لتوزيع العمل وتنويع الحياة ، وهي الحاجة التي تتبلور عندما يحتشد الناس بأعداد غفيرة تيسر لبعضهم التخلص من ضرورة الانصراف الى كسب القوت (٥١) » .

فتوزيع العمل ، والضرورات التي أدت الى نشوئه ، وتوسيع بعض قطاعاته ، حمل في ثناياه عملية الانفصال عن الطبيعة بالنسبة الى من أصبح في موقع المفكر ، غير العامل .



الربانية ، وأصول الشعائر الاحتفالية . لقد مارست كل سحر . فأنا سيد الاسرار . انى أشاهد (رع) في تجليه ، وأنا الى ذلك فنان ممتاز في فنه ، ورجل فوق الرجال في معارفه . لا تفوتني خفايا التمثال ، ولا براعة رسم المرأة ، ولا وقفة عازف القيثارة . . . ولا دهشة الانسان المستيقظ من سباته ، كما لا تفوتني رفعة ذراع الرامي ، ولا انحناء العداء . وأنا أدرك سر صناعة الترصيع الذي لا تأكله نار ولا يذيبه ماء » .

(٥١) ه. وه. ا. فرانكفورت: الخاتمة (ضمن: ما قبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٢٦٤).

ونحن اذ طرحنا القضية من ذلك الموقع ، فان الموضوعة التالية لم تعد غير مقبولة : « وبالنتيجة نلاحظ . . . ان في مصر القديمة مكاناً ما للفن من أجل الفن . كما نجد فيها أيضاً - وهذا من الاهمية في مكان كبير - وعياً لا جدال فيه لما يجعل من الفن عملاً متخصصاً ، وللصفات التي يجب أن يتحلى بها الفنان ، ولما هج في التفكير لابد منها لتمييزه عن سواه» (٥٢)

والامر ذاك يظهر ، كذلك على صعيد الموقف المعرفي النظري ، ليس بوضوح وافصاح اقل . فتعرف الانسان العربي القديم (الاسطوري) على واقعه وعلى نفسه ، كان مشروطاً بجملة من العوامل ، يبرز في طبيعتها اثنان . العامل الاول يتمثل بامتلاكه ذلك الواقع عملياً ، أي عبر اخضاعه لحاجاته المباشرة وغير المباشرة . أما العامل الثاني فيقوم على تمثيل عملية الامتلاك تلك تمثلاً ذهنياً وفي اتجاهين ، اتجاه الزمان واتجاه المكان .

فالسباق الزماني وان يبرز بصورة « كيفية ومجسمة ، لا كمية ومجردة» (٥٣) ، فانه ظل ، في ذهن ذلك الانسان ، منطوياً على بعد تاريخي . أما هذا الاخير فقد تجسد ، عنده ، بالتحول الذي طرأ على الطبيعة من الخصب الى الجفاف (العقم) . لا شك ان التحول المنوه به اكتسب شخصية بيولوجية عبر التأكيد على الخصب والجفاف الطبيعيين والجنسيين . ولكن ذلك ليس مسوغاً لحصر الزمن ، كما فهم من الذهنية الاسطورية تلك ، في واحدة من خصائصه ، وهي البيولوجية . وبذلك ، فان ما يطلق عليه كاسرر (الزمن البيولوجي) (٥٤) ، لا يختزل موقف تلك الذهنية من « الزمن » عموماً .

واذا كان الانسان العربي الاسطوري قد حقق تجربة ذهنية وعملية وصلتنا عبر الموروث المادي والنظري - الاسطوري - الذي خلفه لنا ، فان ذلك كان من شأنه ان يغني موقفه من العالم المحيط ، وان يسهم في بلورة

(٥٢) اتيان سوريو : الجمالية عبر العصور - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧١ .

(٥٣) ١٠٠٠ هـ . فرانكفورت : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٦ .

(٥٤) انظر : ١٠٠٠ هـ . فرانكفورت - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

الحدود الاولى لانفصاله الذهني عن هذا العالم . فاللحظة النظرية المعرفية اقترنت ، هاهنا ، بتحقيق هذا الانفصال عبر ثلاثة جسور أقامها ذلك الانسان بينه وبين **الحاضر أولا** وبينه وبين الماضي **ثانياً** ، وبينه وبين المستقبل **ثالثاً** . ان هذه الجسور الثلاثة وان برزت بصفاتها تمظهراً لـ « الحدث الاصلي الاول » ، الذي طمح للوصول اليه دورياً - سنوياً - ، فانها ظلت تمثل أسيقة زمانية واقعية في الذهنية الاسطورية العربية ، حتى في الاشكال الاكثر ارتباطاً بذلك « الحدث » . مثل هذه الوضعية نثينها ، مثلاً ، في العبارة التالية المأخوذة من « كتاب الموتى (٥٥) » :

أنا أتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى)

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع .

فهنا نجد فعلين مقترنين بسياقين زمنيين اثنين ، الفعل الاول ، وقد كان ، والفعل الثاني ، وقد صار . والصيرورة تنطوي ، في بنيتها القائمة ، على المستقبل بمثابته احد أوجه صيرورة ما هو كائن راهنا .

نحن نعلم أننا ، هنا ، ازاء واحدة من العضلات الكبرى المتصلة بتفسير وفهم الذهنية الخاصة بالمجتمعات العربية المشاعية القروية . ومن بالغ الخطر على البحث فيها أن نلجأ الى مجموعة من الآراء التبسيطية ، التي ربما ظهرت ، في صيغها العامة ، صحيحة ، أو منضوية في دائرة افتراض علمي . وماهي ، في حقيقة الامر ، مفصلاً ، الا وجهات نظر خاطئة ضارة . العضلة تكمن في تحديد « الحدث الاسطوري » ، وفي الاجابة عن السؤال فيما اذا كان ضرورياً أن نحدد ذلك الحدث في سياق تحديد « الحدث التاريخي » . هذا الطرح للمسألة ، بدوره ، يتطلب معرفة ما اذا كان ذلك ينطوي على مقابلة الحدث الاسطوري بالحدث التاريخي ، ومعارضة الواحد منهما بالآخر .

(٥٥) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٦ ،

اننا ، هنا ، لا ننتقل من الاقرار بوجود مثل تلك المقابلة وهذه المعارضة بين كلا الطرفين . ذلك أن مثل هذه العملية من شأنها أن تسيء الى السياق التاريخي لكليهما . بدلا من ذلك ، نرى أن هنالك منصر تشابك وتداخل بين الطرفين . والامر هذا يفصح عن نفسه على نحو عياني متميز حالما ننظر الى الذهنية العربية الاسطورية (القديمة) من موقعه وفي ضوءه . في سبيل الوصول الى بعض الوضوح على هذا الصعيد ، لا بد من ابعاد الرأي الذي يرى في الاسطورية والتاريخية مستويين متميزين بشكل كلي . مثل هذا الرأي يأخذ به ، مثلا ، ايريش أورباخ . ففي بحث له يعقده حول هوميروس والعهد القديم (التوراة) ، يكتب ، موضحا ذلك ، ما يلي : « . . من السهل التفريق ما بين التاريخي والاسطوري عموما . فالبنية هنا مختلفة . وحتى حين لا يفصح الاسطوري نفسه مباشرة بعناصر المعجزة ، وبتكرار الحوافز النموذجية المعروفة والنماذج والموضوعات النمطية من خلال اهمال التفاصيل الواضحة الخاصة بالزمان والمكان وما شابه ، فإنه يكون سريع التمييز من خلال تركيبته . انه يسير بسلاسة كبيرة جدا ، فتختفي كل التيارات المضادة ، كل الاحتكاكات ، كل ما هو عرضي وثنائوي بالمقارنة مع الحوادث والموضوعات الرئيسية ، وكذلك كل ما هو دون حل ، وأبتر ، وغير أكيد ، وذلك الذي يلخبط المسيرة الواضحة للحدث والتكيف المباشر للشخصيات (٥٦) » .

وبالمقابل ، فان « الحدث التاريخي الذي نشهده أو نعلم عنه من شهادة أولئك الذين شهدوه ، فيسير على نحو أشد تنوعاً وتناقضاً وتلبكاً . . . ترتب الاسطورة مادتها بطريقة بسيطة ومباشرة ، انها تفصلها عن سياقها التاريخي المعاصر لها بحيث لا يربكها هذا الاخير . انها لا تعرف سوى الاشخاص المحددي الاطار وعلى نحو واضح ، أولئك الذين يتصرفون وفقاً لدوافع قليلة العدد وبسيطة ، كما أن استمرارية مشاعرهم

(٥٦) ايريش اورباخ : ندبة اوديسيوس - مقارنة ادبية بين هوميروس والعهد القديم (التوراة) ، مجلة « المعرفة » دمشق ١٩٧٦ ، ص ٤٢٥ ، ٤٣١ .

وأفعالهم تبقى دون مقاطعة . . . ان كتابة التاريخ أمر صعب للغاية
والى حد أن معظم المؤرخين يضطرون الى القيام بالتنازلات أمام تقنية
الاسطورة(٥٧) .

إن « الاسطورة » التي نبحث فيها ، هنا ، لا يمكن النظر اليها
بتلك البساطة وذلك التبسيط . فليست « كل التيارات المضادة » تختفي
فيها ، ولا كل الاحتكاكات ، ولا كل ما هو عرضي وثنائي بالمقارنة مع
الحوادث والموضوعات الرئيسية ، وكذلك كل ما هو دون حل الخ . . . إن
الفكر التاريخي لم ينشأ ويتبلور من ذاته ، بل من مقدمات واضحة
المعالم الاسطورية ، ومن ثم ، فالاسطورة انطوت على « الجوهرية » كما
على « العرضية » ، على « الاساسي » كما على « الثانوي » . نقول ذلك ونشير
في الوقت نفسه الى أننا ، في هذا ، وان نظرنا الى « الجوهرية » مجتمعاً مع
« العرضية » والى « الاساسي » مجتمعاً مع « الثانوي » في شخص الاسطورة ،
فان هذه الاخيرة ، في صيغتها المشاعية القروية ، تتسم بتجسيدها
العرضي والثانوي أولاً ، والجوهرية والرئيسية ثانياً .

ولكننا ، أخيراً ، نجد انفسنا أمام التحفظ المشروع التالي ، وهو أن
العلاقة بين « الجوهرية » و « الاساسية » من طرف و « العرضية » و
« الثانوية » من طرف آخر ، كانت - في سياقها ذلك - ذات بعد وأفق نسبيين^{٥٨}،
وهذا ما يجعلنا نرى تلك العلاقة متحركة متنقلة بين الجوهرية والعرضية ،
والاساسية والثانوية ، مما يدعونا الى اعتبار هذه الوضعية مرحلة انتقال من
الاسطورية الى العقلية ، أو من الاسطورية ذات الوجة العقلية المنطقية
الى العقلية المنطقية الصارمة .

واذا ما عدنا الى تصور « الزمان » بمثابته سياقاً في الاسطورية العربية
المعنية هنا وليس تموضعاً نهائياً ثابتاً ، وجدناه (الزمان) يمثل وجهاً من أوجه
تلك الوضعية الانتقالية ، وشكلاً من أشكال الحض عليها والتعميق لها .
ان هذا يقال رغم وجود تصور « العود الابدي » وتصور الوضع « البدئي »

(٥٧) ايريش أورباخ : نفس المرجع والمعطيات السابقة - ص ١٢٤ - ١٢٥ .

الاصلي او النموذجي « في تلك الاسطورية . فزمان الحصاد او الإزدهار مثل عودا « ابديا بدئيا » ، ولكن عبر الازمنة الاخرى السابقة واللاحقة عليه . فصل المقال في ذلك : الذهنية العربية العتيبة هي تجل للاسطورية والتاريخية ، في آن واحد . اما البرهان العياني التاريخي على ذلك فلعل احد أوجهه الحاسمة يكمن في وحدة « المقدس » و « الدنيوي » ، « المقدس » و « المدني » في هذه الذهنية (٥٨) .

أما الاتجاه الثاني لعملية امتلاك الانسان العربي (الاسطوري) لمحيطه ، وهو **المكان** ، فانه يمثل ، مع اتجاه الزمان ، خط تقاطع وتداخل وتشابك . بل يمكن التأكيد بأن هذين الاتجاهين يحددان ويطبعان ، الى درجة كبرى ، شخصية الذهنية الاسطورية العربية المعنية هنا . ان كثافة الواقع الطبيعي الفيزيائي الجغرافي زمانياً (وتأثيرها على الشخصية العربية القديمة) هي من القوة والنفوذ بحيث أننا نستطيع ان نواجه فيها مفتاحاً لفهم واستقصاء هذه الشخصية . ولكنها اذ تمارس هذا الدور ، فانها تكون متشابكة متقاطعة متداخلة مع كثافة ذلك الواقع مكانياً .

ذلك المحور العميق الدلالة من المسألة المطروحة يمكننا استشفافه وملاحظته في جل الاساطير المنطلقة من الذهنية الاسطورية العربية . ففي نص ٥٢ من الاساطير الفينيقية تتضح تلك المحورية المجسدة للزمان المكاني وللمكان الزماني ، بصور مذهلة متصلة بالفعل الإخصابي الجنسي الذي يمارسه الاله (ايل) :

ينحني وشفاههما يقبل

أنظر ، ان شفاههما حلوة ، حلوة كالرمان

ومن التقبيل يكون الاخصاب

(٥٨) يكتب جان فركوتر، في معرض حديثه عن مصر : « ان احتفالات الجلوس على العرش والاعياد الدينية ... كانت ادارية ودينية في آن واحد . ولم يكن ثمة ما يفصل بين ما هو مقدس وما هو مدني » . (جان فركوتر : مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٢) .

ومن الاحضان يكون الحمل
وجيء بالكلمة الى ايل
لقد ولدت زوجتا ايل
ماذا ولدتا
ولدتا الفجر والفسق

وكان الالهان الوليدان ماردين نهمين ، لهما :

شفة الى الارض
وشفة الى السماء
بحيث يدخل الى فيهما
طيور السماء
واسماك البحار .

ثم يخاطب ايل ابناءه السبعة ، ويوجههم الى البرية :
انتم هناك ستقيمون بين الاحجار والاشجار
سنين سبعة سويا
بل ثمان دائرة (سنين)
حتى تزرعوا ايها الالهة الخيرون الحقل
حتى تزرعوا اركان البرية

وحيث نصل الى هذه النقطة ، فإننا نكون قد ولجنا منعطفاً حاسماً
بالنسبة الى مجرى الاسطورة . اذ ان ذلك يعتبر التمهيد للدخول في «الخاتمة
السعيدة» . لقد انقضت السنين السبع العجاف حيث يتهيأ الخيرون للدخول
الى الارض الخصبة وحيث اقيم الحارس الذي يأذن لهم بالدخول . ولكن
ذلك المنعطف حاسم ، كذلك ، بالنسبة الى محورية الزمان المكاني والمكان
الزماني ، تلك التي اشرنا اليها :

لقد لقي حارس الارض الخصيبة
وصاحا لحارس الارض الخصيبة
يا حارس ، حارس ، افتح
ففتح فرجة لهم حتى دخلوا
ثم يسألون بعد ذلك عن القرى الذي يقدم للغرباء :
اذا وجد خبز فاعطنا حتى نأكل
واذا وجد نبيذ فاعطنا حتى نشرب (٥٩) .

لقد اقترن المكان بالزمان ، في الذهنية المعنية هنا ، اقترانا انطولوجيا .
وهذان ، بدورهما ، لم يكن تصورهما ممكناً خارج الدائرة الوجودية .
و « الوجود » نفسه في وضعيته الكونية ، أي بمثابته كوناً ، لا سبيل الى
تصوره خارج الزمان والمكان ، وان كان ذلك وارداً ، بمعنى اللاتعيين الزمني
المكاني ، في مرحلة « العماء والفوضى واللاتعين » .

وقد انطوى هذا الوضع على نتائج كانت تمثل ، في نفس الوقت ،
مقدمات في الذهنية العربية القديمة (المشاعية القروية) . من ذلك تصور
العالم مادياً أولاً ، وتاريخياً ثانياً ، وذلك على أساس التحول الذي يلحق
به من حالة العدم الوجودي الى حالة الوجود الكائن (الكينونة) . والامر
نفسه يتصل بالزمان والمكان ، من حيث هما « ظرفان » للعالم موجوداً في حالة
الامكان وكائناً في حالة التحقق .

لم يكن بوسع الذهنية العربية المعنية أن ترى الكون الا امتلاءً وفعلاً
ذا دلالة تتوزع باتجاهين حيويين ، الخصب والخصاب ، والعقم والاعقام ،
وبالاتجاهات الجغرافية الأربعة ، الشرق والغرب والشمال والجنوب . وقد
ظهر ذلك ، ضمن ما ظهر فيه ، في آثار الفن التشكيلي التي خلفتها لنا تلك .

(٥٩) انظر الشواهد السابقة في : سيروس هـ. جوردن - الاساطير الكنعانية - نفس المصدر والمعطيات -
المقدمة سابقاً ، ص ١٦٤ - ١٦٦ .

الذهنية(٦٠) . وهذا يجعلنا ننظر الى هذه الاخيرة على انها محاولة تتسم بالشمول للاحاطة بالكون من قبل صانعيها .

والطريف الملفت ، هنا ، أن محورية الزمان المكاني والمكان الزماني التي تظهر بمثابقتها موضوعاً واحداً بمستويين اثنين ؛ تكتسب بعداً أكثر تخصيصاً في الذهنية الاسطورية العربية ، حالما نلتقطها في علائقها بتصوير « السببية » .

فإذا كان الزمان والمكان سياقين لعملية التحول النسبي في الظواهر الطبيعية الفيزيائية والجغرافية، فإن السببية ، هنا ، تمثل جسراً جزئياً يربط ما بين هذه الظواهر في سياقها المعنيين . ومن هذا الموقع ، نتبين أن عملية التعميم ترتد الى وراء - دون أن تغيب نهائياً - لتفسح الطريق أمام عملية التخصيص . وبهذا المعنى ، فإن ما يقوله ه.ه.ا. فرانكفورت ، حول ذلك ، صحيح الى حد معين . فلقد كتبنا : « نحن نفهم الظواهر ، لا بما يجعلها شيئاً خاصاً فريداً، بل بما يجعلها مظاهر قوانين عامة . بيد ان القانون العام لن ينصف كل حدث بما فيه من صفة فردية خاصة . وهذه الصفة الفردية الخاصة هي بالضبط ما يحس به الانسان القديم أكثر من أي شيء آخر . قد نقول نحن أن هناك نهجا فزيولوجيا معيناً يؤدي الى موت انسان ما . أما البدائي فيتساءل : لماذا يموت هذا الرجل هكذا في هذه اللحظة . . فالحدث

(٦٠) فيما يتعلق بالفن الآشوري ، نرى أن خاصيته الأساسية «هي التحكم بالشكل وإبراز التفاصيل العضلية في الانسان والحيوان ، والمغالاة في إبراز مظاهر الرجولة والكمال والقوة . كما ملأ الفنان الآشوري الفراغات المحيطة بالأجسام الرئيسية من الموضوع بالرسوم الإضافية والكتابات فجمع بذلك بين ظرفي الزمان والمكان » . (نزار سليم : الفن العراقي المعاصر - الكتاب الاول ، فن التصوير ، انجاز سارتنك - لوزان بايعاز من وزارة الاعلام في الجمهورية العراقية ١٩٧٧ ، ص ١٧) . كما يتضح هذا الانجاه « المكاني » بقوة عبر الألقاب التي أطلقها الملوك على أنفسهم (مثلاً: لملك الاقطار أو الأركان الأربعة)، وعبر التماثيل التي صنعت للملك أو بأمر ملك (مثلاً : تمثال بعينين اثنتين الى وراء وعينين أخريين الى أمام) . وسيبرز هذا الامر ثانية معنا في سياق لاحق .

لا يحلل ذهنياً ، بل يختبر بكل ما فيه من تعقيد وفردية(٦١) » .
ان ما يطرحه الباحثان من أن ذهنية البدائي (الاسطوري) فردانية الطبيعة ، بحيث أنها تعجز عن تحليل « الحدث » تحليلاً ذهنياً (تأملياً) منطوياً ، ضمن ما هو منطو عليه ، على جدلية الزمان والمكان ، بصورة اسطورية أولية ، لا يمكن تعميمه على نحو يبعد وجود احتمالات التعميم النسبي في بعض مواقف ومشاهد من مجموعة من الاساطير المعنية هنا . ففي المشهد الذي أوردناه فيما سبق حول الاله (ايل) والزوجتين الالهيتين ، نواجه أحد تلك الاحتمالات بصيغة ملفتة :

ينحني وشفاههما يقبل

انظر ، ان شفاههما حلوة ، حلوة كالرمان

ومن التقبيل يكون الاخصاب

ومن الاحضان يكون الحمل .

فاذا كان من التقبيل ينشأ الاخصاب ، ومن الاحضان الحمل ، فان بقي ذلك - وهذا هو معقد المسألة - ما يشير الى وجود تجربة حية مكثفة تنطوي على عنصر من التعميم والتجريد ، لا يمكن غض النظر عنه ، أو التقليل من دلالاته وآفاقه الزمانية والمكانية .

أما على الصعيد المنهجي النظري (الميتودولوجي) ، فاننا نلاحظ ما واجهناه على الصعيدين السابقين ، النظري الكوني والنظري المعرفي ، وان كان بصور أكثر سداجة .

هاهنا وفي سبيل احاطة معمقة بالمسألة المطروحة ، مسألة التجريد والتعميم في الذهنية العربية القديمة ومنعكساتها على أصعدة الكون والزمان والمكان ، نرى أنه من اللازم التعرض لبعض الآراء التي عمل أصحابها على طرح تلك المسألة المنهجية النظرية من موقع يرون أنه

(٦١) هـ.و.١٠٠٠ فرانتفورت : المدخل لكتاب (ماقبل الفلسفة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص٢٨) .

يمثل الذهنية المشار إليها . فهناك التصنيف الذي ينطلق منه يوسف الحوراني في دراسته لـ « البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم » ، والذي يجسد مثالا واضحا على ما نعنيه هنا . يكتب الباحث المذكور، حول ذلك، ما يلي : « عند التحليل وجدتهني أمام ذهنية مركبة أنموذجية ، اشتركت في تكوينها مجموعتان إنسانيتان رئيسيتان هما السوميريون ، في أرض الرافدين ، وهم شعب (آسياني) ، اتصفت عطائه الثقافية بالنزوع الى الموضوعية والتصنيف المنطقي ، بدون الحاح على توكيد (الأنا) الذاتية . ثم الساميون وهم شعب في عدد من المجموعات تربطها معاً أصول لغوية وثقافية وذات ميل عام الى توكيد الذات والتشديد على الشخصية التي تركز على (الأنا) وتتخذ منها مقياساً لكل علاقة أو تجربة خارجية ، حتى ولو أدى ذلك الى الغموض وغياب التفاصيل والتصنيفات الموضوعية (٦٢) » .

في ذلك التصنيف نواجه خطأ قاطعاً بين ذهنتين اثنتين متميزتين بخصائص ذاتية نهائية . الاولى ، وهي « السومرية » ، تتميز بعقلانية موضوعية وبأفق منطقي في النظر الى العالم بأسيقته الزمانية والمكانية والحركية . والثانية ، وهي « السامية » ، تتميز بشخصانية ذاتوية وبأفق جواني يضحى بواقعية النظر الى ذلك العالم بأسيقته المشار إليها . بيد أن هذا الأمر لو أخضع للبحث النقدي التاريخي ، فإنه من الصعب أن يدافع عنه .

فمن ناحية أولى ، لا يصح التحدث عن خطين متوازيين حضارياً ، واحد سوميري وآخر سامي . ذلك لأن الحضارة السامية - وقد ضبطناها في هذا البحث ضمن حدود مصطلح « العربية » - بنت أركانها الأساسية على معطيات الحضارة السومرية ، بحيث اندغمت الواحدة بالأخرى بصورة عميقة ، إن لم تكن كلية ، لينتج عن ذلك حضارة « ما بين النهرين » .

(٦٢) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤ .

بصيغة اكثر تدقيقاً يمكن القول ، إننا ، على الصعيد الحضاري الثقافي في ما بين النهرين ، لا نستطيع التحدث عن حضارتين متميزتين تماما . واحدة سومرية واخرى عربية . فالمعطيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الاسطورية كانت تمثل ، بالنسبة الى المجموعتين البشريتين ، نسقين متداخلين متقاربين في مواقع اساسية عديدة . بغض النظر عما اذا كان يوجد بينهما فروق كبيرة او صغيرة على الصعيد الرستي (العرقي) (٦٣) .

ودون أن نفصل في الأمر كثيراً ، نقول بتعبير يوسف الحوراني نفسه - وهذا هو وجه التناقض في رأيه المنوه به - : « لقد كانت عملية الكتابة الاكادية بالاصطلاحات السومرية شاهداً تاريخياً على احتواء شعب لشعب آخر احتواء ثقافياً ذهنياً ، دون نشوء أية مشاكل أو تناقضات . . . » وهذه الحالة من التداخل التاريخي حملت بعض الباحثين الى الشك بإمكان معرفة من الأسبق في أرض الرافدين ، وهل هم السومريون أم الساميون .

وان قبول الاكاديين الساميين بالتراث السومري من دين وأدب وكتابة ، **دون أي تحفظ** (خط التشديد مني : ط . تيزيني) ، ثم استمرار هذا

(٦٣) نعيد الى الازهان ما أتينا عليه ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، من أن علماء أكدوا « وجود العنصر السامي في جنوب العراق قبل دخول السومريين اليه . . . وقد يكون السومريون من سكان العراق سكنوا في منطقة شمالية قبل نزوحهم الى الجنوب . ويستدل أصحاب هذا الرأي بكون الحضارة السومرية في بعض عناصرها عبارة عن تطور طبيعي واضح من حضارات عصور ما قبل التاريخ التي ازدهرت في البلاد ، وسماوا باسمهم نسبة الى البلاد التي سكنوا اليها اخيراً من جنوب العراق » . (سامي سعيد الاحمد : السومريون وراثهم الحضاري - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٧ ، ٤٥ - ٤٦) .

ان تلك الالوجه من المسألة يمكن أن ينظر اليها ، دون شك ، على أنها ذات دلالة خاصة - ولو افتراضية الطابع - بالنسبة الى الامر المطروح هنا .

التراث على يدهم يجعلنا نراهم غير بعيدين عن المشاركة الشفهية في وضعه . . . (٦٤) » .

ان وضعية من مثل ذلك التداخل التاريخي والحضاري والاحتواء الثقافي الذهني ، لا تسمح بالتحدث عن ذهنتين اثنتين متميزتين كلياً ، بقدر ما تسمح بالقول **بمرحلتين ومستويين حضاريين** تكمن خصيصتهما في أنهما متقاطعان متداخلان ، وفي أن الواحد منهما يتم الاول ، أكثر من أنهما متنابدان متوازيان أو متناقضان .

أما من ناحية أخرى ، فإننا نجد أن تصنيف الحوراني المنوه به فيه من الاعتساف ما يدعو الى التشكيك في قيمته العلمية ، وذلك حالما نتمعن في الاسيقة الذهنية التي تحيط بأسطورتين من بلاد ماوراء النهرين وتلفعهما . الأولى هي ملحمة جلجامش ، والثانية هي الملحمة ذات العنوانين التاليين : « هبوط إنانا الى العالم الاسفل » و « هبوط عشتار الى العالم الاسفل » .

فاذا ما أخذنا برأي الحوراني بتعارض السومريين مع الساميين (العرب) من موقع اتسام الأولين بالنزوع الى الموضوعية والمنطقية والآخرين بالشخصانية الذاتية الجوانية ، فإننا ، حائذ ، سنكون مدعويين الى اكتشاف ذلك في تينك الملحمتين النموذجيتين . إذ انهما تمثلان المرحلتين والمستويين السومري والعربي ، كما تمثلان جسرين لا يمكن انكار وجودهما بين هاتين الذهنتين .

لنتمعن في التصورين السومري والعربي (البابلي) المتصلين بـ «العقم» و «الشر» في سياقيهما الزماني والمكاني ، وذلك ضمن «هبوط إنانا الى العالم الاسفل» و «هبوط عشتار الى العالم الاسفل» . ففي «الهبوط» الاول ، نقرأ في وصف العفاريت التي تلاحق دموزي ما يلي :

(٦٤) يوسف الحوراني: البنية الذهنية الحضارية . . . نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٧٣-٧٥ .

كانوا مخلوقات لا تأكل الطعام ولا تعرف الشراب
ولا تأكل من خبز القمح المذرور
ولا تشرب من خمر القرايين
تخطف الزوجة من حضن زوجها
وتنزع الطفل من حضن أمه الرؤوم
لا تأكل الطعام ولا تعرف الشراب
ولا تقرب ماء القرايين
لا تقبل الاعطيات التي تهدىء الخواطر
ولا تسكن لحضن زوجة
ولا تقبل الطفل الجميل (٦٥) .

ان مخلوقات من ذلك الطراز تعني ، في محصلة الدهنية الاسطورية العربية القديمة ، القوى المناهضة للفعل الحيوي المخصب . ومن ثم ، فهي بمثابة وضعية العقم . إنها أذ تخطف الزوجة من حضن زوجها ، وتنزع الطفل من حضن أمه الرؤوم ، فهي تقف حائلاً ضد مجرى ذلك الفعل الحيوي المخصب . وهذا هو الشر بعينه ، **عموماً وخصوصاً** ، أي في كل زمان ومكان، وفي هذا الزمان وهذا المكان .

ذلك الموقف نتبينه في « هبوط عشتار الى العالم الاسفل » البابلي بأشكال تصب في حقول الخصب ، وتدين العقم وكل الطرق التي تقود اليه :

فلما صارت عشتار في قلب العالم الاسفل

وقع عليها نظر اريشكيجال فاستعر غضبها

(٦٥) فراس سواح : مغامرة العقل الأولى - دمشق ١٩٧٦ ، ص ٤٢٥ ، ٤٣١ .

ولكن عشتار اندفعت دونما تفكر نحوها
ففتحت اريشكيجال فمها قائلة لوزيرها نمتار :
امض يانمتار . اصعد بها قصري واغلق عليها هناك ،
ثم اطلق ضدها . اطلق ضد عشتار ستين علة
« بعد أن هبطت السيدة عشتار الى أرض اللاعودة
اضطجع الرجل وحيداً في غرفته ، ونامت المرأة على جنبها
وحيدة(٦٦) » .

فأن تطلق العلل الستون ضد عشتار ، الهة الخصب والابخاصب بأمر
من إلهة العالم السفلي ، عالم الأموات والعقم واليباس ، ضد عشتار التي
غابت عن الحضور الفاعل المبدع ، أن يحدث ذلك ، فانما يعني الفجيعة ،
فجيعة الرجال والنساء ، وفجيعة الكون المخلوق بأكمله في كل زمان ومكان .
وفي هذا الزمان وهذا المكان .

واذا ما كان الامر على هذا النحو ، فعلى « الحياة » السلام . اذن
فليضطجع الرجل وحيداً في غرفته ، ولتتم المرأة على جنبها وحيدة !
ان ما نلاحظه في الاسطورتين هو ما يوحد بينهما ذاتاً وموضوعاً . ففيهما
كليهما نواجه المخصب والمخصب في سياق ووجه واحد : إينانا وعشتار .
فاذ تغيب الواحدة منهما ، يغيب فعل المخصب ومفعوله . والموقف يحدث
على صعيد المعقم والمعقم . ان العفريت (الفال - الغول) اذ يتمكن من
الكون ومن عليه ، فانه يزيل الحرث والنسل . فهو فاعل العقم ومفعوله ،
في آن .

ليس بوسع الباحث اذن ، بعد أن اتضح أفق التوضيح عبر الذات .
وأفق التذويت ، عبر الموضوع فيما أتينا عليه من المواقف الاسطورية المذكورة
السومرية والبابلية ، أن يقيم حاجزاً منهجياً بين النسقين الاسطوريين .

(٦٦) فراس سواح : مغامرة العقل الاولى - نفس المعطيات السابقة ص ٤٤٣ .

المومي اليهما . أما ما يمكن أن يفعله ، فهو أن يتقصى ويستكشف الالوان والتجاعيد والانحناءات ، التي تميز الواحد منهما عن الآخر .

ان ذلك كله (أي البحث في العلاقة بين « الذاتي » و « الموضوعي » كما نستنبطها من الذهنية الاسطورية العربية ومن مواقع نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية المنهج) يرينا أن التمييز بين كلا القطبين كان يعني شيئاً ما بالنسبة الى مبدع تلك الذهنية . فهذا لم ينظر الى « الموضوع » المحيـط به كمن ينظر الى الغابة ، فلا يرى منها وفيها سوى « الكل » و « الاجمالي » و « العام » انه كان مدعواً ، بضرورة اجتماعية بيولوجية ، الى أن يذهب ولو بحد أدنى ، الى ما وراء ذلك « الكل » و « الاجمالي » و « العام » . واذ كان مدعواً الى القيام بذلك وبفعل تلك الضرورة ، فان الحصيلة التي حققها ، على الصعيد الذهني ، كمنت في الانفصال النسبي عن الطبيعة ، وفي تحويل ذلك الى طاقة عملية وذهنية مكنته أكثر فأكثر من امتلاك محيطه ، وامتلاك نفسه هو ذاته ، ومن احداث تغيير فيهما لصالح هذه الاخيرة .



جدلية أسطورية لاهوتية بثلاث سمات

نعود الآن ، الى تصور « الموضوعية » في الذهنية الاسطورية العربية لنقول ، أنه - وهو الذي يكتسب طابعاً بنتيئياً (وحدة وجود) - يتجلى عبر ارادات فاعلة ، أزلية وأبدية من حيث الأساس (وسنعود الى فكرة الأزلية والأبدية ثانية فيما بعد) . واذا ما ظهر ان هنالك أفعالا وارادات أخرى تناهض تلك ، فان هذا لا يززع شيئا من الفكرة المطروحة ، بقدر ما يدعمها . هاهنا نواجه بعداً آخر أساسياً من أبعاد الذهنية الاسطورية المشار اليها . أنه بعد « التناقض والنقيض » . والحق أن تصور التناقض والنقيض يكتسب ، على هذا الصعيد ، شخصيتي «الخير» و «الشر» : فهذان يمثلان القوتين الوحيدتين الفاعلتين في العالم . انهما كذلك ، لأنهما يمتلكان جوهرى هذا العالم ، ألا وهما الخصب والعقم . فالخير هو الخصب ، والشر هو العقم . والواحد منهما هو النقيض للآخر ، والبديل عنه .

ذلك يشير الى أن بنية الذهنية الاسطورية العربية القديمة لم تكن ذات بعد واحد ، هو البعد الايجابي ، أو كما اعتبرناه ، بعد الفعل الخالق المخصب . لقد انطوت ، في نفس السياق وبضرورة جغرافية اقتصادية وبيولوجية ، على بعد آخر ، هو الفعل المبيد المعقم .

واذا كان هذا الأخير مبيداً معقماً ، أي نافياً للخصب الخالق المقترن بالفعل الاول ، فانه يبقى يمثل ، بالنسبة الى هذا الاخير ، «ضرورة» . اذ انه ينطلق منه ليتجاوزه ، كما أن هذا ينطلق من ذلك بغية تجاوزه . فكأنما الاثنان يمثلان وجهين لعملية واحدة ، هي وجود العالم مستمراً متصلاً . ولكن هذا

الأخير اذ كان ، في كليته ، مستمراً متصلًا ، فانه ، في جزئياته ، متوقف متقطع : ان الاستمرارية والاتصال ينطويان على التوقف والتقطع. وهذا هو واقع الحال الطبيعي الجغرافي والانساني الجنسي في منظور الذهنية الاسطورية العربية القديمة . فالخصب لا يعني بذاته شيئاً . انه يعني شيئاً ، بقدر ما يمثل نقضاً ونفيًا للعقم . كما ان العقم لا مدلول له بذاته ، بقدر ما يكتسب مدلوله هذا عبر نقضه ونفيه للخصب .

والذي يبدو لنا ان ما يواجهنا - على هذا الصعيد - يتمحور حول **جدلية اسطورية لاهوتية** . أما هذه فيمكن تحديدها بثلاث **سمات** ، على الأقل . تلك هي دائرية اتجاهها ، وضرورة بواعثها ، وازلية وابدية سياقها الزماني المكاني . واذا تحدثنا عن هذه السمات منفردة ، فانه لا يغيب عنا انها مثلت ، في المنظور الذهني الاسطوري المعني هنا ، أوجها ثلاثة لعملية واحدة ، هي **صيورة الطبيعة** .

ان الحديث عن **اتجاه دائري** للجدلية المذكورة ينطلق من ان الذهنية الاسطورية العربية تمحورت حول الفعل الطبيعي الجغرافي ، هذا الفعل الذي مثل تعبيراً عن واقع الحال الاجتماعي . فتعاقب الفصول الطبيعية الاربعة هو ، في نفس الوقت ، ارتداد الى نقاط البدء . أما القول بـ « نقاط بدء » هنا وليس بـ « نقطة بدء » ، فانه يركز الى أن كلا من الفصول الاربعة يمثل ، نسبياً وبذاته ، نقطة بدء .

ان الصيف يمثل نقطة بدء ، بقدر ما يبدو للانسان الاسطوري عملية تستعيد ذاتها ضمن ظروف مركبة معينة . والصيف ، في هذا ، مثله مثل الخريف والشتاء والربيع . إن العود الدائم الى تلك البدايات هو انطلاق من هذه الاخيرة الى نهاياتها . ومن هنا ، فان ما يحدد الذهنية المعنية هنا ، بصورة نهائية ، ليس تصور العود الى البداية **الوحيدة** وذات الزمن **الثابت** .

أما ان تكون هنالك بدايات (ونهايات) متعددة ، فإن هذا من شأنه أن ينطوي على تصور للزمان غير ثابت . فلكل فصل من الفصول الاربعة اعتباره الزماني . ومن ثم ، فهو ، هنا ، **واحد** من أزمنة تتولد على مدار السنة .

وعلى الرغم من تعدد البدايات والنهايات ، فقد تركزت في ذهنية ناس المجتمعات العربية القديمة عبر ممارساتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بدايتين ونهايتين اثنتين ، هما بدايتنا ونهايتنا الخصب والجفاف (العقم) : ان بداية الخصب تعني نهاية الجفاف ، وبداية الجفاف تعني نهاية الخصب . واذا ما كثفنا الأمر هذا وضبطناه أكثر ، من موقع تلك الذهنية ، فإنه يستبين لنا أن بداية السنة الجديدة كانت تمثل نقطة المنتهى والمبتدى .

ان تصور « السنة الجديدة » و « رأس السنة الجديدة » يبرز ، في هذا الإطار ، بصفته رمزاً ضخماً في حياة أبناء المجتمعات العربية القديمة . ففي هذا الوقت - وقد حدد بنيسان - يتم لقاء ووداع ، لقاء « الحبيب الموعود » ، ووداع « الغريم الثقيل » . ان « نيسان » - وخصوصاً « الأحد الجديد » منه ، أي الأحد الأول في السنة الجديدة - يمثل ، بما يخمله من أماني البشر والتفاؤل المخصب والسعادة والحب ، العودة الى التلاحم مع الطبيعة ، ينبوع الخصب (في هذه الحال) . وعلى هذا الاساس ، نتبين الدلالة الخصبية التاريخية الكبرى ليوم « الأحد الجديد » ، ذلك اليوم الذي يتم فيه « الانبعاث » السنوي لـ « تموز - دموزي أو أدونيس (٦٧) » .

واذا ما أخذنا ذلك الواقع المتميز بعين الاعتبار ، وضحت أهميتها القصوى لـ « التقويم السنوي » ، الذي ابتدعته فئة الكهنة المثقفة والمتفرغة ثقافياً ، وذلك وفق ضرورات التنظيم والضبط للاحداث والمظاهر الطبيعية الزراعية من أنهار وسدود واقنية وأمطار وقحط وآفاق حيوانية . ومن موقع هذا التقويم ، امكن ضبط توقيت بداية السنة ونهايتها .

ذلك يضعنا ، ثانية ، امام الوظيفة الخطيرة التي مارستها البرزنامة ، أي التقويم السنوي ، في الحياة الذهنية (الفكرية) آنذاك . لقد احدثت ضوابط ذهنية اكتسبت شيئاً فشيئاً طابع القانونية ، على الاصعدة الاجتماعية

(٦٧) انظر : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٢٧٥ .

والاقتصادية والبيولوجية الجنسية والذهنية(٦٨) . والملاحظ أن « الرزمانية » مارست وظيفتها بمستويين مختلفين متمايزين في وادي النيل وما بين النهرين . وقد تحددت هذه الوضعية بخصائص الوضعية الاقتصادية والسياسية في كلا البلدين . فاستمرارية السلطة المركزية في وادي النيل لم تتحقق بصورة عميقة في ما بين النهرين(٦٩) . وهذا أحدث شرخاً في سياق ممارسة الرزنامة لوظيفتها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والذهنية لسكان ما بين النهرين ، بينما نلاحظ وضعا آخر متميزاً في وادي النيل . فهنا ، حيث نواجه اضطراداً منتظماً ومتصلاً في الحياة السياسية للدولة المركزية ، نتبين الثبات والاستقرار والاضطراد في الحياة الذهنية . وهذا ما جعل وادي النيل الأول في تاريخ البشرية في صنع الرزنامة(٧٠) نقول ذلك دون أن نعني به تمييزاً كبيراً شاملاً وعميقاً في الاتجاهات الذهنية (الفكرية) في كلا البلدين . اذ هاهنا يبقى « الالتقاء » بينهما الأساس المتين لفهم تلك الاتجاهات .

ذلك كله جعل من التصور التالي واحداً من الأسس الكبرى في حياة المجتمعات الذهنية هنا . إنه الإقرار بوجود بداية « العود » الى « الفردوس الغائب » .

وبما أن الخصب مقترن بالفعل الالهي وأن هذا مقترن بالملك ، فقد ظهر كل احتفال سنوي أقامه الناس على أنه عملية من شأنها أن تقود الى « تقوية رابطة الانسجام بين الطبيعة والمجتمع في شخص الحاكم » ، كما يكتب فرانكفورت(٧١) .

ان جدلية الزمان والحركة تتضح هنا ، من موقع الذهنية الاسطورية

Siehe : H. Ley-Geschichte der Aufklaerung u. des Atheismus, (٦٨)
Berlin 1966, S. 96 — 99 .

Siehe : Ebenda — S. 99 . (٦٩)

Geschichte der phil . -Bd. I., Berlin 1960, S 33 . (٧٠)

H. Frankfort : Kingship a. the Gods, chikago 1948, P. 190 . (٧١)

العربية ، بمثابة عملية عودة دائمة الى الحلقات النموذجية الكبرى في البناء الطبيعي الجغرافي (الاجتماعي) . فكأنما هي - تلك الجدلية - عودة دائرية التوجه الى هذه الحلقات ، الممثلة بالصيف والخريف والشتاء والربيع . مع الإشارة الضرورية الى أن هذا الاخير (الربيع) يمثل الهدف الأقصى من الحلقة القصوى المستهدفة .

إن الجدلية الاسطورية اللاهوتية تكتسب بعدها الزمني (التاريخي) والحركي عبر قوتين متصارعتين متضابفتين : الشر والخير ، العقم والخصب . وبما أن القوة الثانية تعني ، ضمن ما تعنيه في الذهنية الاسطورية العربية ، الخصب الجنسي ، فقد عني العقم ، ضمن ما عناه في هذه الذهنية ، العقم الجنسي . بصيغة أخرى ، الخصب يبرز هنا على أنه حصيلة قران جنسي بين طرفين طبيعيين . ولذلك ، اكتسبت القوى الممثلة للعقم شخصية هجينة . فهي ليست بالذكور وليست بالانثى . وهي اذ كانت كذلك ، فانه ليس بوسعها أن تكون خلاقة مخصبة . فأن ينتفي عنها فعل الاخصاب ، فان هذا يعني أنها تندرج في دائرة القوى المناهضة ، المعقمة . فكيف اذن ، والحال اكثر من ذلك ؟ فكيف اذن ، اذا مارست عملاً موظفاً في هذا السياق ؟

هكذا تتضح سمات حملة « الشر » بأنهم :

« ليسو ذكوراً وليسوا اناثاً .

هم رياح تعصف .

ليس لهم نساء ولا ينجبون الاطفال ،

لا يعرفون كيف يظهرن الرأفة ،

ولا يستمعون للصلاة والتوسل (٧٢) » .

(٧٢) ثوركبلد جاكوبسن : ميول أساسية في الدين السومري ، ص ٢٧١ . ضمن :

The Bible a. the Ancient Near East, ed. Roulledge a. Kegan Paul, London 1960 .

وبأنهم ، كما مر معنا فيما سبق :

... مخلوقات لا تأكل الطعام ولا تعرف الشراب

تخطف الزوجة من حضن زوجها

وتنزع الطفل من صدر أمه الرؤوم

كما يغدو ، مع هيمنة تلك الاشكال الشريرة الهجينة ، أمراً مفروغاً منه أن « يضطجع الرجل وحيداً في غرفته ، وأن تنام المرأة على جنبها وحيدة » .

ونحن اذ نبلغ هذه النقطة من المسألة المطروحة ، فانما نكون أصبحنا وجهاً لوجه أمام **ضرورة البواعث الكامنة** وراء الحركة الجدلية الدائرية، المولدة للخصب والعقم . أي أمام السمة الثانية للذهنية العربية القديمة . فهذه الاخيرة كانت أبعد ما تكون عن تصور الفوضى . بل أنها بنت أسسها من موقع التأكيد على النظام والانضباط والانسجام . ومن المعلوم أن أساطير الخلق تكمن دلالاتها في التصدي لمرحلة العماء والفوضى والاضطراب ، وفي استعراض مراحل الضياء والنظام والاستقرار النسبي .

وما يهمنا هنا هو أن عملية الانتقال، التي تمخضت عنها تلك المراحل، تكتسب، في اطار الذهنية المعنية هنا ، طابع الضرورة ، تلك التي تبرز تحت حد « القدر » و « المصير » : انه قدر وأمر مصيري أن تتم عملية الانتقال تلك ، وأن يتحقق ، من ثم ، انتصار النور والانتظام والانضباط ، أي انتصار آلهة الخصب على قوى (آلهة) العقم .

فالاله رع - آتوم يقدم لنا نفسه ، كما جاء في « كتاب الموتى » ، بأنه اذ ظهر ، فقد ظهر حاكماً . وأن يكون حاكماً ، فإن هذا يعني أنه أخذ يتصرف فيما صنع هو نفسه . وكل ذلك في سبيل أن يسود « النظام » :

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الاولى) ،

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع (٧٣) .

(٧٣) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

وفي نص آخر ، يعبر الاله الاعلى عن اغراض الخليقة ، التي صنعها هو :

سأذكر لكم الافعال الاربعة التي فعلها قلبي من اجلي . . . لكي

يفحم الشر . . .

لقد صنعت الرياح الاربعة لكي يتنفس منها كل انسان كزميله

إبان حياته . وذلك (اول) الافعال .

لقد صنعت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق فيها

كالعظيم . وذلك (ثاني) الافعال .

لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس . ولم أمر

بأن لهم أن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت

حرمة ما قلت .

وذلك (ثالث) الافعال) .

لقد صنعت قلوبهم . بحيث تكف عن نسيان الغرب ،

لكي تقدم القرايين المقدسة لآلهة الاقاليم . وذلك

(رابع) الافعال (٧٤) .

ان ضرورة الفعل ، الذي تقوم به الآلهة الخيرة ، تكمن في إقحام الشر .
وهذا التعبير الأخير لا يعني « القضاء » على الشر ، بقدر ما يؤكد على أنه
يجب في الوقت المناسب أن ينسحب من العلبة ، ليفسح الطريق أمام الخير .
وهذا ينطلق من واقع الحال الاقتصادي والطبيعي الجغرافي . فتعاقب
الفصول على مبدأ الانتقال من الخصب الى العقم ، يجعل من العقم (الشر)
نفسه ضرورة (قدراً) لوجود الخصب (الخير) .

ولا بد من الإشارة ، في هذا السياق ، الى ان ضرورة وقوع الحدث

(٧٤) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٧ .

الطبيعي بأمر الهي تتمثل بما أبتاه سابقاً تحت تعبير « القدر » أو « المصير » .
ولايضاح ذلك ، نورد نصاً مأخوذاً من مطلع قوانين حمورابي ، يؤكد على
الأمر الذي نحن بصدده ، وذلك عبر تثبيت دور القانون الالهي :

« لما العالي (آنوم) ملك (الانوناكي)

وانليل ، سيد السماء والارض ،

معتين الاقدار في الارض ،

او كلا لمردوخ الابن البكر (انكي)

وظائف انليل على جميع البشر ،

(...) وسميا بابل باسمها المجد ،

(...) في ذلك الوقت آنوم وانليل سمياني انا ،

لأجل تحسين عافية الشعب

انا حمورابي ، الورع ، الامير الذي يتقي الاله (٧٥) » .

بل ان تصور « الاقدار » و « المصائر » تبرز في محاكمة للآلهة الاثمين ،
الذين يحاولون الخروج عن الجادة المقررة في « الاقدار » . فبعد أن يفتصبه
انليل ننليل :

إذا بالآلهة العظام الخمسين

والآلهة الذين يقربون المصائر هؤلاء السبعة

يقبضون على انليل في الكيور (قائلين) :

انليل ايها الاثم ، اخرج من المدينة (٧٦) .

(٧٥) نصوص بريتشارد (ضمن : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية ... - نفس المعطيات

المقدمة سابقاً ، ص ١٤٦ - ١٤٧) .

(٧٦) صموئيل ن . كريمر : أساطير سومر واكاد (ضمن : أساطير العالم القديم - نفس المعطيات

المقدمة سابقاً ، ص ٧٦) .

وتبرز تلك « المصائر » بمثابة « قدراً كونياً » لا سبيل الى دفعه .
فانليل - في قصيدة حول « الخلق » - يسائل ملك الآلهة :

الآن وقد قرر « قدر » الكون

واعطى الشاطئ والقناة اتجاههما الصحيح

واقامت ضفتا دجلة والفرات

فماذا نحن غير ذلك فاعلون(٧٧) ؟

ان جدلية الحدث الطبيعي والاجتماعي المسبق والمرافق بأمر (كلمة)
الهي ، تبرز أمامنا ، وفق ما سبق ، بمثابة فعلاً ارتقائياً وارتجاعياً ، في
آن . فهي تمتلك مدلولها عبر اعترافها الضمني والمفصح عنه ، ممارسة
وذهناً ، بثنائية السياق الطبيعي الفيزيائي الجغرافي والاجتماعي الانساني .
واذ كان الأمر على ذلك النحو ، فان الجدلية الاسطورية اللاهوتية ، كما
تصورها الاسطورية العربية ، تصبح جدلية الفعل الارتقائي والارتجاعي
الضروري (القدري) وذي البعد التنظيمي . وهذا ما نتبينه في نص يعدد
صفات انليل :

« انليل الذي تصل أوامره الى البعيد ، ذو الكلمة المقدسة .

... الذي يكمل مراسيم السلطة للسيادة والامارة .

... معبدة - قوانينه ، هي كالسما لا يمكن نقضها .

فبيت انليل ، هو جبل من الخير ،

ورهبته ورعبه ، هما في الرتبة الثانية بعد السماء .

ظله ينشر فوق جميع البلاد .

في السماء ، هو أمير ، وفي الارض هو عظيم .

بدون انليل ، الجبل العظيم ،

(٧٧) صموئيل ن. كريمر : اساطير سومر واكاد - نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٠ .

لم تكن المدن لتبنى ولا المنازل لتشاد ،
الانهار وفيضاناتها ، لم تكن لتحدث
والنباتات والاعشاب ، مجد المسهول ، تفشل بالنمو .
وفي الحقول والمروج ، تفشل الحبوب الغنية باعطاء الزهر (٧٨) « .

وإذا ما سرنا خطوة أخرى الى أمام على هذا الصعيد ، فلعلنا آتئذ نتبين
أمراً على غاية الأهمية بالنسبة الى الفكر العربي القديم (المشاعي القروي) .
ذلك هو أن بعض أوجه هذا الفكر اخذت تنفصل عن التصورات والطقوس
السحرية الدينية، وتتميز عنها على نحو ادى الى توطيد فكرة « القانونية »
الاجتماعية والطبيعية . هذا ما نواجهه ، مثلاً ، في عقيدة الاستمرارية
والتجدد الذاتيين في الطبيعة ، ومن ثم ، في نشوء جملة من الضوابط العلمية
التجريبية على الأصعدة الرياضية والفلكية والفيزيائية . بل لنا في « قوانين
حمورابي » نموذج هام ومكثف ، ضمن هذا الاطار . ذلك أن نشوء فكرة
« الحق » الطبيعي البشري وتبلورها في صيغة تلك « القوانين » ، مثلت تقدماً
هائلاً على طريق نشوء العلوم المفردة أولاً ، وارغام تصور « القدر » أو
« المصير » على اكتساب سياق « قانوني » وتبلوره في صيغة « قانونية » طبيعية
أوبشرية أو كليهما معاً ثانياً (٧٩) .

لقد عالجتنا الجدلية الاسطورية اللاهوتية - حتى الآن وبمثابتها محوراً
أساسياً كبيراً في الذهنية الاسطورية العربية القديمة - باثنتين من سماتها ،
وهما دائرية اتجاهها ، وضرورة بواعثها . أما الآن فيتعين علينا تقصي تلك
الجدلية من موقع سمة أخرى ثالثة لها . تلك هي **أزلية وأبدية سياقها
الزماني المكاني** .

(٧٨) صموئيل ن. كريم : السومريون - تاريخهم وثقافتهم وشخصيتهم -

The University of chikago press, 1970, Page 120 — 121 .

(٧٩) فارن ذلك بـ 39 S. Abriss der Geschichte der Philosophie - Berlin 1966, S. 39
— 43 . H. Ley : Geschichte der Aufklaerung.. , S. 86 — 94, 96 .

ولعله يتضح ، من مجرى المعالجة المقدمة هنا ، أن هذه السمة الثالثة يمكن تفصيلها واستجلاؤها واستخلاصها من السمتين السابقتين . وفي ذلك بعض الحق . إذ ان التوجه الدائري لجدلية الخصب والعقم ، وضرورة بواعثها ، تلك الضرورة التي برزت من حيث هي قدر أو مصير (أو قانونية) يعمر العالم ويحكمه ، أو من حيث هي روح هذا العالم ، ان تينك السمتين تتممان التصور الاسطوري عن أزلية وأبدية السياق الزماني المكاني الكوني ضمن تلك الجدلية . من حيث الأساس ، يتمثل ذلك التصور في أن الكون لم يخلق من عدم مطلق أولاً ، وبأنه لا ينتهي الى مثل هذا العدم ثانياً ، وبأنه كائن مكتسباً سياقاً زمانياً مكانياً ثالثاً . فتصور الكون الأزلي برز مقترناً بتصور « المحيط البدائي » منذ أقدم العصور . وهذا « المحيط البدائي » نفسه اكتسب شخصية « التل البدائي » ممثلاً بـ « الكيان البدائي » أما (اتوم) فقد وحد بهذا الكيان أو التل البدائي ، ليصبح الاله الأزلي . وهنا نتبين العلاقة الضمنية الطبيعية بين الكون والزمان والمكان ، معا . ومزيد من التدقيق يري أن (اتوم) يعني « الذي تكامل بعد ان امتص الآخرين » . ان هذا « الامتصاص » ينطوي على الإشارة الى أنه بـ (اتوم) تكامل الآخرون ، وأنه بالآخرين تكاملت ذاته . ومن ثم ، فان تصوراً لـ « ما قبل اتوم » لا يمتلك دلالة وجودية - كونية . انه وهو الذي يمثل المركز والاطراف - قائم ، كائن ، دون بدء اطلاقى .

وما يلفت النظر ، هنا ، هو أن اتوم إذ كان فعلاً ، فانه كان كذلك وفق مقتضيات التوالد الذاتي ، ذلك التوالد الذي يكتسب طابع الوجود الثنائي التناقضي . وباعتبار أن اتوم هو ذلك الذي أصبح متكاملًا بعد ان امتص الآخرين ، فقد اقترن وجوده الفعلي بأن عبر عن ذاته في عملية إنجابه الإلهين الزوجين شو وتفنوت . لقد انجبهما بفعل ذاتي ذي معلم محدد ، هو الاستمنا مع نفسه وبطبيعة الحال ، مثل هذه الوضعية تقضي بأن يكون الفعل - الكلمة في البدء الأزلي أولاً ، وبأن يكون هذا الفعل - الكلمة ذا سياق ثنائي تناقضي ثانياً ، وبأن تكون نتيجته المجسدة بالكائنات الالهية والطبيعية ثنائية تناقضية ثالثاً .

ونلاحظ ، ضمناً ، أن الفعل الذاتي يعني ، هنا ، الخلق الذاتي بنتائجه المترتبة عليه : فأن يفعل (أتوم) ذاتياً ، أي ان يعبر عن ذاته ، فإن ذلك يعني أن يتعامل مع « الآخرين » . وهنا ، ثانياً ، نواجه تصور وحدة الوجود ذات الطابع الحلواني . من طرف آخر ، تستبين لنا خصائص ذلك الفعل بوجهتيه الداخلية والخارجية على أنها جنسية كونية . فهو ، داخليا ، عملية اكتشاف واستكشاف للذات . وهو ، خارجياً ، عملية تواصل وتمظهر نوعي وكمي . والواحدة منهما لا تتصور بمعزل عن الأخرى .

وقد عبر جون ا. ولسن عن ذلك بقوله : « لقد خلق أتوم ، الإله الشمس ، نفسه وهو رابض على البرابرة الأولى ، أو كما يقول المصريون ، (صار بنفسه) . واسم أتوم يعني (كل شيء) كما يعني (لا شيء) . وليس في هذا تناقض محض ، كما يبدو في الظاهر ، لان معنى اللفظة هو (ما هو تام ، منته ، كامل) ، وفي كل من هذه الالفاظ ايجاب ونفي . فكلمة (النهاية) في ختام أي كتاب تعني (هذا كل ما هنالك . ليس من مزيد) . وكذا أتوم يعني احتواء الكل ، كما يعني الخلو ، في البداية أكثر منه في النهاية . أتوم هو أصل الكل . انه كالهداة الحبلية التي تسبق العاصفة (٨٠) » .

بذلك نواجه الأزلية الإلهية وقد ظهرت وضعية ثنائية تناقضية ، هي ثنائية الإيجاب والسلب ، أي الخصب والعقم . نضيف الى ذلك ان ظهور أتوم عبر فعله الداخلي الذاتي (الاستمناء) ، أسهم في حل مشكلتين . الأولى ، وهي ذات طبيعة اجتماعية سياسية ، كمنت في تكريس وحدانية الملك الإله أو الإلهي . أما هذا فقد تم من خلال رفض الشريك الخارجي ، واستبداله بالفعل الذاتي الثنائي . فالملك ، لكي يبقى محافظاً على شرعيته الإلهية والإنسانية ، لا يجد نفسه مدعوا الى أن يجسد ، في شخصه ، مبدأ اشراك غيره في الحكم . ذلك لأن هذا من شأنه ان « يضر » بوحدة المصدر التشريعي التنظيمي .

(٨٠) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٨ - ٦٩ .

أما المشكلة الثانية ، وهي ذات طبيعة ذهنية لاهوتية ، فقد نهضت على التصور التالي : كيف يولد اثنان (ذكر وأنثى) من واحد لا قرينة له ؟ لقد حلت هذه المشكلة ، حيث نظر الى ذلك « الواحد » على أنه الفاعل والمفعول . فهو ند ذاته ، هو الاول فعلاً ومفعولاً .

وكذا الامر فيما يتصل بأبدية الاله - الكون الالهي - . فهذا الاخير اذ هو كان ، فانه كائن في القبل والآن والبعد . وما من قوة قادرة على تغيير ذلك ، لأنه هو والقدر سيان . والجدلية الاسطورية الالهية تظهر ، هاهنا ، بمشابتها تجسيماً لأبعاد الوجود الثلاثة المشار اليها ، وتحقيقاً للإرادة الالهية الخالقة .

ولعل الانشودة العظمى لاوزيريس ، التي اكتشفت منقوشة على شاهد جنزي لرجل يدعى امنموس حوالي عام ١٥٥٠ ق.م ، تقدم لنا شواهد على تصوري الازلية والابدية الالهية (الكونية) ، وعلى وضعية الثنائية والتناقض في شخصية الاله الكوني ، وان بصور تتداخل فيها المواقف :

حمدا لك يا اوزيريس ، يا رب الابدية وملك الآلهة . .
ياعظيم ، يا اول اخوته واكبر الآلهة الاولين
يا مرسى ماعت (القانون) في أنحاء ضفتي النهر
ومجلس الابن على مقعد الأب
ومن يحبه أبوه جب وتحبه امه نوت
ووارث ملك جب في الارضين
راى (جب) فضله فأنعم عليه بزعامه البلاد
حتى تكون الاحداث المقبلة سعيدة
لقد شكل البلاد (مصر) بيديه
مياها ورياحها وأعشابها وقطعانها
وكل ما يطير في الهواء ويزحف في الارض
الذي أشرق على عرش أبيه مثل رع
لقد اخترق تاجه السموات واختلط بالنجوم

قائد كل اله ، واضح القيادة
ذلك الذي يحبه التاسوع الاكبر ويحبه التاسوع الاصغر
وحمته اخته ، تلك التي ردت الاعداء
والتي قوت ضعف من كان متعب الفؤاد
والتي تلقت البذرة وحملت بالورث
والتي ارضعت الطفل في الوحدة - وكان المكان حيث كان مجهولا
والتي قدمته حين اشتمد ساعده في قاعة جب
حين هلل السابوع
« مرحبا يا ابن اوزيريس ، يا حورس يا ثابت الجنان ، يا مبرا
يا ابن ايزيس وورث اوزيريس » .
يا من له اجتمعت الحكمة الصحيحة والتاسوع ورب العالمين بنفسه
حيث اتحد ارباب ماعت فيها
ان فضله يخترق القلوب وحبه كبير في كل جسد ، حين يقربون
بحق الى ابن ايزيس . لقد هوى عدوه بجريمته صنع الشر لصالح
الشر (٨) » .



(٨١) رودولف انتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ - ٦٧ .

الفصل الثاني .

الذهنية الاسطورية العربية في بنيتها المنطقية التاريخية

عالجنا الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، حتى الآن ، في بعدها العمودي (العمقي) . وقد فعلنا ذلك تمهيداً لدراستها في بعدها الافقي ، الذي يتم ذلك البعد الأول ، ويكشف عنه في سياقه البنيوي التاريخي . واذا كان لنا أن نفعل ذلك ، فاننا نكون قد انطلقنا من دراسة الظاهرة الواحدة من زاويتين ، زاوية تموضعها وتبلورها ، وزاوية نموها وتسلسلها المنطقي التاريخي . فهي ، في الحق ، بنية واحدة متمثلة بالذهنية الاسطورية العربية ، ولكن من موقعين اثنين .

ان وضع المسألة على ذلك النحو ، يحدد لنا حقل النظر المنهجي الى المسألة المعنية . وبصيغة محددة نقول ، ان ذلك يعني ، هنا ، أن نعالج الذهنية المشار اليها في وجهين اثنين لها .

الوجه الاول يتصل بتصور التكوين البدئي . أما الوجه الثاني فيتعلق بتصور **العالم مكوناً** . أي اننا نواجه ، على الصعيد الاول ، تصور التكوين Cosmogony ، وعلى الصعيد الثاني ، تصور الفعل الناجز ، أي تصور عملية التكوين تلك في غاياتها الكبرى ، ومن ثم تصور بناء الكون Cosmology . وسيتضح لنا ، في سياق البحث في ذينك الأمرين ، أنهما متصلان ببعضهما بعضاً اوثق اتصال . سيتضح لنا ذلك في الاساطير التي نجعل منها ، هنا ، موضوع بحثنا ، أي تلك التي تجسد الذهنية الاسطورية العربية القديمة . هذا من ناحية . أما من ناحية أخرى ،

فاننا سنتبين خطأ كبيراً ناظماً تتقاطع فيه وحوله تلك الاساطير ، معبرة بذلك عن انتظامها ضمن نسق مشترك عام . بيد أن هذا الاخير ، وان كان يبرز بصفة الأهم والاكثر حسماً بالنسبة الى فهم منهجي لتلك الذهنية ، فانه يظل يعبر عن وجه واحد من الحقيقة . ذلك لأن هنالك وجهاً آخر لها ، لا بد من تفصيله واستجلاء أبعاده ، وان كان غير حاسم في تحديد فهمنا للذهنية المشار اليها .

بل لعلنا نقول ، ان تفصي واستجلاء ابعاد الوجه المعني من شأنه أن يغني نظرتنا الى المسألة التي نحن بصدد البحث فيها ، وأن يعرفنا على مزيد من الطرافة والخصوبة في ما قدمه لنا الاقدمون من موروث ذهني أسطوري عملاق .



« التكوين البدئي » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة

لقد أثرتنا ، فيما سبق ، قضية العلاقة بين الذهنية السومرية والاخرى السامية (العربية) ، ووصلنا الى أنه من التعسف القول ، ضمناً أو بصورة مفصح عنها ، بوجود تمايز حدي صارم بينهما على الصعيدين المنهجي (طريقة النظر الى الأمور) والنظري البنيوي ، اضافة الى الصعيد الخاص بتصور التكوين . واذا كنا قد فعلنا ذلك ، فاننا لم نهدف منه الى إزالة الحواجز اطلاقاً . ذلك أن « المرحتين الحضاريتين » اللتين تحدثنا عنهما تعبيراً عن تينك الذهنيتين ، تمثلان ، ضمن هذا السياق ، مستويين أو بعدين متميزين لشكلة واحدة .

واذا كان الأمر كذلك ، فاننا نجد أنفسنا أمام مهمة الانطلاق من تصور « التكوين » السومري ، ليس بغاية الوصول الى تحديد دقيق لهذا التصور بذاته وحسب ، انما كذلك بهدف انجاز معاينة عميقة للتصور العربي للمشكلة ذاتها . اننا ، في ذلك ، ننتقل من الموضوعة التي طرحها صموئيل نوح كريم في معرض بحثه في الاسطورة السومرية والاكادية . فلقد كتب ما يلي : « تستمد أساطير الاكاديين (أي البابليين والاشوريين) الكثير من النماذج السومرية الاولى . وهناك اثنتان على الاقل - (هبوط عشتار الى العالم السفلي) وقصة (الطوفان) كما تروى في ملحمة جلجميش - وهي قريبة الشبه تماماً من الاصول السومرية المعروفة . ومع ذلك فحتى تلك التي لم تهتد الى نظائر سومرية لها ، انما تحوي موضوعات وعناصر اسطورية تنعكس عنها منابع سومرية وذلك دون ما ذكر لما كان من أن أغلب الآلهة المعروفين

جزء من مجمع الآلهة السومرية ، ولكن ذلك لا يعني أن أهل الأدب من الأكاديين قد رسفوا في أسار تقليد أسلافهم ، فلقد أخرجوا كثيراً من التجديدات والتعبيرات سواء في الموضوعات أو الأحداث . غير أنهم لم يستطعوا فكاًكاً من الاثر العميق المهيمن لتراثهم السومري(١) .

إن في موضوعة كريمر تلك من الدلائل العلمية التاريخية ما يدعو الى تناول تصور التكوين (الخلق) لدى السومريين والاكاديين من موقع نظري متجانس متسق ، في سياقه العام . ولكننا اذ نعلن هذا الموقف ، فانما لسبب أساسي آخر . ذلك هو أننا حين نواجه حالياً بقلة في أساطير التكوين السومري عامة أو في الاساطير السومرية التي تعالج ذلك التصور « مباشرة وصراحة(٢) » ، فاننا نستطيع - على الاقل في المرحلة الراهنة - من البحث في السومريات - ان نرسم هذا الموقف من موقع التصور العربي الشرقي للتكوين عموماً(٣) .

(١) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر واكاد - نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٨ . حول هذه المسألة يكتب أيضاً انطون مورتكات في كتابه (تاريخ الشرق الادنى القديم - دمشق ١٩٦٧ ، ٩٤) ما يلي : « يتعدى على المرء ان يفرق بين الديانة الاكادية والاعتقاد السومري بالآلهة بعد ذلك الانصهار القوي بين عناصر الديانة السومرية والسامية الشرقية » . واذا كنا نهدف ، من وراء ذلك ، الى التأكيد على العلاقة الوثيقة بين الذهنية الاكادية والاخرى السومرية ومن ثم بين الذهنية العربية وهذه الاخيرة ، فاننا لم نعن ، بذلك ، القول باندماج بينهما . ومن هنا ، فان سارتون ، في اعتقاده بأن حضارة ما بين النهرين « انطبعت بطابع السومريين الاولين انطباعاً عميقاً بحيث ظلت سومرية الى النهاية » ، يكون قد الفى الخصوصية الثقافية واللغوية النسبية بينهما . وقد أبنا أن هذه الاخيرة تتمثل بالقول بمستويين ومرحلتين لسباق حضاري عام واحد . (انظر : جورج سارتون - تاريخ العلم ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٥١) .

(٢) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر واكاد - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٧ .
(٣) ضمن هذا الافق من المسألة ، نستطيع فهم ما يكتبه رشيد الناضوري على الصعيد نفسه :



وعلى هذا ، فاننا سنركز جهدنا باتجاه استخلاص صورة عن التكوين السومري والاكادي (العربي الشرقي) ، يكون فيها من التخصيص والتعميم ما يتيح له الوضعية الراهنة الخاصة بالسومريات والاكاديات . ضمن هذا الافق العام وبتعزيب منه سنواجه الصورة الخاصة بتصور التكوين في الذهنية الاسطورية العربية القديمة في الشام والمغرب العربي ووادي النيل .



« يتضح للباحث في الفكر الديني السومري تداخله المباشر مع الفكر الديني السامي في بلاد الرافدين مما أدى الى ضرورة الرجوع الى المصادر السامية لتتبع جوانب أساسية في الفكر الديني السومري » . (رشيد الناضوري : المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني - بيروت ١٩٦٩ ، ص ٥٣) .

آ - « التكوين البدئي السومري » مقدمة تاريخية وذهنية لمثيله الاكادي في ملحمة جلجامش ، بصيغتها السومرية ، (جلجامش وأنكيدو والعالم الاسفل) نواجه موضعاً يتحدث بوضوح عن « التكوين » . ذلك هو :

بعد أن تم ابعاد السماء عن الارض ،

بعد أن فصلت الارض عن السماء ،

بعد أن تعين اسم الانسان ،

بعد أن حمل « آن » السماء ،

بعد أن حمل انليل الأرض (٤) .

في هذا النص البالغ الأهمية ، نتبين العالم في حالتين ، حالة التداخل والعماء والفوضى ، وحالة التميز والانتظام والاستقرار . وهذا ينطوي ، ضمناً ، على الإشارة الى أن ليس هناك خلق من عدم للعالم في حالتيه هاتين الأساسيتين . إن أقصى ما يحدث ، على هذا الصعيد ، لا يخرج عن دائرة الانتقال من وضعية الى أخرى . والحق أن هذا التصور يهيمن في الذهنية الاسطورية العربية المعنية هنا ، ويحتل منها موقعاً مبدئياً رئيسياً .

وتزداد أهمية ذلك التصور بسبب من أنه لا ينحصر في حدود التكوين الاول - الأصلي للعالم . فهو يمتد الى عمليات التكوين الاخرى اللاحقة ، المتصلة بالنبات والحيوان والانسان وبقية الموجودات المركبة . وهذا يعني أن الكل والجزء في الكون إنما يتولدان ، ولا يُبتدعان .

أما «التوليد» ذاك فيكتسب ثلاث صيغ ، هي التمييز والتعيين والتوظيف (٥) .

(4) S. N. Kramer : History begins at sumer, ed . Double Anchor Book, 1959, Page 82 — 191 .

(٥) قارن ذلك ب : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٣ .

فالصيغة الأولى تتصل بالعوالم الالهية الكبرى ، السماء ، والارض ، والشمس ، والقمر الخ . . . وهنا ، تطلق الكلمة الالهية العظمى ، فيجري التمييز بين تلك العوالم ، بعد ان كانت في حالة العماء والاتحاد الأولي السديمي . ان الجسم الواحد اللامتعين يأخذ ، اذ تطلق تلك « الكلمة » ، في التشقق والتمايز والتبلور . وهنا ، تبدأ مملكة الملك الالهي ، الاله الملكي ، أو الممثل الالهي .

وبصيغة أكثر تخصيصاً ، يمكن القول بأن الفعل الالهي في الصيغة الأولى من « التكوين » وهي مرحلة التمييز ، يمثل نقطة البدء بممارسة السلطات الكونية .

بيد ان الصيغة الثانية من التكوين من شأنها أن توسع أفق العملية التكوينية ، وأن تخصصها . فهي ، بمثابة تعييناً للانسان من حيث هو انسان ، تخلق أولاً امداء جديدة للفعل الالهي السلطوي . وهي ثانياً ، تقدم الأساس الالهي الكوني لجعل واحد أو مجموعة من الناس ذوي صلة مباشرة بالاله أو الآلهة . ومن هنا ، تغدو فكرة الملك أو الكاهن الممثل للاله مسوغة ومقبولة ومتسقة مع المنطق الداخلي للذهنية الاسطورية المعنية هنا .

ولعله من الوارد أن نستنبط علاقة بين الصيغة الأولى والصيغة الثانية من التكوين السوميري ، تقوم على أن « الكلمة » الالهية الأمرة تبقى تمثل الفاعل الأول والآخر . فاذا ما قلنا ان تعيين الانسان من قبل الاله يتم بتسميته ، أي بنطق اسمه ، فان تمييز العوالم الإلهية الكبرى يحصل عبر الكلمة الالهية المنطوقة . وبذلك ، فنحن وان تحدثنا عن صيغتين للتكوين الالهي ، فانما نفعل ذلك على سبيل التفريع الكوني ، وليس انطلاقاً من مبدأ التكوين الأصلي : الكلمة المنطوقة الأمرة .

وإذا ما انتقلنا الى الصيغة الثالثة من تصور « التكوين » السومري ، فاننا نواجه مستوى جديداً من فاعلية الكلمة المنطوقة الأمرة . اذ هاهنا يتم .

تقسيم « العمل » ، بما في ذلك من تخصيص للسلطات المنوطة بمجموعة من الآلهة . ان اكتساب الكون شكله النهائي ، بعد انجاز عمليتي التمييز والتعيين ، يقترن بتوزيع هذا الكون على الآلهة . فلكل حقه ، وعلى كل واجبه : حقه في امتلاك حيز من الكون وفي فرض سيادته عليه ، وواجبه ازاء الاله الاعظم المالك ، وذلك على نحو يتناغم وينسجم مع الكلمة الالهية الكلية الكونية .

ومن الملاحظ أن النص الذي أوردناه اذ يتحدث عن أبعاد السماء عن الأرض ، وعن فصل الأرض عن السماء ، فإنه لا يعلمنا شيئاً عن فعل ذلك وعن البواعث التي كمننت وراءه . أي ان « البدء الأزلي المركب » – ونستخدم هنا هذا التعبير لتفطية المشكلة ، كما تتصورها الذهنية الاسطورية السومرية والعربية – لا يجري الحديث عنه في ذلك السياق . وهذا ، بدوره ، اشارة ثانية الى قلة النصوص الاسطورية السومرية الخاصة بـ « التكوين » .

ولكن في نصوص أخرى ، تستوقفنا اشارات ومواقف ، تعلن عن ذلك « البدء المركب » ، وذاك الفاعل . فنحن نقرأ في اسطورة أخرى ما يلي :

« ان الاله الذي اخرج كل شيء نافع ،

الاله الذي لا راد لقضائه ،

النيل الذي انبت الحب والمرعى ،

رفع السماء وأبعدها عن الأرض ،

وأبعد الأرض عن السماء(٦) » .

لنلاحظ هنا الاقتران الشرطي بين **الخلق والنفع** ، اي – ضمن صيغة أخرى هامة – بين « **الكلمة** » و « **الفعل** » . لقد فعل الاله ذلك بهدف تحقيق

(6) S.N. Kramer: Sumerian Mythology . New york 1961 .

النفع ، الذي يحصل من الحب والبرعى . وهو ، في ذلك ، لاراد لقضائه . وكما يتضح من النص ، فان انليل هو هذا الذي لا يبرم قضاؤه .

في ذلك الموقف ، تتضح مكانة « الخصب » الزراعي في تصور التكوين السومري والعربي ، بصورة عامة . فهو يمثل مبتدى ومنتهى الكون المركب . انه المبتدى ، لان به ومنه تتألف مظاهر الكون الخلاق . وهو المنتهى ، لانه يمثل الطموح الاعظم من قبل تلك المظاهر ، وان كان ذلك يمر عبر « العقم » . اذ ان هذا الاخير وان مثل شرطاً لنشوء الخصب ، فانه لا ينطمح اليه بذاته .

وهناك ما يدعو الى الانتباه ، في مجمل اساطير التكوين السومرية (والعربية) ، وهو التركيز على « العلاء » و « الارتفاع » . فلقد ظهر الكون مجموعة من الطبقات التي يختص بكل واحدة منها اله . من ضمن هذه الطبقات برزت « السماء » ، بما فيها من أقمار وشموس . . وهي ، بصفتها الكونية هذه ، تكتسب وظيفتها عبر الأقنية الكونية الاخرى ، تلك التي تؤدي اليها .

ولقد كان لـ « انليل » المكان الاسمي - الأعلى ضمن المجمع الالهي السومري . فقد اعتُبر « ابا الالهة » ، وملك السموات والارض (وفق الارض كلها) . وكان وفق اسطورة (انليل وخلق البيكاكس) الاله الذي فتق السموات والارض وأنبث (بذرة الارض) من الارض واخرج (كل ما يحتاج اليه (٧)) . واذا كان انليل كذلك ، فانه لا يعود ملك السموات والارض ، بل يصبح هو نفسه السموات والارض . أما مسوغ ذلك فيمكن في أن الظاهرة الكونية - وفق الذهنية الاسطورية السومرية (والعربية) - هي الاله المؤله ، في آن واحد . فلقد سبق ان اشرنا الى أننا حينما نقول : اله السماء ، فكأنما قلنا : الاله السماء . وهنا ، يمكن أن يقال ما قاله ه وه . ا . فرانكفورت في معرض حديثهما عن المصريين . فلقد كانوا « يقولون ان الخالق خرج من مياه الهيولى ، وأقام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها . . . ومع

(٧) صموئيل ن . كريمر : اساطير سومر واكاد - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ .

ذلك فان قدس الاقداس في كل معبد له من القدسية ما لغيره . وكل اله -
بمجرد الاعتراف بألوهته - منبع لقوة الخلق (٨) » .

ذلك أمر على غاية الأهمية المبدئية بالنسبة الى فهم الموقع الالهي الرئيسي .
واذا كان « العلو » قد اقترن بتصوير السماء أو السموات ، فان هذه الأخيرة
مثلت مع الأرض ، قبل تمييزها عنها ، عالماً واحداً ، هو الغمر المائي . أما
هذا الغمر فهو (نامو) ، أي أش الكون جميعه . ان (نامو) تظهر على
أنها المياه الأولى المكونة للوجود ، وعلى أنها ، من ثم ، الام التي ولدت
السماء والأرض كليهما .

وإمعاناً في التأكيد على تصور الخلق من « مادة بدئية ما » ، فان الذهنية
الاسطورية السوميرية ترجع عملية تفتيق العوالم الالهية والانسانية الى
تلك الإلهة الام (نامو) . واذا ما كان الأمر كذلك ، فماذا يتبقى لانليل ؟ انه
الوجود في سياق المركب ، أي في صيرورته .

وقد يتضح الموقع البدئي ل (نامو) من الكون في نص خاطب فيه (انكي)
أمه نامو على النحو التالي :

يا أمي ، ان الكائن الذي نطقت باسمه قد وجد .

فاسبغي عليه صورة الآلهة .

إمزجي قلب الطين الكائن فوق اللجة .

وسيقوم المصممون الطيبون النبلاء بتكثيف الطين .

انت ، اجعلي الاعضاء تبرز للوجود .

وستقوم (نماغ) بالعمل بعدك .

الالاهات . . . سيقفن الى جانبك عندما تقومين بالصياغة .

(٨) ه. ه. ا. فرانتفورت : المدخل - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤ .

يا أمي ، عيتني سمته .

ونماخ ستسبغ عليه شكل الآلهة .

انه انسان(٩) .

ان « الكلمة » الالهية ، هنا ، تكتسب طابع الفعل البدئي البسيط ، ذلك الذي يكفي لأن يتفوه به ، حتى تتكون العوالم . أما ذلك فيتم بمساعدة آلهة أخرى ، تمتلك هي أيضاً « كلماتها » الالهية الخالقة . وانليل هو زعيم المجمع الالهي السومري ، زعيم الآلهة التي تقرر مصائر الكون بناء على المعطيات البدئية المجسدة بالأم الازلية (نامو) .

وهناك مسألة لها من الأهمية ، في هذا الاطار ، ما لمسألة البدء الازلي والتكوين من أهمية . تلك هي السياق الذي يتجسد فيه هذا التكوين وذاك البدء . إن ما نعيه هنا هو أن الفعل الالهي المنطوق ، الذي يتمثل في تينك المرحلتين الوجوديتين ، ذو طبيعة ثنائية تناقضية . فالمياه البدئية الازلية – أي نامو – ليست ذات نسق أو بعد واحد . انها تقوم على نوع من الفوضى والعماء، اللذين ينطويان على عناصر من التجاذب والتفارق والتآلف والتناحر ، بحيث يتعين علينا النظر اليها ، على الأقل ، بمثابة وجوداً غير موحد العناصر . فـ (نامو) تعبر عن إرادتها الداخلية الضمنية البدئية في عملية تحولها الى كون ذي أوجه متعددة متناقضة ومتممة لبعضها بعضاً . ذلك لان هذه العملية من شأنها أن تحل مشكلتين في الذهنية الاسطورية السومرية (والعربية) .

المشكلة الأولى تكمن في ضرورة (قدرية) انهاء مرحلة العماء والفوضى والاضطراب الكوني (الاجتماعي والاقتصادي والسياسي) . أما المشكلة الثانية فتقوم على تغطية احتياجات السلطة السياسية الناشئة ، التي أخذت

(9) S.N. Kramer : The sumerians, their History, Culture a. Character, ed. the university Preess.. 1970, Page 150 .

تتبلور شيئاً فشيئاً مع نشوء دول المدن ذات الطابع الضيق أولاً ،
والامبراطوري الواسع ثانياً . وهنا ، نعيد الى الأذهان ما أشرنا اليه في موضع
سابق من أن نشوء تصور الاله الملك والملك الاله أو الالهي كان قد مثل ، في
حينه ، تعبيراً عن عمليات التوحيد السياسي لمجموعات كثيرة أو قليلة من
المشاعات القروية تحت ظل سلطة سياسية واقتصادية وادارية وايدولوجية
(دينية) واحدة .

وإذا ما وضعنا المرحلة الوجودية الثانية ، مرحلة التكوين ، تحت
المبضع ، فإننا ننتبين فيها عنصر الثنائية والتناقض بمزيد من الوضوح والتعميم .

ولا بد هنا من التعرض لشخصية الفعل الطبيعي ، كما تتصوره
الذهنية الاسطورية المعنية في هذا السياق . فالفعل ذلك يبدو أنه يتم
على النحو الذي يتم فيه الفعل الجنسي الانساني . فالطبيعة تنتج نفسها
وتعيد عملية الانتاج هذه بدافع جنسي مخصب . وفي مثل هذه الحال ، لا بد
وان يتم ذلك الفعل بسبب من وجود عنصرين ، هما الذكورة والانوثة .

ان تلك الصورة الطبيعية الجنسية هي ، في المحصلة النهائية ، صورة
اجتماعية . فما يتم على صعيد العلاقات الاجتماعية الانسانية ، يكتسب
بعداً طبيعياً جنسياً . أي ان الخصوصية الاجتماعية الانسانية (الجنسية)
تغدو خصوصية العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية .

ذلك ينطوي على القول بان الثنائية البدئية (نامو بصفتها فعلاً ورد
فعل مائين سديميين ، غير محددتين) ليست هي ثنائية عنصرين اثنين مفردتين .
انما هي ثنائية مكونة من نصفي قبيلة واحدة . فلقد فهم انسان تلك العصور
هذين النصفين « على أنهما ذوا شخصية جنسية ذكورية وانثوية . ذلك
لأن رجال النصف الأول من القبيلة تزوجوا مع نساء نصفها الثاني (١٠) » .

ان الوضعية القبلية المباشرة والمتبلورة ، اقتصادياً واجتماعياً ، بصيغة

(10) G. Thomson-Ebenda, S. 69 .

المشاعات القروية ، هي التي كمنت وراء تصور فعل الكون الطبيعي من حيث هو فعل جنسي . وملاحظة ج . تومسون ، التي أوردناها ، ذات دلالة دقيقة بالنسبة الى المسألة، التي نحن بصدد البحث فيها . ففيها تتضح آلية رد الكون الى فعالية واحدة من فعالياته ، وهي الجنس . كما تبرز هذه الآلية بصفاتها فعلاً **جماعياً** تمارسه مجموعتان ضمن ايقاع ثنائي خصب .

وجدير بالانتباه ان ممارسة الجنس الجماعية ، ضمن ذلك الايقاع الثنائي ، تتضمن دالتين اثنتين ، لهما شأن بالنسبة الى ما نطرحه هنا . الاولى تكمن في أن الثنائية لا تعني القول بعنصرين متوازيين في الوجود . انما هي تجسيد لوضعية واحدة ذات وجهين اثنين متلاحمين ، على سبيل التناقض الايجابي الفاعل . اما وسم هذا التلاحم بسمة « التناقض الايجابي الفاعل » ، فينحدر من تصور الذكورة **نقضاً وتكميلاً** للانوثة ، وتصور الانوثة **نقضاً وتكميلاً** للذكورة (١١) . ان « النقص » يحمل ، في هذا السياق ، معنى « الغير » وليس « المغاير » . وهذا الغير يكف عن أن يكون كذلك ، حالما يوضع في موقعه من العلاقة الكونية الاخصابية بينه وبين « الهو » .

ولا يغيبن عن الذهن أن التناقض المعني هنا، على صعيد ثنائية الذكورة والانوثة ، لم يرتفع عن مستوى التباين والتمييز . ومن ثم ، فهو لم يكتسب مستوى التناحر والصراع . وهذا مفهوم من طبيعة العملية الجنسية ، كما

(١١) هذه العلاقة بوجهها ، النقص والتكميل ، لم تمن مساواة عملية مباشرة بين المرأة والرجل وهذا ما يعبر عن أحد أشكال عدم التماسك في الذهنية العربية المعنية هنا . ولعلنا نلاحظ ذلك في وادي النيل وبلاد الشام وما بين النهرين ، بمزيد من الوضوح والتمييز ، بالرغم من بروز بعض أسماء من النساء على الاصعدة السياسية أو الدينية والعسكرية . . . فجدول « ملوك مصر لم يذكر غير خمس ملكات ازاء اربعمئة وسبعين ملكا » ، كما يعلمنا P. A. Rosler في كتابه *La question Féministe* ومن طرائف الموقف أن « الملكة هتشبوت التي حكمت (في مصر) قبل ١٥٥٠ سنة من المسيح كانت مجبرة على لبس ثياب الرجال مراعاة للرأي العام » ، وفق ما جاء في بحث L. I. Lumsden بحول « المرأة » . (انظر حول ذلك : محمد جميل بيهم-المرأة في التاريخ والشرائع ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩) .

تصورتها الذهنية الاسطورية السومرية (والعربية) . وعلى ذلك ، فتصور « التتام » مع « التمايز » هو الأهم ، على هذا الصعيد . ومما يدعم ذلك التصور أن الأقدمين من شعوب الشرق الأدنى كانوا يظنون أن الجنين إذا يتكون ، فإنه يكون حصيلة الالتحام بين عنصرين فاعلين خلاقين ، هما : دماء المرأة والمني ، الذي يقذفه الرجل في مهبل المرأة في نهاية الجماع (١٢) .

أما الدلالة الثانية التي تتضمنها ممارسة الجنس الجماعية ذات الايقاع الثنائي ، فتقوم على تصور العلاقة بين مرحلة الجماع المثمر ومرحلة الانقطاع بصفتها علاقة بين الخصب والعقم ، بين الفعل المبدع والوجود السلبي . هذا من ناحية . أما من الناحية الثانية ، وحيث نتوجه بانظارنا صوب الظاهرات الطبيعية الفيزيائية ، فإننا نقابل صيغة حاسمة من الثنائية التناقضية . فها هنا يظهر الجفاف الطبيعي (انقطاع الماء ، التهام المزروعات من قبل الجراد وسواه ، هبوب العواصف والريح بصورة مدمرة لمنتوج الحصاد الخ . .) بمثابة النقيض القطعي الحاسم لحركة الخصب الطبيعي الدافقة .

فالتماثل يبرز هنا بين وضعيتين ، لكل منهما حدان . الأولى هي وضعية الخصب الجنسي الانساني (بشكل خاص أثناء الحمل والولادة) والعقم الجنسي الانساني . أما الثانية فهي وضعية الخصب الطبيعي الزراعي (المتصور هنا جنسياً) والقحط الطبيعي الزراعي (المتصور ، هنا أيضاً جنسياً) . ولا بد من الإشارة ، ثانية وفي سياق آخر ، الى أنه بمقدار ما جرى تصور الفعل الجنسي وعدمه (بمعنى نفيه) على أنه نشاط جماعي بين ذكور وإناث ، فقد نظر ، أيضاً ، الى الفعل الطبيعي الفيزيائي الجنسي على أنه نشاط جماعي بين مجموعة من الظاهرات الطبيعية المذكرة والمؤنثة ، والى عدم ذلك الفعل على أنه نشاط تبذله قوى طبيعية معقمة مناهضة لقوى طبيعية أخرى مخصبة .

ولقد يبرزت تلك العلاقة بين الوضعية الزراعية والجنس لدى الانسان

(12) John M. Alegro : The Jacred Mushroom a. the Cross-
Abacus London 1974, P. 88 .

والحيوان بصور مباشرة وعبر معاينة ميدانية تجريبية ، منطلقة من «المعاش
المادي» الأولي . وهذا يجعلنا نرى في وذلك الأخير قاعدة الانطلاق لوحدة
الزراعة بالبيولوجيا (الجنس) في المجتمعات العربية القديمة .

وفي سبيل اضاءة هذه النقطة المركزية من المسألة ، نورد ما كتبه
سلامه موسى حول علاقة « الشعر » بـ « الجنس » في حياة المصريين
القدماء : لما شرع المصريون بدراسة « العالم واذهانهم لا تزال بكرا من الغابة ،
لم تلوث بعد بعقيدة او ثقافة مركبة ، أخذوا ينظرون الى حبة الشعر
وهي أقدم ما عرف من الغلات فراوها على هيئة عضو التناسل في المرأة ،
وهما يشتركان أيضاً في انهما مبعث الحياة . ذلك يخرج منه الاطفال ، وهذه
تنمو وتخرج منها السنبل . فجعلوا الشعيرة رمزاً للحياة او لطول الحياة .
ثم وجدوا الودعة تشبه الشعيرة فصارت هي أيضاً رمزاً للحياة . وهي لا
تزال كذلك الآن عند الزنوج (١٣) » .

وإمعاناً في تعميق الصورة المطروحة هنا ، نشير الى ان أهمية الشعر
والحنطة ، وغيرهما من المواد الغذائية الزراعية ، تبرز بصورة مخصصة في
الوجه التكويني للذهنية العربية القديمة (المشاعية القروية) . وليس في
ذلك ما يثير الدهشة او الاعتراض . فالأمر مفهوم بذاته ضمن المعطيات
الاقتصادية الزراعية، التي احاطت بتلك الذهنية واستنبتتها . وقد وصل
الأمر الى درجة ان الاله المصري (الطيب) كان من مفاخره التي طرحها في
وجه الاله (رع جراختي) انه « خلق الشعر والحنطة اللتين لا غناء عنهما
للحياة » ، كما جاء في « قصة الصراع بين حورس وست على حكم مصر (١٤) » .

من هنا ، تنحدر الأهمية المبدئية القصوى لـ « الزواج المقدس » وللاحتفالات

(١٣) سلامه موسى : مصر أصل حضارة العالم (مقالة نشرت في مجلة : الهلال، بمناسبة مرور

٧٥ عاماً على صدور هذه المجلة ، ديسمبر ١٩٦٧ ، ص ٦٣ - ٦٤) .

(١٤) انظر في ذلك : ردولف أنتس - الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،

ص ٦٤ و ٦٢ .

الدينية الدورية أو غير الدورية، التي كانت تحدث في المجتمع السومري ، وفي مجتمع أرض الرافدين عموماً . فلقد « كان مجتمع أرض الرافدين متكيفاً تماماً مع تعاقب دورة الفصول ، إذ بينما تذوب قسوة الشتاء في الربيع وتعقب أمطار الخريف بلاء الصيف كان المجتمع الإنساني يتحرك بتناغم مع الطبيعة خلال احتفالات دينية تتكرر دوراتها بالتالي . . . ، حيث كانت الجماعة الإنسانية تشارك بنشاط في الإزمات الكونية التي كانت تمثلها تغيرات الفصول (١٥) » .

ولعلنا نرى في أسطورة « انليل ونليل » مثلاً حياً على التصور الأسطوري المركزي القائل بأن الخصب إذ يحدث وحيثما يحدث ، فإنه يمثل نتيجة جماع الهي بين ظاهرتين أو أكثر من ظاهرات الطبيعة . كما تقدم لنا هذه الأسطورة صورة عن التناقض الذي لا يخرج عن مستوى التباين والتمييز بين ظاهرتين مشتركتين في أنهما كليهما تمثلان الخصب الجنسي الطبيعي ، أي بين ظاهرتين لا يصل التباين والتمييز بينهما إلى حد النزاع والصراع ، كما هو الحال على صعيد العلاقة بين ظاهرتي الخصب والعقم .

ومن ناحية ثالثة ، تقدم لنا أسطورة « انليل ونليل » عرضاً لجانب من تكوين العوالم قبل أن يكون الإنسان قد خلق ، أي في مرحلة التكوين الأولى العظمى . فتكون القمر واخوته الثلاثة المتصلين بـ «العالم السفلي» نتيجه هنا بصور حسية دقيقة .

كانت « نيبور » المدينة التي يسكنها الآلهة وحدهم . أما انليل فقد كان « فتاهاً » الأول ، كما كانت « نليل » فتاتها الأولى . وإلى جانب ذلك ، كانت هناك « نونبار شيجونو » ، « شيخة » المدينة وأم نليل . والمسألة تكتسب مداها ، حيث ترغب الأم تلك في تزويج ابنتها الفتاة الصبية بانليل . وفي سبيل تحقيق ذلك ، تقدم إليها النصائح التالية :

في الجدول الصافي ، يا امرأة ، اغتسلي في الجدول الصافي

(15) H. Frankfort : Kingship a. the Gods- ed. Chicago, 1948, P. 3

تنليل ، سيري على ضفة الجدول نونبيردو
وسوف يراك صافي العينين ، السيد صافي العينين
الجبل الباذخ ، الأب انليل ، صافي العينين
الراعي . . الذي يقرر المصائر ، صافي العينين سوف يراك
وسرعان ما سوف يحتضنك (؟) ويقبلك
وتتبع تنليل تعاليم امها مسرورة :
في الجدول الصافي تفتسل المرأة ، في الجدول الصافي
وتمشي تنليل على ضفة الجدول نونبيردو
ورآها صافي العينين ، السيد صافي العينين
« الجبل الباذخ » الاب انليل ، صافي العينين
ويتحدث السيد اليها عن الجماع (؟) وهي عازفة
رآها الراعي . . الذي يقرر المصائر ، صافي العينين
ويتحدث انليل اليها عن الجماع (؟) وهي عازفة
« ان مهلي صغير ولا يعرف المضاجعة
وشفتاي صغيرتان ولا تعرفان التقبيل (١٦) » .

واذ تبدي تنليل ممانعة ، فان انليل يفترشها قسراً . فتحمل منه « سين » .
الاله القمر . وهنا يجتمع مجمع الآلهة - مجمع الخمسين من كبار الالهة والسبعة
الذين يحسمون الموقف - . فيأمر بنفي انليل من المدينة (١٧) .

وجدير بالاهتمام ، ان انليل ، في طريقه الى العالم السفلي ، يتخذ هيئة
ثلاثة ممن يقابلهم (الحارس ورجل نهر العالم السفلي وعبار الموتى) . اذ

(١٦) سموئيل ن . كريمر : اساطير سومر واكاد - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٨ .
(١٧) قارن ذلك ب : ثوركلد جاكوبسن - ارض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص .

فأنا نواجه ، هنا ، « أول امثلة التحول الالهي (١٨) » ، أي امكانية تحول القوة الطبيعية الواحدة الى قوى طبيعية أخرى . وبهياته الثلاث تلك يضاجع انليل وبنليل ، ويتركها حبلى بثلاثة آلهة .

ولعلنا نتبين في هذا التحول قدرة الاله على الاخصاب ، ممثلا في شخوص عديدة متباينة . وهذا من شأنه ان يدعم وظيفة الاخصاب التي انيطت بهذا الاله . وجانب آخر من المسألة نستكشفه ، فيعمق هذه الوظيفة ويجعلها أكثر شمولاً . ذلك هو وحدة الكون الجنسية ضمن تمايز مستوياتها التي منها الهيات الثلاث التي يظهر فيها انليل . فكأن « الواحد » ، وهو انليل ، يظهر في « الكثير » ، وهو تلك الهيات ومثيالاتها مما يرى ومما لا يرى الآن (١٩) .



(١٨) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر وأكاد - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٦ .
(١٩) هذا الاتجاه القائم على تحول القوى الطبيعية (الالهية) الى بعضها نتبينه في الكثير من الاساطير والقصص العربية القديمة ، بحيث يبدو لنا أنه احدى السمات الرئيسية في الدهنية العربية المعنية هنا . ذلك تعبر عنه بوضوح وقوة ، على سبيل المثال ، اسطورة أوزيريس وحورس . (انظر مجريات هذه الاساطير لمورة ضمن : ردولف أنتس - الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٤ - ٦٨) .

ب - « اينوما ايليش » تعبير انموذجي عن « التكوين البدئي » الاكادي

ب - « اينوما ايليش » تعبير انموذجي عن « التكوين البدئي » الاكادي
لقد اعلنا ، فيما سبق ، أن البحث في تصور التكوين الاسطوري
السومري يمثل مقدمة تاريخية وذهنية نظرية الى البحث في تصور التكوين
الاسطوري العربي القديم في ما بين النهرين ومناطق أخرى . ذلك لأن المقدمة
هنا ، تبرز بروزا قويا في الخطوات التالية التي تمثل ، بمعنى ما ، امتدادا
لها . وهي ، بذلك ، مقدمة ليس بالمعنى التاريخي التمهيدي فحسب .
انها ، كذلك ، مقدمة لذهنية هي نفسها وبمعنى أساسي جزء منها ووجه
منها .

