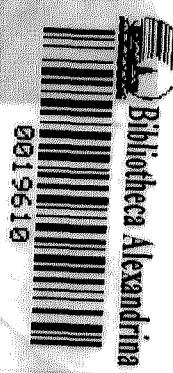


شمس الدين الكيلاني

من العود البدوي إلى المدى التاريخي
الأسطورة. الدين. الإيديولوجيا. العلم.

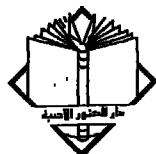


من العود الأبدى إلى الوعي التاريجي
"الأسطورة. الدين. الايديولوجيا. العلم"

شمس الدين الكيلاني

من العود الأبدى إلى الوعي التارىخي

"الأسطور ق. الدين - الايديولوجيا - العلم"



من العود الأبدى إلى الوعي التاريخي
"الأسطورة. الدين. الايديولوجيا. العلم"

شمس الدين الكيلاني

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٩٨

دار الكنوز الأدبية

ص.ب: ١١ - ٧٢٢٦ - بيروت - لبنان

هاتف: ٦٥٣٥١٤

الإهداء

إلى أبي

المحور الأول

العلم والمخيال الاجتماعي

١- لقد تراجعت مكانة الطقوس السحرية - الأسطورية، وترميزات المخيال الاجتماعي، تحت وطأة التطبيقات العلمية - التكنولوجية، وشقّل ومكانة الفلسفة العلمية في حياتنا الحديثة، إلا أن هذا الميل بدأ بالتصديع، منذ سبعينيات هذا القرن، من جراء الخيبة من الاشتراكية المطبقة، التي استلهمت نظرياً وطبقت عملياً أشد النظريات العلمانية جموداً وتطرفاً وسوقية، وحصلة لاخفاق تجربة التنمية والتحديث في العالم الثالث، التي استرعرت (الصناعة)، والتقنية، بدون اكتراث بالبيئة الثقافية - الاجتماعية، وبدون اكتراث بالإنسان، الذي من المفترض أن يكون غاية هذه التنمية، والحداثة. ونتيجة، أيضاً لتلائم الروح الفاوستية الغربية. فبدأنا نشهد (صحوة روحانية) في كل مكان، وعاد الإنسان، من جديد، يبحث عن معنى لوجوده خارج معاير الانتاج - الاستهلاك.

٢- هذه الوضعية الجديدة. استدعت إعادة التفكير بمجدداً في قيمة أشكال الوعي الاجتماعي المختلفة، والأنمط المتعاقبة لتجارب الوعي الشمولية التي أعطت المغزى والمدلية للحياة، وكرست التلاحم والألفة والأمان، وقدرت إلى التحكم في السلوك الاجتماعي. وأثيرة التساؤلات عن الكيفية التي يتم بها تركيب أشكال الوعي المتعاقبة في إطار الوعي

الاجتماعي المعاصر. وما هي الآثار التي يتركها الوعي التاريخي القديم في وعينا الراهن. وفي النهاية كيف يمكن أن نحكم على قيمة المخيال الاجتماعي أمام تقدم العلم ومعاييره؟

٣- رغم التعاقب، الظاهر للعيان، لأشكال الوعي الاجتماعي؛ الأسطورة، الدين، الايديولوجيا. كوعي حاكم للسلوك الاجتماعي، إلا أن هذا لا يخفي التداخل القائم بينها، ولا على حقيقة أن كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث للوعي لا تزال تماماً سابقاتها، بل يعاد ترتيبها ودمجها في الشكل اللاحق للوعي. وإن هذه الأشكال، كما هو ملاحظ، لا تذوب في العلم، كما أن العلم لا يحمل محلها، وإن كان يأخذ جزءاً من وظائفها المعرفية، أما الوظائف الأخرى وفي مقدمتها ما يعطي المغزى والمعنى للسلوك الاجتماعي فتظل الأسطورة، والدين، والايديولوجيا تحيط عليها. وإن العلم ذاته - عند فرناند دومون - لا ينوب مناب الايديولوجيا، وليس قولاً يقابل القول الآخر. بل إن الممارسات الايديولوجية ترافق المنهج العلمي وتترافق به طوال مسيرته^(١) ويخضرنا هنا ما يذهب إليه : مورتن وايت: عن وجود حركة عامة في القرن العشرين صارت فيها حقول المعرفة الواحدة بعد الأخرى تتغير كمجموعة من الأساطير. إذ يلاحظ أن /ستيانا/ يفعل هذا مع اللاهوت. والوضعيون يفعلون الشيء ذاته مع الميتافيزيقيا وفلسفة الأخلاق. ويجري المقابلة بين موضوعات اللاهوت والميتافيزيقيا والأخلاق وبين العلم. أي بين صناعة الأسطورة المثيرة للمتعة والمفيدة، وتصوير الواقع تصويراً حرفيًا صادقاً "فالبراغماتية، بسبب اعتقادها بان الطاولات والكراسي هي منشآت عقلية كالآلية، تطبق تحليلاً مائلاً عن العلم نفسه فتعامله كأسطورة نافعة (...) وبطبيعة الحال حيث يصبح كل شيء أسطوريًا يصعب الاقتناع بفائدة التمييز بين ما هو أسطوري وما هو غير أسطوري"^(٢) وينوه / مارتن وايت / أيضاً بتأثير الماركسية والفرويدية في القرن العشرين بتفسيرهما للحقائق ذات

المظهر الموضوعي على إنها ليست سوى وسائل أيديولوجية أو انعكاسات لمتطلبات نفسية جنسية، فبدل أن يسألأ عما إذا كان القول صحيحاً، يميلان إلى السؤال عن خلفيته وتنتائجها⁽³⁾. بل إن المذهب الحديثة تدفعنا، في نفس السياق، إلى الاعتقاد بـان الإيديولوجيا، كنمط للوعي الاجتماعي، إن هي إلا بنية ظاهرة تخفي (حقيقة) ودرافعها خارجها أو تحتها أو في لاشعرها. فهي عند (الأنوار) بمثابة تقليد يحملها الفرد، وأنشأها الاستبداد، أساسها زوغان العقل. أما عند ماركس فهي بمثابة وعي مقلوب يعبر عن أفكار طبقة سائدة من مصلحتها زيفان الوعي، وهي تجسّد مصالحها التي تريد ألا تكون مرئية، أما عند نيشه فهي أوهام المستضعفين، حقيقتها الحقد والغل تأتي لتساعد الصعيف على تحمل الحياة واستمرارها. وعند فرويد، فهي كما ذكرنا، بمثابة تبريرات أو تصعيدات، وحقيقة الرغبة المكبوتة أو الضائعة⁽⁴⁾.

٤- ثلات لحظات كبيرة مرّ بها الوعي البشري: هناك الوعي الأسطوري الذي عايش المراحل الأولى لحياة الإنسانية، حيث عكس الإنسان ما يراه في نفسه على العالم، فحول ظواهر العالم الطبيعية والنباتية والحيوانية كصورة محورة متطاولة لحياة الإنسان الانفعالية. فأصبحت بحمل الظواهر الكونية تمتلئ بالحياة والقوة والغاية والاعتبار ككائنات تزخر بالحياة والحيوية، لذا سميت هذه المرحلة بمرحلة (حيوية الطبيعة). أو المرحلة الإحيائية. أما المرحلة التالية التي تتوالت ومرحلة بناء الدولة المركزية، وتقديم الزراعة، وتقسيم العمل، فسيأتي الدين ليشخص التجربة الروحية للمجتمع، وتحتضر تجربة الإنسان وصورته الجيدة، وطموحه وشرفه، وروح عالمه الذي بدون روح، وعقل عالم يطمح لأن يكون له عقل. فكان الدين بمثابة المشروع الروحي للإنسان والتجسيد المثالى لحياته الواقعية واحتجاجاً صامتاً على هذه الحياة، والتبرير المناسب لذاته، وتخراجاً لقواه، وسلباً لهذه القوى على صورة متعلالية شاملة. وقد منح بحمل سلوكه

الاجتماعي المغربي، فخاض الإنسان حربه، وأنجب أطفالاً، وتزوج، وألف مدونته التشريعية، وكسب معاشه، ونظم سلوكه الأخلاقي والاجتماعي تحت المظلة العظمى لعقائده الدينية، معطياً بذلك حياته ولآخرته تبريرهما اللائق. أما اللحظة الثالثة في مغامرة الإنسان التي أعاد فيها ترتيب أوضاعه وأشيائه تبعاً لمنظورات عقیدته الاقتصادية، حيث سيقى فيها اعتباره الأول للسلوك الاقتصادي – المقياس حسب قانون السوق وصنمية السلعة وفيتشيتها. فتحول تبعاً لذلك كل قوى الإنسان الحية : شغله، رغابته، مغامرته، مطامعه إلى قوى خارجية يغير عنها بلغة النقد. وينزل كل شيء من عليه ويعبر عنه بلغة المصلحة: مصلحة الفرد، الطبقة، الدولة، الأمة، فتحول القاعدة الشرعية الإلهية إلى لغة يُعبر عنها بلغة القانون المصلحي العقدي. تلك اللحظات الفكرية الشاملة لا يقاس صدقها، أو عدم صدقها بمعايير ومقاييس الفرضية العلمية. أي بمدى اقترابها من قانون الظاهرة المعتبر عنها، بل تُقاس بمدى ما تليي من وظائف اجتماعية في مستويات البنية الاجتماعية، وعكسها لروح حاجتها، وغاياتها، وتعبيرها عن طموحها، وقدرتها على خلق بواطن الاستقرار والألفة والأمان. وبمدى ما تملك وما تعطي من دلالات ورموز تبرر بها حياتها ومغارها المقبول. وبمدى ما تعطي من حافز للجماعة للإنجاز، وقوة رافعة لعملية التقدم، وأداة فذة للتلاقي مع الحيط، ولتوسيع مجال السعادة، والحرية، والأمن.

فالأسطورة، الدين، الایديولوجيا ليست نظريات للمعرفة، وإن كانت المعرفة جزءاً من اهتمامها. أو تستعين بالعلم لدراسة شروط إنجاز أهدافها وغاياتها. ففي كل المجتمعات، بالإضافة لوجود سلطة تفرض الاحترام بالإكراه، هناك سيدات تفرض نفسها بدون إكراه وتكون موضع الاحترام والتجليل من الجماعة. والسيادة هذه هي عاطفة من الاتفاق العميق التي تربط بين أعضاء الجماعة، وتساعدهم على ترتيب وتنظيم أنفسهم، و يجعلهم قادرين على مواجهة مشروع تاريخي قيد الإنشاء، أو على النفاع عن

هويتهم، إنها كما يقول أركون "قوة لإثارة الحياة ، وهي تمرين من أجل التجاوز والتحطّي غير المتوقع، ومن أجل التجديد الذي تقوم به الروح العاقلة لتفريح الوضع البشري وتحريره .

أما السلطة فهي على العكس ممتلك، وتحفظ وتدبر الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات"^(٥) إن الثقافة تفرض الهيبة والسيادة لمعاييرها وتطلعاتها بالاستعانة بالنص الأسطوري، أو بالكتاب المقدس، أو بالتشريع الوضعي.. إلاً أن هيبة وسيادة النصوص المقدسة، حتى عندما تكون تشريعية بشكل صريح تتجاوز دائمًا المعيار القانوني أو التشريعي وتحيل إلى الإله المطلق"^(٦) بينما في حالة غياب النص المقدس، فالتفكير الأيديولوجي يحدد موقع المعنى عند تقسيمه الواقع، وعند وضعه الصيغ لاستقراره أو لتجاوزه.

وكل شعب، سواءً أكان ذا كتاب معتقد أم لا، فهو يدعى الانساب إلى تراث حي – أي إلى نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل أسطوري، أو متعال، والتي يتم تأييدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي . وإن كل المجتمعات لا يمكن لها أن تخلّي نهائياً عن ذروة سيادة متمرّكة في نقطة خارجها وذلك من أجل جعل السلطات الحاكمة متعالية وشرعية. لذا فإن انعدام المقدرة لدى المجتمعات الغربية على خلق مراتيبات للسيادة جديدة، بعد التدمير المتطرف للمراتيبات القديمة أدى بتلك المجتمعات لأن تتطلع بشكل عفوياً نحو الأديان من أجل ضمان الحد الأدنى من التنظيم والضبط الضروريين لها^(٧)

ويلاحظ /أركون/ إن جميع المجتمعات المعاصرة تعاني مشكلة الفراغ الروحي حيث تسود البراغماتية القانونية الانكليوساكسونية، أو الشكلانية اللاتينية. إذ لم تعد تهم سوى بآلية انتقال السلطات وتداوتها، وقدرت الاهتمام (بالسيادة العليا) كذروة للتشريع. ولكن ما إن تصبح

أسس السيادة العليا منقوصة أو مطعوناً بها، حتى تزداد سلطة الدولة قوة، وتغدو منبئة في كل مكان

ـ على امتداد التاريخ، بحد ذلك الانقسام والاستقطاب الذي يتنازع البشر - وإن ظهر بتعابير مختلفة - بين الانحياز لنظام حاجاتهم المباشرة الفردية، وبين النزوع للارتفاع بنظام الحاجات الإنسانية إلى مستوى التوافق مع القيم الكبرى التي حملتها البشرية في تاريخها. هذا الاستقطاب والتجاذب الإنسانيين يتجدهما منبثرين في كل مظاهر السلوك الاجتماعي. فإن كان الإنسان ذا حاجات فهو بنفس الوقت كائن حضاري لا ينفصل سلوكه عن القيم التي تهذب تلك الحاجات وتلك الأغراض الحيوية. والتاريخ ذاته ما هو إلا حصيلة أو نتاج لتلك القسمة التي تجاذب السلوك الإنساني بين ذينك القطبين الأقصيين.

إن المنظور المادي الميكانيكي المتطرف يركز فقط على واقع الحاجات، وعلى حضور البشر العملي ليستخلص منه قوانين ونظام العقل البشري. أما التيار المقابل: المثالي فيركز فقط على النساج الأخلاقية، والقيم الكبرى المقدسة. التي يحدد بها جوهر الإنسان دون اكتزاث للتاريخ الواقعي الذي لا يجد فيه سوى النقص، والدنس والعدم. والحال إن الإنسان هو تركيب لهاتين النزعتين فبدون تلك الوحدة لا يمكن إدراك الإنسان إلا كشيطان أو ملاك، وهذا ما لا يتجده في الواقع الفعلي. لأن الواقع يقدم لنا دائماً بشراً يحملون قيمًا ودلالات رمزية بالإضافة للقوى والأغراض الحيوية، ومن عملية التوليف بينهما يتبسط التاريخ البشري الواقعي.

ولعل الإنسان، دائمًا أبداً، يتلبس بالمخيال الاجتماعي الذي يعطي لحياته مغزى ومعنى ودلاله، على تعدد تجليات صور ذلك المعنى وتلك الدلاله إن كان في الأسطورة أو الدين أو الأيديولوجيا السياسية. فلا تخلو ممارسة اجتماعية أو سلوك اجتماعي، أياً كانت، من المعنى والدلاله، فكل

ممارسة اجتماعية تختوي - كما يقول دومون - على التخييل، وإنما كان بالإمكان أن تنشأ بوصفها ممارسة.

٦- لكل زمان وعصر خياله الاجتماعي الخاص ومنابع قيمه الخاصة، حافره الأخلاقي، ورموزه ودلائله التي يتحدد بها عالمه الاجتماعي. فإن كان المعنى عند البدائي يرتكز على (الأصل): البدايات الأولى الأسطورية التي تضفي على عالم الراهن مغزاه وقيمه. فإنساننا المعاصر يبحث عن المعنى ليلقاء، بكل يده، ونشاط وعيه، أما في العالم القديم فكان كل شيء أسرى تنظيم راسخ يستقي مصادره من عالم البدء. أما معايير زمننا فإنما تصنعتها الذات الاجتماعية. هناك الجوهر يسبق الوجود، وهنا الوجود يسبق الجوهر، فالذات الأسطورية تتلقى ثقافتها وتتلقتها والذات الإيديولوجية تصنع ثقافتها، الأولى يرثها الفرد، لأنه يجدها أمامه ناجزه، تحوطه من كل اتجاه، يرثها، يكتشفها لا يصنعها. وكما يقول /دومون/: "كان القدماء يعتقدون أنهم ورثة الأسطورة أما نحن، فإننا نعلم أن الإيديولوجيا من صنع هذه الذات، بينما نجد الدين يمزج بين تأكيده على الذات التي تختر بفعل (الإيمان) وبين حضور الأبدية في الشريعة الإلهية والعناية الإلهية. تمزج بين التاريخ والأبدى، الذات بالملطلق، الإيمان الوج다نى بالعقل الملطلق، الخيار الذاتي والالتزام بالأمر الإلهي. وعلى اختلاف تلك اللحظات الثلاث إلا أنها جميعاً تهدف إلى تكوين أفق أو نسق موضوعي للسلوك الاجتماعي. وكل من تلك اللحظات الثلاث: الأسطورة ، الدين، الإيديولوجيا، قد صاغ الإجابة المناسبة (المطابقة) لتماسك البنية الاجتماعية ولاستقرارها وأمنها، ورفاهها، وحريتها وسعادتها. كل منها تملك الوسائل والأدوات الالزمة لإعطاء الفاعلية للد الواقع الذي تؤثر في الكلية الاجتماعية لتجعلها على ماهي عليه أو لتنبع نظامها الشرعية والأمان. وبعض المعاني تحافظ على صفة البقاء والرسوخ. الأسطوري لا يخلو من الشعور الديني، وديانة التوحيد قد تدمج في ثنياتها

بعض الدلالات التي تشاهد في الأسطورة بعد أن تهذبها والإيديولوجيا الحديثة التي تناطينا بلغة (المصلحة الأرضية) والقاعدة القانونية لا تخلي من الارتكاز على الرموز الدينية.

ولازال يختلط عندنا، وفي بلاد الغرب، وإن كان على درجة أقل، مجال الفكر العلمي بالفكرة الإيديولوجية وبالتفكير الأسطوري، بل إنه لغة البحث العلمي – تأخذ عندنا أحياناً لغة سحرية – أسطورية مليئة بالتعصب. فالكثير من المفكرين المحسوبيين على تيار (العلمانية) المحدثي تحكمه لغة التحرير. وعدم التحرير، التقديس والتدين، بعيداً عن لغة الواقع والمصلحة، وقابلية المخوار والاعتراف ببعض مستويات الحقيقة، ونسبتها التاريخية، وبخده بالمقابل إن النجف التقليدية (العصبوية) تحول الدين نفسه إلى نمط أسطوري – سحري. مؤسسة النص الدين، ومحولة الدين إلى وثن، وعقيدة للخصام والتنابذ. كما بخده الفكر الأسطوري يتطاول ليستولي على منافذ الوعي الاجتماعي وأتجاهاته على حساب لغة الحياة العملية التي أكدت نفسها حتماً في المجتمعات البدائية.

٧- إن أردنا تفحص الأسطورة، الدين، الإيديولوجيا، ولو بشكل وصفي، لنقترب أكثر من فهم المخيال الاجتماعي، ودوره ووظيفته في الكلية الاجتماعية، ومغزاه ودلالته الإنسانية، فإنه يمكن القول:

آ- الأسطورة: كانت بمثابة النظرية الشمولية التي تحيط بجميع الفعاليات الذهنية للمجتمع البدائي. وكالرئة التي يتفسس منها. تشكل البنية الذهنية لذلك المجتمع، وتقف كالناظم المعياري الذي يتحكم بالسلوك الاجتماعي، وبتصورات الجماعة لمعاشرها ولأسلوب علاقتها. وتنظم معاشرها. وتعطي تفسيرها لأصل العالم والجماعة والقبيلة، فتذكّر الأحياء بذكرى الأجداد والأبطال.

فالأسطورة، بمثابة خطاب شامل يحيط العالم والإنسان بتفسيراته وتبريراته، وتختلف بدلاتها ورواياتها وبالبني الرمزية التي توفرها بكلية

الحياة الاجتماعية، خالقة بذلك نسقاً فكرياً يعطي تفسيره وتعليله لحمل الظواهر المحيطة بالإنسان، وناسبة سلماً من القيم تحديد على هديه جهة القدس، وجهة الدناسة، وجهة الاعتيادي. فتغذى النسق الاجتماعي، والممارسات الاجتماعية بالصور والرموز، وتعطيها مصداقيتها بإرجاعها إلى دلالات القول الأسطوري. فسلوك الجماعة لا يتحقق ذاته إلا بإرجاعه إلى النماذج الأولى التي تحاكيها الأسطورة، وتجدد مدلول هذا السلوك البدائي بواسطة تمارسة الطقوس وبرواية الحكاية الأسطورية (الأصل).

وإن الاحتفال أيام العيد بالعودـة إلى الأصول - كما بين ذلك اليـاد - إنما يعبر عن ذروة تلاـؤم الحدث الراهن المعاـش مع المدلولات الكلـية للحدث الأسطوري، فيـؤمن هذا التكرار للمقلـس الانبعـاث المتـجدد له، بطـريقة سـحرية. وما تـقوم به الطـقوس، أـثناء الأـعيـاد، وأـلـانـاشـيدـ الجـمـاعـية إنـما هو تـجـديـد لـشـبابـ تلكـ المـدلـولات .. وإـعادـةـ التـذـكـيرـ بـالـمعـنىـ الشـامـلـ، وـيـخـطـطـ التـسـريـخـ الـذـيـ يـعـينـ السـلـطـاتـ وـالـتـبعـيـاتـ: حـقـوقـ الصـدارـةـ، وـاجـبـاتـ الطـاعـةـ، فـتـكـسـبـ المعـانـيـ وـالـدـلـالـاتـ الرـمـزـيـةـ الـتـيـ تـغـلـفـ حـيـاةـ الجـمـاعـةـ قـوـةـ وـحـيـوـيـةـ عـنـدـمـاـ يـتـمـ تـحـيـيـنـهاـ لـلـحـفـاظـ عـلـىـ تـمـاسـكـ مـدـلـولـاتـهاـ. فـلـيـسـ روـاـيـةـ الأـسـطـورـيـةـ، كـمـاـ يـقـولـ /ـيـسـرـ اـنـارـ/ـ هيـ الـبـنـيـةـ الإـجمـالـيـةـ لـلـمـعـنـىـ الجـمـاعـيـ فـقـطـ، لـكـنـ أـيـضـاـ أـدـأـةـ ضـبـطـ اـجـتـمـاعـيـ وـالـشـرـعـيـةـ الـوـظـيفـيـةـ وـالـاـكـرـاهـيـةـ مـعـاـ⁽⁴⁾ـ فـمـحـايـشـ الـمـعـنـىـ يـتـحـقـقـ بـوـاسـطـةـ الأـسـطـورـةـ وـيـحـافـظـ، بـأـقـوىـ مـاـ يـمـكـنـ، عـلـىـ الـوـلـاءـ الـاجـتـمـاعـيـ، إـذـ يـقـيمـ الـوـحـدـةـ، وـالفـصـلـ وـالتـقـسـيمـ، وـتـرـتـيبـ الـأـدـوارـ وـالـأـوـضـاعـ، فـتـسـهـمـ فـيـ اـرـشـادـ التـصـرـفـاتـ وـفيـ قـعـمـ الـأـنـحرـافـاتـ. وـإـنـ تـكـرـارـ الطـقوـسـ وـإـعادـةـ تـحـيـيـنـهاـ هـيـ لـلـحـفـاظـ عـلـىـ الـوـحـدـةـ، وـلـفـرـضـ الـقـوـاعـدـ ضـدـ خـاطـرـ التـفـكـكـ فـيـحـقـقـ الـجـمـعـ الـبـدـائـيـ أـكـبرـ قـدـرـ مـنـ الـانـسـجـامـ بـيـنـ نـظـامـ دـلـالـاتـ الـمـخـيـالـ الـاجـتـمـاعـيـ وـالـبـنـيـةـ الرـمـزـيـةـ وـالـسـلـوـكـ الـفـرـديـ وـالـاجـتـمـاعـيـ بـجـمـيعـ أـشـكـالـهـ وـأـبعـادـهـ. فـبـالـمـقـارـنـةـ مـعـ فـاعـلـيـةـ الـأـسـطـورـةـ فـإـنـ الـدـيـنـ وـالـاـيـدـيـوـلـوـجـيـاـ السـيـاسـيـةـ لـاـ تـحـقـقـانـ بـنـفـسـ الـقـوـةـ

والتلامح محاذة المدلولات للممارسة الاجتماعية وللتجربة المعاشرة، ومع ذلك فإننا نجد في اللحظات الأسطورية ذاتها انعدام التجانس والتساوي في الزمن المعاش: فهناك الزمن المقدس القوي الغليظ الذي يقترن بتكرار اللحظات البدئية الأولى، لحظة الخلق. أو يقترن بتكرار أحداث الأصول التي تبحث بجدداً قصة خلق الإنسان : الولادة، والصحة، والإثبات، كما أن هنالك لحظات الزمن المدنس والزمن الفاتر. فهناك تمايز بين ممارسة الطقوس التي تتجسد بها مدلولات الزمن القدسي، بين اللحظات الرفيعة الدلالية والقدسية واللحظات البعيدة عن القدسية. بالإضافة إلى كل هذه فالقول الأسطوري لا يغطي كامل الممارسات الاجتماعية، ويجمل سلوكيات الجماعات الثانوية ولاخلو الجماعة التي يغلفها القول الأسطوري من الاستعمالات المتباينة لهذا القول. ويفتح كل هذا الآفاق أمام التزع التدريجي للقدسية الأسطورية عن الأحداث المعاشرة، بالتوافق مع تطور تقسيم العمل داخل الجماعة، وتقديم عملية الانتاج، وتوسيع دائرة التجمع البشري، وارتفاع مستوى التجربة العلمية والمعرفية. ومع نهوض التوحيد الديني واعتماده على الإيمان (الفردي) وعلى الصلة المباشرة بالخلق، دون وساطات وأوثان. وبالتوافق مع انحسار قداسة الأسطورة تنهض على حسابها علاقة (الإيمان) التي ترتكز على التعلق الروجذاني بالوحدةانية الإلهية.

ب - الدين التوحيدى: حرر التوحيد الديني فكرة الإله من تمثيلاتها الطبيعية ومن عناصر التشبيه بعد أن رفع فكرة التزريه إلى ذروة التسامي، وبعد أن كانت عبادة ظواهر الطبيعة تقود إلى الانخناء والخضوع لها والوعي الملتبس بمجاهتها. ففيبدأ التوحيد الذي رفع الالتباس والقدسية عن الطبيعة يفتح المجال أمام العقل ومحاولة اكتشاف العالم والعلاقات بين ظواهره عن طريق العلم بعد أن ابتعدت عنه عناصر القدسية والفيتشية. ويتم أثناء ذلك تحرر فكرة الروح والنفس الإنسانيتين من ربة التغافل.

بالوسائل الطبيعية والدينوية، لتصبح العلاقة الفردية العلاقة الحاكمة بين الله والإنسان ولينهض الإنسان بما هو كائن روحي وإلحادي بإقامة عالم أخلاقي متافق مع تقوى الله.

إن الدين التوحيد يفتح المجال أكثر ليقظة الذات، ولنمو الشعور بالأنا بالمقارنة مع دين الشرك المتلبس بالعقائد الأسطورية. ويزعن العناصر الشخصية في المقدس الإلهي، إذ لا تبقى إلا ذات واحدة تبسط رحمتها على بمحمل العمورة، بعد أن كان كل شيء يثير الالتباس في الأسطورة.

وبالإضافة إلى أن الوعي التوحيد يأيقظ الشعور بالمسؤولية الفردية، وأيقظ الوعي التاريخي، إذ جعل الحوادث الكونية والبشرية بمثابة التجليات لقوة الواحدية الإلهية، فهو قد دفع حياة الإنسان المركزة على (الإيمان) إلى الشعور بضرورة المشاركة في النضال من أجل أن تلتقي جهود الإنسان الفردية مع ما يريد الله، ويصبح الإنسان بذلك مكلفاً بوظيفة مقدسة، وبهدف جليل في هذا الكون، مما يتضمن أعلى درجات الحرية كما يقول /الباد/، تلك الحرية التي تتجلى في قدرته على التدخل في بنية الكون الأنطولوجية، وتحمّل المسؤولية الأخلاقية أمام الخالق، فتغدو النفس الإنسانية مقرأً للروح وللقوى، ومصدراً للفضائل.

أي غدت وجداناً قادراً على ضبط شرطه الطبيعي، وبتجاوزه. فتتأسس بذلك الزعة الإمامية استناداً إلى التجربة الشخصية الداخلية للفرد. وترتسم فكرة الجماعة المؤمنة الموحدة، وفكرة مساواتها أمام الله، فينهار بذلك مفهوم العبودية للأرباب الزمانيين المتكلمين بقيادة الدول، ويتحول الانتباه إلى الجماعة المؤمنة على حساب الشغل الذي كانت تحمله الدولة بارتفاع القداسة عنها.

إن الدين التوحيد يقوم بالوظائف التي قامت بها الأسطورة سابقاً، وإن على أساس ومضامين جديدة. فهو يقدم تفسيراً شاملأً لمنظما العالم وللحياة الإنسانية: دوافعها الأولى وغاياتها القصوى، ويتناول التجارب

الاجتماعية ويعطيها تسويفها، ويقدم ذخيرة وافية من الدلالات والترميز لعلاقات الإنسان بالعالم والله وبالآخرين. ويميز بخطاب ثنائي متماضٍ بين الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة. وبين العادل والظالم، بحيث يضبط السلوك الفردي – الاجتماعي لتحقيق ما هو عادل، ويحدّد السمو الأخلاقي والروحي. يجعل هذا المقياس الأخلاقي محل فكرة (المقدس المدنس) الأسطورية. فتصبح حياة الإنسان نضالاً من أجل الاستقامة الأخلاقية. والتعبدية (وما خلقت الإنسان الجن إلا ليعبدون) فالطريق الوحيدة للتقرب إلى الله هي التقوى، وسبيل هذه الصيحة يعتمد على جهد الذات الحرة (فلا تزر وازرة وزر أخرى) التي تحمل مسؤولية خيارها. فإن كان الحرام في المجتمع البدائي مفهوماً ملتبساً إذ إن لمسة من الآلة الوثنية خطيرة كلمسة الأشياء التجسسة، فيقع المدنس والمقدس على صعيد واحد. وهو يخلو من المسؤولية الشخصية إذ إن الأسرة كلها يقع عليها الذنب الذي افترقه أحد أبنائها. كما لا يكترث بالتمييز بين الذاتي والموضوعي. فيهم بتائج الفعل ولا يكترث (باليئية الذاتية) التي لا يتوجه لها الدين. فلقد كانت الخطوة الرئيسية التي خطتها الدين التوحيدية هي رسمه حداً فاصلاً واضحاً بين منطقة الطهارة ومنطقة النجاسة. ويأخذ (النئية) بالاعتبار ساعة حكمه على الفعل الأخلاقي، وقد استوعب مبدأ الحرام (الأسطوري) بعد أن ضمّنه معنى أعمق في الواجب الديني حيث يصبح هذا الواجب تعبراً عن غطٍ إيجابي للحرية الإنسانية.

إن إشهار (الإلهي) السامي (من السمو) هو ما يميز الديانة عن الأسطورة، ويعطي مغزى جديد للعلاقة بين الممارسات الاجتماعية ومعناها الروحي والأخلاقي. وعلى أساس هذا الإيمان بالإلهي تُنظم علاقة الإنسان بكل ما يحيط به. فالإمام الشافعي. قسم الفضاء المسكن، والأرض المعمورة إلى قسمين أرض السلام وأرض الكفر. كما قسم

الزمان إلى محورين: إلى ما قبل الوحي حيث الزمان فارغاً من المعنى، وما بعد الوحي حيث يمتلك الزمان والمكان المعنى، وتصبح كل الأشياء مُنتظمة، وتتحذَّد معناها انطلاقاً من الحقيقة القرآنية وتعاليم النبي^(١٠) وقد كان العالم الوسطوي الأوروبي رمزاً كبيراً، سرِّه الأساسي – كما يقول راندل – معناه لاحواده أو أسبابه. كان نظاماً قوامه التسلسل المتضاد من الأدنى إلى الأعلى، من الحجارة وإلى الأشجار إلى الإنسان، فأسراب الملائكة بعضها فوق بعض، ويتدرج المجتمع من التابع إلى النبيل ثم الملك إلى البابا. "وتعمل هذه المخلوقات كلها بدافع رغبتها في تحقيق الغاية الإلهية، القوى الحركة لجميع الأشياء"^(١١) وكل العلاقات البشرية تتنظمها الفضائل المسيحية، من الحبة الشاملة إلى كراهية الكربلاء التي انتهت إلى التواضع، والانصياع، والخضوع، واللطف، والعطف والاستسلام، وإنكار العالم. إلا إن هذه المثل العليا التي يمكن أن يدركها كل إنسان في كل ناحية من نواحي الحياة مهما كان صعباً عليه تحقيقها. فهي فردية أو كما يقول راندل: "هذه الفضائل هو فردية وعامة معاً. ولكنها تظهر في ذات الوقت، وكانتها من حيث مضمونها فضائل مجموع الوضع الإنساني"^(١٢)

رغم إحاطة الأمر الإلهي الشاملة لموجودات العالم وحوادثه، إلا إن دائرة الدنيوي وبجال الخيرة العملية ظلت توكل نفسها خارج نطاق المقياس، والحرم، فإن كانت الممارسة العملية والمعرفة المباشرة للحسن العملي فرضت نفسها حتى في المجتمعات البدائية الأسطورية، ولم تستطع أن تخنقها النظم الأسطورية والسحرية المحكمة، فإن هذه الدائرة الواسعة من (العنفوية) ستتوسع دائرتها في عالم الديانات التوحيدية، يختص فيها الدين برسم خط واسع من الدلالات يحدد فيها الخط الفاصل بين الخير والشر، بين العادل والظالم، الحرم والمباح، فالقول الديني يحدد ما هو عام أما التفاصيل فتركت للمبادرة الإنسانية. ويظل المجال واسعاً للمعرفة

العملية، والعلمية، والتقنية، والسياسية، والعسكرية، والمهنية خارج قبضة التعليم الديني الصارم. كما ان الفاعليات الاجتماعية لاتتحمل نفس القدر من معنى السمو والقداسة " وهناك ممارسات أخرى تختص بإنتاج السلم المادي، أو بالإدارة السياسية للعلاقات الاجتماعية دون أن تدخل حتما في نزاع مع الممارسة الدينية المختصة .. ولا يغطي القول الديني كذلك بجمل المدلولات: فالسياسة والقادة العسكريون يحكمون المدينة، والحرفيون وال فلاحون والتجار لهم لغتهم الخاصة المختلفة عن القول الديني "(١٣)"

وتقوم عملية علمنة (يعني الانتساب والتقرُّب من لغة العالم) بجزء كامل من الحياة الاجتماعية، فقبالة القول الديني الذي يعبر عن المعنى الرفيع للحياة الاجتماعية، هناك أقوال أخرى عديدة: عملية وتقنية. من أى عنه بينما تتشكل في الوقت نفسه سلطات أخرى خارج السلطة الرمزية. وإذا يجهد الكهنة لحمل الجميع على الإقرار بسلطة أقوالهم فإن الملائكة والحرفيين الذين لا يجدون في هذا القول الجواب عن ممارستهم فيبحون باتجاه آخر . ولقد تشكلت معارف أخرى هي بمثابة أنماط التنظيم النظري لتلك الممارسات "(١٤)"

وبالإضافة لهذا فالقول الديني المُتسَم بالعمومية، وبتعدد الدلالات يترك الباب مفتوحاً لبروز مدلولات جديدة للقول نفسه، يمكن أن تخرج عن صيتها، وتخلق مجالاً واسعاً لعددية التفسير، ويفتح المجال لتشكل الفرق المتعددة، وللتباين لامتلاك المخزون الرمزي.

في إطار تصويره للحياة الدينية الأوربية الوسيطة المسيحية يشير راندل إلى أن الحياة في القرون الوسطى قد عرفت مجتمعين " الأول يتمثل فيما سُمي بمدينة الله، والثانية بالمدينة الأرضية .. وقد كان المسيحيون الصادقون يعيشون في المدينتين، أما أين تقع حدود هاتين المدينتين فإن القرون الوسيطة لم تفلح قط في التوصل إلى معرفتها، رغمًا عن بحثها

وكفاحها الشديدين من أجل ذلك، وقد كانت قوى المديتين تصارع صراعاً أبداً في نفس كل إنسان. غير أن التمييز بين المديتين كان بالنسبة إلى الحياة العادلة واضحاً للبس فيه: فالكنيسة هي مدينة الله وسلامها سيف الله، والمجتمع العلماني هو المدينة الأرضية وسلامه السيف الدنيوي. وقد نالت السلطة الروحية في القرن الثالث عشر إبان حكم البابا/ أنوسنت الثالث/ سيادة الموقف... ولكن ثور الأسم الاقتصادي أفلت الزمام من يديها. غير أن ما حل بها بعد ذلك من ضربات، وتزيرتها جعلها تخضع لأمرة الملوك الزمنية.^(١٥)

والتجربة الإسلامية - العربية الدينية لآخر، من حيث علاقة المقدس بالدنيوي، عن مغزى التجربة الدينية للعالم المسيحي. فمثلاً جرى في كل مكان ساد فيه مبدأ التوحيد، سنشهد في ديار الإسلام - العرب ذلك التنازع بين مبدأ الجماعة المؤمنة: مبدأ الإيمان النبوى، والأخوة الإنسانية المؤمنة ومبدأ الدولة الدهري الدنيوي: مصلحة الدولة كقصوة قهرية دهرية. وتحاذب السيطرة على الدولة الجماعة المؤمنة يوطّرها مبدؤها الإيمانى، والدولة بما هي دولة كأدأة صماء يحكمها مبدأها الدهري.

وعلى الرغم مما يقال عن خصوصية التجربة الإسلامية - العربية في مجال التزير والتوحيد الشاملين، وفي مجال التشديد على وحدة الدين والدنيا، والدولة والدين، الزماني والأبدى، إلا أن هذالم يمنع أبداً ظهور هذه الإزدواجية نفسها، وإن بطرق متفاوتة. فبقيت الجماعة المؤمنة مستقلة عن الدولة نسبياً تعكس دلالات ورموز القدسية ومتراها. بقي قانون القدسية، قانون الإيمان مهيمناً على الدنيوي في بداية عهد النبوة، وظلت سيطرة الدين على الوظيفة الدهرية لجنين الدولة، ولا يغير من هذه الحقيقة، كما يقول برهان غليون، وجود عناصر السلطة السياسية في الممارسة النبوية. إذ لم تبدأ معركة بناء الدولة إلا بعد وفاة الرسول، وانتهاء عهد النبوة^(١٦) سوف تستقل الدولة في مرحلة تالية،

وتوكد وجودها ومنتقها قبلة الدين. وبعد أن تحولت الخلافة، بعد انتهاء العهد الراشدي، إلى ملك سوف يصبح الدين مساوياً لتطبيق الشريعة على الرعية، وتصبح الدولة قوة صماء تقوم بتطبيق القانون.

ولسوف تزدهر ظواهر سياسية بشرية مرتبطة في كل مكان بنمو الجماعات والأمم، ومنها الدولة والسلطان والسياسة، ومنها أيضاً الآداب والفنون والعلوم، أي كل ما يشكل تجليات لتقدير المجتمع وغزو الحضارة^(١٧).

وحتى بالنسبة للثقافة العالمية فقد ظل يتنازعها ميلان: ميل سلفي يغرق في الروحانيات مبتعداً عن مشاكل الأرض، وميل آخر يستند في إبداعه على العقل والواقع دون إنكار النص الديني، الأول يفرض على العقول تصوراً محظياً للتراث، يحاول دائماً إعادة إنتاج الأصل والتقييد به هذا ما يتجلى في العودة الدائمة إلى استذكار السيرة، والتقييد بالأصول، والفقه والحديث. اتجاه عقلي استكشافي يتمثل، كما يقول أركون، بالعلوم الفعلية والنظم السياسية، والنشاط التجاري والحرف ويمكن تلمس تجليات هذا الميل في جميع المؤلفات المتعلقة بالمعارف الدينية والاختبارية، وتشمل أيضاً الفلسفة العقلانية والأداب.^(١٨)

وهكذا كما أكدت الممارسة العملية، والحس الديني (العلماني) والمعرفة الحسية المباشرة نفسها حتى في ظل الأسطورة، وحيث بدأ نزع صفة القداسة عن الأسطوري، وعن ظواهر العالم من الثقافة العالمية في الزمن القديم، شيئاً فشيئاً هذا الاتجاه ويأخذ مداه مع سيطرة ديانة التوحيد، فبدأت تنقشع التفسيرات الأسطورية - السحرية عن الظواهر الطبيعية ثم عن الظواهر الاجتماعية ونهض بدلاً منها تفسير يرجع الكون إلى قانون كلي القدرة يعود إلى الوحدانية المتعالية والمحاباة بنفس الوقت للعالم. هذا التعيين العام الشامل لقانونية العالم حرر الناس نسبياً أمام التباس الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي تغذيها التفسيرات الأسطورية - السحرية. وببدأ

الإنسان ينسج سيناريو مختلفاً عن علاقته بالعالم وبنفسه وبالجماعة، ويتحدد بمفهوم القدرة الواحدية الشاملة. والإيمان الفردي والأخلاقي بتلك القدرة العلوية. فبدأت تترسم صورة النزعة التاريخية التي أكدت معايير الأمر الإلهي للحوادث الكونية والاجتماعية، وترافق معها ازدياد مساحة المنطقية الدنيوية المتحررة من الطواهر الأسطورية.

ج - الايديولوجيا: إلا أن الانقلاب الأكبر باتجاه علمنة وعي الإنسان (الانتساب إلى العالم لا إلى العلم وإن كان هذا لا يتناقض مع ذاك إلا أنه لا يعادله) وتقوية نزعته ومشاعره الدهنية، والتتصاق علاقته بالأرضي وبالعالم لم يولد سوى في العصر الحديث. مع النهضة والصلاح الديني والتنوير والنزعة التطورية والتاريخية التي هيمنت على فكر القرن التاسع عشر في أوربا.

إن النزعة الدينية المتضاعدة في المجتمعات الغربية بفضل تطور قوى الاتصال، واتساع دائرة، وانبساط الجغرافيا أمام حلقات التبادل والتجارة، واستعراء الأفكار والنظم، وبفضل صعود الحداثة الثقافية والعقلية قد أدى إلى فصل المستوى الديني عن المستوى السياسي، والقانوني، واستقلال البعد الاقتصادي، والثقافي عن دائرة القداسة، مما أفسح المجال لظهور نمط جديد للعقل والخيال الاجتماعي يحتلآن تلك المساحات التي احتلتها الأسطورة والدين في مجال الوعي الاجتماعي. فبدأت تسيطر مفاهيم (المصلحة) وفكرة التقدم التاريخي، بدل لغة التقوى والتقرّب العبادي وإن ظل هذا الأخير يحتفظ بمحكانه في الضمير والوجودان الفردي. فانشققت الايديولوجيا المعاصرة السياسية كناظم حاسم لوعينا الاجتماعي، يصبح لها تأثير جدي على كل عمل تاريخي، تضطلع بتعيين المعنى الحقيقي لأعمال الأفراد والجماعات، وترسّخ نموذجاً جديداً للشرعية الاجتماعية، وتحدد المبادئ التي تستمد منها الأفعال الخاصة مسوغها، هذه الأبعاد الواسعة هي ما كانت تقوم به، على طريقتها الخاصة، الأساطير والديانات.

لقد أيقظ الدين، من قبل، فكرة النفس والروح الفردية، كإحدى متطلبات الإيمان الديني الذي يعتمد على الوجودان الفردي، ولكن هذه الفردية أو الذاتية ظلت مفهوماً نظرياً أكثر مما هي ممارسة علاقية مباشرة، لأن الشروط التاريخية لممارسة (الذاتي)، وتأكيد الشخصية لدورها الفعلى في الواقع الاجتماعي لم يظهر بعد . إلا أننا منذ عصر النهضة الأوربية وماتلاه من أحداث، شهدنا يقظة التزعة الذاتية، وبروز الشخصية الفردية المهتمة بلعب دورها في الحياة الاجتماعية، بالتعبير عن رغائبيها ونزعتها الدنيوية واهتمامها بالعالم الأرضي (العلمنة). وما الاهتمام بالعلم، وبالعقل التجريبي كأداة لفهم العالم والتقارب منه سوى جزء من هذا الاهتمام الواسع. عقابات العالم . وكما قال / فروم /: "لقد بدأت تسود الحياة نهاية العصور الوسطى روح القلق، وبدأ مفهوم الزمن بالمعنى الحديث يتتطور، لقد أصبحت الدقائق غالبة.. لقد أصبح العمل على نحو متزايد قيمة كبيرة .. والطبقة الوسطى غدت وهي ساخطة ضد اللاحاتجية الاقتصادية لمؤسسات الكنيسة، وضد نظام الشحاذة والإحسان.

لم يعد هناك مكان محمد ثابت .. يُعدُّ نظاماً طبيعياً، لقد ترك الفرد وحيداً، وكل شيء يعتمد على جهده هو لا على الأمان الذي توفره له مكانته الاجتماعية." ^(١٩)

إن عملية بزوغ الفرد من روابطه الأصلية القديمة، هي عملية قد وصلت إلى ذروتها في التاريخ الحديث، ولكن سيصاحبها هنا بروز الامكانيات الموضوعية لتحقيق مشروع هذه الذات الفردية في الممارسة الفعلية: تقدم في التقنية والصناعة، وأنظمة العمل، وتغير في نمط العلاقات الاجتماعية، والنظام السياسي . وهذا ما جرى في الغرب . ولقد ترافق هذا كلـه مع تطور المنظومات الاجتماعية، التي فرضت الطرائق العقلانية لإدارة المجتمع، ونزع الصفة الشخصية والفردية عن التفاعلات

والمعاملات الداخلية في المجتمع، من طراز علاقات السوق، بالاعتماد على مجموعات بيروقراطية - قانونية - شرعية، وتأسيس معيار جديد يعتمد على الكفاءة والجودة على حساب بقية القيم. وظهور ميل إلى التخصص، والتخاذل موقف من التقاليد، والولع بالقواعد الكلية التي لاتكتثر بالموقع والمقام. ولقد رأى / فيبر / أن نمو النظم ما بعد التصنيع إنما يعتمد على ترقى العقلانية والرشد، تلك العقلانية التي تشمل العلمانية ضمن موجوداتها.^(٢٠)

وهكذا، فقد توافق التسارع في تشكيل المنظومات، المترافق مع التصنيع، وزيادة التخصص، وإحلال قواعد القانون الكلية، وتعزيز مبدأ المواطنة والمساواة القانونية، ونمو الوجدان الفردي والوطني، ونشوء الدولة - الأمة، مع ارتفاع رأي الإيديولوجيا التي تُيرز فكرة المصلحة كهدف أول لها. وأحلت فكرة القانون العام الذهري محل فكرة التقوى، والقاعدة القانونية مكان الشريعة كنظام للعلاقات الفردية في المجتمع المدني والسياسي. هذه القاعدة القانونية التي تخضع الناس لقواعد ثابتة بدون النظر لنواياهم التي كانت مركز اهتمام الدين. إن تمرد الإيديولوجيا السياسية المعاصرة من الضمانات العلوية ومن قداسة نفحة الشريعة، التي يجدوها في المخيال الديني، سيُحير أصحابها على تحديد حججها لإنشاء أو لثبتت القيم الدينية التي ترفعها، متذمرين في سابق دائم للاستيلاء على النفوذ وأمتلاك القوة واستحواذ السيطرة ليرفعوا أفكارهم لتغدو إيديولوجيا مسيطرة.

يمكن القول: إن الإيديولوجيا بما هي خطاب أرضي، دينوي، مصلحي - عقدي يتجدد نفسها، مع أنها تطرح حججها بدلولات شمولية، تأخذ تعددية الواقع وتعددية مصالحه بعين الاعتبار، فتجدد نفسها معرضة لinterpretations متباينة تبعاً لاختلاف المصالح والرؤى. فيتعرف الأفراد، من خلال تقابل الماجحجات المتعارضة للأقوال الإيديولوجية، على نسبة

الحقيقة التي تحملها الايديولوجيا، وعلى تعدد مستوياتها، وعلى ارتباط مصداقيتها لإحداثيات الأطراف الاجتماعية التي تحملها. فهي تواجه، وتخلق عالمًا تتوارد فيه تعددية الممارسات الاجتماعية، وتعددية المعايير، مما يجعلها مفتوحة على التأويلات المتعارضة، كما هي مفتوحة على التنازع بين الأطراف الاجتماعية.

هكذا بدأت تضعف جماعات الاختصاص بمعرفة العالم الرمزي (الأسطوري أو الديني) أو قلًّا دورهم، الذين كان يسهل عليهم — كمالين للمعرفة — أن يفرضوا أنفسهم على المجتمع، أما الآن فلا يوجد (كهنة) للايديولوجيا تشكل زمرة تضمن النفوذ الذي كانت تملكه جماعات الاختصاص القديمة، وبنفس الوقت الذي افتقدت فيه الايديولوجيا نفسها ضمانات التعالي القدسية، فقدت: "كجهاز رمزي جامح فتح نزاعاً دائماً يتعلق بالحق في إنتاج ثروات دلالية" ^(٢١) مما يجعل التنازع يشكل أحد ديناميات الأنظمة السياسية المعاصرة. وأصبح الأمر مفتوحاً لإعادة التقييم الدائم من قبل كل فئة اجتماعية وسياسية، وإعادة الاعتبار للحدث، بينما كان يعتقد الدين أن يحدد درجات الظهور والكمال، الخير والشر المستقرة والمدعومة من الله وعلى هذا الأساس يتم إبعاد ومحりم أي تنازع واختلاف. بينما أصبحنا في كنف الايديولوجيا السياسية نفرض مسبقاً التمايز والتعدد والاختلاف والتناسبية.

٨ - إن كانت العقلانية تفترض من حيث الجوهر السلوك والتنظيم الرشيدين المتفقين مع توفير الجهد واستقرار الجماعة وسعادتها وأفتها وتقدمها، فهذه ممارسة اجتماعية تجدها في كل المجتمعات قديها وحديثها.

وإذا كانت في القديم تمارس عفوياً، إن صبح التعبير، فهي عقلانية غير واعية لمبادئها ولمتطلبات تلك المبادئ، فهي على النقيض من العقلانية المعاصرة الوعية لمبادئها، والتي تضع تلك المبادئ كعنصر مرشد للممارسة،

هذه العقلانية تفترض مسبقاً توافقاً مع المنطق، ومع إمكان ضبط الواقع حسب مقاييس العقل الموضوعي، وتعرف أن باعثها الرئيسي ترشيد النشاط الإنساني في كل مجالات الحياة، وزيادة الفاعلية، والاقتصاد في الجهد، عبر تسيير محكم بين معطيات الواقع والأهداف المبتغاة.

ولعل العقلانية، التي هي إحدى مجلوبات العصر الحديث وأيديولوجياه، كانت على صلة وثيقة بالتنزعة الفردية والدينية. وشجعت على إعادة معرفة العالم على نحو أكثر واقعية، وأزاحت المعتقدات أمام حرية البحث العلمي، إلا أن هذه العقلانية لم تقد بأي حال إلى إزالة الطابع السيميائي السحري والمزمي التخييلي عن الواقع، ولا زوال القداسة والقيم المقدسة " بقدر ما تعني تبدل الإطار العام والمرجعية الرمزية لهذا الوعي. ونحو شكل جديد لمقاربة الواقع المادي، وتغير حقيقي في نوعية الشعور القدسي، بل في مفهوم القداسة والحرام "(٢٤)

بل يمكن القول إن انتشار القيم الدينية والروحية، وتعزيز وإعلاء مكانة المخيال الاجتماعي لا يتصادم مع روح التقدم على صعيد الواقع المادي والعقلاني، شريطة ألا يؤثر هذا على حرية البحث العلمي والعقلي، ولا على مشاركة الأفراد في إدارة الدولة، ولا على حرية تداول السلطة. ول وعلى حقوق الشخص الإنساني في تقرير مصيره الذاتي.

وفي كل الأحوال فالإيديولوجيا المعاصرة ماهي إلا شكل جديد من المخيال الاجتماعي، وليس هناك من سلوك اجتماعي يمكن فصله عن شبكة الرموز والمعايير للمخيال الاجتماعي، فلا يمكن إرجاع أي ممارسة اجتماعية إلى عناصرها المادية فقط، لأن أي سلوك اجتماعي وأي ممارسة اجتماعية، كما يقول الجابری: "إنما تتحقق في شبكة من الدلالات الرمزية. فالمجتمعات الحديثة، مثل كل المجتمعات القدية والوسطية، فهي تنشيء لنفسها مجموعة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً، من خلاله يعيid المجتمع إنتاج نفسه. مخيالاً يقوم، بالخصوص، يجعل الجماعات

تعرف على نفسها، ويوزع المويات والأدوار، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة"^(٢٣)

هكذا. فإننا نلاحظ في كل المجتمعات، ظل المخيال الاجتماعي، الذي هو عثابة القوى المعنوية والدلالية للإنسان، يوجه النشاط الاجتماعي. ويسلا، كما نلاحظ في الواقع، إن تقدم العلم والمعرفة العلمية لا يؤثران سلباً على بقاء، وعلى دور هذا المخيال، ولا على قيمته ووظيفته، حيث يظل دائماً يغطي السلوك البشري، ويعطيه الهدفية والمعنى. بل إنه قد يستخدم العلم نفسه لترشيد السلوك، ولإعطائه فاعلية أكبر.

إن الأسطورة، الدين، والإيديولوجيا، هي أشكال متعاقبة ومتدخلة في الوعي الاجتماعي. والإيديولوجيا، ترفع يافطة المصلحة، والقانون، والمصير لاتزال تستعيض، وتستخدم وتحتوي، وتستند إلى الدين لتعزيز موقعها الشرعي في المجتمع السياسي. فأزمنة البنية الاجتماعية ليست واحدة، فزمن المخيال الاجتماعي لا يوازي الزمن السياسي أو الاقتصادي فهو أكثر بقاءً وديمومة. فلم يكن خطأً /روجيه دوبريه/ في كتابه (العقل السياسي)، عندما يؤكد أن للجماعات لشعوراً نوعياً خاصاً بها، يشكل الدين، وما يقوم به جانبه من إيديولوجيات، أكثر أغراضه وضوحاً. والظاهرة السياسية يمكن أن تجد دوافعها فيما يُطلق عليه اسم (اللاشعور السياسي) الذي يتشكل من علاقات جمعية، فالعلاقات القبلية والعشائرية والصلات المذهبية والحزبية التي تستمد القوى مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما بينهم من نعرة وتناصر، أو فرقه وتناحر. هذا اللاشعور السياسي يبقى قائماً وفاعلاً رغم التغير الذي يمكن أن تتعرض له البنية الفوقية للمجتمع^(٢٤)

٩- استمراراً لروح (الأئنوار) التبصيرية، وثقة منها بدور العلم كأدلة، ليس لاكتشاف قوانين الطواهر الكونية والاجتماعية فقط، بل أيضاً

قوانين أخلاقنا (الطبيعية) وقيمها، وقوانين نظمنا السياسية والاجتماعية (الطبيعية) ومعاييرنا الجمالية وسلوكياتنا النفسية، فقد أتى سان سيمون، وكوفن، والفلسفة الوضعية، وبعض مناحي أقوال ماركس، لتأكد أن العلم سيكون المفتاح السحري الذي سيغير طريقنا لمعرفة العالم، ولمعرفة أنفسنا، ولما نريد، وما يجب أن نريد وأن نكون. وأنه سيحل تدريجياً مكان الأسطورة والدين والآيديولوجيا. وأن الزمن سيدفع بكل تلك الأشكال من الوعي إلى الزوال.

