



دكتور حسن طالب

أصل الفلسفة

مجلد اول: تاريخ الفلسفة في الحضارة اليونانية
مجلد ثانيا: تاريخ الفلسفة في الحضارة الإسلامية



1. *...*
2. *...*
3. *...*
4. *...*
5. *...*
6. *...*
7. *...*
8. *...*
9. *...*
10. *...*

1. *...*
2. *...*
3. *...*
4. *...*
5. *...*
6. *...*
7. *...*
8. *...*
9. *...*
10. *...*

أصل الفلسفة

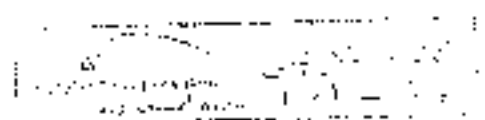
حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة
وتهافت نظرية المعجزة اليونانية

د - حسن طلب ١٥٥
كلية الآداب - جامعة حلوان ٦٥٧٢

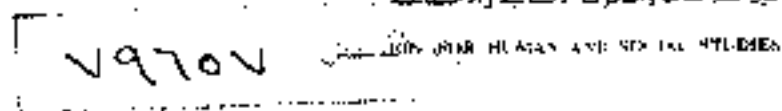


الطبعة الأولى

٢ ٣



مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية



المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

حقوق النشر محفوظة ©

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع. كلفون وفاكس ٣٨٧١٦٩٢

Publisher: EYN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St., Elherm - A.R.E. Tel : 3871693

E-mail : eyn_eln@hotmail.com

المستشارون

د. أحمد إبراهيم الهوارى

د. شوقي عبد القوى حبيب

د. قاسم عبده قاسم

مدير النشر:

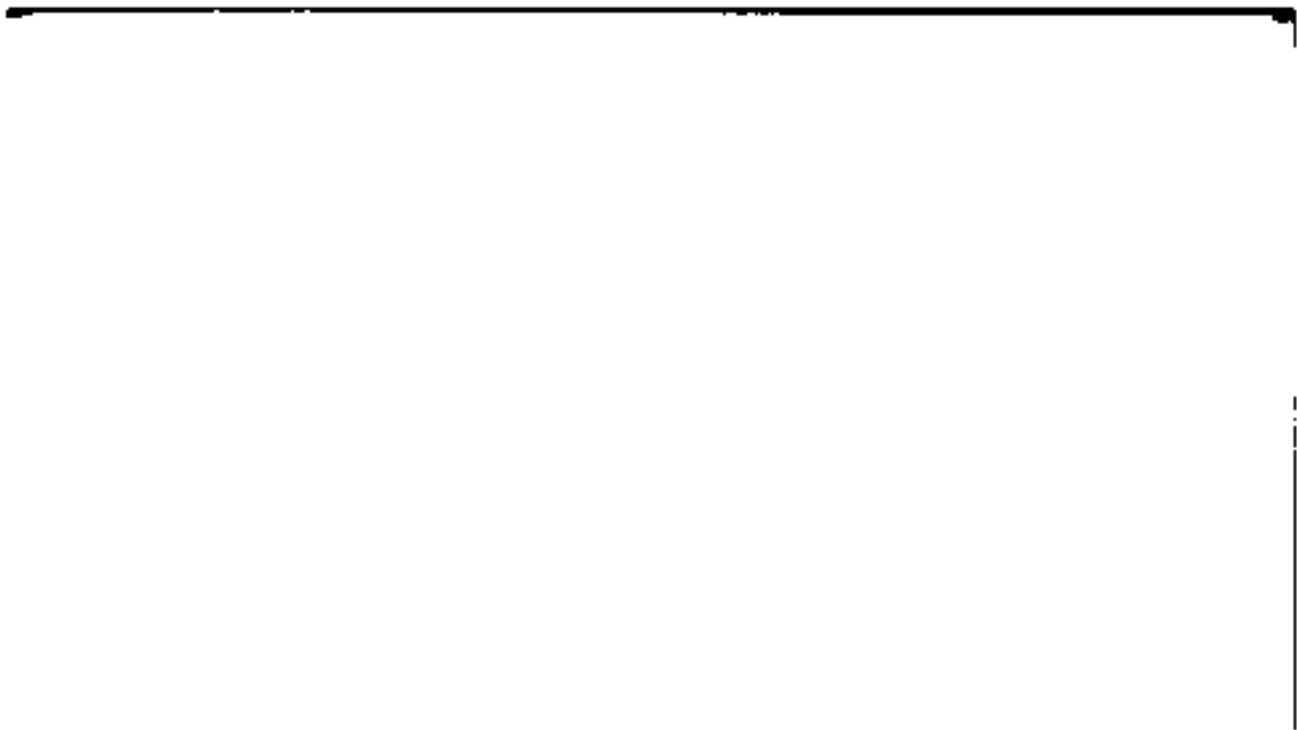
محمد عبد الرحمن عطية

تصميم الغلاف: منى العيسوى

إهداء

إلى ذكرى جمال حمدان
العالم الحق . والنصري بمعنى الكلمة

ح . ط .



المحتوى

صفحة

الباب الأول

تصنيف	(١)
الأسس النظرية	(٧-٩٢)
توطئة	٩
الفصل الأول : المعجزة ودلائل الإعجاز	١٢
الفصل الثاني : الانتشارية .. والانتشارية المصرية	٢١
الفصل الثالث : معابر الانتشار	٥٦
الفصل الرابع : حول شكل الفلسفة ومضمونها	٨٢

الباب الثاني

القيم اليونانية وأصولها المصرية	(٩٢-٢٣٢)
توطئة	٩٥
الفصل الأول : القيم الدينية	(٩٦-١٢٣)
أولا - الأصول المصرية	٩٦
ثانيا - الفروع اليونانية	١٢٤
الفصل الثاني : القيم الأخلاقية	(١٤٤-١٩٦)
أولا - الأصول المصرية	١٤٤
ثانيا - الفروع اليونانية	١٨٠
الفصل الثالث : القيم الفنية	(١٩٧-٢٣٢)
أولا - الأصول المصرية	١٩٧
ثانيا - الفروع اليونانية	٢٢٢
بداية	٢٣٢
مصادر البحث ومراجعته	٢٤٤

—

|

◀

└─┘

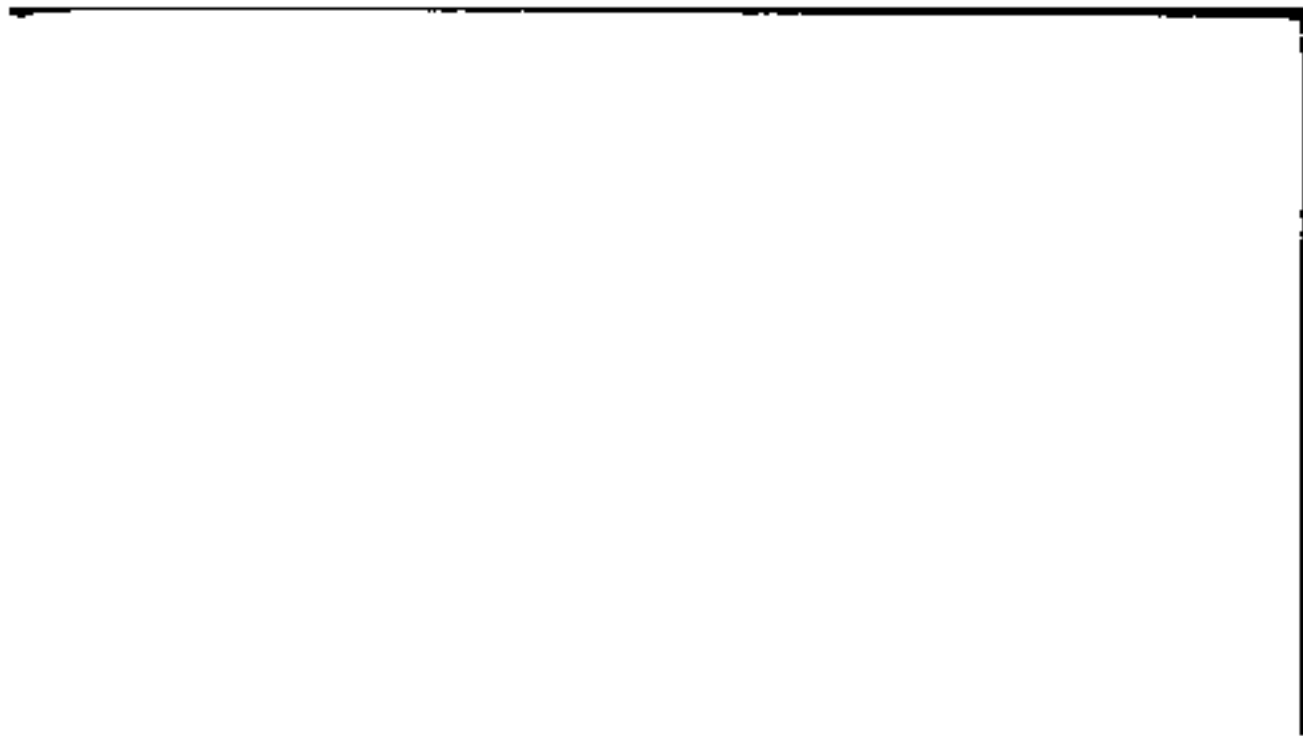
تصديير

لم تكن فكرة البحث عن أصول الفلسفة اليونانية واردة بصورة جادة، حين شرعت أواسط السبعينيات في الإعداد لهذه الدراسة، فقد كانت نظرية (المعجزة اليونانية) هي السائدة في الأوساط الأكاديمية، وبين دارسي الفلسفة على الخصوص؛ بعد أن برز لها مؤرخو الفلسفة في الغرب، ثم أخذناها عنهم أخذ القبول والتسليم، ولم يكن أحد من المشتغلين بالفلسفة عندنا، يقف عند هذه النظرية التي تفوح منها رائحة التعصب؛ موقف الشك والتساؤل، فضلا عن النقد والتمحيص، اللهم إلا في حالات نادرة، قام بها أصحابها على استحياء، وبصورة عابرة، في بعض الكتب التي تؤرخ للفلسفة.

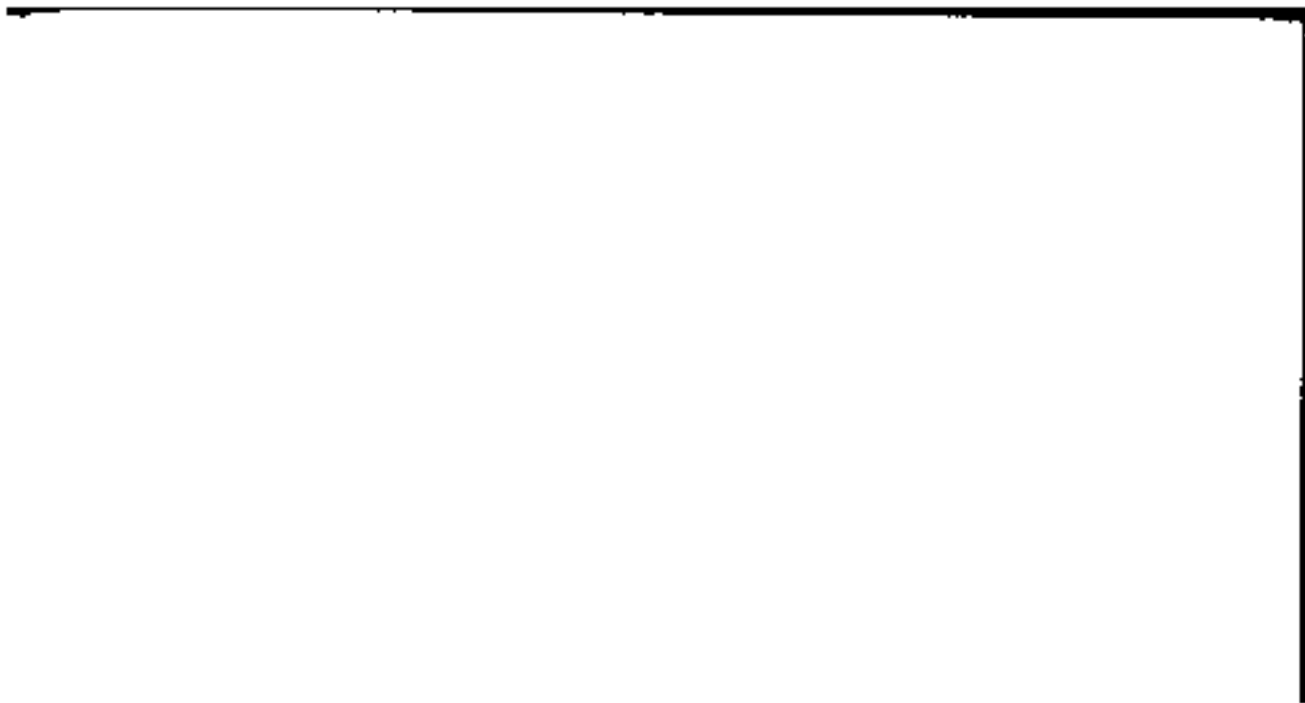
وعندما انتهيت من هذه الدراسة أوائل الثمانينيات، لم تكن الكتب الشهيرة التي بدأت تبحث عن مصادر الفلسفة اليونانية في التراث الشرقي عامة والمصري خاصة، قد ظهرت بعد؛ ونخص منها بالذكر كتاب (أثينا السوداء) الذي شرع المجلس الأعلى للثقافة في ترجمته، وقبله كتاب (التراث المسروق) الذي نقله إلى العربية شوقي جلال، وصدر ضمن مشروع الترجمة في المجلس.

لست أريد أن أثبت هنا شيئا من المسبق والريادة، ولكني أريد أن أشير إلى ما جعل هذه الدراسة تخلو من الإشارة إلى هذه الكتب الشهيرة، أما الكتب الأخرى التي توالى صدورها في السنوات الأخيرة حول الفلسفة الشرقية أو المصرية لمؤلفين جامعيين، فليس فيها ما يؤهلها للتصديق (أصل الفلسفة ونشأتها)، لا على مستوى النظر، ولا على مستوى تطبيق.

بقي أن أشير إلى أصحاب الفضل في ظهور هذا الكتاب إلى التور، وعلى رأسهم أسفادتنا الدكتورة أميرة حلمي مطر، التي أشرفت على البحث في مهده، على الرغم من أنه ينطلق من فرضيات لاتوافق عليها تمام الموافقة؛ وكذلك الصديقان الأثريان د. قاسم عبده قاسم ود. شوقي حبيب، اللذان صبرا معي في أثناء تجارب الطبع على ما لم يصير عليه أحد.



الباب الأول
الأسس النظرية



توطئة :

لقد تم تكريس هذا الباب بفضوله الأربعة ، شعاعة الأسس والركائز النظرية ، التي بدونها ستكون مسألة المقارنة التطبيقية بين القيم المصرية واليونانية - لمعرفة مدى إمكان أن تكون الأولى أصلا للثانية - أمرا متعترا ، وحتى إن كانت هذه المقارنة ممكنة في غياب تلك الأسس والركائز ، فإنها لن تصبح حينئذ - وفي أحسن الصالات - أكثر من مجرد اجتهاد عشوائي خاضع لمنطق الصدفة ، ومفتقر في الوقت نفسه إلى المبررات المنهجية المقتنعة ، وباختصار ، فإن البحث في هذه المقارنة ، إذا ما تخطى عن صؤاه النظرية الهادية ، سيكون قد استسلم تماما لتداعيات الضواطر وسوانح الخيال ، وسيكون قد استبدل الحعاسة العاطفية ، بالتدقيق العلمي الموضوعي ، أي سيكون قد خرج من ميدان العلم إلى ميدان الأدب .

ومن أجل أن نعصم البحث من الانزلاق إلى حيث لا نريد له أن يزلق ، كأن اهتمامنا بهذه الركائز النظرية ، التي لا تقل أهمية وخطورة في نظرنا عن الجانب الآخر التطبيقي من البحث ، وهو الجانب الذي سيقم فيه المقارنة في مجالات فلسفية بعينها ، ذلك أن الجانب النظري يمثل في الحقيقة المغاتيح التي بدونها يصبح دخولنا إلى الجانب التطبيقي دخولا مستحيلا ، أو بمعنى أصح دخولا غير شرعي وغير مبرر علميا .

ولقد رأينا أن نعرض لهذه الأسس والركائز ، من خلال فصول أربعة ينظفها هذا الباب في الفصل الأول عُدت ، مناقشة موضوعية لنظرية المعجزة اليونانية (Greek Miracle) ، وقد بدت لنا هذه المناقشة ضرورية إلى الحد الذي لو ثبتت فيه صحة هذه النظرية ، فإن هذا البحث سيقتقد على الفور أهم سند نظري له ، بل إنه سيصبح ضير ذي موضوع ، وما علينا حينئذ ، إلا أن نطوي صفائفنا ونغلق أضيابيرنا ونسلم تسلينا نهائيا بأن البحث عن أصول مصرية لفلسفة القيم اليونانية ، أو لأي فرع فلسفي آخر ، بحث عميق ! لأنه يفتقد مدرجاته المنهجية وأسس النظرية ، ومن ثم تنتفى قيمته العلمية .

وتأسيسا على ما توصلنا إليه من تهاقت نظرية المعجزة اليونانية ، من حيث احتوائها على جانب كبير من الدعاوى العنصرية ، أو التعصب الفكري ، أو الجهل بالمحتوى الفكري لحضارات الشرق القديم عامة ، ومصر خاصة ، أو من حيث توسلها بالسفسطة والمغالطة الفكرية ، أو هذه الأمور جميعا : فقد بقي المجال أمامنا مفتوحا يعد سقوط هذه النظرية لكي نمضي في طريقنا نحو إيجاد الأصول المصرية لفلسفة القيم اليونانية . ولئن كان هدم نظرية

المعجزة اليونانية عملا سلبيا قامت عليه الركيزة النظرية الثانية ، فإن مثل هذا العمل السلبي كان ضروريا بوصفه تمهيدا للركائز الإيجابية الأخرى في الفصول الثلاثة التالية من هذا الباب .

في الفصل الثاني ستكون مهئين لثقلة مادة - ولكنها ضرورية - إلى مجال الأنثروبولوجيا Anthropology ، فيعد أن تداعت نظرية المعجزة اليونانية ولم تصمد حججها طويلا أمام معاول النقد ، أصبح من الضروري أن تكون هناك عملية بناء توازي عملية الهدم ، أو بالأحرى تحل محلها وتكون هي الهدم الإيجابي لعملية الهدم السلبية .

ولقد بدأ لنا أن عام الأنثروبولوجيا هو القادر على أن يعدنا بمثل هذا التبديل ، ممثلا في نظرية الانتشار Diffusion أو النظرية الانتشارية Diffusionism بوصفها أحد المداخل الرئيسية الهامة للأنثروبولوجيا النظرية .

إن عملية الهدم التي قمنا بها في الفصل الثاني لنظرية المعجزة اليونانية ، ستظل بغير معنى ، لأن سؤالا منهجيا خطيرا سوف يطرح برأسه فارضا نفسه ، ونحوها ببساطة : أنه إذا أثبتنا أن نظرية المعجزة اليونانية نظرية باطلة ، فكيف يمكن لنا أن نفسر تفريق اليونان في الفلسفة والفكر النظري ، وإلى أي بلد آخر يمكننا أن نعزو نشأة الفلسفة ؟ وهكذا تجيء نظرية الانتشار لتقدم الإجابة الناجمة على مثل هذا السؤال ، فهي تقول لنا ببساطة أيضا ، أنه لا إعجاز هناك ولا معجزة ، وكل ما في الأمر أن هناك حضارة قديمة أصلية أو مركزية ، نشأت فيها سائر العناصر الأساسية للحضارة الإنسانية ، بما في ذلك الجوانب الفكرية ، ثم انتشرت عناصر هذه الحضارة بطريقة أو بغيرها إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى ، ولابد من أن يكون هناك بعض التطوير قد تم هنا أو هناك ، لهذا العنصر الحضاري الفكري أو المادي أو ذلك ، ونكرر بيفي أن الأصل واحد ، والصدر محدد ، وهو ما يكاد يتفق جمهور الانتشاريين على أنه ليس سوى مصدر . وبذلك تكون النظرية الانتشارية قد قدمت لهذا البحث ركيزة نظرية تفتح أمامه الطريق لإرجاع القيم الفلسفية اليونانية إلى أصل مصري .

وفي الفصل الثالث من فصول هذا الباب ، سنعرض لما يبدو أن النظرية الانتشارية في حاجة إليه من ترسيخ وتدعيم ، لكي يستقيم تطبيقها الجزئي على قضية انتقال الفكر المصري إلى اليونان ، ولذا ، فإننا سنكون مهتمين في هذا الفصل ، بدراسة المعابر الأساسية التي سلكتها الثقافة المصرية في طريقها إلى اليونان ، ومن خلال استقراء لتاريخ القديم عامة والتاريخ الحضاري خاصة ، استبان لنا أن أهم هذه المعابر تتمثل في المداور التالية :

- ١- مصر - كريت - اليونان
- ٢- مصر - آسيا الصغرى - اليونان
- ٣- مصر - العبرانيون - اليونان .
- ٤- مصر - أثيونان (مباشرة) .

وباستعراض هذه المحاور ، وإثبات دورها التاريخي في نقل الثقافة المصرية إلى ربوع اليونان ، يكون التطبيق الجزئي لنظرية الانتشار من مصر إلى اليونان ، قد اكتملت له هيكليته ونهيات مقوماته .

وفي الفصل الرابع ، سنتحدث عن قضية لم يسبق لأحد عندنا - حسب علمنا - أن يسطر القول فيها ، ويقصد بذلك قضية (شكل الفلسفة ومضمونها) ، نالك أن إثبات الطابع الفلسفي لفترات مصر الثقافية ، أو تفهيم ، يتوقفان إلى حد كبير على الفهم الدقيق لقضية الشكل والمضمون في الفلسفة ، ولعل معظم الذين ينكرون على مصر القديمة أن تكون قد عرفت الفكر الفلسفي وممارسته والنشاط العقلي النظري ، إنما ينطلقون في إنكارهم هذا من فهم ضيق لماهية الفلسفة ، وللعلاقة بين شكلها ومضمونها .

الفصل الأول

المعجزة . . ودلائل الإعجاز

فى مصر - - وجد أفلطون الحقيقة

هيسوت فون در شتاين

يعتد هذا البحث على فرضية أساسية ينطلق منها ، وينتج نتائجها ، ويبنى نتائجها عليها ، ويبنى إثبات صحة هذه الفرضية لن تقوم للبحث ولا لنتائجها قائمة ، بل وسيصبح المضى فى تدبيح البحث واستخلاص النتائج ، ضرباً من الأعبث الفكرى الذى لا ينتمى إلى مجال العلم ، بقدر ما ينتمى إلى 'حلام اليقظة وشطط الخيال ، وتمثل هذه الفرضية فى تنفيذ نظرية المعجزة اليونانية Greek Miracle التى تعنى فى شكلها العام أن الحضارة اليونانية والفلسفة عنها خاصة، نتاج خالص للعبثية اليونانية، وإنجاز طارئ، غير قابل للرد إلى أصول أخرى سابقة عليه . خاصة الأصول الشرقية ، والمصرية منها على نحو أنفس^(١) ، وسوف نقوم باستعراض عام لهذه النظرية قبل أن نشرع فى مدمها وبيان نهايتها ، فلكى نهدم شيئاً ! لا مندوحة لنا من أن نتعرف عليه أولاً ، لكى يكتسب الهدم مشروعيته الفكرية .

إن نظرية المعجزة اليونانية فى جوهرها، تعد نظرية فى تفسير نشأة الفكر اليونانى ، وبذلك فهى لا تعد مشكلة حديثة أو معاصرة ، فالجدل حول الكيفية التى نشأت بها الفلسفة اليونانية إنما يعود إلى العصور القديمة ، وبالتحديد إلى أيام ازدهار الحضارة اليونانية نفسها فى القرن الخامس ق.م . فمتى هذا القرن وما يليه ، نستطيع أن نتبين آراء ووجهات نظر لكثير من مؤرخى الإغريق وأدبياتهم ومفكرتهم حول هذا الموضوع ، فالمؤرخ اليونانى 'هيريوت He-rodotus مثلاً ، يحيل إلى الاعتراف بالنشأة التى يدبى بها اليونانيون للمصريين فى كثير من مظاهر نشاطهم الروحى والفكرى ، خاصة فى مجال الدين^(٢)، وكذلك يفعل كثيرون غير

(١) وجد من الباحثين من اعترف بأصول شرقية للفلسفة والحضارة اليونانية ، ولكن مع الاعتقاد بهذه الأصول عن مصر - ليجعلها وقفاً على حضارات آسيا - ولا يخفى ما فى ذلك من إصرار على ربط الجنس اليونانى - أوديس فى سباق حضارى واحد ، فهذا الجحش نزع من آسيا إلى أوروبا كما هو معروف تاريخياً

(2) John Burnet. Early Greek Philosophy, 4th edit. London, 1975, P. 8.

مع ملاحظة أن 'بيرتد' يستمر اعترافه بهيريوت هذا فى إنكار وجود أى شيء يمكن أن نسميه فلسفة مصرية ، لأنها لو كانت موجودة لذكرها هيريوت . لقارن: هيريوت يتحدث عن مصر، فرجحة محمد صقر خفاجة وتعليق أحمد بوى، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٦٥ - ٩

هيريوت من معاصريه ولاحقيه ، إلى البرجة التي خلقت انطباعا عاما بأن اليونانيين - على الرغم مما كانوا يحسون به من تفوق وتميز عن غيرهم من البرابرة (١) - أحسوا بأنهم تعلموا كل شيء من المصريين ، وأنهم لم يكونوا يعرفون شيئا قبل أن ينصلوا بهم ويتولوا من حكمتهم وتجاريهم (٢) ، وإن لم يمنع ذلك من وجود اتجاه يوناني مضاد ، بطامن من قيمة التين المصري ، ويحاول أن يقلصه إلى أقصى الحدود . وقد وجد هذا الاتجاه أفضل تعبير له في رأي أرسطو الذي يعزو بداية الفلسفة إلى "طاليس" (٣) Thales ، ويتبعه في ذلك تلميذه ثيوفراسطس ، غير أن مثل هذه الآراء لا تشكل التيار الغالب في الفكر الإغريقي .

وقد استمرت المشكلة قائمة لدى مفكرى الحضارة الهلنستية Hellenistic ، وقد رجح نعلم مدرسة الإسكندرية أن يكون المصدر المصري هو الأصل المباشر للفلسفة الإغريقية كما بين ذلك كلبيسنت السكندري "Clement of Alexandria" وفيلون "Philon اليهودي" (٤) وغيرهما .

وفي العصور الحديثة ظلت أصالة الفلسفة اليونانية موضع تساؤل ويحث من قبل المفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر خاصة ، استمرارا لتقاليد القرن الثامن عشر الفكرية التي أولت اهتماما كبيرا للبحث في نشأة الحضارات ونعوها ، على غير ما درجت عليه البحوث المتحصرة في عصرنا هذا من البحث في انحطاط الحضارات وتدهورها . وأهل أشهر من بحث في هذه المشكلة من المحدثين والمعاصرين هو المفكر الفرنسي إرنست رينان E. Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) الذي يرجع التفسير المعاصر للحضارة اليونانية والفلسفة خاصة بوصفها معجزة جاءت على غير مثال (٥) ، كما ورد في كتابه (تاريخ الأديان) ،

(١) الجنير بالذكر أن كيثو يقلل من شأن هذه النزعة ، ويقصد أن لفظة البربري أو البرابرة لم تكن تعنى عند اليونان شيئا من هذا الإحساس . فهي مجرد وصف أو محاكاة للغات الأجانب ، فنظر كيثو ، الإغريقي ، ص ٢ .

(٢) أمين القولى ، كتاب الغير (مختوما) ، ص ٧٤ - وانظر أيضا : طه حسين ، مستقبل الثقافة في مصر ، ص ١٦ ، حيث يذكر المؤلف كيف كان اليونانيون يذكرون لمخل مصر ويعتقون به في شعرهم وتترجم ، وكيف أنهم ظلوا في عصورهم الراقية ، كما كانوا في عصورهم الأولى ، يرون أنهم تلاميذ للمصريين في الحضارة وهي قانونها الربعة بنوع خاص .

(٣) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٤٥

(٤) حسام حمى البين الألويسى ، بواكير الفلسفة قبل طاليس ، ص ٦٤ .

(٥) إسماعيل مطهر ، فلسفة اللذة والالم ، ص ٦٩ ، وانظر أيضا : عبد الرحمن مرجيا ، مع الفلسفة

وقد أخذ بهذه النظرية معظم المفكرين الغربيين المعاصرين الذين يغلّب عليهم التعمص وبتجلب في فكرهم الانحياز لتفوق الغرب ، أو الجهل بفراث الشرق الفكري الذي نهلت من منابعه الحضارة اليونانية ، أو الأمران معا . وقد كان زيلر E. Zeller (١٨١٤-٨٠-١٩) في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) من القائلين بهذه النظرية مرددا ما قاله رينان^(١) ، وكذلك الحال مع جومبيرتز T. Gomperz الذي صدر كتابه المشهور (مفكرو اليونان Greek Thinkers) بعبارة لاسبير هنري سيمون Hemy Summer Maine تقول : (باستثناء قوى الطبيعة العمياء ، لا يوجد أي شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو إغريقي الأصل) : على الرغم من أن جومبيرتز يعترف في ثنايا كتابه ببعض التأثيرات المصرية على اليونان خاصة في مجال الطب الشعبي^(٢) Popular Medicine ، وغيره من عناصر الثقافة الأخرى التي اكتسبتها اليونان من حصر بعون أن تخسر استقلالها الفكري على حد تعبيره^(٣) .. غير أن الرواي الأشد تطرفا من جومبيرتز هو ذلك الذي جعلته هنري بيير^(٤) الذي كتب مقدمة ضافية لكتاب ليون روبان^(٥) Leon Robin المسمى الفكر الإغريقي وأصول الروح العلمية ، يزعم فيها أن الإغريق خلقوا العقل الإنساني^(٦) Created Human Reason ، وأن أحد وجوه المعجزة اليونانية في رأيه يكمن في السمة التأملية Speculative Character التي جعلوها على الفكر ، ولكنه بذلك يعرض بالتزعة العملية التي سادت الفكر المصري القديم كما يزعم الزاعمون . وإذا كان هنري بيير يقيم المعجزة على أساس من المقابلة بين التأمل اليوناني من جهة والتزعة العملية الشرقية من جهة أخرى ، فإن إلبوارد زيلر يقيم هذه المعجزة على أساس من المقابلة بين الأساطير والخرافات الشرقية من جهة ، والفلسفة الخالصة عند اليونان^(٧) من جهة أخرى ، فكأن الفلسفة الخالصة Pure Philosophy عنده لا تكون كذلك إلا إذا برزت من كل مظاهر الفكر الأسطوري ، كما أراد بيير أن يجعلها بريئة من شوائب النظرة العملية ، كما يدل على

(1) Edward Zeller, Outline of Greek Philosophy, London, 1962, Pp. 2-3.

(2) Theodor Gomperz, Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy). Trans. by Laurie Magnus. London 1939, Vol I. p. 283

(3) Ibid. P. 6

(4) See his Introduction in : i. Robin, Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit. Kegan Paul, French, Triche & Co. LTD, London 1928, p. XIII

(5) E. Zeller Outline of Greek Philosophy, op cit, p. 2

ذلك مصطلحه : Pure Thought^(١) . وعلى أية حال فإن نظرية المعجزة اليونانية المبنية على أساس التامل الخالص المنزه عن العمل أو المتخلص من الأسطورة والدين ، قد استمرت حية في كثير من الدراسات المتأخرة التي أرخت للفكر الغربي أو للفلسفة بصفة عامة ، ويظهر ذلك جليا عند كل من 'ياسبيرز'^(٢) و'رامسل'^(٣) وغيرهما ممن تعصب للفكر اليوناني أو الحضارة اليونانية ورأى فيها إعجازا بالقياس إلى ما سبقها من حضارات الشرق ، على نحو ما يمكن أن نلاحظ لدى كل من : جيلبرت مورى G. Murray الذي فآخر بأنه لا يمكن أن تقع على شيء تحت الشمس دون أن يمت للفكر اليوناني بسبب ، وأيضا لدى المؤرخ الألماني 'ريتر Ritter' في كتابه (تاريخ الفلسفة القديمة)^(٤) : مما أدى في النهاية إلى قيام تيار متطرف ينكر أصحابه وجود أي أثر من أي نوع وقع على اليونان من حضارات الشرق القديم ، ويعلمون أن الفكر اليوناني ولید بلاد اليونان وحدها ، تُصلب فيها غير متأثر بشيء مما سبقه من إبداعات الفكر الإنساني على الإطلاق^(٥) .

غير أن هناك مفكرين منصفين نزعوا بالموضوعية فتوصلوا إلى الحقيقة التي قد لا تكون على هوائهم ، ولكنها ترضى نزاهتهم العلمية وتشبع وإعجابهم بتحرى الحق ، مهما تكن نتائجه .

لقد فحص هؤلاء المفكرون الموضوعيين النزهاء نظرية المعجزة اليونانية ، فاستبان لهم نهايتها وخلوها من الروح العلمية الحقيقية ، فلم يجدوا غضاضة - وهم وريثو الحضارة اليونانية - في أن ينحسروا هذه النظرية ويقوضوها من أساسها ، ولما نقصد هنا تلك المحاولات الهزيلة التي تعترف بشيء من التأثير المصري على اليونان ؛ على غرار ما يمكن أن يلحق اليوم بالحضارة الغربية المعاصرة من تأثير مصدره طرائف الشرق الأقصى والفنون

(1) See his Introduction in : L. Robin, Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit. op. cit., p. X.

(٢) كارل ياسبيرز ، محفل إلى الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٨١ . و'ياسبيرز' يذهب مثل 'زيلر' إلى إقامة المعجزة على أساس المتخلص من الفكر الأسطوري .

(٣) انظر - تفصيل رأيه في مستهل ج ١ ، من كتابه : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ج ١ ، ط (٢) ، ١٩٦٧ ، ص ٦ ، ص ٢٢ .

(٤) إسماعيل مظهر ، فلسفة الفذة والألم ، ص ٦ و ص ١١ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ .

الأفريقية ، وبغير ذلك مما يدخل في باب الملح والطرائف والتقاليع^(١) ، فمثل هذه المحاولات لحسن الحظ لا تشكل قياسا سائدا ، فضلا عن كونها تخلو من أية قيمة أصيلة .

أما المحاولات التي نقصنها هنا ، والتي يمكن أن نتصف بالطابع العلمي في تفنيد نظرية المعجزة اليونانية وإثبات المصدر المصري خاصة والشرقي عامة ، فتمثل فيما كتبه العلامة "ماير" *Meyer* و"دunker" و"روبرتسون" *Robertson* وغيرهم من المهتمين بالموضوع . فقد رأى "ماير" أن الحجية اليونانية لم تبدأ في الرقي الحقيقي إلا بعد أن احتكت بالشرق في (أيوليا *Aeolia*) و(أيونيا *Ionia*) بآسيا الصغرى ، بينما ذهب "دunker" إلى الرأي نفسه حين قرر أنه لم يبق من شيء في مدينة أيونان لم يلحق به تأثير الشرق في آسيا الصغرى ؛ ولا يستثنى من ذلك الدين اليوناني الذي اقتبس كثيرا من المعتقدات والأفكار الشرقية . أما "روبرتسون" فإنه يقول في الجزء الأول من كتابه (تاريخ حرية الفكر) : إننا مهما قلبنا وجوه الرأي وأمعنا في البحث ، فلن نعثر على مدينة يونانية أصيلة بريئة من التأثير بالحضارات الشرقية . غير أن الإعجاب الشديد باليونانيين هو الذي جعل جمهرة من أصحاب الرأي كما يلاحظ "روبرتسون" : تصر على إنكار تأثير حضارة أيونان بحضارات الشرق^(٢) . وهناك منكرون آخرون ينتعون إلى هذا التيار الذي لم يؤمن بنظرية المعجزة اليونانية ؛ ونخص منهم بالذكر "جلاديش" *Gladisch* و"روث" *Roth*^(٣) و"البيرفورد" و"جورج سارتون" *G. Sarton* و"روجييه جارودي" *Roger Garaudy* وغيرهم .

أما "البيرفورد" ، فيهاجم الذين يرددون القول بالمعجزة دون أي سند علمي أو مجرد عقلي ؛ ويثبت أن اليونان قد استقوا معلوماتهم وبخاصة في الفلسفة ، من مصر

(1) See : T.R. Glover, *The Ancient World*, Penguin Books, [1966, p. 85.

R. Nizian Smart, *Religions and Changing Values*, In : Edwards A. Muzioz : (Editor), *Values and Values in Evolution*, Gordon & Breach, New York 1979, Pp. 24-6 .

(٢) إسماعيل منير ، فلسفة اللغة والألم ، ص ١٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦ ، وانظر : شارل فيرغر ، الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسير شيخ الأخرس ، دار الأثران بلا ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٩ . وقد تحمس "روث" للمصدر المصري للفلسفة اليونانية خاصة ، فالفلسفة عنه لم تأت إلا من مصر .

القديمة^(١) ، مع اعترافه بصعوبة إثبات ذلك في الوقت الحاضر، إذ ينبغي أن ننتظر حتى يشتد عود علم المصريات أكثر فأكثر ، ويعتمد "فور" على وجوه الشبه الأكيدة التي تجمع بين الفن المصري والفن اليوناني القديم ، وبينه وبين الفن الكريتى من قبل ؛ حتى إنه ليجزم بأن القصر الملكي المشيد في (كنوسوس Knossos) عاصمة (كريت) القديمة ، يحاكي الطراز المعماري المصري ، كما أنه يشير إلى أن ملحمة "هوميروس الشهيرة" الإلياذة "The Iliad" قد استوحيت الملحمة المصرية التي نظمت في التقنى بانتصارات الفرعون رمسيس الثاني على أعدائه في سورية من "الحيثيين The Hittians" وضرهم ، كما أثبت ذلك بعض الباحثين. وعلى الإجمال، فإن "فور" يحس بإشكالية نقص المصادر المصرية المتاحة ، ولذا فهو لا يخلع على نتائجه صفة اليقين المطلق ، ولا يزعم لها أى وثوق نهائى ، فهي عنده نتائج محتملة، وستزيد درجة احتمالها رسوخا على ضوء ما سيكتشفه علم المصريات مستقبلا، والنقص الحالى في المادة لا ينبغي أن يجعلنا نتقاضى عن الأثر المصري الذى يدل عليه قرائن عدة في الفن والدين والأخلاق ، وغيرها من مظاهر الفكر المصري القديم ، كما لا ينبغي أن نتجاهل في رأى "فور" أنسيقية الحضارة المصرية ؛ وانتشار التعليم فيها على نطاق واسع ، فقد كان لكل مدينة عظيمة مدرسة واحدة أو مدارس عدة متصلة بالعباد ؛ تتكون منها جامعات دينية حقيقية، وعلى هذه الجامعات تردد أعظم علماء اليونان وأهم فلاسفتهم ، ويذكر "فور" من هذه المدارس والجامعات (سائس - تل بصطة - تيسر - هليوبوليس - أبيدوس - طيبة). وكانت أشهرها جامعة (هليوبوليس) الكهنوتية التي طار صيتها في العالم القديم ؛ وكان اليونانيون يؤمنونها ويختبرون وفودهم إليها جزئا من برنامجهم التعليمى ، ويلاحظ "فور" أن الأثر المصري على اليونان لم يقتصر على مجال الفلسفة الخالصة والأفكار الدينية فحسب؛ كفكرة العدالة المصرية التي استعارها "هزود Hesiod" ، فأصبحت (ماعت Maat) المصرية هي

(١) انظر : إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص ٢٦ ، حيث يورد المؤلف تعبا طويلا من "فور" نقلا

عن بحث مترجم نشرته جريدة السياسة الأسبوعية في أحد أعدادها

(٢) كانت الإلهة ماعت هي الديانة المصرية القديمة تضمينها لكل الغرائز الأساسية في الوجود ، فقد

جسدت مقاميم : القانون والحق والنظام والعدالة . انظر

Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, Thames and Hudson, London

1980. Art (Maat)

(ثيمس Themis)^(١) اليونانية ، ولكنه تجاوز ذلك إلى اللغة نفسها ، فلا مجال لنكران المشابهة والتقارب في الجرس بين كثير من الكلمات المصرية ، وبمطابقتها من الكلمات اليونانية التي فُقد على المعنى نفسه ، فكلمة (رادامنت Rhadamanthys) أي الكاهن صاحب الصولجان ، والتي تطلق على أحد قضاة العالم السفلي من أبناء « زيوس » ، تعود إلى الجملة المصرية Ra- In-Amenti التي تعنى (روح في الأخرة) وكذلك الكلمة الإفريقية (Charon) التي تعنى ملاح العالم السفلي ، فهي مشتقة من الكلمة المصرية (Karon) ومعناها زورق أو نوتى^(٢) ؛ إلى غير ذلك من الكلمات .

أما « سارتون » ؛ فهو وإن انطلق من مجال العلم بصفة خاصة ، دون الخوض في غيره من المجالات النظرية كالفن والدين والفلسفة ، إلا أنه يصل إلى النتيجة نفسها تقريبا ، فيكشف عن زيف نظرية المعجزة اليونانية كما كشف « فور » ؛ بل إنه يعرض إلى أبعد من ذلك؛ فيقول إننا عندما نتكلم فيما نسميه المعجزة اليونانية ، فلا محمل لنا نقول إلا محمل الاعتراف بجهلنا والتسليم به^(٣) ، ويشير بأن العلم بدأ في الشرق وانتقل بعد ذلك إلى اليونان ، وإن كنا نجهل الكيفية والتفاصيل التي تمت بها عملية الانتقال هذه^(٤) ، وعن ثم فإن عبقرية اليونان تدين إلى حد كبير للأصول الشرقية ، خاصة الأهل المصري والبابلي ، فهما كما يرى « سارتون » اليونان اللذان أنجبا العبقرية اليونانية ، وإذا ما طرحنا الأب المصري والأم البابلية من مجال بحثنا ؛ فلم يكن لهذا الطفل اليوناني أن يولد أصلا^(٥) . والذين لا يريدون أن يشغلوا عما في رؤسهم من أفكار لا أساس لها من الصحة ؛ كالمقول بأن العلم اختراع إفريقي؛ فهم لا يعرفون

(١) ثيمس في الأساطير اليونانية هي ابنة أورانوس وديمتراس Demeter ، كانت إحدى التيتان المعانيات لزيوس ، ورغم ذلك فقد خضعت لعكمه ، وكانت ترمز للقانون والنظام والعدالة ، وأحيانا كانت تعتبر ربة النجوم ، ويتشرف على الوحي في دلفي أمام أبولو ، وقد تزوجها زيوس ليتفتح بمشورتها وحكمتها انظر - أمين سلامة - معجم الاعلام في الاساطير اليونانية والرومانية ، دار الفكر العربي ١٤ ، القاهرة ١٩٥٥ ، مادة : (ثيمس) .

(٢) لمصنعا هذه الآراء - من مقال « فور » الذي أورده إسماعيل مظهر ، انظر ص ٢١ - ٣٠ من كتابه المذكور سابقا .

(٣) جورج سارتون - تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دارالنهضة العربية بالتعاون مع مؤسسة فرانكفون ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٤٦

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٤٣ - ٤

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٤٨ - ٩

معنى العلم أضلا^(١) ، أو هم يعرفون ولكن يتجاهلون ، فقد جمع العلم المصري بين ماهر عملي ومهمو نظري ، أي بين النظر والتطبيق^(٢) . كما تنطق بذلك بعض النصوص المصرية التي أفلتت من سطوة الزمن . والعلم اليوناني على هذا ، قد يكون ذروة لجهود علمية بدأها المصريون ولكنه لا يكون هو البداية أبدا^(٣) ، بل إنه في جانب كثير منه يبدو كما لو كان انحصارا إفريقيًا لثراث انشرق^(٤) : خاصة التراث المصري الذي بلغ في مجال العلم درجة : هي الأولى وإن لم تكن هي الأعلى .^(٥)

أما روجيه جارودي ، ذلك المفكر الجريء القادر نوما على تجسيد فكره وتطوير ذاته ، فقد حمل هو الآخر على نظرية المعجزة التي روج لها المتعصبون للفكر الغربي ، وعقد في كتابه عن (حوار الحضارات Pour Un Dialogue des Civilizations) فصلا شيقا بعنوان (الغرب غرض) سفر فيه : لا من مصطلح المعجزة اليونانية فقط ، وإنما من فكرة المعجزة الخربية عموما^(٦) ، تلك المعجزة التي تقوم في بعض جوانبها على تضخيم انتفوق الغربي . لا في المجالات الفكرية فحسب ، بل في مجالات الحرب وجبروت القوة أيضا : على نحو ما نجد من مبالغة في تصوير معركة (ماراثون Marathon) بين اليونان والفرس ، على أنها انتصار ساحق ماحق للغرب على الشرق .^(٧)

هذه النماذج الموضوعية التي لستها في فكر هؤلاء الأعلام ، تجعلنا نقف على مقدار المبالغة والتحويل اللذين ينطوي عليهما مصطلح (المعجزة اليونانية) ، وتجعلنا في الوقت نفسه

(١) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة مسموعة من انتقاصين ، دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ط٢ ، القاهرة ١٩٦٢ ، ج١ ، ص ١٢٠-٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٣) جورج سارتون ، الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، مكتبة المعارف ط١ ، بيروت ، ١٩٥٢ ، ص ٢٤ .

(٤) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص ١٤٦ .

(٥) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ج١ ، ص ١٣٢ .

(٦) روجيه جارودي ، حوار الحضارات ، ترجمة عائل القوا ، سلسلة (زدهي علماء) ، منشورات عويدات ط١ ، بيروت - باريس ١٩٧٨ م ، ص ٢٧ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٥-٧ .

مسلحين برؤى ومناهج جديدة في درس الحضارات الإنسانية : في تفاعلها وتكاملها واتصالها ، لا في تمايزها وانفصالها .

دلائل الإعجاز المزعوم :

وإذا ما عدنا الآن إلى فحص آراء القائلين بالإعجاز اليوناني أو العبقريّة الإغريقية ، فإننا سنجد أن مثل هذه الآراء تستند بشكل أساسي على بعض المبررات والصحج التي لم تصمد طويلا أمام مطك النقد ، وانحرب أن نخبر نماذج من تلك الصحج والمبررات ، حتى يستبين لنا مبلغ ما تنطوى عليه من قلب للحقائق وتزييف العلم ، باسم العلم نفسه .

فمن هذه الصحج ما يبيح به بعض المنعصبين من أن حضارة (بحر إيجة The Aegean Sea) كانت تفوق في تقدمها وازدهارها الحضارة المصرية ، بل وتسبقها أيضا في الزمن ، لأن الحضارة الإيجية وصلت إلى درجة رفيعة بدما من (العصر الحجري الحديث The Neo-lithic Age) كما يزعم جون بيرنت J. Burnet^(١) . وليس أسهل علينا من رد هذا الزعم الذي يكشف عن جهل صاحبه بالحقائق التاريخية التي أصبحت مبسوطة في سائر المصادر ؛ لاسيما تلك التي تبحث في تاريخ الحضارات القديمة^(٢) . وقد كان من الأفضل لهذا الكاتب ألا يفتى فيما يجهل ، غير أنه أثر أن يتحفنا بفناواه ، فيضيف قائلا إنه إذا كان هناك من أثر قد وقع على الحضارة اليونانية ؛ فلا بد من أن يكون مثل هذا الأثر قد أتى من الشمال ؛ وليس هناك أساس من الصحة للقول بأنه أتى من مصر^(٣) . وهكذا تصبح الحضارة الإيجية القيمة منبئة في (كريت) وحضارتها المينوية Minoan ، هي - عند بيرنت - التي أثرت على مصر ؛ لا العكس^(٤) .

ولأن أسبقية الحضارة المصرية على الحضارة المينوية وسائر حضارات بحر إيجة ، لم تعد موضع جدال بين المؤرخين ؛ بل هي لم تكن كذلك من الأصل يوما ما ؛ فسوف لانضيق وقتنا

(1) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., Pp. 1 - 2 .

(٢) الجدير بالذكر أن المصادر التاريخية القديمة في العقود الأولى من هذا القرن ، كانت تكاد تجميع على الأسبقية العاسمة لمصر على الحضارات الجاورة ، ولم يخل بعضها من مبالغة تظهر في العودة ببدء الحضارة المصرية إلى عام ٨٠٠٠ ق.م ، انظر :

V.A. Renouf, Outlines of General History, Macmillan and Co LTD, London 1910, p. 9.

(3) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit , Pp. 2 - 3 .

(4) Ibid, p. 3.

في الرد على مثل هذا القول غير العلمي ، وكفينا هنا أن المختصين بمضارات بحر (إيجيه) وعلى رأسهم السير آرثر إيفانز Sir Arthur Evans (١٨٥١-١٩٤٦) الذي اكتشف الحضارة المينوية في (كريت) ، يعرّون قبل غيرهم بأسبقية مصر وتأثيرها الكبير على هذه الحضارة .

أما الحجة الثانية التي تجعل المعجزة الإغريقية قائمة على التوقد الحار في الذكاء^(١) ، أو على العبقورية التي لا يشارك اليونان فيها أحد من شعوب الأرض ؛ وبالتحديد من شعوب الشرق . فرائحة العنصرية تفوح منها حتى إنها لتزكم الأنوف ، فلم تعد مسألة التمييز بين الأجناس البشرية على أساس تفاوتها في الذكاء والقدرات العقلية ، أمراً مستساغاً ولاحتي مقبولاً في الأوساط العلمية المعاصرة . ومع ذلك فقد مر وقت كانت فيه هذه الفكرة تلقى رواجاً وتُرهببها كهيبتين من النواثر العلمية والثقافية الغربية بصفة عامة ، وازداد الأمر ضغطاً على إيالة حين تمخلت السياسة لتوظف الفكرة لصالحها ، فقد بلغ الهوس العنصري مداه على يد النازية، حتى لقد طلب النظام الهتلري إلى بعض العلماء أن يبيحوا بحوثاً يثبتون فيها أن (النورديين Nordians) كانوا هم أصحاب أول حضارة في تاريخ الإنسانية ، وبنا كأن ذلك يتعارض مع الحقيقة التاريخية القائلة بأن مصر هي مهد الحضارة الأولى ، فلم يكن أمام هؤلاء العلماء اللغفين إلا أن يبتغوا بطريقة أو بأخرى ، أن (النورديين) قد قاموا بغزو مصر وأسسوا الحضارة بها في العصور القابرة^(٢) .

مثل هذه المهزلة العلمية تتكرر من حين لآخر بين قلة من الذين يعسهم التعصب عن إحصار الحقائق والاعتراف بالوقائع ، فمن قبيل ذلك ما حدث في أكتوبر ١٩٧٦م حين طالعتنا كبريات الصحف البريطانية بأخر فضيحة علمية من هذا النوع اهتمت لها الأوساط العلمية في العالم المتقدم ، ذلك أن السير 'سيريل بيرت Cyril Burt' كبير علماء النفس في بريطانيا ، ثبت أنه استعماري تعوزه الأمانة العلمية ، إذ كان يؤكد في كتبه أن الجنس الأبيض يمتاز عن غيره من الأجناس الملونة، بالذكاء والقدرات العقلية التي لا تخفى ، وبالتالي يتعين على المسؤولين عن إصلاح التعليم أن يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلام مع مستوى الذكاء والعقل الهابط بالفطرة عندهم ، ولا يشركونهم في نوع التعليم الذي يتلقاه البيض ذوي المستوى

(١) Theodor Gomperz, Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy), op. cit., p. 11

(٢) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ترجمة عدلى برسوم عبد الملك وتقديم أنور عبد الملك ، النار المصرية لكتاب ، القاهرة دت من ١٩٢٠-٢٠٠٠ .

الرفيع بالفطرة ذكاء وعمقاً ، وأخذ تلاميذه من علماء النفس يروجون لهذه النظرية ، حتى تصدى للكشف عن حقيقتها باحثون نفسانيون في أمريكا وإنجلترا ، وتوخوا في هذا أن يراجعوا أدلة نظرية "بيرت" ، فثبت لهم جميعاً أن ذلك العالم المرموق قد زعم أنه استعان بمصادر ثبت لهم أنها غير موجودة ، وأن أرقام الإحصاءات التي أيد بها نظريته مختلفة وملققة ، وأدى للكشف عن هذه المضحكة العلمية إلى أن أصبح ذلك العالم المزعوم مثار السخرية في دوائر العلماء ، وعند من علموا بهذه المضحكة من عامة الناس.^(١)

على أية حال ، فإن ما يهتما هنا ، هو ما تكشف عنه أمثال هذه الفضائح من أن الفكرة العنصرية التي تقوم عليها نظرية المعجزة اليونانية ، أضعف من أن تنهض إلا على أساس من الغش والتزوير وليّ الحقائق ، نعم ، لقد مرت فترة كانت فيها هذه الفكرة العنصرية تتمتع بقدر من التصديق ، لا سيما لدى عامة المفكرين الرومانسيين ، حيث وجد كثير من هؤلاء المفكرين في فكرة الفارقة العنصرية أو الجنسية بين البشر ؛ بديلاً مقنعاً لما كانوا يرفضونه من مبادئ الإخاء والمساواة التي أعلنها مفكرو الثورة الفرنسية .

كان المفكر والشاعر الألماني "هيردر J.G. Herder" (١٧٤٤-١٨٠٢) والمفكر الإنجليزي توماس كارليل^(٢) "The Carlyle" (١٧٩٥-١٨٨٦م) وغيرهما ، من أشهر من تحمسوا للعنصرية في الفكر الغربي . أما الذي انحرف بها إلى قمة التطرف فهو "جويينو J.A. De Gobineau" (١٨١٦-١٨٨٢م) الذي لم يتورع عن توظيف العنصرية لخدمة أغراض غير إنسانية.^(٣)

(١) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٢٠٨ - ٩ ، والهدير بالذكر أن لهذا العالم - أو المتعالم - كتاباً مترجمة إلى العربية بعنوان (كيف يعمل العقل) ، وهو في جزئين ، وقد ساهم "بيرت" في الجزء الأول واستقل بالثاني . انظر : سيرلي بيرت ، كيف يعمل العقل ، الكتاب الثاني ، ترجمة محمد خلف الله ، لجنة التكيف ، "سلسلة والتشر ، سلسلة (الفكر الحديث) العدد (١٠) ، القاهرة د.ت . ولاحظ كيف أن المترجم كمال المنيع تعولف :

(٢) جورج فون تشايلد ، التاريخ ، ص ٩٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٢ . وقد قرر "جويينو" أن أرقع الحضارات وأزهاها هي من إبداع جنس واحد هو الجنس الأري الذي يشمل اليونان والرومان والأمم الساندة في أوروبا الحديثة ، ولكن الاختلاط بالأجناس النضيا الذي تقس على النشاط المبدع للحضارة الإغريقية الرومانية ، يهدد لأن أوروبا الحديثة بالانحطاط . وقد فند "تشايلد" قراء "جويينو" وتابعه "لابوج" de Lapouge وأبان عن حقيقتها الاستعمارية في كتابه المذكور أعلاه .

إن قيام نظرية المعجزة اليونانية على النزعة العنصرية وأسطورة التفوق ، يجعل من هذه نظرية مضمض هراء ، ولا يوجد ما هو أكثر دلالة على تهافتها من أن علم الوراثة Heredity يسد الطريق أمام صحتها المطلقة ، كما تنل على ذلك البحوث المعاصرة . وعلى الرغم من ذلك ، فقد تمسك الاستعمار بهذه الفكرة ليضدم بها أغراضه ومطامعه ويؤكد هيمنته على الشعوب المختلفة . وقد بين 'تشايلد' كيف أن أمريكا والدول الاستعمارية رحبت كثيرا بالفكرة العنصرية وروجت لها مع إضافة بعض الزخارف من نظريات أخرى كالتطورية^(١) ، وغيرها .

أما الحجة الثالثة فهي تقرير - كما سبق أن رأينا عند 'هنرى بيرر' H. Berr (١٨٦٢-١٩٥٤م)^(٢) - أن مكنم الإعجاز في الفلسفة اليونانية يتعثل في الطابع التأملى Speculative الضالمن ؛ مما يجعلها تتميز جوهريا عن الطابع العملى الذى يسود الفكر المصرى القديم ، فيها يزعم الزاعمون - وحين تساق مثل هذه العجة الساخجة ، لا تملك إلا أن تعجب مرة بعد مرة ، فمرة لأن التأمل الضالمن المنفصل عن العمل ؛ وبالنسبة عن حركة الواقع بشخصيتها وتجدها ، أصبح مهزة يتباهى بها المتباهون . ومرة أخرى لأن مسألة التأمل الضالمن في ذاتها ؛ يمكن عند هؤلاء أن تقوم مذنبنة عن أى سياق عملى أو واقعى ، ومرة ثالثة لأن النزعة العملية في التفكير أصبحت وصمة تنمغ الأخذين بها وتغيبهم خارج حدود الفلسفة؛ وتسممهم بالعجز ؛ بينما تصف غيرهم بالإعجاز .

لقد أصبحنا لانكاد نسمع إلى حديث عن النزعة العملية عند المصريين . إلا وهو مقرون بهديث آخر عن القدرة على التأمل النظرى الضالمن عند اليونانيين^(٣) . وقد يتفضل أحدهم

(١) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ص ٩٢ .

(2) H. Berr, Pure Thought, in : L. Robin, Greek Thought and The origins of Scientific Spirit, op. cit., Pp. X-XIII .

(3) Janet Van Dyon, The Egyptian Pharaohs and Craftsmen, Cassel & Co. LTD, London 1974, p. 40.

وإن كانت المزلفة مع ذلك تعترف بمقدرة المصريين على التعلم السريع والتكيف مع البيئة . وترى أيضا أن الفرق التأملى بين مصر والإغريق هو مجرد فرق في الدرجة .

فيجعل المصريين يعتقدون النظرية العملية^(١) ، لكي يخلو المجال بعد هذا لإلصاق النزعة النظرية الفلسفية الخالصة ، باليونانيين وحدهم .

وعلى أية حال ، فإن مثل هذه الحجة لن تقيد شيئاً مما أرادها لها أصحابها ، بل إنها لترتد في النهاية حجة عليهم ، ذلك أن استغراق اليونانيين في التأمل الخالص ، وإعمالهم للنزعة العملية والفردانية الواقع من حولهم بالتحالي ، كان مسئولاً عن تجمد الفكر البشري وتأخر العلم ، أو توقفه عند درجة معينة ، هي تقريبا الدرجة نفسها التي وصل به إليها المصريون - وخير دليل على ذلك أن الآلة البخارية Aeropile التي اخترعها (هيرون السكندري - Hero "Her-on")^(٢) في القرن الأول الميلادي ، ظلت مجرد لعبة تانها دون أن تستفيد بها البشرية على الإطلاق ، وهو الأمر الذي عزاه بعض الكتاب المتصفين إلى إخفاق الحضارة الإغريقية في بحث التقنية^(٣) وتزكية العمل ، ولا يعلم إلا الله ما الذي كان سيحدث للتاريخ لو أن مثل هذا الاختراع الفذ كان قد وجد الصافز للاستخدام أو للتطبيق العملي^(٤) .

وتتطوى هذه الحجة أيضا على بعض المغالطات الأخرى ، فهي تفترض أن الطابع العملي كان هو السمة الوحيدة هي الفكر المصري القديم ، وهذا غير صحيح ، فهناك كثير من مظاهر التأمل والقدررة على التجريد في التراث الفكري المصري ، إلى جانب ما يمكن أن نسميه بالنزعة العملية ، وقد انتقلت كلتا النزعتين إلى التراث اليوناني نفسه ، فتجلت النزعة العملية

(1) James Edgar Swain, A. History of World Civilization, 2nd Edit. McGraw Hill Comp U.S. A. 1947, p. 67 .

والمؤلف مع ذلك لا يقنع المصريين حقهم ، بل يشيد بحضارتهم ومآثرهم .

(٢) جيورج تشايلد ، التاريخ ، ص ٢٧ ، وانظر أيضا : لارسن ، تاريخ الاختراع . ترجمة أنور محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٢٢ ، وقارن : فكتور فركس ، الإنسان التقني ، ترجمة إميل خليل بيديس ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت دح ، ص ٢٥ . وهذه الواقعة منسوبة في معاصر أخرى عديدة .

(٣) فيكتور فركس ، الإنسان التقني ، ص ٢٥ ، ولهذا الكتاب ترجمة عربية أخرى قام بها زكريا إبراهيم .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ، وقارن أيضا : لارسن ، تاريخ الاختراع ، ج ١ ، ص ٢٤ .

المصرية عند 'هزيوود' كما يرى قور^(١) وتضجت على أيدي السوفسطائيين Sophists^(٢) من بعده . أما النزعة المثالية أو التأملية الخالصة، فقد اقتبسها أفلاطون Plato وأقام عليها مثاليته التي تعود أصولها إلى نزعات مثالية مصرية قديمة .^(٣)

وتفترض تلك الحجة أيضا أن النزعة العملية أدنى مرتبة من النزعة التأملية ؛ وهو الافتراض لا يؤيده منطق أو عقل ، فالفاضلة بين الاتجاه العملي والاتجاه التأمل في التفكير، هي في الحقيقة مسألة منهج ، وليست مسألة تقويم غايته إقبات تفوق أو امتياز لاتجاه على آخر. ومن هنا يتبين أن العمل ليس مناقضا للتفكير ولانافيا له ، وقد تحدث باحثون كثيرون عن التفكير بالأيدي^(٤) ونور اليد في إخصاب التفكير ، فعن طريق الأيدي وممارسة العمل يوجد الإنسان التقنية ، والتقنية بدورها تولد الفكر ، فهي التي جعلت الإنسان إنسانا على حد تعبير فيكتور فيركس V.C. Ferikss الذي يطرح تعريفا طريفا للإنسان مؤداه أنه حيوان تقني^(٥) أما التحقير من شأن العمل والنزعات العملية هي التفكير . فهو مستمد من الفترات الميثولوجي ، حيث كان مهبوط آدم ومفارفته العمل وكسب القوت بعرق الجبين ، لعنة حلت عليه وعقابا نزل به لما ارتكبه من معصية .^(٦)

هذا هو الأساس الأسطوري البعيد الذي تقوم عليه نظرية المعجزة اليونانية حين ترفع من شأن النظر وتحقر العمل ، فضلا عن أنها تقاضل بينهما وتحيلهما إلى ثنائية متقابلة الطرفين، بينهما مما جانتان متكاملان في عملية واحدة يسعى بها الإنسان إلى اكتشاف المجهول .^(٧)

(١) إسماعيل مظهر . فلسفة الذة والالم ، ص ٢٠ .

(٢) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل - انزمان - الوعي الجمالي) ، دارالثقافة للمباعة والنشر ، للقاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٧ .

(٣) رأي - أوجيهال A. Weigal مثلا ، أن أخصائون كان أول مثالي في التاريخ . انظر : فليكواسكي ، أوديب وأخضاتون ، ترجمة طارق فريد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٠ .

(٤) جورج سارتون . تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص ٨٧ .

(٥) فيكتور فيركس ، الإنسان التقني ، ص ٢٦-٣٠ .

(6) Fredenck Herzberg, Work and The Nature of Man, Staples Press, London 1972, Pp. 24-6.

(٧) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص ١٠ .

خلاصة الأمر أن هناك حقائق عدة تكفي لتقضي هذه الحجة نقضاً مبرهاً ، فمن هذه الحقائق أن الفكر المصري القديم لم يقتصر على النزعة العملية وحدها ، كما لم يقتصر الفكر اليوناني على التأمل الخالص وحده . ومنها أيضاً أن العمل ليس حطة وعجزاً فكرياً ، بل هو اتجاه فكري في الأساس ، وعصور الازدهار الكبرى في الحضارة الإنسانية كانت قائمة على نزعة عملية واقعية كما هو الشأن في عصر النهضة مثلاً^(١) ؛ كما كان الأمر كذلك في الحضارة المصرية نفسها ، حيث لاحظ جارودي^(٢) أن أعمال المصريين الباقية تتجلى فيها إرادة الإنسان أن يملئ الطبيعة بطابع عمله الدائب ، وهو اتجاه لا يزال حياً نشطاً في الحضارة الغربية حتى الآن^(٣) . وهكذا نحسن نظر جارودي إلى الأهرام ويحد فيها - على حد تعبيره - قصائد حقيقية ، خياماً مدهشة من حجر الصوان ، وصورة عالم بناه الإنسان ، وفعل إيمان بقدرة البشر ، وهي في النهاية تميظ الثام عن حضور الله^(٤) .

ومن هذه الحقائق أيضاً أن العمل لا ينفصل عن النظر ، ولا الفكر عن الواقع ، فرسالة الإنسان لا تبدو في انصرافه عن عالم ناقص ، بل على العكس ، تبدو في سعيها الفعال لسد ما به من نقص ، والعمل ليس مجرد ضرورة قاسية لا يستطيع الإنسان التملص منها ، بل هو في الوقت ذاته فرصة متاحة له حتى يبلغ جدارة أعلى^(٥) . فبالعمل وحده يستطيع الإنسان أن يظهر طبيعته ويكتسب إنسانيته^(٦) .

من هذا المنطلق ، نُظِر إلى التأمل الإغريقي الخالص من قِبَل معظم المفكرين المعاصرين على أنه ابتعاد عن المشاركة في الخبرة الإنسانية الشاملة ، لأنه يجعل الفيلسوف مجرد مشاهد كغيره من مشاهدي المسرح ، وبما له دلالة في هذا السياق، أن الأصل اللغوي

(١) هنري أرتون ، فلسفة العمل ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدني طما) منشورات عويدات ط١ ، بيروت - باريس ، ١٩٧٧ ، ص ١٧ .

(٢) روجيه جارودي ، حوار المضاربات ، ص ٢٠-١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٤) هنري أرتون ، فلسفة العمل ، ص ٢٦ ، وانظر أيضاً : والتر ليبمان ، فلسفة الجماهير (بين نكر اسم المترجم) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة دت ، ص ٤٨ .

(٥) راينراندات طاغور ، سايلاننا أو تحقيق الحياة ، ترجمة محمد طاهر الجبلاني ، مكتبة الأتيلو المصرية ، القاهرة دت ، ص ٨٩ .

لكلمة المسرح Theatre مشتق من الفعل اليوناني Theorein الدال على النظر والمشاهدة^(١) وهكذا أدت هذه النزعة التاملية إلى طغيان المفاهيم في الفلسفة اليونانية ، ذلك الطغيان الذي أدى في النهاية - كما يلاحظ جارودي - إلى انحطاط الحضارة اليونانية نفسها . وإن كان نيتشه قد رأى أن الانحطاط قد بدأ بالفعل منذ أيام "يوريبيدس Euripides" (٤٨٠-٤٠٦ ق.م) ، ونحن نجد بالفعل نهوضاً يونانية مبكرة تتبناً بما رآه نيتشه ، فقد عزى إلى "فيثاغورس Pythagoras" (٥٨٠-٥٠٠ ق.م) أنه كان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية ، فبعضهم يحضر ليلعب ، وبعضهم يحضر للتجارة والربح ، أما البعض الآخر فيكتفى بمجرد النظر ، وهؤلاء فقط هم الحكماء ، ومثل هذه النظرة هي التي عبر عنها - فيما بعد - "كسينوفون Xenophon" (٤٢٦-٣٥٢ ق.م) الذي عاصر سقراط ، حيث اعترف بأن الفنون اليدوية لم تكن محترمة في عصره لأنها تفسد أجساد الذين يؤدونها ، وهذا الفساد الجسماني يمتد إلى النفوس ، مما يجعل العمال غير صالحين لأن يصبحوا مواطنين عاديين مخلصين ، بل لقد بلغ الأمر ببعض المدن اليونانية أنها هجرت على المواطنين مزاوله اليدوية^(٢).

هذه هي أهم الحجج التي يستند إليها القائلون بنظرية المعجزة اليونانية ، وقد رأينا أنها ذاعت واحدة بعد الأخرى كما يتدعى الصرح المشيد على أساس وأدم من الرجال القاعمة المتحركة .

ولئن كانت بعض الحجج الأخرى لاتزال باقية ، مثل الحجة القائلة بأن اليونانيين خلعوا الفلسفة من الطابع الديني أو الأسطوري أو الخرافي^(٣) الذي كان سائداً في الشرق ، وهذا هو مناط الإعجاز لديهم . فإن مناقشتها ستقحم في الغائمة التي سنعقدها في نهاية هذا الباب حول شكل الفلسفة ومضمونها ، وكذلك الأمر في الحجة التي تقيم للمعجزة اليونانية على المقابلة بين الصياغة الأبيقية في الفكر الشرقي ، والصياغة النظرية الفلسفية في الفكر اليوناني .

وقد نتبقى بعد ذلك كله حجج أخرى أقل أهمية ، منها تلك الحجة التي تسم الفكر الشرقي عامية والمصري خاصة بالجمود والثبات والرتابة . إلى آخر هذه السمات التي

(١) أميرة علي مطر ، دراسات في الفلسفة البيانية ص ٨

(٢) المرجع السابق ص ٨

(3) J. Struss, Early Greek Philosophy op .ii p .1

لاتؤهله لأن يرقى إلى مستوى الفلسفة الحققة بفعاليتها المتجددة ومذاهبها المتباينة . وقد تم تفتيد هذه الحجة الواهية ، على نحو ما فعل كورنمان^(١) Comman ، وإيمري نف Emery Neff الذي رأى أن الجمود المصري لم يقدر تقديرا صحيحا حين حكم عليه وفقا للمعايير اليونانية ، بغض النظر عن طبيعته أو طرازه الخاص^(٢) ، ومثل كلود ليفي شتراوس C. Levi-Strauss الذي حذر من الحكم على الحضارات بمعايير غريبة عن روحها^(٣) .

ومن هذه الصحيح أيضا ما قيل من أن الحكم المطلق الفرعوشي لم يكن ليسمح بتقيام نشاط فكري نظري متميز ؛ ومن هنا فقد ادعت جمهرة المتعصبين للمعجزة اليونانية أن عدم وجود فكر سياسي في ممالك الشرق القديم ، إنما يعود إلى الأفكار الدينية المسيطرة على عقول الأفراد من جهة ، وإلى الحكم الملكي المطلق Absolute Monarchy من جهة أخرى^(٤) ، بينما تعود المعجزة الفلسفية اليونانية إلى المناخ الديمقراطي الذي ترعرعت في ظله الفردية وازدهرت الحرية^(٥) . والقريب أن هؤلاء يتجاهلون أن سقراط ، وهو إمام فلاسفة عصره ، قد أُعدم بسبب أفكاره وعبادته يدعو أنها مفسدة للشباب^(٦) ، وأن أفلاطون كان أكبر ممثل للنزعة المناهضة للفردية في الفلسفة اليونانية^(٧) .

(1) K. Lehrer and J.W. Cornman, *Philosophical Problems and Arguments*, op. cit. p. 61 .

(٢) إيمري نف ، المؤرخون وروح الشعر ، ٣٢ .

(٣) كلود ليفي - شتراوس ، العرق والتاريخ ، ص ١٦ .

(٤) د . حسن شحاته سعيان ، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٢ .

(٥) كان "روبسبير" مثلا يطلق على اليونان - والرومان من بعدهم - اسم الشعوب الحرة ، انظر : كارل ماركس ولينينك انجلز ، العائلة المقدسة (أو نقد النقد القديم) ، ترجمة هنا ميود ، مراجعة د . فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق د ت ، ص ١٥٧ .

(٦) حسن شحاته سعيان ، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية ، ص ٢٢ .

(٧) انظر دراسة فؤاد زكريا عن جمهورية أفلاطون ، دار المصرية للتأليف والترجمة ، د.ت .

إن هؤلاء يتجاهلون من جهة أخرى الطبيعة الخاصة للنظام الفرعوني ، الذي لا يمكن أن يصدق عليه تماماً وصف الحكم المطلق ، بما يوحي به هذا المصطلح من تداعيات فكرية حديثة: فليس الأمر كما ذكر "شيدر" H.H Schaefer * (١٨٩٦-١٩٥٧) من أن الشرقي لم يعرف الجماعة ، وإنما عرف الدولة فقط ، بما تعناه من هوة لاقرار لها بين السلطان الشبيه بالإله من ناحية ، وعبيده من ناحية أخرى^(١) . إن لتاريخ الحضارى المصرى يكذب هذا الوصف ، ويجعلنا نقطع بين المصريين ، حتى فى أدنى طبقاتهم ، لم يكونوا مجرد عبيد للفرعون^(٢) . والبحوث التى تشبع عكس ذلك مفروضة ؛ أو هى على الأقل غير خالصة لوجه العلم .

وقد يقال من جهة أخرى إن هناك تمايزاً بين العقلية المصرية والعقلية اليونانية ، مما يستحيل معه أن تتخذ هذه عن تلك ، فالإنسان كما يقولون لا يفهم إلا من مر على شاكلته . ومثل هذه الحجة تعود بنا من جديد إلى التمييز بين النزعة العملية المصرية والنزعة التأملية اليونانية^(٣) ، وهو ما سبق أن أثبتنا فساده . وإن كان من شىء يستحق الإضافة هنا ، فهو أن العقلية المصرية لم تكن هى واليونانية على طرفى نقيض ، بل إن بحوثاً كثيرة تشير إلى التشابه القوي بين العقليتين: من خلال أفكارهما ، وأساطيرهما ، واتجاههما الفكرى العام^(٤) .

وربما يقال أيضاً إننا لم نسبع عن كتاب فلسفى مصرى متكامل ، ولا عن يونانى واحد قرأ كتاباً مصرىاً ، أو حتى استمع إلى كاهن مصرى ، كما يدعى "بيرنت"^(٥) ؛ ومثل هذا الرأى واضح الخطأ ، فهو من جهة يتجاهل - وربما عن عمد - النصوص اليونانية العديدة التى تكيل المدح للمصريين وتعتبرهم مصدراً للدين والحكمة ، ومن جهة أخرى يتجاهل أيضاً أن حابقى من الفكر المصرى ليس سوى الفتات ، فقد ضاعت تحت وطأة الزمن الطويل معظم آثار هذا التراث الفكرى ، فإن أقلت بعضها من عوالم الزمن ، وجد غارات المفسرين وسرقات السارقين ، ولذا فإن نثرة الآثار الفكرية المكتوبة فى هذا التراث ، يفيى ألا تؤخذ قريفة على

(١) هانز هاينريش شيدر ، روح الحضارة العربية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٩ ، ص ٦٤-٥ .

(٢) انظر : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ (مصر والعراق) مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢ ، القاهرة : ١٩٧٦ ، ص ٧٥ ، حيث نجد رداً مقتنعاً على القائمين ببيروت المراجعة وأسترقاقهم للشعب .

(٣) J. Van Dyne. The Egyptian Pharaohs and Craftsmen, op cit., p. 40 .

(٤) انظر : طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، ط ١ ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٦٨-٧٠ ؛ حيث نجد تفصيلاً لهذا الرأى .

(٥) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op cit , p. 9 .

قلة نتائج العقل المصري ، فهي لا تدل إلا على عدم استنظام التاريخ الحفاظ على ذخائر هذا التراث . ثم إننا لو أخذنا عدم وجود مؤلفات فلسفية كاملة فليما وصلنا من تراث الفكر المصري ، دليلا قاطعا على عدم وجود فلسفة مصرية ، لكان ينبغي قياسا على هذا أن نقطع بجعلهم بعلوم الفلك والرياضة والكيمياء ، لأنهم لم يتركوا مؤلفات كاملة في هذه الموضوعات . غير أن آثارهم النباهية تدل على معرفتهم المتطورة المثقنة بهذه العلوم ؛ بدليل توظيفها ببراعة تطبيقية فائقة في حياتهم العملية ، فكيف تستنى لهم إذن أن يطبقوا أفكارا ونظريات يجهلون بها؟ لم يبق إذن من أساس تستطيع نظرية المعجزة اليونانية أن تقوم عليه ؛ دون أن تتزعزع ذات اليمين وذات الشمال كلما عصفت بها رياح النقد ، إلى أن تفهار تماما ، كما بينا في الصفحات السابقة .

ولعل من العجيب حقا أن هذه النظرية العنصرية الاستعمارية التي تقطع انسياق المتصل للحضارة البشرية^(١) ، قد لقيت آذانا صاغية وأقواها مرددة بين ظهرائنا ، فمروج لها البعض ، محثئين في ذلك آثار غيرهم من متعصبين العرب^(٢) . غير أن هذا - لحسن الحظ - لا يمثل اتجاها شائعا عندنا . وقد بدأت كتب تاريخ الفلسفة التي تصدر عن الباحثين المصريين والعرب تتدارك هذه المثلية ، وتتنبه إلى نهايت نظرية المعجزة اليونانية ، وتحاول جاهدة أن تتكلم - ولو على استحياء أحيانا - الأصول الشرقية للفكر اليوناني^(٣) ، متخطية بذلك عن مفهوم المعجزة . ولعل الفضل يعود في هذا إلى ما قدمته الدراسات الأثرية من قرائن وحققته من آثار ؛ كان غبار الزمن قد وراها عن اليباثر والأنظار .

(١) الكريت دي جارتزا . محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها . مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة . من المحاضرات التي أقيمت عام ١٩١٥ - ١٩١٦ م ص ٩ . فارتز :

Theodor Gomperz, Greek Thinkers, Vol. I. op. cit., p. 15 .

(٢) نجد مثلا ذلك في بعض المؤلفات العربية ، انظر مثلا : على سامي انتشار وأحمد محمود صبحي ، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، منشأة المعارف ط ١ . الإسكندرية ١٩٦٤ ، المقدمة ، حيث يطلق الباحثان على مفكرى اليونان الأوائيل ألقاب : مثييفة الفكر وسنة الفلسفة . إشارة إلى الريادة والسبق

(٣) ومن نماذج ذلك : المؤلفات التالية : تولى الطويل ، أسس الفلسفة من ١٦٥-١٢٢ . وكذلك : أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان من ٧-٢٩ . هذا فضلا عن الكتب التي ألفتها باحثون أقل شأنا ممن يسيرون دائما مع التيار . دون أن يشيخوا جنيدا .

الفصل الثاني الانتشارية .. والانتشارية المصرية

* مصر ملحة جغرافية تُرجعت إلى ملحة حضارية . وهي واسطة
كتاب الجغرافيا تحولت إلى فاتحة كتاب التاريخ . (جمال حمدان -
شخصية مصر ، ج ١ ، ص ٤٢) .

* مصر هي البلد الذي تركية كل الحقائق موطن الحضارة . وهي
المصدر الأكبر للوحي المنجد الذي ألهم الحضارات المجاورة خلال قرون
ضويلة . (إيام ج . بيرو - نمو الحضارة ص ٦٤) .

أما وقد انهدمت نظرية المعجزة اليونانية وتداعت حجج القائلين بها حجة بعد حجة كما
رأينا في الفصل السابق ، فقد أصبح من الواجب أن نجد تفسيراً آخر لنشأة الفلسفة عند
اليونان ، يحل محل هذه النظرية المتداعية ويسد ما تركته من فراغ ، وعلم الأثروبولوجيا يقدم
لنا هذا التفسير البديل ، ممثلاً في النظرية الانتشارية Diffusionism .

والانتشارية واحدة من عدة نظريات تفسر نشوء الحضارات وتطورها ، ومن أهم النظريات
الأخرى : "النظرية الوظيفية" Functionalism والنظرية التطورية Evolutionism (١) .

وما يهمنا من النظرية الانتشارية هنا هو جانب أساسي منها يعرف بالانتشار الثقافي
Cultural Diffusion ، فما دامت الفلسفة اليونانية غير ناشئة عن معجزة خلقتها من العدم ،
فلا بد من أنها قد انتشرت إليها من مكان آخر ، وهذا هو ما يعنيه مصطلح الانتشار الثقافي .
وقد قسم الأثروبولوجيون هذا الانتشار إلى نوعين ، أحدهما عرضي يحدث بالصدفة ، والآخر
مقصود أو منظم (٢) ، كما فرقوا بين وسائل انتشار الثقافة : فنكروا عنها الهجرة والغزو
والإبحاء والاستعارة (٣) ، وغير هذا من وسائل .

(١) Julius Gould and William L. Kolb, (Editors), A Dictionary of the Social Sciences,
Tavistock Publications, London 1964 art. Diffusion.

(٢) نقبة من التخصصين ، معجم العلوم الاجتماعية ، تصدر بمراجعة : إبراهيم منكر ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، مادة : (انتشار الثقافة)

(٣) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ ، مادة
(انتشار)

تقوم الانتشارية على فكرة أساسية فحواما الإقرار بانندرة النسبية للاختراعات الجديدة ، مما يجعل أوجه الشبه التي توجد بين الثقافات المختلفة بصفة عامة ، راجعة غالبا للانتشار لا للاختراعات المتوازية أو المستقلة : التي تظهر في الثقافات المنفصلة ، وبهذا تتعارض الانتشارية مع نظرية الابتكار Invention التي تزد الظواهر الاجتماعية إلى مخترعات وأفكار فردية ، على نحو ما يذهب أحد أعلامها وهو تارد^(١) G. Tard (١٨٤٣-١٩٠٤م) ، كما تتعارض بدرجة أو بأخرى مع نظرية التجديد Innovation : فالانتشارية ترى أن الاختراع والتجديد لا يستطيعان أن يفسرا نشوء الثقافات المختلفة وتطورها ؛ بنفس القدر الذي تستطيعه هي .

إن من الصعب غالبا أن نحدد المكان الأول لاختراع ما ، فقد انتشرت الثقافات على نطاق بلغ من سمته أننا قد نجد اليوم بعض المراكز الثقافية التي نتشابه لا في الأدوات والمنازل ووسائل الاستعمال اليومي فحسب ؛ وإنما أيضا ، وهذا هو الأهم ، في المفاهيم الدينية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية^(٢) ؛ أي في الحياة الفكرية بصفة عامة .

غير أنه لكي تنتشر الثقافة من مكان إلى آخر ، يلزم أن تكون هناك بعض العناصر التي لاتتم عملية الانتشار إلا من خلالها ، ومن هذه العناصر :

١- لابد من أن يكون هناك جانب مرسل وجانب مستقبل للعناصر الثقافية القابلة للانتشار ، أو بمعنى أصح جانب مصدر وجانب مستورد ، ولاشك في أن نورد المستورد هو الأهم^(٣) لأن نجاح عملية الانتشار يتوقف على قبوله هو لهذا العنصر الثقافي أو ذاك ؛ وهذا هو ما أسماه إليوت سميث^(٤) E. Smith (١٨٧١-١٩٢٧) بأهمية العامل البشري في عملية الانتقال Trans-mission^(٤) . أو الانتشار .

(١) ثقافة من الأساندة المتخمين - معجم العلوم الاجتماعية ، مادة (اختراع) .

(٢) جولياس أليس ، أصل الألفباء ، ترجمة سعيدة غنيم ، مراجعة مصطفى حبيب ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٥٤٠) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١١٧-٨

(٣) رالف ليتون ، دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة العمومية بالاضطرار مع مؤسسة فرانكلين ، سيدنا - بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٤٤٠ .

(٤) G. Elliot Smith, In the Beginning, Watts & Co. Second ed. London 1934, p. 97 .

٢- لابد أيضا من وجود فرصة للاحتكاك بين كل من المصدر والمستورد ؛ وكلما ازدادت الفرصة المتاحة لأي مجتمع لكي يقتبس من غيره ؛ ازدادت سرعة تقدمه الثقافي كما يرى الأنثروبولوجي الأمريكي رالف لنتون R. Linton (١) (١٨٩٣-١٩٥٤) . ويعنى هذا من جهة أخرى أن العزلة تقيد الانتشار ، وهذا هو ما يمكن أن يجعلنا نستخلص قاعدة أنثروبولوجية عامة مفادها أن المجتمعات المعزولة تكون هي الأقل تقدما ، هذا إن لم نخرج من التقدم نهائيا مادامت هذه العزلة . ستحول لون استقلاليتها من الاحتكاك بالثقافات الأخرى . ولكن نستوى من صدق مثل هذه القاعدة ؛ ما علينا إلا أن نتذكر سكان جزيرة تسمانيا الذين انعزلوا عن البشرية منذ حوالي عشرين قرنا ، فلما اكتشفهم الأوربيون في العصر الحديث ، وبالتحديد في القرن الثامن عشر ، وجدوهم على درجة من التخلف الثقافي ، هي نفسها التي كانوا عليها منذ لحظة انعزالهم ، أي منذ عشرين قرنا من الزمان (٢) .

وهناك أمثلة أخرى مضادة من العصور الحديثة تؤكد القاعدة نفسها ؛ وتعلل من أهمية الاحتكاك ، بل وضرورته لعملية التقدم المنشودة في أي مجتمع من المجتمعات ، ففي عام ١٨٦٨م أقسم إمبراطور اليابان أمام الشعب القسم الرسمي ، وكان مرسوم القسم ينتهي بهذه العبارة الدالة : (ستبحث عن المعرفة في جميع أنحاء العالم) (٣) ، وربما لم يكن مقدرا لليابان أن تصل إلى ما وصلت إليه الآن ، ما لم يوضع هذا القسم موضع التنفيذ !

٢- يتطلب الانتشار كذلك نوعا من التشابه العام بين المصدر والمستورد كما يرى بعض الأنثروبولوجيين ، ذلك لأن الانتشار ليس عملية أوتوماتيكية مثلها مثل انتقال العدوى ، فالمجتمع لا يختار الفكرة أو الاختراع التكنيكي أو النظام السياسي أو الأسلوب الفني ، إلى آخر هذه العناصر الثقافية ، إلا عندما تكون ملائمة لمنطق العام السائد في حضارة ذلك المجتمع المستورد (٤) . ومعنى هذا أن هناك اختيارا من جانب المستورد في عملية الانتشار ،

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٢٢

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢٨

(٣) جالبرت هايت ، حجرة الإنكار ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، العالمية للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .

ص ١٢٥

(4) Gordon Childe, Progress and Archaeology, Watts & Co., London 1939, p. 58

والدليل على ذلك أن الهنود مثلا كانوا يُظهرون دائما استعدادا كبيرا لتقبل الطغوس الدينية والأفكار الفلسفية الجديدة مادامت لا تتعارض مباشرة مع نماذجهم القائمة ، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه لا يُظهرون أي اهتمام بما طرأ على أساليب الصناعة من تحسينات وتطور : لأن العالم المادي عندهم تافه جدا ، مما لا يستدعي العناية التي سينشأ عن تغيير العادات القائمة^(١) .

على أن عنصر التشابه وضرورته لنجاح عملية الانتشار، لا يجد قبولا من بعض الأنثروبولوجيين الآخرين ، فالأنثروبولوجية الأمريكية ذاتة المصية - روث بنديكت R. Bene-dict (١٨٨٧-١٩٤٨م) لاحظت أن هناك بعض الأدلة في جميع أنحاء العالم ، ومنذ التاريخ القديم للإنسان ، تثبت أن الجماعات البشرية تستطيع أن تقتبس الثقافة من جماعات تختلف عنها في الأصل ؛ دون حساب للتشابه في النمط الاجتماعي أو الحضاري العام ، إذ ليس في التكوين البيولوجي في الإنسان ما يحول دون ذلك^(٢) .

٤- على أن العامل الذي يلوِّق عنصر التشابه أهمية وحسما في نجاح عملية الانتشار ، هو عامل القرب المكاني ، ذلك أنه إذا تساوت سائر الأمور الأخرى ، فإن عناصر الثقافة المنتشرة ستبتناها أولا تلك المجتمعات القريبة إلى منابعها الأصلية ، وفيما بعد ، ستبتناها المجتمعات الأبعد ، أو تلك التي يكون احتكاكها المباشر بالنمط الأصلي أضعف من احتكاك المجتمعات الأولى^(٣) .

هذه هي أهم العوامل التي تستند إليها فكرة الانتشار ، فإذا حاولنا الآن أن نطبقها على دراستنا المقارنة بين مصر واليونان ، فلسوف نجدنا متوفرة جميعا ، فهناك مصدر للعناصر الثقافية هو مصر ومستورد لها هو اليونان ، وهناك احتكاك ثابت تاريخيا عبر معايير جغرافية متنوعة ، كما أن هناك أيضا درجة كبيرة من التشابه في النمط الفكري والديني ، كما يلاحظ كثير من المؤرخين والمفكرين^(٤) ، فحتى قبل أن ينشأ ما أسماه البعض بالعجزة اليونانية :

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٥٢ .

(٢) روث بنديكت ، ألوان من ثقافات الشعوب ، ترجمة عمر النسيوي ومحمد محمد عبد الرحمن ومحمد موسى أبو الليل ، ومراجعة حسن محمد جوهري ، تقديم مرجريت ميد ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ص ٢٢ .

(٣) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٣٣ .

(٤) إسماهيل راجي القفاوق ، في تاريخ الأدب (رؤوس أقلام) بحث بمجلة (كلية الآداب) ، جامعة القاهرة ، المجلد (٢٦) ج ١ ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦٨ - ٩ .

أى حينما كانت الميثولوجيا اليونانية هي الشكل الفكرى السائد ، فإنه من السهل أن نلاحظ أن هذه الميثولوجيا كانت تدور بشكل أساسى حول ميثولوجيا الشرق الأدنى السابقة زمنيا ؛ ولاسيما الميثولوجيا المصرية . ولا يقل عامل القرب المكاني حضورا في حالة مصر واليونان ؛ عن بقية العوامل الأخرى ، فمصر واليونان لاتفصلهما إلا مياه البحر الأبيض المتوسط التى يسهل عبورها مباشرة ، مما يجعل فرصة الاحتكاك قائمة دائما ، على نحو ما سنبين تفصيلا فيما بعد (١) . أما الآن فسيكون من شأننا أن نعود إلى استكمال الحديث عن النظرية الانتشارية ، والتعريف بأهم روادها .