من هنا الموقع ، نعمل على استنباط تصور التكوين الاسطوري الاكادي
(البابلي والاشوري) . واذا ما توجهنا صوب الرصيد الاسطوري
الاكادي ، فاننا نجد بعض الآثار التي طرحت ذلك التصور بكثير أو قليل من
الوضوح والتخصيص .

ولقد أشار صموئيل ن . كريمر الى أهم الاساطير الاكادية على هذا
الصعيد ، وذلك في سياق دراسة عجلت قدمها ضمن مجموعة دراسات
اسطورية أخرى لجمع من الباحثين . في مقدمة تلك الاساطير تبرز قصيدة
« الخلق » الشهيرة باسم « انوما - ايليش » .

والحق ، ان هذه القصيدة تقدم صورة فيها الكثير من التكامل عن تصور
التكوين الاكادي ، وان كانت « في واقع الامر مؤلفة أساسا بحيث تروى
قصة الخلق ، ولكن لتمجيد الاله البابلي مردوك ومدينة بابل ، غير أنها في
اثناء ذلك انما تقدم وتروي أعمال خلق مردوك فصارت بذلك مصدرا أول
لأفكار الخلق الاكادية (٢٠) » .

(٢٠) صموئيل ن . كريمر : نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨ - ٦٩ .

ومما له دلالة خاصة أن هذه الاسطورة كتبت باللغة الاكادية ، وأنها اكتسبت مصطلحاً اكديا في أواسط الالف الثاني ق.م ، ثم مصطلحاً اشوريا في الالف الاول ق.م . وهذا يعني أننا ، في الحالة الاولى ، نواجه الاله الرئيسي ممثلاً بمردوك . أما في الحالة الثانية ، فيبرز الاله آشور . كما أن هنالك صيغة سومرية سبقتهما ، يبرز أنليل فيها بمشابهة الاله الرئيسي . ولذلك ، فمن المرجح أنه كان له الدور الاصلي في الملحمة الاسطورية .

ولقد مارست هذه الملحمة دوراً اولياً في أحداث الاحتفالات بأعياد رأس السنة ، وخصوصاً في اليوم الرابع من هذه الاحتفالات . فلقد كان من شأن ذلك أن أسهم مبدئياً في ترميم وتعميق التصور الاسطوري التاريخي حول الوجود في أسيقته الثلاثة ، ما قبل التكوين ، وبعد التكوين ، والعصر المعاش . انه فعل ذلك ، وان بصور ساذجة يختلط فيها الموقف الدرامي الواقعي ، المنطلق من الوضعية الزراعية التي تحققت سلماً (عقم) أو ايجاباً (خصباً) على مدار السنة التي يحتفل بانقضائها وبدخول لاحقتها .

في ذلك اليوم الرابع « من عيد رأس السنة ، كان كبير الكهنة يتلو ملحمة التكوين . وكانت ترافق هذه التلاوة تعقيبات يرجح أن ليفا من الكهنة كان يطلقها ويردها مؤازراً كبير الكهنة . وعندئذ كان يحتفل بذكرى انتصار مردوخ على الهباء ، صاحب الجبروت . وكانت تخلد في الوقت نفسه أحداث موته التذكارية وقيامته من بين الاموات . فحين يربط المرء هذه الملحمة بالمشاهد الدينية التي كانت تمثل ، تأخذ الاعمال المنجزة بعد التكوين مدلولات أكثر اتساعاً (٢١) » .

تأخذ اسطورة « اينوما ايلش » - أي « عندما في الاعالي » ، المنحى القصصي الشعري التالي (٢٢) :

- (٢١) مارغريت روتن : تاريخ بابل - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٥ .
(٢٢) نعتمد هنا الترجمة التي أوردها فراس سواح عن الانكليزية في كتابه : مغامرة العقل الاولى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٤ - ١٠٩ ونشير ، في حينه ، الى بعض المواضع التي لعلها لم تترجم بدقة .

عندما في الاعالي لم يكن هناك سماء

وفي الاسفل لم يكن هناك أرض (٢٣)

لم يكن الا آبسو أباهم (٢٤)

وممو وتعامة التي حملت بهم جميعا

يمزجون أمواهم معا

قبل أن تظهر المبراعي وتتشكل غياض القصب

قبل أن يظهر للوجود أي من الآلهة الآخرين

قبل أن تمنح اسماءهم وترسم أقدارهم

في ذلك الزمان خلق الاله في داخلهم

ان ذلك الموضوع من النص - متما بمواضع أخرى من الاسطورة - يتضمن أربعة محاور ، تحدد لنا أبعادا أساسية في تصور التكوين المعني هنا . فهناك ، أولا ، محور الزمن والوجود البدئي حيث العماء والاختلاط واللاتعين ، ممثلا ذلك كله بآبسو الاب وتعامة الزوجة وممو الوزير . وهناك ، ثانياً ، محور الزمن ، الذي تكون الآلهة فيه ضمن تلك الوضعية الاولى . أما المحور الثالث فيتحدد بالفعل التكويني ، بمشابهته تفوهاً بالاسماء ورسماً للاقدار . أخيرا المحور الرابع ، وينهض على التناقض الكوني، بصفته ناموساً كونياً شاملاً .

(٢٣) هذا الشرط من الاسطورة ربما كان من الادق أن يثبت على النحو التالي : وحيث لم يكن تحتها أرض . ذلك لان استبدال « تحتها » بـ « وفي اسفل » يستجيب لتصور رئيسي في الذهنية الاسطورية العربية ، الخاضعة للبحث هنا . ذلك هو الافصح عن الشائبة الكونية ، بما في ذلك الشائبة الكونية . فالسماء و «تحتها» يمثلان ثنائية مفصحا عنها ويمكنها ، في أسيقة معينة ، أن تكتسب طابعا تناقضيا ، على النحو الذي أتينا عليه سابقا . (قارن ذلك بـ : ثوركلد جاكوبسن - أرض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٢٠٠) .

(٢٤) أبوهم .

ولعل تلك المحاور تمثل أهم ما يعيننا من البحث في المسألة المطروحة هنا . ان الانطلاق من تصور الزمن والوجود البدئي هو ، بصيغة أخرى ، الانطلاق من المياه البدئية العذبة (آبسو) والمالحة (تعامة) ، والمثلة بالسحب والضباب (ممو) : « انما الكل ماء : لا مستنقع ولا جزيرة ، حتى ولا آلهة (٢٥) » .

اما الدلالة الخاصة بذلك فتتمثل بعنصرين : (١) لا وجود لعدم مطلق . ومن ثم ، لا تكوين من مثل هنا لعدم . (٢) الماء هو الوجود الاول الازلي . وكلا العنصرين هذين يوثقان بقوة الى مادة طبيعية ، ساذجة منحدره من وضعية اقتصادية زراعية ، جرى الحديث عن معالمها الرئيسية فيما سبق .

وقد كنا ، في حينه ، قد أشرنا الى ان ذينك العنصرين يمتلكان مكانا مهيمننا في تصور التكوين الاسطوري العربي القديم عموما . ذلك ان الذهنية الاسطورية العربية لم تعرف معنى لعدم مطلق . فالزمان والمكان يمثلان ، من منظور هذه الذهنية ، ملاء وجوديا في الاسيقة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل . اما الخلاء الوجودي فهو خارج حدودها .

وأذا ما دققنا بمزيد من التخصيص في المسألة ، فاننا واجدون انها تتصل بأكثر من سبب بمعرفة أهل ما بين النهرين بطبيعة أرضهم . فأرضهم تلك ، التي تكونت من الطمي المتراكم عند التقاء (اقتران) الماء العذب بالماء المالح ، قدمت لهم الانموذج الامثل لتكون السماء . فهذه - وقد ظهرت لهم شكلا من اشكال الجماد ، اي كالارض - اكتسبت نفس السياق التكويني . وبعد اذ ذاك وضمن هذا السياق نفسه ، رفعت الى مكانها العلي النائي (٢٦) .

تلك العملية (الكلمة) الالهية المنطوقة تمثل بداية الكون ونهاية الفوضى . وهذا يسمح باستخلاص ان الكون - ممثلا بقواه الالهية الخالقة - تميز منذ

(٢٥) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠١ .

(٢٦) لاحظ ذلك بالعلاقة مع ثوركلد جاكوبسن - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٠٢ .

بدايته عن مرحلة الفوضى والعماء السابقة تميزاً نوعياً . ان هذا « التميز النوعي » يمتلك أهمية خاصة، على الصعيد المعني هنا . فهو يفضي الى اقرار ضمني اولي بوجود تاريخية للعالم تتمثل بانتقاله من الفوضى الى النظام ، ومن العماء والاختلاط الى التعيين والتبلور ، ومن السلطة الفاشمة الى السلطة الهادفة .

هكذا يتضح محور « الزمن » الذي سبق « التكوين » ، و « الزمن » الذي ادى اليه . اذ في ذلك الزمن الاول البدئي « خلق الالهة في داخلهم لحمو ولحامو .. » . فالخلق - التكوين - يبرز هتاً من حيث هو عملية ذاتية « داخلية » اولاً ، وبمثابته فعلاً ثنائياً مشروطاً بقطبين اثنين ثانياً . وما يسم العلاقة بين هذين الاخيرين هو انها ذات بعد وجودي وآخر اخلاقي (ديني) .

ان تصور الزمن ، من موقع الذهنية الاسطورية العربية ، يكتسب عبر تلك الوضعية المركبة - الخلق الذاتي المشروط بفعل ثنائي والمتضمن بعداً وجودياً وآخر اخلاقياً دينياً - افقاً تاريخياً ، بمعنى محدد : ان بدء التكون ونهاية العماء سوف يبقيان الشريط الدائري الابدي ، الذي تنصهر فيه حركة مجتمع ما بين النهرين . وبذلك ، فالعود الدوري والدائم الى بداية التكوين - وهي نهاية العماء - والى نهاية العماء - وهي بداية التكوين - يتحول الى جدلية الفعل الاجتماعي الزراعي في المجتمع المشار اليه ، والى جدلية التصور الاسطوري ، المتولد عنه والفاعل فيه .

هاهنا نتبين خطين متداخلين متلاحمين ، هما الازلية والابدية . فالعود الى الازلية ، اي الزمن المائي البدئي ، هو عملية مقتبنة بتتابع الفصول الاربعة ، وبالتخصيص بفصل الجفاف (الصيف القاطن) ، وبفصل الخصب (الربيع المحيي) .

وبذلك ، فالازلية هي عملية ذات حدين ، حد البداية والنهاية، وحد النهاية والبداية . ولكن الازلية - البدئية باعتبارها نهاية وبداية ، تشير ، في نفس الحين ، الى الابدية : ان ما قد تكون مرة ، يفدو قدراً رسم ونفذ من قبل صناع القدر ، الالهة . وهذا ، بدوره ، يعني ان الابدية هي كذلك ، اي

أبدية ، بما هي عود دوري الى الازلية ، وتجاوز دوري لها .

ومن هنا ، تتضح الدلالة العملية والوجودية (الاسطورية الذهنية)
لـ « رأس السنة » . فهذا ينطوي على تصور البدء نهاية والنهاية بداية .
واذا ما رغب الناس في تعميق البداية الجديدة - رأس السنة - باتجاه
الاخصاب والاثراء ، فلا بد من الاحتفاء بها بالصورة اللاتقة القصوى . ومن
طرف آخر ، اذا ما رغب الناس في ابعاد شبح النهاية الاخيرة ، فلا بد من
تسليط كل الاسلحة النافذة ضدها . من هذا وذاك تنحدر المعاني الاسطورية
البعيدة والقريبة لممارسة الطقوس السحرية العملية والاسطورية الذهنية
على اوسع نطاق ، وخصوصا منها تلك التي ترافق احتفالات رأس السنة .
اذ أن هذه الطقوس لاتمثل، هنا، فعلا مقحما على الطبيعة الالهية . انما هي
متحدرة من صلبها ، ضرورة بالنسبة اليها ، كما هي - الطبيعة - ضرورة
بالنسبة الى تلك الطقوس المجسدة انسانيا (٢٧) .

(٢٧) تخبرنا مارغريت روتن بتفصيل عن مجريات احتفالات رأس السنة في بابل ، وذلك على
نحو يؤكد الاهمية الكبرى لهذه الاحتفالات في المجتمع البابلي (مارغريت روتن : تاريخ
بابل - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٣١ - ١٤٨) . فهي اثني عشر يوما . بيد أنه
« لا تزال ذكرى الاحتفال بأول يوم من عيد رأس السنة الجديدة مجهولة .

الثاني من نيسان : ينهض كبير الكهنة قبل ساعتين ، ويفتسل بماء الفرات ، ثم
يدخل قدس اقداس هيكل مردوخ ...

الثالث من نيسان : بعد الصلوات الاولى ، يسندعي كبير الكهنة رجالات الفن ،
ويقدم لهم الذهب .. فيقوم هؤلاء بصنع تماثيلن ذهبيين .. ، أحدهما يحمل ثعبانا ،
والاخر عقربا .. وينصبان في الهيكل حتى مجيء اليوم السادس .

الرابع من نيسان : تبدأ الصلوات والاحتفالات باكرا .. وبعد وجبة المساء الحقيقية ،
يتلو كبير الكهنة امام مردوخ ملحمة التكوين الشهيرة ...

الخامس من نيسان : .. يدعو كبير الكهنة معزما يحمل ماء طهورا ونارا وبخورا ،
ليقوم بتطهير الهيكل . ويقطع أحد المضحين رأس خروف (رأس حمل ..) ثم يرمي



بطبيعة الحال ، لم يكن لتصور الزمن البدئي والزمن التاريخي
(التكويني) أن يتبلور على ذلك النحو بعيداً عن تصور مماثل للمكان .
فاذا كان الزمان زمن الازلية والابدية ، وكانت هاتان مقترنتين ؛ « رأس
السنة » والاقوات الاخرى التي تحمل نفس دلالات رأس السنة ، فان المكان
هو تجسيم تلك الازمنة بصور تجعل منها مناسبات مستهدفة ، يعمل
الانسان ما بوسعه للمحافظة على دلالاتها وذكرياتهما . ف « الراية » ، التي
تمثل نقطة « البدء » في التصور الاسطوري هنا ، هي تلك التي تتحول الى
« سماء » والى « الهيكل المقدس » ، الذي يشرف الاله منه على شؤون مخلوقاته .

ان مردوك ، الاله المرشح لمنازلة تعامة في معركة كونية ضارية حفاظا
على كرامة الالهة المهذورة ، يخاطب هؤلاء :

اذا كان لي حقاً أن أكون المنتقم لكم

قاهراً لتعامه وحافظاً لحياتكم

فاني اطلب أن تجتمعوا وتعلنوا علوي وسمو قدرتي



جثته في النهر . ويبدو أن لدينا في هذا نموذجاً مماثلاً (لكبش المحرقة) .. وعلى اثر
هذا التحول ، كان يعتقد بأن العقاب رفع من المجرم الحقيقي ...

السادس من نيسان : .. كانت تقام ربما أيضاً مشاهد (سر آلام مردوخ) . وكان
ينبغي أن يمثل هذه الدراما أشخاص أحياء بدل التماثيل .. وقد جاءت تلك النصوص
تحت هذا العنوان (موت وقيامه بعل - مردوخ) .. ولما كان عيد رأس السنة رمزاً
للحياة المتجددة ، فقد كان الملك يشترك في مراسم يفترض فيها انها تمنحه سلطاناً متجدداً ...

التطواف الكبير في اليوم الثامن .. عودة الاله مردوخ هي التي ستعود الى (البروز)
أو (الظهور) في المدينة . وبإمكاننا أن نفترض انه في بابل ، كما في مصر ، كانت توجد
تماثيل خشبية .. وثمة مراسم مثل (فتح الفم) أو (تطهير الفم) ..

اليوم الحادي عشر . الرجوع الى بابل .. ويقاد مردوخ الى (غرفة زفافه) .. وكان
ينتهي عيد الاكيتو (بزواج مقدس) .. فقد كان عيد رأس السنة ذكرى الدين البدائي
الذي لم يغب أبداً عن بال الدين البابلي .

اليوم الثاني عشر .. يعود الاله نابو الى يورصيبا ، ويعرد الآخرون ... «

فهنا نثبتين تصور « العلو والسمو » منطويا على بعدي الزمان (الأزلي
الأبدي) والمكان العالبي (السامي الرفيع) . بيد أن « تقسيم العمل
والسلطات » يقتضي تخصيص آلهة للسماء وأخرى للأرض . ومن ثم ، فالمكان
تجسيم للفعل الإلهي ضمن ذينك البعدين . وإذا ما استعدنا تصور « الرابية
الأولى » في أذهاننا ، فإننا نصل إلى أن المكان – مثله مثل الزمان – أزلي
وأبدي . فحيث برزت تلك « الرابية » في صيغة تماذج بين الماء العذبة
والماء المالح ، أي في صيغة التقاء عناصر أرضية ، فإن وحدة المكان
الأرضية والسماوية مثلت تعبيرا عن وحدة الكون المكانية .

وهنا ندرك الدلالة الكونية لما أضفي على مردوك من سمات اعتبرت
مكونة لشخصه ومحددة له وللإسم الذي أطلقه (أنليل) عليه :

وبما أنه خالق المكان وصانع الأرض الراسخة

فقد دعاه الأب أنليل « سيد الأرضين » .

لنلاحظ الاقتران بين « خلق المكان » و « صنع الأرض الراسخة » !
فلقد نظر إلى الأرض على أنها تعدل المكان عموما . ذلك لأن مصدر « المكان »
الكوني هو الأرض – الرابية ، تلك التي جسدت العلو والتميز والسمو ،
وكمنت وراء « انبعاث » السماء . وهذا يعني أن السماء هي ، وفق ذلك
التصور ، الأرض المترتبة إلى العلاء بثمارها اليانعة المنخبة .

إن « سيد الأرضين » هو التعبير الأوفى عن وحدة الأرض بالسماء
والسماء بالأرض ، وعن أن السماء هي الصورة « الاسطورية » عن الأرض
الواقعية . وإذا اعتبر مردوخ « خالق المكان وصانع الأرض الراسخة » ،
فإن هذا تأكيد على الفعل الإلهي (القدر) في تحويل الموجود إلى
المتكون . أي أننا هنا لا نواجه مولوداً دون والدين (والوالدان في هذه
الحال هما الإلهان آبسو وزوجته تعامة) : إن ما لم يكن متوضعا ،
يفدو كذلك بفعل إلهي منطوق ، مجسم بتناسل جنسي .

أما وحدة الكون الزمانية المكانية فهي كذلك ، أي وحدة ، لأنها تنطوي على مركز وعلى أطراف . فالمركز هو المكان الزماني الذي منه تكتسب الاطراف معانيها ووظائفها . وهذا المركز لا يمكن أن يكون إلا في السماء ، في العلاء . كما لا يمكن أن يكون خارج « المسار الأكبر » بل أنه يلتحم بهما ، ويغدو هو وإياه أمراً واحداً . وهكذا ، فان «مردوخ» الظافر في معركته ضد تعسامة ، يكافئه الآلهة بأن يطلق كل واحد منهم اسماً من أسمائه ، أي سمة من سماته الكونية الخالقة . من ذلك :

« لوجالونا » العظيم الرفة بين الآلهة

« اركينغو » . . .

موجه الآلهة ورفيقهم ، واضع أسس المملكة

« ايزيكور » الا فليتبوا مكاناً عالياً في بيت العبادة

سكان الاقاليم الاربعة من صنع يده (٢٨)

لا إله غيره يعرف يومهم الموعود

« آدو » سيكون اسمه . الا فليفظ السماء

الا فلتمزق رعوده الغيوم وتعط للناس حياة تحت

« نيبرو » القيم على مسالك السماء والارض

فنيبرو هو النجم الساطع في السماء

سيكون اسمه نيبرو الذي يشغل مكان المركز

الا فليحفظ مسارات النجوم في السماء

وبما أنه خالق المكان وصانع الارض الراسخة

فقد دعاه الاب انليل « سيد الارضين »

(٢٨) يديه .

نخلص من ذلك الى ان الزمن « البدئي » ، الذي تكون الالهة (اي القوى الطبيعية المتعددة والمقتسمة) فيه ، هو بدئي أزلي بقدر ما يكون المكان بدئياً أزلياً . وهو ، كذلك ، أبدي بقدر ما يكون الثاني (المكان) أبدياً . أما تجسيم هتين الوضعتين فيبرز عبر ما أطلق عليه « وتسنك » التصور الدرامي للطبيعة (٢٩) فوق ذلك ، تهزم الشمس (الضوء الساطع (٣٠)) في كل صباح « الظلام والهيولى ، كما هزمتها يوم الخليقة الاولى ، وكما تهزمها كل عام في يوم رأس السنة الجديدة . وهذه اللحظات الثلاث تلتئم ، فيشعر البدائي أنها واحدة من حيث الاساس (٣١) » .

وهنا تتضح آفاق الاتساق والتجانس بين المحور الاول والمحور الثاني من المسألة المطروحة ، وذلك عبر النقطة الرئيسية التالية ، وهي أن « خلق » الالهة هو نفسه يتم بتوالد ذاتي ومن موقع الوضعية البدئية - الأزلية ، دون الاشارة الى فعل خالق من لاشيء .

وإذا ما انتهينا الى هذه النقطة ، فاننا نواجه المحور الثالث من تصور التكوين ، كما تقدمه الذهنية الاسطورية الاكادية - وهي أحد مظاهر الذهنية الاسطورية العربية القديمة - . ذلك هو الفعل التكويني بمشابهته تفوهاً بالأسماء ورسماً للأقدار .

ان الوجه الرئيسي ، الذي يبرز هنا ، يتمثل بالقدرة الالهية على الخلق (التكوين) عبر التفوه باسم ما يرغب في خلقه . ولقد كنا ، فيما سبق ، قد أوردنا بعض الملاحظات حول ذلك . والآن نعالجه في سياق ما نحن

(٢٩) انظر ذلك في : هـ. وهـ. ا. فرانكفورت - المدخل ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٧ .
(٣٠) يطلق على مردوخ ، ضمن سمات أخرى ، سمة ابن الشمس المتألق ، كما يرد في « اينوما ايليش » :

من أنجد آباءه الالهة وقت مخنتهم

حقاً انه ابن الشمس المتألق .

(٣١) هـ. وهـ. ا. فرانكفورت : المدخل - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

بصدد البحث فيه . ف « النطق » أو « التفوه » يظهر ، هنا ، معادلا معادلة مطلقة ل « الخلق » .

لندقق في الاشطر التالية من « اينوما ايليش » :

قبل أن يظهر للوجود أي من الآلهة الآخرين

قبل أن تمنح أسماءهم وترسم أقدارهم

في ذلك الزمن خلق الآلهة في داخلهم

« لحمو » و « ولحامو » ومنح لهما اسماهما

ان الظهور الوجودي يبرز لنا على انه فعل الاسماء لمن يتجسد بهم هذا الظهور . ف « القبل » يعني ، وفق ذلك ، عدم التعيين الكوني ، أي عدم التسمية . وهذا واجهناه في اطار وضعية العماء والفوضى والاختلاط ، ممثلة بالمياه البدئية . أما « البعد » فيتحدد ، على العكس من ذلك ، بالتعيين الكوني ، أي بالتسمية . وهنا ، نتبين العماء وقد أصبح ضياء (شمسا) متألقا ، والفوضى نظاما ، والاختلاط تميزا وتعيينا .

ان هذا التصور الاسطوري عن « الكلمة » هو ، لذلك ، التصور الاسطوري عن « التكوين » . وجدير بالذكر أن « الكلمة » هنا ، تمثل فعلا منظوقا من مالك الاقدار . ان (تعامة) التي عينت (كينغو) ، زوجها الجديد ، قائدا لجيشها المهيا للمعركة ضد ابنائها من الآلهة المحتجين التمرديين وانتقاما لزوجها المقتول آبسو ، تخاطبه كما يلي :

ليعل اسمك فوق جميع الآلهة الانوناكي

ثم اسلمت اليه الواح الاقدار واحاطت بها عنقه قائلة :

ليكن امرك نافذا لا يتبدل ولتكن كلمتك ماضية لا ترد

لتنفرج شفطاك وتسكت اله النار

فالكلمة امر الهي ، مقدر لا راد له . ولسكنها تحوز على هذه الفاعلية
الخالقة في صيغة « تعويذة » تتلى ، فتحدث الفعل المطلوب . اذ فيها تكمن
القدرة السحرية القطعية . ولذلك ، فحين اختارت (تعامة) قائد جيشها
الجديد (كنفو) ،

أسلمته الامانة وأجلسته في الجمع قائلة :

لقد قرأت عليك تعويذتي وجعلتك عظيما في مجلس الآلهة

وكذا الامر فيما يتصل بـ (ايا) « العليم بكل شيء » . فحالما نفذ
« ببصيرته » الى خطط المتأمرين (آبسو) أي الماء العذب و (ممو) ،

(صنع) من أجلها تعويذة سحرية .

بمهارة فائقة صنع تعويذته المقدسة .

تلاها ورماها فوق سطح الماء .

فجلب عليه النوم العميق .

نام « آبسو » وغرق في سبات دونما حراك .

والسألة تبرز بمزيد من الوضوح في العلاقة القطعية الأمرة بين النطق
والفعل في شخصية الاله مردوخ ذي « الكلمات والقول الذي لا يخيب » .
فهو يخاطب أباه الاله والآلهة الآخرين ، الذين رأوا فيه الاله القادر على
التغلب على تعامة :

هل لي ان افه (٢٢) بكلمتي فأقرر المصائر بدلا عنك ؟

وقالوا لمردوك بكرهم :

سسلطانك ايها اليرب هو الاقوى بين الآلهة .

مر بالفناء ، وبالخلق يكن لك ما تريد .

(٢٢) افوه .

ليفن الثوب بكلمة فمك ،

وليرجع كما كان الامر كاملا بكلمة اخرى .

فنطق بفناء الثوب فزال ،

ثم أمر به فعاد ثانية للوجود .

إن إفناء الثوب وارجاعه الى حاله الأولى يعتبر ، هنا ، ضرباً من الإعجاز الالهي الخالق . فالنطق بفعل الأمر « كن » يعني ، ضمناً وإطلاقاً ، حدوث فعل الأمر ، أي أن « يكون » . وهذا يشير الى انتفاء وجود فسنحة زمانية وجودية بين فعل الأمر ومفعوله : ان ارادة شيء من قبل الخالق ، يعني أن يكون ، حقاً .

ومن المهم القول بأن اقتران المفعول بفعل الأمر الالهي اقتراناً وجودياً (انطولوجياً) ، لا يدرك الا من موقع أن مردوخاً هو :

خالق البشر أجمعين . .

العلي بين أقرانه من الآلهة وسيدهم أجمعين

مالك الحكمة كلها واسع الفهم عميقه

واسع الفهم ملتمع التفكير

فإله من هذا الطراز ، هو وحده القادر على فعل كل شيء . إذ أن امتلاكه **الحكمة كلها** هو ما يجعل منه ذلك . واذا كانت هذه الحكمة هي « الأقدار » ، أقدار الكون كله ، فإن ما قام به مردوخ مباشرة بعد هزيمته (كنفو) ، قائد جيش تعامة وزوجها ، كان أن

جرده من الواح الاقدار التي امتلكها دونما حق شرعي

تلك « الأقدار » ، أو « المصائر » ، هي نواميس الكون . ولكن اذا كان الاله هو الكلمة ، وكانت الكلمة هي هذه الاقدار (المصائر) ، فإن

الاله يقدو هو نفسه تلك النواميس الناظمة الضابطة للكون . وهذا ما يقودنا ، ثانية ، الى تصور وحدة الكون المجسمة بالاله الواحد (القدر الواحد - الكلمة الواحدة - الناموس الواحد) . كما يؤدي بنا الى تصور التمايز الكوني ضمن وحدته ، مجسماً بتعدد الآلهة العاملة تحت هيمنة ذلك الاله الواحد .

ولعل ذلك التصور الخاص بالوحدة والكثرة (التمايز) يبين جلياً عميقاً عبر استعراض الاحتفال الذي يقيمه الآلهة الخمسون - بمن فيهم آلهة المصائر السبعة - على شرف مردوخ الظافر . فهؤلاء - وعددهم **خمسون** - يتنادون ليعلنوا للملأ أسماء **الخمسين**، الاسماء المقدسة (الحسنى) :

ثم جلسوا ليعلنوا أسماءه

وكلهم يذكر أسماءه في المكان المقدس

تعالوا نعلن الملأ أسماء الخمسين

ولتبق دروبه وفعاله مشعشعة أبداً

« مردوك » هو اسم مولده الذي دعاه به جده آنو

واهب المرعى وموارد الماء . مالىء العنابر بالآون

حقاً انه ابن الشمس المتألق

في الق ضيائه فليرتع الآلهة على الدوام

وقبل ان يتفوه الآلهة بتلك الاسماء الخمسين ، يعلنون ان مردوخ اياً كان الاسم الذي دعي به من تلك الاسماء الخمسين، فانه يبقى وسيبقى **الاله الواحد** ، « هنا » :

أما نحن فبأي اسم دعونا سيبقى هنا

هاهنا في هذا السياق ، تتضح العلاقة الوثقى بين الوحدة والكثرة ، بين الواحد والخمسين . انها وحدة جدلية من طراز اسطوري عميق . الدلالة . واذا كان الامر كذلك ، فان « الخمسين » تنطوي على « الواحد » وتشير اليه ، كما ينطوي « الواحد » على « الخمسين » ويشير اليها . وتبلغ المسألة ذروتها حيث يفقدو لفظ « خمسون » اسما دالا على مردوخ نفسه اي أن « كلمة » (خمسون) تصبح هدفا بذاته : ايا ايها « الخمسون » ! . انك « الواحد » -

وكل الاسماء التي دعاه بها « الايجيجي (٣٣) »

سمعها « ايا » وابتهجت بها نفسه

قائلا : هو الذي عظم اسماءه آباؤه

سيكون نظيرا لي وسيكون اسمه « ايا »

وسيفقدو القيم على حقوقي جميعها (وسلطاتي)

وبالاسم « خمسون » الآلهة العظام

دعوه ، لأن اسماءه خمسين (٣٤) ، وبذلك جعلوه معظما .

واذا ما بلغنا هذه النقطة من طرح المسألة ، فاننا نكون قد ولجنا حدود المحور الرابع في تصور التكوين الاسطوري الاكادي ، من حيث هو أحد أوجه الذهنية الاسطورية العربية القديمة .

ان « التناقض الكوني » يبرز ، ضمن ذلك التصور ، بصفته ناموسا كونيا شاملا . وهو ، في ذلك ، يظهر في مستويين . الاول يتسم بكونه تمايزا وظيفيا . أما الثاني فيتحدد بوصفه تقاطبا صراعيا وظيفيا .

ان التمايز الثنائي الوظيفي نتبينه في نطاق التكامل الوظيفي بين ظاهرتين .

(٣٣) « الايجيجي » اسم الآلهة الخمسين .

(٣٤) خمسون .

كونيتين ، مثل الارض والسماء (تحت وفوق) والآلهة والانسان ، أو بين الواحد (سيد الآلهة) والاثنين (أحد الآلهة المؤتمرين بامرة السيد) الخ فاذا كانت ظاهرتان متميزتين على النحو المذكور ، فان تمايزهما يجسد فعلا وظيفيا منوطا بهما . فكل منهما تنهض بوظيفتها بصورة تتم وظيفة الاخرى . وهذا هو ، بالاصل ، المقصود بالوجود المنظم ، أي المكون .

ان عملية الخلق (التكوين) نفسها تمثل ذلك التصور . فهي تتم عبر فعل توليدي انساني يقوم به أبسو وتعامة ، الزوجان الالهان . اذ بغض النظر عما سيحدث مع تعامة ، فان علاقتها الاصلية بأبسو هي علاقة تكامل لا تخرج عن دائرة التمايز ، أي لا تصل الى صراع بين الطرفين . وهذه الوضعية تتصل بالتجريد الساذج الخاص بافتراض وجود الاعالي حيث « لم يكن هناك سماء » ، ووجود الاسافل حيث « لم يكن هناك أرض » . فكلا البعدين ، السماء والارض ، مناطة بهما وظيفتان رئيسيتان ، هما اضافة الملاء في خلاء الاعالي ، واضفاء الملاء في خلاء الاسافل .

تلك المناقضة بين طرفين هي صيغة مقابلة وموازنة بينهما . وهذا - اذا عدنا الى فكرة الانفصال النسبي لانسان تلك العصور عن الطبيعة - يقدم وجها آخر من اوجه عملية الانفصال تلك : ان وعي المناقضة يشكل علما أساسيا من علامات النهوض الفكري الثقافي ، ومن خلفه وإلى جانبه النهوض الاقتصادي والسياسي الحضاري .

في احدى الابتهالات التي يخاطب فيها مردوك ، يقول مؤلف أو مؤلفوا الاسطورة :

ليعل اسمك فوق جميع آلهة الانوناكي

ان الافتراض هنا قائم ، ضمنيا ، بان مردوخ وان جسد الواحد بالكثير المنتشر في كل الارحاء الكونية ، فانه هو الاعلى ، وان الآخرين من الآلهة

هم الادنون(٣٥) . ان التصور هذا ليس ذا طبيعة انطولوجية . انما هو ذو بعد وظيفي . ذلك أن « العلو » يناقض بـ « الدنو » على أساس من أن الأول ، كما الثاني ، ينجز فعلا وظيفيا ، هو الاحاطة والعناية بالكون .

ان تصور التناقض بصفته تمايزا وظيفيا يتصل اتصالا وثيقا بتصوره تقاطبا صراعيا وظيفيا . فمن الاول يمكن أن يتولد الثاني . كما يمكن الاول أن يحافظ على شخصيته ، بحيث لا ينقلب الى تقاطب صراعي .

ان شخصية تعامة ، في مراحل الخليقة الاولى ، تمثلت ، كما رأينا في بداية « اينوما ايليش » ، بكونها حاملة الخصب ، أي الاكوان الجديدة بهيئة الآلهة الجديدة . فحيث

لم يكن إلا آبسو أباهم

وممو وتعامة التي حملت بهم جميعا

كانت تعامة احد طرفي العملية التكوينية الكبرى . ولكن مجرى الاحداث اللاحقة يطرح امامنا صورة لصراع عنيف بينها وبين من حملت بهم : ان تمايز تعامة عن آبسو في البدء ، كان ذا وظيفة اخصائية كبرى . ولكن فيما بعد ، تكتسب تعامة وظيفة تدميرية ، تكمن في انهاء الآلهة الذين ولدتهم ، أي تدمير الكون . وهنا ، ينشأ التقاطب الصراعي بينها وبين أولئك ، ليولد وضعية جديدة ، تقوم على تمايز (تناقض) وظيفي بين مردوخ والآلهة الخمسين .

والمسألة هذه تبدأ ، حيث تنشأ كراهية تعامة للآلهة (ابنائها) . فلقد فوت

(٣٥) اتساقا مع هذا الموقف الوظيفي ، تسمح الاسطورة بتصوير الانوناكي موجودين في الاعلى والاسفل معا ، دون أن ينقص ذلك شيئا من القيمة الانطولوجية والوظيفية لمردوخ ، الاله الاعلى :

قام مردوك الملك بتقسيم

جميع الانوناكي في الاعلى وفي الاسفل .

هؤلاء الابناء الفرصة على ابيهم (آبسو) ، الذي خطط لتدميرهم . ذلك
انهم غدوا له مؤلمين :

لقد غدا سلوكهم مؤلماً لي
في النهار لا استطيع راحة وبالليل لا يحلو لي رقاد
سأدمرهم واضع حدا لكل ما يفعلون
ليخيم الصمت من جديد ونخلد الى النوم

ان (آبسو) ، الذي مثل المياه العذبة البدئية الاولى ، يجد نفسه محاطاً
بلجة من الحياة الكونية تفسد عليه صمته العميق . فيحضر للانتقام ولكن
ابناءه ، كما اشرنا ، يفوتون الفرصة عليه فيفطرون به ، قبل ان يتغدى بهم .
وكان على رأسهم « ايا العليم بكل شيء » ، والذي نفذ ببصيرته الى خططهم .
ولكن تعامة الام والزوجة كانت اول من رفض خطة زوجها آبسو في
تدمير ابنائهما . وقد عبرت عن ذلك بسؤال يكثف ، بعمق ، تصور التناقض
الصراعي الوظيفي :

لماذا تدمر من وهبنا لهم الحياة ؟

بيد ان الموقف مايفتأ ان يكتسب اتجاهاً آخر ، متناقضاً بصورة حادة .
فتعامة ، التي طرحت ذلك السؤال ، هي نفسها التي تطالب ، تحت ضغط
واغراء قوى « الشر » :

... فلندفع العاصفة

دعونا نشعلها حرباً عواناً ضدهم دعونا

ويتأزم الموقف باتجاه تناقض صراعي بين الطرفين الخصمين . فيصبح
« كينفو » ، زوجها الثاني ، قائد جيشها المحارب . ويغدو « ابا » قائد
الجبهة الاخرى الالهية . ولكنه مايفتأ ان يتخلى عن هذه المهمة ، خوفاً من
ان يخفق . ان (ايا) ذاك يتوجه الى جده (انشار) ، لينقل اليه ماسمعه
من قرارات اتخذتها تعامة للحرب ضدهم ، فيخاطبه قائلاً :

اي ابتاه : تعامة التي حملت بنا تکرهنا
والام هابور خالقة الاشياء جميعا
ملأت اجسادها سما بدل الدماء

هاهنا تكمن نقلة ضخمة من الخصب الى العقم ، ومن الحب الى الكره ،
مجسمة بذلك تناقضا صراعيا بين خصمين لا وجود للواحد منهما مع الآخر .

ولكن (ايا) اذ يعلن عدم قدرته على القيام بمهمة الحرب القادمة الضارية ،
فاننا نواجه حدا جديدا من التناقض الصراعى . يحدث هذا مع قبول
مردوخ القيام بتلك المهمة . فهو يبادر انشار ، المستغرق في صمت قلق ، قائلا :

اي انشار لا تصمت

سوف اذهب لاحقق ما تفكر به

من من الرجال قد اشهر سلاحه ضدك ؟

اتراها تعامة - وهي الانثى - قد فعلت ذلك ؟

ابي ايها الاله الخالق اسعد وابتهج

فقريبا ساجعلك تظا عنق تعامة

ان اعطاء التناقض الصراعى حدا انوثيا - ذكوريا (بيولوجيا) يدخلنا في

في دائرة لم نعهدها من قبل .

اما ذلك الحد فقد واجهنا من قبل بصفته تمايزا تناقضا (وظيفيا) .
كما تعرفنا اليه من حيث هو ناظم الممارسة الطبيعية والانسانية بصيغة الفعل
الجنسى . والحق ، اننا نواجهه مثل ذلك الموقف بدهشة . لان احدى
الخصوصيات الاكثر اهمية للذهنية الاسطورية العربية القديمة ، ومن
ضمنها الاكادية ، تكمن في اعتمادها ذلك الفعل الجنسى اساسا كبيرا لها .
واذن ، ما الموقع الذي علينا الانطلاق منه لتفهم هذا الامر ؟

لعلنا نتبين اجابة عن السؤال المطروح في الوضعية المتمثلة في تقسيم

العمل وإبعاده التي اكتسبها ، في حينه . فعلى هذا الصعيد ، يمكن القول بأن المرأة كانت تبعد أكثر فأكثر عن دائرة النشاط الاجتماعي والاقتصادي والفني (الأسطوري) ، القائم على المساواة الحقوقية مع الرجل . وقد أتينا ، في موضع سابق ، على القول بأن النساء والعبيد حرّموا من المساواة الحقوقية في المجتمعات البدائية وفي المشاعات البدائية الزراعية (٣٦) .

وهناك من المعطيات الأسطورية الفنية ما يشير إلى ذلك . فالتحول الذي طرأ على الشخصية الأنثوية الأسطورية (باندورا) لدى الهنود الأميركيين الجنوبيين هو تحول من باندورا الخصب والمساواة مع القوى الذكرية الفاعلة إلى باندورا المضطهدة . وقد حدث هذا مع الانتقال من صناعة الفخار من كونها نشاطا منزليا تنجزه المرأة إلى كونها نشاطا اقتصاديا واسعاً دخل حيز العمل الحرفي الذكري . أما التعبير الفني التجسيمي لذلك فيتمثل بالتحول من « المرأة بشكل جرة » إلى « المرأة مع جرة » . إذ هاهنا نواجه المرأة في مجتمع السيادة الاقتصادية والاجتماعية والجنسية للرجال ، بحيث تقترن بتصور الخطيئة واللعنة (٣٧) .

إن تعامة ، الأنثى سوف يطاء عنقها مردوك ، الرجل ، مع كل الآلهة الذكور الآخرين . والتناقض الصراعي هذا وإن أخذ يطرح نفسه ضمن لوحة الذهنية الأسطورية العتيقة ، فإنه لم يقض على تناقض الذكورة والأنوثة بمثابته تمايزا وظيفيا هاما في العملية الكونية البنائية . وهذا ما نتبينه في الصفات التي يطلقها الآلهة على مردوك المنتصر . فهو

... العمود الفقري الذي يحفظ تماسك العائلة

الذي محق من الآلهة اتباع تعامة وصنع من أجسادهم بشرا

(٣٦) انظر: موريس غودوليه - الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية - نفس المعطيات

المقدمة سابقا ، ص ١٩٩ .

(37) See : Karsten - The civilisation of the south American indian ,

P. 34 — 35, 240 — 241, 251 — 252 . Briffault - The Mothers, I,

96 — 110 . (in : G. Thomson - Ebenda, S. 32 — 33) .

ان تصور التناقض الصراعي يغدو ، في الذهنية الاسطورية الاكادية
(العربية) ، اتجاها كونيا شاملا الى جانب التمايز (التناقض) الوظيفي .
وكلاهما يغدو فاعلا في نطاقه ، وعلى صعيده . فمردوك اذ يخاطب بـ :

انت المعز المذل حين تشاء

هو نفسه

الذي خلق في صراعه مع تعامة الاشياء المبدعة

هكذا تتضح الابعاد الاسطورية الكونية لاسطورة « اينوما ايليش » ،
من حيث هي تعبير عن ضوابط الفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي
والديني (الايديولوجي) .

وجدير بالتذكير بما اوردناه ، في سياق آخر ، من أن تلك الاسطورة كانت
تنشد في اليوم الرابع من أيام الاحتفالات الكبرى برأس السنة في شهر
نيسان . كما أن قمة تلك الاحتفالات كانت تحدث مع تتويج مردوك ملكا
الها على الكون . وهذا يعني أن الوصول الى تلك القمة يمثل الانتقال من
العماء والفوضى واللا تعين الى الوضوح والنظام والتكون ، ممثلا بـ «الكلمة»
أوبـ«الواح الاقدار» التي يمتلكها مردوك . فيصبح هو وهي وجهين لأمر واحد .



ج - تصور ((التكوين البدئي)) في المشرق العربي الشامي والمغرب العربي
ومحدودية مصادره .

التوقف عند تلك التخوم من تصور الخلق (التكوين) الاكادي (العربي)، يمثل مدخلا الى عالم التصور الفينيقي (الكنعاني) للخلق . كما كان ، بدوره ، التوقف عند التصور السومري للخلق قد مثل مدخلا لتصور الاكاديين له . ان في ذلك وجها هاما اساسي الدلالة من اوجه الوحدة المتميزة بين المستويات الحضارية الثلاثة لدى السومريين والاكاديين والفينيقيين .

ولا بد ، في بداية معالجة هذا الامر ، من ضبط حدود ذلك المجال الثالث لكي يتسنى لنا معرفة الظاهرة الاسطورية ، التي نحن في صدد البحث عنها وفيها . ولعل جانبا كبيرا من هذه المسألة كان يمكن أن نتجاوزه فيما لو ابقينا على ذلك التحديد العام، الذي يطلقه الكثيرون عادة على الفينيقيين (الكنعانيين) ، وهو مصطلح «المجال السامي الغربي» . بيد أننا نعلم أننا ان فعلنا ذلك ، فاننا سنجعل من اللوحة الاسطورية ، المعنية هنا، جد فقيرة وجد هزيلة بالنسبة الى التخصيص ، الذي يقتضيه البحث العمق .

ان البعد الجغرافي للفكر العربي الغربي يتحدد بسورية ولبنان وفلسطين . ولذلك ، فهو ، في مظهره الذهني ، يكتسب اوجها ثلاثة ، تشكل ، مجتمعة ، احد جوانب الفكر العربي القديم . تلك الاوجه هي الفينيقي (الكنعاني) والعموري والارامي .

واذا ما وسعنا الدائرة المطروحة بتقصينا اظاهرها وامتداداتها في العالم العربي القديم ، فاننا سنواجه الحلقة الفينيقية القرطاجية . فهذه مارست دورا بارزا في تكريس الذهنية الاسطورية ، التي هيمنت في « المشرق » ، ولكن دون أن تتوقف عند ذلك . فقد وسعت معالم تلك الذهنية بعض التوسيع نظرا للتأثيرات التي تلقتها من مناطق حوالها وبعيدا وبعيد عنها (٢٨) .

(٢٨) قارن ذلك ب: رشيد الناضوري - المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ، بيروت ١٩٦٦ . ص ١٢٨ - ١٢٧ . سيروس ه. جوردن : الاساطير الكنعانية (ضمن اساطير العالم القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٥٩) .

ويبدو أن الفينيقيين (الكنعانيين) في المشرق والمغرب لم يتركوا أسطورة مكرسة لتصوير الخلق (التكوين (٢٩)) . فنحن نتبين هذا الأخير ، بخطوط عامة غير مخصصة ، ضمن جملة من الاساطير الفينيقية. والذي يزيدنا هذا الموقف تعقيداً هو أننا منذ عام ١٩٢٩ نزود ، تباعاً بنصوص أسطورية فينيقية من مدينة فينيقية واحدة ، هي اوغاريت ، ومن عصر واحد ، هو الرابع عشر ق.م .

ولقد كنا ، في مكان سابق من هذا المبحث ، قد أوردنا نصاً منسوباً الى «سانخونياتن» ، يتضح فيه تصور التكوين الفينيقي ، وان بصور تفوح منها رائحة الفكر الاغريقي المنضبط منطقياً . فالكون ، وفق ذلك ، « ريح معتمة عاصفة ، او هبة هواء مظلم ، وخواء موحل جهنمي ، بلا نهاية ، في زمن كأنه امتداد وهذه الريح وقعت في حب مبادئها الخاصة ، فحصل اجتماع قران . ودعي هذا التقارب (الرغبة) . وبذلك كان مبدا خلق جميع الاشياء . ولم يكن لهذه الريح معرفة بما انتجت » .

ان ذلك النص ليس غريباً عن النظام الذهني الاسطوري العربي . ولا يضيره ان يكون قد نفذ الينا عبر قناة اغريقية ، تتمثل خصوصاً بفلسفة امبدقليس القائمة على مبدأي الحب والكره . بل لعلنا نقول ، ان الذهنية العربية القديمة عامة ، والنسق الفينيقي من ضمنها ، أسهمت اسهاماً كبيراً في بلورة الفكر الاغريقي . وقد حدث ذلك عبر ممارسة المفكرين الاغريق

(٣٩) نضيف الى هذا التعميم القول بأن الفينيقيين في المشرق وان لم يخلفوا مثل تلك الاسطورة التكوينية ، فانهم على كل حال تركوا لنا موروثاً أدبياً اسطوريا لا يستهان به . وعلى عكس ذلك ، فاننا نلاحظ ، بتحفظ ، ان الفينيقيين المغربيين (البونيقيين) « لم يتركوا اثراً يذكر في الادب والتاريخ والعلم ، واقتصرنا في ميدان الفن على تقليد النماذج المصرية والافريقية ان لم تجلبوا فنانيين أجانب » (شارل أندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٧) .

عمليتي « الاستلهام التراثي » و « التبني التاريخي » أزاء تلك الذهنية (٤٠) .
نقول بذلك، بقدر ما نقول بالوجه الآخر المتمم من المسألة .

(٤٠) تلك العملية ظلت حتى قرن من الزمن مضي غائبة عن أذهان العلماء والباحثين . (انظر حول ذلك : فيليب حتي - موجز تاريخ الشرق الأدنى ، بيروت ، دون تاريخ إصدار ، ص ٨) .
« فلم يزل مؤرخون . . كرينان ، يتصورون الى وقت قريب كون الافارقة ظهورا في التاريخ حائزين بنتة حضارة رفيعة ، واليوم نعلم ان امم كلداء ومصر كانت قبل الافارقة بزمن طويل قد انضجت على مهل كل تقدم ظهرت الحضارة الاغريقية ازهارا له ، والحق انه كان لا بد لاعداد هذه الحضارة من جهود أربعة آلاف سنة ، أوخمسة آلاف سنة ، موزعة بين سهول كلداء وضاغاف النيل » . (غوستاف لوبون : فلسفة التاريخ - مصر ١٩٥٤ ، ص ٨٧ - ٨٨) .

الى ذلك الرأي - الذي أصبح قاطعا على نحو تاريخي موثق - يذهب كثير من الباحثين والمؤرخين على مدى قرن من الزمن . من هؤلاء ، مثلا ، W. Windelband في كتابه Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tuebingen 1921, S. 23) .

أما على الصعيد الفكري النظري والعلمي فقد كان تأثير الشرق العربي (ما بين النهرين وواادي النيل خصوصا) في الحضارة الاغريقية واضحا في جملة من المسائل . في طبيعة هذه الاخيرة تبرز مسألة « أصل العالم » . فحسب ما يخبرنا Plutarch ، كان الفيلسوف اليوناني الطبيعي طاليس قد « تعلم من المصريين ان يفترض الماء كأصل وبداية لكل الاشياء » .

(Nach : Geschichte der Phil-Bd. T, Ebenda, S. 35) .

انظر حول ذلك أيضا :

Gladisch : Diereligion u. die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung, Breslau 18, 52 .

ولعلنا نجرؤ فنقول بأن أحد الاسس الكبرى للفكر الجدلي الاغريقي يمكن تقصي ارباصاته الاولى ، ضمن ما يمكن تقصيه ، في جدلية التسكوين المتحدرة من الذهنية العربية القديمة ، أي جدلية الانتقال من وضعية العباء والقوضى واللاتعيين الى وضعية النور الكوني والنظام والتعين .

بل ان ماركس يعتبر « جمهورية » افلاطون « تصعيدا مثاليا على الطريقة الاثنية



فلقد تأثرت الذهنية العربية الاسطورية في حينه ، تأثراً عميقاً ومباشراً بالاتجاهات والميول والمواقف الاسطورية للشعوب المجاورة . هذا بالاضافة الى أن الوجه الواحد من تلك الذهنية كان يؤثر في أوجهها الاخرى ؛ كما يتأثر بها . وهذا ما يجعلنا نتبين السياق التاريخي الهام للواقعة التالية ، وهي أن نصوص الالواح الاوغاريتية ، التي اكتشفت في آخر العقد الثالث من هذا القرن ، دونت بلغات متعددة وذات أهمية حضارية . من هذه اللغات الاوغاريتية نفسها والاكادية والمصرية والحيثية والهورية(٤١) .

وحيثما أخذت عملية الكشف والاستقصاء عن جذور الموروث الفينيقي مداها منذ العقد الرابع من هذا القرن ، أتيج لنص سانخونياتن السابق الذكر أن يبرهن على اصوله الفينيقية ، من حيث الأساس .

ولعل النصين (١٣٧ و ٦٨) من أساطير الالواح الاوغاريتية يقدمان لنا أحد المفاتيح الى تصور الخلق الفينيقي . ففيهما نلاحق قصة صراع بعل (اله الخصوبة والحياة) مع يم (اله المياه الاولى) . ويقوم بأدوار أخرى آلهة آخرون ضمن الاسطورة ، هم ايل (زعيم مجمع الآلهة) ، وعشيرته (زوجة ايل وإلهة البحار) ، وعشترتي (الهة الخصب والحرب) ، وهنات وشيش وكوثار وخاسيس(٤٢) .



لنظام الطوائف (الطبقات) المصري ، كما أن مصر تبرز بصفاتها بلداً صناعياً نموذجياً أيضاً بالنسبة الى معاصريها ، على سبيل المثال الايزوكرايين ، وتحتفظ بهذه الأهمية حتى بالنسبة الى اغريق العصر القيصري الروماني « . (ماركس - انجلز : الاعمال ، مجلد ٢٣ ، برلين ١٩٦٨ ، ص ٣٨٨) .

(٤١) رشيد الناصوري : المدخل في التطور التاريخي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٦ .
(٤٢) انظر بعض مقاطع هذه الاسطورة في : سيروس ه . جوردن - نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٥ .

تبدأ العملية حين يرسل (يم) رسله ليطلبوا من مجمع الآلهة تسليمه
(بعل) أسيرا :

كذلك يقول يم مولاكم
سيدكم النهر القاضي
أيها الآلهة سلموا من تؤولون
ذلك الذي تؤوليه الجموع
سلموا بعل وشركاءه
ابن داجون حتى أرث ذهبه

واذ يشعر الآلهة باقتراب الرسل ، يحنون رؤوسهم فوق ركبهم
خوفاً مما توقعوه على يد يم . ولكن بعل ، وقد أخذ مكانه الى **بجانب**
ايل ، يستنكر ذلك الموقف من الآلهة . وفي هذا ما يشير الى الإرهاصات
الأولى لمواقف التوتر بين القوتين العظميين أولاً ، والى انفجار مشاعر الإباء
والكبرياء ثانياً . أما هذه الأخيرة فتتمثل باعتقاد (يم) بأن من فلت من
يديه (أي بعل) قادر على استرجاعه وإعادةه الى الحضيرة ، وبالثقة الكبرى
التي يبديها بعل بذاته ازاء التهديد الآتي من (يم) .

بيد ان ايل ، كبير الآلهة في المجمع ، يبدي استجابته لأمر يم على لسان
رساله :

ايل فحل أبيه يجيب
بعل عبدك يا يم
بعل عبدك الى الأبد

ويستشيط بعل غيظاً مما يسمعه ، فيمسك سكيناً يحاول ان يذبح
بها الرسل . ولكن عنات وعشترتي تمسكان يديه ، فتحولا دون قيامه
بذلك .

وثمة شيء يلفت الانتباه ، يحدث في سياق الاسطورة الصراعية . ذلك هو أن كوثر و خاسيس ، إلهي الصناعة ، يطمئنان بعل ، ويؤكدان له :

الست مخبرك أيها الامير بعل
نعم معلناً ياراكب السحب
انظر أعداءك سوف تضرب
انظر لسوف تدمر أعداءك
وسوف تأخذ مليكتك الأبدية
سيادتك الأبدية

وهذان الالهان نفساهما يصنعان له ، وهما الأقدر على ذلك ، عضوين يحارب بهما خصمه العنيد ، يم . وعن طريق ذلك ، يتمكن بعل من هذا الاخير :

فيترنح ويسقط على الارض

تلك هي مجريات الاسطورة الكفاحية ، ونهايتها البعلية المظفرة . واذا ما عملنا على الامسك بمفاصلها الكونية الأساسية ، فاننا لابد واجدون ثلاث فكر محورية تمثل منها المتن والاطار . الفكرة الأولى تكمن في انتفاء « العدم المطلق » أساساً ومنطلقاً لتكوين العالم . أما الثانية فتقوم على « التناقض الصراعي » بدءاً وسياقاً لذلك التكوين . أخيراً الفكرة الثالثة ، وتتمثل بانتصار بعل الها للنظام والتعيين الوجودي والخصب .

أن « التكوين » من مواقع مياه بدئية هيولية (غير متعينة) يحيلنا ، ثانية ، الى احدى سمات الذهنية الاسطورية العربية القديمة . تلك هي أن الملاء والخلاء ، والوجود واللاوجود ليسا الا وضعيتين نسبيتين . فالمياه البدئية (يم) وان كانت تجسم حالة من اللاتعين الوجودي ، فانها تظل تعبيراً عن حالة ما من الوجود والكينونة . بيد أن ما يمكن أن يشير بعض اللبس هو تحديد موقع (ايل) في اللوحة المطروحة .

فنحن نواجه ايل في الاسطورة السابقة باكثر من شخصية . انه « فحل
أبيه » ، أي ابن لاب لا نعرف عنه شيئاً . وهو ، من ناحية أخرى ، اب يم ،
أي اب المياه البدئية الهيوالانية :

وأمام مجمع الالهة لا تسجد بل اعلنا ما عندكما

وقولا لثور ، لا يل أبي

اعلنا أمام مجمع الالهة

رسالة يم سيدكما(٤٣)

انه اب « المياه » هذه ، في نفس الحين الذي يشغل فيه مكان زعيم مجمع
الالهة المنتمي اليه بعل ، خصم تلك المياه (يم) .

ولعل ايضاح هذا الوجه الخطير من المسألة أمر متعذر اذا لم نعد به الى
جذوره . فعلى رأي بعض الباحثين ، كما يظهر في كتاب (الميتولوجيا السامية)
لستيفن لانغدن ، استعمل اسم (ال) لدى البابليين أو (دنغر) أو (آن) لدى
السومريين لوصف الوضعية المطلقة للالهة في بابل وسومر ، دون أن يتحول الى
اسم دال على اله خاص(٤٤) . ومن هنا ، فقد كان من المعهود ، في إطار الذهنية
الاسطورية ، أن تندرج مجموعة من الالهة (الاسماء) في إطار اله (اسم)
واحد . هذا ما واجهناه ، مثلاً في (آنو) السومري و (مردوك) الاكادي .
ونواجهه ، هنا ، في (ايل - ال) الفينيقي . كما أننا نتبين ذلك على صعيد
التأثير الذي مارسه هؤلاء الاخرون ، مثلاً على غيرهم من الشعوب ،
التي لا تدخل في اطارهم الحضاري والإثني (٤٥) . بل أن (ايل)
- وهو هنا يعود الى (ال) - يتصل لغوياً بصلة وثيقة بمعنى « البدء
والتعريف » . فلقد تميزت الذهنية السومرية باستخدام البادئة (ال) قبل

(43) Cyrus H. Gordon : Ugarit and Minoan crete - Norton library -
New york 1967 .

(٤٤) انظر : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ١٧٥

(٤٥) حول هذا الوجه من المسألة انظر ، على سبيل المثال : اسماعيل القاضي - من أساطير



كل اسم للتعريف به . وهذا ما ورثه الاكاديون . فمن أجل تمييز صفة اله ما، كانوا يضعون تلك البادئة الى جانب اسمه . فكأنما هم فعلوا ذلك بغية الاشارة الى وجود ناظم عام شامل ، وربما أيضا ، مطلق لكل الآلهة ، أي لكل الظواهر الكونية .

وإذا كنا بصدد البحث في تصور الخلق الفينيقي ، فإننا نواجه « ايل » في الواح أوغاريت تحت حد « فخر ، معد » ، أي مجلس الجماعة، وهذا ، بدوره ، يدعم الفكرة السابقة عن « ايل » ، أي اعتباره ناموسا الهيا كليا ومطلقا . كما نواجه « ايل » في ملحمة جلجامش ، السفر السومري الاكادي ، بصيغة (الجمع) للآلهة .

وفي ملحمة (كرت) الكنعانية الاوغاريتية ، نقرأ ما يلي :

الأصل مكتوبا بأحرف عربية	بلغة عربية
ايل يرد بظهرته	يرد ايل بظهوره
اب آدم ويقرب	ويقترب أبو البشر
بسأل كرت	(و) يسأل كرت
مأت كرت ك يبكي	ما به كرت كي يبكي
يدمع نعمن غلم ايل	(لماذا) يدمع الجميل غلام ايل(٤٦)

ان ورود ايل هنا ، بصفته (آدم) ، لا يحمل دلالة « اسم رجل كما في التوراة ، بل اسم الجنس البشري(٤٧) » فهو اب البشرية والآلهة جمعاء . بل



اليونان العربية (مجلة التراث الشعبي ، العدد الثامن ، السنة الحادية عشرة ١٩٨٠ ص ١٩ - ٣٦) . فهنا ، يقدم لنا المؤلف بحثا مقارنا حول الاساطير والآلهة ذات الاصول العربية والتي دخلت في الدهنية الاسطورية اليونانية الكلاسيكية . من ذلك اسطورة القنطوري ذات الاصول الكنعانية .

(٤٦) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب- نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٥٠-٥١ .

(٤٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٥١ .

نحن نواجه نصاً آخر يظهر فيه ايل بصفته والد آدم . وهنا يتجلى التصور الفينيقي (الكنعاني) الاسطوري عن « الواحد والكثير » بصيغة قصوى (٤٨) :

بالاحرف العربية

وبحلمي ايل يأتيني بشارتي ، أب آدم ،
ويلد سنفع لكرت (اسم علم كرت) وغلام
لعبد ايل .

وقد اصطلح الملمون بالفينيقية على ترجمة هذا البيت بما يلي :

وبحلمي بشرني ايل والد آدم : انجب
ذرية لكرت وغلاما لعبد ايل .

واذا كانت نصوص اوغاريت (رأس الشمرة) قد أوردت (ايل) كاسم علم يمتلك صفات متعددة ، فان التوحيد بين الواحد (الاسم) والكثير (صفاته) يجسد دلالة واضحة على أن (ايل) هو الاصل (الجوهر) وهو الفرع (الظهور) ، في آن . وهذا ما يمكن التأكيد عليه من خلال المعطى التالي ، وهو أن ذكر الآلهة (ايلوهيم) بصيغة الجمع في سفر التكوين ٢٢/٢ والخروج ٦/٢١ و ٨/٢٢ وغيرها يؤدي الى القول بان « الجمع السامي في هذه الآيات هو جمع تجريد (٤٩) » .

ولعل البحث في العلاقة التاريخية بين (ال) اللغوية و (ال) اللاهوتية يلقي ضوءاً على اصول هذه الأخيرة . ف (مارتو) ، الذي عرف في النصوص الاكادية بأنه اله البادية السورية ، يدعى كذلك (رمانو) أي (رحمان) . وقد ورد اسم هذا الاله غالباً مسبوقاً بشارتين لاهوتيتين (ال ال) ، أي (الاله) ، أي

(٤٨) من فينيقيا (من : لبيب عبد السائر - الحضارات ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٨٩) .
(٤٩) نسيب وهيبه الخازن : نفس العبدز والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٥ :

الذي جرى الادغام عليه ، فأصبح (الله) (٥٠) .

أما ورود (ايل) في ملحمة جاجامش بصيغة الجمع للالهة ، فانه يمثل ما اعتبرناه وضعية الوحدة بين الواحد والكثير ، والجوهر والظواهر . فحسب الملحمة ، تنطلق العاصفة في ستة أيام ويعود جميع الناس الى الوحل ، بعد ان كانوا قد تكونوا :

بلغة عربية

الاصل مكتوبا بأحرف عربية

وخاف الآلهة . .

ايلاني افلاخو

أشثار تصخب كامراة في المخاض

اشثار ايشي كيما ايليتي

انامبا بيليتي طامات ايلاني رجما ملكة الالهة ، ذات الصوت الرخيم (تقول) .

والالهة يكون معها (٥١)

ايلاني بكو ايتيشا .

ان (ايلاني) جمع ل (ايل) ، اي الله ، الذي يمثل ، هنا ، جماع الالهة ، اي جماع ظاهرات الكون . واذا ما وضعنا تصور (الاسماء العلية - الحسنى) في هذا السياق ، فانه يتضح لنا ان هذه الاخيرة هي (الجمع) من (الواحد) ، اي (الالهة المتعددة) المتحدرة من (الاله الواحد (٥٢)) . كما يصح عكس الموقف ، وذلك بأن نقول : ان (الواحد) من (الجمع) . اي

(٥٠) انظر: يوسف الحوراني- البنية الذهنية الحضارية . . نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ١٧٧ .

(٥١) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

(٥٢) «الاسم عند الساميين يحدد الشخصية ، فاسماء الله تسعة وتسعون ، وادم تعلم منه الاسماء» .

(نسيب وهيبه الخازن : نفس المعطيات السابقة، ص ٥٥) .

بيد ان ذلك الرثم (١٩) ليس مقصودا بذاته لتحديد اسحباء اللبنة (ايل) . المقصود

متفان ينظر اليه في امتداده بالجوانب الاربع . فهو (١٩) ، او تسع وتسعون مائة ، او

تسع وتسعون الفا . . . اي ان الرثم هذا يشتمل على جميع الامكانات الطبيعية والبشرية

مثل العطاء والخصب والحكمة والتيرة والكور والقر الخ . . .

أن (الإله الواحد) يتحدر من (الآلهة المتعددة) ، بمعنى أنه جماعها وحصيلتها وروحها .

ان ذلك يضعنا ، ثانية ، أمام اللوحة الموحدة (البنتيئية) ، تلك التي واجهناها منطلقا ذهنيا في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ولكنه وقد اتضح على هذا النحو ، فإنه يقدم حلا مقبولا لما بدا أنه لبس مجسد في تعدد الشخوص الايلية . فايل هو « فحل أبيه » ، أي « ذات موضوعه » . وهو ، كذلك ، أبو (يم) ، إله النهر والمياه البدئية الهولانية . كما هو أب ل « بعل » ، الخصم العنيد ل (يم) ، بقدر ما هذا الأخير خصم عنيد لبعل . انه أب لبعل بكل المعنى الذي تقتضيه وتتضمنه العلاقة بين الموصوف وصفته ، بين الذات والموضوع (٥٣) .

بل إننا لن نواجه بمفارقة اذا استبقينا (يم) الها نهريا للعماء البدئي ، ونعلن ، في نفس الوقت ، أيل الها كونيا شاملا في القبل والبعد . ذلك أن أحد تجلياته يتمثل بـ (ييم) ، كما تتجلى الآلهة الأخرى فيه . وأخيراً ، نحن لا نواجه صعوبة في ادراك الواقعة التالية ، وهي أن الآلهة الفينيقية كانت ، مجتمعة ، تسمى « الوانيم » - ومفردها « أيل » - ، و « بعالميم » - ومفردها بعل - . ان « بعل » يصبح هنا ، « أيل » ، كما رأينا أيل منظويا على الأول ومتضمنا إياه .

ونود القول أن (أيل) ، في كليته وتجلياته ، يبدو لنا الجذر السحيق البدئي - دون أن يكون نهائيا - لما سيحدث لاحقا على هذا الصعيد الديني . فهو ، كما نلاحظ من سياق ما قدمناه ، (آنو) ، و (مردوك) ، و (إيلوهيم) ،

٥٣) كانت الحياة الدينية والملاحية والأدبية للفينيقيين (الكنعانيين) « تدور على أبوة الله الواحد (أيل) . ومن شأنه أنه السيد (بعل) » . « نسيب وهيبه الخازن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠ » .

و (رشف) الاله الاوغاريتي (٥٤) ، و (الاب والابن والمبروح القدس) ،
و « المقه » ، و (الله) . وهو أيضا ، كما سيأتي لاحقا ، (آتون) وغيره من
آلهة المنطقة العربية القديمة .

بيد أن ذلك لا يعني ولا ينبغي أن يعني النظر الى الدائرة الاسطورية الالهية
العربية محصورة بشخص ايل ، بحيث يغدو هذا الاخير « القبل » و « البعد » .
اذ في هذه الحال ، يبدو الامر وكأنه يتمثل بغائية قبلية وأخرى بعدية ، تنطلقان
من أصل واحد هو ، في نفس الوقت ، منتهاهما . نشير ، بذلك ، الى اننا اذ
نتحدث عن وحدة المظاهر الالهية العربية ممثلة بـ « ايل » ، فان هذا ينطوي
على التمايز . أما هذا الاخير فيبرز بمثابته تراثيا تاريخيا أو تصاعدا في
مستويات المراحل المجسدة للآلهة المتباينة المتتالية في المناطق العربية المعنية
في هذا البحث .

اضافة الى ذلك ، ثمة وجه آخر هام ومتمم لما ذكر . انه يكمن في أن
التصور « الايلي » وان كان قد أفصح عن نفسه في المراحل « الالهية » المشار
اليها ، فانه وجد الى جانبه وعبره تصورات الهية أخرى . بيد أن هذه كان

(٥٤) كان لهذا الاله (الرب) دور مرموق في حياة اوغاريت الاسطورية . فنصوص « رأس الشمر
ونصوص رأس بن هاني تقدم لنا عدة معلومات عن حضوره في العبادة وعن دوره في مجتمع
آلهة اوغاريت ، وعن شعبيته على الصعيد الشعبي ، وان تحليل صفاته . . تعرض لنا لائحة
غنية ومغرية وتؤدي الى نتائج بعضها جديد » . (من بحث قدمه باولو كسيلا - ايطاليا -
الى « الندوة العالمية للدراسات الاوغاريتية » التي انعقدت في اللاذقية بين ١٠ و ١٣ تشرين
الاول من عام ١٩٧٩ ، وذلك تحت عنوان ، الرب ، رشف ، في اوغاريت) .

وما يمكن ملاحظته ، هنا ، هو أن تلك الالهية التي تمتع بها الرب المذكور في حياة
الاوغاريتيين ربما كانت تعبيرا عن سيادة مرحلة الابوة وتزعزع مرحلة الامومة هناك . وفي هذا ،
ولا ريب ، بعدان من أبعاد التطور الاقتصادي والسياسي والايديولوجي في اوغاريت ، وفي مجمل
المنطقة الفينيقية .

عليها اما أن تندمج في التصور الاساسي ، « الايلي » ، أو أن تكون أوجها أو تجليات لهذا التصور ، أو مستويات أخرى له .

انما اللهم في هذا وذاك هو ، أولا ، الحديث عن نسق حضاري واحد عموما . وهو ، ثانيا ، الانطلاق من أن هذا النسق الحضاري (المتبلور والمتقدم زراعيا) كان ، بمعنى من معانيه ، تعبيرا عن سيادة « مرحلة الابوة » وانحلال « مرحلة الامومة » أو ضعفها الشديد . فلقد استطاع « ايل » الذكر أن يبتلع ، مع التطور الاقتصادي الزراعي والسياسي والايديولوجي ، الالهات (الاناث) بصفتهن فاعلات أو حاسمات في الفاعلية التكوينية ، وان يحل هو محلهن . وفي سياق ذلك ، أي في سياق ذلك التطور ، تمت عملية التوحيد الالهي تعبيرا عن وحدة السلطة السياسية والايديولوجية في المجتمع .

يبقى أن نقول أن الحديث عن « تصور الهي رئيسي » يتضمن واقع التمايز والتناقض ، على نحو ما ظهر معنا في مواضع سابقة من بحثنا هذا .

ولعلنا نتبين أحد البواعث الاسطورية الهامة لذلك التصور (وحدة المتناقضات وتناقض مقومات الوحدة) في فكرة « المكان » ، التي أخذ بها كتاب الاساطير العرب القدامى . فهؤلاء وإن استبقوا « المكان » بعداً مجسما حسيا من أبعاد الكون ، فانهم استطاعوا النظر اليه مجردا من ناحية هامة له ، هي أزليته وأبديته .

والمسألة تتضح من خلال « البيت » أو « المعبد » ، الذي كان يخصص للاله الأكبر . فهذا الأخير ، الذي من الضروري أن يكون حائزا على « بيت » أو « معبد » ، وجد التعبير عن سلطته الكونية ممثلة في « بيته » . وبيته هذا يتسم بسمتين اثنتين أساسيتين . الاولى هي « العلو » . والثانية هي التوجه وفق الجهات الأربع . ولعلنا نضيف سمة ثالثة تتمثل بالمركزية ، أي مركزية البيت بالنسبة إلى الكون كله . وهنا نتبين رابطة وثيقة تقوم بين السمتين الثانية والثالثة . إذ أن « المركز » يستتبع ويفتضي وجود هامش (طرف) أو

هوامش (اطراف) . كما أن هذه ، بدورها ، تستتبع وتقتضي وجود مركز . بل ان ذينك المصطلحين « المركزية » و « الطرفية » اذا ما وضعا في موقعهما من التوجه التوحيدي في الذهنية العربية القديمة ؛ فانهما يتلاشيان لصالح تصور واحد ، هو « المركز متجلباً أو « الاطراف مركزية » .

اننا نلاحظ تلك الوضعية بوضوح في الاساطير الفينيقية (الاوغاريتية) كما في الاساطير الكونية الاخرى . ومن هنا ، نتبين أحد أسيقة الصراعات التي تدور بين القوى الالهية للحصول على بيوت ومعابد لها ، تشرف منها على « الكون » بجهاته الاربع .

وهذا ما نشاهده ، مثلاً ، في ملحمة « بعل » ، حيث يكافح فيها أبناء « ايل » ، ومنهم بعل هذا ، من أجل اقامة بيت يشرفون منه على « الرعية » في الطبيعة والمجتمع ، أو بصورة أدق ، في الكون المعمم والمخصص نسبياً (٥٥) .

(٥٥) نقرأ في هذه الملحمة ما يلي (سيروس هـ . جوردن : الاساطير الكنعانية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٨ ، ١٧٩) :

طردوه من مقر ملكيته

من المنصة من عرش سيادته

.....

وأعلنت عنات العلداء

ان الفحل اله ابي سوف يدعن

سوف يدعن من اجلي ومن اجل نفسه

لاني سوف ادوسه كالشاة في الارض

واجعل شعره الاشمط يقطر دما

واشمط لحيته بالدم

ما لم يهب لبعل بيتا كالالهة

نعم بلاطا كأبناء أشيرة .

وعلى سعيد الاستطورية الرافدية، يعلن الآلهة (الانوناكي) أمام البهم الكبير المخلص مردوخ:

وقالوا لسيدهم مردوخ :

والآن ايها الرب يا من خلصتنا من العمل المفروض

ما الذي يليق بك عربونا على امبتاننا

سنبني لك هيكلًا مقدسًا .

لقد أقاموا « بيوتهم » على الروابي وفي الأماكن المرتفعة . لأن من شأن ذلك أن يقوم بوظيفتين ، التذكير بالبداية « الأول الأزلي » المرتفع ، الذي انبثقت منه الآلهة والتحمت به أولا ، والمحافظة على الاتصال الدائم بالقوى الكونية الكبرى وتنظيم مهماتها ووظائفها ثانياً : أن « السما » ، التي انبثقت من الرابية الأرضية ، تعود إلى هذه الرابية مجسدة بـ « البيت » أو « المعبد » العالي (٥٦) .

وإذا كان ذلك عالياً ، فهو ، كذلك ، « متناظر » مع الجهات الأربع . وبهذا ، فالكونية في « السماء » وفي « الدنيا » ، والحق ، أن إعادة هذا التصور إلى جذره الاجتماعي ، تؤدي إلى تصور السلطان الشامل الديني والديوي . نقول هذا حتى وان ظهر ذلك التصور غير متوافق كلياً مع طبيعة السلطة السياسية في العالم الفينيقي ، وخصوصاً في دولة قرطاجنة . بل ربما كانت هذه الوضعية الخاصة تدعيماً أعمق لذلك التصور : فـ « ايل » ، الأب والابن ، الذات والموضوع ، يظهر موحداً في

(٥٦) تصور « العلو » هذا مارس دوراً أسطورياً لاهوتياً وعمرانياً فنياً هاما . فانساقا مع « الرابية البدئية » أو « العلو البدئي » ، انتشرت في العالم العربي القديم الابنية العالية ، أو ذات القباب المتنوعة الأشكال ، تلك التي مثلت مراكز العبادة أو التي اكتسبت طابع البيوت السكنية العادية . فالأهرامات في وادي النيل وبرج بابل وقباب المعابد والهياكل وبناء هذه الأخيرة على الجبال والمرتفعات في بلاد الشام والجزيرة العربية (اليمن خصوصاً) وشمال أفريقيا ، كل ذلك يمثل تعبيرا عن ذلك التصور « الإلهي الكوني » .

ونحن نواجه « الزيقرات » بمشابهتها أشكالاً أولى لأماكن العبادة . وقد تحولت في العصور اللاحقة إلى أشكال أخرى ، ولكن دون أن تفقد دلالة « العلو » . قباب الكنائس والمساجد ، وكذلك « المئذنة » جسدت ذلك التحول ، الذي حافظ ، بمعنى ما ، على دلالة تلك ، وانطوى ، من ثم ، على التصور « الإيلي » اللاهوتي . انظر حول ذلك وحول تطور البناء في المناطق المعنية هنا : أنطون مورتنجات تاريخ الشرق الأدنى القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥١ . مارفريت روتن - تاريخ بابل ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٣ - ١١١ و ١١٢ - ١٢٤ . عفيف بهنسي - الوحدة في الحضارة العربية ، ضمن مجلة « التراث » ، دمشق ، تشرين ١٩٧٩ ، ص ١٤٢ .

تمايزه (كثرته) . ومن ثم ، فالملك الالهي الاكبر يبرز عبر ممثلية وعماله
الخواص ، كما يبرز هؤلاء عبره ومن خلاله .

ذلك كله يجعلنا ندرك الدلالة الاجتماعية الواقعية (المتحدرة من طبيعة
دولة المدينة بمشاعاتها القروية وسلطتها الارستوقراطية البيروقراطية)
والدلالة الاسطورية الذهنية لتلك الصفات ، التي اطلقها على انفسهم ملوك
من ما بين النهرين ومن كنعان ومصر وشمال افريقية وجنوب الجزيرة
العربية وشمالها :

« انا اسرحدون ملك آشور ، ملك الاقطار الاربعة (اقطار الارض)
المحب للعدل ارسلت جنودي » لن « لم يعباً بمركزي الرئاسي ،
ولم يستمع الى اوامري الشخصية ، فخلع نير الاله آشور (٥٧) » .

بل اننا ، على صعيد ما بين النهرين ، نواجه تماثلاً برونزياً لاله عربي
يتسم بكون رأسه ذا اربعة وجوه (٥٨) .

فهذا ينطوي على دلالة خاصة بالنسبة الى القدرة الشاملة
لهذا الاله في أن يحيط بكل شيء . وهنا نتبين أحد الجذور العميقة للتصور
اللاحق عن الاله المجرد الذي يعلم صفات الامور ، كما يعلم كباثرها (٥٩) .

(٥٧) من نقوش اسرحدون (ضمن : نسيب وهيبه الخازن - نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ،
ص ١٥٧ ، ١٥٦) .

(٥٨) انظر رسم هذا التمثال في : رشيد الناضوري - المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ،
نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٠٩ .

(٥٩) هذا التصور عن الاله الكلي المعرفة والعلم بالاشياء لا يتمثل لدى الرافدين في آثار فنية نحتية
أو في تصريحات و « اعترافات » ملكية فحسب . انه يتمثل كذلك ، بل بالدرجة الاولى في
الاساطير الرئيسية الخاصة ب « التكوين » و « المعرفة » ... فالاله (ايا) يرد معنا ، في
« الاينوما ايليش » ، بصفته « صاحب الفهم العميق والفتنة والحكمة ، والعليم بكل شيء »
كما يبرز جلجامش ، في الملحمة المدعوة باسمه ، بأنه :



والامر نفسه نجده في التصور النيل للملك الاله ، او الاله الملك ، وخصوصاً في المراحل التي تحققت فيها وحدة وادي النيل . فهنا يجري الحديث عن الملك الاله رع ثم حورس ، الذي يتمتع بألقاب متعددة ، منها «سيد الجميع» «اللامحدود(٦٠)» .

ان الذهنية الاسطورية الفينيقية تظهر لنا بمثابتها حلقة متممة للحلقات الاسطورية العربية القديمة الاخرى . كما تبرز بصفاتها الوريث الشرعي لكل ما سبقها من مظاهر اسطورية عربية ، على هذا الصعيد .

ونحن اذ نتحدث عن ذهنية اسطورية فينيقية في اطار المسألة الاولى ، مسألة «الخلق» او «التكوين» ، فاننا لا نقصرها على الحقل الجغرافي ، الذي تمثل ببلدان فينيقيا الشرقية . اننا نعني بذلك ، ايضاً ، تلك المنطقة المغربية التي ازدهرت فيها ، بصورة خاصة ، دولة المدينة الشهيرة باسم قرطاجنة .

ففي هذه الدولة المدنية والحقل الجغرافي المتصل بها نواجه ، على صعيد حياتها الذهنية الاسطورية ، ظاهرة تلاقح وتمازج وتفاعل واسعة النطاق بينها وبين مجموعة من العناصر والاتجاهات الحضارية المتحدرة من الداخل ومن الخارج (وخصوصاً من فينيقيا الشرقية ، اوغاريت مثلاً(٦١)) . فهناك العناصر



هو الذي رأى كل شيء ...

وهو الذي خبر جميع الاشياء وأفاد من عبرها

وهو الحكيم العارف بكل شيء .

- (طه باقر: ملحمة كلكامش - اوديسة العراق الخالدة - دون تاريخ ومكان الاصدار ، ص ٣٥ .
(٦٠) أنظر : رودولف أنس - الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩ .
(٦١) تظهر هذه العلاقة من خلال مثال بالغ الأهمية في الدلالة الايديولوجية . فنحن نواجه لدى «الكنعانيين عامة والاوغاريتيين بالخصوص عقيدة تتعلق بشؤون الآخرة مضمونها ان الاموات يتعمقون في مدينة خاصة بهم مدينة (الاموات) ... من الطريف والمثير كذلك أن نجد في تونس وثيقة تصور مدينة الاموات تعود الى القرن الرابع ق . م . من بحث قدمه محمد منظر - تونس - الى « الندوة العالمية للدراسات الاوغاريتية » ، التي انعقدت بين ١٠ و ١٢ تشرين الاول من عام ١٩٧٦ في اللاذقية .

المحلية ذات الالوان (البربرية) القديمة وذات الاصول العربية (هنا : السامية) البعيدة في المجتمع المغربي القديم . اضافة الى ذلك وبالتداخل معه ، نواجه عناصر من الحضارات المعاصرة آنذاك ، كالمصرية والاكادية والاتروورية والافريقية الزنجية واليونانية(٦٢) .

بكلمة ، نواجه في تلك الدولة المدنية ومحيطها الجغرافي الظاهرة التي دخلت التاريخ تحت اسم « الحضارة البونيقية » . ومما يلاحظ أنه، في سياق ذلك ، ظلت السمات الفينيقية (هنا : البونيقية) للوضعية الاسطورية الدينية والذهنية العامة في الدولة المدنية المعنية تعلن عن نفسها على نحو تتضح فيه الشخصية العربية العامة ، بالمعنى الذي أتينا عليه(٦٢) .

ان ذلك الامر يظهر عبر استقصاء الاصول المتحدرة منها أهم إلهة قرطاجية، وهي (تانيت بينيبعل) ، أي (وجه بعل) . أما أهم اله قرطاجي فكان بعل

(٦٢) انظر : رشيد الناضوري - مدخل . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٣ - ١٤٤ . ولعله من الضروري أن نشير ، في هذا السياق ، الى ان التأثيرات اليونانية في الذهنية القرطاجية العربية كانت ترغم على أن تتوقف عند حدود يفرضها القرطاجيون . فهؤلاء ، ممثلين بمجلس شيوخهم ، كان محظرا عليهم تلقن اللغة الاغريقية ، (انظر : من فينيقيا ، ص ١٤٧ . ضمن : لبيب عبد الساتر - الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٦) .

(٦٣) في معرض البحث في كيفية بلوغ الفينيقيين (الكنعانيين) شمال افريقية ، يكتب عبد الرحمن بن محمد الجيلاني ، مشيرا الى بقاء اللغة والخط الفينيقيين متسمين بشخصية مستقلة نسبيا « كان سلوكهم الى هذه البلاد ومجيئهم اليها على طريقتين : برا وبحرا . اما طريقهم البري فكانت بواسطة برزخ السويس . وصادف ان كان المجتمع المصري يومئذ يتخبط في فوضى عامة واضطراب سياسي عظيم . فاهتبل المصريون هذه الفرصة وخرج الكثير منهم صحبة الفينيقيين وجاءوا معهم الى هذه البلاد فنشأ منهم جيل خاص مختلط يعرف بالفينيقى اللوبي ، له لفته الخاصة وخطه الخاص وهو المعروف بالمسند اللوبي . كما أنهم مروا في طريقهم البحرية بايطاليا وصقلية فصحبهم (يومئذ الاترسك والاوز) وجاء معهم آخرون من (الصيقال) سكان صقلية ، كما اصطحبهم آخرون أيضا من اوربا مثل (الليفوبيين الخ . . . » . (عبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٨) .

حمون ، الذي اعتبر زوجا لتانيت . والملاحظ أنه ذو صلة بالاله المصري الشهير آمون ، الذي نواجه آثاره في شمال أفريقيا ، مثل الجزائر وليبيا . فهناك انتشرت عبادته بصور اكباش على رؤوسها قرص الشمس ، تلك الاكباش التي تبين أنها مرادفة للكباش المصري الرامز الى الاله آمون في مدينة طيبة . والصلة تلك بآمون تتضح بمزيد من التدقيق ، حالما نضع في اعتبارنا الشكل الذي يظهر فيه . فهو يبدو ملتجيا وجالسا على عرش يمثل كلا جانبيه أبا الهول(٦٤) .

وإذا كان بعل حمون وتانيت ذوا أصول عربية (سامية قديمة - يبرية) فان بعل حمون ، حسب ر. دوسو « يمثل اندماج الاله الفينيقي (آل) باله أهلي(٦٥) » . ان هذه الوضعية تشير الى أمر ذي أهمية منهجية بالغة بالنسبة الى تقصي الذهنية الاسطورية في المغرب العربي القديم عامة ، وفي قرطاجة بصورة خاصة . ذلك هو أن تبني هذا الاله أو ذلك ضمن الدائرة الاسطورية العربية العامة لا يتم بصورة آلية ميكانيكية ، بعيدا عن اللحظات العيانية، المتمثلة بمواقع من يقوم بتلك العملية . ان قانون العلاقة الجدلية بين « الداخل » و « الخارج » هو الذي يحكم ويضبط العملية المنوه بها .

على ذلك النحو ، يبرز بعل حمون وتانيت بصفتهما العليين ضمن الآلهة في المغرب العربي القديم . والى جانبهما نجد مجموعة أخرى من الآلهة ، منها (ملقرت) اله مدينة صور ، و (اشمون) اله مدينة صيدا(٦٦) . بيد أن بعل حمون وتانيت يمثلان القوى الالهية الاولى ، التي تقوم بفعل الخلق الكوني . ولكن ضمن هذه الدائرة ، يبرز بعل حمون بمثابته سيد الموقف .

(٦٤) انظر حول ذلك : شارل اندري جوليان - تاريخ أفريقيا الشمالية ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٨ - ١١٩ . رشيد الناضوري - مدخل . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ١١٣ - ١١٥ .

(٦٥) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٨ .
(٦٦) انظر : رشيد الناضوري - مدخل . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٧ .

وبمزيد من التدقيق يمكن القول بأن « تانيت » وان كانت ، هنا ، ذات أهمية ، فان أهميتها هذه تعبر عن نفسها بصفاتها علاقة تكامل وتتام مع بعل حمون . أما علاقة هذا الأخير يتانيت فهي ، خلافا لذلك ، ليست ذات بعد تكاملي وتسامي ، حسب . انها ، أيضا ، ذات معلم آخر ، هو معلم الهيمنة الذكورية « الابوية » في مجتمع زراعي تجاري - مثله في ذلك مثل المجتمعات العربية القديمة الأخرى - ارتفع على الطبيعة ، نسبياً ، ليدخل عباب عالم اجتماعي سياسي .

من طرف آخر ، نجد بعل ، الذي واجهناه فيما سبق ابناً لـ (ايل) ومظهراً من مظاهره ووجهاً من أوجهه واسماً من اسمائه ، يظهر أمامنا ، هنا ، مجسماً لآيل الفينيقي الشرقي (سورية ولبنان وفلسطين) ، ولأمون النيلي ، وللوضعية الأسطورية المغربية العربية .

وكذا الأمر فيما يتصل بالذهنية الأسطورية الآرامية . فهذه ، أيضا ، تمثل وجهاً من أوجه الذهنية الأسطورية العربية القديمة . ففي دويلات المدن الآرامية ، التي سادت في سورية الداخلية وشمالها الشرقي خلال الألف الأول ق . م ، أي في دمشق وحماة وحلب وسمال (زنجراي) وتل حلف وتدمر ، نواجه آلهة من النوع العربي الذي واجهناه لدى الفينيقين والاكاديين والبابليين والاشوريين . في مقدمة هذه الآلهة يبرز « هدد » ، و « دال » ، و « بعل » ، و « بعل شمين » . وقد اقترن انتشار هذه الآلهة بانتشار اللغة الآرامية على نطاق واسع في الشرق الأدنى القديم وعلى امتداد الألف الأول قبل الميلاد (٦٧) .

(٦٧) كان الآراميون « يستعملون كتابة ذات حروف أبجدية تعلموها من الكنعانيين أو الفينيقين ... وكما كانت قوافل البابليين تحمل الرقم السمارية الى جميع بلاد آسيا الغربية ، فان قوافل الآراميين بدأت تحمل الى كافة أنحاء تلك المنطقة المطالبات التجارية والايصالات محررة بالابجدية الجديدة التي اخذت تحتل مكان العلامات السمارية » . (جيمس هنري برستد : انتشار الحضارة - تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٠٦) . انظر حول ذلك أيضا : وشيد الناضوري - نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

أما (هدد) الآرامي فيظهر باسمه هذا نفسه لدى العموريين، الذين كونوا حضارة ماري على صعيد (تل حريري) عند بوكمال جنوب شرقي سورية . كما يظهر فيما بين النهرين باسم (أدد) ، وعلى صعيد الفينيقيين باسم (بل حداد) ، وعلى صعيد وادي النيل باسم (شو) (٦٨) .

ان ما نود التنويه به ، في هذا الاطار من معالجة الآلهة المأتي عليها ، هو أن تصور الخلق ، هنا ، يمثل موقفا موحدا ، في كثير من أوجهه ، بل ومن حيث الأساس . تقول هذا ، رغم أننا نبقى متحفظين على بعض الأوجه من المسألة، التي تتصل باللحظات الخصوصية لما تمثله تلك الآلهة من وضعيات متميزة كثيرا أو قليلا في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والجغرافية . وكذلك رغم أننا لم نتعرض بصورة مفصلة ، بعد ، لتصور الخلق في اسطورية وادي النيل .

ان تصور الخلق في الانساق الاسطورية العربية ، في المغرب العربي وبلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ، يتمثل في نقطة أساسية مشتركة . تلك هي الخلق الذاتي من مادة أولى هيولانية تتسم بالعماء والاختلاط والفوضى ، وذلك على أساس تناقضي ثنائي (على عكس ما يظن بعض الباحثين من أن هذا الأساس ثلاثي الطابع - وسنعود الى ذلك في نهاية معالجة تصور الخلق لدى أهل وادي النيل القدماء) .

كما يترتب على ذلك الموقف من العالم أن يكون الزمان والمكان لانهايين في القبل والبعد ، أن يكونا أزليين وأبديين . مع الإشارة الى أن المكان يكتسب ، في هذا السياق ، مدلولاً أكثر شمولاً وأهمية بالنسبة الى جذور تصور الخلق المعني هنا . فهو يجسم « الرابية » أو « السماوة » الأولى أو ما يعادلها من ارتفاع مكاني ترسبت فيه المياه وانضجته الشمس والريح ، و « عبقت » فيه أحواض الغرين الخصبة وأشكال الحياة « الكونية » الأولى .

(٦٨) انظر : رشيد الناصري - نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١١٦ ، ١٢٧ ، ١٤٧ . شارل اندري جوليان : تاريخ افريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١١٨ .

اضافة الى ذلك، تتمثل النقطة الاساسية المشتركة بين الانساق الاسطورية العربية ، المتصلة بتصور الخلق ، أيضا في وجه آخر تال . ذلك هو أن الخصب الكوني (الزراعي) يجسد غاية الغايات من عملية الخلق عموما . مع الإشارة الى أن هذه الغاية تمثلت بطابع واقعي ذي بعد سياسي ، هو بعد « الدولة » المدنية . وهذا ما جعل العلاقة بين البيولوجيا (الجنس) والاقتصاد الزراعي ذات أفق تضافي ، إنما انطلاقا من الاقتصاد الزراعي المدني ومن الارتفاع عن الطبيعة المباشرة ، والدنو الحثيث من السياسة والدولة الطبقية وهيمنة « مرحلة الابوة » فيها . ونضيف الى ذلك أن تلك الغاية مشروطة بفعل غائي ثان ، هو العقم الكوني . وهنا ، أيضا ، يتمثل هذا العقم بأسيقة اقتصادية وسياسية تجعل منه قيما على اللحظة البيولوجية (الجنسية)، بالرغم من وجوده ضمن علاقة تضافية معها . (وسنعود لهذه المسألة بصورة مخصصة، حينما نتعالج تصور الخلق في صيغته الناجزة ، أي في غاياته الكبرى) .



د - العلاقة بين تصور « التكوين البدئي » وبين مثيله في
المشرق والمغرب العربيين علاقة الخاص بالعام .

قمنا ، فيما سبق ، بمعالجة تصور « الخلق » لدى شعوب ما بين النهرين
والشام والمغرب العربي ضمن اطار موحد نسبيا من الذهنية الاسطورية
العربية .

اما الآن ، فنواجه مستوى آخر هاماً من مستويات ذلك التصور الا
وهو النيلي (المتصل بوادي النيل) .

هاهنا نعلن أننا نبدأ ليس من حيث ينتهي جون ا. ولسن، في بحثه حول
« مصر » . فهذا يكتب ما يلي ، مؤكداً على خط التمايز بين تصور الخلق ،
كما ورد في حدود الذهنية المشار اليها فوق ، وبين تصور الخلق المصري :
« وجدير بالملاحظة أيضا أنه سهل علينا أن نرى الخطوط المتوازية المتدانية
بين القصص البابلية والعبرية عن التكوين ، بينما يصعب علينا أن نجد
العلاقة بينهما وبين القصص المصرية . فلئن كان في تطور الشرق الادنى القديم
تشابه عام بين اجزائه ، فقد وقفت مصر بعيدة بعض الشيء عن الاقطار
الاخرى (٦٩) » .

إن المسألة ، هنا ، لا يمكن تحديدها وضبطها منهجياً مبدئياً بخط
التعارض، الذي يشير اليه ولسن، بين المصريين وشعوب المنطقة العربية في
المشرق والمغرب . انها ، على العكس من ذلك ، تتحدد وتضبط بخط التوحيد
بينهما . **وبعد اذ ذلك** ، يبرز خط التعارض ، الذي يعلن عن نفسه من
حيث هو نسبي نسبة العلاقة بين الخاص والعام ، والكلي والجزئي .

ذلك أمر على غاية من الاهمية بالنسبة الى استقصاء وتحديد
المعالم الرئيسية لتصور « الخلق » في وادي النيل . وجدير بالذكر أن

(٦٩) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٥ .

قصص الخلق في هذه البقعة العربية وان كانت متعددة ومتباينة
أحياناً في بعض أسيقتها ووقائعها ، فانها تشكل نسقاً موحداً في خطوطه
الرئيسية الكبرى (٧٠) .

ان ما خلفه وادي النيل من تراث اسطوري وصل ، في قسم كبير منه ،
سالمًا إلى أيدي المحققين والباحثين . وهذا يعود ، في أحد أسبابه
الرئيسية، إلى ان « الآثار الحجرية المصرية الهائلة ليس من المستطاع اغفالها » .

وهذا ، بالمقارنة مع تراث ما بين النهرين ، ذو مزية خاصة . ذلك ان
« مدن ما بين النهرين المشيدة من الطوب النيء اختفت كلها أو معظمها واحدة
بعد أخرى (من التراب إلى التراب) ، دون ان تخلف شيئاً سوى خرائب
مدفونة تحت الأرض ، لا يمكن معرفة أخبارها الا بعد بحوث عسيرة (٧١) » .

ولا بد من ان نأخذ بعين الاعتبار أن الذهنية الاسطورية لوادي النيل
القديم قد اكتسبت اتجاهاتها وسماتها الرئيسية العامة من قبل حوالي عام
٢٢٠٠ ق.م ، وذلك في سياق تبلور تاريخه المكتوب بدءاً من عام ٣٠٠٠ ق.م وعبر
حدثين كبيرين ، هما اختراع الكتابة (أي تطوير الصور إلى علامات صوتية) ،
واتحاد مصر السياسي باسم (مملكة مصر العليا ومصر السفلى) (٧٢) . فاذا

(٧٠) لعله من الهام ، على هذا الصعيد ، أن نذكر بأمرين ، كنا في أماكن سابقة من هذا الكتاب
وضمن مسائل أخرى ، قد أتينا على أوجه منها ايجازاً أو تفصيلاً . الأول منهما يتمثل بوجود
صلة قوية عميقة بين اللغة المصرية واللغات « السامية » في حينه ، وذلك إلى درجة ان
التشابه بين الطرفين لم يقتصر على وجود مطابقة في الكلمات وتركيبها فقط ، بل يتجاوز -
بمعنى التعميق - إلى صيغ الضمائر والاعداد .

أما الأمر الثاني فيكمن في الدلالة المباشرة العميقة لكون الجانب « النظري » من ذهنية
وادي النيل الاسطورية وأفقها الحكمي قد وصلنا عبر طرق عربية (سامية) . (انظر حول ذلك:
جورج سارتون - تاريخ العلم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٠ - ٨١) .

(٧١) جورج سارتون : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ١٤٩ .

(٧٢) انظر ردولف آتس - الاساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢-٢٤ .

ما فعلنا ذلك ، فاننا سوف نجد انفسنا أمام مجموعة من الاساطير ، التي تبقى على تعددها واختلافها وتباين أدوار شخصياتها (آلهتها) - مشتركة في خط أساسي ، ناظم ، عام .

ونحن ، هنا ، سنركز اهتمامنا الرئيسي باتجاه تلك الاساطير ، التي تعرضت لعملية الخلق الكوني . ذلك أن هذه العملية تمثل احتذى المسائل الأكثر أهمية وحسماً في اطار الذهنية التي سادت في وادي النيل .

في البنية الأولية لتلك الذهنية ، تبرز المياه البدئية السفلية ، المسماة بـ «نون» ، على أنها الوجود الأولي الأزلي . أما الارض فتتمثل طبقاً مسطحاً طافياً على هذه المياه . واذا ما ظهر أن الشمس تولد يوماً من جديد بعد رحلتها الليلية ، أي بعد خروجها من « الأسفل » حيث توجد مياه العالم السفلي (نون) واذا ما ظهر النيل منحدرًا في البدء والنهائية من تلك المياه وصباً فيها ، فان (نون) هذه تبرز حقاً على أنها الأول والآخر .

لقد منح « الماء » تلك القيمة « البدئية » انطلاقاً من موقع الوضعية الطبيعية (الجغرافية) الاقتصادية . إذ أن النيل - ويرمز أصلاً الى الماء - هو أصل الحياة في الوادي المحيط به . فاذا ما جف ، جف الوادي ، أي حياة سكانه . واذا ما اترع بالماء ، انتشر الخصب والفعل الانساني المبدع . أما الشمس المشرقة (المنبزغة من الشرق) فهي التي تفعل فعلها « المعجز » ، حيث تنضج الحياة الجديدة في أعماق وسطوح « الروابي » ، التي انحسرت عنها مياه النيل في فيضاناته العظمى . فهذه الروابي ، المتكونة من تراكم الطمي ، إذ ينحسر عنها ذلك الماء النيلي ، تواجه الشمس من الشروق حتى الغروب ، فتفتق فيها وعليها الأشكال الجديدة الفاعلة من الحياة .