إن هذا التفسير ينطلق من منطق ضمني يعادل بين الوعي الرمزي المزروع بالصور والخيال، وبين نظرية المعرفة التي تعمل بالأدوات المفهومية، وكأن الفارق بينهما يحدده الجهل / المعرفة وليس الموضوع المختلف، وواقع الحال يدل على أن الآيديولوجيا ليست بنظرية للمعرفة، أو جهد للقبض على الحقيقة، وإنما هي فكرة شمولية تحيط بالجملة الاجتماعية، وتعكس موقف الإنسان من علاقته بالعالم وبالمجتمع. ولقد عبر / التوسر / عن ذلك ليزيح الآيديولوجيا عن مجال العلم، إذ جعلها صورة عن موقف الفرد من علاقته الاجتماعية، وليس صورة وهمية عن تلك العلاقات. وبالتالي أصبحت تثلاثات الآيديولوجيا السياسية لاتعكس العلاقات الاجتماعية الحقيقة، بل العلاقة بتلك العلاقات.^(٢٥) بالإضافة إلى أن العلم هو وحده ممارسة نظرية، في حين إن الآيديولوجيا هي مستوى من مستويات التشكيلة الاجتماعية. فهي ليست وهما ولا ضلالاً لأشياء زائدة بل هي بنية ضرورية للحياة التاريخية للمجتمعات. ويذهب / بولانتزار / في الاتباه نفسه عندما يشير إلى أن الآيديولوجيا ليست نظرية للمعرفة بل أن لها وظيفة عملية هي أن تساعد على جعل المنتجين يقررون بموقعم ضمن دائرة عملية الإنتاج.

وبكل الأحوال فالآيديولوجيا ليست كما افترض ماركس في (الآيديولوجيا الألمانية) على أنها انعكاس خيالي وهمي لعلاقات الإنتاج

يصححها الانعكاس الصحيح لهذه العلاقات في الوعي البروليتاري. لأن الايديولوجيا السياسية لا ترتفق وظيفتها عند عكسها للحقيقة أو التطابق معها، بقدر ما تستمد بجاعتتها ووظيفتها خدمتها للجماعة، بتطوير حريتها وقوتها ومنتها، وإفساحها المجال أوسع لسعادتها ورخائها، وعدي ما تقدم من فرص الحرية للفرد والمجتمع، وما تمنحه للجماعة من أدوار على المستوى العالمي. تلك هي المقايس، أو ما يشهدها، التي تقاس بها بجاعة الايديولوجيا السياسية فعلياً. والتفرقة القائمة بين نظريات سياسية واقعية (علمية) وأخرى طوباوية (خيالية) غير واقعية، إنما ترتكز أساساً على ما إذا كان الواقع التاريخي يتيح المجال، أو مؤهلاً، أو يسمح بخلق الشروط المناسبة لنجاح تلك الايديولوجيا، أم لا. والفلسفة الماركسية وما نتج عنها من تصور للاشتراكية لم يعرفها مؤسسوها (ماركس، وإنجلس) بالصفة العلمية (الاشتراكية) إلا بمعنى أنها وجدت الظروف الممكنة والضرورية والملائمة لقيامها: البروليتاريا، والطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج. وإذا أخذنا، كمثال آخر، نظرية (العقد الاجتماعي) التي طرحت في العصر الحديث، كافتراض نظري يحكم العلاقة بين الدولة والأفراد، فإذا قسناها من زاوية حقيقتها (التاريخية) فإننا بمنتها ليست أكثر من أسطورة ، أما إذا عainاها من زاوية الصيارات التي تحييها، الواقع الذي يمكن أن تقيمه، والفرص الإجرائية التي وضعتها أمام المجتمعات، وما منحته من وعد بالتقديم والحرية يتتناسب مع الفرص التاريخية المتاحة على ضوء ما تم من إنماز في إطار التحكم بالطبيعة، ومن تقدم اقتصادي واجتماعي، ومن تنامي وعي الأفراد والجماعات بقيمتهم الشخصية ودورهم الذاتي، ومن تنظيم في المعرفة والخبرة والعمل، تؤهل جميعها الجماعات للتحكم، إلى حد كبير، في مصيرهم الاجتماعي السياسي. أقول إذا عainا تلك النظرية (العقد الاجتماعي) من زاوية الفرص الإجرائية التي يسمح بها الواقع الاجتماعي، التاريخي، ومن الدور الفعال الذي تقوم به على صعيد تقدم الحرية

والديمقراطية للأفراد والجماعات في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة، فإنها تغدو نظرية واقعية وإن لبست لباساً أسطورياً.

إن السياسة ليس بمحالها مجال (المقىقة)، إنما بمحالها المفعة والمصلحة، والإرادة الاجتماعية. وإن مجاعة الايديولوجيا السياسية مشروطة بقدرة أصحاب تلك النظريات أو المجتمع على معرفة الشروط التاريخية المناسبة، وقدرتهم على تحديد أهداف تتناسب مع شروط ذلك الواقع التاريخي، فإن تجاهلوا الواقع وإمكاناته تحولت الايديولوجيا إلى هدف أعمى، أو طوبي تغذى الأحلام، ولكنها لا تصنع واقعاً. لأن السياسة هي فن الممكن التاريخي.

إن المعادلات السياسية، هي والأهداف الكبرى، وأصول المذاهب، ليست بأي حال، صورة عن قوانين تطور الواقع الاجتماعي. كما هو شائع ولا يمكن الحصول عليها عن طريق المعاينة التجريبية للواقع. إن الايديولوجيا السياسية نابعة من الواقع ولكنها تتطلع إلى المستقبل وإلى الممكن، أي إلى ما يجب أن يكون. بينما المعاينة التجريبية للواقع، كما برهن /هيوم/ على ذلك، لا تتعدي حدود معرفة (ذاكرة) الحدث، أي إنها تتعلق (بالماضي)، بما يجري، لاما يجب أن يجري.

لذا ، فإن المفكرين السياسيين، والايديولوجيين الكبار بمنتهم يجمعون، (على الرغم مما في هذا من تناقض ظاهري)، بين صياغة نظرية عامة تعطينا مبدأ يرتفع عن الواقع التجاري، بل يقيسون الواقع تبعاً له، ويعقبون من جهة أخرى ميل التطور الاجتماعي وما يقدمه للمعرفة التجريبية من اختبار للإمكانات التي يخترنها الواقع التاريخي لتطبيق المفاهيم موضوع الاهتمام: الدولة - الديمقراطية، الحرية،... إلخ.

لقد ذهب الواقع بغير الاتجاه الذي رسمه التصور (التويري) لمصير المخيال الاجتماعي، فالعلم لم يتقدم على حساب الأشكال الأخرى للوعي الاجتماعي، وإن حدد وضبط أدوارها وشروط تحققتها. لم تخسف الظاهرة

الدينية من عالم الإنسان المعاصر، بل أخذت لها وجهة جديدة تأكّد فيها طابع الإيمان الشخصي الفردي إلى حساب دور المؤسسة. ولم تندثر الأشكال السيميائية والرمزية للوعي، ولم نستطع إيجاد طريقة رياضية أو بتربيّة لاستباط القيم والأخلاقيات. حتى السحر وبقايا الأسطورة بقي لهما ما يفعّلنه كشكل من أشكال الدفاع عن الذات لمواجهة المجهول، أو كآلية دفاعية ضدّ القهر، وهل يختفي المجهول الكوني، والقهر الاجتماعي؟

وبقيت الأسئلة الميتافيزيقية تورق الحياة الداخلية للإنسان عن الموت، والأبدية، والمصير، والمعنى. وأكّدت الايديولوجيا نفسها بقوّة مع تقدّم العلم. وكلّ منها يؤكّد شرعية وجوده وضرورته. ولن تلغى حقيقة، أنّ نتائج البحث العلمي تصبّح جزءاً من الوعي الاجتماعي، الاختلاف الكيفي بين العلم (البحث) والوعي الاجتماعي، كما يقول / وزerman /، ولا طبيعة الوعي الاجتماعي الايديولوجية النوعية.^(٢٦)

على الرغم من قدم فرضية أنّواع الايديولوجيا، التي ترجع إلى (الأنوار) مروراً بسان سيمون وكوانت وتوكييل وانتهاء بقيادة النظم الاشتراكية (السوفيتية)، إلا إن هذه الفرضية جانب الصواب عندما أغفل أصحابها، أنّ بعد الذي يقوم عليه أي إجماع بشري إنما يقوم على ثُشكل وبُحدّد تصور جماعي، تعين الجماعة من خلاله هويتها وطموحها، وخطوط تنظيمها الكبّرى، وإن العلم لا يمكن أن ينوب عن الايديولوجيا، وليس قولاً يقابل القول الآخر، بل لقد كانت الممارسات الايديولوجية ترافق النهج العلمي وتترّجم به طوال مسيرته كما يقول / فرناند دومون / بحق كما أشرنا سابقاً.^(٢٧)

فالعلم بتقدّمه المعرفة الموضوعية لا يستطيع القضاء على مثلاًت يحدد الناس فيها معايير سلوكهم، وتضمّن ترابطهم الاجتماعي وتحسّد عند مختلف المجتمعات في شكل قواعد ومبادئ أخلاقية وعلاقات أسروية

وممارسات فنية، ذلك أن التمثيلات التي تشكل الأيديولوجيا ليست زائدة عن الحاجة فهي التي تضمن وحدة التشكيلية الاجتماعية^(٢٨)

هناك فضلة من الترسيمات تبقى خارج نطاق العلم، تلك الفضلة، تبدو، أحياناً، وكأنها المخزان الأكبر الذي يستنقى منه الإنسان قراراته الكبيرة المصيرية. فقراراتنا تستند في الغالب، إلى دائرة واسعة من المعايير الفكرية والأيديولوجية، المادية والمعنوية، دوافع غيرية، وإلى معايير أخرى تتعلق بالارتباط بالجماعة، أو بالكياسة الاجتماعية، أو بالذوق الاجتماعي، أو طلياً للأمان وهرباً من الوحدة، أو بدافع الحب، أو مراعاة للجمال، أو بالتقدير الأيديولوجي لمصير الجماعة: الأمة، الدولة، الإنسانية، أو بدافع الاعتبار الذاتي، والمهابة، أو بالسمو الأخلاقي وبالصدق مع النفس. كل هذه الاعتبارات جمِيعاً لانستطيع أن نستدل عليها بتتبع تداعيات السلسلة السببية المادية التي هي موضوع العلم، وكل هذه الاعتبارات لا تخرج عن نطاق الأيديولوجيا، أو عن ترسيمه للمخيال الاجتماعي. وبعد أن نختار، يأتي دور تفحص ما يحيط بخيارنا من أوضاع وشروط لنجاح اختيارنا، فنسخر تلك المعرفة لخدمة اختيارنا.

إذ إننا نستخدم الغلم ذاته لخدمة أغراضنا وأهدافنا وليس العكس، فالعلم بكليته يساعدنا على التحايل على الظواهر موضوع الاعتبار، وعلى كيفية السيطرة عليها. فقرارنا، أولاً وأخيراً، قرار أيديولوجي، إن صح التعبير .

لا يهدف علم الكون (الكوسمولوجيا) إلى شرح دلالة النجوم، والكواكب، القمر والسماء والشمس اللاهبة بالنسبة لي مع أن هذا هام وجوهري لحياتي الداخلية. إن دلالة تلك الظواهر بالنسبة لمشاعرنا وأرواحنا وخيالنا الفردي والاجتماعي، هي خارج دائرة العلم، وهذا العلم لا يمكن أن يستنفذ بحمل علاقياتي بالكون: إن شروع الشمس

وغروبها، والليل إذا عسع والنهار إذا تنفس، وهدير البحر، وانتظام النجوم، وإطلالة القمر الفضي. واتساع القبة السماوية لها مغزى خاص، وجدي بالنسبة لنا كبشر، ولها أهمية قصوى. إلا إنها ليست موضوعاً للعلم. فيجب التسليم بوجود شعر في كل مكان، كما يوجد نشاط علمي يمكن أن تصبح كل الظواهر موضوعاً له، لكن يظل هذا النشاط عاجزاً عن احتواء جوانب الظواهر كلها. إن إحساسي بالألم، والدهشة، والخوف، والمعنة، الاعتراض والفخر، والطرب، وحب الحياة لا تستنفذه كل معرفتي للسلسلة السببية الفيزيقية المصاحبة لهذه المشاعر. كما أرادت السلوكية. بل إن العلم نفسه لا يتحرر تماماً من تصورات الأيديولوجيا، كما إن الأيديولوجيا ليست مفصلة عن التأثير بالنظم العلمية السائدة. ألم يُحَلْ / لو كاش / النظرية الميكانيكية (النيوتينية) للعلم إلى النزعة الفكرية البرجوازية. وإذا تذكّرنا، فإن /كانغهام / أقام تمييزات تسمح بالنظر إلى العلم بحسب نطاقه ومارسته، والعلم يستوحى الكثير من السياقات الأيديولوجية المسيطرة. والمعرفة كما يشرح / التوسّر /، ليست "كما تتصور النزعة الاختبارية، أمام موضوع عالص هو الموضوع الواقعي، فالواقع العلمي ليس هو الواقع المعطى، والمعطيات في العلم تكون بمثابة نتاج، فمهما رجعنا القهقرى بحد بنية (من الحدوس والتمثلات متزوج بين عناصر حسية، وأخرى تقنية وأخرى أيدلوجية" (٢٩))

وعلاوة على شرح / التوسّر / هذا، وعلى نقد / فوكو /، ونقد البنوية للعقلانية المركزية، فالاتجاهات السائدة اليوم في العلوم الإنسانية الحديثة تقوم على الاعتقاد بأن الحقيقة متعلقة بإحداثيات الواقع الاجتماعي التاريخي، وأن الفكر، استناداً على حاجته ووضعه، يعيد تركيب الواقع.

١- يبدو أن إشكالية العلاقة بين العلم والأيديولوجيا، في زماننا، تختل نفس الموقـع الذي كانت تختله في العصر الوسيط إشكالية العلاقة بين

منطق الدين ومنطق الفلسفة، وإن كان هذا يتم على أساس جديدة وتركيب جديد.

لا يمكن نكران التداخل بين العلم والأسطورة والدين والإيديولوجيا، ويبدو إن المجال الوحيد للتداخل، بين العلم والأشكال الأخرى للوعي الاجتماعي، إنما يتعلق بال المجال المعرفي (مقال الحقيقة)، حيث سيحتل العلم الوظائف المعرفية من هذه الأشكال للوعي، أما طريقة النظر إلى العالم ككل (النظرة بطليموسية، النظرة النيوتينية، النظرة الانشتاينية) فهي التي يستقيها الوعي السائد من العلوم السائدة، وهي تتطور مع تطور العلم، وفي الحالات التي يتوقف فيها النظر العلمي، أو يترك فيها العلم فجوة معرفية أمامه عندها يأتي الخيال الأسطوري، والدين، والإيديولوجي ملء ذلك الفراغ ب تقديم صورة مبتكرة عنه. وقد تأثر العلم دائماً بالصور العمومية الخيالية التي رسّمها الإنسان عن نفسه وعن العالم. أما خارج الوظيفة المعرفية، فإن العلم يظل على حافة المخيال الاجتماعي ولا يحمل ملهمه. والمخيال الاجتماعي يظل يستفيد من العلم لتحقيق أهدافه، وتستخدم الإيديولوجيا العلم (كوسيلة) لتحقيق أغراضها الاجتماعية (الإيديولوجية)، ويدرسه الأشتراطات التي يرسمها الواقع لتحقيق ما تريده. ولترتيب طموحها مع ما يزخر به الواقع من إمكانيات، ولكن آئياً كانت الإيديولوجيا فهي لا يمكنها أن تحمل ملهم العلم. كما أن العلم لا يمكنه أن يحمل ملهمها.

إن الإيديولوجيا هي التي ترسم غaiيات الفعل الاجتماعي، أما العلم فيقدم لنا الوسائل الجدية لتحقيق تلك الغaiيات، إذا كانت تلك الغaiيات (واقعية). يعني إن الواقع نفسه يعطى إمكانات تتحققها. لقد تخلص / هيوم / في مجال الأخلاق من فكرة التوازي بين مجال الأخلاق والمعرفة، وأدرك أن الأحكام الأخلاقية لا تشير عن (الحقيقة)، وإنما تشير عن مشاعر الاستهجان والاستحسان، أي إن التمييز بين الرذيلة والفضيلة لا يُدرك (بالعقل) معارضًا

بذلك التصور الرياضي للأخلاق عند (سينوزا) من قبل، وتصورات (العقل) العملي عند / كانت / فيما بعد. وقد اعتبر / هانز راشينباخ / أن الصفات المميزة للتوجه الأخلاقي، كجزء من الأيديولوجيا، إنما هي بمثابة أمر تصدره سلطة عليا: الله، أو الضمير، أو القانون، وهذا الأمر مفترض دائمًا بالتزام وإلا ما كان أمراً أخلاقياً. والأمر الأخلاقي هنا يُعرَّف فينا (بالقوة). أكان عن طريق الأب أو المعلم، أو عن طريق ضغط الجماعة^(٣٠). ومثلاً قال / كرين بريتون /: إن تقييم المعرفة العلمية قد يكون جزءاً من قيمنا الغريبة، ولكنه لا يستطيع أن يصنع تلك القيم^(٣١) ولقد ذهب راسل في نفس الاتجاه عندما أكد إنه "مهما كان مقدار ما يعرفه المرء فإن هذا لن يؤدي في ذاته إلى حل مشكلة ماينفي (...)" العقل يستطيع أن يقوم بدور التوجيه والضبط بالنسبة للإرادة والانفعالات، (...)، ولكننا لو شئنا النقاوة الكاملة لقينا إن الإرادة هي التي تختار الغايات (...). إننا لا نستطيع تقديم سبب علمي لإثبات أن من الشر معاملة الغير بقصوة مُتعلمة (...). لماذا كانت القسوة شرراً، فهو أمر لست على ثقة من أنني أستطيع تقديم أسباب رصينة تعلله (...). ولكننا نود من يؤمنون بالرأي المعاكس أن يطرحوا على أنفسهم هذا السؤال: هل آراؤنا في هذه المسائل مستقلة عن حقيقة كوننا نعتقدها^(٣٢).

يمكن القول، بعد هذا، إن العلاقة بين العلم والأيديولوجيا شبيهة بعلاقة اللزوم القائمة بين الغايات والوسائل، أو بين الغايات البعيدة والقريبة، أو الغايات الأولية والثانوية، وحيث تصبح العلاقة ذات محتوى معرفي، يستخدم فيها العلم كوسيلة للغاية الأيديولوجية، أو وسيلة لترتيب الأولويات السببية بين الغايات القريبة والبعيدة. وترشيد وسائلنا، فالعلم لا يرسم الغايات ولا الأهداف لأن موضوعه ما هو كائن، أما الأيديولوجيا فموضوعها ما يجب أن يكون.

يمكنا هنا أن نستذكر / هانز راشينباخ / ونقيس ما ي قوله عن العلاقة بين العلم والأخلاق على العلاقة بين العلم والأيديولوجيا التي تحتوي على

الأخلاق. حيث يذهب إلى أن " الفلسفة العلمية قد تخلت نهائياً عن خطة وضع قواعد أخلاقية (ايديولوجية مني) فهي تنظر إلى الغايات الأخلاقية (الايديولوجية) على إنها ترابع لأفعال إرادية، لا للمعرفة، وكل ما يمكن أن تتناوله المعرفة هو العلاقة بين الغايات، أو بين الغايات والوسائل" (٣٣)

١١- بشر البعض خطأها بأفول الايديولوجيا، وبأن العلم سيحتل مكانها، البعض اعتقد أن سلطة التكنولوجيا في المجتمعات الحديثة المعززة باستمرار ستُحيل الثقافة إلى تابع لها. ويحق لنا هنا أن نتساءل: أليس الرأي القائل: إن انزياح الثقافة نحو العلم أو نحو التقنية، مجرد تصور ايديولوجي لا غير؟

والحال إن كل تلك التصورات التي تبشر بنهاية الايديولوجيا، وسيادة العلم محلها، تنطلق من مقدمة خطأها، وهي اعتبار الايديولوجيا ذات وظيفة معرفية فحسب. والحقيقة أن وظيفة الايديولوجية، كشكل من أشكال المخيال الاجتماعي، متعددة الأبعاد، وأحد هذه الأبعاد (فعاليتها) الاجتماعية عندما تبنيها قوى اجتماعية، أو جموع الكتلة الاجتماعية، وما تفرضه المفارقة التاريخية بين الخيال والعمل، أو الضرورة التي يفرضها التباين أو الفجوة بين عدم قدرتنا على الإحاطة بالمستقبل، واضطرارنا للعمل على هديه. أو لاعطاء التبرير والمعنى لحياة الجماعة ولعملها، فلا يمكن أن يستند حقيقتها تحليلاً لشروط نشوئها. وردها إلى تقسيم العمل بين ذهني وعملي لم يقربنا من حقيقتها.

إن تبرير اعتناقاً لأية ايديولوجيا إنما يتوقف إلى حد كبير على فاعليتها التاريخية، وعلى خلقها التوازن الذاتي والاجتماعي المقبول. وزيادتها لفرص السعادة، والحرية، والعدالة، ولقد ابتعد أعلام الفكر المعاصر عن مساواة الايديولوجيا بالمعرفة، وتعاملوا معها تعاملهم مع رموز أو شفرة تدل على حقيقة مختلفة (باطنية). هي ما يشكل القول

الفصل في حقيقتها. وهم بتأويلهم الإيماءات الظاهرة لها إنما يفتشون عن دلائلها المستترة في الأعمق^(٣٤)

١٢ - علينا الاعتراف بشرعية المخيال الاجتماعي، وبشرعية تداول منطقه الخاص، وضرورته الدائمة لل المجتمع البشري. وإن هذا المخيال سيظل يؤكّد نفسه بصرف النظر عن اعترافنا أو عدمه. والمهم في هذا المجال هو أن يُعطى لكل ذي حق حقه: مجال الوعي الاجتماعي (الايديولوجي)، و المجال العلم والبحث العلمي. كما يجتسم علينا اعترافنا بالحق الديمقراطي، الاعتراف للأفراد بحق الإيمان، والاعتراف بتنوع مستويات الحقيقة، ما دام هذا الإيمان، وهذا الحق لا يتعارض مع حرية الآخرين، أو حرية البحث العقلي والعلمي.

إن العلمانية أكّدت شرعيتها كنزعـة دنيوية مهتمة بالأرضي والكوني، وبرغائب الإنسان في السعادة في هذا العالم، وأزاحت القداسة عن الدولة ورجالها. وأرجعت السياسة إلى اللغة الأرضية.

ورفعت القيود أمام حرية البحث الإنساني عن تنظيم نفسه وبيته وبنائه الاجتماعي والسياسي. وأكّدت على الثقة بالعقل والإعلاء من شأن العلم في اكتشاف الغامض والجهول دول أي اعتبار أو عقبات أو حرم. أقول إن تلك العلمانية المبررة تاربخناً ومنطبقاً سنجدها، عندما تتعدى هذا التفسير المقبول، تنقلب إلى مذهب عقدي دوغماً، أو بمثابة دين عصبي شبهوثني له أكليل ورسه ورموزه وطقوسه، تستخدم لغة العلم في غير مكانها الصحيح، وستواجه الفشل وتولد المصاعب وتفقد وبالتالي دورها التحرري مثلاً جرى عليها الأمر في الدولة السтаيلينية. فالعلمانية ذات النوازع الدنيوية والمهتمة بالعلم ومشاغله، وبالنشاط العلمي وبالعقل، فهي وإن تميزت في العصر الحديث، بكونها نزعـة تعني وتعرف ذاتها، وتدرك متطلباتها التاريخية وشروط بناحها، إلا أنها موجودة كمنطق ضمئي في سلوك الإنسان ونشاطه على مر التاريخ،

واتسعت دائرة فعاليتها طرداً مع تقدم التطور التاريخي. إلا إنها في كل مرة تحول فيها إلى دوغماً ومنذهب عصبي (علمانوي) تصبح عقبة أمام النشاط التلقائي للإنسان، وأمام العقل، وتدفع باتجاه التحارب الاجتماعي وتدعى التوجه المعادي للديمقراطية وروح الحوار. ويمكن تلمس مضمار هذا التوجه في كل مرة ظهر فيها وتأكد دوره.

يمكنا ملاحظة بنور هذا التوجه، منذ زمن بعيد، فقد صاحب نزعة العدائية، والعلمانية، في كل مرة تُمْتَ في المقالة في دور العلم على حساب لغة الخيال الاعتقاد والتلقائية. نجد هذا التوجه عند بعض النخب التي شاركت في الثورة الفرنسية فتحولها إلى دين عصبي يقود إلى مشاريع الاقتتال الشاري أو بمحملها في الأكليروس النابليوني، وعند سان سيمون الذي جعل من العقل إماماً لديانة جديدة تحمل التتعصب والدوغما، وبمحملها عند خليفه /أوغست كونت / الذي بشر (ياللمفارقة) بشرعية وحيدة، ودين جديد، يرتكز على نظام عقلي يكفي بوصف الواقع، وباستنبط العلاقات من بين هذه الواقع. وليس من الغرابة أن يُستخدم منطق (العلمانوية)، الخولة إلى دين، ذريعة للاستعمار بمحة المساهمة في نقل الحضارة العلمانية إلى تلك الشعوب الجاهلة. فوجدنا / جول فري / في فرنسا، / وستيوارت ميل / في إنكلترا، المنظرين الأعنف لهذا الاستعمار، وقد طبقت الاشتراكية (السوفيتية) نوع من العلمانوية الفقيرة، محولة العلم ولغة البحث العلمي إلى نوع من القوانين شبه الاسطورية تُصبح عليها لغة العلم ولغة الخيال معاً وكانت ضحيتها الأولى الديمقراطية وحرية الشعب. لذا ستنهض من رقادها كل أشكال المخيال الاجتماعي المختزن في المجتمع المدني، وتعبر عن نفسها بصخب وعنف، فور أن ارتفعت تقع القبضة الحديدية للدولة السوفيتية. وكأننا لم نغادر بعد عام ١٩١٧.

لقد قال غارودي بحق "إن العلموية حيث استندت إلى التصور الماضوي الميت للعلم، إنما صارت شكلاً من الشعوذة، أو بالحربي شكلاً

من أصولية توتاليتارية، قائمة على المصادر القائلة: إن العلم "يمكنه حل المسائل كلها". وإن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتحقق، هو شيء غير موجود، إن هذه الوضعية الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، الإبداع الفني، والإيمان.

إن هذه الأصولية العلموية المنحطة هي في آن أحد مثيرات وأحد عوامل التفكيك للثقافة الغربية. التي تغذى روحية تقنوقراطية فتوسخ سلطاتها، وقدراتنا التقنية، دون تأمل في الغايات الإنسانية، إنما يقود إلى تحطيم الإنسان وكرمه" (٣٥)

وبكل الأحوال / فالعلمانوية / ليست هي العلم، إنها محض موقف ايديولوجي يستعيير لغة العلم بشكل غير شرعي.
١٣- كيف نستطيع أن نرتّب التّنحّوم، والأحقّيّة، بين مجال المخيال الاجتماعي بجميع اشكاله، وب مجال العلم؟ باعتقادنا إن هذا السؤال تحيّب عليه، بكل الأحوال، الممارسة الاجتماعية وحلها، أما إذا أردنا أن نجعل هذه الممارسة واعية وليس عمياً، فما علينا إلا أن نتبع الأسلوب الديمقراطي، أي أن نعطي الفرصة لجميع أنواع الآراء في التعبير عن نفسها، والانطلاق من فكرة تعدد مستويات الحقيقة.

وعلى الرغم من إيماننا، بأن كل سلوك اجتماعي ملوّن بالايديولوجيا، فستظل، دائمًا، الايديولوجيا بحاجة للعلم للتقرّب من الواقع وإن العلم سيظل بحاجة للايديولوجيا ليحدد غاياته. فكما إننا بحاجة لما هو كائن فنحن بحاجة لما يجب أن يكون، يقول جون هرمان راندل: "إن العالم بحاجة إلى فلسفة، أو إلى دين لترقية الحياة، ولكن لابد لنا من أجل ترقيتنا إن نضم شيئاً آخر غير مجرد الحياة فالحياة المكرسة بمفرد الحياة هي حيوانية (...). وإن أحسن من يرتقي بالحياة هم أولئك الذين لا يتبعون الحياة هدفاً لهم. بل يهدفون بالأحرى لما يجدوا إنه حلول تدربيجي، إدخال شيء أزلي في وجودنا الإنساني.

والإيمان مهما هبت عليه العواصف فسيظل تراثاً ثميناً للإنسان. ولكن هنالك ما هو أعظم من الإيمان: إنه الفكر^(٣٦)

هذه الحوارية بين العلم والرغبة المحمومة الفاوستية للعقل في المعرفة وبين الإيمان والخيال الاجتماعي الرمزي هي مدار الحوار الرئيسي لصerna، ومدار الحوار الداخلي في قلب وعقل كل إنسان حديث، وإذا كان العلم يساعدنا في ضبط الجانب التحليلي الإيماني فينا. على الأقل هذا الإيمان الذي يحرك المتدينين وغير المتدينين بتقدم العالم. هذا الإيمان الذي يعتبره / غارودي/ القاسم المشترك لأي مشروع إنساني. إن الشيء الجوهرى ألا يلغى الإيمان بدور الإنسان الأرضي أياً من الجوانب المستولى عليها تاريخياً انطلاقاً من الإيمان الدينى. وألا يحد أو يلجم، أبداً، الإيمان الدينى الإيمان بالأهمية الإنسانية الخلاقة البروميثوسية.^(٣٧) وأن نعتقد بثقة، وأن ندافع بكل ما نملك من قوة عن أي إيمان واعتقاد شريطة ألا يقف هذا ضد سيادة لغة الحوار والإيمان بالحوار المتبادل، ولا مع حرية العقل ونشاطه الحموم الغلاب. وأن نظل نؤمن بأن أي مكسب للقلب، أو الخيال، أو الذوق، أو الوجدان، يمكن أن يعني بما يكتسبه العقل بفعل الكشف العلمي والتطبيق التقنى، وأن الخيال والقلب يعطيا للعلم وللعقل الغاية والدفء. فالحوارية بين العقل والخيال لن تنتهي، سينظل الخيال يعطي للحياة وللعقل الحافز والمعنى، ويأتي العلم والعقل لينظمما تلك الحياة وهذا العالم.

الهوامش

- ١ - فرناند دومون، الايديولوجيات، ترجمة وجيه اسعد، وزارة الثقافة السورية، ١٩٧٧، ص ٢١٥-٢١٦.
- ٢ - عصر التحليل، ترجمة اديب يوسف شيش، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٥، ص ٥٧.
- ٣ - المصدر السابق، ص ٥٨.
- ٤ - مفهوم الايديولوجيا، عبدالله العروي، دار التنبير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ٤٣.
- ٥ - تاریخیة الفکر العربي الاسلامی، د. محمد اركون، منشورات مركز الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٨١.
- ٦ - المصدر السابق، ص ٦٨.
- ٧ - المصدر السابق، ص ١٨٧/١٨٨.
- ٨ - فرناند دومون، مصدر سابق، ص ٦٦.
- ٩ - بیير أنار، الايديولوجيات ، المنازعات والسلطة، ترجمة احسان الحصني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٤، ص ٤٦.
- ١٠ - د. محمد اركون، مصدر سابق، ص ٨٤/٨٥.
- ١١ - جون هرمان راندل، تكوین العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمة، جزء اول، دار الثقافية ، بيروت، ص ١٠٩.
- ١٢ - المصدر السابق، ص ٩٩.
- ١٣ - بیير أنار، مصدر سابق، ص ٣٤.
- ١٤ - المصدر السابق، ص ٣٤.
- ١٥ - جون هرمان راندل، مصدر سابق، ص ١٠٩.
- ١٦ - برهان غليون، نقد السياسة - الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١، ص ٦٧.
- ١٧ - المصدر السابق، ص ٨٥.
- ١٨ - د. محمد اركون، التراث محتواه و هویته : ايجابياته و سلبياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٩.

- ١٩ - اريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص ٥٤/٥٥.
- ٢٠ - سيمون تشو داك، النمو الاجتماعي، ترجمة عبدالحميد الحسن، وزارة الثقافة، دمشق، دمشق، ١٩٨٢، ص ٨٠.
- ٢١ - بير أنار، مصدر سابق، ص ٣٩/٤٠.
- ٢٢ - برهان غليون، نقد السياسة ، مصدر سابق، ص ٢٨١.
- ٢٣ - د. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي - العقل السياسي العربي، مركز دراسات الرحمة العربية ، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٥١.
- ٢٤ - المصدر السابق ، ص ١٣.
- ٢٥ - عبدالسلام عبدالعال، الميتافيزيقا، العلم، الايديولوجيا، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ودار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٠.
- ٢٦ - ثيودور وايزمان، تطور الفكر الفلسفى، ترجمة سمير كرم، بيروت، ١٩٧٧، ص ٦٥.
- ٢٧ - فرناند دومون، مصدر سابق، ص ٢١٥/٢١٦.
- ٢٨ - عبدالسلام عبدالعال، مصدر سابق، ص ١١٢.
- ٢٩ - المصدر السابق، ص ١١١.
- ٣٠ - هائز راشيباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٢٤٨.
- ٣١ - كرین بریتنون، منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد، الفن الحديث العالمي، دمشق ، بلا تاريخ، ص ٢٦١.
- ٣٢ - برتراند راسل، حكمـةـ الـقـرـبـ، ترجمـةـ دـ.ـ فـؤـادـ زـكـرـيـاـ، سـلـسـلـةـ عـالـمـ الـعـرـفـةـ، الكويت، ١٩٨٣، ص ٣٢٠/٣٢١.
- ٣٣ - هائز راشيباخ، مصدر سابق، ص ٢٦٥.
- ٣٤ - عبد الله العروي، مصدر سابق، ص ٤٣.
- ٣٥ - روحيه غارودي، الأصوليات المعاصرة - اسبابها ومظاهرها، ترجمة د. خليل احمد خليل، دار الفين ، باريس، ص ٢٤.
- ٣٦ - جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، جزء ثان، مصدر سابق، ص ٤٢٣.
- ٣٧ - روحيه غارودي، من اللعنة الى الحوار، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٥/٩٦.

المحور الثاني

الأسطورة والأبحاث الحديثة

١- الاهتمامات الأولى في الأسطورة

الناس في عصرنا ينظرون إلى الأسطورة كأحداث متخيلة، أو ملفقة، بينما كان يُنظر إليها في المجتمعات القديمة البدائية بجد، وكأنها تاريخ حقيقي، ونموذج يحتذى، وحكاية حافلة بالمعانى. وينظر إليها بأعلى درجات التقدير لما تتصف به من قداسة ووقار مشبعة بالمعانى والرموز.

بدأ أكسيونوفان في الفكر اليوناني يوجه النقد إلى عالم الميثولوجيا، ثم قاما من بعده يازاحة كل قيمة دينية أو ميتافيزيقية من الأسطورة. ووضعوها في تضاد مع اللوغوس (=العقل) ومع ستوريا (=التاريخ).

وانتهت عندهم إلى الدلالة على كل ما ليس له وجود حقيقي.

عندما أتت الأديان التوحيدية الكبرى، تابعت ما بدأه مفكرو الإغريق، فرمي كل ما ليس له سند في الكتب المقدسة إلى سلة المهملات والأكاذيب. وهكذا استمر النظر إلى الأسطورة، كمجموعة من القصص الملفقة حتى العصر الحديث حيث دشن البحث المنهجي في الأسطورة النظرة إليها.

والآن ما هي الأسطورة؟ كيف يمكننا الاقتراب بفهمنا من عالمها؟ فالأسطورة تواجهنا للوهلة الأولى بعالم من فوضى الخيال، يصعب وضعه في نظام للفهم! كيف يمكننا - إذا صدقنا ليفي بروول - أن نقلن نظاما فكريًا قائما على مركبات لا عقلية؟ هذا العالم الذي تفسر فيه الأمطار

كدموع للآلهة والنار هبة من بروميثوس إلى الإنسان وتصبح فيه النجوم والكواكب والرعد والعواصف قوى فوق بشرية، تحب وتكره، تخارب وتتزوج، تهب الخير وتنع الشر، وهي إلى الآن تلهب خيالنا وترضي نزعتنا إلى تجاوز محدوديتنا إلى الكل، وإن كان تجاوزناها كاعتقاد لائمة إجماع على إن الفكر الأسطوري هو ذاك الفكر الذي عايش المراحل البدائية لعمر الإنسانية "فالأساطير القديمة تعبر عن نظرية الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم، وتقدم تفسيراً يتلاءم مع مستوى هذه الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم"^(١)

أما مسألة البحث المنهجي عن وظيفة الأسطورة ومضمونها وطبيعتها ومنتشرتها فذلك كله لم ير النور إلاً منذ نهاية القرن الثامن عشر، قبل ذلك التاريخ كان يسود التفسير التمثيلي للأسطورة الذي يعتبرها محض ابتداع، يراد منه استرجاع حوادث جرت عن طريق الخيال التمثيلي.

ولقد ظل هذا التفسير - المفتقد إلى النظرية العلمية النقدية، سائداً منذ شيشرون مروراً بأوغسطين إلى بيكون في (حكمة القدماء)، وظلت الميلوجيا خارج إطار الفحص العلمي المنهجي حتى نهاية القرن الثامن عشر، فحتى ديكارت في القرن السابع عشر استبعد عالم الفكر والروح والميشلوجيا وبالتالي من دائرة الاهتمام العلمي لفصله بين عالم المادة - الروح، الجسد - النفس، مُبقياً فقط المادة - الجسد في دائرة الخصوص للقانون الطبيعي. إن سينيوزا هو الديكارتي الوحيد الذي طبق المنهج الديكارتي على الحالات التي استبعدها ديكارت من منهجه: السياسة والاعتقاد، معينا بذلك إلى الإنسان والمجتمع وحدة عاليها: الروحية والمادية رابطا وبالتالي حقائق السياسة والاعتقاد بعالم البشر، فالروح والمادة ما هما في نظره سوى مظاهرin لجهر كلٍ واحد ولكن حتى سينيوزا الذي وضع كتب اليهود المقدسة أمام محكمة العقل الباردة

معاهدا على ألاّ "أثبت شيئاً من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام" ^(٤)

أقول حتى سينوزا نظر إلى الميثولوجيا كعقائد نظرية واعية لمقاصدها بينما المناهج الحديثة - كما يشير كاسيرر والتي ابتدأت في نهاية القرن الثامن عشر، توافق على اعتبار الأسطورة مُبتدعة، ولكنها تزيد على هذا، أن ابتداعها تم لا شعورياً. أي لم يكن العقل البدائي واعياً لمعنى ما يخلقه وعليها نحن، على تحليلنا العلمي أن يكشف النقاب عن ذلك المعنى المحتجج وراء ما يخصى من الأقنعة" ^(٥)

- حركة التنوير والأسطورة:

تلقت العالم الميثولوجية اهتماماً خاصاً، في القرن الثامن عشر، إن كان بغرض النقد والتصفية، أو بقصد إعلاء الشأن، فعلى النقيض من النزعة الرومانسية التي ألهبت خيالها الحكايات الاسطورية وضعت فلسفة التنوير - الأسطورة والفكر الميثولوجي عاماً، هدفاً لمحاجتها الجارح. إن فلسفة التنوير العقلانية التي كانت مرآة نظرية عكست فيها البرجوازية الصاعدة روبيتها للعالم، جعلت من العالم صورة عن عقلها وهي بدل اعتبارها التاريخ خالقاً لعقلها، جعلت من هذا العقل عقلاً مبدعاً للتاريخ، وعلى أنفاس ما كان سائداً في القرون الوسطى من تقديس لقانون ما فوق الطبيعة، جعلت من قانونها الأرضي حكماً على ما فوق، لقد رأت العالم على قدرها وقد دفعتها ثقها اللاحدودة بالعقل ونظامه المرتكز على انتصارها الواقعي، إلى وضع كل شيء (الأفكار، العقائد، الميثولوجيا ومنها الأسطورة) تحت مشرط نقدتها الحاد، وذلك أن مهمتها التي لا تعلوها مهمة كانت تحرير العقل (عقلها) من كل العقائد المختلفة لمنطقه، ولذا فالتقدم البشري الذي آمنت به "لا يكاد يكون شيئاً آخر غير

الانتقال من الظلمات إلى النور ومن العتمة إلى الضياء ومن التفكير المختلط إلى التفكير الواضح "^(٤)

من هذا المنظور حكمت على الأساطير والمعتقدات القديمة كلها، فوضعتها ضمن المخلفات اللا عقلية التي يجب تصفيتها بلا هواة. ولذا فدولياً اعتبر دفع الناس باتجاه الميثولوجيا، ما هو "إلا" في إسکار الناس بالحماسة لمنعهم من الاهتمام بالشروع الحقيقة التي يرهقهم بها أولئك الذين يحكمونهم في هذه الدنيا"^(٥)

وهكذا لم يكن من قبيل المصادفة إنشاء علم الأفكار (ايديولوجيا) على يد أحد ممثليها الفكررين: (دي تراسي) بغایة صياغة منهج علمي لدراسة الأفكار والمفاهيم المجردة وتكوينها وشروط مطابقتها للحقيقة.

لعل الكلمة النهائية التي أطلقتها فلسفة التنوير على نظام الفكر الميثولوجي والأسطوري هي ماعتير عنه (تيراسي) خير تعبير لحسبانه "فلسفة طفولة العالم، وقد آن الأوان ليُخلِّي الساح لسن رشدِه، إنه من صنع الخيال"^(٦) وهذا فبدل عقليَّة الأسطورة خلقوا أسطورة العقل خارج محیطه، وببدل الحكم على منطق الأسطورة من الممارسة الفعلية للإنسان عبر تاريخه الفعلي الذي أتجهها، وضعوها في إطار تاريخية العقل خارج تاريخه الذي هو صورة عنه.

- الرومانسية القومية.

إن البرزخ الفاصل بين أنفُل نجم العقلانية ونهوض الرومانسية - الوجه الآخر للتفكير البرجوازية هو نهاية القرن الثامن عشر، فلقد عكست البرجوازية في فلسفة الأنوار ثقتها بنفسها، وجسدت في الرومانسية وعيها بالمقارنة بين أحالمها بالمستقبل والقيود المفروضة عليها في الحاضر "لقد أرادت الرومانسية نفسها منهاً للثورة الدائمة في عصر ما كان يمكن أن

تكون أكثر من ثورة برجوازية^(٧) ولذا لم يكن غريباً اختيارها الأسطورة ضد الواقع، والخيال ضد العقل، والطبيعة ضد الحضارة، ففي الأسطورة والميثولوجيا والثقافة القديمة وجدت خيالاً لا تشوبه خشونة العقل وحساباته الباردة ووجدت اللغة والفكر هنا متطابقين مع الحساسية والطبيعة. إن الرومانسية على اختلاف مدارسها، كان لها، " موقف أساسي واحد يميل لتصوير العناصر غير العقلية - من تقاليد وعادات وأساطير- في صورة العناصر الوضعية المبدعة للتاريخ حقاً"^(٨)

لقد أحدثت حركة التنوير على الكلي والشمولي، وصورت الإنسان خارج محطاته التاريخية إنساناً مجردًا فكانت الرومانسية احتجاجاً فردياً ضد الكلي، وخصوصية شعب ضد الإنسانية المجردة، لقد نظرت إلى العالم والإنسان في تراثه اللامتناهي، وتنوعه اللامحدود. فإن تميزت العقلانية التنويرية بكبحها للمخيال وميلها للتجريد، فالرومانسية يدفعها حنين لا يقاوم لكل ما هو غامض ولا عقلاني وبدائي وذاتي غريب، وفي الأدب الشعبي بأساطيره وتقاليده وخرافاته ستتجدد مبتغاها من هذا كله.

من جهة أخرى، إذا كانت الرومانسية قد أكدت الفردي بدل الكلي، فإنها وضعت بالمقابل خصوصية شعب ضد الإنسانية المجردة وعلى روح هذا الشعب بدلاً من العقل الطبيعي، ولذا استرجمت الرومانسية بفكرة الشعب: الأمة، وبالنهضة القومية وخاصة في المانيا. وإذا كانت المسألة القومية الأوروبية قد وجدت شعارها (السياسي) المناسب: الدولة القومية، فإنها كانت على صعيد الفلسفة جسدها في مفهوم (روح الشعب) الذي أكتشفته الرومانسية، وأدركت به شمولية الإنسانية عبر برهاتها التاريخية الخصوصية: روح الشعب معطية بذلك الوعي الإنساني المجرد طابعاً خصوصياً: في اللاشعور الجماعي الشعبي.

لقد تطورت في الفلسفة المتألية الرومانسية من شلينغ إلى هيجل الشاب، تلك النظرية" بأن معنى تاريخ العالم يتضمن التغيرات المتتابعة لمختلف الثقافات القومية. فالروح القومية لكل أمة تبلغ أوجها من خلال العملية الطويلة للنمو الذاتي "^(٩)" لقد نظر هيجل إلى فلسفة التاريخ " بوصفها نمواً لروح العالم من خلال برهاته الخاصة التي ستكون أرواح الشعوب الفردية"^(١٠) وفضلاً عن ذلك فالفرد لا يحقق وجوده إلا من خلال واقع يتجاوزه، ويعبر عنه في نفس الوقت في ثقافة الشعب.

أما شلينغ. فروح الشعب تُصبح عنده واقعاً روحياً تجد نفسها في معادلها الموضوعي: ثقافته التقليدية الأصلية المورغلة في القدم. (فروح الشعب) عند الرومانسي يمكن إيجادها في الثقافة البكر في أساطيره وخرافاته وحكاياته البسيطة، ومن هنا حينها الجارف لبكاره الفكر البشري. فشلينغ نفسه في فلسفة الفن، يفكّر بالتناغم بين الإنسان والطبيعة الذي وجد رموزاً ملائمة له في عالم الأساطير الوثنية مشيداً بأهمية الأسطورة بوصفها قصيدة العالم الكبير (...). عالم آلهة الخيال^(١١). وفي السياق نفسه يدعى شليغل دعوة مجلجلة إلى نظرية جديدة للعالم، وإلى تزكيب أسطوري جديد، وإلى شعر أسطوري"^(١٢)

أما هردر الذي أكد أن أصالة كل شعب تجد تعبيرها في شعره البدائي وأساطيره فقد نظر إلى الأسطورة على أنها "بقايا المعتقدات الشعبية، وبقايا تأملات الشعب الحسية، وبقايا قواه وخبراته حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحينما كان يعتقد لأنه لم يكن يرى، وفيما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها "^(١٣)"، ومن هنا فإن جل اهتمامه منصب على دراسة أصول الثقافة الشعبية. وإذا كان كولريidge متلهفاً على اكتشاف منطقة يمحى فيها التمييز بين

الكلمات والأشياء فهرر الذي يعتبره - كاسيرر- كوبرنيك التاريخ، يكاد يقول: إنه اكتشف هذه المنطقة في الفكر البدائي الأسطوري.

إن هدر الذي مال كروسو إلى الطبيعة ضد الحضارة، مفترضاً أن العقل والتقدم ينموا على حساب المخيلة يستنتاج "إن أكبر اللغات كانت قاموساً للروح، وكانت في وقت واحد أساطير وملائكة مدحشة من أعمال البشر وأحاديثهم (...) فالرجل البدائي يفكر بالرموز والاستعارات والحكايات المجازية"^(٤)

وعندما وضع نظريته في الشعر، اشتقت اللغة من الأسطورة. ناظراً إلى الأسطورة وكأنها نوع من اللغة الشعرية، اللغة الوحيدة التي كان الإنسان قادراً عليها في مرحلة تطوره البدائي. أما الشعر فهو الذي يحفظ الصفة الديناميكية للأسطورة.

وفيما لا يخرج عن السياق، عندما يذهب إلى أن اللغة، بدأ بالإيماء، ثم تطورت عبر مراحل الأسطورة وإنما بالخلس هي بعينها الحكمة. وإن كنا لا نعرف مصدرها^(٥) إن اللهفة لكل ما هو موغل في القدم من ثقافة وعادات بشرية، والتي تقترب بها من بساطة الطبيعة وروح الشعب شكلت الإطار العام المسيطر على الفكر الرومانسي فبدل النظر إلى التاريخ كحركة تقدم نحو الأرقى، قاد المنطق الرومانسي إلى احترام وتقديس كل ما يقربنا من ماضي البشرية، لقد كانت الرومانسية نصراً للمتوحش الطيب الذي صوره كل من برنارد دي سان بيير وجان جال روسو وشاتوريريان في كتاباتهم^(٦)

ان روسو الذي لم ينج من تأثيره سوى عدد قليل من المفكرين في نهاية القرن الثامن عشر - كما يقول هاوزر - كان أول من وضع فلسفة التاريخ، على أساس السأم الحضاري مدافعاً بذلك عن الحياة ضد التاريخ

وعن الطبيعة ضد الحضارة وقضيته الأساسية "الإنسان المتحضر منحل، وإن تاريخ المدينة بأسره خيانة للرسالة الأصلية للبشر" (١٦).

لقد تركت البشرية ريعها الممكبي في الماضي يقول روسو: "إن الإنسان الوحشي والإنسان المتمدن يلغان من الاختلاف قليلاً ومهماً ما يكون باعثاً للسعادة العليا لاحدهما هو عامل قنوط الآخر. فال الأول لا يستنشق غير الحرية والراحة، وهو لا يريد إلا أن يعيش وييفي حالياً من العمل حتى إن السكون الرواقي لا يقاوم بعدم مبالاته العميق بتجاه أي موضوع آخر، بينما يجد الإنسان المتمدن نسيطاً دائماً فيعرق ويهتز ويضطرب بلا انقطاع، مجبراً عن مشاغل أشد عسراً، وهو يعمل حتى الموت لعيش أو يعدل عن الحياة نيلاً للخلود" (١٧).

في هذا الطقس الفكري يمكن فهم عملية الاستقصاء الواسعة لأساطير الشعوب وفلكلورها وعملية التجميع والتربية، التي سادت في أوروبا، لكل ما يحيى بصلة للحكايات الشعبية التقديمة والأسطورية أليس تلك هي العناصر الأساسية المكونة لروح الشعب؟ أليس تلك أصول الثقافة الطازجة التي لم تتعكرها خنوثة الحضارة الزائفة؟...

لقد شكلت الرومانسية الوعاء الذي ولدت فيه المدارس المنظمة المنهجية لأصول الفنون الشعبية ومنها: أساطيره. فليس مصادفة إذن أن تكون ولادة علم الفولكلور على يد الرومانسيين..

١- المدرسة الميثولوجية - اللغوية

في بداية القرن التاسع عشر ولدت الأبحاث المنهجية حول الميثولوجيا والفنون الشعبية بشكل عام تحت تأثير الروح الرومانسية القومية فالأخوان جريم المؤسسان تارينينا لعلم الفلكلور ومنه الأساطير، هما بالأساس رومنسيان قوميان وقد كانوا يشعرون أنهما يو狄ان واجباً قومياً

في جمعهما مأثورات الشعب الألماني القديمة، ليظهرها عراقة ذلك الشعب وجمال أقواله وكانتا يصرحان علانية إن "حب الوطن هو الذي يجدوهما إلى أن يقفوا كل هذه الأعوام على مأثورات الشعب" (١٩)

وعلى العموم فقد ظلت مجموعة - غريم - التي جمعا فيها الحكايات الخرافية الأسطورة والشعبية تحمل قيمة ميدانية إلى الآن. ولقد أشارا في أبحاثهما إلى إن الأسطورة "مهما بدت خارقة للعادة أو مستحيلة الحدوث، إلا أن رواتها كانوا يتداولونها، وهم يؤمنون بأنها تعلل أسرار الحياة" (٢٠)

ولقد وضعت أبحاث الأخوان غريم الإرهاصات الأولية التي قامت عليها أبحاث (المدرسة اللغوية الميثولوجية) التي تعتبر أول مدرسة منهجية لعلم الفولكلور ومنه الأسطورة، والتي تأثرت من جهة أخرى بالأبحاث اللغوية الناشئة، فعلماء الأساطير كانوا "أول الأمر من علماء اللغة، ولهذا السبب استخدمو الدراسات اللغوية المقارنة، واستعنوا بتائج هذه الدراسات في تحليل الأسطورة.

تنطلق المدرسة الميثولوجية اللغوية من الافتراض القائل: ان تاريخ لغة ما هو تاريخ الخطاطها وليس إثراءها، ونشأة الأسطورة تتافق مع تزايد تجريد اللغة على حساب حسيتها وتشخيصها، مرجعة هذه الفترة بشكل عام إلى العصر الجرماني - الهندي معتبرة أن محور الاعتقاد الأسطوري يدور حول تأليه عناصر الطبيعة، وقد تفرعت هذه المدرسة إلى اتجاهين، اتجاه يجعل من الشمس المحور الأكبر للأساطير والاعتقاد الأسطوري، واتجاه يعتبر الطواهر الجوية منبعها الأصيل.

ويعد ماكس مولر: أشهر القائلين بالاتجاه الأول (الظاهره الشمسيه) مع جورج وليام كوكس، والبرت كرو. لقد وضع ماكس مولر، الذي

يعتبر بحق المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه، لوحة تخطيطية لتطور الفكر واللغة الانسانيين، تبدأ بالفترة التكوينية (فترة تشكيل الجنور والصيغ النحوية اللغوية) ثم الفترة الميثولوجية (تشكيل الأساطير) ثم الفترة الشعبية (تشكيل اللغات القومية)^(٢١) وعلى هذا الأساس، اعتير أن تشكيل الأسطورة يعود إلى فترة متأخرة نسبياً من الثقافة الإنسانية البدائية.

لقد ربط مولر نشأة الأسطورة بالظاهرة التي سماها: مرض اللغة أو اعتلامها. فاللغة يصاحبها الغموض بتطورها. فالشعوب البدائية – خاصة الشعوب الهنداوية – عبرت عن أفكارها بكلمات لها معنى حسي خالص. إذ لم يكن الإنسان قد وصل بعد إلى مرحلة التفكير المجرد، وهكذا تميزت كلماته بطابعها الحسي. لقد وضع الإنسان اسماء لكل ظاهرة طبيعية تبعاً لأحدى خصائصها العديدة، وتبعاً لذلك، كان لا بد أن تأخذ عدة موضوعات اسماء مشتركة، بسبب اشتراكاتها بخواصية مشتركة. فالشمس يمكن أن تسمى تبعاً لخصائصها: البراقة، الحرق، المشعة، ونفس الأسماء يمكن أن يحملها القمر والنجوم والنار. ومن هنا يستنتج مولر: إن اختلاف المصطلحات وافتقارها إلى الاستقرار لا بد أن ينبع عنه غير الزمن اضطراب في الأفكار فينسى المعنى الأصلي للأسماء (الكلمات) مما يؤدي إلى ما يُعرف (بمرض اللغة) حيث تنشأ مفاهيم خالية للظواهر الطبيعية (أي الأساطير).