والحق أن الحديث عن النظرية الانتشارية وروادها بصفة عامة ؛ يمكن أن يقودنا إلى تقريعات لانهاية لها ، لو لم نحترز ونأخذ تمام الحيطة حتى لانقع في هذه السلسلة المتشابهة من النظريات الأنثروبولوجية الأساسية والفرعية . فالنظرية الانتشارية على سبيل المثال تتشابه أو تتداخل مع نظريات فرعية أخرى كمنظريه الدائرة الثقافية ، التى كانت إحدى النظريات البديلة لتطورية القرن العشرين ؛ التى تقول بعدم وجود الابتكار أساسا عند البشر ، مفسرة النشاط الثقافى على أنه نتيجة للانتشار فحسب (٢) ، كما تتداخل النظرية الانتشارية مع نظريات فرعية أخرى كمنظريه الخيط والرقع Thread and Patches ؛ وغيرهما من النظريات الفرعية التى يحفل بها ميدان الأنثروبولوجيا . وسوف نقصر حديثنا هنا على رواد النظرية الانتشارية بصفة عامة ، ثم عن رواد انتشارية المصدر الواحد بصفة خاصة .

أولا : الانتشارية العامة وروادها :

تقوم الانتشارية في صورتها العامة على مقولة أساسية مؤداها أنه لاسبيل أمام ثقافة ما لكن تنمو وتتقدم ، إلا بالأخذ عن ثقافة أخرى (٣) ، ويترتب على هذا التقليل من شأن الابتكار أو إنكار دوره تماما ، على أساس أن الاستعارة ستحل محله ، فالاستعارة كافية في

(١) انظر حديثا عن المعايير بين مصر واليونان في الفصل التالي ، خاصة : مصر - اليونان مباشرة ؛ ص ٧٦ وما بعدها .

(٢) رالف ل. بيل وهامى هيويز ، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة ، ترجمة محمد الجومرى والسيد محمد العميرى ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٦ . ص ٢٠٠ ، ص ٧٦٧ .

(٣) J. Gould and W.L. Kolb, A Dictionary of The Social Sciences, art. (Diffusion).

نظر الانتشاريين لأن تفسر سائر التشابهات الثقافية في أنحاء العالم ، كما يترتب على هذا أيضا أن تركز تفكيرنا على النظائر وتوجه الشبه في الثقافات البشرية (١) ، دون الفروق والاختلافات .

ومن أعلام الانتشارية في صورتها العامة روبرت ف. جريبتر F. Graebner (١٨٧٧-١٩٣٤م) والاب شميدت W. Schmidt (١٨٦٨-١٩٥٤م) ، وهما مفكران ألمانيان اهتمتا بالانتشار على أنه مفهوم محوري يفسر تاريخ الثقافة (٢) ، بصفة عامة ، فقد ذهب شميدت مثلا إلى أن المهمة الخاصة التي يجب أن تقوم بها الإثنولوجيا Ethnology ليست مجرد فهم الظروف والأوضاع السائدة عند الشعوب البدائية في الوقت الحاضر ، بل إن عليها أن تتعرف عند هذه الشعوب على شواهد التطور المبكر للجنس البشري .

وقد وجد مضمون مصطلح الانتشارية عند مفكرين سابقين على ظهور المصطلح نفسه : على نحو مانجد عند يارتولد جورج نيبور E. C. Niebuhr (١٧٧٦-١٨٤١م) الذي بدأ مؤيدا لفكرة الانتشار ؛ حين أشار إلى أنه لا يمكن إيراد مثال واحد عن قوم متوحشين وصلوا إلى المدنية وحدهم (٣) .

كما يمكن اعتبار الكورد راجلان (L. Raglan) واحدا من العلماء المعاصرين الذين أبدوا هذه النظرية ، ففي كتابه الذي نشره ١٩٣٩م ، بعنوان "كيف ظهرت المدنية" ، يرى أن سائر الاضطرابات الأساسية قد صنعت مرة واحدة على يد قوم مختارين ، ومنهم انتشرت إلى ظلام الوحشية المحيط بهم ، ولما كان أي شعب لا يستطيع أن يمدن نفسه ؛ فلا بد من أن تكون المدنية معجزة (٤) . هؤلاء تقريبا هم أهم أتصار النظرية الانتشارية العامة .

تقف النظرية الانتشارية العامة في مواجهة النظرية الوظيفية ، وبصورة أشد في وجه النظرية التطورية التي روج لها في القرن الماضي العلامة لويس هنري مورجان L.H. Morgan (١٨٦١-١٨٨١م) ، الذي اقترح وجود تقايع زعمى أسماه الحقب الإثنولوجية ، وصاغ محكات يمكن بواسطتها معرفة المرتبة الحضارية لأي مجتمع ، فميز بين ثلاث حقب إثنولوجية

(١) ستيوارت تشيز ، الدراسة المهي لنوع الإنسان . ترجمة محمود إبراهيم النمسقي ، الإدارة الثقافية بجامعة النور العربية ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ١٢٨ .

(٢) راجع مادة "الانتشار" في : محمد عاطف حقي ، قاموس علم الاجتماع .

(٣) جوزيفون تشايلد ، التطور الاجتماعي ، ترجمة لطفى فغيم ، مراجعة كمال الملاخ ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٥٩٩) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦م ، ص ٢٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

هي الوحشية والبربرية والمدنية ، وقسم كلا من الفترتين الأولىين إلى ثلاث درجات : سفلى
 ووسطى وعليا ، وقد كانت المحركات التي اختارها "مورجان" في النهاية محركات تكنولوجية ،
 وبالتالي يمكن مقارنتها بموضوعات علم الآثار Archaeology ، ففي الأثروبولوجيا كما يرى
 فير جوردين تشايلد V.G. Childe (١٨٩٢-١٩٥٧م) ، يجب أن تقوم الأركيولوجيا بنفس
 الدور الذي تقوم به الباليونولوجيا Paleontology في علم الحيوان (١).

وقد وجدت النظرية التطورية صياغتها الدقيقة المحكمة في العمل العظيم الذي قام به
 تشارلز دارون Ch. Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م) ، إلا وهو (أصل الأنواع) ، على الرغم من
 أنه هو نفسه لم يستخدم مصطلح التطور ، بل قال بأن الأشكال المختلفة للحياة لها أصل
 مشترك واحد تطورت عنه تدريجيا ، وأن الصراع في انصراف من أجل الحياة ، من نصيب
 الكائنات التي تكون أكثر فكيقا مع ظروف الحصول على الغذاء وتجنب هجمات المفاسين (٢).
 غير أن مايعتينا هنا هو مصطلح التطور في مجال الاجتماع والأثروبولوجيا بوصفه تقبضا
 للانتشارية ، وهو بذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفة التاريخ ، لاسيما بكتابات "توجست كوندت
 A. Comte (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهربرت سبنسر (H. Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣م) وبوالتر
 باجوت W. Bagehot (١٨٢٦-١٨٧٧م) وقد كان هذا المصطلح رائجا لفترة طويلة بعد جهود
 هؤلاء المفكرين الرواد ، ولكنه أصبح الآن يستخدم بكثير من الحذر ، خاصة بعد الهجمات التي
 شنها خصوم التطور بين الاجتماعيين ، فتداعت على أثرها فكرتهم القائلة بأن الثقافة تتطور ،
 أي تعضى من الصور البسيطة إلى الصور المركبة (٣) ، وتأتي المدرسة الوظيفية على رأس
 هؤلاء الخصوم ، فقد هاجم الوظيفيون نظريتي الانتشار والتطور معا (٤) ، ويمثل هذا الهجوم
 فيما أعلنه "بديجتون" أحد أنصار الوظيفيين ، من أن الزيف الأساسي عند التطوريين ، يكمن في
 الانتقال غير المفرد من جنوس جغرافي منطقي يمكن ملاحظته ، إلى جدول زمني المفترض (٥) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٢) A Collective Work, Evolution in The Light of Modern Knowledge, Blackie & son
 Limited, London & Glasgow 1932, Pp. 436-7.

(٣) انظر مادة : (تطور) في معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير إبراهيم مدكور ، وقارن مادة : (تطور
 ثقافي) في : قاموس علم الاجتماع لعاطف غيث .

(٤) جوردين تشايلد ، التطور الاجتماعي ، ص ٢٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

ويعتبر فرانز يواس * (F. Hoes) (١٨٥٨-١٩٤٢م) من أهم أعلام المدرسة الوظيفية .
وترجع أهميته إلى كونه من رواد هذه المدرسة . فقد سبق كلا من أيونيسلاف مالينوفسكي
B. Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢م) و"راد كليف براون Rad Cliffe Brown .

درس "يوس" الأسطورة والدين والفونكلور والفلسفة . وربطها بحياة الناس اليومية^(١) . على
أساس وظيفي . ومن هذه الزاوية يصبح الدين مثلاً . ذا وظيفة اجتماعية تتمثل في المحافظة
على تماسك الجماعة . وكذلك الأمر في بقية عناصر الثقافة . وهو في درسه للثقافات المختلفة
لا يلجأ مثل التطوريين إلى تقويمها . فالأشكال والتصنيفات في رأيه لا ينبغي أن تفرض من
الخارج . بل تكتشف فحسب^(٢) . ولعل هذا هو سر اختلافه مع التطوريين وهجومه عليهم
ووصفه لنظريتهم بأنها تقوم على أسس فلسفية ومنطقية ميثسرة . وتعتمد على التأمل . أكثر
منها تقوم على البحث العلمي "الدقيق"^(٣) . وربما كان "يوس" محققاً في بعض انتقاداته هذه .
فالنظرية في النهاية تنسقي مع فكرة التقدم Progress . إذ أنها تحاول إخضاع سائر
العلاقات الاجتماعية لقانون واحد ثابت لا يطرأ عليه تعديل . ومن ثم فقد هجر علم الاجتماع
أخيراً هذا المصطلح . واستبدل به مصطلحاً آخر محايداً هو (التغير الاجتماعي)^(٤) . وقد نمت
الوظيفية بعد جهود "يوس" و"مالينوفسكي" على يد الاجتماعيين البنائين من أمثال
"هيرسكوفيتز" Herskovits و"بارسونز" T. Parsons و"روبرت ميرتون" R.K. Merton^(٥) .
وغيرهم .

(١) الجدير بالذكر هنا أن "يوس" كان من العلماء الذين يتمتعون بنزاهة بعيدة جليلتين . فقد أرسل سنة
١٩٦٨م كتاباً يشجب فيه سلوك أربعة علماء أنثروبولوجيين تعاملوا مع استخبارات الأمريكية لصالح الولايات
المتحدة في أثناء الحرب الكهيم في بعثة علمية . وقرر عدم عثيارهم علماء بعد هذه الحادثة . ولم يلبث الجمعية
الأنثروبولوجية الأمريكية أن تسبب جام غضبها على "يوس" . بسبب هذا الموقف النزيب !

(٢) ١. كادبير وآ. برييل . هؤلاء فرسوا الإنسان . ص ٢٢٦ .

(٣) إيشلي مونتايجو (محرر) . البدايتية . ترجمة محمد عصفور . سلسلة (عالم المعرفة) . العدد (٥٧) .
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٢م . ص ٢٤٨ - ٤٩ .

(٤) رالف ل. بيل وهاي هيوجر . مقنعة في الأنثروبولوجيا العامة . ص ٧٦٨ .

(٥) محمد عاطف غيث . قاموس علم الاجتماع . مادة (تقدم) . وانتظر أيضاً :

Mons Ginsberg, The Idea of Progress, London 1953, p. 68.

(٥) محمد عاطف غيث . قاموس علم الاجتماع . مادة (الاتجاه الوظيفي) .

إن هذه النظريات التي تبدو متعارضة قد تلتقى في بعض الجوانب ، ذلك أنه في مجال الإنسانية تكون إقامة الصود الفاصلة النهائية بين النظريات أو المذاهب والأفكار ، أمرا متعذرا إن لم يكن مستحيلا ، ولا أدل على هذا فيما نحن بصده ، من أن هناك حالات كثيرة تم فيها التوفيق بين نظرية معينة وأخرى معارضة لها ، فقد جمع رولاند ديكسون R.B. Dixon (١٨٧٥-١٩٢٤م) بين الإبنكار والانتشار مثلا^(١) ، كما أن "جوردن تشايلد" على الرغم من ميله الظاهر إلى الانتشارية ، يجنح أحيانا إلى التوفيق بينها وبين التطورية ؛ أو بمعنى أصح لا يبرى أن هناك تعارضا بينهما ، فعنده أن الصراع بينهما أمر وهمي ، فالانتشار حقيقة - و تنتقل المواد من منطقة إلى أخرى يتضح أركيولوجيا بدءا من العصر الحجري القديم فصاعدا . وإذا كانت الموضوعات المادية تنتشر ؛ فلماذا من أن الأفكار والأساطير والفنون والمؤسسات تنتشر كذلك ، وعنده أيضا أن التطوريين لم ينكروا هذا أبدا ، فهم لا يهتمون بوصف ميكانيزم التطور الاجتماعي ، ولا يفسرون لماذا تتغير الحضارات ، فهذا هو موضوع التاريخ ؛ بل يفسرون كيف تتغير^(٢)

والحق أن الانتشارية بصفة عامة ، وجدت رواجا ، أو على الأقل قبولا واسعا لدى علماء وباحثين كثيرين خارج نطاق الأنثروبولوجيا بمعناها الضيق ، كما أن هناك أيضا مفكرين سئى لا ينتمون إلى المدرسة الانتشارية ، ومع ذلك فهم يعتمدون في بحوثهم على عناصر من أفكار هذه المدرسة ، وقد يستخدمون بعض فرضياتها ونتائجها أحيانا تحت أسماء أخرى ، فيشير بعضهم مثلا إلى التعاون الفكري بين الحضارات^(٣) ، بينما قد يسمى البعض الآخر عملية الانتشار باسم جديد هو (هجرة الأفكار) ، على نحو ما فعل جليبرت هايت G. Flugel الذي رأى أنه من الممكن تفسير الحضارة البشرية على أنها انتقال من إحدى الجماعات البشرية إلى الأخرى^(٤) .

(١) كلايد كلوكهون ، الإنسان في المرأة ، ترجمة شاكر مصطفى ، المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤م ص ١٢٤ .

(٢) جوردون تشايلد ، التطور الاجتماعي ، ص ٢٧ .

(٣) ديورت ل. ليرمان ، الطريق الطويل إلى الإنسان ، ترجمة ثابت جرجس قصبجي ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٢م ، ص ٢٧٨ .

(٤) جليبرت هايت ، هجرة الأفكار ، ص ١٢ .

أما الأنثروبولوجي الشهير "رالف لنتون" R. Linton (١٨٩٢-١٩٥٢) ، فإنه يؤيد النظرية الانتشارية صراحة ، ويرى أنه بدونها لم يكن من الممكن للإنسانية أن تتقدم ولا أن تتجاوز مستوى العصر الحجري القديم ، وقد أصبح معظم مؤيدي الانتشارية في وضع ينجي عليهم فيه إثبات قصور النظريات الأخرى المعارضة ، فنظرية الابتكار مثلا لا يمكن إثباتها علميا ؛ لأنه من الصعب غالبا أن نجد الموطن الأول لاختراع ما (١)

هذه هي الخطوط العريضة للنظرية الانتشارية العامة ، أي تلك النظرية التي يؤمن أصحابها بالانتشار باعتباره فكرة أو مبدأ يقف وراء نشوء الحضارات وتطورها وتفاعلها ، وقد تفرعت عن هذه النظرية العامة نظرية أخرى هي التي تعول عليها كثيرا في هذا البحث ، وذلك لسبب جوهري ، هو أن هذه النظرية المختصة أو الفرعية قد انطلقت من فرضية أساسية تعزز بدورها فرضية هذا البحث وتؤكدها ، فقد افترضت النظرية الانتشارية الخاصة ، أن مصر هي المكان الأول الذي انتشرت منه أهم العناصر الحضارية والفكرية إلى سائر أنحاء العالم ، وهي بهذا تستحق منا وقفة تحليلية مسهبة .

ثانيا : الانتشارية المصرية وروادها :

تؤمن الانتشارية المصرية ، أو المدرسة المصرية في الانتشارية كما يسميها الدكتور جمال حمدان (٢) بالمبادئ العامة التي سبقت الإشارة إليها لدى الانتشارية الأم ، غير أنها تنفرد عنها ، لا بالفرضية القائلة بأن مصر هي أصل الحضارة فحسب ، بل أيضاً بجهدا الوافر في تجميع الأدلة النظرية والأركيولوجية التي تدعم هذه الفرضية وتثبتها وتضعها في السياق العلمي المتناسك ، مما جعلها تصعد أمام خصومها ، إلى الدرجة التي لم يستطع معها أحد من العلماء الآخرين تفنيدها أو بطلانها بعضها كاملا (٣)

ولعله من المفيد قبل أن نصل الحديث عن الانتشارية المصرية ، أن نلقى بعض الضوء على المبادئ العامة التي تشترك فيها ، أو هي بعضها على الأقل ، مع الانتشارية الأم ، وأهم هذه المبادئ تتخلص في النقاط التالية :

(١) جوايانس أ. ليس ، أصل الأثنياء ، ترجمة سعدية قنيم ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ١١٧ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ وما بعدها .

(٣) من الطريف أن "إدوارد نورثوير" ينتقد الانتشارية المصرية بمثل ما انتقد به "لورانز بواس" النظرية التطورية ، فهو يصفها بالاعتناء الكبير على مجرد التأمل الفلسفي النظري .

١- تتعارض الانتشاريَّتان مع بعض النظريات الحضارية الأخرى ، وعلى وجه الخصوص نظرية النشوء الثقافي Spontaneous Generation ، تلك النظرية التي وفدت من علم البيولوجيا القديم. ثم استطاع أن يتخلص منها البيولوجيون المعاصرون منذ أمد بعيد ، كما أن الانتشاريَّتين قد تتعارضان جزئياً مع بعض الجوانب في النظريات الأنثروبولوجية الأخرى، كالنظرية الوظيفية ونظرية الاختراع ، فإذا أخذنا التطورية مثلاً ، نجد أنها قد اكتسبت قوتها الدافعة خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، من نظرية دارون Ch. R. Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م) في التطور ، فقد قيل فحسباً على هذه النظرية ، أن الكائنات الاجتماعية تشبه الكائنات العضوية ، ومادامت الأشكال البسيطة للحياة في العالم قد سبقت الأشكال الأكثر تركيباً بوجه عام ، فمن المعقول أن تكون الأنواع البسيطة من الكائنات الاجتماعية قد سبقت الأشكال الأرقى في سائر أنحاء الدنيا . لقد طبقت هذه النظرية دون تعحيص على دراسة الثقافة البشرية اعتماداً على هذا القياس السطحي^(١) ، وربما يكون لكل من سبنسر^(٢) والسير إوارد تايلور S. Edward Tylor (١٨٣٢-١٩١٧م) دور في ترويج النظرية التطورية لدى أتباعهما ، غير أن التسليم المطلق بهذا الدور في حاجة إلى إعادة النظر ، فتايلور مثلاً ، مع إقراره بفرض عام مؤداه أن الثقافة هي شتى أنحاء العالم سارت من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، إلا أنه نبه الأذهان في الوقت عينه إلى أن تدويراً ثقافياً قد حدث على نطاق واسع ، وقال إن دراسة هذا التدوير الثقافي كفيلة بإبراز نتائج هامة ، غير أن أحداً لم يهتم بهذه الإشارة اهتماماً كافياً^(٣) . أما من نظرية النشوء الثقافي للثقافة ، فهي في نظر الانتشارية المصرية والانتشارية عامة ، نظرية خاطئة ومضللة ، لأنه لا توجد وسيلة لإثبات فرضيتها القائمة ببن الارتقاء قد حدث بصورة تلقائية في سائر أنحاء العالم ، فوق أن صدق هذه الفرضية بعيد الاحتمال من الناحية النظرية إلى أقصى حد^(٤).

٢- تقوم الانتشارية على مبدأ أساسي هو مبدأ الاستمرار Continuity الذي يعني أن كل جماعة بشرية يعود الفضل في ثقافتها إلى جماعة أخرى ، ويستثنى الانتشاريون المصريون

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٢١-٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٦ ، وقارن أيضاً : أحمد أبو زيد ، تايلور ، سلسلة (نوايح الفكر الغربي) ، العدد (٩) ، دار المعارف القاهرة ، ذ ، ص ٦٨ - ٧٢ ، حيث تجد مناقشة مسببة لوقف تايلور الذي يميل إلى التطورية .

(٣) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٦ .

جماعة وحيدة هي تلك التي كانت في (مصر) ، لأنها البائدة^(١) . فمبدأ الاستمرار إذن هو لبداً العام في سائر مظاهر الحضارة عند الانتشاريين ، لأنهم لا يؤمنون بأن الثقافة ارتقت في أجزاء مختلفة من العالم كل منها بمعزل عن الأخرى ، بل الأصح أن تجارب الإنسان بتجمع بعضها إلى بعض ، وتكون قاعدة يشاد فوقها كل تقدم جديد^(٢) . وهذا هو مضمون مبدأ الاستمرار بخدهم ، مع ملاحظة أنه ينطبق على مراحل الحضارة جميعها ، منذ العصر الحجري إلى مرحلة جمع الطعام^(٣) ، ثم إلى بواكير الحضارة المصرية الأولى ، نزولاً في سلم التاريخ .

٢- إن الإنسان عموماً يفتقر إلى القدرة الابتكارية^(٤) ، وبالتالي فإن أكثر شيء في التاريخ هو الاختراعات ، ومن هنا كانت الحضارة شيئاً قريباً في بابها^(٥) مادامت قائمة على اختراعات وابتكارات يندر تكرارها : وإن كان هذا في النهاية لا يعني أن البشرية سوف تكف عن الاختراعات وتعتمد على الانتشار اعتماداً كلياً ، فلكل حضارة إضافاتها وابداعاتها وتطويراتها ، كما سنلاحظ في النقاط التالية .

٤- يمثل عنصر التشابه العام في المخترعات المادية وعناصر الثقافة الإنسانية سندا هاماً للنظرية الانتشارية^(٦) ، فنتيجة للتشابه أو التماثل الذي يصلح أحياناً إلى حد التطابق بين عناصر الثقافة البشرية في كل مكان ، أصبح من المستحيل عند الانتشاريين القول بتفوق مصادر هذه الثقافة ، بينما يذهب التطوريون إلى تفسير هذا التشابه ، بتشابه العقل الإنساني نفسه ، فأى مجتمع في مرحلة ملائحة من التطورات التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية ، سيصل إلى الاختراع نفسه ، شريطة أن تنهيا الظروف نفسها بطبيعة الحال^(٧) .

(١) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 97.

(٢) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٦-٧ و ١٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩ و ١٩ ، وفارون : J. Gould and W.L. Kolb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, art. (Diffusion).

(٥) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٤٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

(٧) Ver Gordon Childe, Progress and Archaeology, Watts & Company, London 1944, p. 58.

وناضر أيضاً : أحمد أبو زيد ، تايلور ، ص ٦٨-٩٠ . حيث يبين المؤلف أن القائلين بأن كل طرز من الطلوز من مبدأينهم - يردون التشابه في العناصر والملاحق الثقافية بين الكثر من المجتمعات المتباعدة إلى مبدأينهم =

غير أن ذلك ليس صحيحا عند الانتشاريين ، فعندهم أن عناصر الثقافة التي ظهرت في وقت واحد ، وفي أماكن متناثرة ، كان بعضها شديد الشبه إلى درجة يستحيل معها أن تكون نشأة كل منها مستقلة عن نشأة الأخرى (١).

٥- هناك طرق عديدة تتم بها عملية الانتشار، مثل الهجرة والغزو والتجارة وغيرها ، غير أن الانتشارية المصرية لدى أكبر ممثلين لها ، وهما السير جرافتون إليوت سميت - Str. Graf ton Elliot Smith (١٨٧١-١٩٣٧م) وإيم جيمس- بييري W.J. Perry (١٨٦٨-١٩٤٩م) تؤكد على الغزو أكثر ، وتعزو إليه الدور الحاسم في عملية الانتشار ، وحتى إن قالت بالهجرة ، فإنها لا تراها تكفي وحدها ، فمجرد الاتصال بين شعوب مختلفة الحضارة لا يكفي في حد ذاته لتفسير ممارساتهم المتماثلة ، إذ لابد- قبل حدوث انتشار حقيقي للحضارة عن طريق الهجرة مثلا - من أن يتم تقويم الأفكار الجديدة على أيدي المهاجرين الذين سيستقرون مستقبلا في المهجر ؛ ويمارسون حياتهم والفعل وفقا لعاداتهم الأولى (٢) ، وبغير ذلك لن يكون للهجرة فاعلية أساسية في عملية الانتشار .

٦- إذا كانت الحضارة قد انتشرت من مركز واحد أو أكثر ، فإن هذا لا يعني أن الحضارات الأخرى التي استفادت بالانتشار ستكون عاجزة عن الابتكار والإضافة والتطوير . ذلك أن الإنسان توصل إلى اكتشافات عظيمة في أماكن معينة من العالم ، وفي أزمنة معينة من التاريخ ، فأضاف بهذا الشيء الكثير إلى ذخيرة الحضارة المشتركة ، فاليونان مثلا ، ثم الرومان من بعدهم ، كانوا قد تلقوا الثقافة عن سابقينهم ، غير أنهم أضافوا إليها من عندهم (٣) ولم يقفوا بها عند الحد الذي وصلت به إليهم . وهذا هو ما يسميه سميت بالانتشارية الدائرية ، ويعنى بها أنه عندما يتحقق مستوى عال من المدنية ، ويصل أبنائها إلى مرحلة التحوّل في الأرض طولا وعرضا لتأمين حصولهم على السلع التي يحتاجون إليها ، فإنهم يكتفون مرة أخرى في موقف يتيح لهم استيعاب معرّسات الحضارات الأخرى ومؤسساتها ، بقدر عقول (٤).

= متكاملين، هما وحدة الطبيعة البشرية . وتشابه الطريف السائدة في تلك المجتمعات . والمؤلف يرد المبدأ لأول مذهبها إلى نواتج عصر التنوير Enlightenment الذي رفع شعار تمازي البشر جميعا .

(١) و.ج. بييري ، نمو الحضارة ، ص ١٨٢ .

(2) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., Pp. 95-6

(٣) و.ج. بييري ، نمو الحضارة ، ص ١٤

(4) G. F. Smith, In The Beginning, op. cit., p 97

هذه تقريبا هي أهم الملامح الأساسية للنظرية الانتشارية في صورتها العامة ، وفي فرعها المصري ، غير أن الفرع المصري ، أو الانتشارية المصرية ، تعضى إلى أبعد من هذه الأسس العامة ، وتتفرد بفرضية أولى أساسية مؤداها أن هناك مصدرا وحيدا للحضارة ، ومن ثم فقد أطلق عليها اسم : (نظرية الأصل الواحد للحضارة) ، فقد اجتمعت الانتشارية المصرية ممثلة في كل من سميث وبييرى وريفرز W.H. Rivers (١٨٦٤-١٩٢٢م) على أن هناك موطننا أول وحيدا للحضارة ، انتشرت منه إلى مراكز ثمانية فتالفة ، حتى غطت وجه الأرض^(١) ، وبهذا يكون المصريون كما يقول سميث هم البادئين بوضع أسس الحضارة ، بينما استعرت بقية شعوب العالم في الاستمتاع بالحرث المطلق لحياة البادية ، دون أن يتوفر لهذا ما يمكن وصفه حرفيا بكلمة الحضارة ، وهكذا ، فإنه عندما كان يتجه المصريون إلى الخارج حاملين معهم الأفكار الجديدة التي ابتكروها ، كانوا يجدون أنفسهم في أول الأمر مطالبين بالتعامل مع شعوب لا تمتلك شيئا يمكن مقارنته بحال من الأحوال ، بمشجرات المنيحة المصرية^(٢) .

لا يوضح الانتشاريون المصريون السبب الذي من أجله كانت مصر هي البادئة باختراع الحضارة ، وكل ما يقولونه في هذا الصدد هو أن هناك ظروفًا معينة جعلت من مصر المكان الملائم لاخترع الحضارة ، وقد تكون مثل هذه الظروف محض صفة ، وليس هذا بالأمر المستغرب في مجال تاريخ الحضارة ، فقد أكد كارل ماركس K. Marx (١٨١٨-١٨٨٣م) أن تاريخ العالم سيستحيل إلى تاريخ سحري تماما إذا لم تلعب فيه المصائب أي دور^(٣) ، وعلى أية حال ، فقد لاحظ الانتشاريون أولوية الابتكارات المصرية دون أن يسهبوا في تبريرها ، يقول بييرى 'إننا في ضوء ما عرفت حتى الآن ، لا بد من أن نسلم بأن مصر في عصر ما قبل الأسرات كانت تتمتع بثراء ثقافي يفوق أي مجتمع من المجتمعات التي قامت حضاراتها على إنتاج الطعام في أقدم العصور . فلماذا نجد في Susa ، أو سومر Sumer ، أو في أية بقعة أخرى مثيلا لتلك الثروة^(٤) .

(١) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ج٢ ، ص ٢٩١ .

(2) G. E. Smith, in The Beginning, op. cit., p. 96.

(٣) جورجون تشايلد ، التاريخ ، ص ١٢٩

(٤) و. ج. بييرى ، نمو الحضارة ، ص ٥٢-٢

ولا تنحصر أولوية الاختراعات المصرية في مجال عناصر الحضارة المادية فحسب ، بل إنها تشمل العناصر الثقافية على اختلافها ، من دين وفكر وفنون وقوانين وتشريعات وغيرها ، فأصالة المنية المصرية كما يقول "سميث" ، تتجلى في آلاف التفاصيل التي تتكون منها الحضارة المعاصرة^(١) ، وباختصار ، يرى الانتشاريون المصريون أن سائر الشروط التي ينبغي أن تتوافر في المصدر الأول للحضارة البشرية ، تنطبق على عصر وحدها دون بلدان العالم القديم^(٢) .

من هذه الفرضية الأساسية تنطلق الانتشارية المصرية لتسوق عددا من الأدلة على صحة هذه الفرضية ، وتتبع خطوط الانتشار المصري ومسالكه ، لا إلى البلدان المجاورة في أفريقيا وآسيا وأوروبا فحسب ، بل إلى سائر أنحاء العالم تقريبا^(٣) . وبالفعل ! فإن "بيرى" في كتابه (نمو الحضارة) يتتبع بالتفصيل مسار الحضارة المصرية في أثناء تغلغلها في أقطار العالم كافة: وكذلك يفعل "سميث" في كتابه ، بحيث ترسم في النهاية (خريطة) تفصيلية دقيقة لعملية الانتشار المصري ، التي يمتد جنوبا إلى السودان في عملية جلب الخشب والصمغ ، ويصل إلى قبائل "البانو Bannu" جنوب السودان^(٤) و"روديسيا" وبقية المناطق الأفريقية ، ثم يمتد شمالا إلى "كريت" و"اليونان" و"جزر بحر إيجه" ، ويتجه شرقا إلى "فلسطين" و"كنعان" و"سورية" و"الأناضول" ، ثم إلى الجزيرة العربية بحثا عن البخور والذهب ، ومنها إلى باب المندب ، ثم إلى رأس الخليج العربي ، حيث تم تأسيس مستعمرة مصرية كانت ذات أثر كبير في قيام الحضارة "السومرية" Sumerian والحيلامية^(٥) Elimites بحثا عن النحاس واللازورد^(٦) ، ثم واصلت اتجاهها شرقا لعبرت المحيط الهندي حتى وصلت إلى شواطئ الهند عام ٢٥٠٠ ق.م^(٧) ، بينما كانت هناك موجة مصرية أخرى تتجه برا إلى شمال الهند^(٨) .

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٣ ، وقد نقل بيرى بدوره هذا الرأي عن كتاب "سميث" : المصريون القدماء .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩ و ٤٢ و ٦٤ و ٩١ .

(٣) ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٧٣ .

(٤) G. F. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

وانظر أيضا ، بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٦٤ و ١٦٩ .

(٥) شار جندل جاند بين علماء الآثار حول الأولوية الزمنية بين حضارتين مصر وسومر ، انظر ماستكتيه حول هذا الموضوع ص ٣-٥٢ .

(٦) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101.

(٧) Ibid, p. 102.

(٨) Ibid, Pp 102-3.

واستمرت موجة الانتشار المصري برا وبحرا في اتجاهها نحو الشرق ، حتى وصلت إلى جنوب شرق آسيا^(١) ومشارف المحيط الهادئ ، وبالتحديد "إثونيسيا" و"فلايو" و"كوريا" ثم اليابان^(٢) و"الصين" ، كما تدل على ذلك بعض البحوث الحديثة ، خاصة بحث "دى جنى De Guignes" الذى أثبت أن الحضارة الصينية ترجع أصولها إلى مستعمرة أقامها المصريون هناك ، كما تدل على ذلك الأكوام الهرمية التى عثر عليها فى الصين بمقاطعة شنشى Shaanxi-Shensi ، تلك الأكوام التى تواجه أضلاعها الجهات الأربع الأصلية تماما كما فى الأهرامات المصرية ، وما يؤكد انتماء هذه الأكوام الهرمية إلى الحضارة المصرية ، أن الصينيين لا يعرفون عن بنائها شيئا^(٣) ، ثم استمرت الحضارة المصرية فى زحفها حتى وصلت "سبيريا"^(٤) .

استمرت الحضارة المصرية فى انتشارها جهة الغرب أيضا ، حتى وصلت إلى "البرتغال" و"إسبانيا" ، حيث عثر هناك على ممرات حجرية Long Barrows ومدافن صخرية منحوتة على الطراز المصرى ، وقد كان توزيع هذه المقابر والممرات الحجرية فى (إسبانيا) و(البرتغال) يتفق مع توزيع مواطن القصدير والذهب^(٥) ، مما يدل على أن هناك قوما غزاة أو مهاجرين أتوا فى طلب هذين المعدنين ، فأقاموا مستعمراتهم بالقرب من المناجم ومارسوا حياتهم وفقا لعاداتهم ومعتقداتهم ، فصاروا ينفنون من يموت منهم ، على غرار الطريقة المتبعة فى موطنهم الأصلي ، ويستمر الزحف المصرى إلى الغرب حتى يصل إلى (بريطانيا) ، وبالتحديد قرب منطقة خليج أمبيهان (Umbihan) وجزيرة (هوا Houat) وإقليم (كنت الغربية West Ken-net بمقاطعة (ولتشاير Wiltshire) ، حيث عثر هناك أيضا على ممرات حجرية Long Bar-rows تشبه المصاطب الكبيرة التى تبني فوق المدافن ، وكانت تتميز فى الأغلب بحجمها الكبير ومثل هذه الآثار يتفق توزيعها أيضا مع أثر المناجم التى لاتزال بقايا القصدير والذهب شاهدة عليها^(٦) ، وقد أثبت باحث أثرى إنجليزى معاصر ، يعمل بمصلحة

(١) Ibid, p. 104.

(٢) و.ج. بيرى ، نهر الحضارة ، ص ١١١-١١٢ .

(٣) و.ج. - بيرى ، نهر الحضارة ، ص ١٢٤-٥ .

(٤) G. E. Smith, In The Beginning, Pp. 104-5.

(٥) المرجع نفسه ، ص ٧٦-٧٧ ، وربما كان هذا هو السبب فى أن "سميث" أطلق على حضارة المصريين القدماء اسم (حضارة الذهب) . راجع أيضا مادة : (بارو Harrow) فى الموسوعة الأثرية العالمية

(٦) انظر تفاصيل هذا الاكتشاف المثير فى كتاب "بيرى" السابق الذكر ، ص ٧٨ وما بعدها

للساحة البريطانية ، هو 'O.G.S. Crawford' ، أن طراز هذه الاصطاح الإنجليزية مشتق من طراز المدافن المصرية .^(١)

وتستمر موجة الانتشار المصري جهة الغرب كما يبسطها الانتشاريون المصريون ، حتى تصل إلى الأمريكتين ، من بيرو وكوستاريكا^(٢) إلى أمريكا الشمالية والاسكا^(٣) ، وهكذا تكون موجات الانتشار المصري قد غطت سائر أنحاء العالم تقريبا . وقد يكون في ذلك شيء من إعمال الخيال^(٤) ، فهناك دائما مبالغة إما بالإيجاب أو بالسلب في تقويم نور مصر الحضاري^(٥) . ولكن هذا لا يعني أن الأساس الذي تقوم عليه الانتشارية المصرية غير علقى ، بل الأمر على العكس من ذلك تماما في حالات غير قليلة ، بحيث تدل الشواهد الأثرية والتاريخية والأدبية^(٦) على علمية هذه النظرية ، وكل ما في الأمر أن هذه الشواهد قد لا تكون متوفرة دائما ، وبالقوة نفسها ، بالنسبة لكل الأماكن التي أوردها الانتشاريون المصريون ، من شرق الكرة الأرضية إلى غربها ، ومن شمالها إلى جنوبها ، ومع ذلك فإن حجم الأدلة التي عرّض بها الانتشاريون المصريون فرضيتهم ، وتنوعها ، كفيلا بأن يسدا معظم الثغرات التي قد تبدو لأول وهلة مستعصية على السد ، ولنتأمل بعض هذه الأدلة :

١- في جميع البلدان التي زحف إليها المصريون الأوائل ، كانت هناك أماكن يعينها هي التي يقيمون بها نون سواها ، وقد ثبت أن هذه الأماكن هي التي كانت تتميز أكثر من غيرها بثروتها المعدنية (الذهب - القصدير - مصائد اللؤلؤ .. الخ) . ولما كانت الحضارة المصرية في ذلك الوقت ، أي في عصر الأهرام^(٧) ، تعاني من نقص هذه الثروة في الأراضي

(١) المرجع نفسه ، ص ٨-١٠

(٢) نفسه ، ص ١١٨-٩ .

(٣) نفسه ، ص ١٢٨ .

(٤) ويستطيع أن يلمس المرء ذلك في مواضع من كتاب 'بيرى' 'نوا احضارة' . انظر ص ١٠٤ و ١٢٩

(٥) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ج ٢ ، ص ٢٦٨

(٦) ينحأ 'بيرى' لحياتنا إلى أدلة مستمدة من الأدب الشعبي والفولكلور والأساطير ، انظر ص ١٤٢ من كتابه السابق الذكر

(٧) وهو الوقت الذي رجح فيه 'بيرى' حدوث عملية الانتشار المصرية على نطاق واسع ، انظر ص ٢٦٠

من كتابه المذكور ، أما 'سميت' فيرجع ببداية هذه العملية إلى عام ٢٥٠٠ ق.م تقريبا .

المصرية ، ولما كانت صناعة وسائل الانتقال ، لاسيما السفن^(١) ، قد تطورت إلى حد بعيد لدى المصريين حينئذ ، بشكل سبقوا به جميع جيرانهم ، فقد أصبح من الواضح أن يكونوا هم الذين هاجروا طلبا لما ينقصهم من معادن ومواد خام أخرى ، كالخشب الذي لم يكن متوقفا لديهم^(٢) ، وما شابه ذلك من مواد كالبيخور والصمغ ، وغيرهما .

٢- في معظم الحالات ، تم العثور على آثار تمت بصلة نسب قوية إلى الحضارة المصرية ، خاصة في الأماكن التي كان يجري استخراج المعادن والمواد الخام منها ، مثل الأوكام الهرمية الشكل في (الصين) ، والمذاقن الصخرية المنحوتة في (البرتغال) ، والمعرات الصخرية التي أخذت أحيانا شكل المصاطب في (بريطانيا) ، والعيد المصري الطراز في جيبيل^(٣) ، وغير ذلك كثير . وطبقا للمبدأ الانتشاري القائل بتدرج الاختراعات^(٤) ، فإن هذا التشابه القوي لا يفسى له أن يحدث ، ولا يوجد ما يمكن أن يبرره ، إلا الانتشار من مصدر واحد ، وهو انتشار أخذ طابع الاستغلال^(٥) ، أو الاستعمار إذا أردنا أن نستعمل مصطلحات العصر ، وليس طابع التجارة كما يرى البعض^(٦) .

٣- إنه لمن الصحيح أن هناك صعوبة في إثبات الانتشار إذا ما كان الدليل أثريا فقط^(٧) ، وهو ما يعبر عنه "بيري" بقوله إن هناك بعض الغموض في تفاصيل عملية الانتشار^(٨) ، غير أن مثل هذه الصعوبة لا ينبغي أن تجعلنا نهرب إلى ما هو أكثر بساطة ووسرا^(٩) ، فلما أسهل

(1) G. E. Smith, In *The Beginning*, op. cit., p. 98 .

(2) Geoffrey Dimbleby, *Plants and Archaeology (The Archaeology of The Soil)*, Granada Publishing Limited, Paladim 1978, p. 48 .

(٣) انظر ماسبيج - في الفصل التالي تحت عنوان : (مصر - قرب آسيا - اليونان) من ص ٦٢ وما بعدها .

(٤) انظر ماسبيج وروده في هذا الفصل ، من ص ٤٢ .

(5) G. E. Smith, In *The Beginning*, op. cit., p. 100 .

(6) V. G. Childs, *Progress and Archaeology*, op. cit., p. 58.

(7) *Ibid*, p. 57.

(٨) أ. ج. بيري ، نمو الحضارة ، ص ٧٤ .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

القول بالخلق المستقل مثلا ، لأننا في هذه الحالة لن نحتاج إلى كثير من الجهد في تقصى الأدلة ولا إلى إعمال الأذهن في استنباط الحقائق ، غير أن المسهولة لم تكن يوما معيارا للحقيقة ، وإن تكون . وإذا ما تأملنا نشوء الحضارة في عصر نفسها ، فلسوف نجد أن مثل هذه الصعوبة ستزول ، لأننا سنستطيع أن نتعرف بوضوح على بعض المراكز الحضارية الصغيرة التي نشأت في أنحاء الدلتا وعلى ضفتي الوادي^(١) ، ثم انتشرت منها الحضارة إلى سائر أنحاء القطر المصري ، فكان الانتشارية تصدق أول ما تصدق على مصر نفسها^(٢) ، وما يصدق على الجزء ، فمصر في النهاية بأن يصدق على الكل ، مادام لا يوجد ما يحول دون ذلك أو ينطيه .

٤- لقد وجد أن هناك عناصر حضارية مشتركة بين سائر الحضارات القديمة ، سواء في المجال المادي أو المعنوي ، فقد كانت كل هذه الحضارات تقوم على الرئي^(٣) ، وتستخدم الأدوات نفسها تقريبا ، ولفوق ذلك - وهذا هو الأهم - وجدت عناصر ثقافية مشتركة لا يمكن إرجاعها إلى غير المصدر المصري ، مثل التخطيط وعبادة الشمس ، أو الانتساب إلى (أبناء- الشمس) كما هو الحال لدى معظم قبائل المايا Maya في أمريكا الشمالية^(٤) ، وغيرها .

٥- ثبت من بحوث "بيرى" خاصة ، أن الأسر الحاكمة في الحضارات والمجتمعات القديمة ، تعود إلى أصل واحد انحدرت عنه أنسابها ، وقد أكدت الأدلة الوفيرة التي جمعها "بيرى" تحت عنوان (تسلسل الأسرات الحاكمة)^(٥) ، أن المكام القدماء في كل مكان كانوا يتميزون عن عامة الشعب ، فيدعون أنهم من نسل الآلهة ، ويعبدون الشمس ، ويحفظون موتاهم ، ويبنون لهم المقابر الفسحة^(٦) ، إلى آخر هذه المظاهر الثقافية التي تعود إلى أصل مصري

(١) مثل حضارات (مرمنة بني سلامة) و(حلوان) و(الفيوم) و(ميرتاسا) و(البداري) ، من أجل المزيد عن التفصيل عن هذه الحضارات انظر - عبد العزيز صانح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، ج١ ، الهيئة العامة لتنشيط الفنون الأثرية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٩٢-١١٢ و ١١٤-١٢٩ .

(٢) G. F. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

(٣) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٢٣ ، والمؤلف هنا يشير إلى الشكل المفاجيء الذي ظهرت به حضارة المايا ، بحيث كان عصرها الأقدم هو وقت ظهورها ، والانتشار المصري هو الوحيد القادر على تفسير هذه المعجزة فيما يبدو حتى الآن من دلائل .

(٥) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الثامن من المرجع السابق ص ١٧١-١٧٤-٢٠٤ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ١٨٢ .

أكيد ، وقد أيدت بعض البحوث الخاصة التي طبقت على حضارات وأماكن بعينها ، صدق هذه النظرية . كما هو الحال في بحث " هـ م شانويك H.M. Chadwick الذي نشر تحت عنوان : أصل الأمة الإنجليزية Origin of The English Nation (١) .

وتتصل بهذه الفكرة فكرة أخرى هالجهما "بيرى" تحت عنوان : (النظام الطبقي) ، ومؤداها أن النظام الطبقي ظهر أول ما ظهر في مصر (٢) ، ولم يحل عهد الأسرة الخامسة حتى كان الحكام قد ميزوا أنفسهم عن عامة الشعب إلى الحد الذي مكنتهم من أن يدعوا أنهم من نسل الآلهة ، فانصهروا (أبناء الشمس) الذين يحتظون بعد الموت ، بينما كان رعابايم يدفنون بالطريقة المعتادة . باستثناء بعض المقربين من النبلاء (٣) وقد جمع "بيرى" أدلة شتى ، تشير إلى أن النظام الطبقي تم نقله من مصر إلى باقي الحضارات الأخرى ، فهو ثم ينشأ تلقائيا في أي مكان، اللهم إلا في مصر نفسها (٤) على حد قوله .

هذه هي الخطوط العامة للانتشارية المصرية لدى أهم ممثليها ، ولئن كنا قد عرضناها بشيء من التفصيل ، فما ذلك إلا لأنها تشكل أساسا نظريا هاما لهذا البحث ، فهي القادرة على أن تفسد الفراغ الذي تركته نظرية العجزة اليونانية ، بعد أن كشفتنا عن تهافتها في الفصل السابق .

على أن هناك بعض المآخذ التي تعرضت لها النظرية الانتشارية ، لاسيما الانتشارية المصرية ، والتي يمكن - إذا ما سلمنا بها - أن تقوض الأساس النظري لهذا البحث من أساسه ، ومن ثم فقد وجب علينا ألا نختم هذا الفصل قبل فحص أهم المآخذ والرد عليها ، إذا كان الرد ممكنا ومقتعا :

١- فقد يقال مثلا ، أن الانتشارية التي يقوم عليها هذا البحث الفلسفي ، لا تحفل كثيرا بانتشار الأفكار الفلسفية ، إن لم تكن تتجاهلها تماما ، فهي تصب اهتمامها الأساسي على انتشار المفترعات المادية والأدوات والآلات وغيرها . وحتى إذا تعرضت لانتشار الجوانب

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٤ - ٥ و ص ٢٠٢ - ٢ .

(٢) انظر : كرافتسوف ، عرض موجز لنظريات النبوة والقانون ، ترجمة عربية ، دار التقدم ، موسكو ، ص ٩ وما بعدها ، حيث تجد بعض التفاصيل عن نشوء الطبقات في المجتمعات القديمة .

(٣) و.ج. بيرى ، نحو الحضارة ، ص ٢٠٩ - ١٠ .

(٤) انظر تفاصيل ذلك في الفصل التاسع من المرجع السابق ، بعنوان (النظام الطبقي) ص ٢٠٥ - ٢١٤ .

الثقافية أو المعنوية في الحضارة . فإن ذلك لا يخرج غالبا عن نطاق العادات والأعراف ونظم الحكم ، وما شابه ذلك . غير أن مثل هذا المأخذ لا يصمد طويلا أمام الحجج الموضوعية التي أثبتت انتشار الأفكار الفلسفية والدينية والفنية ، وغيرها من العناصر العقلية ؛ وبمثل هذه الحجج مبسطة في مؤلفات الانتشاريين^(١) وغير الانتشاريين^(٢) من العلماء والباحثين الموضوعيين ، حتى لقد أصبحت محاولة إيرادها وتأكيدا من جديد ، لا تزيد عن كونها نافذة وفضلا ، ولعلنا جميعا نستطيع أن نضرب الأمر بأنفسنا ، إذا ما تأملنا طبيعة المرحلة الحضارية التي نعيشها وتجرى وقائعها تحت سمعنا وبصرنا ، فلا ريب في أننا نمر الآن بمرحلة انتشار الحضارة الغربية وتغلغلها بين ظهرانينا ، وقد يكون هذا الانتشار ، مفروضا بالقوة كما يرى كلود ليفي - شتراوس C. Levi - Strauss^(٣) بيد أن هذا لا يغير من الأمر شيئا ، فبمسائل الانتشار حقيقة على أية حال ، بل وربما كان في ذلك تعزيز واقعي ملموس للانتشار المصري القديم ، الذي تم هو أيضا في ظل القوة والتفوق ، ولئن اعترض معترض بأن الانتشار القريبي الذي نلمسه الآن ، لا يتطابق إلا على المنجزات المادية للحضارة فحسب ، أي على التكنولوجيا بآلاتها وأجهزتها دون البنى الفكرية من مذاهب فلسفية أو اتجاهات أخلاقية أو تيارات أدبية وفنية ، فإن مثل هذا الاعتراض يسهل دفعه إذا ما تذكرنا أن الفصل بين الآلة وأصلحياتها فيه اعتماسا فظاهرا^(٤) ؛ فالجانبان المعنوي والمادي

(1) See G. E. Smith, in *The Beginning*, op. cit., p. 96.

وتحدث سميت في هذا الموضع من انتشار البوذية والإسلام ، كما يشير أيضا إلى تقدم المعرفة بصفتها عامة .

(2) V. G. Childe, *Progress and Archaeology*, op. cit., pp. 57-8.

وفي هذا الموضع يتحدث تشايلد أيضا عن انتشار الإسلام ، ويطلق مبدأ الانتشار على الأفكار بصفتها عامة ، وهناك لفت من الأنثروبولوجيين غير المنتمين للانتشارية المصرية ، يقرون بإمكانية انتشار الأفكار ، فقد أشار "ألف لينتون" إلى إمكانية نقل الدين والفلسفة ؛ انظر كتابه (دراسة الإنسان) ص ٤٤٧ . وانظر أيضا الأمثلة التي أوردها "تشايلد" على انتقال الأفكار ، في كتابه (التطور الاجتماعي) ، ص ١٩٨ وما بعدها . وانظر أيضا :

V. G. Childe, *Progress and Archaeology*, op. cit., pp. 58-9.

(٣) كلود ليفي شتراوس ، العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ١ ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٤٦ .

(٤) انظر : أميرة حلمي مطر ، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة ، ص ٩٥ وما بعدها .

للحضارة يرتبطان معا في حركة الواقع ، ويتبادلان التأثير والتأثر ، وكلنا نعلم كيف أن احتكاكنا بالحضارة الغربية منذ أوائل القرن الماضي ، وحتى الآن ، لم يجعلنا ننقل الآلات والأجهزة المتطورة فحسب ، بل نقلنا معها أفكارا ومذاهب فلسفية شتى ، يشهد على هذا ما نراه من انتشار للماركسية أو الوجودية مثلا بين بعض مثقفينا ، مهما يكن هذا البعض قليلا ، وكذلك الحال في غيرهما من المدارس والتيارات الأدبية والفكرية ، مما لا يمكن أن ينكره إلا محبص أو مكابر . ولئن كنا الآن نناقش الانتشارية ، فليس هذا إلا دليلا على انتشار الانتشارية نفسها .

٢- وقد يقال أيضا ، إنه قد يكون صحيحا أن هناك أصلا واحدا للحضارة انتشرت منه إلى سائر أرجاء المعمورة ، ولكن ماذا تكون (مصر) هي ذلك الأصل ؟ ولم لا تكون (سومر) مثلا هي الأصل ؟ وهي من القدم بحيث أن الكثير من الباحثين والأثريين قدموها على (مصر) في الأولوية الزمنية ، مثل هنري فرانكفورت G. Frankfort (١٨٩٧-١٩٥٤) ^(١) ، وجورجون تشايلد الذي كان يؤكد تأثر مصر بالأفكار السومرية ، وينص على أنه كان يجري تلقيح بربرية النيل عن طريق الاحتكاك بحضارة (سومر) ^(٢) . والحق أن أسبقية (مصر) على (سومر) أو العكس ، ظلت موضوع جدل ساخن بين علماء الآثار ، بحيث كان كل فريق يدافع فيه عن الحضارة التي اهتمت بدراستها ، فعلماء المسماريات ، أو المختصون بهضارة النهرين Mesopotamia ينتصرون لها على الحضارة المصرية ^(٣) ، على نحو ما ينتصر لأولوية مصر علماء المصريات . وقد كانت البحوث الكلاسيكية في البداية تعيل إلى أن تعطى (مصر) الأولوية ، غير أن بعض النظريات الحديثة صارت تسلبها إياها ^(٤) . ولكن مثل هذا النزاع

(١) أنظر : هنري فرانكفورت ، فجر الحضارة في الشرق الأدنى ، ترجمة ميخائيل خوري ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٥٦ ، حيث يعقد المؤلف دراسة طويلة حول تأثير سومر على مصر ، ص ١٢٧-١٤٤ .

(٢) جورجون تشايلد ، ماذا حدث في التاريخ ؟ ترجمة جورج حداد ، (سلسلة الآلاف كتاب) ، الشركة العربية ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١١٥ .

(٣) خير مثال على ذلك هو "فرانكلورت" ، الذي أتمنى ولنا طويلا في حفائر علمية بالمواقع الأثرية في العراق .

(٤) جمال هنان ، شمسية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ج ٢ ص ٣٦٨ .

أصبح شبه محسوم بعد ظهور الكربون المشع القادر على قياس عمر الآثار بقدر كبير من الدقة^(١)، وبمهما يكن من شأن الاتجاه الذي ينتصر لحضارة الفهرين ، أو الاتجاه الضعيف القائل بوجود مركز حضارى واحد فى (سوريا) وأطراف هضبة (الأناضول) ، فحرصت عنه كل من حضارة مصر وسومر^(٢)، فإن الأدلة الموثقة الوفيرة التى أدلى بها الانتشاريون المصريون على أولوية مصر ، أثبتت أن الحضارة المصرية كانت هى المصدر المباشر للحضارة السومرية ، فقد انتقلت إليها بحرا عبر الخليج العربى أو برا عبر (الأناضول)^(٣) . والبحوث المختصة بهذا الموضوع أكدت هذه الحقيقة ، على نحو ما نجد فى بحث كنج T. W. King بعنوان (سومر و آكاد Sumer and Akad) ، وفى بحثه الآخر الذى اشترك معه فيه هال H.R. Hall بعنوان (مصر وغرب آسيا Egypt and Western Asia) ، والذى يعترف فيه الكاتبان اعترافا حاسما ، بعجزهما عن التثبت من وجود أى تأثير للثقافة (السومرية) فى مصر ، ولتتصر الثقافة الوحيد الذى يمكن اعتباره دخيلا على مصر هو الضائم الأسطواني^(٤) Cylindrical Seal - وعلى أية حال، فالعلم هو القادر على حسم هذه المشكلة من خلال الكربون المشع أو غيره من الوسائل المضبوطة لقياس عمر الآثار والأشياء ، والانتشاريون يتركون الباب مفتوحا حين يعلنون أنهم راضون بالأدلة الحالية إلى أن يثبت خطأها^(٥).

٢- وقد يقال مرة ثالثة ، إن الأخذ بالانتشارية يعنى الانضمام إلى طائفة المفكرين البيروقراطيين للمناهضين لفكرة انتشدم ، والذاهبين بالتالى إلى أن الدرس العطنى وقف على الماضى دون مستقبل^(٦) ، ذلك أن الانتشارية المصرية ، وفى العرض الذى قدمها به بييرى

(١) لين، وجراى بول ، الكربون المشع وغيره من أساليب تاريخ الماضى ، ترجمة زكريا البرادعى ، دار النشر للجامعات ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٩٦ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى هيقرية المكان) ج ٢ ص ٣٩٢ .

(٣) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101 .

(٤) ر. ج. بييرى ، نمو الحضارة ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٦) ب. بورشنيك ، تاريخ العالم وطم النفس الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، مقال بمجلة المعرفة السورية ، العدد (٢٥٢) ، السنة (٢٦) فبراير ١٩٨٣ ، ص ٦٥-٦٠ .

خاصة ، تصل إلى نتيجة خطيرة مؤداها أن الحضارة الإنسانية في قدهور مستمر^(١) ، لأن كثيرا من عناصر الثقافة يتعرض للضياع في أثناء النقل أو خلال عملية الانتشار^(٢) ، بالإضافة إلى أن ما لا يضيع من هذه العناصر ، تؤول به الحال إلى اضمحلال ، فنوال^(٣) ، مما يجعل الرقي الحضاري والثقافي مقرونا بالقسم^(٤) ، لأننا كلما توغلنا في الزمن باتجاه الماضي ، اقتربنا من الأصل ، أو من ينبوع الثرّ الأولى للحضارة .

والرد على مثل هذا المنفذ ، ينبغي أن تنبه الأخذين به إلى أن "بيرى" لا يقول بالتدهور والانحطاط الحضاري على طول الخط ، بل هو يقرنه بقنوم الحجارين الذين زحفوا إلى مراكز الحضارة الراقية ، ليجتوا بعض ثمارها ويقطفوا أكلها^(٥) ، مما أرغم أهل هذه المراكز على خوض الحرب من موقف الدفاع الذي قد يتقلب أحيانا إلى هجوم ، فتكون الحضارة بذلك قد برزت المهذب بدلا من أن تهبط المتبرير^(٦) إن صح التعبير . ولحق ذلك كله ، فإن "بيرى" يرى أن هناك اتجاهين للحضارة ، يتقاسمان الفعل والتأثير^(٧) ، فيجانب الانحطاط الذي يشير إلى التدهور ، هناك اتجاه آخر يعمل على التطوير ويدفع عجلة التقدم البشري من خلال الإضافات التي تقوم بها الشعوب^(٨) إلى رصيد الحضارة الإنسانية عبر التاريخ ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمكن القول بأن فكرة التقدم كما ظهرت وشاعت في القرن الثامن عشر ، وكما صاغها "برنار فونتينييل" (Fontenelle ١٦٥٧-١٧٥٧م) وطورها "ماركيز دي كونترسيه" (M. De Con-dorcet ١٧٤٣-١٧٩٤م) لم تعبد مسقبولة تماما ، لا في مجال

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٣٦ - ٧ وص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٢٦-٧ .

(٤) نفسه ، ص ١٥٠ .

(٥) نفسه ، ص ١٥٤ وص ١٧١ .

(٦) نفسه ، ص ٢١٥-١٦٦ .

(٧) نفسه ، ص ٢٣٤-٥ .

(٨) نفسه ، ص ١٤٥ .

(٩) هاينز موسى ، الفكر الاجتماعي ، ترجمة سيد محمد العسيفي ، وجهينة سلطان العيسى ، القاهرة .

فلسفة التاريخ ، ولا في مجال علم الاجتماع ، ففي المجال الأول ، لم تعد المدارس الحديثة تؤمن بمسار تقدّمى مطّرد للتاريخ ، فالإنسانية في طريق تقدمها لا تشبه أبداً شخصاً يصعد سلماً بحيث يرقى مع كل خطوة إلى الدرجة الأعلى ، كما يلاحظ كلود ليفي - شتراوس^(١) ، وكما تسلّم بذلك أغلب الاتجاهات الفكرية للعاصرة ، لاسيما البنوية ، التي ترى أن التقدم لا يتم بشكل كلي أو شامل ، بل هو محصور فقط فيما يلحق العلاقات بين البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية أو باختصار بين البنى المادية والبنى المعنوية - من تطور^(٢) .

نعم ، لقد ووجهت الانتشارية ولاتزال تواجه صعوبات نقدية لم تكن كلها لوجه العلم والحقيقة^(٣) ، غير أن أولئك الذين يهاجمونها ، يقرون في الغالب بمعظم ما تقوم عليه من مبادئ ، مثل فكرة الاتصال الحضاري ، وتبادل التأثير والتأثر ، وهجرة الأفكار ، وغير ذلك من مبادئ عامة . وقد تكون هناك بعض الثغرات في النظرية الانتشارية ، فهي على سبيل المثال تقيم الانتشار على أساس العنصر المكاني ، ولا تولي اهتماماً جدياً للبعد الزمني في الانتشار ، فحين أشار "بيرى" مثلاً إلى أن عملية الانتشار قد تستغرق وقتاً طويلاً جداً يصل أحياناً إلى ثلاثة آلاف عام^(٤) ، لم يوضح لنا دور هذه المدة الزمنية المتطاولة في تحويل العنصر الثقافي المنتشر . وكذلك يمكن القول إن الانتشاريين ركزوا جهودهم على بيان تفاصيل الانتشار من المركز ، وهو مصدر ، إلى بقية أنحاء العالم ، دون أن يوضحوا لور الاتجاه المضاد في عملية الانتشار ، غير أن مثل هذه الهفوات لا تكفي لكي نقنعنا برفض النظرية جملة وتفصيلاً . فإن هي إلا هنات لا تخلو منها أية نظرية أو فكرة ، طالما أن سعى الإنسان لبلوغ الكمال سيظل قائماً ما بقي عقل يفكر .

(١) كلود ليفي - شتراوس ، العرق والتاريخ ، ص ٢٧-٨ .

(٢) أدولفو باسكيز ، البنية والتاريخ ، ص ٢٤ و ٣٦ و ٤٤ .

(٣) ولا يعني هذا أنه لم يكن هناك نقد موضوعي للانتشارية المصرية فالهق أننا يمكن أن نجد نماذج من هذا النقد الموضوعي ، انظر مثلاً : جون هرمان راندال ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج شعمة ، ص ٧٠ ، دار الثقافة بالاشتراك مع فرانكفون ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ١٩٦ . وكذلك انظر : بيتر غارب ، بنو الإنسان ، ترجمة زهير الكرمي ، الكويت ١٩٨٢ ، ص ١٣٦ - ٧ .

(٤) و.ج . بيرى ، نحو العاصرة ، ص ١٢٢ .

الفصل الثالث معايير الانتشار

"كل جميل يأتي من مصر"

حكمة فارسية قديمة

لعل من أهم السليبيات التي أشرنا إليها في نهاية الفقرة السابقة ، ونحن بصدد الحديث عن نقد النظرية الانتشارية ، هو أن هذه النظرية لم تحسب حساب الاتجاه المضاد في عملية الانتشار ولم تهتم به إلا نادرا ، في حين ركزت جهودها حول الانتشار من المركز إلى الخارج أي من مصر إلى ماحولها ، دون أن تنتبه كثيرا للاتجاه المعاكس ، أي من الخارج إلى المركز ، وهو اتجاه لعب دورا كبيرا في تدعيم عملية الانتشار كما سنبين في سياق هذا الحديث .

نحن لانحاول هنا أن نسد الثغرات الأساسية في الانتشارية ، بقدر ما نحن معنيون ببيان خطوط الاتصال أو للمعايير الأساسية من مصر إلى اليونان ، بوصفها القنوات التي انتشرت من خلالها عناصر الثقافة المصرية - والفلسفة من بينها - مع الإشارة إلى أن هذه القنوات كانت تعمل في اتجاهين : اتجاه خارج من مصر ، واتجاه داخل إليها ، وقد كان لكلا الاتجاهين الدور نفسه تقريبا ، من حيث إنهما في النهاية يمثلان الكيفية التي انتقلت بها الأفكار المصرية إلى بلاد اليونان ، سواء أكان هذا الانتقال على يد مصريين ذميو: إلى اليونان أو على يد يونانيين أتوا إلى مصر .

وتتمثل هذه المعايير أو القنوات الأساسية في الخطوط الأربعة الآتية :

١- مصر - كريت - اليونان .

٢- مصر - آسيا الصغرى - اليونان .

٣- مصر - العبرانيين - اليونان .

٤- مصر - اليونان مباشرة .

وقبل أن تفصل الحديث حول كل خط من هذه الخطوط على حدة ، يحسن بنا أن نقف قليلا لتوضيح الغرض المباشر من هذا الفصل .

إن ماسبق أن كتبناه عن النظرية الانتشارية . إنما يشير إلى أولوية الحضارة المصرية ، بنظرة عامة تصرف جل همها إلى بيان كيف أن مصر كانت هي التي صدرت عناصر الحضارة المادية والثقافية إلى سائر أنحاء العالم القديم تقريبا . وعلى الرغم من أن هذا التعميم النظرى المدعوم بالأدلة القارضية والاركيولوجية يتضمن فيما يتضمنه انتشار هذه الحضارة من مصر إلى اليونان ، فما يصدق على الكل يصدق بالطبع على أجزائه ، إلا أن هذا الصديق الضمنى لا يكفي لكي يكون أساسا يعتد به في بحث ينور حول مصر واليونان خاصة ، ومن هنا نشأت الحاجة إلى تعميم هذه النظرة الانتشارية العامة بوثقة خاصة ، تجعل منها تطبيق الانتشارية على مصر واليونان بالتحديد .

إن المعايير الأربعة التي أشرنا إليها منذ قليل ، ليست مجرد قنوات للاتصال العنوي بين حضارة وأخرى ، بل إن الأمر ليعتدى ذلك إلى إثبات ضرب من الهوية البيئية أو الجغرافية التي شملت سائر البلدان الواقعة على أطراف هذه المعابر تقريبا ، بحيث أصبح من المنعذر بل من المستحيل ، في ظل هذه الهوية الجغرافية ، أن تتصاحب تلك البلدان عملية الاتصال الحضارى فيما بينها . هذه الوحدة الحضارية التي تتنظم المعابر الأربعة جميعا ، هي البحر الأبيض المتوسط ؛ ومن هذا يمكن أن نقول إن الروابط الحضارية بين مناطق حوض البحر المتوسط تعبت حدود الاتصال العارى ؛ سواء أكان هذا في نطاق السياسة أو الدين أو التجارة أو الفن^(١) ، أو غيرها من مظاهر الثقافة والفكر . غير أننا لا نريد أن نعنى بمثل هذه النظرة إلى غايتها القصوى ، فنقول مع أنصار الحضارة المتوسطية بأن مصر أقرب إلى حضارة بول البحر الأبيض الأوربية ؛ من غيرها العرب .

إننا في الحقيقة لانرى فرقا كبيرا ، أو بالأحرى لانرى أى تناقض في أن تكون مصر متوسطة وعربية في الوقت نفسه ، كما لانرى تناقضا آخر في أن تكون مصر فرعونية وعربية معا ، فمصر فرعونية بالجد عربية بالأب^(٢) ؛ والتين يروجون لهذه الثنائيات (متوسطة - عربية . فرعونية .. إلخ) لا يعون سيرورة التاريخ بوصفها تواصلًا متفاعل فيه الحضارات وتتلاقح ، فتزول بذلك الحدود الحاسمة بين أطراف هذه الثنائيات ، وحتى ثنائية الحضارة

(١) لطفى عبد الرهاب يعنى ، اليونان : دراسة في التاريخ الحضارى ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٢٦ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في بحرية المكان) ج ١ ، ص ٤٥ .

المصرية والحضارة اليونانية : قابلة هي أيضا لأن تزول في ظل الوعي بالمصدر المصري الواحد الذي اكتسب شخصية جديدة على يد اليونان : ولكن هذه الشخصية لا تتوقف قط عن أن تكون مصرية الأصل .

إن اليونانيين يعنون بأصلهم العرقى إلى الجنس المهنو أوربي الواحد من شمال الهند وهضبة إيران^(١) ، أي إلى الأصل الآسيوي ، ولاشك في أن اليونان في عصورها التاريخية اللاحقة قد تمايزت تمايزا شديدا عن أجدادها الآسيويين ، وهي لم تكتسب هذا التمايز إلا على يد المصريين كما لاحظ جان فركوتيه^(٢) ، حين أكد الاختلاف الشديد بين الأدب والفكر اليونانيين ، ونظيريهما الآسيويين^(٣) وهذا هو ما يجعل قضية المقارنة بين مصر واليونان يتسع مداها لتصبح في النهاية مقارنة بين حضارة الشرق وحضارة الغرب جميعا ، وهو ما يكسب مثل هذه الدراسة المقارنة أهمية قصوى .

كان البحر المتوسط هو المجال الحيوي الذي انتقلت من خلاله حضارة الشرق إلى الغرب ، بحيث يمكن أن نقول بشكل عام أن هذا البحر كان مركزا لوحدة حضارية ، هي إن لم تكن متجانسة تماما في سائر مناطقها ، فهي على أقل تقدير متكافئة ، وهي في كل الأحوال أقيمت أطرافها على اتصال يكاد يكون دائما^(٤) .

وقد يعود ذلك إلى عاملين أساسيين اتاحا لهذا لئلك البحر أن يلعب ذلك الدور الخطير . ويتمثل أولهما في تضاريس حوض ذلك البحر ، حيث تحيط به سلاسل متصلة من الموانع الطبيعية في شكل جبال مرتفعة أو صحارى جرداء ، مما شكل في النهاية نطاقا عازلا جعل التوجه الجغرافي لسكان شواطئه البحر المتوسط لا يتطلع صوب الداخل ، أي داخل القارات ، وإنما إلى الخارج ، أي إلى البحر الذي تصده هذه الشواطئ .

أما العامل الثاني فقد تمثل في البحر نفسه ، فهو من جهة ، بحر مغفل يكاد أن يكون بحيرة لولا مضيق جبل طارق ، ومن جهة أخرى ، فإن سواحله متقاربة في أكثر من موضع ، فوق أن

(١) M.I. Finley. The Ancient Greeks, penguin books, U.S.A., 1981, p. 15 .

حيث يبين المؤلف أن الهجرة إلى بلاد الأغر يق بدأت في مطلع القرن الثاني والعشرين قبل الميلاد .

(٢) جان فركوتيه ، العلاقات بين فرنسا ، المصريين واليونان ، الترجمة العربية ، ص ٢٠ .

(٣) لطفى عبد الوهاب يعنى ، اليونان : دراسة في التاريخ الحضارى ، ص ٢٦ - ٩ .

الجزر فنتشر في أرجائه بكثافة خاصة في القسم الشرقي منه^(١) ، وهو الجزء الذي يهنا في هذا البحث .

هذان العاملان ساعداً البحر المتوسط على أن يلعب هذا الدور الحضارى الخضير ، ليكون همزة الوصل الحضارية بين البلدان الواقعة على حدوده وشواطئه ، خاصة بين مصر واليونان ، اللتين توثقت بينهما عرى الاتصال الحضارى عبر المضايق الأربعة التى أشوتنا إليها ، والتي حان الآن وقت الحديث عن كل منها .

١- مصر - كريت - اليونان :

يتفق معظم المؤرخين على أن الحضارات القديمة المحيطة بالبحر المتوسط ، وعلى رأسها حضارة مصر ، استطاعت أن تطور مواصلاتها إلى البرجة التى تيسر معها الاتصال بالشعوب المجاورة واتخذ هذا الاتصال شكل التجارة حيناً ، أو الحرب حيناً آخر ، للاستيلاء على المواد الخام . وقد أشار "جيرنون تشايد" إلى هذه الحقيقة ، فأكد أن التقدم الهائل فى التجارة والمواصلات منذ عصر البرونز ، قد سار فى اتجاه الوحدة السياسية لعالم شرق البحر المتوسط ، الذى كان يزداد ارتباطاً عن طريق العلاقات التجارية والعلمية^(٢) ، وحتى قبل عصر البرونز بقرون عديدة . كان النشاط التجارى قد بدأ يلعب دوراً مهماً فى هذه المنطقة من العالم ؛ فقد كان فى وسع (الفينيقيين) فى ذلك العصر الممغل فى القدم ، أن يستورد البخور واللازمة للقلائد من البحريين المتوسط والأحمر^(٣) . ولا عجب فى هذا ، ما دام المصريون هم أول بناء سفن فى العالم ، كما سبق أن ذكرنا^(٤) .

فى ظل هذا التقدم فى المواصلات منذ أقدم العصور ، لم يكن مستحيلاً على المصريين وهم الملاحون الأوائل ، أن يصلوا إلى جزيرة كريت (Crete) التى تقع شمال الساحل المصرى فى البحر المتوسط . والحديث عن كريت يرتبط بالحديث عن الحضارة الرفيعة التى قامت بها منذ

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(2) V.G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 58.

(3) Ibid, p. 60.

(4) F. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

أقدم العصور، وعرفت باسم الحضارة المينوية^(١)، وعن العلاقة التي قامت بين هذه الحضارة والحضارة المصرية . لقد كان العلامة السير آرثر إيفانز A. Evans (١٨٥١-١٩٤١م) هو صاحب الريادة في كشف النقاب عن لغز الحضارة المينوية . وإذا كان لنا أن نعتمد على شهادة هذا العالم الرائد ، فنُنصِّحُ إلى ما يقوله في كتابه "قصر مينوس" : إن الحضارة الموكينية Mycenaean في بلاد اليونان مشتقة من جزيرة كريت ، وكانت تونها في المستوى الثقافي، فقد ظهر هذا النمط الثقافي أول ما ظهر في (كريت) في مسهل العصر المينوي، أي حوالي سنة ٢٦٠٠ ق.م، وهي ثقافة تشتمل على آثار كثيرة تدل على أنها نقلت عن مصادر مصرية^(٢) .

تدل شهادة "إيفانز" على أن هناك أثرا مصرية انتقل إلى كريت أولا، ومنها إلى اليونان ثانيا ، غير أن تحديد البدايات الأولى لهذا التأثير لا تزال موضع جدل بين المؤرخين ، فعالم المصريات فلتدرز بيتري W. F. Petrie (١٨٥٢-١٩٤٢م) يعوِّد بهذه البدايات إلى عصر ما قبل الأسرات في مصر ، أي إلى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد^(٣) . بيد أن غيره من المؤرخين وعلماء الآثار يتراجعون بهذا التاريخ إلى الوراء بدرجة تظل أو تكثر ، ولا نريد أن نخوض في تفاصيل هذا الجدل المحتدم بين علماء التاريخ والآثار ، فالعلاقة بين مصر وكريت ثابتة لا ينكرها إلا مكابر ، وتعود بعض الأدلة على ذلك ، إلى العصر الحجري المتأخر أو الحديث ، كما تشهد بذلك الكتابات المصرية ، والآثار المادية التي وجدت في مصر وفي كريت على السواء.

تشير النصوص المصرية منذ الأسرة الثالثة إلى شعوب البحر : (حانيبوت) ، كما أن هناك قطعا أثرية مصرية الصنع عثر عليها في كريت تعود إلى عصر الدولة القديمة ، ومنها التحف المصنوعة من العاج ، كما قد عثر أيضا على قطع أخرى من عصور تالية لعل أهمها خاتم الملكة تتي زوج الملك آمونحتب الثالث (١٣٩٧-١٣٦٠ ق.م)^(٤) .

(١) انظر : الموسوعة الأثرية العالمية ، إشراف ليونارد كوتويل ، وترجمة محمد عبد القادر محمد وزكي إسكندر ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، مادة (الحضارة المينوية) (Minoan Civilization) .

(٢) نقلا من : جان فركوتيه ، العلاقات بين تيماء المصريين واليونان ، ص ١٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥ .

وقد أدت الشواهد الأثرية الغزيرة التي عثر عليها في كريت وفي مصر ، إلى القول بأن كريت كانت خاضعة - أو على الأقل تابعة- لمصر ، وتشير النصوص المصرية إلى شعوب البحر (الكاتيبوت) باعتبارهم حلفاء لها ، وبالفعل كانت هناك جماعات كثيرة من أفراد هذه الشعوب تعيش في مصر في عصر الدولة الوسطى ، وفي ذلك العهد اقتدى أمراء كنوسوس Knossos ، عاصمة كريت ، بتقاليد البلاط الفرعوني ، فأنخلوا الليبيين والزنج إلى حرسهم الخاص ، كما تدل على هذا نقوشهم^(١).

ولسنا نريد أن نتوسع في المقارنة بين عناصر الحضارة المصرية والكريتية ، غير أننا سنورد فقط بعض الأمثلة التي تصلح شاهدا على التأثير المصري في كريت ؛ فالملك الكريفي كان يدعى (مينوس Minos) . وهذا اللقب ، مثله مثل لقب (فرعون) ، كان يطلق على كل ملك ينوب عن الحكم ، وهذا في الأساس تقليد سياسي مصري ، كما يمكننا أن نلاحظ أن نظام الحكم المطلق المستند على الأساس الديني ، أي النظام الثيوقراطي Theocracy قد تم انتقاله من مصر إلى كريت ؛ فقد كان الملك أو (اليتوس) في كريت ، يستعين بالآلهة لمساعدته في تطويع الناس ، ويكئن الكهنة الكريتيون ينسبون هذا الملك إلى الإله فولكانوس Volchanos فهو يتلقى من هذا الإله القوانين التي يصدرها ، وإذا ما كان الملك قديرا أو سخيًا ، فإن الكهنة يخضعون عليه السلطة للإلهية^(٢) . أما ما أعطته مصر لكريت في مجال الفن فهو ما يشهد به سائر المؤرخين والعلماء قريبا ، مع الاحتفاظ لكريت بشخصيتها المتميزة التي استطاعت من خلالها أن تطور ما تلقته عن مصر، في اتجاه تكوين أسلوب خاص ومميز إلى حد كبير .

خلاصة القول هي أن الحضارة الميثوية في كريت قد استطاعت عن طريق تعلمتها على الحضارة المصرية ، أن تصل إلى مستوى رفيع في الدين والفن والثقافة بصفة عامة ، وهو ما ستقوم كريت فيما بعد ينقله إلى اليونان .

وهي حدث الكارثة الكبرى المفجعة^(٣) التي أدت على الحضارة الميثوية فجأة فجعلتها أثرا بعد عين ، كانت مدينتان يونانيتان تصعدان إلى سطح الأحداث في المنطقة بصفة عامة . وشيئا فشيئا استطاعت هاتان المدينتان باعتبارهما ممكنتين للحضارة اليونانية الباكورة ، أن

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٣) يختلف المؤرخون في تفسير هذه الكارثة ، فمنهم من يربطها إلى الزلازل التي اجتاحت المنطقة فجأة فكتت على الأخضر والباس فيها ، ومنهم من يربطها إلى الغزو الأجنبي ، وفي هذه الحالة فإن "موكيائ" على الأرجح هي الغازية .

تتشارك في الصلات الدائرة في المنطقة الشرقية من حوض البحر المتوسط ، وقد قيل إن هاتين المدينتين (موكيناى Mycenae وتيرينس Tiryns) هما اللتان دمرتا الحضارة المينوية في كريت عن طريق الغزو ، ومواءمًا كان ذلك صحيحًا أم لم يكن ، فمن الثابت تاريخيًا أنهما ورثتا حضارة كريت واتخذتاها نبراسًا فسلطان على هديه أولى خطراتهما على طريق الهندية .

إن ما أختته الحضارة اليونانية صنته في موكيناى ، فهو مما يفوق الحصر في هذا السياق ، وجسبتنا هنا أن نقول مع بعض المؤرخين بأن الفصل بين الحضارة اليونانية في موكيناى والمينوية في كريت ، فهو من قبيل العيب^(١) ، فالأولى كانت في حقيقتها امتدادًا للثانية ، بالضبط كما كانت كريت امتدادًا لمصر ، فالملوك الموكينيين على سبيل المثال كانوا يستقدمون الفنانين الكريتين قبل أن تحل الكارثة المذكورة ، ليحفظوا لهم على الأواني والخواتم ما يظنون به أعمالهم ، ولم يكن هؤلاء الملوك في البداية سوى قرصنة محترفين ، ولم تكن أعمالهم هذه سوى ضرب من السطو والفرصة وفرض الإتاوات الباهظة على التجار . ومر وقت طويل حتى تهذب الموكينيون ونهجوا نهج كريت في الاشتغال بالتجارة الشريفة ، حتى أصبح لهم عام ١٤٠٠ ق.م أسطول تجارى عظيم ، استطاع أن ينافرغ سلطان كريت البحرى ، مما أتاح لموكيناى أن ترسل بضائعها إلى مصر مباشرة دون المرور على كريت ، وربما كان هذا التنافس هو الذى أدى إلى حرب طاحنة انتهت بتدمير كريت نفسها .^(٢)

لقد كانت كريت إذن هي معلمة موكيناى وقائدتها والأخذة بيدها من ظلام التخلف إلى نور الهندية ، وهو ما يعترف به اليونانيون أنفسهم ، وما له دلالة عظيمة في هذا السياق ، ما يرويه اليونانيون من أن ليكورجوس^(٣) Lycurgus مشرع اسيرطه Sparta ثم صونون Solon (٦٣٠-٥٦٠ ق.م) مشرع أثينا Athens من بعده ، قد اتخذوا قوانين كريت أساسًا لتشريعاتهما ، وجعلها أنموذجًا لهما ، وما هذا المثال سوى غيظ من غيظ ، فحن لم نرد في النهاية سوى مجرد التمثيل على دور الوسيط الذى قامت به كريت في نقل الثقافة المصرية إلى بلاد الإغريق .

(١) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان ج ١ ، ص ٤٦ - ٧٠

(٢) جوردن تشايلد ، ماذا حدث في التاريخ ٢ ، ص ١٤٤ وما بعدها

(٣) توجد أكثر من شخصية تحمل هذا الاسم ، منها الزعيم السياسى الأثينى المعروف (٣٩٠-٣٢٤ ق.م) . لكن المقصود هنا هو الشخصية شبه الأسطورية التى تنتمى إلى مدينة اسيرطة: والتي ربما تكون قد عاشت في وقت سابق على القرن الثامن قبل الميلاد

٢- مصر - غرب آسيا - اليونان :

لقد بين كل من "إليوت سميث" و "ج. بيري" في انتشاريتهما المصرية ، كيف أن النفوذ المصري تفلل في قلب آسيا في أثناء بحث المصريين عن المعادن والمواد الخام ، هاملين معهم أينما حلوا العناصر الأساسية للحضارة ، وطبقا للأدلة الأركيولوجية والتاريخية التي أوردها هذان العاملان ، فإن حضارات آسيا القديمة مدينة في نشوتها وتطورها للانتشار المصري ، وما يهنا هنا هو الجزء الجنوبي الغربي من آسيا ، وعلى وجه الخصوص ذلك الجزء المتاخم لحوض البحر المتوسط ، مما يجعله مؤهلا لأن يكون طرفا في عملية الانتشار الحضاري بين مصر واليونان .

أقامت مصر علاقات قوية مع الشعوب التي تقابعت على الساحل الشرقي للبحر المتوسط ، وربما كان الدافع الأساسي لاهتمام مصر بهذه الأماكن ، هو حاجاتها المناسبة للخشب ولبعض المواد الأخرى مما لا يتوفر في وادي النيل ، وعن طريق التجارة انتشرت الثقافة المصرية إلى هذه المنطقة ، وقد ساعد القرب المكاني على توطيد الصلات المصرية بهذه البلاد ، ومن ثم فقد كان من الطبيعي أن تقع تحت التأثير الثقافي المصري .^(١)

وإذا ما كان علينا أن نتناول بعض الأمثلة على هذا التأثير ، فلن نجد خيرا من مدينة "جيلة" التي وردت في التوراه باسم "جبال" والتي تسمى الآن "جبيل" ، والاسمان كلاهما يعودان إلى الاسم المصري القديم "كيتة" Kupna ، فقد أثبت المؤرخون أن أهل هذه المدينة كانوا على اتصال تجاري بمصر السفلى منذ عصر ما قبل الأسرات ، أي قبل أن تتوحد مصر العليا مع مصر السفلى في مملكة واحدة ، والأدلة الأثرية تثبت هذه الحقيقة ، فقد وجدت جنود من خشب الأرز في مقابر الأسرة المصرية الأولى ، وقطع أخرى من الخشب نفسه يعود تاريخها إلى مصر ما قبل الأسرات ، كما وجدت لوان خزفية تنتمي إلى الحضارة الكنعانية التي ظهرت في تلك المنطقة^(٢) في ذلك العصر المبكر .

(١) عالجت هذا الموضوع كتب متعددة ، وكان هناك شبه إجماع بينها على شوح التأثير المصري ، لأنها يختص بالتأثير الغربية من آسيا لخصب ، بل فيما يليها من مناطق أيضا ، جهة الشرق حتى سومر وسوسا حاضرة مياد القديمة . انظر :

R. Ghirshman, Iran, Penguin Books, Great Britain, 1951, p. 35, 44, 61, 132, 190

(٢) قبليبي حتى ، تاريخ لبنان ، بيروت ، د.ت. ، ص ٨٢ .

غير أن أهم ما عثر عليه في (جيبيل) هذه ، هو معبد مصري الطابع والديانة . حسب ما ندل على ذلك القرابين التي وجدت بهذا الهيكل مقدمة من فراعين الأسرة الثانية (١) . وقد استمر الاتصال قائما في العصور التاريخية التالية ، فكانت المراكب الشراعية المصرية تشق طريقها إلى السواحل الكنعانية ، ولم يقتصر الاتصال على طريق البحر ، بل كانت اقنواقل البرية المصرية تأخذ طريقها للمرشوم من دلتا النيل إلى أودية الشام عبر شمال سيناء . (٢)

كانت العلاقات بين مصر وهذه المنطقة عملاقات ثنائية في طابعها التجاري ، فهناك مصريون ذاهبون إلى كنعان وسورية ، كما أن هناك كنعانيين وسوريين يقدون إلى مصر للتجارة. (٣) بل إن الهكسوس الذين غزوا مصر ، لم يأتوها إلا عن طريق كنعان وسورية. (٤)

وحين اتجلت عن مصر غمة الهكسوس بعد كفاح طويل ، كانت الأوضاع قد تبدلت تماما في المنطقة ، ويتم توزيع جديد للشعوب والقوى البشرية . فقد اختفت حضارات وورثتها حضارات أخرى ، وبادت أطم وثقافات علي أنقاضها أطم جديدة ، وحتى الأمم والحضارات التي بقيت ، لم تبق على النحو الذي كانت عليه من قبل . باستثناء عنصر أساسي ظل قائما في حضارات هذه المنطقة ، وما هذا العنصر سوى ارتباطها جميعا بالحضارة المصرية واستمرار أخذها عنها وخضوعها لها ، فبعد أن طرد المصريون الهكسوس ، مارسوا تأثيرهم على الشعوب الأخرى التي ظهرت في ذلك الوقت ، وأهمها : الحوريون Horites والعموريون Amorites والميتانيون Mitannis ، وكان التأثير المصري هذه المرة مدعوما بالقوة العسكرية ، بعد أن وجهت مصر أن سياستها السلمية الودية وقتاعتها بآن تظل تابعة خلف حدودها ، لا تجر عليها إلا الويال ، فأندفعت في غزوة إثر غزوة إلى الأراضي الآسيوية ، حتى نجحت في تكوين أول إمبراطورية في العصور القديمة قاطبة على يد الملك تحتمس الثالث Thutmosis III (١٤٦٨-١٤٣٦ ق.م) ، هذا القائد العسكري النابغة ، الذي ربما يكون قد توسع في إمبراطوريته تلك ، حتى استولى على آسيا الصغرى واليونان جميعا . (٥)

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(٢) E. Smith, in The Beginning, op. cit., p. 101 .

(٣) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، ص ٨٦ .

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ١٨٧ وما بعدها .

(٥) يذهب معظم المؤرخين إلى أن القول بغزو تحتمس لليونان ضعيف ، وينطوي على مبالغة لا تزيدها الأدلة الأثرية . انظر نظاميل فتوحاته في : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٠٦-١٣٠ .

وكذلك انظر : جان بويوت ، مصر الفرعونية ، ص ١٤٥ وما بعدها .

وما يهمننا هنا هو أن تثبت أن السيطرة المصرية على هذه البقاع الانتشاسعة في آسيا ، قد وسّعت فرص انتشار الثقافة المصرية عما كان الأمر عليه من قبل ، فقد أصبح مركز مصر حمتاناً في هذه البقاع ، إلى الحد الذي صار معه أهلها الخاضعون للإمبراطورية المصرية حين يتعرضون للخطر ، فإنهم كانوا يستغيثون بالفرعون ، وقد بقيت بعض رمائى الاستغاثة هذه ، عندما تعرضت بعض المدن في الشام لخطر غزو الحيثيين Hittites القادمين من آسيا الصغرى ، ففي رسالة موجهة من أهالى عرقا Arkka التى تقع شمال طرابلس الشام الحالية ، تجد نصاً موجهاً إلى الفرعون تقول ديباجته : إن أهالى عرقاتا وأشرافها يسجون عند أقدام الملك سبع مرات وسبع مرات^(١) . ومن هذه المدينة ذاتها جاءت إحدى الفرعون رسالة أخرى من ذلك المدينة يقول فيها : إلى الملك ، إلى الإله للشمس ، مولاي ، يقول عبد أشيرتا ، عبدك وغبار قديمك ، إنى أسجد عند موطنى قديمك يامولاي سبع مرات وسبع مرات ، وأؤكد أنى خادم الملك وكنيه الذى يحرس له بيته وكل بلاد أمورو^(٢) .