من هنا ، يبرز النيل والشمس بصفتهما وجهين لمسألة واحدة قصوى ، هي الحياة الخلاقة المخصبة والمخصبة . لقد تبلورت الوضعية الذهنية الاسطورية في وادي النيل يداً بيد مع تبلور الوضعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . أما تجسيد تلك الوضعية الأولى فقد تم في شخص آله (حورس) ، ذلك الذي ظهر بصفته حاكم مصر .

وما يهمنا من ذلك هو أن حورس ، الذي اعتبر ممثلاً بثالوث مكون من الملك السماوي والملك في الأرض والصقر ، يظهر ، بصفته السماوية ، على أنه هو الشمس في النهار .

ان الماء (النيل) ، وحده ، يمثل نصف الحقيقة في ذهنية وادي النيل الاسطورية . أما النصف الآخر المتمم ، فهو الشمس . فهذه ، بما تنطوي عليه من حرارة وضوء ، تجعل ، هي والماء ، الحياة ممكنة خالقة . هذا يعني أن شخصية الاله الازلي البدئي تتمثل بالحرارة والضوء والماء . والجدير بالذكر ان هذه الشخصية الالهية ، المتمثلة بحورس ، لم تسبقها في وادي النيل اية فكرة أخرى عن الاله الكوني الازلي (٧٣) .

هكذا تبرز مقابلة كونية شاملة بين النور والعتمة ، والنهار والليل ، الحرارة المفتقة للحياة والرطوبة القائمة الضبابية . اذا كان الامر كذلك ، فالنور والنهار والحرارة يكتسبون وظائفهم الخلاقة عبر مياه النيل الفضية ، المتفجرة من العالم « السفلي » . ان الشمس العلوية ، التي تعبر من الشرق الى الغرب في صحن السماء العلوية ، ومن الغرب الى الشرق عبر عالم المياه السفلي (نون) ، تتشابه بمياه النيل ، أي بمياه العالم السفلي في حال ظهورها كونيًا ، تشابكًا فعليًا . فنتج ، بذلك ، الخصب والنشاط الكوني .

ولا شك ان تلك الوضعية من التقابل الكوني الشامل بين الاطراف المشار اليها ، تتضح دلالتها الواقعية الدقيقة من خلال المعطيات التي يقدمها وادي النيل على صعيد الاخصاب الزراعي ، والتي كنا قد عرضنا لها .

فالوفر الزراعي « مقصور على وادي النيل الاخضر . اذ ان من مصر الحديثة كلها لا يصلح للزراعة والسكن سوى ٣٥٥ بالمئة . وال ٩٦٥ بالمئة الباقية منها صحراء قاحلة غير أهلة (٧٤) » .

(٧٣) انظر : ردولف أنشيس - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٦ - ٣٠ .

(٧٤) جون أ . ولسين : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٤ ، بالطبع ، لا بد من ذكر ان



ان لوحة الخصب والعقم تبرز ، هنا ، على اكثر ما يكون البروز . ومن ثم ،
«فنشوء الكون ، اي تكون الوجود البدئي (عالم المياه السفلي - نون) ،
هو انتقال من العقم الى الخصب ، ومن الوجود السديمي الى الفعل السياسي
الخالق . وبصيغة اكثر تخصيصا يمكن القول ، ان فيضان النيل ، الذي
يحدث مرة واحدة في السنة ، وشروق الشمس كل يوم صباحا ، يمثلان الوجه الاول
من تلك اللوحة الكونية . اما فترات القحط والمحل والجفاف وفترة غروب
الشمس ونزولها الى نون (عالم المياه السفلي) ، فتمثل الوجه الآخر منها .
من هذا الموقع ، نتبين الاهمية الاستثنائية لفيضان مياه النيل كل عام ، ذلك
الحدث الذي دخل في أعماق كل اوجه الحياة هناك (٧٥) .

تلك الوضعية نتبينها بعمق في « نشيد آتون » ، الذي يرفعه اختاتون الى
«اله الجديد الواحد ، المتمثل بـ « الشمس » . في هذا النشيد نقرا ما يلي :



تاريخ ذينك الرقيم لا يتجاوز تاريخ صدور بحث المؤلف المستشهد به هنا ، في طبعته الاولى
عام ١٩٤٩ . (انظر نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦) .

(٧٥) تلك الاهمية الاستثنائية للماء وفيضانه تظهر لنا بعمق ، حالما نتمعن في بعض ماقدمته لنا
نتائج البحوث التنقيبية في وادي النيل : « ان واحدة من أقدم تصاوير الملك الاسطوري
التي نعرفها تمثل العاهل يحفر قناة . والماء كانت موضوع اهتمام سكان وادي النيل الدائم .
وعلى احدى اولى اللوائح الملكية التي لدينا - وهي نوع من تقويم تاريخي للاحداث التي جرت
في كل ملك - نرى تجاه الحدث الرئيسي لسلك عام ذكرا لارتفاع مياه الفيضان في تلك السنة ،
وعلى هذا الارتفاع كانت تتوقف الحياة في البلاد بأسرها . ومن الممكن ان الضرائب كانت تحسب
على أساس هذا الفيضان . . . لكن تأثير الجغرافيا لم يتوقف عند هذا الحد ، ويمكن القول ان الماء كان
هاجس المدينة المصرية . والماء كان التقدمة الفضلي التي تقدم للاموات . وفي تلك الرسائل
الفريية التي كان الاحياء يرسلون بها الى الاموات كانوا يهددونهم بالتوقف عن صب الماء
لهم ان هم لم يستجيبوا نداء الاحياء . وفي أحد النصوص الجغرافية صنفت البلدان المختلفة
حسب الماء الذي يشربه ان في اللغة المصرية اكثر من عشرين تعبيرا لوصف اوجه
النيل المختلفة » . (جان فركوتر : مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧-١٨) .

« . . . أنت تبزغ جميلا في أفق السماء .
أنت آتون الحي ، بداية الحياة !
عندما أشرقت في الأفق الشرقي ، ملأت كل أرض بجمالك .
تحيط أشعتك الأراضي الى أبعد الحدود التي صنعتها . .
وعندما تغرب في الأفق الغربي ،
الأرض في ظلام ، في حالة موت .
الظلام شامل والأرض ساكنة
لأن الذي صنعهم يستريح في أفقه .
عند الفجر عندما تشرق في الأفق ،
تطرد الظلام وتنهمر أشعتك .
ويشرع كل العالم في العمل .
أيها الإله الوحيد ، الذي لا نظير له !
لقد خلقت العالم حسب رغبتك
عندما كنت وحيدا
أنت خلقت النيل في العالم الآخر ،
وأنت أحضرتة حسب رغبتك
لكي يحافظ على شعب (مصر) مثلما أنك خلقتهم من أجلك
جميع الأراضي الأجنبية البعيدة أنت منحتها الحياة
وأنت سببت نيلا في السماء
حتى ينزل فوقهم ويفيض على الجبال أمواجا ،
ما أعظم خطئك يا سيد الأبدية !
النيل في السماء من أجل الشعوب الأجنبية ،

(بينما) النيل (الحقيقي) يأتي من العالم السفلي من أجل مصر

عندما أشرقت يعيشون ،

وعندما تغرب يموتون . . . (٧٦) » .

ومن الملاحظ ، فيما سبق ، التمييز بين « نيلين » اثنين أحدهما سماوي ،
ينهمر من السماء وتختص به الشعوب الأجنبية ، وآخرهما سفلي ، ينفجر من
« المياه الأولى - نون » ويختص به شعب مصر . الأول عيال على الثاني ،
والثاني مصدر للأول . ذلك أن عالم المياه الأولى ، الذي يتجسد ، كونيًا ،
بنيل مصر ، يمثل ينبوع الأول والآخر ، الذي تصنع منه الشمس (آتون)
الحياة .

وإذا كان « حورس » قد اعتبر ، ضمن ما اعتبره ، الها بدئيًا للشمس ،
أي هو الشمس ذاتها ، فإن التطورات الأسطورية اللاحقة وان ابرزت آلهة
أخرى معه أو إلى جانبه ، فإنها ظلت تحافظ على تصور « الخلق » الكوني ،
كما تبلور في اتجاهاته الأساسية العامة منذ عام ٣٠٠٠ ق.م (٧٧) . نلاحظ ذلك
حين حل « رع » محل « حورس » ، أي حين نظر إلى الثاني على أنه الأول . .
بل لعلنا نسير خطوة أخرى إلى أمام ، إذ نشير إلى ظاهرة انتشرت مع حلول
« رع » الها كونيًا سرمديا وأزليا ، وذلك في هليو بوليس منذ الأسرة الخامسة .
تلك هي التداخل والتمازج بين أسماء الآلهة المتعددة من طرف وبين اسم
رع من طرف آخر .

ولعل ذلك قد حدث بفعل المنافسة الكبيرة ، التي تولدت بين الآلهة المحلية
المتعددة (أي بين معابد هذه الآلهة بقيادة فئات الكهنة المهيمنين عليها) للحصول
على الحظوة لدى الإله الأكبر (أي لدى المعبد الأكبر ، الذي يقف على رأسه

(٧٦) ضمن : وشييد الناصوري - المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ، نفس المعطيات

المقدمة سابقا ، ص ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ . .

(٧٧) قارن ذلك بـ : ردولف انيس - الأساطير في مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ٢٩ . .

الملك ومن معه وحوله من الكهنة) . أما الامر الآخر ، الذي يمكن ان يكون قد كمن وراء ظاهرة التداخل والتمازج تلك ، فهو ان كهنة الاله الاكبر (رع) لجأوا الى تخفيف وطأة المنافسة تلك ، وذلك للتقرب من المعابد (الآلهة) المحلية بغية تحقيق مزيد من السيطرة عليها (٧٨) . بل ان هذا الامر هو أكثر رجحانا أو الأكثر أهمية . اذ انه استجاب لضرورتين اثنتين ، برزتا آنذاك أكثر فأكثر . الضرورة الاولى هي السير الاعمق بعملية توحيد وادي النيل في بوتقة واحدة على كل الاصعدة ، وفي مقدمتها الاقتصادية والسياسية والدينية . أما الضرورة الثانية فقد تمثلت بآفاق التقدم الذهني النظري ، وذلك باتجاه التوحيد اللاهوتي . وهذا ما واجهناه ، بصورة خاصة ، في محاولة اخناتون الرائدة التي وان بدا انها أخفقت ، فانها ظلت تمثل خطوة ضخمة على طريق الانفصال النسبي عن الحسي الجزئي المباشر ، والانتقال النسبي الى المجرد الكلي غير المباشر (٧٩) .

إن ما نرغب التوكيد عليه ، في سياق ما أتينا عليه بخصوص ظاهرة تداخل وتمازج أسماء الآلهة الكونية في وادي النيل ، هو ، أولا ، ان تصور الخلق الأساسي هناك وإن كان قد تعرض لتغيير ما ، فان هذا الاخير كان بمثابة تعميق لذلك التصور ضمن حدود مجتمع وادي النيل المشاعي القروي . وهو ، ثانيا ، الإشارة الى أن ذلك التصور « الكوني » يظل ، على تلوناته وأوجهه المتعددة ، يجد مكانه في اطار تصور « الخلق الكوني » العربي العام .

(٧٨) قارن هذا الذي يتصل بالامر الاخير بـ : رشيد الناصوري - المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ .

(٧٩) ضمن هذا التلمس للمسألة الأتية عليها ، يمكن فهم ما يحدده ردولف أنتس (الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢١) على أنه سمعان من سمات الاسطورة المصرية لهما خطرهما : « احدهما أن كائنا وحيدا مما يسبيناه العالم الالهي يمكن تصوره في تصورات متناقضة شتى عند نفس رجال اللاهوت ... وللسمة المدهشة الاخرى .. هي أن أحد الانهية يمكن خلطه بشخصية اله آخر . وقد بينت مناقشة القصص والصور (البقرة السماوية) ان رع يتمثل في صورة اتوم في سياق وفي صورة قرص الشمس في آخر » .

يبقى أمربحاجة الى الاشارة اليه في هذا الاطار - وقد كنا واجهناه
لدى كتاب أساطير ما بين النهرين - . ذلك هو ان الظاهرة المعنية هنا
تنطوي على مدلول خاص على صعيد التصور الكوني التوحيدي - البنتيئي -
الذي نتبينه في الذهنية الاسطورية العربية القديمة عموماً . فالتداخل
والتمازج بين اسماء آلهة وادي النيل يمثلان تعبيراً عن ان هناك خطأ عاماً
ناظماً يخترق الانساق الالهية ، التي تكونت هناك . يضاف الى ذلك اننا اذ
نواجه اسماء متعددة للآلهة ، فانما نكون أمام لوحة « السمات » او
« الصفات » الالهية « العظمى او الحسنى » .

ذلك كله يجسد تعبيراً « اسطوريا » عن تعاضد الاتجاه الواحدي
monistic والتوحيدي pantheistic في الذهنية الاسطورية
النيلية ، ومن ثم عن محاولة هذا الاتجاه امتصاص الاتجاهات الاخرى المتمثلة
بالآلهة اخرى محلية او محلية مركزية . بيد ان ذلك لم يتحقق عن طريق
« ابتلاع » هذه الآلهة (الاسماء) صيغة ووظيفة . بل انه عبر سبيلاً آخر ،
هو تمثيلها وظيفياً والابقاء عليها صيغة (شكلاً) ، بحيث أصبحت تمثل
بالنسبة اليه تجليات وتجسيدات . وهذا بعينه هو الصورة الذهنية الايدولوجية
(الاسطورية) للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، الذي كان آنذاك
أخذاً مداه الواسع في وادي النيل باتجاه التوحيد السياسي والاقتصادي .

وليس من العسير ان نتبين في ذلك الاتجاه تعبيراً عن التطور الذي لحق
بالبنية الاجتماعية ، بحيث قاد الى تحول نسبي من مرحلة الامومة الى
مرحلة الأبوة ، أي - بالسياق الذهني الاسطوري - من الطبيعة الى
الدولة . طبعاً ، حدث ذلك دون تكون خط قطعي فاصل وحاسم بين
طرفي العملية . ولا شك ان هذا التحول يفتدو اكثر بروزاً وحضوراً في
أساطير « الاستمرارية الكونية » ، أي في تلك التي تعالج الكون في
استمراريته بعد انجاز عملية الخلق الكبرى . او بتعبير الذهنية السياسية
يمكن القول ، ان ذلك التحول اكتسب مواقع اكثر قوة وشمولاً مع تحول

« الاله » الى « ملك » واندماج هذين بشخصية واحدة ، أو ، على الاقل ،
نشوء « الحق الالهي في الحكم » .



يمكن تقديم اسطورة الخلق ، التي ظلت تعتبر التصور المهيمن في
الديانة المصرية في كل العصور التالية ، على النحو التالي (٨٠) : الاله البدئي
(الأزلي) أتوم ينهض بعبء التكوين (الخلق) الاول ، وذلك عن طريق
الاستمناء ، حسب أحد نصوص الاهرام (٨١) . فينتج عن ذلك الزوجان شو
وتفنوت . وهناك نقش ضمن تلك النصوص يخاطب أتوم ، ويعيد على
الاسماع الزمان الذي ظهر فيه الاله على الراية الاولى (البدئية) ، قائلا :
« لقد بصقت ما هو شو ، ولقد نفثت ما هو تفنوت . لقد احطتهما بذراعيك
كذراعي (كا) ، لان مالك من (كا) صار فيهما (٨٢) » .

ان فعلي « البصق » و « النفث » يقترنان ، هنا ، بفعل ذاتي ضمني ،
يؤدي القول به الى الاقرار بتصوير الخلق الذاتي الضمني ، أي الخلق من
« شيء ما » . وهذا يتضح بمزيد من التخصيص ، حالما نعلم أن (كا) ،
المستخدمة في النص ، تعني ، في الذهنية الاسطورية لوادي النيل ، نفس
الانسان أو نفس كائن آخر . فبالاضافة الى (كا) ، يشتمل الانسان ، وفق تلك
الذهنية ، على قوتين أخريين ، هما الجسد والروح (با) . وهذا يعني أن
أتوم اذ تنتقل (كاه) الى شو وتفنوت ، فكأنما أصبح هذان جزءا منه أو
امتدادا له . فهما يحلان فيه ، وهو يحل فيهما .

(٨٠) نعتد ، في تلخيصنا لهذا التصور الكوني ، على ما قدمه بهذا الخصوص ردولف آنتس

(نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٠ - ٣٥) .

(٨١) جون ا. ولسن مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ .

(٨٢) عن : جون ا. ولسن - نفس المصدر والمعطيات السابقة .

أما الخطوات اللاحقة من عملية الخلق (التكوين) فتتمثل بنشوء ابني شو وتفنوت - وهما جب ونوت - ، ويرفع الاب شو (نوت) عن (جب) ، بحيث يتم ، بذلك ، فصل السماء عن الأرض . أما ما يحدث لاحقا فيقوم على الخصومة التي تولدت بين أبناء نوت وجب . فنجد (ست) يقتل الملك أوزيريس ويفتصب عرشه ، محتفظا به الى أن يشب حورس ابن أوزيريس وايزيس . فينتقم لأبيه ، إذ يحارب عمه ست . وبعد ذلك ، ينادى به من قبل محكمة هليوبوليس وريثا شرعيا لأوزيريس ، وملكا شرعيا لمصر .

تلك الاسطورة التكوينية وان بدت مختلفة عن أساطير تكوينية أخرى في وادي النيل ، فانها تبقى تمثل ، مع تلك ، سياقاً عاماً مشتركاً . فنحن نواجه ، مثلا ، ما يقدمه لنا « كتاب الموتى » من أن « الاله الشمس خلق أسماءه بصفته حاكم الانبعاد . ويفسر ذلك بأن الاله سمي الاعضاء في جسمه ، (وهكذا نشأت الالهة التي تتبعه) (٨٢) » .

والذي يلفت النظر ، هنا ، هو أن عملية الخلق تلك تتم عبر تلفظ الاله ذاك ، المتصدر بجلال رابيته ، بأسماء مخلوقاته ، تلك التي تصل الى ثمانية آلهة (أسماء) . وما يزيد التصور هذا وضوحاً وأهمية أن تلك الأسماء الثمانية ، أي الآلهة الثمانية ، هي أسماء لثمانية من أجزاء جسمه . وهذا ينطوي على دلالة تكمن في النظر الى تلك الاسماء أو الأجزاء أو الآلهة الثمانية على أنها تجسيد ظاهراتي لا « كا » ، التي تلخص وجوده الجوهرى . فكانما الجوهر يتمظهر ، والظاهرة تتجوهر .

ان اتجاه الخلق عبر النطق الأمر ، أي عقيدة الكلمة الخالقة ، يبرز ، هنا ، برونزا واضحا . وهذا ما يجعلنا نستعيد في أذهاننا الصور الاكادية والفينيقية والآرامية والامورية والمغربية، التي جسدت تلك العقيدة . كما يحيلنا الى صورتين لاحقتين كبيرتين تمثلتا بهذه العقيدة ، وان بصيغ مطوعة لمقتضيات الوضعيتين التاريخيتين المستجديتين . الاولى صورة « العهد الجديد » : « في البدء كان

(٨٢) جون ا. ولسن : مصر - نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٩ .

الكلمة ، وكان الكلمة مع الله ، والكلمة كان الله . والثانية صورة « الإسلام » : « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » . تلك العقيدة نفسها تصبح ، في اسطورة تكوينية أخرى ، الايقاع القوي الحاسم . هذه الاسطورة تتمثل بنقوش تدعى « اللاهوت الممفيسي (٨٤) » . اما اهميتها فتكمن في أنها جسدت مستوى من التجريد أكثر تطوراً مما هو الحال لدى اساطير الخلق الأخرى في وادي النيل .

تنطلق الاسطورة المعنية من الاعلان عن مساواة الاله « بتاح » بـ « نون » ، المياه البدئية ، التي انبثق منها آتوم : « بتاح العظيم . انه قلب انيعاد الآلهة ولسانه . . . الذي ولد الآلهة . . . فتكون في القلب وتكون على اللسان (شيء) في شكل آتوم » . ويتابع النص مبيناً ان « بتاح عظيم قادر ، بث (القوة في الآلهة كلها) كما بثها في ارواحها ، عن طريق (فعل) القلب و (فعل) اللسان » . وحيث خلق بتاح كل شيء ونظم كل شيء على نحو متسق ، فقد أدرك البشر قيمته الكبرى : « وهكذا اكتشفوا وادركوا أن سلطانه (اي بتاح) اعظم من سلطان الآلهة (الآخرين) . وهكذا استراح بتاح بعد صنع كل شيء وكذلك النظام الالهي » .

ان ما سبق يضعنا أمام مجموعة من الخصائص ، التي يتسم بها تصور الخلق الكوني في وادي النيل . في اطار ذلك ، نتبين **الخصيصة الاولى** في أن الخلق يمثل عملية ذاتية داخلية تتصل ، أولاً ، بالوجود في حالته البدئية ، الهيلولانية ، حالة العماء والهاوية والسديمية (٨٥) . كما تتصل ، ثانياً ، بانتقاله

(٨٤) انظر حول ذلك : جون ا. ولسن - مصر ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧١ - ٧٧ . ردولف أنتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٨ - ٥٢ . رشيد الناصوري : المدخل . . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ .

(٨٥) هذه الوضعية ما هي « الا طريقة أخرى لقول ما يذكره سفر التكوين في التوراة من أن قبل الخليقة (كانت الارض خربة وخالية ، وكانت الظلمة على وجه الغمر) . وحوح آمون ، اللا محدود واللامدرك ، وهما موازيان تقريبيان للفظتين العبريتين : (توهو وفوهو) ، خربة وخالية ، كما أن كوك ، الظلام ، ونون ، الهاوية ، شبيهان ولا ريب بالعبارة العبرية (حوشخ علبا نبي تيجوم) ، أي (الظلام على وجه الغمر) » . (جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٧) .

الى حالة الكينونة والنظام والاتساق . فكأنما نحن هنا امام عملية انتقال من الوجود الإمكانى الى الوجود المتحقق المتسكون . وذلك ما يتطابق ، في أساس الامر ، مع السياق العام الرئيسى لتصور الخلق في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . اضافة الى أنه ، على الاقل ، لا ينطوي على تصور « عدم » وجودي مطلق .

ثم ، اذا تمعنا في المعطيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والاسطورية ، التي أحاطت بتصور « الخلق » ذلك وكانت من وراء تولده ، فاننا سوف نتبين امامنا امراً على غاية الاهمية . ذلك هو التأثير الذي مارسه موقف الانسان من الطبيعة على تصوره للخلق . فهذه ظهرت له بصفتها الواقعية المجسمة ، دونما ابعاد ميتافيزيقية مجردة ، وعبر المؤسسة الكهنوتية السياسية ، اي عبر الدولة المنظمة لما هو قائم . ونستطيع ان نعزو احد العوامل الكبرى ، التي كمنت وراء ذلك ، الى طبيعة العلاقة الاقتصادية الاجتماعية بين فلاحى المشاعات القروية من طرف والطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية العليا من طرف آخر في مجتمع تتحدد علاقاته الانتاجية ، في أساس المسألة ، بأسلوب « الانتاج المشاعى القروي » ، على النحو الذي اتينا عليه فيما قبل .

ففي ظل تلك العلاقات الانتاجية ، حيث لا يواجه المنتجون المباشرون (الفلاحون) ملاكاً خصوصيين بقدر ما يواجهون الملاك العامين ، الدولة المركزية ، لم يكن للجسور القائمة بين هذين الطرفين ان تنمي الايديولوجيا بصورة عميقة وشاملة . بل ان تلك الجسور ظلت محافظة على شخصيتها الاقتصادية المباشرة ، الى حد بعيد . ذلك ينطوي على القول بأن عملية توليد ايديولوجيا ميتافيزيقية لم تكن مسوغاتها قد تبلورت بصورة شاملة وعميقة في ذلك المجتمع . والايديولوجيا ، التي تولدت ، حملت ، لذلك السبب ، عناصر مادية طبيعية ، تجسدت بموقف حلولي من الطبيعة ، في التقدير الادنى ، وموقف وحدة وجودية منها ، في التقدير الاقصى .

ومما عمق وكرس ذلك الموقف ان الطبقة الفلاحية في المشاعات القروية كانت - من موقع كونها مشاركة في الملكية المهيمنة بصيغة ما اطلق عليه ماركس

« حق الحيازة » - قد أسهمت في صوغ تلك الإيديولوجيا بصورة غير مباشرة . نعلم بذلك أن اندراج فلاحي المشاعات القروية والاريسثوقراطيين البيروقراطيين من الطبقة العليا في دائرة واحدة مشتركة ، بالمعنى التملكي الذي أتينا عليه ، خلق مصلحة عامة أولية مشتركة في الإبقاء على الوضعية الاجتماعية القائمة على الملكية الخاصة ، بالنسبة الى تلك الطبقة ، وعلى حق الحيازة ، بالنسبة الى أولئك الفلاحين . وهذا هو ، بدوزه وبالضبط ، ما ولدته مصلحة عامة أولية مشتركة في توليد الإيديولوجيا ، المشار إليها ، وفي توطيدها .

وإذا كنا قد تحدثنا عن مثل تلك « المصلحة العامة الأولية المشتركة » بين الطرفين المعنيين هنا ، فإن هذا لا يدعونا الى تجاهل الوجه الآخر المقابل لهذه العلاقة . ذلك هو وجه التناقض بينهما . فقد وجد هذا الأخير حدوده القصوى - في الحالات العامة الرئيسية - في النزاع بينهما ليس بغية إسقاط المجتمع القائم من قبل الفلاحين ، وإنما في سبيل تحقيق الضوابط الأساسية المعترف بها من قبل القانون الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي السائد المهيمن .

وحيث أن ذلك القانون كان ، في حالات عدة ، عرضة للامتحان من قبل الطبقة العليا (بقدرتها التشريعية والتنفيذية) ، فإن فلاحي المشاعات كانوا يوجهون سهامهم باتجاه هذه الطبقة ، ويعبثون انتفاضاتهم ضدها . ومن هنا ، نفهم الوضعية التي تكررت بشكل يلفت النظر في تاريخ المجتمعات العربية القديمة ، ومن ضمنها مجتمع وادي النيل . تلك هي نشوء انتفاضات فلاحية ، كانت ، بصورة أو بأخرى ، تنتهي الى مزيد من الاضطهاد واليأس .

ان اللحظة الواقعية (المادية الطبيعية) ، التي تخترق تصور الخلق الكوني في وادي النيل - وفي المناطق العربية القديمة - من أولها الى آخرها ، من حيث الأساس ، تبلورت اسطورياً من موقعين متأخين بمعنى متناقضين متعارضين بمعنى آخر ، الموقع الاول يتحدد بموقف الطبقة الاريسثوقراطية البيروقراطية ، وعلى رأسها فئة الكهنة المثقفة ، من الطبيعة والمجتمع . فهو

موقف ايجابي واقعي ، وان بصور وسيطة واقنية اسطورية متعددة . انه موقف العمل على امتلاكهما بأقصى حد ممكن ، في حينه ، من الدقة الحسابية والهندسية والفلكية ، ولكن عبر أشكال لا تحصى من الاضطهاد والسحر وعبادة الالهة الملوكية (٨٦) .

اما الموقع الثاني فيتبلور بموقف الفلاحين ، المكونين للمشاعات القروية . فهو موقف كفاحي من الطبيعة والمجتمع (الزراعي) ، ولكن بكثير من الاضطراب والنوسان والقلق ، وكذلك الخنوع والرضا والتواكل . انه موقف الطبقة التي تعمل على تغيير واقعها ، ولكن دونما خروج عن النواظم الأساسية لعلاقات الانتاج المهيمنة . وهي اذ حاولت الخروج على هذه الاخيرة ، فانها لم ترق يوما الى موقف الدعوة لاجتثاثها . فهي طبقة متأزمة ، رومانسية ، جبانة احيانا ، وشجاعة مغامرة احيانا اخرى (٨٧) .

ذلك كله ، أي النظر الى الموقعين المآتي عليهما بتلك الصورة ، يضعنا امام علاقة التآخي والتناقض (التعارض) بين الفريقين الكبيرين المكونين لمجتمع وادي النيل . وقد سبق أن حددنا أهم العوامل التي كمنت وراء ذلك على أساس عنصري الملكية والحيازة لوسائل الانتاج .

ولقد كنا أشرنا الى أن اللحظة الواقعية (المادية الطبيعية) في تصور الخلق الكوني في وادي النيل وبقية المناطق العربية القديمة

(٨٦) هذا ما يشير اليه ماركس ، حيث يكتب عن المشاعات الفلاحية « الرومانسية » في الهند ، بأنها « مهما بدت مسالة ، فانها كانت دائما الاساس الصلب للطفيان الشرقي ، وانها كبحت العقل الانساني في اصفر مدى ممكن ، وحولته الى أداة لا تقهر للخرافة ، واستعبده تحت نير القواعد التقليدية ، ونزعت عنه كل عظمة وطاقة تاريخية » .

(K. Max : The british rule in India-Selected Works, Vol. 2. New york International Publishers 1933 , p. 38) .

(٨٧) لعل الانتفاضة الشاملة التي قام بها الفلاحون المصريون عام ٢٢٨٠ ق.م تلقي ضوءا واضحا على شخصية هؤلاء ، على النحو الذي نأخذ به هنا .

يمكن أن نتبين بواعثها في ذينك الموقعين . ان هذا يتضح على أساس أن كلا الطرفين لهما مصلحة في الإحاطة الذهنية والعملية بمحيطهم الطبيعي الجغرافي . ففيضان النيل وانتشار مياهه على طرفيه ، مثلا ، ومن ثم ضبط هذه العملية ذهنيا وواقعا ، وقيادتها الى نهايتها السعيدة ، أي الى خلق الخصب الزراعي الفاعل ، ان ذلك كله كان لكلا الطرفين مصلحة عميقة في انجازه . واذا اخذنا بعين الاعتبار أن ذلك كمن وراء الذهنية الاسطورية لوادي النيل، وان هذه الاخيرة تمثل ، في حالات عديدة وعلى سداجتها وتعميقاتها وخرافيتها ، « التنظير » لتلك أو الضبط الذهني لها ، فاننا حائذ سوف نتبين كم هو ضروري أن يكون هذا الضبط الذهني واقعا (طبيعياً مادياً (٨٨)) .

ومن هنا ، فإن تكون « الحلولية » بالحد الأدنى ، و « وحدة الوجود » الواقعية (الطبيعية المادية) بالحد الأقصى ، عنصرا حاسما في تصور الخلق الكوني لوادي النيل وللناطق العربية القديمة الاخرى . فان هذا في السياق المعني - مفهوم بذاته .

ولعل التحول العميق الذي اراد اخناتون احداثه في البنية الذهنية الاسطورية ، بقدم شاهدا عميق الدلالة على هذا الصعيد . وبالاصل ، اريد لهذا التحول أن يأخذ مداه يدا بيد مع محاولات تدعيم وتوسيع مركزية الدولة ، وذلك بضرب احدي القوتين المنافستين الصاعدتين ، القادة العسكريين والكهنة (٨٩) .

(٨٨) من هذا الموقع المتميز ذهنيا واقتصاديا زراعيا ، لا يسعنا الا ان نمنح هرمان لاي الحق فيما يعلنه على هذا الصعيد : « ضمن الدين ذاته فرض نفسه في ذلك الوقت توجه مشدد الى العالم الديوي » . — (H. Ley : Geschichte der Aufka erung ... — (Ebenda, S. 53) .

(٨٩) انظر : احمد صادق سعد - في ضوء النمط الآسيوي للانتاج . . ، نفس المنعيات المتقدمة سابقا ، ص ٥٥ .

لقد أعلن اخناتون « آتون » الهيا واحدا احدا. ودون الدخول في هذا الوجه من المسألة (الوحدة والكثرة) ، لاننا سنعود إليها لاحقا ، نشير الى أن الوجهين اللذين رأينا فيهما تجسيدا للخصوصية الاولى لتصور الخلق الكوني في وادي النيل (وهما الواقعية ، بمعنى المادية الطبيعية ، والحلولية أو وحدة الوجود) ، نواجههما ، هنا ، ثانية ، وبمزيد من التجريد العمق .
في نشيد آتون نقرا ما يلي :

انت آتون الحي ، بداية الحياة ،

لقد خلقت العالم حسب رغبتك ،

عندما كنت وحيدا ،

ما اعظم خطتك يا سيد الابدية !

انت تصنع ملايين الاشكال في ذاتك فقط .

خلق العالم بيدك ،

طبقا كما صنعتهم .

عندما تشرق يعيشون ،

وعندما تغرب يموتون (٩٠) .

ان تصور الخلق الكوني ، هنا ، لا يخرج عن الوجه الاول من ذينك الوجهين ، اللذين اتينا عليهما . فاذا كان آتون بداية الحياة ، أي ازلي الوجود ، فهو كذلك ابدى ، سيد الابدية . وكونه يمثل بداية الحياة ، فانه يعني انه كان « وحيدا » .

ولكن كيف وجد العالم ؟ ان آتون هو الذي خلقه ، حسب رغبته . و « الرغبة » تعني ، هنا ، القوة الداخلية البدئية ، التي ينطوي عليها

(٩٠) انظر : رشيد الناصوري - المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٣ - ٩٨ .

آتون . واذا كان هو المبتدى والمنتهى ، كليهما معاً وفي آن واحد ، فانه من الضروري ، حائذ ، ان تكون العوالم قد خلقت من ذاته ، قد خلقها هو من ذاته ، فقط .

ولعلنا نثبين ، في ذلك السياق ، خروجاً على النسق الذي سارت عليه اسطورة وادي النيل ، فيما قبل ، من ان الاله الفاعل ، الخالق ، خلق العالم من العماء والسديمية والفوضى ، فاحل محل ذلك جميعاً النور والتميز والنظام . ذلك لان النص ، الذي بين ايدينا ، يلح على ان آتون هو بداية الحياة ، وعلى انه حينما خلق العالم حسب رغبته ، كان وحيداً . بيد ان النظر الى جدلية شروقه وغروبه ، يزيل هذا اللبس . اذ غير هذه الاخيرة ، نثبين مرحلة العماء والسديمية والفوضى ، متمثلة بزمن غروب آتون :

وعندما تغرب في الافق الغربي ،

الارض في ظلام ، في حالة موت .

عندما تشرق يعيشون ،

وعندما تغرب يموتون .

ان في ذلك تأكيداً على ان ليس من شيء خارج الارادة الالهية ، ارادة آتون ، حتى تلك الازمنة التي تجسد الموت ، اي الظلام والغيوبة والسديمية ، وحيث لا وجود الا للغمير والاختلاط الهيلواني . ولكن ذلك التأكيد هو ، في نفس الوقت ، تأكيد على سرمديته وأبديته ، اي على الخلود في القبل والبعث .

وكذا الامر فيما يتصل بالوجه الثاني من المسألة المطروحة . ضمن حدود هذا الوجه ، يمكن التمعن في التصورات التالية من « نشيد آتون » :

انت صنعت السماء البعيدة حتى تشع فيها ،

وتشرف على جميع ما صنعت بمفردك ،

كما انك تشع كآتون الحي ،

لامعاً ومبهراً ، بعيداً للغاية ولكن قريباً للغاية
انت في قلبي ، ولا يوجد أحد آخر يعرفك
الا ابنك نفر خبرو رع وع ان رع ،
لأن الفرد يعيش خلالك .

ان الافق الحلولي ، او لنقل أفق وحدة وجودية ، يبرز ، هنا ، بروزاً
ساطعاً ، فآتون، الموجود مشعاً، كثيف الحضور في كل المستويات الكونية . إنه ،
بهذا ، حاضر في البعد والقرب . انه « اقرب من جبل الوريد » ، كما انه أبعد
من العوالم كلها . مرة ثانية ، نواجه جدلية من طراز اسطوري عميق .
انها **جدلية القريب والبعيد** . ولعلنا نرى في هذه الأخيرة جانباً من جوانب
جدلية الجوهر والظاهرة . فآتون ، من حيث هو جوهر ، يظهر ، ومن حيث
هو ظاهرة، يتجوهر . وفي كلتا الحالتين، نواجه كونا واحداً، وإن بمستويين اثنين .
وهذا يعني أن الظاهرة والجوهر كليهما يعبر عن واحد أحد . فالبعد ليس
مطلقاً، لانه قرب . والقرب ليس مطلقاً ، لأنه بعد . ولذلك ، يقول اخناتون :

رغم انك بعيد للغاية ، فأشعتك على الارض !

ونبلغ أفقا بنتيئياً عالياً ، حيث يخاطب اخناتون الهه :

انت في قلبي ، ولا يوجد أحد آخر يعرفك

فها هنا يلح الحاحاً مبدئياً واضحا على التخلي عن « العلوية » ، تلك التي
لم يعرفها الفكر العربي القديم ، على كل حال . والوحدة الوجودية ، التي
تشترط ، مثل ذلك التخلي ، تجعل العلاقة بين «الهو» و «الانا» ، و «الذات»
و « الموضوع » ذات بعد تضائفي ، جدلي . فالهو يفد الانا ، والذات
الموضوع . فمن يعرف الاب الوحيد آتون ، يكون قد عرف الابن الوحيد
أخناتون .

وكما ان الاب كوني الحضور ، فكذلك الابن . أما السبب في ذلك فهو ان

هذا الاخير من ذاك ، وان ذاك من هذا . وقد نبه الابن ، صاحب النشيد ، الى أن الاب اذ يكون في قلبه ، قلب ابنه ، فان هذا كذلك في قلب ابيه :

لأن الفرد يعيش خلالك

ونلاحظ دلالة كلمة « الفرد » ، في هذا السياق . فبدلاً من أن يقول « الابن » ، أكد على « الفرد » باستخدامه تعبيراً تعليلياً سببياً ، هو « لأن » . ان الفرد يقابل بـ « الجمع » . كما يمكن استبدال ذلك بـ « الجزء » مقابل « الكل » ، أو بـ « الخاص » مقابل « العام » . أو بـ « الجواني » مقابل « البراني » . وهذا يشير الى أن استبدال « الابن » بـ « الفرد » يتضمن مزيداً من تعميم العلاقة بين الطرفين . فكأنما غدونا ، هنا ، أمام ثلاثة اطراف ، الواحد منها ينصهر في الآخرين . تلك هي الأب والرعية والجامع بينهما (الابن) .

واذن، اذا كان الامر كذلك، فاننا لن نكون دقيقين اذا اخذنا بما يعلنه ه.وه.ا. فرانكفورت(٩١) : « فاللاهوت في مصر وما بين النهرين حلولي : أي ان الآلهة حالة في الطبيعة ، ولا يفهمها الانسان الا على هذا النحو . في الشمس يرى المصريون كل ما يعرفه الانسان عن الخالق ، وهي للبابليين الاله شاماش ، ضامن العدالة » .

ان ما يعلن عنه الكاتبان فوق ، يسجل الظاهرة المعنية هنا في واحد من اتجاهين اثنين لها ، وهو حلول الآلهة في الطبيعة . أما الاتجاه الآخر ، الذي يهمل هنا - وهو لا يقل دلالة عن الاول - ، فيمكن في أن الطبيعة ، بما فيها الانسان ، حالة في الآلهة . وبصيغة أخرى ، ان احلال الآلهة (الملوك البشر) في الطبيعة بمعنى ان هذه الاخيرة تفعل وفق الآلية التي تقوم عليها عضوية البشر البيولوجية ، يستدعي ويتضمن ، في الذهنية العربية (القديمة) ، احلال الطبيعة في الآلهة البشر بمعنى أن هؤلاء يفعلون وفق الآلية التي تقوم عليها عضوية الطبيعة الجغرافية والزراعية الانتاجية .

وقد قدم لنا « نشيد آتون » صورة دقيقة واضحة عن عملية الحلول

(٩١) الخاتمة - ضمن : ما قبل الفلسفة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦٣ .

والإتحاد تلك بطرفيها المتضايقين ، وجدير بالإشارة أن اخناتون ، في محاولته احلال (آتون) بديلا كليا عن الآلهة المتعددة المركزية والمحلية ، كان قد وجه ، وان لمدى قصير ، طعنة نجلاء للكهنوت الذي كانت تتعاطم قواه المبعثرة المتصارعة في ارجاء المملكة :

ايها الاله الوحيد ، الذي لا نظير له !

ففي ذلك نفي كامل لكل الآلهة داخل وادي النيل وخارجه ما عدى اله واحد ، يظهر اذ يتجوهر ، ويتجوهر اذ يتمظهر . وقد برزت أهمية تلك المحاولة على أصعدة ثلاثة ، سياسي وايدولوجي نظري واجتماعي اقتصادي . فقد كانت ، وفق ذلك ، دعوة لوحدة القيادة السياسية المهددة من قبل الكهنة والعسكريين الانفصاليين ، وتطورا باتجاه تصور عمومي عالمي . مجرد للاله (٩٢) . وهذا له أهمية خاصة مباشرة بالنسبة الى تبلور الوجه النظري المجرد للفكر العربي القديم ، كما كان حافزا جديدا كبيرا لاعادة توازن العلاقات الاجتماعية الانتاجية بين المشاعات القروية والدولة المركزية .



من ذلك الموقع للمسألة ، نلج حقل **الخصيصة الثانية** لتصور الخلق في وادي النيل - وقد واجهنا فيما قبل موازيا له في تصور الخلق لدى الاقوام العربية التي اتينا عليها - . أما الخصيصة هذه فتقوم على ثنائية الفعل التكويني الخالق ، تلك الثنائية التي تبرز بصفاتها جماع تناقض بين عنصرين ، يؤدي تصعيده ، احيانا ، الى مرحلة الصراع بينهما - ولكن هذا

٩٢) يعتبر جيمس هنري برستد هذا التصور أقدم ظاهرة دينية من نوعها في التاريخ : « وللمرة الاولى في تاريخ الدنيا ظهرت فكرة اله واحد للعالم كله له سلطان امبراطوري ، وتلك هي أقدم صورة في التاريخ لفكرة التوحيد كما وصلت اليها خيرة الشرق » . (جيمس هنري برستد : انتصار الحضرة .. - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٧) .

«الآخر ما ان يبرز ويتضح للعيان ، حتى يواجه بمعوقات داخلية خارجية تحيله الى احد اشكال التعايش بين المتناقضات .

في معرض الحديث هذا ، نعود الى تصور «استمناء آتوم التكويني» لنرى فيه تعبيراً عن أن الفاعل هو المفعول وأن المفعول هو الفاعل . بل بصيغة أخرى يمكن القول ، أن تلك العملية تجسم علاقة متضايقة بين الذات والموضوع ، الذات المتمثلة بآتوم ، والموضوع المتمثل بصفاته . فهو الذي يفعل ، وهو الذي يخضع للفعل ، فعله .

ان نتيجة الفعل تتمثل بالزوجين شو وتفنوت . وهذان ، بدورهما ، ينتجان زوجين آخرين . واذا كان شو وتفنوت قد ولدا بفعل استمئائي ، حسب أحد النصوص ، فانما يولدان ، وفق نص آخر وكما رأينا ، بفعل البصق والنفث . ان تجسيمية الفعل التكويني ومحسوسيته (جنسيته) تبرزان بروزاً قويا ، بقدر ما تبرز ثنائيته . والامر يتضح بمزيد من التدقيق عبر أخذنا بعين الاعتبار أن العلاقة بين آتوم الخالق وشو وتفنوت المخلوقين صميمية ، قبل انجاز فعل خلقهما مباشرة ، أي قبل تحول مني آتوم او بصاقه ونفثه الى شو وتفنوت ، وبعد انجاز هذا الفعل ، أي بعد تحول الممكن - وهو المنى أو البصاق والنفث في نزوعه التكويني - الى المتحقق - وهو ذلك المنى أو البصاق والنفث متكونا .

أما العنصر المبدع ، الذي يوحد بين آتوم وشو وتفنوت ، أي بين الفاعل والمفعول ، فيتجسد بـ « كا » المقدسة . ولا بد من القول ان هذه الأخيرة وان ظهرت عنصراً موحداً بين طرفين ، فانها لا تنطوي على صفة طرف ثالث . ان آتوم هو ، ملخصاً ، « كا » . و « كا » هي جوهر آتوم . أما الحديث عن الـ «كا» ، بصفتها « ذاتا أخرى (٩٣) » ، فانه لا يخرج عما عرضنا له تحت حد العلاقة بين « فاعل ومفعول » ، أو « ذات وموضوع » . وهذا

« (٩٣) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٩ .

نفسه يسمح لنا بالقول بأن في « كا » ، أيضا ، « شيئا من (الملاك الحارس) بذراعيه الحاميتين(٩٤) » .

فاذا كان آتوم هو الذات « والذات الاخرى » ؛ في آن واحد ، فان هذه الاخيرة هي الذات الاولى في طور الفعل المجسم بحماية وتدعيم ما يتولد عن هذا الفعل . بل لعلنا نقول ، نحن في مواجهة ما سيعلم عن نفسه لاحقا (في العصور المسيحية) تحت حد « الاب والابن والروح القدس » و (في العصور الاسلامية) تحت حد « الله وروح الله وخلق الله » .

ولا بد ، هنا ، من القول بأن ما يظهر لنا تحت تلك الحدود الثلاثة « آتوم وكاه ونواتج خلقه » ، أي « شو وتفنوت » ، هو ، في أساس المسألة المطروحة ، ثنائية توصل ، بدورها وبفعل ذاتي ، الى ثنائية اخرى ، وهكذا . . . ان للعملية التكوينية بعدين تتحدد العلاقة بينهما في انجاز فعل يولد بعدا ثالثا . فهي جدلية ساذجة ملفعة بستر ، أحيانا ، صفيقة من الاسرارية والخرافية(٩٥) ، ولكن بأفق فعال تجاوزي .

(٩٤) جون ا. ولسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٩٥) ذلك الطابع الاسراري ، الذي يحتمل الانطواء على جملة كبرى من التصورات والخرافات والتخمينات ، كان يتوازي مع الطابع الاسراري ، الذي ظهر « النيل » فيه أمام سكانه . فلقد ظلت الاجابة عن السؤال التالي غائبة أو غائبة ، وتثير نوازع نفسية واقتصادية كثيرة : « كيف استطاع النيل أن يصمد على الخط الذي يبلغ طوله ١٦٠ كم ويتجه عبر الصحراء الاكثر وعورة ، دون أن يرفد بأي رافد نهري ، ودون ان يتلقى - الا نادرا - نظرة من المطر ؟ مع العلم أنه يوجد فيه مساحات لا يحصل فيه مطر الاكل ٣٠ سنة أو ٤٠ سنة مرة واحدة » . (Klaus Blaschke : Das Geheimnis der Nilquellen. In : Das Magazin-Heft 10, 1979, S. 66) .

يضاف الى ذلك ان اكتشاف ينابيع النيل ظل أمرا مستغلقا حتى العصور الحديثة . فكان ذلك ، بالنسبة الى سكان وادي النيل القدماء ، بمثابة خزان للاسرار والاحجيات والمعجزات ، التي غلت الدهنية الشعبية والرسمية ، واخترقت ، بذلك ، الجدلية المعنية هنا . (انظر حول قصة اكتشاف ينابيع النيل : نفس المرجع والمعطيات السابقة) .

من هنا ، تبين الدلالة السياسية والاسطورية لدمج بتاح ، اله مدينة ممفيس القريبة من مدينة هليوبوليس العريقة بألهتها (رع ورع - آتوم) ، « نون » . ان بتاح ونون وآتوم يجسمون وضعية متمازجة متداخلة ، يمثل فيها نون وبتاح نقطة الانطلاق ، كما يمثل فيها آتوم نقطة الانتهاء الكوني الاعلى . فبتاح ، من حيث هو نون ، ولد الالهة . ذلك ان في قلبه وفي لسانه تولد ذلك الشيء العظيم الخالق في شكل آتوم .

ومن بالغ الاهمية ان نشير في هذا السياق ، الى صفة من صفات آتوم ، تلقي ضوءاً ساطعاً على ثنائية الفعل التكويني ، الذي يمثل ، في الحين نفسه ، وجها من اوجه الوحدة . تلك الصفة تكمن في ان آتوم هو « الذي تكامل بعد ان امتص الآخرين (٩٦) » .

ان « امتصاص » آتوم للآخرين ينطوي على تأكيد بأن تكامله الذاتي مرهون بتجاوز « الآخرين » ، وذلك على نحو يعود عليه هو نفسه اغناء وتعميقا في القبل والآن والبعد . وهذا ، بدوره ، يبرز امامنا بمثابته نقطة عقدية حاسمة في الجدلية الساذجة ، تلك الجدلية التي تلف الذهنية الاسطورية من اولها الى آخرها في وادي النيل ، كما في المناطق التي اتينا عليها ضمن دائرة الذهنية الاسطورية العربية .

واذا ما وضعنا ذلك في موقعه من الخصيصة الاولى لهذه الذهنية ، أي الواقعية (المادية الطبيعية) ووحدة الوجود أو حلوليته ، فان المسألة ، التي نحن بصدد معالجتها هنا ، تكتسب مزيداً من الوضوح والتخصيص والتدقيق .

ان الخلق الكوني من موقع الارادة المفكرة (القلب) ، وعبر الكلمة الآمرة (اللسان) مسألة فيها كثير من التعميق لعقيدة الخلق بالكلمة ، كما وردت في الذهنية الاسطورية الرافدية والشامية والافريقية الشمالية . فالكلمة الآمرة هي كذلك ، بقدر ما تكون متطابقة مع الارادة المفكرة ، المنبثقة من الشخصية الالهية الكونية . وهي ، بذلك ، كلمة في طور الفعل .

(٩٦) ردولف أنس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١ .

أما صيغة الخلق التكويني الأخرى عن طريق إيجاد الآله اسماءه ، فإنها تقدم وجهها آخر من تلك الجدلية الساذجة . فبغض النظر عن اختلاف الآلهة الكونية البدئية ، فإننا نبقى في الدائرة الواسعة لتصور الخلق الأساسي العربي ، بمحوره الممثل بهذه الجدلية .

ان الآلهة الشمس يخلق ، وفق « كتاب الموتى » كما أشرنا الى ذلك من قبل ، اسماءه . وهو اذ يفعل ذلك ، فإنه يكون قد أنشأ الآلهة التي تتبعه ، وذلك عن طريق تسمية أعضاء جسمه . والمهم ، في السياق الذي نحن فيه ، أن التسمية - الخلق - تمثل انجازا لفعل ثنائي ، يتحدد بالذات المسمية وبالموضوع المسمى .

ان تصور الخلق التكويني في وادي النيل اكتسب ، كما هو ملاحظ من اساطير الخلق التي اتينا على ذكرها ، صيغتين رئيسيتين ، ترتكز كلتاهما أساسا على الثنائية الجدلية المأتي عليها . الأولى تمثل تجسيما حسيا مباشرا للفعل الطبيعي والانساني ، بحيث نواجه امامنا معادلة ذات طرفين ونتيجة . تلك هي (اقتصاد زراعي + آلية الفعل الطبيعي والانساني = تصور الخلق التكويني) . هذه الصيغة للخلق تمثل الوضعية المهيمنة على صعيد أساطير الخلق في وادي النيل . وهي ، بذلك ، تمهيد لصيغة أخرى لتصور الخلق أكثر تميزا وتقدما .

الصيغة الأخرى هذه تقدمها لنا الاسطورة الممفية ، تلك التي نواجهها في نقوش ما ذكرناه سابقا تحت اسم « اللاهوت الممفيسي » . فكما مر معنا ، يظهر بتاح مساويا لـ « نون » ، آله المياه البدئية ، وامتحدا به . ولعل اظهار بتاح بهذه الصفة اشارة الى أن القيام بوظيفة الخلق الكوني لا بد وان تنطلق من تبني الدور المناط بـ « نون » . واذا كان « نون » يمثل حضورا أساسيا قويا في الحياة الذهنية (الاسطورية) لوادي النيل ، فإن تجاوزه نهائيا غير ممكن لصالح آله آخر . وهذا ما يوضح دور القوى السياسية الكهنوتية المتعددة المثلة بالمعابد المحلية والمركزية . كما يظهر اتجاه المصالحات التي كانت تعقد ، أحيانا ، بينها ، والصراعات التي كانت تنفجر ، أحيانا أخرى ، بين بعض أطرافها .

والملاحظ أن استخدام « القلب » و « اللسان » يمثل مستوى بيئياً من التجريد المحسّس . ولعلنا نقول أنه يجسد نوعاً من المجازية اللغوية بمدلول ضمنى يرتفع على « القلب » و « اللسان » ، من حيث هما عضوان مباشران في الجسم البشري . أما المدلول ذاك فيفصح عن نفسه بصفته كونياً فاعلاً خالقاً . وهذا يتضح بعودتنا الى النص الاسطوري ، الذي يعلمنا أن بتاح عظيم قادر ، بث القوة في الآلهة كلها ، كما بثها في أرواحها ، عن طريق فعل القلب واللسان .

فهنا نواجه تصور « بث القوة » مرادفاً لتصورين ، هما **الخلق المتصل و القذف الجنسي المخصب** . فكما أن بتاح (أو لنقل آتوم ، دونما وقوع في التناقض) هو خالق الآلهة ، وان هذه خالقة العوالم الاخرى والمشرفة عليها ، فانه - اي بتاح - يظل هو هو ، حيث يتبدى الوجود الخالص ، غير المكوّن ، وحيث ينتهي هذا الى الكون . ان روحه مبثوثة في كل انحاء وثنايا الوجود من حيث هو كون ممكن ، وانحاء وثنايا الكون من حيث هو غاية الوجود .

وجدير بالاهتمام ان نشير الى ان الاسطورة المنفية المعنية هنا تتضمن القول بمجموعة الهية تتكون من ثمانية آلهة ، نظر اليها على أنها عناصر للاله بتاح . وحيناً ننقصى أسماء ووظائف هذه العناصر الالهية ، تتاح لنا امكانية وضع يدنا على واحد من أهم الاوجه المميزة للذهنية الاسطورية العربية القديمة . و (آتوم) ، الذي يمثل ، في سياق أول ، نتاج الفعل التكويني الذي أنجزه بتاح ب « قلبه » و « لسانه » ، يعتبر ، في سياق آخر ، فكر بتاح نفسه . أما لسانه فيتجسد بالاله تحوت . وما يتصل بقلبه ، فاننا نجد أن حورس هو الذي يجسده (٩٧) .

على ذلك النحو ، يظهر بتاح الواحد في الكثير ، والكثير في الواحد . انه ، وهو بتاح الخالق ، يظهر مخلوقاً في تجليات آتوم وتحوت وحورس .

(٩٧) انظر : رشيد الناصوري - المدخل . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧٦ .

ولعلنا نتبين ؛ هنا ، المنعكس الاجتماعي السياسي للدولة المركزية في وادي النيل ، وعلى رأسها الفرعون (البيت الكبير ، كما هو معنى الكلمة باللفظة المصرية القديمة) . فبتاح الخالق ، الملك الفرعون ، وان كان الآلهة (الأمراء والقواد) المحليون منطلقين من « مواقعه » ومن « أرضه » هو نفسه ، فانه متميز عليهم ذاتاً .

وإذا كان بتاح (الواحد والكثير ، والأول والأخير) على ذلك النحو ؛ فقد كان من الوارد والطبيعي أن يكتشف الناس ويدركوا « أن سلطانه أعظم من سلطان الآخرين من الآلهة » . وهذا ما يدعوهم الى النظر اليه على انه الاعظم الجدير بالعبادة وتقديم الاضحيات والعطايا ، ممثلاً ، بطبيعة الحال ؛ « معبده » المقدس وكهنته المقدسين .

وبعد إذ فعل بتاح ما فعل من خلق وتنظيم وتنسيق للكون الجديد ؛ فانه يستريح ، بعثلي رايته الالهية ، سدرة المنتهى ، ليشرف منها على الكون ويدير ما فيه من شؤون : « وهكذا استراح بتاح بعد أن صنع كل شيء وكذلك النظام الالهي » .

وكما يشير جون ا . ولسن ، الذي يورد ذلك النص من الاسطورة المنفية ، فان « كلمة (واستراح) تأتينا بمواز لقصة الخليقة في سفر التكوين التي جاء فيها ان الله استراح في اليوم السابع . وفي استطاعتنا ان ندافع عن ترجمة هذه اللفظة بـ (استراح) . ولكن لعل من الاسلم ان تترجم العبارة هكذا : (وهكذا أصبح بتاح راضياً بعد ان صنع كل شيء) (٩٨) » .

ان « الاستراحة » ، هنا ، لا تنطوي على مدلول « الكف عن الفعل » ، بقدر ماتعني « الرضا » و « الاشراف » على الكون عبر التجليات (الاقنية)

(٩٨) جون ا . ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٥ .

في هذا السياق يمكن ، كذلك ، القول بأن كلمة (واستراح) تأتينا بمواز لقصة الخلق في القرآن ، حيث جاء فيه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، ثم (في اليوم السابع) استوى على العرش .

التي يكتسبها ممثلة بشخص الالهة المنظمة للكون مباشرة .

ولعل اعتقاداً بعدم وجود ثنائية الفعل التكويني ينجم عن الوضع الذي يتسم به آتوم في اسطورة الخلق بوادي النيل - فردولف آتس يكتب ، على هذا الصعيد ، مقارنة بين بعض الالهة البدائية الخالقة وبين آتوم : « تبدو الالهة البدائية كيانات مزدوجة على نقيض آتوم الواحد (٩٩) » . وربما زاد هذا الاعتقاد رسوخاً ما ذكرناه في موضع سابق من ان آتوم خلق العالم بفعل الاستمناء ، أي دونما لجوء الى قوة أخرى .

بيد اننا في هذا وذاك ، لا يسعنا ان نتجاوز المعطى الذي نستنبطه من « استمناء » آتوم كعملية خلق كونية . ذلك هو ما ذكرناه تحت حدي « الذات والموضوع » و « الفاعل والمفعول » . إذ ان ينجز الاله آتوم عملية التكوين بواسطة استمنائه ، فان هذا مؤشر على ان ما يظهر واحداً ، هو واحد من حيث هو منشطر الى اثنين .

وبسبب من ان هذه المسألة تندرج في اطار كونها الخصيصة الثانية من الذهنية الاسطورية في وادي النيل - كما تظهر في مجمل أوجه الذهنية العربية القديمة - ، فان معالجتها بمزيد من التدقيق والتخصيص أمر يزيدنا وضوحاً .

نبحث في ذلك عبر اسطورة مارس شخصها الاول الاله اوزيريس دوراً مرموقاً في وادي النيل . وهذه الاسطورة هي ، في حقيقة الامر ، تلك التي يمارس آتوم في بدائتها دور الخالق عبر استمنائه الذاتي . فقد أشرنا ، سابقاً ، الى ان هذا الاخير ، أي آتوم (ويعني الفراغ المشحون) اذ يمارس العملية التكوينية ، يولد الزوجان شو وتفنوت (أي الهواء والرطوبة) ، اللذان يلدان ، بدورهما ، زوجين الهيين آخرين ، هما جب ونوت (أي الارض والسماء) . وبعد ذلك ، يتضاجع هذان الزوجان ، فيلداً زوجين ، هما الاله اوزيريس وقرينته ايزيس والاله ست وقرينته نفتيس .

(٩٩) ردولف آتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٣ .

ووفق الاسطورة الأوزيرية ، يعتبر أوزيريس - وهو الابن الأكبر لجب ونوت - صاحب الحق في حكم العالم . بيد أن أخاه ست ، الغيور ، يلجأ إلى التآمر على أخيه بغية التخلص منه واستلام مقدرات حكم العالم . وفي سبيل ذلك يحضر في إحدى المناسبات صندوقاً طوله بطول أوزيريس ، ثم يبدي استعداده لإعطاء هذا الصندوق لمن يتناسب طوله مع طول الصندوق . وبعد محاولات غير مجدية يقوم بها بعض الحاضرين ، يجرب أوزيريس ذلك ، فيغلق ست الصندوق عليه . (لنلاحظ ذلك في ضوء ما سيحدث لاحقاً ، حسب العهد القديم ، من وضع موسى في صندوق والقتاله في البحر) ثم يقذف به في النيل العظيم ، فيقوده إلى البحر حيث يرسو به على السواحل اللبنانية عند مدينة جبيل (بيلوس) . ولكن الزوجة الوفية ايزيس تبحث عنه ، فتجده أخيراً . ثم تعود به إلى حيث يقوم ملكه الإلهي ، مصر . بيد أن قتله على يدي ست لا يذهب هباء . ذلك أن ابنه حورس (ابن أوزيريس) ينتقم له من عمه القاتل ، فينتصر عليه . وبعدها يصبح الملك الإله الأعلى لمصر (١٠٠) .

(١٠٠) انظر حول مجريات الاسطورة : رشيد الناصوري - المدخل . . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٧٥ . جون ا . ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٦ - ٧٠ . وفيما يتصل بايزيس « الوفية » لزوجها ، أوزيريس ، نجد أن هذا الوفاء مثل وجهها من أوجه « الكفاحية » ذات الافق الثنائي التناقضي ، الذي يهيمن على الدهنية العربية في المجتمعات المشاعية القروية . ولقد عبر عن تلك الكفاحية الايزيسية بصيغة مسرحية معاصرة توفيق الحكيم في مسرحيته « ايزيس » . فقد كتب ، مميّزاً « ايزيس » عن (بنيلوب) اليونانية ، ما يابى : « اذا كانت الصورة المميّزة لايزيس المصرية ، هي صورة الوفاء الزوجي ، فان المقارنة بينها وبين (بنيلوب) اليونانية لأمر جدير بالالتفات . فالزوجتان قد اتفقتا في وضع واحد : هو أن زوجيهما اختفيا . فما الذي فعلته الزوجتان ؟ . . . أما اليونانية (بنيلوب) فقد اكتفت بالجلوس في دارها تنتظر عودة زوجها وتنسج ثوبها المشهور . . . وأما المصرية ايزيس ، فلم تكتف بالجلوس والانتظار ، بل قامت تبحث وتكافح وتناضل . . . الوفاء عند (بنيلوب) هو وفاء سلبي . أما الوفاء عند ايزيس فهو وفاء ايجابي » . (توفيق الحكيم : ايزيس - مصر ، دون تاريخ اصدار ، ص ١٦٥ - ١٦٦) .

ما عسى تلك الأسطورة أن تقدم لنا على صعيد المسألة المطروحة ؟
لعلنا نتبين فيها عنصرين من شأنهما أن يدعما تصور الثنائية المآتي عليه .
العنصر الأول ينهض على طبيعة العلاقات الثنائية المترتبة والمنطلقة من
الادنى إلى الاعلى ، أو من الاعلى إلى الادنى ، فهي علاقات تتحدد ، في كل
خطوة ، بطرفين متزاوجين آخرين . والتراتب الذي أشرنا إليه ينطلق من
الادنى إلى الاعلى ، بمعنى أن آتوم (الفراغ المشحون) يمثل أبسط العناصر
المنشطرة ذاتيا إلى طرفين وأكثرها بدئية . كما ينطلق من الاعلى إلى الادنى ،
بمعنى أن آتوم نفسه يجسد الادنى الذي ينطوي ذاتيا على الاعلى . ولكن
الامر إذ يظهر كذلك ، فانما دون أن يقود إلى التصور بان « الاعلى »
و « الادنى » يمثلان مستوى واحدا من الوجود . إذ أن « الادنى » تعبير
عن الوجود في احتمالية تكوينه ، وأن « الاعلى » تعبير عنه متكونا فعلا (١٠١) .

أما العنصر الثاني فيمكن في تصاعد « الثنائية » باتجاه كفاحي
تجسده العلاقة بين ست وأوزيريس أولا ، وبين ست وحورس من بعد
ذلك . إن الكفاح بين هذه الاطراف هو من أجل السيادة على الكون (مصر) .
وهو ، بذلك ، كفاح سياسي ذو أبعاد اجتماعية واقتصادية واسطورية
(ثقافية) .

ولئن قلنا ، فيما سبق ، أن التناقض بين طرفي المجتمع ذي الاسلوب

(١٠١) ردولف آنتس ، الذي يتعرض لهذه المسألة ، يأخذ بالاتجاه المنطلق من حورس والمؤدي إلى
آتوم ، لكي يفسر وجود الملكية . ولعل ذلك ممكن إلى حد وضمن سياق خاص يسمي
إليه المؤلف نفسه . ولكنه ، على الصعيد الذهني النظري ، يغفل أن حورس يمثل وجهاً
من أوجه آتوم ، وأن هذا يمثل وجهاً من أوجه حورس ، وذلك بحيث
أن الأول هو الأخير وأن الأخير هو الأول . يكتب ر. آنتس ما يلي : « الهدف الحقيقي
من نظرية خلق الكون وبالتالي لأنساب الآلهة هو اثبات الطابع الإلهي للملك لا تفسير وجود
العالم والملكية . وذلك إنما يعني أن تسلسل الآلهة ينبغي أن يقرأ لا من أعلى مبتدئين بآتوم ،
إذ لا سبيل إلى فهمها إلا إذا بدأنا بسليل الآلهة والملك الإلهي حورس » . (ردولف
آنتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٢) .

الانتاجي المشاعي القروي يتحدد بين مالكين وحائزين ، وانه لا يصل الى تخوم الصراع بينهما في سبيل اجتثاث علاقات الملكية الاستغلالية ، فاننا نقول ذلك بمزيد من التوكيد فيما يخص العلاقات بين المالكين انفسهم من مدن مختلفة او من مدينة واحدة ، في اطار الدولة المركزية الواحدة .

وفي الحالة التي يمثلها ست وحورس ، يحسم الكفاح الكوني لصالح حورس ، يجعل منه ، في حصيلة الامر ، المثل الصالح العادل للحاكم . وهذا « الصلاح » ، الذي يجسده حورس ، توسع دائرته بحيث يصبح صلاح الفرعون **عموما** . وعلى هذا ، فان التغلب على ست امر تقتضيه « طبائع الامور (١٠١) » . بيد ان ذلك له دلالة الكونية الطبيعية . فانتصار حورس ، ابن اوزيريس ، على ست يمثل انتصار الخير على الشر ، والخصب على العقم ، والنظام على الفوضى ، والتكون على العماء والسديمية .

وتبقى ، هنا ، ملاحظة لها دلالة منهجية واجتماعية كبرى فيما يخص آفاق التناقض الصراعى ، كما ورد في الاسطورة . ذلك يتصل بمجريات « محكمة التاسوع » ، التي عقدت لاتخاذ قرار نهائي بشأن الصراع بين ست وحورس . فهنا ، نواجه امرين . الاول يتمثل بتدخل (اتوم) لصالح (ست) . والثاني يتمثل برضاء ست بقرار المحكمة الاخير الذي صدر لصالح حورس .

ان ما نثبينه ، في ذلك السياق ، هو الاتجاه القائم لعرقلة سير التناقضات حتى حدودها القصوى ، وتجميدها في « النقطة الحرجة » **« حيث يفتح »** « المغلوب على امره » بـ « قدره » . ويلاحظ بصورة عامة ان القصة تمتلىء « من بدايتها ونهايتها بالاحداث التي تؤخر او تعجل اجراءات المحكمة وقراراتها (١٠٢) » .

(١٠٢) قارن ذلك بـ : أحمد صادق سعد - في ضوء النمط الاسيوي للانتاج ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٧ .

(١٠٣) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٣ .

ان ذلك يلقي وضوحا بينا حول طبيعة « الثنائية » التناقضية في اسطورة وادي النيل : الشرطية الاجتماعية والكونية لتآلف المتناقضات حول مركز كوني شامل ، يتمثل بالسلطة المركزية . وهذا ، بدوره ، تعبير عن ضرورات وحدة المجتمع بمشاعاته القروية . الفلاحية وبنواظمه المركزية السياسية والاقتصادية والدينية .

وقمين بنا أن نتعرض لوجه آخر من أوجه « حورس » مقاتلا من أجل الشار لأبيه المقتول « اوزيريس » أولا ، ومكافحا من أجل الملكية المغتصبة ثانيا . هاهنا يصح القول بأن أحداث هذه القصة (الاسطورة) ضمنت وظيفتين رئيسيتين . الاولى منهما قامت على إعادة ما يحدث على صعيد الطبيعة الجغرافية (الزراعية) ضمن تصور بيولوجي اجتماعي . وعملية الاعادة هذه باعتبار انها متجاوزة لمرحلة قطف الثمار وجمع الطعام والبرعي والخضوع المباشر للطبيعة ، وداخلة بعمق في الحياة الزراعية المتبلورة بحدود الوضعية المشاعية القروية ، فقد تحدث ضمن مواسم الاحتفالات السنوية بانتصار حورس على خصمه « ست » ، أي بانتصار قوى الخصب (الخير) على قوى العقم (الشر) ، أو - بمدلول آخر هام جدا - بانتصار الملكية والنظام والاستقرار على أعدائه (١٠٤) .

وعلينا ، هنا ، ان نفهم ذلك الانتصار على انه ، أيضا ، انتصار لطبقة الارستوقراطية البيروقراطية على خصومها واعدائها من أفراد الشعب ومن بعض فئاتها هي نفسها .

أما الوظيفة الثانية المضمنة أحداث الاسطورة المعنية ، فتكمن في استحداث حوافز ومحرضات للطبيعة (النيل والحقول والشمس . . .) كي تمارس أفعالها الحيوية الإخصابية . (ولعل ذلك يمثل أحد الجذور البعيدة لتصور ديني يتبلور لاحقا تحت حد « صلاة الاستسقاء ») . ومن الأهمية

(١٠٤) ضمن هذا المعنى السياسي الاجتماعي ، نظر المصريون الى « ست » على أنه تعبير عن قوى « الشر الغازية » ممثلة بالهكسوس أولا ، وبالآتوريين وبالفرس الذين حولوا مصر الى ولاية فارسية ثانيا . (انظر حول ذلك: ردولف آنتس: نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦١) .

بمكان أن نضيف بأن القيام بـ « تمثيل » تلك الاسطورة ، أي ، كما قلنا ، إعادة الأحداث الطبيعية ، ضمن جو طقوسي شامل ، كان ينطوي - ولا شك - على دلالة توجيه الشكر الى الطبيعة ، أي النيل ، ووفرة الثمار وجودتها ، و « استتقرار » الاوضاع الاجتماعية والسياسية والتغلب على الخصوم في الداخل والخارج ...

تينك ، اذن ، وظيفتان « كونيتان » عبرتا عن واقع الحال في وادي النيل ، ذلك الولايع الذي تمثل بهيمنة النشاط الزراعي الميسس والقائم على تقسيم عمل دقيق وصارم أولا ، وبانحسار هيمنة مرحلة الامومة الطبيعية (لنلاحظ الدور الثانوي الذي مارسه ايزيس ، ام حورس وزوجة اوزيريس القليل « الشهيد ») وسيادة مرحلة الابوة بما تنطوي عليه من ارتفاع بين عن الطبيعة وعليها ثانيا (١٠٥) .

(١٠٥) اسطورة حورس لم يبرز تأثيرها فقط في تكوين الذهنية الاسطورية لوادي النيل بأوجهها « التكوينية » الانطولوجية . لقد ظهر هذا التأثير كذلك في البناء المسرحي الدرامي ليس في هذا « الوادي » حسب ، بل ربما كذلك في العصور الوسطى الاوربية . (انظر حول هذه النقطة : علي الراعي - انتصار حورس . أقدم مسرحية في العالم ، ضمن مجلة « العربي » ، كانون الثاني ١٩٧٨ ص (٨) .

وحول تلك « المسرحية » ، نقرأ في البحث السابق (ص ٧٦ - ٧٧) : « منذ عام ١٩٣٥ وعالم المصولوجيا الكبير الاستاذ ه.و. فيرمان يحاول أن يثبت ما نقشه الفنانون المصريون القدماء على جدران معبد ادفو من كتابة وصور هو في الواقع مسرحية قائمة بذاتها - أول مسرحية كاملة تقع للمكتشفين ، ، ويتسنى لهم ترجمتها الى لغة حية .

قبل هذا التاريخ كان علماء المصولوجيا يمرون غير مكترئين كبير الاكتراث بنقوش معبد ادفو هذه ، أو كانوا يسيئون معاملتها . وكان احدهم ، وهو عالم الآثار الفرنسي الكبير دريتون يعتبر تلك النقوش أجزاء غير كاملة من مسرحيات مختلفة . أما بروفيسور فيرمان فقد امتاز عن غيره من علماء المصولوجيا باعتقاده المتزايد القوة بأن معبد دندره ، اذا ما ضمت اليها الكتابات الواردة تحت الصور المحفورة في الصخر ، تكون فيمابينها أول وأقدم مسرحية في مصر - ومن ثم في العالم أجمع » . وانطلاقا من الوحدة المتمايزة في الذهنية العربية القديمة نواجه في « مسرحية حورس » ما واجهناه في الاساطير التي قدمت مسرحية في ما بين النهرين والشام (مردوخ وبعل) .



ولعل من المهم ، في هذا الاطار من المسألة ، ان نتقصى الواجهة التي تتصل بقضية الثنائية الاسطورية هذه في النشيد الآتوني . فهذا الاخير - وقد كان موضوع بحث لنا في مكان سابق - استطلاع ، بمعنى معين ، ان يخلص ، في شخصه ، اهم التطورات الاسطورية الكونية ، التي ظهرت حتى عصره (وقد كتب في المرحلة التي حكم فيها اخناتون ، اي فيما بين عام ١٣٨٠ و ١٣٦٢ ق.م .) . كما تمكن من تجاوزها الى صيغة توحيدية اعلى ، في نفس الآن .

ان النزعة التوحيدية ، التي تواجهنا في النشيد المذكور ، ليست الا الوجه الآخر من مسألة واحدة ، هي الالهية الكونية الجديدة (الآتونية) .
أما وجهها الاخر فيتمثل بالانشطار الداخلي (الذاتي) القائم في تلك الوحدة .
فاذا ما قرانا :

ايها الاله الوحيد ، الذي لا نظير له !

فان هذا يفصح عن توجهه ، كذلك ، عبر القول التالي :

ما اكثر تنوع ما تقوم به ! ...

أنت تصنع ملايين الاشكال من ذاتك فقط .



بهذا الخصوص ، يقول « فرمان » ان مسرحية انتصار حورس كانت تقدم كل عام في اليوم الواحد والعشرين من الشهر الثاني من الشتاء وفي الايام الاربعة التالية له . فكانت المسرحية اذ ذاك تدخل ضمن الاحتفال السنوي بالنصر الذي حققه الشاب حورس على خصمه وعدو أبيه ، وهو المسمى (ست) . وكانت احداث المسرحية تقدم لمشاهديها وقائع الصراع الدموي بين حورس وست ، وعمليات تقطيع اوصال (عجل البحر) الذي اتخذته الاسطورة رمزا للعدو ، ومن ثم تسلّم الشاب حورس تقاليد الحكم ووضع التاج المزودج على رأسه ، ايدانا بتنصيبه ملكا على الوجهين القبلي والبحري . ان القارئ المتعمق للمسرحية لا يفوته مفزاها الكبير . فهي مدح للملكية وتأكيد لها ، وتعزيز لوجودها يتم مرة كل عام « . (ص ٧٨ - ٧٩ من البحث السابق) .

فالوحدة تقتضي الكثرة ، وهذه الاخيرة تكتسب مدلولها ومغزاها عبر الوحدة . وكما لاحظنا في الخصيصة الاولى لتصور الخلق الذي نتناوله هنا ، فان جدلية (ثنائية) القريب والبعيد ، والهو والانا ، والاب والابن ، تشكل أحد أبرز معالم النشيد الآتوني .

ان هذا كله يظهر لنا أمرا اوليا ضمن ذلك التصور . الامر المعني هو أن الذهنية الاسطورية الكونية لوادي النيل لم تكن ذات بعد واحد ، أي - في هذا السياق - ذات بنية ميتافيزيقية . لقد كانت جدلية ، بحق ، بصور جدلية ساذجة أولا ، وذات نسيج اسطوري ثانيا ، وذات صيغة (شكل) اسطورية ثالثا . وهي ، بهذا ، متطابقة ، في الحدود الاولى ، مع الخصيصة الاولى لتصور الخلق ذاك ، أي واقعيته (ماديته الطبيعية) .

هاهنا نكون قد لامسنا حدود **الخصيصة الثالثة** لتصور الخلق الكوني . في الذهنية الاسطورية لوادي النيل ، تلك الخصيصة التي كنا واجهناها في الصيغ الاخرى من تصور الخلق الكوني في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . إنها الخلق الكوني عبر الجنس .

ان « الجنس » هنا ، يمثل « النفس » الكامنة في العالم . ومن ثم فهو ليس وضعية تقحم في هذا الأخير . وقد مر معنا لفظ « كا » ، هذا الذي اعتبر في ذهنية الخلق الاسطورية بوادي النيل النفس الذي يلتحم عبرها الاله الخالق (آتوم) بمخلوقاته الالهية المشرفة بصورة مباشرة على العالم .

لقد تعرفنا على نصين من نصوص « الاهرام » ، يحدث الخلق بحسبهما بواسطة جنسية . النص الأول يتحدث عن « استمناء آتوم » الخلاق . فعن طريق ذلك ، تتوالد المخلوقات . وما يلفت هنا هو أن « الجنس » لا يسم بميسمه نتاج العملية التكوينية فقط . بل انه ، كذلك ، يحدد شخصية الخالق ، بما هو خالق . فشخص آتوم لا يدرك ، الا عبر ادراك انه يتوالد ذاتياً ، وبصفته الفاعل والمفعول والذات والموضوع ، في آن .

وكذلك ، في النص الآخر الاهرامي نلاحظ ذلك الاتجاه ، وان بطريقة أخرى غير مباشرة . هاهنا يعبر الفعل الجنسي الخالق عن نفسه بـ « البصق » و « النفث » . فهاتان العمليتان وان لم تكونا متصلتين اتصالاً مباشراً بذلك الفعل ، فانهما ، بالتأكيد ، تنطويان على مدلول جنسي . ان « البصق » و « النفث » يدلان على « القذف » المنطلق من « اللسان » و « القلب » . وهذان يقترنان اقتراناً دالاً على وحدة الكلمة والنفس (كا) ، بحيث أن الفعل الخالق التكويني يكون تجسيمياً لوحدة الكيان الانساني الطبيعي (الالهي) .

وإذا كان الاله الخالق لا يخرج عن دائرة الوجود الجنسي ، فان ناتج فعله هو بالأحرى تعبير عن هذا الوجود . أما اذا أردنا تفصي الحلقة الرئيسية الفاعلة ضمن حلقتي الفاعل والناتج (المفعول) ، فاننا سوف نجد الثانية منهما أصلاً واقعياً للاولى : ان الانسان بعلاقاته الجنسية الواقعية الحية ، والطبيعة الحية الحيوانية والنباتية - الزراعية ، هما المصدران الواقعيان اللذان انطلق منهما انسان وادي النيل (وبلدان المنطقة العربية القديمة) في صياغته لمثله الالهية الاسطورية القربية والبعيدة . إنها أروحة - من الروح - يكون فيها الانسان المؤروح هو ذلك الذي حقق حداً ضرورياً من التفرغ لتوليد هذه المثل الالهية بصفاتها الايديولوجيا الاسطورية الناظمة ، ذهنياً ، للمجتمع القائم ، أو وجهاً رئيسياً حاسماً من أوجه هذه الاخيرة .

ذلك الانسان تمثل ، بطبيعة الحال ، بفئة الكهنة المتفرغين في إطار الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية . واذا كانت تلك الايديولوجيا قد لبثت حاجة اجتماعية واقعية ضرورية بصفتها « الناظمة » ، فانها انطوت ، تحديداً ، على شخصية ظهرت في وظيفتين . الأولى منهما تكمن في تقديم اطار ايديولوجي لتلك الفئة ، ومن ورائها الطبقة المشار اليها ، تستطيع عبره خلق وعي ذاتي خاص بها اولاً ، وتفسير السكون تفسيراً يغطي آلية النظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي السائد ثانياً . أما الوظيفة الثانية فتقوم

على تطويع اغناء المشاعيات القروية لئلا عليها مفترضة من قبل فئة الكهنة
بوالطبقة الحاضرة لها .

لكن المثل المشار اليها بوظيفتيها الاثنتين وان اقترنت بأبعاد وآفاق
وهمية وايهامية ، فانها ظلت تنطوي على درجة ملحوظة من التقدم الذهني ،
بما في ذلك اتساع دائرة الوعي التاريخي افقا وعمودا . فمحاولتها تفسير
الكون من الكون ذاته ومن مواقع الفعل الانساني الانتاجي (الزراعي) ،
تجسد هذا التقدم وتشير الي حدوده ، في آن : ان التقدم يتولد عبر اشكال
عديدة من القصور الايدولوجي الايهامي ، وبالتناقض الواضح كثيرا او
تقليلا معها .

ان الجنس هو بتعبير آخر ، الزراعة ، والاروحة هي جماع الاثنتين على
الصعيد الذهني .

والملاحظ ان الطوطمية ، التي سادت في المراحل الاولى من الحياة الاجتماعية
والاقتصادية والدينية لقبائل وادي النيل ، كانت نقطة الانطلاق الحقيقية
للعقائد الجنس الكوني ، التي تبلورت لاحقا هناك . والطوطمية ، هنا ، هي
مجموعة التقاليد البدئية لتلك القبائل .

وقد ظهرت ، خصوصا ، في شكلين ، حيواني ونباتي ، دون اغفال
الشكل الثالث ، الذي هو الطبيعة الجامدة - في مفهومنا - والحية - في
مفهوم الانسان القديم . وعلى ذلك ، فقد تولد الاعتقاد بأن الطوطم (الحيوان في
هذه الحال) يلتقي جنسياً بامرأة او بأكثر من امرأة من نساء القبيلة ، فيخلق
في هذه الاخيرة قوة تنحدر من قوته . ويتجسد ذلك بولادة شيخ هذه القبيلة ،
وملكها لاحقا . وهذا يتضمن القول بأنه ، وفق ذلك التصور الاسطوري الطوطمي ،
يمكن للحيوان ان يتحول الى انسان وللانسان ان يتحول الى حيوان (١٠٦) ،

(١٠٦) انظر حول ذلك ، مع اارة : Arthur Drews : Geschichte des
Monismus im Altertum-Heidelberg 1913, S. 2 — 3 .

والألف ، الذي يرى ذلك الرأي ، يوسعه بحيث يؤدي الى الموضوع التالية : « ان



بجنيث تبرز الطبيعة في وحدتها على أوسع ما يكون البروز في ذهنية الانسان وسلوكه .

لقد ظهر ذلك عبر دمج السماء والشمس ، كقوتين طبيعيتين ، بالبقرة والفحل ، كحيوانين . وفي ذلك يكتب ردولف آنتس ما يلي : « يبدو ان فكرة البقرة السماوية قد بقيت باسمها (الذهب) و (الذهبية) كاسم بقرة براري الدلتا التي كانت تعتبر الربة الحارسة للمحبين منذ الالف الثالث . . . أما القول بأن البقرة في فجر التاريخ انما كانت الصورة المصرية لتصوير سحيق لالهة الام مصدر الخصب فقد اقترحتة (اليز باومجرتل) تفسيراً الطائفة من الكشوف في قبور فجر التاريخ . . . ويصدق ذلك نفسه بالنسبة لمختلف تصورات الفحول . اذ بدت البقرة السماوية منذ البداية متصلة بـ (فحل السماء) . وذلك مع التسليم بالفكرة بأنها تلد كل يوم عجلاً هو الشمس ، فلقد كان هذا العجل ينمو فحلاً كي ينجب عجل الغد ، وقد نسب تصور



اسطورة كل الشعوب تجد جذرها في اسلوب التصور هذا ، أي الاسلوب الطوطمي . (نفس المرجع والمعليات السابقة) . وفي رأينا ، أن تلك الموضوعة صحيحة ، من حيث الاساس العام . وصحتها هذه يمكن تفصيلها في جذور الاسطورة العربية القديمة - ذات القاع المشاعي القروي - في خطوطها الرئيسية العامة . وما عالجناه حتى الآن وما سنعالجه في المواضع اللاحقة ، يمكن أن نرى فيه مصداقاً على هذا .

ذلك أمر . وأمر آخر يتصل بالمسألة اتصالاً تاريخياً ، يكمن في النظر الى تلك « الاسطورية » في سياقها التاريخي ، أي في المرحلتين الرئيسيتين اللتين مرت بهما في تاريخها القديم . نعني بالاولى المرحلة التي تمثلت ، حقاً ، في الطوطمية تلك ، أي - بمصطلح آخر صحيح - في مرحلة الامومة . ومرحلة الامومة الطوطمية هذه هي التي تولدت فيها وتبلورت ، وحدة الانسان بالطبيعة على نحو طبيعي (بيولوجي جنسي) مباشر .

أما المرحلة الثانية فنعني بها الوضعية التي تمثلت ، انثروبولوجياً ، بسيادة الابوة ، وسياسياً اقتصادياً ، بنشوء المجتمع المدني الطبقي والدولة وتبلور الانتاج الزراعي المتقدم ، ودهنياً ، باندرج عقائد الجنس البيولوجي في جملة من العلاقات الاجتماعية الحضارية ، أي بالانتقال من عقائد الجنس الطبيعي الى عقائد الحضارة المدنية الجنسية .

العجل السماوي منذ القدم في العصر التاريخي الى الملك وغيره من ارباب السماء ، ثم ظهر فيما بعد في تعريف مين رب قفط . . وفضلا عن ذلك فلقد بقيت فكرة العجل السماوي في العقيدة الشعبية بعد ذلك من ان الملك قد ارضعته بقرة ، وبالإضافة الى تصور العجل الخصب فقد عهدت فكرة الملك الفحل القوي المنتصر على أعدائه منذ المطلع الاول للكتابة في مصر . . وواضح ان تصور السماء عقابا انما يرجع كذلك الى فجر التاريخ (١٠٧) . .

ذلك يوضح العلاقة الاسطورية المتضايقة بين « الام » و « الاب » .
و« الابن » ، بين « الفحلة » و « الفحل » و « الناتج » عنهما ، الابن . وهي ، كما نرى ، علاقة جنسية صريحة . لقد نشأ (تكون) العالم عبر طرفي العملية الخالقة ، الذكر والانثى . فهذان كلاهما ينطويان على قدرة تحقيق للتوازن الكوني ، وذلك بعد انبثاقه من العماء والظلمة والهاوية كما تنبثق الصيصان من البيضة .

ولقد واجهنا هذه الوضعية في بعض القصص ، التي تتحدث عن الانساب الالهية لبعض الملوك . فرعون مصر الشهيرة « حتشبسوت » ، ابنة تحتمس الاول ، اصبحت كذلك ، فرعونة ، بعد حصول جماع جنسي بين أمها وبين الاله الاكبر آمون - رع . فلقد وقع اختيار الالهة على أمها الملكة ، زوجة تحتمس الاول . فما كان من الاله الاكبر الا ان يقوم بزيارتها ، ويجامعها ، بحيث تولد حتشبسوت : « [واتخذ آمون] شكل جلالة زوجها هذا ، الملك . . ثم ذهب اليها فورا ، ثم ضاجعها . . . وفعل جلالة الاله هذا ما شاء له الفعل معها . . وهذه الكلمات فاه بها أمامها آمون ، سيد عروش المصريين (مصر العليا ومصر السفلى) : ان اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هو خنيمت - آمون - حتشبسوت . . . ولتقم بمهام الملك القاضلة في هذا البلد بأجمعه (١٠٨) » .

(١٠٧) . ردولف انتس : نفس المصدر والمعطيات . المقدمة سابقا ، ص ٢٦ .

(١٠٨) عن : جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٠ .

ان الطوتم (الاله) الاكبر يحقق تواصله مع « عياله » عبر الاتصال الجنسي بواحدة من نسائه . كما يحقق عياله ، وعلى رأسهم الملك ، اتصالهم وتواصلهم معه عبر واحدة من نسائهم يقدمونها اليه . فهنا وهناك ، يجري الاتصال بواسطة اقنية جنسية . ومن هذا الموقع ، ندرك المدلول الاجتماعي والاسطوري لظاهرة « العاهرات المقدسات » ، التي انتشرت في معظم أنحاء المنطقة العربية القديمة . فهذه العاهرات تمارس دور اللواتي نذرن أنفسهن أو وضعنها رهن الارادة الالهية ، وذلك بغية تحقيق مزيد من التواصل والتلاحم بين الفاعل والمفعول ، الخالق والمخلوق .

وتعميقا لذلك الموقف الطوتمي - الالهي ، نقرا في نص كتبه الكاتب المصري الشهير سنوهي حوالي عام ١٩٥٠ ق.م (١٠٩) عن موت أحد الفرعنة ما يلي : « السنة ٣٠ ، الشهر الثالث من الفصل الاول ، اليوم ٩ : دخل الاله افقه . وصعد ملك مصر العليا ومصر السفلى سهتيري ، الى السماء واتحد بقرص الشمس ، فاندمج في ذلك الذي صنعه (١١٠) » . فعملية الاتحاد تشير ، هنا ، الى أن موت الاله - الملك يمثل الطريق الى تحقيقها . فكأنما نحن أمام مستويين من وحدة الاله الاكبر بتجلياته . المستوى الاول يتحدد بانتفاء التمايز بين الذات والموضوع (الاله وتجلياته) ، بحيث يصبح الواحد هو الكثير والكثير هو الواحد . والموت ، الذي يصيب الاله الملك ، هو الطريق الى ذلك الاتحاد . ولعلنا ندرك ، في هذا السياق ، الدلالة البدئية التي ينطوي عليها تصور « الخلود » لدى كهنة وادي النيل . فالموت الجسدي المباشر لا يعني ، وفق هذا التصور ، الا الولوج الى الحياة الالهية الخالدة . فهو عودة الابن الى الاب ، الذي منه الانبثاق كان (١١١) . وهذا يتضح عبر

(١٠٩) ردولف آنثس : اساطير مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٩ .

(١١٠) عن : جون ا. ولسن - مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٠ - ٩١ .

(١١١) ان فكرة الخلود الالهي بعد الموت الجسدي المباشر مستحوز على اهتمام كبير لدى أولئك

الواقعة التالية ، وهي أنه منذ « المملكة القديمة » كان لفرعون لقب هام ، هو « ابن رع » .

أما المستوى الثاني فيقوم على حشد من التمايز بين الإله الأكبر وتجلياته ، أي بين الواحد والكثير ، ذلك التمايز الذي تقتضيه طبيعة الحياة الإنسانية التي يشرف على مقدراتها العليا الملك الإله . إذ أن من شأن هذه الحياة أن تكون مقدمة للتأله الخالد ، ، أي مقدمة إلى « الموت » .

إن الخلق الكوني عبر الفعل الجنسي هو تعبير آخر عن أن هذا الخلق نفسه يمثل فعلا جنسيا . وإذا كنا واجهنا هذا الموقف في ما أتينا عليه من شواهد وإشارات ، فإننا نتبينه ، كذلك ، في النشيد الآتوني . ولكننا ، هنا ، نحيط به بصور وصيغ هي أكثر ما تكون ميلا إلى التجريد واللامباشرة . نقرأ في النشيد المذكور ما يلي :

... أنت تبرغ جميلا في أفق السماء ،

أنت آتون الحي ، بداية الحياة !

أنت خالق البذرة في النساء وتصنع سائلا في الرجل ،

وأنت تحافظ على الابن في رحم أمه ،

وأنت ترعاه في الرحم .

وعندما يزقزق الفرج في البيضة وهو بداخلها ،

أنت أعددت له وقته ليشق طريقه من البيضة .

المصريين الذين خلفوا لنا « النصوص الجنزية » ، هذه النصوص التي لولاها « لكان علمنا بالأساطير المصرية ضئيلا جدا . إذ أن العلاقات الوثيقة التي ربطت بين العقيدة الجنزية وبين الأساطير إنما ترجع إلى أن الهدف الإنساني بعد الموت إنما هو التأليه . وقد ظهرت هذه الفكرة كذلك بعد ٢٣٠٠ ق.م » . (ردولف آنتس : الأساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤١) .

أن آتون ، وفق ذلك ، هو المصدر للخصب ، هذا الذي تتحدد هويته من حيث هو « حيوي جنسي » . فهو الحياة ، وصانعها ، في آن واحد . انه يعبر عن نفسه - من حيث هو حياة - في شخص البذرة في المراه ، والسائل المنوي في الرجل ، والبيضة في الحيوان . بل ان ذلك يبرز في اخطر مصدر للحياة - الخصب - في وادي النيل . ذلك هو النيل « المصري » و « الاجنبي » :

انت خلقت النيل في العالم الآخر ،

وانت احضرته حسب رغبتك

لكي يحافظ على شعب (مصر) مثلما أنك خلقتهم من أجلك ،

جميع الاراضي الاجنبية البعيدة انت منحتها الحياة

وانت سببت نيلا في السماء ،

حتى ينزل فوقهم ويفيض على الجبال امواجا .

بطبيعة الحال ، والامر على ذلك النحو ، فانه أضجى من الطبيعي ان يكون الخصب الجنسي هو الوجه الآخر للخصب الاقتصادي الزراعي . اذ ان مجتمعا يمارس فيه الماء والشمس والارض دورا اقتصاديا مباشرا ، لا بد وأن يتعرض لتصوري الخصب والعقم (القحط) . واذا ما كان للعلاقات الجنسية البشرية حضور عميق ومباشر في الحياة الاجتماعية ، فانها تسقط على العلاقات الانسانية الاخرى (الاقتصادية الزراعية) اسقاطا تمثليا ، يتحول فيها ، في النهاية ، الفعل الاقتصادي الزراعي الى فعل جنسي وهذا الاخير الى فعل اقتصادي زراعي .

بيد ان ذلك القول الاخير لا بد وان يثير تحفظا ذا أهمية خاصة ، على هذا الصعيد . فمع آفاق التقدم النسبي ، التي تبلورت في مجتمع دولة المدينة المشاعية القروية ، من حيث تقسيم العمل ، والفعالية الانتاجية الزراعية ، والتنظيم الحسايب الفلكي الرفيع الدقيق لهذه الفعالية ، وظهور اشكال بسيطة أولية للتجارة الداخلية السلعية ناهيك عن الخارجية ، مع ذلك كله كان على تلك العلاقة التضافية بين الجنسين والاقتصاد ان يعاد بناؤها ، بحيث اكتسبت ابعادا وآفاق اكثر تسييسا . ان

اعادة البناء هذه هي تعبير آخر عن عملية الانتقال من « الطبيعة المباشرة » الى « الحضارة المدنية الطبقة » ، ومن « الطبيعة الانسانية » الى « الانسان الطبيعي » ، كما اشرنا الى ذلك في موضع سابق .

ذلك هو التحفظ الذي اشرنا اليه . والذي يتم هذه اللوحة يكمن في القول بأن الاسطورية العربية غدت ، والنحال كذلك وخصوصا بعد النصف الاول من الالف الثالث ، اسطورية ابوية ، رجالية ، ذكرية . فلم نعد نواجه آلهة انثوية بأدوار كونية حاسمة الا بصورة بقايا مرحلة الامومة . ولعلنا نجد في شخصية الفرعون « حتشبسوت » مثالا بينا على ذلك . فهذه - وقد حكمت في منتصف الالف الثاني قبل الميلاد - كانت ، كما ذكرنا في سياق آخر سابق ، مجبرة على لبس ثياب الرجال مراعاة للرأي العام . اضافة الى ذلك ، لم يذكر « جدول ملوك مصر غير خمس ملكات ازاء اربعمئة وسبعين ملكا(١١٢) » .

في تلك الخصيصة الاخيرة لتصور الخلق في وادي النيل ، تلتقي الخصيستان الأوليان ، لتشكلا معهما نسقا واحدا بأوجه ثلاثة : ان الحلولية او وحدة الوجود الواقعية (المادية الطبيعية) تقترن بالثنائية التناقضية عبر جنسية الفعالية الخالقة ، فتطرح امامنا لوحة ذهنية اسطورية تمثل خطوة أولى على طريق الاحاطة بالعالم احاطة دقيقة معمقة .

ولكننا اذ نحدد اللوحة تلك على هذا النحو ، فاننا لا نغفل انها انطوت ، في نفس الوقت ، على مجموعة كبرى مستترة او مفصح عنها من الاضطراب الذهني والسحرية الايهامية والنزوع الى الخرافة والظلامية وتكريس الدونية والانضباط الارهابي .



(١١٢) انظر حول ذلك : محمد جميل بيهم - المرأة في التاريخ والشرائع ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩ .

ان تلك الخصائص الثلاث، التي تبينها في تصور الخلق المصري بصفته
أحد وجهي تصور الخلق العام في وادي النيل ، نتبينها ، أيضا ، في الوجه
الآخر من هذا التصور ، أي في المجتمع السوداني القديم . ومع الإقرار
الضمني والمفصح عنه ببروز الوضعية الالهية الاسطورية ، التي واجهناها
في مصر ، أيضا في هذا المجتمع ، فاننا لا نفرض النظر عن أن آلهة أو ظاهرات
الهيبة محلية خاصة كانت قد مكنت لأنفسها في ذهنية المجتمع المشار
اليه . ولكن ، من طرف آخر ، لا سبيل الي تجاوز الأمر التالي ، وهو
أن تلك الآلهة المحلية كانت تندغم شيئا فشيئا في الشخصية العامة لوادي
النيل . بل لعلنا نقول أن هذه الأخيرة هي الحصيلة التاريخية لتبلور الآلهة
المحلية في مصر والسودان ، في آن واحد وسياق واحد .

وجدير بالاهتمام اننا نستطيع رصد جملة من الاتجاهات الانثروبولوجية
الاسطورية الحديثة - وربما كذلك المعاصرة - في الذهنية القائمة في السودان ،
التي تتصل ، بصورة أو بأخرى ، بالذهنية الاسطورية في مصر القديمة والتي
أضمحلت بمجموعها . وعلى سبيل التذكير نقول ، في هذا السياق ،
ان الذهنية الاسطورية النيلية ، بشقيها المصري والسوداني ، لم تكن
- ولم تزل - الا أحد أوجه الذهنية الاسطورية ، التي هيمنت
في العالم العربي القديم .

وفي معرض البحث في الوجه السوداني من الذهنية الأخيرة ، يمكن
القول بأن الكثير من تلك الاتجاهات العامة والخاصة التي تمثله - وخصوصاً في
امتداداتها الحديثة - ظلت في حدود صياغات ساذجة ، متصلة بصورة مباشرة عيانية
بواقع الحال الاقتصادي الزراعي ، أي بواقع الحال الرعوي والزراعي
البسيط ، من حيث تقسيم العمل وانتاجيته وتقديم وسائل الانتاج
والمدين . . .

من طرف آخر ، نتبين في تلك الاتجاهات الجذور الطوطمية ، التي
ولدتها وكمنت وراءها ، تبيناً حسيماً مباشراً ، أي بصفتها (الاتجاهات)
ذات سمات هي أبعد ما تكون عن التسييس والادلجة المنسقة المنظمة .
وما يميزها أيضاً ، هو ، أنها أو أن قسماً منها ما يزال ماثلاً في التجمعات

القبيلية « الوثنية » المنتشرة في جنوب السودان ، مثل الدنكا والتوير والازاندي . نحن ، هنا ، نأخذ بالحسبان تلك الاتجاهات الذهنية الاسطورية ، التي تمتلك حداً معيناً - نسبياً - من التميز عن تلك التي تبلورت في مصر . وبهذا المعنى ، نحن لا نتببع موضوع بحثنا ، هنا ، من موقع مراحل التوحيد الذي تم بين مصر والسودان (مثلاً مرحلة الخمسين عاماً التي توحد فيها القطران في إطار امبراطورية كوش ، حيثه « كان فيها ملك الكوشيين ملكاً مزدوجاً . وكان يرمز اليه بالحية المقدسة ذات الرأس المزدوج التي تزين جبهة فرعون وتحميه (١١٣) ») . اننا نتببع موضوع البحث ذلك من موضع التمايز النسبي ضمن التوحيد المشار اليه .