وعلى هذا الأساس فلقد فسر مولر الأسطورة اليونانية التي تدور حوادثها حول (ابولون الذي يتعقب الفتاة الجميلة (دافينيه) إلى أن أغاثتها الآلهة استجابة لدعائهما، وحولتها إلى شجرة غار، حماية لها من (ابولون)). أقول لقد فسر هذه الحكاية بارجاع (ابولون) إلى أصلها الغنوسي (الشمس) ودافينيه (الفجر). وبالتالي تصبح هذه الحكاية تعبراً رمزياً عن

كون، وشفارتز / مثلاً الاتجاه (الجوي) فلقد اهتما بشكل أساسى بأصول أساطير الشعوب (الهندية – الأوروبية) القديمة، وانطلاقاً بذلك من تفسيرات لغوية خاطئة (مولر) متهددين إلى إرجاع الأساطير إلى تأليه عناصر الطبيعة: العواصف، الرعد. ولذا سعيت نظرتيهما (بالنظرية الجوية).

من ناحية أخرى جاء افانسييف متأثراً بكل الاتجاهين، ففي الوقت الذي اتفق فيه مع شفارتز وكون على إرجاع الأسطورة إلى تأليه الظواهر الجوية، فهو لم يستبعد نظرية - ماكس مولر- بل إنه اعتمد عليها اعتماداً كلياً في شرحه لعملية تكون الأسطورة وذلك على أساس نظريته في (اعتلال اللغة). ولقد اعتبر إن الكمال "المادي في لغة ما يتاسب عكسياً مع مراحلها التاريخية وكلما كانت الفترة التي تدرس موجلة في القدم كلما كانت مادتها وأشكالها أكثر غنى^(٢٢)" فنطอร اللغة يحمل معه لها التشتت والغموض يغلfan من ثم تدريجياً المعاني الأولية للحديث القديم، ومن هنا تنشأ عملية الخداع الأسطوري التي لا يمكن تفاديتها.

يمكنا ذكر سبنسر بهذا المجال، الذي وصل - وان كان من منطلق آخر - إلى نتائج قريبة من التفسير الذي صاغته المدرسة اللغوية الميثرولوجية لنشأة الأسطورة. ففي معرض نقهde لأراء المدرسة (الحيوية) التي اعتبرت الأساطير نتيجة التباس عقلي يُسْبِغُ فيه الإنسان (الروحية) على ظواهر الطبيعة، فتصبح مقدسة لديه، إن سبنسر يذهب إلى أن الأسطورة ما هي سوى نتيجة التباس لغوي في أسماء الأسلاف المقدسين، فالإنسان البدائي كان يسمى أسلافه المقدسين لديه بأسماء ظواهر الطبيعة، فالبعض يسمى بحاماً والآخر ثبراً والثالث قمراً .. ومع التطور التاريخي نقل الإنسان اتجاه تقديره وتعظيمه من الأسلاف - أصحاب تلك الأسماء الحقيقة - إلى

الأشياء المسممة بتلك الأسماء نفسها، ومن هنا نشأت فكرة إعلاء شأن ظواهر الطبيعة التي ستنسج عليها حكاياته الأسطورية والاعتقادية.^(٢٣)

في إطار تقييمنا لنهج هذه المدرسة ، يمكن الذهاب مع سوك洛ف، إلى أن عرض أفكار هذه المدرسة كاف وحده لتقديمها ودحضها. فكلا الاتجاهين الشمسي والجوي حددما الأسطورة في دائرة ضيقه جداً، (الظواهر الطبيعية) وركزا "على المادة ذاتها (اللغة) من دون ارتباطها بالمجتمع، أي بالإنسان حامل هذه المادة"^(٢٤) مستدين بكل هذا إلى فهم خاطئ للتاريخ بشكل عام، ولتاريخ اللغة بشكل خاص. ولذا فلم يكن لهذه الطريقة في التفسير سوى طابع وقتي وهي لهذا ملغاة منذ عشرات السنين"^(٢٥)

- المدرسة الانتشارية (التاربخو جغرافية)

على حساب الأخطاء الكبيرة التي قامت عليها المدرسة الميثولوجية اللغوية وفي إطار إعادة النظر بأسسها جذرياً، نهضت المدرسة الانتشارية التي يُطلق عليها أحياناً اسم (المدرسة التاربخو جغرافية) فعلى أساس تقدم العلم والاحتكاك الواسع بشعوب الشرق عن طريق التوسيع التجاري الاستعماري صار من المستحيل فهم التشابه الكبير بين أساطير كلا العالمين، عن طريق المدرسة اللغوية بتفسيراتها الساذجة، وهكذا ظهرت المدرسة الانتشارية في محاولة جديدة لفهم الفنون الشعبية (الفولوكلورية) ومن جملتها الأساطير على أساس جديدة.

لقد اعتمد تفسير المدرسة الانتشارية لتشكل الأساطير على التحديدات الجغرافية - التاريخية - استناداً إلى التشابه القائم بين الأساطير، وصرفت جهودها إلى جمع الأساطير ووضعها في موقع انتشارها على الخريطة الجغرافية، لترسم بعد ذلك عملية انتشارها بالاستعانة بالمعلومات

التاريخية الجغرافية معاً، ومن هنا مصدر شهرتها برسم خرائط جغرافية عليها الخطوط المستقيمة والمتعرجة التي تشير إلى طرق واتجاه انتقال الموضوعات الأسطورية. فالمستشرق الألماني (تيسدور بنفي) لاحظ التشابه القائم بين الحكايات الأسطورية الأوروبية، والسنن скриبتية وحكايات بلدان الشرق، وأرجع ذلك إلى الصلات التاريخية، التي هيأت ظروفًا استعارت فيها الشعوب بعضها عن بعض حكاياتها الأسطورية.^(٢٦).

إن عصر الإسكندر المكروني وما قبله، وما بعده العصر الهليني، وفترة الحروب الصليبية كلها أوضاع تاريخية شكلت (كما يشير بنفي) روافد قوية للاتصال الحضاري بين عوالم العصر القديم، ولقد كانت الهند القديمة المستودع الرئيسي للعالم الفولكلوري والأسطوري" ومن الهند رحلت الحكايا الأسطورية إلى فارس والجزيرة العربية وفلسطين ومنها إلى غرب أوروبا ولقد لعبت الشعوب المهاجرة كالعرب واليهود دوراً كبيراً في نقل الحكايات الخرافية "^(٢٧) أما مؤسس المدرسة الانتشارية الانكليزية فيليوت سميث، فهو لم يقتصر على القول بأن العناصر الثقافية المتشابهة في حوض البحر الأبيض المتوسط وافريقيا والشرق الأدنى والهند ذات أصل مصرى، بل ذهب إلى إن العناصر المماثلة في ثقافات أندونيسيا وماليزيا والأمريكيتين تتبع نفس المصدر.^(٢٨).

يمكن القول - بعد المقارنة مع تفسيرات المدرسة الميثولوجية اللغوية، إن نظرية الاستعارة قد نهضت على أرضية أكثر واقعية، فلقد وجهت شكوكا قوية حول الأصول الفردانية للفولكلورات القومية، التي قالت بها المدرسة الرومانسية، ولكنها في أغلب دراساتها" لا يوجد أي ذكر للأفراد الذين استعملوا الأشياء أو مارسو العادات المدروسة"^(٢٩).

لقد أغرت نفسها في التركيز على عملية الانتقال، دون الاهتمام بالإنسان حامل الأساطير ولا بالشعب الذي يستعيدها. ولا بظروف استعارته لها. وكما قال بليغانوف: "لقد كانت ثمة محاكاة في كل في كل مكان. ولكن بين المحاكي وبين النموذج الذي يحاكيه كل ذلك الفارق الذي بين المجتمع الذي أُنجب - المحاكي - وبين المجتمع الذي عاش فيه النموذج" (٣٠).

المواضيع

- ١ - د. فؤاد زكريا، الفكر العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧، ص ٦٠.
- ٢ - سينوزا، رسالة في اللاحوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٦١.
- ٣ - ارنست كاسير، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة احسان عباس، دار الاندلس، بيروت، ١٩٦١، ص ١٤٤.
- ٤ - جان ادوار سبله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشيه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة ، دمشق، ١٩٦٨، ص ٧٧.
- ٥ - روجيه جارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٧١، ص ٤٣.
- ٦ - جورج طرابيشي، الماركسية والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧١، ص ١٢.
- ٧ - المصدر السابق، ص ٣٢.
- ٨ - الفكر الألماني من لوثر ، مصدر سابق، ص ٩٢.
- ٩ - بوري سوكولوف، الفولكلور-قضايا وتراثه، ترجمة حلمي الشعراوي وعبدالحميد حواس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٦٥.
- ١٠ - جان هيبروليست، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة انتوان حمصي، وزارة الثقافة ، دمشق، دمشق، ١٩٦٩، ص ٢٤.
- ١١ - عبدالرحمن بدوي، شلينغ، دار النهضة، القاهرة، ص ٣٢٤.
- ١٢ - ويليام ث. ويزرات وكلينث بروكس، النقد الأدبي جزء ثالث، ترجمة الدكتور حسام الخطيب وعمي الدين صبحي، ص ٥٤٥.

- ١٣ - فريديريش فون دير لайн، الحكاية الخرافية، ترجمة د. نبيلة ابراهيم، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣ ، ص ٢٤.
- ١٤ - النقد الادبي، مصدر سابق، جزء ثالث، ص ٥٤٣.
- ١٥ - الحكاية الخرافية، مصدر سابق، ص ٢٣.
- ١٦ - جان بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة د. محمد عاطف غيث، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤ ، ص ٩١.
- ١٧ - ارنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ جزء ثان، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١ ، ص ٨٢.
- ١٨ - جان جاك روسو، اصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعبيز، ار المعرف، بمصر، القاهرة، ١٩٥٤ ، ص ١٢٣.
- ١٩ - رشدي الصالح، الفنون الشعبية ، وزارة الثقافة والارشاد القومي، القاهرة، ص ١٢.
- ٢٠ - المصدر السابق، ص ٤٥.
- ٢١ - الفولكلور، مصدر سابق، ص ٧٥.
- ٢٢ - المصدر السابق، ص ٨٥.
- ٢٣ - د. محمد عبدالله دراز، الدين - بحوث ممهدة في تاريخ الاديان، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٥٢ ، ص ١٢٨.
- ٢٤ - محمد فهمي حجازي، اصل النبوة في علم اللغة والأسطورة، عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الاول، ١٩٧٢ ، ص ١٥٣.
- ٢٥ - الحكاية الخرافية، مصدر سابق، ص ٣٨.
- ٢٦ - الفولكلور، مصدر سابق، ص ٩٢.
- ٢٧ - الحكايا الخرافية ، مصدر سابق، ص ٣٥/٣٦ والfolklor، مصدر سابق، ص ٩٢.
- ٢٨ - مليقل ج. سكوفيتز، اسس الانתרופولوجيا الثقافية، ترجمة د. رياح النفاخ، وزارة الثقافة ، دمشق، ١٨٧٢ ، ص ٢١٢.
- ٢٩ - المصدر السابق، ص ١١.
- ٣٠ - ج. بليخانوف، تطور النظرية الاحدادية في التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩ ، ص ١٦٦.

٢- الأسطورة والأبحاث الانثربولوجية

تمهيد: لقد نهضت النظرية التطورية للجتماع الإنساني، منذ القرن الثامن عشر: كوندرسيه. هردر. روسو... وبظهور نظرية "كانت" السلبية، في نهاية القرن والتي عززها لا بلاس "في أبحاثه فيها بعد نكون قد شهدنا أول تعميم نظري للوجهة التطورية مbasط على الطبيعة ذاته، على حساب التصور المتحجر (النيوتوني) لها، ولقد ثبتت الاكتشافات العلمية اللاحقة هذا الاتجاه التطوري بإعطائه أساسه العلمي الراسخ. إن كان في مجال علم طبقات الأرض، أو علوم الحياة، أو التاريخ الطبيعي. أو أبحاث دارون التي منحته أساسه التاريخي الطبيعي.

إن بروز تلك النظريات يتوافق مع ما شهدته الأرض الأوروبية، من تطورات عاصفة على كل صعيد، فنهضة الحياة البرجوازية ثوراتها العارمة لم تترك على الأرض الأوروبية حبراً على حجر، فما كان قيد الاحتمال صار واقعاً صارخاً، وبدا كل شيء يكشف فيه عن نفسه ويدل على تاريخه.

وكما أن تشريح الإنسان هو مفتاح تشريح الفرد، فتشريح المجتمع البرجوازي أعطانا مفتاح تشريح المجتمعات القديمة كلها. فلا غرابة والحالة هذه، من أن تغدو فكرة التطور، الفكرة المسيطرة بلا منازع على المناخ الثقافي للقرن التاسع عشر. أما الخلاف فسينصب حول فهم أسس

عملية التطور وما لها. فإذا كان الباحثون المحافظون في جديتهم عن النمو التارمي للمجتمع لم يتراووا مقولات المجتمع البرجوازي. معتبرين جميع الأشكال الاجتماعية القديمة مراحل تميذية مبكرة للمجتمع البرجوازي الناضج، فإن المناهضون له فسيخضعون لهذا المجتمع ذاته لموضع نقدتهم التارمي إياه.

لقد شكلت نظرية سان سيمون حول المجتمع الصناعي – في هذا المجال – مفترقاً نظرياً حاداً. في أوغست كونت الجانب المحافظ منها، بصياغته نظرية استقرار النظام الاجتماعي البرجوازي أما ماركس فقد دمج جانبه الثوري، في إطار نظريته النقدية النافية لهذا النظام ذاته.

هذا الموقفان النظريان سيلونان الصراع الايديولوجي الدائر حول تحديد مفهوم الاجتماع الإنساني حتى ستينيات هذا القرن حيث سيطغى تدريجياً في قلب هذا الصراع الجانب السكוני المحافظ في الفكر الغربي على حساب حسه التارمي، كما سيظهر جلياً في دائرة أبحاث الاتجاه الوظيفي والبنيوي للعلوم الإنسانية.

* * *

الأنثربولوجيا التطورية.

لم تكن الأبحاث الأنثربولوجية بعيدة عن تركيب هذه اللوحة الفكرية ففي منتصف القرن التاسع عشر وتحت تأثير النزعة التطورية نهضت الأبحاث الأنثربولوجية. ورواد هذا العلم: تايلور. لانج. ماكلينان. مورغان. فريزر. كانوااً تطوريين. يحملون – باستثناء مورغان – وجهات نظر مثالية لعملية التطور على غرار كونت. منطلقين من فكرة المركبة الأوربية: فالحضارة الأوربية التي تجد أصولها في الحقبة الوحشية البدائية تشكل بالنسبة لهم قمة التطور ومتهاه. أما ثقافات الشعوب

الأخرى فهي تعكس الدرجات الواطئة لسلم التطور الصاعد من الوحشية إلى الحضارة.

لذا فقد ارتكز جلّ اهتمامهم حول الثقافة البدائية بقصد معرفة أصول النظم الأوربية السائدة التي تمظهر فيها (الطبيعة البشرية) بكامل تجلّيها، بقدر ما تجد بذورها الأولية في المرحلة البدائية، مستندين في أبحاثهم هذه إلى المنهج المقارن، وذلك باتباعهم طرق المقارنة بين تطور النظم والعقائد بتظاهراتها المختلفة لدى الشعوب المختلفة بفرض وضع سلسلة تمثل المراحل المتعاقبة لتلك التطورات مستعينين بما سموه الراسب التقافي، أو بقایا الثقافة التي ماتزال حية في قلب المجتمعات الحالية^(١). في هذا السياق العام أتت دراستهم لأساطير الشعوب المختلفة كحلقة بدائية في سلسلة التطور التقافي للبشرية، ولظهور الحياة الروحية للإنسان البدائي، صابين بذلك الكثير من الجهد لمعرفة أساطير الشعوب وأالية تشكلها وعلاقة ذلك بالظروف البدائية لحياة الإنسان فتميزت أبحاثهم عن الأبحاث الفولكلورية المعروضة سابقاً بالجدية والدقة العلمية أيضاً.

أغوصت كونت:

لا يمكننا، قبل الحديث عن آراء العلوم الانثربولوجية في الأسطورة، عدم التعرض، لأغوصت كونت لا لكونه قد أثر في تلك الآراء عن طريق نظريته المثالية العامة للتتطور بمراحلها الثلاث: دين، فلسفة، علم، والتي صاغها على أساس موقف الإنسان النظري من العالم بل لأن له كذلك آراء خاصة في الأسطورة بسطتها من خلال دراسته للمرحلة البدائية من التطور، التي وسعها بالمرحلة الدينية. قسم كونت الفترة الدينية - إلى ثلاث مراحل: تبدأ بالمرحلة الفيتشية، تلك التزعّة الفكرية التي أسبغ الإنسان فيها على الطبيعة، والأشياء الحيوة به، حياة كحياته يخافها ويكرهها، ثم اختفت تلك التزعّة حين اعتقاد الإنسان، أن القوة نفسها توجد في الأشياء المشابهة وبذلك الاعتقاد خطا الإنسان الخطوة الأولى نحو

الاستقلال الفكري فيزيز الاعتقاد بتعدد الآلهة على حساب الترعة الفيتشية التي تطورت بدورها عبر مراحل عديدة إلى ديانة توحيد كانت البروتستانتية ذروتها.

إن كونت علاوة على جعله الأفكار تنطوي وتبادر بفعل التوالي الذاتي بمعزل عن أساسها المادي، وبجعله الأسطورة توازي المرحلة الدينية، خاصة الفيتشية، ومرحلة الاعتقاد بتعدد الآلهة، يمكن قد اعتبر لحظة المثالية الدينية في الأسطورة سابقة في الميئنة على لحظتها المادية. لأنها بالأساس لم يحاسب الفكر الأسطوري على أساس تطور العمل الإنساني وكصورة عنه بل وضعه والوعي الاجتماعي بشكل عام، خارج إطار العلاقة الجدلية، بين الإنسان وعالمه التي سينظمها ويحدد لها طابع عمله الاجتماعي أساساً، فلم يدرك مغزاها ووظائفه بالنسبة للإنسان القديم.

لقد كان لكونت تأثيره على رواد الأنثربولوجيا خاصة نظريته المثالية العامة للتتطور التاريخي، ولكن وعلى الرغم من هذا التأثير، ظلت أبحاثه يغلب عليها الطابع الواقعي.

ادوار بيرون تاييلور(١٨٢١، ١٩١٧)

لقد انصبت دراسات تاييلور وتابعه الاسكتلندي اندرولانج، كما هو الحال عند مورغان سميث وماكلينان وفريزر على الثقافة البدائية بقصد معرفة أصول الثقافة الراهنة، وفي هذا السياق العام عاينوا الفكر الأسطوري، كحفلة في سلسلة التطور الثقافي للإنسانية.

أما بالنسبة لتاييلور، فقد تطورت نظريته حول الأسطورة مع تطور وعمق أبحاثه إلى أن وصلت إلى صياغتها النهائية في كتابه (الثقافة البدائية) الذي ارتكز فيه على نظرية (الأنيميز)= (حيوية أو روحية الطبيعة) لفهم عالم الأسطورة، ولقد كان يرتكز في تصنيفه الأول للأساطير على قاعدة واقعية أو عدم واقعيةحدث الأسطوري، وعلى هذا الأساس قال بأن

هناك: أساطير نقية: هي من اختراع الخيال المغض، وأساطير غير نقية: حبكتها الخيال اعتماداً على أساس واقعي، منها أساطير تاريخية تعتمد أحداث واقعية جرت في الماضي، ومنها (أساطير الملاحظة): تنشأ من محاولة تفسير الرجل البدائي للظواهر والأحداث. إن تايلور ما لبث ان ينبع هذا التصنيف بعد أن قال بروحية الطبيعة (الانيميز). تلك التزععة التي كانت فلسفة الإنسان في العصور البدائية والتي نهضت على أساسها أساطيره.

يشير تايلور إلى أن الأساطير رافقت الإنسان في ظروف حياته البدائية الوحشية، التي ما تزال آثارها ماثلة عند الشعوب واطئة التطور، وعند الشعوب المتحضرة على شكل رواسب، أو بقايا ثقافية، وبالتالي فهي تستند على المبدأ العام، الذي تقوم عليه الحياة الذهنية البدائية ذاتها. أي مبدأ حيوية أو روحية الطبيعة. ذلك المبدأ العام، الذي تقوم عليه الحياة الذهنية البدائية ذاتها، أي مبدأ حيوية أو روحية الطبيعة. ذلك المبدأ، الذي استخلصه الإنسان البدائي من اعتقاده بواقعية الحياة المزدوجة التي يحيها: في النوم وفي القيظة، فأحداث الحلم تعادل بواقعيتها أحداث حياته الواقعية فعلاً، من هنا أتى اعتقاد الإنسان البدائي بوجود كائنين فيه: الجسد ويلتصق بالمكان الذي ينام فيه، والنفس التي تملك المقدرة على التنقل تاركة الجسد مؤقتاً كما يتجلّى ذلك في الحلم، ونهائياً كما في حال الموت⁽²⁾.

يخلص تايلور من هذا، إلى أن الإنسان البدائي يعمم فكرة الروح، المستخلصة من تجربة الحلم، والموت، على الطبيعة التي حوله مصبغاً العالم كله بظواهر المختلفة بالروحية، تقمصه قوى مستقلة عنه، تسيطر عليه. تملك قدرة الإيذاء والمساعدة، ويرجع ما يصيّه من نفع أو ضرر إلى الأرواح الصالحة منها أو الأرواح الشريرة. هذا الاعتقاد (حيوية) الطبيعة وتقمص الأرواح بمجموع الظواهر المحيطة بالإنسان البدائي، جعلته يتعامل

مع ظواهر العالم، من شمس وقمر ونجوم ونار وزلزال وريح وبراكين وفيضانات، ككائنات ملية بالحياة مثلها مثل الإنسان، مما يدفعه إلى نسج الحكايات حولها، وحول أفاعيلها التي تتشابه بصورة مكيرة مع ما يفعله الإنسان، وكما يقول بريتشارد: "إن تايلور حاول رغم الحبيطة أن يبين: إن كل العقائد والطقوس الدينية قد ظهرت ونمّت من بعض الاستنتاجات الخاطئة التي بنيت على ملاحظة بعض الظواهر الروحية كالأحلام والرؤى والمرض والبيضة والنوم والحياة والموت."⁽⁴⁾

لقد ماثل الإنسان البدائي قواه وطموحاته الشخصية بظواهر الطبيعة المحيطة به، لهذا فحكاياته الأسطورية التي نسجها حول هذه الظواهر ليست بعيدة عما يماثلها في العالم الإنساني، فتايلور يشير إلى أن "الشمس والنجوم والأقمار والأنهار والرياح والسحب تصبح في نظر القبائل البدائية خلوقات حية، لها كيان شخصي متميز وتحيا حياة مطابقة تماماً لحياة الإنسان والحيوان"⁽⁵⁾ لقد صنف تايلور الأساطير بعد أن حدد منشأها في مبدأ (روحية الطبيعة) إلى أنواع، حسب موضوعاتها، أو لها: أساطير الطبيعة، تدور حوادثها حول قوى الطبيعة الخارقة، وثانية: أساطير تفسيرية هي أكثر تعقيداً من أساطير الفئة الأولى، تهدف إلى إيجاد حلول تفسيرية راهنة لظواهر العالم. وثالثها أساطير تدور حول القبيلة وأبطالها. غير أن هذا التبديل كما يشير الدكتور أحمد أبو زيد في كتابه عن تايلور لا يقوم على حدود فاصلة بين كل نوع.

يمكن القول: أن تايلور حاول بجدية عرض العناصر الأساسية التي تقوم عليها الأساطير مثل إسباغ الحياة الشخصية والذاتية على مظاهر الطبيعة، والبالغة والتهويل في الوصف. أو إصبعها بأسماء الأعلام وأبطال القبائل الخارجيين، واستغلال الأسطورة في وضع التعاليم الخلقية أو استحضار الأحداث التاريخية عن طريق الخيال الجامح. إلا أنه استند إلى رافعة نظرية لاقت النقد لاحقاً. فمفاهيم مثل (الروح، النفس) علاوة

على كون فكر الإنسان البدائي لم يصل إلى درجة من التجريد والتعميم ليصوغ مفاهيم كهذه، فعلاقته بالعالم تتسم بال المباشرة، وحدود ادراكه للمسافة بين الذاتي والموضوعي ترتكز إلى هامش جداً بسيط، فكما يقول فرانكفورت بحق أن الإنسان البدائي لا يعرف عالماً جاماً أبداً. وهذا السبب عينه "لا يشخص" ظواهر الجماد، ولا يملأ عالماً فارغاً بأشباح الموتى. كما تريدهنا الروحانية: أن نعتقد" (١)

الذرية لانج:

لقد قاسم لانج أستاذة (تايلور)، انتقاده منهج - مولر- اللغوي، الذي فهم الأسطورة على أساس واقعة اعتلال اللغة أو الخطاطها، منطلقاً من وجهة نظر تايلور ذاتها، الذي اعتبر فيها الإنسان، قد أضفى في مراحله البدائية الصفة الروحية على الظواهر الحبيطة به، وأكّد متفقاً مرة أخرى مع تايلور على نظرية التوالي الذاتي للموضوعات الأسطورية والخرافية، ولكنه خالف أستاذة، بإعطائه الأسبقية التاريخية للدين على الأسطورة، معتبراً الأساطير التي تدور حوادثها أساساً حول قوى مشخصة، حلّت في مرحلة لاحقة، بدل القوى المحردة السائدة في المرحلة الدينية. وذلك التماساً من القوى الأسطورية المشخصة، بعد أن أصابها شعور بالخيبة من القوى المجردة.

إن لانج وضع تناقضًا مطلقاً بين التصور الديني القائم على العقل والسمو والرفعة الروحية وبين التصور الأسطوري الذي اعتبره تناجاً للمخلية، تدفع إليه النزوات.

وكما يشير الدكتور خشاب فإن الإنسانية بنظر لانج، بدأت عيشها في مرحلة دينية تتصف بأسمى المعاني، ولكن عدم تلبية مطالباتها الكثيرة، دفعها إلى التماس تحقيقها من موجودات خفية ذات صفة طلسية وكانت أول هذه الموجودات هي الاشباح والقرائن.. أو بمعنى أدق التفوس التي ستأخذ لها أشكالاً مختلفة (٢).

فعلى أساس سقوط وانحلال فكر الإنسان بابتعاده عن الدين، صاغ اعتقاده الأسطوري وحكاياته الأسطورية بعد هذا، لن نحازف، إذا قلنا: إن نظرية لانج هي تطوير اخبطاطي أو طبعة منحوطة لنظرية أستاذه الكبير تايلور.

جيمس فريزير (١٨٥٤ - ١٩٤١):

إن فريزير ينطلق من مقدمات تايلور ولانج نفسها، في وحدة الطبيعة الإنسانية، والتاريخ الواحد، والنظرية التطورية معتمداً المنهج ذاته، المنهج المقارن، وعلى الراسب الثقافي، شاهد الماضي في الحاضر، قائلاً: هناك تشريحاً مقارناً للعقل، كما أن هناك تشيريحاً مقارناً للجسم^(٨) لقد حدد فريزير مراحل التطور التي مرت بها البشرية، على أساس وجهات نظر الإنسان المختلفة للعالم: السحر، الدين، العلم.

فالسحر عند فريزير يمثل الوعي البدئي للإنسان، ثم يليه الدين ثم العلم مقرراً بذلك أسبقية المرحلة اللامدينية في تاريخ الوعي الاجتماعي الإنساني، يقول في ذلك "إن السحر أقدم من الدين في تاريخ الإنسانية....".

وإن الإنسان عمد إلى إخضاع الطبيعة لرغباته باستخدام التعاوين والطلasm وحلها قبل أن يعمل على التقرب من الآلهة... ومحاولاً استرضاءها عن طريق السلوك الهدىي الدقيق الذي يتمثل في الصلاة وتقديم القرابان^(٩).

ولقد قارب فريزير بين السحر والعلم، ووضعهما بالتقابل مع الدين، لأن الدين يقوم على تصور قوى عاقلة تحكم بالعالم يتم التقرب منها والتأثير عليها عن طريق الصلاة والقرابان، بينما يشتراك العلم والسحر، في افتراضهما أن القوانين التي تحكم بالعالم لا شخصية ولا عاقلة". ومن هذا كان الدين الذي يفترض خصوص العالم لعوالم وقوى مدركة يمكن إقناعها بتغيير أهدافها وأغراضها يقف موقف العداء الصريح من السحر،

وكذلك من العلم لأن الاثنين يسلمان بأن أحداث الطبيعة تحديد ليس تبعاً لرغبات ونزوات الكائنات الشخصية بل تبعاً للقوانين الثابتة الصارمة التي تعمل بطريقة آلية، وإن كان هذا المبدأ يوجد بطريقة ضمنية فقط في السحر بينما هو صريح وواضح في العلم^(١). إن فريزر يحصر المبادئ التي يقوم عليها السحر، في مبدأين أو قانونين: قانون التشابه وقانون الاتصال. يحاول البدائي بالاستناد إلى القانون الأول (قانون التشابه أو الشبيه يتبع الشبيه) أن يصل إلى هدفه (الصيد مثلاً) عن طريق محاكاته فعل الاصطياد ذاته، وبالاستناد إلى القانون الثاني (قانون الاتصال) يفرض تأثيره على شيء أو شخص ما، بخلق تأثيره الفعلي على ما يتصل بالشخص نفسه (ظفره شعره... الخ) وعلى هذا الأساس يسمى فريزر التعاوين والطلasm القائمة على قانون التشابه بـسحر المحاكاة، والـسحر المستند على قانون الاتصال بالـسحر الاتصالي.

يشير فريزر إلى أن الإنسان البدائي يعتقد بطريقة ضمنية غير واعية.. إن المبادئ التي يستخدمها في ممارسة قوته السحرية هي ذاتها المبادئ التي تنظم عمليات الطبيعة والسلوك الإنساني" فإن السحر نسق كاذب زائف للقانون الطبيعي مثلاً هو موجه ومضلل للسلوك. إنه علم كاذب زائف بقدر ما هو فن عقيم^(٢).

يعتبر فريزر أن ممارسة السحر بشكليه الاتصالي والمحاكاة، إنما هو تطبيق خاص لأحد قانوني الفكر الأساسيين وهو تداعي المعاني عن طريق التشابه وتداعي المعاني عن طريق التجاور أو الاتصال في المكان والزمان. وليس ثمة ما يعيّب مبادئ التداعي في هذا، "فالواقع إنها مبادئ جوهرية وأساسية تماماً للتفكير الإنساني وإذا تم تطبيقها بطريقة سليمة فإنها تؤدي إلى العلم بينما تطبيقها بطريقة غير سلية وغير مشروعة يؤدي إلى السحر"^(٣) وعلى أساس مبادئ الفكر السحري هذه، نهضت الحكايات الأسطورية فقد تضمنت الطقوس الأسطورية

المقامة بقصد التأثير على ظواهر الطبيعة وما يدور منها خاصة على موسم الخصب (كطلب المطر، والعواصف، والشمس) تضمنت هذه الطقوس أسلوباً سحرياً للتأثير على الواقع، فكانت تطبيقاً جماعياً لأحد قانوني السحر. قانون التشابه وقانون الاتصال.

لقد كان أجدادنا من خلال طقوسهم المقامة حول فصل النماء والخصب، يمثلون قوى الزرع والحضر على شكل ذكور وإناث من بينهم. فتقام الطقوس الجماعية حول زواجهم، محاكاة منهم لزواج "آلهة الغابات" (تطبيقاً ضمنياً لقانون سحر المحاكاة) وعن طريق هذا الزواج يتم الخصب. إنه رمزٌ تمثيليٌ للخصب.

إن فريزر يعتقد بأن السحر يتضمن عقيدة محددة في نظام الطبيعة تقف عليها الحكايات الأسطورية، مثل الزواج التمثيلي لآلهة الزرع والغابات. إلى تقديم القرابين للشمس بغرض تجديد طاقتها مع ما يرافقه من طقوس تمثيلية تحاكي ما يراد من الشمس، أو الطقوس التمثيلية المقامة حول ظواهر الطبيعة الأخرى للتأثير عليها. محاكاة ما يُراد منها. كل هذه الطقوس السحرية كانت الجنين الذي نهضت عليه الحكاية الأسطورية.

ولذا فالأسطورة لا تتعذر أن تكون عند فريزر سوى تفسير تمثيلي للطقوس السحرية التي رافقت الإنسان في حياته البدائية، أو صورة تمثيلية للطقوس البدائية المقامة حول فصل الخصب ودورة الميلاد.

يشترك فريزر في الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه تايلور ولانج في دراسته الظواهر الفكرية، وذلك بتصوره لوحدة العقل، ووحدة تطور البشر خارج شرطها التاريخي. ولكن أبحاث فريزر تضمنت الكثير من الواقعية، لقد ربط الأسطورة بالمعاشر وجعل الأسطورة التي تقف على الممارسات السحرية تتضمن نزعة مادية، كما أكد أسبقية هذه اللحظة في الوعي الإنساني، كما امتازت أبحاثه بالشمولية والخذل من الاستنتاجات النظرية المتسرعة.

وكان له تأثير محسوس على روبرتسون سميث، الذي ربط الأسطورة بالشاعرة أو الطقس، كما اعتمد عليه /فرويد/ في إنشاء نظرية الحضارة.

٢- الانثربولوجيا الوظيفية:

بالتوافق مع نهاية القرن التاسع عشر وتحول النظم الغربية إلى شكلها النازع للسيطرة والتوزع، تعمق الاتجاه المعادي للنظرية التطورية في الفكر الغربي، وللتزععه التاريخية، لينصب الجهد على معرفة علاقات التقابل والتساند الوظيفي لظواهر المجتمع المختلفة، في جملة اجتماعية معطاة خارج سياق تاريخها، وقد كانت المدرسة الوظيفية التي نقلت الاهتمام من معرفة أصول النظم إلى تحديد كيفية عملها وتأثيراتها الوظيفية المقابلة خير مثال عن الاتجاه النظري الجديد.

يمكن القول: إن الوظيفية تصدر مباشرة عن أبحاث دور كايم بغض النظر عن أصولها الفكرية البعيدة التي يرجعها البعض كالدكتور عاطف وصفى إلى "موتسكير" الذي أشار في "روح القوانين" إلى ارتباط الظواهر الاجتماعية بعضها بعض في مجتمع ما ارتباطاً وظيفياً، أو إلى هيربرت سبنسر، كما يقول بذلك "بريتشارد" مستندًا على ما قرره "سبنسر" من أن تطور الاجتماع الإنساني هو استمرار طبيعي لازم عن التطور العضوي، وإن التطور ذاته يعمق تقسيم العمل، كما يعمق بنفس الوقت ترابط أجزائه. بغض النظر عن هذا "دور كايم" هو الذي منح الخطاب الوظيفي، وأعطاه أسسه النظرية، ومارس تأثيره الفعال على رواد الانثربولوجيا الوظيفية أمثال "راد كليف براون" "وما لينوفسكي" "وليفي برون".

إن الوظيفية - التي هي بالتحليل الأخير فلسفة الوضع الراهن - ارتكزت على معرفة الكيفية التي يعمل بها النظام في الترابط الوظيفي لظواهره، متناسبة إن ما هو وظيفة، بالنسبة للمجتمع، علاوة على عدم ثباته تاريخياً - يختلف تحديده باختلاف الفئات أو الطبقات الاجتماعية إن

المدرسة الوظيفية لم تقتصر أبحاثها على الوضع الاجتماعي المعاصر، بل نقدت بعرضها للأساطير المغوفة وظائفها في المجتمعات القديمة البدائية. ناقلة اخطاءها المتهجية إلى هناك.

- أميل دور كايم (١٨٥٨-١٩١٧):

لم يهتم دور كايم بالشكل التاريخي للظاهرة الاجتماعية ولا بأسلوب الانماط الاجتماعي أو بالفجوات والطبقات المرتكزة عليه، فكما إن الحياة النفسية ليست مشتقة من الخلية اشتقاداً مباشراً، فما هو اجتماعي - مستقل كذلك عن الأفراد وخارجي بالنسبة لمشاعرهم.^(١٣)

إن الاجتماعي عند دور كايم سابق على الفردي، ويرتكز ويتحدد بالصورات الجماعية الكبيرة. التي تشكل الوعي الاجتماعي. فالتصورات هي لحمة الحياة الاجتماعية،.. ووظيفتها استمرار الحشد وتماسكه، لذا فالطوطمية، التي اعتبرها "دور كايم" أقدم الديانات على الإطلاق، وتدور حول عبادة طوطم معين: نبات، حيوان.. هي المجتمع يرمز إليه بالطوطم مركز التقديس، فالقبيلة في تقديرها للطوطم إنما تقدس حياتها، فالطوطم ما هو إلا تجسيد مادي أو رمز "للمانا" الروح الثابتة في أرجاء الكون، وهي بالتحليل الأخير اسقاط الروح الجماعية على الكون، أو تعبير مؤكّد على العقل الجماعي، أو العقل الجماعي في صورته الغيبية. والطوطم الذي يبدو رمزاً لقوى غيبية، هو عند "دور كايم" روح العشيرة مرموزاً إليها به لذا فالعشيرة التي تقدس الطوطم إنما تقدس نفسها، فالطوطم له وظيفة جمع العشيرة وخلق الوحدة التماسكة بداخلها. إذ إن العقل الجماعي - كما يشير "دور كايم" - يلحاً للوسائل الناجعة لحفظ وحدة الجماعة. إن مصدر الاحترام المعطى للطوطم ما هو إلا نتيجة الإحساس بقرة أخلاقية تفرض نفسها فرضاً على الأفراد، ولقد أحسن بهذه القوى الأخلاقية كل فرد من الجماعة البدائية، وعلى الأخص، في الاحتفالات الطقوسية المتكررة التي يقيمها الإنسان البدائي. ويشير "دور كايم" إلى ذلك بقوله:

إذا أمعنا في درس الأصول الاجتماعية التي تعيش فيها أمثال هذه القبائل، رأينا أن الأعياد تتناول قسماً كبيراً من حياتها، وأنها تقضي أياماً بل أسابيع بكمالها في رقص وهرج ينبع عنها نوع من القوى الكهربائية يجعل المختلفين في حالة لا توصف من التحمس^(٤) تلك الحالة التي تهيمن عليها روح واحدة، يجعل الأفراد يعتقدون بوجود قوة خلقة خارجة عنهم تراقبهم وتؤثر على أعمالهم، هذه القوة الخلقية تتحذ الطوطم رمزاً لها، وتحل من تقديس الطوطم تقديساً لها.

إن الأساطير التي يبحثها دور كايم، في هذا السياق، ليست هي الأخرى سوى تفسير لعبادات ترتكز على الحشد الاجتماعي أكثر منها تفسيراً ماورائياً للتاريخ. وأحداثها انعكاس للوضعية الاجتماعية، ووظيفتها لا تخرج عن تأمين وحدة الجماعة باعطائها الواقعة الأخلاقية قوة إلزامية. فدور كايم يعتقد أنها لا تستطيع إن نعلل الأسطورة بالتفتيش عن مصدرها في العالم المادي لأن مثال الأسطورة الحق هو المجتمع لا الطبيعة، وكل دوافعها الأساسية انعكاس للحياة الاجتماعية، وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة صورة للعالم الاجتماعي فهي تعكس ملامحها الأساسية ونظمها ومعناها وأقسامها وتفرعياتها^(٥)

لعل دور كايم لا يجانب الحقيقة عندما يؤكّد على الطابع الاجتماعي للأسطورة، لكن على الأقلّ يُردّ هذا الاجتماعي إلى جملة تصورات جماعية، أو لعقل جماعي. وصحّح إن إدراك الإنسان لقوى الطبيعة يتأثّر بصورة العلاقات الاجتماعية ولكن على أن تفهم تلك العلاقات استناداً لتطور واقع علاقة الإنسان بالطبيعة. إن الطبيعة والمجتمع ليسا موضوعين خارجين بالنسبة لبعضهما، فالإنسان يجعل الطبيعة امتداداً لقواته، وذلك بتحويله لها بالعمل والممارسة التاريخية.

- ليفي - بروول (١٨٢٧-١٩٣٩):

يعتبر أوغست كونت استاذ ليفي بروول الفلسفي، أما مذهبه الاجتماعي فيصدر عن دور كايم، وعلى قاعدة هذه التأثيرات تناول بدراساته الشاملة

العقلية البدائية، وانتهى إلى أن العقلية البدائية: على نقىض العقلية المتحضرة، عاجزة عن عمليات الاستدلال المنطقى، وعلى القيام بعمليات التحليل القائمة على البرهان والتفكير المجرد، فهى فكر سابق للمنطق، تعتمد التشخيص والتحليل الغيى لتفسير ظواهر العالم. واعتبر بروول أن الفكر البدائى يسيطر عليه مبدأ يُسمى: (قانون المشاركة)، لا يفرق فيه الإنسان البدائى بين الذات وموضوعات العالم الخارجى، ويماطل به العالم المحسوس والعالم الغيى، والكائنات المنظورة بالكائنات غير المنظورة: "فحياة الإنسان البدائى العقلية ترتفع على هذه الحقيقة الجوهرية، وهي إن العالم المحسوس والعالم الآخر لا يكونان في تصوراته إلا شيئاً واحداً، وبمجموع الكائنات المرئية لا ينفصل عنِّ بمجموع الكائنات غير المرئية، وليس هذه الكائنات في نظره بأقل وجوداً ونشاطاً من الكائنات المرئية، بل إنها أكثر تأثيراً" ^(١٦)

ويقسم بروول التأثيرات غير المرئية، التي تستند إليها العقلية البدائية في تعليلاتها إلى ثلاثة تأثيرات: أرواح الموتى، والأرواح بأعم معانى الكلمة، تلك التي تنتزج بعموم الظواهر: حيوان، نبات، جماد، وأخيراً الطلاسم وال التعاوين التي تعد من فعل السحرة ^(١٧)

إن بروول يفترض حالة من الاتصال الدائم أو التشارك بين العالم المرئي والعالم غير المرئي. وتظهر عملية التشارك بين هذين العالمين بكامل تجلّيها في الحلم، حيث يتقلّل الحالم بين العالمين متصلًا بعالم الموتى والأشياء الغيبية بكل حرية. ^(١٨) ويُظهر بروول تأثيره بدور كايم عندما يعتبر مبدأ المشاركة هذا يحمل طابع الهوية الطوطمية فالجماعات الطوطمية تحمل تصورات جماعية واحدة كصورة عن تشاركهم في هوية واحدة يمكن طوطّمهم الجماعي رمزاً لهم ، وبالتالي فالطابع التشاركي لعلاقة الإنسان بالعالم ماهي إلا حصيلة رمزية لعلاقة العشيرة التشاركية التي لا يستطيع الفرد إدراك هويته خارجها.

على قاعدة هذه العقلية ما قبل المنطقية، المستندة إلى قانون المشاركة يرفع - بروول - عالم الأسطورة، فالتفكير الأسطوري عنده فكر ما قبل منطقي لذا تعلل الحوادث الأسطورية علل غبية، تقوم على الصلة التشاركية التي تطبع علاقة الإنسان بالطبيعة وبين الطواهر الطبيعية وقواها الروحية من جهة أخرى، حيث تظل الجسور مفتوحة بين هذه العوالم تطبيقاً ضمنياً لقوانين التشارك التي تخلف العقلية البدائية. وكما يشير بريتشارد / كان ليفي بروول يسلم بأن المعتقدات والأساطير وعلى العموم كل الأفكار التي تسود المجتمعات البدائية تعكس البناء الاجتماعي لتلك المجتمعات.. وكرّس نفسه ليدين: إن هذه المعتقدات تولّف نسقاً متماسكاً يرتكز إلى مبدأ منطقي يسميه المشاركة الغبية^(١٩).

إن بروول علاوة على الفكرة الرجعية التي تساوى فيها بين العقلية البدائية وعقلية شعوب العالم الثالث ففكّرته عن العقلية ما قبل المنطقية يدحضها العلم نفسه^(٢٠) وعلى الرغم من جهوده الجبارة في فحص ظاهرات الفكر البدائي فقد قلل من قيمتها يارجاعها إلى مقوله واحدة أو إلى مبدأ واحد وهو لا منطقيتها. علمًا إننا لو حاولنا تعريف الفكر الميثولوجي ومقارنته بتركيب الفكر الحديث (أي العلمي) لوجدنا أن الفروق بينهما ناجمة عن الموقف والمقصد العاطفيين، لا بما يسمى بالعقلية ما قبل المنطقية^(٢١)

مالينوفסקי:

لقد وصلت (الوظيفية) إلى ذروتها على يد راد كلييف براون ومالينوف斯基 حيث أخذت عندهما الدراسات الانثربولوجية الطابع الميداني المحسّن، فقد مالينوف斯基 عام ١٩٢٤ بمجموعة دارسين من دول الكامنولث لهذا الغرض وأعاد براون تنظيم المعهد الأنثربولوجي في جامعة أكسفورد على أساس هذا النهج الوظيفي. ويمكن القول - في هذا المجال - إن نظر أبحاثهما المضاد للنزعنة التاريخية له غرض آخر يتعدى نطاق

همهما العلمي، وهو المساهمة في حل المشاكل العملية التي كانت تعانيها الإدارة الاستعمارية^(٢٢)

ولقد كان مالينوفسكي أول انسنربولوجي يتعاطى مع الأهالي ويستخدم لغتهم حين قام بدراساته التي استغرقت مدة أربع سنوات بمنطقة ميلانيزيا.

وفي إسقاطه التاريخ من حسابه يتفق تماماً مع براون "فبدلاً من تصييد الأدلة عن طريق تنسيق عامل الزمن، وإسقاطه في حوارث الماضي والمستقبل للوصول إلى تابع تاريخي أو تطوري، يجب علينا تنظيم العلاقات الاجتماعية في جموعات (نظم اجتماعية) تعيش كلها متداخلة ومتواجدة معاً في الحاضر، وبالتالي يمكن دراستها عن طريق دراسة ميدانية وظيفية"^(٢٣)

إن هم مالينوفسكي الأساسي، هو تحديد الوظيفة الاجتماعية لكل ظاهرة في تقابلها مع الفظواهر الاجتماعية الأخرى وعلى هذا الأساس تناول الأسطورة، ففي دراسته لها كان يبحث عن تحديد وظيفتها في البناء الاجتماعي، وووجهه في تأمين الاستقرار للعقيدة وصون الأخلاق لخلق التماسك الاجتماعي لا غير، فهي عنده لا تتحمل بحد ذاتها أية دلالة سيكولوجية عميقة ولا يمكن اعتبارها سجلاً تاريخياً لأنها بالأساس تلعب في حياة الإنسان البدائي دوراً ذرائعيَاً، تروى لتوسيخ عاداته وعقائده السائدة^(٢٤)

فالأساطير بالتحليل الأخير "تقوم في الثقافة البدائية بوظيفة لا غنى عنها، فهي تغير عن العقيدة وتزكيها وتنقذها، وتصون الأخلاق وتدعيمها... وتنظم قواعد عملية هداية الإنسان، والأسطورة بهذا المعنى عنصر حيوي في الحضارة الإنسانية"^(٢٥).

إذا ما شينا مالينوفسكي في تجزيد الأسطورة والفكر الأسطوري من تاريخها وأعطيناها دور الحافظ للأخلاق وللتماسك الاجتماعي، سيفروننا هذا إلى تدعيم فكرنا الأسطوري السائد ليصبح في موقع السيادة

فلا أحد ينكر الوظيفة الاجتماعية لها، ولا دور الضابط الأخلاقي الذي كانت تقوم به في المجتمعات البدائية، ولكن الاقتصر على هذا الدور هو غمط للأسطورة التي كانت تمثل فيما مضى الجملة الفكرية التي يستند إليها الوعي الاجتماعي باكمله، وتلخص تجربة الجماعة الكونية وتجربة معاشرها، و موقفها الفكري من هذا المعاش، وتعطيها المغزى والمدفأة والقصد.

الهوامش

- ١ - اسس الايثرولوجيا الثقافية، مليفل ج. هوسكوفيتز، مصدر سابق، ص ١٧٥.
- ٢ - د. على سامي النشار، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ١٩٤٩، ص ٧٨ / ٧٩.
- ٣ - المصدر السابق، ص ٣٥.
- ٤ - سير ادوار ايفانز بريتشارد، الايثرولوجيا الاجتماعية، ترجمة د. احمد ابوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٤٨.
- ٥ - نايلور، الدكتور احمد ابوزيد، دار المعارف، مصر، ص ٢١٧.
- ٦ - هـ . فرانكلورت، ماقبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهي جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص ١٦.
- ٧ - نشأة الدين، مصدر سابق، ص ١٨٩.
- ٨ - جيمس فريزر، البولكلور في المعهد القديم، ترجمة د. نبيلة الرزاقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٢١ / ٧٢.
- ٩ - جيمس فريزر، الغصن النهبي، جزء اول، ترجمة د. احمد ابوزيد، ص ٢٢٨ / ٢٢٩.
- ١٠ - المصدر السابق، ص ٢٢١.
- ١١ - المصدر السابق، ص ١٠٥.

- ١٢ - المصدر السابق، ص ٢١٦.
- ١٣ - د. شارل بلوندل، المدخل الى علم النفس الجماعي، ترجمة حكمة هاشم، دار المعارف، مصر، ص ٤٤ / ٦٨.
- ١٤ - يوسف باسيل شلحت، علم الاجتماع الديني، المكتبة الارمنية، حلب، ١٩٤٦، ص ٩١.
- ١٥ - فلسفة الحضارة الإنسانية، مصدر سابق، ص ١٥٢.
- ١٦ - ليفي بروول، العقلية البدائية، ترجمة د. محمد قصاص، مكتبة مصر، ص ٥٣.
- ١٧ - المصدر السابق، ص ٥٤.
- ١٨ - المصدر السابق، ص ٩٧.
- ١٩ - الانثروبولوجيا الاجتماعية ، مصدر سابق، ص ٧٤.
- ٢٠ - فلسفة الحضارة الإنسانية، مصدر سابق، ١٥٣.
- ٢١ - مقابل الفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٣.
- ٢٢ - الانثروبولوجيا الاجتماعية ، مصدر سابق، ص ٣٣ / ٣٤.
- ٢٣ - المصدر السابق، ص ٤٣.
- ٢٤ - فراس سواح، مغامرة العقل الاولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص ٢٠.
- ٢٥ - الفولوكلور والميثولوجيا، عبدالحميد يونس، عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الاول، ١٩٧٢، الكويت، ص ١٩.

٣- الاتربولوجيا البنوية والأسطورة

- البنوية والأسطورة : ليفي شتراوس

إن إشارة "باشلار" إلى ميل نظرية المعرفة المعاصرة نحو كشف العلاقات القائمة بين الظواهر، وتخلّيها عن محاولة البحث عن الأصول أو العناصر أو المبادئ الأولى هي إشارة صحيحة، فهذا ميل واقعي، ويجاري برأينا التوجه العلمي شرط أن تبحث هذه العلاقات على أساس موضوعي وفي إطار تاريخها الملموس.

لقد كانت الفلسفة القديمة، حتى مجيء (كانت)، فلسفة وجود، تطمح إلى معرفة الأصول الأولى والنهائية، لكن منذ (كانت) مروراً (بفخته) نشأ ميل مقابل أعطى للممارسة الاجتماعية دوراً خاصاً، أو صَلَه ماركس إلى حدود النهائين الواقعيين، بتأكيده على العلاقة قياساً على عناصرها، وعلى العلاقة الاجتماعية كمحدد للفرد، وأنه لا يمكن احتياز ظاهرة اجتماعية إلاً بالاستيعاب المعرفي لجموع روابطها الاجتماعية. لذا عندما أتى تأكيد الوظيفية، والبنوية، فيما بعد، على (العلاقة) في الظاهرة الإنسانية فهما لم يطرقا باباً موصداً، ولكنهما تميزاً بنظرتهما المعادية للتاريخانية: الوظيفية بأخذها الظواهر الاجتماعية كحملة معطاة خارج التاريخ. من هنا، أتى حكم /سارتر/ على البنوية: إنها فلسفة عصر رجعي يدافع عن نفسه.

١- البنية واللغة:

يرجع الكثير من الباحثين الفضل في ظهور المنهج البنوي إلى العالم اللغوي (فريدينان دي سوسير ١٨٥٧-١٩١٣) الذي كان أول من وضع الارهاسات الأولى للبنوية مطبقاً على اللغة. لقد فرق (دي سوسير) بين (اللغة) و(الكلام) معتبراً جوهر اللغة نظاماً اجتماعياً مستقلاً عن الفرد، أما (الكلام) فهو التحقق الفردي لها. والعلاقة بين اللغة والكلام تتشابه والعلاقة بين الجوهر والعرض، وبالتالي فموضوع علم اللسان هو (اللغة) لا الحديث الذي كانت تنصب عليه الدراسات اللغوية القديمة. وكان الباحثون يحضورون دراستهم على مادة اللغة - أي الأصوات - متبعين أصول كل صوت مفرد عبر تطور اللهجات المختلفة بينما (دي سوسير) يفترض أن اللغة ليست الكل الحسابي للجمل المنطقية، بل هي نظام كامن في عقل أبناء اللغة يحدد بمجموع الوسائل والامكانيات لظهور العبارات الفردية. (فالكلام) عنصر يفترض نسقاً يحتويه، واللغة هي ذلك النسق المنظم من العلاقات. فالدال (الكلام) عند (سوسير) بثابة النظام المادي (أصوات)، والمدلول هو محتواه الذهني، أما العلاقة فتتألف من ترابط الدال (الكلام) بالمدلول (المفهوم)، وبذل استبعد (دي سوسير) التاريخ والزمان من بحثه اللغوي، لأن تبع تاريخ كلمة - برأيه - لا يفيدنا في فهم معزاها، والشيء الهام هو وضع اللغة في نظام ترتبط فيه خارج الزمان.

عندما امتدت أبحاث (دي سوسير) إلى المجال الاجتماعي، جعل المجتمع يتعرف على نفسه باعتباره لغة، على حد تعبير (زكريا ابراهيم). وفتح باب البحث على الأسطورة بوصفها من الدلالات التي لا بد لها من مدلولات. وعمق (تروبتسكوي) أبحاث (دي سوسير)، حيث نقل موضوع دراسة اللغة من الظاهرة اللغوية الوعية (الصوت) إلى دراسة بنيتها غير الوعية، ورفض معاينة الألفاظ اللغوية ككيانات مستقلة،

متخدًا العلاقة بين الألفاظ منطلقاً لتحليلها ليكشف بعد ذلك المنظومات اللغوية التي تدخل الوحدات الصوتية كأجزاء فيها. متهدماً إلى كشف القوانين العامة لمنظومتها البنوية.