وما أردنا أن ندلل عليه من هذه الأمثلة ، هو أن التأثير المصرى لم يكف عن العمل المتصل في حضارات الساحل الشرقى (الآسيوى) للبحر المتوسط على مر التاريخ ، وسواء أسكن هذا الساحل الكنعانيون Canaanites أم الفينيقيون Phoenicians ، إنى آخر الأمم والحضارات التى تتابعت على هذه المنطقة . وقد أثر هذا التأثير ثماراً هائلة فى تكوين عقلية هذه الشعوب ، كما ألهمها العناصر الأساسية فى تراثها الدينى والفكرى . إن المقارنات بين الآلهة المصرية من جهة ، وآلهة هذه الشعوب من جهة أخرى ، تتردد كثيراً فى كتب التاريخ والحضارات القديمة ، ويكفى هنا أن نشير إلى التشابه العام الذى يمكن ملاحظته بين آلهة مصر وآلهة هذه البلاد والبلاد المجاورة لها^(٣) ، وإذا أردنا مثلاً على هذا فلنأخذ الإله أونوبس Adonai ، الذى هو فى النهاية بطل قصة لها صلة وثيقة بقصة أوزوريس Osiris المصرية ، فقد قتل أوزوريس بيد ست Seth ووضع فى صندوق طفا على وجه الماء حتى بلغ البحر ، حيث دفعته المياه أخيراً إلى شاطئ مدينة جبيل (ببلوس Biblos)^(٤) ، وأونوبس Adonai مثل سلفه أوزوريس يعوت ويبعث من جديد^(٥) .

(١) فيليب هنرى ، تاريخ لبنان ، ص ٦٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٩-١٠٠ .

(٣) سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص ١٢٨ .

(4) Amy Cruse, The Book of Myths, George G Harrap and Co., LTD, London, 1974. Pp 203-210

(٥) سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص ١٢٨ .

وإذا أردنا مثلا آخر بعيدا عن مجال اثنين ، فلنأخذ انتقال الحروف الهجائية من مصر إلى الفينيقيين ، الأمر الذي يقر به الآن معظم العلماء ، يقول رالف ليتون : " إن حروف الأيبجدية اخترعت غالبا في منطقة شبه جزيرة سيناء . ثم انتشرت منها إلى الجماعات الساحلية المجاورة التي نقلتها إلى الفينيقيين Phoenicians الذين نقلوها بحرا إلى اليونان والرومان ، ومنهم انتشرت إلى أوروبا الشمالية ، ولم تظهر الحروف في اسكتلندا مثلا إلا بعد حوالي ألف عام من اختراعها ، وحتى حين وصلت ، فقد تم هذا عن طريق سلسلة من الثقافات الوسيطة كان لكل منها أثره في تطوير هذه الأبجدية .^(١)

لعلنا نكون الآن قد تهيأنا للانتقال إلى الجزء التالي الخاص بتأثير اليونان ونقلهم عن الحضارات الآسيوية السابق ذكرها ، فهم في الحقيقة لم ينقلوا الأيبجدية فحسب ، بل نقلوا كثيرا من الأساطير والمعتقدات والعلوم ، خاصة من الفينيقيين الذين ورد ذكرهم منذ فجر الحضارة الإغريقية على لسان هوميروس^(٢) Homer ، بل إن اليونانيين يعزون إلى كادموس Cadmus الفينيقي بعض عناصر الحضارة التي تعلموها منه ، وهناك رواية تقول أن مدينة طيبة Thebes اليونانية الشهيرة ، أسست على يد الفينيقيين .^(٣)

في هذا الإطار يمكن أن نشير إلى التأثير الباطني الواسع النطاق على الحضارة اليونانية خاصة في مجال الفلك والرياضيات والدين^(٤) ، مع ضرورة أن نتذكر كيف أن هذا التراث الباطني يعود في عناصره الأساسية إلى أصل مصري كما سبق أن أشرنا . أما عن آسيا الصغرى ، فإن أهم الحضارات التي قامت فيها ، وأقدمها هي الحضارة الحيثية ،

(١) رالف ليتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٦٢-٤٦٣ .

وموضوع انتشار الحروف الأيبجدية من مصر إلى كافة أنحاء العالم مطروح في مؤلفات حشي ، انظر على سبيل المثال : Gordon Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 57.

(2) Homer, The Odyssey, Penguin Books, 1975, P. XIII .

(٣) فليكويسكي ، أديب واخاتون ، ص ٢٩ . وانظر أيضا مادتي "طيبة" و"كادموس" في أمين سلامة، معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية .

(٤) قصة هذا التأثير مجسولة في دراسات عديدة ، انظر مثلا : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ص ٦٠ . ص ١٦٦-١٦٤ وكذلك : سمونيل توج كرير ، السومريون : تاريخهم وعقمايتهم وخصائصهم . ترجمة فيصل الوائلي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، د . ت . ص ٣٨٩ وما بعدها .

وقد كانت ذات طابع حربي في الأساس ، وذلك فإن احتكاكها بمصر خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان على شكل مواجهات عسكرية مستمرة ، بسبب النزاع الذي نشب بين مصر والحيثيين من أجل السيطرة على منطقة الشام ، وقد انتهى هذا الصراع بمعاهدة صلح بين الطرفين كانت الأولى من نوعها في التاريخ^(١) ، وقد عكست هذه المعاهدة التفوق المصري كما يبدو من زواج الملك رمسيس الثاني بإحدى بنات الملك الحيثي ، ولاشك في أن هذه النهاية السلمية قد سمحت بتسرب بعض عناصر الثقافة المصرية إلى الحيثيين^(٢) ، غير أن اندثار الحضارة الحيثية لا يمكننا من تقصي استمرارية التأثير الثقافي المصري في آسيا الصغرى ، إلى الوقت الذي بدأت فيه الحضارة اليونانية تتطلع بشغف إلى الحضارة المصرية .

سيكون علينا إذن أن نتقدم عدة قرون أخرى حتى نصل إلى القرنين الثامن والسابع ق.م. حين كانت تقوم في آسيا الصغرى ممالك ميديا وليديا Lydia وملطية Miletus وغيرها . وحينئذ سنجد أن هذه الممالك الصغيرة كانت ذات علاقة قوية بالحضارة المصرية من خلال التجارة أساساً ، ويشير فركوتيه إلى أن مدينة نقراتيس Naucratis في عهد الفرعون امنمخس Amasis (٥٦٨-٥٢٥ ق.م) أصبحت مدينة نولية تفتح أبوابها لا للإغريق الأصليين فحسب ، بل لإغريق آسيا الصغرى أيضا . أي الإغريق الأيونيين Ionians القادمين من خيوس Chios وتيوس Teos وفوكايا Phocaea وكلازوميناى Clazomenae . وكذلك للإغريق الأبوليين Ae-olians والديوريين Dorians من رودس Rhodes وهاليكارناسوس Halicarnassus وكندوس Cnidus ، وغيرهم من ملطية وساموس Samos ، وكان لكل مجموعة منهم حي خاص بهم ، يضم معابدهم ومحاكمهم^(٣) .

(١) انظر تفاصيل هذه المعاهدة في : ميد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص ٢٢٦-٢٢٧ ، وكذلك في كتاب : الحيثيون ، أ.ر. جرنر ، ترجمة محمد عبد القادر محمد ، مراجعة لميصل الوائلي ، سلسلة الألف كتاب ، العدد ٤٥٦ ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٢ وما بعدها ، و ص ١٩٦ .

(٢) أ.ر. جرنر ، الحيثيون ، ص ١٩٥ وما بعدها ، حيث نجد مظاهر عبادة الشمس المصرية ، وكذلك ص ٢١٥ وما بعدها ، حيث نجد تفصيلات أخرى حول هذا الموضوع ، أما في الفن ، لقد احتلت تماثيل أبي الهول وتماثيل الأسود مكانة بارزة في الفن الحيثي ، وهي منقولة عن أهل مصر ، انظر ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٣) انظر حديث جان فركوتيه عن الجدار الملطي في مصر ، ص ٤ وما بعدها من كتابه الألف الذكر ، وقد كان كل الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أيونيين ، باستثناء إمبراطوليس Empedocles ، كما لاحظ

وإذا ما عدنا أن الفلسفة الإغريقية قد نشأت أولا في هذه المدن الأسيوية ، خاصة على الساحل الأيوني لآسيا الصغرى ، الذي كان كما يقول بنيامين فارنتون B. Farington يشكل زهرة بلاد الإغريق في آسيا^(١) :مكننا أن نستنتج القيمة الكبرى لهذا الخط أو المعبر (مصر - آسيا الصغرى - اليونان) ، فليس بعد نشأة الفلسفة في هذا المكان دليل .

٣- مصر - العبرانيون - اليونان :

للحضارة العبرية مكانة هامة يعزوها إليها معظم المؤرخين والمفكرين الغربيين خاصة : إذ أنها في نظرهم تشكل مع الفلسفة اليونانية ، الرافدين الأساسيين اللذين تكون منهما نهر الحضارة الكبير الذي نهلت منه الحضارة الغربية . كما أنهما تمثلان في ذاتهما المرحلة الحاسمة التي انعقد فيها الفكر الإنساني من الأسطورة^(٢) في نظر أولئك المؤرخين والمفكرين المتحصبين ، وكانهم بهذا إنما يريدون أن يقضوا الطريق على أي رافد شرقي آخر يمكن أن يثرى هذا النهر ، هذا فضلا عن المنبع نفسه ، الذي يصرون على أن يتجاهلوه ما دام سيأخذهم إلى أرض الشرق .

إن القيمة الأساسية للحضارة العبرانية تكمن عندهم في عبقرية الشعب اليهودي ، الذي توصل إلى تجريد الإله من علاقته الأسطورية ، وتخليصه من تعدد الأنداد والآلهة الأخرى ، أي تخليصه من شركائه ، فيكون اليهود بذلك قد انتقوا من الوثنية Paganism أو تعدد الآلهة Polytheism إلى التوحيد Monotheism . مع ما لا بد من أن يصحب هذا الانتقال من المظاهر الخلقية^(٣) التي يعزوها المنصفون إلى العبقرية العبرية . والحق أن التراث اليهودي الديني والفكري يعود في عناصره الأساسية إلى أصول مصرية ؛ فلا عبقرية هناك ولا تفوق اللهم إلا عبقرية النقل والتفوق في الوساطة بين مختلف الحضارات .

(١) بنيامين فارنتون ، مدينة الإغريق والرومان ، ترجمة أمين تكللا ، القاهرة ، د.ت ، ص ١٧-١٨

(٢) يشير المفكرون الغربيون في معظمهم إلى أن تراجم الفكري قد انحدت عن مصفرين أساسيين : الفكر اليوناني ، والدين اليهودي ، ونجد هذه الفكرة مثلا في كتاب : هرايتهد ، مفامرات الأفكار ، ترجمة أنيس زكي حسن ، بيروت ، د.ت ، ونجدها أيضا في : فرانكلورت ورفاقه ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جيرا إبراهيم جيرا ، مراجعة محمود الأمين ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٣٦٢ وما بعدها ، حيث نجد في خانة الكتاب فصلا عن الإغريق والعبرانيين بعنوان : انعقاد الفكر من الأسطورة

(٣) فرانكلورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ص ٢٦٣ - ٧

وإذا ما بدأنا بجد العبرانيين نفسه وهو إبراهيم Abraham ، وجدناه ينتمي إلى قبائل سامية ذات حضارة رهيوية متطرفة على الحضارات الزراعية الكبرى ، كما بين بيرى^(١) ، وقد انتقل العبريون من أحفاده ، كمادة البخور والرعاة ، من مكان إلى آخر حتى استقر بهم المقام في مصر - وبين القرآن الكريم^(٢) أن أحد هؤلاء الأحفاد وهو يوسف ، كان موجودا مع قومه في مصر ، في عصر الهكسوس تقريبا ، على الرغم من أن الوثائق المصرية لا تذكر شيئا عن هذا الموضوع^(٣) ، وكأنه لم يكن هناك ما يستحق الذكر والتمجيد من وجهة نظر المصريين ؛ فما أكثر المبدؤ الذين يجيئون إلى مصر من الشرق ثم يروحون أو يطردون .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد بداية الوجود العبري في مصر بدقة ، إلا أن هناك شبه اتفاق على القرن الخامس عشر قبل الميلاد^(٤) ، وليس لنا أن نتوقع أن يكون العبرانيون قد أقاموا في مصر منفصلين عن ثقافة أهل البلاد وحضارتهم ولغتهم ، فمن الثابت أن الهكسوس أنفسهم طوال إقامتهم بمصر ، عبوا الآلهة المصرية ، وتهذّبوا بالحضارة المصرية عموما^(٥) ، ولم يكن أمام العبرانيين أن يسلكوا غير هذا السبيل .

كان العبرانيون فريقين ، أحدهما يقيم في مصر ، والآخر ينتقل فيما وراء سيناء بين سهول الشام كما ينتقل سائر البدو ، والفريق الأول هو الذي يهنا هنا ، لأنه الفريق الذي استطاع أن يتمثل الحضارة المصرية وينقلها إلى بلدان المجاورة .

وإذا كانت الحضارة العبرية ، تعود بشكل أساسي إلى تراثها المقدس كما تمثل في الحياة اليهودية التي جاء بها موسى ، فإن أصالة اليهودية ستصبح محل شك كبير إذا ما طالعنا نتائج الدراسات الحديثة حول شخصية موسى وحول مصادر التوراة ، ولعل شهادة عالم

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٥٦-٧ ، وانظر أيضا :

Frederick Herzog, Work and the Nature of Man op. cit., p. 23 .

(٢) انظر : القرآن الكريم ، سورة يوسف الآيات ٧-٢٦ .

(٣) صابر عبد الرحمن طعيمة ، اليهود بين الدين والتاريخ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ١٤ ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٢٨-١٣٠ حيث يشير المؤلف إلى التناقض بين الرواية الدينية ومقائق التاريخ .

(٤) See: H. A. Clement, The Story of Ancient World, George G. Harrap, & Co. LTD. London 1954, Pp 94-115.

(٥) هيد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ١٩٠ ، وانظر أيضا : محمد أبو الحسن عسقلان ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الفكر ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

يهودي ستكون أجدد بالثقة من غيرها في هذا الموضوع . ونعني العالم النغماني اليهودي الشهير سيجموند فرويد (S. Freud ١٨٥٦-١٩٣٩م).

يرى فرويد في كتابه (موسى والتوحيد Moses and Monotheism) أن اسم موسى مصرى الأصل ، وهو يعنى حرفيا : لقيط الماء^(١) ، مما يوحي بصدق الأسطورة التي ذكرت أن موسى قد ألقى به في صندوق إلى مياه النيل ، بل إن مصرية موسى لاتتناق بالاسم فقط ، وإنما كان هو نفسه مصريا قلبا وقالبا^(٢) ، حيث نشأ وتعلم في بلاط الملك أخناتون Achna-ton (١٣٧٠-١٣٤٩ ق-م) . ويسوق فرويد أدلة عديدة على ذلك ، لعل أهمها أسطورة الشعب المختار التي عزاهم اليهود إلى أنفسهم بقولهم إن الله قد اختارهم وحدهم ، ويلاحظ فرويد أن هذه الأسطورة حدثت قريد من نوعه في الديانات القديمة عامة ، فليس هناك في هذه البيانات إله يختار شعبا ، وإنما هناك شعوب تختار آلهتها ، ويفسر فرويد هذا الحادث القريد من نوعه بأن أحد المصريين وهو موسى ، قد هجر قومه واختار العبرانيين ليكون نبيهم وهاديتهم نون نوبه وأهله ، وقد رعى اليهود هذا جيدا ، وتضخم الأمر لديهم فلصيح الذي اختارهم إليها ، وليس مجرد نبي^(٣) .

ويستمر فرويد في استخلاص حججه من بين الخليط المبهوش ، المتناقض أحيانا ، فيفترق بين شخصين كلاهما اسمه موسى ، وهما : موسى المصري الذي نقل التوحيد عن أخناتون إلى اليهود ، وموسى آخر عبراني ، تسمى بالإله يهوه Jehovah اللفظ العبرى من صفات التوحيد الراهي عند أخناتون وتلميذه موسى المصري ، فتصور أخناتون لله أرقى بكثير من ذلك التصور الذي يشويه التجسيد : لئس في (العهد القديم)^(٤) . وقد خرج اليهود من مصر في وقت لم يكن فيه ملك يحكم البلاد^(٥) ، إذ كانت مصر تمر بمرحلة انتقال وفوضى

(١) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ترجمة عبد المنعم حقني ، القاهرة ، د.ح. ، ص ٢٨-٢٢

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ٤٧ ، فنظر أيضا :

H.A. Clement, The Story of the Ancient World, op. cit., p. 95.

حيث نجد رأيا مناقضا لهذا الرأي .

(٣) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ص ٦٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٢-٤ وكذلك ص ١٣٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢١١ ، ويتعارض هذا مع الرواية الدينية ، مما حدا بكثير من المؤرخين إلى أن يعاينوا العديد اسم فرعون الخروج ، نون أن يصلوا إلى نتيجة حاسمة .

وضطراب ، ويخرجهم أتاحت لهم الفرصة لكي ينشروا الأفكار والعقائد المصرية حيث حلوا ، وعلى الوقت نفسه لم تنقطع صلته بهم بعصر ، بل كثر ما كانوا يهربون إليها إذا ما غزاها غاز أو هلك بهم كارثة ، وما أكثر ما كان يحدث ، وفي فترة لاحقة ، وبالتحديد في عصر الأنبياء ، نجد محاولات جادة تُصير فيها الأنبياء على تخلص الديانة اليهودية من إله موسى العبراني (يهوه) ، ليعينوها إلى أصلها التوحيدى الحقيقى ، الذى نقله موسى المصرى عن توحيد آخناتون^(١) .

لقد أخذ اليهود عن مصر عقيدتهم فى التوحيد ، وأعادوا من العلوم والعادات المصرية طوال إقامتهم فى مصر ، ونقلوا عنها عادة الشتان^(٢) ، وتعلموا منها كيف يندسجون أساطيرهم ، ويديرون شئون حياتهم . وقد نبت كثير من الباحثين والمفكرين الموضوعيين إلى ذلك الأثر المصرى الداعى فى عقائد اليهود وأفكارهم ، فعقبوا المقارنات الدقيقة بين بعض أسفار العهد القديم وأصولها المصرية ، لتقصى حجم هذا الأثر .

ولعل أهم المحاولات فى هذا الصدد ، هى محاولة العالم الأثرى الكبير جيهس هنرى برستد 'J.H. Breasted' (١٨٦٤-١٩٣٥م) فى كتابه المهم 'The Dawn of Civilization' الذى يعقد فيه مقارنة دالة بين عناصر التراث المصرى من جهة وبعض أسفار الكتاب المقدس من جهة ، أخرى .

ومن هذه المقارنات نورد التمدوج التالى ، الذى يمثل مقابلة بين تراث الحكيم المصرى القديم أمينموبس (Amenemope) من جهة وسفر الأمثال العبرانى من جهة أخرى^(٣) :

(١) المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(٢) نفس ، ص ٧٢ .

(٣) نقلنا هذه المقارنة عن : جيهس هنرى برستيد ، فير الضمير ، ترجمة سليم حسن ، (سلسلة الآف

كتاب) العدد ١٠٨ ، مكتبة مصر ، القاهرة دت ، ص ٢٩٨ - ٤٠٧ .

الحكيم أمينوموسى المصرى

سفر الأمثال العبرانى

* أمل أذنيك لتسمع أنوالى
واعكف على فهمها لأنه شىء مفيد إذا
وضعتها فى قلبك .

أمل أذنك واسمع كلام الحكماء ، ووجه قلبك
إلى معرفتى لأنه حسن إن حفظتها فى
جوفك .

* لا تتمعن نفسك فى طلب المزيد
حينما تكون قد حصلت بالفعل على
حاجتك .

لا تتمعب لكى تصير غنيا .

* النفس فى يد الله خير من الفنى
المكسب ، وأرغفة تحصل عليها بقلب فرح
خير من ثروة تحصل عليها فى تعاسة .

التغليل مع مخافة الرب بهو خير من كنز
عظيم مع هم .

أكله من البقرل حيث تكون المحبة . خير
من ثور معلوف ومعه بغضة .

وما هذا إلا مثال من أمثلة كثيرة ليس هنا مجال لتفصيلها ، وهى جميعا تدل على وضوح
التأثير المصرى الشامل على عقائد اليهود ، خاصة ذلك التأثير الذى تركه نشيد أختاتون
التوحيدى^(١) ، بما وثبت فى النهاية فساد الدعاوى الفاتكة بأن حكمة سليمان كانت تفوق حكمة
مصر كلها^(٢) ، فمثل هذه الدعاوى لاتضع فى حسيانها أن تراث التوحيد فى مصر تعود إلى
أزمان سحيقة ، وليس إلى عصر أختاتون فحسب ، فهو بالتصديق يعود إلى عصر الدولة
القديمة فى أوج ازدهار ديانة الإله بتاح^(٣) (Ptah) ، تلك الديانة الوثنية التى لم تكن

(١) المرجع السابق ، ٢٠٢ وما بعدها ، حيث يقارن المؤلف بين نشيد التوحيد عند أختاتون وبين الزامير
العبرانية . انظر أيضا : الزامير ، فى الكتاب المقدس ، ص ٢٢٤ وما بعدها . من طبعة جمعية الكتاب المقدس
بالقاهرة .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، لجر القمير ، ص ٢٩٨ . حيث يسفر المؤلف من هذا الادعاء ، ويرد سفر
الأمثال العبرانى إلى أصل مصرى خالص ، حتى إن يرى أن جزءا كبيرا من هذا السفر قد ترجم بالنص عن
التراث المصرى .

(3) Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., ut. Ptah.

أصلا للتوحيد فحسب ، وإنما كانت أصلا لبدأ نطق عن طريق الكلمة^(١) في سائر الديانات اللاحقة .

إلى هذا الحد بعيد كان اليهود العبرانيين تلامذة حقيقيين للفكر المصري القديم ، فقد نهجوا على منوالهم واستلهموا عقائدهم وأفكارهم ، ونقلوها بعد ذلك إلى الغرب عن طريق طريق اليونان ، وطريق المسيحية ، وما يهمننا هنا هو الطريق الأول .

تعد أفكار العنقودية اليونانية من التراث اليهودي ذي الأصول المصرية ، وأعلى أهم مجال تجلت فيه هذه الإفادة ، هو مجال الدين ، فقد لاحظ فرويد الجذر اللغوي المشترك للإله يهوه وإله جوبيتر Jupiter^(٢) .

ولعل المثال الواضح في مجال العقائد على قدمها خطم (مصر/ العبرانيين/ اليونان) هو قصة الخلق ، ففحن نجد في العهد القديم قصتين عن الخلق لا تخلوان من التناقض ، ففي القصة الأولى يتم خلق الإنسان بعد خلق الكائنات كافة ، ويمتد البداية بكن الله قد خلق الجنسين الذكر والأنثى . أما في القصة الثانية فنجد أن الله يخلق الإنسان أولا ، وهو يخلقه منذ البداية على هيئة رجل . أما المرأة فقد شكلها من ضلع اثنزعه من جسد الرجل في أثناء نومه ، كما لو أنها فكرة خطرت له فيما بعد^(٣) . على النقيض من القصة الأولى . وما يهمننا هنا هو القصة الأولى التي تعد أقدم من الثانية ، والتي يتم فيها فعل الخلق عن طريق تشكيل الإنسان من الطين وفقا لنموذج معين^(٤) ، هذه الفكرة نفسها قد أخذت من قصص الخلق المصرية ، حيث نجد في بعض الأساطير المصرية أن الإله خنوم (Khnoum) قد خلق الإنسان من الطين على دولا به كئذي كان يشكل عليه الفخار^(٥) . وهذه الفكرة ، وقد انتقلت إلى التراث

(١) Loc. Cit.

(٢) ميجيموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ص ١٠٥ .

(٣) جيمس فريزر ، القولكلور في العهد القديم ، ج ١ ، ترجمة نبيلة إبراهيم ، ومراجعة حسن ضابط ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٦ - ٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، وانظر أيضا : سفر التكوين من الكتاب المقدس (٢ / ٧) .

(٥) Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Khnum.

ويعد خنوم أب الآباء وأم الأمهات كما يذكر لوركر

اليهودي ، أتيج لها أن تصل إلى التراث اليوناني ، حيث نجد في الأسطورة اليونانية أن الإله بروميثيوس Prometheus الحكيم قد شكّل الإنسان الأول من الطين عند بانوبيوس (Panopeus) التي تقع عند فوكيس Phocis^(١).

وحتى إذا ما تناولنا قصة الخلق اليهودية الأولى ، فإننا لن نعدم وجود تأثير مصري جوهري عليها ، ففي هذه القصة اليهودية يطلق إله العالم بقوله : كز، فيكون ؛ وهذا هو ما قام به الإله بتاح حين خلق العالم في الأساطير المصرية قبل ذلك بحوالي ٢٠٠٠ سنة . وقد انتقلت الكلمة الخالقة : لوجوس Logos إلى التراث اليوناني بدورها ، واكتسبت دلالات فلسفية هامة لاسيما في فلسفة هيراقليطس^(٢) Heraclius .

كان العقل المعبري ينظر إلى كل الأمور من خلال ضباب الألوهية الذهبي^(٣) ؛ وهو في تأثيره على اليونان ؛ استطاع أن ينقل إلى عقولهم شيئاً من هذا الضباب ، فقد سيطر هذا الضباب على عقول كثير من مفكرى اليونان ؛ حتى لقد اختلطت العناصر العقلية الخالصة في مذاهبيهم بالعناصر الدينية والأسطورية اختلاطاً بيناً ، وحتى أفلاطون Plato كبير مفكرى اليونان وصاحب التأثير الأبلغ في الحضارة الغربية^(٤) عامة ؛ لم يتج من هذا التأثير ؛ فحقت كتاباته بكثير من المخرافات والأساطير ، ويكفيها في هذا السياق أن نشير إلى المثال التالي :

كان للنزعة الحيوية Animism وجود لا يمكن إنكاره في العقائد المصرية القديمة ؛ فقد كان المصريون يعزّون إلى بعض الحيوانات، وبعض الأشياء الجامدة، قوى سحرية تجعلها تبدو كأنها كائنات نور روح . ومثل هذه النزعة قد انتقلت إلى التراث اليهودي بشكل أو بآخر ، فقد نصت (سفر العهد القديم ، خاصة سفر الخروج ، على أنه إذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات الرجل أو المرأة؛ يرمم الثور ولا يؤكل لحمه^(٥)، وقد انتقلت هذه الفكرة إلى أثينا حيث كانت بها

(1) See - Dictionary of Ancient Greek Civilization, London, 1978, art. Prometheus.

ومثلك رواية أخرى تعز هذا التشكيل إلى الإله (هيفايستوس Hephaestus)

(2) Kathleen, Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford 1971, p. 28 .

(٢) جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، ج٢ ، ص ١١٠ .

(٤) كثير من المفكرين المعاصرين يعزّون هذه المنزلة إلى أفلاطون ، ومنهم على سبيل المثال ؛ هويتهد ، في كتابه المسائل الفكر ، (مغامرات الأفكار) .

(٥) انظر سفر الخروج في الكتاب المقدس (٢٩ / ٢٨) ، وكذلك ؛ جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، ج٢ ، ص ٢٠١ ، حيث يورد النص ويطلق عليه .

عنان في أوج ازدهارها محكمة خاصة بمحاكمة الحيوانات ، وحتى الأشياء المادية التي تسبب في قتل الكائن الحي^(١) . وفي كل عام كان يحاكم الفأس أو السكين اللذان استخدما في ذبح الثيران في أعياد زيوس التي كانت تقام في الأكروبول Acropolis : وكانت توجه تهمة القتل لتلك الآلات حتى يثبت جرمها فتُعدَّم وتطرح في البحر . وقد كان في جزيرة ناكوس قانون يقضى بمن يحاكم الشيء المادي الذي هوى على شخص ما وتسبب في قتله ؛ فإذا ثبتت التهمة يطرح في البحر ، وهكذا حكم على تمثال بيروني سقط على أحد العائشين لنذي كان يضرب ذلك التمثال ، فقتله ؛ فحكمت المحكمة بطرح التمثال في البحر . وقد نفذ أيضا حكم شبيه على بعض تماثيل الأوبل ، حينما كان أحد الأطفال يلعب بين هذه التماثيل ورفع رأسه فجأة فارتطمت بأسفل التمثال ، فتحطمت ، وتدفى على إثر ذلك^(٢) . هذه التقاليد ذكرنا بما فعله الملك الفارسي إكزركسيس (Xerxes) (٥١٩-٤٦٥ ق.م) حين أمر بجلد البحر مئة جلدة ؛ لأنه تسبب بأمواله الهائلة في إعاقة سفنه وهي متجهة لغزو بلاد اليونان .

هذه الخرافات آلتى سادت بين اليهود ، ثم اليونان ، لها أصول مصرية ، وقد جلت طريقها إلى الفيلسوف الكبير أفلطون الذي كتب في معاصره الشهيرة القوانين The Laws بقول إنه إذا قتل حيوان يحمل الأثقال - أو أي حيوان آخر - رجلا ، باستثناء ما يحدث في الألعاب الشعبية ، حيث تمارس رياضة المناقصة بين الإنسان والحيوانات ، فإن أقرباء الشخص المقتول يعدمون الحيوان بسبب جرمه وتطرح جثته خارج حدود المدينة^(٣) ، ويضيف الفيلسوف الكبير قائلا : إذا تسبب شيء عادي ، باستثناء انصواعق وغير ذلك من الكوارث التي يبئس بها الآلهة البشر ، في قتل إنسان نتيجة سقوطه عليه ، أو سقوطه ذلك الإنسان عليه وموته على إثر ذلك ، فإن أقرب قريب للشخص المتوفى يقنع نفسه ولأمله من هذا الشيء ، ويتصّب أقرب جيرانه قاضيا ليحكم في الموضوع . فإذا ثبتت التهمة على هذا الشيء ، فإنه يطرح خارج الحدود كما يفعل مع الحيوان القتال^(٤) .

واسوف يطول بنا الحديث إذا عا مضينا في تقصى الأمثلة والشواهد ضمن هذا السياق ؛ فعمل ما أوردناه يكون قد أوفى الموضوع حقه .

(١) جيس فرينر ، الفولكلور في العهد القديم ، ج٢ ، ص ٢٠٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٦-٢٠٨ .

(٣) Plato, The Laws, Trans. by T. J. Saunders, Penguin Books, 1970, pp. 391-2.

(٤) Ibid. P.392 .

٤- مصر - اليونان مباشرة :

منذ أن بدأت الحضارة الموكينية في الاعتماد على نفسها ، واستطاعت أن تقف على قدميها قوة بحرية تجارية وصنكرية في الحوض الشرقي للبحر المتوسط ، أصبحت الفرصة متاحة أمامها لكي تتصل مباشرة بالمصريين ، سواء أكان ذلك للاتصال بهدف التجارة أو كان بهدف عمليات الغزو والنهب ، التي كان يمارسها الموكينيون قبل أن يتهذبوا بروح الحضارة ، وقد كان النشاط العسكري هو الأغلبي في علاقتهم بمصر ، نظرا لروح القرصنة التي كانت تحكمهم في عصورهم الأولى ، ومن الثابت تاريخيا أن شواطئ مصر الشمالية قد تعرضت لأكثر من غزوة شاركت فيها بلاد اليونان منذ القرون الأخيرة للآلاف الثاني قبل الميلاد ، وكلها كانت غزوات فاشلة ، ولعل أهمها تلك الغزوة المكثفة التي صدها رمسيس الثالث Ramses III (١١٩٢-١١٦٠ ق.م) وبحرها على أعقابها ، على نحو ما تبين سجلاته ونقوشه الأثرية^(١) . وحتى بعد أن أوشك نجم موكيناي Mycenaic على الأفول ، وبدأت تظهر مدن أخرى تبزها شيئا فشيئا سلطانها وصيقتها ، فإن هذه المدن كانت أحيانا تمت بصلة نسب قوية إلى مصر ، فمدينة أثينا Athens مثلا أسسها - طبقا لإحدى الروايات - مصري يدعى سيكروپس Cecrops^(٢) ، وقد قيل أيضا أن مدينة طيبة Thebes أسسها مصري اسمه كادموس Cadmus على الرغم من وجود رأي آخر يقول بأن كادموس هذا كان فيثيقيا وليس مصريا كما سبق أن أشرنا^(٣) . وهناك أسماء مصرية كثيرة يعزى إليها نور هام في نقل الحضارة المصرية إلى اليونان مباشرة ، ولعل أبرز هذه الأسماء داناوس Danaus الذي كانت قصته موضع إلهام لشعراء التراجيديات اليونانيين في العصور الذهبية^(٤) على فرار ما كانت

(١) عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص ٢٢٦-٧ .

(٢) راجع : حمد محمد صبحي ، الحضارة الإغريقية ، ص ١٥-١٧ ، وانظر أيضا :

Dictionary of Greek Civilization, art. Athens Cecrops.

حيث تجد رواية أسنورية الطابع عن شخصية «سيكروپس» ، غير أن ما ينبغي أن نتذكره هنا ، هو أن مصر كانت أحد الواطن المحتملة لشاعر اليونان الأكبر هوميروس : كما أن اليونانيين كما نخبرنا «بيري» كانوا يردون أنسابهم إلى أصول مصرية ، انظر كتابه : نحو الحضارة ص ١٨٠-١٨٢ .

(٣) أحمد محمد صبحي ، الحضارة الإغريقية ، ص ١٦ . ولانظر :

Dictionary of Greek Civilization, Art. Cadmus.

(٤) علي نور ، ملزج مصرية في المسرح الإغريقي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ١١ وما بعدها . وإلى داناوس هذا يعزى الدانائوز من اليونانيين ، وهناك من يجعل الملك داناوس جدا لأجاستون البطل البيرقاني الشهير ، وهناك حملة ميلاس إلى طروادة ، والأسم يعتمد عند بعض الباحثين إمكانية رده إلى أصول هيردوتية ، ويعزز هذه إمكانية أن داناوس نفسه قد ولد في مصر .

شخصية أخناتون موضعاً لإلهام مماثل ، أو ربما لإلهام أكبر ، كما أثبت إيمانويل فليكوفسكى^(١) في كتابه الشهير الطريف (أوديب وأخناتون) ، الذي أثبت فيه أن أوديب ليس سوى أخناتون ، بملدلة أثرية وتشريحية وتاريخية عميقة .^(٢)

وحين أتت للحضارة اليونانية أن تظهر أول عمل أدبي متكامل ، ألا وهو الإلياذة Iliad ، ثم الأوديسة Odyssey ، فإن هاتين المصنعتين الكبيرتين حفلتاً بالشواهد الدالة على عمق النفوذ والأثر المصري في الحضارة اليونانية ؛ بل كره ، سواء أكان ذلك من خلال الإشارات التي وردت بين السطور ، لتتضح بمعرفة هوميروس Homer ؛ الأكيدة بالحضارة المصرية ، أو من خلال العبارات التي أورد فيها هوميروس اسم مصر صريحاً^(٣) ، أو من خلال التواضع التي بدأ فيها هوميروس وكأنه يستعير نماذج أنبية وأسطورية مصرية أو يحاكيها^(٤) . وإذا ما تركنا هوميروس إلى هزيبود (Hesiod) ، فإن التأثير المصري لن يكون أغل وضوحاً^(٥) ، خاصة في أنساب الآلهة Theogony ؛ والأعمال والأيام Days and Works .

(١) إيمانويل فليكوفسكى ، أوديب وأخناتون ، ص ٤٩ وما بعدها ، ٦٢ وما بعدها ، ١٢٠ وما بعدها ، ١٢٧ وما بعدها .

(٢) See : Homer, The Odyssey, op. cit. Book. VI X .

وقد أشرنا من قبل إلى أنه من المحتمل أن تكون مصر هي موطن هوميروس .

(٣) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ، كتاب الشعب العدد ٦٦ ، مطابع أنسب ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٦٩-٨٢ ، حيث يمدد المؤلف فمسلاً بجداً عن اقتباسات هوميروس من الأساطير والآداب المصرية . معتمداً على تحليل نصومر بعض القصص المصرية ، وبعض نصوص الإلياذة والأوديسة التي بدت فيها الاستعارة والخسة تعالماً .

(٤) فكرة أنساب الآلهة وخلق الإنسان من الأفكار المصرية الصميمة التي ابتدعها كهنة أوغو أو هيرابوليس كما نسميها اليونانيون ، وقد التقط هزيبود هذه الفكرة المصرية في عمله الكبير "أنساب الآلهة Theogony" الذي يتحدث عن نشأة الآلهة وكيف خلقت الإنسان والكائنات : انظر -

Hesiod and Theoguis, Penguin Books, 1981, Pp. 213-57.

والجدير بالذكر أن هناك ترجمة عربية لهذا النص قام بها أمين سلامة ، انظر : أمين سلامة ، هيسوبود

الشاعر اليوناني ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٣٦-٦٤ .

ومكنا، فإن الفكر المصري لم ينقطع عن ممارسة تأثيره على اليونان منذ فجر حضارتها. نزولا إلى زمن هوميروس وهزئود في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد - فإذا ما هبطنا أكثر في سلم الزمن حتى وصلنا إلى فترة ما قبل ظهور الفلسفة - كما يسميها المتخصصون - وبالتحديد عصر الحكماء السبعة - ومن بعدهم شعراء التراجيديا الكبار أيسخيلوس Aeschylus وسفوكليس Sophocles ووريديس Euripides ومن عاصرهم من الفلاسفة الأوائل السابقين على سقراط - مثل طاليس Thales وفيثاغورث Pythagoras وديمقريطس Democritus وغيرهم - فإن الدلائل على استمرارية الاتصال والتأثير المصري ستعند وتزداد جلاء .

إن بعض هؤلاء الحكماء السبعة قد زار مصر كما تثبت روايات تاريخية عديدة - بل وكما يثبت أفلاطون بنفسه - في حديثه عن أشهر هؤلاء الحكماء وهو "صلون" Solon - على نحو ما يرد في محاوره (طيماروس^(١) Timaeus) - فقد رحل "صلون" إلى مصر قبل "أفلاطون" بقرنين من الزمان، ووجد إلى مدينة (سايس Saïs) في الدلتا - وهي موطن إحدى الأسر الفرعونية المتأخرة ومهد عبادة قديمة لربة الصيد: (نيت Neith) التي عرفتها (أثينا)، ويقول "صلون" بتيجيل كبير في مصر - وأدار مع الكهنة المصريين حواراً حول أحداث العصور القديمة - وأثبتت المناقشة عجزه عن تتبع ماضي البشرية إلى أبعد من الطوفان الكبير Big Deluge - الذي كان يعتقد الإغريق أن الإنسان الأول عاش بعده - وأمام هذا العجز تلقى "صلون" توبيخ أحد الكهنة المصريين المسنين^(٢) على هذا الجهل - بعبارة يقول فيها ذلك الكاهن المضحك الذي عركته السفون وهسقلته التجارب : "صلون .. أنتم يا أيها الهيلينيون لستم سوى مجرد أطفال - وما من حكيم بينكم"^(٣) - ولعل في إيراد أفلاطون لوقائع هذه

(١) أفلاطون - طيماروس - ترجمة الأب لؤي جرجمي بريارة - وتقسيم ألجير ديكو (A. Rivaud) - وزارة الثقافة والسياحة والإشهاد القومي - دمشق ١٩٦٨ - ص ١٨٩ وما بعدها - وهناك دراسة شبيهة في تفسير هذا النص وشرحه : قام بها فليموت فون درشتاين بعنوان : (Plato in Egypt) انظر : مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة المجلد ١٥ - ج ١ - مايو ١٩٥٣ .

(2) Helmut von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit., p. 120 .

وانظر أيضا : أفلاطون - طيماروس - ص ١٩١-٢ .

(3) Helmut von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit., p. 120 .

وقارن أيضا : أفلاطون - طيماروس - ص ١٩١ - حيث يستبدل المترجم كلمة (شيخ) بكلمة حكيم - والعق أن المترجم أفسد النص في مواضع أخرى كثيرة .

النافذة. ما يشهد بصحتها أولاً ، ويتصديق أفلاطون لها ثانياً ، ولم ينس الكاهن المصري أن يغير ضيفه المنزه صولون ، أنه كان هناك عديد من الفيضانات قبل الفيضان الأخير الذي لم يعرف الإفريق غيره ، وأن النيل تنفذ مصر ومخلفها الذي لا يعرف انفضل قط ، يصون الفلاحين من الفرق في أثناء الفيضان ، فلا يصبهون مرغمين على الهرب إلى الجبال العالية التي يضم فضاؤها بقايا القبائل الأخرى التي فقدت ميراثها الثقافي ، فوجب عليها أن تصنع حضارة جديدة ،^(١) أي أن تبدأ من الصفر .

ومهما تشكك بعض المؤرخين المفرضين في سفر صولون إلى مصر ، فإن ما تريد أن تؤكد هنا طيقا لا توصل إليه العلامة هيلموت شون در شتاين H. V. Der Steinen في بحثه الفريد عن أفلاطون في مصر ، هو أن مجرد ذكر أفلاطون لواقعة زهاب صولون إلى مصر ، ينفي كل شك حول هذه الرحلة ؛ لأن أفلاطون لم يكن مطلقاً ليضطر بإرسال سلفه صولون إلى مصر ، ما لم يكن قد وجد في الشقاليد المحيطة به بعض الومضات المعائلة للحكمة المصرية الصحيحة^(٢).

هذا مثال من الحكماء السبعة^(٣) فإذا ما تركناهم ووصلنا إلى الجيل التالي ، أو بمعنى أصح إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ؛ توفرت الأدلة ، وازدادت عند الأمثلة ؛ فقد ذهب إلى مصر من هؤلاء الفلاسفة مجموعة شهيرة منها : طاليس^(٤) وفيثاغورث^(٥) وديمقريطس^(٦) ، وربما غيرهم من الفلاسفة المعاصرين والتالين ؛ حتى اشتملت القائمة على أفلاطون نفسه ، وكان الرحلة إلى مصر والصح إلى معابدها ونور العلم فيها والحديث إلى كهنتها ومثقفيها ، كان بمثابة حلقس التعميد لأي مفكر أو فيلسوف يوناني يريد أن يبرز نجمه في عالم الفلسفة ، ويبرز أقرانه فيها ، ويبني مذهبه على أساس من الحكمة حنين .

(1) Helmut Von Der Steinen, Plato In Egypt, op. cit., pp. 120-1 .

(2) Ibid, p. 123 .

(3) See : K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 18 .

وحسب ما تقول كالتين لريمان . فإن أحداً لم يتفق على قائمة تامة بهؤلاء الحكماء السبعة ، ولتفق عليهم أربعة حكماء فقط هم : طاليس وبياس Bias وبيثاغورث Pittacus وصولون .

(٤) أحمد فؤاد الأهواني ، نجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط١ ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٦) على ساسي النشار وزميلاه ، ديمقريطس ، فيلسوف النرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ٦ .

وقد يتشكك هذا المؤرخ لئذ في كل هذه الرحلات ، أو في بعضها ، ولكن مثل هذا التشكك لا يقوم على سند علمي حقيقي ، فرحلة طاليس^(١) مثلاً تتمتع بثبوت يبلغ حد التأكيد ، أو إن شئنا ؛ فبتأكيد يبلغ حد الثبوت . ورحلة فيثاغورس قد يشوبها الغموض الذي يلف بالضباب كل شيء في حياة هذا المفكر وأفكاره ، هو وتابعيه ، غير أن هذا الضباب لا يمكن أبداً أن يلف البصمات الثقيلة للروح المصرية التي تجلت كأنصع ما يكون التجلي ، في أفكار المدرسة الفيثاغورية^(٢) . أما عن ديمقريطس ، هذا الرحالة الذي جاب أكثر من بلد في أراضي الشرق الواسعة ؛ بدءاً من إيران ، إلى الهند حيث تصاور مع الفلاسفة العراة^(٣) ، فلم يكن من العسير عليه أن يجد طريقه إلى أقرب ؛ حضارة وأممها في ذلك الوقت ، ألا وهي الحضارة المصرية . ويظهر أثر مصر عليه في بعض كتاباته وأعماله الرياضية ، كما يظهر أثر الروح الشرقي عامة في شخصيته ، ونزوعه إلى الخلوات التأملية والعيش بين القبور ، على نحو ما كان يفعل حكماء الشرق^(٤) .

أما عن أفلاطون ، فإن في الحجج التي أوردها درشتاين في بحثه المذكور ما يكفي لحضن الحجج الواهية التي استند إليها الشاكرون في رحلة أفلاطون إلى مصر . فقد أحصى الباحث عشرون إشارة إلى مصر والحضارة المصرية في أعمال أفلاطون^(٥) ، وأثبت كيف أنه ذهب إلى مصر في الأربعين من عمره^(٦) ، على الرغم من أنه لم يكتب عنها إلا في محاوراته المتأخرة^(٧) ؛ وأبان كيف أن أفلاطون هاجم الشعراء الإغريق لأنهم زعموا الإنجاز السرمدي للإلهة المصرية إيزيس Isis^(٨) .

(١) نسب إليه كثير من اليونانيين أنه أسّس علم المسيرين بالهندسة إلى بلادهم . كما أنه ثبت تاريخياً لياحه بتقديم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا ، وهذا هو ما لم يكن ليرتبط إلا إذا كان قد ذهب إلى مصر .

(2) See : K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, op. cit., p. 20

حيث تذكر المؤلف أن فيثاغورس لم يترك أية كتابات ، ولا أتباعه الأوائل (سيركوبس Cercops) و(بثرون Petron) و(هيباسوس Hippasos) و(كاليثون Callippon) و(ديموسيدس Demosides) : غير أننا يمكن أن نستشف من كتابات الآخرين عنهم ، أهم أفكارهم ومبادئهم الدينية والفلسفية التي تعكس الروح الشرقية عامة والمصرية خاصة . انظر : أحمد فؤاد الأهواني ، *مجموع الفلسفة اليونانية قبل سقراط* ، ص ٧٤ - ٨١ .

(٣) على مناسي النشار وزميله . ديمقريطس ، ص ٦ .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها . وقارن : أحمد فؤاد الأهواني ، *مجموع الفلسفة* ، ص ٧١٨ .

(5) H. Von Der Steine, *Plato, in Egypt*, op. cit., p. III .

(6) *Ibid*, p. 124 .

(7) *Loc Cit*.

(8) *Ibid*, p. 115

ويبدل الباحث فوق هذا جهداً عميقاً في استخلاص الأثر الفكري الذي تركته هذه الرحلة على أفلاطون ، فيصل إلى نتائج على درجة عالية من الأهمية والتخلوة في موضوع بحثنا هذا؛ فهو يرى مثلاً أن أفلاطون لم يجد الحقيقة في بلاد الإغريق ، بل وجدها في مصر^(١) ؛ ذلك لأن مصدر كشف أفلاطون أسرار خلودها في الزمن^(٢) ، فاستلهم أفلاطون منها ما استطاع أن يستوعبه خياله الخصب ؛ بل إن مدينته المثالية التي أرسى دعائمها في مجاورته الجمهورية؛ كانت من وحي رحلته إلى مصر ، على الرغم من أن مصر كانت بعيدة عن هذه المدينة المثالية^(٣).

يصل الباحث في النهاية إلى أن سقراط ومصر كانتا هما التجسيد الحي لأفكار أفلاطون . فهو من ناحية وجد الفكرة الجافزة الأساسية The Main Cause مجسدة في شخص سقراط ، ومن ناحية ثانية وجد في العبد المصري بذائبيه ورقصاته ، وبكهناته الحكماء ، وعلامته المقدسة ، تجسيدا فخر للفكرة نفسها^(٤) . إن فجر التاريخ الإنساني كله ، وكذلك وجد أفلاطون في مصر مفتاح تاريخ الكون ، أي مفتاح التاريخ بوصفه تمثيلاً لعقلية إنسانية كونية^(٥) . إن فجر التاريخ الإنساني كله ينبع من التقاليد المصرية المقدسة كما رواها الكاهن المصري لسولون ، ثم رواها سولون إلى كريتياس Critias ، حتى وصلت إلى كريتياس آخر لاحق ، رواها لسقراط ، ومن سقراط انتقلت إلى أفلاطون ومعاصريه^(٦).

إن أفلاطون كما يرى بر شتاين كان أول من قدر الفضل الكبير لمصر ولكهان مصر ، ومن قد عبر عن مديونيته الكبيرة لهؤلاء الكهان ، وعاد من مصر وقد اكتسب مقدرة كبيرة على التعبير الفلسفي في قالب الرموز والأساطير ، وربما كان هذا جانباً آخر لما تركته على عقلية أرض الرموز والأساطير ، من بصمات لايمحوها الزمن .

(1) Ibid, p. 110 .

(2) Ibid, p. 123 .

(3) Ibid, p. 114 .

(4) Ibid, p. 122 .

(5) Ibid, p. 124 .

(6) Ibid, pp. 119-120 .

الفصل الرابع

حول شكل الفلسفة ومضمونها

حاولنا في الفصول الثلاثة السابقة أن نفصل الأسس النظرية التي استند إليها هذا البحث، فدار الفصل الأول حول نظرية المعجزة اليونانية ، وانتهى إلى بيان تهاافتها وعدم صلاحيتها لتفسير نشأة الفلسفة . ومن ههنا هذه النظرية ، انتقل الفصل الثاني إلى محاولة بناء بديلة تعتمد في أساسها على النظرية الانتشارية عامة ، والانتشارية المصرية خاصة . ولأن الهدم يكون دائما أيسر من البناء ، فربما يثرثب على ذلك - كما يرى الشاعر والناقد المعاصر ت. س. إليوت T. S. Eliot - أن يكون إدراك الأفكار الهامة أيسر من إدراك البائنية^(١) ، وهذا هو ما يمكن أن يجعل قبول ما جاء في الفصل الثاني أصعب مما جاء في الأول ، وقد كان هذا الاحتمال هو الذي دفعنا إلى شفع الفصل الثاني بفصل توضيحي ثالث ، يكون من شأنه أن يكمل عملية البناء ، ويسد بعض ما عساه يوجد من ثغرات .

وما نريد أن نختتم به الباب الأول في هذا الفصل الجديد ، هو التأكيد على أن النشاط الفلسفي الخالص ، شأنه شأن أي نشاط فكري آخر ، يلتقي في مضمونه مع كثير من مضامين الأشكال التعبيرية الأخرى في مجال الفكر ، مثل الأدب والدين والحكم والأمثال .. وعلم جراه - وهذا هو ما جعل بعض الفلاسفة المعاصرين يقولون بأن الفلسفة ماثلة دائما وفي كل مكان ، في صورة شعبية كالأقوال المأثورة ، وفي صيغ الحكمة الجارية ، وفي الآراء القواترة ، وفي التصورات السياسية ، ومنذ بداية التاريخ في الأساطير ، إن الإنسان لا يمكنه أن يفلت من الفلسفة^(٢)؛ فالفلسفة كما يدل على هذا مصدرها الاشتقاقى ، تعود إلى حب الحكمة . والحكمة - كما يقول الكونت دي جلارزا^(٣) - وأحدة في تاريخها كله ، فهي عبارة عن وظيفة، وغاية ، وطبيعة مخصوصة ؛ مهما تغيرت طرائق التعبير ، أو تغير الأشخاص المعبرون عنها.^(٤)

(١) T. S. Eliot, For Lancelot Andrewes (Essays on Style and Order), Faber and Faber, London, 1970, p. 99.

(٢) كارل ياسبيرز ، مدخل إلى الفلسفة ، ص ٤٧ .

(٣) الكونت دي جلارزا ، معاضرات في الفلسفة العامة بتاريخها (مخطوطا)، ص ٢ .

ورب قائل يقول : إن الفلسفة وإن اتفقت في بعض مضامينها مع أشكال التعبير الأدبية ولدينية الأخرى ، يبقى أنها تنفرد عنها جميعا بشكلها ، فالفكرة التي بصوغها المثل الشعبي ، أو حتى الأديب ، صياغة محينة قد تكون مباشرة أو مجازية ، نصوغها الفلسفة على نحو مختلف ، يكون التجريد والتعليل والسلسل المنطقي ، من أهم خصائصها .

على أن الرد على مثل هذا الاعتراض يقتضي أن نلف وقفه سريعة ، نبين فيها أن المضمون في أي نشاط فكري لا ينفصل عن شكله ، اللهم إلا لأغراض التحليل والتشريح العمليين ، أو التطبيقيين ، والحق أن هناك معاني شتى يمكن أن تتداعى إلى الذهن حول مصطلح الشكل ، فإذا ما أخذنا المحتوى أو المضمون Content باعتباره مقابلا ، للشكل حينئذ يعني القالب (Shape) ، فما إذا أخذنا العنصر Element فإن مصطلح الشكل يعني هنا ترتيب الأجزاء Order of Parts ، أي اتساقها في نظام واحد^(١) . وفي سائر هذه المعاني لا يكون يوسعنا أن نفصل الشكل عن المضمون ، ولا المادة عن القالب ، ولا العناصر عن نظامها العام ، ولا فهل نستطيع أن نرفض محاورات أفلاطون كافة باعتبارها نصوصا فلسفية ، لأنها صيغت في قالب الحوار المسرحي ، وحظت بالتعبير الأدبية والروح الشعرية في معظم الأحيان ؟ أم قرأنا نستطيع أن نستبعد أيضا المحاورات التي منظرها "نيقولا س مالبرانش N. Malebranche" (١٦٢٨-١٧١٥م) حول الميتافيزيقا والدين^(٢) ؟ والمحاورات المماثلة التي صاغها "جورج بيركلي G. Berkeley" (١٦٨٥-١٧٥٣م) باسم المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس^(٣) ؟ وكذلك المحاورات التي ألفها "بيفيد هيوم" (4) D. Hume . ثم بعد ذلك "رينان"^(٥) . فضلا عن المسرحيات والروايات الأدبية العديدة ، التي عجز من خلالها الفلاسفة

(1) Dictionary of the History of Ideas (Studies of Selected Pivotal Ideas), Philip P. Wiener (Editor in Chief), art. (Form In The History of Aesthetics).

(2) See : N. Malebranch, Dialogues on Metaphysics and on Religion, Trans. by Morris Ginsberg, George, Allen & Unwin LTD, London 1923 .

(٣) وقد ترجعها إلى العربية بعيني هديدي ، ونشرتها دار الثقافة لطباعة والنشر تحت هذا العنوان ، للمرة ١٩٧٦م .

(٤) نقلت أيضا إلى العربية ، انظر : هيوم ، محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة محمد فتحي الشطيبي ، مكتبة القاهرة الحديثة ط١ ، القاهرة ١٩٥٦ .

(٥) ولها أيضا ترجمة عربية ، انظر : محاورات رينان الفلسفية ، ترجمة علي أهم ، دار العصور للنشر والنشر ، القاهرة ١٩٢٩ .

الوجوديون المعاصرون عن مذهبهم خير تعبير^٩ حتى لقد أصبحت واحدة من هذه الأعمال الأدبية ذات دلالة فلسفية كبرى لاغنى عنها للباحث في الفلسفة الوجودية ، ومن الأمثلة على ذلك مسرحية الذباب Les Moueches^(١) التي كتبها "جان بول سارتر" ، بل إن أحد الوجوديين المعاصرين ألا وهو "جبرييل مارسيل O. Marcel ١٨٨٩-١٩٧٣م) ألف مقطوعة موسيقية ونشرها مدونة في أحد كتبه^(٢) لكي تعبر عما تدّ عن طاقة اللغة الفلسفية .

إن هذا التراث الفلسفي العريض الذي يستعين بالأشكال والتصباغات الأدبية والفنية ، منذ سقراط وأفلاطون إلى سارتر ومارسيل وكامو A. Camus (١٩١٣م - ١٩٦٠م) ، لخير دليل على أن شكل الفلسفة لا يتفصل عن مضمونها ، وعلى أن الفلسفة لا يمكن أن يسجن مضمونها داخل إطار أو شكل تعبيرى محدد ، فإذا ما حاولنا في الفصول التالية أن نستنبط الفلسفة المصرية القديمة من خلال بعض النصوص الدينية والتقصائد الشعرية ، أو الحكم والتصانح الخلقية ، فلن نكون بذلك قد أتينا أمراً إبداعياً ، وسوف لا يختلف أمرنا كثيراً عن أمر من يستخلص الفلسفة الوجودية من مسرحيات أعلامها ، أو من يستخلص فلسفة "فيتشه" من شعره ، وسنكون محاولتنا هذه متسقة مع ما يقرره الفلاسفة المهتمون بنشأة الفلسفة ، من أن الشعر ، خاصة عند "هوميروس" و"هزiod" ، كان هو البنيوع الأول الذي امتاحت الفلسفة منه^(٣).

إن فالفلسفة في شكلها ومضمونها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجيرانها أو بأشقيائها من الفروع الأخرى ، كالأدب والفن والدين والعلم ، ويصدق هذا أكثر ما يصدق على تاريخ الفلسفة القديمة ، إذ أن العلوم الخاصة قد بدأت منذ وقت طويل تنفصل - الواحد بعد الآخر - مستقلة عن أمها الفلسفة ، ولاتزال عملية الانفصال قائمة حتى اليوم^(٤) ، غير أن ذلك لا ينفي وجود منطقة أساسية مشتركة بين الفلسفة والعلم ، مما جعل أحد المفكرين المعاصرين المهتمين

(١) نقلها إلى العربية محمد العصام ، سلسلة (مسرحيات عالمية) ، العدد (٤)

(٢) جوزيف بوشينسكي ، مدخل إلى الفكر الفلسفي ، ترجمة محمود حمدي زمرق ، مكتبة الأنجلو المصرية (١) ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٧ . وقد نظرت المفكرة السويسرية المعاصرة "جين هيرش" إلى الفلسفة على أنها فكر واقع على الحدود بين العلم والموسيقى .

(٣) جورج سنفيانا ، موالد الفكر وبحوث فلسفية أخرى ، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٢٢ وينهب "كورتفورد" أيضاً إلى هذا الرأي انظر : أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص (٥٨) .

(4) A. Polikarov, Science and Philosophy, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, 1973.

أساسا بالعلم وفلسفته ، يقرر أن المعرفة الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية ، إذ أنه ليس هناك من ينبوع للحكمة تعترف منه الفلاسفة ولا يخترف منه العلم ، كما أن النتائج التي تهتدي إليها الفلاسفة لا تختلف جوهريا عن تلك التي يقررها العلم^(١) وإذا كان هذا هو شأن الصلة بين الفلسفة والعلم ؛ فإن الأمر لا يختلف عن الصلة الوثيقة التي تربط الفلسفة بالدين والأسطورة.

إن أغلب المفكرين المعاصرين يقررون بالأساس المشترك للفلسفة والدين ، وحتى من ينحو منحى علميا تطهريا ؛ فيرفض مزج الفلسفة بالدين كما ذهب إلى ذلك مثلاً شارلز ساندرز بيرس^(٢) Ch. S. Peirce (١٨٣٩-١٩١٤م) ، فإنه لا يملك إلا أن يقرر في النهاية بأن أية قضية فكرية ، أو مسألة عقلية تتعلق بنظام الطبيعة ، لا بد لها من أن تلمس الدين بشكل بسيط أو كبير^(٣). ويلاحظ إرنست كاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤م-١٩٤٥م) أن الدين ليس بالضرورة ضد الفكر الفلسفي^(٤) ، ومن هنا كانت المحاولات الرامية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، سواء كانت هذه المحاولات في الغرب الإسلامي على يد ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) أو في الشرق عند ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م) والغارابي (٨٨٠-٩٥٠م) وغيرهم^(٥)، أو كان ذلك في الغرب المسيحي على يد القديس أوغسطين Saint Au- gustine^(٦) (٣٥٤-٤٣٠م) أو توما الأكويني^(٧) Th. Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤م)

(1) Bertrand Russell, The Problems of Philosophy, Oxford University Press, 9th Im-
press. 1980 p. 87

(2) James K. Feibleman, AN Introduction to Peirce's Philosophy, George Allen & Un-
win LTD, London 1960, p. 416 .

(3) Loc. Cit.

(٤) إرنست كاسيرر ، متخذ إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، أو (مقال في الإنسان) ترجمة إجمان
عباس ، مراجعة محمد يوسف نجم ، دار الأندلس بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦١ ، ص ١٤٠ .

(٥) صالح محمد يوسف موسى هذه القضية ، انظر كتابه - بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد والفلسفة
العصر الحديث ، دار المعارف ، سلسلة (مكتبة الدراسات الفلسفية) ، القاهرة ١٩٦٤ .

(6) Erich Przywara, An Augustine Synthesis, Sheed & Ward, London 1945, Pp. 41-73.

(7) F. C. Copleston, Aquinas, Penguin Books, 1955. Pp. 229-31.

أو غيرهما . وإذا ما كنا سنرفض الاعتراف باحتواء الدين على كثير من التاملات والأفكار الفلسفية ؛ فسيكون علينا أن نخصي بكل محاولات التوفيق هذه . ونلقى بترات العصور الوسطى الفكرى فى الشرق أو فى الغرب ؛ خارج نطاق الفلسفة . أما إذا كنا سنبقى على هذا التراث ، معترخين بالصلة الحميمة بين الدين والفلسفة - وهذا هو ما يؤيده أغلب الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة - فسوف لانكون هناك غضاضة فى لجوء الباحثين إلى الدين المصرى القديم ، أو أى دين آخر كائنا ما كان ، ليستخلصوا منه الإطار الفلسفى العام الذى يقوم عليه . نعم . قد يقال إن الدين يقوم على الإيمان بعقيدة Dogma معينة ، ولكن ألا تقوم بعض الفروع المعرفية الأخرى على الإيمان أيضا ببعض المناهج أو المبادئ، للمعينة^(١) ، مهما كانت هذه المبادئ؟ وحتى إذا كانت الإجابة بالنسب ، فإن أحدا لا يستطيع أن ينفى أن معرفة الدين ودراسته ، تنبصان للإنسان أن يفهم العالم والكون ، وأن دراسة تاريخ الأديان تتيح للإنسان أن يفهم نفسه^(٢) . ولئن قيل مرة ثانية إن الدين يقوم على المعجزات ، بينما الفلسفة وانعم بخلوان منها ، فلن نجد مانرد به على هذا الاعتراض خيرا مما ذكره توماس هكسلى T.H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥) ، من أن معجزات الدين تبدو مثل لعب الأطفال بالقياس إلى معجزات الطبيعة^(٣) ، فعلى الرغم من أن هذه العبارة قيلت من موقف الهجوم على الدين ، إلا أنها أصبحت خير شاهد على الاعتراف بجدوا المعجزات أساسا^(٤) عند كثير من المهتمين ورجال الدين .

إن استفراء تاريخ الفكر الإنسانى ، يظهرنا على أن الدين والفلسفة كثيرا ما يتبادلان موقعيهما ، ففي مصر القديمة مثلا ، بهكتنا القول بأن الفلسفة كانت تابعة للدين بوجه ما من الوجوه ، حتى لما جاء العصر النهي للحضارة اليونانية ، تراجع الدين إلى المرتبة الثانية وأخذ مكانه للفلسفة ، دون أن يتوارى نهائيا ، ولم يلبث الأمر هكذا ، حتى انقلب الحال إلى ما كان

(١) Ivor LL. Tuckett, The Evidence for The Supernatural, (A Critical Study made with "Uncommon Sense"), Watts & Co. London 1932, p. 3.

(٢) همام توتون جب وعادل العوى ، الأديان وبحث الفكر الإسلامى ، سلسلة (زنى علماء) ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت - باريس ١٩٧٧ ، ص ٧٢ .

(٣) Vivian Phelps, The Church and Modern Thought, Watts & Co., London 1931, p. 29

(٤) Loc. Cit.

عليه أولا ، فارتفع الدين في العصور الوسطى إلى المحل الأول ، وهبطت الفلسفة إلى المحل الثاني ، حيث أصبحت خادمة للدين^(١) . ولم تكن عملية تبادل الأولوية هذه ممكنة ، إلا داخل إطار فكري واحد يجمع بين الفلسفة والدين ، فما هو هذا الإطار؟

لقد كان "بول تيلش P. Tillich" واحداً من أكبر المفكرين اهتماماً بهذه المشكلة . وقد انتهى من بحثه لها إلى أن التجربة الالهيّة (Religious Experience) ، تحتوي على كل من التجربة الأخلاقية والجمالية للإنسان ، وتتجاوزهما^(٢) في الوقت نفسه ، لأنها تعبر عن الاهتمام القدسي (Ultimate Concern) بالإيمان . وقد ربط مفكرون آخرون بين الدين وقيمة (الحب) ، على أساس أن هذه القيمة مجالها الأساسي هو الدين^(٣) ، وهذا ما يبطل للدين جزءاً أساسياً من فلسفة القيم .

وينبغي علينا ونحن نحاول إثبات أطباع الفلسفي للدين ، أن نفرق بين مسألة الإيمان بوجود الله ، التي هي في جوهرها مسألة شهادة (Testimony) ، والبرهنة على وجوده ، التي هي مسألة فلسفية بالدرجة الأولى^(٤) . فلماذا ما وضعنا في أذهاننا هذه الاعتبارات جميعاً ، استطعنا في النهاية أن نضع أيدينا على العرى التي تربط بين الفلسفة والدين ، واكتشفنا أن الدين يتطوى فيما يتطوى عليه ، على نزعة مثالية ، هي الأصل في كل اتجاه فلفي مثالي . إن الله في نظر المتدين المثالي روح خالصة ، وطالما كان لا يوجد في نظره مذهب حقيقي إلا الروح^(٥) ، فالنتيجة النهائية تلتخص في القول بأنه لا يوجد إلا الله ، فهل يتعد هذا كثيراً عما وصل إليه الفيلسوف المثالي "بركلي"؟

(١) أحمد فؤاد الأهواني ، معاني الفلسفة ، دار إحياء الكتب العربية ط ١ ، القاهرة ١٩٤٧ م ، ص ٣٦ .

(2) Paul Tillich, *Theology of Culture*, London 1978, Pp. 30-2.

(3) Charles H. Whiteley, *An Introduction to Metaphysics*, The Harvester Press Limited, Sussex 1977, p. 149.

وانظر أيضاً : عادل النوا ، القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق - ١٩٩٠ م ، ص ٢٥٢ . حيث يشير المؤلف إلى أن الحب يمثل القيمة الالهية .

(4) Ch. H. Whiteley, *An Introduction to Metaphysics*, op. cit., p. 148.

(5) H. A. L. Fisher, *Our New Religion*, Wats, and Co., London 1933, p. 68.

إن الدين ليس مجالاً لقيمة الحب فحسب ، وإنما هو مجال (بعض) القيم الفلسفية الأخرى ، مثل قيمة القداسة Holiness ، كما يرى نفر من المفكرين على رأسهم ريدلي أوتو (1869-1927) R. Otto الذي ربط بين التجسرية الدينية وبين خبرة المقدس⁽¹⁾ The Holy ، مما جعل الدين يشترك مع الفلسفة في أكثر ميادينها فلسفية ، ألا وهو ميدان القيم ، ومن ثم فإن أية محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما ، ستنتهي لا محالة إلى العجز عن فهمهما كليهما⁽²⁾ ، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالفلسفة القديمة أو الوسيطة ، فمسألة الفصل بين الفلسفة والدين ، أو التمييز بينهما ، لم تخامر عقول الفلاسفة بشكل جدي إلا في العصور الحديثة ، ولدى بعض أعلامها فقط ، ذلك أن أية الفلسفة الحديثة تغسه "بيكارت" ، لا يصل به (الكوجيتو Cogito) إلى ما وصل إليه من يقين وجود الذات والعالم ، إلا عبر جسر الدين⁽³⁾ . وكان خلفه باروخ سبينوزا B. Spinoza (1632-1677م) ، هو أهم من أسس في العصور الحديثة ، بضرورة تعيين الحد الفاصل The Dividing Line بين الإيمان الديني Re-ligious Faith والحقيقة الفلسفية Philosophical Truth .

وفي الفلسفة المعاصرة ، لا تزال مظاهر الاشتباك والتداخل بين الدين والفلسفة ، حية في الكتابات الميتافيزيقية بصفة خاصة ، وتبين أغلب هذه الكتابات ، كيف أن الدين جانتين ، أحدهما عملي Practical ، يتمثل في كونه طريقة للحياة ، لأنه بصرف جل اهتمامه إلى أن يهدي الناس إلى سواء السبيل⁽⁴⁾ ، والآخر نظري Theoretical يتمثل في ضرورة إيجاد نسق فكري يربط بين الواقع الإلهي الأسحقى The Ultimate Divine Reality من ناحية ، وأنماط الواقع الأدنى مرتبة من ناحية أخرى⁽⁵⁾ . ويقع الجانب العملي من الدين - كما هو واضح - في قلب فلسفة الأخلاق ، بينما يقع الجانب النظري في قلب الميتافيزيقا ، وبخاصة الأمر

(1) David Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1980, Pp. 20-33 .

(2) إمام عبد الفتاح إمام ، سفر إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٠٧ .

(3) Bernard Williams, Descartes : The Project of Pure Enquiry, The Harvester Press, Sussex 1978, pp. 152-3.

(4) Ch. H. Whiteley, An Introduction to Metaphysics, op. cit., pp. 152-3.

(5) Ibid, p. 154.

أن الدين لا يمكن أن يخلو من أي بعد فلسفي ، ليس لأنه - كما يقول والتر ستيس W. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) - يدخل في صميم ماهية الإنسان ، مثلته في ذلك مثل العقل سواء بسواء^(١) ، بل لأنه في حقيقته يتطوى على فعالية نظرية من طراز عال .

وما قلناه عن الدين ، يصدق أيضا إلى حد كبير على الأساطير ، من حيث إن كليهما يتضمن محتوى معرفيا يقترب بهما من دائرة الفلسفة ، بوصفها تنظيما منهجيا لهذا المحتوى. وقد كانت الأسطورة موضع اهتمام كبير من قبل المفكرين والفلاسفة المعاصرين . غير أن هذا الاهتمام كان في الحقيقة مسبقا بجهود الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والمفكرين النخبين، فهناك شبه إجماع على أن الأسطورة تعنى بالنسبة للأنثروبولوجيا ، صياغة قصصية Nar- rative تتعلق بالآلهة وبالطبيعة وبمعنى الكون والإنسان^(٢) ، بينما تعنى في علمي السياسة والاجتماع ، الصورة الشاملة للعالم من وجهة نظر وحدات اجتماعية محددة ، ونظام القيم Value System الذي تستند إليه تلك الصورة^(٣).

ومن الأنثروبولوجيين من يعزو إلى الأسطورة طابعا عمليا فجعيا ، كما نجد لدى المدرسة الوظيفية Functionalism ومثلها مألينوفسكى B. Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢م) ، الذي يرى أن الأسطورة لم تظهر استجابة لخواص المعرفة والبحث ، بل هي تنتمي للعالم الواقعي ، وتهدف إلى تحقيق غاية عملية ، فهي تُروى لترسيخ عادات قبلية معينة ، أو لتدعيم سيطرة عشيرة ما ، أو أسرة ، أو نظام اجتماعي قائم ، فهي ، عملية في نشأتها وغايتها . غير أن هذه النظرة لا تلقى قبولا واسعا لدى علماء الإثناسيات بصفة عامة ، وإنما الأقرب إلى الصواب هو ما رآه ماكيفر R. M. Maciver (١٨٨٢-١٩٧٠م) الذي نظر إلى الأسطورة باعتبارها تقابل العلم والتكنولوجيا ، وهي بذلك تتضمن سائر الأبنية الثقافية والفكرية الأخرى ، كالدين والقيم وهيرها^(٤) ، ومن ثم تكون غير بعيدة عن الفلسفة من ناحية المضمون ، وربما كتمان هذا هو السبب الذي جعل بعض الباحثين يربط بين الأسطورة

(١) والتر ستيس ، الزمان والأزل ، (مقال في فلسفة الدين) ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأعرابي ، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧م ، ص ٤٠ .

(2) J. Gould and W.L. Kolb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, Art. "Myth".

(3) Loc. Cit.

(4) R. M. Maciver, The Web of Government, Macmillan Co., New York 1947, Pp. 3-12.

والإثنولوجيا (Actiology)، Etiology) أي علم دراسة الأسباب^(١) وجعل البعض الآخر يعرف الأسطورة بأنها تعبير عن الحقيقة، ولكن بصورة خيالية، على نحو ما تجد لدى المفكر الروسي إيفانوف V.I. Ivanov (١٨٦٦-١٩٤٩م)^(٢). والحق أن الاهتمام بدراسة الأسطورة، يعود في جزء كبير منه إلى جهود العالم الألماني ماكس مولر Max Muller (١٨٣٢-١٩٠٠) الذي أنفق جهداً كبيراً في تحليل الأساطير، إلى أن انتهى به الأمر إلى اعتبارها نتاجاً لضعف اللغة في بداياتها الأولى^(٣).

غير أن مثل هذا الرأي لم يعد سائداً اليوم بعد أن رفضه كثير من العلماء، ذلك الرفض الذي انسحب أيضاً على رأي مدرسة لتحليل النفس التي ربطت نشأة الأسطورة بالكبت، على أساس أن كبح العواطف البشرية، هو الذي يوجد القوة الغريزية لتكوين الأسطورة^(٤)؛ ومن هنا فقد أصبحت الأسطورة ضرباً من الإحلام^(٥) عند أصحاب هذه المدرسة، وقد قدم إريك فروم E. Fromm (١٩٠٠-١٩٨٠) دراسة ضافية عن الأسطورة في كتابه: اللغة المتسببة The Forgotten Language، انطلق فيها من فكرة فرويد عن العلاقة بين الأسطورة والحلم، وإن كان قد اختلف مع نظريته إليهما على أنهما تحتاج العالم اللاعقلاني^(٦)، وربما يرجع الفضل الأساسي في تفنيد سائر الأفكار والآراء التي نزلت بالأسطورة إلى مستوى لا يؤهلها للاحتواء على العناصر العقلية الخالصة، إلى الفيلسوف المعاصر إرنست كاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥)، الذي تَجان عن الجوانب العقلية في الأسطورة^(٧)، وعن عنصر

(١) فراس السواح، مقامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة)، دار الكلمة، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١.

(٢) Nicholas O. Lossky, History of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc., New York, 1951, p. 336.

وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة عربية، أنجزها فؤاد كاسل، ونشوتها دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٤م، تحت عنوان: تاريخ الفلسفة الروسية.

(٣) E. Cassirer, Language and Myth, Trans. by Susan Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946, p. 4.

(٤) باتريك ملامس، عقدة أرويب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد ومراجعة أحمد زوي، مكتبة المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٠٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٦) فراس السواح، مقامرة العقل الأولى، ص ١٤.

(٧) إرنست كاسيرر، محفل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص ١٥٤، وانظر أيضاً:

E. Cassirer, Language and Myth, op. cit., pp. 14-15.

الإبراك فيها (١) ، وناط بالفلسفة مهمة ككشف الحجب عن هذه الجوانب (٢) ، في إطار فلسفة الأشكال الرمزية التي اتخذها عنوانا على مذهبه (٣) . وقد مضى النيويون بمثل هذه التحليلات شيئا بعيدا ، وخصوصا باهتمام كبير ، وانتهى أشهرهم ، وهو كولد ليفي - شتراوس ، إلى أن المنطق الأسطوري مجازي ورمزي ، والأسطورة حين تختار مايتها ، تأخذ ما هي بحاجة إليه معا هو متاح لها ، والعنصر الواحد قد يبدو أحيانا كمادة ، وأحيانا كثافة (٤) .

وقد أسفرت هذه الدراسات في النهاية عن نتيجة أساسية ، مؤداها أن الأسطورة شكل قديم جدا ، ولكنه حيوي للغاية ، من أشكال الخيال الضائق . والفكر الأسطوري مع غرابته ، شكل من أشكال المعرفة بالعالم المحيط ، وهو شكل ينسجم بطبيعته الخيالية غير الواقعية (٥) . ومع ذلك ، فهو قادر على أن يتكيف مع النظام الخلقى والعقلي السائد (٦) . وقد لاحظ كليفتي Keightley في كتابه (اصل علم الأساطير Origin of Mythology) ، أن الأسطورة لم تنشأ إلا حينما لاحظ الإنسان قوة الذكاء Intelligence في التأثير على الأشياء والطبيعة (٧) وفي هذا ما يؤكد حقيقة المنشأ العقلي للأسطورة .

مهما يكن إذن من طبيعة الشكل القصصي في الأساطير ، ومن سطحات الخيال المغوطة في اتجاه اللاعقلانية ، فإن هذا لا يحول دون الاعتراف بمضمونها المعرفي الذي هو في النهاية حصيلة جهد عقلي ، والفلاسفة الذين يلجأون إلى الأساطير لتوضيح مذهبهم ، لو يعملون إلى خلق أساطير خاصة بهم (الفلاطون في طيماوس وكامى في أسطورة سيزيف مثلا) ، لا يفعلون

(١) إرنست كاسيرر ، منتقل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ص ١٤٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(٣) محمد سيدى الجزيري ، فلسفة الفن عند إرنست كاسيرر ، رسالة مطبوعة لنيل درجة الماجستير ، بإشراف أميرة حلمي مطر ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٧٥ .

(٤) اليراز ملتسكي ، من الأسطورة إلى الفولكلور ، ترجمة أحمد رضا ، بحث في مجلة ديوجون (عضو الفكر) ، العدد (٤٣) لسنة (١٩٦٢) ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٢٩ .

(٦) باتريك ملامى ، عقدة لويج في الأسطورة وعلم النفس ، ص ١٢٠ .

(٧) Charles Bradlaugh, Humanity's Gains From Unbelief, Watts & Co., London 1929.

Pp. 34-5.

ذلك إلا لأنهم يؤمنون بصلة تناسب القوية بين الأسطورة والفلسفة ، من حيث إن الأولى تحتوي كثيرا من العناصر العقلية الخام ، التي يمكن أن تفيد منها الثانية ، بعد أن تجردها وترتيبها في نسق أو شكل خاص بها . والحق أننا لانكاد نلتح كتابا في الميتافيزيقا - التي هي أكثر فروع الفلسفة أصالة - القديمة أو حتى الحديثة ، إلا وجدنا الأسطورة تفرض نفسها بشكل أو بآخر ، ولانستثنى من هذا أكثر الفلاسفة عقلانية في تاريخ الفكر الغربي ، مثل أرسطو^(١) وأسينوز^(٢) .

لقد كانت الأسطورة ، مثلما كان الدين والأدب ، مظهرا من مظاهر النشاط العقلي للإنسان ، وطموحا فلسفيا عبّر الإنسان من خلاله عن ثقته المحموم للمعرفة : معرفة نفسه ومعرفة الكون من حوله ، والقوى الغيبية المجهولة التي يتصورها ولا يحسها . أما الرأي الذي يذهب إلى أن الأدب لم يكن فلسفيا إلا في القرن العشرين^(٣) ، فإنه يتجاهل كتور الماضي ، ولو كنا سنصدق ، فلن نستطيع إلا بعد طرد جميع حكماء الشرق القديم وفلاسفته ، ومعم كسينوفان Xenophanes و" پارمنيدس Parmenides " و" أمپانوقليس Empedocles " ، وربما أفلاطون نفسه ، من جنة الفلسفة ..

(١) أرسطو ، مقالة اللحم من كتاب (ما بعد الطبيعة) ، ترجمها وقابلها بالترجمة العربية القديمة أبو العلا عفيفي ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد (٥) ، الجزء (١) القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٢٧ . حيث يشير أرسطو إلى أن الفكر الديني السابق كان مصوغا في قالب الأساطير .

(2) Stuart Hampshire, Spinoza, Penguin Books, 1978, pp. 202-3 .

حيث يبين سبينوزا دور الأساطير في تبسيط الأفكار العقلية والبيئية للعامة .

(٣) ديفيد و. شيبولد ، الخيال وأقوال الفلاسفة ، ترجمة فؤاد كامل ، مجلة نيوجرين (مصباح الفكر) ، العدد

(٨) ، سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٧ .

الباب الثاني

الأصول المصرية للقيم اليونانية



توطئة :

بعد أن فرغنا من بسط الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا البحث في الباب السابق بفصوله الأربعة ، سنشرع الآن ، من خلال الفصول الثلاثة التي يحتويها هذا الباب ، في عرض الجانب التطبيقي من البحث .

وينبغي أن نشير إلى أن طبيعة المادة التي يتناولها هذا الجانب التطبيقي ، قد تسببت في خلق بعض المشكلات المنهجية المتعلقة بطريقة المقارنة ، فقد بدا أن خير طريقة تناسب بحثنا ينتمى إلى ميدان الفلسفة بالمعنى الأكاديمي الضيق ، هي أن يتم استعراض الأفكار والقيم النينية عند اليونان أولاً ، ثم تتم الإشارة إلى ما عساه يوجد لها من أصول مصرية ، ويمكننا في القيم الخلقية ثم الجمالية ، بيد أن هذه الطريقة - وإن اتصفت بالإخلاص لانتصائها للفلسفي الأكاديمي - سوف تتعارض مع الأسبقية الزمنية ، وتبدو كما لو كانت تسحب هذه الأسبقية من الجانب المؤثر لكي تمنحها للجانب المتأثر ، مما يجعل المقارنة تمضي في اتجاه معكوس ، يخالف ما جرى عليه العرف من ضرورة البدء بالأصول والجنور ، لكي نستطيع أن ننتهي إلى الفرع ، وعلى هذا ، فقد استقر الأمر على أن نبدأ في كل فصل من الفصول الثلاثة القادمة ، باستعراض الأفكار المصرية ، لكي ننتهي باستقصاء مثيلاتها اليونانية .

وإنناك مشكلة أخرى ، تتعلق بغزارة المادة التي يمكن أن يعثر عليها أي باحث في هذا الموضوع ، ووجه الإشكالية هنا ، ليس في الطابع الكمي لهذه الوفرة أو الغزارة ، بقدر ما هو في الطابع الكيفي لها ، من حيث كونها مادة متشابكة ومتداخلة ، بل ومتناقضة أحياناً ، وقد تم التقلب على هذه المشكلة ، بانتقاء أهم العناصر والأمثلة التي تشير إلى الفكرة بوضوح ، بون الالتفات غالباً إلى العناصر الغامضة والمتداخلة الأخرى ، اللهم إلا إذا كانت هناك مدعاة لذلك ، وقد اقتضت الرغبة في رسم صورة فكرية واضحة عن الديانة المصرية ، أن نتوسع نسبياً في الفصل الأول ، الأمر الذي حاولنا تعديبه في الفصلين اللاحقين .

الفصل الأول القيم الدينية

بإلهي .. كلنا من كانت

ستوحى المصري

أي إيزيس وأوزيريس .. لو أئى أستطيع التخلص منكما .

جرتة

أولا : الأصول المصرية

عقيدة الاعتدال .. أو ديانة المحافظة على المستويات :

المصريون شعب متدين إلى الحد الذى يكاد يفوق به أى شعب آخر ، وهذه الحقيقة مثبتة في شتى المصادر التى تتحدث عن مصر القديمة ، وكأنها مسلمة بديهية لا تحتاج إلى برهان . وربما يعود ترويض هذه الحقيقة إلى "هيرودوت" الذى كان أول من سجل هذه الملاحظة تقريبا ، بيد أن هذه الحقيقة قائمة بالفعل حتى لو لم يكن "هيرودوت" قد لاحظها . والحق أن نزوع الأسرة المصرية ، والمجتمع فى مجمله ، إلى التدين والتطبع به ، كان له تأثير الأثر فى توضيح الفكر الأخلاقى ، فقد تجسدت فى التدين أهم القيم والمثل العاطفية والسلوكية^(١) التى كان ينتسبها المصريون . ومن هنا ، فإننا سنتوقف طويلا عند الدين المصرى ، مادامت له مثل هذه الأهمية الفلسفية القصوى وسوف نحاول فى هذه الوقفة أن نفقرب من روح الدين المصرى ماوسعنا ذلك ، ولا توجد وسيلة للاقتراب من هذا الدين سوى الاستعانة بروحه هو ، أى روح التوسط والاعتدال التى سادت الدين المصرى ، به الحياة المصرية بأكملها . ومن ثم ، فإن أغلب الآراء الفالسية أو المنطرفة فى فهم العقائد المصرية ، سوف لاتجدينا قبيلنا ، بدءا من رأى الفائل بأن الحضارة المصرية القديمة ليست إلا حضارة المقابر والعبادة^(٢)، وأن المصريين شغلوا بالدين إلى الدرجة التى أصبحوا فيها يعرضون نصف حياتهم فى العبادة .

(١) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ص ٦٨ - ٩ .

(٢) جيمس بيكى ، مصر القديمة ، ترجمة نجيب محفوظ ، القاهرة ، د . ت . ص ٥٧ .

والنصف الآخر في التعجب لاستقبال الموت^(١) ، إلى الرأي الآخر المضاد ، الذي يرفض أن يكون هناك شيء يمكن أن نطلق عليه اسم : دين مصري^(٢) . إن مثل هذه الآراء بقطر فيها الظاهر إلى هذا الجانب أو ذاك ، لا تتيح الفرصة لفهم الروح المصرية المعتدلة ، على الإطلاق .

إن المسألة الأساسية التي سننطلق منها في هذا العرض ، هو أن الروح المصرية في عموم أمرها ، كانت تميل إلى التوسط^(٣) ، والاعتدال ، وقد انتقلت هذه الروح إلى الدين ، فأصبح الدين المصري في هيكله العام ، بين التسامح والتوسط بالمعنى الفلسفي للمصطلح ، أي أصبح دين المحافظة على المستويات ، بكل ما في الكلمة من معنى . وربما يكون هذا التوسط ناتجا عن طبيعة البيئة المصرية نفسها ، من حيث هي بيئة تتوسط بين الشظف والترف^(٤) ، ثم انعكس هذا التوسط على العقيدة . بحيث جاءت عقيدة وسطا لامكان فيها للتحرف والمغالاة . وقد شملت هذه النزعة التوفيقية ميادين عدة ، واتخذت أكثر من وجه ، فهناك مثلا ، التوفيق بين النزعات الحسية والعقلية والروحية ، كما أن هناك ضربا من المحافظة على المستويات الحيوانية والإنسانية والإلهية ، في التصور الديني . ولعل هذه النزعة التوفيقية ، على أساس من مبدأ المحافظة على المستويات ، هي ما كان يعنيه الفيلسوف الأثيني "هيجل" ، وهو يصند الحديث عن الديانة المصرية القديمة ، خاصة حين وصفها بأنها لم تكن بالمثالية المحضة ولا بالمادية المحضة ، ولكنها كانت وسطا بين الاثنين ، فهي تجمع بينهما^(٥) . هذه هي الصياغة الفلسفية للفكرة التي نريد أن نعرضها الآن - فكرة المحافظة على المستويات - هذه الفكرة التي يعبر عنها عالم آخر ، هو "سمويل نوح كرامر" S. Noah Kramer ، ولكنه يعرضها

(١) مارجريت ميري ، مصر وعجدها الغابر ، ترجمة محمد كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٠٠) ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٦٥ .

(2) A. W. Sborer, The Egyptian Gods, Routledge & Kegan Paul, reprinted 1981, p. 1.

(3) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم في مصر القديمة ، ص ٧٠-٦٠ .

(4) السير هارولد إمرسون بك ، الهيلينية في مصر (من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربي) ، ترجمة زكي علي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٧ .

(٥) نازلي اسماعيل حسين - الشعب والتاريخ - ص (٢٥٨) وانظر أيضا :

R. T. Ruedle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, Thames and Hudson, G.B. 1978, p. 96 .

بصياغة اجتماعية هذه المرة ، فيقول إن الميل إلى التغيير سمة في الفكر الميتوولوجي المصري ، ولكن السمة الأخرى هي الميل إلى الثبات^(١) ؛ وهكذا ، فإن التوازن بين الثبات والتغيير في الديانة المصرية القديمة ، على الصعيد الاجتماعي ، كان هو الوجه الآخر للتوازن بين المادية والمثالية فيها ، على الصعيد الفلسفي .

٦- بين المادى والروحى :

تقول النصوص المصرية القديمة إن إله الهواء ، وإلهة الرطوبة شو Shu وخنوت Tefnut ظهرا إلى الوجود نتيجة لاستمعاء الإله أتوم Aton ؛ وفي هذا بلا ريب ، محاولة لحل مشكلة إيلاد من إله واحد لا قرينة له^(٢) ، عن طريق التوفيق بين مبدأ الخلق بواسطة تشكيل المادة ، وبين مبدأ الخلق من العدم . ويقض النظر عن الكيفية التى جاء بها هذا التوفيق ، فإدانة الأساسية له ، هي أن مبدأ التوفيق كان يشكل أساسا للديانة المصرية منذ القدم ، وهي بعد ربوبية الميتوولوجيا ؛ فالقصص الفرعونية ، وهى التى كانت نادرا ماتخلو من روح المعجزة أو خرق العادة^(٣) ، كانت تستطيع أن تجعل عملية الخلق تتم بدون وسيط مادى على الإطلاق ، ولكنها فى هذه الحالة كانت ستحاز إلى الروحانية ، كما أنها فى المقابل ، كانت تستطيع أن تختار عنصرها ماديا معينا ، يعتمد عليه الإله أتوم فى عملية الخلق ، وفى هذه المرة كانت ستحاز إلى المادية . على أن الروح المصرية القديمة فضلت أن تصور عملية الخلق بهذه الصورة الجسدية ، على أن تخل بمبدأ المحافظة على المستويات .

إن أحد المعانى التى نقصد بها بالجانب الروحانى فى ديانات الشعوب القديمة ، هو تقديس الإله بعيدا عن المطلب الفعلى المباشر ، الذى يبدو أهيانا كأنه ثمن لهذا التقديس^(٤) .

(١) سمويل نوح كريس ، أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الصمد برسف ، اللجنة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢١ .

(٢) د. فرانكفورت ، وآخرون - ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٦٩ .