ان ما يبرز على صعيد التصور الكوني (القبلي) لدى القبائل التي اشرنا اليها ، يتمثل باعتقادهم باله « يوجد في السماء يدعى Nhialic وهو الذي خلق العالم ونظم الكون ، اضافة الى انه هو الذي يرسل الامطار (من مكان الامطار في السماء) (١١٤) » . وكما هو الحال في التصور الاسطوري الكوني العربي عامة ، نجد هنا ، كذلك ، لوحة من التراتب الهرمي الالهي . فبعد Nhialic ، يأتي في المرتبة كائن آخر يسمى Dengdit . كما توجد ارواح الاسلاف ، التي تمثل مجال تقديس من قبل السكان (١١٥) .

والعنصر الهام ، الذي يتم التصور ذلك ، ينهض على التداخل الذي نلاحظه بين شخصية « خالق العالم ومرسل الامطار » من جهة وشخصية أخرى ، هي « صانع الامطار » ، من جهة أخرى ، فنحن لا نتبين خطأ

(١١٣) جان لوكلان : امبراطورية كوش ... - ضمن مجلة « رسالة اليونسكو » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥ .

(١١٤) علي محمود اسلام الفار : الانتروبولوجيا الاجتماعية - الدراسات العقلية في المجتمعات البدائية والقروية والحضرية ، الاسكندرية ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ .

(١١٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

حاجزاً بينهما . بل لعلهما يجسدان كائناً « الهياً » واحداً .

أما الوظيفة المنوطة بذلك الكائن الالهي ، فهي ايجاد عالم يتسم « الخصب » . واذا كان هذا الاخير يعني ، في مجتمع رعوي زراعي ذي حدود وامكانيات ضحلة ، الماء الهاطل من السماء (المطر) ، فان تلك الوظيفة الالهية تتحدد ، أساساً ، بـ « صنع » المطر و بـ « انزاله » . وقد يكون وارداً القول بأن هذه الوظيفة تتمثل بما تولد في المجتمعات العربية القديمة تحت اسم « الاستسقاء » . ولكن المستسقي في هذه الحال ، هو المستسقي نفسه ، أي « صانع الامطار(١١٦) » .

ان تصوراً خاصاً بـ « خلق كوني » ينهض ، هنا امامنا ، بمشابهته تصوراً بدائياً ساذجاً . ولكنه يرتبط أوثق الارتباط بالنشاط الاقتصادي الزراعي الرعوي . انه يفسر الوجود على أساس المعطى المباشر ، أي من موقع الضرورات المعاشية الاقتصادية المباشرة ، دون أن يذهب بعيداً في التأويلات والتمحلات الاسطورية ، التأملية ، كما كان الحال لدى المصريين .

والطوطمية تكمن ، **صراحة** ، وراء ذلك التصور « الالهي - الانساني » . فافراد قبيلة الدنكا يرجعون الحكمة وبعد النظر لدى « صانع الامطار » الى « حلول روح أحد الاسلاف العظام The spirit of a great ancestor في جسده(١١٧) » . ان ذلك « السلف العظيم » ليس ، بمقتضى ذلك التصور ، الا طوطماً بشرياً او حيوانياً او نباتياً ترجع اليه اصول ذلك السلف أولاً ، وأعضاء القبيلة ثانياً .

والملاحظ ان « البقرة » و « الثور » و « المواشي » عموماً مارست دوراً ملحوظاً في ذلك التصور الالهي ، وذلك ضمن موقعها من الذهنية الطوطمية . و « المرأة » لها هنا ، بطبيعة الحال ، أهمية خاصة . فهي تمثل ، مع الطوطم (الحيوان) والطبيعة ، توائماً وأوجهاً مختلفة لواقع

(١١٦) انظر حول ذلك : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٧ .

(١١٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

واحد ، هو « الخصب » الجنسي الطبيعي (البيولوجي) .

من هنا ، يصح ما يعلنه مورتكات من « أن تقديس الأمومة وعبادة الثور من البوادر الفكرية الأولى للمجتمع الزراعي(١١٨) » . وإذا كان الأمر على هذا النحو من البدئية (الطوطمية الطبيعية) ، فإن تصور الخلق الكوني في وادي النيل السوداني هو ، في بعض جوانبه ، أميل الى أن يكون بدئياً حسيّاً ، بعيداً عن التأمل المجرد المنسق . بصيغة أخرى ، التصور الكوني المذكور يبرز بمثابته استجابة عملية وظيفية للواقع المعاشي . وهو ، بهذا المعنى ، كان أقرب الى الطقوسية السحرية منه الى الاسطورية . وأبعادها وآفاقها المعرفية وميولها للإجابة عن مسائل كونية كبرى .

هكذا نكون أمام لوحة واحدة بأوجه ومستويات وألوان متعددة . اللوحة تتمثل بالكون الالهي أو الاله الكوني . أما أوجهه ، أو لنقل أسماؤه أو صفاته ، فهي أنه خالق العالم وصانع الأمطار أو ساقى الأمطار أو مستسقيها أو مستسقاها . . . وفي هذه الحالات كلها ، نواجه وحدة وجودية بدائية ، هي في نفس الآن ، كثرة وجودية ، أو كثرة وجودية هي ، في نفس الآن ، وحدة وجودية . وهذا ، بدوره ، يضعنا في دائرة الذهنية العربية الاسطورية عموماً ، تلك التي يدور البحث عنها في هذه الفصول ، وكان من خصائصها أنها مادية طبيعية أو طبيعية مادية .

يبقى أن نقول ، ان ما يظهر لنا في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (ولبقية مناطق العالم العربي القديم) على أنه « تثليث » ، ليس هو في حقيقة الامر ، الا موقفاً ثنائياً ذا طبيعة وسياق متناقض . نعني بذلك أن « التثليث » يتردد ، في نهاية الأمر ، الى ثنائية تعكس شخصية العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية ، كما تستجيب لمصالح واحتياجات العلاقات الكونية بين الالهة المنتظمة في اطار تلك الذهنية الاسطورية . وسنلاحظ هذا الموقف في المظاهر الأخرى من الاسطورية العربية المعنية في هذا البحث .

(١١٨) انطون مورتكات : تاريخ الشرق الأدنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، من ٢٣ - ٢٤ .

هـ - شبه الجزيرة واقتنار تصور ((التكوين البدئي)) لعمق التفاصيل

إذا كنا ، حتى الآن ، قد تعرضنا للعملية التكوينية (تصور الخلق) في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، ممثلة بمجتمعات ما بين النهرين وبلاد الشام وشمال أفريقية ووادي النيل ، فإنه يتبقى أمامنا الحديث عن هذه العملية في نطاق شبه الجزيرة العربية .

ان ما نلاحظه ، على هذا الصعيد ، هو ضالة الموروث الاسطوري الكوني المدون . فمن الصعوبة بمكان ، والحال كذلك ، أن نتحدث عن أساطير خلق كونية في تلك المنطقة العربية . ذلك يصح على كل أطراف هذه المنطقة ، بما فيها جنوبها ، اليمن (١١٩) . تقول ذلك ونحن نعلم أن « التاريخ اليمن الأهمية الخاصة في هذا المجال لأن الحضارة اليمنية كانت أكثر تطوراً من حضارات الجزيرة العربية القديمة وقد أثرت تأثيراً

(١١٩) يكتب محمود علي الغول ، في سياق بحثه في نقوش اليمن القديمة ، أنها « تخلو من الأدب الصرف ، فليس فيما وصلنا شعر أو حكايات أو صلوات دينية كالذي كشفت عنه الحفريات في آثار المصريين والاشوريين والبابليين وغيرهم » . (محمود علي الغول : مكانة نقوش اليمن القديمة في تراث اللغة العربية الفصحى - ضمن وثائق « ندوة الحضارة اليمنية » - مجلة الحكمة - أول ابريل ١٩٧٥ ، ص ٢٥) . أما البروفسور بستون (مشاكل النقوش ضمن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٥) فيصل الى نفس الرأي ، ولكن عبر طرحه افتراضاً متمماً : « أما الاداب القديمة في القطر اليمني فليس لنا شيء يبقى . مهما كان اسلوبها فهي لا بد أن تكون قد نقلت شفها ، فتلاشت ابان هذه القرون العديدة . الحقيقة ان بعض المعلومات بالتاريخ والتمدن القديمين قد دونها المؤرخون المسلمون في مباشرتهم عصر الجاهلية ، الا ان المعلومات الصحيحة اندمجت بكثير من القصص الشعبية ، يعني الفولكلور ، حتى يتعسر أشد التعسر اخراج الصحيح من الاباطيل المزخرفة . اضافة الى ذلك فيظهر ان ما عند المسلمين من معلومات صحيحة لا يتقدم عصر الملك اليشرح الذي عاش على الأرجح حوالي وسط القرن الثالث الميلادي » . انظر حول ذلك ، أيضاً : نصر عبد الله ناصر - هيكل اللغة اليمنية القديمة ، نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨١ .

كبيراً على المناطق العربية الأخرى (١٢٠) .

والحق ، ان أهمية اليمن الخاصة تلك تتأتى من أنها عرفت العلاقات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية ذات « الاسلوب المشاعي القروي » بالصورة الأكثر وضوحاً وتبلوراً وتطوراً ، ضمن منطقة الجزيرة العربية . وقد سبق أن اوضحنا كيف استطاع الاسلاميون تعميم وتشويش التاريخ السابق على الاسلام ، وكذلك تزويره ، وذلك بوضعه في أسار ما أطلق عليه « الجاهلية » . ولعل تاريخ الجزيرة العربية خضع لتلك العملية أكثر مما حدث لتاريخ المناطق العربية الأخرى في ما بين النهرين والشام ومصر وشمال افريقية بسبب بعده الزمني الشديد عن المراحل التي عاش فيها الاسلاميون أولاً ، ولعدم ادراجهم له في اطار التاريخ العربي ثانياً .

وإذا ما طرحنا ذلك في علاقته مع وضعية الموروث الذهني الذي تبقى لنا من الجزيرة العربية عموماً ومن اليمن بصورة خاصة ، استبان أحد الأسباب الكبرى لغياب ما كان منه بصيغة مدونة . اذ لعل هذا قد أُلْف . أما الوثائق المجسمة بالحجارة المنقوشة فقد أهملت ، أو لم ينظر اليها اطلاقاً بسبب أنها مثلت موقفاً « وثنياً » مرفوضاً بصورة قطعية من الايديولوجية الاسلامية .

ضمن تلك الشروط المعطاة على صعيد البحث التاريخي العربي في الجزيرة العربية ما قبل الاسلام ، سوف تبدو اللوحة الاسطورية الكونية ضئيلة الالوان والتفصيلات ، فقيرتها .

ورغم ذلك ، نستطيع القول بأن تلك « اللوحة » لا تخرج ، في سماتها واتجاهاتها العامة الرئيسية ، عن تصور الخلق الكوني العربي القديم في المناطق التي اتينا عليها فيما سبق .

(١٢٠) ميخائيل بتروفسكي : التراث اليمني القديم في الحضارة الاسلامية - ضمن وثائق « ندوة الحضارة اليمنية » ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٥ .

ان الواقعية « المادية الطبيعية » ، والثنائية التناقضية ، والجنسية الانسانية - الزراعية ، اضافة الى الحسية التجسيمية ، ان ذلك كله يمثل ، في اللوحة الكونية العربية الجزيرية ، المبتدى والمنتهى .

عبد عرب الجزيرة العربية مجموعة متعددة من الآلهة . وقد انيطت بهذه وظائف تغطي احتياجاتهم البيئية (الزراعية) المتطورة باتجاه دولة المدينة المشاعية القروية . وبذلك ، فقد نظروا الى الطبيعة عموماً (الجماد والنبات والحيوان والانسان) من هذا الموقع البيئي المتوسط . اي انهم توجهوا اليها وتعايشوا معها وارتفعوا عليها نسبياً من حيث هي بؤرة « الخصب الحضاري الزراعي » ، ومن حيث هي منطلق « العقم الموسمي المنتظم » ، في آن واحد . فهي خصبة كل الخصب حين تمد الناس (المزارعين الفلاحين بالدرجة الاولى) بما يحقق وجودهم المادي . وهي عقيم حين تمسك بذلك عنهم .

وقد ظهرت أهمية المطر في كل مناطق الجزيرة العربية ، بما في ذلك تلك المناطق (اليمن خصوصاً) التي تمتلك سدوداً واقنية وترعى اصطناعية ، وتلك المناطق التي تعتمد على رعي الكلاً . ومن هنا ، ندرك الدلالة المبدئية الكبرى لاناطة عرب الجزيرة وظيفة استسقاء المطر بالآلهة (الاصنام) التي عبدوها . ونحن نتبين هذه الوظيفة الحيوية في أساس العلاقة بين هؤلاء وآلهتهم في النص التالي للكليبي : مرض عمرو بن ربيعة ، وهو لحي بن حارثة ابن عمرو بن الأزدي ، وهو ابو خزاعة . « فقيل له : ان باللقاء من الشام حمّة ان اتيتها ، برأت . فأتاها فاستحم بها ، فبرأ . ووجد أهلها يعبدون الاصنام ، فقال : ما هذه ؟ فقالوا نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو . فسألهم ان يعطوه منها ، ففعلوا . فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة (١٢١) » . ان النص المذكور في الحين الذي يعلمنا فيه عن تأثير بلاد الشام في الجزيرة العربية على الصعيد الديني - وغيره - ، فانه يضعنا أمام الحلقة الفاصلة من البواعث التي كمننت وراء اللجوء الى الآلهة (الاصنام) :

١٢١- ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكليبي : كتاب الاصنام - القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٨ .

الاستسقاء بها والاستنصار بها على العدو ، وهما وجهان لوضعية واحدة ، هي تحقيق وجود مادي اجتماعي مستقر . وبهذا المعنى ، يغدو « العدو » أوسع من أن يحصر بـ « الغزاة » من البشر . بل انه يتسع ليشمل الطبيعة المقلّة القاحلة ، العقيمة . والاستسقاء بالآلهة يصبح ، على هذا النحو ، دعوة للاخصاب الذي يحقق ، في حال حدوثه ، القوة والمنعة ازاء : « العدو » الخارجي والداخلي .

ذلك الموقف الاسطوري المبدئي الحاسم من « الماء - المطر » نواجهه في مناطق السقي الاصطناعي . ففي نقش متحدر من آثار مأرب ، نقله أحمد فخري وفسره وعلق عليه ريكمانس وترجمه مفسرا نسيب وهيبه الخازن ، نقرأ ما يلي :

« ذهب وبرأو بنجرب ومنهمت . بيتهم يكر ببحرف واحد
السقي (الارض المروية : ذهب من ذهب وهو السيل ، وتوسع
« الارض المروية ») وبنوا من حجار مقطوعة وحجار مقصوبة بيتهم .
« يكر ب »

وبمو ^{بهم} خرفن تنبتهم .

السنة الاولى وبهذه السنة اكتملت لهم

ووعبم ووزأو شرعو بيتهمو يرس ثتي نبان ذهب .

وانهو (وعب عربية) وبعده وشرعوا (اقاموا عاليا - عربية)

بينهم « يرس » بطابقين عاليا (نبا العربية) والمذ .

..بم وكل ذهبن ذشرعو بيتهمو لهم

..طقة المروية . والسقي كل السقي الذي يعلوها بيتهم لهم

وفردم وبرأوا بيتهمو بنصر وردا رحمنن مترحمن

وحدهم وبنوا بيتهم بنصر ورفادة الرحمن الرحيم

وبنصر ورفد مراهمو مرثد الن ينف (؟)

وبنصر ورفادة سيدهم (مر ، امرؤ ، السيد . وهي مار
السريانية كما نقول مار سركيس وبالعربية امرؤ) (٤) (١٢٢) « .

ذلك النص يبين بوضوح الى اي حد يمارس السقي (= الخصب) دوره
في ضبط وبلورة العقائد الاسطورية لدى عرب الجزيرة عامة ، وعرب
الجنوب منها على نحو خاص . فعلى اساس الارض المروية ، ارض السقي ،
يقيمون بيتهم المقدس ، وذلك بنصر ودعم « الرحمن الرحيم » . وهذا ،
بدوره ، يظهر الارتباط الداخلي المباشر بين الوضعية الجغرافية (الزراعية)
من طرف والذهنية الاسطورية من طرف آخر .

ولا بد ، في هذا السياق ، من القول بأن عبادة الاله الذي ورد ذكره
في النص ، وهو « الرحمن الرحيم » ، قد اخذت في الانتشار والهيمنة باليمن
في القرون الممتدة من الخامس الى السابع (١٢٢) ، وانه فيما قبل كان هناك
التعدد في الآلهة ، علما ان هذا التعدد كان عبر الوحدة النسبية ، (وسنأتي
على ذلك فيما بعد) .



هكذا يتضح المحور ، الذي وحدما بين التصورات العقيدية في الجزيرة .
انه محور الخصب والعقم ، الحياة والموت ، الارض المروية « البعلية » والارض
القاحلة الجافة . وحول ذلك المحور اتسعت دائرة الآلهة الجزيرية وضاعت ،
وفق المناطق المختلفة المتعددة من الجزيرة .

ونلاحظ ، من خلال ما قدمه لنا بعض مؤرخي الحياة العقيدية الجزيرية ،
ان هناك عددا كبيرا من الآلهة التي كانت مجال عبادة وتبجيل من عرب

(١٢٢) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .
(١٢٣) ميخائيل يتروفسكي : التراث اليمني القديم في الحضارة الاسلامية - نفس المعطيات المقدمة
سابقا ، ص ٥٦ .

الجزيرة . وجدير بالاهتمام انه كان يوجد نمطان من الآلهة ، واحد ذو طابع عمومي ، وآخر ذو طابع خصوصي (محلي) . ولعلنا نتبين في هذه الظاهرة امرين . الاول يكمن في أن الآلهة الخصوصية مثلت وسائط مباشرة للاتصال بالآلهة العمومية . فكان لكل عائلة الهها الصغير ، الذي يوصلها باله المدينة او المنطقة الكبير . وبهذا الخصوص ، يعلمنا الكلبي أنه « كان لأهل كل دار في مكة صنم في دارهم يعبدونه » ، وان العرب ، بذلك ، « استهترت . . في عبادة الاصنام : فمنهم من اتخذ بيتا ، ومنهم من اتخذ صنما (١٢٤) » .

وما اطلق عليه الكلبي « استهترا » في استخدام الاصنام ، كان ، في حقيقة الامر ، يمثل حاجة روحية واقتصادية في حياة المزارعين ، خصوصا . والملفت للنظر ان الوضعية الاجتماعية الطبقية للعرب الجزيريين برزت ، بصور طريفة ، في قدراتهم على ايجاد آلهتهم الخاصة ، التي تجاوز عددها الثلاثمئة (١٢٥) . فلقد كان منهم من قدر على بناء بيت أو اتخاذ صنم ، كما ورد فوق . (وهؤلاء كانوا من ذوي اليسار الاقتصادي الزراعي والتجاري ، أي من الاريسوقراطية القبلية التي برزت في مناطق جزيرية متعددة ، منها منطقة مكة) . أما « من لم يقدر عليه ولا على بناء بيت ، نصب حجرا أمام الحرم وأمام غيره ، مما استحسن ، ثم طاف به كطوافه بالبيت (١٢٦) » . وهؤلاء لم يكونوا من أهل اليسار ، بل كانوا ، خصوصا ، من المزارعين الفقراء ، الحائزين على أرض يعملون عليها بالاجرة لدى الاريسوقراطية القبلية المركزية ومن يدور في فلكها .

(١٢٤) ا . هـ . ب . ب . الكلبي : كتاب الاصنام -- نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣ .

(١٢٥) كانت مكة قد احتوت في كعبها ، حتى نشوء الحركة الاسلامية في القرن السابع ، « أكثر

من ثلاثمئة وخمسة وستين صنما » . (روم لاندو : العرب والاسلام ، بيروت ١٦٦٢ ،

١٩٦٢ ، ص ١٥) .

(١٢٦) ا . هـ . ب . ب . الكلبي : كتاب الاصنام -- نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٣ .

أما الأمر الثاني ، الذي نستنبطه من ظاهرة خصوصية وعمومية الآلهة ، فيمكن في أن الآلهة العمومية غالباً ما كان المتوسطون والفقراء المعدمون يفقدون الثقة فيها بسبب « تحيزها » للطبقة العليا . وكانت هذه الحالة تظهر خصوصاً أثناء التأزم الاقتصادي والانتفاضات ، التي كانت تشتعل في صفوف أولئك الفقراء « الأبقين » ضد القيم على المجتمع . وإذا كنا سنعرض لهذه المسائل مفصلاً في سياق لاحق ، فإننا الآن نهدف من ذلك إلى الوصول للبرأي التالي . ذلك هو أن الذهنية الدينية الإلهية (الأسطورية) في الجزيرة العربية وإن لم تكن ذات نسق واحد ، فإنها انطوت على خطوط عامة رئيسية مشتركة . ونحن ، هنا ، سنعمل على استقصاء وبلورة هذه الخطوط على صعيد تصور « الخلق الكوني » أولاً ، وتصور « العالم مكوناً » ، فيما بعد ، وثانياً .



من بين المجموعة المتعددة للآلهة العربية الجزيرة ، يبرز ثلاثة ، هي إله القمر ، وإلهة الشمس ، والناتج عن تزاوجهما ، أي إله الزهرة (نجمة الصباح) . وقد ظهر إله الأول - وهو ذو مكانة كبرى - بأسماء متعددة تعدد المناطق العربية ، التي أخذ به فيها . ففي حضرموت سمي بنفس الاسم الذي يبرز فيه إله القمري في أكاد ، وهو « سين » . أما لدى السبئيين فقد ظهر باسمين ، هما « سين » و « المقه » . بينما عند المعينيين كان قد حاز على اسم « ود (١٢٧) » . وتحت هذا الاسم ظهر أيضاً عند بعض القبائل والافخاذ القبلية ، مثل « كلب » بدومة الجندل وبني عبد ود وبني عامر . أما الشكل الذي ظهر به فكان غير موحد . ففي حالة أولى نجده ممثلاً بـ « تمثال رجل كأعظم ما يكون الرجال ، قد ذُبر عليه حلتان ، متزرتة بحلة ، مرتدٍ بأخرى . عليه سيف قد تقلده [و] قد تنكب قوساً ، وبين يديه حربته فيها لواء ، ووفضة (أي جعبة) فيها نبل (١٢٨) » . بينما يجسد ،

(١٢٧) رشيد الناضوري : المدخل ، ص ١٠٠ - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٩ .

(١٢٨) هـ . ب . ب . الكلبى : كتاب الأصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٦ .

في حالة أخرى ، بـ « الثور » . اذ يغلب أن هذه الوضعية تعود الى تشابه قرني الثور بالهلال (١٢٩) .

وقد ظلت عبادة « ود » معروفة في مراحل طويلة قبل الاسلام وحتى نشوء هذا الاخير . كما نعت في بعض الكتابات بصفات ، مثل « الآهان » اي « الاله » ، و « كاهلان » و « كاهلن » اي « القدير - المقتدر » . أما فيما اذا كان « ود » يرمز الى « القمر » ، فان هذا يجد التدليل عليه من خلال ورود جملة « ودم شهران » « ودم شهرن » اي « ود الشهر » ، ومعنى كلمة « الشهر » القمر (١٣٠) .

والثموديون جعلوا من « ود » ذلك الاله « كاهل » . نقرأ ذلك في أحد النقوش ، التي يعود تاريخها الى ما بين القرنين السادس والخامس ق.م :

« يا كاهل (اله) اجعلني كاملا . سلام (ود)

رسول التباب ذهب (فل)

يارض اسمع لملوك الرئيس

هنا ساكت بن يشعن بات (ليله)

محل احب ماوات

جمأت اصيب بالحمى (١٣١) » .

أما الموقع الذي استحوذ عليه « ود » في الذهنية الاسطورية للسبئيين ، فقد كان كبيرا حاسما . فالمعبد المعروف باسم « حرم بلقيس » هو ، بالأصل ، المعبد السبائي المسمى بـ « معبد أوام » . وقد اتضح عبر دراسات أثرية أن هذا المعبد كان مكرسا للاله القمري « ايل مقه » ، « مقه » ، اله سبأ الأكبر (١٣٢) .

بطبيعة الحال ، في مجتمع عربي جزيري يقوم قسم منه ، بصورة أساسية ،

(١٢٩) رشيد الناصوري : المدخل ... - نفس المعطيات المقدمة سابقا .

(١٣٠) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٠٨ .

(١٣١) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٦١ .

(١٣٢) نسيب وهيبه الخازن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٧ .

على الزراعة والسقاية ، وقسم آخر منه على التجارة وبعض الزراعة ، يبرز « القمر » قوة طبيعية عظمى تكتسب شيئاً فشيئاً طابعاً مقدساً خالقاً ، على الصعيد الكوني . وهذا وضع عبر دور القوة الطبيعية الأخرى ، الشمس .

أما الآلهة الشمس فقد ظهرت تحت اسم « اللات » في « الطائف » . وكانت صخرة مربعة . . وكان سدنتها من ثقيف بنو عتاب بن مالك . وكانوا قد بنوا عليها بناء . وكانت قريش وجميع العرب تعظمها . وبها كانت العرب تسمى (زيد اللات) و (تيم اللات) (١٢٢) . كما ظهرت عند البابليين والانباط والتدمريين .

ويرد ذكر اللات في نقش صفوي بصفتها الآلهة الحامية ، الحافظة :

« ا » ماتى « بن خازن

تمرد على الروم

سنة اتي الميد (الميديون أي الفرس)

بصرى

فيا أيتها اللات (الآلهة) سلمى (احفظي) (١٢٤) .

بيد أن آلهة الشمس ظهرت ، كذلك ، هكذا ، أي تحت هذا الاسم « الشمس » . فقد كانت هذه بهيئة صنم تسمى قسم من العرب به ، ف قيل « عبد شمس » . وأول من تسمى به سبأ ابن يشجب (١٢٥) . وقد أشرنا إلى أن الشمس ظهرت كآلهة عند البابليين (الآلهة شماس - شمش) وعند

(١٢٣) ا . هـ . ب . ب . الكلبى : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦ .
(١٢٤) نسيب وهيبه الخازن : من الساميين الى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٦٧ .
(١٢٥) أحمد زكي : تكملة باسماء الاصنام والبيوت العظيمة عند العرب التي لم يذكرها ابن الكلبى (ضمن : ا . هـ . ب . ب . الكلبى : كتاب الاصنام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٠) ،

التدمريين (الاله شمس) وأخذ بها العرب الجزيريون – خصوصا اليمانيين منهم – ، بحيث أن الاسلام لاحقا كان عليه ان يتصدى لهم من خلال تصوره الكوني الممثل بـ « الله » (١٣٦) . فقد أتى ذلك في القرآن ، حيث أشير الى أن العرب « الجاهليين » كانوا يسجدون للشمس : « وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله (١٣٧) » .

ويبدو أن عبادة « الشمس » كانت منتشرة في الجزيرة العربية بحيث أنها لاكتسبت أسماء مختلفة متعددة بصورة ملفتة . فعند المعينيين نواجه « نكريح » ، الذي يظهر « أنه يرمز الى الشمس ، وهو يقابل ذات حميم في الكتابات السبئية (١٣٨) » .

ان « القمر » و « الشمس » يبرزان ، هنا ، بصفتها قطبي الرحي على الصعيد الكوني . انهما « البدء » الذي ما قبله بدء ، و « النهاية » التي ما بعدها نهاية ، اذا كان هذا التعبير جائزا . ذلك لأن الذهنية الاسطورية العربية الجزيرية – ومثيلاتها في المناطق العربية الاخرى – لم تكن لتتصور عدما « ما قبل البدء » و « ما بعد النهاية » .

ويبدو أن تلك الوضعية ، التي يحوز فيها القمر – الذكر على الاهمية الرئيسية ، كانت تعبيرا عن سيادة المرحلة الابوية وانتهاء المرحلة الامومية في المجتمع اليمني ، وعن بدايات هذه العملية في المجتمع الجزيري عموما . وتتضح ، كذلك ، في أن المدينة الاكثر قداسة في الذهنية الاسطورية العربية المتأخرة . والاكثر أهمية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي اكتسبت اسمها من اسمه ، وهي مكة (مقه) .

لا ريب أننا نواجه في ذلك أمرا على غاية الاهمية على صعيد المسألة المطروحة

(١٣٦) حسين قاسم العزيز : موجز تاريخ العرب والاسلام – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٩ .

(١٣٧) القرآن – سورة النمل ، آية ٢٤ .

(١٣٨) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام – نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٠٨ .

وامتداداتها التاريخية اللاحقة . فسيادة « القمر » بأسمائه وأوجهه المتعددة لا تمثل تحولا من مرحلة الامومة الى مرحلة الأبوة فحسب .
انما نتبين في هذه الوضعية تعبيرا عن تقدم حضاري (اقتصادي واجتماعي وسياسي وذهني) حاسم في المجتمع الجزيري عموما ، وفي قطبها الجنوبي خاصة . انه التقدم من المجتمع الرعوي القبلي ذي الوتائر الانتاجية الضحلة والمرتبطة ارتباطا وثيقا بالطوطمية ، الى مجتمع قبلي زراعي يعتمد النشاط الزراعي الاصطناعي ويأخذ بالآلهة زراعية تركز الى ظاهرة « الوثنية » .

ونحن نعلم الكثير عن انتشار الوثنية في الجزيرة العربية . كما علمنا كم كان خطيرا وحاسما الدور الذي مارسته هذه الظاهرة في الحياة الايدولوجية و الاقتصادية والسياسية لمكة ، أي ل « مقه » ، إله القمر .

تلك النقلة من « الطبيعة » الى « الحضارة الأوسنة » بالرغم من أنها جلبت السيادة ل « القمر » - ومن ورائه الأبوة - ، فإنها لم تبرغم « الشمس » - ومن ورائها عهد الامومة - على الانحسار كليا . لقد ظلت هذه تمارس دورا في الحياة الاسطورية الوثنية لعرب الجزيرة ، ومن ضمن ذلك في اليمن . وعلى هذا الاساس ، نتبين العلاقة الانطولوجية - الكونية - التي ظلت قائمة ما بين الثنائي ، القمر والشمس .

ان ثنائية الوجود الموزعة بين ذينك القطبين الطبيعيين لا تمثل الا المرحلة الاولى من وجودهما . ذلك لأن سماتهما الكونية تتضح من حيث هما متزاوجان (علما ان للقمر - الرجل - هنا دور الهيمنة والريادة) . وهذا ، بدوره ، يتضمن - ضرورة - وجود عنصر ثالث يمثل روح الجامع بينهما والنتائج عنهما . ذلك الروح هو الكوكب « الزهرة » . وقد ورد هذا الاخير بأسماء متعددة ، منها « عشتار » و « العزى » . ان عشتار هذا أو عشتار يلقب ، في الكتابات المعينية ، « في الغالب ب (عشتار ذ قبضم) أي (عشتار ذو قبض) . كما ورد أيضا (عشتار ذ يهرق) (عشتار ذو يهرق) . ويهرق اسم مدينة من مدن معين . فيظهر انه كان في هذه المدينة معبد كبير خصص لعبادة

(عثر) (١٣٩) . ومن المعروف ان « عشتار » كانت الهة الحب والخصوبة والامومة لدى البابليين . وهذا ما يشير الى التواصل التراثي الاسطوري بين هؤلاء والاقوام العربية اللاحقة .

واذا كان « ود » الها للقمر الذي تحسب السنون والفصول والاشهر والاسبوع والايام وفق مداره ، والذي يحيل الليل الى ضياء رائع مشير خصوصا في منتصف الشهر ، فان « اللات » ، التي مثلت ، ضمن ما مثلت به ، بصخرة مربعة بيضاء في الطائف ترمز الى فصل الصيف ، هي الهة الشمس التي تنضج الارض وتضيء الكون . وجدير بالتنويه بأن كلمة « الشهر » تعني بالمعينية « القمر » (١٤٠) . وهذا يشير الى ان فكرة « التقويم القمري » الشهري ارتبطت ، اصلا ، بتصور القمر الها ضابطا ناظما لمدار الكون . كذلك ، فان الشمس وان تضمنت وظيفة الانضاج والاضاءة ، فانها يمكن ان تتحول الى قوة محرقة مدمرة للارض والانسان . ومن هنا ، فان من مهام عبادة ان يرصدوا حركاتها ومداراتها ، بحيث يدرأوا مخاطرها . وهذا ما استدعي القيام بتقديم كل ما من شأنه ان يسترضيها ويحثها على الفعل الاخصابي الايجابي من اضاح واعطيات وندور ولكن التصور الذي تكون ، عبر ذلك ، هو سيادة نظام (روح) ما في الكون ، حتى ولو عدل منه بفعل تلك الاضاحي والاعطيات والندور .

اما عشتار (او عثر) فهي ، كما اشرنا من قبل ، الجامع بين ود (او سين او الله . .) واللات (او شمس او شمش) والنتائج عنهما ، في آن . وهي بهذا ، تجسيد للفعل الاخصابي الكوني باعنا ونتاجا : انها هي التي تبعث قوى الاخصاب وتحفزها باعتبارها ، اي اللات ، « روح » ذينك القطبين ، « الاب » و « الام » . وانها هي التي تنتج عن ذلك الفعل باعتبارها « الابنة البكر » لابويها هذين .

(١٣٩) جواد علي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

(140) Ditlef Nielsen : Der Sabaeische Gott ilmukah. Leipzig 1910, S. 64 .

ولقد ظهرت عشتَر بمظاهر مختلفة . ولكنها ظلت ، في ذلك كله ، تمثل الخصب والخصاب باعثا وناتجا . فاذا كانت قد اعتبرت ، لدى المعينيين ، بمثابة كوكب الزهرة (أو نجمة الصبح) ، فانها تمثلت ، عند القرشيين ، بثلاث شجرات في وادي « نخلة الشامية » يقال له حراض ، بازاء الغمير ، عن يمين المصعد الى العراق من مكة (١٤١) .

وهي في كلتا الحالتين ، كونها نجمة الصبح وكونها مجسدة بثلاث شجرات ، لا تخرج عن انها تجسيد وتجسيم الخصب الطبيعي (الزراعي - الجنسي الانساني) . وقد بلغت سطوة العزى (أو الزهرة أو عشتَر) - وهي التي تعني « الكلي القدرة والعزة (١٤٢) » - درجة كبيرة ، بحيث أنها « كانت أعظم الاصنام عند قريش (١٤٣) » . بل بلغ الامر بها أن داعية التوحيد الكبير اللاحق ، محمداً بن عبد الله ، « ذكرها يوماً ، فقال : لقد أهديت للعزى شاة عفراء ، وأنا على دين قومي (١٤٤) » .

هكذا نواجه ثلاثة أطراف ، يؤدي الاول والثاني منها الى الثالث ، بحيث يظهر هذا الاخير متضمنا فيهما ، كما يظهر بصفته نوعا متميزا عن النوع الذي يمثله ذينك الطرفان . بل لعنا نقول أننا ، هنا ، أمام ظاهرة التثليث (١٤٥) ، التي كنا واجهناها في الذهنية الاسطورية للاقوام العربية في ما بين النهرين والشام والمغرب ووادي النيل .

ان « التثليث » يمثل ركنا كبيرا من اركان الذهنية الاسطورية (الوثنية) في الجزيرة العربية . ونحن ، هنا ، لانستطيع أن نرى فيه ظاهرة وثنية فحسب .

-
- (١٤١) ا. ه. ب. ب. الكلي : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨ .
(١٤٢) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية - بيروت ١٩٧٦ ، ص ٢٦ .
(١٤٣) ا. ه. ب. ب. الكلي : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٨ .
(١٤٤) ا. ه. ب. ب. الكلي : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٩ .
(١٤٥) انظر حول ذلك : ديتلف نيلسن وفرتز هولم ول. رودو تاناكيس وأدولف جرومان - التاريخ العربي القديم ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٩٣ ، وكذلك : رشيد الناضوري - المدخل ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٩ .

بل انه يمثل ، في المراحل الاخيرة من التاريخ قبل الميلادي وبمعنى ما ، حصيلة التلاقح مع الذهنية الدينية المنظمة التي كانت تتبلور ، في فلسطين ، في شخص المسيحية . هذا اذا لم نذكر التأثيرات اليهودية السابقة التي وضحت في الجزيرة العربية بفعل داخلي وآخر خارجي . ان المسيحية - في مراحلها واتجاهاتها المتبلورة الاولى - تمثل ، ضمن هذا السياق من المسألة ، وريثاً شرعياً للذهنية الاسطورية (الوثنية) في الجزيرة العربية الجزيرية ، وقبل ذلك وبحدود متباينة في ما بين النهرين ووادي النيل والشام والمغرب . فهي قد احتفظت بتصور التثليث ، بعد أن أعادت صياغته وفق الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والذهنية المستجدة ، بهذا القدر أو ذاك . وعلى الصعيد الاخير ، الذهني ، رفعت ذلك التصور الى مستوى متقدم من التجريد ، الذي ظل ، رغم ذلك وفي كل الاحوال ، موسوماً باتجاه حسي تشخيصي (وثني) .

ان «الآب» و«الابن» و«الروح القدس» هي أقانيم ثلاثة تمثل صيغة **معقدة متقدمة** لـ «ود» أو «المقد» و «الللات» و «العزى - أو عشتار» . أما هذا التعميق فينحدر من مستوى التجريد ذاك ، الذي أشرنا اليه أولاً ، ومن مستوى التعميم الكوني ثانياً . فالثلاثي الاول (المسيحي) تولد ضمن ظروف ومعطيات داخلية وخارجية (عالمية) بمطامح وآفاق انسانية كونية (عالمية)، بحيث أنه لقي قبولا واسعا ضمن مجموعات بشرية متعددة . واذا كنا قد ميزنا بين الاطار الاجتماعي الذي استنبت تصور «الثالوث» المسيحي والاطار الاجتماعي الذي استنبت تصور «الثالوث الآخر» المكون من المقه والللات والعزى ، فان هذا التمييز يبقى نسبياً الى حد كبير . ذلك أن الالتقاء بينهما قوي وهام ، ويكمن في النموذج المشاعي القروي ، على نحو ما أوضحنا سابقاً .

ثم ، اذا قلنا ان المسيحية مثلت وريثاً شرعياً للذهنية المعنية هنا ، فاننا نكون ، بذلك ، قد رأينا فيها احدى المظاهر الرئيسية الحاسمة في تاريخ

الذهنية العربية عامة . كما أننا ، من طرف آخر ، لا نكون ، بقولنا ذلك ، قد غضضنا النظر عن التزام التاريخي بين الذهنية الوثنية الجزيرية والمسيحية . بصفتها إحدى الصيغ الدينية المقننة والمنظمة .

والامر نفسه ينسحب على الذهنية الدينية اليهودية ، التي تبلورت ، بصورتها النهائية ، في « التوراة » ، وان كانت هذه اكثر تعقيدا واضطرابا . فهي ، وقد انطلقت من الذهنية الاسطورية النيلية والرافدية والفينيقية (١٤٦) ، مارست دورا في بلورة الذهنية الاسطورية الجزيرية ، خصوصا في اليمن . فاذا ما تبينا في هذه الذهنية الاخيرة آلهة كبرى تفتن بأسماء (ايل) وبعل (١٤٧) ، فاننا والجدون في ذلك اشارة واضحة الى الجسور التي كانت قائمة بين الذهنية المشار اليها وبين تلك المتحدرة خصوصا من سورية الفينيقية .

بل ان المسألة تنطوي على بعد آخر اكثر اهمية . ذلك هو ان الاله اليهودي (يهوه) كان ، في منشاه ، كنعاني الطابع (١٤٨) . وكان عليه ان يمر بمراحل طويلة ، كي يستطيع تكوين شخصية متميزة ، هي تلك التي نعرفها مقتبنة بـ « يهوه » .

ان تلك المداخلة تشير الى ان الذهنية الاسطورية (الوثنية) العربية الجزيرية تأثرت تأثرا عميقا باليهودية وبالمسيحية ، بحيث يتعذر فهم تصور

(١٤٦) انظر حول التأثير الرافدي ، مثلا ، في اليهودية : صاموئيل نوح كيرمر - طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد (ضمن مجلة : آفاق عربية - تشرين الاول ١٩٧٩) .

(١٤٧) في « تاج العروس » ، مثلا ، ترد أسماء (بعل و - البعيم و - ياليل) ، من حيث هي آلهة (اصنام) عبدها العرب في بعض مناطق الجزيرة العربية . وقد أوردنا ، فيما سبق ، نصا عن نسيب وهيبة الخازن (من الساميين الى العرب - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧٧) أشير فيه الى اله سبأ الاكبر (الله) مقترنا باسم الاله الكنعاني (ايل) .

(١٤٨) قارن ذلك بـ: سيفموند فرويد - موسى والتوحيد، نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ١١٥-١١٦ .

«الخلق الكوني في تلك الذهنية بعيدا عن تقصي هذين المؤثرين والاحاطة بهما . وبصيغة اخرى نقول ، كما نتحدث عن هذه الذهنية في الحقل العربي الجزيري ، فاننا نتحدث عن اليهودية والمسيحية في الاشكال التي التي اكتسبتها في هذا الحقل . اذ انهما ، وقد وجدتا في وضعية عربية جزيرية اثرتا فيها على تلك الذهنية وتأثرتا بها ، اختلفتا كثيرا او قليلا عن تلك الاشكال التي اكتسبتها في مناطق عربية اخرى (سورية الفينيقية ووادي النيل) . ولعلنا نشير الى ان تلك الاشكال الدينية ، التي تمثلت بما سمي «الحنيفية» ، كانت تجسيدا مباشرا او غير مباشر للنتائج التي احدثتها اليهودية والمسيحية في الذهنية الاسطورية (الوثنية) الجزيرية .

ان تصور الخلق الكوني في تلك الذهنية يمثل - في صيغته الاكثر تقدما ، وهي تلك التي تقدمها الاسطورية اليمنية - شكلا بسيطا من اشكال النفعية الذهنية ، التي تكاد تشير مباشرة الى اصولها البدائية الطوطمية . فالطبيعة ينظر اليها ، وفق تلك الذهنية الجزيرية ، على انها مترعة ومفعمة ومشحونة بقوى كبرى تفوق قدرات الانسان . وهذه القوى الطبيعية ذات شخصية نباتية او حيوانية . اما القوى «الجامدة» فكانت غير واردة ضمن هذا السياق ، نظرا الى ان كل شيء في الطبيعة اعتبر حيويا ، بصورة ما .

من هنا تولدت الاهمية «الكونية» للحيوان والنبات . فلقد بحث في هذين النمطين الطبيعيين عن المفاصل التي اعتبرت الاكثر اهمية ، وبالتالي الاكثر عراقة وقدا في تحديد «الاصول الاولى» . ان رفع هذه الاصول الى مصاف «الالهة» ، او - بصورة ادق - النظر الى هذه الالهة موحدة بتلك «الاصول» ، قاد الى «الطوطمية» .

واذ ذلك ، اعتبرت تلك الالهة الجدود الاولى الاصلية للقبائل التي قدستها والتهتها ، بحيث ان صلة هذه بتلك أصبحت ذات دلالة دموية قبلية مباشرة .

وهذا ما نتبينه في مثل تلك النصوص الغامضة ، ولكن ذات الدلالة المبدئية ، التي يقدمها جمع من مؤرخي الذهنية الاسطورية (الوثنية)

الجزيرية . فالكلبي ينقل عن بعضهم قولهم التالي : « كان ود- وسنواع »
ويغوث' ويعوق' ونسر' قوما صالحين ، ماتوا في شهر . فجزع عليهم ذوو
أقاربهم . فقال رجل من بني قابيل : (يا قوم ! هل لكم ان تعمل لكم
خمسة أصنام على صورهم ، غير اني لا أقدر ان أجعل فيها
أرواحا ؟) قالوا : نعم ! فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم .
فكان الرجل يأتي أخاه وعمه وابن عمه ، فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب
ذلك القرن الاول . وعملت على عهد يردى بن مهلايل بن قينان بن انوش بن
شيث ابن آدم . ثم جاء قرن آخر ، فعظموهم أشد من تعظيم القرن الاول .
ثم جاء من بعدهم القرن الثالث فقالوا : ما عظم أولونا هؤلاء ، الا وهم يرجون
شفاعتهم عند الله . فعبدوهم . وعظم أمرهم واشتد كفرهم . فبعث
الله اليهم ادريس عليه السلام . . . نبياً فكذبوه ، فرفعه الله اليه مكانا
علياً (١٤٩) » .

ان هذا النص ، على غموضه وتشوشه التاريخي ، يقدم لنا في شخصه
وتيقه ذات أهمية بالنسبة الى استجلاء الجذور الطوطمية للآلهة المذكورة
ولغيرها في الجزيرة العربية . بصيغة أخرى نقول ، ان عملية تولد الآلهة
الأصنام (الاوثان) وانشعابهم الى مجموعات متعددة ، أمران انطلقا من الوضعية
القبلية الجزيرية عموماً بمعطيات وآفاق تبلورها السياسي والاقتصادي
والاجتماعي . وقد كان اتجاه توحيد تلك القبائل في وحدات اجتماعية
اقتصادية وسياسية - كما حدث في صورته المتقدمة في دول المدن الجنوبية
(معين وقتبان وسبأ وحمير) ، ودول المدن الشمالية (الانباط والغساسنة
واللخمين) ، وفي الكيانات السياسية في وسط الجزيرة (الكنديين
والمكيين) - طريقاً الى بلوغ مزيد من عمومية التأليه وتجريده . بل لعلنا نقول ،
ان الاتجاهين ، التأليه الخاص والتأليه العمومي ، سارا متساوقين ، وان
كان الاول منهما قد مثل نقطة الانطلاق الطوطمي .

(١٤٩) ١ . هـ . ب . ب . الكلبي : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥١ - ٥٢ .

ومن هنا ، يصح القول انه « بالاضافة الى جميع هذه الآلهة اعتقد العرب (الجزيريون) .. باله هو خالق الكون . هذا الاله هو (الله) .. وفي مكة أخذ (الله) يحتل شيئاً فشيئاً محل هبل ، الاله القمري القديم ، كرب للكعبة . ولهذا السبب لم يتردد أحد الشعراء المسيحيين في الحيرة ، وهو عدي بن زيد ، في أن يدعو ، بعد المسيح ، شاهداً على قسم (١٥٠) » .

ولقد سبق ان اثبتنا نص نقش منقول عن آثار مأرب ، ورد فيه ذكر الاله « الرحمن الرحيم » ، ثم أوردنا في ذلك السياق ما أعلنه المستشرق ميخائيل بتروفسكي من ان الاله أخذ في الانتشار والهيمنة في الحياة العربية الجزيرية عموماً ، وفي اليمن بصورة خاصة ، في القرون الممتدة من الخامس الى السابع - علماً أنه كان معترفاً به أيضاً في مناطق عربية أخرى ، مثل البادية السورية - . ان هذا الامر يجعلنا نضع أيدينا على حلقة أساسية في تاريخ الذهنية (الاسطورية) هناك . ونحن ، هنا ، من ذوي الرأي بأن استجلاء ذلك بدقة تاريخية أكثر ، يمر عبر العودة به الى جذوره .

فلقد كان للتأثير اللغوي الحضاري الذي مارسه السومريون على العرب الرافديين - وقد لاحظنا التداخل العميق الملفت بين ذهنتي هؤلاء الاسطوريتين - مظهر خاص ، اتصل ببواديء التصنيف ، التي أغفلت جميعها من قبل هؤلاء ما عدى البادئة « ال » . أما هذه الأخيرة فقد تحولت الى جزء صميمي من اللغة العربية . وهذه البادئة « اللغوية » تمثل شاهداً على اللالة **اللاهوتية** ، التي امتلكتها في عصور قديمة لدى السومريين ، خصوصاً .

والبحث عن العلاقة بين « ال » اللغوية و « ال » اللاهوتية يقود الى البادية السورية ، بصفاتها الأرض الخصبة التي نما عليها التفاعل اللغوي واللاهوتي بين السومريين والساميين العرب الشرقيين (الاكاديين) والغربيين

(١٥٠) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦ - ٢٧

الذين يمثل العرب الجزيريون بعداً وامتداداً تاريخياً لهم .
 ففي النصوص الاكادية عرف الاله (مارتو) بمثابته الها للبادية السورية .
 كما دعي ، كذلك ، الاله (رمانو) اي (رحمان) . وعلى ذلك ، فقد كان
 وجوده وانتشاره في اليمن تحت اسم (الرحمن الرحيم) يمثل ظاهرة التواصل
 والتفاعل بين الاكاديين والسوريين واليمنيين . وجدير بالنظر والاهتمام أن
 اسم هذا الاله غالباً ما كان يرد مسبقاً بإشارتين لاهوتيتين هما (ال ال) ،
 أي (الاله) . أما هذا الأخير فقد انقلب ، فيما بعد وعلى سبيل الإدغام ،
 إلى (الله) (١٥١) . وقد يكون اسم « اللات » منحدرًا من ذلك التصنيف
 اللاهوتي (واللغوي) ، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الآلهة تبرز
 في الذهنية الاسطورية (الوثنية) الجزيرية بمثابته أحد عنصري الفعل
 الاخصابي الكوني ، الذي ينتج العملية التكوينية عبر ولادة عشتار (العزى) .
 والحقيقة ، اننا لا نستطيع ان ندافع عن « التثليث الالهي » ، الذي
 أتينا على ذكره والمكون من الالهة ود واللات والعزى ، اي القمر والشمس
 وازهرة (نجمة الصبح) ، بمثابته تصوراً رئيسياً في الذهنية المعلن عنها
 هنا ، الا اذا تخلينا عن الاعتقاد بأنه (التثليث) كان ذا ابعاد وسمات واضحة
 مدققة في اذهان واضعيه . نعني بذلك أن تلك « الاطراف » الثلاثة
 التكوينية غالباً ما كانت سماتها عرضة للتبديل ، اضافة الى ادوارها
 ووظائفها . ان هذا يظهر خصوصاً من خلال ما سمي بـ « بنات الله »
 التي تحدث عنها القرآن ، عانياً بها اللات والعزى ومناة : « أفرايم
 اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى . ألكم الذكر وله الانثى تلك إذا قسمة
 فمیزی . . . (١٥٢) » .

(١٥١) انظر حول ذلك : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية . . . ، نفس المعطيات المقدمة
 سابقاً ، ص ١٧٦ - ١٧٧ . وضمن هذا السياق أيضاً : جان روبرت كوبر - رسوم الاله
 أمورو في نقوش السلالة البابلية الاولى ، ص ١٠ ، ٤٩ . (ضمن : نفس المعطيات
 السابقة) .

(١٥٢) القرآن - سورة النجم ، آية ١٩ - ٢٢ .

وقد أخبرنا الكلبي أن قريشاً « كانت تطوف بالكعبة وتفعل :
واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ! فإنهن الغرائيق العلى .
وإن شفاعتهن لترتجى ! (١٥٣) » .
فهنّا تدخل « مناة » في سياق واحد مع « اللات » و « العزى » ،
لتعتبر ، مع هؤلاء ، بنات الله ، مخرجة ، بذلك « ود » من محور
الدائرة الإلهية . وفي هذا يقول الكلبي : « كانوا يقولون : بنات الله . .
وهن يشفعن إليه (١٥٤) » .

ولكن يبدو أن ذلك « التبديل » في التسميات والأدوار والوظائف لم
يتعرض لتصور « التثليث الإلهي » من حيث الأساس . بل إن هذا بقي
مدعماً في الذهنية الأسطورية الجزيرية . فتصور « الشفاعة » ، الذي
أورده الكلبي ، يلقي ضوءاً على المسألة القائمة . فإذا ما كان (ود) هو
(ايل) ، وكان هذا هو (الإله) ، أي (الله) ، فإن المفارقة تنقش حينما
ينظر إلى اللات والعزى ومناة على أنها « بنات الله » .

بل لعلنا نقول ، أن ذلك النظر إلى المسألة يجعلها منسجمة أكثر مع
التصور الكوني في الذهنية الأسطورية الجزيرية . إذ أننا إذا ما أخذنا
بالحسبان أن « اللات » تشارك ، ضمناً ، في جوهر « الله » أو أنها هي
هذا نفسه ، وأن « الابنتين » الأخرين ، العزى ومناة ، هما من روح
« الله » لانهما من نتاجه (١٥٥) ، فإنه سوف يستبين لنا أن « البنات »

(١٥٣) ا . هـ . ب . ب . الكلبي : كتاب الأصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩ .

(١٥٤) ا . هـ . ب . ب . الكلبي : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١٥٥) نود الإشارة ، في هذا الإطار من القضية ، إلى أنه في الذهنية الأسطورية العربية القديمة .
عموماً كان غالباً ما ينظر إلى « الابنة » و « الزوجة » الإلهيتين على أنهما شخصية متجانسة .



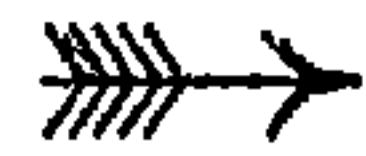
هن ، في الآن نفسه ، « الأب » ، وان هذا تلك : أن الفاعل هو المفعول ،
والمفعول هو الفاعل . وهذا يعني أننا هنا في مستوى التضاييف بين
الوحدة والكثرة أولاً ، وفي مستوى تبادل المواقع بين الاطراف المعنية-
ثانياً .

وإذا كان الامر على هذا النحو ، فإننا نواجه ، مرة أخرى وبصورة
طريفة مفعمة بالايحاءات والدلالات الاسطورية اللاهوتية والاجتماعية
والاقتصادية والسياسية ، التصور البنتيئي (وحدة الوجود ، أو الحلولية-
الوجودية في الحد الأدنى) . وقد كنا واجهناه في الدهنية الاسطورية لما
بين النهرين ومصر والشام وشمال افريقية .

ولعلنا نجد دعماً لذلك الفهم للمسألة المطروحة في ظاهرة انتشار
الاله الفينيقي « بعل » في الجزيرة العربية ، وبالضبط في اوساط من
سماهم القرآن « قوم الياس » . اذ من هو « بعل » ، ومن هو « الياس »
في هذا السياق ؟

في « تاج العروس » نقراً تعريفاً لبعل بأنه « اسم صنم كان من
ذهب (لقوم الياس عليه السلام) . هذا هو الصواب ، ومثله في نسخ
الصحاح ويؤيده قوله تعالى (وان الياس لمن المرسلين . اذ قال لقومه-
الا تتقون . اتدعون بعلاً وتذرون احسن الخالقين) (١٥٦) .

ان مسألة عبادة « بعل » من قبل العرب الجزيريين يمكن أن تستعصي
على البحث اذا لم توضع في سياقها من مسألة عبادة « ايل » . فلقد



فالاله الاب يتزوج ابنته (زوجته) والالهة الام تتزوج ابنها (زوجها) ، حيث يتم الاخصاب-
الكوني . ومن الراجع ان هذا يعود الى عهد الاختلاط الجنسي التي سبقت مرحلتي الزواج
الثنائي (رجل وامرأة) monogamy والزواج المتعدد النساء polygamy ، أن
تعاصرت مع هذا النمط الثاني ،

(١٥٦) . انظر : احمد زكي - تكملة ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ١٠٨ .

أوردنا ، فيما قبل ، شواهد تظهر « ايل » الهامقترنا بألهة خاصة رئيسية في اليمن . وكان « مقه » أو « ود » قد نظر اليه من هذا الموقع .

ولعله من الراجح أن « الياس » هو « ايل » ، الذي عبد قومه أيضاً « بعل » . وهذا يعني أن بعل نازع « ايل » ، على نحو ما يحدث في اطار النزاعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، التي كانت تحدث بين القبائل والدويلات . هذا مع العلم ان بروز « بعل » ، في هذا السياق ، يمثل بروز وجه من أوجه « ايل » ، على اعتبار أن الابن والابن يجسدان روحاً واحدة بمستويين اثنين .

على كل حال ، نحن لا نطيع بتصور « التثليث الالهي » عموماً ، حينما نواجه امثال دينك الالهين (ايل ، بعل) . بل اننا نتبين في ذلك ظاهرة ذات شقين . الاول يكمن فيما اطلقنا عليه تبادل المواقع بين الأطراف الالهية ، تعبيراً عن حلوليتها في الطبيعة وحلولية هذه في تلك ، وتعبيراً عن قصور نظري متصل بسداجة استخدام « المصطلح - الاسم » . اما الشق الثاني فيتمثل بجسور التفاعل والتجادل ، التي تولدت في حينه بين المظاهر المختلفة للذهنية الاسطورية العربية القديمة . وهذا ما حمل نتيجة خصبه ، هي حضور الاله الواحد في مجموعة من الوضعيات الاجتماعية العربية . هاهنا ، نستطيع تبين اشكال أولى بسيطة من التمهيد لعملية التوحيد الالهي ، التي تجسدت في عدة صيغ ، منها المسيحية والاسلام .



يبقى أخيراً ان نقوم بتتص اكثر عمقاً وضبطاً لوجهين من اوجه المسألة المطروحة ، كنا قد بسناهما هنا وهناك في اطار هذه الفقرة من البحث . انهما « التثليث » و « سيادة الالهة الذكرية » .

فلقد اتضح معنا عبر دراسة النماذج الالهية الرئيسية في الذهنية الاسطورية الجزيرية العربية ان « التثليث » يمثل تصوراً رئيسياً ضمن هذه الأخيرة . وكان القمر - في هذه الحال - القطب الأهم بالقياس الى القطبين الآخرين من الثالوث ، الشمس والزهرة . ونستطيع ان نضيف الى ذلك ان « القمر » هذا كان اساس « التقويم القمري » في الجزيرة ، ذلك التقويم الذي لبي احتياجات الجزيريين على صعيد التنظيم والحساب الاقتصاديين الزراعيين وفي اطار النشاط التجاري الذي كان غالباً يتم ليلاً (١٥٧) .

والامر الهام والحاسم الذي حققه « الاله القمري » هو انه تحول ، في سياق التحول الاسطوري وفي محصلته في الجزيرة العربية عامة وفي مكة على نحو الخصوص ، الى الاله الاقوى ضمن الالهة الكثيرة المتعددة . واذا ما استعدنا في اذهاننا ما أتينا على ذكره سابقاً من ان عدد الالهة في مكة - وكانت قد تحولت الى المركز الديني الاكبر لكل الجزيرة - وصل الى ثلاثمائة وخمس وستين ، فاننا ، حاليًا ، سندرك المركز الخطير الذي تبواه ذلك الاله الذكرى في المنطقة المذكورة .

واذا ما تتبعنا مراحل التحول التي مر بها ذلك الاله في الجزيرة ، وجدنا ان اهم مرحلة في ذلك ، من حيث الشمول والتأثير الجماهيري الواسع والعميق ، تجسدت بـ « الله » المحمدي الاسلامي ، مروراً بـ « هبل » المكي . وجدير بالملاحظة ان « الله » ولم ينشأ ويتبلور في مكة والجزيرة العربية عموماً ، بصفته الاله الاسلامي الشهير . لقد نشأ وتبلور من حيث هو الوريث الشرعي لـ « هبل » ، وبصفته الهاً ذكرياً مهيمناً على

١٥٧) ما يزال هذا التقويم القمري قائماً في حالات كثيرة من العمل الزراعي لدى الفلاحين . ولكنه ، على الصعيد الديني - الاسلامي - ظل حتى الان يمارس دوراً اولياً في حياة التجمعات الاسلامية المختلفة .

الآلهة الآخرين (١٥٨) . وبطبيعة الحال ، كان « الله » اذ اكسب شخصيته
الاسلامية ، فانه افقد مضمونه وسماته الوثنية .

هاهنا نكون قد ولجنا عالماً جديداً ومتميزاً على صعيد التقدم
باتجاه التجريد والتعميم ، وان ظل ذلك يمثل توأماً تاريخياً وتراثياً
في حقول متعددة . بيد ان ما اردنا توجيه مبضع البحث باتجاهه ، هو
ان تصور « الثالوث » ، الذي ظهر معنا وجهاً رئيسياً في الدهنية
الاسطورية الجزيرية (والعربية القديمة عامة) ، لم يكن ، في حقيقة الأمر ،
كذلك ، أي ثالوثاً مكوناً من ثلاثة اطراف هي الاب (الأب) الذكر ، والروح
القدس الانثى ، والابن ، او القمر والشمس والزهرة الخ . . . ذلك
لأننا اذا ما وضعنا هذا الامر في موقعه من « الثنائية التناقضية » ، التي
تلف تلك الدهنية من اولها الى آخرها ، فان العنصر « الثالث » في ذلك
الثالوث يرتفع وينصهر في العنصرين المتناقضين والمتضايقين ، في آن
واحد (١٥٩) .

(١٥٨) انظر حول ذلك مع المقارنة : كارل بروكلمان - تاريخ الشعوب الاسلامية ، نفس المعطيات.
المقدمة سابقاً ، ص ٢٦ - ٢٧ ، واحمد كمال زكي : الاساطير . دراسة حضارية مقارنة ،
بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٠٤ .

(١٥٩) كتب احد المتدينين بالمسيحية « يوضح كنهها ويبين من جوهرها فقال : (نحن نعبد الاب
والابن والروح القدس وكل منهم اله وحده ولكنهم معا ليسوا ثلاثة آلهة بل هم اله واحد .
الاب لم يخلق ولم يصنع ولكنه نسل من الاب ، والروح القدس لم تخلق ولم تصنع ولم تولد .
ولكنها استمرار للاب والابن . وهؤلاء الثلاثة ليس فيهم احد كان قبل واحد من صاحبيه .
او بعده وليس فيهم احد اعظم من احد صاحبيه او اهن منه شأنًا بل هم جميعاً أزليون .
متساوون) » . (عصام الدين حفني ناصف : المسيح في مفهوم معاصر - بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٠) .
حول هذا « التوضيح » ، يكتب عصام الدين حفني ناصف باتجاه دحضه انطلاقاً من
« مقالات » ينطوي عليها ، مثل « مساواة الجزء بالكل ، وتناهي طائفة من البدانة المسلمة »
(ص ١١ من المرجع السابق) . ولكن الباحث المذكور اذ يجعل من العلاقة بين تلك الاطراف
علاقة جزء بكل ، فانه يكون قد حملها اكثر مما تحفل . أي انه يكون قد اخضعها لقياس منطقي .



بل لعلنا نقول ، أنه في شخص اله القمر (المقه أو ود أو غيرهما من
الاسماء التي اكتسبها) وجدت القوى الالهية الكونية غايتها ، وفق الذهنية
المعنية هنا . بيد أنه وإن بلغ ذلك الحد الكوني الاقصى ، فإن
القوى الاخرى لم تتلاش . فاله الشمس واله الزهرة كلاهما ظل يمارس
دوره في الدائرة الكونية الكبرى . ولكنهما فعلا ذلك ضمن السياق العام
لـ « اله الالهة » ، ود . وهنا أيضاً يبقى الحديث وارداً عن حركة ثنائية
(وليس ثلاثية) ، تتجدد بتزاوج ود واللات ، وبانتاجهما العزى . فهذا
الآخر (الانتاج) وأن بدا طرفاً ثالثاً ، فإنه لا يخرج عن واحد من اتجاهين
- احتمالين - اثنين: أما ان يكون ضمن ذينك الطرفين ، الآب (أي ود أو المقه . .)
والأم (اي اللات او شمش) . وهنا ، لا يخرج عن كونه احتمالاً وجودياً
في صلب ثنائية وجودية الهية . واما ان يكون قد خرج عن طور الاحتمال
الى صعيد التحقق . وهنا يمثل ناتجاً مهياً لأن ينطوي على قطبه
المقابل ، بحيث تتولد وضعية ثنائي جديد ، وهكذا . . .

غير أننا في الذهنية الاسطورية الجزيرية ، نتوقف ضمن إطار تلك
الحركة التوليدية الكونية ، عند الفحل الاكبر ، رب الارباب أو اله الالهة
والكون ، عند ود . وهذا ما واجهناه ، بكثير أو قليل من الوضوح والتميز
والحزم ، في الاوجه الاخرى من تصور الخلق الكوني المنطلقة من الذهنية
الاسطورية العربية .

لقد كانت الآفاق واسعة عريضة أمام ود بصفته الهاً كونياً واحداً



أطاح بسداجتها وبدلالاتها الاسطورية المتضمنة اتجاه تبادل المواقع بين تلك الاطراف أولاً ،
واختزالها باثنتين منها ثانياً ، وهما الآب والابن ، الواحد والكثير ، الكثير والواحد. هذا مع
الاشارة الى ان « روح » أو « طابع » السياق الذي يكسبه ذينك الطرفان ، موحدين مجتمعين ،
ذو بعد ذكوري.

أحدًا . وقد أشرنا الى انه وقد ظهر ، عبر تحول طويل ، في شخص هبل (١٦٠) سيد الآلهة الملكية ، فانه حمل في ثناياه شخصية (ايل) ، وكذلك (بعل) .
ايضاحا لهذا الموقف ، ننقل مسجعة عربية قديمة ، يمتدح فيها ود ، وينظر
اليه على انه رب الخلائق والافاعي (لنلاحظ النبرة الطوطمية) :

ود" الهنا الحكيم

رب الخلائق والافاعي والمناجد والبهيم

ان نملك . . فله الحياة

في البيد والقفار والاجم

نسأله ، فلا قضض

ولا رمض

الرغد وربة الأثر

ذات حميم لا ذات حمم (١٦١) .

على هذه المسجعة يعلق أحمد كمال زكي على نحو يدعم ما اعلناه من
« احدىة » ود أو (المقه او هبل) ، ومن احتواء هذه الاحدية لـ « الثالوثية »
الالهية بصيغة ثنائية تناقضية وتضائية ، يظل فيهاود الطرف الاقوى : « ربما
نحتاج الى أن نعيد قراءة السطر الاول على النحو التالي (ود هو الاله الحكيم) .

(١٦٠) حول المكانة الهامة التي حاز عليها هبل في حياذا الجزيريين عموما، والمكيين بصورة خاصة، يكتب الكلبى
(نفس المصدر والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٨) : « وعنده ضرب عبد المطلب بالقداح على
ابنه عبد الله (والد النبي صلى الله عليه وسلم) . وهو الذي يقول له أبو سفيان بن حرب
حين ظفر يوم أحد :

اعلُ هبَل ! أي علا دينك » .

(١٦١) أحمد كمال زكي : الاساطير ... - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

فقد غير رسم الكتابة فيما اعتقد . وود هو (ال) نفسه اي القمر ، والنون الواردة في (الهنا) ليست مع الالف ضميرا متصلا فيكون ثمة دعاء ، بل هي اداة تعريف عند العرب في الجنوب . واما انشاء فهي (لات) اي الشمس . وفي بعض النقوش التي عرضها علينا ديتلف نيلسون ان الالهة الشمس المسماة لات كان يطلق عليها في الوقت نفسه (ربة ال اثر) . واكبر الظن ان هذا الكلام كان يصاحب الطقوس ، وربما كان ثمة موسيقى ورقص أو نحو هذا (١٦٢) .

في هذا السياق من المسألة ، نغدو أمام الوجه الآخر منها ، ذلك الذي صفناه تحت حد « سيادة الالهة الذكرية » . لقد قلنا ، في ثنايا ما قدمناه أخيرا ، ان احدى سمات الذهنية الاسطورية العربية عموما ، ومن ضمنها الجزيرية ، كمنت في « ذكورة » الالهة الكبرى المجسدة لها .

ان ذلك الوجه الثاني من المسألة المطروحة يفصح عن شخصه في الوضعية الاقتصادية والاجتماعية ، التي استنبتته واحاطت به بكونها مشاعية قروية ، متقدمة على الصعيد الزراعي ، ومن ثم متجاوزة مرحلة الالتحام بالطبيعة ومحققة ، في أساس الامر ، بعدا مدنيا سياسيا . كما نضيف بأنها - الوضعية - تجسدت بالانتقال من مرحلة الأمومة الطوطمية الى مرحلة الأبوة ، حيث أصبح الرجل عموماً ، والرجل المالك والحائز بصورة خاصة ، سيد الموقف .

فلقد حقق هبل ، والمقه ، وود - كل من موقعه ومرحلته وظروف تأثيره - وجودا عميقا وطويل الامد في الحياة الذهنية لعرب الجزيرة ، وبصورة خاصة في المنطقة الجنوبية منها ، اي اليمن ، حيث شهد الاقتصاد الزراعي وتجارة البخور نموا ملحوظا . (ولا يفهمن عن بالننا ما لتجارة البخور التي

(١٦٢) احمد كمال زكي : الاساطير .. - نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٨ .

نشطت في اليمن القديم من علاقة مباشرة بممارسة الطقوس الاسطورية ، وربما كذلك ما لممارسة تعاطي - بالتعبير اليمني : تخزين - القات من دلالات على هذا الصعيد(١٦٣) .

بيد ان تلك السيادة للالهة الذكرية لم تكن مطلقة . فهذه ظلت ، بشكل او باخر ، مقترنة بالهات مثلن بالنسبة اليهم قرينات او زوجات او موضوع انجاب وانسال . اضافة الى ذلك ، بقينا نواجه عقب مرحلة الامومة الطوطمية ممتزجا بالمرحلة الجديدة الابوية ، معبرة ، بذلك وبطريقتها الخاصة ، عن عمق اشكالية التقدم في اطار العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ذات السمات المشاعية القروية ، غير النقية .

ذلك ما نتبينه في وجود مجموعة الالهات (الاصنام) ، التي ظلت تعبد في مناطق جزيرية متعددة . فاسطورة « اساف ونائلة » ذات الشخصية الذهنية الادبية والعقيدية المتميزة ، توضح بعض ما نقول . ويخبرنا ابن هشام ان عبد المطلب ، جد الرسول ، كان اثناء حفره بئر زمزم في مكان موجود فيه الوثنان اساف ونائلة ، قد اكتشف « غزالين من ذهب ، وهما الغزالان اللذان دفنت جرحهم فيها حين خرجت من مكة(١٦٤) » .

واذا اخذنا بعين الاعتبار ان ذكر الغزالة كان يرد مع الشمس ، وان المرأة شبهت بكل منهما(١٦٥) ، فاننا اذ ذاك نتبين الدلالة الهامة لوجود الغزالين الذهبيين في مكان زمزم : لقد كانت الغزالة تعبد بصفتها الهة . ومن هنا ، ايضا ، ندرك المعنى الخاص لتشبيه العرب الجزيريين الشمس بالغزالة . فكلتاها جسدت الهة صنعت لها الاوثان و قدست بطرق وطقوس عديدة . يضاف

(١٦٣) انظر حول ذلك : محمد السيد ايوب - اليمن بين القات وفساد الحكم قبل الثورة ، القاهرة ، ضمن سلسلة (اقرأ - يونيه ١٩٦٣) ، خصوصا ص ١٥ ، ٣٢ ، ٣٥ .

(١٦٤) السيرة النبوية لابن هشام - اخراج طه عبد الرؤوف ، الجزء الاول والثاني ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٣٥ ؛

(١٦٥) انظر مع المقارنة : احمد كمال زكي - الاساطير ... نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٣

تألى ذلك أن « الغول » قد نظر اليه على أنه أنثى وذكر ، ف قيل « الغولة »
و « الغول » . وفي ذلك الوضع الطريف ، قال الشاعر أبو المطراب (١٦٦) :

وعاهدني الوحوش على الوفاء وثقت بعهدهن وبالبعاد
وغولا قفرة ذكراً وأنثى كأن عليهما قطع النجاد

وكذا الامر فيما يتعلق بـ «الشيطان» . الذي ظهر، هنا ، أنثى وذكر (١٦٧) . ولا
تخفى الرابطة العميقة القائمة بين الانوثة والحيوانية .

وهذا ما يدعم التصور الطوطمي ، الذي كان يتلاشى تحت عملية تعاظم
القوة الذكرية ، التي تمثلت بالقمر . بل ان المسألة اكثر تعقيدا وطرافة ،
بحيث يظهر القمر في الاسطورة العربية الجزيرية هلالا شبيها بالقمرين .
ذلك ان هذين الآخرين يمكن ان يعتبرا قرني البقر - المؤنث - كما يمكن
اعتبارهما قرني ثور - ذكر - (١٦٨) .

أخيرا ، نشير الى أن اسطورة « ناقة صالح » تنطوي - ضمن هذا
السياق - على بعد خاص . ان هذا البعد ينهض على فعل « عقر » الناقة
من قبل من نهاهم « النبي صالح » على ذلك . ان ذلك الفعل يمثل صورة
المنعطف من « مرحلة الامومة - الانوثة - » الى « مرحلة الابوة - الذكورة » ،
أي - بالتعبير الاسطوري - من الآلهة الذكرية الى الآلهة الانثوية ، وبالتعبير

(١٦٦) مروج الذهب للمسعودي - جزء ١ ، ص ٣١٩ ، طبعة البهية المصرية ، ١٣٤٦ هـ . انظر

أيضا : أحمد كمال زكي - نفس المرجع والمعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٦ .

(١٦٧) انظر حول ذلك : ابراهيم بدران وسلوى الخماش - دراسات في العقلية العربية (١) الخرافة

بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٥ . والمؤلفان يوردان بيت شعر « جاهلي » للشاعر أبي النجم العجلي ،

يظهر فيه هذان الاحتمالان ، وهو (نفس المرجع والمعطيات السابقة) :

اني وكل شاعر من البشر شيطانه انثى وشيطاني ذكر

(١٦٨) انظر حول ذلك أيضا : مصطفى الجوزو - من الاساطير العربية والخرافات ، بيروت

١٩٧٧ ، ص ١٧ - ١٨ .

الاجتماعي ، من الطبيعة كمعطى مباشر الى الطبيعة كوضعية اقتصادية-اجتماعية وسياسية متقدمة .

هكذا تتضح عوالم الذهنية الاسطورية الجزيرية بكل ما تنطوي عليه من دلالات كونية تتواتر بين الذكورة والانوثة ، لتنتهي بالاولى ، وذلك في سياق من التصوات الذهنية التي ظلت - بالخط الاجمالي الاساسي - بعيدة عن الوصول الى خلق من عدم (مطلق) . لقد ظلت تتعامل مع الموضوعات الطبيعية ذات الصلة المباشرة بالنشاط الزراعي والرعوي والتجاري . وهذا ما جعلنا نرى في تلك الذهنية ينبوعا للتصورات الفلكية والحيوانية، التي لبثت احتياجات العرب الجزيريين ، كما كان الامر بالنسبة الى الاكاديين (الرافديين) والنيليين والفينيقيين والمغربيين .

انا ، هنا ، نواجه في الذهنية الجزيرية مستوى آخر جديدا من مستويات الذهنية العربية القديمة عامة ، بحيث تتضح المسألة بصفاتها علاقة بين كل واجزاء ، واجزاء وكل . نقول ذلك دون ان ننفي نقاط التمايز التي تقود ، بدورها ، الى مسألة الخصوصية التاريخية والجغرافية الخ . . لكن هذه تظل نسبية ، اي تبقى مفهومة فقط في ذلك الاطار من العلاقة بين الكل والاجزاء ، وبين الاجزاء والكل .



« العالم مكوناً » في الذهنية الاسطورية العربية القديمة

أ - الانسان الها والاله انسانا :

عالجنا ، فيما سبق ، تصور الخلق التكويني في الذهنية المعنية هنا ، وكنا ، في مقدمة ذلك ، قد بينا أن هذا الامر يمثل الوجه الاول من تلك الذهنية . أما وجهها الآخر فيمكن في تقصي ومعالجة العالم مكوناً ، أي تقصيه ومعالجته في بنيته المكونة الناجزة . بصيغة أخرى ، هاهنا تبرز مهمة استجلاء العالم وقد أصبح في وضعية النظام والتميز والتحقق . وهذا ينطوي - ضمن ما ينطوي عليه - على ضرورة تبيان الموقع الذي يناط بـ « الانسان » من قبل الآلهة الخالقة المكونة .

وإذا كان الحديث يدور حول الانسان المنجز ، المكون ، فاننا نواجه تصور « وحدة الوجود أو حلوليته » ، ذلك الذي رأينا فيه سمة رئيسية كبرى من سمات تصور الخلق في الذهنية العربية القديمة .

لقد تكون الانسان بـ « قرار » الهي ، وذلك في اطار تنظيم العالم الجديد ، الذي نشأ مع اندحار قوى « الشر والعماء والفوضى » . أما هذا فقد حدث بعد أن انجز الآلهة الخالقة مهماتهم الاولى الكبرى ، بحيث اخذوا يطرحون السؤال حول المصائر اللاحقة للعالم ، بما في ذلك مصائرهم هم أنفسهم .

ففي قصيدة أكادية تدور حول « الخلق » ويمثل « خلق الانسان » وحده أساساً لها ، يجلس الآلهة ، بعد تقرير « قدر » الكون ، في محرابهم المجيد ، حيث يسأل أنليل ملك الآلهة :

« الآن وقد قرر « قدر » الكون

واعطي الشاطئ والقناة اتجاهاهما الصحيح

واقامت ضفتا دجلة والفرات

فماذا نحن غير ذلك فاعلون ؟

ومماذا نحن غير ذلك خالقون ؟

ايا انوناكي ايتها الالهة العظمى

ماذا نحن غير ذلك فاعلون ؟

ماذا نحن غير ذلك خالقون(١) « ؟

حالد بحث الإنوناكي انليل على أن يقوم الآلهة بخلق « الإنسان » من دم لمجاوين (صانعين) من الآلهة يقتلان لهذه الغاية . « وستكون مهمة الإنسان . . القيام بأعمال الآلهة في كل زمن ، بحرث الحقول وريها وبناء المعابد والمحارث لهم . ولذلك خلق انسيان يحملان اسمي اوليجارا وزاليجارا (لفظان سومريان ما زال معناهما غير مؤكد) ، وقد باركهما الآلهة بالزيادة السخية والوفرة الغنية كي يحتفلا بأعياد الآلهة (نهاراً وليلاً) (٢) » .

هاهنا ، نواجه عملية الخلق الانساني وقد اكتسبت طابعاً وظيفياً ، يكمن في **العمل** ، العمل من أجل الآلهة . واذا ما وضعنا هذا الطابع الوظيفي في سياقه من الشخصية الالهية للملك ، فإننا نتبين احدى السمات الرئيسية للذهنية الايديولوجية السياسية للمجتمعات العربية المعنية هنا (ذات النمط الانتاجي المشاعي القروي) : الحق الالهي المقدس في السلطة السياسية ، ذلك الحق الذي يظل قائماني مراحل لاحقة من تاريخ تلك المجتمعات ، وإن بصيغ متعددة .

على ذلك النحو ، يظهر « العمل » بمثابة نشاطاً يحقق للآلهة وجوداً حراً ، أي — هنا — محرراً من أعباء العيش المادية المباشرة . ان « التحرير » ، والامر

(١) صموئيل ن. كريمر : أساطير سومر واكاد - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٠ .

(٢) صموئيل ن. كريمر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٠١ .

كذلك ، يمثل وجهاً على غاية الأهمية في الذهننة المشار إليها . ولكن حقل ظهوره وبروزه وتحقيقه يقتصر على أولئك الآلهة مجسدين بالملك والاريسستوقراطيين البيروقراطيين أما بالنسبة الى القائمين على انجازه ، فإنه يمثل أحد اوجه الاضطهاد والقسر الكبرى . اننا نتبين في هذه النقطة البعد المادي المباشر والحي للعلاقة بين الفلاحين المزارعين وأولئك الاريسستوقراطيين البيروقراطيين وعلى رأسهم الملك الالهي او الاله .

ولعلنا نقف على حدود ذلك التصور « العمل » في اسطورة شهيرة بمزيد من الوضوح والافصاح . ففي « اينوما ايليش » ، يتخذ « قرار » خلق « الانسان » ضمن المنحى التالي . يطرح الآلهة امام مردوك ، الاله الاعلى ، اقتراح خلق كائن يقوم بالاعمال التي لا بد من انجازها من اجلهم ، بعد أن قدموا اسهاماتهم في الأفعال العظمى المتصلة بالمبادئ الكونية الكبرى(٣) :

عندما استمع مردوك لحديث الآلهة

حفزه قلبه لخلق اشياء مبدعة .

فأسر الى أيا ما يجيش به جنانه ،

وأطلعه على ما عقد العزم عليه :

« سأخلق دماء وعظاما

اصوغ منها « لالو » وسيكون اسمه الانسان

نعم لسوف أخلق لالو : الانسان

وسنفرض عليه خدمة الآلهة فيخلدوا للراحة»

فتوجه اليه أيا بكلمة

في موضوع اراحة الآلهة :

(٣) المقاطع التي نوردها من هذه الاسطورة مأخوذة عن : فراس سواح - مفامرة العقل الاولي ، نفس المعطيات المقدمة سابقا .

« ليقوموا بتسليم أحدهم ،
فيقتل ومنه تصنع الانسان ،
ليجتمع كبار الآلهة ههنا

وليسلم الينا الاله المذنب فيستقر الباقون .

وجدير بالاشارة ، هنا ، الى ان الاله الذي يجري الاستقصاء عنه
بصفته مذنباً ، هو « كينغو » فقد عبأ هذا الاخير الإلهة الام « تعامة »
ودفعها باتجاه القتال ضد اولئك الآلهة ، انتقاماً منها لزوجها الاله
المقتول . وبعد ان اجمع الآلهة على إدانة كينغو :

اجابوا سيدهم مردوك ملك السماء والارض

« انه كينغو الذي خلق النزاع ،

ودفع تعامة للثورة واعد للقتال » .

ثم قيده ووضعه امام ايا ،

وانزلوا به الحكم فقطعوا شرايين دمايه .

ومن دمه خلقوا البشر .

ففرض عليهم ايا العمل وحرر الآلهة .

ذلك العمل الذي يسمو عن الافهام ،

والذي نفذه وفقاً لمخططات مردوك المبدعة .

وتعبيراً عن الشكر ،

فتح الانوناكي فمهم

وقالوا لسيدهم مردوخ :

والآن ايها الرب يا من خلصتنا من العمل المفروض
ما الذي يليق بك عربوناً على امتناننا ؟
سنبني لك هيكلًا مقدسًا .

في تلك المقاطع من الاسطورة الاكاذبية تبرز امامنا جملة من المواقف
الاساسية ، الدالة على الذهنية الاسطورية العربية القديمة . في طليعتها
تبرز التالية :

١ - اقتيران العمل بتصور الذنب « الخطيئة » ، عل سبيل الانابة
في المسؤولية .

٢ - تصور العمل من حيث هو عملية ذات حدين ، حد تحريري
وآخر استعبادي .

٣ - انتزاع العمل الانساني من سياقه الواقعي ، الانساني ، والحاقه ،
من حيث المصدر والينبوع ، بعالم الآلهة ، معتبراً ، بذلك ، انه يسمو عن
الافهام وعليها .

٤ - لعلنا نتبين في ذلك التصور الاسطوري لـ « العمل » شكلاً اولياً
من اشكال تقسيم العمل وتنظيم المجتمع البشري .

٥ - تصور « الخلاص » ، ومن ثم « المخلص » ، يبرز هنا بالعلاقة مع
« العمل » والطموح الى التحرر من اعبائه .

٦ - النظر الى الانسان على انه حصيلة صيغتين اثنتين ، واحدة الهية
واخرى لالهية (انسانية) ، ومن ثم ، الوصول الى تصور « الحلول » او
« وحدة الوجود » .



لقد رأينا أن تصور « الانسان » ، كما تقدمه اسطورة « اينوما ايليش » ،
لا يخرج - في اساس الامر - عن دائرة ذهنية الخصب والاحصاب « الزراعي »
العربية القديمة . فالانسان ، وفق ذلك ، تعبير عن الفعل الكوني الاحصابي ،

ووجه من أوجهه . فهو يولد مجسداً ذلك الفعل بصيغة ثنائية تناقضية خالقة . وهذا ، بدوره ، يشير الى وجهه المقابل الضروري ، الذي هو « العمل » الانساني . ان هذا وان اعتبر ذا طبيعة « حقيرة مجهدة(٤) » ، فانه يظل يمثل عصب وركيزة الوجود بعد خروجه من حالة الفوضى واللا تميز والسديمية ، اي عصب وركيزة الوجود مكوناً .

في ذلك التصور نتبين اعترافاً ضمناً بأهمية العمل الانساني (اي بالانسان) في مجتمع تتسم خصبته الاقتصادية الاولى بكونه قائماً على الزراعة النهرية والنهرية المطرية .

ولكن تلك الاهمية للعمل تجد مصدرها في الوضعية التي تنشأ في أعقاب عملية الخلق (التكوين) الكبرى . فها هنا يجد الآلهة أنفسهم بحاجة الى الراحة بعد قيامهم بأعباء تلك العملية . وهذا ينطوي على القول بوجود نمطين من العمل ، واحد الهي وآخر انساني . الاول يتسم بالاهمية والعظمة . والثاني من مكونات الانسان - فهو انساني - .

واذا عدنا بتصوير العمل الى جذوره الاولى المعنية هنا ، وجدناه مقترناً بـ « خطيئة أولى » يرتكبها أحد الآلهة ، الذي هو كينغو . وما هي هذه الخطيئة ؟ انها التحالف مع الأم « تعامة » ودفعها لقتال الآلهة ، وفي مقدمتهم مردوك . لنلاحظ أمراً على غاية الاهمية يبرز في هذا السياق . فلقد أبنا ، في موضع سابق ، ان الانتقال من الآلهة الانثى الى الآلهة المذكورة كان تعبيراً عن عملية انتقال اجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة من مرحلة الأمومة الى مرحلة الأبوة ، ومن ورائها تحول من الوضعية الطبيعية الساذجة ، بما تمثلت به من اقتصاد رعوي ضحل الانتاجية الاقتصادية الى اقتصاد زراعي متحضر مديني . ومن ثم ، فان ذلك هو انتقال من آلهة المياه الاولى « غير المسيسة » الى آلهة الري والتحكم بالامطار والتعدين والثقافة المتميزة عن النشاط العملي المباشر .

ها هنا ، ضمن ذلك المركب من الوضعيات والتصورات ، تتكشف قرائن

(٤) ثوركلد جاكوبسن : ارض الرافدين - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢١٥ .

وملامح « الخطيئة الأولى » في الذهنية الرافدية - والعربية القديمة على نحو العموم - . انها تخطي وتجاوز نواميس كونية معينة قررتها الآلهة . وهي بالأصل وأساس الأمر التاريخي - الخروج من عالم « الفيردوس . الأصلي » الى عالم « البؤس » . وبمزيد من التحديد يمكن القول بان الانتقال من العلاقات المشاعية الاولى الى العلاقات المشاعية القروية بسماتها وحدودها الطبقية الاستغلالية ، كان من وراء تولد تصور « الخطيئة الأصلية » - وسينأتي على ذلك مفصلاً في فقرة أخرى لاحقة - .

ان التضحية بـ « كينفو » ، الاله الخاطيء ، تمثل رمزاً لردود الفعل القاتلة التي لحقت به من قبل الآلهة الغاضبين . فهو لاء وجدوا أنفسهم وجها لوجه امام ضرورة اغدام مثلهم ، الذي تواطأ مع عدوتهم اللدودة « تعامة » . وهذا يظهر وجود فريقين من الآلهة ، الواحد منهما يتضامن مع تعامة ويدعو الى سيادتها - سيادة العلاقات المشاعية الامومية - . وآخر يكرس العلاقات الابوية - المشاعات القروية الجديدة - ، ويعلن الحرب على الآلهة الاولى .

ان الترميز اللاهوتي ينطوي ، والحال كذلك ، على جدلية واقعية هي جدلية الانتقال من النمطين الاجتماعيين الاقتصاديين المومي اليهما فوق . فلقد كان يجب ان يضحي بـ « تعامة » ، الرمز الاعظم للعلاقات القديمة . وبعد ذلك ، برزت ضرورة تصفية ذيولها المجسدة بـ كينفو ، بحيث أدى ذلك ، ايضاً ، الى تدمير عالم الفوضى والسديمية واللائظام ، اي - بالدلالة الاجتماعية الاقتصادية - تدمير الوضعية التي « لم يكن الاسد فيها يفترس ، ولا الذئب يختطف الحمل ، ولا الجحش يعرف كيف يأكل الحب » .

وجدير بالاهتمام ، في هذا السياق ، العلاقة التي تربط ما بين التضحية بـ كينفو وصنع الانسان من دمه . ان هذا يبرز في نقطتين . الاولى في الهية وتأليه الانسان ، او في جعله مشاركاً للآلهة الهيتهم . أما النقطة الثانية فتقوم على دلالة الفعل الجامع بين ادانة الانسان « المخلوق » بدم الاله الخاطيء كينفو والمفروضة عليه « الاعمال الحقيرة المجهدة » من طرف وبين ممارسات الانسان المجسدة بالتضحية والكفارة التي سيقدمها هو للآلهة من طرفه

آخر . ومن هنا ، سوف تستبين لنا الدلالة الخاصة لافعال التضحية
والكفارة المجسدة بهبات واعطيات جنسية وغيرها ، تلك التي نواجهها في
العالم العربي القديم .

وما يهمنا هنا هو ان « العمل الحقير المجهد » يغدو فرضاً على الانسان
موازناً لفعل الكفارة عن « الجريمة » التي ارتكبها كينغو بحق الآلهة . بيد
انه ينبغي الا يغيب عن اذهاننا ان « العمل » وإن ظهر ، في منشأه الاسطوري ،
مقترباً بالخطيئة والقسر والامتهان ، فانه ظل ، في الذهنية الاسطورية
نفسها ، يمثل جهداً ضرورياً لاشباع حاجات الآلهة المنتهية من اعمالها
الكونية الخالقة الكبرى . ودونما تقص كبير ، تستبين امامنا الدلالات
الاقتصادية والاجتماعية لهذه « الضرورة » . انها دلالات تقسيم العمل في وضعية
اجتماعية ذات سمات زراعية مدينية هي ، بالقياس الى الوضعية السابقة
المنحصرة ، اكثر تقدماً ورقياً وعمقاً ، بالمعنى الحضاري .

ان ذلك يجعلنا نمسك بإحدى الخصائص الرئيسية لـ « العمل » ، كما
تتصوره الذهنية الاسطورية العربية القديمة . تلك الخصيصة تكمن
في اقترانه بتصور « الخطيئة » أو « الذنب » على سبيل الانابة في المسؤولية .
أما « الانابة » فتعني ، هنا ، ان الممارس لهذه الخطيئة — وهو الاله كينغو —
« يكفر » عنها بقتله أولاً ، وبخلق الانسان من دمه محملاً بوزر الخطيئة —
في صيغة سريان دمه فيه وقسره على القيام بالاعمال «الحقيرة المجهدة» لتلبية
احتياجات الآلهة — ثانياً . بذلك ، يناب عن كينغو بالانسان ، بعد ان يجعل
هذا الاخير مثيلاً — بالالوهية — لذلك .

هكذا ، اذن ، يظهر العمل بوجهين (وظيفتين) رئيسيتين . الاول
هو وجه « الحرية » و « التحرير » ، والثاني « العبودية » و « الاستعباد » .
وهنا تتكشف السمة الطبقيّة لوجهيه هذين كليهما . فعلى صعيد « العالم
الالهي » — لنقرأ هذا بصيغة أخرى ، هي : على صعيد الطبقة الاريستوقراطية —
يبرز العمل بوجهه التحرري ، الذي يتيح لهذه الطبقة التحرر
من اعبائه المادية الشاقة . كما يسمح لها — وقد حدث هذا لأول
مرة في التاريخ — بالتفرغ لشؤون الفكر والقيادة السياسية والتخطيط لما

ينجزه الآخرون قسراً وفي جمل النشاط الانتاجي المادي . وفي الحقيقة « نحن مدينون لتلك الوضعية في وراثتنا لما نطلق عليه هنا « الذهنية الاسطورية العربية القديمة » . واذا ما وسعنا النظر في هذه المسألة ، تبين لنا ان تلك الاخيرة (الذهنية) ليست حصيلة الطبقة الاريستوقراطية وحدها ، وانما أسهم في صياغتها ، أيضاً ، الفلاحون المزارعون في المشاعات القروية ، وذلك بحكم امكاناتهم النسبية للحيازة الاقتصادية والتفكير النظري والتميز الحقوقي .

وانسياقاً مع طبيعة الذهنية الاسطورية المعنية ، كان على « العمل » أن ينتزع من سياقه العياني - الاجتماعي - ، لينظر اليه على انه ذو مصادر تتأبى على الفهم والتقصي والضبط . ان في هذا منفذاً من المنافذ التي تؤدي الى النزعة الاريستوقراطية الطبقيّة في التصور الاريستوقراطي للعمل . وليس عسيراً ان نتبين في هذه النزعة عموماً ، وفي التصور المذكور بصورة خاصة ، العنجهية ازاء العمل البشري العضلي والامتهان له والترفع عنه . هذا مع الاشارة الاساسية الى ان هذا العمل ، بمقدماته ونتائجه ، كان قد شكل قطب الرحى في الذهنية الاسطورية تلك ، وخصوصاً في ميادين « الزواج المقدس » و « البعث » و « القيامة » و « الموت » و « الخطيئة الاصلية » و « التضحية » و « الكفارة » الخ . . نشير الى ذلك دونما تأكيد على ما هو مؤكد عليه ضمناً ، على صعيد العمل الاقتصادي المباشر ، وهو انغماس الاريستوقراطية البيروقراطية - ووجهها الايديولوجي ، المعبد والكهنوت - حتى العظم في استنزاف ريع هذا العمل وامتلاك حصيلاته بطرق متعددة كثيرة .

ان ذلك يبرز الطابع المتناقض في الذهنية المعنية ، هذا الطابع الذي سيمثل - بدءاً من المرحلة الزمانية التاريخية التي تولدت فيها تلك الذهنية (الالف الثالث قبل الميلاد) وعلى امتداد المجتمعات الطبقيّة المتعددة اللاحقة - احدى سمات ايديولوجيات الطبقات المهيمنة عموماً ، وفي الحقب التي تتحول فيها الى مواقع الاستنفاد التاريخي بصورة خاصة .

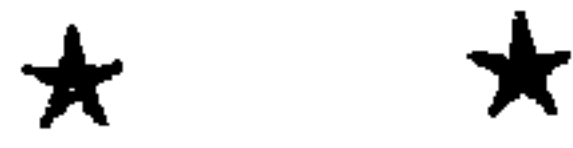
وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدقيق أن التصور الأسطوري الواحد
احتمل وجود عدة مسائل وشؤون أو عدة أوجه من مشكلات وشؤون ،
فإننا سوف نلاحظ ، هنا على صعيد المسألة القائمة ، أن تصور العمل
كان من شأنه ، بالصيغة التي ورد فيها ضمن الذهنية المعنية ، أن يولد
مسألة على غاية الطرافة والأهمية النظرية والاجتماعية . تلك هي مسألة:
« الخلاص » و « المخلص » .

فلقد كان الخلاص ، كما جاء في الأسطورة الأكادية ، مشروطاً
بـ « ذبح » الإله كينغو ، وبصنع الإنسان من دمه . كان ذلك مشروطاً بهذا
ومبرهنناً به . ولكن هذا الخلاص كان ، كذلك ، خلاصاً من « تعامة » ،
الأم الإلهية ، إلهة المياه البدئية والظلام والفوضى . أما الذي قام بذلك ،
فكان الرب ، رب الأرباب مردوخ . وهذا يعني أننا هنا أمام عدة حلقات
من الخلاص . تبدأ الأولى منها بـ « الخلاص » من عالم الظلام والفوضى ذلك ،
عالم تعامة . وتنتهي بـ « الخلاص » من العمل « الحقير المجهد » ، الذي
يفرض على الإنسان ، وهو الذي يمثل الامتداد البيولوجي ، والكوني
عموماً ، لكينغو ، المتواطىء مع تعامة ، جزاء على ما اقترفه . أما الحلقة
الوسطى من الخلاص ، فتتمثل باعدام كينغو وبـ « الخلاص » منه .

أقد يبرز مردوخ مخلصاً اعظم ، بل المخلص الاعظم من كل ما يحقق
بالعالم الإلهي - عالم النظام والتناسق والخصب - من معوقات كبرى .
ولكننا إذا استعدنا في أذهاننا تصور « القيامة » و « البعث » ، فإننا
سنجد أن مردوخا يبرز ، أيضاً وبلغه وممارسة مشددتين - بصفته الرب
المخلص للإنسان نفسه . وإذا ما حددنا هذا الأخير بأنه الإنسان الزراعي ،
فانه يتضح انه كان من طبائع الأمور الأسطورية أن يمارس تصور المخلص
وطقوسه دوراً اكبر في الحياة الاقتصادية لهذا الإنسان ، بما في ذلك
الشخصية الأريستوقراطية البيروقراطية . من هنا تستبين الدلالات المتميزة
لوضعيات معينة في حياة أولئك ، مثل الخصب ، والعقم ، والقحط ، ورأس
السنة ، ونهاية السنة ، والبعث ، والقيامة ، والموت (لاحقاً الصلب والأجل) .

والعذاب ، والتعذيب ، وغير ذلك من هذا القبيل .

ما يهمننا في ذلك، هو أن تصوري « الخلاص » و « الرب المخلص » أخذاً
يكوتان شطراً كبيراً من الأشكال الأولى للذهنية العربية القديمة ، تلك
الأشكال التي مثلت ارهاصاً على طريق تكون فكر عربي ديني متبلور، من
حيث آفاق التعميم والتجريد . ومن ثم ، فإن التصورين المعنيين مارسا
- بحكم احتوائهما احتمالات التوجه إلى جماهير الفلاحين الفقراء والاستجابة
الواقعية والوهمية لحركاتها الاحتجاجية وانتفاضاتها - دوراً خاصاً مرموقاً
في تعبئة هذه الجماهير ضد خصومها وفي تعمية وكبح هذه التعبئة ،
بآن واحد .



نواجه الآن مسألة العلاقة الوجودية (الانطولوجية) بين الاله والانسان ،
كما تصورتها الاسطورية الاكادية المعنية هنا ، وكما نواجهها في الذهنية
الاسطورية العربية القديمة عموماً . فاذا ما أخذنا بالحسبان ان الحلوليه
او وحدة الوجود مثلت قاسماً مشتركاً بين مجموع المناطق العربية القديمة ،
فاننا ، حائلد ، سنقر بأن علاقة ما بين الاله والانسان كانت تفرض نفسها
في الذهنية الاسطورية لتلك المناطق . وكذلك ، اذا استعدنا ما ذكرناه
، في موضع سابق ، من أن الوصول الى تصور الاله المحلي والكوني تم
من موقع الارض الراهية الخصبة ، فاننا نغدو وجهاً لوجه أمام معطى
تاريخي ذي شأن . ذلك هو أن اعادة بناء العالم ، وفق النواميس
« الالهية » المنظمة ، مثلت انعكاساً لوضعية الطبيعة الجغرافية الزراعية
المؤنسنة ، أي انعكاساً لعمل الانسان الزراعي الواقعي .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فان القول بوجود بطل يتحدى الالهة
ويطمح للوصول الى عالمها ، لا معنى له هنا . ذلك ان الانسان ، في هذا
الاطار ومن حيث الأساس ، مشارك في الوجود الكوني للالهة . هذه الوضعية
نلاحظها ، على الأقل ، من موقع الالهة ، أي ضمن حركة تتجه من العالم

الالهى الى العالم الانساني (حلول الآلهة في العالم تعبيراً عن كونيتها زماناً
- في القبل والبعد - ومكاناً (٥)) .