إن النهجية الأنثسنية البنوية جعلت من النظام اللغوي أساساً تقف عليه نماذج الأصوات المتعددة والتراكيب اللغوية المختلفة، وأحلست النظام والسياق محل البحث عن المعنى، فالعلاقة بين الصوت (أ+ب) ومفهوم (أب) إن هي إلا علاقة اعتباطية. وبحث اللغويات القديمة عن الرابطة بين الصوت اللغوي ومفهومه مجرد عبث لا طائل منه، ففي اللغات المختلفة نجد أصواتاً متشابهة لا تعطي معانٍ متشابهة.

٢- كلود ليفي شتراوس:

يعود الفضل (شتراوس) في تطبيق المنهج اللغوي البنوي على موضوعات الأنثربولوجيا منطلقاً من أن المنهج اللغوي المباشر، أعطى المفتاح لفهم العلوم الإنسانية والخصر هُم شتراوس الأساسي في ادخال الموضوع المدروس في مجال نسقه البنوي، لأن حقيقة واقعة اجتماعية لا تتمثل في ظاهرها، بل تكمن في مستوى دلالي أعمق، وإن مفهوم البنية لا يستنفرذه الواقع الظاهري التجاري فهو يرتبط بنماذج بنيتها الداخلية، أو بنسق علاقتها المقابلة. والنموذج البنوي عند شتراوس يتصنف بسمات أربع إنه يوّل نسقاً أو نظاماً من العناصر، ويكون ثانياً متوجحاً جموعة من التحولات تؤلف فيما بينها جملة من النماذج، وهو ثالثاً لا بد أن يكون قادراً على التبؤ بالتغييرات، وأخيراً لأبد أن يكفل تفسير الفظواهر الملاحظة من خلال قيامه بعمله^(١)

استفاد (شتراوس) من أبحاث (سوسير) و(تروبيتسكوي) اللغوية. لم يتقص عن القانون النسبي للظاهرة، ولا عن نظام ترابطها الوظيفي، ولا عن عامل يحدد مجرى تطورها، إنه يريد كشف نسقها، وكشف الآلية

التي تزابط فيها الظواهر المختلفة ضمن نسق بنوي ما. لم يسأل لماذا بل كيف، مستلهمًا النماذج اللغوية لفهم الظواهر الاجتماعية الإنسانية، معتقداً إن الفيزيولوجيا لا يمكن أن تختلف عن القيام، إزاء العلوم الاجتماعية، بالدور الحميد الذي قامت به الفيزياء التوروية، مثلاً، حيال مختلف فروع الرياضيات”^(٢)

إن (شتراوس)، الذي أراد كشف (عقل) الظاهرة تحت مظاهرها المختلفة، يعطيها انطباعاً قوياً على إنه يلاقي ماركس وفرويد في ذلك، إذ يدل على أن العلوم الإنسانية، عند فرويد وماركس لم تعد تكتفي بالظاهر الاجتماعي لمعرفة الحقيقة الاجتماعية، فوراء المظاهر المتعددة يركن هناك (عقل) نظام حقيقي، اكتشفه فرويد في اللاشعور تحت غطاء الشعور، وماركس دل عليه بالتمييز الذي أقامه بين وعي الناس لأنفسهم (ابيديولوجيا) وبين ما هم عليه فعلًا، أما (شتراوس) نفسه فيجد خلف الرموز اللغوية (الظاهرة الاجتماعية) دلالة أعمق، هي نظام ترابطها البنوي. فكما أن ”الكلام“ في ”اللغة“ رمز يدل على نظامها اللغوي الكامن خلفه، فكل ظاهرة اجتماعية عند (شتراوس) نظامها اللغوي البنوي تدل عليه مظاهره (كلامه). فالبنية أشبه ما تكون بلغة اللاشعور لا يمكن أن يستنفرها (ظاهر) الموضوع، ولا جموع مظاهره إذا أحذت كتجمع كمي، إن ما يحدد़ها هو نسق ترابطها البنوي خارج التاريخ. فالمهم عنده، آلية ترابطها البنوية المتزامنة، معطياً الأهمية للنسق والنظام على حساب تتبع تاريخية الظاهرة أو ثورها. ومثلاً يقول (ريكور): إن بنوية (شتراوس) تعطي الأولية للأوضاع أو الأمكنة على الأشياء التي تشغلها لقد عامل الظاهرات الاجتماعية كأنظمة لغوية فالأساطير وأنظمة القرابة، تتجلى عنده كعلامات علينا كشف دلالتها التي تخفي وراءها نماذجها أو نظامها البنوي. فلقد وجد منظومات القرابة أول مثال للمنظومات اللغوية، وأول شاهد على ضرورة، وصحة، تعميم المنطق

اللغوي البنوي على العلوم الإنسانية، وعلامة من علامات انتقال المجتمع الإنساني من إسار الطبيعة إلى أفق الحضارة. ويترافق هذا مع تحرير سفاح الأقارب. فإذا كان تحرير سفاح الأقارب يرتبط عند "الماركسية" بمرحلة تطور تقسيم العمل والانتقال من المشاعة البدائية إلى نواة المجتمع الطبيعي، ويُفهم عند فرويد كرد فعل على الجريمة البدائية وتکفير عنها، يصبح تحرير سفاح الأقارب أو تحرير الزواج بالإقارب، عند شتراوس عملية تتجاوز الطبيعة نفسها خالقة على أساسها بنية أكثر تعقيداً، يحل فيها التنظيم محل المصادفة، والمجتمع البشري من حيث هو ثقافة، مكان حس الطبيعة والوحشية. أما الوجه الثاني لقاعدة تحرير الزواج بالأقارب أو المحرم (الأم، الأخت، الابنة) فهو ظهور نظام المصاهرة، أي تبادل الأم، والأخت، والابنة مع ما يقابلهن، مما يعني الانتقال بالقرابة من كونها ظاهرة بيولوجية (صلة الدم) إلى ظاهرة ثقافية (تواصل) مصاهرة، في نظام من التمثيلات المقابلة، أي كنسق. من هنا استنتاجه: إن القرابة كاللغة مجرد أنظمة من أنظمـة القرابة يتم عبر تبادل النساء. واعتبر حدود القرابة - كالوحدات الصوتية - عناصر ذات دلالة لا تكتسبها إلاً باندماجها في نظام القرابة. من هنا يأتي قوله "إن دراسة مسائل القرابة تظهر اليوم بعبارات علم اللغة ذاته"^(٣٠) لأن (رسالة) التواصل في أنظمة القرابة، مؤلفة من النساء اللاتي يجري تبادلـن بين العشائر والأسر (بدل الكلمات في اللغة). إن قواعد الزواج والقرابة تومن وتنظم انتقال النساء بين الجماعات، مثلما هي القواعد الاقتصادية التي تومن وتنظم انتقال الأموال والخدمات: والقواعد اللغوية التي تنقل معاني اللغة. ولقد قدم شتراوس ترسـمة (لغوية) رياضية لنماذج المقايضة الزواجية بين البطون والأسر الذي يتم هنا برموز نسائية.

عند بحثه نظام الأسطورة يؤكد على إن الأسطورة لسان، بل لسان يعمل على مستوى رفع جداً. ولقد وجد نظامـها (اللغوي) في المفارقة

القائمة بين (حرف) أو شكل الأسطورة ومضمونها. أي بين تتابع أحداث الأسطورة الذي لا يخضع لأي نظام، ولا لأي قاعدة من قواعد المنطق، فهو أفق مفتوح، وبين تكرار الأساطير بالخصائص ذاتها في المناطق المختلفة من العالم. وبعد أن يؤكد على هذه المفارقة (بين أحداث لا تخضع لمنطق، والانتشار بالكيفية ذاتها في مناطق شتى من العالم) يقارن بينها وبين ما كشفه علماء اللغة من مفارقة بين وجود الأصوات اللغوية ذاتها في جميع اللغات وعدم وجود ما يقابلها من المعاني نفسها، وبالتالي، وكما فشل علماء اللغة في حماولتهم فهم الضرورة الداخلية، التي ترجع المعنى إلى الصوت، إلى أن انتهوا (دي سوسير، كروبيسكيوي) إلى ملاحظة: (إن وظيفة اللغة الدلالية لا ترتبط بالآصوات نفسها ارتباطاً مباشراً، بل بطريقة تركيب هذه الأصوات فيما بينها) ^(٤) هنا أيضاً وبالكيفية ذاتها - ينتهي شتراوس - إلى رفض الطريقة القديمة التي كانت تفسر الأسطورة بالرجوع إلى أحداثها، معتمداً طريقة أخرى تركيبية تضع تلك الأحداث في نسق بنائي، أي بتحريكه معقولية أعمق، معقولية المجموعات المتبادلة، حيث كل دال يعود إلى الأسطورة بفضل دورانه، بسلسلة جديدة من التمفصلات بين العلاقات التي تبديها الأسطورة ^(٥).

فالأسطورة عند (شتراوس) ككل كائن لغوي، مكونة من وحدات مؤلفة، شبيهة بالوحدات الصوتية في اللغة ولكنها - أي وحدات الأسطورة - تقع على مستوى أرفع، إذ يجب البحث عنها على مستوى الجملة ^(٦) والوحدات المؤلفة هذه لا تكتسب وظيفة دالة إلا بطريقة تركيبها لرمز علاقاتها مع بقية الوحدات الداخلية في تركيب الأسطورة. فالمنظومة الأسطورية هي التي تكشف لنا (حقيقة) الظاهرة الأسطورية لا أحداثها المعزلة. فالمعنى الكامن في الأسطورة لا يتعلق بعناصر معزلة، بل بطريقة تنسيق هذه العناصر ويقسم (شتراوس) تلك الوحدات التأليفية

إلى أزواج تقوم بينها علاقات تقابل وتبادر من أجل الاستعانة فيما بعد بهذه الوحدات التكوبينية نفسها في الكشف عن النسق أو النظام الذي يضطلع بهمزة الجهاز التأليفي، متجاوزاً بذلك (الحدث) الأسطوري إلى علاقة تدل على نظام يتجاوزه ويعلمه. كما يعتمد على تأليف ضروب متعددة من التقابلات بين الوحدات الأسطورية، من الفصيلة نفسها - تقابل الوحدات الصوتية في اللغة - لكي يرسم لنا لوحة مكملة - على حد تعبير الدكتور زكريا ابراهيم - يوضح من خلالها وجود تقابل تام، بين الروايات الأسطورية المختلفة المتنسبة إلى أسرة واحدة، كأنها تعكس بعضها البعض في حوار حقيقي يدور بين الوحدة والأخرى^(٧).

لقد أقام (شتراوس) تعليمه للأساطير عبر نقد - وعلى أنقاض، التفسيرات السابقة، فعلى التقييض من التفسيرات (اللغوية - الجوية) وتفسيرات المدرسة الاتشارية لم يتم بالاستقصاء عن (الأصل) الأسطورة، فبدل تبعي القراءات المختلفة للوصول إلى (الأصل)، أحد محمل تلك القراءات المختلفة لاعتبارها وجوهاً متعددة للأسطورة الواحدة. "ليس ثمة قراءة "حقيقية"، تعتبر أصلاً للنسخ الأخرى، أو الصورة المحرزة. فالقراءات كلها تنتمي إلى الأسطورة"^(٨). "فنحن نقترح بالعكس، تحديد الأسطورة بمجموع نسخها"^(٩) ويصرح بأنه لا يتردد، في تصنيف فرويد بعد سوفوكليس في عداد اهتمامه بالأصل، ما يهمه، فقط، السياق الذي تتحرك فيه الأحداث الأسطورية ضمن نظام عقلاني خارج الزمان..

وإذا كان علماء الانثربولوجيا، من لانج إلى ماليونفسكي، مروراً بدور كايم، وليفي بروول، يجمعون على صياغة علاقة تطابقية بين الأسطورة والطقس، تشكل فيها الأسطورة مفهوماً للطقس، ويكون الطقس فيها تطبيقاً للأسطورة على صعيد الممارسة، فإن (شتراوس) ينفي أن تكون عناصر الأسطورة والطقس متطابقة في التكوين الاجتماعي

الواحد ولفهم هذه العلاقة يلزم مقارنة الأسطورة بالمعتقدات والممارسات الطقوسية للجماعات المجاورة أيضاً. وإذا كان (ليفي بروول)^{١٠} قد وضع حداً فاصلاً بين الفكر البدائي، وفكرة الإنسان المتحضر، جاعلاً من الأول فكراً غير منطقي، (فشتراوس) يعتبر الخلاف بين الفكر الأسطوري، والفكر العلمي الوضعي يتعلق بطبيعة الأشياء التي تتناولها هذه العمليات الفكرية، أكثر مما يتعلق بنوعية هذه العمليات.^(١٠) ويؤكد أن الفكر البدائي كالتفكير الحديث قادر على التحرير، والتقويب، والتنظيم، كما يتسم بنزوعه إلى المعرفة من أجل المعرفة. ويتميز عن العلم بافتراضه المسبق بوجود قيمة كونية يدركها البدائي بالحدس. من هنا يأتي تشبيهه الفكر (الممحي) بالصيغة غير الواقعية للغة. وإذا كان الباحث اللغوي يبحث عن النظام اللغوي في اللاوعي، في البنية اللغوية، فإن الباحث الأنثropolجي يبحث عن ذلك المنطق الكامن في اللاوعي عند أصحاب الفكر الممحي^(١١)

إن ما يميز الفكر البدائي أيضاً - كما يرى شتراوس - هو كونه فكراً يرى الأشياء في ثباتها البنوي، يرى الأشياء متزامنة في وقت واحد مخالفًا التفكير الحديث الذي يصنف الأحداث بنظرة تاريخية.

بكل الأحوال. إن (شتراوس) يضع افتراض منطقية الفكر البدائي منذ البداية. فالعقل في بنائه الشكلية هو وجود سابق للتاريخ، وإن افتراض وجود النوع الإنساني يفترض وجود الفكر الإنساني في بنائه الشكلية، وإن ما يتطلع هو محتواه تبعاً لعلاقته بالعالم، أي ليس هناك من تقدم في (الذهن) ولكن هناك تقدم في المعرفة. ولم يجد ما يثبت له، أن الفكر الأسطوري والعلم يكونان مرحلتين متتاليتين من مراحل الفكر الإنساني، أو أن هناك ما يسمى بالقطيعة المعرفية بينهما، لأن كلاً منها يتسم بنشاط رمزي يتناول الأحداث انطلاقاً من بنيات.

إلى المغزى المعرفي لها، إن ما يريده فقط هو الكشف عن (عقلها) إن جاز التعبير. عن سياق ترابطها الداخلي ضمن نظام محمد يعبر عن هذا كله بشبكة من المعادلات شبيهة بالمعادلات الرياضية. وكما لاحظ تورش: "إن الصورة والأوضاع المأساوية التي يتبادلها اللسان الأسطوري - عند شتراوس - لا تكتسب دلالة إلا بالنسبة لوضعها في القفص. المقصود بالضبط هو اكتشاف منظومة التقابلات التي تتكون من تلك العناصر على مستويات مختلفة^(٢). والنماذج التي قدمها - شتراوس - ليست نماذج لغوية وإنما هي نماذج رياضية. لهذا لن نفاجأ إذا لم نرَ في تخليله للأساطير سوى نظام من التقابلات يتحرك على سياق محمد يمكن التعبير عنه رقمياً.

إن هم (شтраوس) هو كشف الكيفية التي تفرض بها الأسطورة مقامها ونسبي تماماً ضرورة التفكير فيما تقوله الأسطورة، ومغزاها التاريخي، ودلالتها المعرفية، والمعنى الذي تفتحه أمام معتنقها. ثم الإجابة أخيراً على لماذا أنتج الإنسان وعيّاً أسطورياً؟

المواهش

- ١ - مشكلة البنية، د. زكريا ابراهيم، دار الكاتب العربي، بيروت، ص ٣٦.
- ٢ - ليفي شتراوس، الانثروبولوجيا البنوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٧، ص ٥٢.
- ٣ - المصدر السابق، ص ٥٣.
- ٤ - المصدر السابق، ص ٢٤٦.
- ٥ - عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الاول لعام ١٩٧٢ ، الكويت، ص ١١٠.
- ٦ - الانثروبولوجيا البنوية، مصدر سابق، ص ٢٤٩.
- ٧ - زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، مصدر سابق، ص ٩٠.
- ٨ - الانثروبولوجيا الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٢٥٩.
- ٩ - المصدر السابق، ص ٢٥٧.
- ١٠ - المصدر السابق، ص ٢٧٢.
- ١١ - ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٨٠.
- ١٢ - جان ماري اوزياس، البنوية، ترجمة خاليل مخول، وزارة الثقافة ، دمشق، ص ٣٨٥.
- ١٣ - عالم الفكر، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص ١٩.

٤. التحليل النفسي والأسطورة

-١-

يتواتق ميلاد التحليل النفسي مع انهيار الامبراطورية النمساوية- المجرية في العقد الثاني للقرن العشرين. حيث مارسه فرويد - في البدء - كأسلوب علاجي على أمراض العصاب، ولكن مالبثت دائرة أبحاثه أن اتسعت لتشمل كل المسائل ذات الاهتمام الإنساني، متحولة بذلك إلى نظرية شاملة في الفرد والمجتمع والحضارة، فمؤلفات فرويد الطوسي والتابو - مستقبل وهم - عسر الحضارة - موسى والتوحيد - تعدد نطاق الأبحاث الأكلينيكية، والمعاينة لبنية النفس، ولآلية تشكل العصاب والذهان، أي أنها خرجمت عن اهتمامات علم النفس، لتصبح مقالاً شمولياً في مصائر الإنسان، ولكل فاعلياته الثقافية بمعناها الواسع.

إن جهد فرويد النظري هذا ترك أثراً لا يمكن بمحاجله على القافة المعاصرة، صار أساساً فكريّاً انطلق منه اتباعه ليطبقوه على أبحاثهم في الفن والأخلاق والدين والميثولوجيا والسياسة والتاريخ.. الخ.

إن ما يهمنا الآن ليس بسط نظرية التحليل النفسي، لاعنة فرويد ولا عند اتباعه، ولا تتبع آثارها في الفكر المعاصر، بل سنكتفي بالقاء بعض الضوء على تحليل فرويد وبعض مريديه الأكثر أهمية للأسطورة.

سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)

يدعى فرويد وجود بقايا وأثار ذاكرة لتجارب صادمة مرت في تاريخ البشرية الطفولي، لا تزال تؤثر علينا إلى الآن.

بهذه الفرضية التي توصل إليها فرويد، ربط علم النفس الفردي بعلم النفس الجماعي، ووضع أساس تفسيره لنشوء الحضارة التي تضم الأساطير بين نوابتها^(١)

بهذا الافتراض (الحادث الذاكري الصادم) يكاثر فرويد بين تاريخ البشرية وتاريخ الفرد. فإذا كان الطابع النفسي للفرد يحدده أسلوب حلّه للعقدة الأودية الطفولية الصادمة، فنمط حياة الجماعة يحددها كذلك أسلوب حلّها لحوادث طفولتها البشرية الصادمة أيضاً.

يذهب فرويد بعد ذلك إلى اعتبار حادث قتل الأب غيلة – الذي يتخيّل تكراره في المجتمعات البدائية – هو الحادث الذاكري الأهم في تاريخ الإنسانية. حيث في غيابه عن الشعور واسترجاعه إلى ساحة الوعي فيما بعد على شكل مشوه نهضت الحضارة. فالتأثير النفسي العميق الذي تركه في مشاعر البناء، جعل الحضارة بكل نوابتها صورة مصعدة للضمير المذنب.

فتحت تأثيرات أبحاث (فريزر) حول السحر وال梵زع من الاتصال بالمحارم، ووصف روبرتسون سميث للوليمة الطوطمية (أكل الحيوان المقدس)، وافتراض دارون: إن الناس يعيشون في الأصل تحت سيطرة

رجل قوي عنيف غيور، وضع فرويد فرضيته الأساسية في نشوء الحضارة.^(٢)

لقد افترض فرويد: إن القبيلة البدائية كانت خاضعة لسيطرة أب شرس غيور، يحتكر نساء القبيلة واضعاً التحريرات القسرية أمام رغائب الأبناء الجنسية، مما دفع بالأبناء إلى قتل أبيهم والتهم جثته بمحميين.

إن تلك الجريمة التي تخيلها فرويد. ستتحول عنده لتصبح سبيلاً ميتافيزيقياً تقف عليه الحضارة كلها. فهو يشير إلى أن ذكرى تلك الجريمة ستتركهم تحت ثقل شعور بعقدة ذنب لا يستطيعون التكثير عنه إلا برضوخهم مجدداً، وبمحض اختيارهم إلى قانون الأب القديم ذاته مخلفاً بثوب مقلنس (الديانة الطوطمية).

إن القانون الجديد الذي اختاره الأبناء، سيقوم على قاعدة نكران الغائز، فالشعور بالندم وعقدة الذنب، سيقذف إلى أعماق الأفراد (الأبناء) الإرغامات القسرية التي وضعها الأب سابقاً، متحولة إلى قوة حساب خلقية داخلية، أي ضمائر هي أكثر بخوعاً وتائيراً من قانون البطش والإرهاب الأبوى القديم.

إن جوهر الوضعية الجديدة، هو تأجيل حالة الارتواء الغريزي وتنظيمها. الجريمة البدائية سيسكرّ عنها على حساب مبدأ اللذة، واستشاد الحضارة كلها على مبدأ اللذة المقصوم، فكل حضارة ملزمة بتشييد نفسها - كما يقول فرويد - على الإكراه، وعلى نكران الغائز.

وهكذا وكما نرى، فقد ماثل فرويد بين تأثير الأحداث الصادمة في تاريخ البشرية وتأثير الحادث الصادم في حياة الفرد. ففي الحالين يسقط الحادث الصادم في ساحة اللاشعور، وعند استرجاعه إلى ساحة الشعور يظهر بشكل شائي. فحادث قتل الأب غيلة بعد أن غاب عن الشعور،

يتم استرجاعه ليظهر بمظاهر الديانة الطوطمية، التي يصبح الطوطسم فيها بدلاً رمزاً للأب، والقوانين التي تفرضها بقوة القدسية هي استرجاع معدل لقوانين الأب القديمة التي كانت تفرض قسراً.

وعلى نفس القاعدة، فإن حادث قتل موسى – الذي يعتبره فرويد الحادث الذاكري الأهم في تاريخ العبرانيين – غاب عن الشعور وعند استرجاعه استرجع في ثوب عقيدة التوحيد الموسوية.

إن فرويد يشابه بالتحليل الأخير، بين آلية تكون العصاب وآلية تكون الظاهرة الميثولوجية. فكما أن العصاب نتاج حادث طفلية صادم غاب عن الشعور واسترجع على شكل سلوك عصابي، فالظاهرة الميثولوجية تمثل تلك الأعراض العصابية بوصفها أصداء لأحداث صادمة للطفولة البشرية وقد طواها النسيان⁽⁴⁾

فالأحداث الصادمة في مرحلة الطفولة البشرية، هي التي صارت بثابة المأثورات الذاكيرية التي سيزداد تأثيرها قوة على مر الزمن بدلأ من أن يضعف، وستظهر مستقبلاً في التعديلات اللاحقة للمؤسسات والفاعليات النظرية، والمظاهر الحضارية على اختلافها، التي من جملتها الأساطير. لقد نظر فرويد إلى الحضارة كجهد موازي لخط المخطاط السعادة، وضبط الغريرة، ولتأجيل إرهاطها. فالأحداث الصادمة تمارس تأثيرها بقمع مبدأ اللذة، واللذة المقموعة أو المكبوتة تصعد حضارة. والجريمة الموجهة ضد مبدأ الواقع (الأب)، يكفر عنها بجريمة مقابلة: تقييد مبدأ اللذة لتنهض على ذلك الحضارة، وكما عبر ماركوز: فالحضارة عند فرويد، تبدأ عندما يصبح المهدف الحيوي الأول للإنسان، وهو الإرواء الكامل للحاجات لاغياً⁽⁵⁾

وهكذا فرويد يرجع كل أوجه فعاليات الإنسان الثقافية إلى لواحق وظاهر مصعدة للنشاط الجنسي. فالحضارة – المتعادلة عند فرويد مع الثقافة – بكل تجلياتها: الفن – الالاهوت – الأخلاق – القانون – الأسطورة ... الخ، ليست سوى نتاج عدم تلبية أو إشباع النشاط الغريزي من جراء فعل الكبت والكف الموجه له. وكل تقدم حضاري ستزداد معه عمليات الكف والكبت تكثيراً عن الشعور بعقدة الذنب وانقاء له.

إن عقدة الذنب، التي هي أثر للحادث الصادم البدائي الذي جرى في عميات التاريخ ولم ينطوي في حياة الجماعة. إنها عقدة تتعادل عند فرويد وعقدة أوديب في حياة الفرد. ففي كلا الحالين تزاح الغرائز عن اتجاهها وتكتب فتغيب عن الشعور إلى أن تظهر في مرحلة لاحقة في صورة مشوهة مستعادة، والأسطورة في هذا المجال – ككل التحليلات الحضارية الأخرى – هي الفعل المصعد لعملية الكبت هذه. أو هي العودة الثانية للحادث الذاكري الصادم بشكله المحور.

إن فرويد يشبه بين الخيال الأسطوري وخیال المريض العصابي. بين أحجحة الجماعات البدائية كما تظهر في الأسطورة وبين خیال العصابين.^(٣) إن الأسطورة وبالتالي، ليست سوى نتاج مركب أوديبي، فترتكز العالم الأسطوري ومبرره هو الحوادث المکبوتة الصادمة، التي تجد حدّها النهائي في النشاط الجنسي (الليبيدو)، حيث كُبِّلت في اللاشعور واسترجعت لاحقاً بالحكاية الأسطورية التي لا تتطابق مع أصلها وإن كانت تدل أو ترمي إليه.

إذا أردنا التحديد أكثر، نقول: إن الأسطورة عند فرويد هي كالأحلام تحقيق لرغبات الإنسان الدفينة وتعبير رمزي عنها. أو هي الصورة المصعدة للخبرات النفسية الباطنية، المجهولة من الفرد نفسه، لأنها مکبوتة

في اعمقها، من هنا معاملة فرويد لها على نحو مشابه لمعالجته المحتوى الظاهري للحلم.

فالأسطورة كالحلم تشف عن الميول الانفعالية التي طمست أثناء الطفولة تجاه الوالدين، هي نوع من الإشاعر لتلك الميول المكبوتة وتصعيدها. فتماشياً مع نظريته العامة التي تعطي لموقف الطفل من والديه قوة العنصر الحاسم في تطور البناء النفسي للفرد، جعل العوامل السينيكولوجية التي تربط الطفل بوالديه – من حب وكراهيّة – المحمولة برغائب جنسية بمثابة الدفة التي توجه السياق النفسي للإنسان فرداً كان أم جماعة.

فالرغائب الداعرة المتوجهة نحو الأم ستكشف عن الظهور لاصطدامها بسلطة الأب أو الأخلاق والمثل والتقاليد السائدة (الآنا الأعلى)، متحفية في اللاشعور، إلا أن تأثيرها وفاعليتها ستظل باقية في حياة الجماعة الأسطورة.

إن آلية تشكل الحلم، تتشابه عند فرويد مع آلية تشكل الأسطورة. لذا ففرويد الذي جعل موضوع التقرب من الأم – بالنسبة لخط الذكرورة – والتقارب من الأب – بالنسبة لخط الأنوثة – من الأحلام النموذجية التي تكشف أو تدل على الانفعالات اللاشعورية المكبوتة في أعماق الفرد، أشار كذلك إلى وجود ما يوازيها من أساطير نموذجية في حياة الجماعة. منها ما يمكن رده إلى عقدة أوديب: التي تظهر في عدوانية الآباء تجاه أميه ويعيله الداعرة نحو أمه ومنها ما يُرجع إلى عقدة الكترزا : التي تتجلى في ميول الفتاة الداعرة نحو أبيها وبعدوانيتها تجاه أمها.

إن أسطورة أوديب تمثل النموذج الأمثل للأساطير التي تتسرب بارجاعها إلى عقدة أوديب، تلك الأسطورة التي يوجد ما يشابهها عند

كل الشعوب، وهي تتشابه واسطورة أورانوس وكرونوس وزيوس، الذين تزوجوا أمهاتهم: واثنان منهم ثارا ضد آبائهما. كما تتشابه مع الأسطورة الأفريقية التي تروي: إن السماء والأرض كانوا ملتصقين في عنق أبيدي إلى أن فصل بينهما أحد أبنائهما الذي قتل الأب بعد ذلك وتزوج الأم. كما يمكن ذكر أورست، الذي حين عاقب أبوه إثنا يعقوبها لأنها بقتلها لأبيه كشفت له عن رغائبها هو بقتله، فهو يقتل فيها افتضاح أمره أمام نفسه.

لعل النموذج الثاني من الأساطير الذي يدور حول عقدة الكترا لا يقل انتشاراً عن أساطير النموذج الأول. فمثال أسطورة /ميرها/ التي أحبت أبيها وأخذت تتقرب إليه وتغريه إلى أن يضاجعها فمسختها الآلة إلى شجرة المر الكاوي، كثيرة الانتشار في الثقافة الشعبية القديمة.^(٧)

مكذا شابه فرويد لغة الأسطورة بلغة الحلم، وظهور الرغبة المكبوتة عن طريق الحلم عند الفرد بظهور رغبة الجماعة المكبوتة عن طريق الأسطورة.

ولكن - وكما يقول غاردي: "إن الحلم ما هو إلا ترجمة لواقع موجود من قبل. أما الأسطورة فهي في أساسها دعوة إلى تجاوز أفق الحاضر نفسه"^(٨)

إذا تركنا جانباً تعليق غارودي وذهبنا باتجاه الأعم، نجد فرويد لا يخرج عن أفق الأيديولوجيا البرجوازية، فالصورة التي رسماها للإنسان كما يشير إلى ذلك / فروم / يحقق، لم تتجاوز إطلاقاً صورة إنسان الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر. فالإنسان بنظره مدفوع بغرائزه تنزع إلى الإرواء، والتي يتولد عنها الإحساس بالللنة، ولكن هذا التزوج الغريزي سيصطدم بعبد الواقع، ونحوف الإنسان من هذا الاصطدام أو الاصطدام نفسه سيجعلانه يكتب

قسمًاً من نشاطه الغريزي الجنسي، ويعنى آخر س يجعله (يوفر) قسماً من هذا النشاط، يخفيه، ثم (يصرفه) فيما بعد عن طريق الثقافة. فكما هي الشروة نتاج التوفير وفقاً لأسطورة الطبقة الوسطى فإن الثقافة تصبح هي أيضاً - عند فرويد - نتاج الكف الغريزي، أي نتاج التوفير للغريزة.^(٩)

لقد كانت نظرية فرويد حول الحضارة والثقافة أضعف نقاط نظريته على الإطلاق، وأكثرها مثاراً للجدل والالتباس، ولكن هذا لم يقلل من تأثيرها، ككل نقاط نظريته الأخرى، على الثقافة المعاصرة. وعلى الجدل العالمي الراهن حول الثقافة. فلقد ترك فرويد وراءه أتباعاً لا تزال تتسع دائرة تأثيرهم، فتابعوا أحجائه وطوروها في كل مجالات المعرفة، فكانت لهم آراء تقترب وتبتعد عن آرائه، إن في مجال الأسطورة أو في الحالات الأخرى، على الرغم من بقائهم تحت المظلة الفكرية الفرويدية!

كارل غوستاف يونغ (١٨٧٥-١٩٦١)

إن يونغ أشهر أتباع فرويد وأكثرهم عقولاً، أعطى لمفهوم الشعور الجماعي أو السلالي، دلالة أعمق وأشمل مما هي عند فرويد، إلى درجة استخدامه له في تكتيكي العلاجي. فهو عنده شعور موروث في البنية العضوية، فكما الجسم في تطوره يحمل آثار ماضيه في كيانه الحاضر، فالعقل هو الآخر سلك سبيلاً مماثلاً بحيث يكشف عن تطوره النفسي، مما يمكن الفرد التفكير والعمل بالطريقة التي كان العرق قد اعتاد أن يفكر ويعمل بحسبها.^(١٠)

إن اللاشعور الجماعي عند يونغ لا يحتوي أفكاراً محددة، بل طائق وأساليب من التفكير، ونزعات وميول، تبدى آثارها في الأحلام

والعصاب وتخيلات المحانين كما في الأساطير، التي كلها طرائق من التفكير تثير العجب كأنها رسوم وأثار ابتدائية⁽¹¹⁾

فطرق الفكر الموروثة أو النماذج والصور الابتدائية يمكن مشاهدتها كرموز في الأحلام والمخرافات والقصص الشعبي والأعمال الفنية والأساطير.

فيونغ أقام الأسطورة على عالم اللاوعي الجماعي السابق على الحياة الفردية، لأن الرمز الأسطوري يرجعنا إلى عومنا البدائية، وعلى هذا فكلما اتسعت دلالة الرمز اقتربنا وبالتالي من حدود إنسانيتنا الشمولية المخفية في لا وعياناً جماعي، لهذا نجد الأسطورة تمثلة عند جموع الشعوب، فهي قناة توصلنا بوعينا الكلي المختفي، ولذا فعندما يفقد الإنسان قدرته على صنعها يكون قد فقد صلاته بالقوى الإبداعية لوعينا الأكثر عمقاً وشولاً. إن يونغ عمق الاتجاه الغيبي الصوفي من نظرية فرويد إلى أقصاه. بدل تقريره من حقائق الإنسان الواقعية.

أريك فروم

إن فروم، الذي حاول المزاوجة بين الماركسية والتحليل النفسي، اعتبر الأحلام كوجه ثان للحياة العاقلة وإن كانت تخضع لمنطق خاص. مخالفة حالة الصحو التي يمكن فيها ضبط النفس وتنظيمها، فحياة النوم والحلم هي الحياة التي يرجع الإنسان فيها إلى ذاته العميقه بدون قيود حالة الصحو، فأحلامنا هي الرموز التي تحكى بها مشاعرنا.

إن الإنسان في العصور البدائية – كما يرى فروم – يفهم ويعتقد أساطيره وأحلامه باعتبارها جزءاً من حياته الشخصية التي لم ينفصل عنها بعد، أما في الوقت الراهن، فالتقدم الحضاري فصل الإنسان عن حياته الشخصية وصارت حياته الشخصية غريبة عنه، فهو يعيش عالماً مستلباً فقد فيه القدرة على فهم لغة الأسطورة والحلم، ومن الآن فصاعداً

أصبحت لغة الأسطورة والحلم لغة منسية لا ندرك فحوهاها، لقد غابت دلالتها عننا لغيابنا أو بتغيرنا عن حياتنا الحقيقية الداخلية.

جيزا روهايم

إن روهايم الذي جعل من مخاججة المادة التاريخية هــما أساسـاً لهــ، اعتبر كتاب فرويد (الطوطــم والتــابــو) فــاتــحة عــصــر جــدــيد للــعــلــوم الإنســانــية، وطبق نظرية فــروــيد حول الحــضــارــة على أبحــاثــه الــانــثــرــيــوــجــيــة.

لقد اتفق مع فــروــيد في بــدءــ أبحــاثــه على اعتــبارــ (الــجــرــيمــةــ الــبــداــئــيــةــ) هي الخط الفاصل بين الطبيعة والــحــضــارــةــ، بين المــجــمــعــيــةــ والــثــقــافــةــ، ورأــىــ أنــ (فــروــيدــ) لمــ يــكــنــ فــروــيدــياًــ بماــ فــيــهــ الكــفــاــيــةــ لــاــرــتــكــازــ نــظــرــيــةــ الــحــضــارــةــ عــنــهــ علىــ الــعــلــاقــةــ الــقــائــمــةــ بــيــنــ الــأــبــ وــالــأــخــوــةــ الــكــبــارــ، بينماــ نــظــرــيــةــ التــحــلــيلــ النــفــســيــ تــقــضــيــ بــأــنــ التــغــيــرــاتــ الــحــقــيقــيــةــ تــمــرــيــ فيــ عــقــلــ الــطــفــلــ، ولــذــاــ أــشــارــ (روــهاــيمــ) إــلــىــ وــجــودــ ثــلــاثــةــ أــطــرــافــ فــيــ العــشــيرــةــ الــبــداــئــيــةــ:ــ الــأــبــ -ــ الــأــخــوــةــ الــراــشــدــيــنــ -ــ الــأــطــفــالــ، وــبــالــتــالــيــ فــالــجــرــيمــةــ الــبــداــئــيــةــ لــمــ يــقــعــ تــأــثــيرــهــاــ الــأــشــدــ ســوــىــ عــلــ الــأــطــفــالــ، فــالــطــفــلــ لــمــ يــشــاهــدــ فــقــطــ عــمــلــيــةــ اــغــيــالــ الــأــبــ فــيــ العــشــيرــةــ الــبــداــئــيــةــ، بلــ شــاهــدــ مــاــ هــوــ أــمــرــ وــأــقــســيــ:ــ الــاغــتصــابــ الــجــنــســيــ لــلــأــمــ.

هــذــاــ الطــفــلــ وــحــدــهــ عــانــيــ صــدــمــةــ مــرــيــعــةــ كــانــتــ كــافــيــةــ لــخــلــقــ عــلــمــيــةــ كــبــتــ جــنــســيــ طــوــيــلــةــ ســتــصــبــعــ مــعــلــمــاــ يــمــيــزــ تــارــيــخــ نــشــوــءــ الــحــضــارــةــ⁽¹²⁾

ولــكــنــ روــهاــيمــ، وــفــيــ الــمــرــحــلــةــ التــالــيــةــ لأــبــاحــاثــهــ، الــتــيــ دــشــنــهــ بــعــوــلــفــهــ -ــ نــشــأــةــ وــوــظــيفــةــ الــثــقــافــةــ، نــقــلــ مــرــكــزــ الشــقــلــ الــمــؤــثــرــ فــيــ نــشــوــءــ الــثــقــافــةــ، بــفــرــوــعــهــاــ الــمــخــلــفــةــ، وــمــنــهــ الــأــســطــوــرــةــ، مــنــ عــقــدــةــ أــوــدــيــبــ -ــ حــيــثــ اــتــفــقــ فــيــهــاــ مــعــ فــرــوــيدــ -ــ إــلــىــ (ــصــدــمــةــ الــمــيــلــادــ)ــ تــلــكــ الصــدــمــةــ الــتــيــ يــخــتــرــهــاــ الــطــفــلــ حــيــنــ انــفــصــالــهــ عــنــ أــمــهــ أــوــ عــنــ حــيــاتــهــ (ــالــرــحــمــيــةــ).

فــرــوــهاــيمــ يــشــيرــ إــلــىــ أــنــ حــيــاتــ الــطــفــلــ الــرــحــمــيــةــ الــطــوــيــلــةــ تــجــعــلــ مــنــ عــلــمــيــةــ انــفــصــالــهــ عــنــ أــمــهــ -ــ عــنــ الرــحــمــ -ــ تــجــرــبــةــ لــاــ تــحــتــمــ، تــغــدوــ بــعــدــهــاــ كــلــ جــهــودــ

الإنسان بمثابة مشروع يلتمس به التعمير عن أمم الضائعة. فالحضارة ماهي إلا بديل يهرب إليه الإنسان خوفاً من بقاءه وحيداً.

فبالتعارض مع تفسير فرويد للثقافة كعملية تكثير عن الشعور بالذنب، يجد روهايم هنا بصور الحضارة - أو عملية التماقف - جهداً يستهدف تعويض الإحساس بخسارة الانفصال عن الأم، أو كما عبر عن ذلك روبنسون: إن الإنسان أصبح متحضرأً بحد ابتعائه البقاء طفلاً.

والحكاية الأسطورية يفسرها روهايم بلغة الحلم، أي، تعبيراً رمزياً عن رغبة مكتوته - متفقاً بذلك مع فرويد - أما خلافه مع فرويد فينحصر في تحديده لمصدر الرغبة المخفية، في بينما هي عند فرويد العقدة الأودية، تدور عنده حول التعويض عن الحياة الرحيبة أو خلق البديل عنها. وهكذا فيدل أن يعقل الأسطورة يارجاعها إلى حياة الإنسان الحقيقة المحدودة بالعمل الإنساني الذي ينظم طبيعة علاقة الإنسان بالطبيعة والبشر، وإذ به يفسرها بأسطورة مماثلة: صدمة الميلاد !!

* * *

لم تقتصر تأثيرات فرويد على أبحاث يونغ وروهايم وفروم. إن ما ذكرناه ما هو إلا محاولة منا للتعرف على آلية ونمط التفكير الفرويدي. فمدرسة التحليل النفسي لها ثقلها الملحوظ - بعض النظر عن إخفاقاتها ونجاحاتها - على البحوث الأنثربولوجية المعاصرة. فهذا شامل تبدو له الأساطير والحكايات الشعبية إسقاطاً مهوساً للأشعور الجمعي الذي تختلط فيه الأحلام والملوسات بالمشكلات الجنسية. كما يؤكد دورishi أجان - المتأثر بفرويد ويونغ معاً - على الصلة التي تربط الأحلام بالأساطير. فالأسطورة عنده تعيش على الدوام في اللاشعور الجماعي، فان ظهرت في الحلم فإنها تتغير تبعاً لخصائص الشخص وغراائزه خاصة الجنسية منها.^(١٣)

* * *

بعد هذا يمكن القول: إن الفرويديين (نسبة إلى فرويد) وضعوا الإنسان ضمن نظرة أحادية الجانب ياعطائهم الشبقية (الليبيدو) دوراً طاغياً على الحياة الإنسانية، فقدتهم هذا إلى إرجاع كل الظواهر الوعي الاجتماعي بما في ذلك الأسطورة إلى تسامي الليبيدو.

فيبدل إرجاع الإنسان إلى محمل علاقاته الاجتماعية، صار عندهم كائناً بيولوجيَاً تحدد محمل أنشطته غرائزه فقط. ناسين بذلك أن حاجات الإنسان الغريزية ومنها نشاطه الجنسي ترتفع عن وظيفتها البيولوجية لتأخذ معنى إنسانياً تطبعها علاقاته الاجتماعية ومستوى رقيه الثقافي وحساسيته النفسية بطابع خاص مميز.

فعلاوة على إشارة (رايخ) إلى تناقض فرويد في تأكيده على أن الكبت يخلق الثقافة، وتأكيده المقابل على أنه يهددها ويهدمها بتوسيعه للعصاب، أقول علاوة على هذا، فعلى النقيض مما يقوله فرويد من أن الحضارة قامت بفضل كبت وبر حياتنا الغريزية وتخطييها بالتسامي، إننا نعتقد أن الحضارة والتاريخ قد جرى صنعهما، على أساس تطور قواه المنتجة التي تحدد مستوى سيطرة الإنسان على الطبيعة ونمط علاقات الإنسان الاجتماعية التي يتدرج في ضمنها بالإضافة إلى علاقة التفعية والعلمية والمعرفية والجمالية بالكون وبالواقع الاجتماعي، التاريحي، ان صح التعبير، تلك العلاقة ترتكز برهانها الأولى على موقف الفرد من الزمان، والموت، والأبدية، والخلود، ووقوفه المدهوش أمام حدث الآباء والأجداد ورجوعهم إليه بالأحلام، والخواطر والتأملات، والتعامل مع المكان بكل علاقته الجدلية: بالمحلودية، والظلمة، وطموح الإنسان ليتجاوز ذاته، ورغبته في الخلود، ولقياه للأجداد الذين مضوا، أو تفسير سبب مضيهم، إن هذه العلاقة التي تتحدد بالمستوى الذي وصلته قدرة المجتمع والفرد على امتلاك الطبيعة وفهم أسرارها، هي التي من المفترض معايتها عند دراستنا الأسطورة لمعرفة أصولها، وغايتها ودلائلها الرمزية مغزاها الاجتماعي، الكوني.

الهوامش

- ١ - سigmوند فرويد، موسى والتوجيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص .١٣٩.
- ٢ - سigmوند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، دار المعرف ، القاهرة، ص ٧٧ / ٧٨ .
- ٣ - سigmوند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص .١٠.
- ٤ - موسى والتوجيد ، مصدر سابق، ص ٨٣ .
- ٥ - هربرت ماركوز، الحب والمحضارة، ترجمة مطاع الصفدي، دار الاداب، بيروت، ص .٤٥
- ٦ - حياتي والتحليل النفسي، مصدر سابق، ص ٨ .
- ٧ - التحليل النفسي للأساطير، مجلة علم النفس، القاهرة، عام ١٩٤٦ ، عدد ٢ ، مجلد ٢ .
- ٨ - ماركسية القرن العشرين ، مصدر سابق، ص ٢١٢ .
- ٩ - اريك فروم، فرويد، سلسلة اعلام الفكر، دار الطليعة، ص ١٣٧ .
- ١٠ - د. فاخر عاقل، مدارس علم، ص ٢٢٢ / ٢٢٧ .
- ١١ - ولهم رايش وآخرون، الانسان والحضارة والتحليل النفسي، ترجمة انطوان شاهين، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥ ، ص ٨١ .
- ١٢ - روبيسون، اليسار الفرويدى، دار الطليعة، بيروت، ص ٧٧ .

المحور الثالث

الأسطورة والفلسفة

تنظر الفلسفة إلى الأسطورة من نقطة استشراف عالية جداً بحثاً عن دلالتها الأعمق ومخازها الأكثر غزواً بالنسبة لحياة الإنسان، وعن النماذج التي تقدمها لعلاقته بعالمه. فالفلسفة لا يقفون عند حدود التفسيرات الاجتماعية، أو اللغوية، أو المعرفية، أو عند جوانبها النفسية، مع إقرارهم بأن الأسطورة لها علاقة بكل هذه الأبعاد، ولكنهم لا يقررون بذلك إلا ليحلقوا في علو وينظروا نظرة أكثر شمولاً وأبعد تطلعًا إلى ما هو أبعد تناولاً وأكثر عمومية. محاولين تقديم صورة عن التوليفات والسيناريوهات التي تقدمها الأسطورة عن علاقة الإنسان بعالمه ومصيره قدئماً وما تمنحه للإنسان المعاصر بالأنواع الجديدة التي ترتبها لتقوم بوظائف دلالية شبيهة بما كانت تقوم به قديماً. فإن كانت الفلسفة الماركسيّة، كفلسفة شمولية أعادت ترتيب فاعليات الإنسان انتللاقاً من عمله وعن علاقاته بعالمه التي تنشأ خلال العمل. فنحن سنجد أيضًا عند /إرنست كاسيرر/، /مارسيا الياد/ تقصيًّا مماثلاً ولكنه هنا ينبع باتجاه آخر هدفه التعقب عن الهدف الأقصى بحمل فاعلية الإنسان وعن السيناريو الأساسي الذي تقاس عليه جميع صور تلك الفاعلية.

إن ما يبحث عنه هؤلاء الثلاثة هو المغزى الأعمق الذي ترتكز إليه حياة الإنسان جميعها، وفي هذا السياق يضعون الأسطورة. ونحن سنحاول القبض على نمط تفكير هؤلاء الثلاثة، بادئين بماركوس وبنمط التفكير الماركسي، ومتنهين بـ /مارسيا الياد/.

١ - الماركسية والأسطورة

/العمل الاجتماعي والخيال/

١- جذور الأسطورة

- إن مؤسس المادية التاريخية لم يدرس الأسطورة والميثولوجيا بشكل منهجي أكاديمي إنما تعرض لها من زاوية طابعها المعرفي والاجتماعي ووظيفتها الأيديولوجية. ويتناول الوسط التاريخي الاجتماعي الذي غنت وترعرعت فيه. وإن كان تلاميذه قد اهتموا وتعمقوا إلى حد ما بدراساتها على الأسس المنهجية نفسها التي خططها سابقاً. ونقطة الانطلاق المنهجية لهم جميعاً هي اعتبار العمل الفاعلية المبدعة ل التاريخ الإنسان كله، فالعمل هو الرحم الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني. يقول ماركس في خطوطات ١٨٤٤ " بدلاً من أن ننظر إلى العمل على أنه مجرد نشاط اقتصادي. نجد أنه هو النشاط الروحودي للإنسان " هو نشاطه الحر، الوعي " هو ليس وسيلة لحفظ حياته، بل لتنمية وظيفته الكلية الاجتماعية " ^(١)

وكما يقول روحيه غارودي إن ما يميز المادية التاريخية عن جميع الأشكال الفكرية المادية السابقة " هي أنها تأخذ كنقطة انطلاق فعل الإنسان الخالق " ^(٢)

وفي أطروحته عن فورباخ يشدد ماركس على إن العيب الرئيسي في كل المادية السابقة " هي أن الموضوع، الواقع، العالم الحسي، لا يدرك فيه إلا تحت شكل الموضوع أو الحال. وليس بوصفه فاعلية إنسانية عيانية، بوصفه ممارسة على نحو ذاتي "^(٣)

من هنا سننصب جهده اللاحق على التحليل المادي لل فعل المبدع للإنسان ككائن اجتماعي مفكر عاقل. فلا يفلت الفاعلية الإنسانية إلى فاعلية روحية، بل يأخذ وعي ارتباط فعل الفكر مع بحمل النشاط الاجتماعي، وابتكر طريقة جديدة في النظر تبحث خارج الفكر عن مصادر وشروط الفكر، وعن التتحقق من قيمته بالتجريب. ويلح على مقوله " إن البشر يصنعون تاريخهم، لكنهم لا يصنعونه بشكل عسفي في شروط اختياروها. في هذه النظرة، لم تعد الطبيعة خارج الإنسان (بل هي جسد جسمه) ولم يكن الإنسان خارجها (المخطوطات).

وإن عملية العمل، النشاط المادف الذي هدفه جعل الأشياء الخارجية ملائمة للحاجات الإنسانية، هو الشرط العام للمبادلات المادية بين الإنسان والطبيعة، وهو ضرورة طبيعية للحياة البشرية، مستقلة بذلك حتى عن سائر أشكالها الاجتماعية، أو هي بالأولى مشتركة أيضاً مع كل هذه الأشكال ^(٤).

وعلى أساس تحليل عملية العمل، وشكله التنظيمي ومستوى تطوره، وأشكاله التاريخية، يتم بسط الأنماط المختلفة للتحولات البشرية وللأشكال الاجتماعية، والمناخ الخيالي والفكري.

ومع العمل نفسه، الذي ينظم فيه الإنسان علاقته بالطبيعة والعالم المحيط به، تتم في نفس الوقت إقامة علاقات محددة بين البشر.

والجماعات تتعاشى وتتناسب مع عملية تنظيم العمل، وطرق إدارته، ومع المستوى الذي أخذته أدوات العمل في تطورها.

ولقد درس / كوندراتينكو / العلاقات الاجتماعية تلك على قاعدة تحليلات ماركس مظهراً أنه على أساس قاعدة العمل ومستواه يقسم البشر إلى مجموعتين من العلاقات: علاقات فيما بينهم أما الثانية فهي العلاقات التي يقيمونها مع الطبيعة، ثم يرجع ويقسم العلاقات بين الناس إلى مجموعتين من العلاقات: الأولى أيديولوجية والثانية مادية. أما العلاقات المادية فتشمل العلاقات الانتاجية والعلاقات الاقتصادية، بينما تتضمن العلاقات السياسية والأخلاقية والحقوقية إلى العلاقات الإيديولوجية، ولا يعرف المجتمع الإنساني غير تلك الأشكال من العلاقات بين الناس.

فالعلاقات البيولوجية (كصلات الدم، وال العلاقات الجنسية) ليست علاقات بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، مادامت لم تخرج عن حالتها الحيوانية أو نصف الحيوانية، وحين تصبح هذه العلاقات إنسانية اجتماعية، فإنها تنضوي تحت لواء العلاقات الأخلاقية وتختضن تماماً لكل قوانين الأخلاق، والأعراف الاجتماعية والمعايير الأخلاقية والأدبية، ويقول كوندراتينكو: "لا توجد في المجتمع الإنساني علاقات بين الناس فقط بل توجد ، كما أشار ماركس، علاقات بالطبيعة أيضاً^(٩) إنها قبل كل شيء العلاقات العملية النفعية التي تحول من وظيفة فيزيولوجية في الجهاز الحي إلى علاقات اجتماعية في المجتمع الإنساني، ثم إلى علاقات معرفية موجهة، تنمو على أساس الغريزة الحيوانية، غريزة التكيف مع الوسط.

أما الأساس الذي تقف عليه العلاقة (المشمولوجية) فهي تنشأ عند /كوندراتينكو/ من محاولات الوعي الإنساني الأولى في البحث عن تفسير قوى الطبيعة المجهولة وهو مندهش أمام غرابتها .

كما أعطى الإنسان لقواه وإمكاناته المبدعة التي تجلت في نضاله ضد الطبيعة علاقة جديدة، علاقة عبرت عن وعي الإنسان بذاته كمبدع، كمبتكر، كممثل للجنس الإنساني يقف وجهاً لوجه أمام الطبيعة كلها.

ولقد برهن كوندراتينكو على أن هذه العلاقة الجديدة طابع العلاقة الجمالية، كما اعتبر العلاقة الدينية علاقة جمالية وإن كانت بشكل محور، وبدون أن يخلط، بل يميز، بين العلاقة الدينية والدين كتعاليم وكتظام ونظريات^(١)

وقد ميّز أيضًا بشكل واضح بين العلاقة الجمالية والفن، بين العلاقة الأخلاقية والأخلاق كنظريات وتعاليم كما ميّز بين العلاقة الدينية كعاطفة ومشاعر ومزاج وبين الدين كمذهب وطقس وتعاليم.

إن تلك العلاقات الإنسانية التي نشأت كأنواع من العلاقة بأشياء الطبيعة وظواهرها شملت أيضًا ظواهر المجتمع وأشياءه. "والعلاقة المميزة لهذا النوع من العلاقات هي أن لها طابعًا تقسيميًا. أي أنها تتجه إلى الأشياء والظواهر الشخصية، أو أنها علاقات " ذات - موضوع " ويمكن أن نطلق عليها اصطلاحاً اسم العلاقات الفردية الاجتماعية"^(٢)

ويستخلص من ذلك / كوندراتينكو / أن العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع متتطور تنقسم إلى زمرتين: العلاقات بين الناس وعلاقات الناس بأشياء الواقع وظواهره الشخصية" وتنتهي الزمرة الأولى: العلاقات الإنتاجية والسياسية والأخلاقية والحقوقية، وإلى الثانية العلاقات العملية النفعية المعرفية الموجهة والدينية والجمالية^(٣)

ويعتبر أن العلاقات الإنتاجية تغير عن نفسها في علاقات الملكية. وتشكل العلاقات السياسية على أساس العلاقات الإنتاجية كأحد الأشكال الایديولوجية لهذه العلاقات، وتمثل العلاقات السياسية درجة مساهمة الفئات الاجتماعية والطبقات والأحزاب والأفراد في حكم الدولة. أما العلاقات الأخلاقية فهي ذات طابع مزدوج إنها تبدو من ناحية كعلاقات الشخصية والمجتمع ومن ناحية أخرى كعلاقات أعضاء المجتمع فيما بينهم، فهي تتصل من الناحية الأولى بالعلاقات السياسية وترتبط بها ارتباطاًوثيقاً، وهي مثلها ليست علاقات مباشرة بين الناس.