(٣) جوستاف لوفيفر - روايات وقصص فرعونية من العصر الفرعونى ، ترجمة على حافظ ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٦٦) ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ٧ .

(٤) D. Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, op. cit., p. 21 .

ولعل الروحانية بهذا المعنى أمر مشكوك في وجوده بصورة بارزة في ديانات الشرق القديم ، باستثناء الديانة المصرية ، وعن ثم فإننا لانوافق على التعميم المطلق الذي وقع فيه جوردون تشايلد ، وهو يقول : إن عبادة الآلهة في العصور القديمة لم يكن القرض منها الحصول على منسقيه قداسة وطهارة وسلاما إلهيا ، وإنما الحصول على مواسم جيدة وأمطار في الفصل المناسب ، ونصر في الحروب ، ونجاح في الحب والأعمال ، ثم التمتع بالمال والبنين والعمر الطويل^(١) . لهذا الرأي وإن كان سديدا إذا ما طبق على ديانات الحضارة السامية القديمة ، لا ينسحب على الديانة المصرية ، ولعل مقارنة سريعة بين ديانة مصر وديانات جيرانها ، سوف تجعلنا نقف على حقيقة الأمر .

إن ديانة السومريين Sumerians مثلا ، قد اختلفت عن ديانة المصريين في نقطة مهمة ، إذ كان السومريون يدفنون موتاهم غالبا تحت أرضية بيو المنزل الذي يعيشون فيه ، أو تحت إحدى الصجرات ، باستثناء بعض الحالات التي كانت لهم فيها جبانات خارج المدينة ، أما عقيدتهم في الحياة بعد الموت ، فإنها كانت قامضة ، فقد كانوا يتصورون أن الموتى يعيشون في مكان قاص تحت الأرض ، مغمور بالظلام والتراب ، يذهب إليه الناس جميعا ، لا فرق بين صالح ومجرم^(٢) ، كما كان فهمهم لفكرة الإله فهما نفعيا . وهذا هو جزء من دعاه سرجون الثاني Sargon II ت (٥٠٧ ق.م) ملك آشور Assyria ، إلى إله الحكمة والأرض (إيا Ea) ، الذي يقابل الإله السومري (إنكي Enki) ، أو الإله نينجيكو Ninigiku :

لوه ، يا نينجيكو ، يا إله الحكمة

لتبتاق ينابيعك لسرجون ملك العالم

وملك آشور وحاكم مدينة بابل

وملك سومر وأكد

ومشيد هيكلك

(١) جوردون تشايلد ، ماذا حدث في التاريخ ؟ ، ص ١٣٦ .

(2) Sir L. Woolley, Ur of The Chaldees, Penguin Books, 1954, Pp. 33-4.

واتنر أيضا - جيمس هنرى ويستيد ، انحصار العشرة ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة النهضة العربية ،

القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٦٨ .

لجعل الخبيرة لعريضة ، والمفهوم الواسع

نصيبه المكتوب له ،

وحقق لعمله التمام

واجعله يبلغ ما يرمى إليه (١) .

ونحن نستطيع أن نلمس الفارق في التصور الذي بين المصريين وجيرانهم ، إذا ما تأملنا

هذا المقطع المتخون من أنشودة كانت ترتل لأمون Amon :

الفريد في ذاته ، الخالق لكل كائن

الواحد الأحد

خالق كل مولود

والذي نشأ الناس من عييقه

وخرجت من فمه الآلهة

خالق الأشباب للعاشية

وشجرة الحياة لبنى الإنسان

والذي يضع قوت السمكة في النهر

والطيور التي تجوب السماء

والذي يمتح النفس لما يوجد في البيض

ويجعل ابن النودة يعيش

والذي يصنع ما يعيش عليه البعوض

وكذلك تود الحشرات

والذي يمد الفئران بحاجاتها في جحورها

والذي يعول الطير في كل شجرة فيعيش

سلام عليك يا من خلقت كل ذلك

(١) سبتينو مومكاتي ، العصور السامية القديمة ، ص ٩١

أنت يا واحد .. يا أحد
ياذا الأزرع العديدة
وأنت يا نائم صاح
بينما كل الناس تنام^(١)

وفي نصر آخر ، يقول أحد الفنانين الذين يقومون برسم المناظر الجفائية :

الحمد لأمن
إني أنظم الأناشيد باسمه
وإني أقدم له الحمد
بقدر علو السماء
وعرض الأرض^(٢)

ويبدو واضحاً ، أن هناك فرقا بين هذا التسبيح الذي تفوح منه روحانية شفافة ، وبين
النص الأشوري السابق الذي تغلفه الحاجة إلى المنفعة المادية ، وكئن القوي الغالب لفكرة
الإلوهة في العبادات الشرقية ، مرتبط بمدى قدرة الإله على العطاء المباشر ، إننا على سبيل
المثال، نرى أن إلهة الشمس في الحضارة الحثية ، أصبحت (ملكة) للبلاد يرجع إليها الملك
عندما يطلب المساعدة في الحرب أو في وقت الأزمات القومية^(٣) ، كما أننا نلاحظ هذه الروح
النادية في بلاد ما بين النهرين Mesopotamia ، حيث تتجلى في بيانتهم التي كانت تحتفظ
فيها عبادة الشمس بعبادة النار ، يقول أحد أناشيدهم الدينية :

أيها اللهيب ، السيد السامي
المرتفع في سماء البلدان

(١) جيمس هنري بريست ، لجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، (سلسلة الآف كتاب) العدد (١٠٨) ،

مكتبة مصر ، القاهرة دت - ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

(٣) آر جرنى ، الحثيون ، ص ١٩٥ .

أنت الذي ترمز النحاس بالقصدير
أنت الذي تمحض الذهب والفضة^(١)

ولعل الفارق بين كبير مرة أخرى بين هذا الإله الصانع الماهر، وبين الإله المصري الذي تعرفنا عليه في أنشودة (أمون) السابقة ، خالفاً منزلها واحداً ، ونكاد نقول (لا شريك له) . لسنا نريد أن نحمل إلى نتيجة مؤداها أن الديانة المصرية القديمة قد وصلت إلى تنزية كامل للإله ، أو أنها من جهة أخرى كانت بعيدة عن أي غرض عملي ، فمن المعروف أن المصريين كانوا يعلقون كثيراً من آمالهم على الآلهة ، من أجل تجنب أخطار المجاعات والفيضانات وغير ذلك ، ولكنهم في الحقيقة ، استطاعوا أن يوفقوا بين هذه الآمال العملية الدنيوية وبين تقديس الإله تقديساً يقترب إلى درجة معقولة من فكرة التنزيه .

هذا هو ما نتصده بعبداً التوفيق ، أو بفكرة المحافظة على المستويات في الديانة المصرية القديمة ، مطبقة على الجانبين المادي والروحاني فيها .

٢- بين الواحد والكثير :

في الديانة المصرية القديمة ، نجد أن القواعد التي يعمل العالم بموجبها ، قد وضعها (إله) : وكل من خالف هذه القواعد ، يصاب على فعله ، وأفضلة (الإله) في هذا الزمن اليكر للحضارة المصرية ، تشير إلى نظامه ، أو تعنياته للإنسان ، أو دينونته مخالف في هذا النظام . ولايتضح لنا في النولة القديمة بالذات ، أي إله من الآلهة هو المقصود بصيغة المفرد هذه ، قد يكون الماك ، وأحياناً قد يكون الضالقي ، أو الإله الأعلى الذي وضع القواعد العامة للعبة الحياة^(٢) . لا نستطيع أن نستنبط من هذا أن هناك توحيداً توصلت إليه الديانة المصرية في ذلك الزمن الغابر ، لأنه من المعروف أن هذه الديانة منذ بدأت كانت تقوم على تعدد الآلهة ، ولكننا على الرغم من ذلك ، نستطيع بوجه ما أن نقول إن الوحدة كانت وراء هذا التعدد ، إذ لم يكن خافياً على المصريين ، أن هناك عمرة ما في أسطورة إيزيس وأوزوريس ، كقيلة بأن تعلمهم كيف يلتصقون الوحدة في الكثرة ، فنحن نعلم أنه طبقاً لهذه الأسطورة ، كانت توجد

(١) جيهيثاق لوبون ، حضارة بابل وآشور ، ترجمة محمود خيرت المعامي ، تقديم سلامة موسى ، الطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٠٦ .

(٢) هـ. فرانكفورد وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ص ٦٩ .

قطعة من الجسد الواحد (جسد أوزيريس) ، في كل إقليم من أقاليم مصر^(١) . على أنه يبدو أن القول بوجود فكرة عن التوحيد قبل عصر أختاتون ، أمر لا يخلو من المخاطرة^(٢) ، وإن كان هناك من أقدم على مثل هذه المخاطرة ، يقول عالم المصريات جان بويوت J. Yoyotte من الممكن أن يكون القادة الروحانيين الكبار الذين ألفوا كتب الحكمة ، قد سلعوا بوجود رب لم تعدد شخصيته ، يكافئ على الخير كما يجازى على الشر^(٣) . وهذا القول لا يعنى أكثر من أن الوصول إلى فكرة التوحيد كان مجرد جهد فردي بعيد عن متناول الشعب ، وهذا ما يؤكد الإجماع شبه التام للمؤرخين المتخصصين في الحضارات القديمة ، على أنه لم يفكر أحد في تلك العصور السحيقة أن العالم يشكل وحدة شاملة ، أو أن هناك إلها واحدا يسيطر على العالم كله^(٤) .

وإذا ما ألقينا نظرة عامة على تاريخ الديانة المصرية ، فسيمكنا القول إنه على الرغم من توحيد الوجهين البصري والقبلي منذ الأسرة الأولى ، إلا أن تعدد الآلهة بقي كما هو^(٥) . وعلى هذا فإذا كان لنا أن نفترض وجود نظرية دينية موحدة في النوبة القديمة ، فمن المستبعد أن تكون هذه النظرية نتاجا لمبع شخصيات الآلهة المختلفة ، لأن كتب الحكمة ، شأنها في ذلك شأن الكتابات الرسعية ، كانت دائما تفصل بين إله وآخر^(٦) .

ومع كل هذه الاحتمالات ، ومع كل ما تحويه الديانة الفرعونية من التعقيد ، فإننا لا نستطيع أن نستبعد أن يكون الحس المصري القديم قد توصل إلى مفهوم بدائي للتوحيد ، خاصة في تلك الحالات النادرة التي ألمحت إلى فكرة الإله الواحد ، كما نجد في نص الأخوين "حور" و"سوتى" ، وكلاهما من المهندسين المعماريين المقيمين في طيبة في عصر الملك أمنمحتب الثالث Amenophis III . يقول النمن :

(١) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(2) see : R. T. R. Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, op. cit., pp. 97-123 .

(٣) جان بويوت ، مصر الفرعونية ، ترجمة سعد زهران ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١-٦) ، سجيل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٦٠ .

(٤) جيمس هنري بروسيد ، انتشار الحضارة ، ص ١٢٧ .

(5) R. T. R. Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, op. cit. Pp 25-7 .

وكذلك انظر : عبد العظيم أنيس ، العلم والحضارة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٩٦ .

(٦) جان بويوت - مصر الفرعونية ، ص ٩٦ .

إنك صانع تولي تشكيل أعضائه

إنك خالق ولم يخلقك أحد

إنك (وحيد) هي صفاتك

تتحرك لبيدا ، وتخترق طرقا

يتبعك فيها الملايين

وعندما تعبر السماء تتطلع إليك كل الوجوه^(١).

وعلى أية حال ، فهذه الأفكار التي ناقشناها ، لا يرقى أي منها إلى درجة اليقين الكامل . وإن جاز لنا أن نلجأ أحيانا إلى التشاكيذ ، فينبغي أن ينحصر تأكيدنا هذا في طائفة من الحكماء ، ممن آمنوا بوجود إله خالق يسيطر على الكون ، بدليل أن بعض التصوص تشير إلى (الإله) على العموم ، ومن ذلك ما جاء في بعضها (بأن ما يحدث هو أمر الله)^(٢) وما جاء في نداء سنوحي Sinuhe القائل : (يا إلهي كأننا من كنت)^(٣) .

يتضح لنا من هذا الاستعراض لفكرتي الوحدة والكثرة في الديانة المصرية : أن مبدأ التوفيق كان يحكم هاتين الفكرتين ، من حيث إن تعدد الآلهة في مصر القديمة ، لم يخلق الباب تماما أمام إمكانية الاعتقاد بوجود إله واحد . ولكن يبدو أن تعدد الآلهة كان هو الاعتقاد الظاهر ، لاسيما على المستوى الشعبي ، وذلك لأن مبدأ التوحيد كانت تعترضه عقبات اجتماعية وثقافية عديدة ، منها مثلا أن الآلهة انقسمت بحسب الطوائف الموجودة في المجتمع ، فكان لكل طائفة إله خاص بها ، يقوم بحمايتها وفق ما يميزه من خصائص ، وحسب شهرته في نواح معينة ، فمثلا كان لإله تهوت Thoth حاميا لطائفة الكتاب ، لاله من شهره في العلم والحكمة^(٤) كما كان الإله بتاح Ptah حاميا للفنانين ، أما الأطباء ،

(١) عبد المنعم أبو بكر ، أختاتون ، سلسلة (المكتبة الثقافية) العدد (٢٥) ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥١ . وانظر أيضا : هيد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٦-١٢

(٢) أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها في أربعة آلاف سنة) ترجمة عبد المنعم أبو بكر و محمد أنور شكرى ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، د . ت ، ص ٧٠ ، والمؤلف يورد شواهد أخرى كثيرة .

(٣) جون ستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ص ٥٢ .

(٤) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. P. 37.

فكانت الإلهة 'سختمت Sekhmet' راعية لهم، ومن بعدها 'إمحتوب Imhstep'، أما الإلهة 'ماعت Maat'، التي تمثل الحق والصدق والعدالة، فقد كانت راعية للوزراء والقضاة (١). وهكذا في بقية الطوائف التي كان المجتمع المصري القديم يتكون منها، والتي حدودها 'هيريودوت' بسبع، هي الكهنة والجند والرعاة والتجار والصناع والبحارة والعلمون، ولذا فقد تعددت الآلهة وتتنوعت (٢)، والغريب أن هيريودوت لم يذكر الزراع!

وبخلاف من هذه العقبة الاجتماعية، فقد كانت هناك عقبة أخرى كأداء هي العقبة الاقتصادية، ويكفي لكي نقف على خطورة هذه العقبة، أن نعرف أن المركز الاقتصادي الذي احتلته المعابد الخاصة لكل إله، كان على درجة بالغة القوة، ولذا فقد قاوم كهنة هذه المعابد فكرة التوحيد، التي من شأنها أن تذهب بهذه الميزة الاقتصادية بعيدا عن أيديهم، ولهذا تأخرت فكرة التوحيد، لأنها كانت في حاجة إلى ظروف اجتماعية مقدمة، وحسب عندما بدأت تتوفر هذه الظروف في عهد 'أخناتون Akhnaton'، بذلت القوى الكهنوتية صاحبة المصلحة في بقاء التعدد، كل ما في وسعها لإفشال هذه الثورة الدينية (٣).

إن 'أخناتون' لم يكن يرمي إلى تغيير الديانة تغييرا تاما فحسب، بل أراد أيضا أن يغير العقليّة والعادات والفن، وأراد أن يقطع كل شيء من جذوره، كما أنه أراد من وراء ثورته هذه، أن يخرج من تلويب المصريين عقائدهم التي توارثوها، وعلى الأخص عقيدة التعدد، وما كان يربوه المصريون من حماية وسعادة في مملكة 'أوزيريس' بعد الموت (٤). وعلى الرغم من هذا كله، فإن ديانة التوحيد هذه لم يكن لها أثر على الفكر المصري، فسقطت كانت

(١) محمد أبو المديسن عسقلور، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، دار التنوير - الإسكندرية ١٩٦٩.

(2) M. Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, op. cit., Pp. 13-14.

(3) A. Rosalie David, *The Ancient Egyptians: Religious Beliefs and Practices*, Routledge and Kegan Paul, London 1982, p. 135.

(٤) جيمس هنري برستيد، انتشار الحضارة، ص ١٤٢، وانظر أيضا:

M. Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, art. Osiris.

فى نظر بعض المؤرخين مجرد ديانة البلاط معتمدة فى بقائها على بطولة الملك^(١) : ومن ثم فقد كان لابد لها من أن تغشغل ، لأنها لم تهيب^٢ الظروف المناسبة التى تمكن الشعب المصرى من أن يتجاوز مبدأ التوفيق ، ويتخلى عن فكرة المحافظة على المستويات ، تلك الفكرة التى استقرت فى لا وهيه واتحدرت معه منذ فجر الحضارة .

٣- بين الثبات والسيروية :

من الحقائق المعروفة إلى درجة الرواج عن الديانة المصرية القديمة ، أنها حظيت ببرجة عالية من الثبات النسبى ، على الرغم مما اعتد الحياة من حولها من تقلب واضطرابات على مدى ثلاثة آلاف سنة . بهيث أدى هذا الثبات إلى أن يظل كل إله من الهة قدماء المصريين سيدا على مدينة بعينها ، الأمر الذى لا يوجد له مثل فى أى من الديانات القديمة الأخرى .

فهل قرنا نستطيع أن نستدل من ذلك على أن (الثبات) فى هذه الديانة ، سمة أخطأها مبدأ المحافظة على المستويات ، فأفلتت من نزعة التوفيق المصرية ، بينها وبين السمة المقابلة لها : (التغير) ؟

يبدو أن الإجابة على هذا السؤال سوف لاتتم بصورة مرضية ، بغير محاولة البحث عن عوامل تلك الثبات المزهوم فى الديانة المصرية ، وهو فى رأينا يرجع بصفة أساسية إلى الحياة المستقرة التى هيأتها الطبيعة للمصريين على جانبي الوادى ، حيث حلت الزراعة محل الصيد ، وبدأت الحرف والصناعات فى الظهور^(٢) . وكانت النتيجة المباشرة لهذا ، هى ارتباط المصرى القديم بالأرض ، الذى أدى بدوره إلى رسوخ حبه للوطن ، ونفوره من الهجرة إلى بلاد أخرى ، فقد عُثر على رسائل كتبها المواطنين المصريون ، الذين كانوا الغراعة يرسلونهم للعمل فى أطراف البلاد أو بعيداً عن قراهم ، وهى رسائل تفيض بالحنين الجارف للعودة إلى مسقط الرأس ، أى إلى الأرض التى نموا فيها وربوا ، والتي كثيرة ما كانوا يسمونها بالوطن .

(١) جيمس بيكى ، الآثار المصرية فى وادى النيل ، ص ٧٠ ، ترجمة شفيق فريد ولييب حبشى . (سلسلة الألف كتاب) العدد (٤٩٥) سجل الحرب ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٩٤ .

(2) Cyril Aldred, Tutankhamun's Egypt, British Broadcasting Corporation, London

ولاشك في أن التمسك بالأرض لا ينفصل عن التمسك بأعادات والتقاليد وغيرها عن الأطر الاجتماعية والثقافية ، بل إن العلاقة بين هذا وذلك لها في رأينا علاقة النتيجة بالسبب ، فإذا ما تم التمسك بالأرض ، فإن إحدى نتائجها سوف تكون التمسك بالدين والثبات عليه ، وهذا هو ما يجعل شعوب الحضارات غير الزراعية ، لاسيما الرجل من نوى الروح البنيوية اللاهثة وراء المطر والكلاحيث كانوا ، لا يهتمون كثيرا بدين يثبتون عليه ، هذا إذا اهتموا بفكرة الدين على الإطلاق ، ولاسيما في يدية ظهورهم على مسرح التاريخ .

أما عن المصريين ، فإنهم على العكس ، كانوا يهتمون بحقائدهم وألهتهم حتى في أحلك الأوقات ، وما هو التاريخ نبينا كيف قسمل الهكسوس Hyksos الماصيون الرعاة ، في أن ينسجوا بالمصريين أو يمسوا ألهتهم ، ذلك لأن الشعب كان ينظر إليهم على أنهم أجنب وبرايرة .^(١)

وفي أثناء حكم الأسرة الخامسة والعشرين ، حاول الآشوريون إحلال الإلهة عشتر Ishtar محل بعض الآلهة المصرية ، وكنتم عوملوا كما عومل الهكسوس ، ورفض المصريون ذلك كلية ، وظلت عبادة الآلهة المحلية قائمة على الرغم من الاحتلال الآشوري ، ثم الفارسي من بعده.^(٢)

لعل جل حديثنا حتى الآن ، اتجه إلى تأكيد فكرة ثبات الديانة المصرية في وجه التغييرات التي أحدثت بها ، وقد يفهم من هذا أن مبدأ التوفيق لا يمكن له هنا ، والحقيقة غير ذلك ، فالأمثلة العديدة التي سبقناها لم تكن من أجل تكريس فكرة الثبات ، ولكنها كانت من أجل توضيح أي المعاني تحمل : أهو الثبات بمعنى الجمود والمحافظة وعدم القدرة على استيعاب الجديد أيا كان ؟ كلا ، فالثبات في الديانة المصرية نو معنى آخر ، إنه يتعلق بالكرامة القومية والاعتزاز بكل ما هو محلي أصيل ، في مقابل النفور من كل ما هو أهد ، ومن كل ما هو مفروض بالقوة ، حتى لو كان الذي يفرضه هو الفرعون نفسه ، لاسيما إذا كان الأمر متعلقا بالدين . ولعل أحد الأسباب الأساسية لتشمل فكرة التوحيد الأختاتونية ، ليس هو إيمان الشعب المصري بالتعدد ، ولكن السبب الحقيقي هو أن هذا التوحيد جاء على هيئة أمر

(١) ه.ج. ويلز ، موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز ثويني جاويد ، (سلسلة الآف كتاب) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٦٧ .

(٢) رشيد الناصوري ، النطل في التطور التاريخي للفكر الديني ، بيروت ، ص ٧٦ ، وانظر أيضا: M. Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, op. cit., p. 20 .

إدارى من أعلى ، وليست الروح المصرية بالتى يصدى معها مثل هذا القسر فى أمر يمى صميم كياتها الرومى ، لا وهو الدين . ليس هذا مؤشراً على الإطلاق إلى غياب المرونة وفقدان القدرة على التجديد والتغيير ، فباستطاعتنا أن نقول إن الروح المصرية على استعداد للترحيب بالتغيير إذا اقتضت به ، وإذا توفر لها قدر من حرية الإرادة تستطيع به القبول أو الرفض ، ولبينا على هذا ، هي الآلهة العديدة التى تعيش فى الوادى جنباً إلى جنب ، فهى ليست بالقيمة جميعاً ، بل إن منها ما كان قديماً ومنها ما استجد فيما بعد . صحيح أن أغلب الآلهة المحلين الذين ظلت عبادتهم قائمة لدى عامة المصريين، ينتمون بكل تأكيد إلى المجموعة السحيقة لآلهة الوادى^(١) ، ولكن قدراً كبيراً من التغيير قد طرأ على هؤلاء الآلهة، بحيث لم يعوبوا كما كانوا ، ومن ثم ، يمكن القول بأن مبدأ التوفيق والمحافظة على المستويات قد استملح أن يجعل عمله ليدوازن بين نزعة الثبات ونزعة التغيير ، فى ضوء الشروط التى أشرنا إليه منذ قليل .

حقاً ، إن الطبيعة ، كما لو كانت تحض التجرية ، عملت على انعزال وادى النيل بعيداً عن انهجرات الجماعية والغزو الأجنبى ، لفترة كانت كافية لظهور الخصوصية الإجتماعية، ثم استقرارها على الملامح الثابتة التى عرفت بها فيما بعد^(٢) ، ولكن هذا لم يكن يعنى جمود النياحة المصرية ، التى فتحت صدرها فى المرة الأولى للمسيحية ، وفى المرة الثانية للإسلام . فكانت بهذا هى الديانة الوحيدة التى ظلت حوالى أربعين قرناً ، دون أن يعتريها سوى مجرد تحولين يقيمين ، ولكنهما عظيمان ، على الرغم مما يمكن أن يقال عن هذين التحولين ، من أن يتورهما كانت كاملة فى تضاعيف العقائد المصرية القديمة ، ففكرة التثليث ماثلة فى أسطورة إيوزيس ، وفكرة التوحيد معروفة فى تراث أخناتون .

٤- بين إله والحاكم :

لم تكن الديانة المصرية منعزلة عن الحياة السياسية فى المجتمع المصرى القديم ، ولكنها فى الوقت نفسه لم تكن خاضعة لهذه الحياة خضوعاً مباشراً ، إلى الدرجة التى جعلتنا

(١) جان بويوت ، مصر الفرعونية ، ص ٢٦ .

(٢) هناك خلاف شديد بين علماء المصريات حول مسألة الهجرة أو الغزو الأجنبى الياكر لمصر ، وقد استعرض هيد العزيز صالح بعض وجوه هذا الخلاف ، وأورد من الأدلة ما يؤيد الرأى القائل بعدم حدوث هذه الهجرة ، انظر كتابه : حضارة مصر القديمة وآثارها ج ١ ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

نوافق على تعميم "شورتز" بأن قصة الدين في مصر القديمة ، هي القصة التي تحكى كيف أن هذا الإله أو ذلك ، نجح نتيجة لأحداث سياسية ، في أن يسفحوز على الزمامة فترة من الزمان^(١)، فمثل هذا القول يتضمن حلول ديانة محل أخرى بوجه من الوجوه ، نتيجة لنجاح الحاكم في إحراز نصر حربي . وهذا القول لم رأينا يعيد عن الصحة إذا ما طبق على مصر القديمة ، التي كانت الديانة فيها أساساً متينا من أسس البنية الاجتماعية والسيكولوجية للشعب المصري . صحيح أن انتصار جماعة على أخرى كان بعد انتصارا لمعبودها على معبود الجماعة المغلوبة، ولكن ، على الرغم من ذلك ، فقد كان يسمح لمعبود الجماعة المغلوبة بالبقاء ، ولو باعتبارها مظهراً آخر لمعبود الحاكم المنتصر ، أو مثلاً لصفة من صفاته .^(٢)

وهذا القول ، يصدق بصفة أعم ، على عصر ما قبل الأسرات ، وبالأوقات حينما كانت مصر مزلفة من بويلات كثيرة ، تستقل كل منها عن الأخرى بحاكم ومعبود خاصين ، ولم يكن لمعبود البويلة نفوذ إلا داخل منطقته ، فإن نشبت الحرب بين بويلة وأخرى ، اعتبرت حرباً بين معبوديهما ، فإذا تحقق النصر لبويلة ، ساد معبودها ، وإن هزمت ، ضعفت عبادته أو زالت ، فإذا تحقق انتماج مقاطعة بلخرى سلميا ، اندمج معبودها المقاطعتين ، إما في صورة زوج وبذجة لوط وأبن .^(٣)

ولكن هذا الأكثر المباشر للسياسة على الدين : تطمئت حفته بعد عصر الأسرات الأولى ، الذي كان فيه ذلك الخضوع قويا . وهو مانجده في أسطورة "إيزيس Isis" وأوزيريس ، إذ أن اعتبار "ست Set" عنصراً للشر ، قد انتهى إلى اعتباره في نظر المصريين شبيهاً بالله بطلان^(٤) وذلك لا علاقة له بمركز الأصلي وشهرته . إذ يبدو أن الإله "ست" كانت له في الأصل صورة طيبة كئى من الآلهة المحليين الآخر ، إلا أن القبائل التي هددته ، والتي كان مركزها في (أمبوس Ombos) بالقرب من (فرص) الحالية ، مثير بالهزيمة على يد القبائل التي كانت تعبد "حورس" .

(١) ألن شورتر . الحياة اليومية في مصر القديمة ، ص ٧٦ .

(٢) محمد أبو المحاسن عصفور . معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ص ٦٥ .

(٣) فؤاد محمد شيل ، نور مصر في تكوين الحضارة ، ص ٤٠ .

(٤) إشين دويوتون . المسرح المصري القديم . ترجمة نوح عكاشة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ .

ويبدو أن هذه المعارك قد كانت وراء الأساطير التي تمثل معارك "حورس" ضد "ست" في معبدى (دندرة Dendera) و(إدفو Edfu) وغيرهما^(١). وهناك مثال آخر يبين خضوع الدين في ذلك الوقت لتغيرات الحكم السياسى ، نجدده فى قصة الملك (مينس Menes) ، الذى كان فى مبدأ الأمر زعيم قبيلة طوطمها العقاب ، وعندما فتح بقية وادى النيل ، وضم القرى والقبائل المستقلة ، وجعلها دولة واحدة ، كان من الطبيعى أن يقول نصوص هذه المرحلة ، إن العقاب قد ابتلع الطواطم المحلية التى كانت تمثل الأجيال السالفة^(٢) ، وقد أشار جورنون تشايلد إلى وجود قطع عاجية وألواح ترجع إلى عصر ما قبل الأسرات ، نقشت عليها رسوم الحيوانات المتحارية ، وهى مرموزات خرافية للمعارزعات بين القبائل الطوطمية ، وبخاصة انتصارات قبيلة العقاب ، التى كان الملك مينس موحد الوجهين ، زعيمها^(٣).

وعلى الرغم من ذلك ، فإن افتراضات التالية شهدت مكانة تهور للدين ، بحيث لم يصبح مجرد ريشة فى كف العواصف السياسية والثقلل المحلية ، وظل الأمر هكذا ، حتى جاءت فترة كان للدين فيها الغلبة على السياسة ، من وجهة نظر كونيوتية على أقل تقدير ، فمثلا ، عندما نجح فرعون الأسرة الثامنة عشرة فى طرد الهكسوس وفتح حدود مصر ، عزوا هذا النجاح إلى رعاية "أمون" ربهم المحلى ، فشرعوا يوسعون معابده القديمة ، ويشيرون لعبادته أعظم العناثر ، التى ما برحت تذهل المشاهدين ، مثل مجموعة معابد الكرنك الهائلة ، ومعبد "أمون" الرائع ، وطبيعى أن يتطلع كهنة أمون للسيطرة على مقادير الأمور مستخزين وراء الأساطير التى سُجيت حول معبودهم ، فانتصرفت جهودهم إلى توطيد سلطانهم ، وتكديس الثروات ، بل لقد جاهدوا لإزاحة نفوذ الأرباب المحلية الأخرى ، عن طريق إدماجها فى أمون لتتصوى تحت لوائه ، فبرزت ثنائيات إلهية كان "أمون" طرفها الأول مثل (أمون/رع) و(أمون/خنوم) و(مين/رع)^(٤).

(١) جيمس بيكى ، الآثار المصرية فى وادى النيل ، ج ٢ ، ص ٢١٦ .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Falcon,

(٣) جورنون تشايلد ، ماذا حدث فى التاريخ ؟ ، ص ١١٥ .

(4) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Amun.

وانظر أيضا : أدولف إيرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٢٦-٢٠٠ .

ليست النتيجة التي فرود أن تصل إليها ، هي أن هناك نوعاً من المحافظة على المستويات بين الدين والسياسة ، أو بين الحاكم والإله ، فإن مجال السياسة كان من التعقيد والصلابة بدرجة يصعب معها تطبيق مبدأ التوفيق بصورة واضحة ، نظراً للعوامل الخارجية غير التابعة من روح التوسط هي الشعب المصري ، والتي تفعل فعلها باستقلالية كافية بقن تطمس عنصر الإرادة ، وما نمك أن نقوله هنا ، هو أن تفاعلاً معقداً كان يحكم العلاقة بين الدين والسياسة في مصر ، بحيث يكاد يكون من المستحيل دراسة أحدهما بعيداً عن الآخر ، وعلى مستوى السلطة ، كان الفرعون وكاهن آمون الأكبر : كلاًهما يُعْتَل الإله ، فهما يتمتعان بسلطات من الصعب الموازنة بينها من أجل تغليب أحد عناصرها على الآخر .

على أنه يمكن القول بأن روح التوسط ، قد برزت في ناحية يقيمة ، من أجل حل التناقض بين شخصية الفرعون حاكماً ، وبين شخصيته إلهياً ، أو ابن إله ، وهاتنا نجد أن مبدأ المحافظة على المستويات ينطبق بصورة واضحة ، حينما يصبح للفرعون إله خاص ، لاسيما في الفترة من الأسرة الثالثة ، حتى الخامسة^(١) ، وكان هذا الإله مقابراً لالهة الشعب ، ألا وهو رع إله الشمس . غير أن الشعب كان في تلك الوقت قد بدأ يعي الموقف ، ومن هنا فقد راح يتطلع بشغف إلى إحراز حقه في الإشباع الروحي ، وحقه في الأبنية ، وقد وجد ذلك في الديانة الأوزيرية^(٢) ، ومع ذلك فقد بقيت الصورة الإنسانية والإلهية للفرعون قائمة^(٣) ، حتى حينما أصبح انخلود متاحاً للجميع .

٥- بين الإله والإنسان :

إن طبيعة التوفيق أو التوسط في الديانة المصرية ، تظهر مرة أخرى وهي تحاول أن توئم بين المستويين الإنساني والإلهي ، فكانت النتيجة أن جاءت صورة الإله حافلة بكثير من العناصر الإنسانية ، مما يتم عن قيام الديانة المصرية على أساس من التشبيه بالإنسان

(١) عبد العزيز مالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٠٤ ، وانظر أيضا :

C. Aldred, Tutankhamun's Egypt, op. cit., p. 31.

(٢) A. R. David, The Ancient Egyptians, op. cit., Pp. 105-12.

(٣) أدواف ارمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٦٦ وما بعدها .

Anthropomorphisation . وهو الأساس الذي سيرفضه أختاتون^(١) ، ولعل من مظاهر هذا التقسيب ، أن الآلهة قد أدمجت في نسر إلهية ، وأنها كانت تتزاوج كما يتزاوج البشر . وليس من الغريب بعد ذلك أن نجد الآلهة تتخطى بالسلوك الإنساني ، بما فيه من انتقام وكراهية ورضاً وغضب . . إلخ . بل إن الأمر يصل إلى أن هذه الآلهة - أحياناً - تتخلق بخلاف حوشية^(٢) .

وليس معنى ذلك أن الآلهة عند المصريين لم تكن تزيد عن كونها بشراً من طبيعة معينة ، فإن ذلك مخالف تماماً لروح التوسط والتوفيق التي لبسنا شواهدا من قبل ، فالتبرير الأرجح لهذه الأخلاق غير الإلهية التي استعارها المصريون من الإنسان ولصقوها بالإله ، هو أن العقائد المصرية القديمة كانت ترفع الإنسان إلى درجة عالية من الروحانية . وقد مر بنا كيف أن الفرعون نفسه كان إلهاً ، وفي أحيان أخرى ابن إله ، ومن هنا نصل إلى نتيجة ، مؤداها أن الحدود بين الإله والإنسان ليست بالمتعددة والفاصلة والنهائية^(٣) . إن النتيجة الطبيعية لهذا التداخل بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية ، هو أن نجد الوزير "إيمحوتب" مشيد هرم "نوسر" المدرج ، يتحول بعد ذلك بعدة قرون إلى إله للمطب^(٤) ، وتصبح إلهة المطب "سخت" أما له . بل ربما كان الإله "بتاح Ptah" نفسه ، مجرد رجل مصري عبقرى نسبة الناس ولكنهم لم يتسوا عبقريته ومثله ، فآلهوه وعبهوه ، والدليل على ذلك كما يلاحظ "ولتر إيمري"^(٥) W.B. Emery "أن "بتاح" هو الإله الوحيد الذي لم يأخذ شكل حيوان ، وبقل محافظاً طوال تاريخه على صورته الإنسانية .

٦- بين الإله والحيوان :

ربما يبدو للمتأمل في الديانة المصرية أن مبدأ التوفيق هذا لا يمكن تعميمه بشكل شامل ، وفي سائر المجالات ، دون تمييز . وإذا كنا قد رأينا أن هذا القول ، فيه قدر من الصحة ،

(١) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. Aten.

(٢) آلان شووتر ، الحياة اليومية في مصر القديمة ، الترجمة العربية ، ص ٢٨

(٣) أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٦٦ - ٢

(٤) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. Imhotep.

(٥) و.ب. إيمري ، مصر في العصر العتيق ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٦٠٢) ، ترجمة راشد محمد

وير ومحمد كمال الدين ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، بهضة مصر القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ١١٥

بالتسوية للعلاقة بين الدين والسياسة ممثلة في الحاكم ، فإن مبدأ التوفيق سيعود ليفرض نفسه بوضوح في مجال المحافظة على مستوى تفزيه الإله ، في مواجهة مستوى تجسيده في هيئة الحيوان . ونحن نعرف أن الحيوان كثيرا ما اتخذ في الديانة المصرية ظاهرا مقدسا . ومن هنا أصبح من السهل القول على سبيل الاستنتاج ، أن المصريين عبدوا الحيوانات . ولكن الحقيقة ، هي أن ذلك لم يكن في أصل ديانة لهم ، وإنما دخل عليها في أيام اضمحلالهم ، خاصة في الوقت الذي بدأت فيه ديانتهم في الاحتضار إبان العصر الروماني^(١) . وربما من يعترض على ذلك بأن الديانة المصرية منذ طفولتها تزخر بمعبودات حيوانية مقدسة ، من أمثال الثور والبقرة والكبش والأسد والتمساح والثعبان وفرس النهر والصفور وأبى منجل والباشق والقرص . هنا عدا الجعلان والحشرات والأسماك ، حتى أصغرها حنجا . وهذه جميعا حيوانات قد يقال ، كما يقرر جان بويوت^(٢) ، إن المصريين عبدوها ، هي ثور غيرها من أنواع الحيوانات التي عاشت في الجزء الأسفل من الوديان . وقد يقال مرة أخرى إن "أوزيريس" الإله الحارس للمصريين ، وإلههم الشعبي الأول ، كانت روحه ، وإنما تسكن جسد العجل^(٣) . إن الحقيقة أن التسليم بهذه الآراء من شأنه أن يجعل مبدأ التوفيق والتوسط يتداعى من أساسه لصالح الحسية والمادية الخُفَل ، حيث يوسعنا أن نتصور إمكان عبادة الشمس أو النيل ، أما عبادة الحيوان فلا . ولكن أليس من الجائز أن يكون المصريون قد أدركوا حكمة الحيوان ، بحيوته ، وحركته ، وخضوعه لفاية الحياة مع الصمت والحزن ؟ إننا لانعرف في الحقيقة ماذا يظن

(١) جيمس هنري برستيد ، انتصار المضارة ، ص ٩٥ . ومن أجل تفاصيل أكثر راجع : ميد اللطيف أحمد علي ، مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البيرية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ . ص ١٥٥-١٦٧ ، حيث تجد وقائع مختلفة من نشوب المعارك بين القرى المصرية بسبب عبادة الحيوان . وتدخل السلطات الرومانية لفض النزاع الناشب بالثورة . كما تجد هجائيات مقدمة لديانة مصر والمصريين عامة ، من نظم الشاعر الروماني "جوثيئال" أو "يوفيئاليس" Juvenalis . ومع أن هذه الهجائيات صدرت عن وقت شديد وكراهية عمياء لمصر والمصريين ، إلا أنها قد تستند إلى أساس واقعي . مهما كان طبعيا

(٢) جان بويوت ، مصر الفرعونية ، ص ٢٦ . وهذا فرعا يستند أيضا على الإله "بتاح" . فقد كان العجل "أبيس" صورة كاشفة له . انظر : والتر إمري ، مصر في العصر الحثيق ، ص ١١٧ . وقارين : أنطون زكري ، الأنبياء والدين عند قدماء المصريين ، مطبعة المعارف بالقاهرة ، ١٩٢٢ ، ص ٧٣ . وقارين كذلك : هانز آبيس 'Agypt' في : M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit.

الحيوان عنا . سعاهم الحيوان هو عالم اللامعقول . وفيهما حاول حيال الإنسان أن يشسر هذا العالم ، فسيظل على الدوام محرباً عنها^(١) . هذا فضلاً عن أن الطابع الحيواني - وحسب الإنسانى - في تصور الآلهة ، يبدو كما لو كان مقصوداً لتقريبه إلى أفهام عامة الشعب^(٢) . وليس لأن فكرة الألوحة عند المصريين القدماء كانت قائمة على الطبيعة الحيوانية كما يتصور مايرز^(٣) Mevers . ولعل ما دفعه إلى هذا الفهم الخاطيء ، هو أن عامة الشعب قد اتخذت ذلك التبسيط أو التشبيه بحرفيته ، فعبثت الصورة أو الرمز بون الأصل^(٤) .

أما عن العجل أبيض ، فإن تقديسه لم يكن يعنى تأليهه ، فالديانة المصرية لم تكن تعرف الإله - الحيوان ، والإله المصرى لم يكن ذا طبيعة مادية على طول الخط ، والدليل الحاسم على هذا ، هو تصوير الضمة اليومية التي كان يرددها الكهنة القائلون على خدمة الإله في معبده ، حيث كانوا يدعون فيها الإله إلى العلول في رمزها بالمعبد للتمتع بالقرابين^(٥) . وعلى

- (١) تازلي إسماعيل : الشعب والتاريخ (ميجل) ، ص ٣٥٩ ، وقد نقلت إلى العربية في العقود الأخيرة بعض الدراسات المهمة في هذا الموضوع ، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أهمها :
- مونترو فوكس ، شخصية الحيوان ، ترجمة فتحى مصطفى القزاوى ، مراجعة محمد رشاد الطويل (سلسلة الألف كتاب) العدد (١٧٠) ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة دت .
- فانس باركارد ، الجانب الإنسانى عند الحيوان ، ترجمة سعد فرزال ، مراجعة أنور عبد العليم ، سلسلة الألف كتاب) العدد (٢٩٦) ، دار الفكر العربى بالقاهرة دت .
- لورس ملتى ومارجرى ملتى ، العواس في الإنسان والحيوان ، ترجمة ثابت نصيبى ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٦ .
- (٢) رشيد الناصورى ، المتخل في التطور التاريخى للفكر الدينى ، ص ٧٢ .
- (٣) مايرز ، فجر التاريخ ، ترجمة على عزت الأنصارى ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٧٢ .

(٤) محمد أبو المعاسن مصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ص ٧ ، وانظر بعض التفاصيل عن الرمزية المصرية في : R.T.R Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. p.218

(٥) عبد المنعم أبو بكر ، محاضرات في العناية الفرعونية ، أقيمت على الفرقة الرابعة ، كلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٧١ (مخطوط)

ذلك، فالعجل هنا ليس سوى مجرد رمز وضعى ، لا تُعفى من أجله سائر العجول الأخرى من أن تُسخر ويؤكل لحمها ، على خلاف مايجرى عند عبدة البقر في الهند مثلا . وحتى ذلك العجل المقدس نفسه ، لم يكن يسع له أن يعيش لأكثر من مدة معينة ، فإذا ما بقى على قيد الحياة بعد بلوغه الخامسة والعشرين من عمره، أماته الكهنة غرقا في الحوض المقدس، ودفنوه في معبد 'سيرابيس'^(١) . فكيف تتصور أن المصريين كانوا يقتلون الهتهم ويذبحونها ؟ إن مقدس الحيوان لم يكن شائعا في مصر، وأعله كان من بقايا افطوطمية ، بدليل أن 'هيرودوت' يروى لنا أنه في الوقت الذي كان يقدس فيه أهل (طيبة) التمساح ، ويزوتون أذنيه ، كان أهل (فيله) يناكفونه^(٢) .

تصل من هذا إلى أن مبدأ التوفيق ظل يعمل هنا بصورة واضحة ، من حيث إنه استطاع أن يوائم بين المستوى الإلهي والمستوى الحيواني ، هذا المستوى المتبقي من عصر الطوطمية بعد أن نجحت الديانة المصرية في تحويله إلى مجرد رمز ، لكي يتوافق مع المستوى الإلهي بغيره التراقي المتطور .

إن فكرة المحافظة على المستويات كما فصلناها في الصفحات السابقة ، لم تكن وقتا على مجال الديانة ، وفي رأينا أنها كانت فكرة شاملة وأساسية ، يمكن للمباحث أن يتخذ منها ميخلا للمضارة لنصرية كلها ، ينضح هذا من تغلغل هذه الفكرة بروحها التوسطية أو التوفيقية - دون تفتيق - في مجالات عدة ، ففي مجال الطب مثلا ، نجد أن الطب المصرى التجريبي كان يسير جنبا إلى جنب مع الطب الروحاني ، دون أن يلقى أحدهما الآخر^(٣) ، وفي مجال اللغة ، نجد أن المصريين قد استطاعوا التوصل إلى خط كتابي ثان ، أصلح للكتابة السريعة من الخط الهيروغليفي Hieroglyphic ، سمي بالكتابة الهيراطيقية Hieratic ، كما أنهم في عهد الأسرة الخامسة والعشرين عرفوا نوعا ثالثا من الكتابة ، أشد بساطة: هو الخط الديموطيقي ، إلا أن الخط الهيروغليفي الأصلي لم يتغير منذ ابتكاره وحتى اندثاره ، ولم يستطع أى من هذه الخطوط أن يلقى الآخر، فخلت الكتابة الهيروغليفية قائمة لثلاثة آلاف سنة . وحتى في مجال الفن ، استطاع الفنان المصرى أن يوفق بين ما هو كائن

(١) توماس بلنتش ، عصر الاساطير ، ص ٢٠٢ .

(٢) ج. إيفانز ، هيرودوت ، ص ٨٣ .

(٣) مختار سماحى تاشد ، فضل الحضارة المصرية على العلوم ، سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة المصرية

العلمية للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٨٣ .

وما ينبغي أن يكون ، فهو يرسم الوجه جانبياً ، ولكن العين مرسومة كاملة على الجانب الظاهر ، والصدر متجه كله للأمام ، غير ملتفت إلى جانب مع اتجاه الوجه ، بينما نتجه القطنان إلى جانب ، على غير اتساق بينهما وبين اتجاه الصدر . ولا مانع عنده من أن يجعل الفختين ظاهرتين كأنهما عاريتان ، مع أنه يلفهما بالرداء ، فهو يضع الثوب على الجسم ثم يتجاهل وجوده ليظهر ما تحته ، وليس هذا الخروج على قواعد المنظور راجعاً إلى أن الفنان المصري كان جاهلاً بتلك القواعد ، بدليل أنه كان يراعيها كلما أراد ذلك ، ولكنه كان يصدر عن مبدأ فني أصيل ، هو أن يبرز الشكل على أكمل وجوهه ، فخير شكل يبدو عليه الوجه هو المنظور الجانبي (البروفيل) ، فيرسمه ملتفتاً إلى جنب ، وخير شكل تبدو عليه العين هو أن تكون شاخصة كلها إلى أمام ، فيرسمها كذلك ، وهكذا في القدمين وباقى الأعضاء^(١) . وكان الفنان المصري يهتدى في هذا كله بحاسة التوفيق ، وروح المحافظة على المستويات ، بحيث لا يجيء جمال عضو على حساب غيره فيألبها من روح ، تلك التي علمت الفنان المصري أن يوفق بين المتناقضات ، فتبدع لنا فناً لا نظير له في فنون الحضارات الأخرى ، قديمها وحديثها !

هذه هي بعض الجوانب التي تجسد فكرة التوسط ، أو التوفيق ، أو المحافظة على المستويات في الديانة المصرية القديمة ، ولتحاول الآن أن تتعرف على بعض السمات الأخرى المهمة في هذه الديانة :

١- استلهام الطبيعة :

لاشك في أننا إذا سلمنا بأن الظروف الجغرافية والطبيعية كان لها دور كبير في توجيه الحضارة المصرية ، وإكسابها سماتها الأساسية ، فإننا معترفون ضمناً بهذا الدور نفسه في مجال الدين ، ونحن نرمى هنا إلى ما هو أبعد من الرأي البسيط ، القائل بأن صورة الديانة تنكسر إلى حد كبير بمناخ البلاد التي تزاول فيها الطقوس^(٢) ، والواقع أنه في مصر ، حيث لا تعتمد الزراعة على المطر ، وإنما على مصدر واحد هو النهر ، لم يكن ليوجد إلا إله واحد للماء هو النيل نفسه^(٣) ، وهكذا تختلف مصر اختلافاً بيناً عن تلك البلاد التي كان يعتبر فيها المطر ضرورة أساسية لإنتاج الطعام^(٤) .

(١) زكي نجيب محمود ، الشرق الفنان ، سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٣٢ .

(2) A. R. David, The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practices, op. cit., p. 24 .

(٣) إميل لو هليج ، النيل ، ترجمة عادل زعير ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) مرجريت مري ، مصر ومجدها القايير ، ص ٦٠ .

ويمكننا القول بأن تطورا كبيرا قد طرأ على العقيدة المصرية الدينية ، بفضل تحول المصريين إلى فلاحين ، واكتشافهم زراعة القمح ، ثم صناعة الخبز ، إذ لاحظوا أن النباتات يموت ، ثم يحيى من جديد ، فكان أن ألهموا القوى الجهولة الكامنة وراء فكرة الإنبات ، وقادهم التفكير إلى الاعتقاد بأن الإله نفسه يجسد ناموس الطبيعة . فهو يعيش ثم يموت ثم يبعث من جديد ، كما تصور أسطورة لوزيريس^(١) .

وربما كانت فكرة الإنبات وعلاقتها بالأرض ، مسئولة عما يسمى بالإلهات الأمهات في أساطير شعوب المشرق القديم كلها ، ذلك لأن الفكرة التي أوجت بها الطبيعة ، هي أن الأرض التي تخرج أنواعا من النبات مختلفة الألوان ، إنما هي شبيهة بالمرأة ، أما النبات فهو ذريتها ، ومن هنا لم يكن غريبا أن تكون الأرض إلهة أمّاء ، وأن تصبح زوجة إله السماء الأب ، الذي ينزل إليها المطر فيخصبها^(٢) . غير أن هذا لم يكن ليصدق على الديانة المصرية ، التي تسبب اعتمادها على النيل نوع المطر ، في الاعتقاد بعكس هذه الفكرة ، فنحن نعرف أن الأرض لدى المصريين كان لها إله مذكر هو "Geb" . أما السماء فهي التي كان يرمز لها بإلهة مؤنثة هي "Nut" وهكذا كانت الطبيعة هي المصدر الذي استقت منه الديانة المصرية معظم الآلهة المعروفين .

إن أثر الطبيعة على الديانة المصرية لم يقف عند حد إلهامها بفكرة أو تأثيرها في معتقد ، بل من المحتمل أن تكون الطبيعة وراء العقيدة النخعية السائدة بربتها ، ولتأخذ مثلا فكرة التوحيد ، التي وجدت بتورها في الديانة المصرية . حتى نضجت على يد "أخناتون" ، لنجد أنها لم تكن في الغالب توهيدا لله ، بقدر ما كانت وحدانية في الطبيعة تعزى إلى الإله^(٣) . وهذه الفكرة أُلح إليها "بريستيد" حين أشار إلى أن الزوج الجميلة في عصر "أخناتون" ، قد استمدت إلهامها من جمال الطبيعة وفيضها ، وكانت ذات حساسية شديدة لحقيقة الحياة الإنسانية والعلاقات البشرية دون أن تتأثر بشيء من العرف والتقاليد^(٤) .

(١) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Osiris.

وانظر أيضا تحليل أدولف إرمان لهذه الأسطورة في كتابه السابق الذكر ص ٤٨-٥١ .

(٢) ج. روز ، الديانة اليونانية القديمة ، ترجمة رمزي عبيد جرجس ، دارالجامعة محمد سليم سالم ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٥٦٩) ، دار توشة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٦٦ .

(٣) هـ - فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ص ١١٦ .

(٤) جيسس هنري بريستيد ، فجر التفسير ، ص ٢٦٨ .

٢- الصيغة الكهنوتية .

تتميز الديانة المصرية بظاهرها الكهنوتى ، وهى فى هذا الجانب تتفوق على سائر الديانات الأخرى . وقد يقال فى تفسير ذلك - على ما فى هذا القول من شطط - إنه لم يُعرف شعب آخر الحياة الأخرى على الحياة الدنيا ، كالثعبان المصرى القديم ، حتى لقد كان المصريين يبنون منازلهم وقصورهم يتخف المواد ، كالخشب والصلصال ، عفا منهم بأن يقاتح فيها لن يطول أم قبورهم ، أو المساكن الأبدية كما كانوا يسعونها ، فقد شيدوها باعتناء ودقة ، حتى تُخلد على الدهر^(١) . وقد أدى هذا إلى نتيجة لازمة ، هى علو مكانة القائمين على دور العبادة من طبقة الكهان ، التى لزداد نفوذها مع تأسيس المدارس اللاهوتية الكبيرة فى (هليوبوليس) و(عنفت) و(الأشمونين) و(طيبة) ، إلى درجة أصبح معها الملك لا يستطيع أن يكتح جماع للأمراء لو أنه أرضى رجال الدين ، أو طواهم تحت جناحه ، أما إذا انضم رجال الدين إلى الأمراء ، فى الأمر ضد الملك ، أو إذا استطاع الأمراء أن يمدوا نفوذهم على المناصب الدينية ، وقد ما حدث فى عهد الأسرة السادسة ، فتعم القوضى ويسود الاضطراب ، ويتعرض محبير الوحدة المصرية للخطر^(٢) . غير أن هذا لا يعنى أن الطابع الكهنوتى كان هو العهد الأوحى للدين المصرى القديم ، ففى تاريخ هذا الدين محاولات شعبية صادقة للإفلات من أسر الكهنوت ، وقد تمثلت أقوى هذه المحاولات فى تبني الشعب للعقيدة الأوزيرية مقابل عقيدة الشمس الرسمية السائدة ، التى ارتبطت بالإله "رع" . وقد أدى تمسك الشعب بعقيدته إلى قيام صراع^(٣) ، بين الديانتين ، انتهى إلى إيجاد صيغة توفيقية تمزج بينهما^(٤) .

وكما ذكرنا من قبل ، فقد استطاع الكهنة أن يقفوا على وجه أية محاولة للتوحيد الدينى ، وما كان هذا التوحيد ليتم إلا إذا أصبح الملك طاغية ، بحيث يكون رجال الدين

(١) جيمس بيكى ، مصر القديمة ، ص ٥٧ ، وانظر أيضا :

M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art: Temple.

(٢) مايرز ، فجر التاريخ ، ص ٧٠-٦٠ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، دار الكريك ، القاهرة ١٩٦٦ ص ٢٠٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٣٧

لا حول لهم بجانبه ، وهذا هو ماتم على يد آختاتون^(١) في أوج هذا العهد ، حيث أعلن لوحداية العالمية ، ودعا الدين الجديد^(٢) ، ولكن لم يقدر لهذه الدعوة الصعود أمام مارو الكهنوت^(٣) الذي ما لبث بعد وفاة آختاتون^(٤) ، أن انطلق من قعقمة في عهد الملك الصبي توت منح اتون^(٥) ، الذي تغير اسمه إلى توت عنخ آمون^(٦) ، بفعل سلطة الكهنة التي عادت إلى الإزهار شيئا فشيئا ، حتى بلغت القمة عندما استولت على السلطة السياسية واعتلت العرش بالفعل لفترة وجيزة^(٧) ، وبذلك أسس كهنة آمون الأسرة الحاكمة والعشرين .

٢- الطابع الرمزي :

تسميت الصيغة الكهنوتية للديانة المصرية في انتشار الطقوس الدينية ذات الطابع الرمزي ، بما جعلنا نضع أيدينا على خاصية هامة من خصائص هذه الديانة ، تتمثل في قدرتها على التجريد والتجريد .

تطور اللاهوت المصري ، الذي بدأ في هيئة علاج الحكماء المصريين للأساطير في أنشطة بذمة شارحة^(٨) ، حتى وصل بهذه الأنشطة إلى طقوس غاية في القموض والتعقيد ، والإيفال في الرموز^(٩) ، ويتضمن كثير مما تعرفه حتى الآن عن اللاهوت المصري ، خصوصا ذات تلميحات عن السلوك الإنهي لاندرك كنهها ، مثل مسرحية إيزيس^(١٠) اللبينة المحجبة ، التي كانت تؤدي أمام المطلعين على الأسرار الإلهية فحسب^(١١) ، وحتى مفهوم الإله نفسه ، لم يسلم من القموض في أحيان كثيرة ، كما يدل على ذلك اسم الإله "أمون" ، الذي يعني : المتخفي .

(١) كريستيان ديرويش نويلكر ، توت عنخ آمون ، ترجمة أحمد رضا ومحمود خليل النحاس ، مراجعة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٢٥ وما بعدها

(2) Barraud Russe], Power (A New Social Analysis) George Allen & Unwin, London 1939, p. 52.

(٣) انظر تفصيل ذلك في : عبد العزيز صالح ، الشوق الأسمى القديم ج١ ، ص ٢٤٦ وما بعدها .

(٤) صحويل نوح كريب ، أساطير العالم القديم ، ص ٢٠ .

(5) Philip Wheelwright, The Burning Fountain (A Study in The Language of Symbolism, Indiana University, Press 1968, P. 125.

(٦) اثين ديرويشون ، المسرح المصري القديم ، ص ١١٩ .

ولكى ننتسب نشوء الطابع الرمزي في الديانة المصرية ، علينا أن نلتقط الخيط من أوله ، فنبدأ الفكر المصري القديم أولى خطواته ، أي عندما اتجهت المقاطعات المصرية في وادي النيل الأدنى إلى اتخاذ آلهة محلية ، كان لكل مقاطعة إلهها الخاص بها ، ولا شك في أن هذه الآلهة المحلية ، قد وجدت نتيجية لتجارب طويلة ، اتجه الإنسان على إثرها إلى تصميم القوى الخفية التي تتحكم في حياته ، وحاول اتخاذ بعض الأشكال الصوانية أو غيرها ، رموزاً لها ، من أجل تقريبها إلى المجتمع الإنساني بصفة خاصة ، وقد كان ذلك في أثناء عصر ما قبل الأسرات^(١) ، ونتيجة لذلك صوّرت الآلهة في هياكل مختلفة ، فالإله "أمون" صور في هيئة أسمية برأس كبش ، والإلهة "حتحور" Hathor صورت برأس آدمية لها قرور بقررة ، وإلهة السماء "نوت" صورت مرة على هيئة بطر بقررة عظيمة الشكل ، ومرة على هيئة امرأة مرتكزة بزواج من طرفيها على الأفق الشرقي ، بينما تركزت بالزواج الآخر على الأفق الغربي ، وقد أشار "إيرمان" إلى أن هذه الصيغ قبلت على علاتها ، بوصفها رموزاً ، ولم يكن أحد ليصدق أن البقررة حقيقية ، وكل ما في الأمر أن الرمز أعجبه ولقى لديه قبولا^(٢) .

الطابع الرمزي للديانة الفرعونية ، واضح منا ، وبالذات في تجسيد آلهة السماء بأكثر من هيئة ، الأمر الذي من شأنه أن يجعلنا نعتقد ، أنه لم يكن في مصر من يُنتظر منه أن يؤمن بتصوير واحد هريد عن السماء ، مادامت التصورات كلها مقبولة كهنوتياً عند رجال اللاهوت ، ووجدانياً من عامة الشعب .

وفضلاً عن ذلك ، فمادام المصريون قد أوتوا من العقل مثلنا أوتينا ، فقد تنتهي عن يقين إلى أن أحداً لم يأخذ الصورة المركبة للبقررة السماوية بظاهر معناها ، وتنفيد هذه النتيجة ، بما وجد في المقابر الملكية نفسها حوالي عام ١٢٠٠ ق.م من صور أخرى للسماء ، منها ما يجمع بين شكل "نوت" الإنساني مع قرص "مكا" وزورق الشمس - ومن يريد أن يصل إلى الشكل الحقيقي للسماء فسوف يصاب من غير شك بصيرة كبيرة ، مما يدل على أن سائر هذه الصور لم يقصد بها إلا أن تكون رموزاً للسماء^(٣) .

(١) رشيدى القاضى ، مستقل في التطوير التاريخي للفكر الدينى ، ص ٦٦ .

(٢) أنولف إيرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٥٠ .

(٣) سموزيل تروك كيرمر ، أساطير العالم القديم ، ص ١٨٠ .

وهاهنا نستطيع أن نلمس حقيقة مهمة، هي أن الديانة المصرية كانت تركز في جزء كبير منها على مخاطبة الخيال والعنسن دون العقل والحس، لاسيما إذا كانت يصدر مشكلة باللغة العموض، ولا يمكن التعرف على حقيقتها بالوسائل الحسية وحدها، فالمصريون منذ فجر تاريخهم كانوا على علم بأنه لا سبيل إلى فهم السماء فهما عياشرا عن طريق العقل والتجربة الحسية، وكانوا يدركون أنهم إنما يستخدمون الرموز، لجعلها ممكنة الفهم في نطاق الحدود الإنسانية، ولا لم يكن هناك من سبيل إلى رمز قد يستطيع شمول كل الجهر الذي يرمز له، فربما ظهرت زيادة في عدد الرموز، للتوضيح لا للإرباك، وكذلك فقد عمل هذا التنوع على جمال المنظر وأدى إلى حيوية تمثيل السماء بالكلمات والصور^(١). هذا هو أهم ما يمكن قوله في تفسير وفرة الرموز في الديانة المصرية القديمة.

وَمَا عن الملقوس وإسهامها في مثل ذلك الأمر، فنستطيع أن نرجع العامل الأكبر في ترسيخ الطابع الرمزي للديانة المصرية، إلى كهنة آمون، ذلك المعبود الذي يدل اسمه على معنى رمزي شفاف للغاية، وبخاصة للغاية في الوقت نفسه، فمعنى اسمه (المختبئ) - الذي لا يرى) كما سبق أن أشرنا^(٢) وكذلك هو (القوة الكامنة في كل شيء)، ويقع قدس أقداسه في عمق المعبد، وفي أشد أجزاءه ظلمة، ولم يكن بلوغ هذا المكان بمستطاع إلا بعد توبة ملقوس معقدة، لا يسمح بها إلا لأشخاص معدودين للغاية، وكان هيكل الإله يُلف في أثناء التوكب بقطعة، حتى لا تقع أعين سائر الناس عليه، ويحمله كهنة مختارون، وقد حرم الكهنة على الشعب - في معظم الأحوال - دخول المعابد^(٣).

وعلى العكس من هذا الجو المتحفظ الغامض، كانت ثورة أخناتون التي قلبت الأوضاع رأسا على عقب، ورفعت راية البساطة والوضوح عاليا، فقد كان معبد آتون يتوسط المدينة، وكان مفتوحا للسماء، لتصل أشعة الشمس إلى جميع جنباته، ويستطيع الناس أن يتعبوا للإله آتون، الذي يدل معنى اسمه - على العكس من آمون - على الوضوح والعلانية السافرة، فهو يعني "الحرارة الكامنة في قرص الشمس" - هذه الحرارة التي يثبغ رفقها في كل مكان في معبده، ذلك المعبد الذي كان يختلف تماما، ليس عن معبد آمون فقط، ولكن عن سائر المعابد القديمة التي كان يخيم على أجوائها انظلام الدامس، وثقافتها الأسرار^(٤).

(١) للرجع السابق، ص ١٩.

(٢) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 53.

(٣) آتين بريوتون، المسرح المصري القديم، ص ١٢٦.

(٤) هيد المنعم أبو بكر، أخناتون، ص ٨٢.

إن الرمزية في الديانة المصرية القديمة ، لم تكن ماثلة في الحلقوس والأساطير فحسب ، ولكنها شملت النصوص الدينية والأدبية جميعا ، فاضفت شفافية عنية على الأثر المصري ونصوحه الجزئية ، وقد وصلت إلينا قطع على مستوى راقٍ فنياً ، فهي عمدة بالأخيلة والصور المدهشة ، كما هي الفصل (١٢٥) من كتاب الموتى ، الذي يرجع إلى عهد تحوتس الرابع (١٤١١-١٣٩٧ ق.م) ، حيث يدور هذا الحوار بين الميت وحارسه ، قبل أن يتذن له بالتخول إلى حجرة أوزيريس :

- من أنت وما اسمك ؟

- أسمى بذرة البراءى الخبيثة فى شجرة الزيتون .

- من أين جئت ؟

- جئت من مدينة العوسج فى الشمال .

- أى شىء رأيت هناك ؟

- كوكبة النجوم القطبية .

- وأى شىء قلت لها ؟

- (ما أنذا قد شهدت المناحة فى بلاد الفينيقيين) .

- وما أعطوك ؟

- جصرة نار .. وعمود صغير من القاشانى .

.. وما صنعت بهما ؟

- أودعتهما تابوتاً على حافة المرسى مع الليل .

- وأى شىء وجدت هناك على حافة المرسى ؟

- صولجان من صوان .. يسمى واحب الحياة . (١)

هذا هو أحد النصوص المشتركة التى سميت عن طريق الرمز، إلى مرتبة إنسانية عميقة تجعل مثل هذه النصوص غير قابلة للفناء ، لأنها قادرة على النفاذ إلى كل العصور بما فيها من شفافية رمزية ، تلك الشفافية التى لم تكن متحصورة على الفن والدين والأدب ،

(١) نقلا عن : اتين ديبوتوز ، المسرح المصرى القديم ، ص ٣٧ .

ولكنها امتدت لتشمل المعجم اليومي الحياة . فملوت مثلا كان يعبر عنه به (الرحيل) وكان يقال (الذين هنالك) بدلا من (الموتى)^(١)

والغريب بعد ذلك كله . أن يأتي من ليس له بالحضارة المصرية دراية حقيقية ، فيسمها بالصنية ، ويعدم قنيتها على التخيل^(٢) ويكونها عاجزة عن الإبداع إلا في حدود ما هو عملي مباشر

وإذا كنا قد لمسنا في الديانة المصرية القديمة هذه القدرة على التخيل والرمز والتجريد، من خلال النصوص الدينية ، فإننا سنسوق مثلا آخر مستمدا هذه المرة من الأدب ، وما هذا المثال سوى القصة المصرية الذائعة الصيت ، السعاة (الصدق والكذب)^(٣) ، والتي يدل سياقها - وحتى عنوانها - على أن عقول المصريين لم تعجز عن التجريد ، ولم تكن دائما أسيرة النظرة الحسية المادية الضيقة ، كما يدعي المدعون . وقد لاحظ جوستاف لوفيفر - Gustav Levièvre مبلغ ما تنطوي عليه هذه القصة من رموز مجردة^(٤) ، بل لقد استطاع أن يضع يده على مدى تأثيرها في الأدب الإغريقي ، حتى أنه عددها الأصل القديم - في الإطار وأيضا في التفاصيل - لإحدى القصص اليونانية القديمة التي تصور الصراع بين العدل والظلم^(٥)

لم ترد في هذه الصفحات أن نقدم عرضا فكريا شاملا للقيم الدينية وأسسها الفلسفية في الديانة المصرية القديمة ، وإنما كان مقصودنا في الأساس ، أن تلقى بنظرة بانورامية نستطيع من خلالها أن نتعرف على الملامح العامة لهذه الديانة ، وربما نتحدث بتركيز عن الجوانب الفلسفية ، في ثنايا المقارنة التي ستجرى في الصفحات التالية

(١) مبيد عويس ، الخلود في التراث الثقافي المصري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٨

(٢) من أعجب المفارقات أن بلوتارخوس كان قد أخذ على المصريين كثرة اعتمادهم على الأسطورة وإيقالهم في الخيال . انظر : بلوتارخوس ، إبيس وأوزوريس ، ترجمة حسن صبيح ومراجعة محمد سفر خفاجة ، ص ٢٦ - ٨

(٣) أسماها عبد العزيز صافيح : 'الصدق والبهتان' ، انظر كتابه : الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٤٢٢ - ٤

(٤) جوستاف لوفيفر ، روايات ولحمن مصرية من العصر الفرعوني ، ص ٢١٨

(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٩

ثانياً : الفروع اليونانية

في الجزء السابق من الفصل ، كان تركيزنا الأساسي منصباً على الأصول المصرية ، وسوف لانكون بحاجة إلى مثل هذا الاهتمام في تقصى الفروع ، إذ يكفي لأغراض المقارنة المزج عقدها ، أن نتقصى استمرارية الأصول في الفروع ، ونتتبع عناصر التشابه الأساسية ، من خلال هذه المجموعة من الأفكار والقيم الديتية :

١- فكرة التيجونيا Theogony أو أنساب الآلهة :

إن أول محاولة فكرية إنسانية لتفسير نشأة الكون والآلهة ، وتوضيح أنساب هذه الآلهة في منظومة أو مذهب شامل ، ترجع تقريباً إلى مفكرى مدينة أونو أو (هليوبوليس Heliopolis) في تاسوعهم المشهور^(١) ، وقد تلت ذلك محاولات مذهبية أخرى لعل أهمها مذهب (منف Memphis) الذى اتخذ من الإله بتاح Ptah خالقاً^(٢) ، ومذهب الأشموتيين Heracleopolis الذى استبدل الثامون بالتاسوع ، وجعل الإله تحوت Thoth على رأس هذا الثامون^(٣) وفى هذه المذاهب جميعاً يمكننا أن نرصد فكرة واحدة مهيمنة ، هى عملية رد الآلهة جميعاً إلى إله واحد ، خلقهم وخلق معهم الإنسان والكون وسائر الموجودات .

هذه الفكرة المصرية ، نجدها تظهر عند اليونان بشكل واضح ، لدى هزيود Hesiod خاصة ، الذى جرى على النسق المصرى فى (تيجونياها) التى يقول فيها : فى البدء كان الخاوس Chaos أى الخلاء ؛ لو العماء (إذا أردنا استخدام ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى لهذا المصطلح) والأرض الواسعة الأرجاء ، والأماس الثابت الأزلئ لجميع القالدين والقاطنين فى قعر جبال الأوليمب الجليدية^(٤) .

ويعتبر هزيود فسيح كيف نشأ الليل الصالح من الخاوس ، ثم كيف نشأت الأرض والسما^(٥) وسائر المخلوقات ، وتخلل تقوالد الأشياء حتى يصل بنا هزيود إلى زيوس ، الذى

(1) See · R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., Pp. 37-51 .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit, art. (Ptah) .

وانظر أيضاً : أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(3) Ibid, art. (Thoth) .

وانظر مزيداً من التفاصيل فى : أدولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٠٨ .

(4) Hesiod, Theogony, In : Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981, Pp. 26-7

(5) Ibid, p. 26 .

أنجبه كرونوس Chronos من ريا Rhea ، ويتوالى الآلهة الأخرى في سلسلة من الأحداث التراجيدية التي يتبادل فيها الآلهة الصراع والخداع والمكر^(١).

وقد نلاحظ بعض الاختلاف في تفاصيل نشأة الكون والآلهة ، بين قدماء المصريين وهزويد ، فبينما نجد أن هزويد يبدأ من العماء أو الخاوس ، نجد :لبداية عند مفكرى (أونو) هي التون أو المحيط الأزلي ، وكذلك الحال في مذهب الأثيمونين^(٢) ، غير أن هذه الاختلافات التفصيلية لا تنفي أن لفكرة الأساسية واحدة ، وأن المحاولتين تستندان إلى أساس واحد ، وعلى أية حال فإن الماء الذي اتخذه المصريون بداية للخليفة ، سيظهر أثره على مفكر آخر هو طاليس Thales المكثي الذي قال بأن الماء هو أصل الموجودات جميعا^(٣).

٢- النزعة الأنثروپومورفية Anthropomorphism

لقد لمسنا أصول هذه النزعة في اتيانة المصرية لتقديما ، وما هي تظهر لدى اليونان خاصة في تصوراتهم المبكرة عن الآلهة ، وخير مثال على ذلك هو إله هوميروس ، الذي يبدو مجرد إنسان فائق القوة ، غير معرض للموت^(٤) . فالفرق إذن بينه وبين الإنسان ، فرق في الدرجة فقط ، فهو يشبه الإنسان في هيئته وتصرفاته التي لا تختلف كثيرا عن تصرفات البشر . قد يكون إنسان قويا ، ولكن الآلهة أقوى ، وقد يستطيع الإنسان عمل شيء معين في وقت محدد ، بيد أن الآلهة تستطيع عمل الشيء نفسه وفي وقت أقل . وكما يتخطى الخداع على بنى البشر ، يمكن أيضا أن تتخدع الآلهة وتتخطى عليها الحيل ، فقد استطاعت هيرا Hera أن تخدع زيوس بحيلة أنثوية ، كما ورد في الإلياذة^(٥) ، وبإختصار فإن الآلهة اليونانية كانت

(1) Ibid, Pp. 38,40.

(٢) راجع مادة (نون) في : الموسوعة المصرية ، المجلد الأول ، ج١ ، بإشراف د. أحمد فخري وهـ جمال الدين مختار ، القاهرة د.ت .

(٣) هناك آراء تنفي عن طاليس أن يكون فيلسوفا ، فضلا عن أن يكون أول الفلاسفة ، وتبنى بعض هذه الآراء حكموا على أساس أن أسئلة طاليس وزملائه عن أبدأ الطبيعي الأول ، لم تكن أسئلة فلسفية ، بل قيرياكية ، انظر : جوزيف لاويا ، من العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة ، ترجمة أحمد رضا محمد رضا ، مجلة ديريون (مصباح الفكر) ، السنة ٩ ، العدد ٢٨ ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص١٢ - ١٣ .

(4) Amy Cruse, The Book of Myths, op. cit., p 7

(5) محمد منقر خلافة وعبد الحليف أحمد علي أساطير اليونان (ج١) ، دار النهضة العربية ، القاهرة

أنموذجاً فائقاً للإنسان ، بالضبط كما كان الإنسان أنموذجاً مصغراً لها . وفي هذا الفهم ، يتجلى ميعة المحافظة على المستويات الذي لاحظناه في التصور المصري للآلهة . فهناك المستوى الإنساني والمستوى الإلهي ، وهما ليسا بالمتصلين ، ففي الآلهة عناصر بشرية واضحة ، إلا قد تثور وتغضب ، وتخضع لتوازن القدر ، وتتقاتل فيما بينها ، وتلهو وتعبث ويخضع بعضها بعضاً ؛ إلى آخر هذه الأفعال الإنسانية . ومن ناحية أخرى ، فإن في البشر جانباً من الإلهية قد يرفع بعضهم بالفعل إلى مستوى أنصاف الآلهة ، لاسيما الأبطال الذين استطاعوا بأعمالهم الخارقة للمعتاد ، أن يصلوا إلى هذا المستوى ، وعلى الرغم من هجوم كسينوفان Xenophanes على هذا التصور^(١) ، فإنه لم يفرض تماماً ، وحتى لو كان قد افترض ، فإن ما يهنا منه هو إثبات أصله (المصري) .

٢- النزعة الحيوية Animism

في الديانة المصرية - كما سبق أن رأينا - بعض مظاهر هذه النزعة ، وقد فبان إرمان A. Erman كيف أن بعض النباتات كانت تلقي تقديساً معيناً من قباء المصريين ، فعبادة شجرة الجعيز لم تبطل أبداً في منف ، وتمثلها الجعيزة الكائنة في جنوب معبد بتاح ، وقد كانت الإلهة حتحور Hathor طبقاً لعقيدة قديمة ، تسكن هذه الشجرة ، ويؤمن كذلك أن إلهة ثانية كانت تستقر على بعض الأشجار الأخرى ، على حدود الصحراء ، وقد عرف الدين الرسمي للتولة الحيثة في مصر كذلك ، طبيعة إلهية لبعض أشجار معينة في المعبد^(٢) .

ومثل هذه النزعة الحيوية ستستمر أيضاً في الديانة اليونانية ، حيث يمكن أن نلاحظ أشجاراً تتحول إلى بشر ، وبشرى يتحولون إلى أشجار^(٣) ، ففي الأوديسة نجد بينيلوبي Penelope تسأل أوديسيوس Odysseus المشكر ، مستفهمة عن أمره بقولها : إنك لم تتيثق من شجرة سنبيان أو من صخرة كما تروي الحكايات القديمة^(٤) . وليس هذا بالغيريب على

(١) في عبارته التي يقرر فيها أن البشر بتصويرهم الآلهة على فينتهم ، ولو أن الفكر فكر في الآلهة لتصويرها مثله بقرا ، انظر : أميرة جلي مطر ، الفلسفة ضد اليونان ، ص ٨٢ ، وانظر أيضا : ج . بيوري ، حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحق ، القاهرة ، ص ١٦ .

(٢) أنولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٧١ .

(٣) جون ستيوارت كوليس ، انتصار الشجرة ، ترجمة مروان الجابري ومراجعة أنيس فروحة ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٠٨ وما بعدها .

(٤) Homer, The Odyssey, op. cit

التصور اليوناني الذي جعل الإله زيوس يخلق الجيل البشري البرونزي من شجرة^(١). ويدل هذا على أن الذين اليوناني ، بشأنه شأن الدين المصري ، كان قائماً في أحد أركانه على هذه النزعة الحيوية^(٢) ، بل ربما كان هذا سائداً في معظم ديانا الشرق القديم ؛ فمثلما نجد أن "وزيريس Osiris" يوصفه إليها للخضرة عند المصريين ، قد نشأ من شجرة ، نجد الحال كذلك مع "آدوناي Adonai" في (سوريا Syria)^(٣) مثلاً ، وعند "هوميروس" كانت الطبيعة حية وعريضة في فن ، ويستمر هذا التصور عند الفلاسفة السابقين على "سقراط" Socrates ، بعد أن يتخذ شكله الفلسفي ، فيتحول من النزعة الحيوية Animism إلى مذهب حيوية المادة^(٤) Hylozoism . ويظهر ذلك واضحا عند أفلاطون Plato ، خاصة في محاوره (القوانين The Laws) حيث نجد تشريعات عجيبة سنها الفيلسوف الكبير ، لمحاكمة الألبات والآلات التي قد تسول لها نفسها ارتكاب جرم أو إقتراف ذنب^(٥) .

٤- فكرة الخلق Creation

قدمت لنا انذاهب اللاهوتية المصرية تصوروا واضحا عن فكرة الخلق ، وقد ينطلق هذا التصور من نظرة مادية كما مر بنا في أسطورة الإله (أتوم)^(٦) وقد ينطلق من نظرة أخرى عضادة ، تهلق في سماء المتألية ، كما هو الحال في المذهب (المنطقي) ، الذي خرج مفكوه على الناس بمذهب جديد، جعلوا صلبه الدين ، وكسوه بإهاب التاريخ ، وربوا فيه خلق الوجود وما

(١) جون ستيفرات كوليس ، انتشار الشجرة ، ص ١٠٩-١٠٠ .

(2) See : J. Gould, and W.L. Collb, (Editors) A Dictionary of The Social Sciences, Art. (Animism).

(٣) جون ستيفرات كوليس ، انتشار الشجرة ، ص ٧٥ . وانظر أيضا : الفصل الموسع الذي كتبه "جيمس هريرز" حول الموضوع في : جيمس فرينز ، الحصن القمبي ، أشرف على ترجمته أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ ، ج ١ ، ص ٣٢٩-٣٧٢ ومن ٢٨٣-٣٠٥ . ومن الطريف أنه قد عقد في هذا الكتاب فصلا خاصا عن اليقاييا المألية لعبادة الشجر في أوروبا من ٤٦٤-٥٦٠ .

(٤) صمام مهي الدين الاكوسي ، بواكير الفلسفة قبل طاليس ، ص ٢٠٩ . وراجع مادة Hylozoism في : M. Rosenthal and P. Yudin (Editors), A Dictionary of Philosophy.

(٥) انظر تفصيل ذلك فيما ورد من قبله ص ٧٥ .

(٦) انظر حاسبي فيما من ٩٨ ، وقارن :

احتواها ، إلى قدرة عاقلة مدبرة أمرة ، وتمثلوا هذه القدرة العاقلة في معبودهم «بتابع نفسه ، وأكثروا أنه أوجد نفسه بنفسه ، وأنه أبدع الكون ومعبوداته ، وناسه وحيوانه وبيدانه . عن قصد منه ورغبة ، وأن سبيله إلى الخلق كان هو سبيل القلب واللسان ، أو الفكر والكلمة ، فكرة تديرها عقله وأصدرها لسانه ، فكان من أمر الخلق ما كان ، وأكثروا أنه عن هذا السبيل سبيل للعقل واللسان - تيسر سعى الأرجل وحركات الأذرع وخطجات الأعضاء ، وصيرت الشرائع وتهيات الموارد ، وتعينت العبادات ، وحق الأمان لأهل السلام ، وحق العقاب على أهل الآثام . وهكذا اتجه أهل منصف (إنب حج) بفكرة الخلق والخالق في مذهبيهم ، إلى التجريد والمثالية أكثر مما اتجهوا بها إلى التجسيد والمادية ، وأوشكوا أن يرهصوا ببعض ما أكتسبته الكتب السماوية قبل حين نزولها ، فرددوا الخلق إلى القلب واللسان ، أو الإرادة والكلام ؛ وسبقوا بذلك قول العهد الجديد : " في البدء كان الكلمة ، وكان الكلمة مع الله ، والكلمة هي الله ، وأقتربوا من التنزيل الحكيم : " الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون" (١) .

وربما لم تكن فكرة الخلق لتكعب مثل هذا النور المحوري في الديانة اليونانية ، على نحو ما يرى جيلبرت مورى G. Murray : فالآلهة الأوليمبية ، على العكس مما هو لدى آلهة الأمم الأخرى ، لا تدعى خلق العالم ، وإنما قصارها أن تخضعه إخضاعا (٢) . ومع ذلك فنحن قد تلقى في الديانة اليونانية بفكرة الخلق من مادة معينة هي الطين ، والخالق هنا هو الإله بيروميثيوس (٣) ، غير أن الدين الإغريقي كان ، في سياقه العام ، لا يميل إلى القول بالخلق من العدم ، بينما نجد في الفكر المصري اتجاها إلى هذا الرأي (٤) ، إلى جنب الفكرة الشائعة في المذاهب القديمة ؛ والقائلة بالخلق عن طريق وسيط مادي .

وإذا كان الخلق عند هزيود قد بدأ من الخاوس أو العماء ، فإنه بهذا يردد بعض المفاهيم المصرية القديمة عن فكرة الخلق ، حيث أشارت بعض المذاهب المصرية إلى أن القوضى كانت في البدء (٥) كما أن فكرة (الأيرون Apeiron) أو اللانهائي عند أناكسيمندر Anaximander ،

(١) عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، ص ٢٩٠-٩٦ .

(2) Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion, New York 1954, p. 67 .

(٣) انظر : جيمس فرينز ، الفولكلور في العهد القديم ، ج ١ ، ص ٢٧ .

(٤) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، والمؤلف يورد نصا من عصر الملك ميبس ، يصف الإله بأنه " الذي يقول ما هو كائن ويصنع غير الموجود موجودا " ، ص ١٨٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

تعود هي أيضا إلى أصول مصرية ، ففي نصوص الأهرام يخاطب الملك إله الشمس قائلا :
 إن اسمك هو اللانهاثي^(١) وهي هذه النصوص نفسها ، نجد أيضا فكرة رد الخليقة إلى
 المابأ^(٢)، وهي الفكرة التي ستظهر عند اليونان في مذهب طاليس .

وإذا ما تأملنا فكرة الخلق عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، فلن نخرج بشيء ذي بال،
 لأنهم - كما هو معروف - وبتبوء اهتمامهم صوب الطبيعة ، وسوف يكون علينا أن نصر مزورا
 عابرا على الفيثاغوريين ، الذين قامت فلسفتهم على فكرة أساسية ؛ هي أن العالم يقوم على
 الانسجام أو التناغم Harmony ، وهي فكرة تعود بنورها إلى أصول مصرية مستمدة من
 مفهوم (الناعت) الذي يعنى - بين ما يعينه - التوازن و النظام^(٣) .

أما الذي يستحق منا وقفة عامة من مفكرى اليونان الذين اهتموا بفكرة الخلق ، فهو
 أفلاطون ، الذي تأثر بالتراث الفيثاغورى على نحو لم يتأثر به أحد مثله ، بل لقد قيل إنه ما
 هاجر من بلده بعد موت أستاذه سقراط إلا بحثا عن هذا الانسجام الكوني Universal
 Harmony . ولقد وجد شيئا من هذا عند الفيثاغوريين في إيطاليا ، إلا أنه وجد الجانب
 الأكبر منه في مصر^(٤) .

ومع أن أفلاطون لم يرفض آلهة هوميروس مراحة ، إلا أن تلميحاته الساخرة المبهمة في
 محاوراته عن هذه الآلهة^(٥) ، تجعلنا نعتقد أنه لم يستفد كثيرا بتراث من سبقوه في هذا
 الموضوع ، باستثناء سقراط والفيثاغوريين . وعلى أية حال ، فإن نظرية أفلاطون في الخلق لم
 تتبلور تماما إلا بعد عودته من مصر ، ذلك أنه لم يعرضها علينا إلا في محاضرة (تيمائوس)
 Timaeus ، التي تعد من محاورات الطور الأخير ، هي ومحاضرة السموفسطائى

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .

(2) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., Pp. 39-40 .

(3) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 43

(4) H. Von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit., p. 126 .

(5) G. C. Field, The Philosophy of Plato, Oxford University Press, 2nd Edit. London
 1969, p. 109

Sophistes ورجل الدولة Politicus وفيليبوس Philebus والقوانين The Laws . ومحاورة كريتياس Critias التي لم تتم^(١) .

وإذا كان سقراط يؤمن بفكرة الخالق إيماناً غامضاً لا تتضح لنا فيه تفاصيله النظرية^(٢) ، فإن أفلاطون يتدارك هذا النقص ، ويقدم لنا في (طيمائوس) تفصيلاً لهذه النظرية ، مجمله أن للعالم روحاً ومادة ، وأن الروح هي السابقة في الوجود على المادة وهي المتحكّمة فيها^(٣) . وهذه الروح أو النفس الكونية لا تقتصر مهمتها على مجرد تحريك الكون ، وإنما يرجع إليها الفضل في تنظيم هذه الحركة ، وإطرافها على نحو ثابت منظم ، ولهذا ينبغي تصور هذه النفس على أنها عاقلة ، بل أقرب إلى أن توصف بأنها عقل إلهي^(٤) ، وقد كان أفلاطون مطلقاً لنظرته المثالية العامة : فجاء تفكيره العيني منسجماً مع هذه النظرة المثالية^(٥) ، وأيضاً مع تصوره للنفس الإنسانية على أنها حالدة لا يدركها الفناء ، وما الجسد إلا السكن المؤقت لها^(٦) .

وهكذا نلتقي في فلسفة أفلاطون اندينية بفكرتين أساسيتين هما - فكرة النفس الكونية وفكرة الإله الصانع ، وإذا كانت النفس الكونية هي التي تحرك العالم كما رأينا ، فإن الإله الصانع تقتصر مهمته على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكّلة ، التي سماها (القابل Chora) ؛ وفقاً للنموذج المثالي للموجودات الطبيعية، الذي أسماها (الحى بالذات Autozoon) . ذلك أن هذا الإله لا يقوم بمهمة الخلق من العدم عند أفلاطون^(٧) ، فهذه الفكرة غير موجودة لديه ، مما يجعل فكرة الصانع هي البديل لفكرة الخلق Creation . وعلى أية حال ، فإن فكرة النفس الكونية تبدو كما لو كانت غير ضرورية في ظل وجود الإله الصانع ، والعلاقة بينهما يشوبها شيء من القموض عند أفلاطون ، إلا إذا سلمت بأن الإله هو الذي خلق النفس الكونية

(1) J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, University Press 1963, p. 225.

(٢) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٥٢ .

(٣) انظر : أفلاطون ، طيمائوس ، ص ٢٠٧ - ١٢ .

(٤) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٨ .

(5) G. C. Field, *The Philosophy of Plato*, op. cit., p. 107.

(6) J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, op. cit., pp. 248.

(٧) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٩ .

كما يبدو من النص الغامض في محاورة (طيمائوس) ، الذي يقول : "فلما ركب كل ما بقي من هذين الجوهرين ، قسمه أرواحا تساوئ الكواكب عدا ، ووزعها على الكواكب ، واحدة لكل كوكب ، وأصعد الأرواح إليها إصعاده لها على مراكب" (١) . فهل يمكن أن نستدل من هذا النص على أن الإله الصانع هو الذي نفث الروح في الكواكب ، وبالتالي في عناصر الكون كله؟ وإن لم تكن الإجابة بالإيجاب ، فإن هذا الإله سيكون على الأقل هو الذي وزع الأرواح على عناصر الكون وأجرامه وكواكبه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نستطيع أن نتعرف في نظرية أفلاطون عن الخلق ، على عناصر مصرية أصيلة غير فكرة التوازن أو الاتساجام أو النظام التي أشرنا إليها سابقا ، فمع أن هناك بعض التلميحات الدينية إلى فكرة الخلق من العدم في مصر القديمة ، إلا أن الاتجاه السائد كان هو القول بوجود مادة أولية قام الإله بخلق الكون والناس عن طريقها ، وفي هذه الحالة ، فإن عملية الخلق هنا تتساوى مع عملية الصنع أو التشكيل عند أفلاطون .

وفكرة النفس الكونية عند أفلاطون ، مستمدة هي الأخرى من التصور المصري القائل بأن الإله روح تتخذ أشكالا مختلفة ، يمكن لها أن تقيم في العبد وتحل في التمثال (٢) ، كما أن الفكرة التي أشار إليها أفلاطون في (طيمائوس) ، من أن الطبيعة البشرية عاجزة عن تجاوز المعرفة الاحتمالية في الأمور المتعلقة بالآلهة (٣) ، تعود هي الأخرى إلى أصل مصري مصدره رواية أمون Amun ، الذي أشار كهنته إلى أنه ليس في الاستطاعة معرفة طبيعته الإلهية ، وإلى أن أحدا لا يمكن أن يعرف شكله أو طبيعته المكنونة (٤) كما جاء في نصائح (أتم) (Atm) : "لا تسئل عن شكل الإله" (٥) ، ومثل هذا كثير في النصوص المصرية القديمة .