بالطبع ، حين نأخذ بهذا الرأي ، فاننا نبقى نقر ، مع ردولف آنتس ،
بأن الملك « لما كان الوسيط الوحيد والصلة بين الناس والآلهة فان صورة
البطل الذي يخطو الى عالم الآلهة لم تعرف في الاساطير المصرية (٦) » وغيرها

(٥) اذا قلنا ان مشاركة الانسان في الالهية تبرز في الذهنية الاسطورية المعنية ، على
الاقل من موقع الآلهة ، فان هذا لا يعني أن الاتجاه الآخر غير قائم ولا يؤكد نفسه ، أي اتجاه
المشاركة من موقع الانسان نفسه . فلقد ظهر ذلك بوضوح ، كما مر معنا في مواضع
متعددة من هذا البحث . ونضيف بأن لقاء الناس باللاهوت في شخص الانسان
يكتسب ، وفق تلك الذهنية ، أكثر من صيغة . فهناك الصيغة التي نواجهها في شخصية
جلجامش ، والتي تتسم بتغلب العنصر اللاهوتي على العنصر الناسوتي . ومن البين
أن مرد ذلك يعود الى اعتبار جلجامش ملكاً :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه

حباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة

جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة

كان طوله احد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة اشبار

ثلثان منه اله ، وثلثه الباني بشر .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨) .

ولعل نقطة أخرى ، على هذا الصعيد ، تمثل أهمية خاصة . تلك هي المعنى لكلمة
« انسان » باللغة السومرية ، هذه اللغة التي أثرت - في وجهها وآفاقها الاسطورية الذهنية -
بعنق في الذهنية العربية القديمة عموماً ، وفي الزاوية الرافدية منها بشكل خاص . فمعنى
تلك الكلمة (انسان - وبالسومرية ليلو أو لولو) هو : الاله الضعيف أو الميت . فاذا
كان الامر كذلك ، فان الفروق هنا تنحصر بين الناسوت واللاهوت ليكتسب الانسان شخصية
الهيئة كاملة ، وان بصورة السلب . وسنعود لهذا في مكان لاحق .

(٦) ردولف آنتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨ .

من اساطير العالم العربي القديم .

ولعلنا نسجل تعارضاً أو تناقضاً بين ما أعلنه آنتس وما اشرنا اليه من قبل في هذا الخصوص ، اذا ما انطلقنا من ان آنتس ، في رأيه ذلك ، ينفي وجود تصور حلول أو وحدة وجود في الذهنية المصرية . ولكن هذا التعارض أو التناقض يزول ، حالما نتضح أمامنا العلاقة بين الآلهة والإنسان في الذهنية العربية القديمة بمستويين ، واحد ذهني كوني ، وآخر واقعي سياسي . ودونما الغاء لأوجه الاتصال بين هذين الأخيرين ، فاننا لا نستطيع تجاهل حدود الاستقلالية النسبية بينهما . اذ ان احتياجات السلطة السياسية ، ذات الطابع الالهي القومي المقدس ، كانت تجعل ممن يتصدرها سيداً (أباً) مطلقاً على من ينضوي تحتها وحولها . فتتفاضى ، بذلك ، عن الجسور البنتيئية (الجلولية أو التوحيدية الوجودية) المقبرة بوجودها بين الناس وبينها على مستوى العلاقة البدئية الكونية (٧) . وبالتالي ، فان القمع السياسي -

(٧) هذه الوضعية نلاحظها ، بصورة مكثفة ، عبر المثال الذي نستنبطه من شخصية « جلجامش » ، تلك التي تقدمها لنا الملحمة الاسطورية المسماة باسمه . ففي هذه الاخيرة نقرأ ما يلي ، تعبيراً عن الموقف الذي نحن في صدد البحث فيه :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الاله العظيم خلقه

جباه « شمش » السماوي بالحسن ، وخصه « أدد » بالبطولة

جعل الآلهة العظام صورة جلجامش تامة كاملة

كان طوله احد عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة أشبار

ثلثان منه اله ، وثلثه الباقي بشر

وهيئة جسمه لا نظير لها

وفتك سلاحه لا يصدده شيء (لا شيء يمانله)

وعلى ضربات الطبل تستقيظ رعيته

لازم ابطال « اوروك » حجراتهم متدمرين شاكين

لم يترك جلجامش ابناً لايه

ولم تنقطع مظالمه عن الناس ليل نهار .

(طه باقر : ملحمة كلكامش ... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٨) .

والاقتصادي والاجتماعي - حينما يمارس ضد المتمردين من الفلاحين ،
فانه كان يكسب طابع التأديب والتقويم المباشرين لمن خرجوا عن « الصراط
المستقيم » ، اي عن طاعة « الاب العلي » .

ان تصور « البطل » نبحت عنه عبثاً في الاسطورية النيلية والرافدية ،
بل نود القول ، في الاسطورية العربية القديمة عامة . اما مكن السر في ذلك
فهو سيادة تصور الاله الكوني ، بما في ذلك الانساني ، وتصور الانساني
الكوني ، بما في ذلك الالهي . واذا كنا وضعنا التصور الاخير بموازاة الأول ،
فان هذا لا يعني - بحال - النظر اليهما على قدم المساواة .

اذ ان يكون الاله كونياً ، ومن ثم انسانياً ، فان هذا مالا يمكن الشك فيه
من موقع تلك الاسطورية . اما ان يكون الانسان - على الصعيد الذهني
التأملي - كونياً ، ومن ثم الهياً ، فان هذا يحتمل امرين . الامر الاول
يتمثل بمشاركة الانسان الاله الوهيته . اما الامر الثاني فيتجسد بـ « انسانية »
الانسان . وبالتعبير اللاحق الذي سيكتسبه هذان الامران - خصوصاً على
يد المسيحية - تغدو المسألة التي يمثلانها هي مسألة « اللاهوت » و « الناسوت » .

ذلك ، بطرفيه ، يشير الى اتجاه التداخل بينهما والتشابه فيما بينهما ،
بحيث يغدو متعذراً على الواحد منهما ان يوجد مجرداً عن هذا الاتجاه
وبعيداً عن مدلولاته .

واذا ما كانت « البطولة » فعلاً بشرياً مشروطاً بـ « الخارق » أولاً و بـ
« الفردي » ثانياً ، فان وجودها ضمن ذينك الطرفين وعلى تخومهما يغدو
نافلاً . ذلك ان الامتداد الالهي للانسان يقطع عليه احتمال الصيرورة الى
بطل . ففي وجهه اللاهوتي انتفاء ، بمعنى ما ، لوجهه الناسوتي . وفي
هذا الاخير ، كذلك ، انتفاء لذلك . ولكنهما ، بمعنى آخر اومأنا اليه فيما
سبق ، متشابكان متداخلان يشير الواحد منهما الى الآخر .

ان ذلك يجعل من وجود الفسحة بين الانسان والاله أمراً لامعنى له ، تلك

الفلسفة التي تمثل أحد مقتضيات البطولة في الذهنية الاسطورية. اذ عبرها
يطل البطل الانساني الى عالم الآلهة حاملاً رسالة ما يهدف الى تحقيقها
بواسطة الآلهة - وهنا يمارس دور الوسيط والشفيع - ، او بالكفاح ضدها -
وفي هذه الحال يمارس دور الغريم - .

ولكننا ونحن في معرض البحث في الاسطورية العربية القديمة ، التي من
سماتها الأولى الحاسمة الانطواء البدئي على تصور وحدة الوجود أو
حلوليته ، فاننا سوف نفتش عبثاً عن نموذج البطل فيها . وهذا يعني ،
ضمناً وصراحة ، أن الناس جميعاً يمثلون حالات متماثلة ، بحدود
أساسية ، هي حدود اللاهوت المقترن بالناسوت والمتشابك به . أي أنهم ،
جميعاً ، « أبطال » أو ما يقترب من ذلك . وإذا كان هؤلاء جميعاً كذلك ،
فانه يفدو من المفارقة ان نطلق عليهم صفة « البطولة » : ان « الفردية »
- وهي أحد شرطي البطولة الاسطورية - غائبة عن السياق . وهي اذ كانت
كذلك ، ف « الخارق » ، أيضاً ، يضحى غائباً .

هكذا يصبح غير مفهوم وغير دقيق أن نتحدث ، مع شكري عياد ،
عن « البطل الاسطوري » عموماً (٨) ، أي دون تخصيص ، ومن ثم دون
ايضاح للحد الرئيسي الحاسم بين الاسطورة البنتيئية (ذات السمات

(٨) انظر كتاب الباحث المذكور : البطل في الادب والاساطير - ١٩٥٩ ، ص ٦٣ . وهناك كتاب
ياخذون بذلك الرأي ، ولكن عبر فهم لمنطق الاسطورة من حيث « هو اللا منطق واللامعقول
واللا زمكان . وفي هذا كله تبدو الاسطورة وسطاً بين الحلم واليقظة ، أولعها تبدو كأنها
ضرب ممتع من أحلام اليقظة » (أحمد كمال زكي : الاساطير . . . - نفس المعطيات المقدمة
سابقاً ، ص ١١٥) . والباحث الاخير المذكور اذ يأخذ بذلك الموقف من الاسطورة ، عامة ،
فانه يصل - بالتوافق مع شكري عياد - الى فهم البطل الاسطوري - مرة أخرى : بصورة
عامة معممة - على النحو التالي : « . . . البطل الاسطوري دائماً لا يشعر - الا نادراً - بحدود
فاصلة بينه وبين العالم والفكر والزمن . هو كل هذه لانه مظهر من مظاهر الطبيعة ،
وربما يبدو لها أو على الاقل تتحد ارادته دائماً مع ارادة الآلهة . » (نفس المرجع والمعطيات
السابقة ، ص ١١٣) .

الوجودية التوحيدية) - وتدخل في أنساقها الاسطورة العربية القديمة - من طرف ، والاسطورة الانسانية الناسوتية - من طرف آخر .

فنحن نواجه ذلك الموقف في اكاد ضمن تأملات أكادية انحدرت اليينا تحت اسم « لودلول بيل نيميقي » ، أي « سأمجد رب الحكمة » . هنا نقرأ ما يقودنا الى تصور لطاعة الملك (السلطة المركزية) يقترن بتصور عبادة الآلهة :

عبادة الملك كانت مسرتي

وعزفي الانغام له منبع لذتي

ووصيت أهمل مزرعتي بالتمسك بطقوس الآلهة

علمت الجنود احترام القصر

ليتني كنت أعلم أسر هذه الامور الآلهة(٩) ؟

تلك « المسرة بعبادة الملك » ، وذلك « الاحترام للقصر » نواجهما بنفس الحماسة الدافقة في الذهنية العربية القديمة في وادي النيل . فحسب نصوص كثيرة، يبرز الملك بصفته « ذلك الاله الخير ، الذي يرهب جانبه في طول البلاد وعرضها كما (يرهب جانب) سخمت في سنة الطاعون » ، كما هو « سيد اللطف ، غني الحلاوة ، ويتغلب بالمحبة . مدينته تحبه اكثر مما تحب نفسها(١٠) » . بل أننا نواجه مثل القول التالي : « أما مصر ، فالناس يقولون منذ (عهد) الآلهة ، انها ابنة رع الوحيدة ، وابنه هو الجالس على عرش شو(١١) » .

تلك الوضعية المحددة بعلاقة ابوة قدسية بين الملك الالهي (أو الاله)

(٩) ثوكلد جاكوبسن : ارض الرافدين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٣ .

(١٠) ودولف أنتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٨٩ .

(١١) ودولف أنتس : نفس المصدر والمعطيات السابقة .

وشعبه نلاحظها في بقية المناطق العربية القديمة (مثلا في ملحمة الملك « كرت » لدى الفينيقيين ، وفي الثلاثي الالهي الانساني الملات والعزى ومناة لدى عرب شبه الجزيرة ، ذلك الثلاثي الذي انيطت به مهمة الشفاعة للناس لدى « الله » ، الخ . . .) . وهذا ما يشير ، من طرف آخر ، الى أنه حتى على الصعيد الايدولوجي السياسي للعلاقة بين الآلهة والانسان لا يمكن القطع بعدم الاقرار بوجود جسور بنائية بين الانسان والآلهة .

ذلك كله يسمح لنا بالوصول الى القول بأن الاله في الازمنة الاسطورية العربية كان « يوازي الملك أو الحاكم ، وأن عائلته توازي زوجة الحاكم وأولادها . كما كانت حاجات الطرفين تستوفي من التنظيم المعبدي ، الذي يقدم أداريوه وعماله خدمات كانت نادراً قابلة للتفريق بين ما هو منها للاله وما هو منها للانسان (١٢) » . هذا ما نتبينه ، على سبيل المثال ، في مطلع قوانين حمورابي الشهيرة ، حيث يقدم لنا هذا الاخير تسويفاً لكونه « السيد » و « الأب » و « مندوب الرب » :

عسى أن نعم العدالة في البلاد

بكلمة مردوخ ، ربي

(. . .) حمورابي السيد

الذي هو أشبه بالاب الحقيقي للشعب

ينتدب نفسه لكلمة مردوخ ربه

ليحقق انتصار مردوخ في الاعلى والاسفل

وبذلك يسعد قلب مردوخ ربه (١٣) .

(12) C. J. Gadd : The cities of Babylonia (The cambridge Ancient History, Edition cambridge University Press 1962, P. 73) .

(١٣) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقا ص ١٧٨ - ١٨٠ .

ومما له أهمية بارزة على هذا الصعيد التأكيد على الطابع المدني السياسي للنشوء الإله الملك ، وهنا ينبغي التمييز بين وضعيتين وجوديتين ، كنا فيما سبق قد بحثنا فيهما . الأولى تتمثل بالفوضى واللاميز والعماء . أما الثانية فتحدد - ضمن السياق الذي نتحدث فيه هنا - بكونها **وضعية الدولة السياسية بوظائفها** الاقتصادية والتنظيمية والايديولوجية في الداخل والخارج . وهذا يتضح بكثير من الافصاح والدقة في « كتاب الموتى ، الذي يتحدث عن ظهور رع - آتوم :

أنا آتوم عندما كنت وحدي في نون (المياه الأولى) ،

أنا رع في ظهوره (الأول) ، حين بدأ يحكم ما صنع (١٤) .

ان انتقال آتوم من « المياه الأولى » ، أي من وضعية اللانظام ، الى الوضعية التي يحكم فيها ما صنع ، هو ، كما يتضح ، تحقيق للدولة السياسية . وهذا يعني أن الإله لكي يكون فاعلاً مؤثراً ، ولكي يكون له حضور كوني ، فانه لابد وأن يكون الهاً في عالم متكون إنسانياً . وبتعبير آخر ، هذا الإله اذا ما أريد له أن يكون كذلك ، فان إنسنته تصبح مطلباً ضرورياً ، بقدر ما يغدو تأليه الإنسان مثل هذا المطلب .

ومن الطريف الدال أن الحاكم في دولة مدينة « نغش » في أرض الرافدين كان يدعى « انسي » . وقد اعتبر أعلى الناس القائمين على خدمة إله هذه المدينة ، الذي هو « نغرسو » . أما هذا الأخير فهو المالك الحقيقي لتلك المدينة ، أي لعبدها . ويساعده خدم ينتمون الى عائلته وحاشيته ، هم بدورهم آلهة صفار . وينقسمون الى فئتين ، واحدة تعمل في بيت المزرعة - ومقصود بذلك الهيكل نفسه - ، وأخرى تعمل في أراضي الهيكل - ومقصود بها الحقول - المهم في ذلك أن « الانسي » المشار اليه هو ، كذلك ،

» (١٤) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٦ .

إله يعمل في خدمة الاله الرئيس نغرسو(١٥) .

هاهنا تواجه الاله انساناً والانسان الهأ ولكن ذلك ينطوي على الوجه
الآخر من المسألة ، وهو أن الناس « العاديين ، أي الفلاحين والعبيد ، وان
كانوا مشاركين ضمناً ونظرياً بـ « الالوهية » ، فان أعباء العمل الحقيقي
هم الذين يتحملونها .



(١٥) انظر حول ذلك : ثوركلد جاكوبسن - ارض الرافدين ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،

ص ٢٢٠ - ٢٢٦ .

ب - الكهنوت من موقع الفعل الذهني الرئيسي *

في هذا الإطار من المسألة ، نواجه ضرورة معالجة الدور الذي مارسه الكهنوت في الحياة الذهنية العامة للمجتمعات العربية المعنية هنا . هاهنا ، تكون وجهها لوجه أمام الفئة الاجتماعية التي وقفت ، أساساً ، وراء عملية الانتاج الذهني الاسطوري . وبالطبع ، ان البحث في هذه الفئة يتصل ، بعمق ، بالبحث في الطبقة التي تقف وراءها وفي الطبقة الاخرى التي تقف مناهضة لها . لتحديد موقع ودور تلك الفئة في المجتمعات المشار اليها ، لا بد من الانتباه الى النقاط التالية :

١ - لقد شغلت هذه الفئة موقع المخطط والمنظم الاقتصادي للمجتمع ، وذلك تحت راية القصر والمعبد . ومن ثم ، فهي وجه فاعل ، الى حد اساسي ، من أوجه الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية المالكة .

٢ - تمت صياغة التصورات الايديولوجية الاسطورية الرئيسية ، في اتجاهاتها وآفاقها المهيمنة ، من مواقع الكهنوت وعلى أيديهم ، وانطلاقاً من سمات العصر الذي عاشوا فيه ، بما في ذلك بصورة خاصة سمات الوضعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية **لفلاحي** المشاعات القروية .

٣ - قام الكهنوت بدور وسيط ومزدوج : فمن طرف بين الاله والملك ، ومن طرف آخر بين الملك والشعب .

٤ - كانت وسائل واقنية الثقافة العملية حكراً في أيديهم ، وذلك انطلاقاً من تقسيم للعمل جعل منهم مختصين بالنشاط الذهني ، ومشرفين على حركته وتوظيفه في حقول الاقتصاد والاجتماع والسياسة .

٥ - من موقع تلك المعطيات ، تبلور تصور « الحق الالهي المقدس » في الحكم مجسداً في شخص الملك ، او الحاكم عموماً .

ان ذلك ، بعناصره تلك منفردة ومجتمعة ، يشير الى الدور الرئيسي الكبير الذي نهض به الكهنوت في المجتمع العربي القديم ، وانعكس بصور اسطورية متميزة على صعيد الذهنية العربية القديمة (١٦) .

بيد اننا اذا ابرزنا ذلك الدور الكهنوتي في مجمل العملية الذهنية الاسطورية أولاً ، والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ثانياً - وهذه الاخيرة خصوصاً - كان الكهنة فيها اليد الطولى والعظمى (١٧) - ، فاننا لا نكون قد أغفلنا دور الطبقة الفلاحية ، التي شكلت القطب الطبقي الآخر من ذلك المجتمع . غير ان الوضعية هنا تختلف اختلافاً بيناً عن تلك .

فالتبقة الفلاحية لم تستطع توليد ايديولوجية خاصة بها بصورة واضحة متميزة ، على عكس ما كان الحال لدى الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية . أما البواعث التي كمنت وراء ذلك ، فيمكن النظر اليها من موقعين اثنين . الاول منها يتحدد بموقع هذه الطبقة من العملية الانتاجية الاقتصادية وبموقفها منها . أما الموقع الثاني فيتمثل بالشخصية السكانية (الديموغرافية) للفئات والشطائر المكونة لها .

(١٦) كان دور الكهنة في الحياة العامة كبيراً وخطيراً الى درجة أن الملك كان ، في حالات عديدة ، يعتبر الكاهن الاكبر . واذا ما انطلقنا من أن التمييز الديني المعبدية ، الذي احاط بالكهنة ، اقترن بقوة اقتصادية كبرى ، فاننا سوف نبين الدلالة الخاصة لكون هؤلاء قد برزوا بمنابتهم محتكري الثقافة والتعليم . « فهم المعلمون الذين لا ينازعهم في ذلك منازع . أما دور التعليم الوحيدة في البلاد فهي تابعة للهيكل » . (فيليب حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨٠) .

(١٧) حول ذلك ، يكتب مورتيكات ، ولكن بمزيد من التأكيد على الدور الانصادي للكهنوت في ما بين النهرين : « بقيت المعابد وكهنوتها لا تمثل فقط السلطة الدينية الاولى في البلاد وانما كانت تشكل أعظم قوة اقتصادية أيضاً . وتبارت القوتان الرئيسيتان في الامبراطورية (الحمورابية) وهما الملكية والكهنوت أي القصر والمعبد في الصراع بين بعضهما » . (أنطون مورتيكات : تاريخ الشرق الادنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤٤) .

فعلى صعيد الموقع الاول ، يتضح ان الفلاحين هم الذين حملوا الابعاء الكبرى والصغرى للانتاج الاقتصادي المباشر ضمن مشاعاتهم القروية المكتفية ذاتياً ، بحدود ملحوظة (١٨) . وبالطبع ، فان وضعية من هذا النوع لم تكن تحمل في طياتها امكانيات واسعة متبلورة لنشوء تقسيم العمل البشري باتجاهين ، واحد مادي عضلي وآخر ذهني عقلي . ان الامكانية التي كانت قائمة ، على هذا الصعيد ، لم تخرج ، في اساس الامر ، عن دائرة العمل المادي العضلي الا في حالات اولية ومحدودة وبسيطة . ومع ذلك ، فقد كان لهذه الامكانية اهمية خاصة في البناء الذهني الاسطوري للعالم العربي القديم . اما تفسير محدودية ذلك فيجد منطلقه البعيد في الشخصية الطبقيّة لفلاحي المشاعات آنذاك . فهؤلاء ، الذين تبلورت شخصيتهم هذه ، أساساً وعموماً ، ضمن حدود « حق الحيازة » وليس « حق الملكية » ، على نحو ما اوضحنا سابقاً وبصورة موسعة ، كانوا قادرين على تحقيق مستوى من الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، المتسم بشيء من البحبوحة والانفراج المعاشي وبحد معين من الحرية السياسية والحقوقية . بيد ان ذلك لم يوصلهم - بطبيعة الحال - الى وفق منطوق العلاقات المشاعية القروية - الى مستوى الملاك الارستوقراطيين البروقراطيين . ولكن من طرف آخر ، كان ذلك ، في غالب الاحيان وليس دائماً ، يحصنهم دون الانزلاق الى عالم العبيد .

في تلك الوضعية بالذات ، كمنت بذور اولى للتحرك الذهني ، المستقل نسبياً ، في اوساط الفلاحين . اذ هاهنا ، تولدت امكانيات اولى امام الفلاحين لصياغة ملامح من ايدولوجية خاصة بهم ، وتمييزة عن ايدولوجية الارستوقراطيين البروقراطيين ، وكذلك مناهضة لها ، بصورة او بأخرى .

(١٨) كان ميدفيديف في مقالة له « بصدد مسألة النظام الاقتصادي الاجتماعي للهند القديمة » ، يأخذ بالرأي التالي على صعيد دور المشاعيين (الفلاحين) الاحرار في العصر القديم : « كان المشاعيون الاحرار يشكلون اغلبيّة كادحي بلدان العصر القديم . هؤلاء المشاعيون يعتبرهم ميدفيديف ... الطبقة المنتجة الاساسية ، التي تسنفها الدولة من خلال الضرائب » . (ف . بن . نيكيغوروف : الشرق والتاريخ العالمي - حول اسلوب الانتاج الاسيوي ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٢٦٥) .

ولقد كنا ، في موضع سابق من هذا الكتاب ، قد قلنا أن حدود تلك المناهضة لم تصل إلى مواقع صراع أيديولوجي شامل وجذري . كما أعدنا ذلك إلى طبيعة التناقض الرئيسي بين ذينك الطرفين ، ذلك التناقض الذي لم يخرج عن حدود المصلحة العامة لكلا الطرفين في الإبقاء على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المهيمنة .

وإذا ما عمدنا إلى توضيح تلك الوضعية بمزيد من التدقيق ، فإن المقارنة بينها وبين الوضعية التي سادت في المجتمع العبودي الكلاسيكي (اليوناني . خصوصاً) تمتلك أهمية خاصة .

تمثلت هذه الوضعية الأخيرة بمفارقة ذات دلالة طريفة هامة . فلقد كان التناقض الاجتماعي الأساسي بين العبيد ومالكي العبيد متسماً بالجدرية ، بمعنى أن مصلحة هذين الطرفين ، فيما يخص الوجود الاجتماعي القائم ، كانت متقاطعة : المالكون السادة من أجل الحفاظ على هذا الوجود وتكريسه وتوطيده ، أما العبيد فمن أجل تدميره واسقاطه . وهذا مفهوم بذاته . ذلك ، أن التناقض الرئيسي تمثل ، في هذه الحال ، بمن يملك دون أن ينتج ، وبمن ينتج دون أن يملك .

ولكن ذلك التناقض الذي يظهر ، على الصعيد الاقتصادي الاجتماعي ، صراعاً حاسماً جذرياً ، يتراجع إلى وراء حالمنا ندخل الصعيد الذهني الفكري ، مفسحاً الطريق للنشوء بعض أشكال من ردود الفعل البسيطة المضطربة ، التي لم ترق أبداً إلى مستوى يتن من التنظير المدقق . فلقد أبعده العبيد عن الحياة الذهنية الثقافية ، وأرضعوا على البقاء في دائرة العمل العضلي المباشر . ولم يكن ذلك ، في الأساس ، موقفاً ذهنياً ذاتياً فرضه المالكون السادة . أنه كان تعبيراً عن واقع تقسيم العمل ، السذي انطلق من التناقض الرئيسي المشترك إليه فوق ، وقيلون في حدوده وضمن آفاقه . هاهنا نواجه الموقف المتمثل لهذا التناقض . فإذا كان المالك غير منتج والمنتج غير مالك ، فإن المالك هو المنتج دون عمل والمنتج هو العامل دون فكر .

كان السقوط التاريخي لوحدة الانسان البدائي ، على أيدي المجتمع العبودي الجديد لدى الاغريق مدوياً . فالتقاطب التناقضي بين العمل والنظر ، بين اليد والبراس أصبح من السمات الرئيسية لهذا المجتمع . ومن ثم ، فالوضعية القائمة على تلك الوحدة (أن يفكر الانسان عاملاً ، وان يعمل مفكراً) أضحت من مخلفات التاريخ ، لتفسح الطريق واسعة أمام ثنائية النظر والعمل . وقد جرى تنظير هذه الوضعية من قبل من مثلوا احد طرفي التقاطب الثنائي ذلك . وكان ارسطو هو الذي انجز ذلك بحدوده القانونية النظرية ، حيث اعلن ما يلي : « ان رجال الخبرة يعرفون فقط ال (بأن) ، أما ال (لماذا) فلا . أما الفنانون فيعرفون ال (لماذا) والسبب . لذلك فاننا نقدر في كل الاختصاصات الفنانين القياديين بشكل أعلى ، ونعتقد بأنهم يعرفون اكثر وانهم اكثر حكمة من العمال اليدويين ، لانهم يعرفون سبب ما ينشأ . (على العكس من ذلك) - التشديد مني : ط . تيزيني - يشبه العمال اليدويون أشياء معينة غير حية . . . وكما ينبعث المفرد عن الأشياء عديمة النفس (او الروح) وذلك بفضل طبيعتها المحددة ، كذلك أيضاً العمال اليدويون بفضل (العادة) . اننا نقدر من خلال ذلك الفنانين القياديين عالياً من حيث كونهم اكثر حكمة ليس لانهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وانما لانهم يمتلكون (المفهوم) ويعرفون الاسباب (١٩) » .

واذا اعتبرنا تلك الوضعية الطبقيّة والذهنيّة ، المحددة بحزم ، العامل الأهم وراء غياب الصراع الذهني الايدولوجي المنظر بين العبيد والسادة ، فلقد كان هنالك الى جانبها سبب آخر أقل أهمية ذلك هو عدم تجانس البنية السكانية واللغوية للعبيد . فقد كان من شأن ذلك أن أضعف من امكانيات خلق واثارة مواقف موحدة ضمن العبيد ازاء أسيادهم ، وجعل عملية بعثتهم ، وضرب بعضهم ببعض سهلة طبيعة ، خصوصاً في حالات التأزم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي كانت تلم بالمجتمع آنذاك .

(١٩) ارسطو : ما بعد الطبيعة - اصدار ف . باسنغ ، برلين ١٩٦٠ ، ص ١٨ و ١٩ .

ان ما يهمننا من ذلك كله هو الإشارة الى تخلف العبيد في التناقض الذهني الذاتي بينهم وبين السادة ، وذلك على العكس من السادة ، الذين اسهموا ، بعمق وموسوعية ، في بلورة ذلك التناقض بأشكال متعددة ، منها الفلسفة ونظرية الحق والفن. هنا نلاحظ ان الفلسفة الاغريقية هي ، في أساس الامر ، فلسفة طبقة السادة بشطريها الديموقراطي والارستوقراطي ، دون أن يكون للعبيد ، في ذلك ، أية مساهمة جدية . وجدير بالانتباه ان الاتجاهين الفلسفيين الكبيرين ، اللذين نشأ وتبلورا على ايدي الاغريق ، يمثلان هذين الشطرين . ومن ثم ، فنحن لا نتبين صراعاً فكرياً بينهما ، بقدر ما نواجه خصومة فلسفية .

والتعبير الاكثر عمقاً عن واقع الحال ذاك ، هو ضالة وهزال حضور «الديالكتيك» في ذينك الاتجاهين الفلسفيين ، على الاقل في المراحل الاولى من تطورهما . وهذا يشير الى غياب الصراع الاجتماعي الطبقي بين ممثليهما . ومن ثم ، فان المشاجرات الفلسفية الاكثر حدة - في اليونان أو في روما - لا تبلغ جوهر التناقض الاجتماعي للمجتمع . « وبشكل عام ، نحن لا نجد في هذا الادب احتجاجات ضد اضطهاد الانسان للانسان . . . ففي الفلسفة الاغريقية لما بعد هسيود ، لا يظهر الاحتجاج ضد الشكل الاساسي للاستثمار ، ما عدى شواذات ضعيفة ونادرة . وبموجب فقدان التوافق المشار اليه ، نلاحظ ان ضحايا الاستثمار الاجتماعي الاساسي لا كلمة لهم في حقل الفلسفة ، واصحاب الكلمة ليسوا عرضة للاستثمار (٢٠) » .

اذا كان الامر على هذا النحو في المجتمع العبودي المشار اليه ، فانه يكتسب سياقاً آخر متميزاً على صعيد المجتمع العربي القديم ذي الخصائص الانتاجية المشاعية القروية . هاهنا يبرز الفلاحون ، القوة الاجتماعية الرئيسية ، بصفتهم **مستغلين واحراراً** ، بل احياناً كذلك بصفتهم مستغلين من قبل

(٢٠) يون بانو : التكوين الاجتماعي لآسيوي في أفق الفلسفة الشرقية القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٧ - ٥٨ .

السلطة الأريستوقراطية البيروقراطية ومستغلين لقسم من العبيد ، الذين كانوا في حوزتهم . ولكن اذا كان صحيحاً أن نقول بأن « الشخص الذي يملك منقولاً وعقاراً (على المستوى الموضوعي) ، وله شخصية قانونية ومعنوية كافية (على المستوى الذاتي) لكي يدافع عما يملك (وان كان جماعياً) . . (وأنه) يجد نفسه تحت سيطرة ظروف اجتماعية ونفسية معينة يمكن أن تعطي لاحتجاجه تعبيراً أيديولوجياً » ، اذا كان القول بذلك صحيحاً ، فانه من غير الوارد أن نستنبط من وضعية ذلك الشخص وجود تعارض فلسفي رئيسي تضادي مع وضعية الشخص الآخر المنتمي الى طبقة الأريستوقراطية البيروقراطية . ذلك لأن طابع التناقض الاجتماعي الرئيسي بينهما لم يمتك بعداً تضادياً جذرياً . فالتناقض ذلك هو بين فريقين من المالكين ، الأول الأكثر ملكية ، أي الذي بيده « حق الملكية » ، والثاني الأقل ملكية ، أي الذي بيده « حق الحيازة » . وعلى هذا ، فهو تناقض بين مالكين من الدرجة الأولى وآخرين من الدرجة الثانية (٢١) .

اننا ، اذن ، على صعيد الطبقتين الفلاحية والأريستوقراطية البيروقراطية ، نواجه معادلة اجتماعية وذهنية نظرية واحدة ، وإن بدرجتين مختلفتين . تلك المعادلة هي : من يملك يفكر ، ومن يفكر يملك . كذلك ، نواجه ، على صعيد طبقة الفلاحين ، معادلة اجتماعية وذهنية نظرية لا نتبينها في اوساط الأريستوقراطيين البيروقراطيين في المجتمع العربي (ذي النمط الانتاجي ،

(٢١) من هنا يندو غير مقبول ما يأخذ به يون بانو على صعيد المجتمع المعني ، ذلك الذي يدعوه « المجتمع القبلي » : « فالتناقض الاجتماعي الاساسي هنا ، كما المعارضة الفلسفية الاساسية لهما طابع تناحري » . (التكوين الاجتماعي الاسسيوي . . . نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٨) . أما وجه الاعتراض فيسكن في اطلاق صيغة « التناحر » على العلاقة بين الفلاحين والأريستوقراطيين البيروقراطيين اجتماعياً وفلسفياً . ذلك أن التناقض الفلسفي ، ومن بورائه الاجتماعي ، لم يخرج ، في الإطار المعني ، عن خصومة حادة كثيراً أو قليلاً بين الفكرين . ومن ثم ، فإن الانتفاضات التي قادها الفلاحون ضد أولئك ظلت في حدود الاحتجاج ضد الظلم ، الذي وجه ضدهم من قبل هؤلاء .

المشاعي القروي) وأوساط السادة والعبيد في المجتمع العبودي . تلك المعادلة هي : من يعمل يفكر ، ومن يفكر يعمل على هذا الاساس ، يستبين أمامنا التصور الذي ظهر في تلك المجتمعات حول المساواة والعدالة ، ووجد أرضاً خصبة ليس على صعيد المشاعات القروية المستقلة استقلالاً نسبياً ذاتياً فحسب ، وإنما على صعيد المجتمع كله . بل لعلنا نقول ان ذلك التصور اكتسب ، في حالات عديدة ، شخصية حقوقية معترفاً بها بصورة عامة . وهذا ما نواجهه في كتابات تبرز المهمات الرئيسية لبعض الملوك الذين اتوا بصفتهم « منقذين للشعب » . نتبين ذلك في الحركة الاصلاحية التي قادها (اوروكاجينا) في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ، وفي قوانين حمورابي ، وفي رسالة من (شمسو - ايلونا) ، ابن حمورابي ، الى واحد من عماله الحاكمين (٢٢) ، وفي السلوك الذي يتبعه (بعل) والذي على جميع الناس ان يحتذوه ، وفي القصة الدرامية التي حيكت حول الشخصية الشعبية لـ « اوزيريس » الطيب العادل ، وفي القدرة على تعميم الخصب والخير على يد (اللات) أو (عشتار) العربية الجزيرية الخ . . .

ومن هنا ، يكتسب مفهوم الاحتجاج الفلاحي في ذلك المجتمع دلالة اجتماعية ونظرية ايديولوجية خاصة . وبصيغة أخرى يمكن القول ، ان الخصومة الذهنية بين طرفي المجتمع المعني حافظت ، من حيث الشكل ، على الطابع الاسطوري . وفي احيان عديدة التزمت بالمضمون الاسطوري نفسه .

(٢٢) في هذه الرسالة يقول (شمسو - ايلونا) : « . . . لقد جلست على عرش والدي . ولذلك ، ومن أجل تخفيف الاعباء عن الاهلين ، اسقطت المتأخرات . . . المزارعون ، الرعاة ، . . . واعلنت العدالة في الارض » . (نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢٧) . وكان حمورابي ، قبل ابنه شمسو - ايلونا ذاك ، قد اعلن في حينه (نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٧٨ - ١٨٠) :

عسى ان تعم العدالة في البلاد

ويكفل الازدهار للشعب التي الابند .

تلك الخصومة اكتسبت بعداً نقدياً باتجاه النظام الاجتماعي الاقتصادي القائم وهؤوساته السياسية والدينية . بل لعله من الأدق أن نقول بأن ذلك البعد النقدي انصب ، من حيث الأساس ، ضد « المعبد » . فهذا الأخير جسد الطفيان الذي وجه ضد الفلاحين بأوجهه الاقتصادية والسياسية والايديولوجية (الدينية) . وهو ، بهذا ، كان يجسد السلطة السياسية والسلطة الدينية ، مكثفة بشخص الكاهن الأكبر ، الملك الاله أو الملك الالهي .

ان «الحق الالهي المقدس» مثل أحد أهم الحوافز والمجروضات الكبرى لمناهضة النظام القائم من قبل الفلاحين ، وللاندماج فيه ، في نفس الوقت . واساطير الخلق « الأول » ثم اساطير البناء الاجتماعي الكوني انطلقت من ذلك « الحق » . أما الوجه النظري المنهجي الرئيسي من هذه المسألة فقد كمن في نشوء امكانية التعميم والتجريد ازاء شخصية استثنائية متفق عليها . لقد كان ذلك ممكناً في نطاق امكانية اعتبار الملك « رجلاً شمولياً » ، على حد تعبير فيليب دبرشان (٢٢) .

ان ما يلفت النظر في المسألة المطروحة هنا يكمن في أن الايديولوجية ، التي سادت في المجتمع العربي القديم ، تولدت تحت تأثير الطرفين الاجتماعيين الرئيسيين ، الاريستوقراطيين البيروقراطيين والفلاحين ، وان كان التأثير الاعمق والاشمل والاكثر فعالية قد انطلق من الفريق الاول . أما الجامع بينهما فقد انبعث من خط التقاطع والتصالب في مصالحهما الاقتصادية أولاً ، وفي المسوغات الذهنية الايديولوجية لهذه المصالح ثانياً . والمنتجات الذهنية ذات الطابع الاجرائي المباشر والتي برزت ، من حيث هي مستقلة استقلالاً نسبياً عن الايديولوجية السائدة ، كالتقويم السنوي الزراعي ، كانت حكراً في أيدي الكهنة ، الوجه الايديولوجي الثقافي المباشر لطبقة الاريستوقراطيين البيروقراطيين . وبطبيعة الحال وفي سياق الذهنية المعنية ، لم تكن تلك الفئة الكهنوتية محتكراً لتلك المنتجات الذهنية فقط ، بل تعدى ذلك

(٢٢) يون بانو : الكوين الاجتماعي الآسيوي . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٢ .

الى المنتجات الاسطورية ذات الطابع التاملي (٢٤) .

في هذا المعقد من المسألة ، تواجهنا ضرورة النظر في فئة الموظفين تلك التي كانت تمثل امتداداً مضطرب الاتساع والتضخم للسلطة الارستوقراطية المركزية والمحلية . فلقد استخدموا في مؤسسات الدولة الاقتصادية والسياسية والدينية ، أي في المعبد خصوصاً ، بصفتهم قوى بشرية تمتلك القدرة على الكتابة والتنظيم . أما الكتبة منهم فكان لهم أهمية خاصة . اذ ان اتقان الكتابة كان أمراً شاقاً ويتطلب جهوداً كبيرة متصلة . وغالبا ما ارتقى كتبة الى درجات وظيفية عليا في القصر والمعبد .

كان الكتبة خدماً (موظفين) في المعبد والقصر ، تناط بهم مهمة تسجيل أوامر وقرارات الفرعون وكبار الكهنة المتنفذين . وهذا يشير الى ان الكتبة كانوا احد الفرقاء الذين احتكروا الثقافة عموماً ، وانهم ، من ثم ، مثلوا ، على الصعيد الايديولوجي ، امتداداً طبيعياً للكهان . هذا مع العلم أن الكاهن ، الملحق بالمعبد ، كان عليه ان يتعلم الكتابة ، لانها جسدت احدى الادوات الاساسية في يديه لانجاز مهماته الكهنوتية . ذلك يشير الى أن الكتابة والقراءة مثلتا امتيازاً ثقافياً وطبقياً بالنسبة الى القائمين بهما ، ان كان في المعبد أو خارجه . وهذا يتضح خصوصاً اذا علمنا ان الكهنة هم الذين استأثروا بالتعليم في مدارس تابعة للمعبد يشرفون هم عليها مباشرة أو عبر امتداداتهم .

وجدير بالذكر أن منصب «الموظف الكاتب» كان يمثل هدفاً كبيراً في أعين الكثير من الذين كانوا يدورون في فلك الطبقة العليا ، على الاصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، دون أن يكونوا في مواقع ثابتة ومثينة من الحياة

(٢٤) لقد انيطت بالكهنة البابليين مهمة « سرية » ، هي المحافظة على قواعد « العدد المقدس » . انهم « اهتموا بنقل قواعده عن طريق آخر غير طريق التلقين ، فقد كان ثمة تحريم بنشر أصوله على من هم (غير عالمين بالاسرار) . وكان الكهنة مكلفين بحفظ المراسيم الدينية . فهم الذين انيط بهم نقل (التراث المقدس) الذي يجب الا يكشف عنه لباقي الناس » . (مارغريت روتن : تاريخ بابل - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١١) .

الاقتصادية . من هنا ، جاءت الوصية التالية في مصر القديمة : « اجعل الكتابة نصب عينيك ، لتقي شخصك أي جهد أو مشقة وتصبح موظفاً محترماً * » .
وإذا كان على الآخرين ، الذين تحذروا من خارج دائرة المتميزين ، أن يدفعوا
كان على الآخرين ، الذين تحذروا من خارج دائرة المتميزين ، أن يدفعوا
الضرائب العينية المرهقة صاغرين ، فان «الكاتب (هو) الذي يدير العمل لكل شخص
آخر ، وهو يدفع الضرائب كتابة . ولذا فانه حر من أي التزام (فعلي) * » .

ذلك يضع أيدينا على حلقة هامة من حلقات الذهنية العربية القديمة . تلك
هي الأهمية الخاصة المتميزة للكتاب بمثابة **العنصر الذاتي**
في آلة الدولة بمختلف مؤسساتها ، أولاً ، وهي ، ثانياً ، برونز الكاتب ، بأهميته
هذه ، تعبيراً بين الدلالة عن المستوى الملحوظ لتقسيم العمل إلى
صيفتيه الرئيسيتين ، الذهنية والعضلية وعن المكان الذي شغلته الصيغة
الأولى في المجتمعات العربية المعنية هنا .



أن الطابع الايديولوجي الطبقي للأساطير الموروثة عن العالم العربي القديم
(ذي الطابع المشاعي القروي) تمثل ، فيما تمثل فيه ، في امرين . الاول يكمن
في الوظيفة الايديولوجية التي انطوت عليها وانيطت بها ، وهي تنسيق وتكريس
تصور الحق الالهي المقدس في ايدي الملوك ، بغية ارساء اساس النظام والانضباط في
المجتمع وفق المعطيات القائمة . اما الامر الثاني فيتحدد بالطابع الطبقي الفئوي
لمن انتجوا تلك الأساطير ومنحوها بعدها الكوني الشمولي . ومن البين ان
المعني بهؤلاء هم المثقفون المؤدلجون من الكهنة الكتاب . وهذا ، بدوره ، ما جعل
عملية انتاج الايديولوجيا الاسطورية المهيمنة حكراً بأيدي الطبقة الارستوقراطية
البيروقراطية دون غيرها من الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى ، وفي مقدمتها
الطبقة الفلاحية . نقول هذا ، ونحن نعلم ، أولاً ، ان تلك الايديولوجيا عبرت ،
بصورة غير مباشرة وبمعنى ضيق محدد ، أيضاً عن المواقع والمطامح والآفاق

* جون ا . ولسن : مصر - نفس المعطيات السابقة .

* جون ا . ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٦ .

للفلاحي المشاعات القروية . اما هذا فنفهمه انطلاقاً من ان تلك المواقع والمطامح والآفاق اتسمت ، ضمن ما اتسمت به ، بالتأكيد على تصوري الاستقرار في اطار المشاعات القروية وخارجها ، و المساواة الحقوقية ، أيضاً ، ضمن هذه المشاعات وخارجها . كما نقول ذلك ، ونحن نعلم ، ثانياً وهذا ما أشرنا اليه في موضع سابق - ان اولئك الفلاحين لم يجدوا تعبيراً ايديولوجياً عن وضعيتهم في تلك الايديولوجيا حسب . لقد كان لهم ، اضافة الى ذلك ، محاولات معينة مستقلة بهم وتمثلت بجملة من الارهاصات الفكرية التي نجدها خصوصاً في لحظات احتجاجهم ويأسهم والامهم .

ان جل ما نهدف اليه مما اتينا عليه ، في هذا السياق من أمور ومسائل متصلة بالكهنة والفلاحين والكتبة هو الوصول الى الرأي المنهجي التالي : ان الفكر العربي القديم يقدم نفسه ، من حيث الأساس التاريخي والاجتماعي ، بصيغة الاسهام الذهني الذي انجزته ، على هذا الصعيد ، الطبقة الارستوقراطية البيروقراطية ممثلة ، هنا ، بعقلها المفكر المنظم ، الكهنة ، أولاً . كما يتمثل ، ثانياً ، بالتأملات والتصورات والآراء النقدية والتشككية والتواكلية الاعتقادية ، التي قدمها مستنيرو الطبقة الفلاحية وقادة انتفاضاتها وحركاتها .

وقد عملنا في الفصول السابقة على تقصي ذلك الفكر في احد اهم أوجهه ، وهو قضية « البدء » في سياقه الاثنيين ، ما قبل التكوين ، وعملية التكوين ، أي ما نبخته على صعيد الفكر الفلسفي تحت حد الانطولوجيا . وهنا ونحن نستخدم هذا المصطلح الاخير ضمن الاطار الذي نحن في صدده ، لا نكون قد تجاوزنا السياق التاريخي لقضية « البدء » تلك ذلك ان ما نفعله هنا لا يخرج عن نطاق التنهيج لدراسة القضية المومي اليها .

اما وقد أنجزنا تلك الخطوة الاولى ، فاننا نجد انفسنا امام الخطوة الثانية ، وهي قضية ذلك « البدء » وقد أصبح مكوناً . هذه القضية ليس لنا ان نقتحم خصائصها وسماتها بعيداً عما اتينا عليه من تقص لمواقع وخصائص طبقة الفلاحين من طرف ، وفئتي الكهنة والكتبة من طرف آخر .

ج - المفارقة الكبرى في الذهنية العربية القديمة : خضوع الاقتصاد.

للبيولوجيا ذهنياً وخضوع البيولوجيا للاقتصاد موضوعياً .

نلاحظ في العلاقة بين الانسان والطبيعة والآلهة ، كما تبدى لنا في الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، عملية انسانية ذات اتجاهين . العملية تكمن في طموح ذلك الانسان ، ممثلاً بصانعي تلك الذهنية المتميزين ، الكهنة وغيرهم ، ان يسقط نفسه على محيطه . اما اتجاهها هذه العملية ، اللذان تبلورت فيهما ، فهما الطبيعة والآلهة . واذا ما كثفنا النظر في هذه العملية ، وجدناها ذات اتجاه واحد ، هو الطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . ثم ، اذا ما نظرنا الى العملية تلك من موقع الانسان ، الفاعل الأول والآخر ، فانها تظهر من حيث هي أنسنة للطبيعة الالهية أو الآلهة الطبيعة . وبذلك ، فالكل بالكل يغدو ممثلاً ومجسداً بالانسان ، منطلقاً وسياًقاً ومنتهى .

ان ما يتضح من تلك العملية المركبة والبسيطة ، في آن واحد ، ينهض على وظيفية بيولوجية اقتصادية أريد لها ، من قبل الذهنية الاسطورية العربية القديمة ، ان تعبر عن موقف الانسان ازاء الطبيعة . هاهنا ، نستطيع ان نتبين ذلك الموقف من موقعين ، واحد بيولوجي (جنسي) وآخر اقتصادي . ان البيولوجيا تظهر فعلاً اقتصادياً ، بقدر ما يظهر الاقتصاد (الزراعي) فعلاً بيولوجياً جنسياً . وعلى هذا ، فالعمل الانساني يغدو ، من ذلك المنظور ، محاكاة نوعية لفعل جنسي اقتصادي أو اقتصادي (جنسي) على صعيد الطبيعة بقدر ما يغدو هذا الاخير محاكاة لذلك العمل . وهذا يشير الى منحى ارتداد المسألتين الى ممارسة واحدة ، هي تحقيق الوجود الانساني .

ان الانسان الذي يكتشف نفسه في الطبيعة ، والطبيعة التي تعبر عن نفسها في الانسان ، يختزلان ، في الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، بقوى وهمية (الهية) تظل ، رغم وهميتها ، تعبيراً عن الحركة الذاتية للقوى الطبيعية نفسها . أما هذه « الحركة الذاتية » فهي ذات نسيج جنسي . وهذا يعني ان الطبيعة تفعل بدوافع وحوافز الجنس ، مثلها في ذلك مثل الانسان .

وإذا كنا ، في الصيغة الأخيرة ، قد ميزنا بين الطبيعة والإنسان ، فإنما فعلنا ذلك لاعتبار منهجي نظري يلح على وجود حدود نسبية بين الذات والموضوع . . . ولكننا لاعتبار منهجي آخر متمم لذلك ، نقول ، أن العلاقة بين هذا الموضوع وتلك الذات متضايقة ، متبادلة بحيث يظهر الموضوع فيها ذاتا ، وتظهر فيه الذات موضوعا . . . ولكن تضايقة العلاقة المذكورة لم تكن ، في الذهنية التي نحن بصدد البحث فيها ، غياب الحقيقة الأولية الساذجة - الأسطورية - ، وهي أن الطبيعة حائزة ، في وجودها ، على موضوعية قانونية على الإنسان أن يقر بها لكي تفصح له (الطبيعة) عن ذاتها . أما تلك الموضوعية القانونية فدوافعها تتمثل بالجنس ، وكذلك أيضا سياق وجودها وغاياتها .

من هنا ، نبيّن الدلالة الهامة للمعطى التاريخي التالي ، وهو أنه من النادر أن نواجه في الذهنية الأسطورية العربية القديمة ، آلهة خيرا وآلهة خيرة - وهما التعبير الأقصى عن الحركة الكونية في منظور هذه الذهنية - دون أن يكون لهما زوجان (٢٥) . ذلك أن التزاوج يمثل ، هنا ، فعلا قانونيا طبيعيا إنسانيا . . . وهذا الفعل هو التعبير الأوفى عن الخصب ، أي الوجه الأول من الوجود كائنا . بينما الوجه الثاني من هذا الأخير نراه متمثلا بالعمق . وجدير بالذكر أن « العمق » لا يقترن بالوجود الكائن ، المكون فحسب . أنه يجسد ، كذلك ، الوجود ما قبل التكون ، أي الذي يمثل وضعية العماء والفوضى واللامتيز (وضعية المياه الأولى - البدئية) . في هذه الحال ، يمثل الانتصار على تلك الوضعية انتهاء « العمق » وتوليدا « الخصب » وولادة له .

ضمن ذلك التصور للخصب الجنسي والعمق الجنسي ، تبرز الدلالة الخاصة للمكانة التي استحوذت عليها المواشي والزرائب والحيوانات عموماً ، والحقول والبساتين والأنهار والزواج وعضوا الجنس لدى المرأة والرجل والجماع والحمل والولادة ، وغيرها مما يتحدر من هذا الإطار أو هذه « الأصول » . . . هكذا إذن . فإذا كان الجنس هو الذي تصاغ منه وبه دوافع الوجود:

(٢٥) قارن ذلك ب: يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية . . . ، نفس المعطيات المقدمة .

الخلاق كما تنطلق منه ، واذا كان يجسد السياق الخلاق - الحيوي - لهذا الوجود كما يمثل غاياته وينطوي عليها ، فان الحث عليه والتحريض على ممارسته يصبح أمراً ذا أهمية مبدئية قصوى . ضمن هذا الحقل من فهم المسألة ، بالضبط ، تتضح الوظيفة الكونية العظمى التي أنيطت بالاساطير العربية القديمة بمختلف صيغها ، وبصورة خاصة مدققة ، بصيغتها المتصلتين ببدء العالم وتكونه من حيث هو كل ، وبدء الانسان وتكونه من حيث هو جزء .

أما الوظيفة الكونية تلك فقد برزت بمنحيين اثنين . المنحى الاول كمن **يفي ضبط وصوغ** القانونية الاساسية الفاعلة للعالم - فاعليته الجنسية - ضمن تصورات ذهنية منظمة ، الى هذا الحد او ذاك .

أما المنحى الآخر للوظيفة الكونية ، التي أنيطت بتلك الاساطير فقد تبلور في اثاره حوافز وايحاءات ومحرضات للطبيعة من شأنها أن تولد فيها قدرة على الفعل الجنسي الاخصائي ، أي الفعل الذي هو بمثابة الخصيصة الجوهرية العليا لها .

ولقد اعتقد ان تحقيق الوتائر القصوى لهذه القدرة لا يستوجب انشاء تلك الاساطير وتلاوتها في المناسبات الزراعية (الجنسية) فحسب ، وانما يقتضي كذلك ، وبصورة ضرورية متممة ، ممارسة العملية الجنسية نفسها ، بكل ما يرافقها من طقوس ايحائية تمثيلية اشارة الى الفعل الطبيعي الجنسي نفسه وحضاً عليه . أما هذه الممارسة فينبغي أن تأخذ مداها الاوسع والاكمل يدا بيد مع تلاوة تلك الاساطير ، وعلى نحو متواز معها من حيث المكان والزمان .

على ذلك ، يتضح ان الوظيفتين المشار اليهما تمثلان وجهين لفعل واحد ، هو توليد المثيرات والمحرضات على احداث العملية الاخصائية في الطبيعة (الزراعية) ، ومن ثم على تحقيق الازدهار .

ولما كانت التجربة الحياتية **الزراعية** قد اظهرت ان هنالك دورة طبيعية زراعية تمثل انتقالاً من الخصب الى العقم ومن العقم الى الخصب ، فقد كان

على انسان المجتمع العربي القديم ، ممثلاً بقبلة الكهنة (الارستوقراطية البيروقراطية) وبمستنيري الطبقة الفلاحية ، الى حد ما ، ان يضبط تلك الدورة في قواعد ومواسم تسمح له بالتبؤ معها والتهيئة لها بحدود معينة . من هنا نشأ « التقويم » الاسبوعي والشهري والفصلي والموسمي والسنوي .

ومن المسائل الهامة على هذا الصعيد تلك التي تتصل بنشوء « الوعي التاريخي » و « الكتابة التاريخية » في بواكبيهما الاولى . فلقد كانت الوضعية الاقتصادية الزراعية منطلق هذين الأمرين . بصيغة أخرى نقول ، قبل الحضارة الزراعية ، بما تضمنته من رزنامة يومية واسبوعية وشهرية وفصلية وسنوية ، من العبث أن نبحت عن « وعي تاريخي » و « كتابة تاريخية » . ومع ذلك ، فان هذا الكلام عام اجمالي . ولقد ظهرت الارهاصات الاولى ، على هذا الصعيد ، لدى أهل وادي النيل والرافدين خصوصاً ضمن شعوب العالم العربي القديم ، بأشكال بسيطة ساذجة ومضطربة ، مثلت بدورها ، تمهيداً لبعض التطور الذي سيحدث لاحقاً في المجال المعني هنا . ويبدو أن هذا التطور حدث بحوافز فكرية تحدرت من الحضارة الهلينية (٢٦) .

يبد أن تلك الارهاصات كانت قد تبلورت ، بصورة خاصة ، بصيغة الاسفار اليهودية الخمسة وسفر يشوع وسفر صموئيل الاول والثاني وسفر الملوك الاول . وحسب برستد ، فان هذه الاخيرة تبرز بمثابتها « اقدم ما نملك من الكتابات التاريخية عند قوم من الاقوام ، ومؤرخها المجهول هو اقدم مؤرخ وجدناه في العالم القديم (٢٧) » .

ولعلنا نتبين في تلك الصورة المركبة ، مرة أخرى ، الالتزام الذي كان على ذلك الانسان أن يظهره حيال تلك الدورة ، فيقر بوجودها ويعمل على توظيفها

(٢٦) انظر : علي أدهم - تاريخ التاريخ ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١١ - ١٤ . ايضاً : جان فركوتر

- مصر القديمة ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧ .

(٢٧) ضمن : علي أدهم - نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

في خدمة وجوده الاجتماعي . وهذا بدوره ، تعبير عن تصور الموضوعية النسبية للطبيعة في الذهنية العربية الاسطورية .

وإذا كانت الامور تتم على ذلك النحو ، فان حاجة كبرى محددة كانت تنمو وتتسع في حياة المجتمع العربي القديم . تلك هي ايجاد مركز « متخصص » بتأليف الاساطير وكتابتها ، وبممارسة الطقوس والتعاويد ، وتقديم النذور والاضاحي والنصائح ، وتفسير الاحلام والظواهرات الغريبة المثيرة ، والتوسط بين الناس والآلهة . . . وعلى أساس من ذلك ، كان « المعبد » بوظيفتيه الاثنتين المتلازمتين ، الدينية الاسطورية والسياسية الاقتصادية ، قد وطد مواقعه ورفع من شأنه في حياة الاكثية العظمى من أعضاء المشاعات القروية والارستوقراطية البيروقراطية ، على حد سواء .

في الفعل الجنسي الكوني ظهرت امامنا ثلاثة مناح : واحد يتصل دلاليًا بالوجود ما قبل التكوين ، حيث يكون هذا الاخير عشوائياً وغير منظم ومضاداً للابداع الجنسي . وآخر يتصل بالعملية التكوينية الكلية ، التي تمثل انتصاراً للخير على الشر ، وانتقالاً من العماء الى النور والنظام ، برغم ما يعترضها كل عام (زراعي) من اتجاهات تقودها مؤقتاً (في فصل العقم والقحط) الى مرحلة العماء والظلمة ، اي الاخصب - العقم . ومنحى ثالث يكمن في تكوين الانسان خصوصاً بصفته أحد تجليات الحركة الكونية الالهية (الطبيعية) الكلية . وهذا ، في وجه آخر للمسألة ، يتضمن القول بأن ذلك الانسان يولد جنسياً ، ويوجد جنسياً ، ويموت بدلالة جنسية . أما هذه الدلالة فتكمن في انتهاء وتلاشي شكل الانسان المرئي المباشر ، وفي بداية حياته الاخرى غير المرئية على نحو مباشر . وهنا ، أيضاً ، تتمثل هذه الحياة الاخرى إما بالخصب وإما بالعقم ، وذلك حسب «مايقلمه» في حياته الاولى .

والانسان ، في ذلك كله ، يمثل وضعية مستنسة ، أي مصنفة وفق الموقع الذي يحوز عليه في المنظومة السياسية الايديولوجية ، والتراتب الاجتماعي الاقتصادي الهرمي القائم . وإذا ما خصصنا ذلك ، برز أمامنا

التحديد التالي المتحدر من الألف الأول قبل الميلاد: « الإنسان هو ظل لئله ، والعبء هو ظل للإنسان . لكن الملك هو مِرآة لئله (٢٨) » . وهذا يشير الى أن تلك الفئات الثلاث ، العبد ، والإنسان والملك لئله ، تدرج ، جميعاً ، في نسق واحد عام مشترك ، هو الفعالية الجنسية الكونية .

ولعلنا نكتشف في اللوحة الكونية السابقة نقطة مركزية من نقاط تمايز الذهنية العربية الاسطورية القديمة ذات القاع الاجتماعي الانتاجي المشاعي القروي عن الذهنية التي هيمنت في المجتمعات العبودية اللاحقة ، والتي يبرز المجتمع الاغريقي القديم نموذجاً واضحاً من نماذجها . فليس هنالك من حدود قصوى بين تلك الفئات ، وان كانت كل واحدة منها تحوز على شخصية متميزة عن تلك . اما في الذهنية الاخيرة (الاغريقية) فان ما يلاحظ بالدرجة الاولى هو وجود مثل تلك الحدود القصوى بين الإنسان والعبد . وهذا ما يعود بنا ثانية ، وان بصورة اخرى ، الى القول بأن الفكر (الذهنية) العربي القديم كان أكثر من أن ينحصر في حدود فكر نخبوي فنوي منحدر من مواقع طبقة واحدة . فلقد أسهم في تكوينه مصدران كبيران تمثلان الكهنة الارستوقراطيين والبيروقراطيين وبمستنيري ومثقي الطبقة الفلاحية ، وان كان للأولين ، في ذلك ، الدور الأكبر والاكثر عمقاً وشمولاً وهيمنة في حياة المجتمع العربي القديم .

في تلك الوضعية قد يبدو وارداً أن نتحدث عن «ديموقراطية بدائية» حصدت بعض ثمارها الطبقة الأساسية المستغلة ، طبقة الفلاحين . ولكن إذا قبلنا الحديث عن مثل هذه الظاهرة في المجتمع المعني ، فمن اللازم الضروري الا ننتزعا من سياقها في البنية العامة لهذا المجتمع بخصائصه الانتاجية المشاعية القروية .



(٢٨) نصوص بريشارد حول الشرق الأدنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٩٤ .

ان تصور الخصب الطبيعي الزراعي من موقع الخصب الجنسي الانساني، والحيواني ، وتصور الخصب الجنسي الحيواني من موقع الخصب الطبيعي، الزراعي ، يمثلان ؛ في الذهنية العربية الاسطورية ، وجهين لمسألة واحدة ، هي الفعل الجنسي الكوني المتعاقب بصورة دائمة متصلة . وكذا الامر فيما يتصل بالعقم الطبيعي الزراعي والعقم الجنسي الانساني والحيواني . وهنا ، نتبين علاقة عميقة متضايفة بين العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، من طرف ، والوضعية الجغرافية الزراعية من طرف آخر . وهذا ما جعل هنري فرانكفورت يكتب ، بحق : « كان مجتمع ارض الرافدين متكيفاً تماماً مع تعاقب دورة الفصول . اذ بينما تذوب قسوة الشتاء في الربيع وتعقب امطار الخريف بلاء الصيف ، كان المجتمع الانساني يتحرك بتناغم مع الطبيعة ، خلال احتفالات دينية تتكرر دوراتها بالتتالي . وهذه كانت تعني للقدماء اكثر مما نستطيع نحن تحقيقه بإحيائها ، حيث كانت الجماعة الانسانية تشارك بنشاط في الأزمات الكونية التي كانت تمثلها تغيرات الفصول (٢٩) » .

تلك الضرورة ، التي تحدث عنها فرانكفورت تحت اسم « تكيف المجتمع مع تعاقب دورة الفصول » ، يبرزت في المنطقة العربية القديمة كلها . وكان من شأن ذلك أن يولد ، بدوره ، ضرورة أخرى ، هي التقويم الشهري، والشمسي لضبط التحول الزراعي . ومن الطريف والدال ، في هذا السياق ، ما لجأ اليه المصريون في مرحلة « الاتحاد الأول » من تسميات اطلقوها على فصول السنة . فقد قسمت السنة من قبلهم الى ثلاثة فصول ، هي « الفيضان » أولاً ، و « البروغ » ثانياً . أي ظهور الحقول وانبثاقها من مياه الفيضان التي غطتها من قبل ، و « الحصاد » ثالثاً . أما الواحد من هذه الفصول الثلاثة فقد تكون من أربعة شهور وفق التقويم الشهري ، الذي ساد عند جميع الشعوب القديمة الاخرى بسبب من أن القمر يمثل اكثر الوسائل سهولة لحساب الزمن . هذا مع الاشارة الى أن ذلك التقويم تخلوا عنه في مرحلة لاحقة ، ولجأوا

Henri Frankfort : Kingship and the Gods, ed Chicago, 1948, P. 3 . (29)

الى تقويم آخر اكثر سهولة ودقة (٣٠) .

ومن الملاحظ ان تكيف المجتمعات العربية القديمة مع الطبيعة ، في تعاقبها الفصلي وانتقالها من الخصب الى العقم (الجفاف) ، قد جعل من بعض الحيوانات مركز الثقل في التصورات الالهية الاسطورية . اما السبب في ذلك فيمكن في الدلالة الجنسية التي انطوت عليها ، وفي التشابه بينها وبين بعض الظواهر الطبيعية المؤلمة . وعلى ذلك ، نواجه عدداً كبيراً من الحيوانات في معظم الاساطير العربية القديمة . فالبقرة والثور والثعبان . والجمل والضفدعة والصقر والنسر والغراب والكلب والخروف والحمار والنملة والهدهد الخ ، كل ذلك يبرز ليس بصفته رموزاً الهية فحسب . لقد نظر اليه أيضاً ، بل غالباً ، على انه الالهة انفسها .

ان تلك المعطيات تظهر خصوصاً عبر « الزواج المقدس » ، الذي كان يقام لـ « العريس الالهي » اثناء المواسم والاحتفالات الاسطورية (الزراعية) ، وبمناسبة رأس السنة بصورة خاصة . فلقد كانت الموازنة والمماثلة بين ظاهرات الطبيعة (الزراعية) والعلاقات الانسانية الجنسية تدعو الانسبان الى اجراء طقوس خاصة بالزواج ، يقدمها تلاوة أو تمثيلاً . أما الهدف منها فقد تجسد بتعبئة وحث تك الطبيعة وحث وتعبئة نفسه هو ذاته باتجاه . انجاز (خلق) الفعل الجنسي المخصب . وهذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، انه حينما يهطل الفيث (المطر) ، فان عملية (زواجاً) جنسية تكون قد حدثت بينه وبين الارض ، التي تتلقاه بدورها ، وتمتصه بغبطة وفيرح احتفالي . في ثناياها وجدورها البعيدة . اما الدافع الى ذلك الفعل الجنسي الاخصابي ، فيتمثل بالسمااء الالهي أو الاله السماوي ، الذي يبعث بقضيبه الالهي باتجاه . رحم الارض الالهي ، قاذفاً فيه منيه الخلاق .

(٣٠) انظر : جيمس هـ . برستد - انتشار الحضارة ... ، نفس المخطبات المقدمة سابقاً ، ص ٧٣ - ٧٤ . نذكر ، في هذا السياق وعلى سبيل المثال ، ان الاله الاكبر لسبا في اليمن ، وهو « ايل مقه » أو « المقه » ، كان لها تمرياً ذا أهمية خاصة في الحياة الذهنية الاسطورية ليس لسبا فقط ، وانما كذلك لليمن عموماً . (قارن ذلك بـ : نسيب وهيبه الخازن - من



ويقدم لنا صنوئيل كريمر نصاً ، ورد في مراسلة ملك أوروك « انمركار »
وملك مدينة « اراتا » ، يعود تاريخه الى اوائل الالف الثالث قبل الميلاد .
كما يرى انه اقدم ما صلنا من نصوص حول الزواج الالهى المقدس . هاهنا
نقرأ ما يلي (٣١) :

الرجال الذين ولدهم دموزي الى النور من رجال ،
انا ملكة جميع الارض ، سيدة اراتا ،
لأنها احبت زوجها حباً عظيماً ،
فجرت ماء الحياة لاجلهم ،
وانتجت لاجلهم اشجاراً في كل مكان من الارض .

ولقد مارس طقس الزواج المقدس دوراً مبدئياً وعميقاً في الحياة
الاجتماعية العامة والخاصة للمجتمعات العربية القديمة . وكان « المعبد »
قد مثل ، ضمن ما مثله ، المركز الجغرافي للممارسات التي تمت على
هذا الصعيد . اما الفعل الجنسي فقد كون مضمون وشكل هذه الممارسات .
والامر هذا تبلور وتطور على نحو تحول فيه الى عقيدة ثابتة عميقة الجذور
في المجتمعات العربية القديمة الزراعية (ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي
القروي) .



الساميين الى العرب ، نفس العظيمة المقدمة سابقاً ، ص ١٧٧) . وقد قلنا في موضع
سابق ان هذا الاله القمرى اليمنى كان قد ظهر في كل الجزيرة العربية باسماء مختلفة
متعددة . اما الرمز الذي ظهر مجسداً فيه فكان الثور . « ويغلب ان ذلك ربما يعود لان
قرني الثور يشبهان الهلال » . (رشيد الناصوري : المدخل ... - نفس العظيمة المقدمة
سابقاً ، ص ١٤٩) . يبقى ان نشير الى اننا سنأتي على هذه المسألة لاحقاً وفي سياقها
« الجنسي » ، الذي نعالجه الان .

(31) S. N. Kramer : Enmerkar and the lord of Aratta, ed University of
Pensylvania, 1952, Lines 568, 574 — 577. 99, 100.

وكذلك : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية .. ، نفس العظيمة المقدمة

سابقاً ، ص ٢٥١ .

والذي تبين أن عقيدة الجنس تلك تعود الى مراحل تاريخية مفترقة في
الأقدم في المجتمعات المعنية هنا . فلقد اكتشف العلماء الآثاريون معبداً لعله
الأقدم من نوعه ، وذلك في حضارة أريحا في فلسطين . أما تاريخه فيعود
الى ما قبل الألف السابع قبل الميلاد . في هذا المعبد وجدت انصاب وتمائيل
لعدد من الحيوانات الاهلية (اغنام وماعز وأبقار وخنازير) ، اضافة الى شكل
لعضو الرجل الجنسي . وقد جعل هذا الاكتشاف وليام البرايت يصل
الى الاعتقاد بأن اقوام العصر النطوني الذين عاشوا في تلك الفترة التاريخية
البعيدة ، في كنعان ، كانوا من عبدة العضو الجنسي (٣٢) . والامر هذا نفسه
نتبين تعبيرات أخرى له في الحضارة القفصية في تونس (٣٣) .

أما في معبد جبيل فقد اكتشفت مسلات تعود الى الألف الثالث قبل
الميلاد ، كانت تمثل الانصابا رمزية لعضو الجنس ، رمزاً للخلود والاستمرار (٣٤) .
هذا التصور نواجهه بصيغة حقوقية آشورية تنص على أنه اذا تعرضت
امراة لرجل فاصابت احدى خصيتيه بأذى ، « بترت اصبعها واذا اصابت
الاثنتين معا (او اذا جز الطبيب الخصية الثانية وهو يعالج الخصية المصابة)
وقعت التبعة كلها على عاتق المرأة الجانية ، وحكم عليها بتر ثدييها (٣٥) » .
أما من موقع تلك المسلات ، فقد قادنا البرايت الى نتيجة خطيرة الدلالة على

(٣٢) وليام البرايت : اركيولوجيا فلسطين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٢ ، ٦٣ .
(٣٣) رشيد الناصوري : المدخل ... - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٤ . ولا يقتصر ذلك
الامر على المنطقة العربية المعنية هنا ، بل نواجهه في أنحاء أخرى من العالم القديم . من
ذلك ، مثلا ، النصب الذي اكتشف في اكيوم القديمة - وقد كانت كما هو معروف على
صلة واسعة عميقة بالعالم العربي - اقيم فيها قبل ثلاثة آلاف سنة . وكذلك النصب
التي ظهرت في أفريقية لجنوب الصحراء ، والتي تمثل تمثيلا مجسما واضحا لعضو الذكر الجنسي .
(انظر حول ذلك : دائرة المعارف البريطانية ، ١٩٦١ ، المجلد الاول - مادة « أفريقية » .
وكذلك : محمد عبد الفتاح ابراهيم - الثقافات الافريقية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٥٣ - ١٥٥)
(34) M. Dunand : Byblos, ed. Librairie Adrien Maisonneuve, Beyrouth.
1968, S 48 - 53 .

(٣٥) ل. دولابورت : بلاد ما بين النهرين ... - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣١١ .

الصعيد الذي نحن في صدده الآن : فنحن اذا أولنا تلك المسلات على أساس فهمها من موقع ما كان عند الفينيقيين تحت اسم « بيت الـ » بيت الالف فاننا حائذ نصل الى ان الاله يمثل ، في ذهنيهم الاسطورية ، الاستمرار والخلود والعلة الاولى (٣٦) .

لعل ذلك الموقف يجعلنا ، فيما اذا اخذنا به ، نمسك باحدى الحلقات الاكثر اهمية في ذهنية الجنس الاسطورية العربية القديمة . ذلك لان رفع الجنس الى مستوى العلة الاولى الكامنة وراء الكون واستمراريته وخلوده ، يضعنا امام طراز من التفكير الاسطوري ، الذي بوسعنا ان نعتبره تمهيداً قويا للفكر الفلسفي لاحقاً . وهنا ، نتبين وجهاً آخر من اوجه الفكر العربي القديم ، الذي ظل ، في النهاية وفي أساس الامر ، غير قادر على تجاوز النسق الاسطوري مضموناً وشكلاً .

اما الاساس العميق الذي اعاق مثل ذلك التجاوز فنرجح انه (او على الأقل بعض مظاهره) تولد وتبلور في ظل عجز البناء السياسي والايديولوجي آنذاك على جعل العلاقة بين الفكر والعمل ، بين الرأس واليد متقاطبة بصورة قطعية حاسمة ، كما حدث في المجتمع العبودي لاحقاً .

ان عقيدة (ذهنية) الجنس تظهر هكذا امامنا شمولية التأثير وعميقة الجذور في المجتمعات العربية القديمة . وقد اكتسبت شموليتها وعمقها هذين من موقع الوضعية الاقتصادية الزراعية وضمن الاسلوب الانتاجي العتيد ، الذي فصلنا فيه في مواضع سابقة . ومن الجدير بالاهتمام ان تلك العقيدة لم تمثل ، بالنسبة الى اقوام تلك المجتمعات ، مبادئ عامة يحكم باسمها

(36) W.F.Albright : Archaeology and the Religion of israel, ed. Baltimore, the Johns Hopkins Press 1946 , 2 nd .

عن : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٩ . انظر هذا المصدر الاخير (ص ٢٥٠) ، ثانية ، حول النصاب ذات رموز جنسية اكتشفت في مدينة ماري الامورية على الفراب . وقد صنعت من الارز ، شعاع دموزي .

المعبد - الملك الاله من علو ، وتظهر من ثم بمثابتها مبادئ تفرض نفسها ضمن اوساط اولئك بأدوات قمعية ، بالدرجة الاولى . على العكس من ذلك ، نحن نتبين فيها مسلكاً اجتماعياً عاماً وخاصةً يتوغل في شرايين الحياة المعائلية والسياسية والاقتصادية والادارية الخ . . .

واذا ما وضعنا هذا الامر في سياق منهج ، فانه يصبح بمستطاعنا الوصول الى قانونية حكمته واخضعته لمنطوقها ، في الوقت الذي شككت فيه أحد أشكال المفارقة المنطقية . تلك هي خضوع الاقتصاد للبيولوجيا (الجنس) على الصعيد الذهني الاسطوري ، وخضوع البيولوجيا (الجنس) للاقتصاد على الصعيد الواقعي الموضوعي . . .

ان « الزواج المقدس » ، بما يستتبعه من طقوس وتبعات وتقدمات واضاحي ، يبرز ، ضمن ذلك الاطار ، بمثابته فعلاً كونياً عاماً وخاصاً . ومن البين انه كان يجسد رمزاً تطبيقياً للعلاقات بين الظاهرات الطبيعية . فالماء يتزوج الارض ، وينتج عن ذلك الوليد السعيد ، الفلال الخصبة . وبالطبع ، فان « زواجاً مقدساً » يقتضي وجود « عريس مقدس » . هذا العريس هو الذي يخصب الوجود الكائن ويثمره ويفنيه . واذا ما غاب أو انهزم ، فان في ذلك ما ينطوي على العقم والقحط والبؤس ، ومن ثم المأساة .

من هنا ، كان الإنسال واحدة من السمات الكبرى للكون الخصب بمختلف مظاهره . وقد سبق أن أشرنا الى أن « الشيطان » أو « الغول » كان يمثل ، في الذهنية العربية الاسطورية ، وجوداً هجيناً . فلا هو بالذكر ، ولا هو بالانثى . انه ، بكلمة ، لا ينسل . ومن ثم ، فهو خارج حقل الفعل الاخصابي .

ومما يلفت النظر أن الملوك الآلهة أو الالهيين أو الملوك وكلاء الآلهة كانوا يجسدون في أشخاصهم ذلك التصور الخصبي . فقد برزوا بصفاتهم واهبي الناس حياتهم ونضارتهم ، أي خصوبتهم . ومن ثم ، فهم أولئك الذين يخلقون للرجال فحولتهم وللنساء خصبهن وللطبيعة قدرتها على التجدد .

فلقد أطلق حمورابي على نفسه «الالقب التالية : انه » (جامع القشور والبذور) في نيبور ومعبد بناء أريبدو ومفرح قلب مردوك ، وباعث

الفيضان الى اور ، ومسبب الخناء ل (آتوم) و (عشتار) (٢٧) . وهذا
ينطوي على تصور الزراعة متلاحمة بالبيولوجيا (الجنس) والسياسة .
ذلك ان جمع « القشور والبذور » يمثل ، هنا ، « أحجار الأساس » للفعل
الزراعي ، كما للفعل الجنسي ، بقدر ما يشير الى الضابط السياسي
الناظم والمتهم لهما .

ان تلك الفكرة الاخيرة ذات أهمية خاصة بالنسبة الى فهم الاطار
التاريخي الحضاري لتصور الجنس الزراعي أو الزراعة الجنسية . فلقد كمن هذا
الاخير في طبقة الوضعية الاجتماعية التي استنبته واحاطت به أولاً (ونعني
بذلك الوضعية المشاعية القروية) ، وفي الارتفاج عن الطبيعة المباشرة وعليها
ثانياً (وهنا تتضح امكانات وآفاق النمو التي حققها الانسان على
الأصعدة الاقتصادية الاجتماعية والتقنية والذهنية) . وفي تغلب الرجل
على المرأة ومن ثم نشوء مرحلة الأبوة على اشلاء مرحلة الامومة ثالثاً .



(٢٧) انطون مورتيكات : تاريخ الشرق الادنى - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٤٤ .

د - الوظيفة الجنسية الكونية بين « الزواج المقدس » و « حق الليلة الاولى »

ان « الارض » ، التي نظر اليها أهل وادي النيل القدامى على أنها « صانعة كل ما فيه نسمة الحياة » وظهرت في المنحوتات المصرية كامرأة ترضع طفلاً ، برزت ، كذلك ، « بصفتها مجسدة القوى التناسلية كلها في الكون . فهي (أم الآلهة) ، وهي كذلك أم البشر وخالقتهم ، بل أنها - كما ينص احد النقوش - (أم الاطفال أجمعين) . واذا شاءت ، خرمت فاعل الشر من النسل أو منعت عن الارض كل ميلاد (٣٨) » . ان هذا يظهر ، بوضوح ذهني بالغ ، أهمية تصور « الخصب الجنسي الطبيعي » في المجتمع النيلي (والمجتمعات العربية القديمة الاخرى) . بل اننا نلاحظ ذلك في نطاق عملية التأثير الاسطوري الفينيقي التي تمت باتجاه التصور المذكور . ف « اتون » ، اله الفرعون الثائر اخناتون ، يمثل احد أشكال ذلك التأثير . اذ أن « اتون » وهو اله الشمس الاوحد ، يمثل تحريفا لغوياً مصرياً للفظ « ادون » ، الذي يعني « السيد » والذي اشتق منه - ضمن امكانيات واحتمالات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج - « ادونيس » ، اله الفينيقي الشهير ، اله الخصب والحب (٣٩) .

بل اننا نتبين ذلك التصور عن الجنس الكوني الفاعل فيما خلفه مستنيرو الفلاحين وقادة انتفاضاتهم . وهذا يرينا ، بصورة جديدة ، اللوحة الذهنية الاسطورية العربية القديمة بصفتها نتاجاً للطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية بعقلها الفاعل ، الكهنوت ، ولطبقة الفلاحية ، في آن واحد ، ففي احدى أهم وثائق الاحتجاج الفلاحي على طغيان أولئك الاريستوقراطيين ، تلك التي عرفت باسم « الفلاح الفصيح » ، يتضح ذلك التصور بدقة .

(٣٨) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٧٠ .

(٣٩) انظر : لبيب عبد الساتر - الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢ .

نقرأ في هذا النص ، الذي يعود الى عهد الملك خيتي الثالث في هرقليوبوليس في بداية القرن الحادي والعشرين ق.م ، ما يلي : « ... ان الذي يوزع الحق يجب ان يكون منصفاً ومدققاً ومضبوطاً مثل كفتي الميزان أو مثل الكيل أو مثل تحوت اله المقياس المضبوط ... اصنع العدالة من أجل سيد العدالة ... إبعده لوحة تحوت من عمل الشر ... ان الذي يفني بالباطل لا أولاد له ... وعندما يموت ويدفن لن يمحي اسمه من الارض بل يذكر بأعماله الحسنة ، هذا هو المبدأ الذي أمر به الاله (٤٠) . » .

ان ما يلفت النظر في ذلك النص هو اقتران الإنسال الجنسي بالخير والعقم الجنسي بالباطل (الشر) . والفكرة هذه تزداد وضوحاً ، حالما نتبين وجهاً آخر لها ذا حدين . الاول يقوم على النظر الى الانسال الجنسي على أنه قيمة اجتماعية اقتصادية خلاقية (خيرة) . أما الحد الثاني فيفصح عن نفسه في اعتبار العقم الجنسي قيمة اجتماعية اقتصادية تدميرية (شريرة) . ان لوحة متعددة الالوان ومفعمة بالآفاق تبرز أمامنا على هذا النحو ، مقدمة نمطاً هاماً من أنماط الفكر العربي القديم . فالاقتصاد والاجتماع والسياسة تظهر ، مجتمعة ومنفردة ، من حيث هي جنس . والجنس ، انساناً كان أو نباتاً أو حيواناً ، يظهر اقتصاداً واجتماعاً وسياسة . وفي كلتا الحالتين ، نواجه ذهنية اسطورية مسيسة الى حد كبير عميق الدلالة ، على نحو ما أوضحناه في نهاية الفقرة السابقة تحت هذا التعبير .

ولقد كنا أشرنا الى ما أطلقنا عليه « شخصية هجينة » ، واعتبرنا انه مثل ، في الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، الشر اطلاقاً . هذا ما رأيناه مجسداً بالقوى « الشيطانية » ، تلك التي تكرس العقم الجنسي (الاقتصادي) وتقف عائقاً دون تحقيق الخصب والإنسال الجنسي . وفي هذا السياق ، وجدنا تلك القوى تعرف بأنها تلك التي تعيش بعيدة عن الناس وعن الطبيعة الحية الخصبة ، في القفار القاحلة والخرائب المهجورة ، وبأنها لا تملك من

(٤٠) ج . ٠ ولسن : الحضارة المصرية - القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٠٩ - ٢١١ .

الأعضاء الجنسية ما يهيئها لكي تكون خصبة مخصبة (جنسياً) . انها أشكال كونية من خصائصها إن تدمر الحياة ، مثلها في ذلك مثل الجراد الذي يقضي على الزرع والضرع ، ويخلف القحط والقحل والعقم (البؤس) . ومن هنا ، فقد ظهرت ، في الذهنية المشار إليها ، بأنها شياطين وغيلان ،

ليسو ذكوراً وليسو أنثاً ،

... رياح تعصف ،

ليس لهم نساء ولاينجبون الاطفال .

وقد قدمت لنا الاسطورية العربية ، في ما بين النهرين ، نماذج حسية بالغة الأهمية والطرافة على تلك الوضعية . ف « عشتار » ، التي تبرز إلهة للخصب ، يمثل حضورها حضوراً للمواسم الزراعية الثرية وللحولة الجنسية لدى الرجال والنساء . واذا ما غابت ، غاب الخصب والحب ، وغابت الفحولة ، وحضر البؤس في الغلال ثقيلاً مع اليتيم والعويل . إن ذلك يتمثل بنزول عشتار الى العالم السفلي - وهو يوازي نزول إنانا السومرية الى العالم السفلي - ، وبغيابها هناك ، تاركة الكون كله في حالة من الشوق الحزين والتلملم والقلق و « الانتظار » ، انتظارها . فهي « الغائب المنتظر » ، الذي سيعلم « قيامته » ، في حينه ، فيقوم ، و « يخلص » الكون من تلك الوضعية الفاجعة . عشتار تنجز هذه المهمة الكبرى ، حيث تنتشل حبيبها دموزي من برائن « العالم الأخير » . وهنا تنفجر المأساة العظمى :

« بعد أن نزلت عشتار الى العالم الاسفل ،

لم يعد الثور يعتلي البقرة ، والحمار يلحق الحمارة .

وفي الشارع ، لم يعد الرجل يلحق الفتاة

فالرجل ينام في غرفته والفتاة تنام على جانبها(٤١) .

(٤١) نصوص بريتشارد حول الشرق الادنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

ويبقى الكون ، كما قلنا ، في ، انتظار مقدس ، حتى تتحقق « العودة »
وتحين « القيامة » ، عودة عشتار وقيامتها . أما الهة العالم السفلي
« ارشكيغال » ، فانها تأمر مرافق عشتار العائدة ، والتي حققت قيامتها ۞

أما ما يخص دموزي حبیب صباها

فاغسله بالماء الصافي وادهنه بالزيت الحلو

البسه الرداء الاحمر ، ودعه يعزف على مزماره اللازوردي

ودع الفواني يعدن الى طبيعتهن (٤٢) .

في النص هاهنا ، نواجه امرين يمثلان أحد مفاتيح عقيدة الجنس في
الذهنية العربية الاسطورية . الاول يتجسد بـ « الزيت الحلو » ، والثاني
بـ « عودة الفواني الى طبيعتهن » . فعودة وقيامه وحضور دموزي
وعشتار يعني حلول الخصب ثانية . وهذا يعني ممارسة الجنس ، ومن ثم
تحقيق الغايات الكبرى من الكون . أما ممارسة الجنس فتقتضي انتاج
المادة المنوية الخلاقة وايداعها في رحم الكون . وهذا من شأنه أن يولد
معطيات وشروط « زواج مقدس » جديد ، يكون فارسه العريس الذي انقذ
من اخطبوط العالم السفلي ، عالم العقم والقحط . واذا ما حدث ذلك ، فانه
يكون بفعل الماء « الصافي » و « الزيت الحلو » . اذ ان هذين هما « اكسير
الحياة » . فهما ينطويان على مقومات تحقيق « عودة » و « قيامة » عشتار
ودموزي . بل بتعبير أدق ، ذينك العنصران يرتدان الى عنصر واحد ، هو
تلك المادة المنوية الخلاقة .

ومن المعروف أن « الماء المقدس » و « الزيت الحلو » استمرا يعلان
فعلهما « الإسراي الإخصابي » في العقائد الدينية اللاحقة ، اليهودية والمسيحية
والاسلام . بل ان « الزيت الحلو » برز في الذهنية الاسطورية

(٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

العربي بمشابهته « المنى » ، الذي تنبثق الحياة . وحتى اذا ظهر بصفته رمزاً « للمنى » ، فان الرمز هنا لا ينفصل عن الرموز .

اما الامر الآخر الذي نواجهه في النص الاخير ، وهو « عودة الغواني الى طبيعتهن » ، فيتصل بذلك الامر الاول اتصالاً وثيقاً . فهذه الدعوة تعني الحث على ممارسة الجنس ، بعد حرمان طويل ارغمن عليه بسبب العقم الذي اجتاحهن واجتاح كل وسائل العيش والخصب . ان دعوتهن الى الجنس يمثل رداً على مرحلة العقم والقحط ، وعودة الى الحياة الثرة الفنية . ومن ثم ، فان ذلك يعتبر دعوة صراحاً لانتاج الجنس ، المنى ، الزيت الحلو .

ولعلنا نستطيع القول بأن انقطاع « الغواني عن طبيعتهن » يرمز الى المرحلة التي لا تحمل المراه فيها ، سواء كانت اثناء الطمث او ما قبله وما بعده . ولكن تلك المرحلة وان كانت تجسيدا للتوقف عن الاخصاب والخلق ، فانها تظل تمثل تمهيداً للفعل الاخصابي الخلاق وتحفيزاً عليه . وقد يبدو ان في هذه الوضعية اصولاً اولى لفكرة التحريم الجنسي، التي اخذت بها جملة من العقائد الدينية والاتجاهات الفكرية اللاحقة . اذ ان تحريم الجنس اثناء الطمث هو ، من وجهه مقابل ، احترام له وحث عليه ، في وقت واحد .

ان عشتار التي تجسد الحب ، الخصب ، الجنس ، والتي تعود الى عالم الحب والخصب والجنس بعد غيبة طويلة مأساوية ، تعاود عملها الخلاق على نحو يعيد للكون رواءه وحيويته . وهذا ما جعل منها محور الفعل الجنسي ضمن دورات كونية (زراعية) ، ومع كل مظاهر الكون الطبيعية والنباتية والحيوانية والانسانية ، وربما يصح ، هنا ، النظر اليها بمشابهتها سيدة « البغايا المقدسات » اللواتي يقدمن أنفسهن هبات للخصب والحب وحثاً عليها من قبل الطبيعة(٤٣) .

(٤٣) ان انا ، التي تمثل السلف الشرعي لعشتار في الدهنية السومرية - وقد اشرنا في مكان سابق الى التداخل العميق بين هذه الدهنية وبين الاخرى البابلية - ، تقدم ارهاصات كبرى



واذا كانت عشتار كذلك ، فان الجنس الذي يمثلها وتمثله يعتبر ، في
 الآن نفسه ، موزعاً على كل الزوجات والنساء الخصبات ومجسداً فيهن .
 وهذا ما دعا جلجامش الى رفض دعوتها له لممارسة الحب . في هذه اللحظة من
 الموقف ، يتضح عنصر على غاية الاهمية المنهجية بالنسبة الى القضية المطروحة .
 الاهمية هذه تفصح عن نفسها فيما يمكن ان نطلق عليه « عشتار الكلية
 أو الشاملة » . فهي - عشتار - للجميع ، وبالجميع ، وعبر الجميع .
 انها للجميع أما وزوجة ، بل هي لهم زوجة ، بالدرجة الاولى ، وعشيقة
 حبيبة ، بالدرجة القصوى . وهي ، بهذا ، بهم . ذلك لان وجودها ، وهو
 المرتهن به وجود الآخرين (الرجال) ، أصبح مرتهنا بوجودهم . وكذا الامر



لطقس « الزواج المقدس » البابلي ، والعربي عموماً . تقدم ، كمثال على ذلك ، مقطعا من
 قصيدة تشدها انا . وهذا المقطع ، الذي لم ينشر بعد ويوجد في المتحف البريطاني ، هو «أقرب
 في مضمونه ومزاجه الى السفر التوراتي» . (انظر ذلك في : صموئيل نوح كريم - طقس الزواج
 المقدس ونشيد الانشاد ، مجلة : آفاق عربية ، تشرين الاول ١٩٧٩ ، ص ٧٢) .

« لقد جاء بي اليها ، جاء بي اليها .

أخي جاء بي الى الخميطة

دموزي جاء بي الى الخميطة

بين الاشجار المنتصبة تمشيت (أ) معه ،

وقرب أشجارها الممتدة وقفت معه ،

عند شجرة تفاح انحنيت كما هو مناسب .

في حضرة أخي الذي جاء وهو ينشد ،

في حضرة السيد دموزي الذي جاء نحوي ،

الذي من ... الطرفاء جاء نحوي

الذي من ... عزوق التمر جاء نحوي ،

سكبت من رحمي زروعا

في حضرة وضعت زروعا ، في حضرة سكبت زروعا

في حضرة وضعت حبوبا ، في حضرة سكبت حبوبا » .

فيما يتصل بالوجه الآخر من وجود عشتار . انها توجد عبر الجميع ، فتتجلى فيهم ، مفصحة عن شخصها عبر شخصوصهم . وهذا ما يعود بنا ، ثانية ، الى التصور القائم على انها تتمثل بكل النساء والزوجات الخصبات .

لهذا وذاك وذلك من الاعتبارات المتمثلة بعشتار ، وجد جلجامش نفسه مدفوعاً باتجاه رفض دعوتها المقدسة « المشبوهة » اياه لممارسة الحب والجنس ، مشبعين ايما اشباع . فلقد شعر جلجامش - وكان قد حقق مع صديقه انكيديو انتصاره الكبير على العفريت ، « خمبابا » - ان في ذلك انتقاصاً لقيمتها الكونية البطولية من قبل عشتار « الفادرة » ، تلك التي لم تبق على حبيب لها أو عشيق :

ولما ان لبس جلجامش تاجه

رفعت « عشتار » الجليلة عينيها ورمقت جمال جلجامش (ونادته) :

« تعال يا جلجامش وكن عريسي

وهبني ثمرتك أتمتع بها

كن زوجي واكون زوجك

وهنا ، كانت المفاجأة ، وكان الهجوم الصاعق . فلقد فتح ... جلجامش

فاه وأجاب عشتار الجليلة وقال :

« ولكن ماذا علي ان اعطيك ان تزوجتك

أحتاجين الى السمن (الزيت) والكساء لجسدك ؟

.....

أي خير سأناله لو تزوجتك ؟

أنت ! ما أنت الا الموقد الذي تخمد ناره في البرد ؟ ..

أي من عشاقك من بقيت على حبه أبدا ؟

وأي من رعائك من رضيت عنه دائماً ؟

تعالى اقص عليك (مآسى) عشاقك :
من أجل « تموز » ، حبيب صباح
قد قضيت بالبكاء سنة بعد سنة
لقد احببت طير الشقراق المرقش
ولكنك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه
وها هو الآن حاط في البساتين يصرخ نادباً : « جناحي ، جناحي »

....

واحببت راعي القطيع ، الذي لم ينقطع يقدم لك اكياس الخبز
وينحر الجداء لك كل يوم
ولكنك ضربته بعصاك ومسخته ذئبا
وصار يطارده الآن الفه من حماة القطيع ، وكلابه تعض ساقيه
ثم احببت « ايشولونو » ، بستاني ابيك
الذي كان يحمل اليك السلال الملى بالثمر بلا انقطاع
وجعل مائدتك عامرة بالوفير من الطعام كل يوم
(ولكنك) رفعت اليه عينيك فراودته وقلت له :
تعال الي يا حبيبي « ايشولونو » ودعنا ندق متعة رجولتك
مد يدك والمس مغائن جسمنا
فقال لك « ايشولونو » :
ماذا تبغين مني ؟

....

فاذا ما احببتني فستجعلين مصري مثل هؤلاء (٤٤) » .

(٤٤) طه باقر : ملحمة تلكامش - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٦٠ - ٦٣ .

في هذا النص ، تتضح أبعاد تصور الجنس ، كما تجسده عشتار
ببصفتها أحد أوجه «الذهنية العربية الاسطورية» . انها ابعاد تتمثل بتعميم
الخواص وتخصيص العام . نعني بذلك ان في شخص عشتار تمثل
الخصب كلاً وجزءاً . ومن هنا ، فهي الهة الخصب والجنس . وقد مرت ،
في النص المذكور ، مواقع يجري الحديث فيها عن « العريس » و « الزواج ؛
« والتمتع بشهوة جلجامش » و « الزيت » والدعوة الى « تذوق متعة الرجولة »
و « لمس مفاتن الجسم » . ان في ذلك كله ما يعمق رؤيتنا لبدئية الجنس وكونيته ،
ولاعتباره الناظم الاشمل والاعمق في الكون .

وجدير بالملاحظة ما جاء في نص يصف احد احتفالات الزواج . فقد
ورد فيه ما يلي :

« عندما يقام الزواج ،

يقودون عشتار الى بيت والد زوجها ،

ليكون هناك فرح طوال تسعة ايام .

وهم يدعون عشتار عشارا(٤٥) » .

ويعلق يوسف الحوراني على ذلك ، اذ يشير الى اننا نكتشف في ذلك
النص « ان عشتار ذاتها عندما تدخل المخدع الزوجي يتغير اسمها الى (عشارا)
اي الى الهة اخرى يكون اختصاصها في المخدع(٤٦) » ذلك التفسير للمسألة
يضعنا امام لفظي « التعشير - والمعشرة » .

ويصف الاول الحيوانات التي تحمل بعد السفاد ، بينما يعني الثاني
« البقرة الحامل .. التي حملت برعاية (عشارا) (٤٧) » .

٤٥) يوسف الحوراني : البنية الذهنية الحضارية... - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٦٣ .

٤٦) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

٤٧) نفس المرجع والمعطيات السابقة .

ان ذلك يكشف لنا ، بمزيد من التكثيف ، العلاقة الحضارية (الحضرية) ،
المسيسة بين الجنس والزراعة ، وحتى البقر ، بل لنقل ، البقر بالدرجة
الاولى تحمل وتلد برعاية عشتار . ذلك ان النشاط الزراعي يعتمد - في
حالات جمة - على البقر ، الصبور ، المنتج والزاهر هو نفسه بالعطاء (من
لحم وحليب وجلد وشعر وجبر وتدفة وشوي - استخدام الزيل
المجفف - الخ . . .) .

ان ذلك يظهر مدى الاهمية الكونية الكبرى للدور الذي مارسه عشتار في
الذهنية العربية القديمة بصورة عامة . وهذا ما اشار اليه جيمس فريزر
ليس على صعيد هذه الذهنية فحسب ، بل فيما يتصل بالعالم القديم عموماً ،
بما في ذلك تلك التي تتصل بالوضع الاغريقية (٤٨) .

وقد اورد جيمس فريزر وثيقة كانت مودعة في المكتبة الملكية في نينوى ،
يتحدث فيها سرجون ، الملك الاكادي عن أصله . في هذه الوثيقة ، التي شكلت
جزءاً من كتابات نسخت في القرن الثامن ق.م ، يبرز الحديث عن عشتار
بمثابتها الالهة التي تمنح الصلاحية الشرعية للحكم :

انا (سرجون) ، الملك القوي ، ملك اكاد
كانت امي سيدة متواضعة ، اما ابي فلا علم لي به
ولكن عمي كان يسكن الجبال
ومدينتي هي (ازوريبانو) التي تقع على شاطئ الفرات
وقد حملتني امي المتواضعة وولدتني سراً
ثم وضعتني في سلة من الاسل واحكمت اغلاقها بالقار
وطرحتني في النهر الذي لم تفرقني مياهه

(٤٨) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم - الجزء الاول ، ١٩٧٢ مصر ، ص ١٢٢ -

ثم حملني التيار الى السقاء (اكي) فحملني معه
(اكي) السقاء كفلني كما يكفل ابنه
(اكي) السقاء عينني بستانياً له
وبينما كنت اعمل بستانيا ، احببني الالهة عشتروت
ولمدة اربع سنوات حكمت المملكة
وحكمت الشعوب ذات الرؤوس السوداء واخضعتها(٤٩)

على صعيد مسألتنا ، نواجه ثلاث فكر مركزية . الاولى تتمثل بالاهمية التي تتمتع بها عشتار في حسم المواقف . ان حبها لسرجون كان بمثابة نقطة الانطلاق له . لقد تحول من بستاني الى ملك الالهة ، يحكم الشعوب ذات الرؤوس السوداء ويخضعها . ان « الحب » ، هنا ، يعني القدرة الكونية على الفعل من الموقع الاعمق والاقوى . في هذه النقطة تتشابك المواقع الجنسية بالمواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية على نحو ربما يؤدي بنا الى ما سيتبلور لاحقاً تحت حد « الحق الالهي المقدس » في الحكم السياسي .