بل تغير عن ذاتها في قواعد السلوك ومعاييره التي تحدد واجبات أعضاء المجتمع نحو الوطن والمجتمع والدولة والعمل والملكية العامة والخاصة والدين والمؤسسات الاجتماعية. أما الناحية الثانية في العلاقات الأخلاقية فهي بالفعل الشكل الوحيد للعلاقة المباشرة والتلقائية بين الناس، ففي أي دائرة من دوائر النشاط الحياتي، يتصل الناس فيها اتصالاً مباشراً بعضهم ببعض، تحمل علاقاتهم هذه طابعاً أخلاقياً. لهذا فإن /كوندراتنكو/ يؤكد أن العلاقات التقييمية جميعها تستطيع أن تحدد تعبيراً عنها في شكل علاقات أخلاقية.^(٩) أما عن الشكل الأخير من علاقات الزمرة الأولى أي الحقيقة فينظر إليها كشيء يأخذ صفة الشرعية وتنظيمها لأنواع العلاقات الثلاث الأولى كلها. فالدowافع التي تحدد رأي الإنسان الاجتماعي وفاعليته إنما هي حاجاته المادية والروحية، وإلى هذه الأخيرة ينسب /كوندراتنكو/ فاعالية العلاقات الفردية الاجتماعية بأشياء الواقع وظواهره الشخصية. ويعتبر أن العلاقات الاجتماعية الاتجاهية لا يمكن أن تظهر قبل النشاط الذي يتم على أساس العلاقات الفردية الاجتماعية.. مما يدل برأيه على طابع تلك العلاقات الأكثر رسوخاً. وهو يقارب بين العلاقة الدينية والعلاقة الجمالية الأولى وكأنها تحوير عن الأولى^(١٠)

إن كوندراتنكو يؤكد أن العلاقات الفردية الاجتماعية نشأت نتيجة صراع الإنسان مع الطبيعة ومن أجل إرضاء حاجاته. أما العلاقات الاجتماعية بين الناس فقد نشأت في سياق صراعهم من أجل توزيع المخارات المادية فيما بينهم. وإن العلاقات الاجتماعية بين الناس تؤثر في العلاقات الفردية الاجتماعية ذات الطابع التقييمي، كما يتم تأثير معاكس بداعي نشاط الإنسان المدفوع بنزوعه نحو حياة أفضل، في الحرية، أي حرية إبراز ملكاته. إذ تلعب أيضاً العلاقات الفردية الاجتماعية، التي تشير فعالية الإنسان الخلاقة، دورها في تحطيم النظم والمقاييس والتصورات القديمة كما في التطور التقدمي للمجتمع.^(١١)

ثم يبرز كوندراتنكو الطابع الخاص للعلاقة التقييمية التي تقوم عليها العلاقات الفردية الاجتماعية فهي تختلف عن الطابع الحيادي العلمي - المعرفي إذ "إن موضوع الإدراك ليس نفسه موضوع التقييم.. وكما إنه من العبث البحث عن الهوج في الهواء والأجنحة عند الشاعر، فمن العبث كذلك البحث عن صفات نفع خاصة موضوعية في الشيء أو الظاهرة دون أي اعتبار بالإنسان المقيم"^(١٢)

إن المعرفة الإنسانية تكاد أن يُشرف الإنسان فيها على كشف أكثر أسرار المادة غموضاً ولكنها لم تنجح - كما يقول كوندراتنكو- في الكشف عن الصفات الجمالية أو صفات النفع. لأن ليس هناك صفات ثابتة للشيء المدرك، أما التقييم - الناتج عن العلاقة الفردية الاجتماعية - فهو ليس مشخصاً فحسب بل هو ذو مساحة انتفافية ويتاسب مع المقيّم دوماً. مع رغباته وحاجاته وتصوراته ومثله العليا.^(١٣)

وعلى هذا الأساس يؤكد أنه "يوجد طريقان للمعرفة: الطريقة العلمية والطريقة الفنية.. ويقوم التقييم على المقارنة التي لا تُعقد هنا على أساس الصفات الموضوعية للأشياء بل على أساس تأثيرها. لذلك تميز الصورة - التقييم تمييزاً مبدئياً عن الصورة - الإدراك"^(١٤)، وهو يرجع إلى ماركس الذي اعتبر أن القيمة الطبيعية لشيء ما تقوم في قدرته على تلبية حاجة أو توفير أسباب الراحة للحياة الإنسانية إلا إنها مشروطة بخواص الجسم أيضاً، وبالتالي فالنفع لا يوجد بذاته، خارج الشيء، ولكنه لا يوجد خارج علاقته بالإنسان، فهو وإن يكن مشروطاً بخواص الشيء إلا أنه ليس خاصته الموضوعية بل هو قدرة هذه الخواص على تلبية متطلبات الحياة الإنسانية. ولا ينقلب الإمكان إلى فعل إلا حين يتمكن الإنسان من هذه الخواص ويستخدمها. وما اكتشاف هذه الخواص المتعددة، أي اكتشاف الطرق المتنوعة في استخدام الأشياء إلا قضية التطور التاريخي^(١٥) إذ ليس النفع والجمال والعلقة الميثية صفات في الشيء بل

تقييم نوعي للأشياء والظواهر، تقييماً لقدرتها على تلبية الحاجات الإنسانية النفعية والجمالية، وبالتالي الدينية وأن ما يثير التقييم أولاً وأخيراً حاجة الإنسان المنصبة على هذه الخاصية أو تلك من الأشياء. وكل شيء يمكن أن يصبح موضوعاً لهذا التقييم أو ذاك.

ويورد مثلاً اكتشاف المغناطيس، فيتصور ذلك الإنسان الذي كان أول من رفع حجراً في جبال ماغنيسيا. فلاحظ فجأة أن هذا الحجر يجذب إليه سيفه، فشهو الرعبُ على الأرجح ملامح الرجل، فتضرع .. إن أول ما أدهش الإنسان خاصية غير طبيعية في الحجر تميزه عن غيره من الأحجار، فكان هذا الإدراك بمثابة (تقييم للشيء.. الشيء الآخر هو تاليه تلك الخاصية (المغنة) عندما لم يجد تفسيراً مناسباً.

"لقد كانت الرهبة والتrepidation، على الأرجح، مصاحبة للعلاقة الدينية أو (لتقييم الدين) في حين كان الإعجاب تعبيراً عن العلاقة الجمالية".^(١٦)

إن كوندراتكوف يمسك بالمستوى الذي يتم فيه صنع الفن، والميثولوجيا، والأساطير، وأيضاً بالإطار الذي يتم فيه التبادل بين الإنسان وظواهر الطبيعة على أساس اكتشاف وتحديد ما هو مفيد وعملي في تلك الظواهر الحبيطة به. وما هو مدهش وجميل، وما هو رائع ومقدس أو يدل على القدسية. إن تلك العلاقات قد يتغير معناها ومضمونها ولكنها تظل في الأساس باقية وتحدى الزمن والزوال.

إن هذه القاعدة من التفكير التي وضعها كوندراتكوف تسمح بفهم الإطار وال المجال الإنساني، أو البعد الاجتماعي الذي تقوم به وعليه الأسطورة والفاعلة الأسطورية.

إن كان كوندراتكوف قد ركز على الفاعلة، أو على الأبعاد التي ارتكزت إليها الأساطير والأديان، فلا قاماً في العلاقات الفردية – الاجتماعية التقييمية. فإن البعض الآخر من الماركسين ركز على الجوانب التاريخية، والمظاهر التي ارتداها الوعي الاجتماعي ذوالطبع

التقييمي بمرحلة التاريخي والتي وافقت مع عملية العمل ومع جهد الإنسان الدائم لكسب خيراته المادية والسيطرة على محیطه وخلق الألفة الالزمة ليشعر بالأمان.

٢- الأسطورة والمعاش والطقس والعلم والسحر:

/ويوليوس ليس/ الذي يتبع أصول الثقافة الإنسانية يلاحظ التسايق بين تطور هذه الثقافة وأساليب المعاش. والارتباط بين فن المحاكاة والدراما الدينية لدى الحضارات القديمة الراقية، حيث اعتبرت احتفالات الخصوبة التي تميز بتعظيم قضيب الرجل طقوساً لا غنى عنها، مهمتها الاحتفال بالتجديد السنوي للطبيعة واستجلاب المطر وبالتالي زيادة خصوبة الحقول وتحث آلهة الخصوبة لتثبت ثماراً حقلية^(١٧) مثل هذه الرقصات التعبيرية لا تزال تمارسها بعض الشعوب البدائية إلى الآن. "الذين يضمنون بهذا الأسلوب خصوبة النباتات التي يجمعونها والحيوانات التي يصطادونها"^(١٨) لقد كانت شعوب الثقافات القديمة الشعوب التي تعتمد حياتها الاقتصادية على الجماع والقنص هي التي تقدم تلك العروض الاستعراضية والفنائية، لكن مع نشوء زراعة الأرض وتربية الحيوان أصبحت القرى الغبية التي يدها الأمطار والجفاف ووفرة الحصول وردايتها، كذلك مرض وسلامة الحيوانات الأهلية، أكثر أهمية بالنسبة للإنسان. كذلك يرتبط بحمل وجود الفلاح البدائي وحياته بقدرته على إرضاء هذه القوى التي توفر له الغذاء عن طريق الاستعراضات والرقصات التي يكسب نعمها ومساعدتها من خلالها^(١٩)

ويتفق فيشر مع طمسون حول اندماج الفاعليات الفكرية عند الإنسان. القديم الذي وجد في الأسطورة داللته الفكرية الشاملة يقول فيشر "إن وفرة الأدلة، تحملنا على الاعتقاد بأن الفن، عند نشأته، كان ضرباً من السحر. وأنه كان أداة سحرية من أجل السيطرة على العالم الفعلى"^(٢٠) فكل الفاعليات الفكرية لدى الإنسان القديم تتأثر في

الأسطورة كتعبير نظري عن الإنسان في علاقته مع عالمه أما الطقس والسرير فما هما سوى الفاعلية العملية للأسطورة، أو تكثيف يتعامل به الإنسان للتعاطي سلباً أو إيجاباً مع ظواهر العالم المحيطة به.

إن ما يميز العمل المخاص بالإنسان هو – كما يقول غارودي – أن هدفه سابق الوجود في وعي الإنسان، وأنه يؤلف قانون عمله، هذاحضور الفاعل للمستقبل، هذا المشروع، هو ما يميز الإنسان.. فكل مشروع هو استباق للواقع "والمشروع متى كان أسطوريا هو طريقة في انتزاع النفس من المعطى المباشر، في تخفيه، في استباق الواقع" (٢١)

. والأسطورة ليست جهداً نظرياً عبيداً، بل هي مشروع متخيل، وله مغزاه الواقعي وكما قال /هنري والون/: إن محاولة تفسير المرئي باللامرئي ليست نوعاً من زيف يحوله عن الواقع. بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي، إذا كان هدف هذا الجهد أن يتحطى معطيات التجربة العقوية.. وبين الأسطورة والعلم تماثل في الوظيفة كلاهما يبحث عن عالم العلل الخفي المختلط بعالم المعلولات المحسوسة. وكما يقول غارودي ان الطقس أو الشعيرة هي تقنية أولى بدائية، كما أن الأسطورة علم أول.

ولقد اعتبر غارودي: "إن جعل العمل أمّاً للأسطورة، وكنالك أمّاً لكل ثقافة، كمقابل للطبيعة، يسمح لنا بمبدئياً أن نرسم خططاً فاصلةً بين الرمز والأسطورة، بين الرمز الذي هو هلوسة أحلام، وهذا الأخير تعبير عن الرغبة أو ترجمة للرغبة، أما الأسطورة فهي لحظة من خلق الإنسان خلقاً متصلًا لناته، على صورة شعرية تنبؤية نضالية، ولكن دائمًا تتطلع للمستقبل" (٢٢)

فالعمل الذي تحدده الغاية التي ينبعي بلوغها (وما يتطلب عليه من ميلاد العقل، ونشوء الوعي الذي هو بدء نشأة الإنسان، إنما كان نتيجة لعملية تطور جاهدة، كما يقول فيشر.

إن الحيوان يعيش على النحو الذي تسمح له به أعضاؤه، وأن يتکيف مع العالم بالطريقة التي تکيفت بها أعضاؤه، أما الكائن الذي يستخدم شيئاً غير عضوي بعثابة أداء، فإنه لا يجد ضرورة لتكيف حاجاته وفق تلك الأداء، فهو على العكس، يكيف الأداء بمقتضى حاجاته - ومسألة الفاعلية لا يمكن أن تطرح إلاّ عقب نشوء هذه الإمکانية .. وبدون العمل، بدون خيراته في استخدام الأدوات لم تتح للإنسان أبداً أن يجعل من اللغة محاكاً للطبيعة، ومنظومته من الإشارات المعبرة لكي تمثل النشاطات والمواضيعات أي التحرير^(٤) وإن الاكتشاف المثير لواقع أن أشياء الطبيعة يمكن تحويلها إلى أداة قادرة على التأثير في العالم الخارجي وتحويله، كان من المختم أن يفضي إلى فكرة أخرى في ذهن الإنسان البدائي، الذي كان يجري ويستيقظ على التفكير بيطء: في أن بإمكانه تحقيق المستحيل بواسطة أداة سحرية، وإن الطبيعة يمكن أن (تسحر) دون حاجة إلى جهد العمل، ولما كان الإنسان الأول متأثراً بأهمية التقليد والمحاكاة. فقد استنتاج أنه ما دامت هذه الأشياء متشابهة متطابقة، فإن سلطاته على الطبيعة يمكن، بهذه الوسيلة، أن لا يقف عند حد^(٥) لهذا فمن الخطأ السخري من خرافات الإنسان البدائي - كما يقول فيشر - أو من محاولاته لترويض الطبيعة، عن طريق المحاكاة، والتقليد (التشبه بمظاهر الطبيعة) وبقدرة الصور واللغة والسحر والحركة الإيقاعية الجماعية وغيرها^(٦)

ويملخص فيشر إلى القول " إن الإنسان الذي يستولي على الطبيعة عن طريق تحويلها، يخلم أيضاً بمارسة ضرب من السحر على الطبيعة، وبأن يكون قادراً على تغيير الأشياء، وإعطائهما شكلاً جديداً بوسائل سحرية . وهذا ما يعادل في حقل التخييل ما يعنيه العمل في حقل الواقع، إن الإنسان، منذ البدء، ساحر "^(٧) فمن خلال العقل الوعي - كما يقول تيزيني - يعيد الإنسان ذهنياً تركيب ذلك العالم ثم يوضعه ثانية. إن هذه العملية المنشطة إلى شقين والموجدة في نفس الوقت تغيرت بكون الإنسان قد جأ إلى تحديد مقاييس وخصائص جسده ونفسه على المحيط المادي الخارجي ، وبكونه - في

اتجاه معاكس - قد عمل على تمدید مقاييس وخصائص الحيط ذاك عليه نفسه^(٢٨) وإن الطبيعة، وأدوات العمل، والفاعلية الإنسانية المادفة بالضرورة والواعية نسبياً قد مكنت مجتمعة، من نشوء الأسطورة ومن صياغتها^(٢٩)

ويشير تيزيني إلى أن وحدة الفكر الإنساني البدائي، التخييل في الأسطورة، احتوت في الآن نفسه انشطاراً بذرئاً إلى اللاواقعي (المثالي) والواقعي (المادي). كما أن الأسطورة قد تضمنت بذوراً أولية غامضة لعنصر فكري، وهو يميز "شكل الأسطورة عن هدفها" لأن شكلها عند البدائي مرتبط بقدرته على الارتفاع على الواقع الطبيعي، وبالتالي امكانية التجريد الذهني. أي الارتفاع عليه حسياً وهميّاً ورمزيّاً، ولا يعني هذا تجريده للواقع منطقياً وعقلانياً. أي "إن الشكل الذي تأخذه الأسطورة ليس من الضروري أن يكون بينه وبين الواقع ذاك علاقة جوهرية، على العكس من هذا نجد مثل هذه العلاقة الجوهرية سائداً بين مضمون الأسطورة قد اكتسبت طابعاً عمومياً، وذلك من حيث كونها جسدت اللحظة (النظرية) التشوفية في وعي المجموعات البدائية وأن خلفية هذه العمومية الأسطورية يمكن تقصيها، حسب رأينا، في طابع عملية العمل الذي أبْجزَته تلك المجموعات الإنسانية"^(٣١)

إن ماركس نفسه ومن بعده ليبن في تقصيهمما عن الجذور المعرفية للمثالية قد وجدا أنه من اللحظة التي أصبح ممكناً مع ظهور اللغة الابتعاد عن المباشر والتجريد، أصبح ممكناً التوهم بالاستقلال الروحي عن المادي، وستقوى من ذلك الوهم عملية تقسيم العمل: ذهني وجسدي وانفصال الممارسة النظرية عن الممارسة العملية، وأصحاب النظر عن أصحاب العمل مما يخلق إيماءً قوياً بأن النظر، وأصحاب النظر هما من يحكم الواقع ويسيره. وهذا هو الجذر الاجتماعي للأسطورة التي هي في أحد أبعادها محاولة تشفُّف فكري لهم العالم وتفسيره وأنسنته والتعايش معه. وهذا ما يجعل الأسطورة قريبة من العلم وإن لم تتحقق بعض وظائفه

يقول غارودي "إن فكرة المشروع تُبقي الاتصالية بين الأسطورة والعلم، الأسطورة هي بآن واحد ماضي العلم ونقىض العلم"^(٣٣). وأن الاستمولوجيا - كما يشير إلى ذلك غارودي - أبرزت مع غاستون باشلار بخاصة، الطابع "غير الديكارتي" لتطور المعرفة، ان العلم لا يسير على نحو خطبي، من معطيات لا تتبدل إلى استنتاجات وحيدة المعنى نحو خاتمات نهائية وطاردة، بل هو يعمل، من فرضية مصوّبة إلى فرضية قابلة لأن تصوب، في سيرورة لا نهاية لها هي سيرورة إعادة تنظيم إجمالية، حسب ديداكتيك لا يمكن أن يتهمي.

إن فكرة "الموديل" السيرنطيقي تسمح اليوم بوضع تقرير عن هذا الثنائي وهذه الوحدة بين الأسطورة والفرضية العلمية.

بين خلق الأسطورة وبناء "موديل" الفرق قليل، ومن وجهة نظر الخيال العامل بالمشابهة والرمز، هناك تعارض، إذ أن أحدهما قابل للتحقق العلمي ويلجأ إلى الطريقة الاختبارية (التجريبية) بينما الآخر يستبعد ذلك. الأسطورة موديل لم يحقق بالطريقة الاختبارية.. (وموديل) إعادة بناء للواقع حسب مخطط إنساني وهو يُبرر "الجانب الفاعل" للمعرفة ودور المشروع فيها. من موديل (بطليموس) إلى موديل (نيوتون) ثم إلى موديل (إينشتاين)، إن بنية وقوانين تطور الكون منشأة على نحو أقل أسطورية، بدون أن تكون الأسطورة مخلة تماماً في يوم من الأيام، بدون أن يكون العام غائباً في يوم من الأيام^(٣٤) من هذا كله، يمكننا أن نلمس الاعتراف الماركسي بأهمية الأسطورة في تاريخ الوعي البشري، وتقدير مغزاها الوجودي، والباعت العميق لنشوئها، وأن النقد الماركسي يمكنه أن يرفض الأجروبة الوهمية للأسطورة "لا لطموحاتها الواقعية، فيما وراء الأسطورة، عن أصل ونهاية ومعنى الحياة. وفيما بعد التصورات المستلبة للتعالي أو الموت توجد هذه الديداكتيك العيانية للمنتهي واللامنتهي"^(٤) ويرجع طومسون ودينير مبعث الأسطورة

والطقوس إلى رغبة الإنسان البدائي إلى التعرف بضرورة القوانين، الذي راح يعالج الكون الحيط به، وكأنه قابل للتبدل. موجب فعل أمر صادر عن الإرادة، وهذا ما شكل أساس السحر. هذا السحر الذي يمكننا أن نصفه بأنه تكنيك وهي يسّر نواقص التكنيك الحقيقي، أو أنه بشكل أدق عمل يجهد المتواحشون في إنجازه في العالم الخارجي ليحققوا به أغراضهم التي يرغبون في إحداثها، فإذا أرادوا المطر، يقومون برقصة يقلدون الغيوم التي تجتمع، وتصف الرعد، والمطرة الساقطة. والطقوس هي جموع إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحياناً فردية، ما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكنيك وهي مخابهة الملغز الكوني وللتاليف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التالفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقوس والسرور.

ويفترض تيزيني أن الأسطورة والسرور قد تطورا متوازيين مع بعضهما، ومن خلال تأثير متبادل "والجزء المتكلم من الأسطورة كان له انعكاسه ووجوده النهبي في دماغ الإنسان، ذلك لأن الكلمة أو اللغة بشكل عام "هي الواقع المباشر للتفكير". إذن هناك عنصر تأويلي معين، يمكن الكشف عنه في أثناء بدايات تطور الأسطورة، كذلك السحر والطقوس يمكن اعتبارهما ممارسة الأسطورة. أما الأسطورة ف تستطيع تحديدها من حيث هي الانعكاس الفكري... وفيما بعد تم الانقسام بين الأسطورة والطقوس، وذلك عبر عملية بطيبة قامت على فصل الأسطورة عن عملية الإنتاج المباشر، بحيث اكتسبت الأسطورة استقلالية معينة تلقاء السحر والطقوس^(٣٥)

غير استعمال الطقوس والسرور يحاول الإنسان البدائي السيطرة على عالمه والقبض على الحيط والتاليف معه. وقد كانت الشعوب البدائية تعيش عالمها الساحر منطلقة من مبدأ رئيسي مقتنة به - كما يقول يوليوس ليس - ألا وهو مبدأ: "في البداية كانت القوة"، وهذا المبدأ دلت

عليه تلك الشعوب بשתى التسميات "هو المايا" عند شعب الملابي، أو "أورنيدا" بالنسبة لقبائل /airo-kiizo/، كورانيتا عند شعوب أواسط استراليا، و "فاكان" لهنود سيوكس، و "مانينتو" عند قبائل الفونكين، ولذلك فقد كان سعي البدائيين المؤوب موجهاً نحو إدراك فعالية هذه القوى والمشاركة فيها بل والسيطرة عليها، إن أمكن ذلك.^(٣٦) ويرأى الإنسان البدائي إن السبب والنتيجة ليسا محصورين في العالم المరئي بل مشروطان بظواهر العالم اللامرئي، لذا فإن جميع أفكاره وتصرفاته يعزوها /ليس/ إلى إنها موجهة نحو إدراك جميع الأشياء والعناصر التي تربط بين العالمين: المرئي والمخفى.

على قاعدة هذه الرؤية ينطلق الإنسان البدائي في محاولاته للسيطرة على (القوى) المتحكمة بعالمه، وتلك المحاولات التي ترمي إلى التأثير على هذه (القوى) الطبيعية يسميها /ليس/ :السحر، الذي ينظر إليه كأقدم صيغة لفلسفة الحياة والدين^(٣٧)، كما يعتبر السحر المرتبط بالحصول على الغذاء من أقدم أشكال الممارسات السحرية، وتقوم الجماعة كلها وليس الفرد بعمارة طقوس السحر المطلوبة، ويظهر من الرسوم الجدارية على كهوف ما قبل التاريخ أن مثل حفلات الطقوس السحرية هذه كانت تقام حتى في العصر الجليدي، "قصور الطريدة كالدب مثلاً أو الجاموس أو الأيل كانت في تصور هؤلاء الناس تعنى ما يعني الحيوان المصادر نفسه فإذا كانت هذه الصور مطعونة بالرمح فإن ذلك يعني أن النجاح في الصيد القادم بات موكداً... وهناك نتيجة سحرية مشابهة يمكن تحقيقها أيضاً عندما تخل الحرّكات التعبيرية محل الصورة الرمزية للحيوان، ويستعراض عن طقوس السحر المتمثلة في "قتل الحيوان" بالرسوم التمثيلية وبالتقليد الإمامي... كما أن هناك طقوساً مشابهة تُستخدم في حماية النباتات الغذائية الرئيسية لدى قبيلة ما وتتضمن تكاثرها".^(٣٨)

ويلاحظ / ليس / أن مواضع الاحتفالات الدينية والسحرية لدى الشعوب البدائية لا تقتصر على النباتات والحيوانات، إنما تعددًا أيضًا إلى الطواهر العظمى في الطبيعة، إذ تحدث الشعوب البدائية الطبيعة على استمرار عطائها عن طريق أداء رمي، كالذى يتحلى في الطقوس الخاصة بطلع الشمس واستنزل المطر^(٣٩). ولم يقتصر الاعتقاد على وجود روابط سحرية بين الشيء واسمه ومن هذا الاعتقاد بوجود روابط سحرية بين الشيء واسمه ومن هذا الاعتقاد تطورت الصيغ والصيغات السحرية^(٤٠)

ويشير /ليس / إلى نوع آخر من السحر موجه ضد أشخاص معينين يتفرغ عنها عدد لا حصر له من الصيغ تعتمد كلها على ممارسة ضرب من ضروب التمايل والتباين "إذ تعرض جمع الآلام التي يتعنى المرء أن تخل بالضحية نفسه"^(٤١) كالفتاة التي (تقتل) حبيبها الخائن من خلال السحر القرائي، وذلك بمحرها قلبًا من شمع.

ثم يشير /ليس / إلى نوع آخر من السحر بالقرينة فيتمثل بالاعتقاد بأن ظل الكائن الحي يمثل الكائن نفسه. كما أنه يلفت النظر إلى العلاقة الوثيقة التي تربط سحر الاسم وسحر الكلمة. معناها الواسع، إذ إن الحركات الدالة على تهديد خصم غائب تزافق وتتعزز بإطلاق كلمات تهديد: (ستموت) أو (ستقتل). ويستغل الاسم المكتوب أيضًا في الممارسات السحرية مثل صورته المرئية أو اسمه الملفوظ. ويلاحظ / فيشر / الأمر نفسه عندما يؤكد: إن الكلمة كانت مُعتبرة، في بادئ الأمر مماثلة للشيء ذاته تلك كانت وسيلة حيازة الشيء، وفهمه والسيطرة عليه. وإننا ندرك بأن جمع الأجناس البدائية تقريبًا، كانت تعتقد إنها عندما تسمى شيئاً ما، على وجه التخصيص أو شخصاً أو شيطاناً، تمارس عليه تأثيراً فعالاً، وتصبح من جراء ذلك قوى فعالة لها تأثير واضح، ويتتحول الصوت، والكلمة إلى أداة، شأنها شأن الفأس والمسكين، وسيلة أخرى

لبسط سيطرة الإنسان على الطبيعة^(٤٢) وبما أنه لم يكن بوسع الشعوب البدائية تدوين ملاحظاتها ومعتقداتها ومحاوراتها في كتب مقدسة فقد صار للكلمة المنطقية - كما يذهب إلى ذلك ليس - دوراً هاماً يفوق بكثير أهميته في عصر الحضارات.

ويذهب /طمسون / في هذا التصور حداً أبعد حين يؤكّد أن لغة الشعر هي أساساً، أقدم من اللغة الدارجة. وأن الكلام الدارج لهذه القبائل المتعلقة هو موقع، ولعّن، وخيالي، إلى درجة لا تقىم لها مشاركة إلا مع الشعر، وإذا كان الكلام الدارج عند هذه القبائل شعرياً، فإن شعرهم سحري، والشعر الوحيد الذي يعرفونه إنما هو الأغنية، وغناؤهم يكاد يكون مصحوباً دائمًا بحركات جسمانية... ومهمة هذا الغناء سحرية. وقد نشأ لكي يحدث تبدلات في العالم الخارجي بواسطة الآباء. أي لكي يفرض الوهم على الواقع".^(٤٣) ويؤكّد طمسون ودينير أن الجماعة البشرية كانت في البدء، تعمل بشكل جماعي "مثل أطفال في حديقة الأطفال. فكل حركة من اليد، أو الرجل، وكل ضربة على حجر أو عصا، إنما هي موقعة عن طريق إلقاء غير بين، يفيد بأن الكل يغدون بشكل جماعي وبدون هذه المصاحبة الصوتية لا يمكن للعمل أن يتم.. لكن الكلام تطور. وبعد أن كان يصاحب مباشرة استخدام الأدوات في البدء، أصبح يشكل النطق، على النحو الذي نعرفه، وسيلة تواصل واعية وبينة، إلا إن هذا النطق استمر في الرقص الإيمائي بوصف جزءاً محكيًا، واحتفظ بعometه السرية، لهذا يجد في اللغات نوعين من الكلام: الكلام الدارج، وهو وسيلة التواصل اليومي بين الأفراد، والكلام الشعري، وهو المادة الأكثر تعبيراً، والأكثر توافقاً والأفعال الجماعية للطقوس الغريب، الإيقاعي والسحري".^(٤٤) ثم يخلصان إلى القول إن الفنون الثلاثة المتعلقة بالرقص والموسيقى والشعر، لا تشكل سوى فن واحد في الأصل وقد كان منبعها الحركة الإيقاعية الصادرة عن الأجسام البشرية المnderجة في العمل الجماعي، الذي يمارس كطقوس وسحر ويرتّل

أسطورة. أما / فيشر / فيؤكد أن الوحدة الكاملة بين الإنسان والحيوان، والنبات والحجر، والبعض والحياة والموت، وبين الجماعة والفرد، إنما هي باكورة جمع الطقوس السحرية. وعندما ما تفصل الكائنات البشرية عن الطبيعة، وتضمر حل وحدة القبيلة نتيجة تقسيم العمل ونشوء الملكية الخاصة، يختل التوازن بين الفرد وعالمه الخارجي. وفي المجتمع المنقسم إلى طبقات يبدأ القائد بالظهور" من خلال الجماعة الجماعية، وتأخذ الترنيمة المقدسة تحول إلى أشودة تمجيد الحاكمين، وينقسم طوطم العشيرة.. ويتطور قائد الجماعة.. إلى شاعر منشد في بلاط الملوك.. ثم ينتقل فيما بعد إلى الغناء في ساحة السوق، فتحن بتجدد التمجيد للسلطة .. ومن ناحية أخرى بتجدد الثورة الديونيسية النابعة من الأعمق.. وصوت الجماعة القديمة قد جأ إلى الجمعيات السرية.. يتبايناً بعودة النظام القديم.. وبقدوم عصر ذهبي.. وكثيراً ما تمازجت عناصر متناقضة حتى عند الفنان الابولوني الاجتماعي..^(٤) كما يشير إلى أن الساحر في المجتمع القبلي البدائي، كان مثلاً وخداماً للجماعة، أما في المجتمع الظبي فقد كان دور الساحر موزعاً بين الفنان والكافن اللذين انضم إليهما فيما بعد الطبيب والعالم والفيلسوف.

٣- تاريخية الأسطورة.

هكذا يُرجع الماركسيون الأسطورة، كأي فاعلية نظرية، إلى مسرح الوضع التاريخي الذي نشأت في كنهه، وكصورة نظرية عنه. وحاكموها كرمز فكري وحالة للوعي الاجتماعي لإنسان المجتمعات البدائية. ويعودون بنشأتها وبنشأة ذلك المجتمع إلى مرحلة العصر الحجري القديم. ثم يعيينون المراحل الداخلية المعقّدة التي تطور بها هذا الفكر ذاته، وأشكال تجلياته التاريخية.

الأسطورة - عندهم - فاعلية نظرية ثورية لإنسان العهد القديم، وهي على اتصال دائم و مباشر بمستوى تقدم العمل وأدواته، ومستوى

تنظيم العمل والانتاج الاجتماعي، وبحدود السيطرة النظرية والعملية على العالم والمعاش. فإن كانت الاحتفالات والتقييمات السحرية - لدى الإنسان القديم، وسيلة لاكتساب وترويض قوى الطبيعة، ككينيك وهمي بدل التكينيك الحقيقى، فإن التعبير الأسطوري هو التفسير النظري لعلاقة الإنسان القديم بالعالم و موقفه منه، فكل من (التكينيك الوهمي): السحر وصورته النظرية تلك: الأسطورة يعكس "واقع اقتصاد المجتمع البدائى القائم على الكفاف، وال الحاجة الأولية، وقد عبر عن نفسه بأشكال متعددة واقعية ولا واقعية في الأسطورة، التي اكتسبت الشكل الأولى لوعي الإنسان البدائى، أي الشكل المترنح بالحد الأدنى من الوعية^(٤٧)

تفحص جورج طومسون، وفلاديمير دنيبروف حالة وعي الإنسان البدائى المحسنة في الأسطورة والسحر، اعتبرا السحر بمثابة تكينيك وهمى يرمى إلى تجاوز نواقص التكينيك الواقعى، والأسطورة تتحدى عن المرافقه الشفوية الشعرية والإيمائية التي صاحت السلوك السحري. فالأسطورة، في أحد جوانبها، تشكلت كنظيرية (علمية) لتملك العالم الواقعى، فلقد نظر الإنسان البدائى إلى ظواهر العالم كوحدة كلية تخضع لضرورة شاملة، وما السحر والأسطورة سوى تقنية نظرية وعملية للتعامل مع هذه الضرورة الشاملة وترويضها لصالحه. "فالصادفة تقاد تكون مجهرولة عند البدائيين - كما يقول محمود أمين العالم - والضرورة الحاسمة ذات الطابع السحري، والغاية القدرة في فكر البدائى، لا تترك ثغرة لنفاد المصادفة كفكرة إلى حياته العقلية... فكل شيء مظاهر مباشر أو رمز لقوى سحرية (...). وهذا ما نلمحه كذلك عند الطفل .. فالطفل يستبعد المصادفة، استبعاداً قبلياً على حد تعبير بياجيه - ياصراره الدائم على أن يسأل لماذا (...) كما أن مفهوم المصادفة لا وجود له في الديانة الأولى عند الإغريق... ولا نثرها عند هومر.. مما يسمح لنا بالقول بأنه ليس للمصادفة تاريخ أسطوري."^(٤٨)

وقد عكست الأسطورة رؤية الإنسان لهذه الوحدة الضرورية الشاملة، التي تجمع كل أفراد العشيرة وظواهر هذا العالم، كما كان يقف وراء التقنية السحرية والطقوس شعور الإنسان البدائي العميق بالوحدة مع الطبيعة "إن الوحدة الكاملة بين الإنسان والحيوان، والنبات، والحجر، والنبع، والحياة والموت، وبين الجماعة والفرد، إنما هي باكورة جميع الطقوس السحرية. وبمقدار ما كانت الكائنات البشرية تفصل عن الطبيعة بصورة مطردة، وبمقدار ما تض محل وحمة القبيلة الأصلية نتيجة تقسيم العمل، ونشوء الملكية الخاصة، كان يختل التوازن القائم بين الفرد والعالم الخارجي أكثر فأكثر".^(٤٩)

وعند النظر إلى تمرحل الوعي الأسطوري، يميل بعض الماركسين إلى الاعتقاد بغلبة اللحظة المادية في بداية الوعي الأسطوري على النظرة التأليهية، حيث لم تبرز هذه الأخيرة وتعمق إلا مع تقدم التقنية وتقسيم العمل إلى ذهني ويدوي، ومع ظهور الطبقات والدولة.

كان وعي الإنسان الأسطوري يتنازعه ميلان، ميل واقعي يرتبط بعملية الشغل والإنتاج والممارسة العملية، وميل لا واقعي (مثالي) صنعته قوة التجريد واللغة وطابع تقسيم العمل وانفصال العمل التنهي عن اليدوي، وتنامي وعي الإنسان بالعجز أمام محیطه ونفسه. فإذا كانت السيطرة في البداية للترنّعة المادية العفوية في الوعي الأسطوري، فإن التطور اللاحق عميق اللحظة (المتألية) "من خلال منع العجز طابعاً نظرياً ناجزاً. وذلك من خلال لجوئها، في حالة تعاملها مع الطبيعة، إلى قوى ليست بذات وجود حقيقي مشخص، إنها رأت في الظواهر الطبيعية التي وقف الإنسان عاجزاً تلقاءها قوى وهمية، معتبراً إياها المبدعة لتلك الظواهر".^(٥٠) ويشير (هاوزر) إلى أن الترنّعة العفوية كانت تسود وعي الإنسان البدائي حتى العصر الحجري الجديـد، حيث بين مفهوم الشيء والشيء نفسه لا يوجد انفصال بعد ولا بين الفكرة و موضوعها، لذا كان صيـاد العصر الحجري القديـم يعتقد أنه قد استحوذ على الشيء ذاتـه في الصورة، وأنـه يسيطر على المـوضوع عند

تصويرة.. ذلك لأن عالم الخيال والصور، لم يصبح بنظره ميدانًا خاصاً قبلة الواقع التجريبي وإنما رأى في أحدهما استمراً متجانساً للآخر.^(٥١)

ويعتقد /هاوزر/ أنه عندما كانوا يصوروون الحيوان وقد اخترقته الرماح والسياه.. إنما كان هذا قتلاً للإنجذب محل قتل الأصل.. ففي فن العصر البدائي الذي كانت تسوده نزعة مطابقة الطبيعة كانت تربطه رابطة لا انفصال لها عن النزعة السحرية وسيلة للسيطرة على العالم.

ويحدد /هاوزر/ لحظتين تاريتين في تطور السحر والوعي الأسطوري. الأولى تسيطر عليها نزعة مادية عفوية لا تربط سبية الظاهر بقوة ترقعها منفصلة عنها، وثانية تسيطر عليها نزعة حيوية الطبيعة وانقسام العالم والظواهر إلى، أشياء تقف فرقها قوى تحكم بها، "فعمدما كان الإنسان مليئاً بالخوف من الموت والجوع، وحاول أن يحمي نفسه من هجمات الأعداء ومن غواصي الحاجة المادية، ومن الألم والموت، بأعمال سحرية، ولكنه لم يربط الحظ الحسن والسوء الذي يناله بأية قوى وراء الأحداث. ولم يبدأ في الشعور بأن هناك قوى لديها عقل وتملك القدرة على التحكم في مصير الإنسان إلاّ بعد أن بدأ يزرع النباتات ويربي الماشية، فشعور الإنسان بأن حياته تتوقف على الطقس الملائم والمردى وعلى المطر، وصحو الشمس، وعلى البرق والثلوج، وعلى الوباء والمجاعة، وعلى خصوبية الأرض أو افتقارها إلى الخصوبة، وتوافر المراعي أو ندرتها، هذا الشعور قد اقترب بظهور فكرة الجن والأرواح من شتى الأنواع، أي الأرواح الخيرة والشريرة، التي توزع النعم والنعم، وبفكرة المجهول والغامض، والقدرات العليا، والقوى المائلة، العالية على العالم، والخارقة للطبيعة، والتي لا يستطيع الإنسان حياها شيئاً. فالعالم ينقسم إلى نصفين، بل الإنسان ذاته يبدو منقسمًا إلى نصفين. هذه هي مرحلة حيوية الطبيعة Animism وعبادة الأرواح، والإيمان ببقاء النفس، وعبادة الموتى (...). ولو رجعنا إلى النظرة السحرية

إلى العالم لوجدها واحدية، تنظر إلى الواقع على إنه نسيج بسيط، واتصال متماسك لا ينقطع، أما حيوية الطبيعة فهي اتجاه ثانوي، يكون من معرفته وعتقداته منها يقول بعالين، على حين إن السحر ذو نزعة حسية يتعلق بما هو عيني، فإن المذهب الحيوى روحانى ميل إلى التجريد، بينما يرتكز، في الحالة الأولى على الحياة في هذا العالم، فإنه في الحالة الثانية يتركز على الحياة المقلبة. وهذا هو السبب الرئيسي، الذى جعل فن العصر الحجرى الجدد يضع في مقابل الواقع التجربى المعتمد عالماً أعلى مصمماً تصميمياً مثالياً^(٥٢).

من ناحية أخرى، لاحظ بعض المفكرين الماركسيين انتقال اهتمام الإنسان البدائي الأسطوري من ظواهر الطبيعة إلى الملامح البشرية مع بداية ظهور الدولة والتفاوت الطبقي، ولقد قال الجلس من قبل: "إن القوى المقدسة ما هي إلا انعكاس لتلك القوى التي تحكم بوجودهم اليومي، هو انعكاس تأخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق - أرضية، في بداية التاريخ كانت هذه القوى هي قوى الطبيعة".^(٥٣) فضعف الإنسان وقصوره الفكري من جهة واستبداد الطبيعة من جهة أخرى جعله - جبأ في البقاء - يعبد الطبيعة، وبالآخرى يعبد قواها لانتقاء شرها أو نيل بركتها وفي المرحلة الثانية من التاريخ تنضم إلى قوى الطبيعة قوى اجتماعية، يراها الإنسان تحكم فيه بنفسه الضرورة الطبيعية.^(٥٤)

كما تلونت تلك "القوى" السحرية حسب مصدر المعاش الذي يقتات منه، فإذا كان قد اتخذ "الطوطم الحيواني" هدفًا لتقديسه في مرحلة الرعي، فإنه بعد انتقاله إلى مرحلة الزراعة صار (الطوطم النباتي) رمزاً لروح الأجداد وهدفاً للتقديس، وبالتالي مصدرًا لطقوسه وأساطيره. فبعد أن يشير مؤلفو (عرض اقتصادي تارىخي) السوفيت، إلى أن التصورات الدينية لم تستطع الظهور قبل ٥٠ أو ٤٠ ألف سنة ق.م. يقولون: "ما إن الإنسان غالباً ما كان عاجزاً عن الصمود في وجه الوحش البري الهائج. وكانت حياته متوقفة

على صدف الصيد، فإنه بدأ بنسب خواصِ خياله إلى الوحش البري، وقد فكر الإنسان أن للوحش والناس أسلفاً مشتركين (...) فيما بعد لم يعد الحيوان وحده يعتبر طوطماً وسلفاً وحاماً وإنما أصبحت كذلك الأشجار والأعشاب.. وكان الإنسان يغمر الطوطم بلطفه وعطايته ويتوجه إليه بكلمات الاستعطاف (...) و شيئاً فشيئاً اتخذت هذه التوجهات إلى الطوطم شكل عادات معينة تسمى سحر وشعودة الصيد.." (٥٥)

٤- الوظيفة النفسية والاجتماعية، البحث عن الأمان:

لم يغفل الماركسيون الوظيفة النفسية والاجتماعية للأسطورة، فقد لاحظ (فيريه) أن الإنسان القديم يشخص القوى الإنسانية التي هي أصل الميثولوجيا، ويقيم معها علاقة إنسانية فاعلة جاعلاً منها مجتمعاً خيالياً يرسخ بالطقس والعبادة "فالعجز يبعث الانفعال..، والسمو ينشأ قبل كل شيء، من تجربة عاطفية، إذًا، الانفعالية الإنسانية هي، والحالة هذه، إحيائية تلقائياً.. إذ إن الانفعالية تدفعنا لأن نسبغ روحًا على الأشياء (نزعية حيوية الطبيعة) ونعكس عليها إنسانيتنا الخاصة وسر الإسقاط الإنساني الشكل الذي يكمن في النظام الاجتماعي للانفعالية البشرية" (٥٦)

ويلاحظ (فيريه) أن الانفعال يكون أحياناً بشكل ذاتي انكفيائي وأحياناً أخرى موضوعي يتجلّى خارجياً كنظام إشارات (وضعيات، إيماءات، صرخات) تأخذ وظيفتها التعبيرية في اللغة، ويصبح الإنفعال وسيلة اتصال تسمح للفرد الموجود في وضع صعب أن يلجأ للمجموعة ويزيد بذلك من وسائل تكيفه "فالبكاء يستدعي المواساة، والصرخ، النحدة، والضحك، الفرح... وبهذا الشكل تبقى الانفعالية الإنسانية كلها مطبوعة باجتماعية مستترة (...) وفي الواقع إن الإسقاط هو شكل أولى لسيطرة المجهول. كل ميثولوجيا، كما قال ماركس، تسود وتسيطر على الطبيعة في مجال الخيال بواسطة الخيال وتعطيها شكلاً وهي تخفي

عندما تروض هذه القرى مثلاً، حتى هنا فإن الإسقاط يساهم بتحرير الفرد من القلق الذي يعيشه فيه عداء البيئة. وهذه هي مهمته الإحيائية. إلا يعني تشخيص الرعب تحديد الرعب، وتسميته وترويضه^(٥٧)

وبعد أن يبين (فيريه)، أن الحركات الوحيدة القابلة للتكييف هي حركة التكينيك، لكن بسبب غيابها قليلاً، فإن حركات بديلة تقدم ليتبدل القلق، يصل إلى الاستشهاد بتجربة هنري فالون الذي يقول: "إن الانفعال يحمل تكينيك الجسد محل تقنيات العالم (...)" وحركات التعزيم والصلة ليس لها أثر على الأشياء، لكنها، تقع على الأقل تحت سلطاناً وتحررنا من التوتر العصبي الذي يعيش الخوف من المجهول".^(٥٨)

ويؤكد (فيريه) أن قوى حقيقة تيرز من هذه الطقوس، التي تدفع الفرد نحو الجماعة ومن هنا وظيفتها الاجتماعية "حيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة".^(٥٩) ولكنه هنا مختلف مع (دور كايم) الذي شدد على الوظيفة الاجتماعية للأسطورة والطقس فهو (أي فيريه) لا يوافق (دور كايم) على أن الرباط الاجتماعي يتمتزج بالرباط الديني، لأن المجتمع الإنساني يتوطد، برأي فيريه، في بداية الأمر بالمحاجات "فالروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعاً لها دون أن يدرك ذلك. ودورها هو: التعبير عن الروابط الموضوعية المعقدة في الوجود وتقويتها".^(٦٠)

يسأعل (فيشر) لماذا تتفعل بهذا الواقع البديل "اللواقع، الذي يختلفه الخيال في الفن والأسطورة". ويجيب "من الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو، فهو بحاجة إلى أن يكون إنساناً كلباً، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحاً وعدلاً، إلى عالم يكون له معنى، وهو يثور على فكرة فنائه دافعه وحوده المحدود (...)" إنه يطمح بأن يحتوي العالم المحيط به".^(٦١)

ألم تكن الكلمة، والصورة مماثلة للشيء، ووسيلة للسيطرة عليه؟

والطقوس، ألم يكن رقصة إيمائية، تؤدي جماعياً يصاحبها الغناء الجماعي للأسطورة، الأغنية الشعرية المغمسة برواية الجنور التاريخية للجماعية وللكون، ولقصة الخصب والحياة، والموت، والخلود. مما يترك أثره الفاعل على انصهار الفرد في كنف الجماعة كأنه في بيته، ويريح تلك النفس الوجلة من الغاز العالم، ومخاوفه، من ظلماته الداكنة، وأصواته المبهرة؟.

إنها محاولة لجعل العالم مألفاً قريباً من قلب الإنسان وعقله، عن طريق إسباغ المعقولية عليه هرباً من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره، وخوفاً من العموض الذي يكتفي أسراره. إنها محاولة لإعطاء معنى لعالم يتبدى وكأنه حال من كل مغزى وهدفية، ليستطيع ذلك الإنسان البدائي التسakan في هذا العالم وكأنه في بيته. فبعد أن يضعه في نظام محكم من الدلالات، وبعد أن يضع لكل ظاهرة من الظواهر الحبيطة به، ولكل فصل من الفصول، ولكل حدث، فضلاً خاصاً في حكاية الخلق والميلاد والبعث والخصب.. يقضي على غربته وعزلته تجاه العالم وظواهره، مسبغاً على الكون المزيد من الألفة، وعلى نفسه المزيد من الاطمئنان في الوقت نفسه الذي يضع فيه الأدوات السحرية والأسطورية لتساعده في تغيير العالم، وفي أنسنته.

المواضيع

- ١ - هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ٢٧٩ .
- ٢ - روجية غارودي، من اللعنة الى الحرارة، مصدر سابق، ص ٢٥٢ .
- ٣ - المصدر السابق، ص ٥٢/٥١ .
- ٤ - رأس المال، عن أرنست فيشر، ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، ص ١٨/١٧ .
- ٥ - كوندراتنكو، الجمال علاقة، في علم الجمال الماركسي، مؤلقين سوفيت، ترجمة يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، ص ٣٣٢ .
- ٦ - المصدر السابق، ص ٣٣٦ .
- ٧ - المصدر السابق، ص ٣٣٢ .
- ٨ - المصدر السابق، ص ٣٣٣ .
- ٩ - المصدر السابق، ص ٣٣٥ .
- ١٠ - المصدر السابق، ص ٣٣٦ .
- ١١ - المصدر السابق، ص ٣٣٨ .
- ١٢ - المصدر السابق، ص ٣٤٣ .
- ١٣ - المصدر السابق، ص ٣٥١ .
- ١٤ - المصدر السابق، ص ٣٥٦ .
- ١٥ - المصدر السابق، ص ٣٥٧ .
- ١٦ - المصدر السابق، ص ٣٦٥ .
- ١٧ - بوليوس ليس، بديات الثقافة الانسانية (في أصل الاشياء) ترجمة كامل اسماعيل، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨ ، ص ٧٦ .
- ١٨ - المصدر السابق، ص ٢٧٧ .
- ١٩ - المصدر السابق، ص ٢٨١ .

- ٢٠ - ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ١٥.
- ٢١ - روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق،
- ٢٢ - المصدر السابق، ص ٢٠٨.
- ٢٣ - ضرورة الفن ، مصدر سابق، ص ٢٠.
- ٢٤ - المصدر السابق، ص ٣٢.
- ٢٥ - المصدر السابق، ص ٤٠
- ٢٦ - المصدر السابق، ص ٤٣.
- ٢٧ - المصدر السابق، ص ١٨.
- ٢٨ - د. الطيب التزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الاسلامي، دار دمشق، ص ١٦.
- ٢٩ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٣٠ - المصدر السابق، ص ٢٦.
- ٣١ - المصدر السابق، ص ٢٨.
- ٣٢ - روجيه غارودي، من اللعنة الى الحوار، مصدر سابق، ص ٦٠.
- ٣٣ - المصدر السابق، ص ٦٣/٦٢.
- ٣٤ - المصدر السابق، ص ٧٢.
- ٣٥ - الطيب التزيني، مشروع رؤية، مصدر سابق، ص ٣١.
- ٣٦ - يوليوبليس، بديات الثقافة الانسانية، مصدر سابق، ص ٣٣٧
- ٣٧ - المصدر السابق، ص ٣٣٨.
- ٣٨ - المصدر السابق، ص ٣٣٩.
- ٣٩ - المصدر السابق، ص ٣٤٠.
- ٤٠ - المصدر السابق، ص ٣٤٣.
- ٤١ - المصدر السابق، ص ٣٤٥.
- ٤٢ - ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ٤٣.
- ٤٣ - جورج طومسون فلايدبرغ دينبروف، دراسات ماركسية في الشعر والرواية، ترجمة د. ميشال سليمان، دار القلم، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨.
- ٤٤ - المصدر السابق، ص ١٦.
- ٤٥ - المصدر السابق، ص ٣٨.

- ٤٦ - ارنست فيشر، ضرورة الفن ، مصدر سابق، ص ٥٠.
- ٤٧ - طيب التزيني، مشروع رؤية، مصدر سابق، ٢٨.
- أيضاً: خليل احمد خليل، الأسطورة والوعي الاجتماعي، دار الطليعة، ص ١٧.
- ٤٨ - الضرورة والمصادفة، محمود امين العالم، مصدر سابق، ص ٣٩.
- أيضاً: يوليوس ليس، بدايات الثقافة الإنسانية، مصدر سابق، ص ٢٧٠.
- ٤٩ - ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ٣٧.
- ٥٠ - الطيب التزيني، مشروع رؤية، مصدر سابق، ص ٣٠.
- أيضاً: عرض اقتصادي تاريخي، جزء١، جامعة لوموند، دار التقدم، موسكو، ص ٤٨.
- أيضاً: يوليوس ليس، بدايات الثقافة الإنسانية، مصدر سابق، ص ٢٥٥.
- ٥١ - هازرر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، جزء اول، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص ١٨.
- ٥٢ - المصدر السابق، ص ٢٥/٢٦.
- ٥٣ - فرديريك انجلز، انتي دوهرننغ، ترجمة ايوب، دار دمشق، ص ٣٧١.
- ٥٤ - بوعلي ياسين، الثالث الحرم، دار الطليعة، ص ١٢.
- ٥٥ - عرض اقتصادي تاريخي، مصدر سابق، ص ٤٩/٤٨.
- ٥٦ - ميشال فربه، الماركسية والدين، ترجمة د. حضرت حضر، دار الطليعة ، بيروت، ص ٧٨.
- ٥٧ - المصدر السابق، ص ١٦.
- ٥٨ - المصدر السابق، ص ١٧.
- ٥٩ - المصدر السابق، ص ١٨.
- ٦٠ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٦١ - ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ٩.

٢- أرنست كاسيرر والأسطورة "الرمز والإنسان والحضارة"

يتشابه أرنست كاسيرر مع سبنسر من جهة واحدة، هي كون فلسفته أنت حصيلة اطلاعه الواسع على جميع معارف عصره. فمن إمامه الشامل هذا قدم لنا فلسفته الرمزية، التي نظرت إلى كل فاعليات الإنسان كرموز تحدد موقعه من العالم، معرفة وفاعلية، تذوقه، أو كواسطة أو مفتاح، أو الرزنامة تفك وتجدول عالمه المحيط به، ويترعرف بها ومن خلالها على هذا العالم. وهي في الوقت نفسه الصورة التي تجسّد موقع الإنسان المعرفي والفاعلي في الكوكب. وكاسيرر لا يكل عن بسط كيف تتسم ميادين المعرفة الإنسانية المختلفة بالرمزية، هذه الرمزية التي تحول لديه إلى المبدأ الذي يربط ويوحد بين وظيفة الدين والأسطورة والفن وكل الفاعليات الإنسانية الأخرى التي تتسم كلّ عكاظها برمزيتها الخاصة بحقلها. مطروحاً بذلك النظرية المعرفية (الكتانية) بعد أن يزكيح موضوعها وينقله من النظر بالعقل وبأدواته وصوّره إلى موضوع العقل الحضاري وصوّره ورموزه ودلائله إن صبح التعبير.

لقد اهتم / كاسيرر / بالأسطورة، كإحدى الفاعليات الرمزية، في إطار بسط فلسفته الرمزية العامة، وهو سيرجع إليها، وفي مرحلة لاحقة من عمره مع مواجهته الحالة الفاشية والنازية في الغرب، متقصياً الجذور

الأسطورية للفكر الحديث والقديم، وبالمقابل الاتجاهات والمسلeras الفكريّة التي حاولت التقليص من دور الأسطورة المعرفي، ومحاولاً الإجابة عن سؤال محدد: ما الوضعية التي تنشأ فيها الحاجة للأسطورة قديماً وحديثاً؟ وفي تقضيّنا لمعالجة كاسير للأسطورة سوف نتبّعه على ذينك المخوريين: محور التأمل الفلسفى، ومحور التأمل التاريخي.

١ - الإنسان حيوان رمزي، والأسطورة كفاعلية رمزية.

يلاحظ كاسير أن البحث العلمي الحديث زاد من حصيلة الحقائق المتدالوة المعروفة، وحسن وسائلنا إلا أنها لم تجد من جراء ذلك منهاجاً للسيطرة على هذه المادة المتراكمة أو لتنظيمها، فبقينا تائبين في ركام المعلومات المتدالوة، من هنا، فهو يطرح على نفسه مهمة مركزية، لا تقتصر على جمع نتائج تلك الأبحاث المشتتة، بل تهدف البحث عن الجامع الأعظم الذي يوحدها، أي الكشف عما تدل عليه، وترمي إليه بالنسبة لمغزى الحياة الإنسانية، والمعنى الذي تضفيه على موقف الإنسان الحضاري بكامله.