(١) أفلاطون ، طيمائوس ، ص ٤٦ ، ص ٢٤٢ .

(٢) محمد أنور شكري ، بين المادية والروحية في مصر القديمة ، بحث بمجلة كلية الآداب ، العدد (٩) المجلد (٢) مطبعة جامعة فؤاد الأول - القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٢ .

(٣) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٨ .

(٤) محمد أنور شكري ، بين المادية والروحية في مصر القديمة ، ص ٢٢ - ٢٤ ، وقارن :

R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. p. 53 .

(٥) محمد أنور شكري ، بين المادية والروحية في مصر القديمة ، ص ٢٤ .

وخلص القول أن فكرة وجود إله خالق أو صانع هو السبب المباشر وراء ظهور المخلوقات والعناصر الكثرية ، هي فكرة مصورية في صميمها ، مهما أضاف إليها مفكرو اليونان من تفاصيل وأقاموا لها من مذاهب وأتساق فكرية .

٥- فكرة التوحيد والشرك

الالهة اليونانيون Pantheon التي انحدرت عن (هوميروس) ، و(هزيود) - كانت هي الأساس في ترسيخ فكرة تعدد الآلهة لدى قدماء اليونان ، وحينما تتعدد الآلهة ، فإن الأرض تصبح مهددة أمام الوثنية Paganism ، وترتبط الوثنية كما يرى 'بول نيليش' بالمكان لا بالزمان ، ففي الوثنية تتم عملية رفع مكان معين ، إلى مستوى القبة القصوى والجلال النهائي ، حيث يكون هناك إله معين ، مقيد بمكان معين ، بجانب - وضد الأماكن الأخرى ، ولهذا فقد لزم أن تكون الوثنية تعددية Polytheistic بالضرورة^(١) ، وهذا هو ما كانت عليه بالفعل بيئة اليونان في عصرها الباكر ، فهناك إله معين هو (زيوس) ، يرتبط بمكان معين هو قمة جبل الأوليم Olympus ، مع عن نونه من الهة أخرى .

وفي ظل هذه الوثنية التعددية مكان من الطبيعي أن تنشأ فكرة الصراع بين الآلهة ؛ وفي الإلياذة والأوديسة قصص عديدة لحوادث من هذا النوع بين الآلهة ، وكذلك الأمر في ثيوجينيا هزيود ، الذي يصور لنا كيف نشب الصراع بين الإله كرونوس وأبنائه ، مما دفعه إلى ابتلاعهم جميعاً ، باستثناء 'زيوس' ، الذي نجا بصيلة من 'ريا'^(٢) ، ولا يصعب علينا أن نجد الأصل المصري للوثنية اليونانية ، في قولها بالتعدد وارتباطها بالمكان ، وتصويرها لصراع دائم يدور بين آلهتها ، فمسطورة 'أوزوريس' تتضمن هذه الجوانب جميعاً ، وتقدم أنموذجاً حياً لها .

وتظل النزعة التعددية سائدة في الفكر الديني اليوناني ، إلى أن تظهر بذور التوحيد على يد الفيلسوف الشاعر كسينوفان Xenophanes ، الذي قيل إنه اعتقد في إله واحد ، كما يتضح من هجوه على آلهة هوميروس ، وسفريته منها سخرية لاذعة^(٣) ، بل لقد ذهب

(1) P. Fillich, *Theology of Culture*, op. cit., Pp. 31-6. cf : D. Stewart, *Exploring The Philosophy of Religion*, op. cit., Pp. 9-19 .

(2) Hesiod, *Theogony*, In : *Hesiod and Theogony*, op. cit.

(٣) ج. بيوري ، تاريخ حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحق ، القاهرة ، د.ت ص ١٦ .

إلى ما هو أبعد من السخرية ، حين هدم التراث النبئي المحترم عن هوميروس وهوميروس ، فهما ينسبان إلى أساطير الآلهة كل شيء ، فيتعلم البشر عنهما ، مع أن وصفهما للآلهة مشين ، لأنهما ينسبان إليهما سائر نقائص البشر^(١) . وقد أثر عن كسينوفان قوله : *الإله الواحد الأعظم بين الآلهة والناس ، غير مشابه للقائين في الصورة ولا في العقل ، إنه يرى كل شيء ويفكر في كل شيء ويستمتع إلى كل شيء ، ويهيمن على الأشياء جميعا بدون أية صعوبة ، عن طريق الفكر الذي في عقله ، ويبقى دائما في نفس المكان ، فلا يتحرك على الإطلاق ، إذ ليس فيما يتاسبه أن يتحرك إلى هنا أو هناك* .^(٢) وتتجلى عند كسينوفان أيضا ، الفكرة المصرية القائلة بعدم إمكانية إدراك الإله^(٣) وهي الفكرة التي أشرنا منذ قليل ، إلى أن أفلاطون قد اقتبسها وطورها في سياق مذهبه المثالي .

وهذه النظرة التي تقترب من التوحيد الكامل ، المصحوب بدرجة من التنزيه عند كسينوفان ، ستحل محلها نظرة أخرى تتسم بالنسبية عند هيراقليطس ، الذي أشار إلى العلاقة بين الإنسان وإلهه بقوله : *إن الإنسان طفل بالنسبة للإله ، أي أن علاقة الإنسان بالله تشبه علاقة الطفل بالنسبة إلى الرجل ، وإن أحكم الناس يصبح كالقرد بالقياس إلى الإله ، كما أن أجمل القردة قبيح بالنسبة للإنسان*^(٤) .

ويستمر تيار التوحيد الذي أسسه كسينوفان لدى پارمينيدس Parmenides ، الذي أخذ عن كسينوفان فكرة التعبير عن الفلسفة شعرا ، فألف قصيدة ملحمية في الطبيعة ، جمعت بين عمق التفكير المنطقي ، وحرارة التصيرة الدينية ، وجمال الأسلوب^(٥) . وهكذا فطرح المشكلة الدينية نفسها من خلال هذه القصيدة التي يقول مطلعها : *جعلتني الجباد إلى أبعد مما كنت أتوق ، لأنها قادتنى إلى طريق الآلهة الجيد ، الذي يهدى المستتير بنور المعرفة إلى سائر المدن* . وما يهمنا هنا أن پارمينيدس قد أفاد من وحدانية كسينوفان هنا : فلم يشر إلى آلهة بصيغة الجمع في قصيدته ، باستثناء ربة العدالة ، ويتسق هذا مع مذهبه الميتافيزيقي

(١) أحمد فؤاد الأفراسي ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٩٥ .

(٢) Cornford, Greek Religious Thought, J.M. Dent & Sons, LTD, London 1950, p. 69.

(٣) أحمد فؤاد الأفراسي ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٩٦-٧ .

(٤) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit.

(٥) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٨٢ .

فى الوجود ، فالوجود عنده كل واحد ، متجانس ومتماثل وغير منقسم ، وهو ليس أكثر ولا أقل فى مكان ، عنه فى الآخر ، إن كل شىء مملوء بالوجود ، أما الوجود فهو غير موجود^(١) .
 وتستمر هذه النظرة عند قطب آخر من أقطاب المدرسة الإيلية هو "ميليسوس" Melissus ،
 الذى رأى أن الوجود أبدي وغير نهائى وواحد ، لأنه لو كان اثنين لأحاط أحدهما بالآخر^(٢) ،
 ولعل ما يتعلق بالأكومية فى هذه الآراء الميتافيزيقية للمدرسة الإيلية ، هو أن الكثرة فى هذا
 العالم شرتت فى النهاية ، وبالضرورة ، إلى الواحد ، وتكون من نفس طبيعته^(٣) ، وهذا ما يجعل
 من الإيلية مدرسة موحدة فى اتجاهها العام ، اتساقا مع مبارئها الميتافيزيقية .

أما عن الفكرين الآخرين المنتمين إلى مرحلة ما قبل سقراط ، والمعاصرين للإيلية أو
 المتأخرين عنها ، فإننا نجد مزيجا شتى من الآراء الفلسفية حول طبيعة الآلهة ؛ لوأحدة هى أم
 متعددة؟ هانقيلسوف الشاعر إمبادوقليس Empadocles "لا يؤمن بآله واحد ، كما يبدو من
 قصيدته التى تكرر فيها ورود اسم الآلهة بصيغة الجمع^(٤) .

أما المرحلة التى تلى هذه ، فتختزن بالثورة الفكرية التى نهض بها السوفسطائيون ، على
 نحو ما سنبين فيما بعد ، وبطبيعة الحال ، ليس لنا أن نتصور من مثل هذه الثورة إيماناً فى إله
 واحد أو حتى فى آلهة كثيرة ، وسيكون علينا أن نتنقل إلى سقراط ، كى نلتبس مثل هذا
 الإيمان .

لقد قبل عن سقراط إنه هو صاحب الثورة الفكرية الشكلية الكبرى فى تاريخ الفلسفة^(٥) ،
 وإنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، غير أن مثل هذه النظرة ليست صحيحة
 على طول الخط ، على نحو ما يرى بنيامين فارنتون B. Farrington ، الذى يؤول الثورة

(1) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit., Pp. 43-4.

وانظر أيضا : أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٣٦ .

(2) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit. p.

وانظر : أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(4) K. Freeman, Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers, op. cit., Pp. 51-68 .

(٥) كارل مانهايم ، الأيديولوجية والطوائف (مقدمة فى علم اجتماع المعرفة) ، ترجمة عبد الجليل المنقر،

مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٨ ، ص ٦٦ .

السقراطية تنويلا مضادا، فحواه أن سقراط لم ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كما أشيع، بل أعادها إليها، بعد أن كانت قد أوشكت أن تقر على الأرض . فقد نبذ سقراط النظرة الطبيعية السابقة عليه منذ طاليس إلى ديموقريطس Democritus . واستبدل بها صورة متطورة عن النظرة الدينية التي انحدرت من فيثاغورس وبارمينيدس . ومن هذا اهتم سقراط بإقناع الناس بأن عليهم أن يحبوا فوق الأرض ؛ إلى أن تعود أرواحهم إلى السماء فور موتهم^(١).

لدى سقراط أفكار هامة في فلسفة الدين سنعهد إليها في غير هذا السياق ، وما يعنينا هنا هو البحث عن فكرتي التوحيد والتعدد عنده ، ونحن لانستطيع أن نجزم بانتماء سقراط لهذا المذهب أو ذلك ، لأنه كثيرا ما كان يتكلم عن الآلهة - خلال معظم أحاديثه مع محاوريه- بصيغة الجمع ؛ هذا إلى جانب روحانيته وتقواه ، التي جعلته كما يلاحظ أصدقائه حريصا على عدم الاستخفاف باسم أي إله من الآلهة ، وإذا ما كان مضطرا إلى مثل هذا الاستخفاف، كان يقسم باسم الآلهة هي أمر لا يثق بصحته ، فإنه لم يكن يقسم باسم "زيوس" ؛ بل باسم الآلهة المصرية^(٢)، والحق أن مانجده عند سقراط إجمالا . هو حالة من الورع والاحترام الفائق للآلهة ، وعدم الرغبة في التجديف بها .

وإذا ما انتقلنا من سقراط إلى أفلاطون ، فإننا لا نلقى جوابا شافيا عما إذا كان الإله واحدا أم كثيرا ، ويبدو أن أفلاطون يصل في هذا الصدد إلى نتيجة كالنتيجة التي وصل إليها من قبل جورجياس Gorgias ، ذلك أننا نراه يقول في «طيمائوس» إن الكشف عن صانع لهذا العالم ، يحتاج إلى بحث شديد ، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته ، فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع^(٣) . غير أننا إذا ما استعنا بمملكة الاستقياط أو التخمين ، نستطيع أن نهدس أن أفلاطون من الموحدين ، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ توحيده بمعنى مطابق للتوحيد الذي كان موجودا عند أختاتون مثلا ، على الرغم مما يمكن أن نلاحظه من أرومة فلسفية واحدة تجمع بين التوحيديين ؛ فإذا كان هناك إله واحد في فلسفة أفلاطون ، فهذا الإله الواحد ليس شيئا آخر غير مثال الخير .

(١) بنيامين هارينتون، العلم الإغريقي ، ج١ ، ص ٦٠٥-٦٠٦ .

(٢) كوزا هيسون ، سقراط ، الرجل الذي جرى على المسائل ، ترجمة محمود محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٢٢-٢٣ .

(٣) أفلاطون ، طيمائوس ، ٢٨٠ ب .

يشبه أفلاطون في فلسفته الله بمثال الخير ، ويستعين بالشمس في صياغة هذا التشبيه ، فالشمس إله موجود في السماء ، وهي علة رؤيتنا للعصوسوسات التي تضيئها بنورها ، وانشمس Helios بوصفها إلها ، هي ابن الخير ، وصلة هذا الابن في العالم المرتى بالبصر والمرئيات ، كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمحقولات (١) ، فإذا كانت الشمس إلها ، فمن الطبيعي أن يكون الخير ، وهو الأب ، الإله الأول ، حقا ، لم ينص أفلاطون على التوحيد بين مثال الخير وبين الإله ، ولكن لا ممان لنا بالضرورة من هذا الاستنتاج (٢) .

إن حديث أفلاطون عن إله الشمس في هذا السياق، حديث مصري المصدر ، فإنه الشمس (رع) ، كان هو الإله الأشهر في اللاهوت المصري طوال أحقابها التاريخية ، ولم يشتهر بلد آخر بتاليه الشمس ، أو باعتبارها مظهرا لقوة الإله في مراحل لاحقة ، مثل مصر . بل إن و.ج. پيرى ، عندما أراد أن يميز الحضارة المصرية بوصفها الأصل الذي انبثقت منه مظاهر الحضارات الأخرى في أنحاء العالم ، أسماها "حضارة الشمس" ، وأسمى المصريين "أبناء الشمس" ، فهم الذين نشروا هذه العبادة في أرجاء المعمورة ، كما يوضح هذا في كتابه "أبناء الشمس" (٣) .

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الشمس في معرض التشبيه ليس إلا ، فإن هذا هو تقريبا ما فعله نختاتون في تشييد التوحيد . قيل أفلاطون بنحو ألف عام ، حين مثل لإله الواحد "أتون" بفرص الشمس . ، وإذا كان الإله الواحد الحقيقي عند أفلاطون هو الخير ، فإن هذا أيضا ليس بعيد عن التصور المصري ، كما يبدو من بعض النصوص المصرية التي تشير إلى أن الإله لم يخلق البشر ، ولم يغر الناس به ، بل لقد نهاهم عن اقتراعه . ولكن الناس هم الذين زاغت قلوبهم ، وأوعزت إليهم بالتنكب عن طريق الخير (٤) .

وفضلا عن هذا التشابه الظاهر في الأفكار ، فإن في رحلة أفلاطون إلى مصر وزيارته لكهنة (أوتو) بالذات ، حيث يوجد مهد المذهب الشمسي ، لقريفة ساطعة على أنه قد وجد في

(١) أحمد نواز الأهراسي ، أفلاطون ، سلسلة تراجم الفكر العربي ، العدد ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(3) W. J. Perry, The Children of The Sun, op cit., Chapter (1) .

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ص ٦٠-٦٠٠ ، ولان أيضا : جون ولسون ، مصر ، ص ١٠٠ : ما قبل الفلسفة ، فرانكفورت وأخرون ، ص ١٧٧ .

المعهد المصري ، بلأشيدته ، وطقوسه ، وكهانه الحكماء تجسيدا حيا . كما يقول ثيون در شتاين ، القوة الميتافيزيقية ^(١) . وحديث أفلاطون عن مصر لا يتقطع ، بل هو يستمر في ثلاثية "تيمابوس Timaeus" وأقريطون Crito وهيرموقراطيس Hermocrates ^(٢) .

ولا يقتصر تأثير مصر في أفلاطون على فكرة الإله الواحد فحسب ، بل إننا سنلمس آثارا أخرى لانقش أهمية في سياق هذا البحث ، سواء أكان هذا في الدين ، أو في الأخلاق ، أو في الفن .

٦- الحقيقة والإلهام :

كان الدين يلعب دورا عظيما في حياة اليونانيين ، فهم يذكرون الآلهة في كل وقت ، ويسترضون بها في كل عمل ، ويقدمون لها القرابين لترضى في كل مناسبة ، ويصنمون لها التماثيل ، ويطلبون من العرافين سؤال الآلهة عن المستقبل ، ويقيمون الأعياد المختلفة في المعابد والميادين ، ويلج الأمر بهم أن اتخذوا المعابد داخل البيوت ، وطى هذا جرت تقاليدهم ^(٣) . صحيح أن عبادة الآلهة عندهم لم تتطلب قيام طبقة من الكهنة بالمعنى الموجود في الدين المصري ، لأن الكهنة في الدين المصري كانوا أقرب إلى الموظفين الذين ينتخبون سنويا للقيام بفروض ومهام معينة ، وكان اليوناني يقدم القرابين ويصلى للآلهة بصورة مباشرة ، دون واسطة أو شفيع ، وله مع هذا أن يستشير عرافا أو رائيا كما كان يحدث في معبد أبولو في دلفي مثلا ^(٤) . وهذا هو ما يهمننا هنا ، حيث أن استلهام الحقيقة عن الآلهة ، فيما يتعلق بالمستقبل ، يؤدي بنا ، ولو بطريق غير مباشر ، إلى القول بالمصدر الإلهي للحقيقة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى وثبت مبدأ الإلهام Inspiration أو الوحي Revelation ، فنكون بذلك قد اقتربنا كثيرا من المذهب الحسسي Intuitionism في المعرفة ، كما نقرب أيضا من المذهب القائل بأن الله هو مصدر المعرفة ، وملامح هذا المذهب وعناصره مبثوثة في آراء الفلاسفة اليونانيين منذ البداية وحتى عصر أفلاطون ، حيث نجد

(1) H. Von. Der Steinen, *Flaro in Egypt*, op. cit. p. 122 .

(2) *Ibid.* p. 118 .

(٣) أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون ، ص ١٣٦ .

(٤) تشارلز ألكسندر رومسون ، أثينا في عهد بيركلي ، ترجمة أنيس فريضة ، مكتبة لبنان ، بالاشتراك

مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٩٦-٧ .

هيراكليطس يشير إلى أنه عرف اللوجوس Logos ، أو القانون الأسمى الممثل في العقل أو في الكلمة ، عن طريق الإلهام ، وهو بذلك يوافق على ما ذهب إليه كهنة (دلفي) ، من أنهم كانوا يتصلون بالآلهة ويعطون الحاضر والمستقبل عن طريق الوحي ؛ ولا عجب في ذلك ؛ إذ أن هيراكليطس كان كاهنا مثلهم في معبد آرتيميس Artemis ، ويبدو أنه ظل مخلصا لنشأته الأولى . فهو يقول إن الإله في دلفي لا يصرح بل يرمز^(١) ، ويقول في موضع آخر : إن الكاهنة تنطق بالحق بفضل الوحي الإلهي .^(٢)

وتظهر هذه الفكرة مرة أخرى عند بارمنيدس ، الذي يعين لنا في قصيدته الفلسفية الباحث عن الحقيقة ، كيف أن العذارى من بنات الشمس هن اللاتي قدن عريته وأرشدنه إلى طريق العدالة^(٣) . أما إمپدوقليس Empedocles ، فيناجي هو أيضا الآلهة في قصيدته المشابهة ويستلهمها الحقيقة كما يتوسل إلى ربة الشعر أن تلهمه^(٤) بعض ما لم يجده من الحق . وتظهر هذه الفكرة أيضا عند ثيوكوديدس Thucydides الذي آمن بفكرة النبوءات Oracles أو المعجزات ، التي ارتبطت بالعرافة التي كان يمارسها كهنة الإغريق^(٥) ، ولم يكن سقراط بعيدا عن الإيمان بهذه الفكرة ، وهو الذي ثار ضد الواقعية السوفسطائية ؛ مما جعل البعض يرى في فكره إنجازا ميتافيزيقيا^(٦) من الدرجة الأولى ، بل يبدو أن سقراط قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه سابقوه في الإيمان بهذه الفكرة ؛ فقد ذكر أفلاطون وكسينوفون Xenophon وديوجين لايرتيوس Diogenes Laertius ؛ أن سقراط كان لديه جني Daimon يحمل إليه دائما إشارة تبعثها إليه الآلهة ، لتهديه إلى الخير والصواب في كل الأمور ، وأنه كان في كل حياته وحتى يوم إعدامه ، يتبع ما تمليه عليه هذه الإشارة الإلهية .^(٧)

(1) K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit. p. 31.

ونفس العبارة في الترجمة الإنجليزية هو :

"The Lord Whose Oracle is that at Delphi Neither Speaks nor Conceals but indicates".

(2) أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٠٤ وانظر أيضا :

K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 31 .

(3) Ibid, p. 41, 42.

(4) Ibid, p. 51.

(5) F. M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 141 .

(6) بنيامين فارغون ، العلم الإغريقي ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

(7) أميرة حلسي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٥٤ .

أما عند أفلاطون ، فالأمر أوضح كثيرا ، فقد عني بموضوع المعرفة في محاورات عدة ، وحاول أن يبين أنواعها المختلفة ، ويرتبها درجات ، حسب قيمتها في الكشف عن الحقيقة^(١) . وهو يفرق في محاوره ثيئيتوس Theaetetus بين المعرفة الحسية والمعرفة الفلسفية^(٢) ، وينتهي إلى أن المعرفة الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى المعرفة البقائية التي تدرك الوجود ، كما أنها لا تفسر لنا كيف تختلف الأحكام ، فيكون منها الخاطىء والصادق^(٣) ، فهي - وإن كانت معلوية في الحياة العملية - إلا أنها لا تكفي لتفسير الحقيقة القصوى^(٤) ؛ فهذه الحقيقة لا تتم إلا بشيء من الكشف أو الرؤية ، فهي تظهر في النفس كما ينبثق الضوء من الظلمة^(٥) . ويقترب أفلاطون هنا كثيرا ، وفي هذا التشبيه بالذات ، من فكرة الإلهام أو الوحي الإلهي ، بل إنه يعترف في محاوره فيثيروس Phaedrus بأنه من المؤكد أن هناك شيئا ما ، له قدرة على التنجيز ، وأن هذا الشيء هو النفس^(٦) . ويعترف في المحصورة نفسها بحقيقة الإلهام ، (أو الهوس) الذي امتازت به كاهنات معبد بوهونا ، وعرافة دلفى ، أو السبيل لإثابا ، التي تتلقى الوحي من الآلهة ، وهكذا يكون الوحي الصادر عن الآلهة أسمى من حكمة البشر ، كما يذكر أفلاطون^(٧) .

ليس ما ذكرناه سوى غيض من فيض ، فأفلاطون يتحدث كثيرا عن فكرة الإلهام والنبوة والمعرفة الحسية المستمدة من الإلهام . وعلى أية حال ، فإن تصور أفلاطون عن الاتوهية غرض إلى حد كبير ، لأنه كان حريصا حين يتحدث عن ذلك الموضوع ، على أن لا ينتطرق إلى طاعة الإله^(٨) ، وإن كان يقر بوجوده .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٢) أفلاطون ، ثيئيتوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر ، ص

(٣) أميرة حلمي مطر ، انظر عند اليونان ، ص ١٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨٢-٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٦) أفلاطون ، فيثيروس ، أو عن الجمال ، ترجمة أميرة حلمي مطر ، دار المعارف ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٢٦٢ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٦٩ وما بعدها .

(٨) أولف جيجون ، المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قزلي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٢٦٥ .

ولكن ما يهتما هنا في المقام الأول ، هو أنه عترف بقيمة الوحي أو الإلهام مصدرًا للمعرفة. كما قال بعض سابقية ، وهذه الفكرة مستقاة من الفكر المصري القديم كما يمكن أن تبين لنا بعض النصوص الدينية المصرية ؛ وقد لاحظ سيجفريد مورينز كيف أن النياحة المصرية تحوي على ظواهر يمكن تسميتها إبداعات أو إلهامات Revelations^(١) ، مع أن هذه الإلهامات في نظره نادرة ، وتوصف بصياغة أدبية Literary Idiom ولكنها مع هذا تنصف بالقوة للمادية الشديدة التي تكفي لتجعل منها واقعا محسوسا ، ويشير مورينز أيضا ، إلى ماورد في بعض القصص المصرية من حوار بين الإنسان والرب ، غير أنه يصف الإلهام الكامن وراء هذه الحكمة ، بأنه إلهام أدبي أكثر من كونه تعبيراً عن الإيمان^(٢) ، وحتى حينما يتعرض لقصة الحلم الذي رآه تحوتيس الرابع ملهما إياه العناية بأبي الهول ، فإنه لا يجد أن ظاهرة الإلهام هنا تتسم بالوضوح ، ولا يرى لها أي نور خلاق في هيكل العقائد الدينية^(٣).

إن مثل هذه النتائج التي توصل إليها مورينز ، لا تجسد الحقيقة بأكثر مما تجسدها نتائج بحوث برستيد ، الذي أشار إلى أن المصري كان يعتقد في وحي الإله تكلمن في قلوب كل الناس^(٤) ، والنصوص المصرية نفسها تؤكد ما وصل إليه برستيد ، كما نلاحظ على هذا النوعيات المصرية المتحدة ، التي ارتبطت ببعض الكهان والمتنبئين والعراقين ، ولعل أشهرهم هو أمحنتب بن حايو الذي كان يسمى نفسه بشير الإله^(٥) ، ويطول بنا المقام لو استعرضنا النصوص الغزيرة التي تدل على أن الإلهام أو الوحي الإلهي ، كان مرتبطا بالإدراك والمعرفة عند المصريين .

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, Methuen and Co., LTD, Trans. By : A E. Keep, London, 1973, pp. 31-32.

(2) Ibid, p. 32.

وانظر أيضا : جوستاف لوبنغر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، من ١١٢-١٦٩ ، حيث نجد ترجمة كاملة لقصة 'التوراة' المصرية وياتول لوبنغر في تقديمه لترجمة القصة إنها اتخذت صورة التوراة ، وإن الحاضر والمستقبل قد اختلطا أمام عيني المتنبئ - في هذه القصة .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, p. 33.

(٤) جيمس هنري برستيد ، فجر الشمس ، ص ٥٦ .

(٥) كريستيان ديرويش نوبلگور ، توت عنخ آمون ، ص ١١٩ ، وهناك تفاصيل أخرى حول هذا الموضوع في: فليكويسكي ، ص ١١٥ ، ومابعدها ، حيث يعقد مقارنة مهمة بين العراف المصري أمحنتب بن حايو من جهة ، والعراف اليوناني ثريسيس Tiresias ، من جهة أخرى .

٧- العناية الإلهية :

إذا كان الإله موجوداً ، وإذا طبيعة واحدة ، وهو المصدر الأساسي للمعرفة عن طريق الإلهام ، فكيف كانت علاقته بالبشر ؟ بمعنى أصح : هل كانت فكرة العناية الإلهية معروفة لدى أيونان ؟

نستطيع أن نجيب بالإيجاب على مثل هذا السؤال ونحن مطمئنون . ذلك أن هذه الفكرة قد كانت موجودة منذ عصر سحيق في تأملات الشعراء والفلاسفة ، ففي أنشودة أو ترويلة Hymn يتهدج بها بين يدي زيوس الشاعر ثيرباندر Terpander في القرن السابع ق.م . يقول : *يا مبدء كل شيء ويا قائد الجميع*^(١) *ويجيء ثيوجنس Theognis* بعده بقرن ، فيذكر أنه ما من إنسان يمكن أن يكون سبباً لما يحل به من نعمة أو من نقمة ، فكلاهما هبة من الآلهة ، ولا يوجد إنسان يمكن أن يعلم ما إذا كان عمله سيصير إلى خير أم إلى شر . ذلك أن من يبحث عن الخير ، غالباً ما يجد الأذى ، في حين أن من يبحث عن الأذى يجد الخير . وثيوجنس لا يكتفي بذلك بل إنه يسلب الإنسان أية قدرة على المعرفة ، فالأفكار الإنسانية عنده نافية . والآلهة فقط هي التي تستطيع أن تتمثل الأشياء جميعاً بعقولها ، والنتيجة الطبيعية لهذا ، هي أن الإنسان لا يملك إلا أن يصلح للآلهة لأنها هي التي تملك السلطان ، والإنسان بدونها لا يملك نفعاً ولا ضرراً^(٢) . وهذه الأفكار تؤكد فكرة العناية الإلهية ، إلى الحد الذي تجعل معه الإنسان يعتمد على الآلهة اعتماداً كلياً . وقد وردت أفكار من هذا القبيل لدى أرخيلوخوس Archilochus الذي عاش في القرن السابع ق.م ، فنظر إلى زيوس على أنه سيد السماء الذي يرمي الحق^(٣) ، ويعده أكد سيمونيديس Simonides أيضاً ، أن الإنسان عاجز عن معرفة المصير ، لأن مصير كل شيء بيد زيوس ، والحكمة طبقاً لهذا الرأي ، تصبح خارج النطاق البشري^(٤) .

وإذا ما تجاوزنا التأملات التي وردت لدى المفكرين والشعراء الذين مهدوا لظهور الفلسفة بمعناها الضيق . فلسوف نستطيع أن نجد لدى كثير من الفلاسفة ، استعرازا لتأكيد فكرة

(1) F.M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 30.

(2) Theognis, Elegics, in : Hesiod and Theognis, op. cit.

(3) F.M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit. p. 37.

(4) Loc. Cit.

العناية الإلهية ؛ فعند كسينوفان مثلا ، نجد أن الله يرى كل شيء ويفكر في كل شيء ويستمتع إلى كل شيء ، ويدون أمة صحوية ؛ يهيمن على الأشياء جميعا ؛ بالفكر الذي في عقله^(١) .

وتتبلور فكرة العناية بصورة أوضح لدى سقراط ، الذي كان يؤمن بعلة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات ، كما كان يؤكد أن ما يحدث في تكون والحياة الإنسانية ، إنما هو من تدبير العناية الإلهية . ويبين لنا كسينوفون ، كيف أن «سقراط أخذ يناقش أريستوديموس Anis roctemus ، الذي قتله البرق وهو يستعد للإقلاع في حملة حربية^(٢) ، من أجل أن يقنعه بوجود الآلهة ووجوب تقديسها ، فدعا أن ينظر إلى المخلوقات الحية ذات الإحساس ، لكي يتبين له أنه لا يمكن أن تكون وإرادة المصادفة البحتة ، ولا يمكن أن تكون ناشئة عن المادة وحدها ؛ وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم . ويكفي أن ننظر إلى الجسم البشري ، لتدرك كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيج لها القيام بوظائفها على أكمل وجه ، مما يثبت أنها موضع عناية إلهية سامية . إن العناية الإلهية إذن ، تمتد لتكفل حياة البشر حتى بعد خلقهم ، ومن هنا كانت عبادة الآلهة وتقديسها ، فريضة عليهم^(٣) .

وفكرة العناية الإلهية موجودة عند أفلاطون بصورة ملموسة ، فقد آمن بوجود الله ، وأقر صلته بالعالم وعنايته به على أسس فلسفية ، ولوجب وجود الدين في الدولة ، وأمر باتباع تعاليمه ، وإقامة الشعائر واحترامها^(٤) . ولم تكن تخلو معاودة من محاوراته من الحديث عن الله ، ويمكن أن نستخلص صفات الله من مختلف المحاورت : فإذ أول أنه عظيم موجود دائم الوجود ، وهو أصل جميع الآلهة ، خير ، ومريد ، وصانع ، وهو أشرف علة ، وقطعه بالعقل والتدبير والقضاء^(٥) ، أي أنه باختصار لم يصنع العالم فحسب ، بل أداره ودير نظامه وعنى به .

وإذا ما عدنا الآن إلى الدين المصري القديم ، فإننا سنجد أن فكرة العناية الإلهية تمثل ركنا هاما في العقائد المصرية . وإذا ما ضربنا مثلا بالإله الشعبي أوزيريس ، وجدنا مصداقا لهذا ، حيث يقول نصر من النبوة الحديثة عن أوزيريس : يجرى النيل من عرق أصابع يديه ،

(١) Ibid, p. 87.

(٢) انظر مادة : (أريستوديموس) في : أمين سلامة ، معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية .

(٣) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٦٥٤ .

(٤) أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون ، ص ١٢٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

ويهب الناس الحياة من أنفاسه (١) غير أن هذه الفكرة لم تأخذ شكلها الفكري الناضج إلا على يد أختانتون . نعم لقد كانت هناك إرهابيات سابقة ، كما وجدت في ديانة أوزوريس ، وكما هو موجود في ديانة أمون ، الذي صورته المفكرون اللاهوتيون على أنه آفرد مطلق خفي ، ولكنه حُفاظ لكل شيء ، وحالاً في كل شيء ، موجود في كل الوجود ، فهو رب الكائنات الباقى في كل شيء (٢) . غير أن فكرة العناية الإلهية عند أختانتون ، قد وصلت إلى نطاق عمالى ، خارجة بهذا عن نطاق الإقليمى الضيق ، حيث نادت بإله رحيم في كل أمره ، محبب في كل أمره ، تسيطر الآله بانتشار أشعته في أقطار الدنيا بأسرها ، دون تفرقة فيها بين أبيض وأسود (٣) .

هذه هي أهم الأفكار والقيم الدينية التي كان للعصرين فيها فضل السبق والريادة ، ولايعنى ذلك أننا استقصينا كل مايمكن أن تهويه الأفكار الدينية من عناصر فلسفية ، بل حاولنا أن نبرز أهم العناصر الدالة ، وإن كان قد تبقى شيء ذو أهمية فيما يتعلق بالقيم الدينية ، كعقيدة الحياة الأخرى وخلود النفس مثلا ، فما هذا إلا لأننا قد رأينا أنه أقرب إلى الفلسفة الخلقية منه إلى فلسفة الدين ، مادام الإيمان بخلود النفس كما يقول الأخلاقيون بشكل ركيزة أخلاقية من أهم ركائز الأخلاق ، بل ويؤدى إليها ، كما يرى بعض المفكرين (٤) . وعلى أية حال ، فإننا سوف نعرض لهذه الفكرة مع غيرها من الأفكار ، في سياقها ، خلال الفصل التالى .

(١) أدولف إيرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٥٠

(٢) عبد العزيز صالحي ، الشرق الأثنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٠٦

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١١ ، وراجع النص كاملا في كتاب عبد المنعم أبو بكر عن أختانتون

(4) Sir Leslie Stephen, an Agnostic's Apology, Watts and Co. London, Second Impression, 1937, p. 75

الفصل الثاني القيم الأخلاقية :

أقام العدل الرب العادل

(نحن مصري قديم)

أولا : الأصول المصرية - (أخلاق العدل من دين الاعتدال) :

نخبرنا سييغفريد مورينز S. Morenz في كتابه الرائع العميق (الديانة المصرية) ، أن أفضل تبرير لدراسة هذه الديانة يكمن في كونها الركيزة الأساسية التي قامت عليها الحضارة المصرية^(١)، وعلى هذا تكون دراستنا للديانة المصرية في الفصل السابق ، بمثابة تمهيد طبيعي للدراسة التي نحن بصدها الآن عن الأخلاق .

واسعنا نريد أن نفيض في بيان صلة الدين المصري بالأخلاق ، نظرا لما هو معلوم من وجود صلة قوية بين الدين على إطلاقه ، والأخلاق على إطلاقها ، ففي الأديان الراقية يزداد الوجه الأخلاقي أهمية ، وينظر إلى الإله على أنه مصدر للقيم العليا ، وتحض هذه الأديان على تحقيق الحياة المثالية^(٢) . ولم يكن الدين المصري بحال بعيدا عن هذا المستوى الراقى ، بل لقد كان هو نفسه مصدر المثل الخلقية العليا كما تجسدت في "الماعت" (أى العدل أو الصدق أو الحقيقة) خاصة بعد أن قطع الفكر المصري شوطا بعيدا في التخلص من سيطرة الطبيعة على فكره الدينى . واستطاع أن يدرك سر كثير من الظواهر التي كانت مجهولة لديه ، مما أدى بتصوير الله ، على أنه قوة ، إلى الفراجع ليفسح الطريق لتصوير جديد عن الله بوصفه مصدرا للقيم ، أو بوصفه الكائن الذى تتمثل فيه كل القيم^(٣) .

(1) S. Morenz, Egyption Religion, Trans. by Ann E. Keep, Methuen & Co, L.T.D. London, 1973, p. 6.

(٢) موديس جنزبرج ، علم الاجتماع ، ترجمة لواد زكريا ، مراجعة مهدي علام ، (سلسلة الآف كتاب) ، العدد (١٢٨) ، دار سعد مصر ، القاهرة ، دت ، ص٢٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص٢٤٢ .

لقد ترك الدين المصري بصمائه الواضحة على مظاهر الفكر المصري القديم من فن^(١) وعلم^(٢) وإتسافيات ، مثل علم فقه اللغة Philology والفلسفة Philosophy وغيرهما ، فنحن نجد مثلاً أن الفلسفة المصرية قد بدت مرتبطة بالدين ، إلى الحد الذي جعل موريتز يعتبرها جزءاً لا يتجزأ من التفكير الديني ، لأننا لا نتحدث عادة - في رأيه - عن الفلسفة المصرية . بنفس الطريقة التي نتحدث بها عن الفلسفة اليونانية ، أو حتى الهنوية ؛ مع اعترافه في الوقت نفسه ، بأن العقلية المصرية خلقت وسيطاً لغويًا A Linguistic Medium مكنتها من صياغة التعبيرات الفلسفية Philosophical Statements^(٣) . ويريد كانت ملاحظة موريتز هذه صائبة فيما يتعلق بالمرحلة الباكورة من تاريخ الفكر المصري ، تلك المرحلة التي طلع علينا فيها أول بحث فلسفي في العالم متمثلاً في المذهب المنطقي^(٤) ، أي مذهب الإله "بتاح" ، الذي فسر للعالم عن طريق الخلق بالكلمة أو اللسان ، بدما من فكرة خطرت في القلب (لعقل) ، ويبدو في هذا المذهب أساس تعيني واضح لا يمكن إنكاره أو تجاهله . على الرغم من مطابقه الفلسفي ، وعياله الظاهر إلى التجريد العقلي في وصف عملية الخلق ، بشكل يكاد يتطابق مع ما جاءت به الأديان السماوية فيما بعد^(٥) . إلى الحد الذي يمكن أن نقول فيه ونحن مطمئنون : إن ذلك مصدر لهذا .

غير أن ملاحظة "موريتز" هذه لا تصدق على سائر مراحل التاريخ الفكري لمصر القديمة ، ولا تنطبق على بعض الاتجاهات الفكرية التي خرجت عن إهاب الدين ، لتنتقل من أساس إنساني خالص ، سواء أكان هذا الأساس متمثلاً في الضمير Conscience أو في الشك الأخلاقي Moral Scepticism ، أو غير هذين من مظاهر الحياة العقلية المستقلة عن الدين .

(١) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٢) Ibid, Pp. 7-9.

(٣) Ibid, p. 10

(٤) جيمس هنري بوسيد ، فجر الضمير ، ص ٤٩ ، ٥٦ ، ٥٧ . حيث يصف بوسيد هذا المذهب بأنه أول بحث فلسفي وصل إلينا من العالم القديم ، وينقسم إليه في هذا الرأي عالم المصريات الألماني الكبير كورت زينه K.H. Sedde (١٨٦٩-١٩٢٤م) ، وكذلك عالم المصريات جون ويلسون J. Wilson ، انظر : جون ويلسون ، مصر ، في : ما قبل الفلسفة ، هنري فرانكفورت وآخرون ، ص ٧١-٧٢ ، حيث يقول : إن هذا المذهب انتصرف إلى أقصى ما استطاع المصري أن ينصرف ، نحو خليقة توصف بمصطلحات فلسفية ، فهي فكرة اثبتت في قلب أحد الآلهة ، وتقول أمر ، حول الفكرة إلى الحقيقة .

(٥) عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، ٢٩١ .

وعلى أية حال ، فإن مورينز لا يصر على رأيه بشكل حاسم ، لاسيما حين يتصدى لدرس الأخلاق المصرية في صلتها بالدين ، فهو يقر بأن الورع والطقوس Ritual هما جسد الدين المصري وهما معاؤه^(١) . غير أن مورينز ، يفضى إلى أبعد من هذا في بحثه عن الأسس الدينية للسلوك في مصر القديمة ، منطلقا من فرضية محايدة ، يسلم فيها بأن علم الأخلاق ليس مطابقا في هويته للدين ، فهو أكثر من الدين وأقل منه في الوقت نفسه . إنه يكمن خلف جوهر العادات والتقاليد ، ومن هذا المنطلق ؛ فإن مورينز يصل إلى أن فلسفة الأخلاق المصرية تشمل أمورا لا تستطيع أن نعزوها دائما إلى الدين^(٢) . وهذا هو ما جعله يقرر أن الفلسفة المصرية لم تلق عند مجرد تقديم المتطلبات اللغوية The Linguistic Prerequisites للفكر الفلسفي ، من خلال التكوين الأساسي للغة المصرية ، الذي يفرق بين ما هو موجود وما هو غير موجود^(٣) That which is, and that which is not ، فقد قدمت الفلسفة المصرية أيضا أساليب فلسفية تنسم بالإصالة الفكرية^(٤) في طرح المشكلات . والأحتمة على هذا كثيرة كما يلاحظ مورينز ، الذي يعود في مواطن أخرى فيصنع إلى ترسيخ الفكرة الشائعة المطروحة القائلة بارتباط الفكر الفلسفي المصري بالدين ، بشكل يجعله مجرد محتملة له على طول الخط ، فهو لم يتحرر من أسره قط^(٥) . وكان مورينز قد اعتبر الأمثلة التي لسهها بنفسه شاهدة على استقلال الفكر المصري عن الدين في بعض المراحل ، ليست إلا استثناء يؤكد القاعدة ، دون أن ينفيها أو يلغيها إلغاء تاما .

وما نريد أن نخلمن إليه هنا ، هو أن الفلسفة المصرية القديمة – والفلسفة الخلقية من بينها – نشأت في الحقيقة تحت مظلة الدين وخرجت من عبائه ، ولكن هذه النشأة الدينية ليست مبررا على الإطلاق لو سم الفلسفة المصرية بسمة دينية أو كهنوتية Theological جامعة مانعة ، تلك أن نصوصا كثيرة ، ستورد بعضها بعد قليل ، استطاعت أن تقلت من أسر الدين ، لتصطبغ بالصيغة الإنسانية العقلية الخالصة .

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 110.

(2) Loc. Cit.

(3) راجع ما سبق أن كتبناه عن نظريات الخلق المصرية من ٩٨ . من هذا الكتاب .

(4) Ibid, p. 10.

(5) Ibid, p. 11.

وربما كان الأثر الأعظم للدين المصري على الفلسفة الخلقية المصرية ، قائما في الإله - الفكرية العامة ، وليس في الصيغة الكهنوتية الجامدة . لقد رأينا في الفصل السابق كيف أن الروح العامة السائدة في الدين المصري كانت هي روح الاعتدال أو التوسط ، أو المحافظة على المستويات ، بحيث لا يطفى أحدها على الآخر وينحرف بها إلى تطرف فكري أو روحي لا يتسجم مع الشخصية المصرية ، التي تنفر من كل ما هو غالي في الدين وفي الفكر على السواء .

انتقلت هذه الروح من الدين إلى الأخلاق ، فتحول الاعتدال في الدين ، إلى عدل في الأخلاق . صحيح أن العدل في الفلسفة الخلقية المصرية يعود بجذوره إلى الدين ، لأن "الماعت" - وهي الإلهة التي تجسد العدل - كانت ابنة الإله رع Re^(١) . ولكن المعنى الفلسفي "لماعت" لم يظل كما هو على نشأته الأولى ، بل تطور واتسع حتى أمكن له في النهاية أن يكتسب استقلالاً نسبياً عن الدين . ونظراً للأهمية البالغة التي تمثلها "الماعت" في الفلسفة الخلقية المصرية ، بوصفها معبرة عن اتصال الاعتدال الديني بالعدل الأخلاقي ، فسوف نقف وقفة ، نرصد فيها نشأة مفهوم "الماعت" وتطوره في الفكر الخلقى المصرى .

الماعت والعدل الأخلاقي :

تعود فكرة "الماعت" ، إلى أصول دينية ، فالإلهة "ماعت" كما أشرونا ، كانت ابنة لإله الشمسى "رع" ، ولو أن الأمر وقف عند هذا الحد ، لكانت "الماعت" مجرد كيان إلهي في نسق لامهوتى ، على شاكلة التاسوع ، أو الثامون ، ولأصبحت مشابهة بذلك للإنهات اللواتي نجدهن في الأنساق اللاهوتية ، مثل "تفنوت Tefnut" و"نوت Nut" في تاسوع هليوبوليس . غير أن الأمر مع "ماعت" يختلف كثيراً ، إذ أن اللاهوت المصرى القديم ينص على أن "ماعت" لم تكن مجرد ابنة لرع ، بل كانت غذاؤه وشرايئه^(٢) . وفي هذه المعادلة الرمزية التي تمثل الإله وهو يتغذى على العدل والحق ، تكمن الخصوصية الخلقية الأساسية في الديانة المصرية ،

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر النسيم ، ص ٦٠ وما بعدها . حيث يرد المؤلف الفلسفة الخلقية المصرية

القائمة على مبدأ العدل المتمثل في "ماعت" ، إلى الديانة الشمسية المتمثلة في رع . وإنما كان لأوزيريس مكان في أخلاق العدل المصرية ، فهو مكان طارئ ، نشأ فيما بعد ، حسبما يرى برستيد .

(2) M. Lurkar, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. "Ma'at".

بشكل يجعلنا نقول : إذا كانت الأخلاق المصرية دينية ، فالدين المصري كان - ويشكل أُنشد- أخلاقيا .

إن المشكلة الأساسية التي تواجهنا ، بأدنى ذى بدء ، هي تحديد المعنى أو المضمون المحدد للماعت : أمضمون خلقى هو فى الأساس ؟ أم مضمون دينى ؟ ثم ترأه يقوم على دلالات ميتافيزيقية معينة تشمل الدين والأخلاق كليهما ؟

والحق ، أننا لانجد إجابة متفقا عليها من جمهرة الباحثين فى علم المصريات ، وإن كانوا فى معظمهم يميلون إلى الجمع بين هذه المعانى ، فتصبح "الماعت" حينئذ ممثلة للنظام Order والفرائز أو الانسجام Balance فى الكون^(١) Universe ، وفى هذا تكمن الدلالة الميتافيزيقية لها . كما أنها تمثل أيضا القانون Law والعدالة Justice على الأرض^(٢) ، وإلى هذا الرأى يذهب برستيد^(٣) ، وتلميذه جون ويلسون J.A. Wilson الذى يرى أن "الماعت" كانت تعنى العدالة ، أو الحق ، أو سواء السبيل ، أو النظام ، أو التساوى ، أو الجماعة ، وفى إطار من صيغة التساؤل ، يبحث ويلسون إمكانية ترجمة "الماعت" إلى هذه المفاهيم جميعا^(٤) ، دون أن ينتهى إلى رأى حاسم فى هذا الموضوع الشائك ، الذى تشترك فيه الميتافيزيقيا بالثبولوجيا بالقبولوجيا بالإيتيمولوجيا Etymology^(٥) . والحق أننا بإمكاننا الحالية المتاحة ، لن نستطيع أن نصل إلى رأى فصل فى هذا الموضوع ، وربما كانت خير السبل للوصول إلى حد أدنى من الفهم لطبيعة "الماعت" ، هي أن تلجأ إلى الاستعراض التاريخى لنشأة هذا المفهوم فى الفكر المصرى القديم .

من العسير أن نحدد بداية تاريخية لظهور مفهوم "الماعت" فى كل من الديانة والفكر الأخلاقى المصرى على السواء ، ويخبرنا "برستيد" أن أول ظهور فاضح إلى حد ما ، لمفهوم "الماعت" فى المجال الخلقى ، كان مرتبطا بحصر الأهرامات ، وأن الكلمة نفسها كانت قد

(1) A. Rosalie David, The Ancient Egyptians, : Religious Beliefs and Practices. Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 43.

(2) Loc. Cit.

(٣) جيسى هنرى برستيد ، غير الضمير - من ١٥٧ .

(4) جون ويلسون ، مصر - لى : ماقول الفلسفة ، فرانكفورت وأخرون ، من ١٠١ .

(5) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 10.

نصرت من الأزمان الغابرة السابقة على ذلك العصر . وتصادف أن كان في عصر الأهرامات مفكرون خلقيون من الشخصيات العظيمة ، حاولوا الرجوع ببصرهم إلى الوراء ليحسبوا أنظارهم في الماضي البعيد ، حيث يشرفون على مشهد عميق من حياة الإنسان الأولى . ولعلمهم كانوا في أثناء قيامهم بهذا ، يفتلسون في الظلام طريقة للوصول إلى التعبير الأمثل عن آرائهم في النظام البشري ، على أن يكون هذا التعبير متضمنا سر تلك الأعمال العظيمة التي ورثوها عن أسلافهم السابقين . وقد انتهى بهم الأمر إلى العثور على بغيثهم التي يتشبهونها في التعبير عما يساورهم ، بكلمة واحدة جامعة ، مرت في ثناياها سائر معاني السمو والرفعة في الحياة البشرية . وكانت هذه الكلمة هي "الماعت" ، التي تعد من أقدم التعبيرات المعنوية المتعددة المعاني ، التي وصلت إلينا من كلام الإنسان القديم ، فدلّت بذلك على الحق والعدل والصدق ، وانتهى الأمر بأن منّكت هذه المعاني جميعا في لغة المصريين الأقدمين ، بهذه الكلمة الواحدة : "ماعت" .

ويضيف برستيد قائلا : إن هذه الكلمة كانت تستعمل أولا لأداء معنى واحد فقط ، هو الحق ، بمعنى الصواب ، كما تستعمل نحن في هذه الأيام كلمة صواب في العلوم الرياضية والأخلاقية جميعا (١) .

وفي بداية عصر الدولة القديمة ، أخذ معنى "الماعت" يتسع تدريجيا حتى صار يشمل دلالات فلسفية أكثر تنوعا ، فلم تكن "الماعت" تعني تقيض الباطل فقط ، بل تعني تقيض الخطايا الخلقية بوجه عام أيضا . وفي أثناء الألف الثالث قبل الميلاد ، بدأ المفكرون المصريون يجلون في "الماعت" ما يعبر عن الأمور التي جاءت وليدة التجارب القومية ، التي كان لها أثرها في حياة الأمة . ومع أن هذه الكلمة العظيمة لم تفقد شيئا من دلالتها على صفات الإنسان الخلقية الشخصية ، فإنها صارت تعبر أيضا في نظر عقول رجال الفكر في العولة القديمة ، عن معنى النظام القومي ، أي النظام الخلقى للأمة ، والكيفية القومية التي تسير تحت سلطان إله الشمس (٢) ، الذي يتلخى بدوره على "الماعت" ، أي أنه - إذا أردنا تعبيراً مباشرا - لا يستطيع أن يستمر بدونها .

ولا يخفى ما يشير إليه هذا التصور الرمزي من دلالة أكيدة على أن الآلهة نفسها كانت تخضع للعدالة ، وهو معنى سيوضح في فقرة لاحقة . ولاغرابة إذن في أن نجد أن

(١) جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص ٦٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

الفرعون نفسه كان خاضعا للماعت ، ففي نصوص الأهرام أدلة قاطعة لاحتفال الشك ، كما يرى بريستد ، على أن معايير العدالة والحق ، كانت أقوى من سلطان الملك نفسه ، فقد جاء في أحد النقوش : لا توجد سيئة اقترفها الملك يبجي^(١) ، بل إن الآلهة أنفسهم ، لم يكونوا بمعزل عن الخضوع للماعت ، كما تنل بعض النقوش الأخرى^(٢) ، مما يوحي بأن الماعت أصبحت تمثل القانون الكوني الشامل ، الذي يطبق على سائر الموجودات ، بشرا كانوا أو آلهة ، ومن هنا كانت أهمية هذا القانون وفداسنه في حياة المصريين ، حتى لقد بدأ أن اللاهوت نفسه ما كان له أن يستمر ، لو لم يقيم على مفهوم الماعت ، كما يبدو من بعض النصوص التي تبقت من الدولة الوسطى ، ولعل أهمها هذا النص الذي يقول على لسان إله :^(٣)

سأذكر لكم الأفعال الأربعة التي فعلها قلبي (عظلي) من أجلى .. لكي يفهم الشر ..
لقد أنجزت أفعالا أربعة في غياية الأفق .

لقد خلقت الرياح الأربع لكي يتنفس منها كل إنسان كزمنيك ، إبان حياته . وذلك (أول)
الأفعال .

لقد خلقت مياه الفيضان العظيمة لكي يكون للفقير حق فيها كالعظيم . وذلك (ثاني)
الأفعال .

لقد خلقت كل إنسان مثل غيره من الناس . ولم أذن لهم بأن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت . وذلك (ثالث) الأفعال .

لقد خلقت قلوبهم بحيث تكف عن تسيان الغرب ، لكي تقدم القرابين المقدسة لآلهة الأقاليم .
وذلك (رابع) الأفعال .

ولتحتاج هنا إلى دليل ، نعرف أن هذا النص يكشف عن مفهوم المساواة في بساطة ووضوح ، ويعلق "ولسون" عليه قائلا : إن العبارتين الأولى تعنيان أن الهواء والماء متاحان بالتساوي للناس على اختلاف درجاتهم ، والتشديد على حقوق الناس في المياه ، في بلد

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) جون ولسون ، مصر ، في : ما قبل الفلسفة ، هنري فرانكفورت وآخرون ، ص ١٢٧ ، (بتصرف يميني في الصياغة لعالمة لغات الترجمة) .

يعتمد رخاء الإنسان فيه على حصوله على حق عادل من مياه الفيضان ، وتكوين السيطرة على الماء فيه عاملاً أساسياً في تحكم الواحد في الآخر . هذا كله يعنى وجود تكافؤ أساسى فى انفرص . وتكشف العبارات التالية فى النص عن أن الفوارق الاجتماعية ليست جزءاً من خطة الله ، وأن على البشر وحدهم تحمل هذه المسئولية . وهذه إصرار واضح على أن المجتمع المثالى مجتمع متساو من كل وجه ، والعبارة الأخيرة من النص تلت نظر البشر إلى الغرب ، حيث الحياة الفائدة ، وتحثهم على خدمة الله بالقوى والفضيلة ، لكن يستحقوا ثواب الآخرة ، وتشير هذه المعانى إلى تغيرات مهمة فى هذه الفترة ، فقد أصبح العالم الأخر ديمقراطياً ، فلناس كلهم أن يتمتعوا بالخلود ، بعد أن كان الخلود مقفصراً على الملك وحده فى الفترة السابقة^(١) .

ونحن لا نصادف "الماعت" بلفظها هنا ، وإن كنا نصادفها بروحها ، فكأن الإله وقد خلق الناس طبقاً لبدأ العدل ، لم يكن فى وسعه إلا أن يساوى بينهم من سائر الوجوه ، خضوعاً منه "الماعت" .

لقد تطورت "الماعت" إذن ، حتى أصبحت تعنى نوعاً من المساواة أو الديمقراطية بين البشر ، وهى فى هذا لم تتعد كثيراً عن أصلها اللغوى الذى كان يعنى فيما يقترح "ولسون" شيئاً محسوباً كالاستواء ، أو التساوى ، أو الاستقامة ، أو الصحة ، أو غير ذلك من المعانى التشابيهة . ثم تطور بها الأمر إلى أن أصبحت مجازاً ، بمعنى الخلق القويم ، أو الفضيلة ، أو الحق ، أو العدالة^(٢) . وقد أدى هذا الاتساع فى مفهوم "الماعت" ، دون أن نلقد شيئاً من دلالتها الأصلية القديمة ، إلى أن أصبح مقابلة للقوضى باعتبارها النظام أو التوازن ، وللظلم باعتبارها العدل ، وللزيف باعتبارها الحق^(٣) . والآن ، كما لاحظنا فى النص السابق ، نجد أنها قد اكتسبت بعداً آخر ، هو فى جوهره سياسى - اجتماعى ، من حيث إن "الماعت" هى المساواة المطلقة بين بنى البشر .

فى هذا التطور الذى لحق بمفهوم "الماعت" ، قامت ليشمل مجالات اجتماعية وسياسية ، بهمنا أن نستخلص تطور الدلالة الخلقية بالذات .

(١) المرجع السابق من ١٢٧-٢٨ .

(٢) المرجع نفسه ، من ١٢٩ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، من ١٥٧ .

لقد اقتضت الدلالة الخلقية للماعت منذ نشأتها الأولى ، على المعنى الشخصى للأخلاق ، بوصفها أمرا شخصيا خاصا بالفرد ، فكانت تدل على الخلق القويم فى الأسرة أو فى البيئة التى تصيغ بالإنسان مباشرة^(١) ، حين كان المبدأ الخلقى محصورا فى نطاق العلاقة الرافقة للمهنية التى تربط الفرد بأسرته وأقاربه الأتقين ، ثم ظل هذا النطاق يتسع ، ليشمل الجيرة والأقارب ، ثم الأبعد ، إلى أن استطاع أن يشمل المجتمع كله ، بعد أن أتيح للحكومة المركزية أن تضم شتات القرى والمقاطعات فى كيان اجتماعى سياسى واحد .

وتعكس النصوص المتبقية عن كبار الحكماء ، فى شكل نصائح مرشحة إلى أبنائهم ، بعض مظاهر هذا التطور ، لأن جانبيا كبيرا منها فى البداية ، كان يدور حول موضوع الأسرة ، بحيث بدأ المثل الأعلى الخلقى كما بنا فى التراحم والتواد الذى يربط أعضاء الأسرة جميعا ، خاصة بين الأب والابن . وإنما لتجد من هذه النصوص ما ألف ليزكى جمع شمل رب الأسرة بولاده ، ويحضى عليه ، ومنها ما ألف ليؤكد له استمرار مسعته لهم ولزوجته دنيا وأخرة . وقريب من هذا الاتجاه ، ما بدأ من حرص الأبناء على اتخاذ مثاهم بالقرب من مثوى آبائهم ، أو فى مقابرتهم بالذات . وهذا يعنى الرغبة الأكيدة من الآباء والأبناء جميعاً ، فى أن يكونوا فى صحبة دائمة ، أو هو يعنى كما ذكر أحدهم : " رغبة الابن فى أن يرى أباه كل يوم ، والرغبة فى أن يكون معه فى موضع واحد " . وإذا كانت مجموعات التماثيل قد جمعت أحيانا بين الشخص وأبويه وأبنته وأبنته ، فإن الأنصاب قد ذهبت بروح الألفة والاتصال العائلى ، إلى ما هو أوسع مدى من ذلك ، بحيث جمع النصب الواحد بين الأربعمين والخمسين من أفراد العائلة ، يكون فى مقدمتهم والدا المتوفى ، وإخوته وأخواته ، الذين يحرصون على أن يشركهم معه فى مباحح حياته الأخروية ، وفى حفلاته العائلية ، حرصه على إشراك زوجته وأولاده .^(٢)

وقد ظل هذا البعد الأسرى للدلالة الخلقية للماعت قائما عبر العصور ، بجانب ما جد من دلالات ، حين أصبحت الماعت هى النظام الخلقى للعالم^(٣) بأسره فيما بعد ، ثم امتد سلطانها ليصيح فى أعلى سلم القيم . وكان الماعت قد أصبحت تعنى نظاما من القيم العالمية ،

(١) المرجع السابق ص ١٥٧-٨ .

(٢) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص ٦٥ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٥٧ .

كما يرى برستيد ، بحيث أصبحت الماعت هي بداية الطريق التي قادت المصريين إلى عقيدة التوحيد السماوية^(١).

وإذا كان الطابع الدينى هو الذى خلق على الماعت شيئا من هذه المضامين ، كما رأينا فى النص السابق الذى يشير إلى أن الإله خلق البشر متساوين ، فإن هذا ليس كل شئ ، لأن مفهوم المساواة لم يكن رهنا بالتصووس الدينية وحدها ، إذ أننا نعثر عليه أيضا فى تعاليم مرمى كارع Meri Kare (٢١٣٣-٢٠٥٢ ق.م) ، وهو أحد ملوك الأسرة العاشرة فى حين نسو Henen nesu (اهناسيا) ، هذه التعاليم التى تلقاها الملك عن أبيه ، والتى نجد فيها : إياك أن ترفع من شأن ابن العظيم على ابن الوضيع ، بل اتخذ لنفسك الرجل من أجل كفايته^(٢).

ففكرة المساواة هنا بعيدة عن أى طابع دينى ، إنها تنبؤية تماما ، وهى فى الوقت نفسه تكمل ما جاء فى النص الدينى ، وتتواصل معه ، من حيث إن كلا المصدرين مستمدان من روح الماعت .

وهينما تطورت الديانة الأوزيرية فى فترة الانتقال الأولى ، لتصبح هى ديانة الشعب التى عن طريقها تتحقق المساواة فى الظلود ، كان لايد لئلا هذا التطور من أن يكتمل فى ظل الماعت ، صحيح أن الإله أوزيريس كان هو الإله القاضى فى الدار الآخرة^(٣) ، ولكن ماعت كانت هى المبدأ الذى على أساسه تتم هذه المحاكمة ، فقد كان يوضع قلب المتوفى ، وهو مائل أمام أوزيريس قاضى الآخرة ، فى كفة الميزان ، بينما يوضع رمز الماعت فى الكفة الأخرى ، وهو ريشة النعام ، التى عبر بها المصريون عن هذا الرمز المقدس .

وقد لاحظ برستيد أن فكرة المحاكمة الآخروية التى آمن بها المصريون - قبل قرون عديدة عن ظهور فكرة الحساب الآخروى فى الأديان السماوية - كانت تمهيدا لظهور المسؤولية الخلقية لأول مرة فى التاريخ^(٤) ، فطبقا لهذه الفكرة أصبح كل إنسان مسئولا عما يفعل ، لأنه سيحاسب فى الآخرة (فمن يفعل خيرا يره ، ومن يفعل شرا يره) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

(3) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Osiris, cf.: A.R. David, The Ancient Egyptians (Religious Beliefs and Practices) op. cit. p. 111.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر التمسير ، ص ١٣٩ .

وإن تكتمل أمامنا سائر الجوانب المتعلقة بمبدأ العدل الاخلاقي في الفلسفة المصرية القديمة، إلا بالإشارة إلى ما تم في النحلة الحديثة، وبالتحديد خلال الثورة الأخناتونية، التي قلبت ظهر المجن لكثير من الآلهة المصرية، إلى الدرجة التي صحت معها سائر أسماء الآلهة؛ خاصة تلك التي بدت وكأنها تتعارض مع هذه الثورة التوحيدية، كما صحت النقوش والكتابات التي ذكرت الآلهة بصيغة الجمع، لأنها تشي بالتعدد التي قامت هذه الثورة لتستخلص منه، وبما له دلالة خطيرة في هذا الصدد، أن ما عتد كان لها في هذه الثورة دور بارز، بل لقد رفعها أخناتون إلى مرتبة سامية، حين وصف نفسه بأنه: الذي يعيش في الماعت (١).

وإذا كان أخناتون قد احتفظ بالماعت أساسا لتوحيده، فإن هذا يتسق تماما مع احتفاظه بعناصر أخرى من الفكر الفلسفي الديني القديم، فقد كانت وحدة الإله الخالق قائمة - بشكل أو بآخر - في مذهبي أوتو ومعن القديسين، حين رد أصحاب كل مذهب من مذهب المذهبين، الوجود بأريابه وناسه ويقية كائناته، إلى خالق واحد دعوه في أوتو باسم أتوم Atum بمعنى الأتم المتأخر، ودعوه في معن باسم بتاح Ptah، ربما بمعنى الفتح أو الخالق.

وقد تلاقت فكرة هذين المنهجين، مع فكرة المناداة بإله أكبر للنحلة التي استقرت في عصر بداية الأسرات، وترتب على التقائهما، أن نصنعت منون مشرفة من النحلة القديمة، عن إله وصفته بأنه مطلق - ورب الأبد - ورب الكل - وإله عظيم لا يترك اسمه، وسيد فرد (٢)، إلى آخر هذه التسميات التي تشير إلى بذور التوحيد الأخناتوني، ولو بصورة غير صريحة. وقد استمر هذا التيار التوحيدي قائما في النحلة الوسطى، حين نُظر إلى إله الشمس باعتباره إله الخالق، وإله أكبر في آن واحد (٣)، بل إن اسم أتون Atun نفسه، الذي اتخذ أخناتون علما على التوحيد، يعود إلى أصول قديمة، فقد بشر به بعض المراضين في التجديد خلال الأسرة الثامنة عشرة (٤).

إذن، فقد اختار أخناتون من تراث الفكر الديني الفلسفي، أرقى عناصره وأكثرها ملاءمة للتوحيد الجديد في صيقته الناضجة، ولقد كان مفهوم الماعت من أهم تلك العناصر.

(١) فليكوفسكي، فويب وأخناتون، ص ٥٧.

(٢) عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، ج ١، ص ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٥-٦، حيث يورد المؤلف نقاصيل كثيرة عن بذور التوحيد السابق على أخناتون في الفكر الديني المصري.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٧-٨.

الاتجاهات الأخلاقية في الفكر المصري :

أما وقد استعرضنا أهم الجوانب والدلالات الفلسفية والأخلاقية لمفهوم الماعت ، فقد بقي أن نلقى بنظرة شاملة على الفلسفة الأخلاقية المصرية ، لنتعرف فيها على اتجاهاتها ومبادئها . وفي هذا الصدد يمكننا تمييز اتجاهين أساسيين ، أولهما واقعي عملي ، وثانيهما مثالي صوفي . إن صبح التعبير .

١- الاتجاه الواقعي :

لقد مر وقت كان النجاح المادي في الحياة العملية ، يعتبر فيه معياراً للأخلاقية المصرية ، ولاسيما في تلك الفترة المبكرة من عصر الدولة القديمة ، حيث كان من المألوف عبادة النجاح ، حادام في النجاح فائذة للجميع ، وما دامت الأهرام والأضرحة المعتبرة بها ، تمثل رموزاً بارزة لما في النجاح النبوي من قوة باقية . إلا أن تلك الحال لم تدم ، فقد انهارت الدولة القديمة أمام تيار جارف من القوضى ، وانجرفت قيم المكاة الاجتماعية ، والملكية ، في تيار طاع من الثورة العارمة (١) .

ويعلق ولسون هذا الانهيار ، بتفشي اللامركزية ، وشيوع الاتجاه الفردي الأثاني ، الذي كان في تصاعد طيلة أيام الدولة القديمة . فلما اضططحت السيطرة المركزية الواحدة ، عمت القوضى في البلاد ، متمثلة في سعي كل جماعة للاستئثار بالسلطة ، وانعكس هذا على طبقات المجتمع كافة (٢) . وفي ظل هذه القوضى ، ثبت للمصريين أن القيم الأخلاقية التي أعلت من شأن النجاح المادي ، هي المسئولة عن ذلك الضياع ، وهذا هو ما يعبر عنه برستيد بقوله إن القيم بدأت تتحول من الاعتماد على العوامل الظاهرية الخارجة عن شخصية الإنسان ، إلى الاعتماد على القيم النفسية الباطنة ، فلم يعد بناء الأهرامات الضخمة والقبور الباهظة ، هو الوسيلة المثلى لضمان الخلود ، بل لقد أصبح هذا الخلود رهنا بشيء ما وراء ذلك المظهر المادي ، ويعنى أصح ، أصبح مرهونا بالفضيلة . وبذلك بزغ فجر عقيدة خلود الروح لأول مرة على عقول البشر ، باعتبار الأبدية ، أمراً يحصل عليه الإنسان بالروح ، لا بالجسد (٣) .

(١) جون ولسون ، مصر : في (مآل الفلسفة) ، فرانكلوريت ، وآخرون من ١١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٠ ، وانظر أيضاً : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ص ١٠٠ ،

من ١٤١ - ٢ .

(٣) جيمس هنري ، فير الضمير ، ١٦٢ .

ولكن مثل هذه النتيجة ، التي كانت تمثل جوهر الفكر الخلقى المثالي في مصر ، لم تتوسط ، نهائيا إلا بعد مخاض أليم ، سادت فيه موجة من الأخلاق المادية النفعية التي كان أهم ممثل لها هو نفرحتب Nefer Hotep . وسوف نقف قليلا لتوضيح معالم الاتجاه الخلقى المادي عند هذا الفكر .

نفرحتب وتأسيس معيار اللذة :

سبق أن ذكرنا أن فكرة "الماعت" كانت هي المعيار الذي يسوس المرء به حياته ، ومن هنا الاعتبار فهي معقولة ومفيدة في أن^(١) أي أنها ذات نفع عملي . ولكن هذا لا يلقى الجانب السامي لها على المستوى الخلقى ، فقد بقيت فصوص يشير فيها بعض المفكرين إلى مثل هذا الجانب . يقول أحدهم : "كنت واحدا ممن يصبحون لماعت ويكرهون الإثم ، لأنني أعرف أن ارتكاب الإثم هو من كرامة الله"^(٢)

على أن تلك النظرة النفعية العملية إلى فكرة "الماعت" ، لم تكن هي وحدها المثلة الاتجاه المادي في الأخلاق المصرية : فهناك اتجاه مادي أشد صراحة وسفورا ، أسس أصحابه الأخلاق على معيار اللذة . وطبقا لهذا المعيار ، بدأ الناس يتشككون في القيم القديمة ، حتى تلك القيم التي انبثقت عن الماعت ، لم تسلم من الشك . واشتدت موجة الشك حتى شملت أيضا حكم القدماء ، وشخصيات الحكماء المقدسة . مثل إيمحُتَب Imhotep وحرودف Hor-Dedef ، أي أن الشك ، في هذا التيار المادي ، انصب على كل ما هو معنوي أو مثالي من القيم الأخلاقية ، وعن النماذج الأخلاقية الرائدة جميعا .

لم يكن نفرحتب هو الوحيد الذي يمثل هذا التيار المادي في الأخلاق المصرية ، بل لقد سبقته ، وعاصرته أيضا ، محاولات مماثلة ، سنفقار من بينها النصن التالي^(٣) ، الذي تجهل اسم صاحبه :

تذهب الأجيال من الناس

وتبقى أخرى

منذ عهد الذين كانوا من قبلنا

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 123 .

(2) Ibid, Pp. 122-123 .

(٣) بيرستيد ، الحجر الضمير ، ص ١٧٦-٨ . وقد وجد هذا النص المجهول المؤلف ، على جدار مزار قبر الملك أنتف كا^١ أو ، إنيوتف Inyotef ، من ملوك الأسرة الحادية عشرة [حوالي سنة ٢٦٠٠ ق.م.]

والآلهة الذين وجدوا في غابر الزمان
والذين يرقنون في أهرامهم
وبكذلك الأشراف والمبجلون
قد رحلوا

ودفنوا في أهرامهم
وأولئك الذين بنوا مزارات لقبورهم
فإن أماكنهم أصبحت كثر لم تكن
تأمل ماذا جرى فيها
لقد سمعت بإسحق وحرودف
وهي كلمات لها شهرة عظيمة مثل أقوالهم
تأمل مساكنهم هناك
فإن جدرانها قد تهدمت
وأماكنها قد أصبحت لا وجود لها
كأنها لم تكن قد وجدت قط
ولم يأت أحد من هناك
ليحدثنا كيف حالهم
وليتبرنا عن حظوظهم
لتطمئن قلوبنا

إلى أن نرحل نحن أيضا
إلى المكان الذي رحلوا إليه
شجع فؤادك على أن ينسى ذلك
وابتعج باتباع رغبتك
وأنت على قيد الحياة
وضع العطور على رأسك
وارتد ملابس من الكتان الرقيق

وضمخها بالعطور العجيبة
 فهي أشياء الإله الأصلية
 وزد كثيرا في مسراتك
 ولا تجعل قلبك يبتئس
 واتبع ما تشتهي وما يطيب لك
 وهين شئونك على الأرض
 حسبما يملئ قلبك
 إلى أن ينشئ يوم مغيبك
 حينئذ لا يسمع صاحب القلب الساكن نعيمهم
 ولا الذي في القبر يصغي للعرول
 اغتشم التمتع باليوم السعيد
 ولا تجهدن نفسك فيه
 اصنع لم يأخذ إنسان متاعه معه
 ولم يعد إنسان ثانية ممن رحلوا إلى هناك^١

هاهنا نجد فلسفة خلقية جديدة تقوم على أساس مادي أو نفسي ، حين تجعل من اللذة الحسية معيارا للحياة المرجاة .

وربما يكون هناك اتجاه مادي أو نفسي آخر في الفكر الأخلاقي المصري القديم ، يعزوه بعض علماء المصريات إلى الشذرات القليلة التي نجت من حكيم قديم مثل حرددف ، الذي ينتمي إلى الأسرة الرابعة . فتحن نطالع في هذه الشذرات ، هيئ متولد في مدينة الأموات ، وخصب مكانك في الغرب ، ففي مثل هذه الأقوال يكمن المعيار الخلفي الذي يربط السعادة والفلاح في الآخرة ، بجودة التجهيز الجنائزي على أننا لانستطيع أن نوافق ببساطة ، على إدراج هذه الرعة التي تعلق من شأن الحياة الأخرى على حساب الحياة الدنيا ، ضمن التيار النفسي أو المادي في الأخلاق^(١)

لم يكن غريبا إذن أن يجد صاحب النص السابق يسخر من حرددف نفسه ، فشتان ما بين مادية حرددف المدعاة ، التي تربط الفلاح الآخروي بحجم المحنويات المادية للأثبات

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op cit, p 128

الجنائز، وبين مادية صاحب هذا النص ، التي تُخرج الحياة الأخرى تماما من حسابها .
فنتحرر بهذا من علائق الدين ، لتنتهي مباشرة إلى ميدان الفلسفة . إنها مادية ساذجة قادت
إلى مادية أعمق ، وبرزت بثور الشك في عقول كثير من مفكرى العصر .

لقد كان انهيار القيم المادية في الدولة القديمة ذا تأثير مزيج ، فقد أدى ذلك من ناحية إلى
قيام تيار شكى يحاول أن يجد بديلا للقيم المنهارة ، من منطلق الشك في سائر القيم الماضية
والحاضرة . وقد كان معيار اللذة ، والاستمتاع بمباهج الحياة وملاذمها الحسية على
الخصوص ، هو النتيجة المباشرة للشك في قيم الأخلاق الرفيعة ، المنبثقة عن الملائكة ،
والترتبطة بالمحكمة الأخرى بين يدي أوزيريس . ومن ناحية أخرى ، أدى انهيار القيم القديمة
على المدى البعيد ، إلى قيام تيار مثالي إنساني ، كما ستعرف فيما بعد .

ينتمى نفرحتب إلى التيار الأول ، وربما كان النص الذي نبقى لنا عنه ، أقل كمالا من
النص السابق ، فقد ضاعت بعض فقراته وتعرّقت بعض أسطره . ومع هذا فهو قادر على أن
يكشف لنا عن فلسفة صاحبه الخلقية . بقول النص (١) .

كيف يراقده هذا الأمير العادل ؟

إن المسير العادل قد نزل به

والأجيال من الناس تموت

متذ زمن الإله رع

وتحل مكانها أجيال أخرى

إن رع بشرق بنفسه في الصباح الباكر

ويغرب أقوم ليستريح في «منو» (٢)

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٧٩-٨١ .

(٢) «منو» تعني - كما أوضح سليم حسن - جبل المغرب حيث تغيب الشمس : انظر هامش ص ١٧٩ من
المرجع السابق ؛ وقد ورد في برنية «أتم» ، إله باسم «متم» (Amsi) انظر :

والرجال تفتح .. والنساء يحملن
 وكل أنف يستنشق الهواء
 والإصباح يأتي .. ويلدن كثيرا .

احتفل باليوم المرح يا أيها الولد المقدس
 وضع أحسن العطور كلها عند أنفك
 وتيجان البشيين على كتفك وهول نورك
 وأختك (حبيبته) التي تسكن في قلبك
 تجلس إلى جانبك
 اجعل الغناء والموسيقى أمامك
 واترك ظهريا كل شيء كزوه
 ولا تذكر إلا ما يبهج نفسك
 إلى أن يأتي يوم الوصول إلى البر
 في الأرض التي تحب الصمت

لقد سمعت كل ما حدث
 لأولئك ..

فبيوتهم قد نوبت
 ومكانها لا أثر له
 كأنها لم تكن بالأمس قط
 منذ زمن الإله
 وأولئك السادة ..

أتريد أن تفرس لنفسك شجرةً محبوباً
 على شاطئ « بركتيتك »

لنجلس روحك تحته
 ولتشرب من مائها ؟
 أشيع رغباتك كلها
 وأعط الخبز لمن لا يحفل له
 وبذلك تنال اسما طيبا
 للمستقبل ، ويبقى إلى الأبد

أولئك الذين كانت لهم مخازن غلال
 فضلا عما كان لديهم من الخبز للقرىبان
 (داهمهم الموت)
 وكذلك (داهم) من لم يكن لديهم شيء من ذلك
 فانكر أنت (ذلك) اليوم
 حينما تُجبر (في الزحافة الجنازية)
 إلى أرض ...

فاتبع رغباتك كلها
 فلا يوجد إنسان يعود ثانية !

في هذا النص ، الذي استفاد من سابقه كثيرا ، إلى درجة ترديد بعض العبارات كما هي ، نستطيع أن نلمس بيسر ، كيف أن حالة الشك التي بدأت تفرض نفسها مع نهاية النولة القديمة ، قد بدأت تتبلور في شكل مذهبي ، يضع القيم ونمط الحياة في المجتمع القديم ، موضع تساؤل^(١) وشك ، بل إنه يتبذرها تماما^(٢) ليحل محلها قيما جديدة ، تعتمد - كما هو الحال عند نقرحوب - على معيار اللذة . وكما هو واضح ، نجد أن نقرحوب قد توصل إلى هذا المعيار عن طريق عملية استدلال منطقي Deduction: فرأى أنه مادامت مسألة التعميم الأخرى

(1) A. R. David, The Ancient Egyptians Religious Beliefs and Practices, op cit , Pp 91-92

(2) Ibid p 92-93

غير يقينية تماما . لأن أحدا لم يعد من (هناك) ليخبرنا بصحتها ، فالنتيجة المنطقية هي أن بصرف الإنسان جل اهتمامه إلى حياته الدنيا ، فيعتمد ما يستطیع اغتنامه من ملذات ، بدلا من أن ينفق عمره ويبدد أمواله هباء ، طمعا في سراب ، وسعيا وراء وهم .

ويعتمد الاتجاه الخلفي المادي ، لا على الاستدلال العقلي المنطقی فحسب ، وإنما أيضا على ما يمكن أن سمي به بتراكم الخبرة - ونجد أنفسنا هنا أمام المعيار البراجماتي ، بالمعنى المعاصر ، لأول مرة في التاريخ الفلسفي - فقد لمس مفكرو ذلك الوقت ، بخبرتهم وتجاربهم - ومن خلال خبرة الآخرين أيضا ، أن السعي إلى الطلوع ، وتكريس الحياة من أجل غاية وهمية هي الدار الآخرة : معيار خلفي فاسد ، والدليل المادي الحي على فساده ، هو أن مقابر الأسلاف ويوتهم التي أنفقوا فيها جهودهم ووقتهم ، تهدمت واندرت كأن لم تكن بالأمس ، وفوق هذا ، لا يوجد أي دليل حسي أو عقلي على أنهم - عوضا عن هذا - يتمتعون بحياة هائلة في الآخرة ، هذا إذا كانوا قد بعثوا - أو سيبعثون - أصلا ، إذن فلا بد من أن تكون منظومة القيم القديمة عبثا في عبث ، ومضیعة للوقت ، وإهدارا لمباهج الحياة بدون مقابل .

إن جذور هذا التيار النفسي تضرب بعيدا في التاريخ إلى نهاية الدولة القديمة ، حيث عكف المفكرون على وصف حالة التفسخ^(١) التي سادت البلاد مع انحلال هذه الدولة ، في نسخة من التشاؤم والقلق . وقد ظلت هذه النزعة التشاؤمية Pessimism سائدة طوال فطرة الانتقال الأول^(٢) ، حيث تجلت على أوضح ما يكون في بعض النصوص المهمة ، مثل تهنيرات إيبوير Ipuwer وحوار "كاره نفسه" ، أو كاره البشر ، أو المتعب من الحياة^(٣) ، كما يحلو للبعض أن يسميه ، وغيرها من النصوص .

وعلى أية حال ، فإن هذا التيار الارتياحي المتشائم ، قد أدى إلى عدة نتائج فكرية خطيرة . كان على رأسها بزوغ مذهب المنفعة في الأخلاق ، وهو المذهب القائم على ربط السعادة بالذمة الحسية العاجلة في الحياة الدنيا . وحتى إذا كانت هناك ضرورة توجب اتباع الفضيلة والإحسان إلى الآخرين ، فإن هذا لا يكون إلا من متعلق نفسي خالص ، كما لاحظنا في ختام

(١) سير آلن جاردنو ، مصر الفواحة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٢-١٠ .

(2) T. G. H. James, An Introduction to Ancient Egypt, British Museum Publications Limited, London, 1979, p. 101.

(3) A. R. David, The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practices, P. 92.

نحن نفرحتب الذى يدعو إلى الغضبية ، لا لكى يخلد الإنسان عن طريقها فى نعيم الدار الآخرة - لأن هذه الدار أصبح وجودها موضع شك - وإنما لكى يكتسب الإنسان ذكراً حميداً ويترك مآثر باقية : يخلد من خلالها اسمه على ألسنة الأحياء .

وقد تكون قيمة نفرحتب الأساسية ، كامنة فى إيجاد هذه الصورة المعدلة لو المهتبة من النفعية الأخلاقية ، هذا من ناحية ، وفى فصله الأخلاق عن الدين ؛ من ناحية أخرى .

بقى الآن أن تلقى نظرة فاحصة إلى أعم الآثار الفلسفية الأخرى لدراسة الشك فى الفكر المصرى القديم .

الاتجاه العدمى فى الأخلاق :

انهار الكمال^(١) المصرى القديم تحت معاول الشك ، وترتب على انهياره وجود تيارات عدة ، تمثل أحدها فى التيار التفعى الذى لمسناه عند نفرحتب ، حين دعا إلى أخلاق نفعية ، وعُرف السعادة بأنها اللذة الحسية . ومع أن هذه الأخلاق تعبر عن نفعية حسية غائية ، إلا أنها فى انتهائية تعبر عن أخلاق إيجابية ، على الرغم من أنها تولدت عن الشك . وفى النص التالى سنجد أخلاقاً تولدت من الأخرى عن الشك فى القيم القديمة شكاً تاماً ، ولكنها لم تحاول أن تقيم أخلاقاً بديلة ، فكان أن اكتفت بهدم القيم ، أو على الأقل بوصف ماهاى عليه من تفسخ وانهيار^(٢) ، ثم استسلمت يائسة لهذا الواقع الأخلاقى المتردى ، فكان الغلاص بالموت هو سبيلها الوحيد ، وفى هذه الحالة ، تكون بإزاء أخلاق تشاؤمية من الطراز الأول ، وخير نموذج لهذا الاتجاه هو النص الذى ضاع اسم صاحبه ، وأصبح معروفاً فى كتب المصريات باسم : حوار كاره البشر^(٣) ، أو كاره نفسه^(٤) . ويجرى النص على النحو التالى :

انظر، إن اسمى ممقوت . أكثر من رائحة الطير فى أيام الصيف . عندما تكون السماء حارة.

انظر ، إن اسمى ممقوت أكثر من مقت مصايد السمك ، فى يوم صيد تكون السماء فيه حارة.

(١) انظر : عيد العزيم صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص ١٦٦ ، حيث يبينها المؤلف إلى أن هناك كتاباً مصرياً كان يدعى كتاب الكمال^(١) ، فقد أشار "خيني من نواقيت" إلى هذا الكتاب فقال لابه : إننا قرأت فى نهاية كتاب الكمال^(٢) ، وجدت هذه العبارة .

(2) A. R. David, Religious Beliefs and Practices op. cit., p. 93 .

حيث يرى المؤلف أن هذه التموص كانت وصفاً لعالة التفسخ السائدة فى الأسرلن السابعة والثامنة .

انظر . إن اسمى معقوت ، أكثر من رائحة الطيور فوق شجر الصفصاف المملوء بالإوز .
انظر . إن اسمى معقوت ، أكثر من رائحة الصيادين على شواطئهم المستنقعات بعد
الصيد .

لمن أتكلم اليوم ؟

الإضوة سوء ، وأصدقاؤه اليوم ليسوا جهيرين بالجد

لمن أتكلم اليوم ؟

قالرجل المهذب يهلك ، والصفيق الوجه يذهب في كل مكان

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن سمح الوجه قد صار بائساً ، وصار الخير لا يحفل به في أى مكان .

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن النوى كان يظن أنه يثير الغضب بأخلاقه الشريرة ، يسر منه الناس جميعاً ، ورغم أن
خطيئته فظيمة .

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الناس يسرقون ، وكل إنسان يفتصب متاع جاره

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الخائن صار أميناً ، ولكن الأخ الذى يأتى بالأمانة صار عدواً

لمن أتكلم اليوم ؟

لا يوجد رجل عادل ، وقد تركت الأرض لأولئك الذين يرتكبون الظلم .

إن الموت أمامى اليوم

كالمرضى الذى أشرف على الشفاء

وكالذهاب إلى حبيقة بعد المرضى

إن الموت أمامى اليوم

كرائحة بخور المر ، أو كالجوس تحت الشراع

في يوم شليد الريح

إن الموت أمامى اليوم

كزائحة زهرة السوسن ، أوكجلوس إنسان

على شاطئ السكر

إن الموت أمامي اليوم

مثل مجرى الماء العذب ، ومثل عودة الرجل من سفينة صربية إلى داره

إن الموت أمامي اليوم

كسماة صافية ، ومثل رجل يصطاد

مئورا لا يعرفها

إن الموت أمامي اليوم

كمثل رجل يتوقف لرؤية بيته بعد أن أمضى سنين عدة في الأسر

إن الذي هناك

سيقبض على المجرم كإله حي

ويوقع عقاب السوء على من اقتترفه .

إن الذي هناك

سيقف في سفينة الشمس

ويجعل أحسن القرابين هناك تقدم للمعابد

إن الذي هناك

سيكون رجلا عاقلا غير منيؤد

مصطفا لرع حينما يتكلم .

ليست القيمة الأخلاقية لهذا النص ، كاملة فحسب في مجرد تجسيده للتيار التشاؤمي أو العنفي ، الراضئ لقيم عصره ، فالتص لا يكتفي بمجرد الرفض ، أو بمعنى أصح برفض القيم السائدة لأن هناك قيما أخرى يؤمن بها ، ويتعنى لها أن تسود . ولكن مثل هذه القيم عابثة ولا أمل في إرجاعها ، ومن ثم ، فإن كاره نفسه (أو كاره البشر) ، ينطلق في عنديته من أساس لا يمكن أن نصله بأنه سلبي رافض فحسب ، لأن وراء السلب ، أفكارا أخرى مرجحة ،

وتصوراً ضمنيًا لما ينبغي أن يكون . ولكن الواقع جعل مثل هذا التصور يبدو مستحيلًا استحالة تامة ، ولذا فقدت الحياة قيمتها ، وأصبح الموت هو الخلاص ، فمن يرى ؟! لعل القيم الغائبة عن هذه الحياة الدنيا ، تكون موجودة هناك في الحياة الأخرى ، فيتحقق العدل المنشود ، وشهود القيم المتغاة . إذن فالحياة الإنسانية عند "كاره البشر" لا يمكن أن يبرر استمرارها . إلا على أساس أخلاقي . فإذا فقدت هذه الأساس ، كانت جذيرة بالاستغناء عنها .

إن هذه النظرة الخلقية ، العميقة في إنسانيتها ، هي التي جعلت نص "كاره البشر" يبقى حيا إلى اليوم ، قائدا على أن يممس أنبل ما هو إنسانيتي فينا .

ولنتأمل كيف وقف كاتب غربي من القرون العشرين - ليس علم المصريات مهنته - أمام هذا النص الرفيع . يقول هذا الكاتب ، وهو جون جارنر J. W. Gardner ، بعد أن أورد مقتطفات من النص : "إن محقت الكاتب لحاضره ، وحنينه الجارف Nostalgia لعصر أكثر عدلا ونظاما وطيبا ، يشدنا بوصفه إحساساً معاصرا تماما ، مع أن النص لم يكتب في هذا القرن العشرين ، بل كتبه إنسان يتأمل في الانتعاش منذ آلاف السنين"^(١)

وإلى جانب ما في حوار "كاره نفسه" من نزعة خلقية تشاؤمية ، نلاحظ أيضا مظهرا من مظاهر التيار الارتياحي الذي لمسناه عند نفرحتب . غير أن نفرحتب يصل من هلال الشك ، إلى تأسيس معيار خلقي جديد ، هو معيار اللذة ، بينما يصل كاره نفسه إلى نتيجة مؤداها أن الحياة غير جذيرة بأن نعيش ، مادامت قد فقدت أساسها الأخلاقي ، بالمعنى الاجتماعي للكلمة . ومن ناحية أخرى ، فنحن نجد أن الشك عند نفرحتب ، قد امتد إلى الحياة الأخرى ، وبالتالي فقد امتد إلى جوهر الدين ، فنص نفرحتب يتجر الشكوك حول صحة التصورات الدينية المتعلقة بالاعتقاد في حياة خالدة في العالم الآخر ، ومن ثم فهو يدعو إلى تأسيس دعائم حياة سعيدة . هنا في عالمنا الأرضي ، بدلا من أن نقبع في انتظار وهم اسمه : نعيم الدار الآخرة . ويقوم هذا الشك على أساس أن أهذا من الموتى ، لم يعد من القبر ، ليخبرنا عن ذلك العالم الآخر ونعيمه . كما أن حواسنا وعقولنا لا نستطيع أن نخبرنا بشيء عنه ، ولذا كان من الوهم الاعتقاد بوجود أي عالم آخر ، سوى عالمنا الأرضي ، وأي نعيم آخر سوى نعيم الحياة الدنيا .