الفكرة الثانية تتضح بصورة « الماء » و « النهر الجاري » و « السقا » و « البستاني » . فهنا نجد أنفسنا أمام التصور الحيوي للماء ، الذي ينظر اليه يصفته أس الحياة ، او كما سيقال لاحقاً : « وخلقنا من الماء كل شيء حي » . فليس من قبيل الانشائية ان نواجه عشتروت ، في هذا السياق ، مقترنة بالماء والنهر والسقاية والبستنة . ان « محرقة » النظر تزداد هنا كثافة ووضوحاً باتجاه الوحدة بين البيولوجيا (الجنس) والسياسة والاقتصاد ، ولكن من موقع ميسس منضبط بضوابط حضارة المدينة الزراعية المتبلورة في الاطار المشاعي القروي .

أما الفكرة الثالثة فتعلن عن نفسها في الاسطورة المتواترة المعقدة حول الطفل اللقيط ، ووضعه في سلة او صندوق يرمى به في النهر ، ليلتقط.

(٤٩) جيمس فريزر : الفولكلور في العهد القديم - الجزء الثاني ، ١٩٧٤ معر ، ص ٨ .

من أحدهم ، ويكون له (الطفل) شأن كبير . هذه الفكرة نواجه فيها هنا ، عنصر الأب ، الذي نفتقده في فكر أخرى مماثلة (فكرة عيسى بن مريم ، مثلاً ، ومن قبله أوزيريس) . ولعلنا نتبين في تلك الفكرة تصور « المخلص المنتظر » ، الذي تناط به مهمة تحقيق خلاص البشرية ، ولكن عبر الحصول على بركة الهة الخصب أو الكون أو الحياة ، وغير ذلك مما يدخل في هذه الدائرة .

ومن الطريف الدال أن « انكيدو » ، غريم وصديق جلجامش والإنسي الوحشي في الملحمة المسماة باسم هذا الأخير ، يكتسب شخصيته الحضارية (الحضارية المدنية الزراعية) ، عبر ممارسة الجنس مع إحدى « البغايا المقدسات » ، أي إحدى النساء اللواتي تتجسد وتتجلى فيهن سيدة الخصوبة عشتار . فتلك البغي تكلف بترويضه ، وبجعله كائناً يأكل الخبز ويحب ، كما يصنع الخبز وبمنع الحب . إن الصياد ، الذي أحس بخطر انكيدو المتوحش في البرية ، يسأل أباه النصيحة . فيسمع منه ما يلي :

.. أنبيء جلجامش عن بأس هذا الرجل

وليعطك بغياً تصحبها معك

ودعها تغلبه وتروضه

...

دعها تخلع ثيابها وتكشف عن مفاتن جسمها

فاذا ما رآها فانه سينجذب اليها

وعندئذ ستنكره حيواناته التي شبت معه في البرية »

...

فان البغي رآته ، رات الرجل الوحش

...

(فأسر اليها الصياد) : هذا هو يابغي فاكشفي عن نهديك

فاكشفي عن عورتك لكي يتمتع بمفاتن جسمك

لا تحجمي ، بل راوديه وابعثي فيه الهيام

...

علمي الوحش الغر فن (وظيفة) المرأة

...

نضت ثيابها فوق وقع عليها

...

وبعد أن قضى وطره منها

...

وجه وجهه الى الفه من حيوان البر

فما ان رأت الظباء « انكيدو » حتى ولت عنه هاربة

...

لقد خذلته ركبته لما اراد اللحاق بحيواناته

أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل

ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم « (٥٠) » .

إن الأمر ، كما يتضح من النص الاسطوري ، لا يقتصر على تحول انكيدو

من « متوحش » الى « فطن واسع الحس والفهم » . بل انه يبلغ مدى أوسع

من ذلك ، وفق منظور واعتبارات الذهنية الاسطورية المعنية هنا . فأنكيدو

رجع وقعد عند قدمي البغي

وصار يطيل النظر الى وجهها ولما كلمته أصاخ بالسمع اليها

كلمت البغي « انكيدو » وقالت له :

« انك حكيم يا أنكيدو ، وأنت مثل اله

« . . . »

(٥٠) طه باقر : ملحمة كلكامش : نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤١ - ٤٣ .

فأجاب « انكيدو » البغي وقال لها :

هلمي أيتها البغي ، خذيني الى « البيت » المشرق المقدس ،

مسكن آنو وعشتار(٥١)

ان الجنس ، كما يفهم ضمن ذلك السياق ، يمثل نقطة التحول العظمى من « التوحش » الى « التحضر » ، ومن ثم من التوحش الى « الحكمة » و « التمثل بالالوهية » ، ان لم يكن « الالوهية » نفسها .

ولنلاحظ ، هنا ، ان « التحضر » عبر الجنس ، لا يعني البقاء بحدوده البيولوجية الخالصة . مثل هذا التصور لـ « الجنس » فقد مقومات وجوده في الذهنية العربية القديمة - المشاعية القروية - . فحل محله تصور أكثر تعقيداً وتركيباً . لقد غدا جنساً حضرياً (حضارياً) ، تتقاطع فيه الاتجاهات الجديدة المتمثلة بتطور مرموق - بحدود العصر آنذاك - على الصعيد الزراعي التقني ، الذي أسهم في تكوين وعي التمايز ، أي - بمعنى ما - خلق فسحة متميزة بين الطبيعة والانسان . ولا يغربن عن بالنا في هذا السياق ، ما كان لنشوء « فضل القيمة » ونتائجها الاقتصادية والاجتماعية من دور خاص في بلورة وعي التمايز ذلك ، ومن ثم وعي التناقض في اوساط المالكين قانونياً (وواقعياً من خلال امتلاك الثمرة) ، والحائزين واقعياً .

ولعلنا نتبين في وضعية انكيدو « المتحضر والمؤنس » ، أي انكيدو بعد عملية « ترويضه » الحضاري ، امرين اثنين يلقيان ضوءاً على ما نحن في صدد البحث فيه . الامر الاول يتمثل في عزوف الطباء عن انكيدو وابتعادهم عنه . **فهنا** يأخذ عنصر الافتراق في البروز بين الحيوان (الطبيعة الحيوانية) من طرف ، وبين الانسان (الطبيعة الانسانية المسيّسة) من طرف آخر . فلقد خلق هذا الانسان مجتمعاً خاصاً به ، وان ظل يرى في هذا الاخير **ملحقاً من ملاحق الكون الالهي الكلي** . هذا مع الاشارة

(٥١) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

الى أن ذلك قد اقترن ، كما أوضحنا أكثر من مرة ، بعملية الانتقال من « الانوثة - مرحلة الامومة » الى « الذكورة - مرحلة الأبوة » .

الأمر الثاني يتجلى بتخذيّل « ركبتي » انكيدو له عن الملحق بالحيوانات ، رفاقه وإلفه السابقين في العيش الطبيعي المباشر . وقد حدث ذلك بعد أن كان ما كان من شأنه مع « البغي المقدسة » . لقد خر انكيدو صريعاً أمام قدمي المرأة المروضة ، أمام عشتار في هيئة تلك الأخيرة . لقد

أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من

قبل

وذلك بعد أن

. . لبث انكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال (٥٢)

واذ ذاك ، حدثت العملية الكبرى : حقق انكيدو الشخصية الإنسانية الحضارية (الحضارية) المتوازنة . فلقد كان لفقدانه قوته « الحيوانية » الكبرى ثمن أدته له البغي . أنه صار « فطناً واسع الحس والفهم » ، ولكن دونما اهدار كامل لقواه الجسدية . وهنا كمن التوازن الجديد في القوى العقلية والآخرى الجسدية . لقد أصبح فاعلاً ، ويمتلك « ذاكرة » يسجل بها تاريخه وتاريخ الكون ، كما يوظفها في حقل امتلاك واقعته وتغييره ، وأن بصور اسطورية . بل لنقل ، هنا ، أن ذلك الانسان تحول الى أداة فاعلة ، بحد ما ، في أيدي التاريخ منذ ذلك الحين .

ولكن تلك الصورة المستجدة ستجد تعميقاً لها ، حيثما ينخرط انكيدو في عالم الحضارة الزراعية . فيتعرف الى جلجامش ، ملك أور وقاهر النساء ممثلن بعشتار (وبمرحلة الامومة عموماً) .

ولا بد من أن نلمع الى أن تصور « التوازن » ذلك ينطوي على تعبير غني بالدلالة على تصور « النظام » و « الانضباط » الذي ينيط تحقيقه بالملك الاله ، بعد أن يكون العالم قد خلف وراءه عالم الفوضى والسديمية

(٥٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٣ .

والظلام ، وهذا يعني أننا نتبين ، هنا ، تصوراً ذهنياً رفيع الأهمية في مجمل الذهنية العربية القديمة . ذلك لأنه يغطي ، ذهنياً ، المرحلة التي تتمثل بالمجتمع الجديد ، ذي العلاقات المشاعية القروية .



لقد اخذ ذلك التوازن في الظهور والبروز يداً بيد مع « أكل الخبز » - مادة الحياة المرتبطة مباشرة بالنشاط الزراعي - ومع « مسح الجسد بالزيت » ، أي بالمادة المقترنة بالزراعة و « القداسة » ، ومع « لبس اللباس » ، الذي يمثل استجابة ضرورية للعلاقة بين البيئة والانسان المتميز نسبياً عن الحيوان . وأخيراً ، ان ذلك كله يؤدي الى « العريس » ، ذلك الكائن الذي يمثل اكثر الاشكال الكونية تقدماً وعمقاً وفق الذهنية الاسطورية الجنسية (العربية القديمة وغير العربية) .

لنقرأ الاشطر الاخرى التالية من الاسطورة نفسها ، لتبين تلك الأبعاد والآفاق المشار اليها :

« كل الخبز يا انكيدو ، فانه مادة الحياة

...

فأكل انكيدو من الخبز حتى شبع

...

ومسح جسده المشعر بالزيت

وصار انساناً فلبس اللباس وصار كالعريس(٥٣)

ان تصورات « الخبز » و « الزيت » و « اللباس » سوف تمثل ، في مراحل لاحقة من التطور الاسطوري والديني ، دعائم رئيسية في العقائد الدينية ، وفي وجهها الطقوسي بصورة اكثر تخصيصاً . هذا

(٥٣) طه بافر : ملحمة كلكاش - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٩

يصح على اليهودية ، كما يصح على المسيحية والاسلام والاتجاهات والفروع المنطلقة من تلك الاديان .

بعد ذلك الذي اتينا عليه ، لعلنا نقول انه يجعلنا نرجح الرأي بأن تصورات « الجنس المقدس » في ما بين النهرين (وفي المناطق العربية الاخرى مع تغير المصطلحات والتسميات) هي تصورات عشتارية دموزية ، في آن واحد . ولكن دونما وقوع في الاوهام ، لا سبيل الى غض النظر عن الحقيقة التاريخية التالية ، تلك التي اتبنا على ذكرها هنا وهناك في الصفحات السابقة . انها انتصار الرجولة (مرحلة الأبوة) على الانوثة (مرحلة الامومة) تعبيراً عن استتباب الهيمنة العمامة لعلاقات اجتماعية انتاجية من طراز جديد ، هو المشاعية القروية .

ان تلك الحقيقة تعني بالنسبة الينا ، في هذا السياق ، تحولاً عميقاً في الترسانة الالهية ، من حيث الادوار التي مورست والدلالات الوظيفية التي جرت تأديتها .

ان «عشتار» وان برزت كونية وفاعلة ، فانها ، رغم ذلك ، ظلت تمارس فاعليتها ضمن غاية محددة تمثلت بالتمكين لخلاص حبيبتها دموزي . أما هذا فهو ذلك الذي ينتظر الكون « رجعته » و « قيامته » و « بعثه » لكي يخلصه من آثام البؤس (العقم) الذي حل به طوال « الزمن الصعب » ، زمن القحط والقلّة والكفاف . هاهنا ، تبرز عشتار بمشابقتها قناة من الاقنية الكونية العظمى ، التي تقود الى التمكين لخلاص « الاله الميت » ، « الاله المقتول » ، « الاله الشهيد » . واذا كان الامر كذلك ، فاننا نغدو مخولين بالتحدث عن فعاليات وظيفية تناط بمجموع الاقنية (الآلهة) وباتجاه الغاية العظمى التي تبرز الها اعظم يتصدر كل الآلهة . ان تصور « النظام » ، الكامن وراء تلك الوضعية ، هو تصور حضاري (حضري) مديني أصبحت فيه النساء خاضعات للرجال اقتصادياً وجنسياً ، كما أصبح فيه الشطر الاعظم من الرجال خاضعاً للشطر الاصغر من الرجال اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وذهنياً (ايدولوجيا) . هذه

اللوحة المتعددة الألوان هي الوضعية التي غدت سائدة في « مجتمع دموزي » وليس في « مجتمع عشتاري » مزعوم .

ولعلنا نتبين أحد الأوجه الهامة للتدليل على ذلك قائماً في الرباط الترائي ، الذي يجمع ، بصورة ما محددة ، بين عشتار من طرف والمسيحية « في أسبوع الآلام » و « عاشوراء » كل سنة من طرف آخر . ان ذلك الرباط القائم بين الطرفين لا يعبر عن اشتراكهما بـ « موسم الاحزان » فقط ، كما يتضح من اشارة يقدمها يوسف الحوراني بخصوص ذلك (٥٤) . ان المسألة ذات بعد أكثر أهمية على الصعيد الموضوعي التاريخي . فنحن نستنبط من ذلك الرباط ميل التحول من « عشتار » الإنثى بصفاتها تعبيراً عن سيادة مرحلة الأمومة الى « يسوع المخلص » و « الامام المنتظر » بمشابهتهما فتوجباً لمرحلة سيادة مرحلة الأبوة .

ولا ينبغي أن تفوتنا الاشارة الى أن مرحلة الأبوة ، التي جسدت الوجه الاجتماعي للتطور الاقتصادي الطبقي في صيغة المشاعات القبروية ، كانت ، في الوقت نفسه ايذاناً بانفتاح عصر الكتابة والتدوين . أما هذا العصر فقد عنى - بدوره وفي حال النظر اليه موازياً للتحول الذهني الاسطوري العربي القديم - انبلاج الذهنية الاسطورية العربية القديمة نفسها باعتبارها التجسيد التطبيقي لذلك العصر . ومن هنا ، فنحن اذا تأرخ ، في هذا العمل ، لتلك الذهنية من موقع البحث عن الارهاصات الاولى للفكر العربي ، ندرك أن ذلك يعني التأريخ لاساطير العالم قبل التكون وبعده ، أي للاساطير التي صنعها ذهن الرجالي القديم ، سواء في المعبد أم خارجه .

تلك الوضعية نواجهها - وقد واجهنا سابقاً أوجهها منها - بصيغة كونية كلية لدى أهل وادي النيل . فقد اشرنا الى أن آتوم « خلق »

(٥) انظر : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٤٧

العالم ، أي كونه من خلال فعل ذاتي ، انجزه هو نفسه ، ويتمثل بعملية استمنائه . وهنا ، ثانية ، يبرز « النبي » بمثابة مبدأ التكوين والحيوية والخصب . انه المادة الحيوية الخلاقة ، التي يقابلها العقم المنوي ، الجنسي ، ويناقضها وينقضها ، دونما غياب كامل لـ « المساومة » . فهذا العقم يتجسد بالقوى العمياء العاصفة ، تلك التي تظهر قبل « التكوين » ، وبعده ، في سياق الدورة الكونية من الخصب الى العقم .

ومما هو جدير بالتأمل ان تكون تلك الذهنية ، ذهنية الإخصاب عبر الجنس ، قد تغفلت في الحياة الفنية والسيكولوجية والايديولوجية السياسية لجموع الناس في وادي النيل (وباقي بلدان العالم العربي القديم) ، من ذلك ، مثلاً ، القصة الاسطورية التي تدور حول الصراع بين « حورس وست » على حكم مصر . ويقول ردولف أنتس ، بصدد البحث فيها وبمثيلاتها ، بأنها « انشئت من غير شك للتسلية » (٥٥) . فوجه الأهمية في ذلك ، اذن ، يكمن في أن هذه القصة وضعت للتسلية ، بحيث ان تأثيرها يمكن ان يكون أكثر شمولاً وعمقاً في الحياة العامة لمعظم الطبقات والفئات الاجتماعية . أما ما يهمنا من ذلك فهو الإشارة الى أنه ، في أتون الصراع بين حورس وست ، يحاول هذا الأخير التغلب على حورس ، وذلك بلجوئه الى استخدام سلاح ماضٍ خطير على هذا الصعيد . ذلك هو « مهاجمته جنسياً ، اذ ان ذلك خليق ان يجعل حورس محتقراً لدى الآلهة جميعاً (٥٦) » . فالهجوم على حورس وانهاؤه جنسياً ، أي تدمير رجولته الجنسية ، يجعل منه كائناً عاجزاً ضائعاً ، منفوس القدرة على الفعل ، أي الإخصاب الكوني الجنسي الخلاق .

ولعل نقطة أخرى من القصة المذكورة تزيد احاطتنا عمقاً بالدلالة الجنسية المبدئية التي تنطوي عليها . فإثناء انعقاد المحكمة الالهية للبت في أمر الصراع بين حورس وست ، يشتم أحد الأرباب الصغار - وكان عضو المحكمة - الاله

(٥٥) ردولف أنتس : الاساطير في مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٢ .

(٥٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٦٤ .

الكبير رع حراختي ، فينزعج هذا و « يستلقي على ظهره في خيمته معتزلاً مثل اخيليس ، فكان ان دخلت ابنته حتحور عليه فكشفت عن جمالها العاري العيينيه ، فأضحكته هذه الحركة(٥٧) » .

ان ذلك الموقف مفهوم بذاته ، وفقاً للبنية الداخلية للذهنية العربية القديمة ذات الاساس الاجتماعي المشاعي القروي . اذ ان الملك الالهي ، او الاله الحاكم هو ، بمقتضى ذلك ، القوة الكونية التي تتلخص بالخصب والاحصاب الجنسيين (الزراعيين) . فاتوم ، الذي يتحدد ذاتياً من خلال فعله الذاتي ، الاستمنا ، يطبع ، بفعله هذا ، حركة تكوين العالم . أي ان الفعل الجنسي - الزراعي (الميسس) يمثل ، هنا ، مبتدى ومنتهى الوجود .
والصورة تلك تكتسب بعدها الواقعي السياسي في كيفية تحديد العلاقة بين الملك الالهي والشعب .

ففي تعاليم سيهيتيري ، كان يقال بأن الملك « يبعث الخضرة في البلاد . أكثر مما يبعثها النيل وهو النهر الاغنى بالمياه(٥٨) » . أما ديسودور الصقلي فيقول ، في معرض حديثه عن المصريين ، بأن « الملوك في مفهوم هؤلاء قد اخترعوا كل ما هو ضروري بالنسبة الى الحياة(٥٩) » .

هاهنا ، نتبين ، بصورة صارخة ، وجود علاقة حيوية جنسية بين الاله الحاكم من طرف وبين شعبه من طرف آخر . فالخصب الطبيعي **الكلي** والإنسال **الجنسي الخاص** والوفرة **المعاشية** الزراعية ، ان ذلك كله يمثل أمراً واحداً منصهراً في شخص ذلك الاله الحاكم ، وبعداً واحداً من ابعاده .

ليس في ذلك ما يثير الدهشة أو الاستغراب . ذلك ان وجود « النيل » ، على ما كان عليه ، هو الذي كمن وراء تصور الاله الملك . فمصر هي ، بحق ،

(٥٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٥٨) يون بانو : التكوين الاجتماعي الآسيوي . . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٤٨

(٥٩) يون بانو : نفس المرجع والمعطيات السابقة .

« هبة النيل » ، كما كان الاغريق يقولون (٦٠) . من هنا ، كان من الطبيعي ان نواجه الموقف مجسداً بالعلاقة العميقة بين الاطراف الثلاثة ، البيولوجيا (الجنس) والزراعة والسياسة .

لقد ظهر الجنس على انه التجلي الاكثر تعبيراً عن السكون الخلاق . وظهر ذلك بأشكال وصور في بعضها ما يوحي بالقسوة والعنف والجلافة . ورغم ذلك ، ظل يعبر عن نظرة اهل وادي النيل الى الجنس . فلقد جاء ان فراعنة مصر كانوا « يمنحون جنودهم اعطياتهم بقدر (اعضاء الاخصاب المذكرة) التي يجمعونها في معاركهم (٦١) » .

هكذا تبرز عملية تعطيل النشاط الجنسي سلاحاً مبدئياً يوجه ضد الاعداء والخصوم . (وقد بقيت هذه العملية قائمة في عصور لاحقة بعد ان عدلت وخففت ، وذلك بصيغة الاخصاء) . ولكي يتسنى لنا ادراك اهمية هذه الوضعية في الذهنية الاسطورية لوادي النيل (ولبقية مناطق العالم العربي القديم) ، نذكر بالنزاع الذي حدث بين حورس وست وتخللته محاولة الاخير مهاجمة حورس جنسياً . هذا من طرف ، أما من طرف آخر وفي سبيل احاطة معمقة بالعلاقة بين الجنس والزراعة والسياسة ، فاننا نشير الى شعيرة جنزية منحدره من حوالي عام ١٥٠٠ ق.م. وقد مثلت « تشخيص المتوفى بما نسميه (البذرة اوزيريس) وتعني الارض المخضلة والبذرة المصبوبة في شكل من صلصال ، وكان نماء البذرة يدل على المولد الاوزيرى الثاني ، وقد عهد هذا المنسك في جنازات الملوك والعامه جميعاً ، وكان يقع في آخر أشهر موسم الفيضان حين تبدأ المياه في الانحسار ، وكان هذا هو نفس

(٦٠) من النداء الدولي الذي القاه مدير عام اليونسكو في ١٩٦٠/٢/٨ في باريس للمساهمة في مشروع انقاذ بلاد النوبة . (ضمن : عبد المنعم ابو بكر - ابو سنبل ومشروعات انقاذه ، مجلة : القاهرة تموز ١٩٦٣ ، ص ١٩) .

(٦١) مفيد رائف العابد : هانيبال - دراسة تاريخية عسكرية ، مجلة : الفكر العسكري ، دمشق ، عدد اول ، السنة السابعة ، ص ١٦٠ .

الشهر الذي كان يحتفل فيه بعد ذلك بألف وخمسمائة عام بعيد قيامة اوزيريس في اقاليم مصر الاثنيين والاربعين اجمعين . وتتركز هذه الشعائر حول العثور على اوزيريس . . ، غير أن اوزيريس قد أصبح الآن يمثل بالبذرة اوزيريس حيث تتردد صيحة الفرح (لقد وجدناه وانا لمسرورون) عالية في نحاء البلاد حيث تختلط مياه النيل بالارض والبذرة في شكل الصلصال ، فان (وجد) اوزيريس حملت البذرة اوزيريس في موكب الى المعبد . . (٦٢) » .

ان ما يلفت النظر في تلك الطقوس يكمن في التركيز على العملية الواحدة . وذات الوجة المتعددة ، عملية الاخصاب والحث عليه . ان البذرة ، واوزيريس والشكل الصلصالي ، ونماء البذرة ، والمولد الاوزيرى ، والفيضان ، وانحسار الفيضان ، وقيامه اوزيريس ، والعتور على اوزيريس ، وصيحة الفرح ، واختلاط مياه النيل بالارض وبالبذرة في شكل الصلصال ، وأخيراً الموكب والمعبد ، ان ذلك كله يمثل التعبير الاثمل والاعمق عن العملية الواحدة تلك ، عملية التحقيق الفعلي لوضعية الجنس الزراعي السياسي ، او وضعية الزراعة الجنسية السياسية ، او وضعية السياسة الجنسية الزراعية .

أما قمة الاحتفالات بـ « بعث » و « قيامة » اوزيريس فتبلغ اوجها ، حسب « اسطورة الوقت » ، الساعة الثانية عشرة ليلاً : « وفي الساعة الثانية عشرة هي آخر ساعات الليل - تفد الجموع لتحية اوزيريس بعد بعثه ، فتدق الطبول وترقص الكهنة ابتهالاً به ، ويبلغ الفرح اشده عند مسح التمثال هذا الاله بالزيت والعطر ، والباسه ثوباً جديداً (٦٣) » .

ان الرقص والابتهاال هما الوجة الاول للاحتفال ببعث اوزيريس والاحتفاء به . أما وجهه الثاني فيبرز بمسحه بالزيت والعطر اولا وبالباسه ثوباً جديداً ثانياً . هنا تظهر الطقوسية الاسطورية بأعلى درجاتها . فمسح التمثال بـ « الزيت »

(٦٢) ردولف آنتس : الاساطير المصرية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٨ - ٥٩ .

(٦٣) سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر - دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٥ .

و « العطر » هو بمثابة تقديس له من حيث هو اله . فلقد نظر الى الزيت على انه تجل من تجليات الاله الاكثر اهمية وحسما ، وهو « المنى » ، « منيه » .

وإذا ما استعدنا تصور الكاهن او الكهنة الذين انيطت بهم مهمة مسح التمثال الالهي والموضوعات المقدسة الاخرى ودهنها بالزيت ، وعرفنا ان كلمة « كاهن » السامية ، التي يقابلها كوهينا بالعبرية ، تمثل اشتقاقا من التعبير السومري « غو - اى - نا » ، أي « حافظ المنى او حارس المنى (٦٤) » ، فاننا سوف نتبين الدلالة الجنسية البدئية لتلك الطقوسية . و « العطر » ، بدوره وفي هذا السياق ، يمثل مادة زراعية مقدسة تضى على من يدهن نفسه بها عبقا الهيا . ذلك انها تجسد تجليا من تجليات الاله الكوني ، اله الخصب الجنسي - الزراعي . وهي ، في ذلك ، تماثل مع الزيت .

اما ان يقوم الكاهن باجراء ذلك بالطقس الالهي الاقصى ، فان هذا من شأنه ان يفتح امامنا كوة على الدلالة السياسية . ذلك ان الكاهن هو الممثل الشرعي للملك الالهي ليس في الشؤون المعبدية العقيدية فقط ، انما كذلك في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . هذا اذا لم يكن الكاهن نفسه هو الملك . فالعملية الطقوسية تلك تنطلق من كون الكاهن (الاعظم) الممثل الشرعي للاله الاعظم ، اوزيريس ، الذي يحقق ، بانبعائه وقيامته ، العدل والنظام والحب ، مجسداً ذلك كله بالخصب الخالق .

وإذا ما سرنا خطوة أخرى الى امام في تقصي مراحل الاحتفالات الطقوسية ببعث الاله وقيامته ، تمثل امامنا طقس « الثوب الجديد » . فهذا الاخير يقدم للاله حلة جديدة له يتمتع بها لنفسه ويمتع بها الكون بكليته . ولا ريب ان في ذلك ، ضمن ما فيه ، تعبيراً رمزياً عن الوضعية الطبيعية التي تحل بالاله اثناء انبعائه ، ويحل بها . فالطبيعة تكتسي رداء قشيباً يثير في النفس

John M. Alegro : The Jacred Mushroom : انظر حول ذلك : (٦٤) and the Gross Abacus-London 1970, P. 83, 84 .

وكذلك فراس سواح الذي عاد الى ذلك المرجع : الابقاع الجنسي في اسطورة الشرق القديم - مجلة (المعرفة) ، دمشق ، تشرين ١٩٧٧ ، ص ٢٥ .

الجلال والعظمة، والاطمئنان الى اليوم والغد على الاقل . هاهنا ، نلاحظ في
الذهنية الاسطورية لوادي النيل (والعالم العربي القديم عموماً) ، ميلا
للاهتمام بـ « الظاهر » ، ولكن بمشابهته تعبيراً عن « المستور » (٦٥) .

ان تلك الرموز الطقوسية الثلاثة (المسح بالزيت ، والمسح بالعطر ، واللباس
باللباس) لم تكن هامة فقط في البواكير الاولى للذهنية العربية الاسطورية ،
في جانبها العملي الطقوسي . لقد حافظت على اهميتها تلك ايضا في العهود
اللاحقة من العالم العربي . فعمل اللباس الكعبة كل عام لباساً ، وتنبيه المصلي
بأن يواجه ربه بأفضل لباس يملكه وبرائحة طيبة ، واستحباب اجترار الزيت
ومسح الاطفال الوليدين به ، واقتراح « العيد » ، ضمن ما يقترن به ،
بـ «لباس العيد» ، لعل ذلك ، وغيره ، يمثل تواصلًا تراثياً لتلك الرموز المفارقة
في القدم . بل نود القول ، أنه من الراجح أن يكون الامر كذلك .

ذلك كله يضعنا ، بوضوح ووجهاً لوجه ، أمام « الوضعية الوظيفية » ، التي
تنطوي عليها الألوهية في الذهنية المعنية هنا . فالحدث الطبيعي ، والانسال

(٦٥) . ضمن هذا الإطار من المسألة ، يندرج مفهوم المدلول الخاص لمثل تلك السلوكات التالية لدى
أهل وادي النيل . فعند هؤلاء « عرفت . . . حلاقة اللدن استجابة لرغبة الذوق القومي في
الحفاظة على الشباب . ولا خفاء معالم الشيب والصلع كانت تلبس شعور مستعارة كأنها
لفتية لم يتجاوزوا العشرين عاماً » . (سعد الخادم : تاريخ الازياء الشعبية في مصر - نفس
المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠) . واذا « نظرنا الى الحالة النفسية التي تسلطت على
الفن الفرعوني ، فحملت الفنانين على الا يسجلوا من مظاهر حياتهم الا ما تمثلت فيه البهجة ،
فان صوروا افراداً جعلوهم في عنفوان شبابهم - الا امثلة ضئيلة من هذا الفن المصري القديم -
اذا نظرنا الى هذه الحالة يخيل الينا كأن لم يكن في تلك الحضارة مسن أو معتل » .
(نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٩) ويصل الباحث الى صيغة معممة على صعيد اللباس
المصري القديم ، فيقول : « والحيوية التي تحاول الازياء الشعبية السيطرة عليها تتضمن
بين معانيها حيوية الطبيعة في غزارة النيث وفيضان الانهر وخصب الاراضي الزراعية وقوة
المحصولات ، هذا الى جانب اكنار الاغنام والثروة الحيوانية بكافة انواعها » . (نفس المرجع
والمعطيات السابقة ، ص ١١) .

الجنسي ، والوفرة الزراعية ، كلها تمثل أمرا واحدا منصهرا في القدرة الخلاقة لهذا الاله الملك ، اي الحاكم السياسي الذي يقف على راس الدولة المدنية . وبهذا ، فهو ذلك الذي يمنح الرجولة ، القدرة على الاخصاب الجنسي بالمعنى الشمولي الكوني الميسس (الحضاري) . وهو ، بذلك ايضا ، في الموقع الذي يخوله أن يصنع الحياة ، لأنه هو نفسه التجسيد للحياة . واذا ما وضعنا هذا الامر في موقعه من التصور البنتيئي (وحدة الوجود) المأتي عليه ، فاننا نواجه المعادلة التي طالما واجهناها في الدهنية العربية المشاعية القروية : الواهب هو الموهوب ، والفاعل هو المفعول .



وعلى الطرف الآخر من وادي النيل : يواجهنا تصور للخصب مغرق في المباشرة الحسية . فلقد سبق أن اتينا على تصور الخلق لدى مجموعة من القبائل السودانية ، خصوصا قبائل الدنكا (٦٦) . ووجدنا ، في سياق ذلك ، أن الاله الاعلى - ويمثل في نفس الوقت الزعيم السياسي - هو ذلك الذي يطلق عليه « صانع الامطار » . كما ظهر لنا انه الى جانب ذلك الاله - الزعيم يوجد « الرئيس المسئول عن الماشية » ، وقوى اخرى بوظائف اخرى .

ان هذه الصورة ، ذات الالوان البسيطة الساذجة الضحلة والتي تفوح منها روائح الوضعية الزراعية والرعية المباشرة ، تنبىء عن نفسها من حيث هي صورة للخصب الخالص ، الذي يمثل ضرورة اولية قصوى بالنسبة الى حياة سكان تلك القبائل . ومن السهل تبين الطابع الجنسي المباشر لتصور

(٦٦) لعله من الضروري أن نشير : ثانية وفي هذا السياق ، الى أن النظر الى السودان عموما والمنطقة الجنوبية منه بصورة خاصة ، ضمن الدائرة العربية القديمة ، لا ينطلق من موقع عرقي ، وانما من اعتبارات اتنية واثنولوجية تاريخية ، على النحو الذي عرضنا له في مواضع سابقة من هذا الكتاب .

الخصب هذا عبر تقصي بعض العادات والتقاليد السائدة في حياة القبائل المعنية .

فالزواج يمثل ، في هذا الاطار ، واجباً جمعياً قليلاً أو عشائرياً .
ولذلك ، فان توسيع نطاقه بين الذكور والاناث أمر تسهم في انجازه العشرة بكاملها ، وبالدرجة الاولى اقارب العروسين . هذا يعني أن هنالك فعلاً تضامنياً للتمكين للخصب (الزواج) في الحياة العامة . بل ان هذه الصورة تفصح عن نفسها بمزيد من الوضوح حالما نتبين أسباب الطلاق وعواقب الزنى لدى الدنكيين . فمن أهم أسباب الطلاق ، عند هؤلاء ، العقم الجنسي لدى أحد الطرفين المتزاوجين . أما أهم عواقب الزنى فانها تقوم على أن يدفع الزاني للزوج غرامة عينية تتراوح بين خمسة وثمانية رؤوس من الماشية (٦٧) .

في تينك المسألتين ، الطلاق والزنى ، تبرز ثلاثة أوجه ، تصب جميعها في تيار تصور الخصب الجنسي . الوجه الاول يتمثل في النظر الى غاية الزواج على أنها الانجاب الجنسي ، بحيث اذا سقط هذا الشرط الرئيسي تحول العيش المشترك الى عملية مجذبة قاحلة . اذن ، الوظيفة الحقيقية للزواج هي الاخصاب الجنسي ، مثله في ذلك مثل الطبيعة . فاذا ما حدث أن أخصبت هذه الأخيرة ، فان ذلك يعني أن التزاوج بين ظواهرها حقق الغاية المثلى المتوخاة منه (٦٨) .

(٦٧) علي محمود اسلام النار : الانثروبولوجيا الاجتماعية ... - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٦٨) تأكيداً لذلك وايضاحاً له ، نشير الى أن الزواج عند النوير لا يعثر قد تم فعلاً وكلية الا بعد انجاب الزوجة طفلاً . وحتى ذلك الحين ، تبقى الزوجة في بيت أهلها ، ويزورها زوجها « ليلاً » . واذا ما أنجب الوليد ، فان الزوج يأخذ زوجته الى كوخ يكون قد أعده لها . أما أهل الزوجة فانهم يرحبون بذلك حتى لو كانت هنالك بقية مستحقة من المهر لدى الزوج . (انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة - ٢٤٩) .

أما الوجه الثاني فينهض على أن الفعل الجنسي ، المتمثل بما ندعوه « زنى » والذي ينطوي على مدلول اخصائي ، يعتبر خطيئة يكفر عنها بما يوازئها ويقابلها مضموناً . وإذا ما اعتبر ذلك الفعل « خطيئة » ، فانما لأنه مورس في غير موضعه . فانتزع ، بذلك ، من اطاره القدسي .

أخيراً ، يبرز الوجه الثالث في طبيعة « الكفارة » ، التي تقابل « الخطيئة » وتتممها وتتجاوزها . هذه « الطبيعة » تنجسد في أحد أهم مظاهر الاخصاب الزراعي ، الماشية . ان الحيوانات الزراعية هي بمثابة ناس زراعيين (فلاحين) . فكما أن الزواج البشري يمثل ضرورة من ضرورات الاستمرار الاخصائي ، كذلك أيضاً التزاوج الحيواني (والنباتي) . والخط المشترك بينهما يتجلى بـ « المني » ، المادة الحيوية المقدسة . هذه الوضعية نتبينها في طقوس « انزال المطر » لدى قبائل الدنكا . فحول « الضريح الخاص بالمطر » ، أي المكان الذي يعتقد أن الروح الخاصة بالمطر تمكث فيه ، تقام تلك الطقوس . وأمام هذا الضريح يوجد عمود خشبي يضع عليه الاهالي قرون الثيران التي يذبحونها قرباناً لروح المطر . أما « صانع المطر » فيجلب اليه ثوران يربطهما في ذلك العمود ، ويرقص الناس حول الضريح الى ان يتبول الثوران . حالئذ يتبرك الناس ببول الثورين اذ يدلكون به اجسادهم . وأخيراً يقتل الثوران ويقدم لحمهما ودمهما(٦٩) .

ان العمود الخشبي يمثل ، هنا ، « القضيب الذكري » المقدس الذي توضع عليه قرون الثورين بعد قتلها والتبرك ببولهما . ولعل هذا يشير الى التضحية بقيمة جنسية على غاية الاهمية بالنسبة الى الوجود الانساني في مجتمع رعوي زراعي . تلك هي الثوران . ذلك ان تقديم هذين الاخيرين اضحية الى « روح المطر » - وهذا أقصى ما يمكن تقديمه في المجتمع المعني - ينطوي على التضرع لاستجلاب المطر ، « الفيث الذي يبدأ ببده الوجود وينتهي هذا بانتهاه » . والمهم في الامر ان ذلك الطقس يتم في جو من العبق.

(٦٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٦٨ .

«الجنسي المرموز اليه» «القضيب» ، و «البول» أو «الزيت» أو «المني» ،
و «الدم» و «اللحم» الموزعين على الناس ، والرقص بايحاءاته الجنسية
وحنه الطبيعة «المطر» على «الولادة» الخ . . .

ولعل وقفة قصيرة عند «البول» و «التدليك» به أمر ذو دلالة
خاصة في النقطة التي نحن بصدد البحث فيها . فالبول، في المنظور المعني
هنا ، هو أولاً ، بمثابة «ماء» ، أي العنصر الحيوي الأكبر ، الذي منه
تنحدر الحياة واليه ترتد ، وهو ، ثانياً ، المادة التي تنطوي على
مضامين ورموز جنسية مباشرة ، تؤدي ، بدورها ، الى قناة «الماء» ،
كما تقود هذه الأخيرة الى تلك . ان نقطة التقاطع والتشابك هنا بين
الجنس والماء تمثل ، في الوقت نفسه ، نقطة انطلاق الى الفعل الزراعي
والرعوي .

والمسألة تتضح أكثر حينما نستعيد دلالة «التدليك» التي يتضمنها
بول الثور . فالتدليك هو التعبير الآخر لـ «الدهن» و «المسح» بالزيت ،
تلك المادة التي تعرفنا اليها من حيث هي مقدسة . وقد استهتت هذه
هي قداسة المادة المنوية «خالقة» الحياة و «المجسدة» لها ، في
آف (٧٠) . اننا نتبين في هذه الوضعية ميلاً جامعاً للاتحاد بالطبيعة

(٧٠) من الطريف الدال أن نشير الى أننا نلاحظ أنه سائد حتى الآن في حياة مجموعات
من الفلاحين والبدو في سورية وغيرها (وخصوصاً لدى النساء ضمن هؤلاء) ، التصور
التالي، وهو أن بول الجمال والثيران من شأنه أن يقوي شعر الرأس والجسم فيها اذا فُلا به
ودلكا . وهذا يعني اطالة الحياة وجعلها أكثر صحة وخصباً . وقد لاحظنا نحن ذلك
مباشرة في مناطق ريفية وبدوية حول حمص وحماء . ويلاحظ «الباحثون وجود عادات
مماثلة عند بعض عرب فلسطين قبل بداية هذا القرن ، منها (عادة بدوية تقوم على
غسل الاطفال ببول الجمال والماعز بفية تقوية أعضائهم . . . وأن تشرب النساء
مما تبقى من ماء شربت منه فرس أصيلة على زعم أنهم سيحملن بهذه الكيفية اولادا أقوى في
عودهم من مهر الفرس نفسها) . ويمكننا ، من جانبنا ، أن نذكر أنه كان من عادات الفلاحين في
الجنوب أن يسقوا المصا ، بالشاهوق من حليب الحمير . . » (خليل أحمد خليل : مضمون
الاسطورة في الفكر العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص (٢) .

« (الزراعية) والتآخي معها . وكما يظهر من ذلك ، فان اللهجة الطوطمية البدائية تبرز فيه على نحو ملحوظ ، ولكن دون أن يكون الوجود الزراعي ، المتميز نسبياً ، غائباً عن الساحة (٧١) . وهذا ما يعبر عن القصور النظري المعرفي وعن التدني في درجة التطور الحضاري التاريخي ، اللذين يلاحظان في تلك التصورات الاسطورية الجنسية الزراعية .

ومما هو جدير بالتمعن ، في اطار تلك التصورات ، طقس دفن « الرئيس المسؤول عن الماشية » . فهذا يدفن في حظيرة الماشية نفسها ، كما ينثر الناس فوق قبره روث الماشية ، اضافة الى صبهم اللبن عليه (٧٢) . وخلال ايام اربعة يمتنعون عن شرب اللبن والاقتراب من البقر (٧٣) . بل أن ايفانز بريتشارد يعلن أن احسن نصيحة تقدم للباحث في قبائل النوير هي : « فتش عن البقرة » بكل ابعادها وجوانبها الاقتصادية والاجتماعية والدينية (الاسطورية) والسيكولوجية .

ان في ذلك ، ولا ريب ، دلالة خاصة على سيادة عقيدة الخصب الجنسي (الزراعي) لدى القبائل « الوثنية » في جنوب السودان . ومن الراجح كثيراً أن هذه العقيدة تعود في تاريخها الى عصور قديمة من حياة السودان . كما تنطوي على قرائن واضحة عن صلاتها العميقة بالتصورات الاسطورية المصرية الخاصة ببناء الكون طبيعة ، وانساناً

(٧١) ذلك الوجود الزراعي ، الذي امتد الى الحياة السودانية بوتائر هي أميل الى الضعف وعدم الاستقرار ، كان من شأنه أن ولد آلهة جديدة ، نباتية زراعية ، بدلا من الآلهة الحيوانية السابقة . وانشأ ، من ثم ، على هذه الطريق ، تصور الفدية الحيوانية « التي يقدمها الانسان الزراعي للارض ، لكي تميدها الارض اليه على شاكلة مواد غذائية من نبات أو حيوان ، أي ظهور نحر اللبائح للمحاصيل الزراعية - ومثاله حتى ايامنا ذبح الخروف السمين أو العجل أو الديك في الموسم أو عند انتهائه » (خليل احمد خليل : نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ - ٢٣) .

(٧٢) علي محمود اسلام الفار: الانثروبولوجيا الاجتماعية - نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٢٠١-٢٠٢ ، (٧٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٢٣١ .

مفرداً وجماعة ، وان كانت هذه الاخيرة اكثر تعقيداً ونضجاً وتقدماً على الصعيد النظري المعرفي . واذا ما أخذنا هذا الموقف في أبعاده العامة وعلاقته ذات الاطراف المتعددة ، فاننا نستطيع القول بأن عقيدة الجنس تلك ، التي واجهناها في السودان ، لم تخرج - في صيغتها العامة - عن دائرة الذهنية العربية الاسطورية القديمة ، بما تنطوي عليه من مثل تلك الاتجاهات العقيدية الجنسية .

ولقد حيكت ، على ذلك الصعيد : قصص وحكايات واساطير متعددة تبرز فيها ، معظم الاحيان ، الوظيفة الذريعية (النفعية) على نحو مباشر وساذج وصارخ . وهذا نتبينه حتى في المناطق (العربية) التي لا تهيمن فيها الزراعة بمثابتها مصدراً اقتصادياً . ففي مدينة مكة ، التي عرفت بأنها واد غير ذي زرع(٧٤) والتي لم يوجد فيها سوى بئر ماء واحد ، هو زمزم ، نشأت قصة حب جنسي مثيرة تحولت الى أحد الاوجه الرئيسية من الذهنية الاسطورية العربية . تلك هي اسطورة « اساف ونائلة » .

يحدثنا الكلبي حول ذلك « عن ابي صالح عن ابن عباس أن إسافاً ونائلة (رجل من جرهم يقال له إساف بن يعلى ، ونائلة بنت زيد من جرهم) وكان يتعشقا في ارض اليمن فأقبلوا حجاجاً ، فدخلوا الكعبة ، فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت ، ففجر بها في البيت ، فمسخا . فأصبحوا فوجدوهما مسخين . [فأخرجوهما] فوضعهما موضعهما . فعبدتهما خزاعة وقريش ، ومن حج البيت بعد من العرب(٧٥) . ويتابع الكلبي ، في مكان آخر ، معللاً ابقاءهما في الكعبة : « لما مسخا حجرتين ، وضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما . فلما طال مكثهما وعبدت الاصنام ، عبداً معها . وكان أحدهما بلصق الكعبة ، والآخر في موضع زمزم . فنقلت قريش

(٧٤) انظر : القرآن - سورة ابراهيم ، آية ٣٦ .

(٧٥) ا. ه. ب. ب. الكلبي : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩ .

الذي كان يلبس الكعبة الى الآخر . فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما (٧٦) » .

وكانت أهميتها العقائدية - الاسطورية - كبيرة ، بحيث ان شخصية كبيرة معروفة ، هي أبو طالب ، كانت تحلف بهما: « فلهما يقول أبو طالب (وهو يحلف بهما ، حين تحالفت قريش على بني هاشم في النبي عليه السلام) :

أحضرت عند البيت رهطي ومعشري وأمسكت من أثوابه بالوصائل ،
وحيث ينسج الأشعرون ركبهم بمفضى السوف من أساف ونائل (٧٧)»

في قصة أساف ونائلة نتبين ، بوضوح وبطريقة مباشرة ، العامل الجنسي الإخصابي ، الذي يكمن وراءها . هذا يظهر عبر امرين اثنين ، يلفعان القصة من أولها الى آخرها . الامر الاول يكمن في الفعل الجنسي نفسه ، ذلك الذي يرفع به ، هنا ، الى مستوى العبادة والتقديس . وهذا امر مفهوم بذاته في اطار وضعية اقتصادية لا تمتلك من مصادر الإخصاب الا القليل النذر . اما ما يقوله الكلبى من ان الحجرين وضعا عند الكعبة ليتعظ بهما الناس ، فهذا ما يجب علينا ، في حقيقة الامر وفي سياق القصة الاصلية ، أن نفهمه على نحو آخر . « فاتعظ الناس » بهما يعني ، هنا ، النظر اليهما كمثال يحتذى ويعبد .

هاهنا ، يصح أن نورد بيت شعر لشاعر عاصر تلك المرحلة ، يتعرض فيه

(٧٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٢٩ .

تروى هذه الاسطورة ، كما يبدو ، بأكثر من صيغة . ولعل أحد أسباب ذلك يكمن في استحوادها على اهتمام مجموعات متعددة كثيرة من أهل الجزيرة العربية . فحسب رواية أخرى ، نجد « ان (هبل) هو انسان فجر بامرأة تدعى نائلة وقت الحج ، فمسخا حجرين . ثم اضيف اليهما حجر يرمز الى الطفل ، فكان تعبيرا عن العائلة (الثالث : الاب ، الام ، الطفل) » . (خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٤٣) .

(٧٧) نفس المصدر والمعطيات السابقة السابقة . ص ٢٩ .

«اساف» وهو بشر بن حازم أو خازم الاسدي ، للتدليل على ما نحن في صدد البحث فيه . يقول هذا الشاعر :

عليه الطير ما يدنون منه مقامات العوارك من اساف (٧٨)

وقد فسر يوسف اليوسف هذا البيت الشعري ، في سياق مناقشته لبحث كتبه عبد العزيز علون ، قائلاً بحق : « الطيور لا تدنو من شيء ما ، أو شخص ما - هو مدار غرض الشاعر - تماماً كما لا يمكن للنساء الحائضات الدنو من اساف . النساء الحائضات محرم عليهن الدنو من الطرف الذكرى في اسطورة الحب . لماذا ؟ لأنه محرم عليهن ممارسة الحب حتى ينظفن (٧٩) » .

والامر الآخر يتصل بنقل الواحد من الحجرين المعبودين الى الآخر . ان الملفت هنا يقوم على أن النقل تم **باتجاه زمزم** ، المصدر **الوحيد** للماء ، وليس باتجاه آخر ، كالكعبة مثلاً . أما المدلول الذي نتبينه هاماً بصورة مبدئية في هذا المعطى فيكمن في أهمية « الماء » . فالماء والجنس صنوان ، يؤدي الواحد منهما الى الآخر ، ويشير اليه ، ضمناً وصراحة . وقصة الحب العتيدة ، يبطلها اساف ونائلة ، يبدو ان لها أساساً تاريخياً واقعياً . إذ أن ما ينقله الكلبى لنا يوحى بذلك ، ويؤيده . وهذا ما يضيف على المسألة أهمية خاصة ، تغني وتعمق الاتجاه الرئيسي ، الذي نعمل على تفصيله في **الذهنية العربية القديمة** . ولكن حتى وان لم يكن لتلك القصة ذلك الأساس التاريخي الواقعي ، فانها لاتفقد شيئاً من أهميتها . بل انها تبقى تمثل أحد الأشكال الجماعية (الطبقة أو الفئوة الطبقة) للذهنية المشار اليها .

ويبدو أن «الجنس» قام ، في المنطقة العربية الجزيرية الاقل خصباً على **الصعيد الجغرافي الزراعي** ، بدور حيوي (حياتي) أولي توزع في اتجاهين .

(٧٨) ا. ه. ب. ب. الكلبى : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً .

(٧٩) يوسف اليوسف : مجلة المعرفة، وعدد الاسطورة (ضمن جريدة البحث، ١٦/٧/١٩٧٨ ، ص ٦) .

الاول تحدد بالانسال في سبيل التعبئة البشرية للوضعية الحربية المعرضة لاحتمالات هجوم الاعداء دائماً . اما الاتجاه الثاني فقد تبلور في تصور للإنسال يهدف الى انجاز التعبئة البشرية للوضعية الاقتصادية تلك المتسعة بالمضحالة وبعدم الاستقرار . ومن هنا ، كانت - ضمن ظاهرات متعددة - ظاهرة تعدد الزوجات والاقبال على التوالد . بل وصل الامر الى درجة ان الرجل كان « يلقي بزوجته بين ذراعي غيره لتنال منه الولد ، وكان هذا يسمى : (نكاح الاستبضاع) (٨٠) » .

ان ذلك يضعنا وجها لوجه أمام الطابع المزدوج الذي ينطوي عليه الإله العربي الجزيري « عشتار » ، الوليد الإلهي لإلهي القمر والشمس ، سين أو سين - المقه أو ود ، واللات . فعشتار هذا يمثل ، كما أشرنا في مكان سابق ، موازياً للإلهة البابلية عشتار . وهو بذلك ، إله الخصب والحب والجنس . أما الوجه الآخر البارز فيه فيتمثل بكونه إله الحرب . فاذا ما علمنا أنه - عشتار - قد مثل ، على هذا الصعيد ، بكونه الزهرة ، فان تفسير الأخذ به يغدو ممكناً . فهو يظهر صباحاً قبل شروق الشمس بثلاث ساعات ، أي في وقت كان يعتمد كإشارة لبدء العمل الحربي . اذ هاهنا يمكن مداهمة الأعداء بصورة تبقي على السرية (أواخر الظلام) ، وتستغل امكانية التحرك القابل للرؤية والضبط (بزوغ الشمس) في آن واحد (٨١) .

على ذلك النحو ، نكتشف أمراً على غاية الطرافة في شخصية « عشتار - الزهرة » . ذلك هو الوحدة العميقة العملية المباشرة بين الحب والحرب ، بين الخصب والعمل من أجل الحفاظ عليه ، بين الجنس وتحقيق مقوماته الاقتصادية . ولعلنا نضيف أن العمل الحربي يمثل ، على هذا الصعيد ،

(٨٠) عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسي للدولة العربية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٤ . ويشير نفس المؤلف (على نفس الصفحة) الى أن « لبيد بن ربيعة نكح خمسمائة امرأة من نساء بني عامر » .

(٨١) قارن ذلك ب: يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٢٣

وجهاً من أوجه القوة البشرية ، مثلها في ذلك مثل العمل الجنسي . مع الإشارة الى أن هذين كليهما ينطلقان من مواقع الحفاظ على الوضعية الاقتصادية القائمة والدفاع عنها .

والذي يثير النظر في ذلك هو ظهور عشتار الهاً ذكراً - وقد رأيناها لدى الاكاديين وغيرهم الهاً مؤنثاً - . ان مثار الاهتمام هنا يكمن في ان « عشتار » العربي الجزيري يمثل وضعية من التطور الحضاري التي تتحدد ، بواحد من وجهيها ، بشخصية حضرية زراعية تتساوى وتتوازي مع الوجه الآخر منها ، وهو العلاقات الرعوية (الاقتصاد الطبيعي) . فكأنما نحن ، في هذه الحالة ، امام مرحلة انتقالية تمثل الجديد عبر المحافظة على القديم القوي .

أما عشتار الاكادية فلم تكن هي التي اضطلعت بمهمة التمثيل الحضري الزراعي . ان « دموزي - تموز » هو الذي فعل ذلك ، دون ان تتاح له امكانية الاطاحة بدور عشتار .

والطريف ان المראה ، التي لم تظهر في ذلك الحقل كقيمة انسانية جديرة بالاعتبار ، ظلت تمثل قيمة جنسية على غاية الاهمية والحساسية والخطورة في الذهنية المعنية هنا . وقد ظهرت هذه القيمة تحت اسم « العرض » الذي يجب ان يسان ويدافع عنه ، في كل الظروف وبكل الاسلحة . ولعل تفسير ذلك هو ان عهد الأمومة ظلت له اصداء وامتدادات في الوضعية الجديدة (الأبوية) أولاً ، وأن عقيدة الخصب ، التي بقيت قائمة بأشكال وصيغ جديدة متميزة - حضرية - ، تقتضي الضرب على وتر الجنس ثانياً . من طرف آخر ، الملاحظ ان الجنس (الانثوي) يفقد قداسته مع نشوء مرحلة الابوة وهيمنتها احياناً وبصور مختلفة . أي ان « الجنس » يفقد هنا ما كان يمتلكه في المرحلة الطوطمية (الأمومية) من قداسة والوهية ، ليحتفظ بوجوده أساساً متوسّطاً وغير مباشر (أي مسيساً) للوجود الاجتماعي الزراعي الحضري الجديد . ومن هنا ، ندرك تلك « المقارنة » التي أتينا عليها بصفتها وضعية تاريخية .

ويذكر الكلبي ان العرب كانت « تسمى بأسماء يعبدونها ... فيها :
(عبد ياليل) و (عبد غنم) ... (٨٢) » . فاذا ما تقصينا مدلول هذه الاسماء ،
أتضح لنا ان هنالك علاقة وثيقة بينها وبين عبادة الجنس ، تلك التي ظلت
قائمة على نحو مفصح عنه ، أحياناً ، حتى نشوء الاسلام ، وعلى نحو مستتر
مشذب (حضاري) فيما بعد ذلك . فلقد تعرفنا الى « ايل » بصفته ابا
« بعل » ، والى هذا الاخير بصفته أحد تجليات ايل ، وعرفنا ان الاسمين
عبرا عن الخصب الجنسي الكوني . واذا ما واجهنا هنا اسم (عبد ياليل) ،
فاننا نكون ، ثانية ، في اطار هذه المسألة . وكذا الامر فيما يتصل بالاسماء
الكثيرة التي برزت في مراحل متعددة من التاريخ العربي ، واكتسبت « مشروعية
دينية منظرية » لدى الاسلام لاحقاً . من هذه الاسماء اسماعيل ، عزرائيل ،
ميكائيل ، جبرائيل الخ ...

ومما يدعم ذلك الموقف « الجنسي » السمات التي كانت « العائلة
الأغنية » لدى « البربر » في المغرب العربي . فهذه العائلة ، بصفاتها جزءاً من
تجمع عائلي « مغني » - هو في أساس الأمر أحد أشكال المشاعة القروية
- ، تحتفظ باستقلال نسبي ازاء دولة المدينة المنضوية تحتها
والمؤلفة من قبيلة أو من عدة قبائل . في تلك العائلة سادت
ظاهرة تعدد الزوجات ، بحيث كانت كثرة الولادات خارقة للعادة . « وما
قيل من ان النساء كن مشاعات بينهم انما هو اسطورة ربما استمدت
وجودها مما كان يتمتع به ملك لقبيلة شرقية الموطن من حق افتراع الأبقار
ليلة عرسهن ، ومن عادة البغاء المقدس ... ذلك ان البدائيين يعتقدون أن
قران الأزواج جسدياً يجب أن يتم حسب طقوس مضبوطة لضمان خصوبة
الأرض والبشر والحيوان (٨٢) » .

هاهنا نواجه جانبين لمسألة واحدة ، هي الاخصاب الجنسي . أما الجانب

(٨٢) : هـ : ب . ب . الكلبي : كتاب الاصنام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٣٠ ،

(٨٣) شارل اندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٨ .

الأول منهما فيتمثل بحق سيد القبيلة ، الملك الإلهي ، في أن يفترع الإبكار ليلة العرس . ذلك أن هذا يعبر عن حضور الملك الإلهي في الكون كله بقصد إخصابه وحثه على الإخصاب .

والحق ، أن هذا الوضع يتحدر من مراحل « الملوكية الإلهية » أو « الألوهية الملوكية » ، التي برز فيها الإله ملكاً والملك الهاً . ذلك أن من شأن هذه الملوكية الإلهية أن تطرح نفسها روحاً للعالم وقيماً عليه ومبدعاً لقواه الفاعلة المخصبة . وقد لاحظنا ذلك ، على سبيل المثال ، في الحالة التي مثلتها الملكة المصرية حتشسبوت ، تلك التي اكتسبت حق الملوكية نتيجة للتدخل الجنسي ، الذي تم بين أمها والإله . والمثال هذا وإن لم يكتسب أبعاده كاملة لدى جميع أقوام العالم العربي القديم وعلى صعيد العلاقة بين الملك الإله من طرف وإيراد الشعب من طرف آخر فإننا نلاحظ وجوده خصوصاً في الحالة التي يمثلها جلجامش في الملحمة الأسطورية المدعوة باسمه .

في الأسطورة المذكورة لعنا نتبين إحدى البدايات الكبرى لنشوء تصور « حق الليلة الأولى » في التاريخ العالمي . فوفق ذلك ، يجد الملك الإله أن من حقوقه الشرعية « الإخصابية » أن يدخل على كل عروس ليلة « دخلتها » فيفترع بكارتها ، مقدماً إليها ، بذلك ، قدرة « الهية » على الإخصاب والتفتح . نقرأ في الأسطورة ما يلي :

بعد أن خلق جلجامش ، وأحسن الإله العظيم خلقه

حباه « شمش » السماوي بالحسن ، خصه « أدو » بالبطولة

ثلاثان منه إله ، وثلاثة الباقي بشر

ولكن جلجامش هو راعي « أوروك » السور والحمى

إنه راعينا : قوي وجميل وحكيم

لم يترك جلعامش عذراء لحبيبها ، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل
هو راعيهم ولكنه يضطهدهم ، وهو قوي وجميل وحكيم
ان جلعامش لم يترك عذراء لحبيبها، ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل (٨٤)

ولعلنا نتبين ذلك « الحق في الليلة الاولى » لدى العرب اللاحقين في
الجزيرة العربية وبصورة ما دخل التاريخ تحت اسم « واد البنات » . ان
هذه الظاهرة ، التي انتشرت لدى بعض القبائل العربية خصوصا ، لا يمكن
فهمها من موقع اسباب ودوافع اقتصادية ادت اليها فحسب . انما كان
للوضعية الذهنية الاسطورية دور ملحوظ في ذلك . فلقد اعتقدت تلك
القبائل انه من الواجب تقديم البنات للاله الاعظم . اذ انه هو الاحق بهن ،
طالما انهن « بناته » (٨٥) .

ان تصور « البنوة » ، هنا ، يجسد صيغة أخرى من « حق الليلة
الاولى » ، وان على نحو آخر . فانطلاقا من ان « البنت » تعني - في هذا
السياق - ايضاً « الزوجة » او « الاخت » ، كما مر معنا في موضع سابق
من هذا البحث - فان الاله (الأب) يغدو مخولاً باقتراع ابيكار هذه الزوجة
او البنت او الاخت . وهذا ، ضمن منطوق الذهنية التي نحن بصدددها ،
يمثل عملية التواصل بين الفاعل والمفعول . وجدير بالاهتمام ، هنا ، ان
عملية واد البنات ذوات السادسة من العمر تتصل اتصالاً وثيقاً بتصور
« الاضحية الغضة » لمن خلق هذه الاضحية .

ولقد مهد لتلك العملية في الجزيرة واقع ان بعض القبائل العربية هناك
كانت تؤله مشايخها وزعماءها (٨٦) . وهذا يلقي ضوءاً على استمرار الاهتمام

(٨٤) طه باقر : ملحمة كلكامش ... - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٨٥) انظر : احمد كمال زكي - الاساطير ... ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٩٥ .

(٨٦) انظر حول ذلك كتاب بروكلمان ، P. 8. 'History of the Islamic Peoples, London,

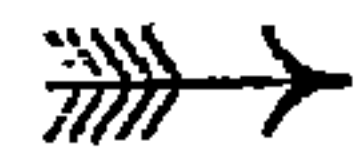
اما احمد كمال زكي ، الذي يشير الى هذا المرجع الاخير ، فيعلق ان « من الادلة التي نسوقها
على ذلك تأليه بعض القبائل - الى ما قبل ظهور الاسلام - ملوكهم وكهانهم الذين تمتعوا



المركز بالجنس (الانثوي) بصفته التعبير عن الخصب الكوني (الالهي) ،
ولكن عبر الاقنية الملكية الذكرية المهيمنة سياسياً في وضعية اقتصادية
تبرز الزراعة فيها عنصراً من العناصر الاقتصادية الأساسية .

أما الجانب الثاني من المسألة ، التي نحن في معرض البحث
فيها (مسألة الاخصاب الجنسي) ، فيتصل بظاهرة البغاء المقدس .
فهذا الاخير ، الذي نواجهه في كل المناطق العربية القديمة ، يجسد امتداداً
لحق الملك الالهي في افتراء الابكار . ذلك لأن القيام بفعل جنسي من قبل البغايا
المقدسات ، من شأنه أن يحث الطبيعة الالهية او الإله الطبيعي على الجنس
(الخصب) ، وأن يساعد من ثم على تجاوز مراحل العقم (القحط) البشري
والحيواني والطبيعي (الزراعي) . وهذا يعني أن « البغاء المقدس » يمثل
هنا ، بدوره ، احد مظاهر « الاضحيات » الالهية ، التي من أهدافها التواصل
بين الفاعل والمفعول ، أي بين الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً .

والحق ان الجانبين المآتي عليهما ينطويان ، مجتمعين ، على ثلاثة أبعاد
لها أهميتها الخاصة في الذهنية المعنية هنا . البعد الاول فلسفي ، والبعد
الثاني سياسي ، أما الثالث فاقتصادي اجتماعي . فعلى الصعيد
الاول ، نواجه وحدة الوجود بأفق طبيعي مادي (بدائي ، بمعنى
وظيفي نفعي مباشر) . وعلى الصعيد الثاني ، نتبين الحق الالهي



بصفات الرئيس ، وبعض الكهان يكونون مع الملوك . . وكان كاهن بني أسد يخاطب الناس
في يوم حجر بقوله (ياعبادي) . وجاءت بكر بكاهن معمر جملوه رئيساً لهم في يوم (الزوربن)
ثم الهوه وادوا له طقوساً خاصة ، وبعضهم رجع بعمر رئيسه الى ايام عاد وارم فقال الشاعر :
جاءوا بزوربهم وجئنا بالاصم
شيوخ لنا من عهد عاد وإرم

ولما مات عامر بن الطفيل - وقد عاش متكهنًا - جعل أهله حمى لقبه على ما يورد
الافغاني ، وقد ذكر Smith انه كان لكليب حمى مقدس كالحرم ، وقد دارت بسبب انتهاكه
حرب البسوس . (أحمد كمال زكي : الاساطير . . . - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٧٠)

المقدس في الحكم . وأخيراً ، على الصعيد الثالث ، تتضح الوحدة
المتمايزة للمجتمع ذي الأسلوب الانتاجي الزراعي (المشاعي القروي) .
ذلك كله ، اذن ، يجعلنا نمسك بالمسألة المعنية من مواقع هامة
لها ، ويتيح لنا فهم تلك التقاليد والطقوس ، التي كانت ترافقها
وتتداخل بها ، مثل « البغاء المقدس » و « التضحية » و « الكفارة »
و « التقدمة » و « العيد » و « الزواج المقدس » . فهذه ، جميعاً ،
وظفت (سيست) في خدمة الأهداف الإخصائية الجنسية ، أي الاقتصادية
الزراعية . وبذلك ، فإنها مثلت وجهاً من أوجه التحفيز الاقتصادي ،
بالرغم من أن جانباً كبيراً منها اكتسب ، في منشأه بالأصل أو في سياق
التحولات التي خضع لها ، طابع الخديعة واللصوية والاحتيال
والابتزاز من قبل الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين تجاه
الفلاحين والعيبد .

وإذا ما كان الأمر على ذلك النحو ؛ فإن القول يصبح صحيحاً بأن
تلك التقاليد والطقوس لم تبق في حدود كونها أحد أوجه التحفيز
الاقتصادي (الزراعي) . بل إنها هي نفسها تحولت إلى أحد الشرايين
الاقتصادية في أيدي أولئك الكهنة والموظفين البيروقراطيين الكبار والمتوسطين ،
ومن ورائهم وأمامهم جميعاً الملك الإلهي أو الملك الإله .

نستطيع أن نتبين الاتجاه الأساسي العام لتلك التقاليد عبر معالجتها
من أحد مداخلها ، وهو « التضحية » . فحسب الذهنية الاسطورية العربية ،
يوسع الانسان أن يحقق تواصله واتحاده مع الطبيعة الإلهية من خلال
أقنية متعددة ، منها « التضحية » . ويمكن إعادة كل تلك الأقنية إلى
جذر واحد لها ، هو « العبادة الجنسية » . ضمن التصور الأساسي
لهذه « العبادة » ، تبرز التضحية بصفاتها تحقيقاً للعلاقة بين الانا والانت
- الطبيعة الإلهية - ، ودفعاً لها باتجاه التعميق والشمول .

وبصورة عامة ، يمكن القول بأن التضحية تتلخص بهبة البواكير من كل

شيء ، من الجنس والأبناء والفلال الزراعية والحقول (البعلية) الخ . .
وبذلك ، فنحن هنا ازاء مبدأ واحد ينسحب على كل المظاهر الكونية .
فتقديم البواكير من كل شيء هو ضمان لاستمرار الوجود كائناً فاعلاً وفق
مبادئه « الحسية » الخلاقة ، وحث لعملية الاستمرار هذه . انطلاقاً من
هذا التصور ، مورست أشكال متعددة من التضحيات ، التي اكتسب البعض
منها صوراً فاجعة .

فالى جانب تقديم البواكير من البنات هبات للآلهة الطبيعية بصورة
نذور لها أو حث لها لفعل شيء ما ، توجد كذلك طقوس أخرى تدخل
في هذا الحقل من المسألة ، مثل الختان والامتناع عن الجنس من
قبل الكهنة ورجال الدين ، وذلك عبر اخصائهم .

وإذا ما وجهنا أنظارنا بمزيد من التكثيف والتدقيق نحو المغرب
العربي ، فإننا نلاحظ وجود ظاهرة فاجعة من ظواهر التضحية ، وهي
تقديم الاطفال ضحايا في سبيل الآلهة ، بغية تحصيل العون في أمر ما ،
أو النصر على الأعداء ، أو بهدف تطهيري . وإذا كانت هذه الظاهرة
قد برزت وتضخمت لدى القيرطاجيين ، فان ظروف نشوئها كانت متوافرة
في الحقل الجغرافي العربي القديم بكامله (٨٧) .

(٨٧) في المغرب العربي نفسه « كان للمعتقد البربري اتصال عظيم بمظاهر الطبيعة . . كالاجرام
العلوية ، فالكواكب عندهم مقدسة كما أن الثور والكبش والافعى والبوم والحمام
والسلحفاة والضفدع والقرد والنمر هي عندهم رموز مؤلهة . كذلك كما أن للكهوف والمغارات
عندهم مقاماً رفيعاً بسبب ما يعتقدون من حلول الارواح بها ، فهم يتبركون بما فيها من
مياه ساخنة أو باردة ويقربون لها القرابين البشرية متوسلين اليها في قضاء حوائجهم . وان
من واضح الادلة على تقديس البربري للحيوان ذلك الرسم الذي عثر عليه في قرية (الزناقة)
بحدود الجزائر الجنوبية ، بين بني ونيف وواحة الفيقيق من مقاطعة وهران وهو يمثل
الرب آمون (عمون رع) أحد الآلهة المصريين ، وهو على صورة كبش تحيط به الهالة » ،
(عبد الرحمن بن محمد الجيلاني : تاريخ الجزائر العام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،
ص ٥٩ - ٦٠) .

كانت التضحيات البشرية تقدم في قرطاجة على نوعين ، واحد يتصل بالاعداء ، وآخر يتعلق بالقرطاجيين أنفسهم . فعلى الصعيد الأول ، نلاحظ أن تقديم الاعداء قرابين لآلهتهم (اي القرطاجيين) او انتقاماً منهم ، كان أمراً مأثوفاً . « فقد ذبح أحد القواد (القرطاجيين) المنتصرين في صقلية ثلاثة آلاف من أعدائه قرباناً في المكان الذي قتل فيه جده (٨٨) » . أما على الصعيد الذاتي ، فقد كان القرطاجيون يقدمون الى آلهتهم طفلين ذكرين على الاقل كل سنة بعلم من الدولة ، بل وتحت اشرافها . ويحدثنا المؤرخون ، مثل ديودور الصقلي ، أنه في حالات الاضطراب والهلع والتأزم السياسي الخارجي كان رقم الضحايا القرابين يبلغ المئات ، كما حدث مثلاً أثناء غارة اغاثوكل عليهم . أما « بعل حمون » ، اله قرطاج الكبير ، اله الخصب ، فقد كان الموقد الذي كان يتلغ تلك الضحايا ويفيها في جوفه الناري المنهب . وقد وصف « فلوير » حركة هذا الاله المرعبة قائلاً : « وكانت حركة الالدين القلثويتين في تزايد . وأصبح لا سبيل الى توقفهما ، فما تكاد تصل الضحايا على حافة الفتحة حتى تزول كما تبخر قطرة الماء من على صفيحة محمرة ناراً فيتصاعد دخان ابيض في الحمرة القانية » . ولكن تلك النار الالهية كانت تسأل دائماً هل من مزيد ؟ ! (٨٩) .

في تلك الوضعية من التضحية ، نتبين أمراً له دلالاته الخاصة بالنسبة الى تصور « الجنس الكوني المبدع » ، في الذهنية الاسطورية العربية القديمة . ذلك يقوم على أن التضحية البشرية عموماً ، وبالطفل ، الابن بالذات على نحو خاص ، مثلت وجهاً من أوجه تقديم الطاعة وطلب الغفران والتكفير عن الخطايا . وكل ذلك أريد له أن يصب في ينبوع واحد ، هو إعادة بناء الكون وترميمه من خلال اقتطاع جزء منه ، والتضحية به . فالطفل الابن يمثل ، هنا ، امتداداً طبيعياً جنسياً لآبيه . ومن

(٨٨) شارل اندري جوليان : تاريخ افريقيا الشمالية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٠ .

(٨٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١ .

ثم ، فهو، بصفته الضحية ، لا ينفصل عن المضحي به . فكأنما نحن هنا أمام بعدين لموقف واحد . فالطاعن هو الطعين ، وكلاهما يجسد عملية التضحية من أولها الى آخرها .

ان التضحية بالجنس والحب والخصب ، هي استدرار للجنس والحب والخصب ، وحث عميق عليها جميعاً . هاهنا نواجه ، مرة أخرى ، التشابك الكلي بين الذات والموضوع ، بين الذات المثلة بـ « المضحي » من طرف والموضوع الممثل بـ « المضحي به » من طرف آخر أولاً . وبين الذات المثلة بـ « المضحي » و « المضحي به » مجتمعين من طرف، والموضوع الممثل بـ « الطبيعة الالهية » المقدمة اليها الاضحية من طرف آخر ثانياً . وهذا كله ، دونما اغفال ، للحظة واحدة ، للمعطى الطبيعي المباشر التالي ، وهو أن هذه الطبيعة لكي يتعامل معها وبها ، لا بد من اكتشافها وفهمها والاحاطة بها ، وبالتالي لابد من الاعتراف الضمني الأولي البدئي بكيانيتها المستقلة نسبياً عن المضحي والمضحي به .

ان الفكر العربي ، في العصور المعنية هنا ، لا بد وأن يكون قد حصد الثمار التي تولدت عن تلك الوضعية . فلقد تبلورت آفاقه البنيئية (التوحيدية الوجودية) على أساس من التصور الطبيعي المادي . نقول ذلك ، ونحن نعلم أنه مر على طربق طويل من الممارسات التي يخيل لنا الآن أنها جزء من موقف وحشي رهيب .

وما يثير الانتباه ، في هذا السياق ، الوجه الطبقي من عملية اختيار الأطفال الضحايا . هذا نتبينه مما يرويهِ لنا ديودور الصقلي : « عندما حاصر (اغاثوكل) ، طاغية صقلية ، قرطاجة (في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد) عاد القرطاجيون الى عاداتهم القديمة بتقديم أفضل أطفال عائلاتهم ، أضحيات للاله (كرونوس) . ولكن بعضهم اشترى أبناء غير ابنائه وقدمهم للتضحية . وقد جرى تحقيق بالموضوع . فانكشف الأمر واسرع القرطاجيون الى اصلاح هذا الخطأ ، فاختاروا مثني ولد من أحسن نبلائهم . وضحوا بهم في حفلة علانية . وهكذا تمت التضحية بأكثر

من ثلاثمائة طفل (٩٠) .

ولا بد من القول ، هنا ، ان تقليد تقديم القرابين البشرية ظهر في كل مناطق العالم العربي القديم . فهو لم يشكل في هذه المنطقة أو تلك من العالم المعني استثناء . لقد رأينا في ما بين النهرين مجسداً - مثلاً ، بالحالة التي تمثلت بالممثلين الذين كانوا يمثلون أدوارهم المسرحية الفاجعة فعلياً . وفي وادي النيل بصيغة دفن الأحياء مع الأموات ، وفي الجزيرة العربية بصورة وأد البنات ، وفي الشام بشكل القرابين الإلهية . . . بيد ان ذلك التقليد كان عليه ، ضمن مقتضيات الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية التي كانت تستجد في المناطق العربية المعنية ، ان يعدل من أشكاله وصيغه . فاكسب ، مثلاً ، شكل الأضاحي الحيوانية والاعطيات والهبات المالية أو الغذائية ، وغير ذلك من هذا القبيل .

هاهنا ، نبيين فكرتين وسمتا المجتمع العربي القديم بقوة ، هما فكرة الوحدة وفكرة التمايز (التضاد) - وقد كنا قد واجهناهما في أسئلة متعددة من الذهنية العربية المعنية هنا - . أما فكرة الوحدة فتمثل انعكاساً لوضعية المشاعة القروية الموحدة أو لوضعية المجتمع المتكون من مجموعة من هذه المشاعات . فاذا ما كان خطر ما يهدد المجتمع من خارجه ، فان الجميع يجدون أنفسهم مدعويين الى التماسك الداخلي . وهذا ما حدث في حالتنا التي نعالجها هنا .

(٩٠) ديودور الصقلي : المكتبة التاريخية - ٢٠ : ١٤ .

ذلك ما يتصل بالحديث عن فيثيقي «المغرب العربي» . أما ما يقال عن القرابين لدى الكنعانيين عموماً ، فهو التالي : « كانوا يقدمون القرابين ، وكانت أحياناً من البشر ، وكانوا يؤدون دائماً ما عليهم من مال على اختلاف أنواعه . وفي الأوقات المهمة من العام الزراعي ، أي عند بدء الحرث وعند بداية الحصاد وانتهائه تقام محافل مشيورة . وكانت كل هذه الشعائر والفرائض ترمى الى معاونة بعل في القيام بعمله . وكثيراً ما كان يساعد بشعيرة قوامها الفجور تنطوي على عناصر من السحر الذي يستحوذ على العاطفة » . (جون . ا . هامرتن : تاريخ العالم - ترجمة ادارة الترجمة بوزارة المعارف العمومية معر ، دون تاريخ اصدار ، العدد ١٤ ، ص ١١٥) .

لقد كان حصار اغاثوكل لقرطاجة خطيراً ، بحيث كان من الطبيعي ، بالنسبة الي القرطاجيين ، ان يلجأ الى تقديم الضحايا التي من شأنها ان تخفف من وطأة الكارثة ، او ان تزيلها . ولكن فريقاً منهم ، ممن تميز في مواقفه الاقتصادية والاجتماعية ، اشترى أبناء آخرين وقذف بهم الى المحرقة . كان هذا الموقف صريحاً واضحاً في خيانتة لـ « الوحدة الوطنية » ، التي ترتفع على التناقض الطبقي الداخلي في حال التهديد الخارجي . وبطبيعة الحال ، كان مثل ذلك الموقف تعبيراً عن الحدود النسبية لفكرة « وحدة » المجتمع ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

اما فكرة « التمايز - التضاد » ، فقد ظهرت تعبيراً عن الوضعية الطبقيّة ، التي حددت العلاقة بين المشاعات القروية والسلطة العليا ، الاريستوقراطية البيروقراطية . ولكن ، وكما اظهرنا في مكان سابق ، فان لهذا التمايز - التضاد حدوداً تبقى دون الصراع . وذلك بسبب من ان الطرفين ، الطبقة الفلاحية والطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كان لهما مصلحة في الابقاء على العلاقات الاجتماعية الاساسية ، القائمة على « الملكية » و « الحيازة » .

ان في فكرة « الوحدة » ، كما تظهر في النص السابق وفي الاتجاهات الرئيسية للذهنية العربية القديمة عموماً ، خطأً نظامياً يكمن في وحدة الفعل الاقتصادي الطبيعي (الزراعي) ، الذي يبرز بوصفه نشاطاً جنسياً خالقاً ، اي ميسماً مؤنسناً . وهذا ما ركزت عليه الطبقة الاريسوقراطية البيروقراطية ، وحاولت ان تظهره على انه الوحيد الحقيقي في المجتمع . بصيغة اخرى نقول ، ان « الخصب » و « الحب » و « الجنس » اظهر على انه « الخير » عينه . بينما اعتبر « الشر » مرادفاً للفعل الاجتماعي المناهض لكل ما من شأنه ان يدعم ذلك الخير . وعلى هذا ، فاذا ما حدث ان قام الفلاحون بانتفاضة او تمرد او مقاومة سلبية او ايجابية ، فان هذا كان كفيلاً بان يكون محط ادانة كونية « جنسية » .

هاهنا تردّ فكرة « اتمايز - التضاد » الى حقل « الاعداء الكونيين » .

ويغدو هؤلاء ، على هذا النحو ، الموضوع المستهدف تدميره من قبل القوى الكونية الايجابية ، قوى الخصب والحب والجنس . في هذه النقطة ، بالضبط ، نكتشف واحداً من أهم المسوغات الايدولوجية (الاسطورية) لعمليات التدمير والتحطيم ، التي كانت السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية تواجه بها الانتفاضات والتمردات الفلاحية والعبودية اليائسة ، (وسوف نأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة ، حينما نأتي على الوجه الايدولوجي - الاسطوري لأدب المقاومة الاسطوري في المجتمع العربي القديم) .



والآن ، لعله من الضروري ان نعود ، في سياق ما قدمناه أخيراً من أوجه لقضية الخصب والاختصاص الجنسيين ، الى طقس « الزواج المقدس » . ذلك أن هذا الأخير من شأنه أن يكثف حقل الرؤية الى تلك القضية ، ويتيح لنا الامساك بأحد مفاتيح الفكر (الذهنية) العربي القديم .

في معرض الحديث عن « طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد » والمقارنة بينهما ، يوجز صموئيل ن. كريمر نظرية (ثيوفيل ميك) على هذا الصعيد ، ويعلن موافقته على نقاط أساسية فيها . فهو يكتب : « ان (نشيد الانشاد) أو جزءاً كبيراً منه في القليل شكل معدل ومصاغ صياغة تقليدية لطقس عبري قديم يقام احتفالاً باتحاد وزواج الاله - الشمس والالهة - الأم . وكان هذا الاحتفال قد ازدهر في ما بين النهرين منذ القدم . ان هذا الزواج المقدس كان جزءاً من شعائر الخصوبة التي انتحلها البدو العبرانيون من جيرانهم الكنعانيين المتحضرين ، الذين كانوا قد استعادوها من شعائر تموز - عشتار الاكديّة والتي هي شكل معدل لشعائر دموزي - انا السومرية (٩١) » .

ان طقوس « الزواج المقدس » نجدها في كل مظاهر الذهنية العربية الاسطورية ، وان كانت قد برزت في بقعة عربية أكثر من أخرى ، واكتسبت

(٩١) صموئيل نوح كريمر: طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ص ٦٦

هذه الصيغة هنا دون اكتسابها هناك . انها طقوس تتصل اتصالاً وثيقاً ومباشراً بطبيعة الوضعية الجغرافية الاقتصادية ، التي سادت هناك ، أما ما سماه ثيوفيل ميك انتحالياً لشعائر الخصوبة الكنعانية من قبل البدو العبرانيين ، فهو ، بالتعبير التراثي ، استلهام تراثي وصل الى درجة التبني التاريخي ، المقترن بتزوير وتشويش للاصول التاريخية الخاصة بنشيد الانشاد .

ان ما يهمننا من ذلك يتلخص في ثلاثة أوجه تمثل ، مجتمعة ، بعداً من أبعاد « ذهنية الجنس » العربية . الوجه الأول هو التفاؤل التاريخي . أما الوجه الثاني فيتجسد بكونية الحدث (الزواج) . أخيراً الوجه الثالث ، ويتحدد بموسمية هذا الحدث .

أما ما يتصل بالتفاؤل التاريخي فاننا نجد يبرز بصور جذلى ، تنم عن أهمية الحدث المتوقع ، أو الذي جرى توقعه . وما هذا في حقيقة الأمر ، إلا تعبير عن اكتشاف عملية التحول في الظواهر الطبيعية الجغرافية (الزراعة) ، التي يمكن رصدها عبر التقويم (الرزنامة) . وبصيغة أخرى نقول ، ان الاهتمام المبدئي المركز بالرزنامة يعكس أبعاد ذلك التفاؤل التاريخي ، ويعبر عنه بعمق .

ان الحبيبة (انا) تخاطب حبيبها (دموزي) ، ناظرة اليه على أنه هو والحياة صنوان :

مجيئك هو الحياة :

مجيئك الى بيتنا وفرحة ،

الرقود بجانب [ك] أعظم فرحة لي (٩٢) .

وهي بسبب من ذلك ، بسبب من أنه هو نفسه الحياة . فانها تحبه أبداً . هذه « الأبدية » هي محور التفاؤل التاريخي . فالحبيبة واثقة من أن الحدث يقع (سيقع) دائماً :

(٩٢) نسر الصدر والمعطيات السابقة - ص ٧٠ .

رجل الشهد ، رجل الشهد يجعلني أبدأ حلوة ،
سيدي رجل - شهد الآلهة ، مفضل أمه ،
الذي يده شهد ، الذي قدمه شهد ، يجعلني أبدأ حلوة ،
الذي يجعلني حلوة . . السرة [؟] مفضل أمه ،
. . . أحلى سيقان ، انه خس قرب الماء مزروع (٩٣) .

ووضعية التفاؤل والسعادة تعم « الكون » كله ، حين تظهر الملكة
الجليلة انا :
:

الراعي الامين ذو الاغاني العذبة ،
سينشد لك أغنية مدوية . . ،
ايتها الملكة الجليلة يا من تجعلين كل شيء حلوا ،
انا ، انها ستجلب البهجة لقلبك .
ايتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
انا ، تبتهج الحظيرة بك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلئ بسبيك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج (٩٤) .

ان عملية التواصل بين الماضي والحاضر ، تلك التي تبلورت على اساسها
تجربة الانسان بالازمنة ، اي بالتعاقب التاريخي ، هي التي فتحت
آفاق المستقبل أمامه ، ومكنت لتصور التفاؤل التاريخي في حياته . وجدير
بالذكر أن هذا الأخير هو تفاؤل ذو افق دائري . ومن هنا ، فهو مقترن

(٩٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(٩٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٧٣ .

بتصور « العود الأبدي » : فالخصب يعود ، حيث يحل موسمه . وكذلك العقم (القحط) .

ومن الزاجح ان ذلك كان مشروطةً ومحددًا بشروط وحدود المجتمع المغلق والمكتفي ذاتياً . فهو يعيد انتاج نفسه وفق الاحتياجات والمعطيات التي تتولد تباعاً . هذا بفض النظر عن الاستثناءات التي تقتحم حياة الناس ، فترغمهم على الدخول في وضعية لم يكونوا قد تعودوا عليها . مثل ذلك ما يحدث اثناء التأزم الطبيعي ، كأن يحل قحط أو فيضان . بل لعل هذه الاستثناءات أسهمت في توطيد تصور الحدث المركزي ذي السياق الدوري المنتظم ، وذلك حيث خلقت الاحساس بضرورة تدخل الآلهة ليعيدوا الامور الى نصابها(٩٥) .

وبذلك ، فبوسع الباحث ان ينظر الى طقوس « الزواج المقدس » على انها انطوت على وظيفتين . الاولى هي القيام بدور ناظم أو ضابط للزمن الزراعي ، بحيث أن تلك الطقوس جسدت أحد أشكال التعبير عن نشوء « التوقيت » و « التقويم » ، أي « الرزنامة » . أما الوظيفة الثانية فقد كمنت في تعبئة البشر بتصور التفاؤل التاريخي ، ذلك الذي يتحدد ، كما لاحظنا ، من خلال حركة « العود الأبدي » . وهنا ، بالذات ، نتعرف على أحد الجذور الاساسية لنشوء وازدهار ظاهرة « التنبؤ بالغيب » والاهتمام بحركة الافلاك لدى الاكاديين وأهل وادي النيل خصوصاً ، ضمن العالم العربي القديم . اذ من شأن ذلك ان يسهل عملية ضبط تلك الحركة الخاصة بـ « العود الأبدي » . وهذا ما لاحظته رهط من المؤرخين والكتاب القدماء ،

(٩٥) في هذا الشأن يمكن القول ، مع اليزابيت فان بورن : « من المحتمل جداً ان الزواج المقدس في الاصل ، كان يقام فقط ، عند الحس بضرورة تدخل الهي اساسي بسبب كارثة طبيعية ، كجفاف طويل الامد ، أو زلزال ، أو طاعون يفتك بالشعب ، حتى اذا ما اعطت هذه الاستغاثة مساعدة الهية ، اعتقد انها نتائج مرضية ، اخذت مثل هذه الحفلة تتكرر أكثر فاكتر حتى غدت مندمجة بطقوس العبادة » . (اليزابيت فان بورن : الزواج المقدس في الازمنة الباكورة لارض الرافدين - أوريانثاليا ١٩٤٤ ، م ١٣ ، ص ٣٧) .

واعتبروا الاكاديمين والمصريين روادا كبارا له (٩٦) .

أما الوجه الثاني من « الزواج المقدس » ، الذي يدخل في ابعاد ذهنية الجنس العربية ويتمثل بـ « كونية » هذا الحدث ، فهو تعبير عن النظر الى هذا الزواج على انه مركز الفعل الكوني . ان الكل بالكل يتجسد في هذا الحدث الباهر ، الفريد . بيد ان فرادته هذه تمتلك حدودها ، وتتضح في اطار الوجه الاول من المسألة ، وهو التفاؤل التاريخي ضمن آفاق « عود ابدى » للحدث الطبيعي . هذا يعني ان تصوري التفاؤل التاريخي وكونية الحدث يتشابكان ويتداخلان ، بحيث ان الواحد منهما يشير الى الثاني ويعلن عنه .

هكذا نواجه الموقف الذي يتحد فيه الزوجان الالهيان ، انا ودموزي ،
فتتصاعد اناشيد الشناء والمجد من الالهة مخاطبة الحبيب :

لتكن حاكماً يجلب الايام السعيدة ،

لتكن عيداً يضيء الوجه ،

لتكن نحاساً ينير الايادي ،

تعال مع الشمس ، ابق مع الشمس

(٩٦) نورد على سبيل المثال ، ما كتبه الكاتب الروماني شيشرون بصدد ذلك ، وان كان قد طرحه في صيغة لا تفهم منها الدلالة الوظيفية لتصور « التنبؤ بالغيب » و « قراءة الفلك » الا بصورة غائمة وغير مباشرة : « فاذا التمسنا شاهداً - على ما اسلفنا - في الماضي السحيق ، وجدناه في الاشوريين ، فقد مكنتهم سعة السهول التي اقاموا في رحابها ، ومنظر السموات التي تمتد مكشوفة على مدى البصر في كل صوب ، من ان يلاحظوا مسالك الكواكب ، وان يرقبوا حركاتها ، فسجلوا ما ادته اليهم مشاهداتهم ، وورثوا الاجيال التي اعقبتهم ، ما تحمله حركات الكواكب من دلالات على حظوظ الناس . من ابناء هذا الشعب نفسه عرف الكلدانيون ... ، والمظنون انهم واصلوا ملاحظة المجموعة النجمية زمانا طويلا ، واستفلا هذه المشاهدات في اقامة علم يمكنهم من التنبؤ بحظوظ الناس ، ومعرفة المصير الذي قدر لهم .

والمعتقد ان المصريين قد اكتسبوا بدورهم هذا الفن نفسه عن اجدادهم خلال ماضى سحيق يمتد الى اجيال لا يكاد يحصيها العدد » . (شيشرون : علم الغيب في العالم القديم - مصر نشر مكتبة الاداب بالجماميز ، دون تاريخ اصدار ، ص ٣٥ - ٣٦) .

ليمهد الهك الطريق امامك ،
ليمهده حاملو السلال وحاملو الفؤوس امامك (٩٧) .
وكذلك في مخاطبة الملكة حبيبها ، كما مر معنا :
مجيئك هو الحياة

وإثناء ظهور الملكة في الحظيرة :
أيتها الملكة الجليلة يامن تجعلين كل شيء حلوا ،
أيتها الملكة الجليلة ، حين تدخلين الحظيرة ،
أنا ، تبتهج الحظيرة بك ،
يا عبدة الهيكل ، حين تدخلين الحظيرة ،
تبتهج الحظيرة بك . . ،
الحظيرة المقدسة تمتلئ بسببك قشدة ،
في الحظيرة هناك ابتهاج .

ان كونية الحدث تتضح ، هاهنا ، بالعمق الاكثر والدقة الاصوب عبر التركيز على « الحظيرة » ، ومن موقع الانطلاق منها . فهذه تمثل ، في المجتمع الزراعي ذي الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي ، مركز الوجود الفاعل . اذ منها ينبثق هذا الوجود ، وبغياها يغيب . ان القشدة واللبن والسمن والحليب والبيض تمثل ، ملتحمة بالماء وبالزبل ، مركز الحياة ومنطلقها . بل ان هذه الكونية « الحظيرية » تفصح عن سمتها الأهم في مثل التعريف الكوني الاخصائي (الجنسي) التالي المستنبط من بعض النصوص : بعل زبل ، أي ، سيد الخصب (٩٨) . و « الزبل » هو الكون خصبا . ومن ثم ، فالحظيرة هي التجسيد الاوفى لهذا الزبل .

(٩٧) سموئيل نوح كريم : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد - نفس العطيات المقدمة سابقا ص ٧١ - ٧٢ .

(٩٨) انظر : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية ، نفس العطيات المقدمة سابقا ، ص ٣٠٩

ذلك يسمح لنا بالقول بأن تصور « الكونية » ، هنا ، ذو سمات زراعية جغرافية وبيولوجية جنسية . وهذه ، بدورها ، تشير الى سمات وحدود دولة المدينة ذات الاسلوب الانتاجي المشاعي القروي .

يبقى الوجه الثالث من « الزواج المقدس » ، وهو « موسمية الحدث » . فما يتم على صعيد الوجود الزراعي الجغرافي والبيولوجي الجنسي ، ذو طبيعة متفردة ومعقدة ، في آن . انه يحدث مرة ، وكل مرة . وهذا من طبائع الامور في مجتمع يحمل تلك السمات ، التي اتينا عليها . فهو يحدث في موسم الحصاد ، حيث تنبعث الغلال اليانعة الناضجة التي طالما انتظرها الفلاحون المتعبون ، حتى الاعياء ، والكهنة والموظفون النهمون ، حتى الشره - وفي مقدمتهم الملك وحاشيته - .

انه يحدث ، حيث تضحج الأرض بعبق الزهور ، والسماء بتفريد الطيور . انه يحدث ، حيث شذى الارز يبلغ النخياشيم ، الظافرة في المعركة مع الجفاف والقحط (العقم) .

ذلك نتبينه في خطاب الاثارة والاغراء والافواء ، الذي وجهته عشتار الجميلة ، « الفادرة » ، الى جلجامش ، العائد من معاركه مظفرا :

خلال شذى الارز ستدخل بيتنا(٩٩) .

ولما تدخل البيت ستقبل العتبة والمقاعد قدميك .

وسيكون الملوك والاسياد والامراء خاضعين لك .

وسيجلبون لك غلال الروابي والسهول كضريبة .

الماعز لديك ستنتج ثلاثا والاعناب توائم .

وحمار الاحمال لديك سيفوق البغل .

وخيول عربتك ستكون مشهورة في السباق .

(٩٩) طه باقر يترجم هذا الشطر كما يلي (طه باقر : ملحمة كلكامش .. - نفس المعطيات المقدمة

سابقا ، ص ٦٠) :

عندما تدخل بيتنا ستجد شذى الارز يعبق فيه

وثور الفلاحة سوف لا يكون له منافس (١٠٠) .

فالعرس الالهي يحدث ، وفق ذلك النص ، اثناء المواسم الطيبة ، مواسم الخصب الجنسي (الطبيعي) والجنس المخصب . وهذا نستنبطه ، كذلك ، من معطيات اخرى ، تتمثل بتقديم الضرائب المتكونة من « غلال الروابي والسهول » ، ومن « الماعز والاغنام » ، وغير ذلك مما تجود به الطبيعة المزوجة بإنسانها وحيوانها ونباتها وباقي ظواهرها (ولا نقول بجمادها) .

واذا كان الأمر كذلك ، فان « العريس الالهي » و « العروس الالهية » يغدوان الحقيقية الكونية الكبرى . بهما يبدأ « النهار الجديد » بعد « ظلام طويل » . وبهما تحل « المعجزة » ، فتقوم « القيامة » ويحل « الخلاص » ، حيث « يظهر المهدي المخلص » . هاهنا تفترع الابكار ، و « تحمل » الارحام . ان حجات النوم تشهد ، اذ ذاك ، اجمل فصول الحب والجنس والخصب ، تلك التي تتخضب بـ « ماء الحياة - المنى » و « الدم القاني » . هذه هي « الليلة الاولى » ، « ليلة الدخلة » ، التي يعلن فيها ، على رؤوس الاشهاد ، ان « الدم اصيل » وان « الفرج المقدس » لم تمسه ايدي المردة دعاة الموت . والقحط . ذلك كله تقدمه العروس « الخالدة » للعريس « الخالد » ، الملك شو - سين :

أيها العريس العزيز الى قلبي

ممتعة مسرتك ، عذبة - كالشهد

أيها الاسد ، العزيز الى قلبي

ممتعة مسرتك ، عذبة - كالشهد

« لقد أسرتني ، أقف مرتعشة بحضرتك

أيها العريس ، ستحملني الى حجرة النوم

...

« أيها العريس دعني أمنحك ملاطفاتي

(١٠٠) نصوص بريشارد حول الشرق الادنى القديم - نفس المعطيات المقدمة سابقا، ص ٨٤ - ٨٥ -

أيها العذب الغالي ، بالشهد سأغسل [؟]
في حجرة النوم الملائى بالشهد

...

« أيها العريس ، لقد نلت مني متعتك
خبير امي ، فسوف تعطيك اطعمة شهية
خبير ابي ، فسوف يمنحك هدايا

... »

أيها العريس ، نم في بيتنا حتى الفجر
قلبك - أنا اعرف اني افرح قلبك
« انت ، لانك تحبني

سيدي الاله ، سيدي جنبي الطيب ... (١٠١)

هكذا تتضح اماننا السمات المركزية « للزواج المقدس » بقطيعه المقدسين :
العريس والعروس . وبها تتضح ، كذلك ، بعض سمات الذهنية العربية
الاسطورية . فهذه الاخيرة تبرز ، ضمن هذا الحقل ، بمثابتها « منهجاً » ،
يستضيء به الانسان في سياق فهمه للطبيعة ولنفسه ، كما يوظفه باتجاه
حث هذه الاخيرة على إحداث ما من شأنه ان يغني حياته ويخصبها . وهذا
ينطوي على بعدين ، واحد ذهني وآخر عملي فعلي . بل ان البعد الثاني ،
العملي الفعلي ، كان ، في مراحل متعددة من تاريخ الفكر (الذهنية) العربي
القديم ، يتجسد بسلوك طقسي مباشر ، غالباً ما كان ينتهي بموت الممثلين .

(١٠١) سموئيل نوح كريم : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ،
ص ٦٨ ، ولقد قدم الباحث المذكور مقارنة بين هذا النص وبين « الاشطر الاربعة الاولى من
(نشيد الانشاد) ، حيث تتضرع المحبوبة الى الملك الذي يفترض أن يكون سليمان ، الذي تحبه
العداري) والذي (ادخلني الى حجاله) ليقبلني بقبلات فمه لان حبك أطيب من الخمر »
- وتنشد العداري بعد هذا التضرع (سنبتهج ونفرح بك ، ونذكر حبك أكثر من الخمر ...
ان شو - سين ليس على غير شاكلة سليمان الايام المتأخرة) . (نفس المصدر والمعطيات
السابقة ، ص ٦٧ ، ٦٨) .

ففي « بيت التمثيل أو دار التمثيل أو حوش التمثيل » ، الذي اكتشف في « الوركاء » بعد تنقيبات تمت في الستينات من هذا القرن - ويعود بناؤه الى ٣٠٠٠ ق.م في مقاطعة معبد الالهة انا - كانت تقدم مسرحيات تتصل بـ « الزواج المقدس » و « موت وقيامة تموز » و « امير كال والسيد من ارادته » . . . ولقد كانت نهايات الممثلين ، في مراحل أولى من اقامة ذلك المسرح ، تتجسد بفعل درامي فاجع : الموت . ذلك ان شخوص المسرح لم يكونوا « ممثلين » ، بقدر ما كانوا جزءاً من ذلك الفعل الدرامي . لم يكن ذلك مبالغة وتحويلاً ، بقدر ما جسد الطموح الفعلي الى اعادة واستعادة الحدث الدرامي الكوني ، مقتل اله الخصب و « غيبته » . وكان ذلك يتم بطريقة تحث فيها الطبيعة على اعادة خصبها ، اي على الاسهام في انجاز « قيامة » الاله المقتول (١٠٢) . اضافة الى ذلك ، وجد ، كما اظهرنا في حينه ، طقس يتصل بتقديم الاضحيات والعطايا من الاطفال والامتعة والاغذية وغيرها .