عند البحث عما يفرق الإنسان عن عالم الحيوان، يجد كاسير أن العالم الإنساني وإن لم يخرج على القواعد البيولوجية التي تحكم الكائن العضوي، إلا أنه يحمل ميزة تفرّقه عما عداه. فإن كانت الأنواع الحيوانية، ومنها الإنسان، تحمل جهازاً للاستقبال، وجهازاً مؤثراً فان لدى الإنسان حلقة ثلاثة هي التي يسمّيها "الجهاز الرمزي" ^(١)

ففي رد الفعل العضور يجيء الجواب على المحرّك الخارجي مباشرة وسريعاً، أما في حال الرجع الإنساني فإن الجواب يتأخر لأن عملية فكريّة بطبيعة معقدة تؤخره وتعقدّه. ^(٢) إذ أنه ما دام الإنسان قد خرج من وعلى العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي "وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، وهذه هي الخيوط المتّوّعة التي تتحاكم منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقّد للتجارب الإنسانية" ^(٣) أما

بالنسبة للحقيقة المادية فهي تتخلص وتضمر كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية. وشيئاً فشيئاً، بدل أن يعالج الإنسان الأشياء ذاتها، نراه، يعني من المعاني، يتحدث دائماً إلى نفسه، فقد تلتف بالأشكال اللغوية، والصور الفنية، والرموز الأسطورية، والشاعرية الدينية، حتى أصبح لا يرى شيئاً، ولا يعرف شيئاً إلا بواسطة هذه الوسائل المصطنعة. لذا فكاسير لا يتردد عن تعريف الإنسان بأنه حيوان ذو رموز^(٤). فالتفكير يكتسب شفاعة في تعريفه للحياة الرمزية والسلوك الرمزي - تبعاً لرأيه - من أعظم الملامح المميزة للحياة الإنسانية، وكل تقدم حضاري مبني عليها، وعن طريقها تفهم المسار الذي شقه الإنسان نحو المدينة.

لقد حاول بعض العلماء ربط حقيقة الرمز بحقائق أولية أخرى، ولكن كاسير لا يلتفت إلى هذه الجهة من الموضوع، فهو يحاول أن يحيط بالنزعة الرمزية لدى الإنسان ليميزها بعد ذلك عن الأشكال الأخرى من السلوك الرمزي الذي يتجده في المملكة الحيوانية^(٥).

لقد علمنا من / بافلوف / من قبل، أن الحيوانات تستجيب إلى رموز وأوضاع بدلاً عن الطعام بالطريقة نفسها التي كانت تستجيب فيها للطعام نفسه.

كما كشفت الأبحاث الأخرى أن الحيوانات تصل إلى درجة معينة من التعبير عن طريق الإشارة والإيماءة تعبير بها عن غضبها ورغبتها، كما تمتلك عناصر صوتية تشارك بها اللغات الأخرى، إلا أن كاسير يعتبر أن النقطة الخامسة هنا، إنما تكمن في ذلك "الاختلاف بين اللغة الموضوعية واللغة العاطفية، وهو الخط الفاصل بين عالم الإنسان وعالم الحيوان"^(٦). كما يؤكد مع / كولير / أن الكلام ليس في طاقة القرود الشبيهة بالإنسان، ويميز وبالتالي بين نظام الإشارة (الحيواني) والنظام الرمزي الإنساني.

إن تجربة / بافلوف / أثبتت أن الحيوان يستطيع الاستجابة للمؤثر المباشر وللمؤثر غير المباشر، يصبح فيها الجرس إشارة للغذاء، ولكن مع

ذلك يظل البون شاسعاً بين الكلام (الرمز) والإشارة " فالإشارات والرموز يتميّزان إلى عالمين مختلفين من عالم الخطاب، فالإشارات جزء من عالم الوجود المادي، أما الرمز فإنه جزء من عالم المعنى الإنساني. الإشارة "عاملة" والرموز "دالة". وإذا فهمت الإشارات واستعملت على ذلك النحو كان لها نوع من الكيان المادي الملمس، أما الرموز فليس لها إلا قيمة وظيفية "^(٧) إن الحيوان يملك ذكاءً وخياراً عمليين، بينما يملك الإنسان وحده شكلاً جديداً مهما طوره لنفسه أعني: الخيال والذكاء الرمزيين. والرمز يمتاز بالعمومية، وهو ليس شاملاً فحسب - كما يقول كاسيرر – وإنما هو شديد التنوع. أما الإشارة، أو العلامة فمرتبطة بالشيء الذي إليه تشير على نحو ثابت ^(٨) فنحن نلاحظ أن الطفل، في البدء، يميل إلى أن يعتبر المسمى هو الاسم نفسه.. ثم يتعلم فيما بعد استعمال رموز متعددة يعبر بها عن رغبة واحدة أو فكرة واحدة، ولا شيء في عالم الحيوان يضاهي هذا التنوع وهذه الحركة. والتفكير العلائقي - حسب كاسيرر - لا يمكن أن ينشأ دون جهاز مركب من الرموز، والحال إن لدى الإنسان نموذجاً من الفكر العلائقي ليس له ما يوازيه في عالم الحيوان. فالإنسان حتى في الهندسة التحليلية غير مرتبط بإدراك الأشكال المحسوسة ويدرس العلاقة الفراغية معبراً عنها بالرموز، وتحقيق هذا لم يكن ممكناً دون اللغة الإنسانية.

يدرس كاسيرر شبكة العلاقات الرمزية التي تتطور سلوك وفكير الإنسان على جميع الأصعدة، وأول هذه الصعد، علاقة الإنسان مع الزمن والمسافة، اللذين يشكلان الإطار الذي لا تنفك منه الحقيقة" حتى إننا لا نستطيع شيئاً حقيقياً إلا في ظل المسافة والزمن"^(٩) والكائنات العضوية لا تتساوى لديها المسافة والزمن، كما لا يمكن أن تنسب إلى الكائنات العضوية الدنيا ما للإنسان من إدراك للمسافة، فالحيوانات تنقاد بدوافع جسمية من نوع خاص، فليس لديها صور عقلية أو فكرية عن المسافة،

ولا تصور لعلاقات المسافة، إنما تقتصر علاقة الحيوانات العليا على ما يسميهَا كاسيرر (بالمسافة الحسية) فقط، وعندما نصل إلى (المسافة الرمزية) تكون قد دخلنا عالم الإنسان، إذ إن الإنسان فيما يتصل بالمسافة العضوية (مسافة العمل) أدنى من الحيوان ويعرض نفسه هذا بامتلاكه لمفهوم (المسافة المجردة) التي تعبد الطريق أمامه نحو وجهة جديدة في حياته الحضارية، وتكون الخطوة الخامسة بالانتقال من (مسافة العمل) إلى (المسافة الرمزية)، إلى فكرة نظرية أو علمية عن المسافة، أي المسافة الهندسية. وما نجده في الفلك البابلي، يعده كاسيرر، المرحلة الأولى التي أدت إلى الانتصار العقلاني على المسافة، وإلى اكتشاف النظام الكوني المجرد، بعد أن اختلطت في بداية تاريخ البشرية بالفكرة الأسطوري، والمسافة في النظم الفلكية الأولى لم تكن مخصصة نظرية، فحتى نظرية فيثاغورث عن الأعداد مشبعة باللغة السحرية، أخيراً فقط خلف الفلك التنجيم، واحتلت المسافة الهندسية مكان المسافة الأسطورية. ولقد خططا ديكارت، بهندسته التحليلية، بالفكرة الرمزي خطوة أخرى إلى الأمام.

عندما ينقلنا كاسيرر إلى الزمن، يُظهر حالة موازية لهذا التطور الذي شاهدناه مع المسافة "فإن كانت المسافة شكل تجربتنا الخارجية، فالزمن هو شكل تجربتنا الداخلية".^(١٠)

لقد رأى الإنسان الزمن في البداية كحالة عامة من الأحوال العضوية، كتيار من الأحداث مستمر لا يهدأ، كما غير عنه هرقليطس بقوله (إنك لا تستطيع أن تخاطر مرتين في النهر) والحال إن أطوار الزمان الثلاثة لا يمكن تجربتها عند الكائن العضوي، الشيء الذي لا يمكننا من مقارنة الذاكرة الإنسانية بالذاكرة الحيوانية" حتى لو تقبلنا فكرة وجود ذاكرة عند الحيوان، فوظيفتها لاتتعدى إعادة الانطباعات السابقة، وعند الإنسان يجب أن تنظم تلك الانطباعات السابقة في أماكنها، وترد إلى

نقاط مختلفة في الزمن^(١١) وتحشد حول مركز فكري، وهذا النوع من الجمع هو ما يميز الذاكرة الإنسانية.

إن كاسيرر يحول اتجاه النظر كله عند وصوله إلى تعريف طبيعة الإنسان إذ يعتقد إن كان هناك من تعريف للإنسان، أو جوهره "فإن هذا التعريف لا يفهم إلا بحسبانه وظائفياً لا مادياً. والميزة الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست في طبيعته الميتافيزيقية أو المادية، إنما في "جهاز الفاعليات الإنسانية الذي يحدد دائرة "الإنسانية" ويحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متعددة في هذه الدائرة"^(١٢). وليست اللغة والفن والأسطورة والدين، عند كاسيرر، موجودات خلقت منعزلة، إنما هي مرتبطة برباط مشترك ، هي رابطة وظيفية، والشيء الذي يتعمق كاسيرر في البحث عنه هو "الوظيفة الأساسية التي يوديها الكلام والأسطورة والفن والدين"^(١٣). الملفت للنظر هنا، هو أن كاسيرر عندما يدرس تلك الفاعليات الإنسانية الكبرى ومنها الأسطورة، فإن مشكلة المعنى تقدم لديه على مشكلة التطور التاريخي. والنظرة التركيبية البنائية للحضارة على النظرة التاريخية. فهو لا يكتفي بتحليل صورة فردية جزئية للحضارة الإنسانية، وإنما يفتش عن نظرة تركيبية عامة تشمل تلك الأشكال المتعددة لفاعليات الإنسان الحضارية جميعها. فهو يقول: "على الفكر الفلسفي أن يكتشف وحدة العمل في ذلك التنوع والتباين غير المحصر في الصور الأسطورية والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية، وهذه الوحدة هي التي تمسك هذه الموجودات معاً"^(١٤).

إن كاسيرر، في مجده هذا - على الرغم من تأثيره ب كانت - يذكرنا بمحفوظات ١٨٤٤ / ماركس / الذي نظر فيها إلى كل نتاجات الحضارة الإنسانية: السلعة، النقود، الدولة، الفن، الدين والفلسفة، المقولات الاقتصادية والسياسية والإيديولوجيا على أنها تخرج بجوهر الإنسان،

وتعبير مجرد عن فاعليته التاريخية، تخارج لقواه، وأبعاد ظاهرية للإنسان، ومحصلة لنشاطه، وإن هي في المجتمع الطبيعيـ الرأسمالي تأخذ طابعاً صنانياً متعالية عليه، ومتحكمة به، وشكلاً استلابياً وأغترابياً لروحه الحرة، بدل أن تكون تعبيرها الحر. وبالتالي فالروابط المشتركة التي تربط كل تلك الأوجه المختلفة والمظاهر المتنوعة للفعالية الإنسانية إنما هي الإنسان ذاته وتعلقهاته، مطامحه، وفاعليته العملية. هي الانبساط الوجودي لما يريد أن يعبر فيه عما هو عليه وعما لم يكن بعد وإن كان يصبو إليه.

إلا أن كاسير وإن كان يقر بأن تلك الأوجه المختلفة للنشاط الإنساني الحضاري إن هي إلا نتاج الفاعلية الحياتية للإنسان، وتخارج لقواه، إلا أن ما يشغل باله من حيث الجوهر، إنما هو الدلالة التي تكتسبها تلك الفاعلية الحضارية، مغزاها العام لحياته، والنسيج الكثيف الذي يشكل الأرضية المشتركة لها، بحيث تصبح كجسر يفصل ويصل الإنسان بالعالم الخيط به، إلى الدرجة التي يصبح فيها الإنسان لا يملك إدراك العالم إلا عبر وساطة ذلك النسيج المعقد من الرموز الحضارية التي هي نفسها من صنع يديه.

في مجده عن الأشكال الرمزية المختلفة التي يسبح بها الإنسان، لا يذهب كاسير إلى معرفة العلة الكامنة خلفها، ولا عن الغريرة التي تثير عنها، ولا عن الوجود الذي تعكسه، أن ما يستهدفه إنما الدلالة العامة التي تعطيها تلك الأشكال، ومغزاها الرمزي بالنسبة لحياة الإنسان الكلية، هذا الرمز الذي يشكل محور الفاعلية الحضارية، وعلى هذه القاعدة الشاملة نظر كاسير إلى الأسطورة.

٢- موضوع الأسطورة وطابعها الإدراكي.

يلاحظ كاسير، في هذا الصدد، أن كل المحاولات التي بذلكها الميثولوجيا المقارنة لرد الأسطورة إلى غوج موحد فشلت. وهو يرفض المناهج السائدة للوصول إلى ما يشكل جوهر الأسطورة، إن كان المنهج

الموضوعي الذي اختار أصحابه تصنيف موضوعات الفكر الأسطوري ليصار إلى رد كل موضوع إلى ظاهرة تقف خلفه، لأنهم يعتقدون أن وراء كل أسطورة ظاهرة طبيعية تشكل حقيقتها، وتدور الحكاية الأسطورية حولها: القمر، الشمس، الطواهر الجوية.. إلخ.. أو المنهج الذاتي كمنهج فرويد الذي تعامل مع كل صور الأسطورة كأنها أقنية لشيء واحد هو الجنس، فيقول كاسير بهذا الصدد: "نحن لا نستطيع أن نرد الأسطورة إلى عناصر معينة ثابتة ولذلك فعلينا أن نحاول استجلاءها في حياتها الداخلية، في تنقلها وتنوعها، في مبدئها الدينامي".^(١٥)

فهو، على الرغم من ملاحظته فوضى الأشكال الأسطورية، يؤكد أن وظيفة خلق الأسطورة لا تقترب إلى التجانس، مثلها مثل الدين، فالأشكال الدينية: طقوس عبادات، أماكن عبادة تخضع للتغيير "ومع ذلك فإن هذا كله لا يؤثر في شكل الشعور الديني، وفي الوحدة الداخلية للفكر الديني.. إذ إن الفاعلية الرمزية لا يدركها تغيير"^(١٦). وبالمقابل هناك معنى فلسي يتوارد خلف وظيفة الأسطورة" وإذا كانت الأسطورة تجبيء هذا المعنى تحت كل أنواع الصور والرموز فمهمة الفلسفة أن ترفع الحجب عن ذلك المعنى".^(١٧)

ويرى كاسير أن للأسطورة وجهين، فهي تظهر لنا مبني فكرياً، ومن الناحية الأخرى ترينا مبني حسياً، ولكنها، بكل الأحوال، ليست ركاماً من الأفكار غير المنظمة، إنما تعتمد على "شكل محمد من الإدراك الحسي"^(١٨) فهي تدرك العالم بطريقة مختلفة، لذا يدعونا كاسير إلى التزول إلى هذه الطبقة العميقة من الإدراك الحسي لكي نفهم الفكر الأسطوري..

ويذكرنا بتجربتنا الحسية، حيث نميز العارض عن الجوهر، والثابت عن المتحول، ليشير بعد ذلك إلى "إن ما تدركه الأسطورة هو الطوابع الفراسية لا الطوابع الموضوعية.. فعالم الأسطورة عالم درامي - عالم أعمال

وقدرات وقوى متصارعة.. والإدراك الأسطوري مفعم دائمًا بهذه الخصائص العاطفية.. فكل شيء: حير أو شرير، صديق أو عدو، مألف أو غريب.. وإن كان في حالة هياج عاطفي تتحقق لدينا هذا الإدراك الدرامي للأشياء".^(١٩)

أما بالنسبة لجهود الفكر العلمي لاخضاع ذلك الإدراك الدرامي أو الأسطوري فكاسير يعتقد أن المعلومات التي حصلنا عليها من تجربتنا الفراسية لن تتلاشى. "نعم. فقد فقدت قيمتها الموضوعية والكونية إلا أن قيمتها الاتثربولوجية لا تزال قائمة".^(٢٠) فالعلم يحدد موضوعيتها لكنه لا يستطيع أن يحطمها، أو يزيل مشروعيتها. وهو يضرب على ذلك مثلاً: فنحن في أفكارنا العلمية برد الفرق بين لونين، الأحمر والأزرق، إلى فرق عددي، ولكن إن انتقلنا من ذلك إلى الاعتقاد أن العدد أكثر اتساباً للحقيقة الواقعية من اللون يكون هذا الاعتقاد قاصراً كل القصور. لهذا فهو ي เชمن عالياً /جون ديوي/ الذي كان، برأيه، أول من أدرك وأكد الحق النسبي لهذه الخصائص الشعرية المتجلية بكل قوتها في الإدراك الأسطوري. وإن ما يذهب إليه (كاسير) يذكرنا بوجهة نظر كوندراتنكو في مقاله /الجمالي علاقة/.

يرجع كاسير ويفكّد أن ما تحتاجه لإدراك خصائص التجربة الأسطورية "هو تفسير الحياة الأسطورية لاقتباس أفكار ومعتقدات الأسطورة، لأن الأسطورة ليست من العقائد الجازمة وإنما تتضمن عملاً أكثر مما تتضمن صوراً ومتخيلات. أليست الشعائر والطقوس سابقة للعقيدة بالمعنى التاريخي والتفسري. والإنسان البدائي لا يعبر عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة، وإنما يعبر بطريقة محسوسة مباشرة، ولا بد لنا أن ندرس كل هذا التعبير من أجل أن نعي مبني الأسطورة والدين".^(٢١) فما يشكل أساس انسجام الأسطورة والدين - عند كاسير - إنما هو وحدة الشعور أكثر من اعتمادها على القواعد المنطقية.

تعليقًا منه على أسطورة الديانة الديونيسية، التي تحكي قصة / ديونيس / الذي أحبه أبوه / زوس /، فاضطهدته / هيرا / لغيرتها، فلُدِعَتْ الطيطان لقتله، فما كان منها إلا أن مزقوه إرباً إرباً بعد أن تخفي في صورة ثور، فقام / زوس / انتقاماً بالقضاء على الطيطان بالبرق، فانبعت من رمادهم الجنس البشري، رمادهم هذا قد استرجت به عناصر الخير مع الشر المستمدة من / ديونيسيوس / والعنصر / الطيطاني . يعقب / كاسيرر / على هذه الأسطورة قائلاً: "رغم هذا فإن الأسطورة ليست مجرد قصة خرافية، إن لها أساساً في الحقيقة، فهي تشير إلى حقيقة معينة، وإن كانت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية، إنها حقيقة طقوسية، فلقد قامت الأسطورة بتصوير ما تؤمن به الديانة الديونيسية"^(٢٠) لقد تشتت الواحد المقدس (ديونيسيوس) بتأثير قوى الشر (الطيطان).. ولكن هذا لا يعني فناءه. إذ إن الأسطورة توكل إمكانية إعادته إلى عهده القديم، إذا ضحى الإنسان بفرديته، وإذا حطم كل عائق يقف بينه وبين الوحدة الأبدية " هنا ندرك أحد العناصر الأساسية في الأسطورة . فإن الأسطورة لم تُبعث من عمليات عقلية فقط، ولكنها انبثت من انفعالات إنسانية عميقة.. إنها انفعال حُول إلى صورة، ويلزم لفهم هذا التحول التفرقة بين نوعين من التعبير، النوع الأول هو التعبير الفيزيائي ، والنوع الثاني هو التعبير الرمزي .. فما تتميز به الاستجابة الإنسانية عن ردود الفعل الحيوانية هو طابعها الرمزي .. فقد كشف الإنسان نوعاً جديداً من التعبير هو التعبير الرمزي . وبعد هذا التعبير الرمزي عاملًا مشتركًا في كل الأفعال الحضارية، أي في الأسطورة والشعر واللغة والفن والدين والعلم.. وكما الرمزية اللغوية "موضع" التأثيرات الحسية "موضع" الرمزية الأسطورية المشاعر".^(٤)

ومن الحقائق المعروفة أن كل تعبير عن انفعال يؤدي إلى تأثير ملطف، إذ يساعدنا الانفجار بالدموع على تسكين أحزاننا، ولكن يلاحظ

كاسير أنه في حال ردود أفعالنا الفيزيائية، يعقب الانفجار المفاجئ حالة من حالات السكينة. أما إن عَبَرْنا عن انفعالاتنا بوساطة أفعال رمزية فيكون لها تأثير مزدوج: قوة (ال توفيق) وقوة "الإطلاق". إذ تتجه الانفعالات هنا أيضاً إلى الخارج، إلا أنها تترك بدلاً من أن تتشتت. فيستنتج كاسير أن ما يعنيه التعبير الرمزي ليس تخفيف الانفعال ولكن تركيزه. فلا يقتصر الأمر في اللغة والأسطورة والفن والدين على تحول انفعالاتنا إلى سلوك فحسب، إنما تحول إلى "أعمال" وهذه الأعمال لا تتعرض إلى الأضلال، إنها تستمر وتبقى، ولا يحدث أي رد فعل فيزيائي أكثر من أثر ملطف وسريع وقتى، بينما يتحول التعبير الرمزي إلى قوة دافعة دائمة.

ويشير كاسير إلى أننا في تعودنا تقسيم حياتنا إلى منطقة عملية وأخرى نظرية نتجاهل أنه تحت تلك المنطقتين طبقة أدنى منها، أما الإنسان البدائي فإن كل أفكاره ومشاعره لا تزال راسخة في هذه الطبقة الدينية الأصلية. حيث لا تزال نظرته إلى الطبيعة تعاطفية، وإغفال هذه الحقيقة يشق الطريق علينا لفهم الأسطورة "لأن الأسطورة ابنة العاطفة، وهذا النبت العاطفي هو الذي يصبح كل فروعها بلونه الخاص" ^(٤) من هنا يأتي تمسُّك الإنسان البدائي بفكرة القرابة التي تربط بين جمل أشكال الحياة، هذه الفكرة التي يعتيرها كاسير مفترضاً عاماً للفكر الأسطوري "فلا يعد الإنسان نفسه في الطوطمية منحدراً من نوع حيوان معين، فحسب، وإنما هناك رابطة واقعية، ولادية أيضاً تصل وجوده المادي والاجتماعي بالأسلاف الطوطميين". ^(٥)

٣- الأسطورة ووحدة الحياة الكونية والخلود.

إن الفكر العلمي هو الذي يصف الحقيقة معتمداً منهجه التصنيف والتنظيم مقيماً الحدود بين مالك النبات والحيوان والإنسان، إلا أن العقل البدائي، كما يؤكد كاسير، يتجاهل الفروق وينكرها جميعاً، لأن

نظرته إلى الحياة تركيبة لا تحليلية. والحياة لديه ليست منقسمة إلى فئات وفروع، إنما هي كل مستمرة لا ينقطع.^(٢٦) إذ لا تبدو الطبيعة في نظر البدائي حقيقة منعزلة "فهناك مجتمع واحد هو مجتمع الحياة يضم كل الكائنات الحية واللاحية على السواء. وتعد حياة الطبيعة وموتها جزءاً من الدراما الكبيرة الخاصة بموت الإنسان وبعثه، وتشابه في هذا الصدد طقوس الزرع التي تصادفها في كل الأديان على وجه التقرير مع طقوس المولد، فالطبيعة ذاتها في حاجة إلى استمرار تجديد حياتها، وعليها أن تموت حتى تستطيع أن تحيى، وتؤمن شعائر عبادات آتيس وادونيس، وأوزيريس هذا الاعتقاد الأساسي الذي لا يتزعزع".^(٢٧)

فالطبيعة عند الشعور الأسطوري والديني تصبح مجتمعاً كبيراً واحداً، وأجيال الناس لا تنقطع، فتظهر روح الجد في طفل حديث الميلاد، ويمتزج الماضي بالحاضر بالمستقبل، وتبلغ قمة الشعور بوحدة الحياة حداً تصبح معه فكرة الموت، فكرة غريبة على الفكر الديني والأسطوري لدى البدائيين. بل يذهب كاسيرر إلى حد القول "يمكننا، بمعنى من المعاني، أن نفسر كل الفكر الأسطوري بأنه إنكار عنيد ثابت لظاهرة الموت"^(٢٨) مستشهاداً بقول برسيد على الأهرام "بأن النغمة الكبرى المسيطرة فيها جميعاً هي احتجاج ثابت، بل عاطفي، ضد الموت". كأنما الإنسان البدائي قد وجد في الأسطورة قوى يقاوم بها حrophe من الموت، فوضع مقابل فكرة الموت ثقته اللاحدودة بوحدة حياة لا تنفص. وينبه كاسيرر إلى أن الأسطورة سبقت الفلسفة بدور المعلم والمربي الأول للبشر، إذ استطاعت وحدتها، في طفولة الجنس البشري، إثارة مشكلة الموت وحلها في لغة كانت مفهومة لدى الإنسان القديم، وذلك عندما بنت إن الموت لا يعني فناء الحياة الإنسانية، وكل ما يعنيه هو تغير في صور الحياة.^(٢٩)

ويتلاقى كاسيرر مع مارسيا الياد، عندما يؤكد أن ما وراء بحث الإنسان الحديث، وما وراء فاعليته المختلفة يرقى بذلك الاهتمام العظيم

بالخلود. إذ لا يستطيع الإنسان أن يحيي حياته "دون جهود مستمرة للتعبير عنها، وطرق هذا التعبير لا تخصى عدداً، لكنه جمياً شواهد لنزعة واحدة أساسية هي الرغبة في الخلود".^(٣٠)

٤- الأسطورة والدين.

لقد اعتقد كاسيرر، مثل مارسيا الياد، أن الخوف من الموت من أوسع الغرائز الإنسانية نطاقاً وأشدّها تأصلاً وعمقاً، وليس هناك، عنده، في هذا المجال من فرق جذري بين الفكر الأسطوري والفكر الديني "كلاهما وجداً أصلاً في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسانية أن نعثر نقطة تنتهي عندهما الأسطورة ويداً الدين"^(٣١) فالأسطورة منذ البدء دين بالقومة.

وإذا كان كاسيرر يجد في كل الفعاليات الإنسانية استقطاباً بين نزعة الثبات والتحول فهو يعتبر أن ميل الثبات تهيمن في الفكر الأسطوري على ميل التطور والتحول" إذ ليس لدى الأسطورة من وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الإنسانية، سوى رده إلى الماضي البعيد، فما كان ذا جذور في الماضي الأسطوري، ما كان هناك منذ البدء، وما وجد منذ أزمنة موجلة في القدم، ثابت متصل لا تتحقق حوله ريبة... وأي تغير طفيف قد يصيب نظام الأشياء المقرر يعد كارثة من زاوية الفكر البدائي".^(٣٢) ومع ذلك فهو يكشف على هذا المسار نفسه تقدماً مستمراً في اتجاه مضاد، فتحت وطأة الجحود والثبات التي خضعت لها البشرية خلال سيطرة الوعي الأسطوري تنبثق روح ديناميكية جديدة من الوعي الاجتماعي تؤرخ لمياديد جديد "يتبع للحياة الدينية والأخلاقية مراداً (- مجالاً) واسعاً جداً ترجع القوى الفردية على قوى اللزوم والجمود"^(٣٣) والدين لا يحيط به - برأي كاسيرر - التفسيرات الكونية والانثربولوجية التي أنت بها الأسطورة "بل ينفيها ويحفظها وينحرها شكلاً جديداً، وعمقاً جديداً"^(٣٤) فإن كان شعور الإنسان بالاتكال يهيمن على الوعي

الأسطوري، فالدين يفتح المجال أكثر فأكثر ليقظة (الذات وغلو الشعور بالأنا).^(٣٥)

إن موضوع العلاقة بين السحر والدين، الأسطورة والدين من أشد الموضوعات تعقيداً، وكاسير لا يوافق على الفصل بينهما لا من حيث الموضع ولا من حيث الزمان، إذ ليس لدينا شواهد تخريبية - كما يعتقد - بأن هناك أولاً عصر سحر تلاه عصر دين؛ فيخالف بذلك /فريزر/ الذي وضعهما كمرحلتين متعاقبتين.

يلذهب كاسير مع /جلبرت/ في أن الدين اليوناني يبدأ بمرحلة يعتبرها نموذجاً لراحل فكرية مشابهة مرّ فيها الجنس البشري، والبداية الطبيعية لكل دين، ثم يعقبها بمرحلة (الدين الأولي) المتافق مع تضعضع الشعور العام بوحدة الحياة أمام تنامي التزعة الفردية الإنسانية "لم تعد ثمة قرابة طبيعية عصبية تربط الإنسان بالبيات والحيوان، أصبح الإنسان يرى آهاته الفردية نفسها في ضوء جديد".^(٣٦)

والدين - برأي كاسير - لا تقتصر مهمته على الناحية الأخلاقية "فمنذ البداية كان على الدين أن يودي وظيفة نظرية وعملية لأنه يحتوي نظرة كونية وأخرى اثربولوجية، فهو يجيب على سؤال عن أصل الكون وعن أصل المجتمع. ومن هذا الأصل يستمد الإنسان واجباته وفرضيه. وهذا إنما ينبع في ذلك الشعور الأساسي الذي سمّاه "الشعور بوحدة الحياة". هاهنا يجد مصدراً مشتركاً للسحر والدين. فالسحر ليس ضرباً من العلم الزائف، بل إن محض الرغبة في المعرفة ومحض الرغبة في تلك الطبيعة والسيطرة عليها لا يكفيان لتعليل حقائق السحر"^(٣٧) لأن الإنسان لا يفكر في الاتصال بالطبيعة اتصالاً سحرياً إن لم يكن يعتقد أن هناك رابطة مشتركة تصل بين جميع الأشياء، وأن الفصل بين ذاته وبين الطبيعة، والفصل بين مختلف أنواع المواد في الطبيعة إنما هو مصطلح لا حقيقي.

والناس الذين يحيون الاحتفالات والرقصات السحرية، التي أجاد وصفها مالينوفسكي، لا يكعونون معزولين وإنما تشارك بسرورهم الطبيعة كلها ويشاركهم فيها أسلافهم، لأن الزمن والمسافة قد أحياناً، وأحياناً الماضي حاضراً، وعاد العصر النهبي لبني الإنسان.^(٣٨)

إذ إن الاعتقاد بتعاطف الكل من أقوى الركائز في الدين كما في الأسطورة، إلا إن التعاطف الديني - عند كاسيرر - من نوع مختلف عن التعاطف السحري والأسطوري لأن الأول يفسح المجال للشعور بالفردية.

ويلاحظ كاسيرر، من جهة أخرى، زوال المفارقة بين تنامي الشعور بالفردية، وعمومية الشعور الديني لأن من أول واجبات الأديان الراقية - التي تعني عند كاسيرر ديانات التوحيد - أن تستكشف وتظهر هذه العناصر الشخصية في المقدس والإلهي والجليل. ولقد سلك الفكر الديني طريقاً شائكاً قبل أن يصل إلى هذه الغاية. وإن قسمة العمل هي التي أوصلت، برأي كاسيرر، الفكر الديني إلى حقيقة الديانة الوظيفية التي نمذجها الديانة الرومانية قبل وقت طويل من ظهور الآلة الشخصية كما نجدها في الديانة الأولمبية اليونانية. وإذا كان للآلة الرومانية طابع وظيفي، إذ عليها أن تُتحجز واجبات عملية " فهي إن صح القول آلة إدارية اقتسمت فيما بينها مختلف ولايات الحياة الإنسانية " فالذي سيطر على الدين الإغريقي إنما نزعة من الفكر والشعور مختلف عن هذه التي سادت الدين الروماني ". فيها هنا نجد آثاراً محددة من عبادة الأسلاف.. ولكن هذه الملامة القديمة بدأت تختفي بتأثير القصائد الهوميرية، فتحن لا نجد في القصائد الهوميرية حاجزاً يفصل بين العمالين (الإنساني والسماوي) فالإنسان يصور نفسه في آهاته، بكل ما في ذاته من تنوع.. وليس الآلة الهوميرية، آلة وظيفية - لا أسماء لها - تهيمن على إحدى الفعالities الإنسانية، إنما هي تهتم بالفرد وتوليه جبهها. أما الإلهي الذي نلقاء في الأديان التوحيدية الكبرى فيعتبره كاسيرر مختلفاً عن هذا كله

"فهذه الأديان وليدة القوى الأخلاقية، وترتكز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر، فلا يوجد في دين زرادشت إلا ذات عليا واحدة هي / اهورامزا/ أو الرب الحكيم".^(٣٩) هذه القوى الأخلاقية الحالمة تجاهه الميثولوجيا البدائية وتطور وتتمو على حسابها. ففي الأفكار البدائية عن المقدس تكون هذه القوة مجهرة تماماً، وتستعمل فكرة "المانا" للدلالة على الأغراض الخيرة والشريرة معاً، وبنفس الوقت، دون أن يُفصل بين نطاقهما أو مجال كل منهما. بينما يلاحظ كاسيرر، حتى في بداية دين /زرادشت/، ما يعارض هذا الموقف الحيادي، الأسطوري تجاه فكرة الخير والشر، وللموقف الحيادي الجمالي الذي يتميز به شريك الإغريق، لأن دين التوحيد حتى في شكله الزرادشتي "لم يكن وليد خيال أسطوري أو جمالي وإنما كان تعبيراً عن إرادة أخلاقية شخصية عظيمة. حتى الطبيعة تتحذ في شكلًا جديداً لأنها كلها يُنظر إليها في مرآة الحياة الأخلاقية. ولا يستطيع دين أن يفكك في قطع الرباط بين الإنسان والطبيعة أو في حلها، ولكن هذا الرباط يعقد ويربط على نحو جديد في الأديان الأخلاقية العظمى، ولا تحظى الروابط العاطفية التي وجدناها في السحر والميثولوجيا الأسطورية ولا تُنكر، إلا أن الانفصال من الطبيعة يتم من الجانب العقلي لا من الجانب العاطفي.. ولا تظل الطبيعة كما كانت في أديان الشرك: الأم الكريمة أو الحضن الإلهي الذي انبعثت منه الحياة كلها، إنما تغير منطقة الشريعة والشرعية، وبهذا المظهر وحده لامست أصلها الإلهي".^(٤٠)

وإذا كان كاسيرر يجد، في الفكر الأسطوري، الاعتقاد بضرورة التعاون مع الطبيعة وقوتها الإلهية والشيطانية ليبلغ الإنسان ما يريد فإنه الفكرة ذاتها يجدوها في الأديان التوحيدية ولكنها تشير إلى وجهة جديدة "فقد حل المعنى الأخلاقي محل المعنى السحري وخلفه في موضعه. بهذا تصبح حياة الإنسان كلها كفاحاً لا ينقطع من أجل الاستقامة.. فلا

يعود أحد يبحث عن الإلهي أو يقترب منه بقوى سحرية وإنما فقط بقوى الاستقامة والصلاح ولا أحد يستطيع أن يقف محايدها في الصراع بين القوى الإلهية والقوى الشيطانية.. والإنسان بامكانه اختيار أحد النجدين، الخير والشر وتحمل مسؤولية خياره^(٤١) وهذا يقود إلى النظر إلى جماعة الصالحة كجماعة أخلاقية واحدة متعاطفة فيما بينها" وهذا الشكل من التعاطف الأخلاقي العامي الذي اكتسب نصراً على الشعور البدائي بوحدة سحرية أو طبيعية للحياة^(٤٢)

ويؤكد كاسير أن من أعظم المعجزات التي حققتها الديانة التوحيدية، أنها طورت طابعها الجديد الخلاق، من أفكار حافية بدائية. ويورد مثلاً على ذلك، كيف تحولت فكرة "الحرام" بين الفكر الأسطوري البدائي، والفكر الدينى التوحيدى الرaci. فيلاحظ أنه بالنسبة للجماعات البدائية، (فالحرام) يتحدد تبعاً لأساطيرها بعلاقته (بالتاين). فقد كان الحرام محاطاً بجو من الخوف والخطر ولكنه ليس خطأً أخلاقياً. فلمسة من الآلة خطيرة مثلما لمسة الأشياء غير الطاهرة جسدياً. وبذلك يكون المقلس والمقوت (الدنس) على مستوى واحد، وعدوى القدسية تأتي بالنتائج نفسها التي يأتي بها التلوث بالنجاسة.. وفي هذا النظام لا يُلمح ظلاً لأى مسؤولية فردية. فإذا اقترف الإنسان جرماً لم يكن وحده متهاجماً وإنما أيضاً عائلته وأصدقاؤه.

وقد كانت أول خطوة للديانة الرaciية التوحيدية =برأي كاسير= هي عملها على فصل المنطقتين: المنطقة المقدسة والأخرى النجسة.. وإذا كان (الحرام) البدائي، المتجلّي في الأسطورة، مصدره الخوف من قوة غاشمة فوق طبيعية، فالقوى الدينية التي تنظم المباح الإنساني مصدرها قوة حامية وصديقة للإنسان.

أما التفرقة بين نوعي انتهاك الشرع الدينى: الذاتي والموضوعي فهي بجهولة لدى الوعي الأسطوري، فالذى يهم هنا العمل نفسه لا الدافع إليه.. والنتائج نفسها هي، هي سواء أنفطرت إلى الحرم أم رأيته عرضأً أو اتفاقاً.

فعملية التحرير آلية دائمة، والتوصيات لا تأثر لها في عمل الحرام.^(٤٣) وهي تفرض واجبات لا حصر لها، ولكنها كلها سلبية "فالحرام" يعرف كيف يمنع ولكنه لا يعرف كيف يهدى" بينما الدين يخفف عبء (التحرير) ويكشف ويعطي للواحد الدين طابعاً إيجابياً وحراً.

٥ - الأسطورة وعلمنا:

(منطق الأسطورة ومنطق العقل والتجربة العملية):

إن كاسير يعرف مسبقاً، وقبل أن يواجه الظاهرة الفاشية، أن منطق الأسطورة لا يغطي كامل مسعى الإنسان البدائي. ولقد أشار إلى هذه الحقيقة في أوائل مؤلفاته، حيث لمس أن الحياة البدائية تحتوي منطقة دنيوية خارج تأثير (المنطقة المقدسة) التي تسيطر عليها الأسطورة. ويوافق مالينوفسكي في اعتقاده أن السحر والشعائر الأسطورية لا تقدم لعون الإنسان إلا حين تخفق المعرفة، وهي لا تعيق جهود الإنسان العملية، وأن للدين موضوعاً خاصاً، وميدانه الخاص المشروع في التطور.^(٤٤)

لقد نبه كاسير إلى أن هناك مناطق من الحياة الإنسانية لا تغطيها دائماً التفسيرات الأسطورية، وهذه المنطقة تزداد اتساعاً بمقدار تنامي الإمكانيات البشرية الفعلية، على أن هذا لا يعني أن منطق العلم سيسيطر سيطرة كاملة على مساحة الوعي الاجتماعي، فهناك مساحة من هذا الوعي سيظل يغطيها وشاح التفسيرات الأسطورية (المثولوجية). أو أشكال أخرى من المخيال الاجتماعي. وستظل هناك مساحات من الحياة الإنسانية لا تناسبها لغة التعميم والتجريد، أي لغة العلم، وإنما لغة الصور والتضليل الخاضعين للمخيال الاجتماعي. إن كاسير يلاحظ هذا، ويلاحظ أيضاً أن الأسطورة وإن كانت تشكل القبة التي ترسم عليها الرؤية الشمولية والأخلاقية والجمالية والقانونية، وبتحمل الوعي السائد في المجتمع البدائي، فإن المعرفة العلمية والعملية، والخبرة الاجتماعية تقدم تدريجياً على حساب تلك التفسيرات أو تصحيحاً لها، إذ يأخذ الدين التوحيد مكانه الهام في رسم الفيصل

الأخلاقي للإنسان الذي سيوشح بحمل السلوك الاجتماعي، وتأتي الأيديولوجيا السياسية المعاصرة، والتفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية والاجتماعية لتغطي الجزء الهام من الوعي الاجتماعي. ولكن وعلى الرغم من هذا التقدم الذي تحرزه الأيديولوجيا فإنها لا تثبت في أوقات الشدة، أو الأزمة، أن تأخذ لها وساحراً سحرياً، اسطورياً، حتى، أحياناً، باسم العلم. فالإنسان كما يقول كاسيرر "يلجأ في مواقف اليأس دائماً إلى سبل يائسة، ولو خنلنا العقل، لن يقى أمامنا غير اللجوء إلى قوى المعجزات والغيبيات"^(٤٥) ويدركنا أن الأساطير حتى في المجتمعات البدائية لا تحدث الأثر بعينة إذ لا تبلغ أوج سطوطها إلا عندما يواجه الإنسان موقفاً غير عادي. وأنه فيما بعد، حينما حلّت النظم العقلانية محل التنظيمات الأسطورية للمجتمع فإنها لم تُقبل وتستقر كمعايير للسلوك إلا في الفترات التي تشعر بها المجتمعات المعاصرة بالأمان والاستقرار النسبي، ويجدرنا قائلاً: "فما نصادفه هنا توازننا مرتنا أكثر منه توازننا ساكتاً ثابت، إذ إننا نعيش في السياسة دائماً فوق أرض بركانية، فعلينا أن نستعد لمواجهة أي انفجار. ولا يمكن لأية قوة عقلانية في الأوقات الحرجة أن تطمئن إلى قدرتها على الحيلولة دون عودة ظهور التصورات الأسطورية، إذ تعود الأسطورة مرة أخرى في مثل هذه الظروف.. وبقىء اللحظة المناسبة. مجرد تعرض القوى التي تربط المجتمعات الإنسانية للوهن لسبب أو آخر".^(٤٦)

و بما إن مجتمعاتنا المعاصرة مشبعة بالأزمات وعدم الاستقرار، والهزات الاجتماعية، والشعور بانسداد الأفق، مما يستدعي استحضار التفسيرات الأسطورية، ودور المعجزة التي تناسب لغة السحر، ليتخفف بها الإنسان من مسؤولياته ليُلقِيَها على قوى خارجة عنه، يلبسها الإنسان الحديث صورة الزعيم الأوحد أو الحزب الملهِم، ويصل الإنسان إلى هذا الحل عندما تتحقق كل السبل المألوفة المعتادة والطبيعية في تحقيق الهدف الاجتماعي، أو الرغبة الاجتماعية "في هذه الحالة لا يتم الشعور

بالرغبة في حدة فحسب، ولكنها تجسّم أيضًا في صورة مشخصة.. في صورة مركّزة في شخصية الزعيم".^(٤٧) ويصل كاسير إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها (روجيه دوبريه) من بعده "إن السياسي الحديث يجمع في نفسه بين مهتمين مختلفتين، فعلىيه أن يتبع السحر، والمنطق معاً، فهو كاهن في (دين جديد) يسوده الغموض، ويخلو من أي جانب معقول، ولكن عندما يدافع عن هذا (الدين) ويعمل على ترويجه فإنه يتبع منهجاً منطقياً.. وإن هذا الرابط الغريب بين المعمول واللامعقول من أهم الملامح المثيرة للدهشة في أساطير السياسة الجديدة".^(٤٨)

إن كاسير لا يستخف، أبداً، بدور الأسطورة في عالمنا المعاصر، بل إنه يأخذها مأخذ الجد، فهو يؤكد أن المانيا لم يُعد تسليحها عسكرياً إلا بعد التأثير الذي خلقتها الأساطير في مخيلتها. وأول خطوة خطتها في هذا المجال، هو إحداث تغيير في وظيفة اللغة "فالكلمة تحقق مهتمين.. المهمة الدلالية للكلمة والمهمة السحرية لها، والمهمة الدلالية للكلمة موجودة فيما يدعى باللغات البدائية.. ولكن للكلمة السحرية الصداراة في المجتمعات البدائية، فهي لا تصف الأشياء، ولا العلاقات بين الأشياء، بل تحاول إحداث أثر وتغيير الواقع الطبيعية، والساخر وحده هو الذي يستطيع استخدام الكلمة السحرية.. ومن العجيب أن يتكرر حدوث هذا في عالمنا الحديث.. لقد أصبح للمفهوم السحري للكلمة الصداراة على المفهوم الدلالي".^(٤٩) لقد أصبح للكلمة، الآن، دور سحري، لأنه قصد بها إحداث انفعالات معينة مشحونة بمشاعر وأهواء عنيفة، ومع هذه الكلمة تضاف إليها طقوس جديدة "فلكل عمل سياسي جانب طقوسي خاص به. ولما كانت الدولة الشمولية لا تعرف بوجود أي نشاط فردي مستقل في الحياة السياسية، انغمرت حياة الإنسان برمتها في غمار الطقوس الجديدة، وتتميز هذه الطقوس برتابتها وصرامتها وتزمتها، كالطقوس التي نصادفها في المجتمعات البدائية".^(٥٠)

يؤكد كاسير أنَّه على الرغم من شعور الإنسان الحديث بقلقه - بل ربما بسبب هذا القلق - لم يستطع التغلب على أطوار الحياة المموجة، إنَّه يرتد بسهولة، إذا تعرض إلى نفس المؤثرات، إلى حالة الاستسلام الكاملة، ويتوقف عن البحث عن أسرار بيته، ويفصلها كأمر مسلم به.^(١) وكما أنَّ المسؤولية الفردية تخلو منها المجتمعات البدائية فالمجتمعات الحديثة معرضة إلى الاتكاكسة والعودة إلى الهروب من المسؤولية إلى التواكل، ويرجع إلى / كانت / ليؤكد معه أنَّ الحرية الأخلاقية ليست حقيقة واقعة، ولكنها مسلمة، إنَّها ليست موهبة أنعم بها على البشر، إنَّها بالأحرى واجب. وهي أصعب الواجبات. ليست من المعطيات وإنَّما هي مطلب أخلاقي جازم، تزداد صعوبة تحقيقها في الأزمات الاجتماعية. حيث يتوجه الفرد فيها إلى عدم الوثوق في قدراته، وفي هذا الحال لن يكافح الإنسان من أجل الحرية، بل سيختار التبعية. ويتحدث هنا بلغة / فروم / في كتابه (الخوف من الحرية) عندما يقول: "فلا يخفى إنَّ الاعتماد على الآخرين في التفكير والحكم والتصميم أهون من الاعتماد على النفس، وهذا ما يفسر لماذا كثيراً ما ينظر إلى الحرية، في حياة الأفراد والحياة السياسية على أنها عبء أكثر منها امتياز ويساول الإنسان في الظروف البالغة الشدة أن يتخفف من هذا العبء، هنا تجد الدولة الشمولية والأساطير السياسية الفرصة السانحة".^(٢)

وإذا كانت المجتمعات البدائية لم تستغن عن الساحر والعرف للتبنُ بال المصير، فلقد رجعت حياتنا السياسية - كما يقول كاسير - إلى ما يقارب هذا أو شبيهها به. والظهور المفاجئ للأساطير السياسية في القرن العشرين خيب آمال / كونت / في أنَّ تصبح السياسة علمًا وضعياً. وبعلق على آمال / ي يكون / بأنَّ يصبح الإنسان سيداً للطبيعة قائلاً "ونحن لم نهتد بعد في السياسة إلى هذا الاتجاه، فنحن بين الأوثان الإنسانية، تعدد الأوثان السياسية، أو "أوثان السوق" أحظر هذه الأوثان وابتهاها".^(٣)

إلا أن هذا كله لا يبعث اليأس في قلب كاسير العقلاني والأخلاقي، فقد ظل يعتقد جازماً أنه "مادامت قوى الفكر والأخلاق والفن تتمتع بكل قوتها، سيستطيع إيقاف الأسطورة واحتضانها. ولكن سنعود، سنعود الغوص مرة أخرى". - مجرد اضمحلال هذه القوى - وسيرجع الفكر الأسطوري من جديد، ويسود حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية كلها".^(٤٥)

* * *

انتقلنا مع كاسير من معاييره الأسطورية في سياق الفاعليات الرمزية الكبيرى التي تحيط وتتطور وتسير علم الإنسان البدائى، مغلفة إياه بطابع من المرونة والمعقولية، والفاعلية الجدية، حيث تتشابك حوله وتنتظم معظم السلوكيات الاجتماعية وتهب لحياته العملية والروحية الفاعلية والمغزى، إلا إننا عندما ننتقل إلى دورها في العالم الحديث، نجد كاسير يعامل تلك الأساطير كفضولات فكرية للعالم القديم لا تناسب مع حاجات التقدم الاجتماعي لعالمنا، فتحتول عنده لتصبح رمزاً للضبط والاستبداد، والتخلف والتقليد بدل أن تكون رمزاً للإثراء والغنى الحياتي والروحي، وتصبح أحدى علامات (المروب) من مواجهة المشاكل الحقيقية لعالمنا بدل أن تكون أداة لصياغة حلول تناسبنا.

إن كاسير، عندما يواجهه (أساطير السياسة) المتمثلة بالفاشية والنازية، يعاينها كقوى رمزية فاعلة، ولكن فاعليتها هنا تأخذ وجهاً سلبياً بإبعادها الإنسان عن الإمساك بأقداره في الوقت الذي هو قادر على مواجهتها، إنها تصبح وسيلة للهرب من الحرية على حد تعبير فروم / ومن المسؤولية الأخلاقية. ويواجه "كاسير" حالاً كهذا بالدعوة إلى التمسك بالعقلانية والنقدية والاستعداد لتحمل أقصى المسؤوليات الأخلاقية عما يجري حولنا.

الهوامش

- ١ - ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفه الحضارة الإنسانية، او مقال في الإنسان، ترجمة د. احسان عباس، دار الأنيلس، بيروت، ١٩٦١، ص ٩٦.
- ٢ - المصدر السابق، ص ٦٧.
- ٣ - المصدر السابق، ص ٦٧.
- ٤ - المصدر السابق، ص ٦٧.
- ٥ - المصدر السابق، ص ٧١.
- ٦ - المصدر السابق، ص ٧٤.
- ٧ - المصدر السابق، ص ٧٨.
- ٨ - المصدر السابق، ص ٨٤.
- ٩ - المصدر السابق، ص ٩٣.
- ١٠ - المصدر السابق، ص ١٠٤.
- ١١ - المصدر السابق، ص ١٠٦.
- ١٢ - المصدر السابق، ص ١٣٥.
- ١٣ - المصدر السابق، ص ١٣٥.
- ١٤ - المصدر السابق، ص ١٣٩.
- ١٥ - المصدر السابق، ص ١٤٧.
- ١٦ - المصدر السابق، ص ١٤٢.
- ١٧ - المصدر السابق، ص ١٤٣.
- ١٨ - المصدر السابق، ص ١٤٧.
- ١٩ - المصدر السابق، ص ١٤٨.
- ٢٠ - المصدر السابق، ص ١٤٨.
- ٢١ - المصدر السابق، ص ١٥٢.
- ٢٢ - ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٦٥/٦٦.
- ٢٣ - المصدر السابق، ص ٧٠.
- ٢٤ - ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفه الحضارة الإنسانية، مصدر سابق، ص ١٥٧.
- ٢٥ - المصدر السابق، ص ١٥٧.

- ٢٦ - المصدر السابق، ص ١٥٥ .
- ٢٧ - الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٦٣ .
- ٢٨ - مدخل إلى فلسفة الحضارة، مصدر سابق، ١٥٩ .
- ٢٩ - الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٧٤/٧٥ .
- ٣٠ - مدخل إلى فلسفة الحضارة، مصدر سابق، ص ٣٧١ .
- ٣١ - المصدر السابق، ص ١٦٥ .
- ٣٢ - المصدر السابق، ص ٣٧٤ .
- ٣٣ - المصدر السابق، ص ٣٧٥ .
- ٣٤ - المصدر السابق، ص ٣٣٢ .
- ٣٥ - المصدر السابق، ص ١٧١ .
- ٣٦ - المصدر السابق، ص ١٧٠ .
- ٣٧ - المصدر السابق، ص ١٧٥ .
- ٣٨ - المصدر السابق، ص ١٧٧/١٧٦ .
- ٣٩ - المصدر السابق، ص ١٨٣ .
- ٤٠ - المصدر السابق، ص ١٨٤ .
- ٤١ - المصدر السابق، ص ١٨٥ .
- ٤٢ - المصدر السابق، ص ١٨٦ .
- ٤٣ - المصدر السابق، ص ١٩٤ .
- ٤٤ - المصدر السابق، ص ١٥٤ .
- ٤٥ - الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٣٦٨ .
- ٤٦ - المصدر السابق، ص ٣٦٩/٣٧٠ .
- ٤٧ - المصدر السابق، ص ٣٧٠ .
- ٤٨ - المصدر السابق، ص ٣٧٢ .
- ٤٩ - المصدر السابق، ص ٣٧٣ .
- ٥٠ - المصدر السابق، ص ٣٧٤ .
- ٥١ - المصدر السابق، ص ٣٧٧ .
- ٥٢ - المصدر السابق، ص ٣٧٩ .
- ٥٣ - المصدر السابق، ص ٣٨٨ .
- ٥٤ - المصدر السابق، ص ٣٩٢ .

٣- مرسيا الياد و الأسطورة:

"العود الأبدي"

ندخل مع / مرسيا الياد /، الروماني الأصل، أوسع مساحات الخيال والفراسة، أوسع الأشكال التخييلية عن العلاقة التي تقيمها الأسطورة عن الإنسان بعالمه. إن كل ما تحدث عنه الآخرون قد يجده في ثنايا عرضه وتحليله للأسطورة، فهو لم يغفل علاقتها بالعمل والمعاش ولا وظيفتها الاجتماعية، ولا طابعها البنائي الفراسي الذي تقيمه ولا الترسيمية التي تشيد بها عن العلاقة التي يمكن أن تفرضها للإنسان بعالمه. ولا أبعادها النفسية وتحت - النفسية. كل هذا قد يجده بشكل أو باخر في ثنايا تحليلات / الياد / المعروضة في مؤلفاته الكثيرة والتي تقف في مقدمتها من الأهمية: موسوعته عن " تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ". و " مظاهر الأسطورة " و " أسطورة العود الأبدي ".

إن تحليلاً لها من الغنى ومن الطراقة والأمانة، ومن اتساع الطموح إلى درجة إنها تتضمن في ثناياها بجمل إنجازات أبحاث النظريات السابقة داجمة إليها لكي تطل عبرها على الدلالة الأعمق، الأكثر شمولًا، وإشباعاً بالمعنى والمغزى.

إن ما يطمح إليه / مرسيا الياد / إنما هو استعادة النماذج والسيناريوهات لعلاقة البشر بالأبدي والكوني التي تتضمنها الأساطير في

دلالتها الأكثر عمقاً، والأوسع مغزى وهدفية. إن ما يريد أن يقبض عليه هو تلك النمطية والترسيمية الذهنية التي تحويها القوالب الأسطورية للإنسان القديم، والتي تتدخل وتعانق سيناريو الإنسان الحديث الملون بالتزعة التاريخية.

١- جدلية المقدس والمدنى.