القيمة العظيمة لأراء نفرحتب ، ولتشديد هازف القيثارة المتقدم عليه ، تكمن بالضبط في أنها يدعواننا للمرة الأولى ، دعوة صريحة ومنطقية ، إلى أن نلتفت إلى تنظيم شئوننا على

(١) J. W. Gardner, The Individual and Today's World, op.cit., Pp. 109-110.

الأرض ، بدلا من انتظار الحياة الأخرى^(١). وربما كان هذان النصان من أبرز النصوص الدالة على ظهور الإلهاد في مصر القديمة .

أما عن النزعة الارتياحية في حوار آكاره نفسه ، فهي لاتمتد لتشمل الحياة الأخرى ، لأن العدل المأمول في الحياة الأخرى ، ظل هو البديل عما في هذه الحياة الأرضية من فساد أخلاقي ، وربما كان هذا هو شعاع الأمل الوحيد ، الذي يخترق ظلمات اليأس الكائبة ، التي خيمت على روح آكاره نفسه .

إن النزعة الارتياحية الخلقية في مصر القديمة ، كانت بعشابة عصر التنوير -Enlightenment الذي أشرق نوره في سماء الفكر المصري ، فعلم الناس كيف يفكرون ويشأملون وينشقون ؛ بدلا مما كانوا قد درجوا عليه في الماضي ؛ وهم يسلمون ويتقبلون ويوافقون . ويكفي أن الشك في البعث والحياة الأخرى ، الذي توجهت شرارته في عقول المصريين لأول مرة ، قد نهض على أساس منطقي ، هو نفسه الذي نهضت عليه التيارات المعاصرة المتشككة في الحياة الأخرى . فإذا كان المصري القديم قد أنكر هذه الحياة ، لأنه لا يوجد دليل مادي أو عقلي عليها ، فالتيارات المادية والارتياحية للمعاصرة ، لاتخصى إلى أبعد من هذا^(٢) . ذلك أن الشك الأخلاقي في مختلف العصور ، يرتبط غالبا بالثورة على أخلاق الدين التي تعد بتعيم أخروي^(٣) عوضا عما قد يلاقه الإنسان المزمع في حياته الأولى ، من كد وعناء . وهذا هو ما دفع البعض إلى القول بأن ما يكسبه العقل بالشك : يخسره الدين^(٤) ، ولعل خير تصوير لما خسره الدين إزاء موجة الشك الخلقى ، يتمثل في هذه العبارة التي يقول فيها شاك مصري قديم : كوكنت أعلم أين يوجد الإله لقدعت له قريناتا^(٥).

(١) جماعة من الاساتذة السوفييت ، موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم صلوم ، مراجعة خضر زكريا ، دار الفكر ، ط ٢ مومي ١٩٧٩ ، ص ٥٥-٦ .

(2) Monni Sadhu, Meditation (An outline for Practical Study), Wilshire Book Company, California, 1907, p. 116.

(3) Miguel Onamano, Perplexities and Paradoxes, Trans. by : Stuart Gross, Philosophical Library, New York, 1945. p. 114.

(3) V. Afanasyev, Marxist Philosophy, (A Popular outline) Progress Publishers, Moscow, 2nd Edit., 1965 p. 334.

(٤) سلامة موسى ، تراث مصر الفكري والفلسفي ، في : تراث مصر القديمة ، مجموعة مقالات لجماعة من الكتاب ، المقتطف ، القاهرة ١٩٢٦ ، ص ٩١ .

(٥) جيمس هنري برستيد ، فجر القسطنطين ، ص ٢١٠ .

لا شك في أن الدين المصري قد تراجع أمام مد العصر العقلاني النقدي، الذي خالفته موجة الشك هذه، ولم يكن التيار المادي هو المظهر الوحيد لهذا الكسب العقلي أمام الدين، بل لقد تجلى هذا الكسب أيضا في تيار آخر مضاد، هو التيار المثالي، فلنقف قليلا لنفحص أهم ملامح هذا التيار.

٢- التيار المثالي ومثله :

أدى انهيار القيم القديمة كما رأينا، إلى قيام موجة من الشك، تمثلت في أفكار "عازف القيثارة"، وتفرحت من بعده، ثم أخذت شكلها العمى في نص "كاره نفسه"، غير أن هذا لم يكن هو الأثر الوحيد الناجم عن انهيار تلك القيم، إذ قد نجح عن ذلك الانهيار تيار آخر مثالي، يحاول أن يؤسس قيما إنسانية رفيعة، تعيد إلى المجتمع تماسكه، وإلى الإنسان المصري إنسانيته. وقد تمثل هذا التيار في نصوص عديدة، سنختار منها ما يصلح لتجسيد الأفكار الأساسية في هذه المثالية الخلقية.

عنخو ونقد الانحطاط الخلقى :

ترتبت على عوجة الشك السالفة - وربما واكبتها أحيانا - موجة أخرى حادة تعبر عن الروح النقدية الحرة، التي نظرت حولها، فوجدت المثل العليا منهارة، والفضائل مشبوذة، والقيم مترتبة، فنأخذت على عاتقها أن تنتصر للفضيلة، وتقف في وجه الانحطاط الخلقى وقفة إيجابية.

كانت هذه الموجة تضع نصب أعينها - وهي تحاول أن تقف في وجه الشر والرذيلة - أن تمهد لأخلاق العدل والفضيلة رُوحها، على أساس من النظرة المثالية التي تجعل من الخير غاية في ذاته، ولم لا؛ وقد أصبح المصري يعي تماما، في ذلك العصر، أن الله نفسه لم يعد يكثر بالقرايين ١٩ حيث أصبحت فضيلة الرجل الفقير التي يمثل بين يدي الإله بريئا من الآثام، أكرم عند الله، من الشر الذي يقدمه الغنى الخالقم قربانا له (١).

كانت هذه هي الروح الجديدة التي انطلق منها المشائون الأخلاقيون في مصر. ولشبدأ بلولهم، وهو عنخو، أو "خع - خبر - رع - سن" Kha-kheper-ro-senb إذا أردنا اسمه المصري الكامل، ولعل من الأفضل أن نترك أنفسنا في البداية لنص عنخو، ثم ننظر بعد ذلك إلى ما يتضمنه من أفكار خلقية فلسفية: (٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٢) نقلنا النص من برستيد. انظر: المرجع السابق ص ١٦٩-٢.

وانظر أيضا: جيمس هنري برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص ٢٨٤-٦. غير أن ترجمة النص في هذا الكتاب مشوشة، وتفترق إلى الانحطاط اللغوي

ليتنى كنت أعرف صيغها للكلام لايعلمها أحد ، وأمثالا غير معروفة ، أو حتى أحاديث جديدة لم تذكر (من قبل) ، أي خالية من التكرار ، لا ذلك الكلام الذي جرت به الألسن ، منذ زمن بعيد مضى ، وهو ماتكم به الأجداد .

إني أقول هذا بحسب ما قد رأيت ، مبتدئا بأقدم الناس ، إلى أولئك الذين سيبتون من بعد .. إن العدالة قد نُجِدت ، وأخذ الظلم مكانه وسط قاعة المجلس ، وخطط الآلهة انتهكت حرمتها وأهملت نظمها ، والبلاد صارت في هم ، والحزن عم كل مكان ، وصارت المدن والأقاليم في عويل ، وكل الناس صاروا على السواء يرزحون تحت وطأة الظلم . أما الاحترام فإن أجله قد انتهى . وعندما أريد أن أحدث عن ذلك كله ، تنوء أعضاى جسعى بحمله ، وإني لفي يؤس من أجل قلبى المحزون ، وإنه لمؤلم أن أهوىء برعى من جهته ، وإن كان قلب آخر لتصدع ، ولكن القلب الشجاع يكون فى اللمات رفيقا لسيدة - ليث لى قلبا يتحمل الألم ، فعندئذ كنت سأركن إليه ، فتعال إذن يا قلبى لأنتكم إنك ، وتُجِبتى عن كلامى ، وتفسر لى ما هو كائن فى الأرض .. إني أفكر فيما قد حدث ، إن المصائب تقع اليوم ، ومصائب اللد لم تأت بعد ، وكل الناس لايمون عن ذلك . مع أن كل البلاد فى اضطراب عظيم ، وما من إنسان خال من الشر ، فجميع الناس على السواء يقترفون ، والقلوب مفعمة بالحزن ، فالأمر والمأمور صاروا سواسية ، فقلب كل منهما راض بما حصل ، والناس على الشر يستيقظون صباح كل يوم ، نون أن تنبذ القلب ، فهو اليوم على ما كانت عليه بالأمس ، فلا يوجد إنسان عاقل يدرك ، ولا إنسان يبقعه الغضب إلى الكلام ، والناس تستيقظ فى الصباح كل يوم ، لتتالم . إن مرضى ثقيل وطويل ، والرجل الفقير ليس له حول ولا قوة ، ليتجو معن هو أشد منه بقسا ، وإنه لمؤلم أن يستمر الإنسان ساكنا على الأشياء التى يسمعها ، ولكنه مؤلم أيضا أن يجيب الإنسان الرجل الجاهل .

وقد يقال - لأول وهلة - أين المثالية فى مثل هذا النص المتشائم^(١) ، التباكى على الفضيلة والخير ؟ هذا السؤال صحيح شكلا ، فنحن لانجد أفكارا إيجابية مباشرة يمكن أن تصفها بالمثالية ، غير أن النظرة المتعمقة ، تكشف الروح المثالية الكامنة فى هذا النص ، فلماذا يتباكى عنخو على انهيار العدالة ؟ لانوجد إجابة أخرى ، غير رغبة عنخو الأصلية فى أن تعود العدالة إلى سيرتها الأولى ، وتأخذ مجراها ، ولماذا يتالم عنخو من تلمسى الظلم فى قاعات المجالس ؟ لا لشىء إلا لأنه يريد أن ترتفع كل أنواع الظلم عن كاهل الإنسان ، ولماذا يبتئس عنخو من صمت الناس على ما يرونه من انحطاط خلقى وتفسخ فى القيم ؟ لا لشىء إلا لأنه

(١) An Introduction to Ancient Egypt, op. cit., p. 102 .

يريد للناس أن يشهضوا من سباتهم ، ويدافعوا عن القيم الإنسانية النبيلة ، التي أوشكت أن تلتف أنفاسها تحت وطأة الفساد المطلق القائم ، ولماذا يحتج عنخو على ما أصاب الفقير من جيروت الفنى ؟ لا لشيء إلا لأنه يريد للناس أن يعهدوا سواسية ، كما خلقتهم الآلهة .

إن نص عنخو هذا ، وثيقة فكرية خطيرة ، من حيث إنها تصور لنا أن المفكرين الأخلاقيين المصريين ، لم يقتصروا قط على تصوير ما هو كائن ، بل لقد اشرأبوا ببصائرهم صوب ما ينبغي أن يكون ، ولئن كان نص "عنخو" لا يرسم لنا معالم هذه الصورة بشكل مباشر ، فإن مفكرا أخلاقيا ومصالحا اجتماعيا آخر - من أولئك الذين يصفهم "برستيد" بأنهم حملة أقلام لإعلان حرب مقبسة لنصرة العدالة الاجتماعية - ألا وهو الحكيم "إيبور Ipuwer" ، يسد هذه الثغرة .

لقد تلوّرت المثالية الخلفية ، من حالة الكمون التي وجدنا فيها بذور هذه المثالية فيما وراء السطور التي خطها يراع "عنخو" ، إلى حالة الموضوع والتحديد ، التي ستمسها لدى مفكرين خلقين مهمين هما "إيبور" و"نفر رحو Nefert-rohu" أو نفرتى Neferti كما صحّحه موريفز .

البيوتوبيا الضلّية لدى "إيبور" و"نفر رحو" :

يبدأ نص إيبور الهداية الوصفية نفسها التي بدأ بها عنخو ، فتراه يصور حالة الانهطاط الأخلاقي التي آلت إليها البلاد ، بنقمة (سياسة معزوجة بروح الرفض والاحتجاج^(١)) .

"إن شوانين قاعة العقل قد ألقى بها ظهريا ، فصارت تنوسها الناس بالاقدم في الحال العامة ، والفقراء يفضونها على قارعة الطريق ، الرجل يُذبح وهو بجانب أخيه ، هي حين أن أخاه يتركه لينجو بنفسه .. انظر : إن كل أصحاب الحرف لا يقومون بأي عمل ، وأعداء البلاد يفتقرونها في حرفها ... انظر : إن الذي يهصد المحصول لا يعرف عنه شيئا ، ومن لم يحرث الأرض يملأ أهرامه .. انظر : إن الذي لم يكن يملك من الثيران صار الآن صاحب قطع منها .. انظر : إن الذي لم يكن يملك غلالا ، صار الآن صاحب مخازن من القمح ، إن العدالة موجودة في البلاد باسمها فقط ، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو العزوب .. إن السرور قد مات ولم تعد تتفوقه ، ولا يوجد في الأرض إلا الاتنين المزوج بالحسرات .. إن العظيم والخفير كليهما صار يقول ليتنى كنت ميتا ، ويقول الصغار ليتنا لم نعلنا أهد

(١) راجع النص في : جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٢٠٨-١٢٠ ، والنص الذي يورده برستيد

ملحسا ، يفي هنا بالفرض .

ومتنا قبل هذا . ليت الناس يفنون ، فلا يحدث حمل ولا ولادة ، ويميت البلاد بخلو من العواجا ..
حتى يقضى على الشجار .. ليتنى كنت رفعت صوتي (من قبل) ، حتى كنت قد أنقذت نفسي
من الألم الذي أنا فيه الآن ، فالويل لي ، لأن البؤس عم في هذا الزمان .

وحتى هنا ، يبدو "إيبور" متفقاً مع سابقه من المشائمين ، والراغبين في الخلاص بالموت .
صحيح أنه يثقل الأوضاع المقترية ، من موقف المصلح الاجتماعي والداوية الأخلاقي في الوقت
نفسه ، ولكنه حتى الآن لم يقدم لنا بديلاً عملاً هو كائن ، أي أنه اقتصر فقط على مجرد
الرفض والشجب والاستنكار ، إلى آخر هذه المواضع الطبقية السلبية . ولكن الجزء التالي من
حديث "إيبور" هو الذي يكمل لنا فكر الرجل . حيث أخذ حينه الفلسفي يتصور يوتوبيا
متواضعة ، ولكنها - فيما نعلم - أولى يوتوبيا في تاريخ الفكر الإنساني ، يقول "إيبور" في
يوتوبياه ، التي قامت على تصور حاكم مثالي :

".. فهو يطفىء اللهب ، ويقال عنه إنه راعي كل الناس ، ولا يحمل في قلبه شراً ، وحينما
تكون قطعاته قليلة العدد ، فإنه يصرف يومه في جمع بعضها إلى بعض ... ليت عرف أخلاقها
في الجيل الأول ، فعندئذ كان في مقدوره أن يضرب الشر ، وأن يعد ذراعه ضده . فأين هو
اليوم ؟ هل هو بطريق المصادفة نائم (حتى الآن) ؟ .. انظر - إن بسه لا يبرئ ."

هذا هو الجانب الإيجابي في يوتوبيا إيبور المتواضعة ، فالإصلاح الخلقى عنده لا يستقيم إلا
في وجود الحاكم العادل ، أو على رأي "بريستد" الحاكم الأمثل ، الطاهر ، النقي الضير
المقاصد ، الذي يعز عشيرته ويحميها ، ويسحق الأشرار ، ولأن "إيبور" قد عبر عن يوتوبياه
هذه بين يدي الملك الصاكم في ذلك الوقت ، فإن بريستد يجعله رائد التمشير في تاريخ
الإنسانية ، قبل أن يظهر أنبياء العبرانيين بحوالي ١٥٠٠ سنة^(١) . كما يشبه به الحكيم "Nathan"
الذي واجه الملك داود David (ت.٩٦٢ ق.م)^(٢) فيما بعد بكلمته الثلاثة : «أنت هو
الرجل» . ذلك أن "إيبور" لم يقف عند مواجهة الفرعون بحالة الفساد الأخلاقي ، ولم يقتصر
على التنبؤ بمجرى حاكم عادل منه ، بل بحق وعلى القيم ، بل حملة أيضاً المسؤولية كاملة
عن التدهور الأخلاقي الذي هت في عهد البلاد ، يقول "إيبور" في نهاية حديثه للفرعون :

(١) جيمس هنري بريستد ، فير الضمير ، ص ٢١٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٢-٢١٤ .

إن الأمر الملكي ، والمعرفة ، والعدالة (يعنى الماعت) ، فى قبضة يدك ؛ ولكن ماتصنعه فى البلاد هو النزاع وصوت القلائل .. ولقد فعلت ذلك لتشتد علينا هذه الأمور ، لقد نطقت زورا وبهتانا^(١) ..

لقد كانت هذه هى المرة الأولى التى يتجرأ فيها المفكرون الأخلاقيون على الفرعون نفسه ، بدافع من غيرتهم على القيم العليا والمثل الإنسانية الرفيعة ، مما جعل هذه اليوتوبيا Utopia مشهورة لدى الباحثين فى الحضارات ، باسم : تحنيرات 'إيبور'^(٢) .

هذه المثالية اليونانية ، إن جاز التعبير ، نجدها عند نفرتى : أو 'نفر رجوت' ، الذى يقال إنه ألقى حديثه هذا أمام الملك سنفرور 'Snefru' (حكم حوالي ٢٦٦٨-٢٦٥٦ ق.م) . وإن صح هذا ، تكون أقدم من نص إيبور بعدة قرون .

يبدأ نفرتى حديثه كعادة حكماء ذلك الزمان ، بتصوير ما هو كائن ، لكى يتجاوزته عما قليل إلى ما ينبغي أن يكون ، ويقول : (٣)

'أنهت يا قلبى ، واتع تلك الأرض التى فيها نشأت .. لقد أصبحت هذه البلاد خرابا ، فلا من يهتم بها ، ولا من يتكلم عنها ، ولا من يذرف الدمع ، فى حال (أصبحت) عليه تلك البلاد ؟ لقد حُجبت الشمس ، فهى تضىء لكى يبصر الناس .. إن الرجل يجاس فى عقور داره موليا ظهره ؛ بينما غيره يُذبح بجرده .. ساريك ادر وقد صار مثل العدو ، ولاخ وقد صار خصما ، والرجل يبيع والده .. وكل الأشياء الطيبة قد ولىت . والبلاد تحتضر .

وعلى نحو ما شيد إيبور يونيبياه على أساس تصور حاكم أمثل ، يقوم بإقرار العدالة وإعادة القيم الخلقية إلى الحياة ، بفعل نفرتى ، فيتطلع إلى عالم تسود فيه العدالة ، وتتصدر الفضيلة ، وتبرأ فيه البلاد مما أصابها من وهن وتفسخ ، على الصعيدين الفلئى والاجتماعى ، بل على الصعيدين القومى أيضا .

إن كلا من يوتوبيا 'إيبور' ونفرتى ترتبطان العدالة الخلقية بشخص واحد ، هو الحاكم ، وتحملاته المسؤولة كاملة عن حماية الغضب والأخلاق . ولم تكن هذه هى الرؤية اليوتوبية الوحيدة لدى المفكرين فى ذلك العصر . بل إننا نجد مفكرين آخرين ، أقاموا تصوراتهم

(١) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

(2) T.G.H. James, An Introduction to Ancient Egypt, op. cit., p. 101. Cf: A.R. David, The Ancient Egyptians, op. cit. p. 91.

See also: R.T.R. Clark, Myths or Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 68, Cf: S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit. Pp. 47-68.

(٣) جيمس هنرى بريستد ، فجر الضمير ، ص ٢٦٥-٢٦٨

الإصلاحية ، على أساس من الإصلاح الشامل ، الذي لا يقف عند مجرد تطبيق المسؤولية الخفية الكبرى على شخص معين ، مهما تكن طبيعة هذا الشخص ، بل يتطلع إلى ما هو أبعد ، إلى إصلاح خلفى واسع يُقيم ما اعوجج من أخلاق أعضائه المجتمع كله ، لاسيما الموظفون والإداريون القائمون على أمور الناس ؛ هذا هو ما نجد في نص شهير لصري من عامة الشعب ، اسمه "خون إنبو" ، وقد اشتهر هذا النص باسم "شكوى الفلاح الفصيح" (١) .

وفي هذا النص يقاطب "خون إنبو" الحاكم بقوله : (٢) "أيها الدفة لا تتحرف ، وأيها السند لا تميل ، وأيها الخيط لا تتذبذب ، لقد انفلت العدل من تحتك ، وأقصى عن موضعه ، والموظفون يشاغبون ، والموظفة الحسنة أهملت ، وما هم القضاة يتخاطفون ما سلب متى" . ويقول خون إنبو في تشبيه لطيف وتصوير حي مؤثر :

"ها أنت رئيسا وبيدك ميزان ، إذا اختل الميزان ففنت مختل ، ولسانك هو لسانه الصغير ، وقلبك صديقه ، وشفتاك فيه ، فإذا سمرت وجهك عن يطفف ، فمن برفع العار ؟"

ويستمر في شكاية طريفة الأسلوب بليغة المعنى ، وهو يهض الحاكم على العدل :

"أقم العدل لرب العدل ، الذي عدل عدالته موجود .. ويا قلم (تحويتي) وقريطاسه ولوحتته تزهوا عن عمل السوء ، فإنما الخير بالخير ، والصننى لها ما هو أحسن منها ، والعدل باق إلى الأبد ، يهبط مع صاحبه إلى الجبابة ، فإذا دفن احتوته الأرض معه ، وإن تزول سمعته من هذه الدنيا ، وتسوف يذكر بالخير . وهذا هو خير ما فى أقوال الرب ، فمن يكن سندا ، فلا ينبغي له أن يعجل ، ومن يكن ميزانا ، لا ينبغي له أن يتذبذب ، وسواء جئت أنا أم أتى غيري ، يجب عليك أن تتحدث ، ولا تتصمت هكذا إلى كما لو كنت أحداث شخصا أخرس .. قل الحق إنن وافعل الصواب ، فالعدل عظيم . وخالد" .

ويستمر خون إنبو في لهجته الحادة ، قائلا للحاكم الظالم :

"إنك أشبه بقرية بغير عمدة ، وجماعة لاكبير لها ، ومركب لا ريان فيها ، وعصابة لا هادي لها ، أنت فيل نهاب ، وحاكم مرتشي ، وكبير منطقة كان ينبغي أن يمنع الاختلاس . ولكنه أصبح أمودجا لمن يود أن يخلسن" .

(١) توجد ترجمة عربية للنص كاملا مع مقدمة تحليلية في : جومتال لوفيفر ، "روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني" ، ص ٩-١٣ .

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ج ١ ، ص ٢٦٤-٥ .

وإذا ما تأملنا هذه التزامات الخلقية الإصلاحية ، سواء لدى إيبور أو نغرتي أو خون إنبو ، فإننا سنجد أن هناك قاسما مشتركا بينها جميعا ، هو نتعدان العدل باعتباره أساسا للأخلاق ومعيارا للقيم ، وحينما نقول إن العدل معيار للخلقية المصرية ، فإننا نعني بهذا الجانبين : الفردي والاجتماعي ، لهذه الفضيلة^(١) ، ويصدق هذا ، تقريبا ، على سائر الأفكار الأخرى التي انتشرت في ذلك العصر المتروكي ، وأهمها الأفكار الميثوقية في الحكم والنصائح والوصايا ، فهي تنطلق جميعا ، من الرغبة الملحة في إقرار فضيلة العدالة ، على المستويين الفردي والاجتماعي .

وإذا كانت العدالة قد لعبت هذا الدور المهم في الأخلاق المصرية ، فإنه يحق لنا أن نصفها بأنها المبدأ الفاعلي Telological الذي ينتظم القيم الخلقية جميعا ، في إطار ما يمكن أن يسمى بالنظام الأخلاقي للعالم^(٢) ، الذي جسّد القيم الخلقية المثالية في العناصر التالية .

١- اتجاه المفكرين الخلقيين المصريين إلى رسم صورة عامة لما ينبغي أن يكون ، انطلاقا من رفض ما هو كائن . وقد أصبحت العدالة هي المعيار الخلقى العام الذي ينبغي أن تخضع له سائر القيم ، وفي هذه الحالة فنحن أمام قول أخلاق سحرارية Normative في تاريخ الفكر الفلسفي .

٢- الخير هو قيمة القيم وجوهره تطبيق العدالة ، والشر هو بؤرة القيم السالبة ، ومن ثم فهو نقيض العدالة ، إذ أنه يشمل سائر أنواع الظلم ، لا سيما الظلم الاجتماعي .

٣- يترتب على ذلك أن يكون الشر إنساني الطابع ، فالإله في الدين المصري ليس مصدرا للشر على الإطلاق ، وحيثما يوجد شر ، فذلك لأن الإنسان خرج عن شريعة الله . لقد ارتبطت مشكلة الشر في فلسفات دينية لاحقة بعيدا العناية الإلهية^(٣) God's Providence ، من حيث إن الله هو المسؤول عن خلق الشر في العالم ، غير أن مثل هذه الفكرة لم تكن موجودة في التصور المصري ، فالشر - كما ذكرنا - يقيض إلى الإله ، ولذا فهو منهي عنه . كما أشارت إلى ذلك بعض المنصوص المتعلقة بالإله رع^(٤) .

٤- تقوم المثالية الخلقية المصرية ، على تأكيد عنصر الحرية الأخلاقية ، فمادام الله قد نهى الإنسان عن الشر ، فهذا يعني أن عنصر الإرادة الخلقية قائم لدى الإنسان ، فهو إذن حر في

(١) انظر : عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، ط١ ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٥ ، حيث تجد شرحا لمفهوم العدل من زاوية فلسفية ، يعالج النقد الفردي ، والنقد الاجتماعي ، والبد الكوني لهذه المفهوم .

(2) E. Haeckel, The Riddle of The Universe, Watts and Co., London, 1937, P. 220.

(3) Don. I. Treshowam, Absolute Value (A Study in Christian Theism), George Allen and Unwin, London, 1970, p. 139.

(٤) راجع ما ورد عن العناية الإلهية في الفصل السابق من هذا الكتاب، ص ١٤١ ومابعدها .

ترجيح هذه الإرادة حيث يشاء ، وكان الأخلاق المصرية في شقيها المثالي والمادي جميعا ، قد أخذت منحي مضادا للزعة القدرية Fatalism^(١) ، التي تؤدي إلى الإيمان بالمتمية De-terminism ، في الوقت الذي أعلنت فيه من حرية الإرادة ، إلى الحد الذي يجعلنا نرجح أنها كانت في جوهرها أخلاقا للمسئولية لا تنتظر إلى آثار الأفعال وتتأجها ، بل إلى المبدأ والواجب Deontological .

٥- أخذت العدالة في مجال الأخلاق ، صبغة الواجب الخلقى الملقى على ضمير الفرد ، بحيث كان ينبغي عليه أن يسلك تجاه الآخرين ، على النحو الذي يحيونه^(٢) ، ويجب هو أن يسلكه إزاما .

٦- سما الإنسان في بعض التصورات العقلية المصرية ، إلى مرتبة القداسة ، أي - بلغة الفلسفة - أصبح قيمة في ذاته ، لا يحق - ولو على المستوى النظري - لأحد أن يعتنه ويحط من شأنه . وهناك نص يعود إلى عصر الملك خوفو Cheops-Khufu أي إلى القرن السابع والعشرين ق.م تقريبا ، يقول : إن الإنسان صورة الله ، وهو مخلوق مقدس^(٣) ، وقد تأكدت هذه النظرة السامية إلى الإنسان ، بالفكرة التي شاعت في مصر ، وفحواها أن الله يحل في سائر المخلوقات^(٤) ؛ فكأن الإنسان فيه نقحة إلهية ينبغي أن ينعكس وهجها على سلوكه ، وهذا هو ما قامت عليه الأخلاق المثالية المصرية .

٧- قامت الأخلاق المصرية على مبدأ النظام الأخلاقي للعالم ، الذي يكون فيه كل إنسان خاضعا لوزة النظام ، بل إن الإله نفسه يخضع لمثل هذا القانون أو النظام الكوني^(٥) ، وقد كانت العدالة أو "الماعت" ، هي قلب هذا النظام ، غير أن هذا النظام لم يكن نظاما مصمما صارما ، بل كان يقوم على أساس وجداني ، يكون فيه التعاطف Sympathy هو قطب الرحى . ولا ريب ، في أن التعاطف والمشاركة الوجدانية ، يعبران عن أهم ركائز الأخلاق المثالية^(٦) ، في أعم صورها .

(1) A. R. Lacey, A Dictionary of Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London, art. "Freewill and Determinism".

(٢) سلامة موسى ، تراث مصر الفكري والفلسفي ، ص٦٦

(٣) سامي جبرا ، مظاهر الفكر عند قدماء المصريين ، فر : تراث مصر القديمة ، ص١١٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص٨٠-١٠ وأنظر أيضا ، جيمس هنري برستيد ، فير الضمير ، ص٥٦ .

(٥) برستيد ، فير الضمير ، ص١٤١

(6) Adrian G. Whyte, The Religion of the Open Mind, Warts and Co. London, 4th Edit. 1942, p. 91

هذه السمة الوجدانية التي تميزت بها فكرة العدالة المصرية ، تجعلنا نعتقد أن الأصول الدينية الخالصة للماعت ، قد اكتسبت على مر الزمن صبغة إنسانية حقيقية . والحق أن فكرة الماعت ، تعود بأصولها الإنسانية إلى ظهور فكرة محاكمة الموتى في العالم الآخر ، أي فكرة الثواب والعقاب ، التي كانت لها دالتان : أولاً هي الاعتقاد بأن قواعد الأخلاق لها الأولوية على القواعد القضائية أو القانونية الخالصة ؛ وثانياً هي الاعتقاد بأن العدالة الأرضية ستستمر إلى ما بعد الحياة^(١) ، فتمتد ظهور فكرة المحاكمة الخلقية في عهد الأسرة الخامسة تقريباً^(٢) ، بدأ الانفصال ، أو التفرقة الحاسمة بين العالم الأرضي والعالم الآخر . وهكذا أصبح على الملك وأتباعه ، أن يحتكموا إلى الإله^(٣) ، ويحدد أكثر إلى الماعت .

إن الطابع الخلقى الذي أضفته فكرة المحاكمة في العالم الآخر على الفكر المصري ، يتمثل في الفصل للشهير المتضمن في "كتاب الموتى The Book of the Dead" ، الذي هو امتداد لما جاء في نصوص الأهرام ونصوص التوابيت Coffin Texts ، من حيث تكليده على فكرة المسؤولية أمام الآلهة يوم الحساب^(٤) . وهي فكرة تطورت حتى أصبحت توضع وتُنصَح في كتاب الموتى ، خاصة في الفصل (١٢٥) الذي اشتهر باسم الاعترافات السلبيّة Negative Confessions . مع أن برستيد لا يوافق على هذا المصطلح الدارج ، بل إنه لا يوافق على مصطلح "الاعتراف" أصلاً ، ويفضّل مصطلح "إعلان البراءة"^(٥) . وعلى أية حال ، قرّن المترجم - في هذا الفصل - كان مطالباً بأن يعلن براءته أمام الآلهة بصيغة يقول فيها^(٦) :

"انظر ، إني أحضر اليك ، جامعاً الماعت ، وبعدها الخطيئة من أجلي ، لم ارتكب أية خطيئة ضد الناس .. لم أفعل الشر في موضع الحق .. إني لا أعرف أي خطأ .. لم أفعل أي شيء أثيم . لم أفعل ذلك الذي يمقته الإله ، لم أبلغ العبود عن خادم إلى سيده ، لم أسمح بأن يجوع أحد ، لم أتسبب في بكاء أحد ، لم أقتل ، ولم أمر بالقتل ، لم أتسبب في تعاسة إنسان ، لم أنتقص طعام المعابد ، لم أفلل من قرابين الآلهة ، لم أنتهب قرابين طعام الموتى ، لم أرتزق

(1) S. Montz, Egyptian Religion, op. cit., p. 120.

(2) Ibid, p. 17, 21.

(3) Ibid., p. 128.

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٢٦ .

(٥) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص ٤-٤ . ويوافق في هذا موريز ، انظر كتابه ، ص ١٢٠ .

(٦) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص ٤-٢ - ٣ .

لم أكن نجسا في جوار إله مدينتي الطامير ، لم أطفئ مكياال العنطة ، لم أنقص مقياس الأرض ، لم أثقل وزن المرازين ، ولم أحرف مؤشر الميزان ، لم آخذ اللبن من فم الطفل ، لم تطرد المشيمة عن صرعها ، لم أضع الشراك لطيور الإله ، لم أصطد السمك في مذاقعه ، لم أرد الماء في إبانته ، لم أضع سدا للقاء الجاري ، لم أتمد النار في إبانها ، لم أجتيس قطعان أوقاف المعبد ، لم أداخل الإله في عطاياه .

ويختتم المتوفي إعلان البرامة هذا ، بعبارة يقول فيها :

"لايقوم ضدي أي شيء شرير في هذه الأرض ، في ردهة الحق ، لأنني أعرف أسماء هؤلاء الآلهة ، الذين يوجنون فيها من أتباع الإله العظيم".

ولعل برستيد كان محقا في معارضته لمصطلح "الاعتراف السلبي" ، ففي كتاب الموتى اعترافات إيجابية تكمل إعلان البرامة ، وتعطى للمتوفي حق الفوز بالتعيم ، وكأن عدم اعترافه الشر : لا يكفي وحده .

يقول المتوفي^(١) في الشق الإيجابي من ذلك الإعلان :

"انظروا ، إنني أعيش على الاستقامة (الماعت) ، ومنها أطعم قلبي ، لقد فحلت ذاك الذي يقوله الناس ، وذاك الذي يصبح عنه الآلهة راضين ، لقد أعطيت الخبز للجوعان والماء للعطشان ، والغائب للعاري ، وقدمت معبرا لمن كان نون قارب . لقد قدمت القرابين المقدسة لأجل الآلهة ، وقرابين الطعام لأجل الموتى ، انقنوني ، احموني ، لا ترفعوا أية شكوى ضدي أمام لإله العظيم، لأنني شخص طاهر الفم واليدين".

لقد كان إعلان البرامة هذا ، أحد المظاهر البارزة لأثر فكرة الحساب الأخروي على الأخلاق المصرية . وهي فكرة لاتتجلى في هذا الفصل الشهير من كتاب الموتى فحسب ، بل هناك نصوص أخرى ، أو بمعنى أصح كتب أخرى للموتى ، تتجلى فيها هذه الفكرة ، لاسيما بردية أني "Ani" الشهيرة، التي تحوى ابتهالات مشابهة إلى الإله رع خالق الأبيدية - Eter-nity التي يستجيب لنداء "أنى" للحصول على مكان في التعيم الأخروي ، أو في الأرض المقدسة (2) and of Holiness^(٢)، وتحوى أيضا ابتهالات أخرى للإله أوزيريس تعلن طهارة المتوفي، وتستشفع أوزيريس لدى تحوت^(٣).

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

(2) The Book of the Dead, Trans. into English and Introduced by E.A.W. Budge, Bell Publishing Company, New York, p. 290.

(3) Ibid, p. 525.

تقد يداننا هذا الحديث بالإشارة إلى أن روح التوسط والاعتدال التي تميز بها الدين المصري، قد انتقلت إلى مجال الأخلاق، فنصبت الأخلاق هي أخلاق العدل. والعدل في الدنيا لا ينفصل عن العدل في الآخرة. ذلك أن المعنيين، الديوي والأخروي: متكاملان في مفهوم الماعت^(١). وهنا تتجسد الروح المصرية في إيجاد الصيغ المعتدلة، حتى بالنسبة لفهم العدل نفسه، الذي لا يطفى فيه الشق الديوي على الشق الأخروي، أو العكس.

وقد تجلى هذا أيضا في الفهم المصري للخلود، الذي يقوم على صيغة أخرى من صيغ التوسط في الربط بين الجسد والروح. وفي هذا السبيل، نجد أن المصريين قد فرقوا بين كل من الكا Kā^(٢) والبا Ba^(٣) والكا Kha^(٤) من ناحية، وبين الجسد من ناحية أخرى، حيث اعتبروا الكا من ذات الإنسان، ونفسه، وحيويته وقواعيته، فهي إذن ليست منفصلة عن صاحبها^(٥)، وليست - كما فهم برستيد - إلها حارسا أعلى^(٦). أما البا فهي النفس Psyche كما ترجمها حور أبو اللو Horapollon^(٧)؛ وربما كان أحد معانيها، إلا على الروح Spirit، ذلك أنها كانت تظهر لأول مرة عند موت الفرد، ومن ثم توجهت السموات للعثور إلى أن يصبح 'با' عند الموت^(٨). أما الخوه أو الباخو^(٩) فباعتبار أكثر هذه المصطلحات غموضا، ويتداخل مع معنى الكا والبا^(١٠).

وعن طريق التوفيق بين هذه العناصر جميعا، أمكن للإيمان المصري أن يتصور الخلود على أنه خلود لروح، دون أن يعنى ذلك أن الجسد سوف يندثر تماما بغير رجعة. فهنا مما يتناهى مع ما لمناه في الصفحات السابقة، من نزعة أصلية نحو الاعتدال والتوسط.

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 129.

(2) R. T. R. Clark Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., pp. 231-4

(3) عبد العزيز صالحي، مداخل الروح وتطوراتها حتى نواصر النبوة القديمة، بحث بعجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مجلد ٢٢، ج١، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٤، ص ٩٧.

(4) جيمس هنري برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٨٩. وقد فهم برستيد هذا اللفظ من خلال تفسير نصوص الأهرام، التي يقول بعضها: (عندما يموت أوزيريس فإنه يذهب إلى 'كا'، وكذلك الإشارات التي كانت تسمى الموتى: (أولئك الذين ذهبوا إلى كاناتهم).

(5) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. "Ba".

وحور أبو اللو، هو أحد اليونانيين المتحمسين، عاش بمصر في القرن الخامس الميلادي، وكتابه عن الهيروغليفية: Hieroglyphica، هو الوحيد الذي حفظه الزمن من بين كتابات أخرى عديدة في الموضوع نفسه، غير أنه انطلاقا فيه من النظرة اليونانية القديمة الضالعة، التي اعتبرت الهيروغليفية رموزا ومعجزات، وليست علامات صوتية.

(6) جيمس هنري برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٩٣ - ٤.

(7) المرجع السابق، ص ٩٤-٥. حيث يناقش المؤلف معنى الباخو.

ثانياً : الفروع اليونانية :

لعل السميتين الأساسيتين اللتين يمكن أن تلخصا الفلسفة الخلقية المصرية ، هما أنها أخلاق اعتدال أو توسط ، على نحو ما كان الدين المصري نفسه ، هذه واحدة ؛ والأخرى أن هذه الأخلاق كانت أخلاق عدل وفضيلة ، بالمعنى الذى رأينا أنه ينطبق على الحياة الدنيوية والأخروية جميعاً .

ولئن كنا قد رأينا فى الفلسفة الخلقية المصرية ، اتجاهات مائية أو نفعية إلى جانب التيارات المثالية ، فإنها لا تمثل إلا الروافد والنهيرات التى لا يلبث أن يذيبها النهر الفكرى الكبير فى مزيج متجانس ، تماماً كما يصل النيل إلى مصر ، وقد امتزجت أمواه روافده فى مجرى واحد ، واندغمت فى تيار واحد .

وإذا جئنا الآن إلى اليونان ، لثرى كيف انتقلت إليهم الأفكار الأساسية للفلسفة الخلقية المصرية . فإن خير طريقة هى أن نقرأ الكتاب من أول صفحة فيه ، أى من التأملات المبكرة التى وردت فى تراث هوميروس وهزويد ، حتى أفلاطون ، على نحو ما فعلنا فى الفصل السابق .

إن آلهة هوميروس ، على الرغم مما يبدو من كونهم مجردين من مبادئ الأخلاق ، إلا أنهم كما يرى جيمس ميل J. Mill لم يكونوا أشراراً^(١) . ونحن نجد فى الإلياذة والأوديسة أفكاراً متناثرة وأحداثاً شتى تشير إلى آلهة ذات حس خلقى وتبجير عادل ، إذ أنها تبدو غير مسئولة عن الخطيئة الإنسانية Human Sin^(٢) ، فالإله زيوس مثلاً ، يوزع الرخاء Prosperity على الناس بغير النظر عن كونهم خيرين أو أشراراً ، فهو يعطى كل منهم حسب مشيئته^(٣) .

(١) هينلى ، عالم نوبسيسوس ، ص ١٥٨-٩٠ .

(٢) وقد رأينا فى الصفحات السابقة ، كيف أن الآلهة المصرية لم تكن مسئولة عن الشر ، إذ أن الإنسان وهذه هى المسئول عنه ، كما رأينا التبجير الإلهى العادل ممثلاً فى توزيع الأضياء الأساسية بين البشر بالتساوى .

(3) F. M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 11 .

وتظهر فكرة العدالة عند هزيبود بصورة أوضح ، لا سيما في الأيام والأعمال^(١) . هذه القصيدة التي تسيطر عليها فكرتان أساسيتان : أولهما العدالة وقيمتها ، والأخرى فكرة النجاح عن طريق العمل الجاد^(٢) . وتتجلى أهمية هزيبود في أن فكرة العدالة التي اختلفت عنده مكانا جوهريا ، ستجد صدى واسعا فيما بعد ، خاصة عند سقراط وأفلاطون .

ونجد لدى هزيبود أيضا ، أفكارا أخلاقية أخرى ، سيكون لها الصدى نفسه فيما بعد ، مثل فكرة الانحطاط الأخلاقي التي سميتهاها أفلاطون : ففي نغم شهير ، يتحدث هزيبود عن تسلسل الأجيال المشرية من حسن إلى سيء ، ومن سيء إلى أسوأ ، فقد خلق الإله الجيل الأول من معدن الذهب النفيس ، وكان ناس هذا الجيل يعيشون بقلوب مختبطة لايعرف إليوا الحزن سبيلا ، كما لايعرف الكهولة طريقها إليهم ، ولا المرض : ولما حان أجلهم ، لم يكن الموت بالقسوة إليهم إذ كسنة من التوم^(٣) . ثم جاء بعد هذا الجيل "الذهبي" ، جيل آخر من "الفضة" وهو ليس أقل من الجيل السابق في العقل أو في المنزلة فحسب ، بل أيضا في التدين وتقديس الآلهة ، مما دفع زيوس إلى إهلاكهم^(٤) وإحلال جيل ثالث محلهم ، مخلوق من البرونز Bronze الذي أمتنق من شجرة الدردار Ash Tree . وكان هذا الجيل بالطبع أسوأ من سلفه ، فقد اتمتع بالعنف والقسوة ، حتى أن أناسه أهلك بعضهم بعضا ، فدعت أرواحهم إلى الجحيم ، غير مأسوف عليها^(٥) .

وأصل زيوس مهمته ، فخلق جيلا رابعا من الأبطال Heroes ؛ كان أفرادهم يسمون أنصاف الآلهة Demi-Gods ، غير أن الأمر انتهى بهم إلى مصير سابقينهم^(٦) .

(1) Hermann Frankel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Trans. by : Moses Hadas and James Willis, Basil Blackwell, Oxford, 1975, Pp. 112-131.

(2) *ibid*, p. 113 .

(3) Hesiod, *Theogony*, in : *Hesiod and Theogonia*, op. cit., p. 62.

(4) *Ibid* p. 63.

(5) *Loc. Cit*

(6) *Ibid*., pp. 63-4.

أما الجيل الخامس ، فقد خلفه زيوس من الحديد^(١) ، وقد كان هزيود نفسه ينتمي إليه ، ولنستمع إلى وصفه لهذا الجيل التعس ، الذى انحدرت به الحال إلى الدرك الأسفل ، حتى لقد أخذ هزيود يندب حظه العائر لأنه انتمى إليه^(٢):

لكم كنت لود ألا أنتمى لهذا الجيل

ياليقنى مت قبل هذا ، أو لبتنى ما كنت قد وادت بعد

فذلكم هو جيل الحديد

حيث الرجال طوال النهار يكونون

يوثما توقف ، وهم مهمومون

وفى الليل يغيبون بعيدا ، ويدركهم الموت .

وسوف لانحتاج إلى جهد كبير ، لكنى نستعيد هنا ما سبق أن رأيناه لدى المفكرين المصريين الذين صدروا عصر الانحطاط ، فتمنى بعضهم لو أنه لم يولد ، كما تطلع بعضهم إلى الموت بوصفه خلاصا ، لاسيما فى نص كاره البشر أو كاره نفسه . إن المروح التى لمستاعا فى بعض التصويص المصرية القديمة ، شاخصة إلى العصر الذهبى الغابر ، الذى استظل بظل الماعت^٣ واستضاء بنورها العميم ، تعود فتجلى هنا فى فكرة هزيود عن الانحطاط الطلقى .

أما عن فكرة العدالة فى الأيام والأعمال ، فتمثلها الأبيات التى يناشد فيها هزيود صاحبه بيرسيس Peres أن يتبع الحق ، ويطلع من كبرياته ، ويكبح جماح غلوائه ، فالكبرياء عنده هى عين الشر للإنسان العادى ، وأبضا للنبلاء من بى البشر . ومن ثم فإن هزيود يصنع رقيقه بلن يسلك طريق العدالة ، لأنها خير طريق فى رأيه ، وهى التى ستتنتصر فى النهاية على سائر الرذائل^(٤).

ويستمر هذه التمسك الأخلاقى بالعدالة عند ثيوجنس (٥٦٥-٤٩٠ ق.م) ، الذى يرى أن فعل الشر يوجب العقوبة ، ويؤكد أن الشر لايلد إلا الشر^(٤).

(1) Ibid, p. 64

(2) Loc. cit.

(3) Ibid, p. 65.

(4) Theognis, Elegies. in: Hesiod and Theognis, op. cit., p. 110.

Cf: H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 15.

ومرة أخرى ، فلاحظ هنا روح الأخلاق المصرية التي اهتمت اهتماما كبيرا بالخير الأخلاقي . وجعلت العدالة عنوانا عليه . كما جعلت الظلم عنوانا على الشر . وكذلك نستطيع أن نتعرف هنا ، على فكرة المسلوب الخلقية ، لاسيما في قول ثيوجنس إن الشر يوجب العقوبة . ونعم ، فكرة المسئولية الخلقية بنورها ، إلى فكرة العدالة الخلقية ، فالعدالة هي التي تجعل الإرادة تحس بالمسئولية إزاء حقوق الآخرين .^(١)

ويمكننا أيضا أن نتلمس نثارا من الأفكار الأخلاقية الأخرى ، المبتوتة في نتاج شعراء القرنين السادس والخامس ق.م . مثل سيمونيديس^(٢) Simonides (٥٥٦-٤٦٧ ق.م) وياكفيليديس Pacchylides (٥٠٧-٤٢٨ ق.م)^(٣) . فقد كان شعر هذا العصر في جانب كبير منه مطبوعا بطابع الحكمة . وكذلك عبر عدد من المصلحين والمشرعين في هذا العصر ، عن بعض جوانب الحكمة الأخلاقية . وقد أشار أفلاطون إلى بعض حكمهم في محاورته بروتاجوراس^(٤) ، وفي محاورته الأخرى . وربما كان الحكيم إيسوب Aesop واحدا ممن ينطبق عليهم هذا القول ، لما حفلت به أمثاله وحكاياته من حكمة خلقية ، وروح تهنئية^(٥) ، وهي روح ترتد بنورها إلى أصول مصرية . كما يشهد بهذا المتخصصون في المصريات .^(٦)

أما شعراء التراجيديا الكبار : إيسخيلوس Aeschylus ٥٢٥-٤٥٦ ق.م ، وسوفوكليس Sophocles ٤٩٥-٤٠٦ ق.م ، وإيوربيدس Euripides ٤٨٠-٤٠٦ ق.م ،

(1) Henry Davis, Moral and Pastoral Theology, 4th Edit., Choad and Ward, London, 1945, p. 255.

(2) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 17.

(3) Ibid., p. 18.

(٤) أفلاطون ، بروتاجوراس ، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف ، مراجعة محمد سفر خفاجة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٥) ترجمة نصوص "إيسوب" إلى العربية في طبعتين مختلفتين ، انظر :

• أ.د. وينتل ، إيسوب ، ترجمة مختار الوكيل ، ومراجعة عبد الحميد بيوتس ، (سلسلة الآف كتاب) ، العدد (٨٦) ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٦ . • القصص الحكيم لفيلسوف إيسوب ، ترجمة مصطفى لسفا ، وسعيد جوده السحار ، مكتبة مصر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٦) انظر مثلا : جوستاف لوبلر ، روايات وقصص مصرية ، ص ٦٩ .

فتحتوى أعمالهم أيضا كثيرا من التاملات الأخلاقية ، وإن اختلفت مشاربهم وتبعت ميولهم ، فبينما يميل أيسخيلوس إلى روح المحافظة والإعلاء من شأن القيم الموروثة ، وإلى حد ما يميل سوفوكليس كذلك ، نجد أن يوريبيدس يميل أكثر إلى روح الشك والرفض^(١) ، فقد اختلف عنده الحديث الوقور عن العدالة الإلهية ، بعد أن كان يدور كثيرا في أعمال سلفيه ، وحلت محله روح السخرية من القيم الخلقية والدينية ، الأمر الذى شاركه فيه الشاعر الهزلى أرسطوفان Aristophanes ، الذى كان أكثر شعراء عصره جرأة على الآلهة ، لاسيما فى مسرحية الطيور ، التى ينال فيها من الآلهة بشكل ساخر^(٢) .

وإذا كنا سنجد فى اعتقاد أيسخيلوس بأن العدالة مبدأ كونى^(٣) ، تريبا لا سبق أن رأيناه فى الملامت المصرية ، فإنه سوف لا يعز علينا ، أن نتعرف أيضا على صلة النسب بين التيار الارتياحى المصرى ، وبين مثيله اليونانى ، كما ظهر حتى الآن عند يوريبيدس وأرسطوفان ، أما عند سوفوكليس ، فيكفى أن نشير إلى ما ورد على شأن أنتيجون Antigone فى حوارها مع كريون Creon ، حيث تقول : إن القانون الإلهى أسمى من قانون المدينة^(٤) ، أى أن الله هو مانح القوانين Lawgiver ، وهو المصدر الأول لها ، وهذا القول ينبثق عن فكرة المصدر الإلهى للقوانين الأخلاقية^(٥) ، وهى الفكرة التى مثلتها أولا الملامت المصرية .

لا نريد أن نتوقف طويلا لتتبع الأفكار الأخلاقية لدى الشعراء والحكماء الذين غصت أعمالهم بالحكم والنصائح الأخلاقية ، فمثل هذه النصائح والحكم مهما سمعت قيمتها ، فهى لاتصل إلى مستوى الفلسفة الخلقية الخالصة ، ذلك أن الفيلسوف الأخلاقى بطبيعة الحال ،

(١) محمد سليم سالم ، البائع ، ج١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٦٠-٦٢ .

(2) Aristophanes, Birds, in: The Complete Plays, Edited and Introduced by Mosca Hadas, Bantam Books, U. S. A; 16th Printing, 1980, p. 250.

وانظر أيضا : على نور ، أرسطوفانيس (عصره وعمله المسرحى) ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٢٥ .

(3) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 23-4.

(4) Ibid, p. 27 .

حدث يبرز المؤلف تريبايد إيسخيلوس للفكرة المصرية القائلة بأن الله نفسه يخضع لقانون العدالة .

(5) H. Davis, Moral and Pastoral Theology, vol. 1, op. cit., p. 120.

لا يكفي بإسداء النصائح الأخلاقية (١) . وإن كان هناك من شيء يشترك فيه هؤلاء الشعراء والحكماء ، فهو إيمانهم ، في معظمهم ، بفكرة المصدر الإلهي للأخلاق ، حيث تكون القيم والمبادئ الخلقية مستمدة من الله (٢) . وربما كان هذا النمط من التفكير الأخلاقي ، هو الذي ساد طوال الفترة السابقة على ظهور الطبيعيين الأوائل ، أي رواد المدرسة اللطبية ومن تلاهم من مفكرين ، وهو ما تريد الآن أن نشرع في مناقشته .

إن محاولة استقلاص مذهب فلسفي أخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين السابقين على سقراط Socrates (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) ، ستكون في أغلب الأحوال محاولة غير ناجحة ، وقد يعود السبب في هذا إلى أن هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، قد صيروا جل اهتمامهم على تفسير الوجود الخارجي العام ، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه ، فقد كان يشغل عندهم مكانا ثانويا عارضا (٣) . وحتى لو أردنا أن نتحدث عن بعض الآراء الخلقية عندهم ، فلن نجد من يستحق التنبؤ سوى ثلاثة ، هم - كما يرى هنري سنجويك (٤) H. Sidgwick (١٨٢٨-١٩٠٠ م) : فيثاغورس Pythagoras وهيراقليطس Heraclitus وديمقريطس Democritus .

أما فيثاغورس ، فقد اهتمت مدرسته - كما قد يبدو من ركام الأقوال والروايات الغامضة - ببعض الجوانب العملية في الأخلاق ، لاسيما تلك الجوانب التي تنسجم مع رأي الفيثاغورية في الروح ، وهو الرأي الذي يلخصه الفيلسوف الفيثاغوري المعاصر لسقراط : فيلولاوس Philolaus بقوله : إن معلمي القانون الإلهي القدامى ، قد آمنوا - ومعهم المتنبئون ، بأن الروح كُتبت بالجسد ، على سبيل العقوبة ، فصار الجسد مقبرة لها (٥) .

وقد نتج عن الإيمان بهذا الرأي ، أن أصبحت الروح في النظرة الفيثاغورية ، ذات جوهر مختلف عن جوهر الجسد ، وهي بهذا يمكن أن تحل في جسد آخر ، بعد الخلاص من الجسد الأول عند الموت ، وهذا هو ما تعنيه فكرة التناسخ Transmigration .

(1) D. H. Nowell-Smith, Ethics, Penguin Books, 1959, p. 12.

(2) H. David, Moral and Pastoral Theology, vol I., op.cit. p. 120-1.

(٣) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٩ .

(٤) هنري سنجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ج ١ ، ترجمة توفيق الطويل وهيب الحميد حسني ،

دار نشر الثقافة ، ط ١ ، الإسكندرية ، ١٩٤٩ ، ص ٨٤ .

(5) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 35

أمن الفيثاغوريون بالتناسخ ، وإذا فقد بنوا أخلاقهم على عملية الجهاد في سبيل التطهير ، حتى لا تحل الروح بعد الموت في بدن كائن أدنى . وقد روى عن فيثاغورس ، مصداقا لهذا ، أنه نهي عن ضرب كلب بعوزي ، لأنه تعرف فيه على صوت أهد أصدقائه ، كما أنه كان يعتقد بأن روحه قد انتقلت إليه عبر حيوات أخرى سابقة ، حيث كانت أولا في جسد إله الحكمة هيرمس Hermes ، ثم إيثالينس ابن هيرمس ، ثم إيقوريس ، ثم هرموتيموس ، ثم فيروس ، وأخيرا فيثاغورس (١).

كانت وظيفته التطهير إذن ، خلقية في الأساس ، لأنها تهدف إلى نفي الرذائل والأرجاس عن النفس ، حتى يمكن لها أن تتناسخ على نحو أفضل شيئا بعد الموت . وقد كان الزهد والتشف ، من الوسائل المتبعة لإتمام هذا التطهير الخاص بالبدن ، كما كان الاشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى ، وسيلة أخرى لتطهير النفس ، كما يستخدم النواء لتطهير الجسم (٢) من أدرانته .

هذه الفكرة ستكون ذات شأن كبير فيما بعد عند سقراط ، كما نجد في محاوره فيثاغورس Phaedo ، كما أنها ستحتل مكانة بارزة في فلسفة أفلاطون ، بل وفي فلسفات أغلب أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم (٣).

ونلتقى في نوات المدرسة الفيثاغورية بأفكار أخلاقية أخرى ، خاصة في حديثها عن جوهر العدل ، التي يعنى عند أصحاب هذه المدرسة : القصاص العادل ، ويتمثل في العدد المربع . وفي هذا محاولة لتبسط النظرية الرياضية في تفسير الكون ، حتى تشمل مجال الأخلاق ، فقد استخدمت عملية (التربيع) ، للتجسير عن التناسب الدقيق في مجازاة كل بما يستحقه . وتوضح الأخلاق الرياضية - إن صح التعبير - عند الفيثاغورية أيضا ، في قولها بأن الفضيلة

(١) أحمد فؤاد الأمانى ، فيلسوف الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٧٨ .

وعلى الرغم من أن المصريين القدماء لم يعرفوا فكرة التناسخ على النحو الذي فهمه فيثاغورس ، إلا أن الانتساب إلى هيرمس هنا له دلالة بالغة : من حيث كونه المقابل اليوناني للإله المصري Thoth ، كما لا بد لنا أن نشير إلى أن فيثاغورس كان الوحيد المرجح أنه يعرف الهيروغليفية بين قدماء اليونان؛ انظر: *The New Encyclopedia Britannica, art. "Hieroglyphic writing"*

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٩ . وانظر أيضا : أميرة طلس ، محاضرات في الفلسفة عند اليونان ، ص ٦٩ . وانظر كذلك : Cornford, *From Religion to Philosophy*, op. cit. pp. 199-200 .

(٣) أحمد فؤاد الأمانى ، فيلسوف الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٨٠ .

وسلامة الجسم كليهما عن الانسجام Harmony ، وإن الصداقة تعادل في الانسجام ، وكذلك في تصنيفهم للخير مع الوحدة والهد والاستقامة وتحوها ، وتصنيفهم للشر مع اضطراب هذه الصفات أو المفاهيم ، بحيث تجد في النهاية ثواب النظرية التي قرر فيها أفلاطون أن الخير في السلوك الإنساني ؛ كالخير في الطبيعة الخارجية والآثار الفنية وإنما يستند إلى علاقات كمية معينة بين عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات ذات نسب دقيقة ، بحيث يتمتع الإفراط والتفريط فيها،^(١)

وهكذا ، تمتد فكرة الانسجام الفيثاغورية ، لتصبح هي التي تفسر كلا من وحدة العالم ، ووحدة قواعد الأخلاق معا^(٢) . كما أن هذه الفكرة نفسها ، تذكرنا بما سبق أن سطره مزويد في مدح حياة التوسط The Mean life^(٣) ، الأمر الذي سيتخذ شكله المذهبي على يد أرسطو فيما بعد ، حين يجعل الفضيلة وسطا بين طرفين ، كلاهما رذيلة^(٤) .

إن معظم هذه الآراء الخلقية غير غريب علينا ، في صورته العامة ، فقد عرفنا كيف أن الماعت المصرية كانت تعنى - ضمن ما تعنى - التوازن أو النظام Order ، الذي إذا ما اختل، اختل معه الكون والحياة جميعا ، وليس ببعيد أن يكون هذا المعنى هو الأصل المباشر لفكرة الانسجام الفيثاغورية . أما مفهوم العدل والقصاص العادل عند الفيثاغوريين، فإنه ينتمي إلى الجانب الأخلاقي من الماعت، وهو الجانب الذي قامت عليه فكرة الحساب الأخرى في مصر القديمة ، حيث يجد كل امرئ جزاءه . وأما عن فكرة التطهير Katharthis ، فقد أعطانا بيتروم سوروكين (١٨٨٩-١٩٦٨) من جهد المقارنة والاستنتاج، حين لاحظ كيف أن المصريين قد سبقوا إلى القول بهذه الفكرة^(٥) .

(١) هنري ستجوروك . المجلد في تاريخ علم الاخلاق ص ٦ ، ص ٨٥ .

(2) H. Frankel, Early Greek Poetry and Philosophy, op. cit., p. 277.

(3) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, p. 12.

(4) D. I. Allan, The Philosophy of Aristotle, 2nd edit., Oxford University, Press, 1979.

p. 125.

(5) P. Sorokin, The Ways and Power of Love, op. cit., p. 32.

أما العناصر الصوفية في الفلسفة الفيثاغورية ، فهي لا تخلو من شبه مع مثيلاتها في الديانة المصرية القديمة^(١) ، وذلك أن الفيثاغورية قد استلهمت كثيرا من عناصر الديانة الأورفية orphism ، التي قامت بدورها على عناصر شرقية ، وعلى الأخص مصرية ، بل إن أورفيوس Orpheus نفسه الذي تعزى إليه هذه الديانة - قد زار مصر وأقام فيها زمنا ، كما تقول بعض الروايات ، نقلا عن شهادة الكهنة المصريين أنفسهم^(٢) . وكذلك الحال مع فكرة التناسخ عند الفيثاغورية^(٣) .

والحق أن المدرسة الفيثاغورية تشكل اتجاها فلسفيا متميزا في تيار الفكر اليوناني ، ففي قلب الحركة الفكرية التي جعلت من الطبيعة مركزا لتأملاتها ، كما يمكن أن نلاحظ عند طاليس Thales وأنكسمينيس Anaximenes وأنكسماندر Anaximander ، وغيرهم من رواد الاتجاه الطبيعي ، نجد أن الفيثاغوريين يعاكسون هذا التيار ، فيتجهون إلى الإنسان والنفس البشرية ، ويجعلون من الدين والأخلاق موضوعا للفكر والتأمل ، وحتى إذا نظروا في الطبيعة ، فإنهم يربطونها إلى مبادئ عقلية وخلقية ، كما رأينا في فكرة الانسجام . ومن بين الاتجاهات السابقة على سقراط جميعا ، ستكون الفيثاغورية هي صاحبة الأثر الأقوى والتفوذ الأشد ، على فلسفة سقراط ، وأفلاطون خاصة ، ومن هنا ، فإن الأفكار المصرية التي انتقلت إلى الفلسفة الفيثاغورية ، ستنقل ضمنا إلى هذين الفيلسوفين الكبيرين ، بعد أن تكون قد اكتسبت شرعيتها من خلال صيغتها اليونانية .

أما عن هيراقليطس ، فإن الفكر الأخلاقي لديه لا يرقى إلى درجة التماسك التي نجدها عند الفيثاغوريين ، ذلك أن الجانب الأخلاقي في تفكيره ، لم ينته إلى شيء يمكن اعتباره مذهباً أخلاقياً كاملاً^(٤) .

(١) انظر : جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص ٤٦ . حيث يشير إلى اقترحة الصوفية المصرية

المتعلقة في التحور المباليغ فيه بالخلقية ، غارن : S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit, p. 132 .

(٢) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ، ص ٧٩ .

(٣) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص ٣٧٥ ، حيث يشير المؤلف إلى ما يلي

'كتاب الموتى' من تصومس سحرية ، تساعد المتوفي على أن تتحور نفسه إلى كائنات متنوعة .

(٤) هنري سيجويك ، المجلد في تاريخ علم الأمتلاق ، ج ١ ، ص ٨٦ .

غير أن فكرة التصيرورة التي قال بها هيراقليطس ، وضورها من بعده أقراطيلوس Cratylus^(١) معاصر سقراط ، يمكن أن تنسب - إن شاء ما طبقناها على مجال الأخلاق - بنوع من النسبية الأخلاقية . ولكن هيراقليطس ، فيما يبدو ، لا يريد أن يطبق مبدأ التصيرورة على الأخلاق ، فهو لا يفتأ يوصي الناس بطاعة القانون الإلهي ، الذي تستند إليه سائر القوانين العشرية^(٢) ، مما يذكرنا بأراء الشعراء السابق ذكرهم ، عن المصدر الإلهي للقوانين ، وأيضا بأراء كسينوفان Xenophanes وغيره من معاصري هيراقليطس . يقول هيراقليطس : إن من الحكمة أن يعمل المرء وفقا للطبيعة والعقل^(٣) ، غير أنه يعود فيقول في شذرة أخرى : إن الآلهة أيضا ، ترى الخير والعدالة ماثلين في الأشياء كافة^(٤) ، وهو قول مهم ، لأنه يحيلنا على الفور إلى 'الملائكة' ، كما يبين لنا كيف أن فكرة العدالة تمثل قاسما مشتركا بين كل من الشعراء والفلاسفة اليونانيين المهتمين بالأخلاق ، تقريبا .

وإذا ما انتقلنا إلى ديموقريطس ، كان أهم ما نجده من عناصر الفكر الأخلاقي عنده ، هو تأكيد على فضيلة الاعتدال ، أو التوسط ، وهو ما سبق أن وجدناه عند هزيرود والقيثاغوريين . كما نجد لديه نظرة تفاؤلية Optimistic تجعل من السرور أو البهجة ، خيرا أقصى . غير أن هذا السرور ، ينبغي أن يكون مصحوبا بالحد من الرغبات ، لتطبيق أكبر لذة ، فديمقريطس يؤثر لذات النفس ، على اللذات الجسدية الفالصة^(٥) .

وقد بقيت لديمقريطس شذرات أخرى ذات مغزى أخلاقي ، مثل قوله : أن يرتكب الإنسان الظلم ، أسوأ له من أن يحتعله . وقوله : إن مجرد الرضا في ارتكاب الفعل الخاطيء ، وليس ارتكابه وحده ، أمر كربه ويفيض إلى النفس^(٦) ، مما يذكرنا بدور الإرادة في فلسفة الأخلاق ،

(١) G. Plekhanov, Selected Philosophical Works, Vol. 3, Progress Publishers, Moscow, 1976, p. 77.

(٢) هنري سيجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(3) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p.

(4) Ibid, p. 31 .

(٥) هنري سيجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ص ٨٦ .

(٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

حيث يكون فعل الإزادة خيرا ، حين يرغب المرء في الخير أو يريده : ويكون سيئا أو شريرا ، حينما يريد الشر .^(١)

ومع أن أحمد مؤاد الأهلواني يصف أفكار ديموقريطس الأخلاقية بالواقعية^(٢)، إلا أننا نستطيع أن نلمس فيها أيضا طابعا مثاليا ، لاسيما في إعلانه من شأن لذات النفس ، وفي تطهيرته التي جعلته يفضل أن يحتل الظلم ، على أن يرتكبه - ولا يصعب علينا أن نتعرف على هذا اللون من المثالية الأخلاقية في التراث المصري القديم ؛ خاصة في (إعلان البراعة) الذي تضمنه كتاب الموشى ، مصمورا فقور المصريين الشديد من ارتكاب الآثام ؛ على نحو ما ذكرنا في موضع سابق.

وإذا ما أتينا إلى عصر السوفسطائيين Sophists وسقراط ، فلسوف يمكننا أن نلمس تفرج الحس الخلقى في الفلسفة اليونانية ، إلى درجة لم يكدر يبلغها من قبل .

يُنظر إلى السوفسطائيين عادة من زوايتين متباينتين ، فهناك من يصنفهم بالثغالبين ويعتبرهم أعداء للفكر العقلى المنظم ؛ وعلى التقيض من هذا ، هناك من يعدهم أصحاب أول ثورة^(٣) في تاريخ الشك الفلسفى ، وطول بنا المقام لو أننا استمعنا لآراء الدارسين والباحثين المعاصرين فيهم ، فهذا بطبيعة الحال خارج عن موضوعنا ، لأن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى ، هو تلمس الملامح العامة لفلسفتهم الخلقية ، ثم التعرف على مصدرها المصرى ، إذا كان هذا ممكنا .

ولعل القيمة الأساسية للحركة السوفسطائية ، تكمن في اتجاهها إلى الشك ، فحتى إذا ما سلمنا بوجهة نظر سنجويك بأنهم لم يكونوا إلا معلمين ، فإننا سنجد أنهم لم يكونوا يعلمون في الغالب سوى البلاغة Rhetoric ، وكانوا يعلمونها من منطلق معرفى واحد ، قائم على الشك Scepticism ، الذى أدى بهم إلى القول بأن المعرفة لا يمكن إلا أن تكون نسبية^(٤) ، ليس لشيء إلا لأنها تقوم على الإدراك الحسى ، ولا ريب في أن القول بالحراس مصدرها للمعرفة،

(1) H. Davis, Moral and Pastoral Theology, vol. 1, op. cit., p. 53 .

(2) أحمد مؤاد الأهلواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٢٢٦ .

(3) كارل منهايم ، الإيديولوجية والطوبائية ، ص ٦٥ . أما وجهة النظر المضادة ، فيمكن أن نجدها مثلا في : هنرى سنجويك ، المهمل في تاريخ علم الأخلاق ، ص ٩١ ، حيث ينقش عن السوفسطائيين أية فلسفة ، لأن نشاطهم اقتصر على التعليم ويوقف ضد الجوانب العملية .

(4) W. K. Guthrie, The Sophists. Cambridge University, Press, 1979, p. 50.

يفرض في مجال الأخلاق مقياساً وجيداً ، هو اللذة الحسية المباشرة^(١) . وقد تجسدت النسبية السوفسطائية في عبارة بروتاغوراس الشهيرة : "الإنسان مقياس الأشياء"^(٢) ، ويتطبيق هذه النسبية الذاتية على مجال القيم ، نرى أن هناك معنيين^(٣) لتلك العبارة ، أولهما أنه لا يوجد ما يمكن أن نصفه مطلقاً بالخير أو بالشر ، لأن تأثير أي شيء يختلف حسب الموضوع الذي يطبق فيه ، والظروف التي يتم من خلالها هذا التطبيق ، ومن ثم فإن ما هو خير بالنسبة لشخص ما ، قد يكون شراً بالنسبة لآخر ، ومة يكون خيراً بالنسبة لهذا الشخص ، في ظل ظروف محددة ، قد يكون شراً له هو نفسه ، في ظل ظروف مغايرة ، أما ثانيهما ، فيمكن في أن المتحدث حينما يقول إن الخير والشر أمران نسبيان ، فإنه يعني أنه لا يوجد هناك شيء خيراً وآخر غير خير ، بل إن الإنسان هو الذي يجعلهما كذلك^(٤) .

وقد اختلف المؤرخون والباحثون في مصدر هذه النسبية التي قال بها بروتاغوراس Protagoras ، ولكن الأمر الذي كاد إجماعهم يتفق عليه ، هو أن هذه النسبية تعود إلى أصول يونانية خالصة ، حتى لقد ردها فرسيني E. Versenyi إلى الطب اليوناني ممثلاً في هيبوقراطيس Hippocrates^(٥) ، غير أن أحداً لم يلتفت إلى أصولها المصرية . صحيح أننا هنا أمام نسبية معرفية^(٦) Relative Epistemology ؛ في حين أن النسبية عند الشكاك المصريين ، تعد نسبية أخلاقية خالصة ، بيد أننا مع هذا لنتقدم وجود مثل هذه النسبية الأخلاقية لدى السوفسطائيين ، ولئن كانت عبارة بروتاغوراس لاتمتد إلى مجال الأخلاق ، كما يرى شارل فيرتر^(٧) ، فإن السوفسطائيين التاليين قد تكفلوا بالإجهاد على الحقيقة الأخلاقية التي قيل أن بروتاغوراس قد تركها حية ، متأثرين في هذا بجورجياس Gorgias ،

(١) ليون تروتسكي ، أخلاقهم وأخلاقنا ، ص ٢٣ .

(٢) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٢٢ .

(3) W. K. C. Guthrie, The Sophists, Cambridge University Press, 1979, p. 50.

(4) Ibid, p. 166.

(5) Ibid, p. 167.

(٦) أفلاطون ، ثياتيتموس ، ترجمة أميرة حلمي مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ، ص ١٦ .

وما بعدها .

(٧) شارل فيرتر ، الفلسفة اليونانية ، ص ٥٥ .

كما أن هيبياس Hippias كان قد هاجم مطلقة القواعد الأخلاقية والسياسية ، حين وضع القانون الإنسانى مقابل الطبيعة . فقد كان القانون فى رأيه هو طاغية البشر ، الذى يضطرهم إلى القيام بأمر كثيرة مخالفة للطبيعة . وقد وصل بولوس Protagoras ، مورو الكليس Calicles^(١) بهذه الفكرة إلى نتائجها النهائية ، وكذلك فعل فراسيماخوس Thrasymachus ، الذى نادى بأن الحق الطبيعى هو حق الأقوى ، وأن القوانين الإنسانية قد أعلنها جمهور الضعفاء ، الذين كانوا يفتون هماية أنفسهم من الأقوياء ، بيد أن الأقوياء لا يتخلون عمّا يبدو لهم حسناً ، فالعدالة عندهم ، ليست شيئاً أضر غير ما يفيدهم ، إنهم أبعد ما يكونون عن كبح شهواتهم ، بل إنهم يتركونها تنمو نمواً حراً ، ويسعون إلى إرضائها بشتى الوسائل^(٢) .

إن الأخلاق للسوقسطنائية فى مجملها ، هى كما رأينا ، أخلاق نفعية Utilitarian ، صيغت فى إطار من مذهب اللذة الأخلاقى Ethical Hedonism ، الذى يرى أن الناس ينبغي أن يتشددوا على النوام لذاتهم ، فاللذة وحدها هى الخير فى ذاته ، ولا شئ سواها يحمل فى ذاته قيمة إيجابية ، وعلى العكس ، يحمل الألم ، أو الشعور الألم ، قيمة سلبية قصوى ، فهو وحده الشر فى ذاته^(٣) .

وتترامس إلى أذناننا هنا أصداء واضحة من مصر القديمة ، فعن منا يقرأ هذه الأفكار دون أن يتذكر على الفور نصّ عازف القيثارة ، ونحن نفرححب كذلك ؟! حيث الأفكار المرائدة التى رعت إلى اقتناص اللذة ، واغتنام المتعة أينما كانت ، كما دعت إلى البعد عن كل ما هو مؤلم أو محزن ، وإلى أطراح أى تفكير يتعلق بالحياة الأخرى ، وإلى الشك فى قيمة كل شئ ، باستثناء قيمة اللذة ، لهذا هو الطريق المؤدى الى السعادة ، إذ أن السعادة ، كما سيردد جيريمى بنتام J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) بعد أربعين قرناً ، هى وجود اللذة وانعدام الألم ، أو وجود فائض من اللذة يربو على الألم ، فى المحصلة النهائية لنتائج الأفعال^(٤) .

(١) Plato, Gorgias, trans. by W. Harold, Penguin Books, 1960, p. 83-95.

(٢) شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ص ٥٥-٦٠ .

(٣) توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ٢٢-٢٣ .

(٤) ويليام ديفيدسون ، المنفعيون ، ترجمة محمد إبراهيم زكى ، ومراجعة عبد الحميد يونس ، مكتبة نهضة

مصر ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (١٢) ، القاهرة ، ص ٢١٠ .

إن تعريف السعادة على هذا النحو ، هو ما سبق أن لسته بخصوص الشكاك المصريين ،
 قبل السوفسطائيين ، وقيل بنتم بقرون عديدة ، وهي بخصوص تجلت فيها النفسية الأخلاقية ،
 التي ظهرت فيما بعد عند السوفسطائيين على نحو صريح لأشبهه فيه (١) .

وإذا ما انتقلنا من السوفسطائيين إلى سقراط ، فلسوف نجد أنه إذا كان السوفسطائيين
 قد ردوا أهم أفكار التيار الارثيائبي التفعي في الأخلاق المصرية ، فإن سقراط بدا وكأنه
 يتطرق - على العكس - من الروح المثالية التي لمستأ تجلياتها في مصر القديمة .

لقد تأثر سقراط بالفيثاغورية والإيلية وهما المدرستان المتاليتان السابقتان عليه ، ونهل من
 تراث الحضارة الأوربية ، كما يستنتج تايلور E. A. Taylor (٢) من محاوره فيديون . ومن المعروف
 أن هذه هي المحاوره التي ذهب فيها سقراط إلى القول بخلود الروح بانفصالها بعد الموت عن
 الجسد .

وهنا ، لا نستطيع إلا أن نشير إلى فكرة الخلود المصرية ، التي سبق أن ألمحنا إليها ،
 خاصة أنها مبنية أيضا على الفصل بين الجسد والروح ، كما هو الشأن لدى سقراط .

صحيح أن هناك قدرا كبيرا من الصحة ، في القول بأن سقراط قد أقام الأخلاق على
 أساس عقلي ، ولكننا ينبغي أن ننتكر إلى جانب هذا ، أن سقراط ، قد قال بالمصدر الإلهي
 للقوانين (٣) ، ومن ثم فإن الروح ، تصبح هي نفسها العقل في مثل هذه النظرة الدينية (٤) .

ونستطيع أن نلمس أيضا عند سقراط ، نظرة خلقية مثالية ، مناقضة للنظرة النفعية التي
 وجنتها عند السوفسطائيين ، تراها خاصة في فصله بين الفضيلة والمنفعة ، على أساس أن
 الفضيلة تطلب لذاتها (٥) . وإعلنا نذكر كيف أننا قد صادفنا نزوعا خلقيا مثاليا من هذا

(1) E. Westermarck, Ethical Relativity, Kegan Paul, French, Trotter and Co. LTD, London, 1932, p. 58.

(2) E. A. Taylor, Plato: The Man and His Work, London, 1976 p. 134.

(٣) عادل العوا ، المذاهب الأخلاقية ، ج ١ ، ص ٤٧ - ٤٨ .

(4) A. G. Whyte, The Religion of Open Mind, op. cit., p. 76.

(٥) زكي نجيب محمود ، سقراط العربي ، في : لماذا نعلم ؟ بقلم نغمة من المعلمين ، بتحرير لويز شارب ،
 ترجمة محمد طي العريان ، عالم الكتب ، بالاشتراك مع فرانكفون ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٤٧ .

النوع ، في بعض النصوص المصرية ، خاصة تلك التي حضرت على معاملة الناس كما يحبون أن يعاملوا ، إلى جانب غيرها من النصوص .

لقد طالب سقراط بالسمادة ، التي تقدم عنده على سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، وتعمل على رد الإنسان إلى حياة الاعتدال ^(١) ، والاعتدال أو التوسط ، كما رأينا ، كان سمة أساسية في الأخلاق المصرية ، وكان أحد المعاني الكثيرة المتنوعة للماعت .

إن هناك كثيرا مما يمكن قوله في هذا الموضوع ، وكثيرا مما لاحظته أيضا باحثون منصفون . فقد أشار برستيد مثلا ، إلى الصلة القوية الظاهرة ، بين بحث سقراط عن الموت في "ميدون" ، وبين نصن كاره البشر أو كاره نفسه ^(٢) . كما أشار نجيب بلدي إلى صيغة النهي التي يتخذها ، الأمر الأخلاقي عند سقراط ، فقد كان الإله دائما ينهي سقراط عن القيام بهذا الفعل أو ذلك ، والضمير كان يقول له : كلا ، في معظم الأحيان . أي أن صوت ضميره كان عنده مسموعا وواضعا ، قويا ، مطاعا ، نافذا ، كلما كان نهيا ^(٣) . فهل من قبيل الصنعة أن يتشابه هذا تشابها ظاهرا ، مع صيغة النهي المتكررة الشهيرة في إعلان البراعة المصري ؟

وإذا كنا لانزال في شك من أمرنا ، فلنلتفت إلى فكرة العدالة عند سقراط ، وبالتالي في قوله - كما يروي لنا كسينوقون - إن الأشياء العادلة ، وما يفعله ، لإنسان بدافع الفضيلة ، هي أمور طيبة صالحة ، ولايستطيع الذين يعرفونها ترجيح شيء آخر عليها ^(٤) ، وحيث أنه نستطيع أن نتحقق من أننا أمام صورة من صور الماعت المصرية .

ولئن قيل إن سقراط ، على الرغم من ذلك كله ، هو الذي رد الأحكام الظلمة على الأفعال الإنسانية ، إلى معادى ، عامة تتخطى الزمان والمكان ^(٥) ؛ فلا يجب أن ننسى أن سقراط نفسه

(١) توفيق الصويل ، الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، ص ٢٤ .

(٢) جيمس هيري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص ٢٧٦ .

(٣) نجيب بلدي ، مراحل تفكير الأخلاقى - ص ٢٩ .

(٤) عادل العوا ، المذاهب الأخلاقية - ج ١ ، ص ٤٥ .

(٥) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، ص ٢٤ .

هو أيضا الذي اعتبر الإيمان مكملا للحياة الأخلاقية^(١) ، فكان بهذا ممثلا حقيقيا للماعت في بلاد اليونان ، خاصة إذا تذكرنا أنه آمن بخلود الروح ، ويفكرة الحساب الآخروي .

لقد آمن أفلاطون ، كما آمن سقراط ، بحياة أخرى بعد الموت ، ولكنهما جعلوا الخير في الحياة الأولى^(٢) ، وهذا هو ما يجعلنا أمام مذهب يختلف عما رأيناه في الفكر المصري ، الذي حاول أن يقم صيغة وسطا بين الخير الدنيوي والخير الآخروي ، من خلال مفهوم الماعت .

غير أن النظرة الفاحصة ، كقيلة بنن تجعلنا نقف على جانب كبير من العناصر الخلقية المصرية المتغلغلة في فلسفة أفلاطون ، ويكفي لأغراض هذا البحث ، أن نشير إلى رجس الأفكار الآتية :

١- إن فكرة العدالة التي احتلت جانبا هاما من فلسفة أفلاطون الخلقية^(٣) ، خاصة في محاورة "الجمهورية" ، تعود بجذورها إلى "الماعت" المصرية .

٢- إن فكرة خلود الروح والثواب الآخروي في محاورة فيثون^(٤) ، تعود بنورها إلى فكرة المصريين عن الحساب الآخروي العادل ، كما سبق أن ألمنا .

٣- إن الأخلاق فوق الطبيعية Super-Natural التي لاحظها بعض الباحثين^(٥) أن أخلاق أفلاطون تنتمي إليها ، تذكرنا بالأخلاق النبوية عند اليهود^(٦) ، الذين أشرنا إلى أنهم قد نقلوا كثيرا من عناصر الثقافة المصرية ، بل إن أخلاق النجى التي لسناها عند سقراط ، كانت معروفة لديهم أيضا^(٧) ، وقد رأينا كيف أن الأصل البعيد لهذه الصيغ الأخلاقية ، يتعلل في إعلان البراعة المصري .

(١) أنترب كويسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحلوم معمود وأبو بكر زكري ، دار الكتب الحديثة ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٤٨ .

(٢) Oliver A. Johnson, Ethics, Selections from Classical and Contemporary Writers, 9th edit. Holt Rinehart and Winston, U.S.A. 1974, p. 17.

(٣) عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق النظرية ، ص ٦٦٥-٦٦٥ . وانظر أيضا : أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٦٤ .

(٤) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٢٨ .

(٥) J. P. Thiroux, Ethics, Theory and Practice, 2nd Edit, Glencoe Publishing co., Inc., London, 1977, p. 11-12.

(٦) Ibid, p. 11.

(٧) تجيب بدوي ، مراحل الفكر الأخلاقي ، ص ٣٩ .

٤- إن توحيد أفلاطون بين الله ومثال الخير^(١) ، يعود إلى ما لاحظته مورينز من وجود جانيين خفيين في الماعت المصرية ، أحدهما ديش والثاني دنيوى.^(٢)

٥- إن الصيغة التوفيقية المتوازنة التي حاول أفلاطون أن يفهمها ، بل أقامها بالفعل ، في محاورة فيليبس Philebus^(٣) - بين اللذة الحسية ، واللذة العقلية الناجمة من التأمل أو النظر ، إلى الحد الذي عقد فيه مبحثاً كاملاً في هذه المحاورة ، يدور حول رد صلاح الحياة إلى المزيج المتوافق من كلتا اللذتين^(٤) ؛ هذه الصيغة ، ترتبط بفكرة أخلاق التوسط والاعتدال ، التي لمسنا حضورها الجلي في الأخلاق المصرية ، ولسنا أيضاً كيف انتقلت إلى هزويد ، ثم إلى اثيناغورين ، ثم إلى سقراط ، ثم إلى أفلاطون ؛ وأخيراً إلى أرسطو .

أما الرأي الذي يعتبر أفلاطون رافضاً تماماً للذة الحسية^(٥) ، فهو يقلل عن هذا التوسط الذي أقامه أفلاطون في هذه المحاورة .

٦- إن الصورة الأفلاطونية عن الحاكم الفيثوسف ، التي رسمها أفلاطون في يوتوبيا : الجمهورية ، تقرب كثيراً من اليوتوبيا المتراضعة التي رسمها المصريون للقماماء - كما رأينا في نصوص ثغر رحو ، وإيبور ، وغيرهما - على ما لاحظ بعض الباحثين^(٦) . ومهما يكن من تواضع اليوتوبيا المصرية الكبير الخالد الذي أبدعه أفلاطون في 'الجمهورية' ، فينبغي - مع ذلك - ألا ننسى أن البدايات دائماً تكون متراضعة ، كما ينبغي ألا ننسى أن أفلاطون أعجب كثيراً بمصر ، وعرف قوتها الروحية التي أهدته في فكرته عن الحاكم الفيثوسف ،

(1) J. Trierkwaan, Absolute Value, op. cit., Pp. 240-1.

(2) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 129.

(٣) أفلاطون - الفيلسوف (مكتبات) ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بريارة - وزارة الثقافة - دمشق ، ١٩٧٠ ، من ٢٦٢ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق ، ٢٠٧ وما بعدها .

(5) M. A. Grube, Plato's Thought, The Athlone Press, London, 1980, p. 84.

(6) H. V. Der Sienen, Plato in Egypt, p. 112-13.

على الرغم من بعض إشاراتهِ العارضة ، التي عبر فيها عن تيرمه من أخلاق المصريين ، كما رأها .^(١)

وفي النهاية ، فإننا لانريد أن نتقص من قيمة أفلاطون ، أو أي فيلسوف غيره من مفكرى ليونان ، بل نريد أن نشير فحسب إلى أن الأساس غير المنظور - خاصة عند من يضعون على عبوتهم منظارا إغريقيا - لجانب غير يسير من الصرح الفلسفى الإغريقى الشامخ ، هو فى الحقيقة أساس مصرى ، فقد قامت الأخلاق السقراطية والأفلاطونية على دعائمين أساسيتين : الأولى هى التوسط والتوفيق بين الحكمة واللذة^(٢) ، كتقول أفلاطون : لا حكمة فى اللذة ، ولا لذة فى الحكمة^(٣) ، وإن كانت كفة الزهد هى الأرجح فى هذه المعادلة^(٤).

أما الدعامة الثانية ، فتتمثل فى الأساس الدينى الذى يبدو واضحا عند أفلاطون ، من خلال فكرتين : الفكرة الأولى هى أن الأخلاق عنده تُشبهُ بإله ، كما أعلن فى ثيائيتوس^(٥) ، والثانية هى فكرة خلود الروح ، التى أصبحت الصيغة بالقبسفة الأفلاطونية ، إلى الحد الذى جعل الفلاسفة عندما يتكلمون عن خلود الروح ، فهم إنما يقصدون ، فى الغائب ، أفلاطون فى شيون^(٦).

ولعل هاتين الدعائمين ، تعودان - كما رأينا - إلى أصول مصرية صريحة ، بل إن التوسط وخلود الروح ، كانا أبرز خصيصتين فى أخلاق الماعت .

حقا لقد كانت فلسفة أفلاطون الخلقية ، هى فلسفة التوسط بمعنى الكلمة ، وكان الخبر عنده هو الخير المزيج ، كما لاحظ إميل بربيه^(٧) .

(١) Ibid, p. 111 .

(٢) انظر أفلاطون ، اللطس ، ص ١٨٥-١٨٦ ، ١٨٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٤) عزت فرقى ، الحكمة الأفلاطونية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٧٥ ، ومع ذلك فأفلاطون بعيد عن أن يقطع الكفات الحسية والشهوات تماما من حياة الإنسان . انظر : إميل بربيه ، الحكيم القديم ، ص : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ، مجموعة من المفكرين الفرنسيين ، ترجمة محمد منور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٤ .

(٥) أفلاطون ، ثيائيتوس ، ص

(6) Peter Greach, God and Soul, Routledge and Kegan Paul, London, Pp. 18-19

(٧) إميل بربيه ، الحكيم القديم ، ص ١٨ .

الفصل الثالث القيم الفنية

إنني أفرقه سر الأفعال الروائية ، وأصول الشعائر الاحتفالية ، لقد حارست كل سحر ، إنني أشاهد (رج) في تجليه ، وأنا إلى ذلك فنان مقلد في فنه . ورجل فوق الرجال في معارفه ، ولا تقوتني بخفايا التحال . ولا براعة رسم المرأة ، ولا وقفة عازف القيثارة .. ولا دفعة الإنسان المستيقظ من سباته ، كما لا تقوتني رفعة نزع اللباس ، ولا انحناء العبداء .. وإنني لأدرك سر صناعة الترصيع الذي لا تاكله نار ولا يذيه ماء .

(إبراهيم - قنان مصري قديم)

الأزهار الفنى في مصر القديمة لم يكن له مثيل على سطح الأرض .

(سيدتى فنكلشتين)

أولا : الأصول المصرية :

ستصادفنا في هذا الفصل عقبة كبرى ، وسيكون علينا أن نحاول تجاوزها ؛ ذلك أن النصوص المصرية القديمة التي كانت مادة لإجراء مقارنة فلسفية بين مصر واليونان في مجال الدين والأخلاق ، سوف لا تكون متوفرة بالمرة ، تقريبا ، في مجال الفن ، الذي ستثور حوله المقارنة في هذا الفصل .