وإذا كنا في الصفحات الاخيرة اقتصرنا على نصوص من ما بين النهرين ، فإن مسألة الزواج المقدس وطقوسه الالهية تنسحب على كل المنطقة العربية المعنية هنا . ففي مصر ، كما في بابل والشام والقطاع المشاعي القروي من الجزيرة العربية والمغرب العربي ، لم يكن ذلك التصور للكون الطبيعي - الالهي ، « الذي يرى في كل مكان صراعاً بين الالهي والشيطاني ، بين قوى الكون وقوى الفوضى ، على حد قول ونسك (١٠٢) » أمراً ، يقف منه الانسان موقفاً محايداً متفرجاً . « وهكذا نرى . . . ان الانسان . ، يرفق التحولات الرئيسية في الطبيعة بالطقوس الملائمة ، فكان رأس السنة الجديدة مثلاً ، في كل من مصر وبابل ، فترة احتفالات ومباهج تمثل فيها معارك الالهة مسرحياً ، أو تخاض فيها معارك صورية . . . ففي بلاد بابل من الألف الثالث حتى الأزمنة الهلينية ، نجد احتفالاً يرأس السنة يدوم عدة أيام . . . ونعرف مثل هذه

(١٠٢) انظر حول ذلك : عوني كرومي - اطروحة في المسرح العراقي القديم . (ضمن مجلة : الاقلام ، آذار ١٩٧٩ ، ص ٦) .

(١٠٣) انظر : هـ . وهـ . ا . فرانكفورت - المدخل ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٨ .

المعارك السورية في احتفالات عديدة في مصر تدور حول هزيمة الموت ، واليلاذ الجديد أو البعث ، يقام أحدها في (ابيدوس) أثناء (مسيرة أوزيريس الكبرى) السنوية ، ويقام آخر عشية رأس السنة ، عند رفع عامود (جيد) ، ويقام ثالث في شكل معركة - على الأقل في عهد هيروdotس - في (بيرييس) في الدلتا(١٠٤) .

ولعلنا نقول ، من ذلك الموقع العتيد للمسألة ، أن تصور « الزواج المقدس » استمر في المناطق العربية ، بحيث ظهر ، لاحقاً وبوضوح بالغ ، في أهم دينين حتى نشوء الاسلام ، وهما اليهودية والمسيحية . (وقد اظهر صموئيل نوح كريمر ، كما مر معنا ، ذلك الأمر على صعيد اليهودية) . ولكن ذلك انطلق بتأثيراته حتى الحدود الاغريقية ، ومثل ، بالتالي ، تدليلاً على الفكرة المنهجية التالية . تلك هي ان المجتمع الزراعي - عموماً - ينطوي على العناصر الذهنية التي من شأنها أن تقود الى نشوء عقائد الجنس المسيس المؤنس(١٠٥) .

ومن الاهمية بمكان ، في هذا السياق ، ان نعرض لأمرين لهما مساس مباشر بتصور الخصب ، كما عالجناه فيما سبق . وتكمن أهمية هذين الأمرين ، ضمن ما تكمن فيه ، في انهما استمرا فاعلين ليس في اليهودية والمسيحية وحسب ، بل كذلك في الاسلام . الاول منهما هو تصور «الجن» أما الثاني فهو طقس « الاستسقاء » .

(١٠٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٣٨ - ٣٩ .

(١٠٥) كتب فيليب حتي ، معهما تلك الفكرة على بلاد الشرق الادنى القديم : « كانت عبادة قوى الخصب والانسال ، وهي القوى الطبيعية التي تتوقف عليها حياة المجتمع الزراعي ، جزءاً أساسياً من الديانة الكنعانية التي كانت بدورها مجموعة معتقدات وطقوس سامية الاصل . ومن أبرز معالم هذا الدين السامي القديم البكاء والنواح على الموت الموقت لاله الخضار في الصيف . ثم القيام بطقوس وعبادات من شأنها ان تعين هذا الاله على التغلب على الموت وعلى العالم السفلي وقيامه في الربيع عندما تسترد الشمس قوتها بعد أن تكون قد قهرت الشتاء وهزمته . ويسفر زواج الاله بعلى من عشتروت الهة الخصب ،



فلقد تعرضنا لتصور « الجن » في موضع سابق من هذا البحث ،
ورأينا موقعهم الضحل - حيث يظهرون بصيغة الغول والغيلان - من
العملية الجنسية الاخصابية . ولكننا نواجههم ، هنا ، بصفتهم تنحوصاً
(كائنات) اخرى ذات خصائص متميزة . ف « الجنى » ، بحسب ذلك ،
ليس هو الغول . وهذا ليس ذاك . ان « الغول » هو الكائن الهجين جنسياً ،
الذي ليس هو بالذكر وليس هو بالانثى . إنه الذي لا يخصب ، ويحول ، في نفس
الوقت ، دون حدوث الاخصاب . أما المصدر الذي تحدر منه ، فهو وضعية
العقم والقحل . وهذا يشير الى ان تفسير منشأ « الغول » ، في الذهنية
العربية الجزيرية ، لا يخرج عن دائرة تلك الوضعية . مع العلم ان ذلك
التفسير يتسم بالسداجة والبساطة والمباشرة . اي إننا ، هنا ، بعيدون
عن التفسير الاكادي أو النيلي أو الشامي أو المغربي - الفينيقي - للعقم ،
ذلك التفسير الذي يميل - بالقياس الى ذلك الجزيري - الى التعقيد
والتوسط والوعي الذاتي التنظيري .

ذلك ما يتصل بـ « الغول » . أما على صعيد البحث في « الجن » ،
فإننا نواجه كائنات من طراز آخر ، من الطراز الذي يفعل سلباً ، كما
يفعل ايجاباً . أما هذا فيتم عن طريق التزاوج والتدخل في شؤون
« الانس » . انه يتزاوج ويتناسل ويموت ، ويحقق ، من ثم ، وجوداً جنسياً



بعد قيامه من الموت ، عن بروز الطبيعة مرة اخرى بثوب قشيب من الخضرة والزهر . هذه
الظاهرة الطبيعية كانت محور اسطورة بابلية قديمة عن الاله تموز الذي كان الكنعانيون
يسمونهُ (ادون) . وعندما اقتبس الاغريق الاسطورة أصبح ادونيس . وكان مركز عبادة
تموز وعشترت (سيدة جبيل) عند منبع نهر ابراهيم في لبنان . ومن جملة الطقوس
الدينية التي كانت تمارس في عبادة عشترت في جبيل ، وقبل ذلك في بابل وفي بلاد الاغريق ،
ومن ثم في صقلية وقبرص . وكان عند العبرانيين ، بحسب ما جاء في سفر حزقيال
١٨ : ١٤ ونيحا ١ : ٧ ، وسفر التثنية ٢٣ : ١٨ ، بنيا الهيكل . ولقد أصبحت عبادة
هذا الاله الذي يموت ثم يقوم في جوهر الديانة المسيحية . والسيد المسيح بقيامته من
الموت وطد الايمان في نفوس المؤمنين به بأن الموت ليس نهاية بل بداية . . . » . (فيليب ،
حتي : خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى - نفس المخطبات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٥)

نظامياً . ولعل الجن ، في تزاوجهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين « الانس » ،
يتمثلون بـ « الملائكة » . وهنا ، نبيين احد اشكال الاخصاب الاستثنائية .
فلقد أخبرنا ابو منصور الثعالبي ان البعض زعم ان « جرهماً كان
من نتاج حدث بين الملائكة والانس . وزعموا ان بلقيس ملكة سبأ كانت من
مثل ذلك النجب والترتيب (١٠٦) » .

وجدير بالملاحظة ان ذلك التماثل نظير اليه من موقع الاعتقاد بأن كلا
الفريقين ذو طابع خفي مستتر . بل ان الرواية تحدثنا « ان الله خلق
الجن قبل ان يخلق آدم بألفي سنة . (وانها) في البدء كانت . . كلها
صالحة (٧٠١) » ومن ثم ، فقد كانت قادرة على الفعل « الصالح » الخفي
والنشط . أما الاسلام فقد عمق ذلك التصور حول « الجن » ، اذ اعتبرها
من نسيج « ناري » . فلقد خلق « الجان من مارج من نار (١٠٨) » . اضافة
الى ذلك ، رأى الاسلام فيهم كائنات ينطبق عليها ما ينطبق على الانسان
من « كفر وايمان » . فالقرآن يعلن بوضوح : « قل اوحى الي انه استمع نفر
من الجن فقالوا انا سمعنا قرآناً عجبا . يهدي الى الرشده فآمنا به ولن
نشرك بربنا احدا (١٠٩) » .

ان ما يهم الباحث ، في ذلك كله ، هو تصور الخصب الجنسي . فهذا
الآخر ينسحب ايضاً على الجن ، كما ينسحب على غيرهم من الكائنات ،
التي تشترك ، ولا بد ، في امر واحد اساسي ، هو كونها مخصبة . وعلى
ذلك ، فهي حين تبرز خيرة ، فانها تكون مخصبة . ولعلنا نتبين اهميتها
اذا أخذ بعين الاعتبار انها من « نار » ، أي من العنصر الكوني ، « المطهر »

(١٠٦) ابو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر العربية - مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ص ١١٧ .

انظر كذلك : روم لاندو - العرب والاسلام ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣ .

(١٠٧) روم لاندو : نفس المصدر الاخير والمعطيات السابقة .

(١٠٨) القرآن - سورة الرحمن ، آية ١٥ .

(١٠٩) القرآن - سورة الجن ، آية ١ و ٢ .

أولاً (١١٠) ، وأنها ذات نسيج « غير مرئي » ثانياً فكأنها تمثل هنا قوة فاعلة مخصصة لتلقي بتصور « النفس الكلية » للعالم . ومن هنا ، من موقع الذهنية المعنية هنا ، يقدو القول صحيحاً بأن « سروات الجن (أي وجهاء ووجهات الجن) بنات الرحمن . . . (١١١) » .

ان « بنات الرحمن » يذكرنا ، هنا ، بـ « البنات الموءودات » ، اللواتي يقدمن ، كما مر معنا ، قرابين للاله . فاذا كان الاله يشوع الخصب وكانت تلك البنات « بناته » ، فان هذه الاخيرات تعبير عن « روح » الاله . وهكذا ، فحين نعلم أن « . . . الجنى (قد يعشق) امرأة وقد تعشق جنية رجلاً (١١٢) » ، فان ذلك ينطوي على مدلول خاص بالنسبة الى الاخصاب الجنسي البشري .

وآذن ، فنحن هنا ، كما في مواضع أخرى سابقة ، لم نخرج عن السياق العام للذهنية العربية المعنية ، وإن اختلفت الصيغ والتجليات المعبرة عنها .

عند هذا المنعطف من المسألة ، يبرز طقس « الاستسقاء » بصفته أحد الاشكال الطقوسية الهائلة ، التي ظهرت في حالات التأزم المناخي (انحباس الامطار ، جفاف المزروعات الخ . . .) . فلقد كان من طبائع الامور ضمن الوضعية الاقتصادية والذهنية التي نحن في حقل دراستها ، أن يلجأ

(١١٠) حول ذلك يشير روم لاندو ، مقارناً آباء بالخرافات - والتعبير الصحيح هنا هو ، باعتقادنا ، الاساطير - السكندرية القديسة . فهذه « تتكشف عن شبه رائع (بأساطير) العرب الاقدسين . ولقد ساعد المناخ على دفع هذه (الاساطير في الاتجاه الذي اتخذته . فبينما أدى المؤثر الدافئ في احتكاكه بالثلج والجليد الى خلق (عمالقة السقيج » Frost giants السويدية ، خلقت الجن عند العرب من نار خالصة لا يشوبها دخان » (روم لاندو : العرب والاسلام - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣) .

(١١١) أبو منصور الثعالبي : فقه اللغة وسر اللغز - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١١٧-١١٨ .
(١١٢) احمد أمين : قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، مصر ١٩٥٣ ، ص ١٤١ . انظر حول هذه المسألة ، أيضاً : ابراهيم بنوران وسلوى الخماش : دراسات في العقيدة العربية - ١ - الخرافة ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٣ - ٢٧ .

الانسان (الفلاحون المشاعيون القرويون بالدرجة الاولى) الى رفع الايدي الى « فوق » ، اي الى « الراهية » او « السماوة » التي يرى انها تجسد امرين اثنين حاسمين . الاول يتمثل بـ « قيادة الكون وتوجيهه » ، والثاني يتضح بمثابته احد تجليات الفعل الذي يتم باشراف تلك القيادة . الاول هو الاله ، والثاني هو المطر .

ولعلنا نستطيع تحديد الامرين المشار اليهما بتعبيرين آخرين يمكن ان يكونا - في السياق الذي نحن فيه الآن - اكثر دقة وتعبيراً عن واقع الحال . التعبير الاول هو « الرب » ، اما الثاني فهو « الغيث » .

فـ « الرب » هو تلك القوة العليسا ، اي التي تربو على كل شيء . ولقد اشرنا الى الظروف التي تولد فيها تصور « الرب » انطلاقاً من « الراهية » . فكان ذلك على اكثر ما يكون من الوضوح في البلدان النهرية العظمية ، وخصوصاً في ما بين النهرين ووادي النيل . ولكن تلك الظروف انطلقت ، ايضاً ، من العلاقة الطبيعية بين « المطر » و « الربو » او « العلاء » ، بحيث نظر الى الثاني من حيث هو التجسيد الاخصائي الفاعل لذلك العالم العلي . وهذا يتضح خصوصاً في البلدان التي اعتمدت الى حد ما على الهواطل الموسمية .

ومن هنا ، برز المطر بمثابته « غيثاً » يقذف به الرب العلي السامي الى الارض العطشى ، فيحدث تزاوج بينهما يكون الناتج عنهما الثمر الوفير ، الذي يعيد للشيخ (الكون الشائخ) صباه .

ولكن ذلك لا يحدث ، وفق الذهنية الاسطورية المعنية هنا ، الا اذا تدخلت القوى الالهية ممثلة بالكاهن الاعظم (الملك الاله) ومجموع الكهنة وكل من له علاقة بالامر . واذا ما حدث ان خيبت الطبيعة الالهية الامل المعقودة ، فحبست « الغيث » واحرقت الزرع والضرع ، فان الجهود تبذل بوتائر عليا قصوى باتجاه استدرار العطف والتضامن . ذلك يشير الى هيمنة تصور حول تعاقب منتظم في ظواهر الطبيعة (فصولها ومواسمها الخ . . .) ضمن تلك الذهنية ، برز - كما اوضحنا في مكان سابق - تحت حد « القدر » او « المصير » .

ولكن حينما كان يحدث خلل في ذلك التعاقب المنتظم، فإن الذهن كان ينصرف إلى التفكير في أحداث وسائط خاصة ترفع الخطر المحدق . وهذا ما اتصل بتصوير الاعطيات والقرايين والهبات الخ . . . وفي سبيل تحقيق ضمانات كبرى على هذا السبيل ، لجأ الكهنة والفلاحون إلى « الاستسقاء » . ويخبرنا البروفسور ركنز بأن « نقوش جنوب الجزيرة العربية (تشير) مراراً إلى الاستعانة بقرار الآهة من خلال المسأل ، وكلمة (مسأل) - تعبير فقط عن معنى (السؤال) عن شيء بدون اعطاء أية إشارة إلى الطريقة المستعملة للحصول على اجابة من الآهة . ونحن نعرف ان الاجراء الذي كان منتشرأ قبل الاسلام في الجزيرة العربية كان يرتكز على الاستقسام في شكل الهام المؤشر عليها . . . ويوصف استجواب الهام بأنه اجراء مبدئي للحصول على جواب المسأل بشكل رؤيا تتم في المعبد (١١٣) » .

ويتابع الباحث حديثه ، مشيراً إلى ما استقرتحت اسم « استخارة » : « وهذا الشكل من الإيحاء الذي يتم عن طريق الاعتزال في المعبد أو النوم فيه للحصول على احلام تعطي جواباً على السؤال الوارد من الآهة كان معروفاً للعالم القديم بأجمعه ، وحتى الآن . . . (١١٤) » .

ان ذلك يشير إلى استحداث وسائط بين الانسان السائل والاله المسؤل من شأنها أن تحقق الوصل بين الطرفين في سبيل حل الامر المطروح . ولكن طقس الاستسقاء كان ، من بين الطقوس الأخرى ، حائزاً على أهمية خاصة نظراً لارتباط دلالاته بأهم قيمة انسانية طبيعية ، وهي الأرض . ان الماء ، ممثلاً بالمطر ، يبرز هدفاً اعظم . وبذلك، فهو « الغيث » ، أي القوة الطبيعية، التي تجسد امتداداً طبيعياً زراعياً لوجود تلك الأرض ومن عليها من انسان وحيوان ونبات .

ان تلك الأهمية الاقتصادية لـ « الغيث » هي التي تفسر لنا، على الأقل، أحد أهم أوجه نشوء صلاة الاستسقاء في العالم العربي القديم الاكادي والنيلي

(١١٣) البروفسور ركنز : نقوش جنوب الجزيرة العربية للدراسات العربية . (ضمن

وثائق ندوة الحضارة اليمنية التي نشرت في : مجلة الحكمة ، عدن ، ابريل ١٩٧٥ ، ص ١٧ - ١٨

(١١٤) البروفسور ركنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٨ .

والشامي والمغربي والجزيري) واستمرارها حتى مراحل لاحقة طويلة ، من ضمنها المرحلة الاسلامية . فلقد كان « من بين عادات جنوب الجزيرة العربية التي يمكن ان تقارن بالتقاليد الاسلامية ، نستطيع ان نذكر اولاً الاستسقاء أو الصلاة والدعاء لنزول المطر في حالة الجفاف ، ويشير نسان سبتيان من القرن الثالث بعد الميلاد الى صلاة المطر في معبد مارب ، وهي صلاة انتهت بتعاويد سحرية(١١٥) » .

هكذا تتضح العلاقة الداخلية بين الفيث (المطر) والعلو (السماء - الربية - الرب) من طرف و « الجن » بصفتها قوى سرية طبيعية من طرف آخر . وهذه العلاقة ستتسع وتعمق أكثر فأكثر في مراحل لاحقة ، وذلك عبر استحداث « الوسائط » المتعددة بين « فوق » و « تحت » . ومن الدال الطريف ، في هذا الحقل من النظر ، ان صلاة الاستسقاء كانت تكتسب اشكالاً طقسية متنوعة . من ذلك مثلاً ما كان يعمل به في جنوب الجزيرة بالقديم من توظيف عمليات اصطياد الوعول وحيوانات أخرى كانت مخصصة لإله وثنى كحجاء لجلب المطر . اضافة الى ذلك ، كان الامتناع عن الاتصال الجنسي ومزاولة الختان شكلين من تلك الاشكال . اذ ان هذا وذلك نظر اليهما على انهما قربانان يقدمان للإله . ان تقديم « الجنس » قرباناً ، يعني « عتقة » لوجه ذلك الإله . ومن ثم ، فالامتناع عنه هو بمثابة تكريسه كلية بذلك الاتجاه الإلهي . وهذا ، بدوره ، شبيه بعزل الفلاحين أثناء الحصاد ومنعهم من الاتصال الجنسي بالنساء(١١٦) . .



(١١٥) البروفسور ركنز : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .
(١١٦) انظر: البروفسور ركنز - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٣ ، ٢٢ ، ١٨ . حول ذلك انظر أيضاً: يوسف الحوراني-البنية الدعنية الحضارية، نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٢٤٧ .
ولتوسيع دائرة الضوء ، الذي تلقينه هنا على هذا التقليد الاسطوري ، نورد ما كتبه جيمس فريزر عن حالتين مأخوذتين من تجمين بشريين ، واحد في أفريقية وآخر في فلسطين: « اذا حدثت مجاعة أو شحت الامطار ، فان الناس (من شعب اكيويو) يقررون فيما بينهم



ان « الزواج المقدس » ، وطقوسه المرافقة له والتي تمثل وجها صميمياً من أوجهه ، لم يكن ، اذن وضمن السياق الذي نعالجه هنا ، أكثر من الفعل الانساني باتجاه انجاز وظيفتين ، كالتاهما ترتد الى موقف واحد . الوظيفة الاولى هي حث الطبيعة الكونية على تحقيق الهدف الاقصى الجسد بالخصب والوفرة ، وبقهر العقم والجفاف . أما الوظيفة الثانية فهي ممارسة « العبادة » . وقد اكتسبت هذه الاخيرة ، في فترات لاحقة ، استقلالاً نسبياً عن الوظيفة الاولى ، ولكن دون ان تفقد دلالاتها ، التي ظلت تشير الى أصولها .



ان يقدموا ضحية لهذا المكان (المقدس الذي يطلق عليه الاحالي اثوري الباكورو) . وعند ذاك يبقى جميع الناس في اكواخهم ، ولا يسمح لاحد ان يفادر مكانه عدا اربعة عشر رجلا كعلا (وازوري) . وهؤلاء الذين يعدون الكهنة المختارون ، يصعدون الى التل ومعهم شاة . وهم لا يأخذون معهم نعجة قط لان الاله (ناجى) لا يقبل النعاج في مثل هذه المناسبة . ثم تشعل النار عند قمة التل وتقتل الشاة عن طريق الامسك بفمها وأنفها حتى تموت خنقا . ثم ينزع جلدتها الذي يقدم لاحد اطفال هؤلاء الرجال العجائز ليرتديه . أما الشاة فتطهى ويفس في شحمها فرع شجرة ، وترش الاشجار المحيطة بهم هذا الشحم . وبعد ذلك يأكل هؤلاء الرجال العجائز بعض لحم الشاة والا فان الضحية لا تقبل . أما سائر اللحم فيحرق بالنار ويترك للاله ناجى لياكله . وبمجرد ان يفرغ الرجال من تأدية هذه الشعائر تأخذ السماء في الازعاد وهم يهبطون التل ، كما يهطل البرد بشدة الى درجة ان يضطر الرجال العجائز الى ان يغطوا رؤوسهم بملابسهم ويهرعون الى بيوتهم . وبعد ذلك تهطل المياه فوق التلال وتتدفق على جوانبها . وعلى نحو هذا قيل ان النبي (اليا) قدم الضحية فوق قمة جبل الكرمل المخضرة ، حتى تهطل الامطار ويضع خدا للتحط الذي ابتلى به بنو اسرائيل سنين عديدة . وما كاد النبي يفرغ من تأدية شعائره حتى تجمعت سحابة من مياه البحر ، واظلمت السماء ، وهرع الملك الوثني في مركبته الى أسفل الجبل حتى يهرب من المطر الغزير الذي أخذ يهطل من السماء الغاضبة كالينبوع المتدفق ، في الوقت الذي أخذ يصر فيه ما انتاب الانبياء المزيفين من حيرة . (جيمس فريز : الفولكور في العهد القديم - الجزء الثاني ، نفس المعطيات المقدمة سابقا من ١١٣ - ١١٤) .

كما أظهرنا أن ذلك كله من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على تصور وحدة النظر بالعمل ، الرأس باليد ، في الذهنية العربية القديمة . يبقى أن نشير الى أن هذه الوحدة لم تكن مطلقة . فحد ضروري ، أو أكثر ، من استقلالية نسبية للنظر ازاء العمل يكشف عن نفسه ، أو يدع نفسه قابلاً للتقصي والكشف . وهذا ما نلاحظه من معظم النصوص الاسطورية ، التي أنجزها كهنة وشعراء وكتبة متفرغون ، نسبياً أو كلياً ، عن العمل العضلي المباشر . من طرف آخر ، كان لاقتران النظر بالفعل على المسرح وفي الحياة الزراعية العامة والخاصة ، نتيجة هامة . تلك هي ان « الفعل » اكتسب قوة تنفيذية هائلة ، وان « النظر » امتلك قدرة ضخمة على الإقناع . نقول هذا وذلك ، دونما اغفال للافعال وللتصورات الذهنية التي خرجت عن الخط الرئيسي المهيمن . فقد انطلقت هذه ، خصوصا ، من معازل الفلاحين والعبيد المحتجين والناقمين المتمردين والمنتفضين ضد طغيان القصر والمعبد ، القصر الالهي أو المعبد الملكي . كما نشبت ذلك دونما غض نظر عن الصراعات والمؤامرات والخصومات ، التي كانت تدور حول السلطة بين متنفذي الارستوقراطية البيروقراطية ، في القصر والمعبد .



هـ - الفكر الاحتجاجي وآفاقه ، واشكالية الطريق المسدود بين الوهية دون ملوكية وماروكية بالوهية .

إذا كنا قد انتهينا إلى قضية « الفعل » ذي القوة التنفيذية الهائلة و « النظر » ذي القدرة الضخمة على الإقناع ، فإننا نكون قد ولجنا المنعطف التاريخي والمنهجي، الذي من مواقعه نعمل على استقصاء وتلمس « الخط الآخر » الخارج عن الخط الرئيسي المهيمن وعليه . نقصد بذلك « الفكر الفلاحي » ، « فكر الاحتجاج » ، الذي تولد وتبلور في إطار المجتمعات العربية القديمة (ذات الأسلوب الانتاجي المشاعي القروي) .

ولعله من الضروري أن نشير ، في مستهل القضية ، إلى أمر كنا أتينا عليه في موضع سابق من هذا الكتاب، ويشكل نقطة انطلاق على هذا الصعيد . هذا الأمر يكمن في أن « الفلاح » ، وليس « العبد » ، هو الذي كون أحد قطبي الرحى الاجتماعي في المجتمعات المعنية هنا . وهذا يعني ، من ثم ، أن ما أطلقنا عليه « فكراً فلاحياً » لم يمثل ظاهرة هامشية ضحلة هناك ، بل له حضور ملحوظ . على الطرف الثاني، كان قطب الرحى الآخر قد تمثل بـ « الأريستوقراطي » الذي كان على رأس المجتمع بأصعدته المتعددة .

وهنا تبرز ملاحظتان منهجيتان تتصلان بالوضعية الذهنية الفكرية في تلك المجتمعات المشاعية القروية . الملاحظة الأولى تنهض على أننا إذ نتحدث عن مثل هذه الوضعية، في صيغتها العامة الشاملة كل مناحي المجتمع ، فإننا نعني بذلك وضعية واحدة موحدة بنسقين اثنين ، يتصل وجودها بهما، كما ينطوي عليهما ضمناً وصراحة . ذينك النسقتان هما « الأريستوقراطي والفلاحي » . يل لعلنا نقول أن تلك الوضعية تجسد ، في هذه الحال ، سياقاً واحداً ينظر إليه ، بالخط الأول ، على أنه ذو بعد واحد . أنه بعد المجتمع المشاعي الفلاحي والفكر (الذهنية) الذي تولد عنه بصفته فكر « الملكية والحيارة » . ومن الواضح أننا ، هنا ، ننظر إلى الملكية والحيارة على أنهما ينحدران من ينبوع واحد . وهذا يتمثل ، على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والحقوقى ،

بالتقاء « قطبي الرحي » في المحافظة على أساس العلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة ، وفي التمتع بشخصية حقوقية قانونية معترف بها .

أما الملاحظة الثانية فتكمن في التمييز الدقيق بين مستويي الوضعية العامة المعنية ، بحيث يخولنا ذلك التحدث عن « فكر فلاحي » و « فكر اريستوقراطي » . ففي حين يكون هذا الاخير فكر المستغلين ، فان الفكر الاول ، الفلاحي ، هو فكر المستغلين (ثعبيد) والمستغلين (من الارستوقراطيين) .

من هنا ، نتحدث ، على الصعيد المعني ، عن « مستويين » فكريين ، وليس عن « نوعيتين » فكريتين . هذه هي النتيجة الاولى للقضية المطروحة . أما النتيجة الثانية فتتحدد بالنظر الى « الفكر الفلاحي » على انه فكر « احتجاج » وليس فكر « ثورة » .

ثم ، وفي ضوء ذلك ، اذا ما اخضعنا النصوص الاسطورية التي جعلنا منها في الفصول السابقة موضوع بحث لنا ، لهاتين النتيجةين ، فاننا نواجه واحدة ثالثة ، تتمين بكون تلك النصوص قد شارك في انشائها وبلورتها أيضاً الفكر الفلاحي . نقول ذلك وان استثنينا إجمالاً صياغتها اللغوية والاسلوبية ، تلك التي ظلت ، في نهاية المسألة ، حكرآ في أيدي عقل طبقة الارستوقراطيين البيروقراطيين ، الكهنوت .

واذا بحثنا عن السبب العميق اوعن أحد الاسباب العميقة التي كمنت وراء تلك الوضعية بأوجهها (نتائجها) الثلاثة ، فاننا لا بد واجدون انفسنا امام الواقع التالي : ان طبقة الارستوقراطية البيروقراطية ، التي طرحت نفسها كموجه للانتاج وكصاحب حق بالتصرف بفضل القيمة الاجتماعي ، استطاعت ان تفعل ذلك انطلاقاً من أن المنتجين المباشرين الرئيسيين (الفلاحين) كانوا في الموقع الذي أتاح لهم الدخول العملي الى عالم حيازة الارض والتصرف بها ، وامتلاك أدوات انتاجهم الخاصة . ذلك أنه ضمن هذا الواقع تمكنت الطبقة المذكورة من تحقيق الوضعية المشار اليها بواسطة وسائل قسر لا اقتصادي ، أي

أيدولوجي(١١٧) . ومن هنا ، نتبين الدلالة المبدئية الكبرى لنشوء الذهنية العربية القديمة **عموما** . فهي ، في أساس الأمر ، جسدت تلك الوضعية الاقتصادية العيانية ، وكرستها بصور اسطورية محددة . ولكنها رغم ذلك لم تستنفد بتلك الوظيفة النفعية (الذريعية) ، بل انطوت على عنصر نظري معرفي انطلقت منه جموع الكهان والكتاب لتفسير العالم على النحو المتاح .

يضاف الى ذلك انها(تلك الذهنية) كانت، كما ظهر معنا، أيضا حصيلة الفعل الذهني الفلاحي ، على محدوديته وضيقة ضمن هذا الاطار . ذلك أن هذا الفعل الذهني تمكن ، كذلك ، من أن يطرح شخصيته المستقلة ، وان بالحدود الثلاثة التي اتينا على ذكرها .



هنالك نصوص تتحدر من الذهنية العربية المعنية هنا يبرز فيها دور « الفلاح » ، على نحو واضح مفصح عنه ، بصفته « الفاعل الاعظم » . وقد نظر إليه من هذا الموقع لكونه اعتبر انه يملك القدرة على الفعل الاخصائي الذي يظهر ، كما أبنا فيما سبق ، بصفته فعلاً جنسياً زراعياً (حضرياً مدينياً) . من ذلك ، مثلاً ، النص التالي الذي تقدمه لنا اسطورة حوارية طريفة تدعى « خطبة انا » ، وتدور حول اختيار تقوم به الالهة انا بين الفلاح الالهي انكىمدو والراعي الالهي دموزي :

ويقول أخوها البطل المحارب اوتو :

يقول لإنانا المقدسة :

« عليك بالراعي زوجاً ، يا أختاه .

لم الاعراض عنه ، يا انا العذراء ؟

طيب زبده ، وطيب لبنه ،

(117) Weltgeschichte : Ebenda, S. 268 .

وكل ما ينتج الراعي لذيذ .

عليك بدموزي زوجا ، يا انا « .

غير انها لا تعير اخاها اذنا صاغية . فقد عزمت انا على الزواج من الفلاح :

لن اقبل بالراعي زوجا لي ،

ولن يكسوني ثوبه الخشن ،

لا ولن يمسنني اجود ما لديه من صوف .

لن آخذ ، انا العذراء ، الا الفلاح زوجا لي -

ذلك الفلاح الذي يزرع الخضار ،

ذلك الفلاح الذي يزرع القمح والشعير (١١٨) .

ان فكرة مركزية كبرى تكمن في النص السابق . تلك هي الاقرار بكون الفلاح واهب الحياة (الخصب - الجنس) ، ولكن مع الابقاء على دور « الراعي » (١١٩) .

ولنا ان نتبين في ذلك امراً هاماً على صعيدين ، اقتصادي موضوعي وذهني ذاتي . فمن ناحية اولى ، نرى في انتصار الفلاح في خيار (خصومة) الحرب انتصاراً للحضارة الزراعية (المشاعية القروية) ، اي انتصاراً للدولة المدينة وللسياسة الحضرية على الاقتصاد الرعوي البدائي :

انت الراعي لا تستطيع - لكي تصبح زوجي -

ان تتحول الى فلاح ، وهو الرجل الذي

أريد صديقا ،

(١١٨) ثور كلد جاكوبسن : ارض الرافدين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(١١٩) انظر : نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ١٩٧ .

لا تستطيع أن تتحول الى صديقي انكيمدو الفلاح ،

الى صديقي الفلاح (١٢٠) .

فلقد حسم الموقف (التاريخي) من قبل انا العذراء ، التي ترغب في أن تهب بكارتها المقدسة لسيد الموقف ، الفلاح ، ذلك الذي يزرع الخضار والقمح والشعير . ان فعل أنسنة (تسييس) الطبيعة يبرز ، هنا ، على أوضح ما يكون البروز . فهو يغير الطبيعة ، ولا يستجيب لها مستسلماً قانعاً ، كما يفعل الراعي . وهنا ، بالضبط ، تكمن عملية الانتقال من الطبيعة ، كما هي في ذاتها ، الى الطبيعة . كما هي لنا في فاعليتها وفاعليتنا ، في آن .

ومن الواضح البين الوجه الآخر لعملية الانتقال تلك . ذلك هو الانتقال من الأمومة الى الأبوة . فتسلم الفلاح مقاليد الأمور ليس هو تأكيداً لدوره ازاء الراعي فحسب . انه ، كذلك ، اشارة الى الدور العتيد الذي اخذ الرجل بممارسته على صعيد الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والذهني .

يبقى ان نقول ، على صعيد هذه الناحية الاولى من المسألة ، ان عملية الانتقال ظلت تحمل وشم المرحلة السابقة . وهذا ما اكتسب سماته عبر اتجاه **مصالحة تاريخية** تتم بين الطرفين ، الراعي والفلاح ، يقطف ثمارها كلاهما ، كل من موقعه :

ومع هذا فلسوف اجلب لك القمح واجلب

لك الخضار ... (١٢١)

لقد كان ذلك من طبائع الامور ضمن علاقات اجتماعية (مششاعية قروية) : لم تتمكن - في حدود بنيتها الداخلية - من الوصول الى ملكية الارض الخاصة بصورة حاسمة (١٢٢) .

(١٢٠) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(١٢١) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

(122) Weltgeschichte : Ebenda, S. 270 .

ولعل ذلك الوضع يفصح عن نفسه عبر الاسطورة الشهيرة بالأخوين. « هابيل وقابيل » وقتل الأخير للأول . فلقد كان لعملية القتل هذه لأحد ابني آدم على يد ابنه الثاني نتائج مأساوية كبرى في نفس الرب اليهودي . لقد أدرك قابيل ولعن . فكان ذلك تعبيراً اسطورياً عن القلق والعسر اللذين الما بانتصار قابيل المزارع على هابيل الراعي . ثم حري بالاهتمام تلك المأساة الكونية ، التي ترافق ذلك الحدث . فالطبيعة كلها تهضب ، وتلج على ضرورة معاقبة الجاني . بل ان « الارض » خصوصاً تشتنع عن ان تنبت للقاتل خيراتها . وهنا تكمن إحدى النقاط الأكثر أهمية في الاسطورة . لنقرأ ما يلي : « وعرف آدم حواء امراته فحملت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلاً من عند الرب . ثم عادت فولدت اخاه هابيل . وكان هابيل راعياً للغنم . وكان قايين عاملاً في الارض . وحدث من بعد أيام ان قايين قدم من اثمار الارض قرباناً للرب . وقدم هابيل ايضاً من ابكار غنمه ومن سمانها . فنظر الرب الى قربانه ، ولكن الى قايين وقربانه لم ينظر . فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه . فقال الرب لقايين لم اغتظت ولماذا سقط وجهك . ان احسنت افلا رفع . وان لم لم تحسن فعند الباب خطية رابضة واليك اشتياقها وانت تسود عليها . وكلم قايين هابيل اخاه . وحدث ان كانا في الحقل ان قايين قام على هابيل أخيه وقتله . فقال الرب لقايين أين هابيل اخوك . فقال لا أعلم . أحارس أنا لأخي . فقال ماذا فعلت . صوت دم أخيك صارخ الي من الارض . فالآن ملعون انت من الارض التي فتحت فاهها لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت الارض لا تعود تعطيك قوتها(١٢٣) .

ان المسألة هاهنا تقوم على فعل القتل أولاً ، وعلى ادانته ثانياً . فعلى الصعيد الأول ، نواجه محاولة إنهاء الوضعية الريعوية، التي هيمنت طويلاً في حياة اليهود البدو الرحل والرعاة . أما على الصعيد الثاني ، فنتبين احتجاج أولئك على تلك المحاولة وعلى الثمار التي يحققونها . ولكن قابيل قتل أخاه .

(١٢٣) التكوين - الاصحاح الرابع : ١ - ١٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٢ .

ان هذا غدا حدثاً ناجزاً . لقد حدث الموت . ومن هنا ، فان هاييل فقد الكثير . من قوته الأصلية العظمى لصالح الذي أخذ يبحث عن حل ل « جريمته » . وهنا ، بالضبط ، ينبري الرب نفسه لتقديم مثل هذا الحل : « فقال قايين للرب ذنبي أعظم من ان يحتمل . . . وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده » فخرج قايين من لدن الرب وسكن في ارض نود شرقي عدن (١٢٤) .

ان « المصالحة التاريخية » بين دولة المدينة الحضرية (الحضارية) والاقتصاد الطبيعي البدوي تتم هنا بوضوح . بيد ان ذلك اذ يحدث ، فانما يحدث من موقع القوة المستقبلية الدافعة ، التي يمتلكها المزارع . والملفت هو ان الارض تستحوذ ، في هذا الاطار ، على أهمية عظمى . فلقد لعن الرب قاييل بان جعل الارض التي سيعمل فيها ، لا تعطيه قوتها . وهذا يشير الى ان الدم المسفوح عليها نتيجة قتل شرير ، ينقلب الى قوة لها تطيح بها القاتل . بل ان ذلك من شأنه ان « ينجس » الارض التي ترى ، حائلد ، ان من حقها ان تقذف ب « المنجسين » الى عالم اللعنة .

وقد تعرض جيمس فريزر لذلك التصور الخاص بالارض من حيث هي قوة انتقامية رهيبة ضد ما يرتكبه سكانها من آثام . فإشار الى انه ليس غريباً عن العهد القديم . وهذا يظهر كذلك في سفر الاحبار (اللاويين) ، حيث يحذر الرب « المنجسين » من العاقبة : « فلا تقذفكم الارض بيتنجيسكم اياها كما قذفت الشعوب التي قبلكم (١٢٥) » .

(١٢٤) التكوين - الاصحاح الرابع : ١٣ ، ١٦ ، نفس المعطيات السابقة .

(١٢٥) أنظر : سفر الاحبار (اللاويين) ١٨ : ٢٨ . و : جيمس فريزر - الفولكور في العهد القديم ، الجزء الاول ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٧٧ . وفي هذا السياق يخبرنا فريزر ان « القاتل » . كذلك عند الفارسية سكان مراكش (يعد) شخصاً نجساً على نحو ما ، وهو يظل هكذا سائر سني حياته . فالسم ينضح من تحت اظفاره ، ومن يشرب الماء الذي غسل فيه يديه ، يصاب بداء وبيل . كما ان لحم الحيوان الذي يقوم بدبحه لا يعد صالحاً للاكل . وبالمثل كل طعام يشارك في اكله . فاذا وفد على مكان تحفر فيه بشر ، فان



أما الناحية الثانية من الفكرة المركزية المعنية (كون الفلاح ،
في الذهنية العربية الاسطورية واهب الحياة - الخصب ، الجنس -
، والاقرار ، في نفس الوقت ، بدور الراعي) فهي من طبيعة ذهنية
ذاتية . هذه الأخيرة تفصح عن نفسها من خلال تصور رئيسي يحكم تلك الذهنية
من أولها الى آخرها . انه الامكانية الواقعية والحقوقية النسبية، التي استحوذ
عليها « الفلاح » للتعبير عن وضعيته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والايدولوجية والسيكولوجية . وعلى أساس ذلك ، اتاحت له القدرة على
ممارسة موقف ذهني (نظري) نقدي ، أدى - أحيانا - الى نظرات وتأملات
كادت أن تتحول الى موقف فلسفي . وقد تم ذلك في سياق الموقف الذهني
الأساسي الحاسم لعقل الأريستوقراطية البيروقراطية ، الكهنة ، وبالتوازي
معه ، وبالتعارض معه ، في أحيان كثيرة .

أما الوجه الآخر من الناحية تلك فينهض على وجود بعض خطوط التداخل
والتلاحم القوية كثيرا أو قليلا بين ذهنية العالم الجديد ، عالم دولة المدينة
الحضرية (الحضارية الزراعية) من طرف، وبين ذهنية العالم القديم، عالم الاقتصاد
البدائي المشاعي - الطبيعي من طرف آخر . وهنا نلاحظ أن ظاهرتين اثنتين من
هذا العالم الأخير ظلتا « قيد الحياة » مع انبلاج عالم دولة المدينة الجديد،
بما فيه من أوضاع معقدة وطريقة مستجدة . تينك الظاهرتان هما الطوطمية
والسحر (١٢٦) . وقد كنا ، في مواضع اسطورية سابقة ، قد اشرنا الى



المياه تتسرب في باطن الارض في الحال . وقد أخبرني أهالي منطقة (الحيانية) في بلاد
المغرب ، ان القاتل لم يكن يسمح له أن يسير في حقول الخضر ، أو يدخل حدائق
الفاكهة ، أو أن تطفأ قدمه مكان درس الحنطة أو يدخل مخزن الغلال أو أن يسير بين
الخراف . والقاعدة المألوفة ، وان كانت لا تتبع بشكل عام ، الا يقوم القاتل ببيع ضحية
عيد الاضحى بنفسه » . (جيمس فريزر : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٦ - ٧٧) .
ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ ، هنا وجه الصلة بين « النجاسة » والاحكام الرادعة
عن دخول عالم « الخصب » .

Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

(١٢٦) انظر في ذلك :

ذلك في أسيفته ومشكلات أخرى .

والشيء الجدير بالانتباه ، هنا ، هو الطابع الاقتصادي الواقعي (الزراعي) المباشر للاسطورة التي نعالجها ، « خطبة انا » . ففي اثنائه وايقاعاته الدافقة بـ « الحيوية الواقعية » تفتب الهلوانات العقيدية السحرية ، الى درجة ملحوظة .

تلك الواقعية المباشرة ، التي يحس بها المرء مفعمة بعرق الفلاح المكافح من أجل غلاله ، من أجل طعام البشر ، الشعير والقمح ، والتي يمكن أن تقود الى شخصية « الفلاح المستغل والمضطهد » على ايدي جلاديه (١٢٧) ، ترتد الى وراء في اساطير أخرى ، مفسحة الطريق واسعة عريضة امام « الفلاح الاله » ، الفلاح « الفضة واللازورد » ، الفلاح الذي يرقى الى سدره المبتدى الكوني والمنتهى الكوني . وفي هذا تناقض صريح لا يمكن فض الستر عنه بعيدا عن تفهم الشخصية المزدوجة للذهنية الاسطورية الخاصة بالطبقة العليا ، الاريسوقراطية البيروقراطية . لنقرأ النص التالي ، الذي من شأنه ان يلقي ضوءا ساطعا على مثل ذلك « الفلاح السيد » :

خس شعري مزروع قرب الماء ،

خس كاكول ، شعري مزروع قرب الماء ،

ممشطة [؟] ناعمة خصله (؟) المتشابكة

مريتي (؟) كومتها عالية ،

من شعري الوافر النماء في الماء ،

جعلت خصله الصغيرة كومة مكتنزة ،

(١٢٧) هك الصورة المساوية النالية عن « هذا » الفلاح في مصر: «الم تتمثل حياة الفلاح الذي يحرق الارض والجاني المشغول بجمع الضرائب ، يعاونه الجنود المسلحون بالعصي ، والزنوج بسعف النخيل يهيون به : (هيا بالحنطة ، فاذا لم يسلمها يرمى ارضا ويكبل وينطس في القناة ، رأسه في اسفل... » . (موتني : الحياة اليومية . ضمن : لبيب عبد الساتر - الحضارات ، نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٧) .

انها تنظم « اغرائي »

« اغرائي » - شعري هو الخس الذي هو أفضل النباتات .

الاخ اجتذبي بنظيره المانحة للحياة

شو - سين قد اختارني . . .

« أنت سيدنا ، أنت سيدنا ،

فضة ولازورد ، أنت سيدنا ،

فلاحنا الذي يجعل نباتات الحبوب تقف عالياً : أنت سيدنا(١٢٨)

انه لمن الاهمية والطرافة المنهجيتين ان نواجه « الفلاح » في المجتمعات المشاعية القروية العربية في صورتين ، واحدة تمثل اعترافا اقتصاديا « زراعياً » بشخصه الواقعي الفاعل . واخرى تتمثل فيها الطريقة التي تفهم الاريسثوقراطية البيروقراطية من خلالها الموضوعات التي لا تدخل في دائرتها الواقعية المباشرة .

فحسب هذه الطريقة يبدأ بفهم الكون انطلاقاً من الالهة الكونية ، بحيث ينفذو المجتمع والطبيعة منعكسات متوالدة عنها . وهذا يؤدي الى القول بأن « الزواج الالهي المقدس » يصبح المثال الذي يحتذى من قبل الناس في تزاوجهم الاخصابي الجنسي ، بدلا من ان يكون هذا الاخير منطلق ذلك واساسه الواقعي . وبصيغة اخرى ، ان ما يحدث « تحت » ، ينحيز لحساب « فوق » ، بحيث يظهر هذا الاخير وكأنه نقطة البدء .

وهذا يتضمن ما أشار اليه ماركس من ان المحاصيل ، في اطار تلك العلاقات المهيمنة ، تعتبر خاضعة لقدرات وامكانات الملك الالهي ، وليس للظروف الجوية الطبيعية . وبذلك ، تفدو الجغرافية الطبيعية ملحقة برغبة وقدرة ومطامح

١٢٨) صموئيل نوح كيريم : طقس الزواج المقدس ونشيد الانشاد - نفس المعطيات المقدمة

سابقاً ، ص ٦٩ - ٧٠ .

الملوك الآلهة (١٢٩) .

ونلاحظ ان « الفلاح » ، في كلتا الصورتين المتقدمين هنا ، يبقى محتفظاً بشخصيته الاعتبارية المعترف بها حقوقياً ايدولوجياً واقتصادياً موضوعياً .
بفض النظر عن أن هذا الاعتراف ظل ، بمعنى ما ، مجيراً لصالح « الاريستوقراطي » . وحرى بالقول ان هذه العملية هي ، في أساسها ، عملية سياسية اجتماعية . اذ هاهنا تظهر النظم الالهية الطبيعية كما لو كانت نظماً اجتماعية انسانية عيانية . ومن ثم ، فالدولة الكونية الالهية ، في الذهنية الاسطورية ، تبدو بصفتها دولة بشرية مسيحة .

هكذا تتضح كونية السياسة والفعل السياسي (كما تتضح سياسة الكون والفعل الكوني) . انهما يتصلان اتصالاً مباشراً بالوجود الاجتماعي بممثليه الرئيسيين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . وهذا ، بدوره ، يقودنا الى فكرة منهجية ذات شأن خاص في هذا المجال . تلك هي ان ذنك الحقلين لم يكونا وقفاً على طبقة واحدة - كما هو الحال في المجتمع العبودي الاغريقي والروماني - . وكان من نتائج هذه الوضعية انها جعلت من الفلاحين قوة سياسية وايدولوجية ذات حضور تقدي ازاء القوة السياسية والايدولوجية الاخرى الرئيسية ، الاريستوقراطيين .

وبطبيعة الحال ، فان يروز تلك الوضعية انطوى على بعد آخر ، هو الاحساس بالحدث الاجتماعي السياسي في سياقه التاريخي . فالصيفنة الاسطورية للحدث الاجتماعي والطبيعي كانت الاطار الذي تحرك فيه سياسياً في المنحيين الاجتماعيين ، الفلاحي والاريستوقراطي . وبهذا تكون الاسطورة ،

(١٢٩) في واحد من « اناشيد الفرح » ألقى أثناء اعتلاء أحد الملوك المعززين العرش ، جاء ما يلي :
« ابشري ، أيتها البلاد كلها ، لقد حلت أطيّب الأوقات ! لقد حظيت البلاد جميعها برب لها ! ... ان الماء ليركد ولا يجف ، والنيل آت بفيضان . والإيام طويلة (الآن) ، والليالي لها ساعات والأقمار تجيء بلا خلل . لقد ارتاحت الآلهة وهذا بالها وشمير الفرح قلوبها ، والناس يحيون (في) ضحك وعجب » . (جيون ا . ولسن : مهر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٩٦) .

صيغةً ودلالةً ، واحدة من الامكانيات الذهنية الكبرى ؛ التي استنفدها الفكر العربي في المجتمعات المشاعية القروية للتعبير عن قضايا وخصائمه .

وإذا كان الامر على هذا النحو ، فان ما قاله يوشيكافا من ان التاريخ لدى الصينيين القدماء كان بمثابة «مرآة للانسان» (١٣٠)، يصح كذلك بالنسبة الى سكان المجتمعات العربية القديمة . فهؤلاء رأوا في الاسطورة سياقاً تاريخياً يلتئم مع الحدث الاجتماعي الطبيعي التاماً داخلها كلياً . (وهذا ما اوضحناه سابقاً في نطاق الحديث عن الزمان والتاريخ والابدية والازلية . ولكننا ، هنا ، سننتعرض لواحد من مظاهر هذا التصور ، وهو « الموت » . ان اكثر الشواهد عمقاً على ذلك الموقف يمكننا ان نتبينه في « كتاب الموتى » . ففي هذا الكتاب ، وفي ما يتوازي معه من نصوص لدى الشعوب الأخرى للعالم العربي القديم ، يقفز الى النظر ذلك الاحساس الذي يعلن عن نفسه بمثابة تعبيراً عن المفارقة البرة المأساوية للخروج من العالم الدنيوي الى العالم « الأخرى » .

وخلق بالملاحظة العنوان الأصلي لذلك الكتاب . هذا العنوان هو « خروج الى ضياء النهار » . فهنا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام جدلية التحول . من « الليل الى النهار » ، أي من الظلمة الى الضياء . بيد انه سوف يكون بعيداً عن السياق التاريخي فيما لو فهمنا ذلك انتقالاً من الفوضى الى النظام . ذلك ان مثل هذا الانتقال نسجله في حالة التحول من عالم ما قبل التكوين الى عالم التكوين .

ان الانتقال من الليل الى النهار ومن الظلمة الى الضياء هو بمثابة تحول من وضعية مثقلة بالهموم والاضطراب وفقدان العدالة - نسبياً ، أي ضمن حياة الفلاحين والعبيد وحياة الارستوقراطيين واتباعهم - الى وضعية السعادة الابدية . ولكن هذه السعادة نفسها يمكن امتلاكها فقط من مواقع العالم الأول ، عالم الليل . ومن هنا ، كانت الاهمية الخاصة للحساب

«(130) Yoshikawa : L'homme et L'épopée en chin et dans le monde Occidental - Diogène, 1963 , No. 42 , P. 17 .

والميزان ، اللذين يشرف عليهما الاله الشهيد المخلص اوزيريس . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية كانت على رأس من تبنى الاعتقاد بذلك التحول من الوضعيتين المشار اليهما ، فان التساؤل التالي يفدو صحيحاً ضمن السياق الذي نحن فيه : واذن ، فكيف يكون الامر بالنسبة الى طبقة الفلاحين وجموع العبيد المضطهدين في « العالم الاول » حتى العظم ؟! هاهنا ترتفع نسب الاحساس بالمقارنة المرة المساوية للخروج من العالم الاول الى العالم الثاني .

ان ذلك ، بمجمله وبتفصيلاته ، يضعنا وجها لوجه امام وضعية الاحتجاج التي جسدها النشاط الفلاحي (والعبيدي بصيغة ما) المناوئ للسلطة العليا . ولكنه ، كذلك ، يتيح لنا الامساك بأحد المفاصل الرئيسية لإشكالية ذلك الاحتجاج وتعقيداته وصعوباته . فلقد كان على هذا الاخير ان يكتسب اكثر سماته من التصور الاريستوقراطي الاسطوري للانتقال من وضعية البؤس (العالم الدنيوي) الى وضعية السعادة (العالم الاخروي) .

ولعلنا نتبين ، من زاوية رؤية أخرى متممة للاولى ، الصورة التي يتجسد فيها « التناقض » في اطار الذهنية العربية الاسطورية القديمة ومن موقعي الفلاحين والاريستوقراطيين ، معا .

فانطلاقاً من ان الفلاحين كانوا ، بحكم آفاقهم وامكاناتهم الذهنية المتبلورة ضمن توجهات وضعيتهم الاقتصادية الاجتماعية ، قادرين على التعبير عن هذه الاخيرة بصيغ ايديولوجية مسيسة فانهم قدموا اسهاماً مرموقاً على صعيد الفكر السياسي الايديولوجي في العصور القديمة ، عموماً .

بيد ان النتيجة الاكثر أهمية وخطورة ، في اطار المسألة الفكيية ، تفصح عن نفسها عبر الامكانات المرموقة التي تولدت باتجاه صياغة وبلورة تصور عن **الجدلية الاجتماعية** . فقد كان التعبير عن هذه ممكناً ليس من موقع واحد فقط ، هو الاريستوقراطي . ان ذلك كان وارداً ، أيضاً بل بالدرجة الأولى ، من موقع فلاحين . وهذا ما اعطى الجدلية ، المعنية ، عموماً ، دلالة خاصة على صعيد المجتمعات المشاعية القروية العربية .

وقد تواتر ذلك النقد الايديولوجي (الاحتجاجي) بين العتب الخفيف والهجوم العنيف انصارم ، مروراً بالشك والارتياب والتحفظ . . . ففي رسالة يوجهها أحدهم الى الاله مردوك ، عن طريق شخص آخر ، نلاحظ وجود مثل ذلك العتب بغية الحصول على بعض الحظوة عنده :

خاطب الربّ أباك ، ، هذا ما يقوله خادمك ايلاداد
لم قد أهملتني ؟
من ذا الذي يأتيك بواحد يحل محلي ؟
اكتب الى الاله مردوك ، فأنت اثير لديه ،
لعله يكسر لي قيودي ،
فأرى وجهك عندئذ واقبل قدميك !
واذكر كذلك عائلتي ، كباراً وصغاراً ،
ارحمني من أجلهم ، واجعل عونك يبلغني (١٣٣) !

وفي وثيقة مصرية تسجل حواراً بين رجل يريد الانتحار وبين روحه المسماة « با » ، نقرأ النص التالي ذا الدلالة النقدية الواضحة :

لمن اتحدث اليوم ؟
الاخوة أشرار ،
واصدقاء اليوم لا يحملون الحب ،
والقلوب قلوب لصوص .
كل انسان يستولي على خيرات جاره ،
ويفنى الانسان اللطيف .
لمن اتحدث اليوم ؟
لم يعد هناك حكماء ؛

(١٣٣) ثوركلد جاكوبسن : ارض الراقدين - نفس (المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٤٣ .

والارض متروكة لمن يرتكبون المظالم (١٣٤) .

في كلتا الوثيقتين نلقى روح العتب والقلق والشك والاضطراب توجه
سهامها بمنحيين ، يصبان في مقر واحد ، السلطة والآلهة . فاهمال مردوك
وغياب الحكماء من طرف ، والدعوة الى كسر القيود وسيادة الاشرار من طرف
آخر ، ان هذا جميعاً يمثل احدي صور النقد الخفر اليائس ضد دينك القطبين .

ويتبلور هذا النقد بأفق اكثر عيانية و صراحة ، وذلك بمزيد من الوضوح
في اقتران القصر بالمعبد . ففي القصيدة البابلية المدعوة بـ « لدلول بيل نيميقي »
اي « سامجد رب الحكمة » ، نقرأ ما يلي :

لم يكن همي الا الضراعة والصلاة .
ولم يكن في خاطري الا الضراعة ، والتضحية دوماً عادتي .
وكانت ايام عبادة الآلهة فرحة قلبي ،
عبادة الملك كانت مسرتي .

ووصيت أهل مزرعتي بالنمسك بطقوس الآلهة ،
وعلمت شعبي احترام اسماء الآلهة ،
علمت الجنود احترام القصر .

ليتني كنت أعلم أسر هذه الامور الآلهة ؟
وذلك لان ضروبنا من الآلام قد حلت به ، رغم فضيلته :
السوط علي رهيب .

أنخس ، والمنخس نفاذ .

ثم ينجدني اله او يمسك بيدي ،

ولم تعني الهتي ولم تشفق علي (١٣٥) .

(١٣٤) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ١٢٢ . وقد تمنا بتغيير في
بعض الصيغ المترجمة ظنا منا ان ذلك ادعى الى الدقة .

(١٣٥) ثوركلد جاكوبسن : أرضي الرافين - نفس المعطيات المقدمة سابقا ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

وقد تعاضمت عملية الشك والتشكيك بالآلهة الملوكية (آلهة الدولة) ، بحيث قادت الى نقطة الكفر بها ، والى رفضها بمثابرتها وهماً خائفاً . ولا بد من القول بأن ذلك الوضع مثل الحصيلة النهائية لحالة اجتماعية اقتصادية اتسمت بالاضطراب والقلق والظغيان والبؤس . لقد أخذت الارض تميد تحت اقدام الكهنة (المعبد) ، الظهير الحي الفاعل المباشر للقصر :

لو كنت أعلم أين الاله ، لقدمت له بالتأكد قربانا (١٢٦) .

هذا ما أطلقه الناقمون المنتفضون المتمردون في مصر في اعقاب الانتفاضة الكبرى أثناء « الفترة الانتقالية الاولى » . وقد اتضح عنصر الشك والتشكيك ذاك عبر رفض « العالم الآخر » والدعوة الى خلق عالم « ارضي خاص » . وهنا ، نواجه أمراً عظيم الدلالة بالنسبة الى تطور الدهنية الهرطقية (الفلاحية خصوصاً) : ان الكون يرد الى هذا العالم الارضي ، ويصبح الاهتمام مقتصرأ أولاً وأخيراً عليه .

« تزول الاجيال جيلاً بعد جيل منذ أزمان أسلافنا . . . والذين

أقاموا المباني ، تلاشت أماكنهم . ما الذي جرى لهم ؟

» لقد سمعت أقوال (الحكيمين القديمين) امحوتب وحرديف) ،

الذين يردد الناس عباراتهما - (ولكن) اين أماكنهما (الآن) .

لقد سقطت جدرانهما وزالت أماكنهما ، وكأنها لم تكن .

« وما من أحد يعود من هناك ليخبرنا عن حالهما ، ليخبرنا

عن مشاعرهما ، ليطمئن قلوبنا الى أن نذهب نحن أيضاً الى

المكان الذي قد ذهب اليه » .

وإذا كان الامر على هذا النحو ، فاذن :

« امرحوا ولا ترهقوا النفس ! هل للانسان أن يأخذ

شيئاً مما اقتناه معه ؟ وهل عاد الينا واحد من

الراجلين ؟ »

(136) A. Moret : L'Égypte pharaonique. In : G. Henotaux, ed. , Histoire de la nation égyptienne. T. 2. Paris — Plon - 1931, P. 203 .

ان المرء ليفقد هنا أمام ضرورة البحث عن طريق جديد ، آخر ، يحقق فيه كيانه البشري بعيداً عن هلوئيات الكهنة حول العالم « الآخر » ، الذي يراد له ان يمثل البديل عن « هذا » العالم . ان رفض « العالم الآخر » هو الوجه الآخر لمسألة واحدة ، هي البحث عن طريق جديد . أما الوجه الاول من هذه المسألة فيمكن في رفض الواقع الاجتماعي الاقتصادي والسياسي المضمن ببركة المعبد الالهي - الملوكي . بيد ان الاشكالية في هذين الوجهين من الرفض عميقة حادة : انها اشكالية العجز عن تجاوز ذلك الواقع ، والنوسان في حدوده . وهنا ، ثانية ، نواجه ما كنا قد واجهناه في مواضع سابقة : المراوحة في دائرة الجدلية الاجتماعية للواقع المشار اليه ، جدلية التوازن بين قطبي الاندماج والتناوب ، بعيداً عن جدلية الحسم عبر تجاوز جذري (ثوري) .

في ذلك السياق من العملية ، تبرز القدرة الكبرى للاله الملك على لثم الشرح الواقع بين طرفي المعادلة . انه - وهو المتمتع بكل القدرات (الأسماء ، السمات) - في الموقع الذي يتيح له وحده ان يعيد البناء المصاب ببعض التداعي الى سابق عهده المجيد . ام لا ، وهو - الاله الملك - « أبو المشاعات الكثيرة » (١٣٧) . ولعل ذلك يشير الى ما عناه ماركس من أنه يتوجب على « الحاكم والاريسوقراطية ان يحترما الطمأنينية ، والتوازن ، والنظام الاجتماعي التقليدي الثابت (١٣٨) » . وهذا ما دعاه يون بانو ، بحق ، مبدأ « نفي الفعل » أو « صيانة وحدة الجماعة » (١٣٩) . ذلك انه يوجد هناك مصلحة عامة مشتركة بين الطرفين في الإبقاء على الوضعية في حدودها العامة الرئيسية ، انطلاقاً مما تعرفنا عليه سابقاً تحت حدي « الملكية » و « الحيازة » .

ولكننا في الحالة التي نحن فيها ، نلاحظ ان التدخل في شؤون دولة المدينة المهددة أوضاعها - نسبياً - ، هو من أول الامور المطروحة على بساط

(137) Weltgeschichte - Ebenda, S. 143 .

(١٣٨) انظر : يون بانو-التكوين الاجتماعي الآسيوي . . ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٥٤

(١٣٩) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

البحث . وهنا يغدو من واجبات وحقوق « الأبوّة » ان يتدخل « الاب الاعظم » ليعيد الوضع الى نصابه .

واذا ما عدنا الى تصور « العالم الآخر » ، الذي يرفض الاخذ به أو يشك في وجوده في القصيدة الاسطورية « لدلول بيل نيميقي » ، فاننا سوف نجد أن «عالم النهار» الذي يعقب « عالم الليل » في « كتاب الموتى » ، يرفض من أولئك بمثابته وهماً لا يفني جماله الميتافيزيقي عن مرارة الواقع الكثيف .

ومن الملاحظ أن كتاب تلك النصوص ينتمون ، على الأقل ، للشرائح الوسطى من الاريستوقراطية البيروقراطية . وهذا يشير الى أن روح الشك في الآلهة واتجاه تقديمهم لم يبقيا في حدود التقاطب بين الطبقتين الكبيرين ، الفلاحين والاريستوقراطيين . بل ان الوضعية الاجتماعية غير الموحدة في اطار الطبقة العليا انعكست على مواقف الآلهة - الملوك من مرؤوسيهـم واعوانهم ومن جموع الفلاحين الفقراء والعبيد) وكذلك الحرفيين والتجار ، على محدوديتهم (١٤٠) .

والذي يلفت النظر على الصعيد المنهجي الاجتماعي تلك العلاقة التي قامت بين « السيد » و « الفقير » . فحسب مثل انتشار في مصر ، نتبين المبدأ التالي : « لا يلفظ اسم الفقير الا من أجل سيده (١٤١) » . وقد تبلورت هذه العلاقة من خلال المبدأ الاقتصادي الحقوقي التالي : « عمليات العدالة

(١٤٠) ينصح ملك مصري طعن في السن ابنه وخليفته : « أنت يامن ظهرت كاله ، اصغ الى ما أقوله لك .. لا تملأ قلبك بأخ ، أو صديق ، ولا تجعل لك خالصاً - ذلك ما لن يحمد عقباه .. لقد أعطيت الفقير .. ولكن الذي أكل زادي هو الذي قاد جندا في وجهي .. »
والذين ارتدوا أفخر ثيابي هم الذين نظروا الي كخرقة بالية » . (جون . ا . ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩١) . حول التناقضات بين أركان الطبقة الاريستوقراطية البيروقراطية والخصومات والمعارك التي تجلت فيها ، في بلدان الشرق القديم ، انظر :
Weltgeschichte - Ebenda, S. 269 .

(١٤١) جون ا . ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٩٦ .

يجب الا تتدخل في أمور الملكية (١٤٢) » . ذلك أن هنالك نواظم ثابتة لا يجوز تخطيها وخرقها باسم أي مبدأ حقوقي أو اجتماعي أو انساني عام . ولعل قانون حمورابي الشهير يمثل أحد نقاط العلام على هذا الصعيد . ففيه اكتسبت تلك العلاقة الطبقية وضوحاً حقوقياً متميزاً . ومن ثم ، فهو قد اسهم ، بقدر كبير ، في بلورة التقاطب الحقوقي والذهني النظري السابق على الفلسفة بين الفكر الفلاحي والآخر الاريستوقراطي . بهذا المعنى ، نرى في « قوانين حمورابي » ما نراه في الموروث النظري الحقوقي، الذي خلفه ارسطو من الحضارة العبودية الاغريقية . نقول ذلك بعد ان نكون قد وضعنا الامرين - بطبيعة الحال - في سياقيهما التاريخيين والتراثيين الدقيقين .

ان الفكر الاجتماعي ، الذي عبر عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا ، كان قد تبلور في سياق العملية النقدية التي وجدت ، في حالات عديدة ، تطبيقها الفعلي . أما هذه العملية نفسها فقد بلغت حدتها وعمقها حيث تمثلت بالحقلين الرئيسيين اللذين أتينا عليهما ، وهما القصر والمعبد . وغالبا ما اقترن ذلك بظموحات وتأملات رومانسية ، تقود الى « الفردوس المفقود » و « الخلاص » .

ان صورة بليغة يقدمها نص يهاجم فيه صاحبه ، بعنف صاعق ، أجهزة الدولة القمعية ، تلك التي تجعل من الفلاحين موضوع نهب واضطهاد قاسيين . وهو يركز هجومه على « الموظفين » ، جبهة الصدام الاولى التي يوظفها القصر والمعبد ضد جموع الفقراء من الفلاحين وغيرهم . فلقد ازداد عبثهم على هؤلاء ، واصبح لا يطاق :

« يا نهايون ! يا سراق ! يا لصوص ! يا موظفون ! - الهذا عينوكم

(١٤٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٩٨ . ان جون . ا . ولسن يورد (في نفس المصدر والمعطيات السابقة) مثالا يجسد المبدأ السابق ، وهو التالي : « أوعز بعض الموظفين الى القاضي بالآيتوسط للفلاح ، لأن الفلاح كان قد تخطى سيده المباشر . لا تمس ما للسيد من حقوق تأديبية عادية ، (فهذا ما يفعلونه - عادة - للفلاحين الذين في عهدتهم والذين يلجأون الى الآخرين بدلا من اللجوء اليهم) » .

لتقاصصوا الشر؟ ما الوظائف الا ملجا المتعجرفين - هذا عينوكم لتقاصصوا الزور والبهتان؟ (١٤٣) .

تلك الصرخة المدروبة الهادفة بدقة لم يكن لها ان تصاغ على النحو الذي وردت فيه ما لم يكن وراءها ذهن احتجاجي مستنير . اننا ، ونحن هنا في عمق الإشكالية الاجتماعية ، لم نعد نواجه نصوصاً اسطورية رمزية ، بكل بقدر ما غدونا امام فكر واقعي يجابه تلك الاشكالية « الواقعية » ما أوتي من تماسك ووضوح وقوة ، وفي حدود التناقض الاجتماعي الاقتصادي الاساسي آنذاك . واذا ما لاحقنا هذا الفكر حتى آفاقه المنهجية الاكثر تقدماً وتبلوراً ، فاننا سوف نتبين وجهاً من اوجهه على غاية العمق الاجتماعي (السوسيولوجي) والاقتصادي . فصرخة الاحتجاج الاقتصادية السياسية تلك يصوغها صاحبها في **المقولة الجدلية** التالية ، المثيرة للانتباه بصورة خاصة : « تقلص الارض ويزداد حكامها . تتعري الارض وتثقل ضرائبها . ضئيلة هي الغلة ، ولكن المكيال كبير ، ويكيل به موظفو الضرائب حتى يفيض (١٤٤) » .

هاهنا تظهر الجدلية الاجتماعية ، من منظور ذهنية المجتمعات العربية المشاعية القروية ، بدرجة عليا من الاحكام النظري الاصطلاحي والوعي الاجتماعي الطبقي . ولعل الوصول الى ذلك الوضوح كان ممكناً في مراحل التأزم الطبيعي الزراعي والسياسي ، التي غالباً ما كانت تمر في حياة تلك المجتمعات . وبطبيعة الحال ، فقد كان لمثل تلك الافكار والتأملات دور خاص في تعبئة حركات الاحتجاج والتمرد ، التي كانت تندلع في صفوف الفلاحين (والعبيد ...) .

ولكن تلك الحركات كانت تقمع بأشكال متعددة . وتنشأ بعدها عمليات انتقام رهيبه ضد انصارها وانصار انصارها . وغالباً ما كان ذلك يجلب معه نتائج مريعة على صعيد الحياة العائلية والنفسية . فالهرب والتشتت والوقوع في حالات من الاضطراب العصبي كان يؤدي الى تعميق الشعور بالغربة

(١٤٣) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٧ .

(١٤٤) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

والاغتراب والفقر الذاتي العاطفي . ولكن هذه الوضعية غالباً ما كانت تأتي بنتائج على حياة الطبقة العليا ، بأجنحتها الوسطى خصوصاً ، تميزت بانتشار الشك واليأس والبحث عن الموت انتحاراً (١٤٥) .

وإذا ما حدث أن توجت إحدى انتفاضاتهم بنصر - كان على كل حال مؤقتاً - فإن ذلك كان من شأنه أن يخلق حوافز اخلاقية وسياسية أيديولوجية فيهم للاستمرار في العيش ومكابدة الشقاء . ولكن ما أن تعود الامور « الى نصابها » على أيدي « الأب الطاغية » ومن يمثله في المعبد والدولة ، حتى يعود الفلاحون المنهكون الى دائرة اليأس والاضطهاد والاغتراب . فتزداد أوقات السخرة ، وترتفع وتائر القمع ، وتتضاعف مطالب الجباة : النعمة . ومن ثم ، تصبح الحياة عبئاً ، ويفغدو الموت بغية المقهورين . هذا ما يخبرنا عنه نص سومري :

لأحسن للفقير أن يكون ميتاً

اذ حين يكون خبز لديه ، يفتقد ملحه

وحين يكون ملح لديه ، يكون الخبز قد افتقد (١٤٦) .

ان الحياة الانسانية تتخذ صيغة حيوانية . وتتبخر ، من ثم ، تلك الآفاق الكونية للانسان ، التي واجهناها على صعيد التصور النظري (الذهني) للمسألة . هاهنا ، يبدع المظهدون طريقة التضمين والترميز للتعبير عن «آسيهم» . فاذا بالانسان يفغدو ثوراً والثور انساناً ، ويصبح هذا الانسان «الثور على طرف نقيض مع « السيد » :

اعملوا من أجلكم ، اعملوا من أجلكم ،

أيها الثيران !

اعملوا من أجلكم ،

(١٤٥) بل ان هنالك « كتابات تقول ان تماسيح النهر اتخمت بالرجال الذين القوا بأنفسهم طائمين

في أفواهاها » . (جون . ا . ولسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢١) .

1 - H. Ley : Geschichte der Aufklaerung und des Atheismus (146) Berlin 1966 , S. 76 .

القمامة من أجلكم ،

الشعير من أجل ساداتهم (١٤٧) .

في ذلك النص المأساة - الملهاة ، نلاحظ خطأ متميزاً لتصور « تفسير العمل » تنضح منه روائح الحقد على الحضارة المدنية (المشاعية انقروية (١٤٨) ، كما تنطلق منه مطامح انسانية في الوصول الى « الخلاص » .

ولكن حينما تتاح فرصة الانقضاخ على ذلك « السيد الاريستوقراطي » فان تحويله الى « ثور » يعمل لحساب أولئك ، وتدمير ماحققه من تقدم في العمران والملبس ، يصبح مهمة الساعة .

لنتأمل في بعض مقتطفات وردت في نصوص ادبية مصرية ، تتصل بالحقية التي تفصل بين المرحلة الاولى من تاريخ مصر والمرحلة الثانية . وقد كتب في مرحلة لاحقه ، اي في وقت متأخر ، بحيث يمكن الظن بأن بعض التحوير أو المبالغات قد أدخل الى موضوع معالجتها . من دراسة تلك المقتطفات نتبين ان انتفاضة شعبية ضخمة وشاملة حدثت ضد السلطة المركزية واعوانها من الملاك والموظفين والكهنة الخ . . . فنحس اننا ازاء فعل تاريخي عميق الدلالة الواقعية الموضوعية والنظرية الذهنية: « ان الفقراء أصبحوا يملكون الثروات ، ومن لم يكن بقدرته ان يشتري نعلاً صار صاحب الكنوز . . . ان الاغنياء يئنون والفقراء هم في الافراح . . يقول أهل المدن (لنقبض على الاغنياء الذين هم بيننا) . ان القصور والاعمدة هي فريسة النيران والاقاليم تخربت . . . الذهب والفضة والحجارة الكريمة تزين أعناق العبيد ، والسيدات يقلن (آه لو كان لديناما نأكله) . وهن حزينات بسبب ثيابهن الرثة . . . أصبحت البلاد قاعاً صفصفاً . . . لم يبق شيء (١٤٩) » .

هاهنا ، عند معقد المسألة هذا ، لنقرأ ما كتبه الحكيم ايبور عن تلك

(147) A. Erman : Die Literatur der Aegypter-Leipzig 1923, S. 314 .

(١٤٨) انظر حول ذلك :

H. Ley : Geschichte der Aufklaerung ... — Ebenda, S. 58 .

(١٤٩) جان فركوتر : مصر القديمة - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٦٠ - ٦١ .

الانتفاضة وامثالها ، التي كانت تشتعل بين الحين والآخر على امتداد مرحلة زمنية دامت من ٢٠٠٠ الى ١٨٥٠ ق.م . وهي المرحلة التي تقع بين المملكة القديمة والمملكة الوسطى (١٥٠) :

« لقد قضي على الفرح ، فلم يعد احد يشعر به ، والحزن والأسى ينتشران في البلاد . ان الاغاني أصبحت تعبر عن الحزن ، والذين كانوا يجلبون البهجة بأقاصيصهم ، أصبحوا يجلسون على أحجار الطواحين . صار الرجل الاحمق يقول اذا عرفت أين يوجد الاله ، قدمت له القرابين . أصبح العظماء والحقراء يقولون اين هو الموت ؟ والاطفال يقولون ليتنا لم نولد في هذه الحياة . ليتني كنت قد رفعت صوتي قبل الآن ، لربما انقذت نفسي مما اعانيه الآن ، ما أشد حزني لشقاء هذا العصر (١٥١) » .

مثل تلك الانتفاضة كانت تقع بضراوة لا هوادة فيها . فيولد ذلك ، بدوره ، حقداً هائلاً دفيناً يتحين الفرص الجديدة للوثوب الى أعناق ورؤوس « الأغنياء » . انها حلقة تبدأ حيث تنتهي . وهذا ما ولد وضعية من الارتداد الى رومنسية بدائية حالة ، تظهر فيها الدعوة للعودة الى الأصول الاولى ، وللتمسك بالالهة الرحيمة العظوفة العادلة . وقبل أن نفصل في هذه الوضعية ، نود استنباط الدلالات الرئيسية الكامنة في النص السابق ، الذي كتبه احد كتبة المملكة الوسطى بأمر من أحد فراعنة السلالة الثانية عشرة ، أي ليس من الموقع الاقتصادي والسياسي والايديولوجي للمنتفضين . اذ ان هؤلاء هم الذين صنعوا أحجار الأساس التاريخي وان عبر القسر والارغام اولاً ، ودون أن يكونوا الا بأشكال بسيطة عموماً وعميقة خصوصاً - في الموقع الذي يتيح لهم صياغة ذلك الفعل بمفاهيم وتصورات ذهنية تعبر عنهم ثانياً . وهذا ، بدوره ، يعني اننا ، هنا ، وجهنا لوجه امام الدعوة الى أن نبدي بعض الشك ازاء ما يكون قد بولغ فيه في النص المذكور أولاً . كما يعني - وهذا يتصل بمنهجية البحث التاريخي

(١٥٠) انظر : فيليب حتي - خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الادنى - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٠٠ .

(١٥١) محمد العزب موسى : أول ثورة على الاقطاع - كتاب الهلال - عدد ١٨٢ .

والتراثي - أنا أمام إحدى ضرورات الدعوة إلى إعادة نظر كاملة في ما قدمنا حول التاريخ العربي القديم ثانياً . إذ أن مثل هذه الإعادة تتضمن ضمن ما تتضمنه ، الانطلاق من الحركة الكلية للواقع الاجتماعي بحلقاتها الأساسية والثانوية ، المرئية وغير المرئية .

أما الدلالات الرئيسية التي يمكن استنباطها من النص السابق ، فإننا نرى **أولاً**ها كامنة في الشخصية الطبقية لأولئك الفقراء ، الفلاحين . فهي شخصية تبلورت في الطموح إلى تحقيق وضعية من « الحيازة » و « الاستقرار » الاقتصادي الاجتماعي و « العدالة » في الحقوقية السياسية ، وذلك على نحو يتيح لهم المحافظة على الحدود القائمة بين العبيد والارستوقراطيين . ولكن طموحهم إلى « الحيازة » كان بإمكانه ، في ظروف محددة ، أن ينقلب إلى توجه حثيث جامع نحو « الملكية » المتوسطة والكبرى . ومن ثم ، فالمستغل يغدو المستغل ، وهذا يغدو ذلك . بيد أن ذلك لم يكن يحدث إلا في ظروف محدودة وتكاد تكون نادرة .

الدلالة الثانية تبينها ، في ضوء ما سبق ، في المراوحة بين حدود المحافظة على الهيكل المجتمعي القائم ، المشاعي القروي المتسم بأساسيه الاقتصاديين ، الملكية والحيازة .

الدلالة الثالثة تظهر في الإمكانية النسبية التي كان الفلاحون حائزين عليها والمتمثلة بحد ما من التنظيم السياسي ، الذي يسمح لهم بشيء من التحرك ضد الارستوقراطيين البيروقراطيين .

ذلك ، بدوره ، يقود إلى **الدلالة الرابعة** المسنبطة من النص المعتيد ، وهي تلك التي تنهض على رد النظر إلى ذلك التحرك بمثابة عفوية على الصعيد الذهني النظري (كما على الصعيد التنظيمي ، حسب ما مر معنا) . وبهذا ، فنحن نواجه قوة اجتماعية طبقية تمتلك بعداً نظرياً مسيساً ، يتضح أحد أهدافه في مجابهة القوة الرئيسية الأخرى ، المتفرغ قسم منها (الكهنة) للعمل الذهني .

ولعلنا نكتشف دلالة أخرى ، **خامسة** ، للنص المعني هنا ، تلك هي - وهذا

القول يمتلك قيمة نسبية -عجز الفلاحين عن كتابة أو تسجيل تاريخهم بأنفسهم ومن مواقعهم . نعلن ذلك ، ونحن نعلم أن هنالك الكثير من النصوص التي خلفها لنا مستنيرو الفلاحين أو من يتحدر منهم من الكتبة . مع الاشارة الى انه من الصعب بصورة خاصة ان يبقى الكاتب المتحدر من طبقة الفقراء (الفلاحين والحرفيين والعبيد خصوصا) محافظا على انتمائه الطبقي في فكره وسلوكه ، بعد ان يرتقي الى مصاف خدمة الطبقة العليا(١٥٢) .

تلك هي دلالات خمس رئيسية تكشف لنا عن جوانب هامة من تصور الجدلية الاجتماعية ، كما برز في الفكر الفلاحي المستنير . فهذه مثلت - منظورا اليها في ضوء « المقولة الجدلية » المشار اليها قبل قليل - ومن موقع الفعل الاجتماعي السياسي المنظم والهادف بحد ما والذي مر معنا تورا - احدي حلقات ما يمكن التعبير عنه تحت حد « المادية الاجتماعية » . وهنا ، اذا ما استعدنا التصور البنتيئي (الطبيعي المادي) الكامن في الذهنية الاسطورية العربية عامة (ذهنية الوجود البدئي والمتكون) ، ثم نظرنا اليه من مواقع تصور الجدلية الاجتماعية وآفاقها واحتمالاتها ، فاننا نواجه حقا من المشكلات الفكرية يتسم بالتكامل على المستوى النظري . انه حقل التصور الوجودي (الطبيعي والاجتماعي بأفقه) المادي (الواقعي) والجدلي .

في ذلك المنعطف من المسألة ، نواجه مفارقة بالغة الدلالة والطرافة بالنسبة الى المجتمع الذي تولدت فيه ، أي المجتمع العربي المشاعي القروي . تلك المفارقة تكمن في أن التصور المادي (البنتيئي) نشأ وتبلور ، بصورة رئيسية ، ضمن قواعد واحتياجات وحوافز الفكر الاريستوقراطي . بينما

(١٥٢) مصداقا على ذلك ، لنتمعن في « الحكمة » التالية ، التي صلتنا في نطاق ما يسمى « الادب .

الحكمي » في مصر :

ان الكاتب الماهر في عمله ،

جدير ، يوما ، أن يصبح في حاشية السلطان .

(انظر : أمثال ٢٢ : ٢٩ . ضمن : فيليب حتي - خمسة الاف سنة .. ، نفس المعطيات

المقدمة سابقا ، ص ٩٩ - ١٠٠) .

نشأ التصور الاجتماعي المادي وتبلور ، بأفق جدي وبصورة أساسية ، ضمن احتياجات وآفاق حوافز الفكر الفلاحي المستنير الديمقراطي ، ومن خلفه وأمامه وحوله الفعل الفلاحي السياسي النشط .

ويبدو لنا ان تلك « المفارقة » لا تشكل حالة خاصة بالمجتمعات التي نحن بصددها ، بل انها تلاحظ في مجتمعات أخرى ، كالرأسمالية الحديثة . ولكن الذي يجعل منها أمراً بالغ الأهمية المنهجية النظرية والعملية بالنسبة الى ذلك الوضع ، يقوم على أن مستنيري الفلاحين اذ انجزوا تلك البواكير والارهاصات الاولى في بناء الجدلية الواقعية (المادية) على الصعيد الاجتماعي البشري ، فانهم قاموا به بصفتهم المزدوجة ، كمستغلين أولاً وكمستغلين ثانياً . يبقى أن نقول بأن حدود تلك المفارقة ليست مطلقة ، بمعنى أن الفكر الاريسستوقراطي والفكر الفلاحي لم يكونا متجاورين فقط أو بالدرجة الاولى . على العكس من ذلك ، نلاحظ أنهما متداخلان متشابكان ، وان الواحد منهما (الفلاحي) نشأ على حدود الثاني (الاريسستوقراطي) وضمن حوافز اجتماعية واقتصادية ذات منبع واحد وعام (نقصد بذلك حوافز الحيازة والملكية) . هذا بالإضافة الى أن الحديث عن « فكر المجتمع العربي المشاعي القروي » يبقى صحيحاً في اطار الحديث عن المجتمع المعني في صيغته العامة .

ضمن ذلك السياق من القضية ، ننكفيء الى الوضعية التي توقفنا عندها من قبل ، وضعية الارتداد الى رومنتسية بدائية حاملة ، مقترنة بدعوة للعودة الى « الحدث البدئي - الأصول الاولى » ، واللجوء الى الآلهة بصفتها المأوى النهائي للمعذبين البائسين . وفي حقيقة الامر ، كان ذلك الارتداد قد مثل موقفاً مختلفاً بالقياس الى عملية الكفاح التي كانت دائرة بين الطبقتين الكبيرين والى آفاقها المستقبلية . هذا مع الاشارة الاساسية الضرورية الى أن تلك العملية نفسها لم تكن تنطوي - الا بحدود ضحلة محدودة - على آفاق مستقبلية من الطراز الذي يمر عبر تجاوز البنية القائمة للمجتمع المشاعي القروي ، ومن موقع هذه البنية نفسها .

والذي يثير الانتباه أن الدعوة للعودة الى « الأصول الاولى » و « الحدث

البدئي « أنت ملفعة بمواقف الهية خاصة بتمجيد هذا الاله أو ذلك . فكأنما نحن ، على هذا الصعيد ، ازاء اسقاط لوضعية الفلاحين (والعبيد) المضطهدين على وضعية المعارك والمغامرات، التي كانت تدور بين الآلهة المتعددة المتباينة .

هاهنا ، والحال على هذا النحو ، يبدو أنه يصح القول بأن «السماء» تعكس «الأرض» وتعبير عنها . ولكن هذا القول غير دقيق ولا يعبر عن واقع الحال، الذي نحن بصدد الحديث عنه والبحث فيه . نعلن ذلك نظراً الى أنه، في الذهنية الاسطورية للمجتمع العربي (المشاعي القروي)، لا وجود لتمايز بين « فوق » و « تحت » .

اذ أن تصور « وحدة الوجود » المهيمن على هذه الذهنية ، لا يتوافق مع ذلك ، ولا يندرج تحت سماته .

نتبين في النص التالي ذلك الاتجاه الارتدادي الرومانسي وهو ينضح بعبق الشكوى والتأسي :

- مرة ، في الزمن ، لم يكن هناك حية ولا عقرب .
- لم يكن يوجد الضبع ولا الأسد ،
- ولا الكلب البري ولا الذئب .
- لم يكن هناك خوف ولا رعب .
- لم يكن للانسان عدو .
- (. . .) كان الكون جميعا والشعب متحداً (١٥٢) .

اننا نستشف من النص السابق الوضعية « المرعبة » ، تلك التي كان يشن منها الفلاحون والعبيد ، والتي كانت بمثابة الدافع العفوي الى الحلم في ذلك الماضي « الذهبي » غير البعيد ، على ما يبدو .

وفي نص آخر ، نحس بهذا الطموح الارتدادي باتجاد ارض « الاحلام

(153) S.N. Kramer : History begins at sumer, ed. , Doude Anchor-Book; 1959 , P. 222 — 223 .

البشرية » ، « الجنة » التي اعتقد أنها في تلمون أو دلمون .أي البحرين (١٥٤) . والتي فقدتها الانسان لوقوعه في الخطيئة ، أو القرار اتخذه الآلهة في ذلك . بل لعلنا نتبين في مثل هذا النص ، الجذور البعيدة لتصورات « الخطيئة الاصلية » و « آدم وحواء » و « الجنة – الماضي الذهبي » « والطوفان » . . . :

عندما كنتما تفتسيمان الارض العذراء (مع رفاقكما من الآلهة)

– انتما – كانت أرض تلمون اقليماً تقياً ،

عندما كنتما تفتسيمان الارض النقية (مع رفاقكما من الآلهة)

– انتما – كانت أرض تلمون اقليماً تقياً .

كانت أرض تلمون تقياً ،

كانت أرض تلمون فتية ، كانت أرض تلمون وضاعة .

عندما اضطجعا على الارض وحدهما في تلمون –

ومضطجع انكي مع زوجه مكان فتى ، مكان وضاعة . . .

ثم يكن الغراب ينطق في تلمون (كما ينطق الغراب اليوم) ،

ولا الديك (؟) كان يصيح صياح الديك (كما يصيح الديك اليوم) ،

ولا الاسد يفترس ،

ولا الذئب يختطف الحمل ،

ولا الجحش يعرف كيف ياكل الحب (١٥٥) .

تلك التصورات البدائية الحاملة كانت غالباً ما يشوبها التشاؤم البائس اليائس والشاك بكل القيم السائدة . وإذ ذلك تغدو الآلهة والناس والطبيعة مشار تهكم يدعو الى الانتباه . ففي « محاوراة التشاؤم » الرافدية بين سيد وعبده – وتعود الى الالف الاول قبل الميلاد – نتبين ذلك بصور متقدمة

(١٥٤) انظر حول هذا التفسير ، مثلاً : رشيد الناصوري – المدخل . . . ، نفس المعطيات المقدمة

سابقاً ، ص ٥٨ .

(١٥٥) ثوركلد جاكوبسن : أرض الرافدين – نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٨٨ – ١٨٩ .

ومتميزة ، من حيث الصيغة الفكرية والاصطلاحية :

« اتفق معي ، ايها العبد ! » اجل ، سيدي ، اجل ! «
مر لي في الحال بماء ليدي^٢
واحضره هنا . سأقدم فريضة لالهي ! «
« حسناً تفعل ، سيدي ! من يقدم فريضة
لالهه ، يوجد لقلبه الراحة والطمأنينة .
انه يعطي ديناً فوق دين ! «
« لا ، ايها العبد ، لن أقدم فريضة لالهي ! «
« حسناً تفعل ، سيدي ، حسناً تفعل !
ليتعلم الهك البركض وراءك كالكلب
عندما يطلب اليك « خدمتي » او يقول « لم تسلني
او اي شيء آخر »
« سأتصدق على ارضي ! «
تصدق ، سيدي ، تصدق !
من يتصدق على ارضه
يضع صدقته في كف الاله مردوك نفسه « .
« لا ، ايها العبد ، لن اتصدق على ارضي ! «
« لا تتصدق ، سيدي ، لا تتصدق !
اصعد تلال خرائب المدن القديمة وامش بينها ،
وانظر الى جماجم من عاشوا في ما سبق
من العصور وما تأخير :
من البار ومن الأثيم ؟ «
« اتفق معي ، ايها العبد ! » « اجل ، سيدي ، اجل ! «
« ما الخير اذن ؟

ان ادق عنقي وادق عنقك

ونسقط كلانا في النهر - ذلك هو الخير! (١٥٦) .

من الملاحظ ان موجة عارمة مركزة من التشكك والارتياب تجتاح الحوار السابق ، الذي يمثل طرفاه ، السيد والعبد ، موقعين اجتماعيين « طبقيين » متقاطبين . وهذه الموجة تتسم بالدقة في التعبير ، وبالعمق في الرؤية ، ضمن ظروف من الاضطراب والحيرة والقلق . واذا ما اخذنا بعين الاعتبار ذينك الموقفين المتقاطبين اجتماعياً طبقياً ، فاننا نواجه معطى هام الدلالة الذهنية (الفكرية) ، كنا واجهناه سابقاً . ذلك هو ان امكانات الممارسة الذهنية (الفكرية) لم تكن حكراً بأيدي الطبقة العليا (الارستوقراطية البرقراطية) . فلقد اتاحت مثل تلك الامكانات - طبعاً بقدر اقل كثيراً - للطبقة الاخرى ، الفلاحية ، وأحياناً كذلك لبعض شتات العبيد .

من طرف آخر ، نكتشف في النص المذكور ، وفي امثاله ، تماسكاً نظرياً يلفت النظر ، بحيث يجعلنا نرى في تلك النصوص الاسطورية ارهاصات اولى على طريق المصطلح الفلسفي (الانطولوجي) والاجتماعي السوسيولوجي .



عند مفترق الطرق ذاك الذي بلغناه ، تتضح امامنا التصورات والافكار التي برزت في المجتمعات المشاعية القروية العربية ، والتي مثلت ، على الصعيد **الحقوقي النظري** ، ما يقترب من الناظم العام المشترك بين أعضاء تلك المجتمعات ، ربما باستثناء العبيد . من تلك التصورات والافكار « المساواة » و « الحق الانساني » و « العدالة الانسانية » . لنتمعن في نص آخر كان الفقراء المضطهدون من الفلاحين (والعبيد) غالباً ما يلجأون اليه ويستذكرونه للتدليل على حقوقهم في العيش « السعيد » . وقد كان من شأن هذا أن عمق وحفز الحركات الفلاحية المستنيرة الديموقراطية في انتفاضاتها ضد القصر والمعبد ، ومنحها ، من ثم ، مسوغات « الهية طبيعية » لانفاضاتها هذه. في النص المشار اليه ، نتبين تلك الوضعية المنوه بها ، حيث

(١٥٦) ثوركلد جاكوبسن : نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

يعبر الاله الاعلى عن أغراض الخليفة ، كما يلي :

سأذكر لكم الافعال الأربعة التي فعلها قلبي من اجلي . . . لكي
يفحم الشر . . . لقد فعلت أفعالا أربعة داخل مصاريع الأفق .
لقد صنعت الرياح الاربع لكي يتنفس منها كل انسان كزميله
إبان حياته . وذلك (أول) الأفعال .
لقد صنعت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقر حق
فيها كالعظيم . وذلك (ثاني) الأفعال .
لقد صنعت كل انسان مثل غيره من الأناس . . . ولم أمر بأن
لهم أن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت :
وذلك (ثالث) الأفعال
لقد صنعت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكي تقدم
القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم . وذلك رابع الأفعال (١٥٧) .

نعم كل ذلك ! ولم لا ؟ فالانسان مشارك في الالهية ، له مالها وعليه ما عليها ،
بمعنى ما . ولئن كنا بحثنا في هذه المسألة سابقاً في إطار « وحدة الوجود » ،
فان الإشارة اليها ثانية ، في سياقنا هذا ، أمر يقتضيه واقع الحال . فلقد
صنع « الالهة » الانسان ، وفق ذلك ، على صورتهم « الالهية » :
« يا أمي ، أن الكائن الذي نطقت باسمه قد وجد .
فاسبغى عليه صورة الآلهة (١٥٨) » .

هذه « الصورة الالهية » للانسان ، التي تجعل منه مشاركاً شرعياً في
الالهية ، تقودنا الى تخوم تصور الكنعانيين للالهية ، الذي ينطوي على كثير
من العمق والطرافة . فلقد « كان لهم آلهة فانون وآلهة خالدون (١٥٩) » .

(١٥٧) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٧ .
(158) S.N. Kramer : The Sumerians ... , P. 150 .

(١٥٩) أوزابوس القيصري : التمهيد للإنجيل ، ص ٣٤ .

باللغة السومرية « لولو » ، تلك اللفظة التي أثرت - مع الذعنية السومرية
عموماً - في اللغة والذهنية البابلية تأثيراً عميقاً . أما معنى ذلك الاسم فهو
« الإله الضعيف أو الميت (١٦٠) » .

بيد أن ذلك الأمر **الذهني (النظري)** شيء ، والطغيان **الواقعي** ، الذي
مارسه القصر والمعبد ضد الفلاحين والعبيد ، شيء آخر . أو بصيغة أخرى ،
لم يكن لتلك المبادئ « الإلهية » أن تجد تنفيذها إلا بالحدود التي يقتضيها
ويولدها المجتمع المشاعي الفلاحي ، بوضعيته وآفاقه الاقتصادية والاجتماعية
والسياسية والايديولوجية (الأسطورية) . ومن هنا ، فقد كان الكفاح
العشوائي ، في الحالات العامة ، من أجل رفع أو تخفيف ذلك الطغيان ،
يجابه بتلك الحدود . فتولد عن ذلك وفي سياقه اتجاهات التواكل والاستكانة
والاستقرار والدعة ، والصمت ، وذلك بالتوازي مع النزوع اللاهث الى
البحث عن « الآلهة العادلة » ، التي تحقق « الخلاص » في عالم « آخر » ،
وبالتداخل معه (أي النزوع) .

ذلك يقال في صيغته العامة . بيد أننا حين نؤغل في التخصيص ، نلاحظ
وجهاً آخر له . هذا الأخير يقوم على القول بأن حدود « الانساني » ، أو
كما سيقال لاحقاً « الناسوت » ، إزاء « الإلهي » لا تنطلق من ذلك
التمايز بين الذهني والواقعي فحسب . فهناك بعد آخر لهذا التمايز
يكمن في الوضعية الاجتماعية الطبقيّة، التي حكمت العلاقة بين القصر والمعبد
من طرف وجموع الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار من طرف آخر .

ان ذلك الأمر يتصل ، من حيث الأساس ، بحدود وامكانات وآفاق
المجتمع المعني هنا ، وكذلك بموازين القوى على صعيد كل طبقة منفردة
وصعيد العلاقة بين الطبقتين الكبيرتين . وإذا ما استعدنا في أذهاننا الناظم
العام والمشارك والنسبي، الذي يجمع بين هتين الأخيرتين ، فإنه يفدو وارداً
أن نتحدث عن أنه حتى في إطار تلك الحدود المشروطة بالتمايز بين الذهني

(١٦٠) ستيفن لانغدن : الاساطير السامية . (عن : يوسف الحوراني - البنية الذهنية الحضارية
نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٢٨) .

والواقعي وبتلك الامكانيات والآفاق ، يظل الفلاح منظوراً اليه على أنه شريك
الاريسستوقراطي في الالوهية كما في الاعتبار الحقوقي الذهني و الاقتصادي .

ورغم ذلك كله ، لا يسعنا الا ان نلح على مركز الثقل في المسألة . ذلك
هو ان الفلاح ظل - في محصلة الأمر - يجسد حامل اثقال تاريخ المجتمعات
العربية القديمة . وهو ، بصفته هذه ، حمل العبء الاعظم في هذه المجتمعات ،
ذلك العبء الذي اقترن ، في معظم الأحيان ، بالعنف والسخره والقسر
والتجويع واستنفاد القوى انجسدية .

ومن هذا الموقع ، بالذات ، انبثقت وانطلقت اهتماماته الكبرى بـ « الاله
المخلص » و « المسيح » ، الذي يمسخ الآلام من عالم غدا فاسداً .
كما تعاظمت أهمية الطقوس الدينية في الحياة العامة للفلاحين
« المخيبي الآمال » . وعلى ذلك ، كان آمون قد برز رباً لـ « الفقراء
الصامتين » :

« انك آمون ، رب الصامتين ، المستجيب لصوت الفقراء » .

« آمون ، حامي الصامتين ، ومنقذ الفقراء والمساكين » (١٦١) .

وتكتسب نصوص « البؤس » و « الشكوى » و « الترجي » أكثر فأكثر
أهمية في حياة الناس ، بقدر ما تتسع أبعاد طغيان القصر والمعبد ، وكذلك
بقدر ما تتعاظم الرشوة والضرائب والسخره . . . ويشيح « الفقراء » من
الفلاحين والعبيد وغيرهم أوجههم عن بؤسهم الحقيقي ، الذي يقوده وينظمه
القصر والمعبد ، ليخاطبوا آلهة يمنحونها صفات يجدون فيها هم أنفسهم ما
يستجيب لوضعيتهم ، ويخفف من ثم مأساتهم المرعبة : « أي آمون - رع
. . . يا وزير الفقير ! انه لا يقبل مكافأة لم يقلل بها الحق . انه لا يخاطب
فقط من يستطيع إحضار الشهود . وانتباهه غير مقصور على الذين يعدونه
بالوعد . (لا) آمون يقاضي البلاد بأصابعه ، وكلماته تنتمي الى القلب .
انه يعزل الطالح ويسوقه الى المكان الملتهب ، أما الصالح فيرسله الى

(١٦١) جون ا. ولسن : مصر - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٣٥ .

الغرب (١٦٢) » .