إن أقدم الصور التي يتخيلها /الياد/ لعلاقة الإنسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالتعلق (بالمقدس)، وما يحتويه من معنى وقوة وغنى، والعلاقة المليئة بالنفور من (المدنى)، العمائى الجرد من كل خصائص القدس، لدرجة أن /الياد/ يعتبر "إن المقدس هو عنصر في بنية الشعور، وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور، وعلى المستويات الأكثر قدماً من الثقافة فإن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني"^(١) لهذا فإن كل سلوك، كل طقس - عند الياد - وكل أسطورة، وكل معتقد أو صورة إلهية إنما يعكس تجربة المقدس، وإن مفاهيم التكون والمعنى والحقيقة وحتى الاكتشافات التكنولوجية الأولى، وكل الفعاليات الحياتية الأخرى يغلفها - في القديم - طقس خاص، وتتنحى عالماً من القيم الأسطورية - الدينية، إلى الدرجة التي لا يمكن معها تصور حياة إنسانية مهما أغرت في القديم تخلو من الشعور الديني. لقد بقي الإنسان غارقاً في خضم عالم مرسوم بالمقدس والمدنى، وكل ما يصبو إليه هو المشاركة الفعلية بالقدسية التي تضفيها عليه مشاركته في زمن البدايات التكينية للعالم، أو التمثل بها أو إعادة نفس أدوار الخلق عن طريق ممارسة الطقوس ورواية الأسطورة، فقد "ظل الإنسان، طوال آلاف السنين يعمل تقسيماً ويفكر منطقياً في أوجه الشبه بين العالم الكبير والعالم الأصغر.. وهو إذ يفعل هذا فإنما يساهم في قدسيّة الكون"^(٢)

- مدخل: مقاربة لمفهوم الزمن والحدث بين القديم والحديث.

إن خير مدخل لفهم عناصر استدراكات / الياد / هو مقارتنا لتصوره للسيناريوهات التي تخيلها الإنسان لعلاقته بالزمن، والحدث، قديماً وحديثاً، فعلى الرغم من التداخل بين موقعي الإنسان القديم والحدث إلا أنهما متفارقان، وبورة التفارق بينهما يجدها / الياد / في مفهومهما و موقفهما المختلف من الزمن، ومن الحدث المعاش. فإن كان الإنسان الحديث يعتقد إن التاريخ قد كونه، فالإنسان القديم "يعلن إنه نتيجة عدد معين من الحوادث المطيكية".^(٣) فكل شيء يحال عنده إلى الزمن البدئي. وبينما يشعر الإنسان الحديث، الذي يعتبر نفسه ابناً للتاريخ، أنه ملزم بأن يعرف هذا التاريخ في كليته، يشعر إنسان المجتمعات القديمة أنه ملزم لا بتذكر التاريخ المطيكى لقبيلته وحسب، وإنما بتحقيق قسم كبير منه دورياً. هنا ندرك أهم فرق بين إنسان المجتمعات القديمة والإنسان الحديث، ألا وهو عدم قابلية الحوادث للارتداد بالنسبة للإنسان الحديث. إذ "إن الحدث التارىخي لا يتحقق بالمعنى المخصوص للكلمة، أما إنسان المجتمعات القديمة فيعتقد أن ما حدث في الأصل قابل لأن يتكرر بقوة الطقوس.. إن معرفة الأساطير تعنى تعلم سر أصل الأشياء، بعبارة أخرى، لا يتعلم المرء كيف جاءت الأشياء إلى الوجود وحسب، وإنما أين يجدها وكيف يجعلها تعود إلى الظهور عندما تختفي".^(٤)

وإن سر الأسطورة، والطقس إنما يكمن في هذه الحقيقة، وهي أن معرفة أصل شيء، حيوان، أو نبات، تساوي اكتساب قدرة سحرية عليه، فبتلاوة أسطورة أصل هذا الشيء المراد بعثه لا بد أن يُبعث، فيُجير الرز على الطلوع طلوعاً حسناً باجباره على العودة إلى الأصل، أي على تكرار خلقه النموذجي.^(٥)

فالإنسان الأسطوري - عند الياد - يخاف التاريخ والزمن السردي الخطى، فيهرب منه إلى من يؤكد له الخلود والأبدى، وإلى من يضمن له

"العود الأبدى"، وهو ما يجسد اعتقده بالأسطورة ومارسته للطقس والسحر. هذا هو مفتاح العقلية البدائية، وسر كل منتجات حضارتها التي تصبح ناتجاً لهذا البحث المحموم عن (العود الأبدى). وما الطقس والأسطورة إلا التقنية التي تقرب الإنسان القديم من الزمن القدسى، زمن الخلق، زمن التكوير، وبالتالي تسهل عليه الدوران في مسار الأبدية المعاد دائماً وأبداً بشكل دوري، يأخذ طابع التجديد الكلى للكون سنوياً، في الأعياد رأس السنة، أو يكون أكثر طولاً بالذهب والعود في الزمن (السنة الألفية). وهذا لا يقلل من مفهومه لدورة الزمان وإن كان لهذه الدورة الزمنية طول زمني أكثر اتساعاً إذ "يمكن اعتبار الحركات الألفية تطويراً للسيناريو المطيقي – الطقسي المتعلق بتجديد العالم دوريًا"^(١) فالزمان الدائري، زمن العود الأبدى يضعه /الياد/ كأساس ترتكز عليه كل مفاهيم الإنسان الأسطورية. في مقابل الإنسان الحديث الذي يجعل من الزمن الخطى (التاريخي) أساساً لكل مفاهيمه.

إن ما يسترعى اهتمام / الياد / إنما ثورة المجتمعات التقليدية على الزمن الواقعى التاريخي، وحنينها الجارف للعود الدوري إلى زمن الأصول الأسطورية، التي تشكل نماذج مثلى تشد الإنسان القديم إليها، وتدفعه إلى محاولة تقليدها وتكرارها عن طريق رواية الأسطورة ومارسة الطقوس. مما يكشف عن إرادة تلك المجتمعات في رفض الزمان الواقعى، ورفض محاولة صنع (تاريخ) ذاتي لا يتنظم في نطاق تلك النماذج الأولى.^(٢)

إن هذا الموقف الإدراكي للإنسان القديم يسمح /لالياد/ بأن يعتبر وكانتنا أمام فلسفة انطولوجية خاصة به، تتحدد برفض تلك المجتمعات للزمان الدينوى المستمر، وتقليلها الدائم من شأن التاريخ الذى لا يستقى نماذجه من الأصول الأسطورية. هذا الإدراك الذى لا يعتبر أى موضوع مادى، أو أى فعل إنسانى يكتسبان قيمة، ويصبحان واقعين إلا " لأنهما يشاركان، بشكل أو باخر في واقع أسطوري يتعالى عليهما.. ينحهما

دلالة ورمزية خاصة. فإذا صار حجر من بين سائر الحجارة مقدساً، ففي الحال، يجد ذاته، تبعاً لذلك، مشيناً بالوجود، إما لأنّه يشكل تحليلاً للقدسية، وإما لأنّه يمتلك قبساً من المايسا.. وإنما لأنّه يخلد ذكرى فعل أسطوري".^(٨)

فدلالة الأفعال البشرية وقيمتها لا ترجعان إلى معطياتها الفيزيائية المحسنة، بل إلى خاصتها في استعادة فعل أولي، من تكرارها مثال أسطوري. فإنّسان الأزمنة القديمة، لا يعرف في بحمل سلوكه الوعي، فعلاً لم يقم به، أو لم يعش كائن آخر، في ماضي الزمان، ذلك الآخر لم يكن إنساناً.. ولن يستحب حياة الإنسان البدائي سوى تكرار مستمر لأفعال أثارها آخرون لأول مرة.

هذا التكرار الوعي لأفعال معيارية معينة ومحددة، إنما يكشف - عند الياد - عن انطولوجياً أصلية: في نظر البدائي إن كل ما تنتجه الطبيعة، وكل ما يصنع الإنسان من أداة لا يجد واقعه وهوبيته إلا بمقدار ما سيشارك في الواقع متعال. كذلك لا يكتسب الفعل الإنساني دلالته ولا ينال واقعيته إلا بمقدار ما يستعيد فعلاً أولياً.^(٩)

إن "الواقع" عند الإنسان القديم، منوط بمحاكاة نموذج ساوي أولي، والأسطورة والطقوس هما التكينيك اللازم الذي يستعيد به الإنسان هذا النموذج. إنما بالاحتفال بولادة هذا الفعل الأول، أو محاكاته لإعادة بعثه مجدداً. والمسألة لا تتعلق بمجرد إحياء ذكرى حوادث أسطورية، بل تعني بالضبط تكرارها "شخصوص غائبة تحضر، ونحن نصبح معاصرین لهم.. لا نعود موجودين في الزمن الكرونولوجي (الكوني) بل في الزمن البدائي الذي جرت فيه الحادثة أول مرة. لذا يمكن القول إن زمن الأسطورة هو "الزمن القوي، الزمن المقلس" الزمن العجائبي الذي يُعاد فيه خلق الشيء مجدداً بكل امتلاكه. وحيث نعيش ذلك الزمان ثانية. وتلتقي الكائنات العليا ثانية، وتعلّم منهم درسهم الخلاق.^(١٠) فالإنسان عندما يعيش

الأسطورة يخرج من زمننا الاعتيادي الدنيوي، ويدخل زمناً مختلفاً، زمناً قدسياً.. قابلاً للاستعادة. وهذا ما تقوم به الأسطورة، فبتلاوة الأسطورة يصار إلى استعادة هذا الزمن البدئي الأسطوري، ويصبح المرء "معاصراً" للحوادث البدئية القدسية. ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم.^(١١)

ويوضح لنا /الياد/ أن الأسطورة تتكون من رواية أفعال قامت بها كائنات عليا، وهي تتعلق دائماً بخلق شيء جديد. فهي تحكي لنا كيف جاء هذا الشيء أو ذاك، وكيف نشأت قاعدة لسلوك معين أو لمؤسسة معينة، إن هذا "الخلق" هو السبب الذي تكونت من أجله الأساطير كنماذج مثالية لكل فعل بشري محمل بالمعنى. من هنا اهتمام الأسطورة (بأصل) الأشياء معرفياً، تلك المعرفة التي ستعاش (طقسياً) أو برواية الحكاية الأسطورية. فيعاد بذلك إحياء ذكراً تلك البدايات البدئية (الأصولية) ويتم تحيينها^(١٢)

وبعد أن يحدثنا /الياد/ إنه برواية الحكاية الأسطورية يستحضر الحدث القدسي وإن كل سلوك طقسي يسير على غرار طراز إلهي، وينوه إلى أن الممارسات الطقسية لا تتبع وحدها، في نظر البدائيين غوذجاً أسطوريأ، بل إن أي عمل إنساني يكتسب فعاليته بمقدار ما يكرر تكراراً دقيقاً عملاً أبغذه في بداية الأزلمنة إله، أو بطل، أو جَدّ من الأجداد.^(١٣) وهذا فإن توقيت الأعياد الدينية، على مدار السنة، يعمل على تحليد ذكرى مراحل الخلق التي جرت منذ البدء. ولا يفعل الإنسان من خلال سلوكه اليومي، إلا تكرار فعل الخلق، وبشكل مستمر. حسب هذا الاعتبار يصير المرء معاصرًا لنشأة الكون وبطبيعة الإنسان الأول بفعل ممارسة الشعائر، التي تسقطه في عهد البدايات الأسطورية. من هنا فإن الإنسان من أتباع /باخوس/ /مياكي/، من خلال طقوس العربدة والتهتك مأساة /ديونيزيوس/ المؤثرة المخزنة. كما أن المرء من أنصار /اورفيوس/ يستعيد أفعال مُصلحة الأصلية، أثناء حفلات الانتساب أو الالتماء إلى

الجماعة، فضلاً عن ذلك، فإن يوم السبت، عند العبرانيين يُولف بدوره، تقليداً للإله، لأن استراحة يوم السبت تماكي الفعل الأول، إن السبت هو اليوم السابع الذي استراح الله فيه من العمل الذي أنجزه^(٤). ولقد رأى القدماء أن الزواج البشري يستعيد الزواج الإلهي المقلس، ويحاكي على وجه المخصوص القرآن الذي جرى بين السماء والأرض. فبموجب الطقوس الهندية كان الزوج يُردد أثناء حفلة الزواج "أنا السماء وأنت الأرض". فالزواج الرسمي الاحتفالي يجد ميرره وتسويقه في حدث أول جرى في ذلك الزمن السحيق^(٥) وفي بعض الأحيان كان القرآن الإلهي مدعاهة لتأمين خصوبة الأرض ووفرة الغلال. فكما تسامي الخصب وهطل المطر مدراراً، مناسبة زواج الإله/أنيليل / السومري بالآلهة/نيتيليل / سيحدث الأمر نفسه عند إجراء الزواج الاحتفالي للملك. أو مناسبة زواج الناس العاديين على حد سواء.

يخلص /الياد/ إلى القول، إن العالم القديم يجهل "الفعاليات الدينية غير المقدسة"، فكل عمل يحمل دلالة محددة، إنه يشارك على نحو ما في المضمار المقلس. فبداء من أعمال القنص والصيد مروراً بالأعمال المختلفة والاشتراك في القتال وصولاً إلى النشاط الجنسي كل هذه الأعمال يمكنها أن تشترك وترمز وتعيد الفعل المقلس البدئي. والفعاليات الإنسانية لا تكون دينوية تخلو من القداسة إلا عندما تعوزها الدلالة الأسطورية، أي عندما تفتقر إلى طراز أسطوري تسير على نهجه. وقد خضعت تلك الفعاليات إلى تطور طويل أدى في النهاية إلى انتزاع القداسة عنها، ثم تحولت في المجتمعات الحديثة إلى فعاليات "دينوي غير مقدسة".

فك كل حدث وسلوك وفعل إنما يحاكي عند القدماء حدثاً أول، وسلوكاً أول، أو فعلًا أول. فإن تكرر النزاع بين البشر فالامر لا يتعدى أن يكون محاكاة لطراز أول خالق للنزاع. والممارسة الطقوسية المرافقة

لبناء العمارة تكرر فعل البناء الأول الأسطوري الذي تم في بدء الخلق. والقيمة السحرية لبعض الأعشاب إنما تعود إلى افتراضها بنموذج ساوي أول خاص بالنبات. والآثار الفنية إنما هي تقليد الروائع الفنية الإلهية، وقياساً على هذا، فربان السفينة الذي يركب البحر إنما يمثل بنظرهم البطل الأسطوري "أوري". إن موضوعاً من الموضوعات، أو فعلًا من الأفعال لا يصير واقعياً إلا بقدر ما يحاكي أو يكرر نموذجاً أول^(١٦) أي أن إنسان الأزمنة القديمة لم يعرف ذاته كواقع، أي لم يدخل في روعه أنه "يولف ذاته حقاً" إلا بقدر ما توقف وكف بالفعل، عن أن يكون ذاته، لأن هذه الذات لا يجد لها إلا بتكرارها الفعل الأول المطيفي (الأسطوري) من هنا يأتي تشبيه /الياد/ للأنطولوجيا "البدائية" بينية الفكرة الأفلاطونية قوله إنه بالإمكان اعتبار أفلاطون الفيلسوف الذي غير عن العقلية البدائية أبلغ تعبير.^(١٧)

فالإنسان المتمي للثقافة القديمة لا يستطيع تحمل "التاريخ" لهذا سعى إلى زواله وإلغائه بالاندماج بالزمن الأول للعقل، ولكن - وكما بين الياد - إن اضمحلال الزمان الدينيي العادي، وإسقاط الإنسان ذاته في العهد الأسطوري، لا يحصلان بصورة عامة، إلا في فترات زمنية أساسية وهامة، أي لا يتمان إلا في أوقات يكون فيها الإنسان ذاته فعلاً، وبهيا وجوده حقاً، في أوقات يؤدي فيها الشعائر والممارسات الطقسية، أما بقية حياة الإنسان فتقتضي في الزمان الدينيي المألف غير المقلس. ويمكن لأي فعل واقعي أن يوقف ديمومة الزمان العادي الدينيي ويشارك في الرمان الأسطوري، من هنا يأتي اعتقاد /الياد/ بأن الذاكرة الجماعية للجماعات القديمة تعمل بمعزل عن التاريخ، أي إنها تنظر إلى الزمان كأنه فعل يكرر ذاته ويجدد ذاته باستمرار، أي إنها تكرر خلق الكون وعلى هذا النحو كان سكان الرافدين يصفون الحضور الجديد على المعركة التي دارت في قديم الزمان، بين /مردوك/ والإله البحري

/يتامات/، تلك المعركة التي وضعت حدًا للسديم والفووضى بفضل انتصار الإله /مردوك/ البابلي على خصمه إله العماء والفووضى /يتامات/، كما يصفون الحضور والراهنية على خلق الكون، وعلى عملية الاتصال من السديم والفووضى إلى الوجود المنظم.^(١٨)

ويرجع ويؤكد /الياد/ أن تصورات الخلق الدوري هذه، أي تصور الانبعاث الدوري للزمان، إنما يطرح "مشكلة إلغاء التاريخ" لأن الفكرة الرئيسية عند الإنسان القديم إنما تمثل في فكرة "الانبعاث والإحياء"، أي فكرة تكرار خلق العالم^(١٩) والعود الدائري للزمان وإحداث الزمان. ويتسائل /الياد/ أن كان احتياج أرواح الموتى لربوع الأحياء يعني شيئاً آخر غير علامة تدل على توقيف وتعليق الزمان، وتحقيق المفارقة التمثلة في تواجد "الماضي" إلى جانب "الحاضر"، وإن كان إحياء احتفالات (رأس السنة) لا يدل على ارتداد المجتمع وتراجعه في جميع أشكاله إلى الوحدة المهمة، زمن البدايات الأولى للخلق. ويشير /الياد/ إلى أن المجتمعات التقليدية، بالإضافة إلى احتفالاتها الدورية الهدفية إلى إلغاء "التاريخ" فإنها كانت تعرف وتطبيق مناهج أخرى، تسعى عن طريقها لبعث الزمان بمحددًا. "فجميع الأعمال الاحتفالية تقلد نموذجاً إلهياً أول، وإن تجديدها لحاضريتها بشكل دائم ومستمر، إنما يجري في لحظة أسطورية واحدة بالذات. لحظة خارجة عن دائرة الزمان".^(٢٠)

إن بناء مقام ديني أو معبد هو بمثابة تكرار لعملية خلق الكون، لا لكون ذلك المعبد يمثل العالم فقط، بل لأنه يمثل مختلف الدورات الزمانية أيضاً، فكل الوسائل المؤدية إلى الانبعاث الدوري، على اختلاف أشكالها وصيغها، تتوجه نحو هدف واحد يعينه، والمتمثل بإلغاء الزمان المنصرم، وإلغاء التاريخ، بواسطة عود مستمر إلى قديم الزمان "العود الذي يتم عن طريق الخلق الكوني"^(٢١) من جراء اعتقاد الإنسان الأسطوري، أن عالمه الدنبوبي لا يشكل "عالماً" بحق، بل هو موطن اللاواقع حقاً.. إنه العدم،

فهو حاول دائمًا الوقوف في وجه التاريخ (بوصفه تتابع أحداث غير قابلة للإعادة). كل ذلك بسبب عجزه في مواجهة ويلات الحروب والظلم الاجتماعي، والمصائب الشخصية، ومعزياً نفسه ببرد تلك الآلام والعدايات والصعوبات إلى عوامل سحرية ومؤثرات شيطانية، فيهرع إلى الساحر طلباً لإبطال مفعول السحر، ويلوذ بالكافر ليخطب ود الآلة. وإذا لم يسفر جهده عن نتيجة تذكر، توسل (للأعظم) بالأضاحي والنسائل.

٢- الأسطورة وتقنيات الحرب من الزمن اليمى: (العود الأبدى: أساطير الخلق، والأصول، الدورة السنوية، السنة الألفية، التطلع الإسكناتولوجي (نهاية العالم)).

لاحظ (الياد) أن الإنسان القديم ميّز في الزمن الأسطوري، أي في زمن البدايات الأولى، أو زمن الخلق، نظرين من الأزمنة، وبالتالي نظرين من الأساطير: أزمنة الخلق الأولى (=أساطير الكونية) وهي المرحلة التي جرى فيها انباث النظام الكوسمى (الكوني) حيث تم الانتقال فيه من سيطرة آلهة العماء والغوضى (تيمات عند البابليين) إلى سيطرة آلهة الخلق والنظام الكوني (مردودخ) وتعكس هذه المرحلة أساطير نشأة الكون (كوسوغونيا). أما المرحلة الثانية لعملية الخلق، ولزمن البدايات، فهي التي تنصب حوادثها الأسطورية حول ميلاد (الأصول) الأولى لكترة الأشياء الكونية، لميلاد الإنسان، وللحوادث التي تدور حول صفاته النوعية: الموت، الميلاد، المرض، الصناعة، الولادة، الزواج.. الخ. ويسميها (أساطير أصول) تتابع وتكمل الأساطير الكونية الأولى، حيث تروي لنا كيف طرأ تغيرات على العالم (بعد الخلق الأول)، لهذا السبب، تبدأ بعض أساطير الأصول بموجز يشتمل على نشأة الكون، هكذا يبدأ تاريخ كبار العمالات والأسر المالكة في التأسيس بذكر ولادة الكون من بيضة.^(٢٢) وعلى هذا النحو تبدأ الأناشيد التي تعدد الأنساب

البولينيزية، فالشعراء الجوالون يرقصون ويتلون أنشودة الأنساب حتى يولد الوليد، إذ أن النمو الجنيني لشيخ المستقبل يُصاحب بتكثيف ولادة الكون وتاريخ العالم وتاريخ القبيلة. فبمناسبة الحمل بشيخ القبيلة يُعاد خلق العالم رمزيًا^(٢٣) كما أن أغلب الأناشيد الطقسية ذات الغرض الشفائي تبدأ بذكر ولادة الكون، وتنتهي بظهور الشaman البليسي الذي يجلب معه الأدوية الضرورية "فأسطورة أصل الأدوية هي دائمًا جزء متضم من أسطورة ولادة الكون"^(٢٤) وجرت العادة لدى الشعوب البدائية أنه في حال مقدم حاكم أو سلطان جديد يصار إلى تكرار عملية ولادة الكون "هذا المفهوم كثير الشيوع عند الأقوام الزراعية.. وتنصيب الملك الهندي، راجحا سويا، ينطوي على خلق العالم مجددًا"^(٢٥) ويشير الياد إلى أن الأسطورة الكوسموغونية (الكونية) تستخدم في مجتمع تقليدي باعتبارها نموذجاً لكل أنواع "الخلق": لإنجاب طفل، ولتقليد ملك، ولبدء معركة، ولشفاء مرض، ولأنبات بذار.. الخ وكل ولادة جديدة تمثل تكثيفاً رمزاً لإعادة ولادة الكون للتاريخ القدسي. وتتلئ أساطير الخلق، وأساطير الأصول لمنفعة فرد بمح ذاته أو لتجديد حياة الجماعة كلها، ويدرك /الياد/ في هذا السياق، أنه في جزيرة "سومبا" تتلى الأساطير الكوسموغونية، وأساطير الأصول بمناسبة الحوادث البارزة لحياة الجماعة: حصاد وفي، وفاة قائد بارز، تشييد بيت احتفالي.. فيروي القصاصون بهذه المناسبة حكاية الخلق، وحكايات الأسلاف.. أي البدائيات، اللحظة التي تشكلت فيها مبادئ الثقافة. بتحيين الأساطير هذه تتجدد الجماعة كلها، وبعودتها إلى أصولها (منابعها) ثانية. إذ ليس يكفي أن نعرف "أصل" شيء أو أصل القبيلة والشعب، أو الجماعة، بل يجب أن نعيدها إلى اللحظة التي خلقت فيها، أي العودة إلى الخلق، إلى الزمن القدسي البليسي. وتحيين البدائيات المطلقة، أي خلق العالم.

أما في الحالة التي يُراد بها التجديد الشامل للعالم، فيتم للإنسان الأسطوري ذلك بواسطة الطقوس التي يُجريها في أثناء وداعه للسنة المنصرمة واستقباله للسنة الجديدة. فالطقوس التي تحرى في نقطة تلاقي السنة المنصرمة بالسنة الجديدة تعني في العمق - كما يشير إلى ذلك الياد - تكرار ولادة الكون.^(٢٦) فالإنسان القديم يعتقد جازماً أن روایته للأساطير ومارسته للطقوس متحفظة على إيقاف الزمن والعودة بها إلى البدء. فعلى الرغم من تنوّع ثقافات البشرية القديمة، فالعالم يتم تجديده سنوياً وذلك وفق نموذج: أسطورة الخلق أو أسطورة الأصول التي يُمكّنها أن تلعب الدور نفسه في إعادة خلق الكون ثانية "والامر يتعلق بمحبة زمانية لها بداية ونهاية، ففي نهاية الدورة وبداية الدورة التي تليها، تؤدي سلسلة من الطقوس يراد بها تجديد العالم.. هذا التجديد هو إعادة عملية (الخلق) الأولية الأصولية"^(٢٧) فبتلاوة قصة الأصل يستعاد الزمن الأسطوري ويصبح الماء معاصرًا للحدث البدائي ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم.

ويُعبّر عن لعب السيناريو (الأسطورة – الطقس العالم الجديد) دوراً عظيماً في تاريخ البشرية لأنّه يضمّن تجديد الكون وينجح الإنسان، وبالتالي، بالأمل باستعادة غبطة البدايات. فكرة كمال البدايات، كما يشير إلى ذلك/الياد/ ، مارست تأثيرها في صياغة منتظمة للدورات الكونية التي تتسع باطراد للتحول إلى سنة دهرية أفقية في النهاية. ويؤكد /الياد/ أن صورة (السنة – الدائريّة) تظلّ عند الإنسان القديم محملة برمزية كونية-حياتية ثنائية المعاني: تشاوئية وتفاؤلية في الوقت نفسه، ذلك أن انتصاف الزمان ينطوي على ابتعاد مطرد عن البدايات، وبالتالي إلى فقدان الكمال، ولكنه يعني بنفس الوقت، أنّ هذا الزمن القديم، قابل للاستعادة دورياً للسنة الجديدة، أي إنّها متبوعة ببدء جديد^(٢٨) وقد أشار /الياد/ إلى أن فكرة كون العالم مهدداً بالخراب، إن لم يتجدد سنوياً، أو حت

بالعيد الرئيسي الذي تحفل به قبائل كاليفورنيا، وهدفها إعادة إنشاء الأرض من أجل سنة تالية، كما يؤكد أن لدى الاستراليين الأصليين (أساطير أصول) يجري تحيينها سنويًا، فكل شيء من حيوان أو نبات خلقته الكائنات العليا يُعاد خلقه بواسطة الطقس. وفي بلاد الرافدين، يلاحظ أنه، بمناسبة أعياد العالم الجديد (أكيتو)، كانت تؤدي سلسلة من الطقوس تحيين الصراع بين (مردوخ وتعامات) الذي ينتهي بانتصار ماردوخ وبعمارة الكون. وكانت تلبي ملحمة الخلق (أينوما أيليش) في المعبد، حيث تكتسب كل سنة جديدة عنصراً جوهرياً تماهى فيه مع اليوم الأول الذي بدأ فيه الخلق. ويذكرنا بأن العالم الجديد عند المصريين القدماء كان يرمز إلى الخلق مجدداً، وإلى أن سيناريو الخلق العربي، على الرغم من اصطياغه بالصيغة التاريخية، فقد كان يتضمن في إحدى أنكاره الرئيسية تتوبيح يهوه ملكاً على العالم، وهو التمثيل الرمزي لانتصاره على قوى العماء.^(٢٩)

- السنة الألفية، والاسكاتولوجيا (نهاية العالم).

تمدد السنة العادية، مع اطراد الدورات الكونية واتساعها، لتصبح سنة عظيمى، تطول السنة لتصبح دهرًا، أو سنة ألفية، وستلاقى أن نقطة التركيز تصبح في (النهايات)، بدل أن تكون في (البدايات)، والغبطة الكبرى بدل أن نلاقيها في محاولة العودة إلى بدء الخليقة في التحايل على الزمان بالأسطورة، تتحول الأنظار هنا وتنشد إلى نقطة ما في المستقبل الآتي حيث نهاية الكون وينفس الوقت الميلاد الجديد للبراءة الكبرى والغبطة الكبرى. فكلما أصبحت الدورة الكونية أكثر اتساعاً وأكثر رحابة مالت فكرة كمال البدايات - كما يقول الياد - إلى انطواها على فكرة: إن كنا نرغب في الحصول على بداية مطلقة، لابد أن تكون نهاية العالم نهاية جذرية، وما الاسكاتولوجيا (نهاية العالم) إلا تصور سابق لولادة الكون (= كوسموغونيا) في المستقبل. علمًا أن كل اسكاتولوجية

تؤكد، إن الخلق الجديد لا يحدث إلا بعد القضاء نهائياً على هذا العالم. وإن هذا الخلق هو الإمكانية الوحيدة للعودة للكمال الأول. (٣٠) إذ أنه في لحظة محددة تبرز فكرة أنه لا يوجد الأصل وحيداً في الماضي ميظيقى وحسب.. إنما يوجد أيضاً (أو فقط) في المستقبل. فالجوهرى في فكرة الاسكتاتولوجيا (نهاية العالم) - كما يريد أن يبين /الياد/ ، ليس هو واقعة النهاية بحد ذاتها بل اليقين ببداية جديدة، التي هي نسخة عن البداية المطلقة - وكما أن معرفة "الأصل" تساعد في السيطرة السحرية عليه، كذلك فمن الممكن أن تُطبق نفس الصيغة على الأساطير الاسكتاتولوجية: معرفة ما قد حدث "في الأصل" تفتح المعرفة بما سوف يحدث في المستقبل، ويبيّث على يقين أن الإنسان سوف يجدد عالمه، حتى ولو ناله الدمار، وذلك يوم البعث (٣١) وسيتبع /الياد/ أشكال ظهور فكرة القيامة، النهاية - البداية المختلقة: الطوفان، الحريق الشامل، أو في مظاهرها المعقد الذي ستأخذه في الأديان التوحيدية، وبشكلها المحرف في الفكر الحديث. ونحن نلاحظ من خلال عرض /الياد/ للحالين: عندما يُقام الاحتفال برأس السنة، ويبيّث العالم بمدداً سنوياً، أو عندما تطول هذه السنة، وتقتد، لتصبح سنة ألفية يعقبها الدمار ثم الخلق من جديد، إنه في كلا الحالين يظل التصور للزمان دائرياً، وليس خطياً مثلاً هو حال الزمن التاريخي للإنسان الحديث، أما فيما يخص تصور (النهاية) في الديانات التوحيدية الكبرى، فيكشف /الياد/ عن ابتداع رئيسي فحواء: "إن نهاية العالم سوف تحدث مرة واحدة، تماماً مثلما كانت ولادة العالم مرة واحدة، والكون الذي سوف يتبثق من قلب الكارثة لسوف يكون هو الكون الذي خلقه الله في بداية الزمان، نقباً مولوداً من جديد، صحيحًا، معافي مثلما كان في مجده الأول .. والزمان لن يعود هو الزمان الدورى، زمن العود الأبدي، بل زمن خطبي غير قابل للرجعة. ثم إن الاسكتاتولوجيا (نهاية العالم) تُمثل انتصاراً لتاريخ مقدس، ولسوف

يُحكم على الناس حسب أعمالهم... فالأمر لا يتعلّق بولادة جديدة، بل يتعلّق بدينونة، بعملية انتخاب: المختارون وحدهم سوف يحيون في غبطة أبدية..^(٣٢) . وينطوي انتصار التاريخ القدسي، في نهاية العالم، على نوع من سعادة الفردوس. ومع أن /الياد/ ينوه إلى أن ميلاد الديانات التوحيدية يدشن، ويتوافق مع ظهور التزعة التاريخية التي تشكل ميسم الإنسان الحديث، إلا أنه يظل يرى أن هذه التزعة تتطلّب ممزوجة برؤية خاصة لدائرة الزمان، صحيح إن ليس هناك سوى بدء واحد ونهاية واحدة في الديانة التوحيدية، ولكن هذه النهاية الواحدة ما هي إلا عود إلى بدء. بهذا فهذا التصور يظل ينطوي على دورة، وإن كانت دورة زمانية واحدة ممزوجة برؤية خطية للزمان بنهاية (اسكاتولوجية).

٣ـ النزعة الاسكاتولوجية (نهاية العالم) وتبدل الظروف التاريخية.

في تعرّضه للرؤيا (الاسكاتولوجية) للعالم، لا يفصل /الياد/ هذه الرؤيا، ولا تبدلات أشكالها عن الظروف المحيطة بها، من حيث اتساع الأفق التاريخي أمام الجماعات التي تعتقد التزعة التشاورية وبالتالي التصور الكارثي لنهاية العالم كشرط لابد منه للانقلاب اللاحق الذي يعيد الحق إلى نصايه. ولا عن الظروف المساعدة على نشأة التفاؤلية التاريخية التي تقود إلى النظر إلى الأحداث التاريخية، دون القفز فوقها. /فالياد/ يعتبر التصور الأنفي للزمان (السنة الأنفية)، والانتظار الملحمي اللامب إلى نهاية العالم في الأديان التوحيدية، يعتبره رداً على ظلم الزمان وعسره، وهرباً من التاريخ. فلا تسيد هذه النظرة إلا في زمن الاضطهادات الكبيرى والمأسى وخيبات الآمال، يصبح فيها الإلحاح على نهاية الزمان بمثابة دواء للروح لابد منه، تسترجع فيه زمن البدايات القدسية. ولكن عندما تنتقل الجماعة المؤمنة إلى زمن يتأكد فيه الرخاء ويتوطد فيه الأمن والثقة بالذات ويعتبر المستقبل الجماعة يتوجه النظر إلى التاريخ ويعاد الاعتبار لأحداث الزمان الجاري، وتتفوّى التزعة التاريخية. لذا، فالياد وجد "ن

المسيحية، بعد أن أصبحت الدين الرسمي في الامبراطورية الرومانية، شجّبت عقيدة الألفية واعتبرتها هرطقة.. لأن الكنيسة قبلت بـ "التاريخ" ولم تعد تنتظر حدث نهاية العالم، هذا الحدث الذي كان عليها انتظاره في عهود الاضطهاد. إن العالم، هذا العالم بكل خطایاه ومظلمه وهمجيته، سوف يستمر، والله وحده الذي يعلم متى ينتهي.. فالكنيسة قد قبلت بالعالم على ما كان عليه، وهي تسعى إلى جعل الوجود البشري أقل شقاء مما كان عليه في أثناء الأزمات التاريخية"^(٣٣) من هنا، فإن رفض الكنيسة للعقيدة الألفية يعتبره الياد أول ظهور لعقيدة التقدم..

يرجع /الياد/ ويبين، بصلد ارتباط عقيدة نهاية العالم (الاسكاتولوجيا) بظروف تاريخية محددة، إن أوروبا المسيحية بعد أن ارتبطت بالإسلام أثناء نهضته، وواجهت خطر طريقه، ارتدت من جديد، نتيجة عوتها من التاريخ القائم، إلى التزعة الألفية. والاسكاتولوجية. لكنها ما تلبث، بعد أن استقرت أوضاعها، وازدادت ازدهاراً، وبعد أن احتوت الخطر الإسلامي ودفعته إلى الوراء، وتوطدت لديها ميول التقدم والحداثة - أن طردت التزعة الاسكاتولوجية، مما ساعد العقائد المسيحية الكبرى، على التخلص من التوتر الاسكاتولوجي، الذي مازال يحيط بشعبية خارج نطاق أوروبا: في (العالم الثالث) الخاضع لنظام السيطرة الغربي "على الرغم من أن غالبية هذه الألفيات المحلية تكاد أن تكون موجهة دوماً ضد البيض وضد المسيحية، إلا إنها مكونة من عناصر اسکاتولوجية مسيحية"^(٣٤) وإن الحالة الفردوسية، التي تتطلع إليها هذه الشعوب، إنما تمثل في الوضع الثقافي – الاقتصادي لها ما قبل الاستعمار. ويلاحظ /الياد/ إن أوروبا في العصر الحديث، وحتى بعد سيطرة التزعة التاريخية، ومفهوم الزمن الخطي لا تخلي من مظاهر بروز فكرة الاسكاتولوجيا (نهاية العالم)، أن كان يمظهرها المفاسيل على يد الماركسية والنازية، أم يمظهر آخر متشائماً، حيث عادت التزعة

الاسكاتولوجية تؤكد نفسها، في ظروف الخوف من نهاية كارثية للعالم تفضي إليها الأسلحة النووية، فاستقر في الضمير الغربي: إن هذه النهاية سوف تكون نهاية جذرية نهائية.^(٣٠)

٤- تداخل السيناريوهات بين مراحل الوعي البشري.

على الرغم من الفواصل (الذهنية) التي يترسمها / الياد / بين الذهنية القديمة الأسطورية، والدينية، والتزعة التاريخية (الايديولوجيا) الحديثة، إلا أنه لا يمكن عن تبنيه الأذهان إلى طائق الإدراك المشتركة، والسيناريوهات الواحدة التي تقيمهما البشرية، على مر العصور، للقبض على العالم والتاريخ.

علاوة على ما أخذناه توأماً من أوجه الشبه التي يفترضها / الياد / ما بين الوعي القديم والحديث: تخليات التزعة الاسكاتولوجية (نهاية العالم) في الوعي المعاصر في أشكال مختلفة، فإنه يلاحظ أن تزعة الاهتمام (بالأصول)، والبدايات، تتجلى بالأسطورة (التي تمثل نوعاً من محاولة العود الدائري للزمان الأبدى هرباً من اللحظة الراهنة)، يلاحظ تحكمها بالتزعة التاريخية الحديثة (في تلهيفها لمعرفة (الأصل) البعيدة (التاريخية) للراهن، خوفاً من الراهن وتبريرًا له). بالإضافة إلى ما يلاحظه من تشابه آخر، في تقنيات ذهنية تعارف البشر على استخدامها، قديماً وحديثاً، مثل الثنائية القائمة بين الذاكرة / النسيان، النوم/اليقظة، استمراراً لاهتمام الإنسان (بالأصل)، وباسترجاع ذكري (الأصل) (البداية)، فيصبح التذكر والنسيان تقنيتين لا بد منها له، ورمزيين هامين في وجدانه الجماعي. فالياد يلاحظ أن الأسر / النسيان يشكلان موضوعين رئيسين في الثقافة الهندية، يعبران عن سقوط الروح في دورة الموجودات، لذا فالأدب الهندي يستخدم بلا تمييز " صور الربط والقيد والأسر "النسيان" والجهل والنعاس للتعبير عن الشرط البشري، وبالعكس، يستخدم صور الخلاص من الروابط، وتمزيق الحجاب (أو رفع العصابة التي تعطّي العيون) أو

الذاكرة، أو التذكر أو الصحو أو اليقظة.. للتعبير عن تجاوز الشرط البشري، والحرية والخلاص" (٣٦). وفي كتاب (ديفانيكايا) نجد التأكيد على أن الآلة سقطت من السماء عندما خاتمتها الذاكرة وأظلمت ذاكرتها. فالنسوان يساوي النعاس وأيضاً فقداناً للذات . كما إن اليوغاب البوذية تستعمل تقنية خاصة هدفها الطواف عكساً في الزمان بغية الوصول إلى الأصل، عندما انبثق الوجود الأول، وابتدا الزمان. وتتضمن الاعتقادات البوذية أن كل من يتذكر ولادته (=أصله) وحياته الماضية، ينجح في التخلص من حثبات "ال karma". وقد كانت ذاكرة بودا المطلقة تتحمّل سلطة مطلقة. ويلتفت/الياد/ إلى اليونان فيجد وضعاً مماثلاً، فربات الفنون تستحوذ على الشاعر، ومعنى هذا، أنه بدأ ينهل من علم (منيموزين) التي هي عندهم تشخيص للذاكرة، واحت لكرتونوس واوقيانوس، وبالتالي فإنه بدأ ينهل من معرفة (الأصول) والبدايات. كما يشير إلى أن فيشاغورس وامبادوقلس وآخرين، من اعتقادوا التقمص، ادعوا إنهم تذكروا وجوداتهم السابقة، مما يذكرنا بتقنيات الهند المتعلقة بالعودة إلى البدء. كما أن بعض المتأزبين ادعوا استعادتهم ذكرى الحوادث الكونية البدائية أي معرفة الأصول. ويقارن نظرية الأفكار والتذكر الأفلاطونية، حيث المعرفة تستند على التذكر، بسلوك الإنسان في المجتمعات القديمة. كما أن سocrates في حكمته إنما (يوقظ) مخاطبيه. والله يرسل للناس معلماً (يوقظهم) من سباتهم. وإن شرط فوز (حلجامش) بالخلود هو أن يسهر ستة أيام، لأن الامتناع عن النوم هو برهان على القوة واليقظة الروحين. والغنوسي، أيضاً يتذكر دراما الأزمنة الميطيقية (الأسطورية). هذه قديماً، أما حالياً فالإنسان الحديث - عند الياد - تسيطر عليه نزعة (التذكر التاريخي) يحاول أن يجد (الأصل) لكل شيء: (مؤسسة، فكرة، جماعة، لغة) في الماضي التاريخي، تلك

التزعة سيطرت على الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر بشكل حازم، وإن بدأت تأثيراتها تقرباً منذ القرن الثامن عشر.

٥ - مرة أخرى، بين العود الأبدي والتزعة التاريخية.

يعود /الياد/ بالتزعة التاريخية إلى عصر النهضة تحديداً، وإن بدأت بذورها بالظهور في ثابيا عقائد الديانات التوحيدية فمنذ عصر النهضة بدأت تستحوذ على الإنسان التزعة التاريخية، فانضوى تحت قبضة الزمان مفتاحاً بذلك على حوادث العالم، بعد أن كان يهرب منها أسطوريًا إلى معقل الأبدية، الزمن البديهي. يقول الياد "منذ عصر النهضة، أي منذ أن اتضحت لنا إن العالم غير محدود حُرِّمنا من هذا البعد الكوني الذي كان يضفيه على وجوده. لقد كان من الطبيعي أن يعمد الإنسان الحديث (الواقع في قبضة الزمان، والذي استحوذت عليه تاریخته الخاصة) إلى الانفتاح على العالم، لكي يكتسب منه بعدها جديداً في الأعماق الزمانية، ومن غير شعور منه، يتحصن في وجه ضغط التاريخ المعاصر بواسطة "تذكرة تاريخي".^(٣٧)"

٦ - التزعة التاريخية في الفلسفة الإغريقية والبراهامية:

وإذا أردنا تقسيّي أبحاث /الياد، عن التزعة التاريخية فإننا نجده قد أرجعها إلى الأديان التوحيدية، بشكل رئيسي، كما استدل على وجودها في النشاط الفكري للنخب الثقافية اليونانية والهندية المشغلة بالفلسفة، فقد رأى أنه قد بدأ نزع الصفة الأسطورية عن العالم يظهر على يدي تينك التختين، عندما لم تعد تمثل الميثولوجيا الإغريقية والبراهامية، بانتظارهما، ما كانت تمثله لأجدادهما. فلم يعد الجوهرى، الذي يبحثان عنه، في سفر التكويري الأسطوري، بل في وضع بدئي يسبق هذا التاريخ. ورغم هذا ظلت الأسطورة توّكّد ذاتها في فكر تلك النخبة، وهذا ما يراه الياد عند أفلاطون وفي فلسفة الوجود الارسطية "إن العبرية الإغريقية كانت، من ناحية تسلّم بجوهر الفكر الأسطوري. والعود

الأبدى للأشياء، والرؤية الدورية للحياة الكونية والبشرية، وإن الروح الأغريقية لم تقدر من ناحية ثانية، أن التاريخ يمكن أن يصبح موضوعا للتاريخ. لقد كان اكتشاف التاريخ، وعلى نحو أدق يقطنة الوعي التاريخي، في اليهودية - المسيحية، واتساعه عند هيجل وخلفائه".^(٣٨)

٧- التزعة التاريخية للأديان التوحيدية.

أما إذا انتقلنا إلى الأديان التوحيدية. لرؤية مظاهر التزعة التاريخية، فإن /الياد/ يلاحظ كيف أخذ السيناريو القديم، الذي تم تطبيقه "على حوادث تاريخية كالخروج، واحتياز البحر الأحمر، وغزو بلاد كنعان، والأسر البابلي، والرجوع من المفى... الخ"^(٣٩) وبدأ ينظر إلى أي حادث كارثي وكأنه عقاب يتزله الرب بهوه بهم" وأصبحت الأحداث التاريخية تكتسي دلالة دينية، أي كانت تظهر بخلاف، عتابة عقوبة فرضها الرب.. وعلى هذا النحو، لم تكتسب الأحداث معنى وحسب.. وإنما كشفت عن تمسكها الداخلي، بإظهارها التعبير الشخص لإرادة إلهية وحيدة".^(٤٠)

أما الميكانيزمات النفسية التي تقف وراء ذلك - كما يذهب الياد إلى ذلك - فهي، أن الإنسان العuirي، بدأ يرى الأحداث التاريخية قابلة للاحتمال، لأن يهوه أرادها، ولأنها ضرورية، ولازمة، من أجل الخلاص النهائي للشعب المختار. أما المسيحية ، فقد تناولت فيما بعد الروايات القديمة، من طراز الإله توز، والمتعلقة بألم الآلهة، ثم أضفت عليها قيمة جديدة" عندما أبطلت، قبل أي شيء آخر، إمكانية تكرارها تكراراً لا متناهياً. فعندما يأتي المسيح في ذلك الزمان الآتي سيجري انتقاد العالم مرة واحدة وإلى الأبد".^(٤١)

فالتاريخ هنا توقف أحدهاته عن السير بتكرار دائري، وتصبح تحت الإشراف المباشر للإرادة الإلهية، التي يجعله يتلقى في سلسلة من البرهانات تحفظ كل منها بقيمتها الذاتية الخاصة. وقد كانت هذه التجربة من الوعي التاريخي الإلهي تستلزم - كما يشير إلى ذلك الياد - توترة روحياً شديداً

للغایة مرتکزاً على إيمان لا يتزعزع بضرورة ما يجري من أجل أن تلacci جهود الإنسان مع مصيريه الله في النهاية. ويشير إلى أضحية /ابراهيم/ كمثال تقليدي، يوضح الفارق بين التصور القديم القائم على تكرار الأفعال النموذجية السابقة، وبين بعد المحدثي المتمثل في الإيمان، والقائم على التجربة الدينية. في بينما تولى الأضحية القديمة "عادة وطقوساً" كانت بالنسبة لحالة ابراهيم " فعل إيمان". إن ابراهيم لم يفهم لماذا طلب منه هذه الأضحية، ومع ذلك، بادر إلى أداتها لأن الرب أمره بها "بهذا العقل اللامعقول ظاهرياً، أسس ابراهيم تجربة دينية جديدة مبنية على الإيمان"^(٤٢) فيها كشف الله عن ذاته "كشخص"، يصدر الأوامر، وينفع، ويطلب، بدون مير ظاهر. ومن شأن هذا بعد الدين الجديد أن يجعل الإيمان مكتماً، بنفس الوقت الذي يصبح فيه الحدث التاريخي محابة بحمل إلهي.

ولكن، إذا كان الإنسان الدين، قد احتمل التاريخ، فهو لم يتحمله إلا على أمل أن يتوقف في فترة قادمة (البعث، النهاية) الاسكتولوجية.

فيستعوض عن التكرار الدوري للأحداث والزمان - حسب الياد - بتجديد التاريخ في الزمان. فبمحب التصور المسيحي يصبح التاريخ متحملاً "لأنه يودي وظيفة تتعلق بنهاية الحياة والكون... ولا يمكن أن يكون متحملاً إلا لأننا نعلم أنه سيتوقف في يوم من الأيام"^(٤٣)

أما الحقيقة التي يريد أن يؤكّد عليها /الياد/ بهذا الصدد فهي إنه لتجاوز النماذج الأولى بدون عقاب على المرء أن يأخذ بفلسفة للحرية تتضمن وجود الله. وهذا ما تتحقق، عنده، في الأديان التوحيدية التي أدخلت في التجربة الدينية مقوله الإيمان، هذا الإيمان الذي يقود إلى أعلى درجات الحرية، التي يتعيّلها الإنسان: تلك الحرية المتمثلة في القدرة على التدخل في البنية الانطولوجية للكون ذاته. فتولى هذه الحرية، صيغة جديدة من صيغ مشاركة الإنسان في الخلق، الصيغة الأولى، ولكنها الصيغة الوحيدة أيضاً التي أعطيت منذ تم تجاوز الأفق التقليدي للنماذج الأولى

ولتكرارها.. إنما تقوى على حماية الإنسان من الرعب الآتي من التاريخ: أعني الحرية التي تصدر عن الله، وفيه تلقى ضمانها وسندتها^(٤٤) وبختصار إلى القول: "إن المسيحية هي "ديانة" الإنسان الحديث، وديانة الإنسان التاريخي، الإنسان الذي اكتشف، في الآن عينه، الحرية الشخصية أو الزمان المستمر(بدلاً من الزمان الدائري)"^(٤٥) فمنذ اكتشاف الإيمان لم يعد بوسع الإنسان حماية نفسه وتحصينها ضد الرعب والهلع من التاريخ بدون فكرة الله.

أـ النزعة التاريخية الحديثة:

يعتقد /الياد/ أنه منذ القرن السابع عشر تقوَّت بصورة متزايدة نزعة التقدم الخططي للزمان وبأن التاريخ يسير باطراد، باتجاه التقدم والازدهار. بذلك نشأ الإيمان بالتقدم اللامتناهي للإنسان الذي غير عنه لييتز وهيم على عصر الأنوار، ثم ما لبث أن انتشر في القرن التاسع عشر، مع رواج الأفكار التطورية، ونال بمحاجأً شعبياً.^(٤٦)

ومنذ هيجل لا تقتا اليهود تبذل لإنقاذ "الحدث التاريخي" ومنحه قيمة، بوصفه حدثاً قائماً بذاته، ومن أجل ذاته. ويعتبر /الياد/ فلسفة هيجل التاريخية بمثابة النموذج الفلسفـي، المغير خير تعـير، عن النزعة التاريخية للزمن الحديث. تلك التاريخية لم تـنكـر المتعـالـيـ فيـ التـارـيـخـيـ، إنـماـ اـفترـضـتهـ مسبـقاـ، لـتفـهـمـ الـضرـورـةـ التـارـيـخـيــ الـيـةـ وـضـعـتـ الـحدـثـ التـارـيـخـيــ فيـ سـيـاقـهـ، ليـصـبـعـ بـالـإـمـكـانـ تـبـرـيرـ كـلـ مـآـسـيـ التـارـيـخـ عنـ طـرـيقـ الرـجـوعـ إـلـىـ صـرـورـاتـ المـرـحـلةـ التـارـيـخـيــ، الـيـةـ لـاـ تـخـرـجـ عـنـ عـقـلـ الـإـلهـيـ الـمـطـلـقـ.^(٤٧) ويشير /الياد/ إلى أن شيئاً من التصور اليهودي المسيحي ظل محتفظاً بوجوده في فلسفة التاريخ الهيجلية، ذلك لأن الحدث التاريخي عند هيجل "هو من تحليات الروح الكونية، وإن الحدث التاريخي يحتفظ بقيمة في ذاته، بوصفه تحلياً جديداً لمشيئة الله"^(٤٨) ولكن النزعة التاريخية لا تلبث أن تقـدـمـ هذاـ التـبـرـيرـ منـ المـتـعـالـيــ. أماـ الإـنـسـانـ الـحـدـثـ الـذـيـ يـتـبـاهـيـ بـقـبـولـهـ أـحـدـاتـ التـارـيـخـ،

و بمواجهة مسؤولية لها ، لا يتبقى له بعد أن يُنْتَرَع من التاريخ أي تعال ، إلا حرية بين إمكانيتين ، إمكانية الوقوف في وجه التاريخ الذي تصنعه أقلية ، وهذا ما عبرت عنه الفلسفة الماركسية ، وإمكانية الاحتماء في وجود أدنى من المستوى الإنساني و اختيار الهروب والتشرد .

فالماركسية التي جردت التاريخ من كل تعال و حولته إلى مظهر للصراع الطبقي ، لم يتبق لها لإسباغ نوع من المعنى على التاريخ وإلغاء الخوف منه إلا افتراضها عصر ذهبيا سيؤول إليه الصراع الطبقي مستقبلاً ، أي بافتراضها "هدف محمد يتمثل بالغاء الخوف من التاريخ ، إلغاء نهائياً ، وفي تأمين الخلاص والانقاد . على هذا التححو ، يقع العصر الذهبي في نهاية الشوط الذي تسير فيه فلسفة التاريخ الماركسية" ^(٤٩) فرفعت الماركسية من شأن أسطورة العصر الذهبي البدائية إلى مستوى إنساني صرف ، مع ملاحظة الفارق التالي : إنها تضع العصر الذهبي في نهاية التاريخ .. بدلاً من تعينه في بدايته . وهنا يكمن - كما يقول الياد - عند المناضل الماركسي سر العلاج من الرعب الذي يُحدِثُ التاريخ .

ولكن الماركسية ، مع غيرها من التيارات الفكرية ، التي انكرت التعالي من التاريخ ، خلقت - كما يشير الياد - الأساس للتزعنة العدمية والهروبية من الزمان بشكل سلي . إذ كيف يتمنى للإنسان أن يتحمل ويطيق كوارث التاريخ وفظائعه بدءاً من التهجير والمذابح الجماعية ، وانتهاء بـ القاء القنبلة الذرية ، إذا لم تكتشف وراء تلك الكوارث أية علامة وأي قصد يتتجاوز نطاق التاريخ . إذ كلما اشتد الرعب من التاريخ ، وكلما أصبحت الوجود زائلاً لفعل التاريخ ، الذي لا تخيبه العناية العلوية ، فقدت النزعة التاريخية رصيدها وقوتها ^(٥٠) .

فالمجتمعات الغربية التي يجد فيها / الياد / النزعة التفاولية ، التي تبشر بها الاسكتاتولوجية الشيرурсية والألفيات البدائية ، يجد فيها أيضاً " خوفاً يهددها باطراً ، خوفاً من نهاية كارثية للعالم تفضي إليها أسلحة الحرارة - التلوية .

وفي ضمير الغربي إن هذه النهاية سوف تكون نهاية جذرية ونهاية لن يعقبها خلق للعالم جديد^(١) وهذه الروح المروية المتشائمة يجدها /الياد/ بيّنة فيما تشهده الفنون التشكيلية، والأدب، والموسيقى المعاصرة من تغيرات جذرية لكل أشكالهامنذ بداية القرن العشرين. تلك التغييرات التي تتمثل فيما يسميه /الياد/ " تدمير اللغة الفنية". هذا التدمير الذي ابتدأ بالرسم وانتهى بالمسرح العبثي عند /أوجين يونسكونو/. في بعض الحالات يكون الأمر متعلقاً بالغاء حقيقى للعالم الفنى القائم. فبعض الأعمال الفنية تترك انطباعاً وكأن الفنان قد أراد أن يجعل من تاريخ الرسم صفحه بيضاء" إن هذا أكثر من تدمير، إنه انكفاء إلى العماء، إلى نوع من الاختلاط البديهى. وما له دلالة عند /الياد/ أن يتزامن تدمير اللغة الفنية مع ميلاد (التحليل النفسي)، الذى اهتم (بالأصول). هكذا. وكمان التزعة التاريخية، في نتائجها الواقعية والمنطقية، تقضي إلى ما يهدد أساسها. إذ كيف يتسىلى للإنسان أن يتحمل ويطيق كوارث التاريخ عندما يخلو هذا التاريخ من أي تعال يعطيه ميراته وهدفه. فالإنسان، كما يذهب إلى ذلك الياد، لا يمكنه أن يتحمل تجاوز سيناريو العود الأبدى الأسطورية، أي الخروج من الزمن الدائرى، والأخذ بفلسفة الحرية، دون وجود الله داخل معتقده التاريخي الجديد. بل عليه أن يؤكد على هذا الوجود ليحفظ للتاريخ معناه، وهذا ما تتضمنه ديانة التوحيد.

إن /الياد/ يقودنا إلى نهاية قوس التطور الإنساني لنراه يذكروا بإيقاع بداية الخلق. وكان البشرية ما غادرت الأسطورة يوماً. إذ إن لكل عصر أسطورته الأخاذة التي يستندى بها هريراً من الزمن، وكان الإنسان سيظل يحاول أن يتجاوز محدوديته، إما بالالتصال بالزمن البديهى القدسى، أو بزمن بعدي خالد، أو بالغور في عمق (الأصول) التاريخية حيث يجد لكل شيء مغزاه في النهاية، في روح تعلو التاريخ وتعطيه هدفه وقيمةه. أو بالانطفاء بالعماء والعدم.

إذا قسنا المسافة الزمنية التي قضتها الإنسان بعمر الأساليب الذهنية، والواقع الوجودية - تبعاً لتصور الياد - فإننا نجد هذا الإنسان، لم يبرح بعد الخطوات الأولى، التي خططها وهو يقف تواً على قائمته.

إذ إنه، بدءاً من هذه التجربة الأصلية، التي جعلت الإنسان في وضع منتصب، يمنعه إلاً أن يقف وهو في حالة يقظة، يصبح (الفراغ) يحيطه ويتنظمه من أربعة اتجاهات، في بنية تتعدى البلوغ والإحاطة من قبله، هذه التجربة جعلته "يشعر إنه مُلقى في وسط امتداد، وسط ظاهرة غير محددة وبجهولة، ومهللة.." ^(٥١) وما برح الإنسان محاهداً ليقبض على هذا الفراغ. ويعيد ترتيب ذاته معه زمنياً ومكانياً. محاولاً تجاوز محدوديته ونوازل الخلود /باتصيل/ نفسه على نقطة خالدة، أو تقترب معانيها من الخلود، ومحاولاته هذه التي لا تكل إنما تهدف إلى شفاء القلب من رعب الزمن الزائل، بالالتصاق بشيء راسخ يعيد إلى الإنسان توازنه النفسي.

ويبدو حسب تسلسل المعاني التي يضفيها /الياد/ على تاريخ مغامرة الإنسان، أن هذا الكائن لم يبرح بعد الأفق الاستمولوجي، إن صبح التعبير، الذي بدأه في طفولته مع الأسطورة. بل إننا نرى الياد يعتبر الإنسان القديم، من بعض الوجه، أكثر سعادة ومنطقية من الإنسان الحالي. فهو إذ يتضرر إلى تجربة (الحرارة) للإنسان الحديث، وكيف انتهت على يد الماركسية، والفاشية اللتين أفضتا، برأيه، إلى نموذجين للوعي الذاتي للتاريخ: نموذج (الرئيس) ونموذج (الأنصار): "على هذا التحوّل لا يقدم الإنسان الحديث بالنسبة للإنسان التقليدي، مثل المبدع للتاريخ، ولا نموذج الكائن الحر. على العكس من ذلك. يوسع إنسان حضارات الزمن العتيق أن يفاجئ... بأنه حر في (إبطال) تاریخه الخاص بالاستناد إلى الإلغاء للزمان، وإلى الانبعاث الجماعي... وأنه حر بإلغاء خططاته. وهو ذكرى "سقوطه في التاريخ" كما يحتفظ بجريدة القيام. بمحاولة جديدة من أجل خروج نهائى من الزمان".^(٥٢)

مع الياد بحد التاريخ البشري، كله، تحت قبة واحدة، يؤطره مفهوم خاص للزمان، وان الاحوالات المتوعة للإنسان ما هي، في النهاية، سوى عود إلى بدء "فتذكر الحوادث الميظيقية في المجتمعات التقليدية، وتذكر كل محدث في الماضي في الغرب الحديث. الفرق بين التمودجين أظهر من أن نحتاج إلى إبرازه، ولكن مع ذلك بينهما عنصراً مشتركاً من حيث إن كليهما يقذف بالإنسان خارج "لحظته التاريخية". والتذكر التاريخي الصحيح ينفتح هو أيضاً على زمن بدئي" (٤٥)

مع /الياد/ بحد، كم هو قصير زمن التجربة البشرية، وكم هي أحلام الإنسان على كثرتها وعظمتها متواضعة وبسيطة، وكم هي النماذج التي صاغها الإنسان عن معاشه، وعن نفسه ومقاصده وعن عالمه، قليلة ومتقاربة ومتداخلة، وكم تكون مختطفين عندما تحاكم آية فكرة، أو ايديولوجيا، أو نظر للوجود، من الزاوية (المعرفية) فقط، أو من زاوية مفهوم عتيق عن الحقيقة، بدل النظر إليها من زاوية جدواها في إعطاء قيمة ومغزى لحياة الجماعة، وفرصة أكيدة لتألفها، وما تعطيه من إمكانيات حقيقة لتقديم الجماعة في مجال الحرية والسعادة والقوه.

وتتركنا أفكار /الياد/ متواضعين، مجردین من سلاح التعصب، ونحن نواجه كل أشكال الایديولوجيا: أسطورة، دين، ايديولوجيا سياسية، على الرغم من كل مقاصده وغاياته، لم يتسع، في آية لحظة، عن تطابق هذا التصور أو ذاك، الحديث أو القديم، مع الواقع. أو مدى الاقرابة منه. لم يناقش الأقوال القديمة (الايديولوجية) ولا الأقوال الحديثة مثيلتها، من زاوية قيمتها المعرفية وصدقها المعرفي. أو عكسها الأمين للواقع، أو عن طريق تطابقها مع حقائق مثالية ما. إنه يعain تلك التصورات والأفكار من زاوية ما تقدمه من مغزى ومعنى بالنسبة لحامليها، مضامينها الرمزية، وما تتضمنه من وظائف بالنسبة للإنسان القديم والحديث. وتصورها للزمان، والمكان، والتاريخ، والحرية، والخوف، والأمان، والملاذ، والخلود. وإن ما يذهب إليه، ليس بعيد عن اتجاهات مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة.

الهوامش

- ١ - ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس، جزء اول، دار دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص ٨٧/٨١.
- ٢ - ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ت. نهاد خياطة، دار كتعان ، ط١، ١٩٩١، ص ١٣٠.
- ٣ - المصدر السابق، ص ١٦.
- ٤ - المصدر السابق، ص ١٧.
- ٥ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٦ - المصدر السابق، ص ٦٩.
- ٧ - ميرسيا الياد، اسطورة العود الابدي، ترجمة حبيب كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠، ص ٥.
- ٨ - المصدر السابق، ص ١٠.
- ٩ - المصدر السابق، ص ١٣.
- ١٠ - مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص ٢٢.
- ١١ - المصدر السابق، ص ٢٠.
- ١٢ - المصدر السابق، ص ٢٢/٢١.
- ١٣ - اسطورة العود الابدي، مصدر سابق، ص ٤٠.
- ١٤ - المصدر السابق، ص ٤٢.
- ١٥ - المصدر السابق، ص ٤٥.
- ١٦ - المصدر السابق، ص ٦٣.
- ١٧ - المصدر السابق، ص ٦٤.
- ١٨ - المصدر السابق، ص ٩١.
- ١٩ - المصدر السابق، ص ١٠٢.
- ٢٠ - المصدر السابق، ص ١١٩.
- ٢١ - المصدر السابق، ص ١٢٦.
- ٢٢ - مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص ٢٥.

- .٢٣ - المصدر السابق، ص ٢٦
- .٢٤ - المصدر السابق، ص ٣٢
- .٢٥ - المصدر السابق، ص ٤٢
- .٢٦ - المصدر السابق، ص ٤٤
- .٢٧ - المصدر السابق، ص ٤٦
- .٢٨ - المصدر السابق، ص ٥٣/٥٢
- .٢٩ - المصدر السابق، ص ٥١/٥٠
- .٣٠ - المصدر السابق، ص ٥٣
- .٣١ - المصدر السابق، ص ٧٤/٧٣
- .٣٢ - المصدر السابق، ص ٦٤
- .٣٣ - المصدر السابق، ص ٦٦
- .٣٤ - المصدر السابق، ص ٦٨
- .٣٥ - المصدر السابق، ص ٧٠
- .٣٦ - المصدر السابق، ص ١١٢
- .٣٧ - المصدر السابق، ص ١٣٠
- .٣٨ - المصدر السابق، ص ١٠٩
- .٣٩ - المصدر السابق، ص ٥١
- .٤٠ - اسطورة العود الابدي، مصدر سابق، ص ١٥٥/١٥٦
- .٤١ - المصدر السابق، ص ١٦١/١٦٠
- .٤٢ - المصدر السابق، ص ١٦٣
- .٤٣ - المصدر السابق، ص ١٦٦
- .٤٤ - المصدر السابق، ص ٢٣٧/٢٣٦
- .٤٥ - المصدر السابق، ص ٢٣٧
- .٤٦ - المصدر السابق، ص ٢١٣
- .٤٧ - المصدر السابق، ص ٢١٨
- .٤٨ - المصدر السابق، ص ٢١٨
- .٤٩ - المصدر السابق، ص ٢٢٠
- .٥٠ - المصدر السابق، ص ٢٢٤/٢٢٢
- .٥١ - مظاهر الأسطورة ، مصدر سابق، ص ٧٠
- .٥٢ - تاريخ المعتقدات والآفكار الدينية، مصدر سابق، ص ١٦
- .٥٣ - اسطورة العود الابدي، مصدر سابق، ص ٢٣٣
- .٥٤ - مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص ١٣١

المحور الرابع

سيكولوجية الإنسان المقهور

"الأسطورة كأداية دفاعية ضد القهر"

البحث في البنية النفسية العربية

لقد خضعت المجتمعات الكولونيالية - والغربية منها، لدراسات جدية وهامة، تناولت الوجوه المختلفة لبنيتها الاقتصادية والاجتماعية وتطورها السياسي. ولكنها ظلت تفتقر الاهتمام بالوجه السيكولوجي لهذه البيئة.

ولقد صدرت مؤلفات عدّة بعد هزيمة حزيران المرة - تحديداً في السبعينات - تناولت جوانب مختلفة للبنية النفسية العربية، تدخل كلها في اهتمامات علم النفس الاجتماعي. من بحث سلوى حماش (في العقلية الخرافية) إلى (الإيديولوجية العربية المعاصرة - والعرب والفكر التارمي) لعبد الله العروي (أزمة الحضارة العربية أو أزمة البرجوازية العربية) لمهدى عامل. إلى (النقد الذاتي بعد المذيبة للدكتور جلال العظم - التي تناولت المستوى النهضي للذات العربية). كما أن هناك مؤلفات نوال السعداوي و(المجتمع الذكري)، والتالوث المحرم) لبو علي ياسين وغيرها، تعرّضت لمسألة المرأة من الوجهة الاجتماعية وظاهرها السيكولوجي.

ووصل مؤخراً ثلاثة عنوانين تناولت البنية النفسية بكليتها: الشخصية العربية بين الفهم الإسرائيلي والفهم العربي) للدكتور سيد ياسين، و"التحليل النفسي للذات العربية" للدكتور علي زيعور، ويأتي كتاب الدكتور مصطفى حجازي (مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور) ليسد ثغرة كبيرة في المكتبة العربية، إن لم نقل العالمية.

و قبل تناولي كتاب حجازي أود أن ألقي بعض الضوء على المؤلفين الآخرين.

١- الشخصية العربية عند سيد ياسين:

إن سيد ياسين لا يتصدى للمسألة من خلال التناول العيانى الميدانى الواقع الشخصية العربية بل من خلال تمجيقه ونقده للمؤلفات الاسرائيلية والعربية وكما يقول: "ليست دراسة مبادرة للشخصية العربية، التي حاولت تفسير أسباب هزيمة العرب في يونيو. والتي ناقشت مسؤولية الشخصية العربية عن هذه الهزيمة".^(١)

منطلقاً من مفهوم للشخصية القومية/ يرتكز على المفهوم الاشتراكي العلمي للشخصية الإنسانية، وخصوصاً ما تعلق بربط مساتها، والتغيرات التي تلحق بها بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي من ناحية، وبال تاريخ الاجتماعي لكل شعب من ناحية أخرى"^(٢) مُتحداً بوجه عام منهاج /فروم/ - وبغير التزام بكل مسلماته - أداة منهجة في مجده ولكن مؤلف سيد ياسين - على أهميته - يظل أسير همه الأساسي:

إثبات أن الشخصية العربية ليست أسيرة واقع قدرى ميتافيزيقي، يفرض هزائمها عليها، بل هي شخصية ديناميكية تتغير بغير الوعاء التاريخي الذي يحدد تطورها وتجده. وهي بالتالي قادرة على محاباه الكيان الصهيوني. وهذا القصد هو الذي يعطي نقاط القوة للبحث. بنفس الوقت الذي يرسم له حدود شموليته.

٢- تحليل الذات العربية عند زيعور:

عند تناول بحث زيعور تمحضري ملاحظة (المجلس): ليست النتائج هي التي ينبغي أن تستثير باهتمامنا بقدر العرض الذي أفضى إليها، على اعتبار أنه ليس للنتائج بوجه عام سوى أهمية مؤقتة. وهذا ما يبرر اعتراضنا على المنطق الداخلي لبحث / زيعور / قدر ثميمنا وصفه للظاهرة النفسية التي يسيطرها أمامنا بكل عريتها.

إن الذات العربية عند الدكتور زيعور / تشكو من قلقة في السلوك، وسوء توازن مع المُعقل، ورجحة في القيم، وغياب الشبكة الأيدلوجية التي ترمي إقامة الاستقرار.^(٣)

وفي تشخيصه لوضعية هذه الذات، ينتقل من التحليل العياني. للذات أولاً والتراثي فيها ثانياً، إلى البحث العمومي في الأفكار الإنهاضية أي الشفاء. متعاملاً مع الذات العربية تعامله مع زبون (=مريض عصابي) فيخضعه للطرق العيادية والفرويدية. محدداً واجب المريض ومصلحته في العلاج "أن يعي مرضه عقدة النفسية، سبب صراعه الانفعالي وعدم تكيفه مع العصر والاقتصاد والتكنولوجيا، ثم أن يعرف الطرائق (التربيوية - النفسية - الاقتصادية) التي تقوده إلى الصحة النفسية"^(٤). معتبراً تغيير نظرية العميل إلى نفسه وبنته والآخرين من أكبر عوامل شفائه. وقد "رنا التحليل إلى أن يكون نفاذًا إلى اللاوعي لإظهار ما هو مكبوت. وإعادته إلى الوعي"^(٥)

وفي وصف الدكتور زيعور، للنظيرات الفلسفية يجدنا شخصية منتحية بتجاه الآخر، الغرب، تشعر بالدونية، ترد أعمالها إلى الله. تفضل بين الأديان. تتخلى عن حقوقها الأساسية لمصلحة الحاكم، حررتها تحددها بعلاقتها لا بالظرف الموضوعي. منها معلق على الماضي (فردوسها المفقود). المعرفة الدينية عندها أسمى معرفة، والعقل أداة ناقصة. غائبة في نظرتها إلى الواقع، منكرة القوانين الموضوعية واضعة لغتها فوق الفكر. حاكها الأمثل فرداً: إماماً، أو خليفة، أو سلطاناً. والمعاينة الميدانية للذات العربية، ترتكز عند - زيعور - على مراقبة سلوكيات الأسرة العربية، وعلى العلاقة الثلاثية بين الرجل والمرأة والطفل، مرجعاً في تشخيصه الكثير من العلاقات الراهنة لهذه الأسرة إلى بعض الرواسب اللاوعية والتراثية "فالاطر الأسطورية والأسس الميثولوجية تحكم في الفكر والسلوك عند الذات العربية إزاء موقفها من

الولد، ومن الزواج والنظم الجنسية الاجتماعية، ثم من المرأة بشكل خاص" ^(٦)

عندما يتبع وضعية الأسرة فيما يسميه الأنماط الاجتماعية: التقليدي، المهيمن، البين بين. تظهر الذات له "ما تزال محافظة على بني قديمة وغير متمثلة بجديتها" ^(٧) قائلاً فيها: "كم هي أسطورية لحمة تلك الأسرة" ^(٨). أما اتجاهاتها النفسية فيسيطر عليها الخوف والإحباط. تختار الزوج هرباً من مشاعر الإثم، تختلف من الخيانة الزوجية. يسيطر عليها الاضطراب، هذا القلق والخوف، يخلق عندها أنماطاً دفاعية تتجلّى على شكل سلوكيات مرضية: الاهتمام المرضي بالزينة، والشكاشة الدائمة من التعب. والميل إلى العدوان. والبرود الجنسي والعناية الوسواسية بترتيب البيت والأولاد، وهذه كلها عوارض مرضية وأوالية دفاعية للمرأة.

الملاحظة التي نلمسها في كل صفحة من مؤلف زيعور. تفسيره للدور الأسطورية والدين والجنس يخلق الاتجاهات النفسية، والسلوكيات، والآلية الدفاعية للبنية النفسية العربية وكأننا أمام تفسير يحول السلوكيات الاجتماعية إلى تظاهرات لوظائف اللاوعي الجماعي "إن الطفل والعصامي بل والإنسان السوي يسقط على القصة التي يسردتها. أو المادة التي يعمل عليها. والصورة التي يفسرها لاوعيه المكبوت" ^(٩).

والصور المركبة من (الطير - الزهرة...) الشائعة في التشكيل الفني العربي القديم تصبح عنده على الطريقة الفرويدية "تعبيرًا عن التصعيد والإعلاء"، ترفع الغاية الجنسية إلى غاية روحية" ^(١٠).

وهو يقول بكل وضوح: "فاجتنس في الذات العربية مشكلة.لامغalaة في اعتبارها ضاغطة في السلوك اللاوعي، ومهينة لأوضاع اجتماعية وسياسية مميزة" ^(١١). فهو بدلاً من اعتبار جنون الإنسان العربي إلى الأسطورة، وقراءة الغيب، والتعويذة والودع، أوالية دفاعية ضد واقع لا يستطيع السيطرة عليه، يعطي زيعور "السبب في تلك القدرات

الخارقة للروع هو أحده في اللاوعي الشعوي والذاكرة الجماعية، على أنه يمثل عضو الأنوثة^(١٢). وهكذا تتحول السلوكيات النفسية المرتبطة ببنية اجتماعية راهنة - إلى ظلال اللاوعي الجماعي، وتضييع البنية الاجتماعية الكولونيالية بين اهتمام الدكتور زيعور بالذات (الترااث). وبين الصدمة الخارجية (ثقافة الغرب). فتضييع هذه البنية مرتين: مرة عند تحديد شكل تأثيرها. والأخرى عند تحديده العائم لها.

في محاولته تحديد البنية، يضييع في متاهات مظاهرها: سوء مردود المؤسسات. ضعف مردود التعليم. الناتج السلبي للتلفزيون والسينما، سوء التوافق بين التحديث في الزراعة والصناعة، ضعف انفراص الديمقратية. ومحولاً أحياناً النتائج إلى أسباب.

أما طرائق الدكتور زيعور العلاجية فتعتمد: على الصدمات الكهربائية المزائج العسكرية. والإهانات اليومية.. وفشل التجارب السياسية. كأن هذه الذات لم يكفيها ما فيها!

والعلاج الكيميائي: للعراكة خاصة في الدماغ. فالدماغ العربي (بعض مراكزه تحتاج إلى تنشيط لتدب الحيوية فيه - وبإعادة التربية الاجتماعية - ثم العلاج بالحصانة، إصلاح القدرات العسكرية الإصلاح اللغوي. وأخيراً العلاج الأيديولوجي)، أيًا كانت الأيديولوجية التحديثية. القضية عند الدكتور زيعور " قضية فكر حلاق، لا مشكلة دين أو ماركسية أو علمانية".^(١٣)

الدكتور زيعور يتحرك دائمًا على مستوى البنية الفوقية رغم قوله: إنه أحد الواقع في الحسبان. ففي تفسيره للسلوك النفسي والذهني، يرجع إلى اللاوعي الجماعي، وفي علاجه يدعوه لتغيير الوعي. وبين هذا وذاك، تظل القوى الحركية للمجتمع غائبة. غيابها عن التفسير الفرويدية للفرد والحضارة.

فزيور أسير منهجه الفرويدي، ولنظرية يونغ في اللاوعي الجماعي، ولأبحاث لفي بروك وفريزر /الانثربولوجية، رغم استعاراته التقنيات الاميريقية الحديثة. وجهوده التشخيصية الوصفية الهائلة للبنية النفسية.

إن بحث الدكتور زيعور ينطبق عليه قول كوفالف: "إن الملاحظة الدقيقة لخصائص سلوك الإنسان، وإجراء التجارب بمهارة، غالباً ما تتيح لأصحاب هذه النظريات عرض تلك الخصائص لا تفسيرها. أما عندما يحاولون التفسير فإنهم يبدؤون من النهاية".^(١٤)

٣- حجازي وسيكلولوجيا الإنسان المقهور:

إن ما يميز مؤلف حجازي عن كتاب /يسن/ اتساع الأفق والشمولية وما يمتاز به على زيعور: المثانة العلمية للمنهج والشمولية معاً.

إن حجازي في تناوله (سيكلولوجية الإنسان المقهور عامة والعربية خاصة) يأخذ المسألة بكليتها، وبعقل جدي صارم غير تنقل دائم بين العام والخاص، والجزئي والكلي. وبين النظرية والممارسة بمقاييس الصلة بالمعطى رغم الشمولية التي ينهض بها، مشخصاً المسألة من الداخل، دون توسط بأي وهم ميتافيزيقي سكوني، أو بوعي ايدلوجي مقلوب، بل بوعي جدي لفهم التاريخ.

يحاول الدكتور حجازي أن ينطلق من الواقع التاريخي المعاش، من هنا يأتي اعتباره للأبحاث السيكلولوجية الغربية المعايشة للبنية الرأسمالية، غير صالحة لتكون أساساً وإطاراً لدراسة البنية النفسية الكولونيالية. مؤكداً ضرورة "وضع سيكلولوجيا خاصة للتخلُّف، تكميل اقتصاده واجتماعه"^(١٥)

إن بحث حجازي يطمح إلى رسم صورة نفسانية حية، متكاملة وشاملة، ما أمكن للوجود المتخلَّف - أي بالتحديد "التكوين النفسي". والتكوين الذهني للإنسان المتخلَّف بديناميته الخاصة. وحركته التاريخية، والأساليب المتنوعة التي يجاهبه بها مأزقه الوجودي والأساليب الدافعية التي

يواجه بها وضعيته في تفاعಲها وتناقضها وتغيرها^(١٦) وفي محاولة منه لتقديم نوع من المدخل إلى علم النفس المتخلّف ضمن إطار علم النفس الاجتماعي العيادي الذي يدرس الظواهر النفسية الاجتماعية بالطرق العيادية.

- حول المنهج:

ينطلق حجازي في تحدياته المنهجية، من موقع الاتفاق مع نهج المادية التاريخية في فهم الظواهر الاجتماعية. محدداً البنية النفسية للتخلّف بواقع علاقتها الجدلية بمحمل الظواهر البنوية للتخلّف، المحدد بالتناقض الاقتصادي الأساسي. متجنباً وجهة النظر السكونية لهذه البنية – التي قال بها نفر من علماء النفس في الغرب قائلاً: "إذا كانت البنية الاجتماعية المتخلّفة دينامية، رغم جمودها الظاهري. فإن الجانب الذاتي منها (البنية النفسية للتخلّف) دينامية بدورها"^(١٧).

ويضع المؤلف الوجود المتخلّف في كل مترابط، له بنية دينامية وصيورة. مدركاً العلاقة الجدلية المستمرة بين وجهي البنية المتخلّفة. في وحدة ثباتها البنوية، من جهة (التي تجمع شتات الظاهرة في وحدة ابنيائية) وفي تطورها التاريخي من جهة أخرى. معيناً "خصائص هذه الوجهة المتالية في كل مرحلة من مراحل تطورها"^(١٨).

صاباً تحليله أساساً "على الجماهير العفوية.. الخامدة والراضخة أكثر من غيرها لخصائص التخلّف" دون تناسي الفعّالات الأخرى المسيطرة التي "لا تخلي بدورها من التخلّف على جميع الأصعدة وإن اتخذ الأمر عندها طابعاً مخفياً. وهو في استعارته لبعض المركّزات التحليلية الفرويدية، ولبعض مفاهيمها. يضعها كمقولات عملية فقط / لأنّه يدرك كبرناردر مولدورف: إن الإنسان الكلي لا يُحدد فقط بما قبل تاريخه الطفولي، إنما يُحدد بكلية تاريخه العيادي"^(١٩)

فإذا كان الخط الأساسي لفرويد في نظر /فروم/ هو النظر إلى الإنسان باعتباره نسقاً ملقاً تحتكم فيه القوى البيولوجية. وإذا كان الافتراض الكامن وراء النهج الفرويدي المتطرف، هو أنّ الظواهر الاجتماعية،

والنماذج الثقافية يمكن تفسيرها بحسبانها نواتج مباشرة لاتجاهات ليبيدية معينة، فالدكتور حجازي يقلب هذا المنطق رأساً على عقب، معيلاً الاعتبار للبنية الاقتصادية الاجتماعية - الثقافية في تألفها مع البنية النفسية الاجتماعية. إن هذا المنطق، هذا النهج، ليس وعدها يقدم من قبل حجازي، إنه فاعلية نظرية تتحرك ، ويحركها المؤلف في كلية المسألة التي يعانيها.

- البنية المتخلفة وعلاقة الظهر .

لقد راجت في السبعينيات نظرية (التبعة)، التي رأت إن البلدان المتخلفة خضعت لعلاقة الهيمنة والتبعية للغرب، وصار من المستحيل تحديد صيغورة هذه البلدان التابعة إلا داخل هذه العلاقة). فينطلق حجازي من هذا التحديد نفسه حينما يقول "إن منطق الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية في تحديده لبنية التخلف والبلدان المتقدمة، واضعاً الأصبع على البعد السياسي الدولي. والداخلي للمسألة على أنها قضية استغلال ... مبيناً بخلاف إن التخلف هو في النهاية ثمرة الاستغلال والاستعباد..."^(٢٠)

بعد هذا التحديد يتنتقل حجازي ليقول: "إذا كان التخلف في جوهره ولبه هو استลاب اقتصادي اجتماعي من الناحية المادية، فإنه لا بد أن يولد استلاباً نفسياً على المستوى الذاتي".^(٢١)

فالبنية النفسية كما يحددها حجازي مقهورة لأن البنية المتخلفة مقهورة على كل مستوياتها. ويتخذ الاستلاب والظهور على مستوى البنية النفسية شكلين أساسين: "عالم الضرورة، والظهور والتسلط"^(٢٢)

يخضع الإنسان لعالم الضرورة، ولسيطرة قوى الطبيعة عليه. ويخضع لعلاقة الظهور التسلطية، في عالم تسود فيه طبقة مسيطرة بالتحالف مع القوى الاستعمارية. ومن هذا وذاك (الضرورة والظهور) يخلق "نموذجاً عاماً من علاقة التسلط والرضاوخ تميز مختلف المستويات المراتبية، وتتغلغل في نسيج اللذنية المتخلفة، مكونة الشبكة الاجتماعية للتخلف".^(٢٣) بعد هذا يخلص حجازي إلى القول "إن سيكولوجية التخلف هي سيكولوجية الإنسان المقهور".

والمؤلف في تشخيصه للبنية السيكولوجية للإنسان المقهور، يقسم مؤلفه إلى قسمين: الأول يختص به لدراسة المنظور النفسي للتخلُّف: بخصائصه النفسية، والذئنية، وحياته اللاوعية، وفي القسم الثاني يعرض فيه الأواليات الدفاعية للإنسان في مواجهة أشكال وجوده المقهور، التي تأخذ شكل الانكفاء على الذات، أو التماهي بالمتسلط، أو السيطرة الخرافية على المصير. متوجهًا إلى دراسة العنف بمظاهره المختلفة، مخصصاً فصلاً خاصاً عن وضعية المرأة.

وهو كما ينظر للبنية السيكولوجية من واقع علاقتها بتطور البنية المختلفة، فهو يضع الأشكال والأواليات الدفاعية على علاقة جدلية بتطور البنية السيكولوجية.

في حديثه عن الخصائص النفسية، في إطار حديثه عن المنظور النفسي للتخلُّف، يشير إلى أن الوجود المتخلُّف يمر بثلاثة أنماط "مرحلة الرضوخ إلى مرحلة التفرد والثورة مروراً بمرحلة اضطهادية..

ولكل مرحلة بنية نفسية اجتماعية لها خصائصها المميزة".^(٤)

مرحلة الرضوخ: أبرز مظاهرها، احتياف عملية التشخيص التي غرسها المتسلط بتمثل عدوانيته وقهره ذاتياً على شكل مشاعر دونية أبرز مظاهرها: الإعجاب بقاهره (بمقدار ما ينهار عالمه يتضخم تقديره للمتسلط) محولاً علاقته بالمتسلط إلى علاقة رضوخ مازوشية)، ومن هنا تبرز حالات الاستزلام والتزلف.

هذه الوضعية، تفرز مجموعة عقد، أهمها برأي حجازي: عقدة النقص، وعقدة العار، وأضطراب الديكومة. وشعوره بنقصه، وانعدام ثقته والذي يعممه على أمثاله، يلغعه للتشبث بالتقليد، والخوف من كل جديد. وشعوره بالعار الداخلي يجعله بحالة دفاع ضد افتضاح أمره. وتخلق عنده الميل الاستعراضية الاستهلاكية إمعاناً منه في ستر هزال وجوده. " لا يشور ضد مصدر عاره بل يثور ضد من يمثل عاره الوهمي وهو المرأة"^(٥)

ووضعه المسرح يظهر في تجربة الديكورة على شكل تصخم ألام الماضي، وتآزم معاناة الحاضر. وانسداد أفق المستقبل. يسود عالمه حزن أبيدي يجتره في أغانيه وقصصه، وبطولاته الشعبية، هارباً بذلك من حاضره.

ويعلق الدكتور حجازي: بما أن جميع وسائل المروب هذه لا تنقده من أشكاله الوجودية، تزداد عداوانيته متقدلاً إلى مرحلة جديدة.

المرحلة الاضطهادية: يشير حجازي عندما لم تعد تكفيه إدانته ذاته يصبح "بماجة لإدانة الآخرين ووضع اللوم عليهم".^(٢٦)

محولاً الآخر مثيله إلى رمز للنقص والعار. مسقطاً مشاعر الزيف والتبيخيس "لا على المتسلط بل على الشبيه، الآخر المقهور أو الأكثر قهراً"^(٢٧) م secaraً عدوانيته المراكمة عليه. ولكن هذا الخل يبقى واهياً، فلا بد بعد فترة، تطول أو تقصير من أن يعي مصدر مأساته الحقيقي: التسلط الداخلي وحليفه الخارجي.

لتبدأ المرحلة الثالثة: التمرد والثورة: وكما يقول د. حجازي مستعيناً كلام فانون: "فالشعب الذي ظلوا يقولون له، إنه لا يمكن أن يفهم غير لغة القسوة، ي Prism أمره الآن على أن يغير عن نفسه بلغة القسوة".^(٢٨)

- البنية الذهنية للتخلّف..

عند معاينة حجازي للذهنية المتخلفة يعتبر "إن الأمر كلّه يجد مفتاح تعليمه في دراسة العلاقة بين البنية الاجتماعية والذهنية التي تتبع عنها"^(٢٩) فهذه الذهنية تجد تفسيرها عنده في حدود البنية المتخلفة. مشيراً إلى أن هذه الذهنية لها خصائص منهاجية، وخصائص انتفعالية.. محدداً خصائصها المنهجية في أمرين أساسين: "اضطراب منهاجية التفكير من ناحية، وقصور الفكر الجدلية من ناحية ثانية".^(٣٠)

وأساس الخلل في الحالتين صعوبة السيطرة الذهنية على الواقع المقهور المستلب. فالذهن المتخلف لا زال عاجزاً عن إدخال التنظيم إلى الواقع، لأنّه يفتقر هو ذاته إلى التنظيم والمنهجية وتصوره الجدلية، الذي يعتبره حجازي جوهر الذهنية المتخلفة، يتجلّى بالنظرية الوحيدة الجانب، بدون إدراك

علاقات الترابط، عاجزة وبالتالي عن (رؤية قانون التناقض أو تفاعل الأضداد في حالة تأثيرها المتبادل) ولا تفرق بين (المحوري والمحودي). بين القاعدي والعاير)

وهي انتفاعية لأن الإنسان المتخلف يرزح تحت عبء انتفاعاته ولذا فهو يلوّن "العالم بصبغه انتفاعية بقدر التوتر الداخلي الذي يعانيه"^(٣١) منجرًا في تفكير خرافي غبي كوسيلة سحرية للخلاص. فكلما زاد الدهر - على حد قول حجازي - تفشت الخرافات. ملاحظاً بعد ذلك أن الاكتساح المنهجي والصبيحة الانتفاعية، ليستا ولدتي خلل عضوي، كما يدعى بعض علماء الغرب، بل هي نتاج البيئة الاجتماعية التي يسودها الدهر، المعزّزة بسياسية الطبقة السائدة التي ثبتت ذهنية التخلف. بمناهج التعليم، حيث "تغرس في الطفل المثيل العليا السائدة لهذه الطبقة"^(٣٢). وبطريقها التقليدية من قبل المعلم، العالم بكل شيء، إلى التلميذ الذي يجهل كل شيء، وبفصلها لغة العلم عن لغة الحياة، وهناك الحياة اليومية التي تطوق الإنسان المتخلف من كل جانب: "الأسرة من خلال قانون التسلط الذي يحكم علاقتها".^(٣٣) بالإضافة إلى الشرطي والمدرسة ومدير العمل والقوى الطبقية المسيطرة. "ووراء كل هذا وذاك يتغلغل الإرهاب حتى أعمق النفس كأسلوب وحيد لتصور العالم"^(٣٤)...

وهكذا، فإن فشل الفكر النقيدي، عند حجازي، تابع لنظام فرض الطاعة دون حق النقاش والفهم، وليس بسبب تأثير الميثولوجيا واللاوعي الجماعي، كما عند زيعور، فاللحجوة إلى الأسطورة يجد تفسيره في واقع راهن يستعيض الأسطورة لأنه بمراجحة لها.

فالدكتور حجازي، حتى عندما يلقى أصوات على الحياة اللاوعية للمنظور النفسي للتخلّف، يضع وضعية الدهر واعتبار الطبيعة مدخلًا للدراسة الحياة اللاوعية ابنيًا وديناميًا على تقسيم منطق زيعور. فيضع من الناحية الانبنائية، علاقة التسلط الرضوخ بالتقابل مع الوضعية (السادومازوشية)، أما ديناميًا فهذه الوضعية تفعّر عقدة الخصاء. ومن

الناحية الثانية فإن علاقة الاعتباط والاستلاب بالطبيعة يضعها ابنتائياً، بالتقابل مع العلاقات الأولية: الصور الوالدية السيئة (الأم السيئة، الأب القاسي). أما دينامياً فتفجر هذه الوضعية قلق المجر مع الذات المقهورة، والنكوص نحو مواقف طفلية في غاية البدائية. والدكتور حجازي الذي يشخص انعكاس حالة القهر والاعتباط على البنية النفسية بوجهها الثلاثة: حركتها اللاوعية، وتعبيرها النفسي الشعوري، وخصائصها الذهنية، يخلص إلى القول : إن البنية الذاتية المتخلفة التي اختل توازنها الوجودي، قد تدفع إلى حلول دفاعية لإعادة توازنها المفقود.

يقسم حجازي هذه الحلول إلى فتدين: الحلول الجندرية التي تهدف إلى تغيير الوضعية المأزقية بحملها - أي علاقة القهر- وذلك بالتغيير الشوري للواقع المقهور. وحلول دفاعية، وظيفتها خلق حالة توازن تأقلم فيه مع وضعية القهر. ويلاحظ الدكتور حجازي أن "العلاقة بين هاتين الفتدين ليست قطعية.. فالحلول الدفاعية تتضمن دوماً بنور المقاومة والتغيير".^(٣٥) والمُلْفِ يربط بين تلك الحلول على اختلافها بالوضعية التي تطورت إليها البنية النفسية. إن هي في حالة رضوخ، أو في الوضعية الاضطهادية أو في حالة التمرد والمحابية.

إن من أبرز الأشكال الدفاعية، التي يوردها المؤلف، حالة الانكفاء على الذات، والتماهي بالمتسلط، والسيطرة الخرافية على المصير لتأتي بعد ذلك لغة العنف تتويجاً لحالة اليأس من لغة الحوار.

- حالة الانكفاء على الذات

الأولية الدفاعية الأولى. ضد وضعية القهر واعتباط الطبيعة تأخذ وضعية الانكفاء على الذات، حيث يتعدى الإنسان المقهور عن كل ملامسة للمسلط ولعالمه (شرطة - محاكم - قضاء... الخ) يتقى شره بتجنبه، ويتعذر ذلك إلى حالة الرفض لقيمه ورموزه وأدواته وأسلوبه (رفض يقوم على الإحساس بالخلاف الجندي بين عالميهما). وبقدر شعوره بالعجز والقهر تعزز من الناحية الذاتية السلفية وكما يقول

الدكتور حجازي " فالإنسان المتخلف كالمجتمع المتخلف سلفي أساساً والإنسان المقهور الذي لا شرف له، يتخذ من التقليد والأعراف مصدراً للشرف والاعتبار ".^(٣٦)

يهرب إلى الماضي خوفاً من الحاضر" ويزداد التكوص إلى الماضي بعقار شدة آلام الحاضر "^(٣٧) كما تدفع هذه الوضعية الفرد إلى الاندماج الجماعي (نحاشة مع الأسرة) عزاء، كأسلوب دفاعي يحمل به أزمته " فالأسرة - كما يقول حجازي - تقدم هوية لمن لا هوية له .. ومن ليس لديه سبب ومصدر للاعتراض الذاتي يعتز باسم أسرته "^(٣٨) أما عدوا نيته المراكمة نتيجة حالة القهر والإحباط الوجودي، فيسقطها على الأسر الأخرى.

- الوضعية الاتكالية:

الإنسان المقهور - كما بين حجازي - الذي لا يستطيع التصدّي لعالم يُفقده كل شيء، يدفعه إلى الاتكالية والتبعية. تبعية تجاه التقليد، والماضي. يتماهي بأبطاله الشعبيين. ويزعيم منقد. وعلاقته مع الرعيس المنقذ يصفها حجازي (بالسحرية والهواية)، سحرية لأنّه يمثل عنده الأمل بالخلاص بدون جهد ذاتي، وهوامية من الجهة الأخرى، لأنّه يُسبغ على الرعيس كل تصوراته الطفولية بالقوة والقدرة والمثل العليا " جاعلاً منه باختصار الصورة النقيض تماماً لصورته عن نفسه. والتي يجهد في الهروب منها ".^(٣٩)

التماهي بالمتسلط:

التماهي بالمتسلط أو التوحيد والتعيين، أوالية استخلصتها - أنا فرويد - من خلال علاجها للأطفال المصاين باضطرابات نفسية. وهو عند حجازي "استلال الإنسان المسحوق الذي يهرب من عالمه كي يندوب في عالم المتسلط، أملاً في الخلاص "^(٤٠) من مأزقه الوجودي، محاولاً لعب دور المتسلط.

وهناك سلسلة متصلة الحلقات من التماهي بالمتسلط - كما يشير حجازي - تبدأ من أعلى المرم، بتماهي المتسلط بسيده وحليفه الأجنبي،

وتنتهي التماهي أشد الناس ضعفاً، من يفوقهم مرتبة، إلا أن النمودج السائد هو التماهي بأعلى المتسلطين الذين يحددون القيم والتوجيهات الحياتية للمجتمع ككل.

والتماهي بالمتسلط عند حجازي، يأخذ شكل التماهي بأحكام المتسلط عندما يتبنى الإنسان المقهور أفكار المتسلط عنه، فتظهر على شكل مشاعر دونية مبالغ فيها. ورفع لقيمة المتسلط.

أما الشكل الآخر الذي يُبرزه - حجازي - فهو التماهي بعلوان المتسلط حيث يوجه سخطه وعلوانيته على أقرانه لا على مصدر قهره، متحولاً إلى أداة بطش يد المتسلط، وأصلاً بذلك على حد تعبير المؤلف، إلى (أشد درجات السادومازوخية) عمولاً الآخر إلى موضوع التشفي من ناحية، وللتذكر من مخاوفه الذاتية من ناحية: (أنا لا أخاف أنا أخيف).

ويصل الاستلاب إلى أعلى الدرجات في حالة التماهي بقيم المتسلط، فالإنسان المقهور هنا يقع ضحية غسل دماغ من الإعلام والآيديولوجيا والتعليم... التي تغير عن قيم المتسلط.. متحولاً بذلك إلى إنسان مزيف. أسير مظاهر، باحث عن أقنعة (يحمل مشكلته)، كما يقول حجازي: غير التذكر لها، بدل أن يتصدى للعلة بقلب المعادلة".^(١)

السيطرة الخرافية على المصير:

حين لا يجد القدرة على التحكم الوعي بالواقع، يندفع للنجاة من مصيره عبر الخرافة والسحر. يلتمس النتائج بغير أسبابها الفعلية " يستبدل السبيبة المادية بالسببية الغيبية . ويتناسب انتشار الخرافة والسحر مع شدة القهر والحرمان . وتضخم الإحساس بالعجز ".^(٤)

ويرجع حجازي هذه الوضعيّة إلى أساس نفسية نكوصية، ففي سيطرته على العاشر خرافياً، يتعلق ببعض رموز الخير. (الأولياء، كراماتهم، أضرحتهم) التي ليست عند حجازي " سوى إسقاط للصور المثالية للأم الحنون، وللأب الحامي الرحيم: الصور التي تغرس جذورها في أعماق لوعي طفولتنا ".^(٣)

وخشيته بعض رموز الشر (الجن، العفاريت، الشياطين) إن هي إلا إسقاط لصورة الطفولة عن الوالدية التي (تجسد إحباطات الطفولة ومخاوفها على الرموز الشريرة).

إن التحكم الطويل والسيطرة المزمنة على عالمه، تورث الإنسان المسحوق وجهة نظر جيرية للعالم وحوادثه، وموقفه الوحيد تجاهه مستقبله كما يشير حجازي " هو الاستعداد لتلقّيه، والاحتياط لما يحمله بقدر الإمكان" :

بالتطّير: الذي بموجبه يحاول استباق الأمور. (الحظ) بالاحتياط لها ما أمكن. وبتأويله للأحلام يفسر حوادثها كدلالة تنبئ بما يخبئه المستقبل، الذي يعتبره جيرياً أساساً، ووظيفته "لاتعدى الاستعداد للخطر.. والاحتياط لشر". (٤٤)

أما وسيلة الثالثة، التي يذكرها حجازي، فتأتي بقراءة الطالع والبحت والتنجيم، التي تغير عن حاجته تجاهه قلق المجهول. أماوعي الإنسان القدرة على الواقع فيضعه - حجازي كحط دفاع آخر للإنسان المقهور. حين يبلغ الشعور بالعجز مداه. وعندما تحول هذه القدرة إلى نوع من الواجب الديني. يكون الاستسلام قد بلغ ذروته.

- جدلية القمع - الظهر عند حجازي:

لقد حاول بعض علماء النفس، في الغرب، تفسير العنف والعدوانية بطرائق مختلفة (نوكونر ادلورنز) أرجع النزعة العدوانية.. لأن الكوابح الغريزية للعدوانية (المتوفرة عند الحيوان) حلّت محلها الكوابح الخلقية والحضارية عند الإنسان، ولكنها لم تصل إلى الفاعلية الازمة. وفرويد القائل بوجود نزعتين توجهان الكائن: نزعة الحياة ونزعة الموت. اعتبر الأخيرة مصدراً غريزياً للعدوان. فهي حيث ترتد على الذات تدمّرها، وبتوجيهها إلى الخارج تأخذ شكل العدوان. ورايش، ويونغ، وماندل، يربطون بين الميل التدميرية وحالة إحباط الذات. أما د. حجازي، الذي يعتبر (قانون) من الرواد الذين حاولوا فهم هذا العنف، خصوصاً العنف

الوجه إلى الذات، والعنف الموجه إلى الآخر الشيل لها. يأتي ليؤكد "إن العنف في المجتمع المتخلَّف بحاجة إلى نظرية نوعية تنطلق من واقعه تحديداً" (٤٥).

يرجع بعد ذلك ليقول: "إن العنف هو الوجه الآخر للقهر أو على العكس، الإرهاب والقهر هما الوجه المخفي للعنف في العالم المتخلَّف". (٤٦) فمادام الإرهاب والقمع هما الحقيقة التي تعشش في بنية المجتمع المتخلَّف، فالعنف - كما يقول حجازي - وعلى مختلف صوره لابد أن يكون السلوك الأكثر شيوعاً، آخذًا أشكالًا مختلفة متدرجة في جذتها وصرامتها. وكما يذكر - حجازي - فهناك (العنف المقنع) الذي يزامن مرحلة الرضوخ يرتد على الذات آخذًا شكل السلوك الرضوخى أو يتوجه إلى الخارج: بتحريض الممتلكات العامة، أو بعلوan لفظي (نكات وتشنيعات على التسلط) وهناك العنف المتمثل (بالسلوك الجانح)، فالإنسان المتخلَّف المستباحة حقوقه منذ زمن طويل، لا يجد أمامه كما يقول حجازي: "إلا الإقدام على استباحة حقوق الآخرين بقدر ما يستطيع". (٤٧) أما حالة التوتر الوجودي العام، التي هي وليدة وضعية مازقية تشكل إحدى خصائص بنية القهر غير المختملة، فالإنسان المقهور يواجهها بطريقتين - حسب رأي حجازي: يصرف عدوانيته المتولدة عنها بتوجيهها إلى جماعات خارجية (طائفية، عرقية..) مولدة بذلك وضعية فاسية، أو بتصريف تلك الطاقات في عمل تغييري على مستوى المجتمع ككل، "غير موازين القوى، ويقضي على أسباب العنف". (٤٨)

حيث يتوجه العنف، ضد القوى المسؤولة عن القهر والتسلط: (المستعمرون والمسلطون الداخلي)، وتصبح الضمانة الوحيدة لاستمرار العملية الثورية هي فيبقاء الثقافة والنظرية والعمل المسلح متطابقة ومتعايشة مع الحياة اليومية "فالعمل التحرري يتعرض، إذا لم يكن مؤطرًا بشكل كاف، إلى نوع من الانفاضحة السحرية". (٤٩) وتلك مشكلة "ترافق عملية التحرير عند حدود ردود الفعل التعويضية". (٥٠)

وهكذا - فحجازي - يحدثنا عن كل شيء في العالم المقهور: تعاوسته وخرافاته وأساطيره. واندفعاته الذهابية هدراً. وأشكالوعيه المزورة، وركود عالم بجزنه الطويل.. ولكنه لا ينسى في خضم هذا كله الحديث عن قوى التغيير التي تتدخل بكل مسامة. فكل ظاهرة يُخضعها لتأريخها، ضمن علاقتها بالحركة الكلية الخبيطة بها.

عندما يحدثنا عن وضعية المرأة في بنية التخلف، لا يحدثنا عن كائن يتحدد بخصائص بيولوجية، أو كائن ذي طبيعة خاصة، بل يحدد وضعيتها بالوظائف الاجتماعية المنوطبة بها. ووضعية المرأة على علاقة جدلية بمدى ارتقاء هذا المجتمع. ففي مجتمع بنية مقهورة تصبح المرأة أفضح الأمثلة عن وضعيتها القهورية. فهي أكثر عناصر المجتمع تعرضاً للتبعيس في مختلف مستويات نشاطاتها الإنسانية (الفكر، الإنتاج، المكانة الاجتماعية) فالمرأة في بنية التخلف تتوضع دوماً في المكان الأكثر إجحافاً وتنكراً لكيانها. وذلك هو سبيل الرجل المقهور ليسترجع ذاته التي فقدها أمام المتسلط" فقهر المرأة هو دفاع الرجل ضد القهر" (٥١)

إن حجازي يتحدث عن كل ما ينصلنا، أو لنقل - مستعيرين قول سارتر بفانون - إن العالم الثالث يكشف نفسه ويخاطبها في هذا الصوت. وماذا بعد؟!.. إذ كانت كل القراءات ليست حيادية، فقراءة هذا الكتاب يجعل من الحياد جريمة. فهو يضعنا مباشرة بمواجهة خطوط تقاطع النيران. لا ينادينا لأنحد موقف. لأنه يدفعنا إليه دفعاً بإظهاره عارنا أكثر مذلة بوعينا له.

إن هذا الرجل - حجازي - موضوعه الأساسي الإنسان في تاريخه الملموس. ففي تشخيصه لهذا العالم الذي بلا قلب. يذكرنا في كل لحظة، أن سلاح النقد يجب أن يأخذ مداه ليصبح أداة فعالة في التغيير الديمقراطي وبأدوات ديمقراطية، ترك دائماً فسحة للحوار، ومكاناً لائقاً لحكم العقل.

المواضيع

- ١ - سيد يس، الشخصية العربية بين الفهم الاسرائيلي والفهم العربي، منشورات مركز الدراسات الاستراتيجية، الاهرام، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٧٠.
- ٢ - المصدر السابق، ص ٧٠.
- ٣ - الدكتور علي زيمور، التحليل النفسي للذات العربي، دار الطليعة، بيروت، ص ٥٦.
- ٤ - المصدر السابق، ص ١٠.
- ٥ - المصدر السابق، ص ٢٠٢.
- ٦ - المصدر السابق، ص ٤١.
- ٧ - المصدر السابق، ص ٥٧.
- ٨ - المصدر السابق، ص ٤٨.
- ٩ - المصدر السابق، ص ١١١.
- ١٠ - المصدر السابق، ص ١١١.
- ١١ - المصدر السابق، ص ٢٠٢.
- ١٢ - المصدر السابق، ص ١٣٠.
- ١٣ - المصدر السابق، ص ١٩٩.
- ١٤ - الكسندر كوفالوف، في علم النفس الاجتماعي، ترجمة نزار عيون السود، دار الجماهير، دمشق، ص ٤٣.
- ١٥ - د. مصطفى حجازي، التحالف الاجتماعي، مدخل الى سيميولوجيا الانسان المقهور، معهد الاتماء العربي، لبنان، ١٩٧٦، ص ٢١.
- ١٦ - المصدر السابق، ص ٩.
- ١٧ - المصدر السابق، ص ١٤.
- ١٨ - المصدر السابق، ص ٤٧.
- ١٩ - برنارد مولدورف، دار ابن خلدون، ص ٧٦.
- ٢٠ - د. مصطفى حجازي، التحالف الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٤١.
- ٢١ - المصدر السابق، ص ٤١.
- ٢٢ - المصدر السابق، ص ٤١.
- ٢٣ - المصدر السابق، ص ٤٢.
- ٢٤ - المصدر السابق، ص ٥٣.
- ٢٥ - المصدر السابق، ص ٦٦.
- ٢٦ - المصدر السابق، ص ٧٠.
- ٢٧ - المصدر السابق، ص ٧١.
- ٢٨ - المصدر السابق، ص ٧٤.

- .٢٩ - المصدر السابق، ص ١٠٩.
- .٣٠ - المصدر السابق، ص ٨٥.
- .٣١ - المصدر السابق، ص ١٠٣.
- .٣٢ - المصدر السابق، ص ٢١٥.
- .٣٣ - المصدر السابق، ص ١٢١.
- .٣٤ - المصدر السابق، ص ١٢٣.
- .٣٥ - المصدر السابق، ص ١٤٤.
- .٣٦ - المصدر السابق، ص ٥٩.
- .٣٧ - المصدر السابق، ص ١٦١.
- .٣٨ - المصدر السابق، ص ١٧١.
- .٣٩ - المصدر السابق، ص ١٨٠.
- .٤٠ - المصدر السابق، ص ١٨٥.
- .٤١ - المصدر السابق، ص ٢٠٦.
- .٤٢ - المصدر السابق، ص ٢١٠.
- .٤٣ - المصدر السابق، ص ٢١٥.
- .٤٤ - المصدر السابق، ص ٢٤٤.
- .٤٥ - المصدر السابق، ص ٢٩٨.
- .٤٦ - المصدر السابق، ص ٢٩٩.
- .٤٧ - المصدر السابق، ص ٢٦٩.
- .٤٨ - المصدر السابق، ص ٢٧٣.
- .٤٩ - المصدر السابق، ص ٢٧٧.
- .٥٠ - المصدر السابق، ص ٢٨٠.
- .٥١ - المصدر السابق، ص ٣١٥.

الفهرست

| |
|---|
| المحور الأول: العلم والمخيال الاجتماعي ٧ |
| المحور الثاني: الأسطورة والأبحاث الحديثة ٤٥ |
| ١. الاهتمامات الأولى في الأسطورة ٤٦ |
| ٢. الأسطورة والأبحاث الانثربولوجية ٦٢ |
| ٣. الانثربولوجيا البنوية والأسطورة ٨٠ |
| ٤. التحليل النفسي والأسطورة ٩٠ |
| المحور الثالث: الأسطورة والفلسفة ١٠٣ |
| ١. الماركسية والأسطورة: العمل الاجتماعي والمخيال ١٠٦ |
| ٢. ارنست كاسيرر و الأسطورة: الإنسان والرمز والحضارة ١٣٣ |
| ٣. مارسيا الياد والأسطورة: العود الابدي ١٥٧ |
| المحور الرابع: سيكولوجية الإنسان المقهور ١٨٥ |
| البحث في البنية النفسية العربية ١٨٦ |

هذا الكتاب

الرحلة الطويلة التي احتازها العقل البشري لمعرفة الطبيعة واسرارها وقوانينها وماهية الوجود وما بعده، لم تكن في خط بياني صاعد او على نفس الترتيرة لكل المجتمعات البشرية، بل تداخلت المراحل الثلاث التي يتحدث عنها الكتاب: الوعي الاسطوري، الدين، الايديولوجيا، الى درجة يصعب القول - امام الفظواهر التي نشاهدها في الكثير من بلدان العالم، من مشرقه الى مغاربه - بان العلم قد انتصر في نهاية الامر، وأخلت الاسطورة والدين المكان للغة المصلحة الاقتصادية ، او العلم او الايديولوجيا.

في بانوراما ركزت على الدراسات والاطروحات والنظريات التي شهدتها الغرب منذ عصر النهضة، مع التفاتات سريعة الى الشرق، يعالج الكتاب هذا الموضوع الكبير الذي شغل ولايزال يشغل الانسان.

الناشر