ورب قائل يقول : مادامت لا توجد نصوص مصرية في هذا المجال ، فنحن أمام قرينة تدل على أن المصريين لم يهتموا بتأمل الفن ، والكتابة فيه أو حوله . ومثل هذه الحجة تورب بنا من لشكلة ، بدلا من أن تحاول حلها ، فوق أنها تتعارض مع القرائن الأثرية المتوفرة ، ففي بلد مثل مصر ، حيث كمية الآثار الفنية العظيمة الباقية ، لا يوجد لها مثيل من أية حضارة قديمة أخرى ، لا ينبغي علينا أن نتوقع صمت المصريين عن الحديث حول الفن ، بل الأقرب إلى المعقول هو أن نتوقع أنهم لم ينتجوا كل هذه الآثار الفنية الجميلة المتنوعة ، إلا لأنهم قد فهموا الفن وثنوقوه ، وكانت لهم نظرة إلى ماهيته ووظيفته ، ودوره في حياة الإنسان . ومن اللافت للنظر في هذا السياق ، أن هناك بعض الكتب المصرية التي نسمع عنها بعنواناتها فحسب ، دون أن نجد لها أي أثر ؛ فهل ضاعت إلى الأبد ، وضاع ما تحويه من رؤى وأفكار ، بفعل عوادي الزمن وغارات المغيرين ؟ ، أم أنها مازالت قابضة تحت الرمال ، وفي جوف الصخور ويطون المقابر . فننظر معول الأثرى الذي سيربح عنها غبار الزمن ؟

يصدق هذا التساؤل على كتاب (الكامل)^(١) ، وكتاب (الطريفتان)^(٢) ، وغيرهما من الكتب المصرية المفقودة ، التي تجهل بالطبع محتوياتها الكاملة . ونحن حين نحس وجود بعض الكتابات الفنية الضائعة ، فإنما نستند إلى قرائن أخرى دالة ، منها أن المصري القديم كان يعرف تماما قيمة الكتب ، ويقدّر المعرفة التي بين يديها ، ولنتأمل هذا النص ، بما يحمله من دلالة لاحتجاج إلى تفسير^(٣) :

الكتاب أكثر نفعاً من حجر القبر المنحوت

ومن جدار مقصورة متينة البنيان

الكتاب أكثر نفعاً من البيت المشيد

ومن مساكن الغروب

وأفضل من برج راسخ الأساس

ومن لوحة تنكارية هي معبد

الأيديو الكتاب - الذي هو رمز للمعرفة والفكر - هنا ، قيمة عليا تسعو على القيم الدينية بمختلف رموزها ، من المعابد أو ومقابر القرب ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب ، كما هو مفروض في هذا السياق ، فهل يكون قد جنح بنا الخيال أو شط بنا الوهم ، ونحن نتحدث عن إمكانية وجود كتب مصرية حول الفن ، بخلت بها علينا يد الزمن ؟

ولئن كنا لانزال غير مقتنعين ، ولانزال متمسكين بالأمر الواقع الذي يعلبه علينا فقر التصوص المصرية في هذا المضمار ، فإن قولنا نتأنج هذا التمسك ، هي وجوب الاعتقاد بأن الشعب المصري القديم ، بأمرائه ومثقفيه وفنانيه ، لم يكونوا يعون قيمة الجمال في الفن . ولم يكونوا يدركون شيئاً عن سره وحقيقته . وإنها لنتيجة عجيبة جداً ، لأنها تتضمن حكماً جائراً

(١) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم في مصر القديمة ، ص ١٦٦ . وقد ذكرنا في موضع سابق أن خيتي بن نوارث كان قد استشهد بعبارة من هذا الكتاب المجهول .

(٢) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والديني في مصر القديمة ، ص ٢٩٩ .

(٣) ماريينا سكريابين ، الكتابة والأسطورة والخلق في مصر الفرعونية ، ترجمة شمات آدم محمد ، مجلة "ديوجين" - مصباح الفكر العدد (٢٥) ، السنة (١٠) ، مركز مشروعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٩٧ .

على ثقافة شعب خلف لنا أعظم آيات الفن ، من جهة الكم والكيف جميعا . وفوق هذا ، فهي ، نتيجة تنقضها الشذرات القليلة الباقية التي تحدث فيها بعض الفنانين عن فنهم ، بشكل - على قدرته واختصاره - يعكس وعيهم الجمالي والفكري بما يفعلون . وهناك بالإضافة إلى الفترة التي صدرنا بها هذا الفصل، نصوص أخرى ، يمكن أن تساعدنا على إلقاء مزيد من الضوء على القضية المطروحة هنا ، ومنها هذا النص الموجود بعقبرة الكاهن «ستاو» في عصر رمسيس التاسع، وفيه نجد وصفاً لافتاً لطريقة الفنان «مري رع»^(١) المنفردة ومهارته الفائقة : يقول للنص^(٢) -

لم يكن مجرد نساخ ، لقد كان قلبه هو الذي يلهمه ، ولم يكن له أستاذ يحتذيه ، كان هذا الفنان ذا أصابع حاذقة ، وذا بصيرة وإلمام بكل شيء . -

وتعود أهمية هذا النص ، إلى ما فيه من إشارات عن طبيعة عمل الفنان : وما يشي به الإبداع الفني من قضايا . وبين أيدينا نصوص أخرى لا تشير إلى عمل الفنان فحسب ، بل إلى منزلته السامية التي أحرزها بسبب فنه ، ففي عصر الفولة الحديثة ، لقب أحد الفنانين نفسه بلقب "رئيس جميع فناني الملك" ، وقد وردت ألقاب أخرى مثل "رئيس المثاليين" والمشرف على المثاليين^(٣) ، بل لقد وصل أحد الفنانين إلى مرتبة رفيعة ، جعلته بنصاوي في منزلته مع محافظ الإقليم^(٤) .

كان الفنانون المصريون إذن ، يشعرون بقيمتهم ، ومن ثم يقيمه ما يفعلون ، كما كانوا يدركون بعض الإشكاليات التي تعترض أي دارس لعلم الجمال . مثل مشكلة الإلهام باعتباره مصدرا للفن ، وفكرة الصنعة في الفن ، ومسألة الغويبة الفنية ، والقدرة على تمثيل الحركة ومحاكاة الطبيعة . وهذه كلها قضايا جمالية عميقة تمس جوهر فلسفة الفن:

(١) سليم حسن، مصر القديمة، ج٢ ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٦، ص-٥١-١٦ .

(٢) إيثيان سوربو ، الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصي ، سلسلة زدهي علماء ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٧٦ . ولأننا نرى أسماء الأعلام هنا تختلف عما أورده سليم حسن ، فلنرجع المرجع المذكور في الهامش التالي من ٤٨٧

(٣) أدولف إرمان وهرمان وانك ، عصر والحياء المصرية في العصور القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، د٤ ، ص٤٨٦ .

(٤) بيير مونتغي ، الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرفس منصور ومراجعة عبد السيد الدواخلي ، دار المصرية للتكليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص٢٦٧ .

ونستطيع أن نجد بذورها في نص "إيرتيسن"، الذي قرأناه في صدر هذا الفصل^(١)، وفي القليل التي تبقى من أقوال بعض زملائه الآخرين :

المعنى الجمالي للماعت :

مر بنا كيف أن الروح الجوهرية للديانة والأخلاق في مصر القديمة ، كانت هي روح التوسط ، والاتزان أو الاعتدال التي لا تفرق فيه وقد لمسنا كيف أن هذه الروح الوسطية راجعة بصفة جوهرية إلى مفهوم "الماعت" - والآن ، فإننا إذا ما حاولنا أن نخشبر هذا المفهوم في مجال الفن ، فإن الاعتدال النديني ، أو العدل التلقى ، سيتحول في مجالنا هذا إلى "الاتسجام" ، أو "التوازن" الفني .

صحيح أن المعنى الشائع للماعت - في رأي بعض الباحثين - ينحصر في الحقيقة ، والعدالة ، أو قيمهما معاً^(٢) ، إلا أن هذا لا يفتى قبول المصطلح لعان أخرى ، ترجمها البعض إلى النظام Order أو التوازن ، الذي هو غير بعيد عن مصطلح الاتسجام والتوافق بين سائر العناصر ، ونحن نقول إن الاتسجام والتوافق كانا ميزتين من ميزات الفن المصري القديم ، فإننا نكون بذلك قد فتحنا باباً جديداً للتأويل الجمالي للماعت ، وهي فكرة غير مطروقة فيما وقعا عليه من الممارس ، فير أن الفن المصري نفسه لا يفتيها ، بل يرجحها في كثير من الشواهد . ولنضرب مثلاً بابي الهول Sphinx ، الذي اعتبره هيجل G. W. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١م) علماً على الروح المصرية ، ورمزاً لها^(٣) ، لتجد أنه يمثل فكرة التوازن أو الاتسجام في الفن خير تمثيل ؛ وهي فكرة تقوم على إيجاد مزيج متوافق ومنسجم ، من عناصر متباينة ومصادر شتى . إن هذا هو ما نراه في أبي الهول ، الذي مزج في توافق فني رائع بين قوة الإنسان ، المتمثلة في عقله (رأسه) ، وبين القوة المادية المتمثلة في (جسده)

(١) راجع : عبد العزيز مبالغ ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، جزء ١ ، ص ٤٢٤ - بيير مونتييه - الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ص ٢١٥ - إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٧١ .

(2) P. H. Newby, The Egypt Story, its Art, its Monuments, its People, its History, Abbeville Press, inc. Publishers, New York, p. 63

(3) G. W. Hegel, The Philosophy of History, trans. by J. Sibee, Dover, Publications Inc., New York, 1955, p. 199.

CF: G.A Cohen. Karl Marx's Theory of History (A Defence). Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 11

للأسد، فجاء أبو الهول بهذا المزاج اللغني الرائع، فتميزنا للروح المصرية التي تعتنق التوسط، وتجسيدا جماليا لروح "الماعت"، بكل ما تدل عليه من معاني التعادل والاتزان والانسجام. ونحن كانت المسافة بين (العدل) ، الذي هو المعنى المباشر للماعت - وبين (التعادل) ، أو الانسجام ، تبدو - تلمظرة الأولى - بعيدة ، فإنها لا تكون كذلك ، إلا بقدر ما يكون الفن نفسه بعيدا عن : لاخلاق^(١) ، أو العكس .

إن الحقيقة التي تفرض نفسها هنا مؤيدة ما نقول ، هي إعجاب اليونانيين البالغ بفكرة أبي الهول ، المعبرة عن روح الانسجام الفني ، هذا الانسجام الذي راقهم ، فاتخذوه محورا لدراساتهم الجمالية ، خاصة الفيثاغوريين^(٢) . ولا أدل على هذا من أن اللانانيين اليونانيين قد حاولوا أن يقلدوا أبا الهول المصري ، بعد أن خلعوا عليه سمات الأنتي . فقد خلقت عقولهم بفكرة أبي الهول وراقهم هذا المزاج الرائع بين جمال المرأة وقوة الأسد^(٣) ؛ وجرت في أساطيرهم شبهة هسية أبي الهول، وظلوا إلى أن نجحوا في (أُغْرِقَة) هذه الفكرة المصرية ، فتوالت اليهم بقيض من الأعمال الدرامية الرائعة ، مثل "أوديب ملكا" لسوقوليس، وغيرها . وقد فطن بعض الباحثين المعاصرين إلى هذه الحقيقة، فظهرت نظرية تؤكد أن أوديب مصري ، وهو بالتحديد أخناتون^(٤) . ولم ينج كبار المنصتين اليونانيين من سطوة أبي الهول ، ويصدق هذا على أشهرهم : فيثياس^(٥) Phidias ، الذي ترك لنا بعض الآثار التي مثل فيها أبا الهول، مستلهما الأصل المصري .

مهده الفنون :

وما دنا نجد أنفسنا في مجال التقييم الجمالية بإزاء مقارنة غير عادلة بين مصر واليونان ، من حيث إن وقرة النصوص اليونانية في فلسفة الفن ، لا تقابلها إلا عبارات

(١) De Witte H. Packer, The Principles of Aesthetics 2nd, Greenwood Press, Publishers, 1946. P. 271-283

(٢) م. أرفسيانكيوف ، وز. سمير نوفا ، موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة ياسم السقا ، دار الفارابي ط٢ ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٢-٦٤ .

(٣) سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه في ضوء الكشوف الحديثة ، ترجمة جمال الدين سالم . مراجعة أحمد محمد بدوي ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٦٨٩) ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٨٩ .

(٤) فليكوفسكي ، أوديب وأخناتون . وانظر ما سبق أن بيناه عن ٧٧ من هذا الكتاب .

(٥) سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه في ضوء الكشوف الحديثة ، ص ٩١ .

مبتورة قليلة، لاتكاد تعنى شيئا في مقارنة كهذه ، فليس أمامنا خيار لخر ، غير اللجوء إلى الأعمال الفنية نفسها ، صانا نستطيع أن نستنبط منها أهم القيم الجمالية التي صدرت عنها - وجسدها - هذه الأعمال . فإذا ما استعملنا أن نفعل هذا ، أمكننا حينئذ أن نقابل هذه القيم المصرية المستتبطة ، بمثلاتها اليونانية المتنوعة .

وحالما نقبل على هذه المقارنة ، ستجدنا المشكلة الحقيقية ؛ ذلك أننا سنجد أنفسنا بإزاء حضارة عبرت من نفسها أساسا من خلال الفن ، فتركت لنا روائع وفيرة من الأعمال الفنية ، التي تمتد تاريخيا لتشمل مراحل وأحقابا زمانية متتالية ، عبر مسيرة تروبعلي ثلاثة آلاف عام، كما أنها تمتد نوعيا لتشمل سائر الفنون المعروفة لدينا الآن تقريبا ، من أدب وعمارة وتصوير ورقص وموسيقى ومسرح ، وغيرها من صناعات وفنون دقيقة .

صحيح أن بعض المؤرخين غير المتصفين ، يتجاوزون - في تاريخهم لبعض الفنون المخرجات المصرية ، التي كانت هي الأصل واليداية لكل ما تلاها ، غير أننا لن نعدم وسيلة للرد على هؤلاء .

ففي مجال الموسيقى مثلا ، نجد أن النصوص المصرية ، وكذلك النقوش الجدارية ، تدلنا على ولع المصريين بالرقص والموسيقى واستمتاعهم^(١) بهما ، بينما يفتى بعض المؤرخين الغربيين ليتكروا لهذه الحقيقة ، لبدأوا عملهم من اليونان مباشرة^(٢) . وما يقال عن فن الموسيقى ، يصدق على الفنون الأخرى .

ما نريد أن نصل إليه ، هو أن الفنون المصرية بأنواعها المختلفة ، كانت هي الرائدة ، مهما أنكر المنكرون ، لا بالنسبة للفن اليوناني وحده ، ولكن - إلى حد كبير - بالنسبة لتاريخ الفن على إطلاقه . ومن ثم ، فإن القيم الجمالية والفنية التي سنتمكن من رصدها ، ستكون هي المصدر المباشر، والمادة الأساسية لعملنا في هذا الفصل .

(١) انظر مثلا : ايريناكسوتا - الرقص المصري القديم ، ترجمة محمد جمال الدين ، مختار - مراجعة عبد المتعم أبو بكر ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة ، د ح ، ص ١٢-١٨ .

(2) William Pole, The Philosophy of Music. Kegan Paul, Trnsh, Traubner and Co. LTD
London, 1924, p. 110-111.

وانظر أيضا : هوجو لايفتتريت ، الموسيقى والحضارة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة صديق فوزي ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٤ من ٢٧-٢٩ وكذلك : شوبور م . فيني ، تاريخ الموسيقى العالمية ، ترجمة سمحة الخولي ، محمد جمال عبد الرحيم ، دار المعرفة بالاشتراك مع قرانكلين ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٢ .

وعلى أية حال ، فإن محاولتنا هذه ليست بدعة في تاريخ فلسفة الفن ، فالفيلسوف الألماني هيغل ، هو الرائد المُقْتَدَى ، لكل من يحاول استخلاص فلسفة فن مصرية . ولمسوف ثبتي محاولتنا هنا ، على مابقى عليه هذا الرائد الكبير ، من استنطاق الآثار والأعمال الفنية ، في ظل غياب النصوص المصرية .

من هيغل إلى سوريبو :

قسم هيغل تاريخ الفن إلى ثلاث مراحل أساسية : أولها المرحلة الرمزية ، وثانيتها المرحلة الكلاسيكية ، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الرومانسية . ويقع الفن المصري القديم ، عنده في نطاق مرحلة الفن الرمزي ، التي هي في حقيقة الأمر مرحلة ما قبل الفن الحقيقي^(١) . يقول هيغل : " في مصر بالذات ، وتعين علينا أن نتأمل المثال الكامل للتمثيل الرمزي في إتقان نسقى Systematic Elaboration لخصائص الشكل والمضمون ، ومصر هي أرض الرموز The Land of Symbol ! فقد جعلت من نفسها المشكلة الوحيدة لسيرة الفروع ، دون أن تكون قادرة على حلها ، حلا ناجحا . حيث تبقى التساؤلات دون أجوبة . والعمل كما يمكننا أن نتوصل إليه متضمن تقريبا في المشكلة نفسها ، أي في استيعابنا لهذه الأبخاز المحيطة بالفن المصري وتتاجات الرمزية ، باعتبارها المشكلة التي اقترحتها مصر على نفسها . وإن كانت عاجزة عن حلها"^(٢) .

إن المشكلة التي يشير إليها هيغل هنا ، تبقى على الفن المصري رمزيته الغامضة ، وهي رمزية لا ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الشائع في النقد الجمالي الحديث ، وإلا لما كانت مثلية . فما يقصده هيغل بالرمزية هنا ، هو هذه الحالة التي تكون فيها الفكرة - بحكم التجريد - عاجزة عن أن تجد التعبير الحسي المناسب في المتناهي ، مما يجعل الفن الناتج عن هذه الحالة ، مكونا من المعنى المجرد ، وقد تم تصويره أو ترميزه خارجيا ، في شكل لا يناسبه . وهذا بدوره يجعل المعنى والشكل مرصوفين رصفا ، لامصهورين معا في كيان عضوي واحد .^(٣)

(١) روجيه جاريوي ، فكر هيغل ، ترجمة إلياس مرفس ، دار الحقيقة بيروت ، ص ٢٢٤ .

(2) G.W Hegel, The Philosophy of Fine Art, op. cit., p. 74.

(٣) روجيه جاريوي ، فكر هيغل ، ص ٢٢٤ .

هذه النظرة إلى الفن المصري ، وإلى الحضارة المصرية بصفة عامة ، تتردد في كتابات هيجل الأخرى^(١) ؛ وفي كتابات بعض من أتوا بعده وتأثروا به من المفكرين ، مثل كارل ماركس ، الذي وافق على أن المصريين كانوا يعملون في غبشة البزوغ التام للروح The Eve of Spirit's Full Emergence .

وإذا كان هيجل من جهة ، يرى أن الروح المصرية تعمل متحررة من الصور الطبيعية Nat- ural Forms فإنه يرى من جهة أخرى ، أنها لم تكن بمستطاعة أن تصل إلى التصور الذاتي عن الأشياء ، في نظرتها إلى هذه الأشياء^(٢) ، وهذا هو سر الطابع الرمزي الغامض ، الضال من البعد الذاتي الإنساني في الفن المصري ، كما يرى هيجل ، ومن ثم فقد بدا له أن الفن المصري ، لا يزال في مرحلة السعي إلى الإحساس بالموضوع الخارجي External Object . وقد أجهت مصر نفسها ، في رأي هيجل ، من أجل أن تتخلص من هذا الإحساس الخارجي الموضوعي بالأشياء ، بإذلة قصارى ما تستطيع ، لكي ينبثق منها جوهرها الأساسي ، عن طريق الظواهر الطبيعية Natural Phenomena^(٣) . ومع أنه يعتبر الشعب المصري هو الأمة التي تنسب الفن إلى نفسها ، إلا أن الأعمال الفنية المصرية ، بقيت عنده مليئة بالغموض Mystery ، والصمت ، تون أية موسيقى ، أو حركة^(٤) Motion ، لأن الروح Spirit في رأيه ، لم تجد في الفن المصري حياتها الخاصة ، ولم تتعلم كيفية التعبير عن الحديث المستتير الواضح للعقل^(٥) .

لقد نظر هيجل إلى مصر على أنها أرض العجائب^(٦) Mirvels ، منذ كانت وحتى عصره ، وكأنه بهذا ينقص شخصية هيروبولس من جديد ، هذه الشخصية التي يمثلها السائح الأجنبي ، الذي يرى في كل شيء أعجوبة ، وطرفة ، ورمزا غامضا ، وبالفعل ، يعتمد هيجل اعتمادا كبيرا على روايات هيروبولس^(٧) ، وربما لم يكن أمامه حل آخر ، في عصر لم يكن فيه علم المصريات قد يزغ فجره بعد ، وكادت فيه الهيرولوجيفية لا تزال تلامس مستعصية على الفهم .

(1) G.W. Hegel, The Philosophy of History, op. cit., pp. 198, 219.

(2) G.A. Cohen, Carl Marx's Theory of History, op. cit., p. 10.

(3) G.W. Hegel, The Philosophy of History, p. 214.

(4) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, op. cit., p. 74.

(5) Ibid, p. 75.

(6) Loc. cit.

(7) G.W. Hegel, The Philosophy of History, op. cit. p. 198.

(8) Ibid, p. 204, 215

ومن ثم ، فقد كان من الطبيعي أن يصنف الفن المصري ، تحت رمزية غامضة ، اقتضت على الإحساس الخارجى بالموضوع ، فنقلت منها الانسجام المنشود بين الشكل والمضمون .
 إن هيجل يرى فى الشعب المصرى شعباً بئناً ، وليس زارعاً فحسب^(١) . ولكن العمارة التى بناها المصريون لم تكن عنده سوى مظهر من مظاهر الفن الرمزي الذى يباين شكله مضمونه . ولأن هيجل ربط الفن بالدين ، من حيث إن أسمى مقصد للفن عنده ، هو هذا الذى يشترك فيه مع الدين والفلسفة ، إذ أنها - ثلاثتها - ضروب من التعبير عن الألوهة ، وعن أسمى حاجات الروح ومتطلباتها^(٢) . فقد كان من الطبيعي أن نتوقع ، أنه سيحتفظ بالمكانة السامية ، للفن الذى يرتبط بدين سام ، وفلسفة راقية ، من وجهة نظره . ومن هنا ، فقد كانت آخر مراحل تطور الفن عنده ، هى المرحلة الرومانسية التى ارتبطت بالدين المسيحى ، أما المرحلة الوسطى ، وهى المرحلة الكلاسيكية ، فقد تمثلت فى الفن اليونانى ، الذى حقق التوازن المنشود بين الذات والموضوع ، وبين الشكل والمحتوى ، ثم - وهذا هو الأهم - ظهرت أديان الغريبة الروحية ، التى ارتبطت بظهور هذه المرحلة الكلاسيكية^(٣) ، مما يؤكد أن الدين يتخذ عند هيجل مكانة أساسية فى نظريته لفلسفة الفن^(٤) .

هذه الخطوط العامة للمرحلة الرمزية فى الفن ، التى نسب هيجل الفن المصرى كله إليها . وكما أشرفنا ، فإن الرمزية هنا تؤخذ بالمعنى الضيق ، الضامن برؤية هيجل ، ومن ثم ، فهى تتباين جغرافياً مع مفهوم الرمزية كما يبدو عند ميرشكوفسكى^(٥) (Merezhkovsky ١٨٦٥-١٩٤١ مثلاً ، أو عند ويلرايت ، الذى تحدث عن بعض الرموز الفنية فى الحضارة المصرية ، وهى الحضارات القديمة عامة^(٦) . وكذلك يختلف اصطلاح "الرمزية" عند هيجل ، من حيث دلالاته ومفرداته ، عن اصطلاح "الرمزية" الذى يصف به مؤرخو الأدب ، الحركة الشعرية المعروفة ، التى نشأت أواخر القرن الماضى فى فرنسا ؛ ذلك أن الرمز هنا يعبر ، لا

(١) G.W. Hegel. The Philosophy of Fine Art, P. 75.

(٢) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ترجمة جورج صلتقى ، مراجعة الأب فؤاد جرجى بربارة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ط١ ، دمشق - ١٩٧٦ ، ص١٤٤ .

(٣) جاردوى ، فكر هيجل ، ص٢٢٤ .

(٤) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ص١٥٦ .

(٥) N.O. Lossky, History of Russian Philosophy, op. cit., p. 337.

(٦) Ph. Wheelwright, The Burning Fountain, op. cit. pp. 125-147.

عن غموض وتشوش ، ومفارقة بين الشكل والمضمون ، كما تصور هيجل ، بل عن وسيط فني ، يسهم في تعميق التجربة الجمالية وإغنائها .

وعلى أية حال ، فإننا لم نكن لنتنظر من هيجل أن يتبنى هذا المفهوم الجمالي المعاصر للرمز والرمزية ، وهو الذي عاش في أوج المد الرومانسي .

حين مات هيجل سنة ١٨٣١ ، كانت محاولات فك الكتابية الهيروغليفية على أيدي العالم الإنجليزي توماس يونج Th. Young (١٧٧٢-١٨٢٩) ، والعالم الفرنسي الشهير جان فرانسوا شامبليون J. F. Champollion (١٧٩٠-١٨٢٢) ؛ قد أتت تكلفتها ثوا ، وقد كان لابد من أن يمر ربح من الزمن ؛ يشاح فيه للعلماء أن يستغلوا هذا الكشف ، في استنتاج البرديات والنقوش القديمة التي ظلت صامته قرابة خمسة عشر قرناً .

وقد كان من الطبيعي في ضوء هذا الكشف التاريخي الفذ ، الذي نشأ بفضل علم المصريين ، أن تصبح الرؤية شيئاً فشيئاً ، أقرب إلى الدقة والكمال ، بحيث إن عالمنا معاصراً في علم الجمال، مثل إتيان سوريو E. Souriau كان أقدر على فهم الفن المصري من سلفه هيجل . ويعود الفضل في هذا بالتأكيد ، إلى النشاط الجرم الذي بذله علماء المصريين ، دراسة ونشراً وترجمة وتحليلاً للتصويع والنقوش المصرية القديمة .

سوريو ينقد هيجل :

علينا أن نعترف من البداية ، أن سوريو لم يصبح أقدر على فهم روح الفن المصري ، واستيعاب قيمه الجمالية من سلفه هيجل فحسب ، بل إنه قد أصبح ، فوق هذا ، في وضع يؤهله لأن يرصد مواطن الزلل في رؤية هيجل .

إن سوريو يوافق هيجل على الأهمية البالغة التي أولها للفن المصري ، ولكنه لا يستريح للمنطلق الهيجلي الذي ارتكن إلى مسلمة مؤداها أن الفن عموماً يستجيب لحداجة بدائية ، تقوم على التفسير عن التصورات وعن الأفكار المتولدة في العقل ، وعلى تجسيدها الظاهر الحسوس . كما لا يوافق على فكرته القائلة بأن الفن لا يكون تجسيمياً خالصاً ، إلا في مراحل الانكفاء والتقهقر . لأن هذه الرؤية ، هي التي جعلت هيجل لا يتردد في اعتبار فن العمارة المصري ، لغة صامتة ولغزاً مغلفاً ، فهي عنده لا تستعد إلى هدف محدد ، ولا إلى غاية وظيفية معينة ؛ كما هي الحال في فن العمارة الكلاسيكي (اليوناني) . ولا يمتنع هذا من أن هيجل كان أحياناً - كما يرى سوريو - يصيب كبد الحقيقة ، خاصة حين يقول عن العمارة المصرية : كل شيء يدفعنا إلى الاعتقاد بأن المسألة هنا مسألة خلق ، مسألة بناء مكان فيها فعل الخلق ذاته ،

أي فعل البناء ، نوعا من الصلاة ؛ نوعا من العبادة التي يشترك فيها الشعب بأسره ، مع عليك^(١).

وعندما يصل سوريو إلى فكرة المراحل الثلاث لتاريخ الفن عند هيجل ، لاسيما المرحلة الأولى التي أسماها الرمزية ، وأدرج الفن المصري ضمنها ، على أساس أن الفكرة في هذا الفن تكون مجردة ، بلا شكل يتطابق معها^(٢) ، كما بينا ، فإنه - أي سوريو - لا يتوانى عن بيان تهاافت هذه الفكرة ، إن سوريو لا يوافق هيجل على أن انطباع الجمالي للفن المصري ، كامن في هذه الرمزية السرية الغامضة حتى بالنسبة للمصريين أنفسهم ، وهنا ، يورد سوريو قول هيجل :

في مصر ، يجب علينا أن نفتح عن التمثيل الكامل لتطور الشكل لرمزي . فمصر هي أرض الرمز التي فتقدب نفسها لك ره وز العقل ، عن طريق العقل ذاته ، من غير أن يتوصل العقل إلى تحقيق ذلك فعلا . وهكذا تبقى المسائل كما هي ، وأقصى ما نستطيع أن نجده لها من حلول ، يكمن في اقتناعنا بأن الغارز الفن لمصري ، كانت الغارز حتى بالنسبة إلى المصريين أنفسهم . على أن الشعب المصري هو الشعب الفنان حقا ، لأن العقل يبدئ نشاطا لا يعرف الكلال ، من أجل إشباع الحاجة التي تعذبه ، وهي الإعلان عن فكره في الخارج ، بواسطة ظاهرات طبيعية ، وكأنه يعالج هذه الظاهرات ، ويكيفها ، ليصوغ منها أغراضا للهدس ، لا للفكر^(٣).

لا يوافق سوريو على هذه الآراء الهيجلية ، فهو يرى أن هيجل قد حاكم الفن المصري بمقاييس خارجية عنه - أو - على حد تعبيره - نقل الفن المصري من السجل الذي كان يجب أن يكون موجودا فيه أصلا ، إلى سجل آخر مختلف . وهو يعجب ، لأن هيجل كان يوسع أن يضع يده على وثائق من شأنها تعديل آرائه حول هذه المسألة ، بدلا من أن يكتب بروايات هيرودوت واسترابون Strabo من جهة ، ومنتشورات العلماء الفرنسيين الذين رافقوا حملة نابليون بونابرت N. Bonaparte إلى مصر من جهة أخرى خاصة العالم ديبون V. Denon^(٤).

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٢

(٢) أرفسيانيفرغ وسميرنونا ، موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ص ٢٨٧ .

(٣) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

ويأخذ سورويو على هيجل أيضا ، أنه لم يستفد بكشوفات العالم "شامبليون" التي نشرها عام ١٨٢٢ ، في كتابه : "التحقيق في نظام الكتابة الهيروغليفية" ، على الرغم من أن معظم محاضرات هيجل في تاريخ الفنون الجميلة ، قد ألفت بعد هذا التاريخ بعدة سنوات ، أي في السنوات ١٨٢٦-١٨٢٩ م . غير أن هيجل ، بدلا من أن يستعين بكشوفات شامبليون ، لجأ إلى الشروح والتفسيرات ، التي تقوم على محاولة استخلاص رؤى فلسفية غامضة من النقوش الهيروغليفية المصرية ، مرتكزة في هذا على إيمانها بوجود رموز طبيعية ، أو مجازات رمزية ، أو ما أشبه ، إن هذه الشروح والتفسيرات ، كانت قد أصبحت - بعد اكتشاف شامبليون الخطير - شروحا مختلفة لقيمة لها ، وتفسيرات عفا عليها الزمن ، إذ كان العلماء قد باشروا قراءة النقوش الهيروغليفية ، واتضح لهم مما قالوه في شواهد الفن المصري ، أنها تؤلف مجموعة دقيقة من النصوص المعدة للقراءة ، وليست مجرد رموز وإشارات مجازية مبهمه. وقد يكون الفن المصري ، قد فقد بذلك شيئا من جلاله الروحي ومن سحر غموضه ، الكنين سيغتهما عليه فلسفات الرومانسية ، إلا أن الفن المصري قد اكتسب بلا ريب صفات أدق وخصائص أغنى وأوفر حيوية بالنسبة إلى التفكير الراهن^(١) . وهذا هو ما يستفد إليه سورويو حين يقوم بمحاولة جادة لاستقراء هذه الخصائص ، من خلال رصد الحاجات الدقيقة ، التي كان يستجيب لها الفن المصري، والتي يعصرها سورويو في ضمن :

٦- الحاجة إلى الخلود :

ويعنى بها سورويو الحاجة إلى قهر الفناء والانتصار على الموت ، إنها الحاجة التي يتوخاها الفن المصري ، من خلال سعيه بصوره جوهريه ، إلى تخليد الموضوع الذي يعالجه^(٢) . ولأن الخلد يرتبط بالدين ، فإن ملاحظة سورويو تبدو وكأنها تذكرنا بالصلة القوية بين الفن المصري والدين ، فيكون الفن في مصر ، قد اقتصر على تحقيق غايات دينية ، فحسب^(٣) . غير أننا ينبغي هنا أن نتذكر أن مشكلة الخلود ، وإن ارتبطت بالدين ، إلا أنها في النهاية مشكلة إنسانية ، بل إنها تلمس أعماق ما في الحياة الإنسانية، على حد تعبير الفيلسوف والف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦-١٩٥٧)^(٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٤-٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٥ .

(٣) S. Morenz, *Egyptian Religion*, op. cit., p. 6.

(٤) والف بارتون بيرى ، إنسانية الإنسان ، ترجمة سلمي الخضراء ، الجيوسى ، مكتبة المعارف بالاشتراك

مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ١٩٦ .

يحدد سورويو الخلود الذي ينشده الفن المصري ، بأنه ليس ذلك الخلود الجمالي الفناجم عما تتضمنه الآثار الفنية من تقنيات أسلوبية أساسية ، تثير الإحساس بالبقاء والديمومة ، أو من نصر على المستقبل ؛ سوف تعيه الأجيال التي قد تكون تلك الآثار الفنية صنعت من أجلها . بل المسألة في رأيه مسألة واسطة - قروية من السحر - لخصور أبدى ، ينتج عن تثير النموذج الفني ، الذي هو صورة طبق الأصل من موضوعه ، ذلك أن الكائن البشرى إذا ما هلك جسده ويثيت صورته فإنه لا يكون قد مات موتا كاملا ، بل إن من شأن صورته في هذه الحال ، أن تضمن له بقاء وظلوه . فعندما تكون أجيال متعاقبة قد غابت عن الوجود ، وغررها ، يكفي أن تكون هناك صور شعب كامل ، من العمال والخدم والراقصين والموسيقيين ، ماثلة على جدران المقابر ، لكي تبقى الحياة مستمرة بشكل سحري ، تحت تصرف الميت الذي ازدان قبره بهذه الصور . وعلى هذا ، فكما تكون الكلمة الطاقة والقدرة ، يكون للصورة فعل للإدانة والتخليد^(١) . وعلى أبة حال ، فاللغة المصرية (الهيروغليقية) ليست منفصلة تماما عن الفن المصري ، بل على العكس ، كان لها تأثير كبير على تصميم موضوعات الفن ، سواء من حيث المعنى المصاحب Attendant Meaning ، أو من حيث الشكل^(٢) . وبذلك يكون موضوع الفن الأساسي وكذلك بنيته Its Structure ، قد هدتهما الأفكار ، كما هو واضح في الآثار المعمارية ، كالمعابد والمقابر^(٣) . وكذلك في الرسم ، إذ كان الفن الجنازى المصرى ، يقوم على تزويد الحياة المقبلة للميت ، بما هو ضرورى ؛ وفقا لما كان يحتاج إليه في هذه الحياة الدنيا ، وما من سبيل إلى متعة كاملة للميت ، إلا بما يكون تحت تصرفه ، ممثلا برسوم وأشكال تجسدية^(٤) .

ولا ينبغي أن ننظر إلى هذا على أنه ينقص من قيمة الفن المصرى ، من حيث المضمون على الأقل ، فالرغبة في الحياة الأخرى تعكس الثقة العامة بأنفسنا ، وبالبشرية ، وبالعالم أجمع^(٥) من حيث إنها تعكس الطموح البشرى إلى اللامتناهى ، وليس على الفن من ضير إذا ما خدم هذا الطموح النبيل . وربما كانت الواقعية في الفن المصرى ، نتيجة مباشرة لتحقيق هذه الحاجة إلى الخلود .

(١) إتيان سورويو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٠-٦١ .

(2) Cyril Alfred, Egyptian Art In The Days of Pharaohs, Thames and, Hudson, London, 1980, p. 16.

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) إتيان سورويو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٦ .

(٥) رالف يارتون بيرى ، إنسانية الإنسان ، ص ٢٢٤ .

لا شك في أن الفنان المصري قد اتخذ من الواقعية أساساً لأعماله ، وإن كان يصدر في تصويره للأشخاص ، غالباً ، عن مزاج خاص يسعى به إلى نشدان الكمال ، وهذا هو ما جعله يتروك لنا أعمالاً جليلاً ، ذات وجوه متناسقة وقوية ، وعينين شاخصتين إلى آفاق بعيدة ، متجاهلتين ما حولهما ، مما يجعلنا نؤغل في اللانهاية^(١) ، ونمثل في حضرة الخلود .

إن الواقعية المصرية بهذا المعنى ، ليست هي الواقعية التي تنشُد محاكاة الطبيعة ، هذا الاتجاه الذي بلغ قمة نضجه وكماله الفني ، في عصر أخناتون ، غير أننا هنا ، نقصد واقعية الأنموذج ، التي - رغم أنها تعاكس تفاصيل الملامح الخاصة بالشخص - إلا أنها تجسد هذه الملامح في لحظة خارج الزمن ، أي تلتزمها من زمانيتها ودينويتها ، وتصررها من انتمائها إلى عالم الأشياء المتغيرة الزائلة .

٢- الإحساس ببهجة الحياة :

تتمثل الحاجة الجمالية الثانية ، في أن الفن المصري - على الرغم من مسحته البيئية - ينزع إلى تقديس الحياة ويهدف إلى تعجيبها ، عن طريق رسوم تتقصى مشاهد الحياة ، لتصبح صورة منها ، وصدى لحركتها ، بلا انقطاع ، وإلى ما لانهاية ، وربما كان هذا هو السر في وجود بعض المشاهد الفنية المرحية ، كمشهد فرس البحر وهي تضع مولودها ، وأحد التماسيح يرنو إليها مترقباً ، أو مشهد العامل الذي يغفو في مجرى الميزاب ، بينما يعمل زملاؤه في سقف المنزل ، في حين يصعد عامل آخر وفي يده عصا ، لإيقاظ ذلك النائم : أو كبعض المشاهد الأخرى ذات التعبير العاطفي ، حيث يظهر شخص وزوجته في الصديقة بين الزهور والطيور ، فمثل هذا المشهد تشيد للحياة وليس تقدم الموت ، أو هو الاثنان معا ، لأن هذا المشهد لم يرسم : إلا لأن صاحبه أراد من أجل حياته المقبلة ، ومع هذا ، يبقى أن هذا المشهد وأمثاله ، يفصح عن رغبة ملحة في بث الحياة بثاً مصسوساً على الحجر .

إن بهجة الحياة هي التي يرتفع نشيدها في هذا الفن ، وهي الموضوع الأساسي الذي كان على الفن أن يخلده على هذا النحو^(٢) ، ولعل هذا هو الذي جعل كثيراً من الباحثين الذين يؤمنون بالنفساة الدينية أو الأصل الديني للفن المصري ، يؤمنون مع هذا ، بأن هذا الفن يستحق أن ينظر إليه أيضاً باعتباره أعمالاً فنية ، وليس مجرد تمثيلات نحوية Sculptural Representation للملك أو للمتوفى أياً كان ، إن القيمة الفنية هنا تتجايز مع القيمة الدينية^(٣) ، بل تزيها ، وتكتسب كياناً خاصاً ومزلة مستقلة .

(١) ثروت عكاشة ، الفن المصري ، دار المعارف ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٦٤٠ .

(٢) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٦-٧٠ .

(٣) S. Morenz, Egyptian Religion, p. 6.

وقد كان ينبغي أن يمر الفن المصري بمرحلة انتقال ، يتفصل فيها الفن عن أصوله الدينية وإذا ما طبقنا هذا على فن النحت Sculpture ، ووجدنا أنه في البداية - ولو من الناحية النظرية على الأقل - لم يكن يتحتم عليه أن يتضمن مقومات جمالية Aesthetic Appeals ، طالما كان يتم وضع التمثال داخل غرف مغلقة مظلمة ، لتظل بعنق من أعين المشاهدين المتطفلين ، بل وربما كان يجب أن تظل التماثيل والقطع النحتية ، حبيسة هذه الأماكن المعتمة من منطلق كونها تعد الملك . أو أي متوفى آخر ، بالجسد الذي يمكن أن تنب فيه الحياة بمفعول الشعائر لطقسية Performance of Rites ، التي بإمكانها أن تخلصه من الإثم ، وتصلحه بتقبل الهدايا^(١) ، غير أن هذا الأصل الديني لم يفيد فن النحت ، ولم يحل بونه والاتحاق إلى عالم القيم الجمالية الخاصة .

كانت كلمة نحت في اللغة المصرية القديمة ، مرادفة لعني جميل ، وحسن ، وكامل^(٢) ولذا فقد كان طبيعياً أن يستقل فن النحت عن أصوله الدينية ، ويسعى إلى اكتساب القيم الجمالية Aesthetical Values بصورة مستقلة ، بلغت أوجها في عصر الأسرة الثامنة عشرة ، معلناً بهذا عن النزعة العلمانية الدينية المتنامية في مجال الفن ، ومبشراً بظهور الحضارة بعيداً عن أصولها الدينية^(٣) .

كانت بذور هذه النزعة النيقوية ، قائمة في فن النولة الشيمة ، حيث عمد المثال المصري إلى تصوير ما في جسم الإنسان من جمال ، فاستبعد عن قصد ، من أغلب أعماله الفنية ، عوارض المرض والضعف والشيخوخة ، وما عساه يكون قد لحق بالجسم من تشوه يعيبه . ولا يقل في دلالة عن هذا ، تمثيل النساء بملابس ضيقة حبيكة ، تنم عن أجسام جميلة رشيقه ، وهندور ناهدة يانعة^(٤) ، وهذا هو الذي يجعله نقول إن الأصل الديني لفن المصري ، لم يستطع أن يكبله بقيود صارمة لا فكأن منها ، سواء في فن النحت ، أو في غيره من الفنون ، بل إن نشوة الحياة ومباهجها الحسية ، كانت دائماً هي التي تشكل المجال الأرحب للفن المصري ، وكانت هي المصدر المباشر للقيم الجمالية فيه .

(1) Loc. Cit.

(2) محمد أنور شنكرى ، الفن المصري القديم منذ أقدم عصوره حتى نهاية النولة القديمة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٧٢ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(4) محمد أنور شنكرى ، الفن المصري القديم منذ أقدم عصوره حتى نهاية النولة القديمة ، ص ٧٢ .

هذا هو ما استطاع سوربو أن يضع عليه يده ، بذكاء ، عالم الجمال وثفاذ بصيرته ، الامر الذي ند عن قلعة عالمة مصريات معاصرة ، هي كريستيان ديرووش نوبلكور - Ch. D. No- ble Court ، التي قررت أن السلطة الكهنوتية وضعت إطبارات وهندوا الفن المصري ، لم يستطع أن يتخطاها طوال التاريخ المصري القديم^(١) . ولعل فيما قدمناه من أمثلة ، بعض الرد على مثل هذا الزعم .

٣- الفن لذات الفن :

تعودنا الفكرة السابقة إلى مبدأ مهم للغاية ، يمكن أن نجد بنوره في الفن المصري القديم ، هو مبدأ الفن للفن ، أي الفن من أجل المتعة الخالصة المنزهة عن أي نفع .

وربما كانت الفنون الصغرى ، التي بلغ فيها المصريون شأواً عالياً من البراعة والجودة^(٢) ، خاصة أدوات الزينة كالطلي والمجوهرات^(٣) والقلائد ، وغيرها من الفنون الدقيقة الصغرى ، التي لم تكن تهدف إلا إلى صنع أشياء للزينة الخالصة ، من غير أن يكون لها غرض نفعي أو عملي^(٤) ، ومن ثم ، فقد كان التجديد في أشكال الشبجان والطلي^(٥) ، مرتبطا بالقيمة الجمالية الخالصة ، ومحكوماً بالتوق الفني إلى إنجاز أجمل الصياغات وأكمل الأشكال ، بصورة جعلت كثيرا من الباحثين ، يلاحظون أن يدي الفنان المصري لم تلمس شيئا ، إلا وقد زخرفتها^(٦) ، وخلقتا عليه رونق الزينة والبهاء ، خاصة حين كان الفنانون يفلتون من قبضة سيدهم ، ويعتفون في أوقات فراغهم ، على صنع تفانس لأنفسهم ، أو لزيائهم المتراضعين^(٧) . إن هذا هو ما جعل هذه الفنون تبلغ حداً من الكمال الجمالي ، أصبحت معه مصدرا للإلهام المستمر عبر العصور .

(١) كريستيان ديرووش نوبلكور ، الفن المصري القديم ، ترجمة محمود خليل النحاس وأحمد محمد رضا ، مراجعة عبد الحميد زايد ، (سلسلة الألف كتاب) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٤ .

(٢) نجيب ميخائيل إبراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، ج١ (مصر من فجر التاريخ إلى قيام الدولة الحديثة) ، دار المعارف ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٧٢ .

(٣) C. Aldred, Jewels of The Pharaohs (Egyptian Jewelry of The Dynastic Period), Thomas and Hudson, London, 1971, Pp. 42-44 .

(٤) إتيان سوربو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٧-٨ .

(٥) C. Aldred, Jewels of the Pharaohs, op. cit., p. 45.

(٦) C. Aldred, Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, op. cit., p. 12.

(٧) C. Aldred, Tutankhamun's Egypt, op. cit., p. 50.

ويلاحظ سروري أن الكمال الأسلوبى لهذه الفنون ، كان من الروعة ، بحيث إن فنون الحضارات الأخرى التى استلهمته : لم تستطع أن تفضى ، فى أحسن الأحوال ، إلى أبعد من محاكاته ، محاكاة بلغت - غالباً - حد النقل^(١) ؛ دون أن تستطیع أن تتجاوزها أو تتفوق عليه . وينسحب هذا أيضا على الإغريق ، اللذين اقتبسوا من الفن الإخرفى المصرى موضوعات زخرفية عديدة ، كالتقوش الحلزونية التى يافق بعضها على بعض بشكل دائرى ، وكاستعمال الأشكال الهندسية من نوات المضلعات الكثيرة ، لملء فراغ الرسوم واللوحات^(٢) . وقد لعبت اللغة المصرية دورا كبيرا فى الوصول بهذا الطابع الجمالى الزخرفى إلى كماله النهائى . ويشير سروري إلى أهمية الدور الجمالى للغة فى هذا الميدان ، من حيث إنها تدخل فى صميم نسج القنى للتكوين الزخرفى^(٣) ، وإن كان يأسف لأن أحدا لم يعط هذا الدور الجمالى للغة الهيروغليفية فى الأعمال الفنية الزخرفية ؛ اهتماما مناسباً^(٤) .

وإنه لمن الغريب ، أن يصر بعض الباحثين ، على أن المصريين لم يعرفوا عبداً الفن من أجل المتعة الخالصة ، على نحو ما فعلت "نوبلكور" Ch. D. Noble court ، التى أكدت أن لا يوجد أى دليل ، يثبت أن مصرى استطاع أن يقدر ما فى عمل فنى من قيمة جمالية وأسرفت على نفسها ، فقطعت بأنه لا يوجد أى استثناء لهذه الحقيقة ، اللهم إلا فى تلك الصورة الموجودة فى المتحف البريطانى من مقبرة "Amenemhab" بطيبة ، والتى تمثل صيدا بعضا الرماية فى عصر الدولة الحديثة . إن نوبلكور تريد أن تصل من هذا إلى نتيجة موجودة فى ذهنها مسبقاً . على نحو ما بين قولها : "كان لابد من انتظار حدوث المعجزة اليونانية ، حتى نصل إلى مفهوم فنى يتقلب فيه الاهتمام بإيراز الجمال البحث . أما الفاترين المصريين فلم تكن لديهم هذه الفكرة . ولم يشعروا - فوق ذلك - بالحاجة إلى إيرازها ، اللهم إلا تزديا ، وإنما هم قد وقفوا عند استهداف الفائدة"^(٥) .

(١) إتيان سروري ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٠-٦١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) صدر أخيراً كتاب لسيريل أندرد ، يركز تركيزاً مكثفاً على الفن الجمالى الهيروغليفية فى أنتاج القنى المصرى ، انظر :

C. Aldred, Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, op. cit., Pp. 12-16.

انظر أيضا : Alexander Badawy, With The Egyptologist at The 23rd Congress of Orientalists .

بعد بمجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، العدد ١٦ ، ١٩٥٥ .

(٥) كريستيان ديوش نوبلكور ، الفن المصرى القديم ، ص ٢٧ .

وغنى عن البيان ، أن مثل هذا الرأي يستند إلى فكرة مسبقة تتعارض مع مبدأ الموضوعية العلمية . وهذه الفكرة المسبقة - كما يبدو من النهر - (هى المعجزة اليونانية) التى سبق أن بينا تهافتها من قبل ^(١) . وليست نوبلكور هى الكاتبة الوحيدة التى تطبق مفهوم المعجزة اليونانية على مجال الفن ، فهناك كتاب آخرون قد سلكوا نفس السبيل ، منهم على سبيل المثال ، الكاتب الفرنسى رينيه هويج Rene Huyghe ، الذى تطرق فى إيمانه بالمعجزة اليونانية فى مجال الفن إلى البرجة التى جعلته يقول : إنها ناشئة عن العدم ، وإلى الحد الذى يربطها فيه بالمعجزة الجرمانية ^(٢) ، بل إنه أقامها على أساس عرقى ^(٣) ، متاضعة بهذا مع المتعصبين من أصحاب العصبية العنصرية .

وقضلا عما بيناه من قبل ، فى أثناء مناقشة القائلين بنظرية المعجزة ، فإن الرد على أولئك الذين طبقوها فى مجال الفن ، فتقوا عن المصريين القدرة على تقدير الجمال فى ذاته ، يكمن فى هذه الرؤية المنصرفة التى قدمها سوريو ، بخبرته العريضة المشهود له بها فى مجال علم الجمال ، وهو يؤكد فيها أن هناك فئة خاصة عن الأعمال الفنية المصرية ، لم تكن معدة للاستعمال والفتح ، بل كانت مصنوعة لأغراض التبرج والتزين وتبادل الهدايا ^(٤) . وهذه الفئة هى التى تُراعى فيها المقاييس الجمالية الخالصة ، أكثر من أية فئة أخرى .

ويحق لنا هنا أن نسأل : ما هذا الفصل المتعسف بين الجمال والمنفعة ! وما الذى يجعلنا نعتقد أن كل نافع ليس بالضرورة جميلا ، أو أن كل جميل ليس بالضرورة نافعا ؟

إن هناك جدلية خاصة بين الجميل والنافع ، والشكل والتقتى (Format and Technical) ، وبين الجميل والجميل ^(٥) ؛ والفصل بين طرفى هذه المعادلة هو تلك ، ينبم عن رؤية

(١) انظر : الفصل الأول فى من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) رينيه هويج ، الفن توكه وسبيله ، ج١ - ترجمة صلاح برمدا ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٨ ، ص ١٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٤) إثنان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٨ .

(5) William Elton (Editor), *Aesthetics and Language*, Basil Blackwell, Oxford 1970, Pp. 41-2.

(6) Edmund Burke, *Selections*, The Clarendon Press, Oxford, 1947, Pp. 42-43.

جمالية ساذجة ، عاجزة عن أن تدرك أن الجمال في ذاته نافع . ولا معنى لما يمكن أن نعبر عنه بعض العبارات المثالية المقرقة ، من أمثال "الجمال لذاته" ، أو "الفن للفن" وغيرها .

٤- تمجيد الإنسان :

يشير سورويو إلى أن هناك حاجة أخرى استجاب لها الفن المصري، ويصفها بأنها الحاجة التي تتلاقى عندها الحاجات الثلاث السابقة ، ويسميتها الحاجة إلى التمجيد وإحياء النكر ، من حيث إن الفن - طبقة لهذه الحاجة - يُتوجّه به إلى مقام الملك ، أو مقام إحدى الشخصيات رفيعة الشأن ، بغية أن يحول هذا النوع للمشاركة الجماعية العامة^(١) ، أي بغية أن يقتصر ذلك التمجيد على عليبة لقوم . وفي الفنون الشعبية أمثلة حية على ذلك، كتماثيل حاملات القرابين، والعمال ، والغنائين - من مغنين وراقصين ولاعبين - وغيرهم ، بالإضافة إلى صورههم ، جميعا . وإلى حد ما ، يمكن أن نعتبر تماثيل الأقرام داخلة في هذا الإطار ، مثل القرص منب Seneb وأسرته ، وكذلك التماثيل والرسوم التي تخلد ذكرى الأجداد من عامة الشعب بتطبيقاته المتنوعة، ويمكن أن نخلع ضمن هذا الإطار تماثيل (كاعبر) ، أي شيخ البلد .

ويعنى هذا ، أن الفن لم يكن في خدمة الملك وأمرائه فقط ، ولم تكن الرغبة في التخليد والتمجيد عن طريق الفن ، عند عامة المصريين ، بأقل منها عند الطبقة الحاكمة . كما يعنى أيضا أن الدين لم يكن الموجه أو الباعث الوحيد للفن . وحتى هذه العبارة : (الفن للدين) ، التي ينتزع بها بعض الباحثين لئمال من قيمة الفن المصري ، لا تتطوى على فهم حقيقي للعلاقة بين الفن والدين ؛ إذ ما يعيب الفن الجميل في أن يكون نابعاً من هذا المصدر أو ذاك ؟ ثم ليس هناك مدى مشترك يلتقي فيه كل من الدين والفن في النهاية ، من حيث هما سعى إلى المطلق ونشئان الكمال ؟ لكم كان "فيورباخ" (L. Feuerbach) (١٨٠٤-١٨٧٢م) مصيباً حين قال إن الدين شعر ، لأن الإيمان خيال^(٢) ، فهو في هذه الرؤية ، أدرك المدى النهائي الذي يلتقى فيه كل من الفن والدين . وقد رفض "هنري لوفيفر" H. Levisse ، انطلاقاً من هذه الرؤية ، مفهوم الفن الإلهي ، أو المقدس ، أو الرباني ، لأن كل فن عنده إنما هو إنساني ،

(١) إتيان سورويو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٨ .

(٢) فلاسيفر أ. ليفين ، في الأدب والفن ، ج ١ ، ترجمة يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ،

حتى ذلك الفن الذي لا يثخن من نزعة إنسانية^(١)؛ على عكس ما ذهب إليه أندريه مالرو A.Malraux^(٢) (١٩٠٦-١٩٧٦). وفي هذا السياق نستطيع أن نلمس وعى الفنان المصري بغايات منه ، وقيمته ، على أنه تخليد لمناسبة ، أو لشخص ، أو لفكرة مقدسة ، أو تمجيد لإنسان ذي ماثرة وافضل (إيحيوتب مثلا ، الذي ألهمه المصريون بفضل عبقريته) ، بل لقد كان الفنان المصري يحى أيضا قيمة الخلود التي تسيغها عليه أعماله ، من خلال تعنيه أن يكتب الخلود لأعماله^(٣) هو نفسها .

٥- المغامرة الفنية :

تدل بعض الشواهد ، على أن حب المغامرة الفنية كان وراء كثير من مظاهر النشاط الجمالية في مصر ، فقد ذكر عالم المصريات «مونتيه» P. Montet (١٨٨٥-١٩٦٦) ، أنه كانت توجد معارض عامة للمنتوجات الفنية المصرية^(٤) ، مما يؤيد ما ذهب إليه سوريو ، من التأكيد على الحاجة إلى المغامرة الفنية في مظاهرها الاحتفالية عند المصريين ، فقد كانت إقامة نُصُب الفرعون ، أو لشخصية أخرى ذات شأن ، مبعث نوع من احتفال شامل .

والمغامرة الفنية هنا مغامرة كاملة ، لا تقتصر على كونها مغامرة خلق وإبداع يقضيان بها إلى إيجاد للطرفة الفنية ، وإنما هي أيضا مغامرة تقنية بمعنى الكلمة ، وذلك بسبب الصعوبات الناشئة عن استخدام آلات بدائية ، في إنتاج أعمال رفيعة في مستواها الجمالي . وعلى أية حال ، فإن هذه المغامرة في سائر مراحلها ، كانت عيدا شعبيا للجماهير القليلة التي تحضرها^(٥) . وهنا يلتقي الفرح الغامر ، بالمغامرة الفنية^(٦) ، ويبسود الفن قادرا

(١) هنري لوفاتر . في علم الجمال ، ترجمة محمد عيتاني ، دار المعجم العربي ، بيروت ، د . ت ، ص ٥٦ .

(٢) جان برثليمي ، بحث في علم الجمال ، ترجمة أنور عبد العزيز ، مراجعة نظمي لوقا ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٥٦٦ . حيث ينتقد المؤلف تفرقة مالرو بين كل من : المقدس ، والإلهي ، والديني .

(٣) بيير مونتيه ، الحياة المصرية في مصر في عهد الرعامسة ، ص ٢١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٥) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٩ .

(٦) يقول الفنان «ميرى» من عصر سنوسرت الأول - فقد فرحت واغتبط قلبي بما فعلته . انظر : جيسس هنري بريستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص ٣٥٤ .

على أن يشبع حاجة إنسانية حميمة ، إن لم تكن هي الحاجة الجمالية بالضبط ، فليست بالبعيدة عنها تماما .

الوعي الجمالي :

إن الجمال Beauty كما هو معروف ، لا ينحصر وجوده في مجال الفن وحده ، فهو قيمة إنسانية مرغوبة ، تتبع من طبيعة البشر ، ثم نخلع عليها وجوداً موضوعياً^(١) . ومثل هذه القيمة الجمالية - بمعناها الأشمل - كانت ماثلة في وجدان المصريين القدماء ، ودخلت في نسج رؤيتهم الكلية للحياة ، بحيث أصبحت الروح اليهيجة المرحة ، المقيمة على كل ما هو جميل وسار ، هي إحدى السمات الأساسية للروح المصرية . ويصدق هذا على الفن ، كما يصدق على مظاهر الطبيعة الأخرى .

لقد أدرك المصريون ما يجسده الفن من قيم جمالية ، قادرة على إثارة المتعة ، فطلبوها لذاتها - إن صحت العبارة- أو بمعنى أوضح طلبوا الفن لذاته بعيداً عن أي نفع عملي مباشر ، في كثير من الأحيان . وهكذا أصبحت القصص الأدبية وسيلة للتسلية والترفيه^(٢) ، لا الموعظة الالهية أو الخلقية بحسب ، ومن ثم . لم يكن غريباً أن يبحث الفنان المصري - في بعض هذه القصص - بأهله المقدس^(٣) . ومن هذه القصص ما اعتبره الباحثون ذا مستوى عالمي^(٤) بكل المقاييس ، ومنها ما أعلن القطيعة مع الدين ، ليجنح إلى التحليل النفسي^(٥) . وهكذا ، فإن تعميم القول بأن الفن المصري قد انحاز إلى النافع ضد الجميل^(٦) . تعميم لا يقوم على أساس . وما يصدق على القصة ، يصدق على سائر الفنون المصرية الأخرى ؛ سواء

(١) جورج سنقيانا ، الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوي ، مراجعة زكي تجميعه محمود ، مكتبة الانجلو المصرية ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، دت ، ص ٧٤ .

(٢) جوستاف لوبنجر ، روايات وتمائم مصرية من العصر الفرعوني ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ . وقد كانت قصة سنووي ، في نظر الشاعر الإنجليزي ريدارد كبلنج ، واحدة من هذه القصص العالمية .

(٥) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٦) عبد الحميد زايد ، خصائص الفن المصري القديم ، مجلة عالم الفكر ، العدد (٤) من المجلد (٨) ، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ٦٧ .

أكانت من الفنون الفردية كالأدب والتصوير والنحت أو من الفنون الجماعية ، كالعمارة ، والموسيقى^(١) ، والرقص ، والمسرح ، وإذا ما اعتبرنا فن الرقص مثلاً ، وجدنا أنه لم يكن محصوراً في الرقص الدينى فحسب ، إذ كان هناك أيضاً الرقص الحركى الخالص ، والرقص الرياضى ، ورقص المحاكاة ، والرقص الزيجى ، والرقص الجماعى ، والرقص الحزيبى ، والرقص الموسيقى^(٢) .

تذوق المصريون جماليات فن الرقص ، وأتقنوا بعض أنواعه السابقة ، ووصلوا بها إلى مستوى رفيع من الحركات والإيماءات الرشيقة ، التى تشبه الباليه^(٣) الحديث . وقد كانت الإلهة حتحور Hathor ، هى سيدة الصلاصلا ، وربة أكاليل الرقص ، وسيدة الالفتان^(٤) .

وَم يكن يعبر معنى ، أن يجعل المصرى بين ألوهه ، إلهة مؤنثة يتعبد فيها للجمال والفتنة ، الذين هام بهما وطلبهما فيما حوله من مظاهر الطبيعة والفن . ومن هنا فإن مصر لم تكن قد اخترعت الأبنية فحسب ، وهى أيضاً لم تخرج الروح فقط ، كما قيل مراراً ، ولكنها كما قال دارو ، اخترعت أيضاً الصفاء والجمال^(٥) .

إن ما يصدق على الرقص ، يصدق أيضاً على الموسيقى ، فقد عُرف المصريون بحبهم لها وإقبالهم عليها ، يستوى فى ذلك العامة والخاصة ، إذ احتلت مكانة رفيعة فى قلوبهم ، فشغفوا بالنغمة العذبة واللحن الجميل^(٦) . وسواء كان فعل الإبداع موجهاً باستطيقا واعية ، أم غير واعية ، فقد كان التأثير الجمالى ، على أية حال ، شرطاً لإتمام العمل الموسيقى^(٧) .

(١) جورج كويلر ، نشأة الفنون الإنستائية : دراسة فى تروخ الأشياء ، ترجمة عبد الملك الناشف الوطنية للعلماة والنشر ، بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٠٠ .

(٢) عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة ، مجلة عالم الفكر ، العدد (٤) من المجلد (١٠) ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٦-١٤٥ .

وانظر أيضاً : A. D. Touny, and D. Steffen Wenig, english trans. by : J. Becker, Sport in : Ancient Egypt, The General Egyptian Organization, Edit. Leipzig, 1969. P. 87.

(٣) إيرينا لكسيفا ، الرقص المصرى القديم ، ص ١١ .

(٤) عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة ، ص ١٤٥ .

(٥) أندريه مالرو ، لا مذكرات ، ترجمة فؤاد حداد ، ج ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٤٨ .

(٦) محمد جمال الدين مختار ، مسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ضمن : تاريخ الحضارة المصرية ، مجلد (١) ، ج ٢ ، ص ١٥٥ .

(٧) جيزيل بربويه ، جماليات الإبداع الموسيقى ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٢ .

أما في مجال التلويح ، فالبيئة أوضح ، إذ أن المصريين كانوا ينادون الطعام على نغمات الموسيقى . وكان موسيرون يحضرون فرقا موسيقية كاملة لتعزف للضيوف ، وتشاركهم لرقص والغناء^(١) . وهذا تقليد سترأه عند اليونان قريبا بعد ، حيث ظهرت الموسيقى لديهم مرتبطة بالشعر والغناء^(٢) منذ عصر هوميروس ، إذ كانت الملحمة تغنى ، ولا تقرأ أو تُنطق بصوت مرتفع .

وجد المصري مندوحة لاستشراق الجمال ونوره والاستمتاع به ، في مجال الطبيعة الأرحب ، وليس في مجال الفن وحده ، حيث إن مجال التجربة الجمالية ينسج بدرجة متساوية للطبيعة الحية وغير الحية على السواء^(٣) . وهذا هو ما أكرهه المصريون بقطرتهم ، فعرفوا كيف يفتسون الجمال في الحدائق الفيحاء ، والبحيرات الصناعية ، والنبور والكائنات القريبة التي كانوا يجلبونها أحيانا من بلاد بعيدة ، بل إن وعيهم الجمالي قد امتزج بوعيهم الديني في أحيان كثيرة ، فأصبحت قداسة الإله منوطة بجماله ، كما تظهرنا بعض النصوص التي تقنت بجمال الشمس^(٤) ، منذ عصر الدولة القديمة . واستمر بها الحال في الدولة الحديثة ، فخطب آمون بانه : (رب الحلاوة ، عظيم لالحب)^(٥) ، وظهر هذا جليا في نشيد أخناتون : إنك شروق جميلا في أفق السماء - إنك جميل ، إنك عظيم - تمتع العميون بجمالك ، حتى تقرب^(٦) .

إن الوعي بالجمال لم يكن غريبا على الحس المصري إذن ، حتى يعز عليه أن يحقق القيم الجمالية التي ينشدها في فنه ، وهو الذي اكتشف الجمال فيما حوله من مظاهر الطبيعة الحية وغير الحية ، وفي ذاته هو ، باعتباره إنسانا يفتن روعة الطبيعة ؛ بل أيضا في الإله ، الذي لم يشأ أن يتصوره المصري إلا في إطار هالة من الجمال والبهاء ، وكأنه بذلك - وقد خبر الجمال على الأرض - قد أبقى أن يرى السماء خالية منه . وهذا ، يكون المصري قد سما إلى مرتبة من الوعي الجمالي ، تجاوز بها مرحلة الذات الحسية ، أو المادية ، التي يكون الجمال

(١) محمد جمال الدين مختار ، مسائل التلوية والتزييف لدى المصريين القدماء ، ص ١٥٦ .

(٢) هيرودوت لايفستريت ، الموسيقى والحضارة ، ص ٢٢-٢٣ .

(٣) مصرية من العلماء الموثقين ، علم الجمال البرجوازي المعاصر ، ج ١ ، ترجمة نواز المرعي ، دار

الفجر ، حلب ، ص ٥٥ .

(٤) جيمس هنري برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ص ١١٦ .

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

(٦) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، ص ٩٤-٩٦ .

فيها رهنا بما هو محسوس^(١) ، فاكتشف في العنويات والمقدسات جمالا أحر أقدس وأكمل ،
أو بمعنى أصح ، جمالا متما للجمال الحسى .

إن حديثنا عن الوعى بالقيم الجمالية عند المصريين ، يقولنا بالضرورة ، إلى الحديث عن
ماهية هذه القيم ، فما لئذى كانت تعنيه القيم الجمالية للمصريين القدماء ؟ أو لسالك بصيغة
أخرى : ما هو مفهوم الجمال عندهم ؟

ربما كان فى تنوع الإجابات التى يمكن أن تقدم فى مراجعة هذا السؤال ، دليل مباشر
على خصوصية الفن المصرى ، وأما على مرونة وتدرج فى طبيعة تقييم الجمالية - فنحن من
جهة ، قد نعثر على إجابة فتوهمنا أن الجمال عند المصريين كان يعنى المطابقة مع الطبيعة^(٢) :
ولأن الطبيعة لاتحمل قيمة جمالية بالمعنى العقيق ، إلا حين يُنظر إليها بمنظار فن ما من
الفنون^(٣) ، فإن نزعة الفن المصرى إلى مطابقة الطبيعة ، أو محاكاتها ، سوف لاتكون فى
النهاية غير وسيلة لتجسيد القيم الجمالية فى الطبيعة ، على أننا لاينبغى أن نفهم محاكاة
الطبيعة هنا فهما حرفيا ، فالفنان المصرى لم يكن يعيد إلى مطابقة عمله تماما مع الطبيعة ،
بقدر ما كان يحاول أن يقترب منها ، لينقل ما فيها من حيوية ورحم^(٤) . وقد بلغ هذا الاتجاه
نبروته فى عصر أختاتون^(٥) . وقد صور لنا أرنولد هاوزر A. Hauser تمام النضج الفنى فى
هذا الاتجاه ، وأثره انكبيرو على النهضة الفنية التى قادها أختاتون ، وأشار إلى الحساسية
الجديدة ، والرهافة فى الشعور ، اللتين أدتا إلى نوع من الانطباعية Impressionism فى الفن
المصرى ، فى ذلك الزمن البعيد ، كما أشار إلى التغيير الذى أحدثه الفئاتون ، حين خرجوا
على الأسلوب الأكاديمى الجامد ، فاستبدلوا بالنزعة الشكلية السائدة فى عصر الدولة
الوسطى ، نظرة حيوية طبيعية فى مجالى اللون والفن على السواء ، وأصبح الفئاتون

(١) جورج ستيفانوا ، الإحساس بالجمال ، ص ٦١ .

(٢) أرنولد هاوزر ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكي ، ج ١ ، دار
الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، د. د. ، ص ٥٧ .

(٣) شارل لافو ، عبانوه علم الجمال ، ترجمة مصطفى ماهر ، مراجعة يوسف مراد ، دار إحياء الكتب
العربية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٧ .

(٤) محمد أنور شكري ، الفن المصرى القديم ، ص ٧٥ .

(٥) أنطون إيرمان وفرمان رانك ، مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة ، ص ٤٧٢ .

يختارون موضوعات جديدة، ويبحثون عن رموز جديدة ، ويميلون إلى تصوير مواقف جديدة غير مألوفة ، ويحاولون أن يصوروا الحياة الروحية الفردية الباطنة ، بل يحاولون ، فوق ذلك ، أن يرسموا صورا شخصية، تحمل معاني الفوتر العقلي ، والحماسية المرهفة ، والصوية المفرطة ، وأن يفشروا تكوينات جماعية أكثر تماسكا ، وأن يُظهروا اهتماما أعظم بالمناظر الطبيعية ، ويميلوا أشد إلى تصوير مشاهد الحياة اليومية وأحداثها . كما أدى نفورهم من الأسلوب الاحتفالي الضخم لـ Monumental القديم ، إلى اهتمامهم الملحوظ بالأنواع البهيبة الرقيقة من الفنون الصغرى^(١).

وربما تكون هنا ، وفي فن العمارة بالذات ، لا أمام أول بوادر الانطباعية وحدها ، ولا الواقعية فحسب ، بل أيضا أمام بوادر الرومانسية، في اهتمامها بالفرد، وفي إضافتها طابعا كليا على عالمه الداخلي ، فاطمة إياه بهذا المنحى عن العالم الموضوعي، أو مخرجته منه^(٢) . غير أن الواقعية ، أو نزعة محاكاة الطبيعة ، ليست هي المنحى الجمالي الوحيد في الفن المصري، فهناك أيضا اتجاه واضح نحو التجريد ، أو على وجه التصيد ، نحو الفن غير التمثيلي للكائنات الحية ، وهو الاتجاه الذي كانت نشأته في مصر ، بعثابة رد فعل إزاء الواقعية السائدة^(٣) . كما بين أندريه بوت A. T. Boite (١٨٨٥-١٩٦٢).

لقد تجلّوب الفن المصري إذن ، مع قيم فنية متنوعة إلى حد التعارض ، بل واستطاع أن يروضها ، ويخضعها لمعاييره في براعة فائقة ، فمن الواقعية ومحاكاة الطبيعة ، إلى التجريد والانطباعية ، ومن الضخامة إلى الحد الذي بلغ معه وزن أحد التماثيل ألف طن^(٤) إلى الفنون الدقيقة ، الرشيفة ، المتناهية في دقتها ورشاققتها ، لاسيما في عصر الدولة الوسطى^(٥) . ومن الجلال المهيب الذي يتجلى في تماثيل الدولة القديمة - وعلى رأسها تمثال خنجرع Chephren ، الذي وصل إلى قصة لم يكر يتجاوزها فن التحت من بعد ، بما في ذلك الفن

(١) هيريس سوتشكوف ، المصادر التاريخية لواقعية ، ترجمة محمد هيثاني وأكرم الزاهي ، دار الحقيقة، ط١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٧٦ .

(٢) أرنولد هاوير ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ج ١ ، ص ٥٢ .

(٣) ثروت عكاشة ، الفن المصري ، ج ٢ ، ص ٢٨-٢٩ .

(٤) أحمد فخري ، الأهرامات المصرية ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦٨ .

(٥) نجيب ميخائيل إبراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٧٢ .

الإغريقي نفسه (١) - إلى الحبس الشعبي الساخر ، كما يتجلى في تماثيل الإله بس (Bes) (٢) وصوره ؛ ومن الطابع الديني ، الذي بالغ بعض الباحثين في تقديره ، حتى كانوا يسمون الفن المصري إنسانيته (٣) ، إلى الطابع الإنساني ، الذي تجلى على خير وجه في فن النحت (٤) . كما تجلى في النقش البارز Relief ، والفنون الشعبية ؛ ومن الطابع الجماعي للإنتاج الفني ، بدلالته العميقة على تقدير جماليات العمل (٥) عند المصريين ، إلى النزعة الفردية ، ويؤدّر التحرر التي أشرفت إلى بعض مظاهرها في عصر أختاتون ، والتي تجسدت في فن العمارة (٦) أكثر من أي فن آخر؛ ومن النزعة الصسية التعبيرية ، إلى النزعة الهندسية ، التي اتخذت من التناسق والتناسب معيارا لها ، كما يرى ريجل A. Riegl (١٨٥٨-١٩٠٥) في كتابه ؛ (قضايا الأسلوب) ١٨٩٢ ، حيث أشار إلى أن مصر قد اكتشفت الدوافع (الجمالية) الأساسية ، ونقلتها إلى الهندسة . مما كان له أبلغ الأثر على اليونانيين فيما بعد (٧) .

خلاصة الأمر ، أن الفن المصري ، كان هو التربة التي اختمرت فيها بذور المذاهب الفنية التي نمايزت فيما بعد ، واتسعت ، وتشعبت عبر تراكم الخبرة الإنسانية على مرّ العصور ، إلى الدرجة التي تمكنتنا من القول - دون أن نكون مبالغين - بأن معظم الإتجاهات الفنية الحديثة قد تجد أصولها - إذا ما توغّر الإخلاص والموضوعية في البحث - في الفن المصري القديم (٨) .

(١) سدفى فنكلشتاين ، الواقعية في الفن ، ص ٢٢ .

(2) See : M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit. art. Bes.

(٣) عبد العزيز عزت ، الفن وعلم الاجتماع الجمالي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٧٦ . وانظر أيضا : عائدة سليمان عارف ، مدارس الفن القديم ، ص ٤٩ .

(٤) سدفى فنكلشتاين ، الواقعية في الفن ، ص ٢٨ .

(٥) فيكولاى سبلاييف ، العمل مصدر للإحساس الجمالي ، في : مشكلات علم الجمال الحديث (قضايا وأفاق) ترجمة جماعية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢٣ .

(٦) محمد أنور شمكى ، العمارة في مصر القديمة ، ص ٦٢ .

(٧) أنثوية شمار ، التقدير الجمالي ، ترجمة هنرى زفيب ، سلسلة (زئبي علماء) منشورات عويدات ، ط ١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٨٢-٢ .

(٨) عبد المصنن بكير ، البنية والمعقدة وأثرهما في الفن التشكيلي في مصر القديمة ، في : المنابع

القومي للفنون المعاصرة ، مجموعة من الباحثين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٧ .

ثانيا : الفروع اليونانية :

ليست محصر القديمة في نظر أهل هذا الزمان سوى ذلك التراث الفني انهائل الذي تركته لنا ، من معابد وتمائيل ونقوش وأدب ، كما يرى جون ديوي J. Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢)^(١) . ولئن صح ذلك ، فسوف يكون درس الفهم الجمالية في الفن المصري ، ومقارنتها بمثيلاتها في الفن اليوناني ، هو أهم أجزاء هذا البحث .

في البداية ، نود أن تشير إلى أن هناك تضاربا في آراء الباحثين ومؤرخي الفن ، حول الصلة بين طابع الفن المصري من جهة ، وطابع الفن اليوناني من جهة أخرى ، فقد يقال إن الفن المصري فن ديني ، بينما كان الفن في اليونان دنيويا ، ومثل هذا الرأي فاسد من عدة وجوه :

ومن وجه ، ليس هناك تناقض حاد بين الدين والجمال ، كما سبق أن أشرنا ، وكما يلاحظ باحثون جماليون معاصرون عدة ، منهم مثلا ، هيربرت ريد^(٢) (١٨٩٣-١٩٦٨) .

ومن وجه آخر ، نجد أنه إذا صح أن هناك ارتباطا بين الفن والدين في مصر ، بحيث يؤدي هذا الارتباط إلى خضوع الفن للدين خضوعا مطلقا ، فإن مثل هذا الارتباط ، قد ووجه في مرات كثيرة بحركات تمرد ، ومحاولات للفكاك من إساره ، وكما رأينا في التراث الأنبيئي نصوصا تحمل طابع التمرد المطلق ، وتعبير عن الشك الدنيوي ، فإن هذا هو ما كان يحدث أيضا في الفن^(٣) .

ومن وجه ثالث ، نلاحظ أن الفن المصري لم يكن هو الوحيد الذي ارتبط في بعض الجوانب - وفي بعض العصور - بالدين ، بل كذلك كان حال الفن الإغريقي ، إذ رأى ماركس Marx أن الأساطير الدينية لم تكن تعزل ترسانة الفن الإغريقي فحسب ، بل كانت أيضا هي التي غذاه^(٤) .

على أن لرد الحقيقة على كل من يحاول أن يتجاهل تأثير الفن المصري على الفن الإغريقي ، لأغراض نفوح منها رائحة انتعصب ، يتمثل بشكل دافع ، في رصد مظاهر ذلك التأثير ، ويمكننا أن نشير إلى أهمها باختصار ، على النحو التالي :

(١) جون ديوي ، الفن خبرة ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار النهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٥١٨ .

(٢) هيربرت ريد ، الفن والمجتمع ، ترجمة فايس حترى ظاهر ، دار القلم ط١ ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٧٤ .

(٣) سندي فنكلشتين ، الواقعة في الفن ، ص ٤٧ .

(٤) هنري لوفلر ، في علم الجمال ، ص ٥٢ .

١- في فن العمارة ، امتازت العمارة المصرية ببعض السمات ؛ التي كان من أهمها الأساطين النباتية التي تتميز باناقة أشكالها^(١) ؛ وبمحاكاتها لعناصر نباتية ؛ مثل حزم البردي ؛ ومثل بعض الزهور ، وجرائد النخيل ، التي محاكتها تيجانها محاكاة فدل على توفيق رفيع وحساسية في التشكيل ، لم يرد لها مثيل في انحضور المتأخرة^(٢) . وقد انتقل هذا الطراز إلى اليونان كما يبدو في العمود النوري Doric ، الذي وجد في أهدم معبد بيلاد الإغريق ، وهو معبد الإلهة مير^(٣) . وكما يبدو أيضا في العمود الأيوني Ionic ، الذي يشبه العمود النوري ، إلا أنه كان أرق منه ، وكان يزدان بقاعدة ، وتاج مميز ، ولاشك في أن هذا التاج يرجع إلى أصل مصري ، هو العمود المصري الذي ازدان بتاج على شكل زنبقة^(٤) . والأمر لم يقتصر هنا على اليونان ، بل لقد وصل التأثير المصري إلى الرومان ، الذين نقلوا فكرة الهرم ، فأنفذ بعض سرااتهم مقابير لهم على شكل الهرم^(٥) .

٢- في فن النحت ، امتاز الفن المصري بوضوح وأشكال معينة ، كتقديم الرجل اليسرى للتمثال الواقف ، ووضع اليدين ملتصقتين على الجانبيين ، حتى لا يتعرض التمثال لفقد أطرافه على مر الزمن ، وقد لوحظ أن النحت اليوناني في القرنين الخامس والسادس ق.م ، يجرى على النمط نفسه ، ويتقيد بالخصائص ذاتها ، شيل أن يتاح له أن ينطلق منها إلى أوضاع جديدة ، كما تشهد بهذا التماثيل الباقية من ذلك العصر .

وستطيع أن نتبع قوة التأثير المصري على أغلب الفنون اليونانية ، غير أن هناك فنونا يفتقر الحديث عن أصولها المصرية إلى قرائن أثرية ؛ كفن الموسيقى ، الذي شاعت آبواته واندثرت على مر الزمن ، لأنها كانت مصنوعة من الخشب^(٦) . فغير أن ما لم يندثر تماما ، فبقيت لنا منه جملة صالحة ، هي النصوص الأدبية .

(١) محمد أتود شكوى ، العمارة في مصر القديمة ، ص ٥٢ .

(٢) عائدة سليمان عارف ، مدارس الفن القديم ، ص ٥٩ .

(٣) محرم كمال ، تراث مصر الفني والمعاصر ، قس : تراث مصر القديم ، ص ٨٨-٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٨٩-٩٠ .

(٥) باهيو لبيب ، ومحمد حماد ، لحات من الفنون والتمتعات وأثارها الفنية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٢ .

وانظر أيضا : محرم كمال : تراث مصر الفني والمعاصر ، ص ٩٠-٩١ .

(6) Geoffrey Dimbleby, Plants and Archaeology, op. cit., p. 44.

تقد كان الإبداع الأدبي في مصر ضاربا في عمق الزمن ، إلى مدى لم يكده يبلغه في القدم
 أدب أمة أخرى في التاريخ^(١) . وقد استنبط هذا الأدب كثيرا من الأشكال الأدبية المعروفة لنا
 اليوم . وإذا كانت الشاعرة اليونانية سافو^(٢) Sappho (أواخر القرن السابع ق.م. وأوائل
 السادس) هي رائدة الشعر الغنائي في أوربا ، فإن القصائد المصرية الغنائية قد سبقتها بما
 لا يقل عن عشرة قرون ، ونمت من فن عاطفي شفيف ، يختلف عن ما في شعر سافو فن
 مكتشف ، أملت عليها طبيعة الغزل الشاذ الموجه من أنثى إلى أنثى ، وهو ما لم يكن له وجود
 في الأدب المصري . لكن الفن المصري في هذه الناحية ، بدأ أكثر خضوعا للأخلاق ، ونزولا
 على مواضعها الضرورية ، وتكون دون أن يفقد شيئا جوهريا من سماته الجمالية . ولا عجب
 في هذا ، فروح الفن أخلاقية^(٣) Ethical بشكل جوهري ، وهي في الوقت نفسه ، وبشكل
 جوهري أيضا ، غير خلقية Non-Moral .

أما عن الأدب المسرحي ، فأسبقية مصر وأثرها لا يقلان شيئا . وقد مر وقت كان في
 المرحون يؤمنون إيماننا أعمى بنظرية العجزة اليونانية ، مطبقة على مجال المسرح ، بشد
 جعلهم يصرون على أن اليونان قد ابتدعوا الأدب المسرحي على غير مثال ، وأوجنوه
 إيجارا^(٤) . غير أن بحوث علماء المصريات ، لاسيما كورت زينا ولتين دريتون ، ردت هذا القول
 على قائليه ، خاصة حين تمكن هؤلاء العلماء من قراءة بعض النصوص اندرامية المصرية ،
 ونشرها ، والتعليق عليها ، بما يفيد أن هذه النصوص قد تضمنت العناصر الأساسية التي
 اعتمد عليها المسرح الإغريقي فيها بعد ، لاسيما الجوقة ، والإرشادات المسرحية^(٥) .

(1) See : Encyclopedia of Literature, edited by Joseph T. Shipley, Vol. 1, Philosophical
 Library, New York, 1940, P. 201.

(٢) جورج طومسون وفلامير ديتروف ، دراسات ماركسية في الشعر والرواية ، ترجمة ميشال
 دار القلم ، بيروت ، د.ت ، ص ٢٩ . حيث يذكر طومسون أن قصيدة سافو : أغنية إلى الغروب
 قصيدة غنائية في أوربا . انظر هذه القصيدة في : عبد الفتاح مكارم ، سافو ، شاعرة الحد
 اليونان ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص ٢٢-٤١

(3) D. Parker, The Principles of Aesthetics, op. cit., [p. 271-83.

(٤) ليون شانصورييل ، تاريخ المسرح ، ترجمة خليل شرف الدين ونعمان باقلة ، منشورات هويدات
 ط١١١ بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ١٢ . ويستهل المؤلف كتابه بفصل عنونه (عجزة الإغريق)

(٥) إيتين دريتون ، المسرح المصري القديم ، ص ٦٨ وما بعدها

وقد مثلت بعض هذه النصوص المسرحية المصرية حديثنا ، على خشبة أكبر المسارح الأوربية، خاصة مسرحية (انتصار حورس) ، التي مثلت في لندن منذ سنوات ، ونشرنا^(١) ترجمتها الإنجليزية ، تحت عنوان فرعى يقول : (أقدم مسرحية في العالم) .

أما في مجال القصة ، فنحن أمام نصوص مصرية ، وأخرى يونانية ، أعفانا الباحثون من مشقة إيجاد عناصر الشبه بينهما . وقد رصد جوستاف لوفيفر ، مواطن التأثير المصرى على اليونان في هذا المجال ، من خلال عدة قصص : كقصة "الفريق" ، التي رأى أنها تمثل المصدر المباشر لشهد العاصفة ، في التشيد الخامس من "الأوديسا" ، ولقصة السندباد البحرى في ألف ليلة وليلة^(٢) كذلك ، وكقصة "الأخوين" ، التي رأى أنها هي المصدر المباشر لقصة بليفرون أنتبا Bellepheron Antea في "الإلياذة" ، كما أنها أصل مسرحية "ميبوليت وفير" عند "يوريبيدس" . ويمتد أثر قصة "الأخوين" ليشمل أيضا الأدب الشعبى اليونانى في عصوره الحديثة^(٣) . أما قصة "الصدق والكذب" المصرية ، فهي - كما أشار لوفيفر - تعد الأصل الذى اقتدت به القصة اليونانية "العدل والظلم" ، ويرجح لوفيفر أن العلاقة قد تكون عن طريق غير مباشر ، مع أن التشابه بلغ مداه في هاتين القصتين : فلم يقتصر على أن البطلين في كلتا القصتين أخوان ، فهذا أمر وارد ، ولكن الأخوين في القصتين يسميان بأسماء رمزية متقابلة ، هي الصدق والكذب في القصة المصرية ، والعدل والظلم في القصة اليونانية ، كما أن أصغر الأخوين في القصتين كليهما ، وفقا عين أخيه الأكبر . ثم إنه في القصتين وأيضا ، يشكو اضطهاد رفاقه في الدراسة ، لأنهم لا يعرفون له أبا^(٤) ، فهل كان من قبيل الصدفة أو توارد الخواطر ، أن تتكرر كل هذه العناصر الفنية الأساسية في هيكل القصتين شخصيتهما ؟ هذا ما لا يطمئن إليه الباحثون المنصفون ، الذين درسوا النصين وقارنوا بينهما ، فتبين لهم أن الصدفة لا تسيّر الإبداع الفنى . ومنهم إلى جانب لوفيفر : "هلبيج Helbig" ، و"فوكار M. P. Faucart" ، و"ماسبيرو" ، وغيرهم^(٥) .

(١) See : The Triumph of Horus, Trans. by H.W. Fairman, B. T. Batsford LTD, London, 1974.

(٢) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص ١٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١-١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٥) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، ص ٧٠ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٣ .

أما إذا جئنا إلى نوع أدنى آخر ، هو الملحمة ، فسوف نلمس لأول وهلة ، أن الأدب اليوناني يبدو كما لو أنه قد توصل بعيقريته الخاصة ، إلى ابتكار هذا النوع الأسمى ، الذي لانجد ما يقابله في الأدب المصري ، على الرغم من أن التقاليد الأدبية المصرية تعود بدايتها إلى أوائل الألف الثالث قبل الميلاد تقريباً^(١). وإذا كان لا بد من مقارنة الأدب الملحمي اليوناني ، كما نبذى في ملحمتيه الكبيرين : "الإلياذة والأوديسة" ، بأعمال قديمة مشابهة في التراث انشرفي بدسفة عامة ، فإن ملحمة (جلجامش)^(٢) هي المرشحة لهذه المقارنة عن جدارة ، فالمقارنة بينها وبين الملحمتين الإصريقيتين وبعض ملاحم الشعوب الأخرى ، كالهند ، مثلاً ، مقارنة جارية في الدراسات الأدبية الكلاسيكية ، ولعل صاحب الفضل في ترويض هذه الدراسات المقارنة ، هو الباحث الإنجليزي هـ. موزو تشادويك^(٣) H.M. Chadwick ، الذي عقد مقارنات رائدة بين عصر البطولة عند اليونان^(٤) ، ونظيره عند الشعوب الأخرى التي أنفجت أفلامهم .

وتستطيع استناداً إلى ما ورد في الباب الأول حول الانتشارية المصرية ، أن نورد نشأة الأدب الملحمي في اليونان إلى أصول مصرية ، خاصة أن هناك قرائن أقوى تتمثل في أسطورة إيزيس وأوزيريس ، التي تشابكت أحداثها ونظامت هيكلتها باتجاه روح الملحمة ، أو باتجاه البدايات الأولى على أقل تقدير ، كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد العزيز صالح^(٥) ، وربما تدعم هذه الإشارة ، الدراسات المقارنة التي قام بها باحثون غربيون ، وواصلوا من خلالها إلى إثبات عناصر مصرية لكيدة في ملحمتي هوميروس .

(1) J.T.Shibley (Editor), *Encyclopedia of Literature*, op. cit., p. 202.