وإذا ما اعتقد « الفقير » أن آمون - رع هو « وزيره » حقاً والمدافع عن حقه ومساواته مع الآخرين ، فإنه ، بذلك ، يكون قد وضعنا ، ثانية ، أمام مبدأ المساواة **الحقوقي** الذي يبرز في دول المدينة في المجتمعات المشاعية القروية العربية. نثبت ذلك مع الإضافة الأساسية بأن هذا المبدأ لم يكن قد تحقق فعلاً مرة واحدة . ولكنه ، رغم ذلك ، ظل يمثل حافزاً ايديولوجياً سياسياً وأخلاقياً للفلاحين للدفاع عن حقوقهم في « الحيازة » الاقتصادية وفي المساواة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية (١٦٢) .

ومن الأهمية بمكان أن نشير الى أن الطموح للعودة الى « الأصول الاولى » و « الفردوس المفقود » خلق - في ظروف آفاقه المستنفدة في المجتمع المشاعي القروي - بدائل له أريد لها أن ترمم الموقف وفق احتياجات اللحظة الايديولوجية المعطاة ، وأعني بها لحظة الآفاق المستنفدة . من هذه البدائل ما نشأ وتبلور تحت اسم « الكرنفال » .

كان « الكرنفال » يمثل - في أساس الأمر - أحد أشكال وصيغ الاحتفالات، التي كانت تقام سنوياً ترحيباً بالعام الجديد ، عام الخصب والاختصاص (الانسال والانجاب بالمعنى البيولوجي الجنسي والطبيعي الزراعي) .

وفي العيروض التي كانت تقام بتلك المناسبات ، تبلور وتطور الفن المسرحي الهزلي (الكوميدي) ، وتحول الى ظاهرة عامة في حياة الناس في

(١٦٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ١٠٨ .

(١٦٣) انظر ، ثانية ، الشاهد الذي أوردناه سابقاً والمعلق باحتجاجات « الفلاح الفصيح » ، الذي يطالب من يوزع الحق بأن يكون منصفاً ، لأن هذا هو « المبدأ الذي أمر به الاله » . (ج . ولسن : الحضارة المصرية - نفس المعطيات المقدمة سابقاً) . فمن الملاحظ هنا اقتران المطالبة بـ « الحق » السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالتمسك بـ « المبدأ الذي أمر به الاله » . وحري بالملاحظة أن هذه القصة حدثت في عهد « نخاورع » ، أحد ملوك الأسرة الثانية عشرة ، وذلك في نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد ، أي في المرحلة التي كانت أكثر مراحل التاريخ المصري القديم ازدهارا واستقرارا .

المجتمعات العربية القديمة .

ان ما يستأثر باهتمامنا في ذلك هو عملية النقد، تلك التي كان يمارسها المحتفلون. تجاه الاوضاع الاجتماعية القائمة . وقد تطورت هذه العملية واتسعت الى درجة انها أدت الى القيام بتبادل الادوار التمثيلية بين الفلاحين (و الفقراء عموماً) من طرف والاريسستوقراطيين من طرف آخر . وكان من شأن ذلك ان اتاحت الفرصة للفلاحين ، خصوصاً ، ان يحققوا امريين ، الانتقال الى مواقع الاريسستوقراطيين اولاً ، والانكفاء الى العالم البدائي المشاعي (اللاتبقي) ثانياً . في الحالة الاولى ، كان الاحتجاج الفلاحي يرتد الى الطموح للدخول في عالم الاريسستوقراطيين والانتماء اليه والاقتداء به . وهذا ما يمكن فهمه من موقع التارجح والنوسان في الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لفلاحي المشاعات القروية .

أما في الحالة الثانية ، فقد كان ذلك الاحتجاج الفلاحي يحط في « ينابيع الاولى » ، ينابيع « المساواة » و « الاخوة » ، حيث لم يكن الذئب يختطف الحمل ولا الأسد يفترس وجدير بالذكر ان المحتفلين كانوا يستخدمون ، في سياق ذلك ، الاقنعة على الوجوه . ذلك لأن بقدرة هذه اخفاء الوجوه الحقيقية ، اي الوضعية الحقيقية ، مما يسهل عملية الانتقال من دور الى آخر . بل ان هذا أدى أحياناً الى استبدال الملك « الاصلي » بملك « كرنفالي » ، وذلك في الحالة التي يكون الاول فيها قد مات اثناء الاحتفالات (١٦٤) . وقد أسهمت تلك الوقائع في تكريس دور « النقد » المنوط باحتفالات رأس السنة .

واذا كانت تلك العملية قد خلقت كوتين للتنفس امام فلاحي (و فقراء) المشاعات القروية ، فانها كانت - في نفس الوقت - بمثابة سلاح متجدد في أيدي الاريسستوقراطية تشهره في وجه دعاة « الفوضى » و « اللانضباط » و « التسبب » . ذلك أن المقاصد التي طرحتها الاريسستوقراطية على تلك

(١٦٤) انظر حول ذلك: عونى كرومي - اطروحة في المسرح العراقي، مجلة «الاقلام»، آذار ١٩٧٩، ص ٦ -

الإحتفالات انطلقت من وضع الناس أمام مفترق طرق: فاما عالم الفوضى والاضطراب -
(عالم المياه الاولى البدئية الجارفة) ، واما عالم الانضباط والانتظام في الحياة
الزراعية والتدرج في الوجود الكوني السياسي (دولة المدينة) . وبالطبع ،
كان سياق ذلك يقود الناس الى الاقناع ، طواعية او قسراً ، بأن عالم
« الانتظام » واحترام التراتب الاجتماعي القائم هو الهدف المطلوب من
الكون عموماً .

هكذا تتحدد امامنا الامكانات التي كانت تواجه الفكر الفلاحي الاحتجاجي
ضمن انساق اجتماعية يمثل تجاوزها أمراً خارج دائرة هذا الفكر ، حتى في
صيغته الاكثر حزمًا وشمولاً . ومن هنا ايضا ، لم يكن بوسع الالهة ، التي
عمدها ذلك الفكر وايدها ودافع عنها ، ان تكون اكثر من ذلك . ان دائرة
المجتمع المشاعي القروي هي الحدود والتخوم للممارسة الفلاحية الاحتجاجية
وللفكر الفلاحي الاحتجاجي .

ذلك كله يضعنا أمام الفكرة المنهجية التالية : اذا كان آمون - رع وأي
انه آخر للفقراء (الفلاحين والعبيد في المجتمع المشاعي القروي) ، الذين يعدهم
بالخلاص دون ان يكون بمقدوره تحقيقه لهم ، فان « الآخرين » من علية
القوم ، الاريستوقراطية البيروقراطية ، كان لهم هم الآخرون الههم الملك ،
ملكهم الاله ، الذي لم يعدهم الوعود المعسولة فحسب ، بل كان يحققها لهم
فعلاً . هاهنا تكمن المسألة - الاشكالية : لدى الفقراء (الفلاحين والعبيد)
الله دون ملوكية ، ولدى الاغنياء (الاريستوقراطيين البيروقراطيين) ملك
بالوهية . وهذا ، بدوره ، يضع أيدينا على نقطة منهجية خطيرة الأهمية
بالنسبة الى فهم العنصر « الالهي الاسطوري » في الذهنية العربية القديمة .
تلك هي ان هذا العنصر مارس وظيفتين . فمن طرف أول ، كان من دواعي
وجوده في حقل الرؤية الاريستوقراطية ان منح السلطة الاقتصادية الاجتماعية
بعدها الايديولوجي الذهني (النظري) ، واكسبها او عمل على اكسابها في أعين
الفلاحين والعبيد والحرفيين الصغار مشروعية سياسية وحقوقية : ان الفعل
المشروع يكتسب صحته وجدواه اولاً وأخيراً في سياق ذلك الوجود (العنصر)
الالهي ، كما يتوقف عن ان يكون كذلك حينما يصطدم به ويجعل منه خصماً

أما من طرف آخر ، فإن ذلك العنصر - وهو المجرد من الملوكية (السلطة)
في إطار الوجود الفلاحي - كان من شأنه أن حرض على توليد تصور « المخلص
المسيح » أو « المسيح المخلص » ، واستنبتته في حياة الفقراء الطامحين الى
« الحياة » بعد الموت .

وهنا ، نكتشف أحد أوجه الاهتمام المشترك بـ « الموت » من قبل كلا
الطرفين : الاول ، الاريسستوقراطيين برغبتهم الملحة في الا يفقدوا تميزهم
ومسرتهم مع موتهم ، والثاني ، الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين
الصفار) بحقدهم على عالمهم « الاول » وطموحهم الى التعويض عنه بعالم
« آخر » . فلدى الاولين ، يبرز خط اتصال بين عالمي الحياة والموت . أما
لدى الآخرين ، فيتبلور خطلا اتصال وتمايز كلي بينهما . وهذا ما يوضح بعض
أوجه التصورات التي ازدهرت في حياة هؤلاء الآخرين ، مثل « رب الصامتين »
« وحامي الصامتين » و « وزير الفقير » ، ومن ثم « المخلص » و « المسيح » .

في ذلك الموقف الدقيق الحاسم من المسألة ، يغدو القول متاحاً لنا بأن
الفلاحين في المجتمعات العربية المشاعية القروية صنعوا ، بهذا القدر أو
ذاك ، تصورهم الكوني المستقل نسبياً - بل نسبياً جداً - عن التصور
الكوني للاريسستوقراطيين البيروقراطيين . وهذا ما مثل إحدى السمات الاكثر
حسماً ، على صعيد الذهنية (الفكرية) في تلك المجتمعات .

واذ كان الأمر كذلك ، فإن السماء والارض كليهما تغدوان في قبضة
« الملكيين » أو « الملكيين الالهيين » . ويبقى النزوع نحو « الخلاص »
والبحث عن « المخلص » وجهاً من أوجه الممارسة الاجتماعية والذهنية للفقراء .
وطوال ذلك الزمن ، يبقى العنف سيد الموقف (ولكن دون أن يتوقف في عصر
« المخلص » ، الذي يأتي مجسداً بالمسيحية وبيعض أوجه اليهودية من
قبلها) : « انه خنوم (الاله الصانع) للاجساد كلها ، الوالد الذي يوجد
الناس في الحياة . . . كافحوا من أجل اسمه ، وكونوا انقياء من أجل حياته
. . . من أحبه الملك غدا (روحا) مبجلة ، أما الذي يتمرد على جلالته فلن
يجد قبراً لنفسه ، ويقذف بجثته في المياه . ان صنعتم كل هذا ، سلمت

أجسادكم . هذا ما سترونه الى الأبد(١٦٥) » .

هكذا يتحدد مصير من يقول (لا) ، من يفكر بالاحتجاج أو المقاومة .
لن يجد حتى قبراً لجسده الخاوي . واذن ، فالانصياع ! « كلمة » الملك الاله ،
هو « جوهر » الوجود .

ان حدود وآفاق الممارسة والفكر الفلاحي تصبح ، على النحو المقدم
هنا ، حدود وآفاق الوضعية القائمة بين السلطة الحاكمة والمشاعات القروية
أي وضعية الاندماج والتناقض ، أو لنقل وضعية القبول والرفض ، دون أن
تتاح لواحد من هذين الطرفين امكانية الحسم النهائي ، وهذا ما واجهناه
من قبل في سياق الحديث عن الجدلية الاجتماعية في المجتمعات المعنية هنا .



ولعله من الضروري والهام أن نثير الانتباه باتجاه شكل آخر من أشكال
الفكر الاحتجاجي ، الذي تتجاوز دائرته حدود الوضعية الفلاحية لتمتد
الى الاكثرية الساحقة من سكان دولة مدينة أو عاصمة دولة مدينية . وهنا
نواجه ، ضمن هذا المستوى من المسألة ، ما يتمثل مع « كارثة وطنية » ،
تمس طبقة الفقراء من الفلاحين وفئات الفقراء من العبيد والحرفيين ، كما
تنعكس تأثيراتها المخربة على وضعية مجموعة من فصائل الطبقة العليا .

ونرى أن «رثاء أور» يقدم مثالا نموذجياً عميق الدلالة على الوضعية المشار اليها.
فنص هذا الرثاء يضعنا وجهاً لوجه أمام كارثة كبرى حلت بمدينة « أور »
أثناء حكم سلالتها الثالثة ، وبصورة خاصة في المرحلة التي حكم فيها الملك
الخامس لهذه السلالة (ابيسين) (١٦٦) .

هاهنا نلاحظ أمراً على غاية الطرافة . ذلك هو انقسام الآلهة الى شطرين
أو معسكرين متعادين ، الاول يشتمل على بعض الآلهة والشعب . والثاني
يتضمن الآلهة التي دمرت المدينة . ومن الواضح الطابع الترميزي للمسألة :

(١٦٥) نفس المصدر والمعطيات السابقة - ص ١٠٥ .

(١٦٦) انظر: عوني كرومي - اطروحة في المرح العرفاني القديم ، نفس المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٨

ان اعداء المدينة الذين دمروها يرمز اليهم بالآلية انليل وانو ومونليل وكيبيل .
وكذلك الذين دافعوا عنها يتخذون شخصيات الهية ، مثل نكال ونانار .
بيد ان الشعب يظل محتفظاً بشخصه الواقعي ، حيث يظهر بصفة « الجوقة »
التي تردد ما يهتف به رئيسها . ولكي نستطيع تحديد معالم رئيسية من الفكر
الاحتجاجي « الوطني » ، نثبت بعض أشطر من « رثاء اور (١٦٧) » :

رئيس الجوقة : العاصفة تجثم في تخوم المعازل تصخب هادرة في المدارات

البقرة التي تحس العاصفة هجرت حظيرتها

ومنازل النبلاء مبعثرة في العراء

نانار : اواه أيتها المدينة ارثي نفسك من الرثاء واهمري

الدمع

الجوقة : البكاء مريسر على خرائب المدن

البكاء مريسر على اور الدمار

.....

رئيس الجوقة : آه أيتها المدينة التي حملت اسم الالهها

وانتزعت معه من الارض

اواه أيتها المدينة تلك أسوارك التي حمتك طويلاً

ورفعت الهك هاهي تنتزع من الارض

.....

رئيس الجوقة : اواه يامدينتي أنت نعجة حزينة سلب حملها

اواه يا اور الجلييلة أنت نعجة حزينة انتزعوا جينها من الاحشاء

اواه أيتها المدينة تهاوت مقدساتك المتلألئة

واستحالت ضيعاتك فيما بينها اعداء

.....

(١٦٧) رثاء اور : ترجمها عن الالمانية عوني كرومي - نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ١٢ - ١٨

رئيس الجوقة : تراكم الحزن على المدينة كاهن المعبد الخراب
من نثار اغتصبت الأرض
وعصف باور الرثاء
وسيدة المدن الشرعية ترثي اور الحبيبة
الالهة نكال مضطربة البال

رئيس الجوقة : اوه يا مدينتي انت نعمة حزينة سلب حملها
نكال :

وفي اتونها اكتشفت الصراع والكفاح
لا . . . لا قوة تسلبني ارادة النضال
. . .

الفقر والبؤس اجتاحا وطني كطاعون
. . .

انا امرأة سيدها راعي معبد اينو المقدس
. . .

اغرقوني مع معبدي ومدينتي بالدموع والبرثاء
اين انت ؟

اواه ايها الشعب ذو الرؤوس السوداء
لقد قرعوك باحتفالات طافحة بالحزن والغضب
اواه ايها العاصفة الشريرة أنت تجرميني من
رؤية معبدي الشرطي الخرب . . .

. . .
واعادة تشييده امر عسير
هكذا القدر أرغمني في هذا المصير . . .

. . . .

ننكال : عندما حلت العاصفة كحاكم متجبر

أحال الدمار أور الى قفار

وصدر الامر بقتل الشعب

• • •

شعبي لن تقهره الرياح

• • • •

رئيس الجوقة : الشعب عند الأفق يجمع شتاته

وأمام العاصفة يتناثر كالنيران

• • • •

ننكال : العاصفة الشريرة لا يطردها الرجاء

العاصفة البغيضة قيدت الشعب

شيدت على الارض العبودية

• • •

رئيس الجوقة : في أسوار المدينة حدثت ثغرة كبيرة

الجدران أصبحت بوابة مفتوحة وحيدة

جرجروا الشعب الى ساحة الاحتفال

وفجأة ظهر الفدر أفعى حثيثة

تساقطت الجثث في الساحات تكلى غزيرة

بعد تلك المواقف ، ننتقل الى مستوى آخر من التخصيص الاجتماعي

الاقتصادي ، دون أن تنتفي المواقف السابقة :

الجوقة : في أور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء

• • •

حاكم البلاد سقط في القرار

وفرضت الضرائب وانتهكت الاملاك

• • •

رئيس الجوقة : وشبت النيران في الغلال

الجوقة : وهد جيبيل الرجل الباهت اللون القنوات

بفؤوس قاضية

المعلق : العلاميون والبرابرة حصلوا على ثلاثين قطعة نقود

جزاء وحشية الافعال

• • •

المرأة ٢ : ابقاري هربت من حضائرها

واختفى بعلمها الحنوان

• • •

رجل ١ : غمر المطر قنوات مدينتي

• • •

رئيس الجوقة : اختفى وجف فيها السيل الماء العليل

اختفى الفلاح

• • •

الجوقة : اختفى الرجال

• • •

نار : ويحي ابنائي يحملون اشارات مدن غريبة

• • •

وضاعت مني سلطتي

• • •

بنكالك : وأستحال المعبد الى خراب

• • •

وذبح البرابرة الشعب

• • •

ويحي مثلي كبقرة أضاعت الحظيرة

• • • •

باناس : آه يا نكالك يا من عصفت بالمدينة هبابا

• • •

مدينتك هدها للطفان

• • •

معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً

جموع الشعب بحاجة إليه

الارض انجزت الوعد واخرست الانين على الافواه

اما الآن فينعم بالرفاه

رئيس الجوقة : آه أيتها العاصفة البغيضة

لقد دحرك شعب البلاد

• • •

العواصف التي تجهل رابطة الأزواج

الجوقة : دحرها شعب البلاد

• • • •

رئيس الجوقة : العواصف التي تجهل يؤس الفقراء

• • •

العواصف التي تجهل سمو العقلاء

الجوقة : دحيرها شعب البلاد

.....

السيد : ايها الاب نائار

تخطيم العواصف الهوجاء حتمي كالضياء

.....

وليعم الحب السماوي على الشعب

الملكة : ايها الرب

ايها الملك العظيم

يا من تحمل اقدار المدن

ها انذا اتحرر طليقة من مرارة الحزن .

تلك مقاطع واشطر مأخوذة من الملحمة الاسطورية « رثاء اور » نستطيع ان نرى فيها وثيقة على غاية الاهمية ، وربما كذلك الدقة ، ليس بالنسبة الى مدينة اور السومرية فحسب ، وانما أيضاً بالنسبة الى مجمل تاريخ العالم العربي القديم ذي العلاقات المشاعية القروية . اما على صعيد القضية العتيدة ، تلك التي نحن في صدد البحث فيها ، فان ما اثبتناه تحت حد « الفكر الاحتجاجي » يظهر هنا بطابع تعميمي جمعي ، ينسحب على معظم سكان دولة المدينة « اور » .

واذا كنا قد نوهنا بإمكانية النظر الى كارثة اور على انها كارثة « وطنية » ، فاننا ، بذلك ، ابعدهم من ان تقر بوجود « وطن » ناجز في ذلك العصر .

فلقد كانت العلاقات المشاعية القروية قد نمت ضمن تكون سكاني اقله يغوص في الجذور القبلية ، التي وان ظهرت الوضعية الاقتصادية والسياسية فيها بوضوح ، فان الروابط الدموية الطوطمية ظلت تمارس ضمناً وجوداً ملحوظاً .

ان الفكر الاحتجاجي الوطني ، او لنقل الجمعي ، الذي يتمثل بما تقدمه لنا ملحمة الرثاء الاوربية ، يطرح علينا عدة مواقف من شأنها أن تثبت المواقف التي واجهناها في اطار « الفكر الاحتجاجي الفلاحي » ، وان بصيغ متميزة وذات استقلالية نسبية . ففي الملحمة يبرز الحديث بوضوح واكثر من مرة عن « الشعب ذي الرؤوس السوداء » و « شعب البلاد » و « المعبد الشرعي الخرب » و « العاصفة الشريرة » والبرابرة الذين ذبحوا الشعب » . هذا أولاً .

على صعيد ثان ، يجري التأكيد مراراً على وحدة سكان المدينة من فوق الى تحت ، وذلك عبر جملة من التعبيرات ، مثل « في اور سحق الجوع الضعفاء والاقوياء » و « اختفى الرجال » و « معبدك الذي شيد من الحجارة شاهقاً جموع الشعب بحاجة اليه » .

على ذينك الصعيدين ، يبرز الشعب قوة كبرى معترفاً بها من قبل القصر والمعبد ، ولكن عبر هذين الأخيرين الممثلين بـ « الرب ، الملك العظيم والذي يحمل اقدار المدن » .

واذا انتقلنا الى صعيد ثالث من الملحمة ، وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه أمام الفصل الاكثر حسماً في المجتمع الاوري : الفلاح . ان هذا الأخير حيث يكون ، يكون الوجود الحق ، أي الوجود متكوناً . وأن يكون الوجود كذلك ، فانما يعني أن يحقق الغاية القصوى من ذاته ، وهي الخصب والخصاب . على هذا النحو ، يبرز الفلاح في تلك الملحمة بمثابة تعبيراً مكثفاً ودقيقاً عن الذهنية العربية القديمة (الاسطورية) . وخلق بالنظر أن « الفلاح » ، الذي يبكي عليه هنا ويناح والذي يجسد « بؤس الفقراء » المدان ، هو نفسه الذي يجلد بالسياط ويفطس رأسه بالمياه وتنتزع منه الغلال ويقذف به الى اتون السخرة المرعب ، ولكن في سياق آخر ، هو سياق الانتاج السلمي المضطرب .

واذا كان مثل هذه الملحمة الاسطورية الاوربية من فائدة للبحث العلمي

التاريخي والتراثي ، فان نقطة - من نقاط عدة فيها - لا يمكن غض النظر عنها . تلك هي اتاحة الفرصة التاريخية لمستنيري الطبقة الفلاحية ان يعبروا عن وضعيتهم في ظروف (حربية مأساوية) لا يتاح لهم ذلك في غيرها (السلمية المضطردة) . فكأنما نحن هنا امام حالة من الجالات التاريخية الاستثنائية ، التي جعلت من عملية التعبير ذاك أمراً ممكناً : ان الوعي الآخر يبرز ، هنا ، مستنفداً الفرض المؤاتية ، ليمر على حساب وعي المهيمنين ، ولا نقول من وراء ظهره . وكذلك ، الوعي الاول ، المهيمن ، يخذ نفسه امام حالة من القسر للافصاح عن دور ذلك الوعي الاول في الحركة الاجتماعية ، بعيداً - على الاقل في مثل هذه الحالات - عن المتاهات اللاهوتية الاسطورية .

وعلى ذلك النحو ، يتضح الموقف متشابكاً مع الوعي الاريستوقراطي وعاقداً معه رباطاً من التحالف والتضامن موجهاً ضد الغزاة الخارجيين ، الذين لا يميزون ، في عملهم الهجومي التدميري ، بين المميز بينهم جقوقياً نظرياً وواقعياً على الصعيد الداخلي .

ولعلنا محقون في النظر الى ذلك الرباط التحالفي التضامني على أنه ، بأحد مدلولاته ، موقف قبلي عصبي أو صدى من اصدااء مثل هذا الموقف . هذا يعني أن الطابع « الوطني » لمأساة أور يخلط هنا بذلك الموقف ، بحيث يقود الى اضعاف الوعي السياسي المدني (الحضاري) ، ويجعل منه ، من ثم ، شكلاً من أشكال مراحل الانتقال .

وما يلفت الانتباه في مجمل الاصعدة الثلاثة ، التي اتينا عليها ، هو أن تصور الخصب والابخاص يهيمن على الفكرة الرئيسية في الملحمة . فهذه تعلمنا أن تدمير أور على أيدي « عواصف الشر » ، كان يعني « اختفاء سيل الماء العليل وجفافه » و « اختفاء الفلاح » ، أي « اختفاء الرجال » . ويبلغ هذا التصور مداه الاشملى والاوسع حيث يقرن ذلك كله بغياب واختفاء « البعل الحنون » للابقار الهاربة ، ومن ثم بغياب « رابطة الأزواج » و « سمو العقلاء » .

أما الوجه النقيض المقابل فيبرز حيث « يعم الحب السماوي على الشعب » ويعود « البعل الى بعلته » . وكل ذلك يحدث بأفق حضري مسيئس واضح : في الحالة الاولى « تضييع السلطة ويستحيل المعبد الى خراب » . وفي الحالة الثانية تستعاد السلطة ويعاد بناء المعبد .

ان الملحمة الاسطورية « رثاء اور » تقدم لنا مثلاً بارعاً وعميق الدلالة على وجود الناظم العام المشترك بين الفقراء (الفلاحين والعبيد والحرفيين) والاريستوقراطيين ، ذلك الناظم الذي برز في صيغتين ، واحدة طبقية (عبر واقعي الحيازة والملكية) ، واخرى جمعية قبلية (عبر المصلحة المشتركة في الحفاظ على دولة المدينة القائمة) . ومن البين ان احدي هتين الصيغتين لا تشكل بديلاً عن الاخرى ، بل كلاهما اثبتت وجودها ضمن انساق من التطورات والتحويلات التي طرأت على المجتمعات العربية القديمة .

واذا بقينا في الحالة المثلة بـ « رثاء اور » ، استطعنا القول بان هذه الاخيرة هي جماع الفكر الفلاحي ، والفكر الاريستوقراطي ، على حد سواء . وهذا هو التعبير الآخر عن القضية الذهنية (النظرية) في تلك المجتمعات . أما التعبير الاول عنها فهو ان « المراثاة » المشار اليها هي تجسيد لفكر الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع المشاعي القروي (العربي القديم) .

تلك هي ، اذن ، حدود وآفاق الفكر الاحتجاجي الفلاحي ، ونقول الآن ، كذلك الاريستوقراطي .

يبقى ان نشير الى ان الصيغة الجمعية القبلية للفكر الاحتجاجي لم تظهر في « رثاء اور » ، الملحمة السومرية الاكادية ، فحسب . انها برزت كذلك في مجموعة من الصور والملاحم والمواقف التي نواجهها هنا وهناك من أنحاء العالم العربي القديم (المشاعي انقروي) . فدون ان ندخل في تفصيل ذلك ، نذكر فقط بالصراع الذي تقدمه لنا اسطورة اوزيريس

وست ، وكيف نظر الى هذا الاخير على انه الاله المتواطىء مع الغزاة
- في هذه الحال الهكسوس - او انه اله هؤلاء بالذات . هنا ، كما في
« رثاء أور » وغيرها ، يظهر ذلك الطابع القبلي للاحتجاج والمقاومة ، ذلك
الذي أطلقنا عليه - مع تحفظ شديد - حد « فكر الاحتجاج الوطني » .

ولعلنا نقول ، أن تلك الحدود والآفاق للفكر المذكور ، بشقيه الفلاحي
والاريسستوقراطي ، هو ما جعل الكثير من الباحثين يصلون الى فكرة الطريق
المسدود أمام تجاوز العلاقات المشاعات القروية من داخلها . واذا كان في
تلك الفكرة - ان اخذت على عواهنها وعلى نحو مطلق - ما تنطوي عليه من
التعسف ، فانها صحيحة ، في السياق المأتي عليه هنا .



القسم الرابع

جماع القول في فخره بجمع القول في وضعيت
أكثره لله فان المستفزة وطوع «القول»

اشكالية الأفق المستنفدة وطموح «الخلاص»

نصل ، الآن ، الى محور دقيق من محاور المسألة التي قمنا بمعالجتها ، في الفصول السابقة . ذلك هو أن نحدد **جماع القول** فيها . بيد أن هذا ، بدوره ، يقتضي منا ان نعود الى ما أتينا عليه من مشكلات وتصورات وقضايا عودة تنهيجية تعميمية متسقة . وإذا ما طرح الامر على هذا النحو ، فإن سؤالاً كبيراً يواجهنا الآن ، طالما واجهناه سابقاً وطالما اعترضنا في سياق بحثنا ، وإن بأوجه متعددة وبصيغة جزئية أو بأخرى شمولية . ذلك السؤال هو التالي : ما هو هذا الذي جرى باسمه وتحت اسمه البحث فيما سبق من مشكلات وتصورات وقضايا ؟ وبصيغة أخرى ، ما هو « الفكر العربي » في اطار تلك المشكلات والتصورات والقضايا ، وفي ضوءها ، ومن موقعها ؟

لعله من الملاحظ والبين ان صيغة السؤال ، الذي قدمناه ، يشير الى اشكالية المسألة المطروحة أو الى بعض من جوانبها وآفاقها . فنحن ، في بحثنا لما تقدم ، لم نحرص على الوصول الى صيغ جازمة ناجزة ، بقدر ما حاولنا تقصي ذلك من **موقع اشكاليته** . ومن هنا ، تتضح دلالة ما قلناه في صدر هذا البحث من اننا نرى مهمتنا فيه كامنة في **البحث** عن ذلك الفكر العربي ، وفي **استقصاء سماته ومعاله الكبرى** .

إننا ، في طرحنا ذلك للمسألة ، نكون قد تجنبنا ظاهرة التعميم المجحف ،
مفضلين البقاء في نطاق التعامل مع أنساق من الافتراضات التي رأينا أن
بمقدورها تغطية الموقف . وقد كان لهذا فضل منهجي في ضبط الصيغ
والاسيقة والنتائج ، التي قدمناها على امتداد الفصول السابقة من هذا الكتاب .

بيد أننا وإن كنا انطلقنا من ذلك الموقع الحذر اليقظ ، فإننا في نفس
الحين نميز بينه وبين الريبوية ، تلك النزعة التي نرفضها من حيث هي نهج
في النظر يقود الى تعليق موضوع البحث ووضعه بين قوسين .



ذكرنا ، في موضع سابق من بحثنا العتيد ، ان « الفكر العربي » في
اشكاله الباكرة ، ظهر اسطوريا شكلا (صيغة) ومضمونا . بيد ان التمييز بين
الشكل والمضمون في الاسطورة (العربية في هذه الحال) لا يمثل الا اتجاهاً
نسبياً . ذلك أن هذين انطويا على خاصية داخلية أساسية ، هي تحول الواحد
منهما الى الآخر ، بحيث ظهر الشكل الاسطوري مضموناً اسطورياً والمضمون
الاسطوري شكلاً اسطورياً . وهذا يدعو الى التحفظ ازاء مثل الرأي
التالي : « فالاسطورة لا تنحرف ولا تشوه طالما خلفيتها سرديّة ، وهي
تحكي لنا قصة . لذلك فالبعد الحدثي هو الأهم من البعد الشكلي ، في حين ان
المضمون والشكل لا ينفصلان بالنسبة للشعر (١) » . بل ، هنا بالضبط ، أي
في خاصية التحول من الشكل الى المضمون ومن هذا الى ذلك ، نتبين نحن
وجه اتصال بين الاسطورة والشعر .

إننا نعني بـ « الشكل » ، الذي ظهرت به الاسطورة العربية المعنية
هنا ، الرمز الذي لفعها من اولها الى آخرها . ولقد رأينا ذلك في مجموعة
من النصوص التي كنا أوردناها في سياق البحث . فالواقع العياني يُجمل في

(١) أمينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز . ضمن مجلة « الفكر العربي المعاصر - عدد

١٩٨١/١٢ ، بيروت ، ص ٩٦ .

مجموعة من الرموز تناط بها غائية وظيفية ، تستجيب لاحتياجات البشر « الاسطوريين » . واذا كان علم الالسنية المعاصر قد تبنى فكرة « التعددية الالسنية » ، حيث رفض ، بالتوازي مع ذلك ، امكانية « التعدد الرمزي » ، فانه ، بفعله هذا ، يكون قد قدم أدلة هامة على صحة امر نسعى الى توكيده في البحث الذي نقرأ فيه . ذلك هو أن اساطير بعينها نواجهها في عدة مجتمعات وفي مراحل تاريخية متعددة . ان هذا القول وان جعل من الاسطورة ظاهرة أكثر من محلية ، فإننا لا نهدف منه تجريدها من اسيقتها الاجتماعية والتاريخية العيانية ، كما يفعل البعض من الباحثين (٢) .

ان الشخصية « اللامحلية » للاسطورة جعلتها تبرز قاسماً مشتركاً بين مجموعة من الشعوب ، التي تلتقي - على كل حال - بنقاط معينة . وهنا لا يسعنا الا أن نذكر مؤلف فريزر « الفولكلور في العهد القديم » كمثال بارز يقدم لنا مصداقاً على ذلك . واذا ضيقنا دائرة النظر أكثر ، وجدنا أن تلك « اللامحلية » الاسطورية تدعم فكرة الوحدة « المتمايزة بطبيعة الحال » ، التي ظهرت على صعيد الذهنية الاسطورية العربية القديمة .

أما « مضمون » الاسطورة ، أو « الرموز اليه » ، فهو بمثابة الواقع الموضوعي ، ولكن بشكل أو بمرز تنكري (٣) . واذا كان الامر كذلك ، فإننا نغدو أمام استنتاجين اثنين . الأول منهما ينبني على تعميق لفكرة التحول فيما بين الشكل والمضمون الاسطوريين . اذ حينما يتدخل الرمز في تحديد شخصية الرموز اليه (المضمون) جاعلاً منه واقعاً تنكرياً ، فانه - الرمز - يصبح في قوة وحضور الرموز اليه . وفي هذا المعطى نتبين الأهمية الكبرى التي مارستها الطقوس الكلامية والعملية المرافقة بالكلام في حياة شعوب

(٢) انظر مثلاً ، نائلة الفاروقي - العلم والاسطورة . ص ٧٢ - ٧٤ .
المعطيات السابقة ، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٣) انظر مع المقارنة : مصطفى الجوزو - من الاساطير العربية والخرافات - بيروت ١٩٧٧ ، ص ٨ .

العالم العربي القديم .

اما الاستنتاج الثاني فينهض على أن « التنسكية الرمزية » ، التي يظهر فيها الواقع الموضوعي ، تمثل تعبيراً عن أن الاسطورة لا يمكن النظر اليها على أنها وهم . اذ في مثل هذه الحال نكون قد افقدنا الاسطورة العلاقة القائمة بين مرموزيتها ورمزيتها . وهذا ما يجعل منها ركناً من الحكايات المجردة من القصيدة والمغزى .

لقد قمنا بدراسة ما رأيناه هاماً في الاسطورة العربية القديمة وحاسماً في تحديد سماتها وآفاقها . وكنا ، في أثناء ذلك ، قد وصلنا الى بعض التعميمات التي غطت ، في حينه ، المسائل المطروحة . ذلك يعني ، ضمناً ، أن جملة من الأمور والواجه في تلك الاسطورة لم نتعرض لها الا لماماً ومن موقع ما رأيناه حاسماً فيها (في الاسطورة) . كما يعني ذلك أن وجهاً أو آخر من هذه الأخيرة لم يجر التعرض له الا عبر اوجه أخرى بسبب وجود جسور تجمع بينهما أو تحتويهما .

وإذا ما أخضعنا ذلك كله لرؤية معممة ووضعناه تحت مبضع تنهيجي ، فاننا نواجه ، ضمن ما نواجهه ، مجموعة من المحاور العقدية ، التي وصلت أو كادت تصل الى تخوم فكر فلسفي متميز .

في طبيعة ذلك ، نتبين ميلاً ذهنياً « جامعاً » للتوجه الى الطبيعة والانسان ، مجتمعاً وفرداً ، توجهاً طبيعياً (مادياً) وتوحيداً (بنتيشياً) ومن موقع **جدلي وظيفي** . والوجه الآخر لذلك الميل يكمن في أن هذا الأخير بنى قاعدته وامتلك سماته ومعالمه وآفاقه في ضوء الوضعية الجغرافية الاقتصادية وما طرحته من تحديات مباشرة على انسان العالم العربي القديم . وعلى ذلك ، فالتنكر لدور هذه الوضعية في توليد ذاك الميل ، يجعل من فهم « الاسطورة » أمراً مستحيلاً . وهذا ما فعله البعض انطلاقاً من موضوع « أسبقية الصورة على الفكر ، والخيال على العقل » . فأمانة غصن ، التي تستشهد بهذه الموضوعات من مقال لانطون غطاس كرم ، تصل في ضوئها ، الى

الحكم التالي : « فالاسطورة هي الوجه المرئي لبكارة الفكر (القبلي) تشتعل
بالاحتمال ، تتجاوز (المادية التاريخية) وتبدل هندسة العلم ، وتحول لقاء
الغابر الى وعد المنتظر في وصل ما كان بما هو كائن وما سوف يكون (٤) » .

ان وجه التصور في ذلك الحكم يستن في اعدام العلاقة الداخلية الضرورية
بين الاسطورة وصانعيها ، الانسان ذي السمات الاجتماعية والاقتصادية
والسياسية المعينة بنحو او بآخر . على هذا الصعيد ، نذكر فقط بان احدى
النقاط الهامة في اعمال كلود ليفي شتراوس حول الاسطورة ، ونقصد
خصوصاً كتابه Mythologiques ، كمنته في التأكيد على ان الاسطورة
انعكاس للبنية الاجتماعية وللعلاقات الاجتماعية . هذا اولاً . من طرف آخر ؛
تعتقد في ذلك الحكم الموقف الجدلي من علاقة الفكر بالواقع في احتمالات
ثلاثة لها : ان يستيق الفكر الواقع ، او ان يتخلف عنه ، او ان يتساوق معه .

ومن البين ان هيمنة التوجه الى الطبيعة والانسان توجهاً طبيعياً (مادياً)
وتوحيدياً (بنتيئياً) ومن موقع جدلي ، في الاشكال الاولى الباكورة من الفكر
العربي ، انطوت على نقاط لا تقل اهمية في دلالاتها الفكرية عن عناصر ذلك
التوجه . من ذلك غياب الذهنية الثنائية ، ثنائية الجسم والنفس ، والارض
والسما ، وانتهائي واللا نهائي ، والحياة والموت . اذ بدلاً من هذه الثنائية ،
كانت « وحدة الوجود » ، بمثابتها تصوراً طبيعياً ضرورياً ، قد ظهرت
لانسان العالم العربي القديم (الأريستوقراطي والفلاح والحرفي) مضمنة
بمستويات متعددة . ذ « الوحدة » انطوت على « التمايز » ، بحكم الضرورات
المعاشية والذهنية لذلك الانسان .

ومن هنا ، لم تكن العلاقة بين هذا الانسان والطبيعة ذات بعد واحد ،
هو « الأنا والأنثى » ، كما يرى هـ . وهـ . افرانكفورت (٥) . فهي كانت متوسطة
وغير مباشرة ، الى حد يعلن عن وجوده ، على الأقل . ان تعدد الابعاد في تلك
العلاقة يفصح عن نفسه فيما جرى البحث فيه ، في موضع سابق ، تحت

(٤) امينة غصن : كونية الاسطورة وتحولات الرمز - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٤ .

(٥) هـ . وهـ . ا . فرانكفورت : المدخل . . نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ١٥ .

حد « تقسيم العمل » . وليس بخاف علينا أن هذا الأخير تجاوز ، في أقل تقدير ، التقسيم البيولوجي الطبيعي لنشاط المتوحشين الأوائل ، مكتسباً ، في مجتمع مشاعي قروي ، طابعاً اجتماعياً سياسياً .

وإذا كانت العلاقة المنوه بها متوسطة ، غير مباشرة ، بمعنى ما وبحد ما ، فإن الحديث عن مستوى مجرد لها ، يغدو وارداً . وحالئذ نواجه هذه العلاقة وقد اخترقها اتجاهان معرفيان اثنان ، واحد حسي (مباشر) ، وآخر مجرد (متوسط) . وكلاهما يتم الآخر ، دون أن يتعارض معه ، ولكن - أيضاً وببطبيعة الحال - دون أن يكون وحيداً في حسم الموقف : ذلك أن من شأن « العمل الإنساني » أن يولد اتجاهاً للتجريد على صعيد تمثله ذهنياً وتنسيق معطياته الأولية . وإذا كان الأمر هكذا على صعيد « العمل » عموماً ومن حيث الأساس ، فكيف هو نفسه ، إذن ، في وضعية اجتماعية واقتصادية وسياسية متقدمة في إطار علاقات مشاعية قروية حضارية (مدنية) !

ان وسائط المعرفة « الاسطورية » في العالم العربي القديم لم تكن حسية وحسب . لقد كانت ، كذلك وعبر هذه الأخيرة ، مجردة . بيد أن هذا لم يكتسب شخصية فلسفية محددة ومتميزة ، بل ظل ، كما أشرنا سابقاً ، متأخماً لها ، غير متداخل بعالمها . ولكن ذلك لا يمنع من التأكيد على وجود فكر فلسفية متناثرة هنا وهناك في نصوص اسطورية معينة . وهذا ما لاحظناه اثناء معالجتنا لمثل تلك النصوص .

ومن الملفت الدال ، في هذا الاطار من طرح المسألة ، السياق الذي ظهرت فيه تلك الفكر الفلسفية وغيرها في الفكر العربي القديم . لقد كان سيفاً نازعاً منزع المعرفة الطبيعية (والاجتماعية الى حد ما) . فكان من شأن ذلك ان مثلت تلك الفكر بواكير اولى على طريق العلم والتقدم العلمي ، ومن ثم على طريق مجابهة الخرافة والسحر اللذين سيكسبان ، لاحقاً ، أوجها وامتدادات أكثر تميزاً ووضوحاً⁽¹⁾ . وضروري القول ، هنا ، أن الفكر التي نتحدث عنها ،

(6) Siehe : G. der Phil., Teil I, Ebenda, S. 36

بصفتها حافزاً اولياً للتقدم العلمي اللاحق ، نشأت في ظلال الوضعية الفكرية المزدوجة ، الاريستوقراطية والفلاحية ، وان كان للوجه الاريستوقراطي الدور الاكبر فيها . هذا مع الاشارة الى ان الجدلية الاجتماعية ، التي نتبين معالمها وصياغاتها العامة والرئيسية في نطاق الفكر الفلاحي ، كانت من المحرضات الكبرى على تبلور النزوع الفكري المعني هنا ، نزوع التقدم العلمي .

واذا كنا غير مخولين بالتحدث عن فكر فلسفي باكر (في العالم العربي القديم) ، فلا بد انه كان هنالك جملة من العوامل ، التي وقفت عائقاً دون ذلك . ويمكننا ان نعكس صيغة الطرح ، فنقول ان شروط نشوء الفكر الفلسفي لم تتح لها امكانيات التولد والتبلور . اذن ، ما هي هذه الشروط ، او بالاحرى ، ما هي الحاسمة ضمنها ؟ اما المعوقات السلبية دون ذلك فهي التالية : غياب التشخيص ، والمقدسات الفكرية ، والاعتقاد ، والاعتراف . وبالمقابل : قاسمات الايجابية التي افتقدت ، الى درجة رئيسية ، ضمن الوضعية المشار اليها ، هي : التجريد والتعميم النظريان العقليان ، أي استخدام مفاهيم عقلية مجردة ، والتماسك العقلي ، والتفسير العقلي من موقع السببية الكونية . (الطبيعية والاجتماعية) ، والتمييز بين الوعي والمادة وبين الذات والموضوع ، والشك النقدي (المنهجي) .

وحيث ان هذا الملمح او ذاك من تلك السمات الايجابية يمكن ان يكون متضمناً في البواكير الاولى للفكر العربي الاسطوري القديم ، فانه يغدو حرياً بنا التأكيد على وجود ارهاصات نسق فلسفي ضمن هذا الفكر (٧) . غير ان الحديث وان جرى عن « ارهاصات » ، فانه ذو أهمية قصوى على صعيد تاريخ الفكر العربي ، والعالمي عموماً . اما وجه هذه الأهمية فينهض على ان تلك الارهاصات ذات بعدين متلاحمين متتامين ، لم نشهد لهما وجوداً ، في تلاحم سمتيهما هتين ، عهد بدايات الفكر الفلسفي في تواريخ الشعوب التي نشأت الفلسفة عندها في نطاق علاقات اجتماعية عبودية ، كما هو الحال .

.Abriss der Geschichte - Ebenda, S. 43 .

(٧) لاحظ ذلك في :

في اليونان الكلاسيكية (٨) . أما ذلك البعثان فهما الطبيعيه Naturalism والجدلية .

ولا نود التفصيل في هذه المسألة ، فلقد فعلنا ذلك ، في حينه . إنما يبقى من اللازم أن نقول أن ذلك البعثين الفيلسفين ، بدوا ، لم يكن بمقدورهما التحول الى نظرية فلسفية ضمن تخوم المجتمع العربي المشاعي القروي . فكما ظلت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرئيسية غير قادرة ، في الأفق الإجمالي العام ، على تفجير تلك التخوم والخروج منها الى رحاب جديدة من التقدم والتطور التاريخي ، كذلك بقيت تلك الارهاصات الفلسفية عاجزة ، ضمن العلاقات المعنية ، على التحول الى تسق نظري فلسفي متميز ومستقل نسبياً . ذلك يضعبنا وجهاً لوجه أمام إحدى أهم الاشكاليات الأولى الباكزة للفكر العربي . انها إشكالية الأفاق المنحدرة أولاً ، والمستنفدة ثانياً . ولقد صيغت هذه الأخيرة من مواقع المعادلتين اللتين تسبق أن أتينا عليهما واللتين تبرزان كما يلي :

على صعيد الطبقة الفلاحية وما دونها :

الوهية دون ملكية ، أي اله غير ملكي سلطوي = تصور للخلاص ملغ

بحوافز العود الى الماضي (الذهبي) وحوافز انتظار مستقبل

داكن مضطرب .

على صعيد الطبقة الأريستوقراطية البيروقراطية :

الوهية بملكية ، أي اله ملك = تصور لتدويم الراهن عبر استجلاب

حوافزه من بدايات النظام الكوني ، أي عود دائم الى الماضي الكوني الباكر .

(٨) انظر في ذلك ، لانية : يون بانو - التكوين الاجتماعي الآسيوي . . ، نفس المعطيات المقدمة

سابقاً ، ص ٦٠ .

تبتك المعادلتان تفصيحان ، بوضوح ودقة ، عن الافق التاريخي والتراخي المسدود والمستنفد . وما له أهمية خاصة هو ان صيغة تلك الاشكالية ذات بعد سياسي وفكري يعلن عن نفسه بنفسه . نعلم بذلك ان الوعي بالإشكالية المذكورة كان في حدود كلتا الطبقتين الرئيسيتين المعلن عنهما فوق ، على حد سواء ، وان بوتائر أكثر تميزاً لدى الثانية (الأريستوقراطية) مما هو الحال عند الأولى (الفلاحية) .

هنا يبرز ، كما يلاحظ ، خط تمييز نسبي بين السياسة والفكر . ففلاحو المشاعات القروية ، الذين كان بأيديهم الحق القانوني للحيازة الاقتصادية ، لم يكونوا يمتلكون حقوقاً سياسية فاعلة وأساسية . بل ان هذه ظلت ، شأنها شأن حق الملكية الاقتصادية ، واحداً من حقوق الطبقة العليا ، الأريستوقراطية .

ومن هنا ، كانت المفارقة بين العجز السياسي وإمكانية التعبير الذهني (النظري) . طبعاً ، نحن مدعوون ، هنا ، الى النظر للعلاقة بين الاقتصاد والسياسة ، بين الحيازة (بصفتها وضعية اقتصادية) والسلطة السياسية ، على نحو جدلي عياني . فليس بوسعنا ، على مستوى مسألتنا هذه ، ان نشق السياسة من الاقتصاد بصورة آلية . اذ ان من شأن ذلك ان يعقد تفحصنا لهذين الأمرين ضمن المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) .

وحيث اننا نمارس رؤية جدلية عيانية ازاء المسألة المطروحة ، فإنه يغدو وارداً الا نقيم حاجزاً منيعاً بين الاقتصاد والسياسة في نطاق الوجود الفلاحي المشاعي . فالقدرة الذهنية (النظرية) ، بهذا الحد أو ذاك ، على التعبير الذهني (النظري) عن الوضعية الاقتصادية المعاشة من قبل أولئك الفلاحين ، تحمل معنى سياسياً ، او لنقل ، سياسياً . هذا عدى ان هؤلاء اذ كان معترفاً بحق حيازتهم الاقتصادية اعترافاً حقوقياً ، فانهم ، بذلك ، كانوا غير بعيدين عن الممارسة السياسية .

من ذلك نهدف الى القول بأن « تصور الخلاص » الفلاحي كان لا بد له

والحال كذلك ، من أن تبني مقوماته وسماته بحيث يكون تحقيقه وارداً من مواقع ذهنية أخرى غير تلك السائدة ، في حينه ، هذا ما حدث على أيدي كتاب وشراح « العهد القديم » أولاً ، وعلى أيدي كتاب وشراح « العهد الجديد » ثانياً .

ولعلنا نرى في « تصور الخلاص » الفلاحي وتصور « تدويم الراهن » الأريستوقراطي أشكالاً أولى ساذجة من سلفية بحدين ، ماضوي ومستقبلي ، مع الإشارة إلى أن الحد الثاني يمتح مصادره ومقوماته وآفاقه من الأول . فهذان يتقاطعان ويتشابكان بصور متصلة وعبر ظاهرتي الحياة والموت . وحسب ذلك ، لم يكن الموت قطيعة مع الحياة ، بقدر ما كان توأماً عميقاً لها ومجدداً لها : فالاجداد الأموات أحياء ، يمارسون حضوراً حياً فاعلاً ، والأحياء (من الفلاحين) يمدون أيديهم إلى الموت للخلاص من « الحياة » ، أي لاستقبال « حياتهم » المثلى الموعودة . أما الأحياء (من الأريستوقراطيين) فهم ، أيضاً ، يمدون أيديهم إلى الموت ، ولكن للاستمرار فيما خلفوه من « حياة » .

هاهنا نتبين مستويين للموت والحياة ، وذلك وفقاً لمستويي النظر اليهما من قبل مجموعتين بشريتين متناقضتين بحدود وبعبارات محددة . ولكن عقيدة « الرجعة » تبرز عندهما ، على حد سواء . وحرى بالإشارة إلى أن إشراك « الأموات » في الحياة كان من شأنه أن وسع دائرة الوجود الاجتماعي ، وخلق وضعاً من التضامن مع الأرض التي يقوم عليها الناس ، بحيث جعل من العملية الإنتاجية الاقتصادية أمراً مناقبياً مقدساً وحالة من الارتباط التاريخي والتراخي بالأرض (٩) .

(٩) تلك الوضعية تظهر بصورة جادة لدى قبائل في أفريقيا الاستوائية الفرنسية . إذ أن أعضاء القبيلة هنا « يتمتعون بملكيات الأسلاف ، ولكن الأموات هم الذين يحتفظون بملكيتها » . (فيليسيان شلاي : تاريخ الملكية - بيروت ١٩٧٣ ، ص ١١) . بيد أن الملكية الحقيقية « الدنيوية » لتلك الملكيات هي بأيدي التمييزيين الأثرياء من أعضاء القبيلة .

في هذا المعقد للمسألة ، يتضح أمامنا النصور التاريخي والتراثي لدى فريقي المجتمعات العربية (المشاعية القروية) . فهو لدى الاريستوقراطيين ديمومة الراهن ، وانكفاء الى الماضي لتكريس تلك الديمومة ، وتوجه الى المستقبل (الموت) من موقع الراهن وفي ضوءه . اما لدى الفلاحين فيفضح ذلك النصور عن نفسه بمثابته انتهاكاً للراهن ، وانكفاء الى الماضي بهدف تدعيم هذا الانتهاك وجعله مشروعاً ، وطموحاً الى المستقبل من موقع الماضي وفي ضوءه : انها سلفوية مركبة معقدة بقدر ماهي طريفة مترعة بالاحتمالات (١٠) .

ان تلك السلفوية تحتمل مستويين من النظر اليها . فهي اذ تنطلق ، في حقل الفكر الاريستوقراطي ، من الراهن ، فانها تظهر قريبة من مقتضيات التقديمية التاريخية والتراثية . ولكنها ، ضمن الفكر الفلاحي ، تبدو نقضاً للسياق التاريخي ونقيضاً له . هذا على صعيد الموقف النظري المعرفي . اما على صعيد الموقف الايديولوجي ، فقد كان الامر مختلفاً وذا افق متميز . هاهنا ، نواجه سلفوية الفلاحين المشاعيين قوة تاريخية وتراثية تقديمية ، حملت على اكتافها اعباء « الخلاص المرتقب » . في حين تبرز سلفوية الاريستوقراطيين تياراً تسويقياً تكريسياً مناهضاً لحل وضعية الآفاق المسدودة والمستنفدة .

وحيث يغدو « طموح الخلاص » واقعاً ، يصبح محققاً مقتضيات المشروعية التاريخية التراثية وشرائط الصحة النظرية المعرفية . ولذلك ، فان الشرح المعني هنا بين المستويين من النظر الى السلفوية يبقى قائماً ، طالما بقي المجتمع المشاعي القروي قائماً . هذا يشير ، ضمناً ، الى أن ذلك الطموح الى الخلاص سيبقى « طموحاً » ، حتى في صيغتيه اللاحقتين اليهودية والمسيحية . ذلك

(١٠) هذه الشخصية الطريفة والمترعة باحتمالات التوجه للسلفوية المذكورة، ومعها الدهنية الاسطورية (العربية القديمة) عموماً ، يعبر عنها كريمة ، بعمق ، بكونها « مفتوحة وعرضة لتأملات كونية عميقة » . (صموئيل نوح كريمة ، : مقدمة لكتاب « اساطير العالم القديم » - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٧) .

لأن هتين الأخيرتين تولدتا في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية لم تكن متميزة عن تلك التي تولدت فيها الذهنية الأسطورية العربية ، في أمور أساسية كثيرة .

وإذا ما ولجنا تخوم هذه المسألة ، فإننا نجد أنفسنا أمام موضوع بحث ينقلنا إلى مرحلة جديدة من مراحل التاريخ العربي . وهذا ما لا يدخل في نطاق هذا المحث العتيق .



بعض المسائل المنهجية المتولدة عن البحث العتيق

ودلالاتها البحثية اللاحقة

في نهاية المقال ، يبدو لنا هاماً ، على صعيد هذا البحث ، ان نلقي ضوءاً على بعض الآراء المتعلقة بمنهجية النظر الى « الفكر القديم » . وهي آراء تعالج هذا الأخير بمشابهته ببناء اسطورياً . كما تعالجه من موقع كونه - في صيغته العربية - ذا آفاق وامتدادات صبت في الفكر اليوناني الكلاسيكي ، وأسهمت في تكوين مقوماته ، على نحو غير يسير . وهنا نجد أنفسنا ، ثانية ، أمام مسألة كنا وأجهناها تفصيلاً في كتاب « من التراث الى الثورة » . تلك هي جدلية العلاقة بين المنهج وموضوع البحث . بيد ان هذه العلاقة تمتك ، في السياق الذي نحن فيه ، طابعاً خاصاً بالاسطورة ، بوصفها نسقاً من انساق النشاط الذهني البشري .



ظهرت في تاريخ علم الفولكلور « المدرسة الميثولوجية » ، التي كان على رأسها جاكوب جريم ، والتي حاولت ان تحدد البناء الداخلي لذلك النسق « الاسطوري » . في نطاق هذه المدرسة ، برز الباحث افانسييف في كتابه « اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة » . وقد عمل الباحث المذكور على تفسير « الاساطير » من موقع دراسة مقارنة بينها ، يكون علم اللغة المقارن قاعدة انطلاق لها . وهو ، في ذلك ، وصل الى رفض كل ما من شأنه ان يؤدي الى وضع افتراضات علمية تنسيقية لفهم تلك الاساطير . حول هذا الموقف ، يكتب افانسييف ما يلي : « ليس هناك ما يعوق التفسير الصحيح للأساطير مثل هذا الميل الى التنسيق ، والرغبة في جمع التقاليد والعقائد

المتنوعة تحت قاعدة فلسفية مجردة . وقد عانت المناهج القديمة في تفسير الاساطير من تلك الطريقة بالذات (وقد انتهت هذه المناهج الآن) . وقد فسّر الدارسون الاساطير بدون مساعدة أو هاد الا التخمينات الشخصية التي لا ضابط لها ، متأثرين برغبة الانسان المتوارثة في أن يدرك وراء الوقائع الغامضة المفككة معنى ونظاماً خفياً ، مما أدى بكل منهم الى تفسير الاساطير وفقاً لفهمه الشخصي ، حيث يحل نظام مكان آخر وتعكس كل نظرية فلسفية جديدة تفسيرات جديدة للحكايات القديمة ، كل ذلك أدى الى أن تموت هذه النظم والتفسيرات بنفس السرعة التي ظهرت بها .

أما المناهج الجديدة في تفسير الاساطير فهي أكثر قابلية للتصديق ، ذلك لأنها تقوم بعملها دون أي فروض جاهزة ، كما تقيم مزاعمها على شواهد اللغة مباشرة (١١) .

في ذلك الموقف لافانسييف وأقرانه من باحثي « المدرسة الميثولوجية » ، ذات التوجه اللغوي المقارن ، نلاحظ ، أولاً ، تشديداً على ضرورة رفض التنهيج المنسق لدراسة التاريخ الاسطوري . نلاحظ ذلك ، في الحين الذي يلح فيه افانسييف على نمط آخر من « التنهيج المنسق » . وفي هذا وذاك ، وجه من أوجه التناقض . هذا يصح ، حتى إذا استعدنا ما أعلنه افانسييف من ضرورة تفسير الاسطورة عبر شواهد اللغة مباشرة . واذن ، فالخلاف لا يقوم على مقولتين ، واحدة تقر بضرورة التنهيج المنسق ، وأخرى ترفضه . ذلك لأن هنالك مقولة واحدة ، هي أن التنهيج المنسق يبرز ، بصورة أو بأخرى وبوضوح أو على نحو غير مفصّل عنه ، في دراسة الاسطورة بنية وتاريخاً .

الأمر الآخر ، الذي نتبينه في آراء افانسييف المثبتة أعلاه ، فينهض على منهجه اللغوي في دراسة الاسطورة . فنحن ، هنا ، لا نظن أن مثل هذا

(١١) أ. ن. افانسييف : اتجاهات السلاف الشعرية في الطبيعة - مقال في الدراسة المقارنة للتقاليد والمعتقدات السلافية وعلاقتها بالحكايات الاسطورية عند الشعوب الأخرى ، موسكو ١٨٦٥ - ١٨٦٦ ، المجلد ١ ، ص ١١ - ١٢ .

المنهج ، من حيث هو كذلك ، قادر على استقصاء المسألة المعنية . ذلك لأن اللغة نفسها تمثل ، بمعنى رئيسي ، سياقاً تاريخياً عيانياً . وإذا ما استجبنا نحن لمقتضيات المنهج المشار إليه ، في بحثنا للفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ، فإننا سوف نجد أنفسنا وقد أحطنا بأسار ذاتوية لغوية اسطورية ، تحجب عنا **الدلالة الاجتماعية والسياق التاريخي العياني** لذلك الفكر .

وقد كان أحد منطلقات أفانسييف النظرية ذلك الذي تمثل بما أطلق عليه ماكس مللر «مرض اللغة Disease of language» ، بمثابة تحديداً لهوية الاسطورة (١٢) . أما هذا الاصطلاح فيمثل ، حسب شرح سوكلوف له ، « عملية الغموض التدريجية في المعنى الاصلي للكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن - مستعملين الاصطلاح المقبول في اللغويات المعاصرة - بعملية تغير المعاني في اللغة . ويبدأ مللر الدعوى بأن الانسان البدائي . . . قد عبر عن افكاره بكلمات لها معنى حسي خالص . فهو لم يكن قادراً على التفكير المجرد . ومن هنا لم توجد في لغته الا الكلمات الحسية . واتخذ كل موضوع ، كما اتخذت كل ظاهرة طبيعية اسمها من خصائصها المادية الظاهرة . الا ان الموضوع نفسه يمكن أن يتخذ اسما له من خصائص اخرى . ومن جهة ثانية كان من الطبيعي أن تتخذ مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه في الخصائص النوعية . ونتيجة لذلك يمكن القول ان اللغة البدائية الحسية تتكون كلية من الكنايات (استعارية عادة) ، كما تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمتشابهات . فمثلاً قد تستخدم للدلالة على الشمس كلمات (المتلألئة) أو (المشعة) أو (المحرقة) أو (البراقة) . . .

ويرى مللر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها الى الاستقرار لا بد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطراب في الافكار فينسى المعنى الاصلي للكلمات مما يؤدي الى ما يعرف (بمرض اللغة) ويحدث مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية أي الاساطير (١٣) .

(١٢) انظر : Max Mueller : On the Science of thought - P. 7 .

(١٣) يوري سوكلوف : الفولكلور - قضاياها وتاريخه ، مصر ١٩٧١ ، ص ٧٢ - ٧٤ .

هاهنا ، في هذا الاطار من المسألة ، ينبغي أن يميز تمييزاً دقيقاً صارماً بين معطيين اثنين ، لكي لا يُضحى بالعنصر العقلاني في نظرية ماكس مللر . المعطى الاول يكمن في واقع « التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر » ، ذلك التشابه الذي يعبر عنه باسم واحد . ففي هذا المعطى نتبين إحدى سمات التطور في التاريخ الاسطوري ، حيث لم تكن اللغة قد اكتسبت بعد نضجاً كافياً يسمح بوجود تمييز كاف بين مفرداتها من أسماء وافعال .

وقد لاحظنا ، في أحد مواضع هذا الكتاب ، وجهاً من أوجه تلك الوضعية ممثلاً بظاهرة تحول أسماء الآلهة . ذلك أن هذا التحول ، وإن عبر ، بصورة اسطورية ، عن علاقة الكل بالاجزاء ، فإنه ، من طرف آخر ، مثل أحد احتمالات التشابه في الخصائص النوعية لمختلف الموضوعات والظواهر .

أما المعطى الثاني ، الذي ينبغي تمييزه عن الاول ، فيتمثل في أن ذلك التشابه لم يكن مطلقاً ، أولاً ، وفي أنه يجسد ، على نحو أولي ، إحدى مراحل التطور اللغوي والاجتماعي ، ثانياً .

إن ذينك المعطيين إذا ما أُريد لهما أن يوضعا في موقعيهما من قضية الاسطورية العربية القديمة ، فإنه لا مناص من النظر الى هذه الأخيرة بمشابقتها الوعي الذاتي لشعوب العالم العربي القديم ، الذي قام ، أساساً ، على علاقات مشاعية قروية . وهذا يتضمن القول بأننا بعد أن تكون قد ارتكزنا الى هذه القاعدة المنهجية ، في النظر الى تلك « الاسطورية » ، فإنه يفدو ممكناً أن نأخذ بمقولة مللر المأثي عليها . نفعل ذلك ، لكن دونما وصول الى الاخذ بمقولة هيريت سبنسر الشهيرة عن الاسطورة ، وهي أن هذه الأخيرة تمثل ادراكاً خاطئاً .
Erroneous set of interpretation . (١٤) .

على ذلك النحو الأكثر تميزاً واتضحاً وتعقيداً ، نواجه نقطة الانطلاق في بحثنا للفكر العربي القديم في بواكيره وفي آفاقه ، من حيث هو الوعي الاسطوري الذاتي لشعوب العالم العربي القديم ، ومن زاويتي النظر الى هذا الوعي اللتين اتينا عليهما فيما سبق ، أي بصفته بنية وصيغة .



يظهر من الفصول السابقة ما للفكر العربي القديم من أهمية خاصة في صياغة البواكير الأولى للفكر البشري ، عامة . وقد استطاعت هذه البواكير أن تثير مجموعة من المسائل الكبرى ، التي تتعلق بها مصائر وآفاق التطور الفكري العالمي . حدث ذلك على أصعدة متعددة ، منها ما اتصل بالمسألة الفلسفية الانطولوجية العامة ، ومنها ما اتصل بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية الخاصة .

في سياق ذلك التوجه المنهجي ، لعنا نقول عن علاقة الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق بتلك البواكير الفكرية العربية القديمة ما قاله ، مرة ، انجلز عن علاقة ذلك الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر البشري لاحقاً . فلقد كتب انجلز ما يلي : « في الأشكال المتعددة للفلسفة اليونانية توجد ، مسبقاً ، تقريباً كل أساليب الرؤية اللاحقة بشكل بدوي أولي (١٥) » . أما عناصر تلك العملية بين السابق العربي واللاحق اليوناني ، فقد أشرنا إلى بعضها في إطار القضايا التي أتينا عليها .

وبطبيعة الحال ، من الضروري منهجياً تاريخياً أن نبدي أقصى الحذر إزاء ما يمكن أن يؤدي إلى خرق السياق التاريخي للفكر العربي القديم .

ذلك يحدث ، مثلاً ، بالنظر إلى الفكر اليوناني امتداداً ميكانيكياً لذلك ، أو بالمبالغة في تقييم تأثير الأول (اليوناني) بالثاني (العربي) . ودون أن نجد أنفسنا ، الآن ، ملزمين بتقصي هذه المسألة بكثير أو بقليل من التفصيل المدقق ، نستطيع أن ننظر بعين الارتياب والشك الشديدين إلى بعض الآراء ، التي يطلقها جمع من الباحثين ، على صعيد المسألة المعنية هنا . من بين هؤلاء ، يبرز روجيه غارودي . ففي كتاب له حول « حوار الحضارات » ، يرى أن (فاوست) ، جماع القرن التاسع عشر الأوروبي البورجوازي ، كان قد

(١٥) ف. انجلز : مقدمة قديمة لـ « ضد ديرنغ » - حول الجدل . ضمن « ضد ديرنغ » ، برلين ١٩٥٦ ، ص ٤١٤ .

، ولد ، سلفاً ، في ملحمة « جلجامش (١٦) » .

ان مسلكاً من هذا النمط من شأنه أن يسيء اساءة بالغة ليس للفكر
الفلسفي اليوناني ، حسب ، انما أيضاً لتلك البواكير الفكرية العربية نفسها .
ذلك لأنه يؤدي الى التضحية بالخصوصية النوعية لكلا الوضعيتين . نقول هذا
ونحن عالمون أن الخصوصية المشار اليها ليست ذات بعد اطلاقى محض . فهي
تتضمن هذا البعد من موقع نسبي ، بقدر ما تتضمن بعداً نسبياً من موقع اطلاقى .

وليس من العسير أن نتبين أن ذلك التوجه المنهجي الأخير (الجدلي)
قامين بأن يحل اشكاليات الوضعيتين المومي اليهما ، كل منهما على حدة ، ومن
موقع العلاقات والجسور التي تربط بينهما ، على نحو أو آخر . وقد لامس
بيير روسي هذا الامر ، حيث أتى على تحديد العلاقة بين « الشرق القديم »
و « الغرب الحديث » . فكتب ما يلي : « اننا عندما نتعرف الوزن الصحيح
والدقيق للاقطار التي تحيط بنا نكتشف آفاقنا وحدودنا في آن واحد (١٧) » .
وخصص هذه المقولة « شرقياً » و « غربياً » اذ أعلن : « ان نظرتنا المحدودة
للتاريخ قد فرضت علينا تعيين مصادره قريباً منا ، أي في شبه الجزيرة الهيلينية
المجدبة هذه ، وعلى ضفاف نهر التيبر الفقيرة . لقد قلل الاوربيون طواعية ،

(١٦) يورد غارودي مقطعا من ملحمة جلجامش ، هو التالي : « هنا ، في المدينة ، يموت القلب
كأبة ، لان أفقها يسرف في الضيق . وقد تعلم في المدينة سبل العيش ، ولكنه لم يتعلم
الحياة . انه يموت لان حياته لم يبق لها معنى بعد ان حبست في حدود جد ضيقة .
وقد نظرت الى ما وراء أسوارنا ورأيت أجساما تطفو على سطح النهر . وكان الافق يؤلف
سورا آخر » . هذا المقطع ، الذي يورده غارودي دون توثيق بحيث يثير الشك في دقته
(انظر الترجمة التي قام بها طه باقر لتلك الملحمة وتعليقه على ما سبقها من ترجمات
لها « ص ٣١ - ٣٢ » ، ثم نص الملحمة نفسه : طه باقر : ملحمة كلكامش - اوديسة
العراق الخالدة ، نفس المعطيات المقدمة سابقا) ، ان ذلك المقطع يعلق عليه الكاتب
بما يلي : « لقد كان ذلك قبل اربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح ! ولقد ولد
(فاوست) سلفاً » . (روجيه غارودي : حوار الحضارات ، بيروت - باريس ١٩٧٨ ، ص ١٩) .

(١٧) بيير روسي : مدينة ايزيس التاريخ الحقيقي للعرب - دمشق ١٩٨٠ ، ص ٨ .

أصول ثقافتهم بإعادتها إلى المقاطعات اليونانية والرومانية . وهنا تقويم خاطيء استوحيناه من انحياز مذهبي وسياسي اننا حين نعيد إلى آسيا ، وإلى الوطن العربي الواسع مكانتيهما الحقيقية ، وعندما تؤكد بشرف على إبراز دورهما في اعداد ثقافتنا فانما نتمنى ، من وراء العتبات الاثينية والرومانية ، اعادة صلات القربى التي ضمت أوروبا إلى مجموعة واحدة من المساحات التي كانت أوسع مما نتصور (١٨) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فانه يغدو من الوارد ان نتبين ذلك العنصرين المتجادلين (المطلق والنسبي) في وضعية البواكير الفكرية العربية نفسها . وهذا ما اتينا عليه في موضعه في الفصول السابقة . بيد اننا ، ان كنا الآن قد عدنا إليه ، فانما نفعل ذلك بغية الولوج إلى أمر آخر له به عميق المساس . هذا الأخير يكمن في النظر إلى التاريخ العربي على أنه يبدأ مع تاريخ الاسلام . فاذا كان هنالك اجماع من قبل كل الباحثين على أن التاريخ القديم لشبه الجزيرة العربية هو تاريخ عربي ، فان اعتراضات وتحفظات كثيرة تبرز من قبل بعض هؤلاء ائراء عروبة التاريخ القديم للمناطق الأخرى التي اتينا على البحث فيها ، عبر الفصول السابقة . أما النقطة ، التي تتمثل بتلك الاعتراضات والتحفظات ، فتبرز في التأكيد على أن الاتجاهات الرئيسية العامة لتاريخ شبه الجزيرة القديم تمثل خصوصية هي أبعد ما تكون عن «خصوصيات» ما بين النهرين وبلاد الشام ووادي النيل وشمال افريقية .

ان في الاقرار بذلك الرأي انكاراً لمعطى تاريخي عميق الدلالة العالمية . ذلك ذلك هو أن تأثر الفكر اليوناني الاسطوري والفلسفي والعلمي والسياسي

(١٨) نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٧ .

وعلى صعيد الفكر الفلسفي ، يكتب بيير رزسي ، في معرض رده على من تتب القول التالي : « لو لم يترجم ابن سينا ارسطو ، لما وجد القديس توماس الاكويني » ، « ولكن الحقيقة شيء آخر ، انها التالية (لو لم يتأدب الاغريق في ظل الثقافة العربية ، لما وجد ارسطو بالتاكيد) » . (نفس المرجع والمعطيات السابقة ، ص ٢١) .

بمثيله الشرقي (الرافدي والنيلي والشامي والافريقي الشمالي والجزيري العربي) يمثل عملية انطلقت من ينابيع تاريخية ذات أنساق ذهنية متألفة وموحدة داخليا ، بقدر ما تسفر عن ميول وامكانات متميزة قليلا أو كثيرا . هذا ينطوي على انقول بأن استنكر لذلك المعطى التاريخي ، أو تهميش قيمته ، يجعل من عملية البحث في الفكر اليوناني نفسه امرا من العسير أن نحمل على محمل الجد .

وإذا ما وعينا هذه المسألة ، فإننا نغدو أمام وضعية مفعمة بالطرافة والخصوبة والدلالات التاريخية . هذه الوضعية هي تلك التي تتجسد بالتشابه العميق بين التاريخ الفكري العربي القديم والتاريخ الفكري اليوناني الكلاسيكي ، ممثلا بثمار هذا الفكر الاخير المتميزة ، خصوصا .

وجدير بالذكر أن الوهم الايديولوجي الاسلاموي ، الذي عالجنه تحت حد « الجاهلية » و « العصر الجاهلي » ، كان عاملا أساسياً في التعمية على المعطى التاريخي المشار اليه ، وفي خلق صعوبات جدية واسعة على طريق استقصائه وتمثله . ولا يقلل من خطورة تأثير ذلك الوهم على البحث العلمي التاريخي في التاريخ العربي عامة ، والقديم منه على نحو الخصوص ، أن ينطلق البعض ، في معالجاتهم التاريخية ، من موقع قومي (١٩) . فكلا المنطلقين المعنيين ، الديني

(١٩) انظر حول ذلك نموذجين اثنين . الاول منهما يقوم على « التأليف » ، بينما يبرز الثاني على صعيد « الترجمة » . ففي بحث يقدمه وجيه كوثراني بعنوان « بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب » ، نواجه العنوان الثاني الافتتاحي ضمن صيغة « العوامل الاولى في التاريخ العربي القديم » . ونقرأ ما يأتي تحت هذا العنوان ، فتبين أن الكاتب يقصد بذلك التاريخ العربي الذي يبدأ بالاسلام ، بل الذي يتصل بالقرون الثلاثة الاولى للهجرة . وهو ، في هذا ، ينطلق من عبد العزيز الدوري في كتابه « بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب » . (انظر بحث كوثراني ضمن مجلة : الفكر العربي - بيروت ، عدد «٢» ١٩٧٨ ، ص ٥٦) .

أما النموذج الثاني ، فيبرز من خلال بحث مترجم لفوستاف ريختر . ويبرز الخطأ في كون



الإسلامي والقومي ، يقودان ، على هذا الصعيد ، الى نتيجة واحدة ، هي
الإطاحة بجدلية العلاقة بين وضعيتي التواصل واللا تواصل في المرحلة التاريخية
المتدة من المجتمعات العربية القديمة (المشاعية القروية) الى المجتمع اليوناني
الكلاسيكي .

هكذا تتضح تلك المسألة - المشكلة بصفتها أمراً يتصل وثيق الاتصال
بالتاريخ العالمي ، وبالتاريخ العربي ، على حد سواء .



ولعله من البين أن موقفاً من ذلك النمط ، المأتي عليه ، من شأنه أن يمثل
دعوة جادة الى إعادة النظر في ما يمثل حتى الآن لدى جمع كبير من المؤرخين
المصدر الأول أو أحد المصادر الأولى في تأريخ المرحلة العربية ، التي نحن
بصددها هنا . نقصد بذلك « التوراة » . إذ أن نشوء هذه الأخيرة أتى متأخراً
عن تلك . ولقد أميط اللثام عن هذا الأمر أثر الكشوف والدراسات التي تمت



الترجم ، وهو رضوان السيد ، قد ترجم البحث المذكور بعنوان « الصورة التاريخية
في أعمال المؤرخين العرب القدامى » ، في حين ان عنوان البحث باللغة الاصلية التي كتب
بها - وهي الالمانية - هو ، كما أورده المترجم نفسه في هامش الترجمة
G. Richter : Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des
Mittelalters - Tuebingen

(انظر ذلك في : نفس المرجع السابق - ص ١٨٣) .
والتدقيق في هذا العنوان الاصلى يظهر أن المؤلف أراد به : « الصورة التاريخية في
أعمال المؤرخين العرب القروسطين » . فهنا ، أي حتى على صعيد الترجمة ، يختلط مفهوما
« القديم » و « الوسيط » في التاريخ العربي ، وذلك لصالح « الوسيط » ، الذي
ينظر اليه ، أيضا ، على أنه « القديم » .
ولا مناص من القول بأنه من الضلال الاعتقاد أن ذلك يمثل خطأ شخصيا خالصا فقط .
انه أكثر من ذلك . فهو يجسد وضعية متميزة ، تحمل وشم انكالية البحث التأريخي
العربي ، عموما .

على أيدي ثلة من العلماء الآثاريين والمؤرخين الأنثروبولوجيين واللغويين ، وغيرهم .
والمسألة لا تقتصر على السبق التاريخي الزمني للمرحلة المشار إليها ،
بالنسبة إلى ولادة التوراة . أنها تتمثل ، كذلك ، في هيمنة عنصر النفعوية
في هذه الأخيرة إزاء ما تبنته واستلهمته من مكونات الماضي الشرقي العربي ،
بكثير أو قليل من التحريف والتهويم ، وإزاء ما عزلته من هذه المكونات
مما لا يستجيب لاحتياجاتها .

وإذا أعلن غوستاف لوبون . خطأ ، أن « العناصر العقلية (لم تمثل) أي
دور في تكوين الآلهة (٢٠) » ، فإن التوراة قد ألفت ، في شخصها ، أي في
طريقة تبنيتها واستلهامها لعناصر من تلك المكونات الشرقية العربية وعزلها
لعناصر أخرى منها ، كل ما يمكن أن يشير إلى وجود مثل تلك العناصر العقلية
في المكونات هذه . ورغم ذلك ، يبقى صحيحاً القول بإمكانية النظر إلى التوراة
بمثابتها مصدراً تاريخياً غير مباشر . فهي ، في عرضها الديني الإيهامي والأسطوري
للأحداث السابقة عليها ، تدع الباحث فيها يتبين نسقاً من أنساق التفكير
الأسطوري الرافدي والشامي والمصري والجزيري العربي ، وإن بصور مقلوبة .
فحادث كبير وهام في حياة شعوب تلك المناطق ، مثل « الطوفان » ،
يمكن استكشاف بعض ملامحه وتحديد بعض دلالاته من موقع ما تقدمه التوراة
من قرائن اقتصادية زراعية ولغوية ودينية طقوسية . وهذا ما حدث على أيدي
جمع من الباحثين ، الذين أخضعوا دراستهم التواتية لمقتضيات البحث
الآثاري في المناطق المعنية .

إن ما نهدف إليه من ذلك يكمن في الإشارة إلى أن التوراة يمكن أن تؤخذ
على محمل الجد فقط حينما نرى فيها تسجيلاً دينياً إيهامياً واسطورياً
للتاريخ السابق عليها في تلك المناطق ، كتب من موقع الاحتياجات والأهداف
التي هيمنت في أوساط التكونات اليهودية ، في حينه . ضمن هذا السياق
من فهم المسألة ، نستطيع الإقرار بالمشروعية المنهجية التاريخية لأمثال تلك

(٢٠) غوستاف لوبون : حياة الحقائق - دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٩ ، ص ٢٩ .

المحاولات الدراسية ، التي يعمل أصحابها على ربط التوراة بالذهنية .
الاسطورية الكنعانية . هذا يشير ، ضمناً ، الى ضرورة التمييز ، على نحو
دقيق وصارم ، بين مثل ذلك النسق من التوجه المنهجي في معالجة التوراة
وبين بعض المواقف ، التي يتخذها بعض الباحثين في التاريخ اليهودي . ويعملون
من خلالها جاهدين على تبيان أن هذا "الاخير مزامن" للتاريخ الاوغاريتي ،
ومتداخل فيه ، ان لم يكن سابقاً عليه .

تلك مسألة على غاية الاهمية في نطاق ما نحن في صدد البحث فيه . وقد
أرجأنا البحث المفصل فيها الى الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ،
فاننا ، الآن ، نكتفي بالاشارة الى الواقعة التالية . تلك هي ان الوجود اليهودي
في فلسطين أتى بعد زمن ليس قصيراً من المرحلة التاريخية ، التي دونت فيها
« النصوص الاوغاريتية » ، ومن ثم من المرحلة التي تشير اليها موضوعات هذه
النصوص . ذلك لأن جمعاً من الباحثين يتفقون على أن موضوعات النصوص
المعنية أقدم من المرحلة التي دونت فيها . في هذه الحال ، يرجعون تاريخ تلك
الموضوعات الى بداية الالف الثاني قبل الميلاد . بينما يرى بعض آخر من
الباحثين ان تاريخ تدوين النصوص يعود الى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

واذا كان الامر على ذلك النحو ، فانه يغدو مشروعاً أن يكتب باحث
آثاري ايطالي ، هو ه. ي. ديل ميديكو ، كتاباً بعنوان « التوراة الكنعانية »
- صدر عام ١٩٥٠ - . بيد أن ذلك ان كان مشروعاً بالمعنى الذي أتينا عليه فيما
سبق ، أي بمعنى اختيار تاريخي تراثي يصل - في حدوده التوارثية - الى
درجة التزوير والتشويه والتهميش أو التضخيم ، فانه يتوقف عن هذا
حالما يخلط بين الأزمنة الاوغاريتية والتوارثية . نقصد بذلك أن يجعل من التاريخ
التوراتي تاريخاً اوغاريتياً ، أولاً ، أو أن يزامن بين الاثنين ، ثانياً ، أو ان ينظر
الى التوراتي على أنه أقدم من الاوغاريتي ، ثالثاً .

ان التوراة ، التي اعتبرناها - ضمن السياق المأتي عليه - مصدراً من
مصادر التاريخ الكنعاني الرافدي ، استلهمت وتبنت من عناصر الموروث ،

«الكنعاني البرافدي الى الدرجة التي رأى فيها بعض الباحثين(٢١) أنه غدا من الصعوبة بمكان أن يكتب شيء كثير وواضح عن الدين الإسرائيلي . وهذه هي حدود المسألة ، التي نواجهها على صعيد هذا البحث والبحث الآخر الذي يليه .

بذلك ، نكون قد أعلننا ، ضمناً وعلى نحو مفصح عنه ، ان ما دخل صعيد الدراسات الاوغاريتية الحديثة تحت اسم «القضية النقبية» ، لا يمكن أن يفسر بالطريقة التي اتبعها العالم الاوغاريتي فيرولو ، أي من موقع استخدام العبرية لفهم النصوص الاوغاريتية(٢٢) .



لقد أثرتنا قضية القصور المصدرية التاريخية للتوراة ، لننفذ الى مسألة ذات شقين . المسألة العتيقة هي ان العودة الى المصادر التاريخية المتطابقة نسبياً - مع الحدث التاريخي هي ، في النهاية ، وحدها التي تملك مفتاح الولوج الى عالم هذا الحدث . أما الشق الاول من المسألة المذكورة فيكمن في تعاضل التفاؤل بإمكانية العثور على مزيد من المصادر التاريخية المتعلقة بالمراحل الباكورة من التاريخ العربي ، تلك التي جعلنا منها ، في هذا الكتاب ، موضوع بحثنا . ولكن تحقيق هذا التفاؤل ما يزال يمثل ، بالنسبة الى المناطق العربية المتعددة ، عملية ذات مسارات غير متوازية ، وغير متساوية في التقدم . ومن هنا ، نواجه مجموعة من الثغرات والشروخ في البحث في ذلك التاريخ . هذا ما القيناه ، خصوصاً ، على صعيد البحث في الشمال الافريقي العربي والبعيد «الجنوبي من وادي النيل» .

وهلى ذلك ، فإن اتساع رقعة البحث التاريخي ذلك سطحاً وعمقاً ، من

(٢١) مثل اندرسون والبرايت وبومجارتير وايسفلدت في كتابهم المشترك «العهد القديم والدراسات الحديثة» .

(٢٢) انظر في ذلك ، مثلاً : أنيس فريجة - ملاحم من اوغاريت ، بيروت ١٩٨٠ . نسيب وهيبه المخازن - اوغاريت ، ابيبال ، اديان ، ملاحم ، بيروت ١٩٦١ .

شأنه أن يرسم اللوحة التي كوتها عن المراحل الباكرة في التاريخ العربي . أما القول بهذا فيشمل كل الأصعدة البشرية ، من الاقتصاد الى الذهنية بأوجهها النظرية والقيمية والسيكولوجية والجنسية الخ . . .

أما الشق الثاني من المسألة المعنية فيتمثل بالواقعة التالية ، وهي أن النصوص التاريخية ، التي نعر عليها ، ليست - حتى في مصداقتها الوثيقية الكاملة - الا لوحة ناقصة عن تاريخ المرحلة او المراحل التي كتبت فيها او ارتخت لها ، وتبرز هذه الواقعة ، بمزيد من الأهمية والقوة ، حالما ينظر اليها من موقع المراحل التاريخية الموهلة في القدم - وهذا ينطبق على الحالة التي نحن بصددنا هنا - . أما السبب في ذلك ، أو لنقل ، أما احد الأوجه الكبرى لسبب ذلك فيمكن في أن الصياغة الذهنية لحدث تاريخي ما تنطوي ، دائماً ، على تعميمات تكون أكثر اجحافاً ازاء الجزئيات كلما ارتفعنا في سلم التقدم البشري ، كما تنطوي - من وجهه مقابل - على جزئيات تكون أكثر اجحافاً ازاء التعميمات كلما أوغلنا قدماً في تاريخ البشرية .

وإذا ما سحبنا هذا الأمر على الوضعية العربية القديمة ، فان بعداً هاماً من أبعادها يتضح أمامنا . ذلك هو أنه ، بالإضافة الى قصور تلك الصياغة عموماً ، لا يمكن سبر غور الاتجاهات والميول والخصائص الذهنية والسيكولوجية لدى الطبقات الشعبية الاعلى نحو تقريبي ناقص ، أولاً ، ومتوسط في غالب الأحيان ، ثانياً . ان هذا وذاك نستطيع استجلاءهما على أساس ان كل أو معظم النصوص المتحدرة إلينا من تلك الوضعية قدمت إلينا عبر مثقفي (كهان) الطبقة العليا ، أي من زاوية نظرها . لا شك أن هذا غير مطلق . إذ أن الاستثناءات قائمة . ولكن الاستثناء يدعم القاعدة (٢٢) .

«٢٢» شبيه بهذا الموقف ما يكتبه غوستاف لوبون ، على سعيد المعتقدات الدينية : « يصعب فهم تاريخ الأديان ، على الدوام ، لما يبدو على وجهين مختلفين : العقائد والعمل الشعبي . ونعلم من الكتب فكر مبدي الدين وفكر أتباعه الأولين ، لا ما وقر في نفوس الشعب ، وتجد علماء اللاهوت مملؤين دقائق فتبسط الجموع هذه الدقائق وتحولها » . (غ . لوبون : حياة الحقائق - نفس المعطيات المقدمة سابقاً ، ص ٢٦) .

عدى ذلك ، يمكن القول بأن جملة من النصوص تقدم نفسها لنا بمشابها صيغة تطبيقية لقانونية الاختيار التاريخي التراثي (الاستلهام التراثي ، والتبني التاريخي ، والعزل التاريخي) ، بحيث أنها تتكلم عن ممارسي هذا الاختيار أكثر مما تخبر عن الأحداث الأصلية . هذا إذا غرضنا النظر عن المحاولات التي تندرج في إطار تزوير تاريخي كلي أو جزئي ، على نحو ما ذكرناه بالنسبة إلى التوراة .

ان في هذه أو تلك من المسائل المنهجية التي اثرناها هنا ، وفي هذا أو ذلك من أوجهها التي فصلنا فيها أو أجزنا ، ما يمثل ناظماً عاماً مشتركاً ينتظمها ويخترقها سطحاً وعمقاً . ذلك هو **المحايدة الجدلية بين موضوع البحث التاريخي ومنهج البحث التاريخي** . فنحن انطلقنا من هذا الناظم منهجاً وتطبيقاً ، حيث نظرنا إلى موضوع بحثنا (تاريخ الفكر العربي القديم) من زاويتين ، ترتدان ، في واقع الحال ، إلى واحدة . نظرنا إليه من زاويته هو نفسه **منهجاً وموقفاً نظرياً** ، أي من حيث هو موضوع بحث نظري يولد ، ذاتياً ، احتياجاته من التنهيج الخاص به نسبياً . وهذا يمثل اقراراً بان المنهج ، الذي نمتلكه الآن في بحثنا ، هو حصيلة نمو تاريخي .

أما الزاوية الأخرى لانطلاقنا فتكمن في النظر إلى موضوع بحثنا من الموقع المنهجي الأكثر نمواً وتقدماً حتى مرحلتنا الراهنة ، أي الموقع الراهن **الذي** يمثل ، بصيغة ما ، الوليد الشرعي لموضوع البحث ذلك ، ووريثه الشرعي ، في آن . من هنا ، كانت المحايدة بين الطرفين جدلية الهوية والمنحى التاريخي .

سوف نقبل على دراسة المشكلات ، التي سندرجها في الجزء التالي من « مشروع الرؤية الجديدة » ، منطلقين من ذلك الموقع ، ولكن - ثانية - في تخصيصه كما في تعميمه ، أي ، ببساطة ، في ضوء المحايدة الجدلية بين تلك المشكلات ومنهج البحث فيها .

وذا كنا - في الجزء التالي - سنعالج القضايا المتصلة باليهودية ، منشأ ومصائر ، أي حتى نشوء الاسلام ، فاننا سوف نفعل ذلك متبئين تلك المسائل المنهجية والنظرية ، التي أتينا عليها هنا ، أو مستلهمين إياها ، على نحو أو آخر .

جدول الخطأ والصواب

صفحة	سطر	صواب	خطأ
١٨	٧	حسب المنطوق	حسب ، المنطوق
٢١	١٨	ليس له	ليس لها
٢٧	١٨	التشكلات	انتشكلات
٢٨	٣	قطرية	قطرية
٢٨	١٩	لا يتجزأ	لا يتجزء
٢١	٢٤	المعطيات المقدمة سابقاً	المعطيات سابقاً
٤٨	٤	أوضحت	وضحت
٤٩	٢٣	سوسه	سوسة
٥٠	٢٥	التوراتي	التوارتي
٥١	٨	السكان	السكان
٥١	١٧	الحبشة	الحشة
٥٤	٢٠	المصريين الليبراليين	المصريين والليبراليين
٥٧	٢	العربية	العربية
٥٨	٢٥	ضمن	ضمن
٦١	٦	منهجياً	منهجاً
٦٣	٣	لمسائل	لمسائل
٦٥	٣	بالتحدث	بالتدث
٦٥	٢٣	« كان	كان
٦٩	٣	لائبات	اثبات
٧٠	٢٥	المرجع	المراجع
٧٤	١١	تلك	بلك
٧٦	٨	دلت	دلت
٧٦	١٠	التي كانت	كانت
٧٦	٢٣	فركوتر	فركوتر
٧٧	١	Jericho	Jcricho
٨٧	١٤	ووادي النيل	ومصر
٨٧	٢٤	« ص ١١	ص ١١
٨٨	١٢	يمثل	بمثل
٨٩	١٧	قبل	فيل

صفحة	سطر	صواب	خطأ
٨٩	١٩	يحوز ت حذف كلمة « عاشت » من سطر ١٠ ، ويحذف سطر ١١ ، ويحذف من سطر ١٢ حتى كلمة « الرافدين » .	يجوز
٩٢	٢٤	ما قبل	م قبل
٩٨	١	بصفتها	بصفتها
٩٨	٢٥	بريل	بريل
٩٩	١٦	مطلقاً (٤٤) «	مطلقاً (٤٤)
١٠٠	١٦	يسمح	سمح
١٠٧	٢	و « الحيازة » ، كما وردا في حينه . فلقد ميزنا بينهما بصورة تجعل من الاول ، في أساس	و « الحيازة » ،
١٠٨	٢٢	بصورة	بصورة
١١٥	١٤	الخيرات	الخبرات
١١٥		الهامش رقم (٨٢) يفلو الهامش رقم (٨٣) ، والعكس	
١١٦	٩	يجعله صالحاً	يجعلها سالحة
١١٧	٩	بالفقرة	الفترة
١٢١	٢١	، دمشق ، أن	، أن
١٢٢	١	بسبب من	بسبب أن
١٢٦	١٣	حاسماً	حاسماً
١٢٧	١	بنية	بنية
١٢٨	٢١	تولدوا « عن	تولدوا عن
١٣١	١٨	العينية	العيانية
١٣٣	١٤	السعيدة	السعيد
١٣٩	٨	والطبيعية . من هذه الأخيرة أو في طبيعتها يبرز	والطبيعية ، منها أو في طبيعتها تراجع
١٣٩	٢٥	وظيفتها	وظيفتها
١٥٣	عنوان	لا صراع ، بل خصومة بين قطبي المجتمع	خصومة ، لا صراع بين قطبي المجتمع

خطأ	صواب	سطر	صفحة
رسمياً فهم	رسمياً . فهم	٤	١٥٥
التلوينات	التلوينات	هامش (٨)	١٥٩
وإذا	إذا	١	١٦٢
ظهر وبرز فيها	ظهر فيها وبرز	٥	١٦٢
، تلك الاصول	. ونعني بهذه الاصول تلك	٢٣	١٧٢
هذا	ذلك	٢٤	١٧٢
الانساني	الانسانيان	٦	١٧٤
هنا ، هو فاعل	هنا ، فاعل	٨	١٧٤
بصفته	بصفتها	٢١	١٧٤
(٧١)	(١٨)	٢٥	١٧٤
مناطة	منوطة	١٧	١٧٧
بذلك	بهذا المعطى	٦	١٧٨
الوجه	والوجه	١٩	١٧٩
واتداخل بينهما	واتداخل فيما بينهما	٨	١٨٠
المغفرة	للمغفرة	١٥	١٨١
البدئية	البدائية	٢٤	١٨٤
والمعطيات السابقة	والمعطيات المقدمة سابقا	٢٠	١٨٥
التي	التي	٢	١٩٠
منهمكاً في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال « الحقيرة المجهدة »	منهمكاً « في تهيئة خطط تعفي الآلهة من الاشغال الحقيرة المجهدة	١	١٩٣
(٢٧) .	(٢٧) .	١٩	١٩٣
حديثه	حديثهما	١٦	١٩٧
السابقة واللاحقة عليه	السابقة عليه واللاحقة له	٢ - ٣	٢٠٦
انطولوجيا .	انطولوجيا (وجوديا) .	٨	٢٠٨
معنا في	في	٢٥	٢٠٩
فانه من	فانه يغدو من	١٨	٢١١
اقحام	إفحام	١٥	٢٢٣
تبرز	يبرز	١٣	٢٢٤
هنا ، هو أن	هنا ، أن	١٩	٢٢٧
يعي	يعني	١٤	٢٢٨
(٨)	(٨١)	١٥	٢٣٠

صفحة	سطر	صواب	خطأ
٢٣١	١٣	الناجز ،	الناجز ، اي
٢٣٦	٢	السومرية)	السومرية ،)
٢٣٨	٧	إبعاد	أبعاد
٢٣٩	١٣	الاسمي	الاسمي
٢٤٥	٢	في ذلك	في وذلك
٢٥٨	١٠	تلك هي	، وهي
٢٦٤	١٢	منوطة	مناطة
٢٦٦	١٠	شيء ،	شيء « ،
٢٦٧	١٧	واجهناه من قبل بصفته تمايزا)	واجهنا من قبل بصفته تمايزا
٢٧٠	٢١	وبعيدا عنها	وبعيداً وبعيد عنها
٢٧٤	١٣	أقلت	قلت
٢٧٥	١٠	عضوين	عضوين
٢٧٨	١٢	الفرع	الفرع
٢٨٠	١٢	ما علنا	ونعلن
٢٨٠	٢٢	صفاته	صاته
٢٨٤	٧	السما	السماء
٢٨٩	١٥	وسمال	وسمال
٢٩٤	٧	الذهنية	الذهنية
٢٩٩	٤	هو الاكثر	هو أكثر
٣٠٢	٢	ويرفع	ويرفع
٣١٠	١٢	يعبران	يعبر
٣١١	١٤	النحو	التحو
٣١٣	١٤	صميمية . انها كذلك ، اي صميمية	صميمية ، قبل
٣١٥	١٤	تلك التي	تلك الجدلية التي
٣١٦	٢٢	المنوط	المناط
٣١٧	١٧	وحيثما نتقصى	وحيثما نتقصى
٣١٩	١٠	اذ ان	اذ ان
٣٢٠	٣	عليه ،	على أخيه
٣٢٢	٦	، حيث يجعل	، يجعل

خطأ	صواب	سطر	صفحة
(١٠١)	(١٠٢)	٨	٣٢٢
يخضع	يقنع	١٨	٣٢٢
عام	عامي	٥	٣٢٥
الطائفة	لطائفة	٨	٣٢٩
، وذهنياً	وذهنيا	٢٥	٣٢٩
من الاضطراب	من مظاهر الاضطراب	١٩	٣٣٤
قصور	تصور	١	٣٣٩
الرحيم ،	الرحيم « ،	١٠	٣٤٣
المتوسطون الفقراء	المتوسطو الحال والفقراء	٢	٣٤٥
من ذلك	من وراء ذلك	٦	٣٤٥
، وثانياً	، ثانياً	١١	٣٤٥
اللات	عشتر	٢١	٣٥٠
الخصب	للخصب	٧	٣٥١
وازهرة	والزهرة	١٤	٣٥٧
اذ من	اذن ، من	١٢	٣٥٩
« مقه »	« المقه »	٢	٣٦٠
ولم ينشأ	لم ينشأ	١٩	٣٦١
تشطت	نشطت	١	٣٦٦
وذكر	وذكرا	٥	٣٦٧
وركيذة الوجود	الوجود وركيزته	٤	٣٧٤
موازنا	موازيما	٥	٣٧٦
قسرا وفي	قسرا في	١	٣٧٧
يمثلانها هي مسألة	يمثلانها مسألة	١٤	٣٨٢
يسبح	يسقط السطر الرابع		٣٩٨
تك	يصبحان	٣	٤٠٢
على ذلك	تلك	١٦	٤٠٧
هامش (٤٥)	على هذا	١٥	٤٢١
في نحاء	هامش (٥٤)		٤٣٠
فيها	في انحاء	٤	٤٣٤
الذكري	فيما	١٩	٤٤٠
البعايا	الذكري	٧	٤٤٥
	البعايا	٧	٤٥٠

صفحة	سطر	صواب	خطأ
٤٥٥	١٦	خطر يهدد	خطر ما يهدد
٤٥٥	٢٠	ذلك يتصل	ذلك ما يتصل
٤٦٠	١٦	أحد	أحد
٤٦٤	٨	الحقيقة	الحقيقية
٤٦٦	١٦	العربي وليبيا ،	العربي ،
٤٧٠	١٤	« الاستسقاء » ، بصفته	« الاستسقاء بصفته
٤٧٢	٢٦	اليمنية	امنية
٤٧٤	١١	والمغربي والليبي والجزيري	والمغربي والجزيري
٤٧٣	١٧	عتقه	عتقه
٤٧٣	١	كها	كملا
٤٧٥	١٣	غض للنظر عن	غض نظر عن
٤٧٦	١٢	بل كان له	بل له
٤٨٠	١٩	مشاعية	مشاعية
٤٨١	٢٠	قوتها (١٢٢) .	قوتها (١٢٢) ،
٤٨٤	٢١	التالية	التالية
٤٨٧	٤	الصينيين	الصينيين
٤٨٩	١٦	منهما	منهما
٤٩٧	٦	بقدر	بكل بقدر
٤٩٧	٧	بقدر ما أوتي من	ما أوتي من
٤٩٩	٦	على	عى
٥٠١	٨	الحقوق	الحقوقية
٥٠٣	١١	نقول أن	نقول بأن
٥٠٥	٢	أو لقرار	أو القرار
٥٠٨	١	الخليقة	الخليفة
٥٠٩	١	هاهنا ، في هذا المعقد للمسألة ، تبرز الأهمية الكبيرة لمعنى اسم « انسان »
٥١١	٢٠	والمعلق	والمعلق
٥١٩	١١	الحنون	الحنوان
٥٢٠	٢٣	العقلاء	لعقلاء