(٢) انظر : طه باقر ، ملحمة كلكامش ، وزارة الإعلام العراقية ، سلسلة الكتب الحديثة ، العدد ٧٨ ، بغداد ، ١٩٧٥ ، حيث نجد ترجمة للملحمة ودراسة حولها ، ونجد لها ترجمة أخرى ودراسة عن جمالياتها في : أ.م. لياكوتوف ، وب.س. تراقيموف ، جماليات ملحمة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتب السيد ، ط١ ، بغداد ، ١٩٧٣ .

(٣) صمويل كريس ، من ألواح سومر ، ترجمة طه باقر ، مراجعة أحمد فخري ، مكتبة المنشي ببغداد والخانجي بالقاهرة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، ط١ ، ص٢٣١ .

(4) Anatoly Lonaclarsky, *On Literature and Art*, Progress Publishers, Moscow, 1973, Pp. 205, 217.

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص٢٢٩-٢٣٠ .

مثل فكرة الجحيم في العالم الآخر ، اثنتى وريث في الأوديسا ، واشتعلت على عناصر مصرية دينية ، وثقافية ، وأدبية ، كفكرة محاكمة الأموات ، والصولجان الذي يقبض عليه مينوس Minos ، وغيرها من عناصر وردت في نصوص مصرية ، لعل أهمها - غير ما ورد في المصادر الدينية - قصة (سانثي) التي اكتشفها جريفت F.L.L. Griffith عام ١٩٠٠ (١) ، كما وردت في الإلياذة عناصر أخرى ترتد أيضا إلى مصادر مصرية ، كميزان الحساب الأخرى المشهور في العقائد المصرية الدينية (٢) ، وقد أثبت بيرار V. Berard أن دار النعيم في الأوديسا ، ليست يونانية ، وإنما هي مصرية الأصل (٣) ، وكذلك ، قرآن صورة حتحور وهي تكشف عن عورتها ، تجد صدى واضحا في الأوديسا (٤) ، وربما كانت هذه التفاصيل لا تعبر إلا عن تأثيرات محدودة ، لاتفى فضل اليونان في إبداع البناء الفني الناضج للملحمة ، غير أننا لا ينبغي أن ننسى أن بوادر هذا البناء نفسه ، ظهرت في التكوين الملحمي لأسطورة أوزيريس وست ، كما يشهد بهذا ، موريه A. Moret (١٨٦٨-١٩٢٨) ، وباحث آخر ، هو بول فوكار (٥) .

نعود فنختتم هذا الفصل بما بدأناه به ، من أن تركيزنا الأساسي كان متصبا على استنطاق النصوص الأدبية والأعمال الفنية المصرية ، في ظل غياب اختصاص النقدية المباشرة ، وما هي هذا من ضجر ، مادام العمل الفني قادراً على أن يشق بالفكر الذي وراءه ، وينم عن مفاهيم نظرية كامنة ، ويجسد الرؤى السائدة والتفكير الشائع في العياء ، ومن ثم ، فهو يرتبط بأيدولوجيا زمانه ، ويسهم في توليدها (٦) .

وقد أشرنا في إنشاء الحديث ، إلى بعض القضايا النظرية الهامة في فلسفة الفن ، والمخنا إلى وجود بنوع لها ، في الشذرات المصرية المثبتة من اعترافات الفنانين ، وحديثهم عن فنهم ، فحديث أرتيسن عن سعة معرفته ، ومهارته الفنية ، يشير لقضية المحتوى المعرفي للفن ،

(١) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ج (١) ، ص ٥٢ وما بعدها . وربما كانت هذه القصة هي أول من يصور الرحلة إلى العالم الآخر في تاريخ الفكر الإنساني .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ص ٦٢-٦٥ .

(٥) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ، ص ٨١-٨٣ .

(٦) سدني فنكلستين ، الواقعية في الفن ، ص ٤٦ .

أو صلته بنظرية المعرفة ، ويشير في الوقت نفسه إلى إيمان الفنان بأن الفن صنعة ، وفي الشذرات الأخرى التي مرت بنا ، صديك يرى في الإلهام مصدر للفن ، وهو ما سيمريده أفلاطون من بعده ، خاصة في محاورتي "فايدروس" و"المأدبة" ، حين يحدثنا عن حياج يخرج من الجسم إلى النفس فيعكرها بثخوته الخبيثة ، مفرقا بينه وبين نوع آخر من الهياج أو الجنون ، لا ينشأ إلا عن إله من الآلهة^(١) . ولفكرة الإلهام جنور بعيدة في الحضارة الرومانية ، تعود إلى أيام هزيبود . وإذا كان السوفسطائيون قد ساروا في اتجاه المبدأ الحسي الاستطليقي^(٢) واهتموا بآثر اللغة والخطابة ، وأولوا علم البيان عناية خاصة^(٣) ، فإن سقراط هو الذي انتصر للاتجاه القديم الذي أخضع للفن لأخلاق^(٤) ، فجعل الفن مادقا ونافعا ، أما أبيقوريون فهم أول من دعا إلى تطبيق المبدأ الميتافيزيقي في علم الجمال . وبوم شأثر أفلاطون حين افترض عالم المتكافؤ ، وقد ذهب أبيقوريون في تفسيرهم للجمال الفنى ، مذهب أقاموه على أساس تصحيح الرياضيات الثابتة ، والنسب الهندسية المغسرة لطبيعة الموجودات ، وهذا هو ما عرف باسم : النظرية الرياضية في تفسير الجمال ، التي سينتم لها أفلاطون فيما بعد ، حين يقول بأن كل ما هو جميل ، ليس سوى محاكاة للجمال المثالي المعقول الثابت ، أو الجمال في ذاته^(٥) .

ويغض النظر عن البناء التاضح لنظرية الفن ، كما بلغت أوجها على يد أفلاطون ، فإن ذلك لا يعني أن المصريين لم يسبقوا إلى بعض ما ورد في مذهبه من أفكار ، كما أشرفنا في سياق هذا الفصل ، مما يشهد به كثير من الباحثين والمؤرخين المنصفين : فمن المعروف أن الفن المصرى كان من الفنون التي احتفت بالإيقاع^(٦) والحركة البيضاوية ، على عكس ما يشاع عنها من جمود ، وقد استطاع الفن المصرى أن يمزج مزجا حيا ، بين الإحساس بالطبيعة والواقعية من ناحية ، وبين نظام الهندسى من ناحية أخرى ، كما يرى "هويج" .

(١) ديبتي بنى رجوعون ، الحب والغرب ، ترجمة عمر شخاشيرو ، وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٢ ، ص ٧١-٢ وانظر أيضا : أفلاطون ، فايدروس ، ص ٨١ وما بعدها .

(٢) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية (التميز - الزمان الوعى الجمال) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ١٧٩ .

(٣) محمد صقر شنينة ، النقد الأبيي عند اليونان ، ص ١٤ (من هوميديوس إلى أفلاطون) دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص ٢٤ .

(٤) De Witte Parker, The Principles of Aesthetics, op. cit., p. 228.

(٥) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص ١٨٠-١٧٠ .

(٦) بدر الدين أبو غازي ، شخصية مصر والمناخ القومي لفنونها المعاصرة . في : نطاق القرصى لفنوننا

ومعاً له دلالة مهمة في هذا السياق أن قيمة التناسب في الفن المصري ، قد انتقلت إلى اثيناغورية ومنها إلى الأفلاطونية ، كما يشهد بذلك "هربرت ريد" ، وقد سماها الفيثاغوريون (التناسب المقدس) ، ويعني من الوجهة الفنية ، القطار (أو القطع) الذهبي Golden Section ، هذا المفهوم الذي لعب دوراً كبيراً في تاريخ العلم والفن والفلسفة^(١) ، إذ انبثقت عنه الفكرة التي تقول إن العالم كله قائم على :عدد ، وإن كل علاقة يمكن التعبير عنها بالتناسب عددي . وهي أفكار شاعت في اليونان على يد فيثاغورس وأفلاطون .^(٢)

ويطلعنا "سوركين" ، على أن فكرة المحاكاة Imitation ، التي هي أساس فلسفة "أفلاطون" في الفن ، تعود إلى مصر ، وإلى أصول شرقية أخرى ، حيث قال بها كونيغشيويس Kon- Lucius (٥٥١-٤٧٩ ق.م) خلال القرن السادس ق.م . وكذلك الحال في فكرة التطهير Katbar- sis ، التي كانت فكرة مصرية أيضاً^(٣) ، وبذلك تكون الفكرتان - اللتان سادتتا في فلسفة الفن اليونانية ، ففسرت إحداهما ماهية الفن بالمحاكاة ، وفسرت الأخرى وظيفته بالتطهير - مصريتين في أساسهما ، ومعروفتين في الحضارات الشرقية الأخرى ، القابلة للحضارة المصرية .

أما ما يقال عن سمة الضخامة في الفن المصري ، ففيه تجاهل للروح العامة التي سادت في هذا الفن ، ولتقييم الجمالية التي راعاها ، فالمضخامة لم تكن هي كل ما يميز الفن المصري ، إلا إذا أردنا أن نتغاضى عن القيم الجمالية التي مثلتها الفنون الباقية من ناحية ، وعن الأشجار ، والزهور ، والبخيرات الصناعية ، التي طأمنت كثيراً من عنصر الضخامة^(٤) في الصروح والمعابد الكبرى ، من ناحية أخرى .

إن الفنان المصري ، لم يكن ليخضع في عمله لقيمة الضخامة ، إلا إذا خضعت هي بدورها لقيمة الجمال . ولعله من اللافت للنظر في هذا السياق ، أن منازل النبلاء مثلاً : كانت مشيدة حسب أصول روعيت فيها قواعد الجمال بكل معنيتها^(٥) ، بل إن الجمال كان له الاعتبار الأول في مثل هذه المباني .^(٦)

(١) هربرت ريد ، الفن والصناعة (أسس التصميم الصناعي) ، ترجمة فتح الباب عبد العظيم سيد ، ومحمد محمود يوسف ، عالم الكتب ، القاهرة ، دت ، ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

(3) P. Sorokin, The Ways and Power of Love, op. cit., p. 32.

(4) Loc. Cit.

(5) J. E. Swain, A History of World Civilization, op. cit., p. 55.

(6) Ibid, p 56

وربما كان عنصر الضخامة في الفن المصري خاصة العمارة والنحت ، هو الذي يثير فينا الإحساس بالجسامة والتقل ، وبدرجة أقل ، يثير الإحساس بالرهبة ، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن الفن المصري ، كان يقوم أيضا على عنصر الإيقاع^(٢) وكان ينشد البساطة ، ولذا فإن البساطة والجسامة لا بد من أن يؤخذا معا في الاعتبار ، ولعل الأهرام تمثل خير تجسيد لهاتين القيمتين ، في اتحادهما وامتزاجهما^(٣) وربما كان هذا هو السر ، في أنها تظل قادرة دائما على إثارة الدهشة^(٤).

أما عن الفنان المصري وما قيل عن خضوعه للكهنه والنبلاء ، في مقابل ما تمتع به الفنان اليوناني من حرية ، وعن أنه لم يكن يوقع على عمله إلا نادرا ، فهذا أمر مبالغ فيه من ناحيتين: فمن ناحية ، لم يكن الفنان المصري مقيدا على طول الخط ، بعوامل سياسية واجتماعية ودينية ، بل كانت لديه أحيانا - وخاصة مع ظهور القرنية^(٥) - تطلعاته الخاصة، وشوقه الناتج الذي عبر عنه أحيانا بالتمرد على القيم الفنية التقليدية^(٦) : وعن ناحية ثانية لم تكن الحرية اليونانية حرية تامة شاملة ، كما يبدو للبعض أن يصورها ، خاصة إذا تذكرنا ثنائية العمل والنظر عند فلاسفة اليونان ، التي واكبتها ثنائية أخرى ، هي ثنائية الأحرار والعبود^(٧) ، وهي ثنائية سيطرت على عقول مفكرى اليونان ، حتى إن أرسطو نفسه لم يستطع أن يتجاوزها^(٨).

(١) بدر الدين أبو غازي ، شخصية مبرر والطابع القومي للفنون المعاصرة ، ص ٢٦

(2) J. L. Swain, A History of World Civilization, op. cit, p. 56.

(3) V. A. Rieu, Outlines of General History, op. cit., p. 11.

(4) فخري أبو سيف مبروك ، دراسة المراحل الأولى لتاريخ القانون في مصر ، المطبعة العالية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٢٦-٧ .

(5) عن الفنان وشخصيته في مصر القديمة ، انظر : محمد أنور شكري ، الفنان في مصر القديمة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد (١٤) ج ١ ، القاهرة ١٩٥٥ ، خاصة ص ٦٥-٦٠ ، وانظر كذلك زكي محمد حسن ، حول وحدة الفن في التاريخ المصري ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، العدد ٨ ، ج ١ ، القاهرة ١٩٤٦ ، خاصة ص ١٠٧-٨ .

(٦) أ. هـ. م. جرنز ، الديمقراطية الأثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٢٧٢ ، حيث يذكر المؤلف أن ثريا يونانيا عاش في القرن الخامس ق م ، كان يملك ألف رأس من العبيد ، وكان يؤجرهم لفاول التعدين مقابل ثوبين واحد في اليوم ، ثم يدفع المئزر عن ذلك بقوله : إن الإثنيين كانوا يعاملون عبيدهم معاملة إنسانية .

(7) Susau Stebbing, Thinking to Some Purpose, Penguin Books, Reprinted 1945, p. 23.

وإن كان الأسلوب هو الإنسان كما يشير "هيجل"^(١) ، فعنا علينا إلا أن ننظر إلى خصوصية الأسلوب المصري في الفن ، لتتعرف على الإنسان المصري القديم من خلاله ، وحينئذ سنتعرف على إنسان برع في تجسيد القيم الجمالية التي تتسجم مع روح ثقافته ، أي مع روح الاعتدال والتوسط .

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين أن يتساءل عن التقييم الجمالية التي تجعل من أي فن فنا عالياً ، فوجدوا ماثلة هي ثلاث : القابلية للانتشار عبر حدود المكان ، والقبرة على دقاومة عامل الزمن بنجاح . وكون هذه التقييم بيئة جلية^(٢) ، والحق أن هذه الشروط جميعها تنطبق على الفن المصري ، الذي انتشر إلى الشعوب المتجاورة على الأمل ، والتي فتوم الزمن ، كما لم يقاومه أي فن آخر من فنون الحضارات القديمة .

(١) هيجل ، فكرة الجمال ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط١ ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص٩-٢ .

(٢) جان سوكارفسكي . هل تكون القيمة الجمالية عاثية ؟ ترجمة سبزا فاسم بواز ، مراجعة عبد الغفار مكاي ، مجلة (الف) ، العدد (٢) ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص٧٥ وما بعدها .

بداية

هي بداية ، وليست نهاية ؛ وفاتحة ، لا خاتمة ؛ ذلك أن النهايات والخواتيم أكبر من طموح هذا البحث . ففي هذه الحالة التي يكون فيها الموضوع حارثاً أرضاً بكرًا ، وضارباً في مغارة لم تُجْرَ ، لا ينبغي أن يدعى المرء لنفسه رؤية مكتملة أو نتائج نهائية ؛ ولكن حسبه - لا سيما أن مجال الآثار لا ينفى يضيف اكتشافات جديدة كل يوم^(١) - أن يكون قد ألقى في البحيرة الآسنة بحجر ، تصبر موجاته بداية متواضعة للإبحار نحو شاطئ الحقيقة .

طرح هذا البحث إلى فحوص قضية الأصالة والمعاصرة ، من زوايا تاريخ الحضارة ، أو بمعنى أصح من زوايا التاريخ الثقافي ، الذي يمثل أكثر فروع التاريخ تشابكاً وأشدها وتعقيداً^(٢) . وكانت الفرضية الأساسية التي انطلق منها هذا البحث ، هي أن الحضارة الإنسانية في مجملها وحدة لا تتجزأ ، وأن التمايزات والفروق في التفاصيل ، لا تبرر أبداً قيام خط فاصل بين الشرق والغرب ؛ فعلى هذا الخط ، إن وجد ، غليست الخصائص العرقية القابضة ، ولا النمط الحضاري الثابت ، هما ما يعيّنه . وإنما تعينه ظروف تاريخية واجتماعية محددة ، ينبغي لنا أن نلتمسها في جدل الواقع وصيرورة التاريخ ، لا في التصنيفات ، والثنائيات ، والتقسيمات المصطنعة للحضارة أو للعقل الإنساني ، بين شرقي وغربي .

إن هذه القسمة لم تعد مقبولة اليوم ، خاصة إذا كان المقصود منها سلب الشرق إمكاناته التفكير الخلقى والنظر الفلسفى ، على أساس أنها هبة الغرب وحده . إن التاريخ الثقافى القديم ، يرينا كيف أن الإنسان المشرقى فى مصر ، لم يكن عاجزاً عن ممارسة التأمل الفلسفى فى مسائل ميتافيزيقية وأخلاقية عويصة ، كظلود الروح والمسئولية الشخصية^(٣) ،

(١) See : Anne Ward, *Adventures In Archaeology*, The Hamlyn Publishing Group Limited, London, 1977, Pp. 14-17.

(٢) يوهان هورزتما ، أعلام وأفكار : نظريات فى التاريخ الثقافى ، ترجمة هيد العزيز توميق جاويد ، مراجعة ركنى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٣٠ .

(٣) فرانسوآ جريجوار ، المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ترجمة فتية المعروفي ، منشورات عويدات ط ٤ ،

بيروت ١٩٧٠ ، ص ٦٥ .

والبحث عن معيار للسلوك والتأمل في الكلمة Logos^(١)، وتشدان المطلق ، إلى غير ذلك من مسائل الفلسفة الخالصة . والتاريخ الثقافي الحديث يشهد على صحة ذلك ؛ فقد نعى كينتز Universal Logos الذي كان يبحث عنه ، كما كان الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر ، يتطلعون إلى ic أن يجيء إنقاذ الحضارة الأوروبية من لامعقوليتها ، على أيدي الشرق . أما 'شوبنهاور' A. Schopenhauer (١٧٨٨ - ١٨٦٠ م) فقد كان يقرأ نصوص الأوبانشاد Upanishads كل مساء ، ولذا فقد صنع مركبًا خاصًا به ، من اليقين الهندي والشك الكانتي^(٢) . والامثلة كثيرة ، ويعرفها المفكرون الغربيون قبل الشرقيين ، خاصة أولئك المهتمين بالفلسفة المقارنة ، التي ربما كانت أحدث فروع الفلسفة^(٣) ، والتي ثبتت أنها تذريرة على إحراز نتائج طبية في ميدانها . فقد أظهرت لنا - مثلاً - كيف أن المنطق للأرسطى يمكن أن يُرد إلى مصدر بوذية ، وأن فكرة الواجب عند كانت كانت من 'الميامسا Mimamsa'^(٤) ، بل إن شانكارا Sankara (٧٠٠ - ٧٥٠ م) (الملقب بابي الفلسفة الهندية) ، قد عرف بعض حجج الفيلسوف المعاصر كارل بوبر K Popper (١٩٠٢ - ١٩٩٤ م) رغم مايفصل بينهما من مئات السنين^(٥) . ولعل هذا هو ما يصدق على فيلسوف معاصر آخر ، هو برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠ م)^(٦) .

(١) بول ماسون - أورسيل ، الفلسفة في الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .

(٢) Group of Authors, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., Pp. 1-2

(٣) H. Corbin, The Concept of Comparative Philosophy, Golgonooze Press, Cambridge 1981, p. 3.

(٤) Group of Authors, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 4. Cf : A. O'hear, Karl Popper, Routledge & Kegan Paul, London 1980, Pp. 1-9.

وقارن أيضا : فؤاد محمد شميل ، شانكارا (أبي الفلسفة الهندية) - سلسلة (تأديرة الفكر) - العدد ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٨٧ وما بعدها و٩٥ وما بعدها ، والجدير بالذكر أن هناك تشابهاً قوياً هريين شانكارا وكانت خاصة في نظرية المعرفة ، انظر ص ١٠٢-٦٠ عن الكتاب السابق .

(٥) Group of Authors, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 3.

(٦) تحتوي (الميامسا) الهندية على شاملات إبستمولوجية إلى جانب اقتضالات الأخلاقية ، انظر : سرفيلالي راداكشيتا وشارلز مور ، الفكر الفلسفي الهندي ، ترجمة نبرد اليازجي ، دار البقطة العربية ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٥٧٢-٨٢ .

يعتبر بول ماسون أورسيل P. Masson-Oursel ، أحد أهم رواد الفلسفة المقارنة في الفكر الفلسفي المعاصر ، وإليه يرجع الفضل في الاهتمام بفلسفات انشراق ، وقد ترجم هذا الاهتمام عمليا ، حين شرع في تأليف كتاب عن فلسفة الشرق ، يسد به النقص الذي شاب كتاب إميل برييه E. Bréhier (١٨٧٦-١٩٥٢) عن تاريخ الفلسفة الذي بدأ عنده من اليونان ، متجاهلا بذلك الشرق كله^(١) . ويبقى لمحاولة ماسون أورسيل فضل الريادة والسبق ، على الرغم مما قيل عنه ووجه إليه من انتقادات ، فهمها ما وجهه هنري كوربان Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨) ، من أن كتابه عن فلسفة الشرق أقرب إلى التاريخ منه إلى الفلسفة^(٢) .

والحق أن ما يراه ماسون أورسيل لم يجد من يعرض له ، حتى الآن ، إلى غايته المنشودة . ويتخذ نقطة انطلاق يذهب منها إلى مدى أبعد ، وأساسا يبني عليه أفكارا ونتائج جديدة . ففلسفة الغرب في معظمهم لايزالون - كما يبدو - قانعين بالمعجزة اليونانية ، وبالنتائج الحضارية المترتبة عليها ، من أن الفلسفة والفكر النظري مجرد قدرة خاصة بالغرب وحده ، كما نرى في كتابات واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين هو برتراند رسل^(٣) . بل إن كثيرا منهم يقع في تناقض ظاهر إزاء هذه المشكلة ، فبينما نجد سانتيانا G. Santayana (١٨٦٣-١٩٥٢) مثلا ، يؤمن بالتفوق العنصري ، وبالتالي بالتفوق الغربي ، نراه في موضع آخر يعترف بالأثر الكبير الذي تركه التصوف الهندي عليه^(٤) . وهذا هو ما يصدق على ياسبيرز ، الذي يؤمن بالمعجزة اليونانية ، ولكنه في الوقت نفسه يكتب عن فلاسفة^(٥) من أمثال كونفوشيوس وناجارجوننا Nagarjuna (١٥٠-٢٥٠ م) . وإذا ما بحثنا عن سبب هذا التضييق إزاء فلسفة الشرق عند المفكرين المعاصرين في الغرب^(٦) ، فربما لانجد سببا آخر غير أن

(١) بول ماسون أورسيل ، الفلسفة في الشرق ، ص ١٦٦ وما بعدها .

(2) H. Corbin. The Concept of Comparative Philosophy, op. cit., Pp. 3-4.

(3) B. Russell, In Praise of Idleness, George Allen & Unwin LTD, London, 3rd Impression, 1942. Pp. 157-75. Cf: B. Russell, Power, op. cit., Pp. 44,52.

(4) Group of Authors, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 2. Cf: G. Santayana, Reason In Society, Dover Publications, Inc., New York, 1980, p. 166.

(5) Loc. Cit.

(٦) ينظر معتق هؤلاء المفكرين إلى الفكر الشرقي على أنه (تباطؤ) أو حتى غير فلسفي بالمرة ، بحسب أن إميل برييه شبه الفكر الشرقي باستهلال اللحن ، الذي يوتنه يصعب فهم اللحن نفسه ، انظر : مقدمته لكتاب : الفلسفة في الشرق ، لماسون أورسيل ، ص ٩ .

هؤلاء المفكرين لا يريدون أن يعتقدوا - مهما تكن الصحج هوية والقرائن دالة - بأن الفلسفة يمكن أن توجد خارج نطاق التقاليد الغربية (Western Traditions) (١). وقد يكون لقصر النظر الثقافي ، أو الجهل ، أو هما معا - كما يرى بعض الباحثين في الفلسفة المقارنة - دور كبير في إنكار التراث الفلسفي الشرقي . كما يجب هنا ألا ننسى ، أن نظام التعليم الغربي يجعل للفلسفة والمفكرين يتربون على حقائق عامة ، تستقر في وجدانهم فيما بعد : فالمفكر الذي تعلم أن طاليس هو أول الفلاسفة ، وأن أفلاطون وأرسطو هما أبوا الفلسفة الغربية ، سيثبت على إيمانه بهذا ، خلال سنوات الطلب والبحث ، حتى إذا ما اشتدت صيرفته ونضجت رؤيته ، وشرع في إرساء فكره وطرح آرائه ، فلن يكون لديه وقت ليرجع فيه باحثا عن أصول للفلسفة اليونانية في الشرق القديم ، إذ الأرجح أنه في هذه المرحلة ، لن يستطيع أن يستدعي الرغبة في دراسة ثقافات وأفكار أخرى غير أوروبية ، لأنه لا يوجد ما يعرّبه بأن ينزل مرة أخرى إلى مرحلة الطلب ، ليتعرف على الحضارات والفلسفات الشرقية ، المكتوبة بلغات غريبة عليه ، والصادرة عن فلاسفة يتصور - مسبقا - أن مفاهيمهم مريكة وغير عادية ، وحتى إن هو أقبل على مثل هذه المفامرة ، وهو احتمال ضئيل للغاية ، فهو لن يفعل ذلك عادة بفضل الباحث أو الدرس ، بل بقرور المحترف (٢).

طرح هذا البحث - خلال الفصول السبعة التي اشتمل عليها باباه - عدة قضايا نظرية ، تدور حول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة الغربية ، جاءلا من مصر علما على الشرق ، ومن اليونان علما على الغرب ، من حيث إن مصر هي أقدم حضارة في الشرق (وفي العالم كله بالتالي) ، أما اليونان ، فهي - كما يقال أكثر البلاد الأوربية (أوربية) (٣) ، ويخلص من هذا الطرح إلى بعض النتائج الجديدة ، التي يمكن أن تصلح مرتكزا ، لا لسائلة الأصول المصرية للفلسفة اليونانية فحسب ، بل لسائلة الأصول الشرقية للفلسفة الغربية بصفة عامة . وقبل أن نسوق أهم هذه النتائج ، ينبغي أن نتذكر جيدا ، أنها ليست الكلمة الفصل في هذا الموضوع . ولا تقصد هنا أننا غير واثقين من صحة ما توصلنا إليه ، بقدر ما نقصد أن مثل

(1) Group of Authors, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 2.

(2) Ibid, Pp. 2-3.

(٣) راييموند كارلينج كيثيل العلوم السياسية ، ج ١ ، ترجمة فاضل زكي محمد ، مراجعة أحمد ناجي

هذه النتائج ، يجب أن تؤخذ بوصفها محطة انطلاق ، لا محطة وصول . انطلاق إلى إعادة ترتيب السلم الزماني في تاريخ الفلسفة ، بدءا من مصر والحضارات الشرقية الأخرى ، حتى اليونان وما دار في فلكها من حضارات ، ولنوجد الآن أهم هذه النتائج المبدئية .

١- إن نظرية المعجزة اليونانية التي استند إليها مؤرخو الفلسفة الغربية (ويعض من يجاريهم في الشرق) لتأكيد انفراد الحضارة الغربية وحدها بالفلسفة ، نظرية مناهضة ، لأنها لا تقوم على أساس علمي من أي نوع ، بل تقوم على أسس وأفكار ثبت أنها ليست من العلم هي شيء ، كالفكرة التمييز العنصري ، أو التفرقة بين الأجناس ، هذه الفكرة التي واكبت المد الاستعماري الغربي ، منذ بداية الانقلاب الصناعي في أوروبا ، وظلت محتفظة بقدرتها على خدمة سائر الأغراض غير النبيلة ، منذ ذلك التاريخ حتى اليوم (أي منذ "جوينو ، ورينان" حتى "سيريل بيرت") ، فكما استخدمت في تبرير الاستعمار ، استخدمت في تدعيم النازية والانظمة العنصرية الاستبدادية . وهي تستخدم إلى اليوم في اضطهاد الزوج والأقليات الأخرى في البلدان الرأسمالية .

ولئن كان الوجه السياسي لفكرة التفرقة العنصرية قد سقط - أو كاد - بسقوط النازية ، وتصاعد الوعي العالمي المستنير ، في مواجهة سائر أشكال التفرقة العنصرية ، فإن الوجه الفلسفي لهذه الفكرة المفروضة ، لا يزال سافرا^(١) . صحيح أن الدراسات الأثرية والأنثروبولوجية الموضوعية ، تسد كل يوم طعنة جديدة إليه ، ولكن الوقت لم يحن بعد ، لكي يلحق تناء بالوجه السياسي .

٢- تقوم المعجزة اليونانية على مبادئ وأفكار مغلوطة ، تقع في صميم الفلسفة نفسها : كفكرة الفصل بين النظر والعمل مثلا ، فصلا يراود منه إصاقي العمل بالشرق ، والنظر باليونان ، ومثل هذا الفصل لا تأخذ به إلا فلسفات غالية ، متجاهلة وحدة الخبرة البشرية من ناحية ، وجدل العمل والنظر من ناحية أخرى ، ومتجاهلة أيضا أن التزعمتين العمولة والثأرية ، لا تختص واحدة منهما بالشرق والأخرى بالغرب ، بل هما متوزعتان هنا

(١) فذلك هو "جلبرت هايت" (Jelbert Hight) مثلا ، يفرق تفرقة حاسمة بين تراث الإغريق العقلاني وتراث الشعوب الأخرى من البرابرة كالمصريين والأشوريين . انظر كتابه : "جديوت العقل" ، ترجمة لؤاد صروف ، دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، د.ت ، ص ٣٤-٦٠ ، وانظر أيضا : أندريه سيجفريد ، سيكولوجية بعض الشعوب ، ترجمة نعيم عيدون ومراجعة مصطفى كامل فوه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د.ت ، ص ٦٥-٦٢ .

وهناك ، وفق معايير تعود في مجملها إلى الظروف التاريخية ، وما يرتبط بها من عوامل ثقافية واجتماعية ، ولعل في نتائج كثير من البحوث والدراسات الفلسفية والاجتماعية ، ما يؤكد أن انفصال بين العمل والنظر ، أمر بعيد عن الصحة^(١) ، متجاف عن الروح العلمية .

٣- إن المسألة ، في إطارها العام ، ومن زاوية أوسع من الزاوية الفلسفية - لم تعد تتمثل في رد - أو عدم رد - الفلسفة اليونانية إلى الحضارات الشرقية السابقة عليها فحسب ، بل لقد تجاوزت هذا إلى آفاق أبعد ، خاصة بعد سبل البحوث الأنثروبولوجية ، الذي أسهم به الثوليفيون والانتشاريون ، مما جعل نطاق البحث ينتقل إلى تعميم شامل ، يضع سائر الحضارات القديمة - شرقية وغربية - في جانب ، والحضارات البدائية في جانب آخر ، بحيث أصبح التساؤل يدور حول إمكانية أن تكون هناك فلسفة في العصور البدائية . وبالفعل ، ظهرت دراسات أنثروبولوجية تجيب على هذا التساؤل بالإيجاب ، لعل أهمها هو كتاب (الإنتسان البدائي فيلسوفا)^(٢) ، لصاحبه پول رادين P. Radin (١٨٨٤-١٩٥٩) .

لقد أصبحت الفلسفة إذن قابلة لأن تتسع لتشمل أنماط لفكر البدائي ، ومظاهر النشاط العقلي غير المنون ، وليس من المقبول حينئذ ، أن نعود فنقلص مدلولها من جديد ، إلى الحد الذي يجعلها مفصلة على جسد اليونان بالخصيص ، إلا إذا أردنا أن نتجاهل نتائج البحوث العلمية المعاصرة ، في مجالات الاجتماع والأنثروبولوجيا^(٣) ، بل حتى الفسيولوجيا^(٤) .

(١) انظر مثلا : نيقولاى بودياثيف ، العزلة والمجتمع ، ترجمة لؤاد كامل عبد العزيز ، مكتبة النهضة المصرية سلسلة (الألف كتاب) العدد ٢٨٩ ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٥ وما بعدها ، حيث يبين المؤلف قصور التفكير المجرد ، وانظر أيضا : إرمان كوتيليبه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة السيد محمد بنوى ، ومعباس أحمد انشمريتي ، دار المعارف القاهرة دت ، ص ١٠٤-٥ ، حيث يبين المؤلف أن انفصال النظر عن العمل لا يؤدي إلى الحقيقة ، وأنظر أيضا : ليفى بريول ، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بنوى ، وزارة المعارف للعمومية القاهرة دت ، ص ٥٠ وما بعدها ، حيث يكشف المؤلف عن ريف فكرة انفصال بين النظر والعمل في مجال الأخلاق .

(٢) P. Radin, Primitive man as a Philosopher. (1927)

انظر : كلايد كوكجون ، الإنتسان في المرأة : ص ٥٢ ، حيث يشير إلى أن كتاب رادين هذا ، قد كان له أثر كبير في مصر الخرافة القائلة بأن الطفل التجريدي التجريبية ، ولقب على المجتمعات الهدية المتعلمة .

(3) See : Frank Lowimer, The Growth of Reason. Negan Paul, Trench, Trubner & Co.

I.T.D. Exonon 1920, Pp. 149-175.

٤- إن ما تتذرع به نظرية المعجزة اليونانية ، من غياب الطابع الفلسفي عن الأشكال الفكرية والروحية المتوقعة للتجربة الإنسانية ، كالدين مثلا ، لهو أمر تآباه الفلسفة نفسها ، من حيث إن الدين لا يتمثل في العقيدة فحسب ، بل يتمثل - في جانب حيوي منه - في ذلك الشوق الإنساني الذي يسعى إلى اللانهائي ويتطلع إلى المطلق ، أو إلى ما هو متجاوز للواقع ومزمار عليه ، ومن هنا ، فهو تجربة روحية تقع في مجال فلسفة القيم ، الذي أضحى في القرن العشرين أبرز مجالات لفلسفة على الإطلاق^(١) . وهذا هو الذي يجعل الدين في النهاية، يشترك ، من حيث هو تجربة ، بالأخلاق^(٢) والجمال ، فكأن الأخلاق - من هذه الزاوية- دين غير منزل ، والدين أخلاق مفزلة . ولعل فيورباخ Feuerbach (٤- ١٨- ١٨٧٧) لم يذهب بعيدا ، حين رأى الدين شعرا ، والشعر دينا ، من حيث إن كليهما يرتبط بالخيال ، أي بالوعي الاستطقي . وتقريب من هذا ما فعله هيجل ، في ربطه بين الدين وقيمة الحب^(٣) .

إن من يخرج الدين عن نطاق الفلسفة ، سيكون مضطرا بالتالي ، إلى أن يضع الفلسفات الدينية - كالفلسفة الإسلامية وكالفلسفة المسيحية الوسيطة - بين قوسين ، وسيكون مرغما في الوقت نفسه على أن يستبعد الفلسفات الروحية ، التي تجعل الله مصبرا للقيم ، مثل فلسفة " شليرمخر F.E.D. Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤) و"جاك ماريتان J. Maré- tain (١٨٨٢-١٩٧٣) وغيرهما ، فالحقيقة أن التناقض الأساسي هو بين الفلسفة واللاهوت، وليس الدين^(٤) .

(١) احوال ارتباط الدين بالقيم انظر .

Philip H. Phenix, *Intelligible Religion*, Victor Gollancz Ltd, London, 1954, Pp. 65-77.

(2) Jacques P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, 2nd Edit., Glencoe Publishing Co., Inc., London, 1977, Pp. 18-23.

حيث يرى المؤلف أن الدين يقدم الأساس السيكولوجي - وليس المنطقي - للأخلاق .

(٣) روبرت إبراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة ، ج١ ، مكتبة مصر ، ص٦٠ وما بعدها . ويقارن أيضا شرح برجسون للقيمة الفلسفية للتصوف ، في هنري برجسون ، منبع الأخلاق والدين ، ترجمة سامي الخروبس وعبد الله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، ص٢٤ وما بعدها .

(٤) توليف الخروبس ، قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر - ط٢ ، القاهرة ، د.ت. ، ص٦٤ .

على أن تحليل ديانة موزة في القدم كإديانة المصرية ، يوفقنا على أن مثل هذا الفصل بين الدين والفلسفة ، لا يعدو أن يكون فكرة نظرية مسبقة ، لا تليق أن تدعى أمام المحك العلمي . فقد اشتملت الديانة المصرية على أفكار نهزي إلى مجال الفلسفة الخالصة بمعنى الكلمة ، مثل فكرة خلون الروح ، التي كان المصريون يطلقون عليها "البا" (١) . وفكرة أصل العالم (٢) ، وفكرة العدالة الخلقية ، وغيرها من الأفكار . ولعل الأمر نفسه يصحق أيضا على الديانة اليونانية (٣) ، التي احتوت على أيضا عناصر فلسفية حدث ببعض الباحثين إلى أن ينسبوا الفلسفة إلى هيرميس وهيرودس .

٥- تحيلنا مسألة الطابع الفلسفي للدين ، إلى مسألة الطابع الفلسفي للأدب . حيث نجد أنفسنا في هذه المجالات جميعا ، بإزاء علاقة يمكن أن توصف بأنها علاقة تداخل ، نستطيع من خلالها أن نتحدث عن الجانب الديني في الأدب ، أو عن الجانب الأدبي في الدين . أما ثالثة : الأثافي - وهي الفلسفة - فتشتمل على جانب أدبي وآخر ديني . أي أننا نستطيع أن نتحدث عن الفلسفة الدينية ، بنفس الإمكانية التي نتحدث بها عن الديانة الفلسفية . وهنا نلاحظ كيف أن عنصر الإيمان (وليس الاعتقاد) هو ممكن التداخل بينهما - وقريب من هذا يمكن أن نلاحظه بين الأدب والفلسفة ، فإذا تكلمنا عن الأدب في الفلسفة ، فنحن هنا نعالج مسألة في الشكل ، أي مسألة تتعلق بالصياغة . أما إذا قلبنا وجه العملة ، فتحدثنا عن الجانب الفلسفي في الأدب ، فنحن هنا نتحدث عن المضمون ، وبين شكل الفلسفة ومضامينها . يقوم هذا الجدل الدقيق ، الذي يملئ علينا ألا نتعمد إغفال الأفكار والمضامين الفلسفية لأنها مصنوعة في قوالب أدبية ، كما يملئ علينا ألا ننكر بعض الأشكال الأدبية ، لأنها قائمة على مضامين وأفكار فلسفية .

(١) عبد العزيز صالح ، بداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر النبوة القديمة ، ص ٩٧ . وقارن :

A. Rosalie David, *The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practices*, op. cit., p. 79

(2) Veronica Lons, *Egyptian Mythology*, op. cit., p. 24. Cf: S. Morenz, *Egyptian Religion*, op. cit., pp. 159-161 .

(٣) إميل برترو ، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، ترجمة أحمد فؤاد الأمانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ من ٩-١٠ . وقارن أيضا : G. L. Dickinson, *The Greek View of Life* ; Methuen and Co., LTD London, 1941, pp. 2-8

وهذا يعنى ، بشكل مباشر ، أننا لا نستطيع أن نأخذ مسألة الشكل أو الصياغة معياراً ، وإلا سنضطر - أسفين - إلى استبعاد كل من صاغ فلسفته في قالب أدبي ، شعراً أو حواراً مسرحياً ، خارج نطاق الفلسفة ؛ بدما من شعراء المدرسة الإيطالية وأفلاطون بمحاوراته كلها ، وانتهاءً بشارتر Sartre (١٩٥٠-١٩٨٠) وكامى A. Camus (١٩١٣-١٩٦٠) وجبرائيل مارسيل G. Marcel (١٨٨٩-١٩٧٣) ، وغيرهم . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا أخذنا بمعيار المضمون - على أساس من الفصل بين الفلسفة والأدب - سنضطر ، أسفين أيضاً ، إلى استبعاد الشواخ الأدبية العالمية - ملحمة وقصصية ومسرحية - التي قامت على أفكار فلسفية ، من مجال الأدب . وبالتالي سنخرج الكثير من أعمال هوميروس وهزويود وأسخيلوس وسوفوكليس ويوربيديس وغيرهم ، فضلاً عن دانتي وشكسبير وبيتلون وجوته وديستوفسكي ، ومن إليهم

لا نستطيع إذن أن تفصل بين الفلسفة والأدب ، إلا بخسران مبيح لجوانب أساسية فيهما معاً^(١) . وفي هذا السياق ، فإن المضامين والأفكار الفلسفية التي تحتوتها النصوص البيئية والأدبية المصرية ، قديمة أن تنسب إلى الفلسفة ، دون أى حرج أو تحيز ، فقد كانت هذه النصوص - ولاسيما تلك التي خالقها لنا مفكرو النوبة الوسطى وشكاكها - أدباً ، وأخلاقاً ، وديناً ، وفلسفة ، في أن .

ولم ينب هذا عن فمثلة الباحثين والعلماء الموضوعيين ، الذين لفت بعض ثقافتهم أنظارنا ، إلى أن الحوار الفلسفي في ضمن (كاره نفسه) ، يعد الأصل الجعيدي لمحاورات أفلاطون^(٢) .

٦- إن ما قلناه عن الشكل والمضمون في الأدب والفلسفة والدين ، يصدق أيضاً على الأسطورة ، لاسيما بعد الجهود التي بذلها الأنثروبولوجيون وفلاسفة في تحليل الأسطورة واستكناه أبعادها الفكرية . وفي هذا السياق ، فإن الطابع الفلسفي للأساطير المصرية يعن عن نفسه بوضوح ، حتى إن صراع الخير والشر في أسطورة إيزيس وأوزيريس - باعتباره الدلالة الفلسفية للأسطورة - أصبح أمراً مفهوماً ، ومسلماً به بين أوساط علماء الحضريات والمفكرين المهتمين بالحضارات القديمة^(٣) .

(١) عقدت قائلتنا إبتداءً فضلاً مهما من الاتجاهات الفلسفية في الأدب المعاصر : انظر :

V. Ivasheva, *The Threshold of The Twenty-First Century: The Technological Revolution and Literature* op. cit., Pp. 43- 85.

(٢) جيمس هنري برستيد . تطور الفكر والدين في عصر القديعة ، ص ٢٦٩ .

(٣) فرانسوا جريجوار . المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ص ٦٤ . وأنظر أيضاً

V. Lons, *Egyptian Mythology*, op. cit., Pp 128- 116

٧- إلى الأفكار الفلسفية التي تضمنتها النصوص المصرية القديمة - جديرة بأن تمثل الخطوات الأولى ، التي بدأ بها تاريخ الفلسفة ، والذين يمارون في أولوية الحضارة المصرية ، لحساب الحضارات المجاورة الأخرى ليسوا بأقوى حجة ممن يشبهون الأولوية لمصر عن طريق قرائن تاريخية وأثرية ، على نحو ما نجد في نظرية الانتشارية المصرية ، التي أسسها ودافع عنها كل من إليوت سميث^(١) وليام برى^(٢) وريفرز^(٣) . وقد أثبتت هذه النظرية أن أهم العناصر المانية والمعنوية للحضارة ، قد نشأت في مصر ، ثم انتشرت منها ، لكن تتحور وتأخذ أشكالاً تناسب البيئات الجديدة . وقد أوقفنا هذه الدراسة على وجود عناصر ثقافية مصرية منتشرة في أرجاء المعمورة : كالأكوام الهرمية في الصين ، والمعمرات الحجرية والمدافن الصخرية في البرتغال وبريطانيا ، وعبادة الشمس في أمريكا وأستراليا ، ومع أن هناك مبالغة قد لا يقرها المنطق في ثنانيا النظرية الانتشارية^(٤) إلا أن هذا ليس حبراً لرفض النظرية جملة وتفصيلاً : فالأولى أن نقبل نتائجها ، حين تكون متوافقة مع الأدلة والقرائن المتاحة .

وعلى ضوء ذلك ، أصبح من السهل أن نتتبع انتشار الثقافة المصرية إلى بلد قريب منها هو اليونان ، سواء أكان هذا الانتشار مباشراً ، أو كان عن طريق وسيط ، يتمثل في الحضارة المينوية في كريت^(٥) حيناً ، وفي الحضارة الحيثية وحضارات أسية الصغرى حيناً آخر ، وفي حضارة الكنعانيين والفينيقيين^(٦) حيناً ثالثاً ، ثم عن طريق الديانة العبرية

(١) إيكة هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والأركولوجيا ، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي ، دار المعارف ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧٢ ، مادة : الانتشارية ، وكذلك مادة : الدائرة الثقافية .

(٢) سير آلن جاردنر ، مصر القديمة ، ص ١٥٨ .

(٣) صنرت في السنوات الأخيرة دراسة مهمة ، تشير إلى أن الفينيقيين هم الذين نقلوا الحضارة قديماً إلى أمريكا . انظر : ألأب إمبل إيد ، الفينيقيون واكتشاف أمريكا ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٩ . ويعتمد هذا البحث على دراسة نظرية سطحية ، لأسطورة أطلنطا ، ودراسة تطبيقية في تحليل الآثار ومقارنتها ، غير أن الرأي الشائع ، حسب ما يقرر الانتشاريون ، هو أن مصر هي التي سهلت إلى ذلك . وقد حاول أعد المقامرين الهواة منذ سنوات ، أن يثبت وصول المصريين القدماء إلى أمريكا ، محاولاً عبور الأطلنطي بغارب من البردي . انظر : ثور هايردال ، رحلات روع - دار المعارف ، سلسلة اقرأ ، القاهرة ١٩٧٢ . ومن المفيد أن نذكر هنا أنه حتى لو صح انتقال الحضارة إلى أمريكا عن طريق الفينيقيين ، فما هو سوى انتقال غير مباشر للحضارة المصرية ، قام فيه الفينيقيون بنور الوسطاء .

حيناً رابعاً^(١) وفي كل حين من هذه الأهيان ، كانت الأدلة التاريخية والقرائن الأثرية . هي مناط الصمم في ترجيح فرض على آخر .

لم يكن لهذا البحث أن يعطى الأمور أكثر من حقها . فهو لم يسع إلى أن يشب لفتراض المصري القديم ، فلسفة ترقى إلى مرتبة المذاهب الفلسفية والأبنية الفكرية التي عرفها اليونان؛ ولكنه أراد فقط أن يبحث عن أصول هذه الأبنية والمذهب ، التي لم يكن لها أن تنشأ عن العدم .

أما وقد وجدنا هذه الأصول في الفكر المصري القديم ، فلا يسعنا إلا أن نقر لليونان بإضافاتهم وتطويراتهم العظيمة . نعم لقد وجدوا الأساس مقاماً . وهم في هذا لا فضل لهم ، ولكنهم أضافوا إليه لبنة ، بعد لبنة ، حتى أقاموه صرحاً مرمداً .

لقد كان الصرح وحده هو الظاهر للعيان ، فنعلمنا تكون قد أرحنا شيئاً من التراب الذي كان يظهر الأساس .

(1) N. Kitano, *Fundamental Problems of Philosophy*, (op. cit.), p. 240.

حيث يتظر المؤلف إلى إله بني اسرائيل على أنه إله مجاوز للعالم . وقد أثبت أن هذا الإله ليس إلا صورة من إله أختاتون ، نقلها موسى ، الذي كان كهناً مصرياً . انظر توبس عرض ، مقدمة في فقه اللغة العربية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٣ ومابعثها . وقارن أيضاً :

M.L. Potts, *Makers of Civilization*, Longmans, Green and Co., (C) B 1950, Pp. 6 11.

مصادر البحث ومراجعته (٥)

أولاً : الكتب :

(أ) كتب عربية تأليفاً :

- ١ - أحمد أبو زيد : نابور . سلسلة نوايغ الفكر الغربي . العدد (٩) دار المعارف ، القاهرة د . ت .
- ٢ - أحمد أمين : الشرق والغرب . نخبة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٣ - أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون . سلسلة نوايغ الفكر الغربي . العدد (٥) دار المعارف ، القاهرة د . ت .
- ٤ - أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . دار إحياء الكتب العربية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٥ - أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة . دار إحياء الكتب العربية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦ - أحمد فخري : مصر الفرعونية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط (٢) القاهرة ١٩٩٠ .
- ٧ - أحمد محمود صبحي : المحاصرة الإغريقية .
- ٨ - إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٩ - أميرة حلمي مطر : دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان الوحي الجمالي) - دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .
- ١٠ - أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٧ .
- ١١ - أميرة حلمي مطر : في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٢ - أميرة حلمي مطر : مقدمة في علم الجمال ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة د . ت .
- ١٣ - أمين سلامة : هسيود الشاعر اليوناني . دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ١٤ - توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ، ط (٢) القاهرة ١٩٩٧ .
- ١٥ - توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٥٣ .

(*) لا تشمل القائمة المثبتة هنا . سائر المراجع التي وردت في هوامش البحث .

- ٢١- ثروت عكاشة : الفن المصري (في جزئين) . دار المعارف القاهرة ١٩٧٢
- ٢٢- حسان حمدان : شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان (في ثلاثة أجزاء) عالم الكتب . القاهرة ١٩٨٠ .
- ٢٤- حاتم محيي الدين الألويسي : براكبر الفلسفة لميل ضاليس ، جامعة الكويت ، الكويت ١٩٧٣ .
- ٢٦- حسين شحاته سعفان : أساطين الفكر السبئسي والمدارس السبئية ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٩
- ٣٠- رشيد الناضري : المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ، بيروت د.ب .
- ٣٤- زكي نجيب محمود : مقراط المري ، في كتاب : (لماذا نعلم ؟) ترجمة محمد علي الترميزان . عالم الكتب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين القاهرة ١٩٦٤
- ٣٥- زكي نجيب محمود : اشرق الفنان ، سلسلة المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٧٤
- ٣٩- سامي جبره : مظاهر الفكر عند قنماء المصريين ، في كتاب (تراث مصر القديمة) ، مجموعة مقالات لجماعة من المفكرين والكتاب ، مكتنظف ، القاهرة ١٩٢٦
- ٤١- سلامة مرسى : تراث مصر الفكرى والفلسفى ، في كتاب : (تراث مصر القديمة) ، انظر : سامي جبره .
- ٤٢- سليم حسن : مصر القديمة ، مع . مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٤١ .
- ٤٤- طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر امي جزئين ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٤٥- عائد سليمان بحاريف : مدارس الفن القديم ، دار صادر بيروت ١٩٧٢
- ٤٦- عبد العزيز صالح : التربية والتعليم في مصر القديمة . النوار القومية لتطباغة ونشر . لفاهر ١٩٦٦ .
- ٤٧- عبد العزيز صالح : حضارة مصر القديمة وأثارها ج(٦) . انطابع الاميرية ، القاهرة ، ١٩٦٢
- ٤٨- عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ج١١ . مصر والعراق . مكتبة الأنجلو المصرية ط٢:١٢ القاهرة ١٩٧٦
- ٤٩- عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى - مكتبة القاهرة اخذبثة ، ط(٣) القاهرة ١٩٥٨
- ٥٠- عبد الغفار سكاوى سافو شاعرة الحمد واخماز عند السوس دار المعارف القاهرة د ت
- ٥١- عبد القادر حمزة على هامش التاريخ المصرى القديم ج١١ مطابع الشعب القاهرة ١٩٥٧
- ٥٢- عبد التظيف أحمد على مصر والاميراطورية ارمونانية هي صو . الأوراق البيروية دار السهب العربية القاهرة ١٩٦٥

- ٥٣- عبد المحسن بكير . البيئة والمعتقد وأثرهما في الفن التشكيلي في مصر القديمة من كتاب
(الطابع القومى لفنوننا المعاصرة) بحوث ومقالات لمجموعة من الباحثين . الهيئة
المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٨
- ٥٤- عبد المتعم أبو بكر : أختاتون ، سلسلة المكتبة الثقافية) ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٥٥- عزت قرني : الحكمة الأفلاطونية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٥٦- علي سامي التنتار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، منشأة المعارف ط١٦٦ ، الإسكندرية
١٩٦٤ .
- ٥٧- على نور : صلاح مصرية في المسرح الإغريقى ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر . القاهرة
د.ت.
- ٥٨- غزاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة
١٩٧٨ .
- ٥٩- غزاد محمد شبل : شانكارا : أبو الفلسفة الهندية ، سلسلة (قادة الفكر) ، العدد (٣١) الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٦٠- عباس السواح : مغامرة العقل الأولى : دراسة في الأسطورة ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٦١- فليب حتى : تاريخ لبنان . دار الثقافة ، ط١٢١ - بيروت ١٩٧٢ .
- ٦٢- لطفى عبد الوهاب يحيى - اليونان ، دراسة في التاريخ الحضارى ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٦٣- محرم كمال : تراث مصر الفنى والمعاصر ، بحث في كتاب (تراث مصر القديمة) . انظر سامى
حبره .
- ٦٤- محمد أبو المحسن : معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار النفر ، الإسكندرية ١٩٦٩ .
- ٦٥- محمد أنور شكرى : العمارة في مصر القديمة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . القاهرة
١٩٧٠ .
- ٦٦- محمد أنور شكرى : الفن المصرى القديم ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٦٧- محمد سليم سالم : المذائع ج١ (١) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ٦٨- محمد صقر خفاجة - أساطير اليونان ج١ (١) ، دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت .
- ٦٩- محمد صقر خفاجة : التقد الأدبى عند اليونان ج١ (١) ، (امن هوميروس إلى أفلاطون) دار النهضة
العربية ، القاهرة د.ت
- ٧٠- محمد كامل عياد : تاريخ اليونان ج١ (١) ، بيروت د.ت
- ٧١- نجيب ميخائيل إبراهيم : مصر والشرق الأدنى ج١ (١) ، دار المعارف ، ط١٦٦ ، القاهرة ١٩٦٦

(ب) كتب عربية ترجمة :

- ١- أحمد فخري : الأهرامات المصرية . ترجمة أحمد فخري ، مكتبة الأملحور المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢- إدواروز (أ.أس) أهرام مصر - ترجمة مصطفى أحمد عثمان ومراجعة أحمد فخري ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٩٩) مجلة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣- أرقون (هنري) : فلسفة العمل ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة ازديني علماء منشورات عويدات (١) ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٤- إرمان (أدولف) : ديانة مصر القديمة : نشأتها وتطورها في أربعة آلاف سنة ، ترجمة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكرى ، مكتبة مصطفى البايي الحلوى ، القاهرة د.ت .
- ٥- إرمان (أدولف) : بالاشتراك مع هرمان رانكه ، مصر والحياة المصرية في المصور القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، ومحم كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة د.ت .
- ٧- أفلاطون ، بروتاجوراس : ترجمة ودراسة محمد كمال الدين على يوسف ومراجعة محمد صقر خفاجه ، دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٨- أفلاطون ، ثياتيتوس : ترجمة أميرة حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٩- أفلاطون ، طيماوس : ترجمة الأب فؤاد جرجي بربرة ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٩٨ .
- ١٠- أفلاطون ، فابديوس : ترجمة أميرشعس مطر ، دار المعارف ، ط ١١١ ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١١- أفلاطون ، الفلنسي : ترجمة الأب فؤاد جرجي بربرة ، وزارة الثقافة دمشق ، ١٩٧٠ .
- ١٢- إمري (أوب) : مصر في العصر العتيق ، سلسلة (الألف كتاب) العدد ٣١-٦ ، ترجمة راشد محمد نوير ومحمد كمال الدين ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٩- أوكسبيتيكوف (م) : مرجع تاريخ النظريات الجبالية ، ترجمة باسم السقا ، دار الفارابي ط (٢) ، بيروت ١٩٧٩ .
- ١٧- إيسرب : القصص الحكيم - ترجمة مصطفى السقا وسعيد جودة السحار ، مكتبة مصر ، ط (٢) القاهرة ١٩٥٩ .
- ١٨- برتليس أجانا : بحث في علم الجمال ، ترجمة أنور عبد العزيز ومراجعة نظمي لوقه ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٠ .

- ١٩- برجمون هنري) : منبعها الأخلاق والدين . ترجمة مناهي النوريس وعبد الله عبد الدائم . الهيئة المصرية العامة للتأليف . القاهرة ١٩٧٦ .
- ٢٠- بردهايف (نيكولايف) : العزلة والمجتمع . ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز . سلسلة الألف كتاب العدد (٢٨٩) . القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢١- برستيد (جيمس هنري) : انشطار الحضارة . ترجمة أحمد فخري . مكتبة النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٩ .
- ٢٢- برستيد (جيمس هنري) : تطور الفكر والدين في مصر القديمة . ترجمة زكي سوس . دار الكونك . القاهرة ١٩٦١ .
- ٢٣- برستيد (جيمس هنري) : فجر الضمير . ترجمة سليم حسن . سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٠٨) . مكتبة مصر . القاهرة د.ت .
- ٢٤- بري (و . ج .) : نحو الحضارة . ترجمة لويس إسكندر . مراجعة علي أدهم . سلسلة (الألف كتاب) العدد (٣٣٥) . مؤسسة روز اليوسف . القاهرة ١٩٩١ .
- ٢٥- برييه (إميل) : الحكيم القديم . من كتاب : من الحكيم القديم إلى المرابطين الحديث . ترجمة محمد منور . لجنة التأليف والترجمة والنشر . ط (٢) . القاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٦- بيلغيتي (توماس) : عصر الأساطير : ترجمة رشدي السيسى . مراجعة محمد صقر خفاجة . سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٥٦٤) . النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٦ .
- ٢٧- بنوتارغوس : إيزيس وأريزويس . ترجمة حسن صبحي . مراجعة محمد صقر خفاجة . القاهرة .
- ٢٨- بندكت (روث) : ألوان من ثقافات الشعوب . ترجمة عمر السوقي ومحمد محمد عبد الرحمن ومحمد مرسى أم الليل ومراجعة حسن محمد حرر . لجنة البيان العربي . القاهرة . د.ت .
- ٢٩- بوترو (إميل) : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة . ترجمة أحمد نزاد الاهواني . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٣ .
- ٣٠- بول (جراي) . انظر : لين .
- ٣١- بيكي (جيمس) : الآثار المصنفة وادي النيل ج (٢) . ترجمة شعيق فريد ونبيب حشيش . سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٩٥) . مجل العرب . القاهرة ١٩٦٧ .
- ٣٢- بيكي (جيمس) : مصر القديمة . ترجمه نجيب محفوظ . القاهرة د ت

- ٣٢- بيوري (ج) : تاريخ حرية الفكر - ترجمة محمد عبد العزيز إسحق، القاهرة، د.ت.
- ٣٤- تشايلند (جوردون) ، الصرخ ، ترجمة عدلى برسوم عبد الملك ، الادار المصرية للكتاب ، القاهرة ، د.ت.
- ٣٥- تشايلند (جوردون) : التطور الاجتماعى ، ترجمة نظف قطيم ومراجعة كمال الأملح ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٥٩٩) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣٦- تشايلند (جوردون) : ماذا حدث فى الفايخ ؟ ترجمة جورج حداد ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١) الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٥٦
- ٣٧- تشيز (ستيفرت) : الدراسة المثلى لنوع الإنسان ، ترجمة محمود إبراهيم الدسوقي ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٥٣ .
- ٣٨- جاردنر (السراون) : مصر الفرعونية ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، انبئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٣٩- جاردوى (روجيه) : حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زمنى علما) ، منشورات عويدات ط(١) بيروت ، باريس ١٩٧٨ .
- ٤٠- جاردوى (روجيه) : فكر هيجل ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت د.ت.
- ٤١- جرنى (أ. ر. ل. : المحييون ، ترجمة محمد عبد القادر ومراجعة فيصل الوائلى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٥١) ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٤٢- جريجوار (ميرانسوا) : المذاهب الاخلاقية الكبرى ، ترجمة قنينة المعروفى ، منشورات عويدات ط(١) بيروت ١٩٧٠ .
- ٤٣- جماعة من الأساتذة السرفييت : موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب وتوليف إبراهيم سلوم ، ومراجعة خضر زكريا ، دار الفكر ط(٣) ، موسكو ١٩٧٩ .
- ٤٤- جيب السير هميلتون) : علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى (بالاشتراك مع عادل العوا) ، سلسلة (زمنى علما) منشورات عويدات ط(١) ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٤٥- جيون (أولف) : المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- ٤٦- ديوتون (إتيان) : المسرح المصرى القديم ، ترجمة ثروت عكاشة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٤٧- دياكونوف (أ. م) : وزمبلد ، جماليات منحسة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتبة الصياد ط(١) ، بغداد ١٩٧٢ .

- ٤٨- رجيمون (ديني دي): الحب والغرب ، ترجمة عمر شخاشيرو ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٢ .
- ٤٩- روبنسون (تشارلز الكسترا) : أوثنا في عصر بركليس ، ترجمة أنيس فريحة ، مكتبة لبنان بالاشتراك مع فرانكلين بيروت ١٩٦٦ .
- ٥٠- روز (هـ - ج) : الديانة اليونانية القديمة ، ترجمة رمزي عبيد حرجس ومراجعة محمد منوم سالم ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٤٦٩) ، دار تهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥١- ريد (هريارت) : الفن والجمع ، ترجمة فارس منري ضاهر دار القلم ط (١) ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٥٢- سارتون (جورج) : تاريخ العلم ج (١) ، ترجمة مجموعة من الأساتذة ، دار المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ط (٢) ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٥٣- سارتون (جورج) : تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دار النهضة العربية ، بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٥٤- سارتون (جورج) : الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، مكتبة المعارف ط (١) ، بيروت ١٩٥٢ .
- ٥٥- ساتيانا (جورج) : الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوي ، ومراجعة زكي نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة د.ت .
- ٥٦- ساتيانا (جورج) : مولد الفكر ومحوث فلسفية أخرى ، ترجمة نخبة من الأساتذة ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت د.ت .
- ٥٧- سيسي (بولتر) : الزمان والأزلي : مقال في فلسفة الدين - ترجمة زكريا إبراهيم ومراجعة أحمد فراد الاهواني ، المؤسسة المصرية ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٥٨- ساجويك (هنري) : المجمل في تاريخ علم الأخلاق ج (١) ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ، دار النشر للثقافة ط (١) ، الإسكندرية ١٩٤٩ .
- ٥٩- سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه في ضوء الكشوف الحديثة ، ترجمة جمال الدين سليم ومراجعة أحمد محمد بدوي ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٦٨٩) ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٦٠- سورر (تيان) : الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصي سلسلة أزدني علماء ، منشورات عينات ط (٢) ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٦١- سيجفريد (أندريه) : سيكولوجية بعض الشعوب ، ترجمة غنيم عبدون ومراجعة مصطفى كامل قرده ، دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت .

- ٦٢- سيلابيف اتيكولاي : العمل مصدر للإحساس الجمالي ، بحث في كتاب : أمشكلات علم الجمال الحديث ، فضاها وأغان ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٦٣- شاتليه (فرانسوا) : هيجل ، ترجمة جورج صنفلي ، مراجعة الأب فؤاد جرجي برمارة ، وزارة الثقافة ط (٢) ، دمشق ١٩٧٦ .
- ٦٤- شار (أندرية) : النقد الجمالي ، ترجمة هنري زغب ، سلسلة (أدنى علماء) ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٦٥- شانصريل (ليون) : تدويخ المسرح ، ترجمة خليل شرف الدين ونعمان أباطة ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٦٦- شورتر (ألن) : الحياة اليرمية في مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ، ومراجعة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٩) ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ٦٧- طاغور (رابندراناث) : سادهانا أو تحقيق الحياة ، ترجمة محمد طاهر الجبلوي ، الأنجلو المصرية ، القاهرة د.ت .
- ٦٨- فارب (بيتر) : بنو الإنسان ، ترجمة زهير الكرمي ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ١٩٨٣ .
- ٦٩- قارنزون (بنيامين) : مدنية الإغريق والرومان ، ترجمة أمين تكللا ، القاهرة ، د.ت .
- ٧٠- فرانكفورت (هنري) : فجر الحضارة في الشرق الأدنى ، ترجمة ميخائيل قدرى ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٧١- فرانكفورت (هنري) : وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جيرا إبراهيم جيرا ، مراجعة محمود الأمين ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٧٢- فركوتيه (جان) : فدا - المصريين والإغريق ، بحث في العلاقات بين الشعبين من أقدم الأزمنة إلى نهاية الدولة الحديثة ، ترجمة محمد علي كمال الدين وكمال دسوقي ومراجعة محمد صقر خفاجه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٧٣- فرويد (سيجموند) : موسى والشرع ، ترجمة عبد الصم الحفي ، القاهرة د.ت .
- ٧٤- فريزر (جيمس) : الفصحى الإلهي جلد ١٦ ، أشرف على ترجمته أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٧٥- فريزر (جيمس) : القولكلور في العهد القديم (في جزئين) ، ترجمة تيلة إبراهيم ومراجعة حسن طاها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .

- ٧٦- فليكرنسكى : أوديب وأخثانون ، ترجمة فاروق فريد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- ٧٧- فنكلشتين (إرنست) : الواقعية لدى الفن ، ترجمة مجاهد عبد المتعم مجاهد ومراجعة يحيى هويدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ٧٨- فيشر (إرنست) : ضرورة الفن ، ترجمة أسعد حليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٧٩- كاسيرر (إرنست) : مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ترجمة إحسان عباس ومراجعة محمد يوسف نجيم ، بيروت ١٩٦١ .
- ٨٠- كريسون (توم) : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود ، وأبو بكر زكري ، دار الكتب الحديثة (٢) ، القاهرة ٥.ت .
- ٨١- كزير (صموئيل نوح) : أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الحسيد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٨٢- كزير (صموئيل نوح) : من ألواح سمر ، ترجمة صه باقر ومراجعة أحمد فخري ، مكتبة المثنى ببغداد والمجلد بالثقافة بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ٥.ت .
- ٨٣- كلوكهون (كلويد) : الإنسان لدى المرأة ، ترجمة شاكر مصطفى سليم ، المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤ .
- ٨٤- كويلر (جورج) : نشأة الفنون الإنسانية : دراسة فى تاريخ الأشياء ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٥ .
- ٨٥- كوليس (جون سنيوارت) : انتصار الشجرة ، ترجمة مروان الجباري ومراجعة أنيس فريحة ، المؤسسة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣ .
- ٨٦- لاثو (شارل) : مهادي ، علم الجمال ، ترجمة مصطفى ماهر ومراجعة يوسف مراد ، دار إحصاء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٠ .
- ٨٧- لكسونا (إيرينا) : الرقص المصرى القديم ، ترجمة محمد جمال الدين مختار ومراجعة عبد المتعم أبو بكر ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة ٥.ت .
- ٨٨- لويمر (جوستاف) : حضارة بابل وأشور ، ترجمة محمود خيرى الحامى ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨٩- لودفيج (إميل) : النيل : حياة نهر ، ترجمة عادل وعينر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٦ .

- ٩٠- لوقاثر اهتري: في علم الجبال ، ترجمة محمد عيتاني ، دار المعجم العربي - بيروت ، د. ٥ .
- ٩١- ثوليمر (جوستاف) : روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ترجمة علي حافظ ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٦) مكتبة مصر ، القاهرة ، د. ٥ .
- ٩٢- ليس (جرلينس) : أصل الأشياء ، ترجمة سعدية غنيم ، مراجعة مصطفى حبيب ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٥٤٠) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٩٣- لئي - شتراوس (كنود) : العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية ط (٦٦) ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- ٩٤- ليتنون (رالف) : دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة العصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، صيدا - بيروت - ١٩٦٤ .
- ٩٥- لبنين (فلاديمير أ. ل.) : الأدب والفن (في جزئين) ، ترجمة يوسف حلاق ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٦٩ .
- ٩٦- مانسون - أورسيل (بون) : الفلسفة في الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، د. ٥ .
- ٩٧- مابوز : فجر التاريخ ، ترجمة علي عزت الأنصاري ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- ٩٨- مجموعة من العلماء السوفييت : علم الجبال الارجوازي المعاصر (١) ، ترجمة فؤاد المريعي ، دار الفجر ، حلب ، د. ٥ .
- ٩٩- مري (مجرية) : مصر ومجدها القاهر ، ترجمة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٠٠١) ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- ١٠٠- ملاه (باتريك) : عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس ، ترجمة جميل سعيد ومراجعة أحمد زروي ، مكتبة المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ١٠١- موسكاتي (سياترو) : المحاضرات السابعة الفنية ، ترجمة السيد محمود بكر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، د. ٥ .
- ١٠٢- مونتايجو (إشلي) : (محرر) ، البدائية ، ترجمة محمد مصطفى ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ، ١٩٨٢ .
- ١٠٣- مونتيه (بيير) : الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقس منصور ومراجعة عبد الحميد الدواخي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ، ١٩٦٥ .

- ١٠٤- هيسون (كورا) : سقراط : الرجل الذي جرو- على السؤال . ترجمة محمود محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٠٥- نف (إيمري) : المؤرخون وروح الشعر : ترجمة وليق إسكلندر مراجعة محمد شفيق غربال . مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع فرانكلين . القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٠٦- تويلكور (كريستيان ديروش) : توت عنخ آمون : حيدة فرعون وماله . ترجمة أحمد رضا ومحمود خليل النحاس ومراجعة أحمد عبد الحميد يوسف . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٠٧- تويلكور (كريستيان ديروش) : الفن المصري القديم . ترجمة محمود خليل النحاس . وأحمد محمد رضا . مراجعة عبد الحميد زاهد . سلسلة (الالف كتاب) . مؤسسة مجل العرب . القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٠٨- هايت (جليبرت) : جبروت العنقل . ترجمة فؤاد صروف . دار الثقافة بالاشتراك مع فرانكلين . بيروت د.ت .
- ١٠٩- هايت (جليبرت) : هجرة الأفكار . ترجمة شفيق أسعد فريد . العالمية للطبع والنشر . القاهرة ١٩٥٥ .
- ١١٠- هايردال (ثور) : رحلات ربح . دار المعارف . سلسلة (اقرأ) . القاهرة ١٩٧٢ .
- ١١١- هاووز (أرثرلد) : الفن والمجتمع عبر التاريخ . ترجمة فؤاد زكريا . مراجعة أحمد خاكي . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٧ .
- ١١٢- هوبشيد (ألفرد نورث) : مغامرات الأفكار . ترجمة أنيس زكي حسن . مكتبة الحياة بالاشتراك مع فرانكلين . بيروت ١٩٦٠ .
- ١١٣- هريج (رشييه) : الفن تأويله وسبيله ج(٦) ترجمة صلاح برمدا . وزارة الثقافة . دمشق ١٩٧٨ .
- ١١٤- هوبزيجا (برهان) : أعلام وأفكار : نظرات في الترويج النقاصي . ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة زكي مجيب محمود . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٢ .
- ١١٥- هيلفش (جوردون) وآخرون : التفكير التأملي . ترجمة السيدة محمد العزاوي وخليل إبراهيم شهاب ومراجعة محمد سليمان شعلان . دار النهضة العربية بالاشتراك مع فرانكلين . القاهرة ١٩٦٣ .
- ١١٦- ويلسون (جون) : مصر . في كتاب (ماقبل الفلبنة) . انظر : فرانكفورت .
- ١١٧- ياسبوز (كارل) : مدخل إلى الفلسفة . ترجمة محمد فصحى الشنيطي . مكتبة القاهرة الحديثة ط(٦) . القاهرة ١٩٦٧ .

- 3- Aldred, C. : *Egyptian Art in the Days of Pharaohs*, Thames & Hudson, London. 1980.
- 4- Aldred, C : *Jewels of The Pharaohs*, Thames and Hudson, London 1972.
- 5- Aldred C : *Tutankhamun's Egypt*, British Broadcasting Corporation, London. 1972.
- 6- Allan, D. J. : *The Philosophy of Aristotle*, 2nd Edit, Oxford University Press, 1979.
- 7- Aristophanes : *Birds*, in : *The Complete Plays*, Edited and Introduced by : Moses Hadas, Bantam Books, U.S.A. 1980.
- 10- Bradlaugh, Charles : *Humanity's Gain From Unbelief*, Watts & Co., London 1929
- 11- Budge, E. A. Wallis (Translator) : *The Book of the Dead*, Bell Publishing Co. N.Y. (?)
- 12- Burke, E. : *Selections*, The Clarendon Press, Oxford 1947.
- 13- Burnet, John . *Early Greek Philosophy*, London 1978.
- 14- Campion, G.G. and Smith, G.E. : *The Neutral Basis of the Thought*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD, London 1934.
- 15- Cassirer, Ernst : *Language and Myth*, Trans. by . Susanne Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946.
- 16- Childe, Ver Gordon: *Progress and Archaeology*, Watts & Co. London 1944.
- 17- Clark, R. F. R. : *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames & Hudson, London, 1978.
- 18- Clement, H.A. . *The Story of Ancient World*, George Harcap, Co. LTD, London 1954.
- 21- Copleston, F.C. : *Aquinas*, Penguin Books, 1955.
- 22- Corbin, H. : *The Concept to Comparative Philosophy*, Golgoosze Press, Cambridge 1981.
- 23- Cornford, F. M. .*From Religion to Philosophy (A study in The Origins of Western Speculation)*, The Harvester Press, Sussex 1980.
- 24- Cornford, F.M. . : *Greek Religious Thought*, London 1945.

- 26- Cruse, Amy : *The Book of Myths*, George G. Harrap & Co. LTD., London, 1974
- 27- David, A. Rosalie : *The Ancient Egyptians (Religious Beliefs and Practices)*, Routledge & Kegan Paul, 1982
- 28- Davis, Henry : *Moral and Pastoral Theology*, 4th Edit. Chelal & World, London 1945.
- 29- Dickinson, G.L. : *The Greek View of Life*, Methuen & Co. LTD., London 1941.
- 31- Dwyer, Janet Van : *The Egyptian Pyramids and Craftsmen*, Cassel & Co. LTD, London 1974
- 34- Ellis, Havilock : *Selected Essays*, J.M. Dent & Sons LTD., London 1940.
- 35- Elton, William (Editor) : *Aesthetics and Language*, Basil Blackwell, Oxford 1970.
- 36- Feibleman, H. W. (translator) : *The Triumph of Herts*, B.T. Batsford LTD London 1974.
- 37- Feibleman, J.K. : *An Introduction to Peirce's Philosophy*, George Allen & Unwin LTD, London 1960.
- 39- Field, G. C. : *The Philosophy of Plato*, Oxford University Press, 2nd Edit. London 1969.
- 40- Finley, M.J : *The Ancient Greeks*, Penguin Books, 1981.
- 41- Fisher, The Rt. Hon. H. A.L. : *Our New Religion*, Watts & Co., London 1933.
- 44- Freeman, K. : *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford 1971.
- 45- Fränkel, Hermann : *Early Greek Poetry and Philosophy*, Trans. From German by : Moses Hadas and J. Willis, Basil Blackwell, Oxford 1975.
- 47- Geach, Peter : *God and The Soul*, Routledge & Kegan Paul, London 1978.
- 48- Ghirshman, R. : *Iran*, Penguin Books, 1951 .
- 51- Ginsberg, Morris : *The Idea of Progress*, London 1953.
- 52- Glover, T.R. : *The Ancient World*, Penguin Books 1966.

- 53- Gompertz, Theodor : *Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy, trans by L. Magnus, Vol. I, London 1939.*
- 54- Group of Authors : *Philosophy East-Philosophy West, London, 1980.*
- 55- Grube, G.M.A. : *Plato's Thought, The Athlone Press, London 1980 .*
- 56- Guthrie, W.K.C. : *The Sophists, Cambridge University Press, London 1979.*
- 58- Hampshire, Stuart : *Spinoza, Penguin Books, 1978.*
- 60- Hegel, G.W. : *The Philosophy of History, trans. by J. Sibree, Dover Publications Inc., New York 1956.*
- 62- Herzberg, Frederick : *Work and The Nature of Man, Staples Press, London 1972.*
- 63- Hesiod : *Days and Works, In : Hesiod and Theognis, Penguin Books. 1981*
- 64- Hesiod : *Theogony, In Hesiod and Theognis.*
- 67- Homer : *The Odyssey, Penguin Books, 1975.*
- 69- James, T.G.H. : *An Introduction to Ancient Egypt, British Museum Publications Limited, London 1969.*
- 72- Johnson, (Niver A. (Editor) . *Ethics (Selections from Classical and Contemporary Writers), 4th Edit., Holt, Rinehart and Winston, New York 1978.*
- 75- Kitano, Nishida : *Fundamental Problems of Philosophy, Trans. by : David A. Dilworth, Sophia University, Tokyo 1970.*
- 82- Leacharsky, A : *On Literature and Art, Progress Publishers, Moscow, 1973.*
- 83- Lous, Veronica, *Egyptian Mythology, Paul Hamlyn, U S A 1975.*
- 84- Leuninger, Frank . *The Growth of Reason, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, London 1920*
- 85- Lessky, Nicholas : *History of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc. New York, 1951*
- 87- MacIver, R. M. , *The Web of Government, Macmillan Co., New York, 1947*

- 88- Mackenzie, D. A. : *Egyptian Myths and Legend*, Bell Publishing Company, New York 1978.
- 89- Malebranche, N. : *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, Trans. by Morris Ginsberg, George Allen & Unwin LTD, London 1923.
- 91- Morenz, S. : *Egyptian Religion*, Trans. by : A.E. Keep, Methuen & Co., LTD, London 1973.
- 92- Munitz, Milton K. : *The Ways of Philosophy*, Macmillan Publishing Co. Inc., New York 1979.
- 93- Murray, Gilbert : *Five Stages of Greek Religion*, New York 1954.
- 95- Newby, P. H. : *The Egypt Story (Its Art, Its Monuments, Its People, Its History)*, Abbeville Press, Inc. Publishers, New York ?
- 96- Nowell-Smith, P. H. : *Ethics*, Penguin Books 1959
- 97- Oakeley, H.D. : *Greek Ethical Thought*, J.M. Dent & Sons LTD, London 1925.
- 99- Onaniano, Miguel : *Perplexities and Paradoxes*, Trans. by : Stuart & Gross, Philosophical Library, New York 1945.
- 100- Parker, Dewitt H. : *The Principles of Aesthetics*, Greenwood Press, U.S.A. 1976.
- 101- Phelps, Vivian : *The Church and Modern Thought*, Watts & Co., London 1931 .
- 102- Phenix, Philip H. : *Intelligible Religion*, Victor Gollancz, London 1954.
- 103- Plato : *Gorgias*, trans. by W. Hamilton, Penguin Books, 1960.
- 104- Plato; *The Laws*, Trans. by : T.J. Saunders, Penguin Books, 1970.
- 106- Pole, William : *The Philosophy of Music*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, London 1924.
- 107- Polikarov, A. : *Science and Philosophy*, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia 1973.
- 108- Pous, M.I. : *Makers of Civilization*, Longmans, Green & Co., London 1950.

- 109 Przywara, Erich : *An Augustine Synthesis*, Sheed & Ward, London 1945.
- 110- Raven, J. E. : *Plato's Thought In The Making*, Cambridge University Press, 1963.
- 111- Renouf, V.A. : *Outlines of General History*, Macmillan and Co. LTD, London 1910.
- 112- Robin, Leon : *Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD., London 1928.
- 114- Russell, Bertrand : *Human Society in Ethics and Politics*, George Allen & Unwin LTD, London 1945 .
- 115- Russell, B : *In Praise of Idleness*, George Allen & Unwin LTD, London 1942
- 116- Russell, B : *Power (A New - Social Analysis)*, George Allen & Unwin LTD, London 1939.
- 118- Sadhu, Mouni : *Meditation (An outline for Practical Study)*, Wilshire Book Company, California 1967 .
- 119- Santayana, G. : *Reason in Society*, Dover Publications Inc., New York 1980 .
- 120- Shorter, A. W. : *The Egyptian Gods*, Routledge & Kegan Paul, 1981 .
- 123- Smith, G. Elliot : *In The Beginning*, Watts & Co., 2nd Edit., London 1934.
- 124- Smith, G. Elliot : See . Campion, G. G.
- 125- Sorokin, Pitirim A. : *The Ways and Power of Love*, The Beacon Press, Boston 1980
- 126- Stebbing, Susan : *Thinking to Some Purpose*, Penguin Books, 1945.
- 127- Stephen, L. : *An Agnes's Apology*, Watt's & Co., London, 1937.
- 128- Stewart, David : *Exploring The Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1980.
- 129- Swain, J.F. : *A History of World Civilization*, McGraw Hill Company, 2nd Edit., U.S.A. 1947
- 130- Taylor, E.A : *Plato (The Man and His Work)*, London 1960.
- 131- Tennant, F. R. : *Philosophical Theology*, Cambridge University Press, 1978

- 132 Theognis Fluges. In Hestod and Theognis, See Hestod
- 133 Throux, J. P. Ethics (Theory and Practice), 2nd Edn., Glencos Publishing Co., Inc
London 1977
- 134 Tillich, Paul. Theology of Culture, London 1978
- 135 Toumy, A. D. and Wenig, Steffen : Sport In Ancient Egypt, Trans. by J. Becker,
Leipzig, 1969.
- 136 Trethowan, D.J.. Absolute Value, George Allen & Unwin, London 1970.
137. Tuckett, Ivor L.L. : The Evidence For The Supernatural (A Critical Study Made With
: "Uncommon Sense"), Watts & Co. London, 1932.
- 138- Ward, Anne. The Adventures in Archaeology . The Hamlyn Publishing Group Limited,
ed, 1977 .
139. Warrock, Mary, Ethics Since 1900, Oxford University Press London 1960
- 140- Wenig, Steffen ; See : Toumy, A.D.
- 141- Westermarck, E. : Ethical Relativity, Kegan Paul, Trench, Truher, & Co. & LTD.,
London 1932.
142. Wheelwright, Philip : The Burning Fountain, Indiana University press, 1972
- 143- Whiteley, Charles . An Introduction to Metaphysics, The Harvester Press, LTD, Sussex 1977.
144. Whyte, A.G. The Religion of the Open Mind, Watts & Co. London 1942.
- 145- Woolley, Sir J. : Digging up The Past, Penguin Books, 1937
- 146- Zeller, Edward . Outline of Greek Philosophy, London 1962.

ثانيا : الدوريات :

(أ) بالعربية ناليفاً :

- 4- ذكى محمد حسن : حول وحدة الفن فى التاريخ المصرى . مجلة كلية الآداب ، العدد (٨) المجلد (١١) القاهرة ١٩٤٦
 - 5- عبد الحميد زايد : خصائص الفن المصرى القديم . مجلة اعالم الفكر ، العدد (٤) . من المجلد (٨) الكويت ١٩٧٨ .
 - 6- عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة . مجله (عالم الفكر) ، العدد (٤٤) . من المجلد (١٠) الكويت ١٩٨٠ .
 - 7- عبيد العزيز صالح : مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة الفيدية . مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ج (١) من المجلد (٢٢) . مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٤ .
 - 8- محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة . مجلة كلية الآداب ، العدد (١٩) المجلد (٢) . جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
 - 9- محمد أنور شكرى : الشخصية فى الفن المصرى القديم . مجلة كلية الآداب ، المجلد (١) ، القاهرة ١٩٤٦ .
 - ١٠- محمد جمال الدين مختار : مسائل التنسية والترفيه لدى المصريين القدماء . ضمن : تاريخ الحضارة المصرية ، مجلد (١) ج (٢) . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة د.ت .
- (ب) بالعربية ترجمة :
- ١- أرسطر : مقالة الغلام من كتاب ما بعد الطبيعة - ترجمة أبو انعلا عميفى ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد (٥) ج (١) ، القاهرة ١٩٣٧ .
 - 2- بورشنيف : تاريخ العلم وعلم النفس الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، مجلة المعرفة السورية العدد (٢٥٢) ، السنة (٢١) . دمشق ١٩٨٣ .
 - 3- ثيودولد : الحياتل وأقوان الفلاسفة . ترجمة فؤاد كامل مجلة (دهوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٨) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٨ .
 - 4- سكرابيين (ساريتا) : المكشابة والأسطورة والحلق فى مصر الفرعونية ، ترجمة شحاته آدم محمد . مجلة (دهوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٣٥) ، السنة (٦-١) ، مركز مطبوعات البرنسكو ، القاهرة ١٩٧٧ .
 - 5- لالورسا (جوزيف) : من العلم إلى الميثافيزيقا والفلسفة . ترجمة أحمد رضا . مجلة (دهوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٢١) السنة (٩) ، القاهرة ١٩٧٦ .

- ٦- ملتسكى (إليزارا) : من الأسطورة إلى الفولكلور ، ترجمة أحمد رضا ، مجلة (دريج) - مصباح الفكر ، العدد (٤٤) السنة (١٩٦٦) ، مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٧- ماركافسكى (جان) : هل تكون القيمة الجمالية عالية ؟ ، مجلة (أنف) ، العدد (٤) ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨٣ .

(ج) بالإنجليزية :

- 1- Badawy, Dr. Alexander : With The Egyptologists, at The 23 rd Congress of Orientalists, Bulletin of The Faculty of Arts, Vol. XVI Pt. II, Cairo University Press, 1955.
- 2- Steinem, Heintz Von Der : Plato in Egypt, Bulletin of The Faculty of Arts Vol. 15 Pt. I, Cairo University Press, 1953.

ثالثا : الموسوعات والمعاجم :

(أ) بالعربية ونحنا :

- ١- إبراهيم مذكور : (مراجع) - معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٢- أحمد لمخري : (مشرف) ، بالاشتراك مع جمال الدين مختار ، الموسوعة المصرية ، مجلد (١١) ، جزء ١١ ، القاهرة د.ت .
- ٣- أمين سلامة : معجم الأعلام في الأساطير الرومانية واليونانية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٤- جميل صليب : المعجم الفلسفي (في جزئين) ، دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع دار الكتاب المصري بالقاهرة ، بيروت ١٩٧٨ .
- ٥- مجدى وهبة : معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٦- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٧- محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ .
- (ب) بالعربية ترجمة :
- ١- هولسكرانس (إيكه) : قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة محمد الجوهري ، وحسن الشامي ، دار المعارف (١) القاهرة ١٩٧٢ .
- ٢- كوتزويل (البرنارد) : الموسوعة الأثرية العالمية ، ترجمة محمد عبد القادر محمد وزكى إنكتر ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٧ .

(ج) بالإنجليزية :

- ١ (?) A Dictionary of Ancient Greek Civilization, Methuen & LTD., London 1967

- 2- Edwards Paul (Editor in Chief), The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, U.S.A. 1967.
- 3- Gould, Julius and Kolb, William L. (Editors): A Dictionary of The Social Sciences (Tavistock Publication, London 1964).
- 4- Lacey, A.R.A : Dictionary of Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- 5- Lurker, Manfred . The Gods and Symbols of Ancient Egypt (An Illustrated Dictionary), Thames & Hudson, 1980.
- 6- Rosenthal : M. and Yudin P. : A Dictionary of Philosophy, Progress Publishers, Moscow 1967.
- 7- Wiener, Philip P. (Editor in Chief) : Dictionary of the History of Ideas (Studies of Selected Pivotal Ideas).

وايضا : المخطوطات والرسائل الجامعية :

- ١- أمين الخولي : كتاب الخير . (مخطوط محفوظ بمكتبة أمستردا) .
- ٢- جلازما الكورت وبي ا : محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة .
عن المحاضرات التي ألقيت في العام الجامعي ١٩٦٥-١٩٦٦ .
- ٣- عبد المنعم أبو بكر : محاضرات في المدينة الفرعونية . ألقيت على الفرقة الرابعة بكلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٤- محمد مجدى الجزيري : فلسفة الفن عند إرنست كاسيرر . رسالة ماجستير . مخطوطة . بإشراف أميرة حامس مطر كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٧٥ .

أعمال أخرى للمؤلف

أولاً : دراسات فلسفية :

- !المقدس والجسميل (بحث في فلسفة الدين) ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، القاهرة ١ - ٢٠٠٢م .

ثانياً : دواوين شعر :

- وشم على نهدي فتاة ، دار أسامة ، القاهرة ١٩٧٢ (نقد) .
- سيرة البنفسج ، ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة) ، ضمن كتاب (قصائد البنفسج والزبرجد) ، القاهرة ٢٠٠٢م .
- أزل النار في أيدى النور ، دار التنديم ، القاهرة ١٩٨٨ (نقد) .
- زمان الزبرجد ، ط ٢ ، ضمن كتاب (قصائد البنفسج والزبرجد) .
- آية جيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٢ .
- لا تليل إلا الليل ، دار شرقيات ، القاهرة ١٩٩٣ .
- بستان السنايل (مختارات) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة) ، القاهرة ٢٠٠٠م .
- مراقب أبي علي وديوان رسائله وبعض أغانيه ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٢م .

تحت الطبع

- حجر الفلاسفة (قصيدة طويلة) ، الهيئة العامة لقصور الثقافة .
- باب الصياحات (ديوان شعر) .
- فكرة القيمة (دراسة فلسفية) .

كتب صدرت عن المؤلف

- ماهية الشعر (قرائات في شعر حسن طلب) تحرير وتقديم د. سعيد توفيق ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ١٩٩٩م .
- شعر حسن طلب (دراسة في الإيقاع) د. عزة محمد جدوج ، دار ابن سينا ، القاهرة ٢٠٠٢م .



1

2

3

رقم الإصدار ٢٠٠٣ / ٧١٨٦

الترقيم الدولي 1-112-322-977 I.S.B.N.



BIBLIOTECA AL EGIPTINA
مكتبة الإسكندرية



٥٤٤

شهر ربيع الثاني ١٤٢٥ هـ

أصل الفلسفة

مؤلف: الدكتور محمد عبد الحليم
مترجم: الدكتور محمد عبد الحليم



Ribbun Press, Alexandria, Egypt



9430255



للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES