مدخل

إلى فلسفات الشرق القديم

أ. د. مصطفى النشار

الدار المصرية اللبنانية

مدخل
إلى فلسفات الشرق القديم

النشار، مصطفى.
مدخل إلى فلسفات الشرق القديم /مصطفى النشار.- ط1.- القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2022.
288 ص؛ 24 سم.
تدمك: 9789777953603
1- الفلسفة الشرقية القدي.
أ- العنوان. 181
رقم الإيداع: 2022/ 2595
16 عبد الخالق ثروت القاهرة.
تليفون: 23910250 202 +
فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www. almasriah.com
جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة
الطبعة الأولى: 2022 م
تصميم الغلاف الفنان: خالد مصطفى

الدار المصرية اللبنانية

تعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف
وليس بالضرورة أن تعبّر عن آراء الدار

جميع الحقوق محفوظة للدار المصرية اللبنانية، ولا يجوز،
بأي صورة من الصور، التوصيل، المباشر أو غير المباشر، الكلي أو الجزئي، لأي مما ورد

في هذا المصنف، أو نسخه، أو تصويره، أو ترجمته أو تحويره أو الاقتباس منه، أو تحويله رقميًّا أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحته عبر شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

مدخل
إلى فلسفات الشرق القديم
مزيدة ومنقحة

أ. د. مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة
بكلية الآداب – جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

الإهداء

إلى كل الباحثين عن الحقيقة في حقيقة نشأة الفلسفة..

وإلى كل من يبحث عن الانتماء الحقيقي للشرق القديم.

مصطفى النشار

تصدير الطبعة الثانية

حينما صدرت من عدة سنوات الطبعة الأولى من هذا الكتاب تحت عنوان أكثر شمولًا وهو «الفلسفة الشرقية القديمة» رغم إنه لم يكن في الواقع إلا مجرد مدخل متواضع كان التركيز فيه على الفلسفة المصرية القديمة. وقد تكون حينذاك من فصل تمهيدي عن الفلسفة الشرقية معناها وخصائصها، ثم باب كامل عن الفلسفة المصرية القديمة يتضمن ثلاثة فصول أحدها عن فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة والثاني عن الفلسفة الأخلاقية والدينية والثالث عن الفكر السياسي في مصر القديمة. وجاء الباب الثاني شاملًا في فصول أربعة فلسفات الصين، الهند، فارس، ثم بابل القديمة. ومن ثمّ كان يشوب ذلك الكتاب نقص شديد فيما يتعلق بفلسفات الحضارات الأربعة الكبرى، الحضارة الصينية والحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة البابلية. حيث اكتفت هذه الفصول الأربع بتقديم ملخص موجز لبعض جوانب وأهم أعلام الفلسفة في هذه الحضارات الأربعة الكبرى.

وعلى ذلك كان من الضروري إعادة النظر في هذا الكتاب الذي يتناول واحدًا من أهم الأطروحات الفلسفية حيوية بوجه عام وأهمها على الإطلاق بالنسبة لي كمتخصص في الفلسفة القديمة عمومًا، والفلسفة اليونانية خصوصًا، حيث إنه يركز على أحد جوانب مشروعي الفكري الخاص، وهو إثبات أن للحضارات الشرقية فلسفات وفلاسفة سبقوا نشأة الفلسفة عند اليونان. ومن ثمّ يساهم ذلك في دحض ما يسمى بالمعجزة اليونانية في نشأة الفلسفة ويؤكد أن الفلسفة كأي نشاط فكري آخر للإنسان قديمة قدم وجوده، وأنه لم يوجد منذ بدء وجوده على ظهر الأرض إلا ليتساءل، أي ليفكر، وكان أهم مظاهر هذا التفكير، التفكير الفلسفي في أصل الوجود، وأصل الكون وما وراءهما، وطبيعة الإنسان ومصيره!

ولقد جاء هذا الكتاب أيضًا ليؤكد أن الفلسفة طبعت في كل عصر من عصورها بخصائص هذه الحقبة أو تلك من حقب التاريخ الحضاري للإنسان، ومن ثمّ فقد اختلفت صورة التفكير الفلسفي وتأملات الإنسان الفلسفية وتطورت حسب تطور حياته من عصر إلى آخر، وأن كل واحدة من الحضارات الإنسانية الكبرى ظهرت وتميزت بخصائص فكرية معينة. وكان المفكرون والفلاسفة هم دائمًا قادة الفكر ورواد الإبداع في كل هذه العصور، بل هم من صنعوا بأفكارهم وتأملاتهم ومذاهبهم الفكرية الفارق بين عصر وآخر، وهم من أيقظوا الناس وقادوهم إلى كل القفزات الحضارية الكبرى عبر التاريخ الإنساني.

وعلى ذلك فإنه لا ينبغي – من وجهة نظري كما عبرت عن ذلك في أبحاث ومؤلفات عديدة سابقة – أن نصبغ التفكير الفلسفي قديمه وحديثه ومعاصره بصبغة أرسطية يونانية، لأن العصر اليوناني ومثله الكبير أرسطو قد عرفوا الفلسفة وحددوا المنهج الفلسفي في إطار عصرهم وصنعوا من خلال هذا التعريف المحدد للفلسفة بأنها علم دراسة الوجود بالنظر العقلي الخالص الفارق مع العصر السابق عليهم عصر الفلسفات الشرقية التي تكونت بألوان حضارية شتى منها المصري ومنها الهندي ومنها الفارسي ومنها البابلي – الآشوري... إلخ.

وكل هذه الفلسفات الشرقية وتبعًا للمرحلة الحضارية التي ظهرت ونمت وازدهرت فيها كانت محاولات فذة من قبل أصحابها فرادى كانوا أو جماعات مجهولة الأسماء والكتابات لإبراز رؤى مختلفة ومتمايزة حول الكون، أصله وطبيعته، حول الإنسان، أصله وطبيعته، حول الأخلاق الإنسانية وتشكيل المجتمع الإنساني المتحضر. ولاشك أن هذه الرؤى التي كان الفضل في اكتشافها لعلم الآثار والمحدثين الذين نجحوا في فك أسرار ورموز اللغات الشرقية القديمة وترجمة نصوصها، ومن بينها تلك النصوص الفلسفية التي اعتمدنا عليها في عرضنا وتحليلاتنا للفكر الفلسفي في هذه الحضارات الشرقية الكبرى.

وبالطبع فإنه مهما كانت نظرتنا إلى مدى تميز الفكر الفلسفي اليوناني عن الفكر الفلسفي في هذه الحضارات الشرقية الكبرى السابقة عليه، فإنه لاشك أخذ منها ونقل عنها ومتأثر بها؛ فالصلات الحضارية بين بلاد اليونان في مهدها وبين تلك الحضارات الشرقية القديمة العريقة كانت دائمًا موجودة بشكل أو بآخر، تتفاوت في القوة والضعف حسب صلات القرب الجغرافي أو من خلال الهجرات الفردية والجماعية أو حتى من خلال السفرات المختلفة التي قام بها فلاسفة اليونان أنفسهم لهذه البلاد وكشفت الحفريات والكتابات الآثارية عن وجودها، فضلًا عن أن فلاسفة من أمثال طاليس وفيثاغورس وأفلاطون قد كشفوا من خلال الشذرات التي تركوها أو الكتب التي ألفوها عن مدى تأثرهم وتتلمذهم على هذه الحضارات الكبرى وعلى نتاجها الفكري الضخم.

على كل حال، فإن القارئ العزيز سيسعد بلا شك بالاطلاع على هذه الوجبة الفلسفية الأكثر عمقًا عن الفكر الفلسفي في هذه الحضارات الشرقية العظمى الخمس: المصرية، الصينية، الهندية، الفارسية (الإيرانية القديمة)، السومرية والبابلية (العراقية القديمة).

ولعله يغفر لنا، ما مع في هذه الطبعة من سعة وتوسع، ما فيها من مواطن الضعف والقصور، فكل واحدة من هذه الحضارات الكبرى كفيلة بأن يكتب عن فلسفتها وفلاسفتها العديد من المؤلفات. وعمومًا فما أقدمه مع تلاميذي في مختلف الجامعات من دراسات جزئية عن فلسفة وفلاسفة هذه

الحضارات تتسع يومًا بعد يوم وعامًا بعد آخر لتشمل إن شاء الله تغطية معظم الجوانب الفلسفية لهذه الحضارات الكبرى.

ولاشك أن من واجبنا كشرقيين أن ندرس تراثنا الفلسفي بصورة أوسع وأعمق مما نفعل الآن، إذ من العار علينا أن نظل نعتمد على دراسات المؤرخين الأجانب؛ فما كتبوا فيه ننقله، وما أهملوا الحديث عنه نهمله!! إننا أقدر في كل الأحوال إذا ما اتحدت العزائم واستيقظت الهمم وأعملنا العقل بجدية على تحليل تراثنا الفكري وكتابات أعلامه، أقدر على الكشف عن كوامنه وإثبات أننا بالفعل نمتلك أصالة الإبداع الفلسفي في كل مجالات الوجود والحياة.

وليس ما قدمناه في هذا الكتاب أو في غيره، إلا لمحة موجزة أو بريق خاطف من تراث فلسفي رائع وضخم ينبغي أن نواصل دراسته والكشف عن جواهره الثمينة، خاصة إذا ما قورنت بمثيلتها في التراث الغربي قديمه وحديثه.

والله المستعان وهو من وراء القصد.

أ. د. مصطفى النشار

مدينة 6 أكتوبر في الأول من يونيو 2020م

الموافق 9 شوال 1441هـ

فصل تمهيدي

الفلسفة الشرقية.. معناها وخصائصها

أولًا: المقصود بالفلسفة الشرقية القديمة:

إن ما نعنيه بالفكر الشرقي القديم هو الفكر الذي أبدعه أبناء حضارات الشرق القديمة سواء في مصر أو في الصين أو في فارس أو في بلاد ما بين النهرين، وذلك فيما قبل ظهور الفلسفة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد.

وبالطبع فإن هذا التحديد التاريخي ليس نهائيًّا. فكل ما أبدعه الإنسان الشرقي فيما قبل الميلاد يعتبر موضوعًا للدراسة في إطار الفكر الشرقي القديم، وإن كان من الواجب أن نقتصر قدر الإمكان على الإبداع في ميدان الفكر الفلسفي، وخاصة في موضوعات الألوهية وتصورات نشأة العالم، والأخلاق والسياسة ونشأة المجتمعات... إلخ الموضوعات التي تبلور في إطارها معنى الفلسفة فيما بعد عند اليونانيين.

وإذا كان معنى الفلسفة الأصيل هو البحث العقلي في قضايا الكون والإنسان عمومًا، فإن المفكر الشرقي القديم كان أول من بحث في هذه القضايا، وكان أول من تبلور لديه بواعث الاهتمام بها؛ فقد كان من الطبيعي أن يتساءل الإنسان منذ ظهوره على هذه الأرض عن أصله، وعن أصل هذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه، وأن يبحث عن تفسيرات للظواهر الطبيعية المختلفة، كما كان من الطبيعي أيضًا أن يفلسف علاقته بالطبيعة وبظواهرها، إذ لم يكن ممكنًا للإنسان – وهو لا يزال يجهل التفسير العلمي لمعظمها – إلا أن يتعامل مع هذه الظواهر فيقدر الظواهر الخيرة وينظر إليها بقداسة بلغت حد العبادة، ويتجنب الظواهر الشريرة ويخشاها لدرجة أن يعبدها أيضًا ويقدم لها القرابين حتى يتقي شرها، ومن ثمّ كان من الطبيعي أن يبدأ التأليه قديمًا بتأليه الظواهر الطبيعية ثمّ يتطور إلى تأليه بعض البشر كالملوك والأبطال، ثمّ يتحول بعد تأمل وتفكير عميقين إلى تأليه الإله الواحد الذي يعلو على تلك الظواهر الطبيعية كما يعلو على البشر أيًّا كان وضعهم الاجتماعي وسلطتهم وسطوتهم، وقد نجح الإنسان الشرقي منذ أخناتون في القرن الرابع عشر قبل الميلاد في الوصول إلى صورة ناضجة للتأليه والإيمان بالألوهية على نحو مجرد.

ولم يكن بعيدًا عن ذلك أن يهتم الإنسان بمجرد ظهوره على الأرض بمحاولة فهم نفسه وإدراك طبيعته وما يميزه عن بقية الكائنات وأن ينشأ بناء على ذلك الاهتمام من جانب المفكر الشرقي بقضايا الإنسان: طبيعته أي ماهيته، وصور فاعليته في الحياة أي البحث في حياته السياسية

والأخلاقية والدينية، ومحاولة فهمها وتطويرها عبر الظروف البدائية التي بدأ يتغلب عليها ذلك الإنسان شيئًا فشيئًا، ومن هنا فيمكننا دون أدنى شك أن نفترض وجود فلسفات شرقية قديمة في مختلف بلدان الشرق القديم السابقة بقرون عديدة على ظهور بلاد اليونان، وأن هذه الفلسفات عالجت هذه القضايا وناقشتها.

ولا شك أن المكتشفات الأثرية التي تظهر كل عام ويفك رموز كتاباتها العلماء ويحللها المؤرخون تمثل مصدرًا متناميًا أمام مؤرخي الفلسفة ليحللوا آثار الفكر الشرقي ويعرفوا الكثير مما جهلوه في السابق عن صور الفكر التي سادت الحضارات الشرقية القديمة.

ومن خلال هذه المكتشفات الأثرية وفك رموزها اللغوية وترجمتها إلى اللغات الحديثة بدأت تتبلور منذ القرن الماضي صور واضحة المعالم لفلسفات الشرق القديم وبدأ اكتشاف جوانب العلاقة بينها وبين بعضها، أو بينها وبين الفلسفة اليونانية التي لم تظهر إلا في القرن السادس قبل الميلاد متأثرة بالطبع بالفلسفات الشرقية القديمة من خلال وسائل الالتقاء الحضارية بين شعوب العالم القديم، سواء كانت الرحلات والأسفار التي كان يقوم بها الأفراد ومنهم الفلاسفة أنفسهم، أو من خلال العلاقات التجارية والاقتصادية، أو من خلال الاختلاط الاجتماعي والهجرات التي كانت تتم بين اليونان وبلاد الشرق القديم، فالمعروف أن مستعمرات يونانية قد خصصت بالكامل من قبل الملك أبسماتيك المصري للجاليات اليونانية في مصر القديمة، ومن المعروف كذلك أن الفرس قد غزوا مصر وبلاد اليونان قبيل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان، ومن المعروف أيضًا أن علاقات تجارية وثيقة كانت تربط بلاد اليونان ببابل وليديا، وبين هاتين ومصر وفارس... إلخ.

إن مسألة التلاقي الحضاري بين حضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية أصبحت من المسلمات التي لا يماري فيها أحد وأصبح من مهام الباحثين في مختلف بلاد العالم اليوم الكشف عن صور أكثر لما كان سائدًا من تعاون حضاري بين تلك الحضارات والكشف عن صور أكثر للتأثير والتأثر الذي تم بينها، والوجه الإيجابي لهذه المهمة يبدو في أن فهم تاريخ الفلسفة الغربية لم يعد ممكنًا بصورة دقيقة وكاملة إلا عبر إدراك المؤثرات الشرقية فيها سواء قبل ظهورها أو بعد ظهورها وتطوراتها المختلفة.

ثانيًا: خصائص الفلسفة الشرقية القديمة:

يمتاز الفكر الشرقي القديم بخصائص تعود في الواقع إلى تميز البيئة الشرقية وخصوصية الحضارات التي نشأت فيها.

فالبيئة الجغرافية التي نشأت فيها معظم الحضارات الشرقية القديمة كانت بيئة زراعية اعتمد سكانها في تحصيل أرزاقهم وتسيير أمور حياتهم على مياه الأنهار وتنظيم هذه المياه للاستفادة منها في ري الأرض طوال العام كلما كان ذلك ممكنًا.

ولذلك فقد تمتعت بلاد الشرق القديم خاصة حضاراتها الزراعية الكبرى مثل الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين النهرين بالاستقرار السياسي والاجتماعي منذ فجر تاريخها، كما تميز نظام الحكم فيها بالمركزية والنظر إلى الحاكم نظرة تقديس واحترام شديد لما يمثله من سلطة تتحكم في كل شيء لأنها تتحكم بداية في سير الحياة على الأرض أي المياه، كما أنه مصدر الحكمة الملهمة وقد قدست شعوب الشرق القديمة حاكمها لدرجة عبادته والنظر إليه على أنه الإله المتصرف في كل شيء.

هذا الاستقرار وتلك النظرة التأليهية للحاكم رسخت في ذهن الإنسان الشرقي القديم حب الطاعة والالتزام وجعلته مؤمنًا أشد الإيمان بضرورة الحفاظ على النظام الذي تقرره الدولة طالما أنه كان في معظم الوقت نظامًا يقوم على العدالة واحترام الأعراف والتقاليد الراسخة.

وقد خلف كل ذلك آثارًا انعكست على طبيعة الفكر الذي ساد في معظم بلاد الشرق القديم وصبغته بصبغة متميزة وخصائص انفرد بها، ولعل أبرز هذه الخصائص ما يلي:

1) التطور البطيء للفكر:

اتسم الفكر الشرقي القديم بهذه السمة نظرًا لما تمتعت به المجتمعات الشرقية من استقرار أساسه الاعتماد على الزراعة والرعي وغير ذلك من المهن الطبيعية التي لا تتطلب من الإنسان بذل الجهد الفردي ولا تشجعه على الانفراد بالرأي، بل على العكس فهي بيئة تشجع على الالتزام الجماعي وعلى التفاف الأفراد بعضهم حول بعض، وتلزمهم كذلك بالالتفاف حول أفكار معينة يشتركون في اعتناقها وتبجيلها.

إن ذلك التطور البطيء للفكر الفلسفي في الشرق القديم نلحظه إذا ما نظرنا في العمق التاريخي لهذه الحضارات والقلة النادرة للمفكرين الأفراد الذين أنبتتهم هذه الحضارات، إذ سنجد أن معظم الفلسفات التي ظهرت في الشرق القديم قد وجدت في كتابات تضافر فيها جهد الجماعة دون أن تنسب إلى فرد معين، فضلًا عن أن الكتابات الفردية وهي قليلة وجدت على مسافات زمنية متباعدة مما يوضح أن النقلات النوعية التي تطورت من خلالها أفكار الشرقيين قد جاءت على فترات متباعدة، ولعل سبب ذلك في اعتقادي هو أن الفكر الفردي لفيلسوف الشرق القديم جاء في الأغلب

معبرًا عن فكر الجماعة التي ينتمي إليها مع تجديد طفيف ويتمثل تراث شعبه الديني والأخلاقي والاجتماعي والسياسي ويعبر عن ذلك في صورة حكم متناثرة أحيانًا، مؤتلفة بشكل مذهبي أحيانًا أخرى، وحينما يأتي الفكر الفردي معبرًا عن فكر الجماعة بهذا الشكل التصويري التبريري يتحول هو ذاته إلى جزء من الفكر الجمعي لكل أفراد الشعب ومن ثمّ فهم يتقبلونه، بما فيه من تجديد في الصيغ أو في بعض الأفكار ويصبح موروثًا يتناقله كل أفراد الشعب أو قطاعات كبيرة منه، فليس ما قدمه بتاح حوتب مفكر القرن السابع والعشرين قبل الميلاد في مصر القديمة إلا خلاصة التجربة الفكرية للمصريين القدماء منذ فجر تاريخهم، وبذلك تناقله المصريون جيلًا بعد جيل وأصبح من الموروث المقدس في ميدان الفكر الأخلاقي والسياسي.

وكذلك الحال في الفكر الصيني، فما قدمه كونفشيوس من فكر أخلاقي وسياسي لم يكن غريبًا على التراث الصيني فالواقع أنه قد استلهم في كل ما كتب وكل ما قال ذلك الكتاب الأعظم للتراث الصيني القديم كتاب «التغيرات» وهو كتاب مجهول المؤلف حمل بين دفتيه حكمة الأجيال الصينية المتعاقبة منذ فجر الحضارة الصينية في القرن الرابع عشر قبل الميلاد حتى ظهور كونفشيوس في القرن السادس قبل الميلاد.

وهكذا الحال في بقية قطاعات الفكر الشرقي القديم، ففكر بوذا قد انطلق من التعاليم الفيدية التي عبرت عنها نصوص الأوبانيشاد، وفكر زرادشت قد جاء معبرًا عن تراث الإيرانيين القدماء في الاعتقاد بالثنائية الأخلاقية والثنائية الإلهية... إلخ.

إن ذلك التطور البطيء رغم ما فيه من عيوب تتمثل في غياب التشجيع للتجديد والإبداع الفردي وفي غياب حرية الفكر بشكل مطلق، وفي سيطرة الفكر الجمعي وسطوته على نفوس الأفراد وعقولهم، فإن فيه مع ذلك مميزات عديدة أهمها أنه مكن لانصهار الإبداع الفردي في قالب الجماعة ككل، فكان الفرد يبدع من خلال فكر جماعته، وفكر الجماعة يتطور من خلال النظرات الفردية التي تأبى أن تعبر عن ذاتها بشكل مستقل.

وفي هذا الأمر تتمثل قيمة وعظمة الإنجاز الجماعي في الحضارات الشرقية القديمة؛ إذ ساهم هذا التلاحم بين الأفراد داخل الجماعة الحضارية الواحدة أن ينجز الجميع مهامهم العملية بنجاح تام، فالكل قد انصهر ليشكل وحدة فكرية واحدة تجتمع على مبادئ أخلاقية محددة تنظم شئون الحياة كـ «ماعت» في مصر القديمة، و«لي» في الصين القديمة، وكانت هذه السمة هي الدافع الذي دفع المصريين القدماء مثلًا للالتفاف حول تلك الإنجازات المعمارية الكبرى في تاريخهم مثل الأهرام والمعابد العظيمة فلا يمكن أن يكون ذلك نتيجة إبداع فردي في مجال علمي معين بل

تضافرت كل جهود المفكرين والعلماء في مختلف التخصصات لتشيد هذه البناءات الضخمة المعجزة إيمانًا منهم بضرورتها من الناحية الدينية والسياسية.

كما أن من مميزات هذا التطور البطيء في الفكر أيضًا أن الشعوب تتمكن من التعامل معه استيعابًا وفهمًا ثمّ تحوله إلى سلوك ملموس بشكل تلقائي؛ فتنافر الأفكار وتضاربها في وقت واحد إنما يصيب الناس في أي مجتمع بالاضطراب والتشوش وعدم القدرة على تحديد الأهداف والالتفاف حولها، ومن ثمّ يقل إنجازهم ويدورون في حلقات مفرغة من النقاش النظري حول أي الآراء أصح وأي الأفكار والمذاهب أفضل... إلخ. يضيع الوقت وتمر السنون دون أن يتحقق الإنجاز الملموس على أرض الواقع ودون أن تلتحم البناءات الفكرية بقضايا الناس العملية وتطور من حياتهم العادية.

إن قلة الأفكار والتباعد في المسافات الزمنية بين تجديد فكري وآخر جعل الشعوب الشرقية تمارس حياتها العملية بقدر كبير من الاستقرار والانسجام الذي يوائم بين الفكر والواقع ويقرب المسافات بين الأقوال والأفعال.

2) التركيز على المبادئ الدينية والأخلاقية والروحانية:

لقد غلب على الفكر الشرقي الطابع الديني والأخلاقي، فحينما كان يفكر الإنسان الشرقي حتى في الطبيعة محاولًا تفسيرها ارتبط ذلك لديه بأفكاره الدينية والأخلاقية وليس هذا بالأمر المستغرب من إنسان نجح في قهر الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان، فكان عليه أن يركز تأملاته بعد ذلك في قضاياه الأخلاقية والاجتماعية فكثرت الأفكار الأخلاقية التي تصب كلها في وضع معايير للسلوك القويم داخل المجتمع وبدت له ضرورة الربط بين هذه المبادئ الأخلاقية التي تنتظم على أساسها حياته الدنيا، بمبادئ ما ورائية فكان إيمانه بالخلود والعالم الآخر مثلما حدث في مصر القديمة، أو كان إيمانه بالخلاص والاتحاد بالبراهمان كما في الهند القديمة... إلخ.

إن نشأة التأليه في الفكر الشرقي جاءت نتيجة تأمل المفكر الشرقي لما حوله من مظاهر الطبيعة ومشاهدة كيف تلعب الدور الأهم في حياة البشر وأنه لولا هذه المظاهر ما كان لحياته أن تكون وأن تستمر، فكانت عبادة المظاهر الطبيعية وتأليهها ثمّ تطور الأمر حينما اكتشف أنه لابد من وجود إله أعلى خفي غير ظاهر هو الذي أبدع كل هذه المظاهر الطبيعية وإن كان وجوده يتمثل فيها ويبدو من خلالها، فكانت عقيدة التوحيد بصورها المختلفة في مصر القديمة ولدى فلاسفة الهند ولدى زرادشت.

لقد تغلغلت الحياة الروحية في نفوس الشرقيين وأصبحوا يرون أن جوهر الوجود هو تلك الروحانية الفاعلة لكل مشاعر الكون والمنبثة فيها، فكان احترامهم الشديد لهذه الطبيعة ولخالقها بقدر احترامهم لما توصلوا إليه من مبادئ أخلاقية سديدة ساعدتهم على أن يكوِّنوا مدنيتهم ويطوروها عبر القرون، إن الاقتران بين الدين والأخلاق بل بين الدين والأخلاق والفكر والعلم وكل مظاهر الحضارة في بلاد الشرق القديم كان عاملًا أساسيًّا من عوامل رقيهم الحضاري وتقدمهم التكنولوجي، إن هذا التأليف بين المظاهر الحضارية المختلفة خاصة الأخلاق والدين والعلم هو ما يميز وبشكل حاسم بين حضارات الشرق عمومًا والحضارة الغربية، فبينما ينزع الشرقيون دائمًا إلى التأليف بين عناصر الحضارة في منظومة واحدة نجد أن الحضارة الغربية أحادية الاتجاه فقد كانت كذلك في العصر اليوناني حيث عقدت السيادة للفكر الفلسفي والتألق الأدبي، وكانت كذلك في العصر الوسيط حيث عقدت السيادة للدين وهي كذلك منذ مطلع العصر الحديث حيث السيادة للعلم والإهمال لكل العناصر الحضارية الأخرى.

3) النزعة العملية:

إن من المتفق عليه بين دارسي الفكر الشرقي القديم أن الشرقيين القدامى كانوا عمليين في تفكيرهم وإن كل إنجازاتهم الحضارية صبت في هذا الاتجاه العملي، ومن هنا كان اتهام الإنسان الشرقي بأنه لم يعرف قيمة النظر العقلي المجرد، وأنه لم ينتج بالتالي علومًا نظرية، والحقيقة أن هذا اتهام ظالم لأنه لا يوجد الإنسان غير القادر على التفكير النظري المجرد ولا يوجد إنجاز عملي يمكن للإنسان أن يقوم به بدون أن يسبق ذلك الفكر التأملي النظري الذي قام على أساسه ذلك الإنجاز.

والحقيقة أنه ربما يكون عدم تسجيل فلاسفة وعلماء الشرق القديم إنجازاتهم الفكرية وأسرار مخترعاتهم العملية هو سبب هذا الاتهام؛ فقد فرض المفكرون والعلماء السرية الشديدة على ما توصلوا إليه من أفكار ونظريات فلم يبدُ لنا منها إلا تلك الإنجازات العملية في ميادين العمارة والطب والهندسة وغيرها.

وبالطبع فإن هذه السرية كانت لها أسبابها السياسية والاجتماعية في بلاد الشرق القديمة حيث كان العلم مقصورًا على طبقة الكهنة، أولئك الذين استخدموا علومهم وأفكارهم الفلسفية في فرض السيطرة على عقول الناس والهيمنة على كل مقاليد الأمور، فضلًا عن أنه كان من المستحيل في ذلك الزمان نشر العلم النظري والمذاهب الفكرية بين عامة الناس وذلك لجهلهم بقواعد القراءة

والكتابة، فاقتصر أمر تسجيل الأفكار والنظريات والأحداث التاريخية على قلة قليلة ممن عرفوا بالكتبة.

وعلى كل حال فقد توالت المكتشفات الأثرية التي توضح مدى تهافت هذا الاتهام حيث اكتشفت العديد من النصوص في مختلف بلاد الشرق القديم التي تؤكد وصول فلاسفة وعلماء الشرق إلى صياغة مبادئ الكثير من العلوم وصياغة عناصر منهجية عديدة للمنهج العقلي في فهم القضايا الإنسانية وعناصر جديدة للمنهج الاستقرائي في معالجة قضايا علوم الطبيعة وعلوم الحياة المختلفة، فضلًا عن صياغة مبادئ العلوم الرياضية خاصة الحساب والهندسة.

أما إذا حولنا النظر إلى المعنى الأبسط للنزعة العملية أي أنها تعني الاتجاه نحو العمل والفعل الواقعي، فهذا أمر محمود يعد بالفعل إحدى مميزات الإنسان الشرقي القديم والحديث على حد سواء، فالإنسان الشرقي يختصر المسافة بين الفكر والواقع بشكل يبدو معه أنه
لا يفكر إلا لكي يعمل، بل إن نمو فكرة وتطوير هذه الأفكار إنما يكون من خلال العمل وتراكم الخبرات الناتجة عن العمل وممارسة الحياة اليومية.

إن المفكر الشرقي عادة يقدم لنا نتائج تأملاته دون مقدماتها، وهو لا يفضل أن يطلعنا على تفاصيل الأفكار والتأملات والخبرات التي قادته إلى الاعتقاد في هذه الفكرة أو تلك، وإنما يقدم لنا خلاصة أفكاره وتأملاته في عبارات محددة يشوبها أحيانًا الكثير من الغموض والألغاز نتيجة أنه لم يوضح لنا كيف توصل إلى هذا الرأي أو هذا المذهب الفكري المعين.

والحقيقة أن ذلك يرجع إلى خاصية أصيلة في الإنسان الشرقي عمومًا هي أنه لا يحب الإغراق في التفاصيل ولا يحب الاستماع إلى التحليلات النظرية المجردة، إنه دائمًا يبحث عن النتيجة أو جوهر الفكرة دون أن يهتم بالتفاصيل، ومن ثمّ جاءت فلسفات فلاسفة الشرق القديم معبرًا عنها في عبارات مقتضبة تصل إلى الفكرة المطلوب الاعتقاد فيها من أقصر الطرق، ولعل ذلك هو سر ذلك التلاحم الذي نجده بين المفكر الشرقي القديم وواقعه وسر ذلك التفاعل بين ما أطلقه فلاسفة الشرق من أفكار ومذاهب وبين المعتنقين لها من معاصريهم أو حتى ممن أتوا بعدهم؛ إذ من السهل دائمًا أن يتناقل الناس فيما بينهم شفاهة هذه الأفكار ويتأثرون بها في حياتهم العملية العادية، فتصبح هذه الأفكار بمثابة المرشد الذي يهدي الناس وتتحول فيما بينهم إلى إرث عام يتناقلونه ويتأثرون به متناسين شيئًا فشيئًا نسبته إلى صاحبه حتى يصبح فكرًا مجهول المصدر.

إن المهم إذن عند الإنسان الشرقي هو أن يعمل بموجب هذه الأفكار ويتأثر بها في حياته العملية

وتتوارثها الأجيال من خلال العمل بها وليس فقط من خلال حفظها وصياغتها مكتوبة.

4) التكامل بين المعرفة والحياة:

إن تلك النزعة العملية التي ميزت الإنسان الشرقي القديم سواء كان فيلسوفًا أو عاملًا يدويًّا جعلت من طابع الحضارات الشرقية ومميزاتها ذلك التكامل بين الفكر والحياة؛ إذ كان الإنسان الشرقي القديم يميل دائمًا كما أشرت فيما سبق إلى ربط الفكر بالحياة وتجنب الفصل بين المعرفة النظرية والحياة اليومية التي يعيشها، فالمفكر لا يتأمل أو يفكر لمجرد بناء المذهب النظري المجرد أو لمجرد اكتشاف نظرية علمية مجردة وإنما كان يفكر لكي يعمل بموجب ما يتوصل إليه من أفكار، فقد كان المفكر يستهدف تطوير حياة الإنسان العملية وقد كان من نتائج ذلك أن الشرقيين لم يفصلوا بين ميادين الفلسفة المختلفة مثل نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظريات الأخلاق والسلوك ونظريات الحكم والتنظيم السياسي للمجتمع... إلخ، بل اختلطت لديهم كل هذه الميادين وتسربت إلى حياتهم اليومية دون أن تبقى طويلًا في قالب أكاديمي مجرد يتداوله الفلاسفة فيما بينهم لمجرد الوجاهة الاجتماعية أو تحقيق المجد الفكري.

إن النظر في بلاد الشرق القديم يوضح لنا كيف أن المبادئ الخلقية عند بتاح حوتب مثلًا قد أصبحت متداولة بين الناس وأثرت في حياتهم، فقد احترم الناس والفلاسفة هذه الأفكار وتناقلوها وعبروا عنها بصورة مختلفة والأهم من ذلك أنها سرت في حياتهم وأصبحت تقاليد مرعية ومبادئ ينبغي توقيرها والسلوك وفقًا لها.

ونفس الشيء نجده في الصين القديمة حيث أصبحت الكونفوشية بعد وفاة صاحبها هي الفلسفة الرسمية في الصين لدرجة أنه كان يصعب على أي فرد أن يحصل على وظيفة حكومية دون أن يكون قد عرف أعمال كونفشيوس وتحلى بأخلاقه وتجمل بمبادئه، وبشكل عام فإن الإنسان الصيني كان بتأثير فلاسفة الصين دائمًا ما يتساءل، كيف يمكنني أن أكون خيِّرًا؟ ولما كان يعرف أن الخير – كما قال كونفشيوس – هو معرفة الطريق الوسط والسلوك وفقا له حتى يتناغم سلوكه مع سلوك الآخرين وتتحقق السعادة للجميع، ولما كان يعرف – كما قال لاؤتسي – أن الخير في أن يسلك السلوك المتوافق مع طبيعته ومع الطبيعة الخارجية، لما كان يعرف ذلك فقد كان يحاول أن يحقق هذا المثل الأعلى في سلوكه العادي باستمرار.

أما إذا نظرنا إلى الهند، فسنجد أن المفكر كان يحظى بالاحترام والتبجيل لدرجة عظيمة وكان يمثل بالنسبة لعامة الناس القدوة والمثل الأعلى الذي ينبغي تقليد سلوكه وممارسة الحياة اليومية

بالشكل الذي يرتضيه المفكر ويمارسه، وهذا ما نجده – على سبيل المثال– في تلك الحكمة العملية المتراكمة في الهند التي اتخذت شكل ترويض النفس (اليوجا) الذي يهدف في النهاية إلى تحقيق ذلك التكامل المطلق للحياة، إن اليوجا التي يتم من خلالها ترويض النفس هي نشاط عملي يتمثل فيه كل صنوف الحكمة؛ فهي مزيج من التأمل المركز ونشاطات المعرفة والتذكر، وهي ممارسة للعبادة والتفاني.

كما نجد في البوذية صورة أخرى للتلاقي بين الفكر والحياة فقد اعتنق ملايين الناس تعاليم بوذا لأنه رسم لهم بأفكاره وبحياته طريق الخلاص من كل صنوف الألم والمعاناة التي تكتنف حياة البشر، لقد دارت تعاليم بوذا حول أسئلة حياتية محورية يلمسها كل إنسان في حياته اليومية، ما الألم والمعاناة، ما أسبابها؟ كيف يمكن التخلص منها؟ وكيف يمكننا أن نحيا حياة تخلو من هذه الآلام؟

على هذا النحو كان التزام المفكر الشرقي بإثارة القضايا الفكرية من حياة الناس ومن ثمّ حاول أن يقدم حلولًا واقعية لها بقدر ما استطاع. صحيح أن هذه الحلول كثيرًا ما شابها الطابع الميتافيزيقي الصوفي إلا أنها وجدت هوى لدى الإنسان الشرقي الذي يتفاعل عادة مع هذه الأفكار ذات الصبغة الصوفية باعتباره إنسانًا روحيًا يغلب الفعل الموافق للروح على الفعل المحبب للبدن.

ثالثًا: نشأة الفلسفة في الشرق القديم:

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أنها قد نشأت في بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد، ويؤرخ لبدايتها عادة بطاليس الذي عاش على ساحل أيونيا وولد بمدينة ملطية في عام 624 ق.م تقريبًا.

والحقيقة أن معنى خاصا قد تبلور للفكر والحكمة عند اليونانيين منذ أطلق فيثاغورث الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير لفظة philo-sophia أي محبة الحكمة لتكون اسم العلم الذي تداولته الألسن والأقلام للدلالة على ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلي فيما يصادف الإنسان من مشكلات نتيجة لما يطرحه من تساؤلات حول علاقته بهذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه وعن أصل هذا العالم، وعن علاقته بالآخرين من بني جنسه وعلاقته بتلك القوى الإلهية الخفية التي أبدعت العالم الطبيعي... إلخ.

ولم يكن لفظ الفلسفة دالًا على ما نعنيه اليوم فقط من تفكير مجرد وتحليل عقلي للمشكلات الإنسانية والميتافيزيقية، بل كان يدل كذلك على أي نشاط عقلي يبذله الإنسان بهدف السيطرة على

الطبيعة وفهم ظواهرها الغامضة، ومن ثمّ كانت الفلسفة اسم علم يطلق على إبداعات الإنسان اليوناني في كل الميادين الفنية والأدبية والعلمية والدينية والفلسفية، فقد كان فيلسوفًا كل من يفكر ويتأمل ويبدع في شتى الميادين، وعلى ذلك فالفلسفة كاصطلاح كانت تعني «محبة الحكمة» بهذا المعنى الشامل الذي ظل ملتصقًا بها منذ العصر اليوناني وحتى مطلع العصر الحديث الذي شهد بداية الانفصال الفعلي للعلوم المختلفة عن الفلسفة.

وقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضوع تساؤل بين المؤرخين، فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائدا لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة على اليونان من أفكار فلسفية وعلمية؟

إن المؤرخ الغربي منذ أرسطو إلى الآن غالبًا ما يميل إلى التأكيد على أن الفلسفة والعلم اختراعان يونانيان وإنهما يبدآن من طاليس الملطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد(1)، وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربي في هذا الاعتقاد بحجة أن الفلسفة قد ظهرت لدى اليونان في القرن السادس من خلال نقد اليونانيين الحر المحايد لتراثهم واستنادًا على خصائص تميز بها الإنسان اليوناني دون سواه من البشر في ذلك القرن، وأنه إذا كان ثمة أفكار فلسفية شرقية قديمة فهي أفكار أسطورية يغلب عليها الطابع الديني والأخلاقي، والأفكار الدينية أسطورية بينما الأخلاقية مجرد حكم ومواعظ عملية(2).

لكن هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية في نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل شيئًا فشيئًا حينما بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات فلاسفة الحضارات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف أن ما كان يردده أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء، ومن ثمّ لدى أمم الشرق القديم كان صحيحًا، وأنه لا يمكن فهم إبداعات اليونانيين إلا بردها إلى أصولها الشرقية، وقد أصبحنا الآن – رغم ادعاءات المؤرخين المتعصبين للمعجزة اليونانية – أمام حقيقة لا تنكر لدى الكثيرين من المؤرخين يعبر عنها شارل فرنر حينما يقول إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق(3) فقد نشأت الفلسفة في المستعمرات التي أقامها اليونانيون في أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، وقد انطلق الفكر الغربي اليوناني من آسيا حيث أنجبت ملطية طاليس وانكسيمندرس وانكسيمانس، وأنجبت افسوس هيراقليطس، وساموس فيثاغورث وكولوفون اكسينوفان(4)، وهؤلاء هم أوائل المفكرين اليونانيين في القرن السادس قبل الميلاد.

إذن ليس هناك حضاريًّا ما يسمى بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية الشرقية القديمة، فهي

الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب بالحضارة المعجزة(5)، وسبب الإعجاز هنا واضح في نظر المؤرخين، فهي الحضارة الوحيدة التي أنشأت نفسها بنفسها في شتى الجوانب على غير مثال سابق، وقد كانت الفلسفة من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث Egyptology حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفي كما نعرفه اليوم(6).

1) انظر على سبيل المثال:

- Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy: Eng. Trans. By L. A. Palmer, Thirteenth Edition, Dover Publications, Inc., New York, P.8.
- Burnet (J.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968, P.9-10.
- Copleston (F.): A History Of Philosophy, Vol.1, Part I, Image Books, New York, 1962, P.24-25.
- أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976م، ص3.
- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ص9.

2) انظر على سبيل المثال:

- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1954م، ص5.
- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، الطبعة الخامسة، 1987م، ص20-21.
- د. عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، 1979م، ص11.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1983م، ص ج، د.
- د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م، ص19-20.

3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م، ص19.

4) نفسه.

- وانظر أيضا: د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الآداب، العددان 46-47 لسنة 1986م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988م، ص10.

5) جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص118.

6) توملين (أ. و. ف.) فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص27، 30.

الباب الأول

الفلسفة المصرية القديمة

الفصل الأول: فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة.

الفصل الثاني: الفلسفة الأخلاقية والدينية في مصر القديمة.

الفصل الثالث: الفكر السياسي فـي مصر القديمة.

الفصل الأول

فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة

تمهيد:

كان من الطبيعي أن تكون أولى القضايا التي تشغل فكر الإنسان المصري القديم، قضية تفسير هذا العالم الطبيعي وأصل وجوده؛ فالإنسان المصري شأنه في ذلك شأن كل البشر في العالم منذ فجر التاريخ كان مشغولًا بقضية الخلق كيف جاء هو وهذا العالم إلى الوجود؟ ومن صنعه وصنع هذا العالم؟ وما هي القوى التي تتحكم في حركته وفي حركة هذا العالم؟ وكيف يمكنه أن يرضي هذه القوى الطبيعية المختلفة ويتجنب خطرها وشرورها؟ وكيف يمكن أن يستجلب خيرها وينال رضاها؟

لقد تطلع المصريون القدماء إلى كل ما أحاط بهم من عناصر الوجود واهتدوا بعد تأمل وتفكير عميق إلى نتائج عديدة أهمها:

1) أن في الوجود عناصر كثيرة تتحكم في حياة الخلق ومصائرهم بطريق مباشر أو غير مباشر.

2) أن كل عنصر من هذه العناصر تتكفل به قدرة إلهية تستوجب التقديس وتستحق العبادة.

3) أن هذه العناصر يترابط أمرها مع البعض ويمكن أن يردوا جميعًا إلى أصل واحد قديم(1).

وقد تشكلت عبر هذه النتائج التي اهتدوا إليها فلسفتهم للطبيعة ونظرتهم التأليهية لعناصر الوجود، فقد تخيلوا منذ فجر تاريخهم وجود أرباب متفرقين يتكفلون فرادى بأمور السماء والأرض والماء والهواء والشمس والقمر والمطر والخصوبة والنماء...إلخ، وشيئًا فشيئًا بدأوا يطورون فكرهم تجاه هذه الأرباب فيؤلفون بينها وينظرون إلى علاقتهم بقضية الخلق نظرة فلسفية تتجاوز الفهم المادي لعناصر الوجود إلى ما وراء هذا العالم المحسوس، واختلفت رؤاهم الفلسفية لأصل العالم والوجود نتيجة لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية مرة أو نتيجة للتنافس بين مدنهم مرة أخرى أو نتيجة لدرجة النضج العقلي التي كانت تحكم هذه الرؤى مرة ثالثة.

وقد تنافس في التراث الفكري المصري القديم أربعة تفسيرات قدمها أهالي أربع مدن كبرى في مصر القديمة هي على التوالي: مدينة أون أو مدينة الشمس هليوبوليس، ومدينة أونو أو مدينة الأشمونيين الحالية، ومدينة منف، وأخيرًا مدينة واست أو مدينة الأقصر الحالية، وسنعرض لهذه التفسيرات المختلفة للوجود نسبة إلى المدن التي ظهرت فيها، فقد ظهر في كل مدينة من هذه المدن مجموعة من المفكرين أو من الكهنة بحسب التعبير المفضل في مصر القديمة، وحاولوا تمجيد

مدينتهم وتمجيد عقيدتهم الدينية فاجتهدوا في تقديم مذهبهم الخاص في تفسير أصل الوجود، ولا ندري إن كان أحدهم هو الذي ابتدع هذا المذهب أولًا ثم تتلمذ عليه الآخرون أم أنهم تشاوروا واصطلحوا على تقديم مذهبهم ككل إلى العامة، وبعبارة أخرى لا ندري إن كان من المناسب أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات لقب مدرسة فلسفية تتلمذ فيها اللاحق على السابق بحيث طوروا مذهبهم على النحو الذي وصل إلينا به، أم أنه من غير المناسب أن ندعوهم مدرسة فلسفية نظرًا لأننا

لا نعرف بالفعل صاحب هذا التفسير بشكل مستقل عمن آمنوا به ودعوا إليه بعد ذلك.

وسواء صح أن نطلق لفظ مدرسة على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أو لم يصح لنا ذلك، فإن الحقيقة التي لا شك فيها أن كل واحد من هذه التفسيرات قد انطلق من إحدى مدن مصر القديمة في ذات الوقت الذي شهدت فيه ازدهارها السياسي والاجتماعي والثقافي وفي الوقت الذي بلغت فيه قمة مجدها ونفوذها. ومما لا شك فيه أيضًا أن هذه التفسيرات كانت نتيجة تأملات فلسفية لأفراد بعينهم طوروا تأملاتهم واحدًا بعد الآخر حتى اكتملت نظريتهم قبل إعلانها لعامة الناس في مدينتهم وقبل نشرها والدعوة لها من المدن الأخرى. نحن إذن أمام تفسيرات متباينة يعبر كل واحد منها عن مزاج مجموعة المفكرين بهذه المدينة أو تلك، أي أن كل تفسير قد خرج معبرًا عن مزاج أصحابه الفكري. ومن هنا جاز أن نطلق على أصحاب كل واحد من هذه التفسيرات أنهم ينتمون إلى مدرسة فلسفية بعينها يحدها المكان الذي ظهروا فيه والزمان الذي أشاعوا وأعلنوا عنه مذهبهم الفكري، وإن كنا لا نعرف أحدًا من أعلام هذه المدرسة أو أصحاب هذا المذهب، فإن هذا يرجع في المقام الأول إلى سرية التعاليم التي كانت شائعة في مصر القديمة والسرية التي كانت تحيط بكل صاحب فكرة أو رأي بحيث لم يكن يجوز أن ينسب أحد لنفسه اختراعًا أو نظرية معينة، كما يرجع في المقام الثاني إلى أن معظم هذه المذاهب قد اكتشفها أصحابها وتناقلوها فيما بينهم شفاهة قبل التوصل إلى اختراع الكتابة، وحتى بعد اكتشاف الكتابة تكاسل الخاصة من المفكرين عن تسجيل أفكارهم الفلسفية ومكتشفاتهم العلمية؛ ظنًّا منهم أن من الأفضل أن يتناقل الناس هذا الفكر شفاهة ويتوارثوه محفوظًا جيلًا بعد جيل حتى يزدادوا تقديسًا له واحترامًا لعراقته وقدمه.

أولًا: المذهب الشمسي:

ينسب هذا المذهب إلى أهالي مدينة أون أو مدينة هليوبوليس مدينة الشمس وهي عين شمس الحالية، ويعد أقدم مذهب معروف في تفسير نشأة الوجود وربما يرجع هذا المذهب إلى ما قبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل وجد

داخل هرمي مرن رع وبيبي الثاني (نفر كارع) من الأسرة السادسة، أي يرجع إلى حوالي القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد(2).

وقد ورد في هذا النص:

«يا آتوم – خبر أنت على القمة على التل (الهيولي) ظهرت كالطائر «بن» الخاص بالحجر «بن» في منزل «بن» بهليوبوليس، بصقت ما كان شو، تفتفت ما كانت تفنوه، نشرت أذرعك حولهم مثل أذرع كا، لأن الكا (الخاصة بك) فيهم.

يا أيها التاسوع العظيم الكائن في هليوبوليس، آتوم وشو وتفنوه وجب ونوة وأوزيريس وإيزيس وست ونفتيس الذين ولدهم آتوم باسطين إلى مدى بعيد، قلبه يفرح عند إنجابه إياك في اسمك الأقواس التسعة، يا ليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن آتوم، لأنه يحمي هذا الملك نفر –كا– رع، لأنه يحمي هرم هذا الملك نفر –كا– رع، لأنه يحمي عمله الإنشائي هذا من كل الآلهة ومن كل الموتى ولأنه يحمي حتى لا يحدث له أي شيء مكروه عبر طريق الأبدية»(3).

لقد تأمل أصحاب هذا النص في نشأة الوجود وبدء الخليقة وانتهوا إلى القول بماضٍ سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولا بشر وإنما عدم مطلق واتفقوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك العدم المطلق لم يكن يشغله سوى كيان مائي لا نهائي العظم ذلك الذي أطلقوا عليه «نون» وقد أضافوا أنه في حقبة بعيدة ظهر في هذا الكيان المائي العظيم روح إلهي أزلى خالق هو «آتوم» وآتوم لفظ مصري يجمع بين ضدين من المعاني، معنى العدم كناية عن نشأة صاحبه من العدم، ومعنى الشمول والاكتمال كناية عما أرادوا تصوير الإله به من قدرة وجلال(4).

وقد ظهر آتوم أول ما ظهر على قمة تلك الجزيرة المائية الضخمة وكان الرمز الذي يعبر عن التل أو الرابية في اللغة الهيروغليفية يعني أيضا ظهور مجيد ورسمه مرتفع محدودب تنطلق منه أشعة الشمس صعدا حتى يصور معجزة ظهور الإله الخالق لأول مرة(5).

فقد ظهر الإله آتوم ظهوره الأول العظيم منفردًا بوحدانيته على تلك الرابية أو على تلك الهيولي التي لا شكل لها، حتى ذرأ أو أوجد من نفسه أول عنصرين من عناصر الوجود أحدهما ذكر تكفل بأمر الفضاء والهواء والنور عرف باسم «شو»، والآخر أنثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسم «تفنوه»، واختلط العنصران أو الروحان الإلهيان وتفاعلا أو تزاوجا على حد تعبير الإنسان المصري القديم، فتولد عنهما بقية التاسوع الإلهي العظيم حيث ظهر بعدهما عنصران جديدان، أحدهما ذكر تكفل بأمر الأرض وسُمي «جب»، والآخر أنثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم

«نوة».

وقد كانت السماء والأرض في بداية أمرهما متصلتين جسدًا وروحًا إلى أن أذن الإله الخالق أن يبزغ من بينهما فجر الحياة، فأوحى إلى «شو» أن يفصل بينهما فرفع شو السماء عن الأرض ونهض بها إلى أعلى عليين ثم ملأ الفراغ بينها وبين الأرض بما كان يحيط به ويصدر عنه من هواء وضياء.

ذلك كان الوضع الأول الذي ظهر عليه الوجود حيث لم يكن فيه إلا هؤلاء الأرباب الكبار، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهيأة لوجود الكائنات الحية والإنسان فاستكمل الخلق بأن تولد عن الإلهين السابقين أربعة آخرون: ذكران، هما أوزوريس الذي تكفل في الأرض بأمر الفيضان والخصب والنمو، وست الذي تكفل بأمر أمطار السماء ورعدها وأعاصيرها، وأنثيان ارتبطت كل واحدة منهما بزوجها، هما إيزيس التي ارتبطت بأوزوريس، ونفتيس التي ارتبطت بست.

وبهذا اكتمل التاسوع الإلهي العظيم الذي عد أصل الوجود بكل ما فيه من عوالم وكائنات حية وجماد.

آتوم

شو تفنوه

جب نوة

أوزوريس – ايزيس ست - نفتيس

وقد تباينت آراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التي ذرأ بها آتوم مخلوقاته الأوائل لاسيما شو وتفنوه، فقال بعضهم إنه خلقهما عن طريق الاستمناء أو بماء اللقاح كما يخلق بنو البشر عادة، وقال آخرون بأنه خلقهما عن طريق السعال أو البصق وقد استفاد الأخيرون من المدلول اللفظي للاسمين شو وتفنوه ومن قدرتهم على التأويل العقلي فقربوا بين كلمة شو وبين الصوت الذي يصدر عن الفم، إذا نفخ والأنف إذا عطس، كما قربوا بين كلمة تفنوه وبين الصوت الذي يصدر عن الفم إذا تفل وانتهوا من محاولتهم التأويلية هذه إلى أن ربهم الخالق آتوم نفخ ذات مرة أو عطس عن قصد فصدر عنه شو روح الهواء، وتفل مرة أخرى عن قصد فصدرت تفنوه روح الرطوبة والندى(6).

ومضى أصحاب هذه التآويل فجعلوا من هذه التصورات المادية حقائق مسلمًا بها، ورتبوا عليها تشبيهات شعرية وفلسفية طريفة فقالوا إن آتوم بعد أن خلق ولده نفخ من فمه نفخة فجرت الرياح

من حوله ولفته على نحو ما يلتف المرء بردائه غير أن شو لم يلبث أن شق رداء الهواء وأرسله على ما شاء لنفسه من المسالك والاتجاهات ثم تجلى فأنار الوجود بعد أن كان ظلامًا، ولما أطلق أبوه تفنوه من فمه وزودها بمقومات الرطوبة والندى حملها شو فوق ظهره فيما كان يحمله من هواء ورياح، ولما تعاقبت العصور وخلق البشر تيسر لهم أن يتطلعوا إلى آيات ربهم شو في أكثر من مظهر من مظاهر الوجود، وقد أصبح لشو الإله أتباعه الخواص الذين نادوا بأنه الجوهر الفعال في الحياة وأنه المهيمن على ملكوت الهواء ورووا عنه وصفه لنفسه بعبارات قال فيها: «تقتات الجوارح بصغار الطيور، وتحيا الذئاب على السلب والافتراس، ويقتات الناس بالحبوب، وتقتات التماسيح بالأسماك، والأسماك بما تجده في مجاري الماء، وكل ذلك يجري وفقًا لمشيئة آتوم، غير أني أنا من يكفل لهؤلاء جميعًا البقاء والاستمرار على الحياة.. أنا الحياة، أوجد في مناخرهم أدفع أنفاسي في حناجرهم.. أنا الحياة التي تعمر تحت السماء»(7).

ذلك كان أحد التفريعات التي تفرعت عن المذهب الشمسي أو قل أحد التفسيرات التي ركزت على دور الإله شو في عملية الخلق وتوفير أسباب الحياة لكل كائن حي، ولما ذاع المذهب وانتشر في أرجاء مصر القديمة نتيجة بساطة التصورات التي أخرجه فيها أصحابه ومدى اقترابها من كل محسوس ملموس من مظاهر البيئة، فضلًا عن أن مدينة أون ازدهر شأنها وعلا نجمها السياسي مما مكن لأهلها أن ينشروا مذهبهم ويبشروا به بكل الوسائل المتاحة.

أقول لما حدث ذلك الذيوع والانتشار كثرت التفسيرات والتفريعات التي تفرعت عن المذهب الرئيسي وكان أبرز التطورات التي لحقت به، ذلك التفسير الذي ربط أصحابه بين الإله آتوم وبين «رع» الذي كان إلهًا يعبد ويدين به الكثيرون، مما اضطر معه أهالي مدينة أون أن يجددوا في عقيدتهم الدينية والفلسفية وأن يقرنوا رع بآتوم.

وقد حدث هذا التجديد في عصر الدولة الوسطى أي حوالي عام 2000 قبل الميلاد على وجه التقريب وقد عبر نص من الفصل السابع عشر من كتاب «الموتى» كتب فيما بين الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة الحادية والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه: «إني الإله آتوم في شروقه (الواحد الوحيد) أتيت إلى الوجود في «نون»، إني «رع» الذي نهض في البدء وحكم ما قد صنع.. إن الإله العظيم الذي أولد نفسه نظير «نون» الذي صاغ أسماء الآلهة ليوجدوا كآلهة، من يكون هذا إذن إنه «رع» خالق أسماء أعضائه الذين أتوا في صورة الآلهة في موكب «رع» إني أنا هو في الصدارة بين الآلهة، من يكون هذا إذن؟ إنه «آتوم» في قرصه أو «كما يقول آخرون» أنه «رع»(8).

لقد ارتبط الإله آتوم برع في هذا النص وأمثاله ارتباطًا لا ينفصم سواء من جانب أنصار آتوم من أصحاب التفسيرات الأولى للوجود عبر آتوم وحده، أو من جانب أنصار رع الذين حاولوا قدر استطاعتهم «أن يلتمسوا الأسباب التي تربط بين إلههم وبين آتوم فبدأ رع وكأنه ليس إلهًا جديدًا يضاف إلى آتوم، بل هو آتوم نفسه، ذلك الخالق القديم الذي شاءت إرادته أن يتجلى على الناس في هيئة رع إله الشمس وأن ينير العالمين من أفقه العظيم»(9) لقد حدث تزاوج بين الاسمين في هذا التطور.

وهكذا استمرت التأويلات المختلفة للمذهب الشمسي تتوالى واحدًا بعد الآخر تبعًا لتطور الظروف السياسية والدينية التي مرت على مدينة أون موطن المذهب الأصلي، وقد اتخذت هذه التأويلات والتفسيرات صورًا متعددة منها الفلسفي المادي ومنها الشعري الأسطوري، وفي كل هذه الصور نلمح اجتهادات العقل المصري القديم في تفسير أصل الوجود وكيفية نشأة هذا العالم الطبيعي، ولم تتوقف هذه الاجتهادات عند حد تطوير هذا المذهب بل بلغت درجة كبيرة من النضج العقلي حينما بدأ أهالي المدن الأخرى يحاولون نقد هذا المذهب كلية ليقدموا تصورات جديدة حول نفس الموضوع، وهذا ما سنجده بداية لدى أهالي مدينة الأشمونيين ومدينة منف.

ثانيًا: المذهب الهيرموبوليسي أو الأشموني:

وهي نسبة إلى مدينة الأشمونيين الحالية في مصر الوسطى وكانت تعرف في الزمن القديم بأونو أو هيرموبوليس، وقد تحولت الأسماء القديمة إلى الأشمونيين بدءًا من اعتناق أهلها لمذهبهم الجديد في تفسير أصل الوجود الذي تعصبوا فيه لعناصر الوجود الثمانية وأطلقوا عليها «الثامون» وأخذوا عن ذلك اسم مدينتهم الجديد حيث كان عدد الثمانية ينطق في اللغة المصرية القديمة «خمون» وأصبح في اللغة القبطية «شمون»، ثم ثني في اللغة العربية فأصبح شمونين وظل يطلق على الجانبين الواقعين على بحر يوسف من مدينة الأشمونيين(10).

أما بداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعي فيرجع إلى ذلك الجدل الذي كثر حول المذهب الشمسي في المدن المصرية المختلفة، وإلى محاولة حكماء مدينة «أونو» أو «هرموبوليس» أن يناهضوا هذا المذهب، وربما يكون وراء ذلك أسباب سياسية تمثلت في نوع من الانشقاق السياسي الذي عز معه على حكماء المدينة أن يظلوا أتباعًا لمذهب منافسيهم، ومن ثمّ فقد أعلنوها حربًا في السياسة والدين والفكر في آن واحد.

وقد حاول هؤلاء الحكماء في البداية أن يشككوا في بعض عناصر المذهب الشمسي متسائلين

فيما بينهم، إذا كان رع آتوم قد خرج من نون كما قال أتباعه، أفلا يعد بذلك ولدًا لنون؟ وإذا كان ذلك صحيحًا ألم يكن من المفروض أن يتوفر لنون طرفان للإنجاب؟ وما الذي كان يحيط بنون قبل أن ينجب ولده؟ وهل كانت له رغبة حقيقية في ذلك؟(11).

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات كان على مفكري أونو أن يقدموا تصورهم الخاص للوجود وكيفية نشأة العالم، فقالوا بأن الوجود بصورته الحالية تقدمته أربعة عناصر وهي: ماء كثيف وظلام محيط، وقدرة منطلقة دافعة، وعنصر لطيف لا يرى، وقدروا أن كلا من هذه العناصر الأربعة تكفل به توءمان يتفقان في الطابع ويختلفان في الجنس، أحدهما مذكر وهو الأصل والآخر مؤنث وهو الفرع، وأنه توفر لكل من التوائم روح ربانية منفصلة وذلك مما جعل منها ثمانية.

هذه هي عناصر الوجود الأساسية عند الأشمونيين وهذا هو أصل «الثامون» الذي آمنوا به، لكن السؤال الهام هنا هو كيف ردوا العالم إلى هذه العناصر؟ أو بمعنى آخر هل فسروا نشأة الوجود والكائنات من هذا «الثامون».

لقد أفاض التوءم الأول أو الروح الأول في البداية محيطا مائيا كثيفا استقر فيه واتخذه مظهرا لوجوده وتسمى معه باسم «نون» واستقرت معه أنثى توائمه اشتقوا اسمها من اسمه فدعوها «تاونت».

ثم أحاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذه مظهرًا لوجوده واستقر فيه وتسمى معه باسم «كوك» وبنفس الطريقة استقرت معه أنثى تماثله اشتق اسمها من اسمه فسميت «كاركت».

أما الروح الخامس فقد تمثل في تلك القدرة المنطلقة الدافعة التي اشتق أصحاب المذهب اسمها من لفظ يدل على الحركة المماثلة لاندفاع الأمواج أو انسياب المياه، فسموها «حوح» ثم افترضوا وجود الأنثى التي تقاربه واشتقوا اسمها من اسمه فسميت «حاوحت». أما العنصر أو الروح السابع، فهو ذلك العنصر اللطيف الذي لا يُرى أي «الهواء» وقد سموه بأسماء مختلفة منها «تنمو» أو «نياو» وأحيانًا «جرح» أو «أمون»، وافترضوا له أنثى تماثله وجعلوا اسمها مشتقًا من كل المسميات السابقة وأشهرها اسم «أماونت».

وقد تصوروا بعد ذلك أنه في فترة ما تجمعت هذه العناصر أو الأرواح الثمانية بما فيها من ذكر وأنثى، وشاءت أن تغير ما هي فيه من كيان قديم بكيان آخر جديد فتعاونت فيما بينها على خلق دحية عظيمة ووضعها فوق ربوة عالية في مدينة أونو ولما انشقت الدحية خرج منها كائن جديد لم يكن في حقيقة أمره إلا الإله «رع آتوم» إله النور أو إله الشمس، ذلك الإله الذي ظن أصحاب

المذهب الشمسي أنه وجد من لاشيء، ومنذ ظهور الإله رع آتوم أصبح العالم مهيئًا لظهور الكائنات ووجود البشر(12).

وهكذا نلاحظ أن الاختلاف بين المذهب الشمسي والمذهب الأشموني يتمثل في أمرين أساسيين، أولهما هو الاختلاف حول أصل الإله آتوم رع فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه من عدم يؤمن أنصار المذهب الثاني بأنه قد جاء بعد «الثامون» وعن طريق تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية في خلق تلك الدحية التي انشقت فخرج منها الإله.

وثانيهما يتمثل في الاختلاف حول العناصر الأساسية للوجود فبينما جاء التصور الشمسي واضحًا في تأليه العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن الزوج السابق، وأن الجميع قد أتوا بفضل الإله آتوم باعتباره الإله الخالق، نجد أن التصور الأشموني جاء غامضًا فيما يتعلق بتسمية هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيها بين ذكر وأنثى لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها إلى ذكر وأنثى ذلك «الثامون» الذي عدوه أصل الإله.

ولعل ذلك التمايز بين وضوح المذهب الشمسي والغموض الفلسفي الذي تميز به المذهب الهرموبوليسي هو ما ساعد على ذيوع الأول وانتشاره في الأوساط الشعبية، بينما اقتصر الإعجاب بالمذهب الثاني على أوساط الخاصة والمثقفين وربما يرجع ذلك إلى ما تضمنه التفسير الهرموبوليسي من عناصر فلسفية هامة(13) ستكون حافزًا لتفسيرات أخرى ورؤى جديدة أشد نزوعًا نحو التجريد.

والطريف أن أصحاب التفسير الهرموبوليسي ربما أحسوا بهذا الغموض الذي امتاز به مذهبهم واستغلاقه على الفهم فأرادوا توضيحه بصور مرئية رمزية يفهمها العامة، فرمزوا لذكور الثامون برؤوس الضفادع ورمزوا لإناثها برؤوس الحيات وجاءت نقوشهم معبرة عن ذلك الثامون في أجساد بشرية تحمل ذكورها رؤوس الضفادع وتحمل إناثها رؤوس الحيات.

ورغم أنهم لم يتركوا أي نص مكتوب يوضح أسباب اتجاههم إلى هذا التصوير الرمزي على هذا النحو بالذات، فإن الأمر يمكن أن يفسر على أساس أنهم تصوروا أن البداية كانت في ظهور العناصر أو الأرواح المذكرة ثم تلاها العناصر المؤنثة، وربما تصوروا ملاءمة رمز الضفادع للمرحلة الأولى حيث إنها تحيا في الماء واليابس وتسعى في الظلام دائما وتتمثل فيها قوة الاندفاع وتبدو كما لو كانت تختزن الهواء في جوفها وربما افترضوا في الضفادع أيضًا من مظهرها الأغبر وجلدها المغضن ما يوحي بقدم جنسها، فضلًا عن أن الكثرة الهائلة التي تتوالد بها على

شواطئ الأنهار ترمز إلى الكثرة الهائلة التي تعاقبت بها المخلوقات الأخرى الكبيرة وتم بها تعمير الكون وهذا ما يبدو من اتخاذ المصري القديم لرمز يرقة الضفدع كصورة تعبر في كتاباته عن المائة ألف(14).

ثالثًا: المذهب المنفي:

ينسب هذا المذهب إلى مدينة منف التي أسسها الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى في تاريخ مصر القديمة لتكون عاصمة لمصر الموحدة ومقرًّا لملكه، وقد ازدهرت منف في ذلك الوقت لمكانتها السياسية وقد واكب مفكرو المدينة هذا الازدهار لمدينتهم فحاولوا إثبات تفوقها على ما عداها من المدن بقولهم إن معبد إلهها الإله «بتاح» كان الميزان الذي وزنت فيه مصر العليا والسفلى(15)، ولعل ذلك الاعتقاد يرجع إلى المكان الوسط الذي احتلته مدينة منف منذ أسست في حوالي القرن الثاني والثلاثين قبل الميلاد كواسطة عقد لكل من أقاليم الدلتا وأقاليم الصعيد أي فيما بين مصر العليا ومصر السفلى.

وبالطبع فقد نشط أهل الفكر في منف حتى يقدموا مذهبًا فكريًّا جديدًا بحيث يحتوي تلك التفسيرات السابقة، وبحيث يتجاوزها جميعًا بسمو ما فيه من تصورات لمسألة الخلق وكيفية نشأة الوجود.

ولا شك أن نقطة البداية في هذا المذهب ستنطلق من أمرين أولهما: الإعلاء من شأن مدينتهم وأربابها المحليين خاصة أقدمها جميعًا الإله «بتاح» الذي كان ينظر إليه على إنه
–حسب معنى اللفظ– الفتاح أو البناء الخلاق، رب الأرض العالية.

وثانيهما: احتواء المذهبين السابقين بنقدهما تارة، وبتأويلهما ليصبحا جزءًا من مذهبهم الخاص تارة أخرى.

ومن هنا بدأت تساؤلاتهم وتأملاتهم، وربما كان أول هذه التساؤلات، إذا كان أصحاب المذهبين السابقين قد شهدوا ظهور إلههم الخالق بظهور رابية أو ربوة عالية طافية في وسط مائي وسواء قد ظهر الإله مباشرة في هذا الوسط، كما يرى أصحاب المذهب الشمسي أو ظهر بعد أن خلقت عناصر الوجود أو أرواحه الثمانية تلك الدحية التي خرج منها الإله لأول مرة، فإن الناس قد صدقوا هذه الآراء واعتنقوها.

وإذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا تكون تلك الربوة العالية الطافية الحقيقية هي مدينة منف ذاتها أو على الأقل جزءًا معينًا منها، ولاسيما أنها كانت بالفعل أرضًا طافية في بداية أمرها قبل أن يحول

عنها الفرعون فرع النيل ويجنبها طغيان النيل عليها، ذلك الطغيان الفيضاني الذي كان يحولها في الزمن القديم إلى ما يشبه المستنقع الكبير ويجعل أرضها أشبه بالجزيرة الطافية.

وإذا كانت منف هي ذاتها تلك الربوة العالية الطافية في بداية أمر الخليقة، فلماذا لا يكون ما حدث فيها من عمران متتابع ومنتظم منذ إنشائها على يد الملك مينا قد حدث عن تدبير إلهي حكيم وربما يكون هذا التدبير مماثلًا لما حدث فيها عند نشأة الوجود لأول مرة.

ولقد تساءل حكماء منف كذلك عن «آتوم» وقدرته الخلاقة فقد قال أصحاب المذهب الشمسي بأنه قد خلق من نفسه أرباب الطبيعة أو ما أسموه بالتاسوع العظيم، فكيف تم خلق بقية الأرباب الأخرى التي عبدها المصريون وهي كثيرة؟ وكيف ظهر العمران في الأرض وكيف تميزت الكائنات المختلفة بعضها عن بعض، أيمكن أن تكون هذه الأشياء جميعًا قد حدثت من تلقاء نفسها؟ أما كان للإله الخالق تأثير في إيجادها وفي تنظيم العالم المعمور وإصدار التشريعات والنواميس التي يعمل الجميع ويعيشون وفقًا لها.

وقد تساءل حكماء منف أخيرًا عن تلك الإرادة المدبرة التي فكرت في خلق العالم وفي تنظيم أموره، إن تلك الإرادة المدبرة المفكرة فيما وراء الوجود لابد أنها قد فكرت ودبرت قبل أن يصدر أمر الخلق ذاته إذ لابد أن يكون التفكير والتدبير قد سبقا الخلق والتعمير.

وهكذا وصل فلاسفة منف إلى افتراض وجود الإله الخالق وإلى افتراض أنه قد فكر ودبر قبل أن يخلق ويعمر وأنه قد شمل الكون والكائنات برعايته ورسم لكل ما في العالم قدره وأفعاله، وقد عبروا عن ذلك في وثيقة صيغت في حوالي عام 700ق.م وإن كانت كل الدلائل الأثرية والجغرافية واللغوية تشير إلى أن هذه الصياغة قد اشتقت من نص يرجع تاريخه إلى أكثر من ألفين سنة قبل هذا التاريخ(16).

يبدأ النص المنفي بابتهال موجه إلى الإله بتاح، أعلن المنفيون في إطاره أن الأرباب الذين عرفهم البشر قبله لم يكونوا غير «صور من بتاح» وأنه هو الرب الخلاق القديم وأنه منذ استوى على عرشه العظيم لأول مرة كان روحًا للكيان المائي بكل ما احتواه من ذكر وأنثى، كما كان روحًا لليابسة القديمة أو للأرض الطافية على وجه المياه.

وبناء على ما سبق بدأ المنفيون يصفون الإله بتاح بصفات جديدة تميزه عن كل الأرباب بصورة غير مسبوقة(17)، فاعتبروه بمثابة القلب واللسان لهم جميعًا(18)، وليس القلب، أو اللسان بالشيء الهين فما من شك أن «للقلب واللسان سيطرة على كل جسد»(19)، والدليل «قائم في كل صدر

وكل فم للأرباب، والبشر والأنعام والزواحف على السواء»(20)، وإن طلبنا منهم الدليل الأقوى على صحة ما يقولونه لقالوا «إن ما تشهده العينان وتسمعه الأذنان، وتشمه الأنف إنما يرقى جميعه إلى القلب. أما عن الفم فهو الناطق بكل شيء»(21).

ولا ينبغي أن نقلل من شأن هذه الصفات، فوصف الإله بأنه بمثابة القلب واللسان لكل الآلهة ليس مجرد استعارتين تقليديتين، فالمصريون القدامى كانوا يقصدون بلفظه «القلب» شيئًا أكثر شبهًا بالعقل أو الإدراك في حين يشيرون إلى اللسان بالحديث أو التعبير، وبالتالي فليس معنى أن الإله بتاح هو قلب ولسان الإله أنه «مجرد مترجم للآلهة في جلسة عمومية، بل هو «العقل المقدس ذاته المشترك في عملية الخلق بتقديم فكرة ثابتة عن أفكاره على حد تعبير توملين(22) إن الإله إذن هو الذي يفكر في الخلق وينطق بما فكر فيكون الخلق ذاته وهذا ما تشير إليه الفقرات التالية من النص المنفي حيث يقول فلاسفة منف:

«وهكذا إنما هو في الأصل قلب (أو عقل) أرسل الأرباب جميعها، وإنما هو كذلك لسان أزلي جرى على ترديد ما تدبره الفؤاد فعن طريق الفكر إذن والنطق من بعده بدأ الخلق فخلق الأرباب جميعًا، وآتوم وتاسوعه أيضًا «ثم» حدث أن أفضت كل كلمة ربانية تدبرها العقل (الإلهي) وأمر بها اللسان إلى أن تتابع خلق الأنفس وتقرر شأن الأطياف الحوارس وتوفرت الأقوات جميعا والخيرات جميعًا و«تقرر ما يستحب من أمور الناس وتقرر ما يكره، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالإثم»... وفق الناموس الذي تدبره العقل وخرج باللسان فقدر لكل شيء قدره، أنجزت الأمور جميعها، وأبدعت الفنون جميعها، وتوفر نشاط اليدين وسعي القدمين وخلجات الأعضاء كلها(23).

وإذا أنعمنا النظر في هذا النص المهم للاحظنا أنه اتسع ليشمل جوانب أخرى غير مجرد النظر في مشكلة أصل الوجود وتفسير نشأة العالم الطبيعي، فضلًا عن أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة قد نقلنا نقلة نوعية كبرى نحو تجريد أمر الخلق، تجريدًا يكاد يكون إرهاصًا ببعض ما نزلت به الكتب السماوية، ففي العهد الجديد نجد «في البدء كان الكلمة وكان الكلمة مع الله، والكلمة هي الله» وفي القرآن الكريم نجد قوله تعالى: (ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ).

وبالطبع ففي هذا النص ما يؤكد اكتشاف فلاسفة منف لأهمية الكلمة خاصة «كلمة الإله» أو الكلمة الإلهية التي هي أصل الوجود وسر بدء الخليقة، وهاهنا نجد أصل الكلمة اليونانية (Logos) التي اكتسبت معنى مقدسا في الإنجيل ومعنى يمتزج فيه العقل بالأسطورة لدى فلاسفة

اليونان منذ هيراقليطس حتى أفلاطون ويمتزج فيه العقل بالدين لدى فلاسفة الإسكندرية من فيلون الذي عاش فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادي حتى أوريجين الذي عاش فيما بين أواخر القرن الأول الميلادي حتى منتصف القرن الثاني(24)، ففلاسفة منف كانوا – على حد تعبير توملين – أول من أحكم وضع مفهوم الكلمة نظرًا لكونهم كانوا كهنة ميتافيزيقيين، فما لم نجده غير معقول عند أفلاطون وعند فيلون السكندري وفي إنجيل يوحنا قل أن يثير دهشتنا بالنسبة لهؤلاء المصريين الأوائل فهم – والكلام لا يزال لتوملين – لم يقدموا فقط الفكرة ذاتها بل قدموها بصورة جديرة بالاعتبار(25).

إن أصل الوجود في نظر فلاسفة منف هو الإله الخالق بتاح أما كيف كان ذلك، فهو الأمر اللافت للنظر والاعتبار في رؤيتهم فالإله فكر بعقله (أو قلبه) ومن ثمّ أدرك الخلائق وطبيعة كل مخلوق، ثم نطق الكلمة بلسانه فكان تمام أمر الخلق، ولا شك أن الأرباب كانوا أول ما صدر عن الإله بتاح حسبما يشير النص، فهو قد خلق أول ما خلق الأرباب جميعا بما فيهم الإله آتوم وتاسوعه، ثم تتابع بعد ذلك أمر الخلق فخلقت الأنفس أو الأرواح الحارسة كما خلقت كل الأشياء والكائنات التي تتيح الحياة على هذه الأرض وبها عمرت الأرض واستمرت الحياة.

ولعله قد اتضح لنا من ذلك الاختلاف الكبير بين التفسير المنفي لأصل الوجود وكيفية الخلق وبين التفسيرات السابقة، فعلى الرغم من أن فلاسفة منف قد استلهموا في تفسيرهم تلك التفسيرات السابقة محاولين تضمينها تفسيرهم الخاص إلا أنهم وهم يفعلون ذلك قدموا لنا هذه الرؤية الجديدة لعملية الخلق، تلك الرؤية المجردة التي استوعبت الرؤى المادية السابقة وأضافت عليها هذا البعد الفلسفي المدهش وغير المسبوق.

أما فيما يتعلق بالجوانب الأخرى التي تضمنها النص المنفي غير مسألة تفسير الوجود وخلق العالم فأهمها ذلك الجانب الأخلاقي الذي بدا واضحًا في السطور الأخيرة من النص السابق، فالرب الخالق هو الذي قرر المستحب من أمور الناس وحدد المكروه منها، أي أن الإله هو الذي حدد منذ البداية الخير والشر وبناء على هذا التحديد تتقرر مصائر البشر فمن يفعل الخير أو «من يعمل بالسلم» حسب النص توهب له الحياة أما من يعمل الشرور والآثام فلا يستحق إلا الموت والفناء.

ورغم أن هذا الجزء من النص قد اختلف حوله المفسرون أمثال آرمان وزيته وجاردنر وبرستيد(26) فإن الجميع متفقون على أنه يحمل جذور أول مذهب أخلاقي إنساني معروف، وإن كل إنسان يعامل بحسب سلوكه فإن فعل ما هو محبوب أو ممدوح فقد وهب الحياة المسالمة الخيرة، وإن فعل ما هو مكروه فقد أصبح مجرمًا يستحق العقاب بل يستحق الموت والفناء، وفي

هذين التعبيرين «ما هو محبوب أو ممدوح» و«ما هو مذموم أو مكروه» نجد أقدم برهان عرف على مقدرة الإنسان على التمييز بين الخلق الحسن والخلق السيئ القبيح لأنهما ذكرا هنا لأول مرة في تاريخ البشر على حد تعبير برستيد(27).

والذي ينبغي أن نلاحظه هنا أنه ظل استعمال هذين التعبيرين قرونًا عديدة ولم يحل محلهما كلمتا «الحق، والباطل» إلا بعد ذلك بزمن طويل في رأي برستيد، وإن كان الإنسان المصري قد عرفهما أيضًا في وقت مبكر في فقرة وردت بكتاب الموتى، وقد استعان زيته بهذه الفقرة في تفسير هذه الاتجاه الأخلاقي في النص المنفي، حيث رأى أنه ربما يكون بعض الألفاظ قد سقطت في هذا النص بحيث يمكننا مستعينين في ذلك بفقرة كتاب الموتى الربط بين ما هو حق وبين ما هو محبوب أو ممدوح، والربط بين ما هو باطل وبين ما هو مكروه أو مذموم فيكون المبدأ الأخلاقي أن الحق دائمًا في جانب من يفعل ما هو محبوب بينما يكون الباطل في جانب من يفعل ما هو مذموم أو مكروه(28).

وبالطبع فإنه من الأهمية بمكان هنا أن ندرك أننا لا نزال حتى في إطار الفكر الفلسفي المعاصر نتناقش حول معنى الخير ومعنى الشر وكيفية التمييز بين الحق والباطل في السلوك، وأن عبقرية المفكر المصري القديم قد قادته في تأملاته الفلسفية تلك إلى وضع أول معيار معروف لهذا التمييز فالحكم على خيرية السلوك في هذا الإطار يكون من خلال رضا الآخرين عنه وتقديرهم له، بينما تكون كراهية الناس واستنكارهم لسلوك معين خير دليل على أنه سلوك باطل ينبغي اجتنابه.

وفي هذا الإطار أيضًا أصبح الرجل الفاضل في نظر فلاسفة منف هو «المحب للسلام» أو حسب النص السابق «من يعمل بالسلام» وهذا تعبير أخلاقي رفيع المستوى يدل على وعي هؤلاء الفلاسفة بأن الحكم على أخلاقية إنسان ما إنما يكون من خلال علاقاته الاجتماعية بالآخرين ومدى التزامه بالتقاليد المرعية ومراعاة الحقوق الواجبة.

وعلى العكس فإن الإنسان الذي لم يرع هذه التقاليد ولم يحافظ على حقوق الآخرين، فهو إنسان مجرم أجرم في حق الآخرين فأصبح حاملًا للجريمة، أو حسب النص السابق حاملًا الإثم ولا شك أن أولهما هو الجدير وحده بالحياة وثانيهما هو الأحق بالعقاب والموت.

وفي اعتقادي أن هذا الجزء من النص يمكن أن يفسر في إطار الاعتقاد المصري القديم بالخلود وبأن ثمة حياة أخرى تعقب حياة الإنسان في هذا العالم الدنيوي، إذ لا يكتمل فهمنا لعبارة، وحق أن توهب الحياة لمن يعمل بالسلم، والفناء لمن يتحمل بالإثم، إلا إذا ربطنا السلوك الأخلاقي في هذه

الحياة الدنيا بالمصير الذي ستلقاه النفس في الحياة الأخرى فمن فعل الخير وعمل بالسلم في حياته الدنيا استحق أن تهبه الآلهة حياة خالدة أبدية، ومن عمل الشر وتحمل بالآثام استحق الموت والفناء الأبدي.

لقد ضرب فلاسفة منف في هذا المقطع من النص عصفورين بحجر واحد، فهم قد استفادوا من الإطار المرجعي للأخلاق ذات الطابع الاجتماعي في مصر القديمة أي استفادوا من خبرة الأجيال السابقة ومن نظرتهم الاجتماعية للسلوك الإنساني التي تبلورت في المصطلح المصري القديم «ماعت» أي العدالة والنظام الذي ينبغي أن يؤمن به الفرد ويسود المجتمع.

كما استفادوا أيضًا من الإطار المرجعي للديانة المصرية التي غلب عليها دائمًا الإيمان بالخلود منذ فجر التاريخ المصري القديم، لقد بلوروا رؤيتهم الفلسفية مكثفين إياها في تلك العبارة التي تربط الفعل الفردي بالمردود الاجتماعي، كما تعلق مصير الفرد الأخروي على ما يفعله في حياته الدنيا، كما تربط هذا وذاك بمشيئة الإله الخالق الذي قدر لكل شيء قدره والذي بفضله «أنجزت الأمور جميعها وأبدعت الفنون جميعها وتوفر نشاط اليدين وسعي القدمين وخلجات الأعضاء جميعها».

رابعًا: المذهب الواستي:

وهو نسبة إلى مدينة «واست» القديمة التي هي الأقصر حاليًّا والتي عرفت في الزمن القديم باسم واست أي مدينة الصولجان وقد عرفها اليونان باسم طيبة بينما أطلق عليها العرب اسمها الحالي مدينة الأقصر.

لقد أسلمت المذاهب السابقة نفسها إلى مفكري هذه المدينة التي تهيأ لها حظ واسع من السيادة خلال فترات التاريخ المصري القديم خاصة في عصر الدولة الوسطى والدولة الحديثة، وقد تطور بها الحال إلى أن أصبحت كبرى عواصم الشرق القديم دون منازع بعد أن أصبحت عاصمة الإمبراطورية المصرية الكبرى خلال أزهى فترات الدولة الحديثة.

وقد نشط فلاسفتها ليمزجوا بين التفسيرات القديمة لأصل الوجود وكيفية الخلق بطريقة جديدة أعطت السيادة لإله مدينتهم الأعظم الإله آمون، وجعلت من مدينتهم أم المدائن وسيدتها.

وتصور لنا النصوص القديمة كيف حاول أهالي «واست» تمجيد مدينتهم وجعلها أصل المدن ومركز الخلق والمدنية لقد قالوا في بعض ما كتبوه عنها:

«واست هي الأحق من كل مدينة، توفر فيها المياه واليابس منذ الأزل وزادتها الرمال فطوقت

مزارعها وارتفعت ببطاحها على ما يشبه النجد».

وبذلك تكونت الأرض وأمكن أن يحدث فيها الخلق.

وبدأ الاتجاه إلى نشأة البلدان بمعناها الصحيح.

وغدا لفظ «المدينة» يطلق من بعد ذلك على أسماء هذه البلدان تحت كفالة «واست» أو تحت كفالة العين المقدسة لإله الشمس بمعنى أصح.

وكانت جلالتها أي عين رع قد وفدت (على مدينة واست) وهي كاملة متكاملة نيرة رغبة في أن تحكم أمر العالمين فيها.

هي مدينة قيل عنها في الأزل: ما أعزها باسمها «واست» وقيل إنها مدينة سوف تخلد، وإنها سوف تنعم باسمها وجات ولاسيما أنه اسم العين اليمنى لإله الشمس بالذات.

هي إذن مدينة لا مثيل لها، وكل المدائن التي تستظل بظلها إنها تريد أن ترفع من شأن نفسها عن طريقها، وهكذا فهي الأحق من غير شك(29).

على هذا النحو الأسطوري صور فلاسفة واست أنها الأحق أن تكون أقدم المدن وأعظمها وأنها هي التي كانت أول ما ظهر على التل الأول الذي أطل برأسه من الماء(30)، أي أنها أصل الأرض وموطن الخليقة الأولى.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الإله آمون سيصبح باعتباره إله هذه المدينة هو الإله الأول والأعظم، وهو خالق ورب العالمين وهو بداية الوجود، وهذا ما عبر عنه فلاسفة المدينة في نص هام قالوا فيه:

«وجد آمون منذ البداية دون أن تعرف له نشأة، فلم يوجد قبله إله أو يوجد معه إله يستطيع أن يصف له هيئة ولم تكن له أم تبدع له اسمًا أو ولد ينجبه ويقول ها أنذا.

وحسبه أنه الإله المقدس وأنه وجد من تلقاء نفسه وأن الأرباب جميعها تتابعوا من بعده.

والحق أنه إله عجيب كثير الأوضاع، افتخر الأرباب جميعهم بأنهم منه ابتغاء أن يستزيدوا من بهائه وربوبيته حتى لقد بلغ من ذلك أن رع ذاته اتحد ببدنه وهو قديم النشأة في أون.

وقال عنه الناس أنه تانين (رب منف القديم).

وأنه آمون الذي صدر عن نون.

وأنه مَن هدى الخلائق أجمعين، وأن له صورة أخرى من أعضاء الثامون.

وأنه هو الذي أنجب من استولدوا الشمس من الأرباب الأولين.

وأنه من استكمل ذاته في هيئة آتوم، وأنه كان معه بدنًا فردًا.

وأنه رب العالمين وأنه بداية الوجود»(31).

وأهم ما ينبغي أن نلاحظه من ذلك النص بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه، أن الإله آمون رغم أنه الإله الذي خلق نفسه بنفسه وأوجد بقية الآلهة إلا أنه قد اتخذ في حياته القديمة أكثر من صورة، فبعد أن أوجد نفسه بنفسه واستمر إلهًا فردًا لمدة قدرها لنفسه وتخير مكانًا قدسيًا استقر فيه متخفيًا باسمه وشكله والمقر الذي استقر فيه، وهذا ما عبر عنه أتباعه حينما لقبوه «بآمون رنف» أي خفي الاسم و«كم آتف» أي الذي أتم عهده، وعلى كل حال فلقبه الأشهر آمون يعني الخفي.

بعد ذلك ارتأى أن يتخذ وضعًا جديدًا فغادر هذا المقر الخفي ليتخذ مقره الجديد في مدينة أون وسط ذلك الكيان المائي العظيم نون، ثم اتخذ صورة الله الخلاق الفتاح تاتنن وهو اسم آخر للإله بتاح إله منف القديم بمعنى رب الأرض العالية الناهضة.

ولم يكتف بذلك، بل اتخذ كيانًا جديدًا وسط الثامون الإلهي المقدس عند أصحاب المذهب الأشموني، فضلًا عن أنه منذ البداية قد اتخذ هيئة رع حينما اتحد الأخير ببدنه فأصبح من ألقابه آمون رع تنويها بألوهيته للشمس وما يصدر عنها من نور وحرارة.

إن هذه الصور المتعددة التي اتخذها الإله آمون لنفسه أو التي أسبغها عليه أتباعه إنما استهدفت – فيما يرى د. عبدالعزيز صالح – التبشير بدعاوى أربعة هي:

1) أن رب الشمس الذي عهد الأرباب الأوائل بخلافتهم له لم يكن رع أو رع آتوم كما ادعى فلاسفة أون إنما كان آمون رع الذي يرتد نسبه أصلًا إلى مدينة واست وحدها.

2) إن ما انتهى إليه أمر آمون رع في نهاية المطاف أنه قد جمع شتى مظاهر السلطة والقوة والتقديس التي سبق وأن افترضها أصحاب المذاهب الأخرى في مدن أون والأشمونيين ومنف لأربابهم جميعًا.

3) أن آمون رع وإن بدا للناس في وضعه الأخير خليفة لأرباب الخلق الأوائل ووريثًا لعروشهم جميعًا، إلا أنه في حقيقة الأمر كان الفيض الأخير للإله الخلاق القديم «كم اتف» بعد أن تلبس أحد الأوضاع التي قدرها لنفسه وبنفسه.

4) وأخيرًا لقد أراد فلاسفة واست القدامى أن يؤكدوا للناس أن الروح الإلهية التي اعتادوا أن

يتعبدوا لها في معابد واست العديدة لم تكن في الحقيقة غير روح واحدة وإن تعددت أوضاعها فهي قد صدرت جميعها عن واحد وارتدت إلى واحد(32).

والحقيقة أن هذا التفسير الواستي بحكم ما تيسر لأتباعه من سطوة وسلطان وبحكم ما تيسر لمدينة واست القديمة من مكانة مركزية في التاريخ المصري القديم خاصة في العصرين الوسيط والحديث قد ظل المذهب الأشهر والأكثر شيوعًا بين المصريين وربما يرجع ذلك بالإضافة إلى ما ذكرناه إلى سببين رئيسيين هما: أولًا: أنه قد لخص كل المذاهب السابقة واعتبرها نابعة من قلب المذهب الواستي باعتبار أن الإله آمون كان هو الأول الخفي وكان هو الآخر الظاهر الذي اتحد بإله الشمس وإله الأرضين جميعًا. وثانيا: أنه كان الأقرب إلى تصور المصريين القدماء في تلك الحقبة التاريخية التي كان لا يزال الناس فيها لا يتصورون الربوبية إلا على هيئة أرباب متعددة يرأسها جميعا الإله الأعظم، ذلك كان التصور السائد رغم اختلاف تسميتهم للإله الأعظم، أضف إلى ذلك أنه قد توفر للمذهب الأخير استقرارًا أكبر وأنصارًا أكثر وكهنة أخلصوا الدعوة والتمسك بإلههم وانتشروا في مختلف أرجاء مصر القديمة ينشرون عقيدتهم ويصورون للناس أن آمون هو الإله الأول والآخر وهو الإله الذي تجلى فيه وتجلت عبره الآلهة الأخرى أيًّا كان اسمها وأيًّا كان أصلها.

وليس أدل على صحة ما نقول أكثر من أن الثورة الأخناتونية التوحيدية التي حدثت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد لم تدم طويلًا في ظل هذا الإيمان بالتعددية الإلهية وزعيمها آمون، فرغم أن أخناتون كان ملكًا فيلسوفًا دعا بنفسه إلى عبادة إله واحد أحد هو الإله آتون الذي نفى عنه الشرك وخلصه من عقيدة التجسيد المادي إلا أنه لم تمض أكثر من أربعة عشر عامًا على وفاته حتى عاد المصريون سيرتهم الأولى أي عادوا إلى الإيمان بآمون وبالتعدد الإقليمي للأرباب المحليين المتفرقين(33).

خاتمة:

إن هذه التفسيرات المصرية القديمة لأصل الوجود وكيفية خلق العالم الطبيعي إنما نبعت من تساؤل فلسفي أصيل عن هذا الأصل الأول للوجود وعن فعل الخلق ذاته، وهي في الواقع ليست إلا نماذج لما كان يسود الفكر الشرقي القديم في شتى البلاد الشرقية القديمة خاصة في بابل والهند، فلقد كان للبابليين القدماء كما كان للهنود نفس التساؤلات أما الإجابات فقد اختلفت بعض الشيء في التفاصيل وإن اتفقت في العموميات(34).

وإذا كان الكثير من هذه التفسيرات القديمة لأصل العالم خاصة في مصر وبابل قد دار حولها أن الماء هو أصل العالم المادي فإن من الغريب والعجيب أن يظل معظم مؤرخي الفلسفة يعتقدون أن طاليس كان أول من قال بأن الماء هو أصل العالم الطبيعي وأنه هو أول الفلاسفة بحجة أنه كان أول من آثار التساؤل وأجاب عليه على أساس عقلي طبيعي!! وأعتقد أن عليهم أن يعيدوا النظر في هذا الأمر في ضوء حقيقتين هامتين: أولاهما أن القائلين بأن أصل العالم هو الماء كثيرون عرفنا بعضهم في التفسيرات المصرية التي عرضنا لها فيما سبق.

وثانيتهما: أن ما قدمه طاليس من أدلة على صحة قوله بأن أصل العالم هو الماء إنما كانت في الواقع أدلة من صنع خيال أرسطو والافتراضات التي افترضها ونسبها إلى طاليس بينما لم يثبت لطاليس كتابات تؤيد ما ذهب إليه أرسطو أو تنفيه(35).

الفصل الثاني

الفلسفة الأخلاقية والدينية في مصر القديمة

أولًا: الإطار المرجعي للفكر الأخلاقي في مصر القديمة:

إن من أهم الأفكار الفلسفية في الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود فلقد تأمل الإنسان المصري ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلًّا فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهرة فكان أن آمن بأن الموت يعقبه البعث، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على هذه الأرض. وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريرًا أخلاقيًّا على أساس أن أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أنه سيثاب على الخير منها ويعاقب على ما فعله من شرور، فكان الإيمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذي يدفع الإنسان دائمًا إلى فعل الخير والبعد عن ارتكاب الآثام.

وقد اعتقد الإنسان المصري القديم أيضًا بفكرة انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا) وبأن الموت هو موت للجسم فقط وليس للنفس، ومن ثمّ فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الأخرى، ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد وكان اختراعهم علم التحنيط الذي يبقي على الجسد بحالته الطبيعية.

ومن هنا أيضًا كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية في بناء الأهرامات تلك الأبنية الضخمة التي صممت وفق تصميمات هندسية غاية في الدقة لتحافظ على جسد الملك الإله (أي الفرعون).

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية التي أسهمت في تطور العلم عند المصريين القدماء فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفقًا للعدالة والنظام (ماعت Maat) فلا يظلم نفسه، ولا يظلم غيره ولا يرتكب إثمًا، فالتبرؤ من الآثام والشرور هو أساس الخلود، والنجاة من عقاب الآلهة في الحياة الأخرى.

لقد ساعد اعتقاد المصري القديم في الألوهية في تأكيد الارتباط بين الفعل الأخلاقي الحميد والمصير الحسن الذي سيلقاه في حياته الأخرى، وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

ثانيًا: بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية:

تمهيد: (حياته وكتاباته):

لا شك لدى أي مؤرخ منصف للحضارات في أن الإنسان المصري القديم هو صاحب أول إبداع حضاري عرفه التاريخ الإنساني وبالذات في مجالي الأخلاق والدين.

فقد شعر المصريون الأوائل بأهمية الضمير الأخلاقي والتصرف طبقًا له فكان شعارهم الأساسي الذي رفعوه طوال عصورهم هو التصرف وفقًا للعدالة والنظام (ماعت Maat)، فمنذ أسطورة إيزيس وأوزوريس تلمح شعور المصري الأول بالاشمئزاز من الحروب حيث كان ينظر إلى أوزوريس الإله كأمير للسلام، فهو – تبعًا للنسخة الأولى من الأسطورة كما يحللها آرمان – لم يحارب الشعوب الأجنبية إلا عن طريق الإقناع، وحين يطالب حورس ابنه بدمه فإن الأمر لا يسير إلا من خلال العدالة، ومملكة هذا الإله أوزوريس (المبرأ من كل عيب) لا يدخلها إلا المطهرون، وعلى كل واحد أن يثبت أمام الاثنين والأربعين قاضيًا للموتى أنه لم يرتكب إثمًا قط، وكانت هذه الآثام في مقدمتها ما هو محرم في كل مجتمع إنساني كالقتل والتحريض عليه والسرقة والغش والتزوير والفسق والزنا، ثم يضاف إلى ذلك واجبات أسمى، فعلى الإنسان ألا يكذب وألا يغتاب وألا يتجسس من وراء الأبواب وألا يأكل قلبه أي لا يهلك نفسه فيما لا يجدي من أسى(36).

في ظل هذه التعاليم الأخرى الراقية التي رسخت منذ فجر الحضارة المصرية القديمة ولد بتاح حوتب في عصر الدولة القديمة وعاش في حوالي عام 2700ق.م في تقدير برستيد(37)، أو في حوالي عام 2500ق.م في تقدير آرمان(38).

وإذا كان هناك خلاف حول الفترة الزمنية الدقيقة التي عاش فيها، فإنه لا خلاف بين المؤرخين على أنه كان يعمل كبيرًا للوزراء في عصر الملك أسيسي من ملوك الأسرة الخامسة(39).

وقد قدم بتاح حوتب أول وأشهر(40) تعاليم أخلاقية مكتوبة لمفكر في تلك العصور، ولهذه التعاليم قصة، فقد شعر هذا الوزير المسن بضعفه الناشئ عن تقدمه في العمر فطلب من الملك أن يأذن له بتعليم ابنه ليقوم بعده بأعباء الواجبات الحكومية وحتى يمكنه مساعدته في حياته ويصبح مؤهلًا لخلافته بعد مماته، وقد وافق الملك على ذلك فقام بتاح بنصح ابنه في كتاب وصلت إلينا نسخته من عصر الدولة الوسطى وإن كان قد كتب قبل ذلك(41)، وقد أطلق البعض على هذا الكتاب اسم مخطوط الحكمة(42)، وأطلق عليه آخرون اسم الحكم والنصائح(43)، ولقد اتخذه المصريون في عهد الدولة القديمة وما بعده معينًا للحكم والتعاليم وجعلوا منه أساسًا لأصول التربية والسلوك.

وقد احتوى مخطوط هذا الكتاب على ثلاثة وأربعين لوحة أو أربعة وأربعين في رواية أخرى،

والقرطاس الذي وجدت فيه يعرف عند العلماء باسم بردية بريسي – Papyrus prisse، وتشتمل كل واحدة منها على نصيحة كتبت عفو الخاطر(44)، فلم يجهد بتاح ذهنه في محاولة الربط بينها ولم يبذل جهدًا في ترتيبها أو تنظيمها.

وقد شغل بترجمتها الكثيرون منذ المعلم هيل سنة 1855م الذي جاءت ترجمته غير واضحة، ثم ترجم شاباس أربعة عشر سطرًا منها في مجلته الأثرية المطبوعة سنة 1858م، ثم ترجمها لوث في سنتي 1986 و1870م وعلق عليها، كما ترجمها بردكش وجاءت ترجمته مناسبة(45)، وقد ترجمت إلى العربية في أكثر من كتاب، فقد نشر ترجمتها كاملة أحمد بك كمال في كتابه «الحضارة القديمة» بالجزء الأول، وعبدالقادر حمزة في كتابه «على هامش التاريخ المصري القديم» بالمجلد الثاني، وسليم حسن في كتابه «مصر القديمة» بالجزء الثاني، كما ترجمها ضمن ترجمته لكتاب برستيد «فجر الضمير» حيث اعتمد عليها الأخير في تحليله لفكر بتاح حوتب، ونحن سنستفيد من كل هذه الترجمات العربية في تحليل فكر بتاح ووضعه في إطار فلسفي نظري.

1) رأيه في المعرفة والفضيلة:

يبدأ بتاح كتابه بأن ينصح ابنه بالتواضع وعدم التعالي على الناس بسبب المعرفة فيقول له «لا تكن متكبرًا بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم، فشاور الجاهل والعاقل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها، وليس هناك عالم يسيطر على فنه تمامًا، وإن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم(46) ومع ذلك فإنك تجده مع الإماء اللائي على أحجار الطواحين»(47).

إن بتاح هنا يقرن بين العلم وقيمة أخلاقية كبرى هي التواضع، فكلما ازداد المرء علمًا ازداد تواضعًا لأنه يكون أكثر دراية بأن طريق المعرفة لا نهاية له، فالمتخصص في أي علم هو أكثر الجميع معرفة بجوانب النقص في علمه وبالثغرات التي يجب سدها فليس هناك عالم يسيطر على فنه تمامًا.

لقد وعى بتاح في النص السابق طبيعة العلم ومشقة طريقه، فليس للعلم نهاية، ومن ثمّ فلا ينبغي لصاحبه أن يعتقد أنه قد بلغ الكمال، ويتضح منه أيضًا أن المقصود بالعلم لدى بتاح هو الحكمة، ولم يميز ذلك النوع من الحكمة النظرية التي أطلق عليها اسم الفلسفة لدى اليونان، أنه يتحدث عن نوع من الحكمة العملية، ولعل ذلك هو ما جعله يقدر كل الناس العالم منهم والجاهل، فالجميع لديه يمكن الإفادة منه، ولذلك طلب من ابنه أن يشاور الجاهل والعاقل، كما قال له إن الحكمة رغم ندرتها إلا أنها قد تكون موجودة لدى من نتصور عدم وجودها لديهم، فرغم أن الكلام الحسن أكثر

اختفاء من الحجر الأخضر الكريم إلا أنه يوجد مع الإماء اللائي على أحجار الطواحين.

وينتقل بتاح بنا بعد ذلك إلى الحديث عن ضرورة استخدام العقل في النظر والتأمل في كل ما يسمع الإنسان فيقول «إن المستمع هو الذي يحبه الإله، أما الذي لا يستمع فإنه هو الذي يبغضه الإله، والعقل (أو القلب حسب النص الأصلي وكثيرا ما يذكر القلب بمعنى العقل والفهم)(48) هو الذي يجعل صاحبه مستمعًا أو غير مستمع؛ إن ثروة المرء العظيمة هي عقله، فما أفضل الابن عندما يصغي لأبيه، والابن إذا وعى لما يلقيه عليه والده فإنه لن يخيب في مشروع من مشروعاته، وعليك أن تعلم من يستمع إليك كأنه ابنك، ومن سيكون ناجحًا في نظر الأمراء هو من يوجه فهمه حيثما يقال له لأن أكثر المصائب تنزل بمن
لا يستمع»(49).

ورغم أن مفكرنا يعتبر أن العقل هو ثروة المرء العظيمة، إلا أنه لا يرى من العقل – كما هو واضح في النص السابق – سوى تلك القوة التي تجعل صاحبها قادرًا على الاستماع للآخرين والالتزام بنصائح الأب، ومن ثمّ فالعقل لديه هو العقل العملي الذي يفيد صاحبه في حياته فيجعله مستمعًا للنصيحة، ملتزمًا بتنفيذها.

وقد اعتبر أن هذا هو مفتاح النجاح في الحياة العملية التي خصص لها حوالي ثلث نصائحه لابنه، فهو ينصحه كذلك بالتخلق بالحذر في حضرة العظماء، وبالالتزام بآداب المائدة في حضرة الرئيس، وقد وصل به الأمر إلى نصحه قائلًا في ذلك «خذ ما يقدم لك عندما يوضع أمامك دون أن تنظر إلى ما هو أمامه، ولا تصوبن لحظات كثيرة إلى الرئيس (أي لا تحملق فيه)(50).

كما نصحه بتجاهل أصل رئيسه ومكانته الاجتماعية السابقة، وبضرورة أن يحترمه طبقًا لما وصل إليه «لأن الثمرة لا تأتي عفوًا»(51)، كما نصحه كذلك بالتحلي بالصمت أمامه وبألا يتكلم إلا إذا كان يعلم أنه سيحل المعضلات لأن «صناعة الكلام أصعب من أي حرفة أخرى»(52).

ويتضح مما سبق تركيز بتاح على التحلي بفضيلتي الاستماع والصمت، ويبدو أنهما كانا من الفضائل الضرورية لكل من أراد الترقي والوصول إلى المناصب الإدارية العليا في الدولة المصرية القديمة، وهي فضائل تنبئ عن اتباع سياسة دنيوية وصفها برستيد بأنها مبنية على اليقظة والفطنة كما أنها لم تلوث بشيء يذكر من العقيدة الميكافيلية(53)، ولست معه في ذلك خاصة في قوله بأنها لم تلوث بشيء من العقيدة الميكافيلية، فمن الواضح أن دعوة بتاح إلى التحلي بالصمت وعدم الكلام إلا عند الضرورة كانت تستهدف غاية هي إرضاء الرئيس واكتساب ثقته بأي وسيلة،

ولعل هذا هو ما دعا برستيد نفسه لأن يضيف في تعليقه على هذه النصائح قائلًا: من الواضح أن ذلك السياسي المسن كان ذا نظرة خارقة في انتهاز الفرصة الهامة لمصلحته(54).

وعلى أي حال، فلقد وعى بتاح ما هو أثمن من التحلي بالصمت أمام الرؤساء حينما أدرك أن تقلبات الحياة الإنسانية كثيرة، ومن ثمّ فعلى المرء مهما بلغ من سمو المكانة الاجتماعية والسياسية أن يظل على تواضعه واحترامه للآخرين، وقد عبر عن ذلك حينما نصح ابنه قائلًا «إذا أصبحت عظيمًا بعد أن كنت صغير القدر، وصرت صاحب ثروة بعد أن كنت محتاجًا.. فلا تنسين كيف كانت حالك في الزمن الماضي، ولا تفخر بثروتك التي أتت إليك منحة من الإله (أي الملك)، فإنك لست بأفضل من غيرك من أقرانك الذين حل بهم ذلك»(55).

وهنا نجده يحذر ابنه من المستقبل، إذ إن حياة الموظف الحكومي محفوفة بالمخاطر دائمًا، ومن ثمّ فعليه أن يكون سخيًّا مع أصدقائه تحسبًا لتلك الأيام التي يمكن أن يأتي بها المستقبل – على حد تعبيره – إذ لا يجد المرء في تلك الأيام من يلجأ إليه إلا الأصدقاء.

2) رأيه في الخطابة والجدل:

اهتم بتاح بالخطابة والجدل باعتبارهما من الوسائل الضرورية التي لا يستغني عنها رجل السياسة والإدارة الناجح، وفي كتابه نجده يعلم ابنه كيف يتعامل مع الخطباء قائلًا «إذا وجدت خطيبًا في زمانك سليم العقل أمهر منك فاثن له ذراعك واحن له ظهرك، أما إذا تكلم هجرًا فلا تصرن حينئذٍ في مقاومته حتى ينادي به الناس، أنت إنسان جاهل. ولكن إذا كان مماثلًا لك فأظهر بصمتك أنك أحسن منه إذا أخطأ في الكلام وعندئذٍ سيمدحه السامعون ولكن اسمك سيعتبر حسنًا بين العظماء.. أما إذا كان شخصًا حقيرًا ليس ندًّا لك فلا تغضبن عليه لأنك تعلم أنه تعس.. احتقره وبذلك يؤنب نفسه، وأنه لقبيح أن يضر الإنسان شخصًا محتقرًا»(56).

ويبدو من هذه الفقرة أنه يحاول وضع الأسس لكيفية التعامل بين الخطباء، وأول هذه الأسس هو أن يحترم الخطيب من هو أبرع منه في الخطابة، وثانيهما: ألا يسكت عن هذه البراعة إذا ما استخدمت في غير موضعها وتعدت الإقناع إلى الهجاء والهجوم فحينئذٍ لابد للخطيب الآخر أن يقاومه ويبادله الحجة بالحجة حتى يقهره ويقنع الناس بجهله، وثالثهما: أنه إذا كان كلاهما مماثلًا للآخر في قدراته الخطابية، فإن الأفضلية يمكن أن تبدو من صمت أحدهما حتى يقع الآخر في الأخطاء، أما رابع هذه الأسس فهو عدم اهتمام الخطيب بمن ليس ندًّا له، فمن القبيح أن يضر الإنسان شخصًا محتقرًا.

ومن الواضح بالطبع أن مفكرنا لم يكن يهدف إلى وضع نظرية في الخطابة مماثلة لنظريات أفلاطون أو أرسطو من فلاسفة اليونان، بل هي آراء جزئية في آداب التنافس بين الخطباء تكشف عن فلسفة صاحبها ووجهة نظرة في أهمية الخطابة وما ينبغي أن يسود بين محترفيها من قواعد.

3) آراؤه الأخلاقية:

يدور فكر بتاح الأخلاقي حول «ماعت Maat» وهي الكلمة المستخدمة عند المصريين القدامى للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح أو للدلالة على الحقيقة عمومًا، لقد كانت «ماعت» في الفكر المصري القديم مشابهة «لمثال الخير» عند أفلاطون، فقد كانت بمثابة إله الشمس نفسه ومن ثمّ كان إشعاعها من أعلى، وكما كان «مثال الخير» الأفلاطوني هو واهب الوجود والصلاحية للمثل والأشياء، لم تكن «ماعت» إذن عند المصريين مجرد صفة تلصق بالأشياء الجديرة بالمدح عندهم، بل كانت قوة روحية ما ورائية منبثة في كل شيء، وقد أدرك المصري القديم ذلك وانعكس هذا الإدراك على حياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، فكان الاعتقاد في «ماعت» والعمل وفقًا لما تعنيه من النظام والعدالة والخير هو الذي يجمع بين الفرد والجماعة، بين المواطن والحاكم، ليعمل الجميع فيما يشبه سيمفونية رائعة لصالح الوطن والارتقاء بالمجتمع.

وقد عبر بتاح عن كل هذه المعاني في مخطوطه، فها هو يحض ابنه على السعي إلى الكمال بالتزام جانب الحق والصدق دائمًا، فيقول له إذا كنت قائدًا وتصدر الأوامر للجمع الغفير فاسع وراء كل كمال حتى لا يكون نقص في طبيعتك، إن الصدق جميل وقيمته خالدة وأنه لم يتزحزح منذ يوم خالقه والذي يتخطى نواميسه يعاقب، وهو أمام الضال كالطريق المستقيم، إن الخطأ لم يقد مقترفه إلى الشاطئ، حقيقة أن الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق في أنه يمكث والرجل المستقيم يقول إنه متاع والدي(57).

وفي هذه الكلمات يتجلى فكر بتاح الأخلاقي في أرقى صوره حينما يدرك الارتباط الضروري بين الصدق والاستقامة والخير والخلود من جانب، وبين الكذب والخطأ وفقدان الشاطئ والشر من جانب آخر، فليس أروع من قوله «إن الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق في أنه يمكث»، وليس أروع من قوله أيضًا إن الرجل المستقيم يقول إنه متاع والدي الذي يعني به أن الرجل المستقيم يرى أن أفضل شيء ورثه إياه أبوه أنه أنشأه على الصدق،

فلا شك أن فضيلة الصدق من أهم الفضائل الأخلاقية التي تدعم قوة الفرد وتحافظ على قوة المجتمع وترابطه خاصة إذا ما تحلى بها القواد قبل الأفراد.

ولقد عني مفكرنا عناية كبيرة بفضيلة الصداقة باعتبارها أيضًا أساسًا لصلاح الفرد والمجتمع، ومن ثمّ قدم لابنه معيارًا يختار على أساسه الأصدقاء حينما يقول له إذا كنت تبحث عن أخلاق من تريد مصاحبته فلا تسألنه، ولكن اقترب منه، وكن معه منفردًا.. وامتحن قلبه بالمحادثة فإذا أفشى شيئًا قد رآه، وأتى أمرًا يجعلك تخجل له فعندئذٍ احذر حتى في أن تجاوبه»(58).

وإذا تمت الصداقة بعد أن يتأكد الصديق من أخلاق صديقه في ضوء هذا المعيار السديد، فإن للصديق بعض الحقوق على صديقه أهمها أن يكرمه ويغدق عليه مما يملك، ويعبر بتاح عن ذلك بقوله لابنه «اشبع أصدقاءك بما جد لك كإنسان نال الحظوة عند الإله (الملك) ومن الحزم أن تفعل ذلك إذ ليس هناك إنسان يعرف مصيره إذا فكر في الغد، فإذا أصابت المقربين مصيبة فإن الأصدقاء هم الذين لا يفتئون يقولون مرحبًا له.. فعليك أن تستبقي ودهم لوقت السخط الذي يهدد الإنسان»(59).

وواضح أنه قد حدد هنا بعض منافع الصداقة، فالصداقة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لمنافع كثيرة تترتب عليها منها انتظار وقفة الأصدقاء إلى جانب صديقهم في أوقات السخط والشدة.

ونجد مثل هذا الاهتمام بفضيلة الصداقة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذي خصص بابًا كاملًا من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» للحديث عنها، وقد بلغ من تقديره لها وإقراره بأهميتها أن قال إنها «لو سادت بين المواطنين في الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة»(60).

وقد تميزت نظرية الصداقة عند أرسطو بأنه قد ميز بين صداقة المنفعة والصداقة الحقة، وأكد أن الصداقة الحقيقية هي ما تكون لذات الصداقة ولا ترتبط بمنفعة أو بلذة، لأن الصداقة إذا ما ارتبطت بالمنفعة أو باللذة تنتهي حتمًا بانتهاء المنفعة أو بانقضاء اللذة، أما الصداقة الحقيقية أو ما يسميه صداقة الخير فهي دائمة.

وإذا كان مفكرنا بتاح حوتب قد دعا إلى الكرم مع الأصدقاء تحسبًا لغوائل الزمان فإن هذه ليست بمنفعة فردية أنانية تنقضي سريعًا – بالمعنى الذي قصده أرسطو في حديثه عن صداقة المنفعة – وإنما هي المنفعة الدائمة، وليس من شك في أن أي فضيلة أخلاقية لابد أن تكون لها نفع في الحياة الاجتماعية للأفراد، والمهم هو مدى عمومية نفعها ومدى بُعد هذه المنفعة عن تحقيق مصلحة ذاتية أنانية تتعارض مع خير وصالح المجتمع ككل.

ولا شك أن مفكرنا قد أدرك كل هذه المعاني حينما وضع محاذير ينبغي للصديق أن يتجنبها حتى تدوم الصداقة، وكان أهم ما حذر منه – باعتباره محققًا للذة أنانية قصيرة وباعتباره مفسدًا للصداقة

– هو الاقتراب من النساء في بيوت الأصدقاء، فقال في إحدى فقرات كتابه «إذا أردت أن تحافظ على الصداقة في بيت تدخله سيدًا أو أخًا أو صاحبًا فاحذر القرب من النساء فإن المكان الذي هن فيه ليس بالحسن، ومن أجل هذا يذهب ألف إلى الهلاك»(61).

ويتضح من هذه الكلمات أن بتاح قد أراد أن يورث ابنه قاعدة سلوكية هامة حينما حذره من الاقتراب من أماكن السيدات في منازل أصدقائه، فالاختلاط بهن لا يفسد الصداقة فحسب بل قد يؤدي إلى الهلاك والموت، إذ إن «ألف رجل قد يذهب بسبب متعة برهة قصيرة تضيع كالحلم ولا يجني الإنسان من معرفتهن غير الموت»(62).

ويقابل هذا التحذير من النساء عند بتاح دعوته إلى ضرورة الزواج وتكوين الأسرة، فالعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الأب والأبناء تمثل روابط على أعظم جانب من الأهمية في نظره وفي إطار عصره، فهو ينصح ابنه قائلًا «إذا كنت رجلًا ذا مكانة، فأسس لنفسك بيتًا، وأحبب زوجتك في البيت كما يجب، وعليك أن تملأ بطنها وتستر ظهرها، والعطور التي هي دواء أعضائها، واشرح قلبها طالما عاشت فإنها حقل مثمر لربها(63).

وليس أفضل من هذه الكلمات تعبيرًا عما ينبغي أن يكون عليه الرجل في بيته ومع زوجته، فقد أدرك بتاح كل فضائل الرجل في منزله، وعبر أبلغ تعبير عن الصورة الراقية التي وصلت إليها الحضارة المصرية القديمة في تقدير العلاقة الزوجية والروابط الأسرية التي عدت – كما يعبر عن ذلك في الفقرة السابقة – ضرورية ليس فقط لدى عامة الناس، بل لدى خاصتهم كذلك، وهنا تبدو «ماعت» أي تطبيق العدالة والنظام داخل البيت وبين أفراد الأسرة فتسود العلاقة بين الزوج والزوجة، حيث لا ينبغي أن يقصر الرجل في أداء أي حق من حقوق زوجته المعلومة وهي الحب والكساء والأكل والعطر، فالزوجة هي الحقل المثمر لزوجها.

وهو يطالب الرجل أيضًا في عبارة رقيقة بأن يكون لينا في معاملة زوجته ولا يعنفها حينما يقول «إذا تزوجت امرأة فلا تعنفها بل دعها منشرحة الصدر أكثر من نساء بلدها، فإنها تستقيم كثيرًا إذا كان الحبل لها لينًا ولا تنفرها، بل قدم لها ما تستحسنه إذ بسرورها تدبر الأمور(64).

والجدير بالذكر أن هذا التقدير للروابط الأسرية وخاصة للعلاقة بين الزوج والزوجة – باعتبارها جوهر المجتمع المترابط والعلاقات الاجتماعية الناجحة – لم نشهده لدى فلاسفة اليونان بعد أكثر من عشرين قرنًا تفصل بينهم وبين بتاح حوتب، بل تبدو نظرة الفيلسوف الغربي عمومًا منذ التراث اليوناني وإلى اليوم – إلى تلك العلاقة الزوجية نظرة متدنية هامشية عما شهدناه

ونشهده في التراث الشرقي قديمه وحديثه.

وتمتد نظرة بتاح لتشمل إلى جانب الاهتمام بالعلاقة الزوجية، الاهتمام بالأهل فهم الامتداد الطبيعي للأسرة الصغيرة حينما يقول «أحسن العمل مع أهلك كما يناسب لأن هذا فعل المرء الذي يفضله الإله»(65)، ويضيف «من قصر في حسن العمل مع أهله يقال عنه إنه رجل ملعون»(66).

وتمتد نظرته كذلك لتشمل الدائرة الاجتماعية الأوسع، فبعد الاهتمام بالأسرة والأهل، يأتي الاهتمام بالجيران، وفي هذا يقول بتاح «لا تكن سيئ الخلق مع جيرانك، والصفح عن السفيه خير من القسوة، فإن أخطأ الإنسان في حق جيرانه لا يدرك كيف يوجه كلامه وبدل أن تكون الإساءة قليلة ينشأ عنها الكدر مكان الصفو»(67).

وليس أعظم من قول بتاح في العلاقة بين الناس عمومًا وكف غضب الفرد عن الآخرين «إذا غضبت ولا دواء لذلك، أو كنت معنفًا من قبل أحد فصد عنه بوجهك ولا تفكر فيه متى كف الكلام عنك»(68). وكأن بتاح هنا يعبر عن قول الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم:
(ک ک گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ)(69).

وفضلًا عن ذلك، فإن مفكرنا يطالب بأن يلتزم المرء في مسلكه مع الناس عمومًا المرح والابتهاج، وألا يكون عبوسًا أمامهم فهو يقول «كن باش الوجه ما دمت حيًّا»(70)، وقد حض على أن يكون المرء عادلًا مع نفسه، فلا ضير في أن يمرح ويلهو ويقتنص الفرص للتمتع بألوان الطعام اللذيذة وسماع الموسيقى الجميلة ومزاولة الرقص والتلهي بالألعاب أو التلذذ بمشاهدة الحدائق الغنّاء والرياضة بالصيد في المستنقعات، لا ضير في أن يتلذذ المرء بكل هذه المتع التي كانت شائعة في عصره بشرط أن يتبع في هذا ما يمليه عليه عقله وقلبه.

وهو يقول معبرًا عن ذلك: اتبع لبك (أي عقلك أو قلبك) ما دمت حيًّا، ولا تفعلن أكثر مما قيل لك، ولا تنقص من الوقت الذي تتبع فيه قلبك ولا تشغلن نفسك يوميًّا بغير ما يتطلبه بيتك، وعندما يواتيك الثراء متع نفسك لأن الثراء لا تتم فائدته إذا كان صاحبه معذبًا(71).

وهذه الفقرة التي يطالب فيها بتاح بتحكيم العقل (أو القلب) في السلوك تؤدي بنا إلى الحديث عن فضيلة ضبط النفس التي هي مركز الدائرة في آراء بتاح الأخلاقية، والتي يتحقق بمقتضاها للفرد كما للمجتمع العدالة والنظام (ماعت).

وهو يعبر عن هذه الفضيلة الأخلاقية الهامة حينما يخاطب ابنه قائلًا «إذا أردت أن يكون خلقك

محمودًا، وأن تحرر نفسك مما هو قبيح، فاحذر الشراهة فإنها مرض مملوء بالداء ولا يشفي، والصداقة معها مستحيلة فإنها تجعل الصديق العذب مرًّا، وتقصي ذا الثقة عن سيده، وتجعل كلا من الأب والأم قبيحًا وكذلك الأخوال، وتفصل الزوج عن زوجته، وهي حزمة من كل أنواع الشر وحقيبة من كل شيء مرذول، وأن الرجل الذي يتبع طريقة حقه في سلوكه ويسير على الصراط السوي يعيش طويلًا، ويكسب الغنى بذلك ولكن الشره
لا قبر له»(72). ويضيف إلى ما سبق قوله «لا تكونن شرها في القسمة، ولا تكونن ملحًّا إلا من حقك، ولا تطمعن في مال أقاربك.. فإن القليل الذي اختلس منه يولد العداوة حتى عند صاحب الطبع اللين»(73).

وإذا ما تأملنا هذه الفقرة جيدًا فسنجد هذا الربط الحاسم بين الخلق المحمود وتحرير النفس من القبح (أي من الشراهة)، ومن ثمّ فقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلي بكل ما هو فاضل ومحمود أي بكل ما هو أخلاقي، فالتحلي بهذه الفضيلة من شأنه –كما أشارت العبارات السابقة لمفكرنا – الحفاظ على الصداقة، والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده، والحفاظ على الحب الأسري بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال... إلخ.

إن تحذير بتاح من الشراهة ومطالبته بالتالي بضبط النفس في كل الأحوال هو بلا شك إدراك لأهم الأسس الأخلاقية على مر الزمان، وليس أدل على ذلك من أن الفكر اليوناني حينما بدأ يتجه إلى الإنسان ويتحدث عن الفضيلة والأخلاق، كانت محاولات فلاسفته تتجه بتطور بطيء نحو الإدراك الكامل لأهمية ضبط النفس، وقد بدأ هذا التوجه من هيراقليطس الذي فرق بين النفس الجافة والنفس الرطبة، وقال إن النفس الجافة هي البعيدة عن الشراهة والشهوة وهي «الأحكم والأفضل»(74).

ثم كانت أعظم دعوة بعد ذلك لسقراط وتلميذه أفلاطون هي الدعوة إلى ضبط النفس، فمعرفة النفس عند سقراط لا تكون إلا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل فما يناسبها هو أن تدرك الخير وتفعله، وإدراك الخير عنده يعني تمامًا ضبط النفس، فلا تظلم ولا تكذب ولا تجبن ولا تفعل أي شيء طالما أدركت الخير(75).

وفي نفس الاتجاه سار أفلاطون، فقد كانت فضيلة ضبط النفس هي أحد أحجار الزوايا في فلسفته عامة، وفلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص، فقد تحدث في «الجمهورية» عن العدالة داخل النفس الفردية حينما قسم النفس إلى ثلاثة أجزاء هي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة، وربط بين أخلاقية الفرد وبين تحقيق العدالة داخل النفس بأقسامها الثلاثة عن طريق تحلي

النفس الشهوانية بفضيلة العفة، والغضبية بفضيلة الشجاعة، والعاقلة بفضيلة الحكمة(76).

وهكذا نجد التشابه واضحًا بين أفلاطون وبتاح حوتب في إدراكهما لضرورة تحلي الفرد بالأخلاق الحميدة عن طريق تحقيق العدالة داخل نفسه بمحاولة ضبطها بتحكيم العقل في كل سلوكيات النفس، وفي إدراكهما أن كبح جماح شهوانية النفس لا يكون إلا بالاعتدال في ممارسة الشهوة والحذر من الشراهة كما قال بتاح، أو بتحليها بفضيلة العفة كما قال أفلاطون، وفي الحالين نجد مطالبة بتاح وأفلاطون بضرورة عفة النفس بألا تطمع فيما
لا حق لها فيه.

وبالطبع فقد جاءت تحليلات أفلاطون المستفيضة فيما يخص فضائل النفس الغضبية والعاقلة، وربطه بين تلك الفضائل وبين أجزاء النفس وطبقات الدولة، جاءت أكثر عمقًا وأكثر تفصيلًا مما وجدناه عند بتاح حوتب، حيث جاء ربط الأخير بين فضيلة ضبط النفس وبين فكره السياسي ضعيفًا أحيانًا، ويتسم باللاأخلاقية أحيانًا أخرى، فها هو يطالب ابنه مثلًا بأن يحني ظهره لمن هو أعلى منه وأن يحترم رئيسه حتى يبقى بيته بخير ويأتيه مرتبه في حينه(77)، بل يحضه على عدم مقاومته والاستسلام لأوامره «فمقاومتك من في يده السلطة قبيح»(78).

وفي هذا يبدو مدى اهتمام مفكرنا بكسب ثقة الرؤساء ولو أتى ذلك على حساب حزم الفرد وقوته في أداء عمله فالإنسان – في نظره – يعيش ما دام متساهلًا(79). ولا شك أن هذا يعكس واقعًا كان يعيشه بتاح وهو تسلط الرؤساء في الإدارات المختلفة وتعسفهم مع من هم دونهم في المكانة الإدارية، وبدلًا من أن يدعو هو إلى مقاومة هذا التسلط دعا إلى التساهل معه حرصًا على المنصب أو الوظيفة وما تدره من مرتب.

ولا ينبغي أن نسارع إلى الحكم على بتاح بالتساهل المطلق مع هذا التسلط الإداري، إذ على الرغم من أنه لم يدع بوضوح إلى مقاومته، فإنه حاول أن يخفف منه عن طريق نصحه لابنه ولكل من يتعاملون مع الناس في تلك المناصب الإدارية العليا بأن يكون رحيمًا معهم وألا يسيء معاملتهم وأن يحسن الاستماع إلى شكواهم ومظالمهم كاملة، فهو يقول «إذا كنت ممن يقدم لهم الشكاوى، فكن شفيقًا حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسئ معاملته إلى أن يغسل بطنه، وإلى أن يقول ما قد جاء من أجله، وأن المتظلم يحب كثيرا أن يهز الإنسان رأسه إلى كلامه إلى أن ينتهي مما جاء من أجله.. وإن مجلسًا حسنًا يسر القلب»(80).

وليس هناك من شك – كما يقول برستيد – في أن تكون هذه الشفقة مع المظلوم وسماع شكواه

ذات علاقة وطيدة بالمعاملة الحسنة المبنية على الحق والعدالة التي أخذت مكانة سامية في فكر بتاح الأخلاقي والسياسي(81).

لكن المتأمل لتلك الفقرة السابقة يلاحظ اقتصار مفكرنا على المقاومة السلبية للظلم، إذ إن كل ما يطلبه من الإداري الفاضل هو أن يستمع إلى المتظلم إلى أن يغسل بطنه أي حتى يزيل كل الهموم التي تثقل قلبه وينتهي من كل شكواه، وأن يهز رأسه كعلامة على حسن الاستماع إلى الشاكي «فإن مجلسًا حسنًا يسر القلب»، وهذه هي الخلاصة أن يسر الشاكي لمجرد أن شكى واستمع المسئول إلى شكواه.

وبالطبع فإن هذا الفهم للعدالة ليس دقيقًا، إذ إن العدالة لا تكتمل إلا إذا أخذ المظلوم حقه من الظالم عن طريق تحقيق يجريه هذا المسئول مع الظالم الذي جاء الشاكي يشكوه طلبًا لرفع الظلم عنه وليس لمجرد المجلس الحسن وغسل الهموم.

وعلى أي حال، فلقد كان بتاح فيما أبداه من آراء قرن فيها بين الأخلاق والسياسة يعبر عن عصر كانت الحرية فيه – بالمعنى الحديث لها – لا يملكها إلا فردًا واحدًا فقط هو الملك (الإله). وكان الجميع ممن هم دونه سعداء بإطاعتهم له وراضون بانطوائهم تحت لوائه طالما أن البلاد بخير وفي تقدم، ولم يمنعهم هذا الرضا والخضوع للملك من أن يثوروا تعبيرا عن السخط إذا ما ساءت أحوال البلاد وعم الفساد، ولا أدل على ذلك من شكاوى الفلاح الفصيح، ومن النظر في فكر وكتابات ايبوور.

ولا شك في أن بتاح وهو يكتب هذه الخطرات كان واعيًا بأهميتها الشديدة، وبأنها تمثل حجرًالا غنى عنه في بناء الفكر الأخلاقي في مصر القديمة لسنوات عديدة ستأتي بعده، وكان واعيًا بأنه إنما يعبر عن فكر أخلاقي رفيع المستوى بالنسبة للفرد وللمجتمع ربما كتب له الخلود، وهو يعبر عن ذلك حينما يقول لابنه في ختام كتابه «إذا سمعت هذه النصائح التي ذكرتها لك فإن حكمتك تصير في تقدم حقيقي ومهما تكن فإنها الواسطة للوصول إلى الخير. وهذا هو الذي جعلها ذات قيمة وجعل إدراكها يبعد عن لغط الناس، وما أحسن ترتيبها في كل مجال ذكرت فيه من غير تغيير يدخلها في هذه الدنيا أبد الآبدين، فهي النسيج الذي يصنع للتحسين وبه يتكلم الإنسان فيتعلم أسلوب الكلام إذ بعد فهمها يصير أستاذًا والذي يكون له استعداد لسماع هذا الكلام ويصغي إليه ينال النجاح الذي يبلغ به الدرجة الرفيعة ويضمن له الكمال السرمدي، فلا شيء يهوله أبدًا إذ بالعلوم تكون إدارته ثابتة ويكون بها في الدنيا سعيدًا، فالعالم شبعان بمعرفته، كبير بفضله، لسانه طول عقله، وشفتاه صادقتان متى تكلم، وعيناه متى نظرتا، وأذناه متى سمعتا، ويكون فائدة لابنه

فيفعل الصواب بدون خطأ»(82).

وقد أكد بتاح في هذه الفقرة المطولة على كل ما سبق أن قدمه من آراء جزئية في الفضائل، وأكد على أن من يتخذ منها منهاجًا له ينال النجاح والدرجات الرفيعة والكمال السرمدي، ولقد اتخذ منها المصريون فعلًا منهاجًا لحياتهم، فصارت جزءًا من الحكمة التقليدية في مصر القديمة، ويتضح ذلك من حقيقة أنها كان يُعمل بها حوالي أربعمائة سنة بعد ذلك، وليس أدل على ذلك من هذه الوثيقة التي يطلق عليها «تعليمات إلى ميريكرع»، فالذي يطلع عليها يجد إشارات واضحة إلى الأخذ بتعاليم بتاح حوتب باعتبارها تعاليم الأجداد(83).
ولا أغالي إن قلت إنها ظلت تفعل فعلها وتؤثر في سلوك المصريين وفي مفكريهم بعد ذلك بكثير في عصر الدولتين الوسطى والحديثة لمصر القديمة، بل وحتى الآن.

4) تعقيب:

يستطيع المرء من النظر فيما سبق عرضه من آراء لبتاح حوتب أن يؤكد بأنه كان داعيًا إلى نوع من الأخلاق العملية التي تعبر عن القيم التي سادت عصر الدولة القديمة التي ازداد فيها طموح الأفراد بدرجة كبيرة، وهو ما يتضح من إلحاح بتاح على ابنه بأن يبذل كل ما في وسعه من جهد ليتقدم في الحياة، وإنه يمكنه الحصول على ما يبغيه باتباع المبادئ السابقة.

ولما كانت هذه المبادئ نفسها تتطلب من الأفراد ألا يكونوا ممن يقلدون غيرهم بل يكونون هم البادئين بالعمل، فعليه إذن أن يكون طموحًا غير هياب حتى ينال الاحترام والثروة والمركز، فالنظام الكوني قد أعد مكانًا لمواهب الرجل «الحكيم» وميزه عن الرجل «الجاهل»(84).

وجوهر الحكمة عنده كما قدمنا هو الالتزام دائمًا بالنظام والعدالة (ماعت) على أساس من ضبط النفس.

وعلى الرغم من أن بتاح حوتب قد عاش في الألف الثالثة قبل الميلاد، إلا أن ما قدمه من آراء أخلاقية قد بلغ حدًّا بعيدًامن النضج، وجمع في كتابه – على حد تعبير توملين – الفكر الثاقب والرأي السديد والأمور الدنيوية المقررة في آن واحد(85).

لقد دلل بتاح على عمق فكره الأخلاقي وسموه حينما ربط – كما أوضحنا – بين الأخلاق الفردية والأخلاقية الاجتماعية بروابط وثيقة، فلم تكن دعوته لنبذ الشراهة منفصلة عن الدعوة إلى روابط أسرية تقوم على الحب المتبادل بين الزوج والزوجة والأبناء.

وإذا كان قد أعطى المكانة العليا في الأسرة للرجل، فإن هذا مبدأ يشاركه فيه معظم فلاسفة

الأخلاق من أصحاب المذاهب الأخلاقية الكبرى، فها هو أرسطو يرفض دعوة أستاذه أفلاطون إلى المساواة بين الرجل والمرأة ويرفض مطالبته بمشاركة المرأة في الجندية والحكم، ويرى ضرورة أن يكون الرجل هو السيد في أسرته وأن تنحصر وظيفة المرأة في رعاية أولادها وشئون منزلها(86).

أما دعوة بتاح إلى بعض الفضائل بدافع المنفعة مما يبدو منه أحيانًا أنه يكاد يوحد بين الفضيلة والمنفعة، فهي دعوة أصيلة – رغم عدم قصده الواضح إليها – فالكثيرون من أصحاب المذاهب الأخلاقية الغربية قد دعوا إلى الربط بين الفضيلة والمنفعة منذ زعماء السوفسطائيين في العصر اليوناني الذين قرروا نسبية الفضائل وربط خيرية الفعل بما يعود بالنفع على صاحبه، وحتى ظهور ما يسمى بمذهب المنفعة الفردية لدى توماس هوبز، والمنفعة العامة لدى جون ستيوارت مل وأتباعهما في العصر الحديث.

وعلى أي حال، فإن تلك التعاليم لبتاح حوتب قد أثبتت بما لا يدع مجالًا للشك أن المصري القديم قد استطاع أن يؤسس مجتمعه الحضاري الراقي في ضوء معايير ومفاهيم أخلاقية سامية وناضجة وواضحة المعالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد.

وقد أثبت بتاح أنه مفكر من طراز فريد في تلك الفترة حيث تميزت آراؤه – على حد تعبير ويلسون – بالنزعة الانفرادية المليئة بالحركة(87)، والتي تغلب عليها الثقة في النفس والاطمئنان إلى المستقبل وحب التقدم إلى الأمام.

ثالثًا: أخناتون وفلسفته الدينية

تمهيد: (مكانة أخناتون الفلسفية):

في الوقت الذي كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعًا مطلقًا لسلطة الكهنة، ظهر ملكها الفيلسوف أخناتون ليؤكد بظهوره دلالات عديدة:

أولاها: أن مصر القديمة، أنجبت أول وأعظم فرد في التاريخ العالمي بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ففي ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الإله آمون، وفي ظل السيادة التامة لكهنته كان على هذا الشاب أن يقف موقفًا فلسفيًّا حادًّا – نتيجة تأملاته الخاصة – جعله يصارع هذه القوة العظمى، قوة الكهنة رغم ما في معارضتها من خطر عظيم على فرد في مثل رقة ودماثة خلق أخناتون.

وثانيتها: أن عقيدة التوحيد نبت مصري أصيل عرفها المصريون قبل الأديان السماوية، وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية، وحينما أسلمت تلك الكيانات الإلهية التي خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات أخناتون كان موقفه الفكري الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم إله واحد خلق كل شيء وهو يرعى ما خلق.

أما ثالثة تلك الدلالات: فهي أن الفلسفة بمعناها النظري وليس العملي فقط كانت إبداعًا مصريًّا، فالفلسفة هي في المقام الأول موقف عقلاني يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما، ولا شك أن موقف أخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفًا فلسفيًّا فريدًا عمقه الاقتناع العقلي الشديد لديه بأن عقيدته التوحيدية هي العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفي أبعادًا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التي ساقها أخناتون في قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الإله وعالميته، وقبل أن ننظر في فكر أخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه، لنتساءل أولًا عمن يكون هذا الرجل.

1) حياة أخناتون وعصره:

إنه أحد الملوك العظام في الأسرة الثامنة عشرة التي بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التي يؤرخ لبدايتها بعام 1575ق.م واستمرت حتى عام 945ق.م الذي شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين، ولقد استعادت الملكية هيبتها في عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم في توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل أجزائها.

ولقد كان أخناتون سليلًا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة، تلك الأسرة التي حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعونًا، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذي أكمل تطهير البلاد تمامًا من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة، وسار على نهجه ابنه أمنحوتب الأول وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثاني وحتشبسوت. أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر، وكان انفراده بالعرش في عام 1468ق.م، وقاد هذا القائد العسكري الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعًا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم في كل خططه الحربية، وبفضل شجاعته النادرة، حيث كان يتصدر الصفوف في مواجهة الأعداء.

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة في مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار في

ربوع الشرق الأدنى وإحكام سيطرته على دولته التي اتسعت من أقاصي النوبة إلى أقاصي آسيا الغربية، وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع إلى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغًا لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الإداري الناجح الذي استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية في الشرق، والتجارة البحرية في البحرين الأحمر والمتوسط وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر وإليها، فضلًا عن أفواج الأرقاء والجواري التي وصلتها من الشمال والجنوب، مما كان له أبلغ الأثر في التبادل والتقارب الثقافي واللغوي والفني والصناعي بين مصر وجيرانها آنذاك(88).

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم أمنحوتب الثالث والد أخناتون حكم مصر وهي تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها ولكنها في عهده ركنت إلى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيرًا ما أرسلوا إليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجواري والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب وأكثر هو من الزيجات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من أميرات مصر وفتياتها رغم إلحاحهم فقد كتب لملك بابل ردًّا على هذا الإلحاح لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية إلى أي إنسان(89).

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التي شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى أمنحوتب الرابع (أخناتون) ولكن شهدت الدولة في ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التي بدت في استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفي نفس الوقت يرسلون الرسائل إلى الملك يعبرون فيها عن حبهم وولائهم وكان الملك كثيرًا ما يركن إلى هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحسب خطورة ما يمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التي أسفرت في مطلع حكم أخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له، وبلغ من صفاقة أحدهم وكان يدعى عزيرو أن استولى على بعض المدن وخربها وكتب إلى الملك بأنه إنما استولى عليها ليحميها من الحيثيين، وخربها حتى لا يستفيدوا منها وأنه إنما يتطلع إلى رؤية وجه مولاه البهي!

لقد كانت هذه هي الصورة السياسية التي عايشها أخناتون قبيل حكمه وفي مطلع عهده بالحكم أما الصورة الدينية فكانت تشير إلى سيادة الإله آمون على الآلهة المحلية الأخرى، نظرًا لأن عبادته كانت مركزة في مدينة طيبة التي كان ينتمي إليها فراعنة الدولة الحديثة، ومن ثمّ كان من الطبيعي

أن يتشيعوا لهذا الإله ويمجدوه، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل أخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس أحدهم بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون إلى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه في اختياره أو يؤكد أحدهم بنوته المباشرة لآمون، وأنه يتقمص روح أبيه حين أنجبه وكان من مدعي ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وأمنحوتب الثالث والد أخناتون(90).

ترتب على هذا التمجيد لآمون أن ظهرت له نوعان من التسابيح، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنة التوحيد ونوع آخر اقترب به إلى دائرة التوحيد حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الإله المبدع، الخالق، الواحد ورغم ذلك فهو في كل شيء، حال فيه، فهو أكبر من في السماء، أسن من في الأرض رب الكائنات، باق في كل شيء وهو كما تقول إحدى التسابيح: كائن فرد، خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود، يا من صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوق فمه، واهب الحياة أسماك الماء والطير في كبد السماء(91).

لقد آمن أتباع آمون إذن بواحدية إلههم وخفاء جوهره ووجوده في كل الوجود، ولكن عاب تصورهم أنهم لم يكتفوا له باسم واحد، ولم ينزهوه عن التشبيه، ولم ينكروا تعدد الأرباب إلى جانبه، ولكن بعض المجددين سعوا إلى تنزيهه تمامًا وإعلان وحدانيته صريحة واضحة، ولم يكن بإمكانهم إعلان ذلك دفعة واحدة. ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون إلى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم «آتون» وهو اسم قديم تداوله أسلافهم بمعنى «الكوكب» منذ عهد الدولة الوسطى، واتجه تجديدهم في اتجاهين، اتجاه لفظي، حيث دلوا بالاسم على كوكب الشمس واتجاه ديني عبروا عنه بقولهم أنه هو الإله المتحكم في كوكب الشمس وكانوا إذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا: إنه يسيطر على ما يحيط به آتون(92)، وشيئًا فشيئًا أصبح اسم آتون يتردد إلى جوار اسم آمون وأصبح أتباع آتون يتنافسون مع أتباع آمون في تجديداتهم في عصر تحتمس الرابع الذي كان قد بدأ عهده بإعلان انتسابه إلى رب الشمس وادعى أنه تراءى له في رؤياه وأوصاه أن يرعى شئونه ولقد قال فيما بعد أنه يرى جميع العالم في ساعة واحدة(93).

من كل ذلك يتضح لنا أنه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر في عصر أمنحوتب الثالث الدعوة إلى عالمية الإله جنبًا إلى جنب مع عالمية الدولة المصرية، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو إله الشمس وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة في عصر أمنحوتب الثالث هما سوتي وحور عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة إله

الشمس: هو الذي يرى ما خلق، والسيد الأحد يأخذ جميع الأراضي أسرى كل يوم بصفته واحدًا يشاهد من يمشون عليها.

مضى في السماء وكان كالشمس.

وهو يخلق الفصول والشهور.

فالحرارة حينما يريد، والبرد عندما يشاء.

فكل بلاد في فرح عند بزوغه كل يوم لكي تسبح له(94).

2) فلسفته الدينية:

وهنا نصل إلى أمنحوتب الرابع الذي تولى الحكم في النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد، حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الإله آمون من ناحية أخرى، وقد انحاز الملك الشاب إلى مناصرة أتباع إله الشمس القديم ضد أتباع آمون وكهنته، ولم يكن في ذهنه آنذاك الثورة على آمون، فلم يكن الإله الذي يناصره سوى آمون رع ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لإله الشمس القديم، ولذلك فهو لم يظن في البداية أنه إنما يرتكب إثمًا بمناصرته لآمون رع ولكن كهنة آمون التقليديين والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل(95). فما كان منه إلا أن أعلن ثورته الشاملة على آمون وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكي من أمنحوتب (أي آمون راضي) إلى أخناتون (أي المفيد لآتون) ابتعادًا عن مظنة عقيدة آمون وتقربًا إلى آتون كما أصدر قرارا بالشروع في بناء معبد ضخم للرب (آتون) في الكرنك، ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون، وأمر بإقامة شاهد حجري ليخلد هذه المناسبة، وقد وصف الإله بأنه آتون الحي العظيم، سيد السماء والأرض.

وقد جاهر أخناتون بعقيدته الجديدة في العام السادس من حكمه، وعزف كلية عن تجسيد إله الشمس برسمه في هيئة طائر أو حيوان أو إنسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس، كما كان متبعًا من قبل فلقد عمد أخناتون إلى تصوير الإله الجديد في صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة في تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشعة الشمس تنتهي بأيدٍ بشرية(96).

ومادام التحدي قد أصبح سافرًا، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل ما عدا آتون الإله الواحد الأحد. لقد أراد أخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون، أن يحيلوا إيمانهم إلى أفعال لصالح معتقدهم، فبدأوا في محو اسم آمون من كل المعابد والمقابر، ولم تلق هذه المجموعة

المتعصبة بالًا بالأضرار التي ألحقوها بتلك المباني الجميلة ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط، بل حذفوا في حالات كثيرة أسماء الآلهة الأخرى، ففي معبد بتاح في الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور، وفي بهو أعمدة تحتمس الثالث في الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة إيزيس وأوزوريس وحورس وآتوم ومنتو وغيرهم، وكان الأكثر دلالة على إيمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة أينما وجدوها، فلم يعد مقبولًا في ظل الإيمان بإله واحد أن يكون هناك آلهة(97)، ومن ثمّ فقد أعلن أخناتون إيقاف كهنة آمون عن العمل وأعلن أن آمون إله زائف وأن عبادته إلحاد(98).

ولم يبق إلا أن يهجر أخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضي تمامًا ليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة لملكه لا يسمح فيها بوجود إله سوى «آتون» وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه في المنطقة التي تسمى الآن تل العمارنة وهي تتوسط مصر إذا قيست كل مساحتها وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى وجديدة، وسميت آنذاك أخت آتون أو أخيتاتون (أي أفق الشمس) وانتقل إليها الملك الفيلسوف بحاشيته ومنذ أن دخلها أخذ على نفسه عهدًا بألا يغادرها طيلة حياته وأصبح منذ ذلك الوقت العائش في الحقيقة(99)، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضًا ذلك الذي يعرف اسم آتون فهو إذن نبي هذا الدين ورسول الإله ومن واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال آتون وينشر عبادته في أنحاء البلاد ويجعل اسمه واضحًا للناس لأن أباه تجلى له وأعطاه هو وحده الحق في فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته(100).

والآن لنسأل عن صفات هذا الإله وعن دعائم هذا الدين الذي كان أخناتون نبيه وناشره.

إن أناشيد عديدة قد اكتشفت في مقابر تل العمارنة، أهمها النشيد الذي وجد مكتوبًا على جدران مقبرة الكاهن «آي» وقد عزيت هذه الأنشودة في حالات أربعة –كما يؤكد برستيد– إلى أخناتون نفسه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام «آتون».

وقد صور أخناتون فيها الإله آتون في أجمل صورة مجردة واختار الشمس رمزًا له باعتبار أن الألوهية –في رأيه– تبدو أكثر ما تبدو في الشمس فهي مصدر الضوء والحياة على الأرض، وهو يخاطب آتون فيها قائلًا:

أنت تشرق بجمالك يا آتون الحي يارب الأبدية.

أنت ساطع وقوي وجميل.

وحبك عظيم وكبير.

أشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك.

ولونك الملتهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر.

عندما تملأ بحبك الأرضين(101).

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر إن ما يقوله أخناتون ليس جديدًا على ما عرف من قبله عن عبادة الإله آمون رع، إذ تبدو أصالة التصور الأخناتوني في أننا لم نعد نرى أي تجسيد مادي للإله فهو لم يعد يذكر في أي مكان شيئًا عن سفينة الإله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السماوات والأرض. بل لم يذكر كذلك في أي مكان تستوي الشمس ليلًا بالضبط، فهي ربما تكون في العالم السفلي، لكن ليس هناك إشارة صريحة للعالم الآخر(102). كما أن الأصالة تبدو أيضًا في الصورة التي تغيرت إليها عبادة الإله فقد أصبح أسلوبًا جديدًا لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد. إنه كان لزامًا على المتعبد لآتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركًا بالإله الحق الواحد الأحد وأن يكرس المؤمن بآتون ولاءه له وحده دون غيره. والثانية: أن عبادة آتون لم تكن مجرد عبادة الشمس، كما كان الأمر من قبل، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التي تهب الحياة، فكلمة «آتون» نفسها تعني «الحرارة الكامنة في الشمس»(103).

ولنلاحظ مدى خصوصية إله أخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم في الأبيات التي يقول فيها:

أنت خالق الجنين في أحشاء المرأة

والذي يذرأ من البذرة أناسيًا

وجاعل الولد يعيش في بطن أمه

ومهدئًا إياه حتى لا يبكي

مرضعًا إياه حتى في الرحم

وأنت معطي النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم في يوم ولادته

فأنت تفتح فمه كلية وتمنحه ضروريات الحياة(104).

ولنلاحظ أيضًا أن الإله هنا – كما يقول آرمان(105) – ليس له شريك وإن كان ما كانت تقوم

به الآلهة الأخرى، يقوم هو به، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شيء بدون معونة من أحد ولنترك التعبير عن ذلك لأخناتون حيث يقول في أنشودته:

إيه أيها الإله الذي سوى نفسه بنفسه

خالق كل أرض.. وبارئ كل من عليها

حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان

وكل الأشجار التي تنمو فوق التربة

فإنها تحيا عندما تشرق عليهم

وأنت الأب والأم لكل من خلقته

وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك(106).

ولا شك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الأخناتونية، فقد أحكم أخناتون التصور الجديد للإله بمنطق سديد وفهم عميق لمعنى الألوهية وضرورة وحدانية الإله لكن شاب هذه الصورة بعض القصور والضعف – كما يدعي آرمان – حيث أصبح هذا الإله الواحد يتجلى على أشكال ثلاثة فهذا هو إله الشمس العام المشترك للعالم كله «الإله الطيب الذي يحب الحق، سيد السماء والأرض آتون الكبير الذي ينير القطرين»، ويظهر بجانبه شكل آخر لإله الشمس كما يعبد في تل العمارنة. أما الشكل الثالث الذي تتجلى فيه الألوهية فهو الملك نفسه ذلك الذي طرد الآلهة الأخرى وأصبح من حقه أن يعبد هو نفسه كإله(107).

ويبدو أن آرمان يستند في تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول إنها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكين جنبًا إلى جنب على أبواب المقارب، كما يستند أساسًا على قول أخناتون مخاطبًا الإله:

إنك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير في أثر كل قدم لأنك خلقت العالم

وأوجدتهم لابنك الذي ولد من لحمك

ملك الوجهين القبلي والبحري

العائش في الصدق، رب الأرضين(108).

وفي اعتقادي أن ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الأولى للإله الواحد عند أخناتون لعدة أسباب، أولها: إن الإله – في الأنشودة – ما يزال واحدًا، وهذا يعني أن الملك لم يجعل من نفسه إلهًا يعبد، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلًا من الأشكال التي تتجلى فيها ألوهية الإله، فلقد احتفظ أخناتون طوال أنشودته بالمسافة بينه وبين الإله وكان ما أقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر أنه أكثر معرفة بطبيعة الإله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول في إحدى تسابيحه.

ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا (ابنك أخناتون).

لقد جعلته عليمًا بمقاصدك.

ومن ثمّ فلا ضير هناك أن يكون نبيًّا لهذا الدين وناقلًا لوحي الإله إلى البشر، وليس معنى ذلك أن يكون شكلًا من الأشكال التي يتجلى فيها الإله، ولا يخفى علينا ما في هذا التعبير السابق من مسحة صوفية تكاد تتشابه حرفيًّا مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين بإله واحد، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه إلى الإله واتصاله الدائم به.

ثانيها: أما عن بنوة أخناتون للإله، فلم يكن هذا إلا مجاراة لما كان سائدًا وما جريت عليه عادة ملوك مصر والتي تمسك بها أكثر أفراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة. وعلى أي حال، فقد أدرك آرمان نفسه هذا حين قال: لقد كان العرف شائعًا منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كإله ولكن هذه العادة لم تخرج أبدًا عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية(109). وقد كان هذا هو الشأن مع أخناتون.

أضف إلى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة الخروج على كل التقاليد السابقة في هذا الشأن، فكان أول من ظهر على شعبه بكل أفراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الإنسانية العادية التي تملكته باعتباره واحدًا من الشعب كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته وأولاده، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على أن تكون تماثيله وصوره من النوع العادي الذي لا يخفي ملامح التشوه الخلقي أو الحياة العادية.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن الأنشودة التي تضمنت تلك الإشارة إلى تأليه أخناتون غير موثوق بها تمامًا، إذ يقول عنها برستيد: إنها لم تدون إلا بمقبرة واحدة فقط، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدي المخربين من الأهالي، كما يجب ألا ننسى أن البقايا التي وصلت إلينا عن طريق جبانة تل العمارنة من مذهب آتون وهي مصدرنا الرئيسي قد مرت بشكل آلي بأيدي فئة قليلة من الكهنة

المهملين غير المدققين ذوي العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذنابًا لحركة عقلية دينية عظيمة(110).

ولم يستطع أن يرتفع بالتصوير التأليهي نحو الواحدية المطلقة ونفي التعدد إلا أرسطو، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها أي نزعة روحية أو شفافية صوفية(111).

وما أود تأكيده إضافة إلى ما سبق، أن الثورة الأخناتونية لم تكن في مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها، إن هذا الموقف الفلسفي الفريد الذي وقفه أخناتون من ديانة عصره، كان له نتائجه الهامة.

3) مدينة أخناتون الفاضلة:

ولعل أول هذه النتائج تبدو في تصور أخناتون لإقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد. فقد فكر الملك الفيلسوف في أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبني عاصمة جديدة. ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة الفاضلة «أخناتون» فكانت نموذجًا معماريًّا مؤهلًا ليكون مركزًا للإشعاع الفكري والديني، حيث اختير لها مكان يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة.

أما عن أهم معالمها المعمارية، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعني ثورية في إقامة شعائر العبادة، حيث أقيم المعبد في الهواء الطلق مما يؤكد أن الإله أصبح يعبد بالروح، كما يعبد بالحقيقة فقد اكتشف في تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء في كل مكان. وقد حرص المهندسون في بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التي تعلو الأبواب كي تتخللها أشعة الشمس فلم يعد المعبد إذن في نظر أخناتون مقرًّا للآلهة كما كان الأمر من قبل بل غدا له مفهوم آخر: إنه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وأدعيتهم إلى الإله الواحد الأحد الذي يستقر في أسمى مكان، كذلك لم تعد الإضاءة في المعبد تتفاوت من نهار مشرق إلى عتمة تغشى بهو الأعمدة إلى ظلام دامس في قدس الأقداس حيث يكمن سر الإله بل لقد استلهم المهندسون آراء أخناتون في بناء معبد آتون فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد إلى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك، وقد اختفت المسلات والأصنام بل وتماثيل الملك من معابد آتون تماما(112).

وقد تزعم أخناتون بنفسه مجالس الدعوة للإله وسلك سبيله إلى قلوب أتباعه بالمنطق السديد

والقدوة الطيبة، واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الإله، كما كان يأخذ زوجته وبناته إلى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات(113).

وقد شيدت باقي مباني المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التي تقترب إلى حد كبير مما يتوافر في أفخم صورة لمساكننا الآن فقد وجد على آثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة في عصر الأسرة الثامنة عشرة. وفي هذا النموذج نشاهد أن المسافة التي كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدمًا. وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق. وعندما كان يجيء الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية، يجد حجرة مخصصة للبواب، وممرًّا ينتهي إلى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف، ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهي إلى بهو بأحد جوانبه أريكة قليلة الارتفاع أمامها مدفأة وفي جانبه الغربي محراب للعبادة أحمر اللون، كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع في جنوبيها، حيث تضيق بعض الضيق، ومن بعض غرف للسيدات ومن المطبخ.

وتحتوي المجموعة الثانية على عدة غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغيرة ويغلب أن يكون بها باب خلفي، وتحتوي المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوي المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى إلى سطح المنزل(114).

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معًا، فنحن وبعد آلاف السنين – على حد تعبير آرمان – حينما نلقي نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه أشعة الشمس. زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات، مدينة مليئة بالمعابد التي تسري بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات.. كل هذا محاط بهالة من الإيمان المرح الذي
لا يعرف إلا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف إلا العدل نحو الغير، حتى إذا كان من شعب غريب، وكان هذا شيئًا عجيبًا نادرًا في العالم لم نعهده من قبل(115).

ولنلاحظ أهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة أخناتون الفاضلة، إنه الملك نفسه، فقد أخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكًا فيلسوفًا عادلًا بحق فكان يحاول دائمًا أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود. وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عامًا كاملة، ظل يحكم بالعدل ولا يقول إلا الصدق،

ولا يدعو إلا إلى السلام.

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التي كان يطمح إليها أخناتون، ولم تكن أخيتاتون إلا النموذج المصغر لتلك الدولة. لقد وصل أخناتون بهذا التصور إلى إدراك لأسمى صورة يطمح إليها البشر، دولة عالمية واحدة، الاعتقاد في إله واحد وقانون عالمي واحد(116).

وفي إطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر أخناتون في مدينته الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة إلى إنسانية الفن وضرورة تحريك اللغة وتطويرها فلقد كان خروج الملك الفيلسوف على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه على ما هو عليه من بساطة وعدم تكلف أو تزمت وإصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثالين والرسامين، كان لذلك أبلغ الأثر في تطور الفن المصري وانطلاقه من جموده التقليدي إلى التحرر الذي لم يسبق له مثيل من قبل فالصور التي حفلت بها نقوش العمارنة لرسم الملك إلى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتي، وهي تصحبه في كل مكان يذهب إليه، في المعبد، في شرفات القصر، وهي محمولة معه على محفة واحدة في المواكب الرسمية، وهي معه في نزهته، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج، ولا يخفي الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أو محزنة، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهده الحزن ويبكي عليها كما يبكي عامة الناس موتاهم، ثم يشارك زوجته في وداعها.

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التي فجرها ملكنا الفيلسوف لا يتضح إلا إذا عرفنا أن المصري القديم درج منذ فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه «الإله الطيب» وأن يصوره في إطار يتفق مع تأليهه له فكانت تماثيل الملك – الإله تصوره يافعًا قويًّا كامل الأعضاء خاليًا من العيوب والنقائص. وجاء أخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه في كل مظاهر حياته وهو لاشك كان مدفوعًا في ذلك بإيمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذي يتنافر معه أن ينافق مجتمعه، وأن يظهر في صورة غير صورته الحقيقية.

وقد امتثل الفنانون والمثالون لآراء الملك الجمالية. فأصبحت الرسوم التي خلفها عصره وفي نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع والحقيقة. وامتازت التماثيل بإظهار طراوة أعضاء الجسم الذي يكاد أن ينبض بالحياة وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة في رسم حركات الأيدي والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسراب الطيور(117). وأصبحوا يمزجون بين الطبيعة والإنسان في شمولية فنية رفيعة المستوى.

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية – التي كان جوهرها إظهار الحقيقة، والتحرر والوضوح والبعد عن أي قواعد صارمة قيدت الفن من قبل – إن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب قدر اهتمامهم بتمثيل أعضاء الأسرة الملكية، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد آتون في الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية، وتتجلى في مناظر أحجار معبد بر آتون بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال، وأكثر ما يلاحظ في هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان في التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة، كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجري على رمال الصحراء، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس، وطيورًا ملونة تطير فوق الأزهار(118).

وإذا ما تساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التي دعا إليها أخناتون واستلهمها فنانو عصره؛ لكائنات الإجابة أنه في ظل تلك المدينة الفاضلة التي أسسها الملك الفيلسوف – وكان من دعائمها البعد عن التكلف والاقتراب من الشعب على أساس استبعاد أي وساطة بينه وبين شعبه – كان عليه في ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائمًا الوسيط بين الفرعون والشعب، وبعد هذا الاستبعاد، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب، كانت دعوته للفنانين – باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر في القلوب – أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هي، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبي بحرية مطلقة وبدون أي قيود، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة للجميع كما أوضحنا من قبل، ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتي لا تقل قيمة أعمالها في صدقها الفني وتعبيرها الحيوي عن الطبيعة، ونزعتها الإنسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان في أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك.

ومن هنا أود التأكيد على أصالة هذا المنحى التجديدي في الفن المصري الذي يرجع الفضل فيه لأخناتون وحده، وإن كان ثمة تجديدات سابقة في عصر تحتمس الرابع حوالي عام 1415ق.م فإنها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم، وتلك كانت سمة التجديد الأخناتوني الذي لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض(119)، وإنما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتي فجرها جميعًا أخناتون.

ولم تتوقف إصلاحات أخناتون في مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب، بل امتدت إلى اللغة والأدب، فقد تحطمت القيود التي فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب بفضل تلك الثورة الفكرية الأخناتونية، فشرع الشعراء في قرض

الشعر ونظم الأغاني وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبي، وكان لذلك أبلغ الأثر في الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح في ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس إلا قلة ضئيلة من الكهنة.

ويستطيع الباحث أن يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية إذا ما قارن مثلًا بين ما تشهد به أغنيات الحب التي ازدان بها الأدب المصري في أعقاب الإصلاح اللغوي وبين ما كان سائدا من قبل حيث أصبحت كلمات الأغاني الغرامية تفيض رقة وعذوبة، بينما كانت من قبل تتصف بالجدية والتزمت، لقد أصبحت الأغاني أكثر تعبيرًا عن العاطفة بين الحبيبين يبث كل منهما للآخر ما يعتمل في نفسه من شوق، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج(120).

4) أثر أخناتون الفكري:

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة أخناتون الفاضلة بما أبدع فيها من إصلاحات شملت كل نواحي الحياة دينية ودنيوية، ولست بحاجة بعد ذلك إلى الإسهاب في بيان مدى تأثير فكر أخناتون الفلسفي والاجتماعي عامة والديني خاصة، فلقد برع في بيان ذلك كتّاب كثيرون، فهذا فرويد في كتابه موسى والتوحيد Moses & Monotheism يؤكد التشابه القوي بين العقيدة التوحيدية والعقيدة الأتونية الأخناتونية، تلك المشابهة التي تتحول في كثير من الأحيان إلى تماثل(121).

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد أخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور، ليتضح لنا – دون أدنى شك – مدى التشابه الصارخ بين النصين. ولنتأكد من أن تأثير أخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التي شهد هو بنفسه جانبًا منها في أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته إلى السلام والسلم مع الأعداء في الحفاظ على أجزاء كثيرة من الإمبراطورية فقدها دون قتال، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم إبلاغه بما كان لأنه لم يستجب للاستغاثات المتوالية التي أرسل بعضهم بها إليه ولم يقدر مدى خطورتها، ومن ثمّ فقد أخناتون كثيرًا من أجزاء الإمبراطورية المصرية دونما قتال(122).

وعلى أي حال، فإن الإقرار بفضل أخناتون كملك لم يستطع الحفاظ على أجزاء من إمبراطوريته، ولم يستطع أن ينشر أفكاره التأليهية على نطاق أوسع، لا يجعلنا ننظر إليه كما نظر إليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة آمون على أن فترة حكمه وشخصيته وسلالته كانت شرًّا مستطيرًا حتى أن مجرد ذكرهم كتابه كان أمرا من اللازم تحاشيه، وعندما كانت تدعوهم الظروف

إلى ذكره يحل محل اسمه «مجرم أخت آتون هذا»، وتحمل هذه الجملة بين معانيها في اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقي وارتكاب الخطايا، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عامًا حتى كانت العاصمة التي بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات، ومن ثمّ فقد لاقى أخناتون نفس المصير الذي لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين(123).

وفي اعتقادي أن هذا المصير الذي لقيه أخناتون كان مصيرًا محتومًا فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون وأتباعه صراعًا لا ينتهي إلا بنهاية أحد الطرفين، ولما كان كهنة آمون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة، فقد كان تأثيرهم نافذًا وتدبيرهم محكمًا ضد أخناتون الذي كان السماحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة.

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفًا بشكل عام لأخناتون، فإن كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطراف إمبراطوريته كان في غير صالحه، فإن تقييمه كأول ملك فيلسوف في تاريخ الفكر العالمي يكاد يغطي بل يمحو تلك الصورة السابقة تمامًا، فحيثما يذكر أخناتون يذكر معه على الفور أنه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التي استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد واقتدار عملي على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية، والمدنية المصرية، والفن المصري، والآداب المصرية، ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصري كأفضل ما يكون التغيير نحو سمو تأليهي، وآداب وفنون مصرية إنسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون.

إنه ذلك الملك الفيلسوف الذي كان أول من حقق في القرن الرابع عشر قبل الميلاد حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة. لقد تحقق الحلم على يد أخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصيني كونفشيوس في القرن السادس قبل الميلاد(124). وقبل أن يفكر فيه أفلاطون فيلسوف اليونان الشهير في القرن الرابع قبل الميلاد وقبل أن يصبح الفيلسوف إمبراطورًا على يد ماركوس أوريللوس الفيلسوف الرواقي الروماني في القرن الثاني الميلادي، وفي إطار كل ذلك فلتفخر مصر وإلى الأبد بأن أخناتون هو أشهر ملوكها، فقد حقق المجد الفكري الذي لا يدانيه مجد، ولا يعلو عليه إنجاز مما تحقق على يد غيره من الملوك الفراعنة.

الفصل الثالث

الفكر السياسي في مصر القديمة

تمهيد:

لقد أقام المصريون كما هو معروف أول حضارة مدنية في تاريخ البشرية وتمتع المصريون في ظلها بدولة مدنية مستقرة لآلاف السنين وفق نظام سياسي ملكي مركزي يعرف كل من فيه وظيفته وحدودها، فالملك هو رأس النظام وهو الذي يقوم بتعيين الوزير الأول وفق بروتوكول محدد ويصدر له فور تعيينه مرسومًا ملكيًّا بواجباته وكم كان يؤكد عليه ضرورة القيام بهذه الواجبات بكل دقة وأمانة وأنه منذ تعيينه في هذا المنصب أصبح الماء والهواء في مصر يعرفونه ويراقبونه. وبالطبع كان الوزير الأول بالتشاور مع الملك يعين مساعديه وموظفيه في كل المراكز الهامة في الدولة، وقد كانت السلطة التنفيذية وعلى رأسها هذا الوزير تقوم بمهامها على الوجه الأكمل فهي مراقبة من الملك ومن الشعب على حد سواء.

وتمتعت مصر أيضًا بنظام قضائي صارم ومستقل عن السلطة التنفيذية يرأسه كبير القضاة الذي كان يعين من قبل الملك وكبير وزرائه وما إن يعين يستقل في ممارسة سلطاته القضائية وتشير الكثير من النصوص إلى أنه كان يمارس هذه السلطات كاملة في القضايا الحساسة التي تتعلق بحياة الملك والمؤامرات التي تحاك ضده.

والطريف أن الشعب المصري بكل طوائفه كان يمارس حياته في معظم فترات التاريخ المصري القديم فرحًا مستبشرًا متمتعًا بحقوقه كاملة، وكم من وثائق مصرية قديمة كشفت عن ذلك، وبالطبع فقد كان الشعب يعاني في ظل فترات الفوضى وعدم قدرة النظام الملكي على حماية الوطن والدفاع عن الأرض، لكن سرعان ما كانت تعود مصر إلى استقرارها ونظامها الأصيل، وقد كان هذا النظام السياسي يقوم على فكرة مركزية واحدة آمن بها الجميع واتفقت عليها كل صور الخطاب السياسي في مصر القديمة سواء صدرت من الملك أو من وزرائه أو من الحكماء أو من الشعب وهذه الفكرة لخصتها كلمة واحدة هي «الماعت Maat» والجدير بنا أن نعرف ما هي الماعت وكيف كانت أساسًا للحياة المصرية القديمة عمومًا والحياة السياسية للمصريين على وجه الخصوص.

أولًا: الماعت جوهر الحياة المصرية القديمة:

الماعت Maat لفظة من اللغة المصرية القديمة وأصل الكلمة ماع قبل إضافة تاء التأنيث

ومعناها يضبط، ويقيس ويعطي الاتجاه الصحيح واستخدمت هذه العلامة كأداة قياس وأساس يقف عليه الإله (125). وماعت كلمة تستعصي على الترجمة بكلمة واحدة مقابلة لها، فهي تلخص الرؤية الفلسفية المصرية القديمة للجوانب الاجتماعية والفكرية والكونية، فعلى الرغم من أنه لم يكن في مصر القديمة فلسفة نظرية محددة بمعنى منهج عقلاني يعالج الظواهر المنطقية والكونية والسياسية ...إلخ، كما لم يكن هناك دين بمعنى مجال ثقافي مميز وموازٍ لمجالات أخرى مثل السياسة أو الأخلاق، إلا أنه كان هناك دائمًا الماعت ذلك المفهوم المصري الذي يعني الحقيقة والعدالة والنظام في آن واحد متضمنًا ما نعرفه اليوم تحت مسمى الدين والحكمة والأخلاقيات والشرع(126). إنه المفهوم الذي تجلت فيه الوحدة الأصلية للأبعاد الدينية والفلسفية والسياسية والأخلاقية في مصر القديمة.

ومفهوم الماعت من أهم إبداعات الدولة القديمة حيث كان أساسًا لهذه الملكية المركزية ذات الأبعاد التي تفوق المحلية، فهي الفكرة التي جمعت سكان وادي النيل من الدلتا إلى الجندل الأول تحت سيادة واحدة(127).

لقد صور المصورون ماعت في هيئة امرأة رشيقة صغيرة جالسة وتضع ريشة نعامة فوق رأسها فاستعمل هذا الرمز في كتابه اسمها. كانت كذلك صنجة الحق توضع في الميزان لوزن قلب الميت عند المحاكمة لمعرفة ما إذا كان «ماعتيا» أي يطابق الماعت أي هل هو إنسان خير أم لا! وتصفها النصوص المصرية عادة بأنها ابنة رع. وكانت هي التي يقدمها الملوك قربانًا للآلهة يحملونها في أيديهم كأنها دمية صغيرة وترى كثيرًا في النقوش البارزة في الأجزاء الداخلية البعيدة للمحاريب. وكانت ماعت هي التقدمة المفضلة التي تقوم عادة مقام جميع التقدمات الأخرى لأنها تتضمن تلك التقدمات. ولهذه الأسباب اعتبرت ماعت تجسيدًا للحقيقة والعدالة. وقد استند هذا الرأي على أنه عادة ما كان يقارن قلب الشخص الميت عند المحاكمة بالحقيقة، وكان الوزير الذي كان رئيسًا لكافة المحاكم في مصر هو «كاهن ماعت» وكان «يتكلم بناءً على وحيها فلا يكذب»(128).

وفضلًا عن استعمال هذه اللفظة «ماعت» للتعبير عن تلك الصور المتعددة للحقيقة والعدالة واستعمالاتها الفلسفية ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية والقضائية، فإنها كانت تستخدم لتصف شيئًا آخر أعظم من ذلك وهو الخلق الإلهي للكون بهذه الصورة المنسجمة والعادلة والمتوازنة فعندما خلق الخالق الكون شكل دنيا ثابتة في مظهرها ووظائفها، ومن الضروري حقًّا أن يتكرر عمل الخليقة إذا استمر جشع قوى الفضاء يهدد وجود العالم المخلوق، غير أن كل شيء بداخل هذا

العالم كان على أتم وجه ومطابقًا للخطة الإلهية الموضوعية ولا حاجة إلى أي تحسين في أية مرحلة تالية، ومن ثمّ أطلق المصريون القدامى كلمة ماعت على توازن العالم كله وتعايش جميع عناصره في انسجام، وعلى تماسك وحداته الذي لا غنى عنه للمحافظة على الأجسام المخلوقة. وكان هذا التفاعل بين القوى هو الذي ضمن نظام الكون بدءًا من مكوناته الأساسية (كالحركات السماوية وانتظام الظواهر الموسمية وتعاقب الزمن، وشروق شمس جديدة في كل صباح) إلى أقل هذه الظواهر، والمجتمع الإنساني نفسه والعلاقات الودية بين الأحياء والمراعاة الدينية لكل الطرق التي سنها الإله للأشياء واحترامها، تلك القواعد هي التي اشتقت منها عدالة العلاقات الاجتماعية والحياة الخلقية، وهكذا كانت ماعت هي كلًّا من النظام الكوني والأخلاقي اللذين يعملان معًا في جميع الظروف تبعًا لوجهة نظر الإنسان عن نظام الكون(129).

إذن لقد انبثق العالم وفقًا للماعت والإله هو الخالق للعالم وهو الذي يضمن استمرار الماعت حتى لو حاول بعض البشر مخالفتها وقد عبرت عن ذلك فقرة مشهورة من نصوص التوابيت يعلن فيها الإله الخالق ما يتعلق بضرورة المساواة بين البشر «لقد خلقت كل واحد مساويًا للآخر، وحرمت أن يقترفوا الظلم، ولكن قلوبهم خالفت ما قلته»(130).

لقد عاش المصري القديم حياته معتقدًا في مبدأين هامين، أولهما: أن الكون كما خلقه الإله الخالق غير قادر على أن يعيش بدون الماعت. والمبدأ الثاني هو أن الكون غير قادر على أن يعيش ويستمر في الازدهار بدون «الدولة الفرعونية» فالملك المصري (الفرعون) – الذي هو الإله على الأرض، أو على الأقل ممثل الإله في الدولة – هو القادر على فرض الماعت والحريص على استمرار وجودها بين شعبه؛ فالفرعون «هو مساعد إله الشمس، الذي يهزم الأعداء بقوة كلمته، الذي يجعل من مركب الشمس تبحر في سعادة» (131) وكل النصوص المصرية القديمة تشير وتتفق على أن النظام الملكي – الفرعوني هو الشرط الأساسي للنجاح ليس فقط للفعل البشري ولكن أيضًا للفعل الإلهي أي الكوني. فكلما كانت الدولة ونظامها الملكي قويًّا ولا يحيد عن «الماعت» كان الكون جميلًا ومبتهجًا، بينما كان انهيار الدولة ونظامها الملكي يعني تدمير التوافق ليس بين البشر فقط، بل أيضًا بين الأرض والسماء أي في الكون بأكمله.

ولتتأمل معي صورة هذا التوافق بين ما هو بشري وما هو كوني ممثلًا في هذا النشيد الذي يعود إلى الدولة الحديثة والذي يتغنى بقيمة الماعت وانتصارها الذي يعني انتصارًا للكون كله بما فيه من بشر وآلهة ويعني أن تعم السعادة والبهجة الجميع دون فرق بين ما هو بشري وبين ما هو كوني، فالكل يسعد ويحيا بالماعت ويشقى ويتهدم إذا ما اختفت. يقول النص:

ابتهجي يا أيتها الأرض بأكملك

لقد أقبل الوقت السعيد

وأشرق السيد على كل البلاد

وعادت ماعت إلى مكانها

يا كل الأتقياء احضروا، انظروا

لقد انتصرت ماعت على الماعت

وسقط الأشرار على وجوههم

وأصبح الجشعون محتقرين

وستزيد المياه ولن تنضب أبدا

ويأتي الفيضان

ويصبح النهار أطول وتحمل الليالي الساعات

ويأتي القمر في موعده

ويهدأ الآلهة ويسعدون

ونعيش في الضحكة وفي دهشة(132)

إن هذا النص يعبر خير تعبير عن أن الماعت هي جوهر بناء الدولة المصرية القديمة وهي أساس أي فعل حضاري بها من شأنه أن يسعد الكون والبشر على السواء. وإذا كان النص يشير في ذات الوقت إلى دور الملك الإله الجديد في عودة الماعت ومن ثمّ عودة الاستقرار والسعادة فإن جورج بوزنر G. Posner يؤكد تعليقًا على ذلك أن الملك المنقذ لا يقوم –حسب هذه النبوءة– إلا بإعادة الأمور إلى حالتها الطبيعية(133).

ثانيًا: الماعت كأساس للمواطنة الصالحة:

لعل أول من شغل بتعريف المواطنة هم فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو الذي خصص الكتاب الثالث من كتابه الشهير «السياسة» لهذا الغرض موضحًا شروطها وعلاقتها بأنظمة الحكم المختلفة، وقد بدأ أرسطو ذلك بأن أنكر الربط الشائع بين المواطنة ومحل إقامة الفرد فمحل الإقامة يملكه أيضًا الأجانب المقيمون والعبيد(134)، كما رفض أن يكون الفرد مواطنًا لدولة ما بمجرد حق المداعاة لدى القضاء مدعيًا أو مدعى عليه وعمومًا فإن عمل الإقامة والمداعاة القضائية يمكن في رأيه أن يكونا لأناس ليسوا مواطنين(135). وقد انتهى التحليل الأرسطي لمعنى المواطنة

بالتأكيد على معنيين لها يمكن أن نطلق على الأولى المعنى اللغوي والثاني المعني الاصطلاحي؛ أما المعنى اللغوي فقد حدده بقوله أنه «في اللغة المستعملة: المواطن هو الفرد الذي ولد لأب مواطن ولأم مواطنة»(136). وأما المعنى الاصطلاحي فهو أن السيما المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم(137). وقصد أرسطو بالمعنى الأخير أن المواطن الحقيقي هو القادر على المشاركة السياسية في بلده وهو الذي يتمتع بكل الحقوق السياسية وخاصة حق المشاركة في الحكم وفي الوظائف العامة عمومًا.

لقد شبه أرسطو المواطن في الدولة كالملاح في السفينة؛ «فالمواطن كالملاح هو عضو جماعة، ففي السفينة كما أن لكل خدمة مختلفة بأن يكون جذافًا والآخر ربانًا، وهذا مساعدًا وذلك مكلفًا عملًا آخر.. فإنهم جميعًا يشتركون في تحصيل غاية مشتركة هي سلامة السفينة التي يقومون بها كل فيما يخصه والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء»(138).

والحقيقة أن هذا التشبيه البليغ يشير إلى أن المواطنة الحقيقية لأفراد أي مجتمع إنما تبدو في التعاون والتلاحم فيما بينهم للقيام بواجباتهم تجاه بعضهم البعض وتجاه دولتهم التي يقيمون على أرضها وينعمون بخيراتها.

وللحق فإن هذا المعنى للمواطنة لم يتغير كثيرًا منذ عصر أرسطو والدولة اليونانية القديمة حتى الآن، فالمواطنة الآن بشكل مبسط وبدون تعقيد هي انتماء الإنسان إلى بقعة أرض لدولة ما يستقر فيها بشكل ثابت ويحمل جنسيتها ويكون مشاركًا في الحكم وخاضعًا للقوانين الصادرة عنها ويتمتع بشكل متساوٍ مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات تجاه هذه الدولة التي ينتمي إليها.. والمواطن هو الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها فالمواطنة إذن هي علاقة بين هؤلاء الأفراد ودولتهم بما تتضمنه هذه العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة(139).

وإذا طبقنا هذا المعنى للمواطنة قديمه وحديثه على المصريين القدماء ووطنهم لوجدنا أنه منذ سبعة آلاف عام أو يزيد تجمع أفراد حول النهر العظيم (نهر النيل) يقولون إنهم ينحدرون من الجنس الحامي وبعض النصوص التاريخية تقول إنهم من سلالة حام بن نوح وهم أفارقة من جنوب أو من شمال – غرب مصر وربما كانوا من أقرباء النوبيين أو الصوماليين أو البربر القائمين في ليبيا، وتوضح بعض الأدلة التي تتكون من بعض الرسوم التخطيطية أن هناك صلة عرقية مؤكدة بين أهل الدلتا والقبائل التي كانت تعيش بغرب الوادي. ولكن يبدو – فيما يرى بعض المؤرخين – أن المد البشري الأساسي قد تم في حوالي الألف الرابعة قبل الميلاد عندما تألق ثراء

وخصوبة الأراضي النيلية الجديدة لتصبح ذات جاذبية شديدة حيث تم اندماج وانصهار سريع بين القبائل السامية الوافدة من آسيا عن طريق شبه جزيرة سيناء أو عبر البحر الأحمر والصحراء الشرقية وبين المواطنين الأصليين. ومن هذا الخليط تكون «الجنس المصري» بسماته الخاصة التي اتسمت بالقوة والصلابة وقد جعلت جغرافية مصر منها عبر تاريخها المديد بمثابة ملتقى للتبادل والاتصال الطبيعي بين الشعوب الإفريقية والآسيوية(140).

لقد انتمى المصريون إذن إلى هذه البقعة الجغرافية الرائعة وعملوا بكل جدية ونشاط في تحويلها إلى جنة الله على أرضه واستمتعوا جميعًا بهذا الإنجاز الحضاري. وكونوا دولتهم العظيمة مؤسسين أول مدينة عرفها التاريخ وكان الماعت هو جوهر هذه الدولة ورمزًا لعبقرية هذه المدينة إن صلة الماعت بالدولة تتلخص في أمرين هامين أدركهما الإنسان المصري هما؛ إن الدولة وجدت لتحقق الماعت وأن الماعت يجب أن تتحقق ليصبح العالم قابلًا للسكنى(141).

لقد بنيت المدنية المصرية إذن على صيغة تعاقدية رائعة تقرن بين مواطن منتمٍ قادر على الإنجاز والإبداع وحاكم حريص على تحقيق العدالة والنظام (ماعت) بأقصى طاقة ممكنة لديه حيث بتحقق (الماعت) يؤدي كل فرد وظيفته في دولة مستقرة يسعد كل من فيها بخيراتها عبر نظام سياسي قوي يحكمه ملك ذو أصل إلهي يرفع شعار العدالة والنظام ومواطنون يحبونه ويقدرونه كإله طالما حقق أمانيهم وطبق العدالة والمساواة فيما بينهم.

ولنأخذ مثلًا على تقدير الملوك للماعت وحرصهم الشديد على تطبيقها بين مواطنيهم من تعاليم الملك خيتي الثالث إلى ابنه مري – كا – رع حيث يقول له أقم العدالة مادمت تعيش على الأرض هدئ من روع من ينتحب، لا تقهر الأرملة، لا تطرد إنسانًا من ممتلكات أبيه، لا توقع ضررًا بالعظماء وهم يمارسون وظائفهم، تجنب أن توقع عقوبة بالباطل
لا تقضي على من هو غير ذي فائدة لك. وإذا وقعت عقوبة فليكن بالضرب أو بالسجن، ومن ثمّ تستقر أحوال البلاد فيما عدا المتمرد الذي تتكشف مخططاته لأن الله يعرف الإنسان صاحب القلب الخسيس والله يعاقب بالدم العمل السيئ(142).

وكم كانت صياغة الملكة حتشبسوت لمدى تقدير الملك في مصر القديمة للماعت وسهره على تطبيقها رائعًا حينما قالت بصيغة ارتبط فيها ما هو بشري بما هو إلهي عن دور العدالة وضرورة تجسيدها في المجتمع ودور الملك في ذلك، قالت «لقد مجدت الماعت التي يحبها الإله لأني أعرف أنه يعيش منها، إنها أيضًا خبزي، وإني أشرب رحيقها بكوني جسدًا واحدًا معه»(143).

إن العدالة والنظام (ماعت) هي علة وجود الدولة المصرية القديمة ومؤسساتها وهيئتها القضائية فالدولة كلها موجودة لكي تنفذ الضعيف وتعارض القوي وقد عبرت عن ذلك تعاليم مري كا رع «الإله جعل لهم حكامًا في البيضة.. وقوادًا لتحمي ظهور الضعفاء منهم»(144). إن الدولة الفرعونية –كما أكد يان اسمان– لا تفسر كمؤسسة قوة وعنف كما يصفها سفر الخروج ولكن كمؤسسة حرية تحرر الإنسان من يد الإنسان وطبقًا للمصريين فالقهر ليس عملًا سياسيًّا ولكنه طبيعي ويجب خديعته بالسياسة وبالدولة(145). إن الدولة هي الوسيلة الوحيدة التي تمكن من تحقيق الإنصاف والعدالة والانسجام في حالة وجود أي تعدٍّ على حقوق الضعفاء والحيد عن حالة المساواة الأولى التي خلق الإله الخالق البشر عليها.

وهذا الدور المنوط بالدولة لا يعرفه ويقدره الحكام ولا الحكماء فقط وإنما أيضًا يعرفه ويقدره ويعيه تمامًا الإنسان العادي في مصر القديمة وكان هذا هو أساس حبه وانتمائه لبلده ووطنه. ولنأخذ من نصوص شكاوى القروي الفصيح خو –أن– أنبو دليلًا على ذلك؛ فحينما استبد القلق بهذا القروي من عدم استماع رئيس الحجاب رنسي ابن ميرو لشكاواه ومطالبته برد حقه إليه صاح قائلًا في الشكوى السادسة أيا رئيس الحجاب، يا سيدي... استدع إلى الوجود الحقيقة والعدالة، اعمل على ظهور الخير، اقضِ على الشر مثلما يحل الشبع عندما يزول الجوع أو تضع الثياب حدًّا للعري، مثلما تهدأ السماء بعد عاصفة هوجاء، وتمنح الدفء إلى جميع من كانوا يشعرون بالبرد، ومثل اللهب أيضًا الذي ينضج النبات الطازج، ومثل الماء أيضًا الذي يروي العطش(146). ولما لم يستجب له رئيس الحجاب ذكره بالمصير الحسن الذي ينتظر من يقيم العدل فقال له في الشكوى الثامنة أقم العدل من أجل سيد العدالة الذي يقيم عدالته الخاصة. إنك أنت القلم وقرطاس البردي ولوحة الكتابة، أنت «تحوت» فتجنب اقتراف الشر.. الخير طيب عندما يكون سعيدًا، العدالة تدوم إلى الأبد، إنها تهبط الجبانة مع من يقيمها، عندما يدفن تتحد الأرض معه ولا يمحى اسمه من على وجه الأرض، سوف تدوم ذكراه بسبب ما قدمه من خير(147).

وحينما صمّ رئيس الحجاب أذنيه عن كل ذلك هدده في الشكوى التاسعة بالمصير السيئ الذي ينتظره طالما لم يقم بعمله المفروض عليه قائلًا: «لا وجود للبارحة لإنسان لا عمل له، ولا صديق للإنسان الذي يصم أذنيه عن العدالة، ولا أيام سعيدة هناك للإنسان الشره»(148).

وبالطبع ينبغي أن نقرأ مدى هذا الوعي من قبل القروي الفصيح بضرورة أن يطبق رنسي ابن ميرو العدالة باعتباره ممثلًا للدولة. والحقيقة أنه قد حقق هذه العدالة بأمر ملكي حينما جرد المعتدي – جحوتي – نخت ورجاله من أملاكه وأعطاها للقروي فيما قدر بأنه كان تعويضًا له عن الظلم

الذي تعرض له وعن الأيام التي ظل يشكو فيها دون جدوى(149).

والحقيقة التي نود أن نلفت الأنظار إليها في ضوء ما سبق أن الإنسان المصري القديم قد تمتع بالمواطنة الحقيقية في ظل نظام سياسي ملكي عادل، إذ على الرغم من النظر إلى الملك على أنه إله أو ابن إله إلا أن الملكية في مصر القديمة كانت مقيدة بالتزام محدد وهو تطبيق العدالة بين كافة المواطنين، لقد كان الحق الملكي يقابله واجب باستمرار، فإذا كان من حق الملك على الشعب التقديس والاحترام فإن من واجب الملك أن يعمل بموجب هذا الاحترام فيمارس سلطاته بأقصى درجات النزاهة والحيدة محققًا أقصى قدر من العدالة بين مواطنيه لقد كانت العلاقة بين الملك وشعبه علاقة يسودها الاحترام المتبادل والسعي المتبادل لتحقيق العدالة بكافة صورها وخاصة العدالة الاجتماعية التي يتساوى في ظلها الجميع والتي تعد في نظرنا نوعًا من الديمقراطية حيث كان يؤمن الجميع حكامًا ومحكومين بأنهم متساوون أمام الخالق وأن لهم نفس الفرص التي ينبغي أن يتمتعوا بها في حياتهم كلٌّ حسب وظيفته. وليس للحاكم أن يتدخل في حريات الأشخاص إلا بالقدر الذي يسمح له بتحقيق العدالة بين مواطنيه(150).

ثالثًا: الحقوق التي تمتع بها الإنسان في مصر القديمة:

وكما كانت الماعت والحرص عليها من قبل كل مواطني مصر القديمة حكامًا ومحكومين أساسًا لقيام دولتهم وحضارتهم كانت كذلك الأساس الذي بموجبه تمتع كل فرد في مصر القديمة بحقوقه رغم التمايز الطبقي بين فئات الشعب من جهة وحكامه من جهة أخرى.

إن تحليلًا معمقًا لواحد من أشهر النصوص المصرية القديمة وهو «شكاوى القروي الفصيح» يفصح عن أن ثقافة حقوق الإنسان كانت موجودة وكان الإنسان المصري يعي تمامًا حقوقه وواجباته ويحرص على المطالبة بحقوقه كاملة في مواجهة أي ظلم يتعرض له وأيًّا كانت المكانة السياسية والاجتماعية لمن ظلمه وتعدى على حقوقه، وقد أفلح يان اسمان حينما أطلق على شكاوى القروي الفصيح «موجز عن الماعت»(151). فهي بالفعل توضح بجلاء أن المطالبة بالعدالة وبرد الحقوق إلى أصحابها كانت ثقافة شائعة في مصر القديمة للدرجة التي جعلت القروي خو – أن – أنبو يقول حينما التقى لأول مرة برنسي ابن ميرو رئيس الحجاب ليشتكي له من الظلم الذي وقع عليه: «واه! ليتني أسعد قلبك بشأن هذه المشكلة التي حدثت لي»(152). فقد كان القروي واثقًا من أنه سيسعد قلب رئيس الحجاب حينما يضع أمامه ملابسات الظلم الذي وقع عليه والاستيلاء على حماره وحبوبه، فهو بذلك سيمكنه من أن يرد الحقوق إلى أصحابها ويحقق العدالة

فهذا هو ما يحقق له الفخار في الحياة الدنيا ويضمن له المصير الحسن في الحياة الأخرى.

ولا شك أن ثقافة تحقيق العدالة ورد الحقوق إلى أصحابها –كما أشرنا فيما سبق– كانت سائدة في خطاب السلطة وخطاب الحكماء بنفس القدر، وها هو بتاح حوتب الوزير الشهير وصاحب أقدم كتاب أخلاقي وسياسي في تاريخ البشرية(153) يكتب ناصحًا ابنه ليؤهله لكرسي الوزارة قائلًا له: إن قوة الماعت (الحقيقة والعدالة) في دوامها هي التي يستطيع المرء أن يقول إنها الثروة التي أورثني إياها أبي(154). ولذلك فقد نصحه بالاستماع إلى أصحاب الحقوق والشكاوى حتى يمكنه تحقيق العدل قائلًا له «إذا كنت رئيسًا فأنصت في هدوء إلى الشاكي ولا تصرفه طالما لم «ينظف» جسده من كل ما كان يفكر في أن يقوله، فالإنسان البائس يميل إلى غسل قلبه أكثر من أن يرى أن ما جاء من أجله يتحقق»(155).

وإذا كان ذلك كذلك فيما يتعلق بانتشار ثقافة العدل والحرص على حقوق الإنسان فيما بين مواطني مصر القديمة حكامًا ومحكومين، فإن التساؤل الآن ربما يكون حول ما أهم هذه الحقوق التي كانت مرعية من قبلهم ومدى التوافق بينها وبين نظرية حقوق الإنسان المعاصرة والتي يمثلها خير تمثيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر 1948م؟

الحقيقة أنه ربما يدهش الإنسان المعاصر مدى ذلك التوافق بين أقدم صور مراعاة حقوق الإنسان في المدينة المصرية القديمة وبين أحدث وأهم وأرقى صيغها في عصرنا الحالي، فمنذ ديباجة الإعلان المعاصر لحقوق الإنسان ومادته الأولى التي تنص على «إن جميع الناس يولدون أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق»(156)، نجد ذلك التوافق حيث تشير واحدة من أشهر فقرات «نصوص التوابيت» التي أشرنا إليها من قبل إلى إعلان الإله الخالق بأنه قد خلق كل واحد مساويًا للآخر وحرم على البشر أن يقترفوا الظلم(157). وقد آمن المصريون بذلك إيمانًا جازمًا لدرجة أنهم كانوا ينظرون إلى الدولة وحاكمها الملك الإله على أنهم لا يخلقون إلا لتحقيق المساواة بين البشر وتحرير الإنسان من يد الإنسان وحماية الضعفاء منهم(158).

(أ) حق الحياة والسلامة الشخصية:

كما أن المواد الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والثانية عشرة والثالثة عشرة(159) وكلها تخص حق الإنسان في الحياة والحرية وسلامة شخصه وعدم استرقاقه والتجارة فيه كرقيق وعدم الحط من كرامته وعدم تعرضه للتعذيب أو المعاملة القاسية، فقد كانت مكفولة تمامًا للإنسان

المصري القديم، ونظرة واحدة على النقوش الموجودة على جدران المعابد وقراءة العديد من النصوص التي تخص الحياة اليومية للإنسان المصري القديم تكشف عن مدى تمتعه في حياته الخاصة بالحريات المختلفة وبالاستقلال الذاتي ولم يكن يسمح بأن يحط من كرامة هذا الإنسان تحت أي وضع(160). وقد أكدت شكاوى القروي الفصيح ذلك تمامًا وخاصة خاتمة هذه الشكاوى التي تنتهي بأن يحكم لصالح هذا القروي بأن يتسلم كل أملاك جحوتي نخت الموظف الذي ظلمه وتعدى عليه وعذبه كتعويض له عن هذا التصدي وهذا الظلم الذي تعرض له(161). وقد اتضح حرص الملوك على مراعاة هذه الحقوق الأساسية للمواطن المصري من خطاباتهم ووصاياهم السياسية. انظر على سبيل المثال لوصايا الملك خيتي أحد ملوك الأسرة العاشرة لابنه مري كا رع حينما يقول له مؤكدًا على حق المواطنين على الملك في التمتع بالمساواة وتكافؤ الفرص وحسن المعاملة، يقول له: اجعل الكفاية مقياسك في استخدام ابن العظيم وابن الصغير.. لا تؤذ أحدًا بغير حق.. إن من الخير لك أن تكون رحيمًا وأن تقيم لنفسك تمثالًا من الحب في القلوب.. أكرم الذين يستحقون الإكرام وأحسن معاملة شعبك واعمل للمستقبل.. اجتنب أن تسيء إلى الأرملة ولا تحرم أحدًا مما تركه أبوه ولا تطرد القضاة من كراسيهم ولا تعاقب بغير ذنب(162).

وقد عبر عن مدى تمتع الإنسان المصري القديم بهذه الحقوق الأساسية خير تعبير آرثر ويجل Arthur Weigall حينما قال كانت الحياة في ذلك العصر ناعمة بالغة حدًّا بعيدًا من التأنق حتى يدهشنا ما نراه فيها من أوجه الشبه بالحياة في عصرنا الحاضر. وبعد أن عدد بعض جوانب الرفاه في العادات المصرية القديمة أضاف «إن نظرة فاحصة تنطق بأن عاداتهم قريبة كل القرب من عقلنا الغربي وأن أفكارهم متصلة بأفكارنا إلى حد بعيد في بعض الأحيان»(163).

(ب) حق التقاضي:

وإذا كانت المادة السابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على أن «كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أي تفرقة» ويشاركها في التأكيد على ذلك المواد الثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشرة حيث تنص على الحق في اللجوء للتقاضي وللمحاكم الوطنية ولا يجوز القبض على أي إنسان أو نفيه تعسفيًّا وإن كل شخص متهم بريء إلى أن تثبت إدانته(164)، أقول إذا كانت هذه المواد تؤكد حق التقاضي والمساواة أمام القانون، فإن المجتمع المصري القديم كان مجتمعًا يقدر القانون ويحميه ويخضع المتهمون فيه لمحاكمات عادلة أمام محاكم مختصة وقد كانت إجراءات المحاكمة في مختلف عصور التاريخ المصري واحدة ولم تختلف كثيرًا في عصر عنها في عصر آخر(165).

وليس أدل على مدى قوة القانون المصري واستقلال القضاء والمحاكم في مصر القديمة أكثر من هذين الحدثين البارزين في تاريخ مصر القديمة؛ أولهما أن الملكة «ورت حتس» زوجة بيبي الأول أحد ملوك الأسرة السادسة أجرمت في حق زوجها فلم يعاقبها من غير تحقيق قضائي بل أمر بالتحقيق القضائي وتولاه قاضٍ كان يسمى «وني» وقد شهد هذا القاضي في نقش تركه في قبره أن الملك أمره بالتحقيق في هذه الجريمة وقد حقق فيها وحده وبدون تدخل من أحد. وثانيهما: حادثة مؤامرة دبرت للملك رمسيس الثالث أحد ملوك الأسرة العشرين وجرت هذه المؤامرة إلى غايتها وهجم المتآمرون على الملك لقتله لكنهم فشلوا ونجا الملك وربما يكون قد جرح كما يرجح برستيد. وكم كان الملك رابط الجأش حينما كلف محكمة خاصة مؤلفة من 14 قاضيًا لمحاكمة هؤلاء المتآمرين ولننظر ما جاء في أمر التكليف لنعرف كم كان القضاء مستقلًّا والحرص على المساواة أمام القانون رغم عنف الجريمة فهذه مسألة يرعاها الملك نفسه حتى ولو كان هو المقصود بها. يقول الملك في أمر التكليف: «إنني لا أعرف شيئًا مما دبره المتهمون، عليكم أن تتثبتوا منه وتفحصوه، ومتى فرغتم من فحصه فعليكم أن تعدموا على غير علم مني من يستحقون الإعدام منهم وأن تعاقبوا الآخرين على غير علم مني أيضًا واحذروا أن تعاقبوا أحدًا بغير حق...»(166).

إن هذا النص البديع في إقرار استقلال القضاء وعدم معاقبة أحد إلا على ذنب اقترفه أو جريمة ارتكبها لهو خير دليل على مدى سمو الحضارة المصرية القديمة في إقرار أهم حقوق الإنسان وهو حق الحصول على محاكمة عادلة مهما ارتكب من جرم، إن ما فعله الملك بيبي الأول منذ نحو خمسة آلاف عام وما فعله رمسيس الثالث منذ نحو ثلاثة آلاف عام يدل على تمسك بالعدل كانت مصر وحدها هي التي تعرفه في تلك العصور القديمة. ورغم أننا لا يمكن أن نزعم – على حد تعبير عبدالقادر حمزة – إن جميع ملوك مصر القديمة كانوا يفعلون مثل بيبي الأول ورمسيس الثالث، إلا أن هذين الملكين لم يفعلا ما فعلاه وبين أحدهما والثاني أكثر من ألف سنة إلا وقد عرفا أن العدل كان من أقوى الفضائل عند الأمة المصرية وفي القوانين المصرية(167).

وعلى كل حال فقد كان خضوع الجميع للقانون في مصر القديمة واحترامهم له أساسًا متينًا من أسس المدنية والحضارة المصرية القديمة(168)، وكان ملوك مصر القديمة هم أول من خضع للقانون ويؤكد ذلك ديودورس الصقلي حينما يروي أن ملوك مصر القديمة لم يحكموا البلاد حكمًا أتوقراطيًّا مطلقًا كغيرهم من الحكام في الدول الأخرى ولم يحيوا حياتهم طليقة من كل ضابط أو قيد، وإنما كانوا يراعون حرمة القانون في كافة تصرفاتهم سواء أكان ذلك خاصًّا بأمور الحكم أم

بشئونهم الخاصة(169).

(ج) الحقوق الأسرية والاجتماعية:

أما بخصوص حق الفرد في الزواج وتكوين الأسرة والتمتع بجنسية وطنه وهي الحقوق التي عبرت عنها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المواد 15، 16، 17 (170) فقد تمتع بها الإنسان المصري ونظمتها عادات وقوانين واضحة المعالم في التراث المصري القديم فقد حث معظم حكماء مصر في برديا‌تهم على ضرورة الزواج وأهمية التبكير به، فقد وردت في مخطوط الحكمة لبتاح حوتب أنه نصح ابنه قائلًا: «إذا كنت رجلًا رفيع المقام فأسس لنفسك بيتًا وأعز زوجتك في منزلك كما ينبغي.. اجعلها سعيدة مادمت حيًّا»(171). وتكررت نفس النصائح طوال عصور الدولة المصرية حتى أن حكيم الدولة الحديثة الذي يوصي ابنه قائلًا «اتخذ لنفسك زوجة شابة وأنت شاب لترزق منها بولد» ويضيف «إذا ولدته لك في شبابك، فعلمه ليكون نافعًا فما أسعد الرجل الذي يكثر أهله ويحترم من أجل أولاده» وفي العصر المتأخر أوصى الحكيم عنخ ششنقي ابنه قائلًا «اتخذ لنفسك زوجة وأنت في سن العشرين لترزق منها بأولادك في شبابك»(172).

وقد كان للزواج تقاليد مرعية بدءًا من طلب يد الفتاة من والديها، إلى المهر الذي يدفع لها – إلى العقد الذي يتم بموجبه الزواج وشهوده – وكذلك كان للطلاق أيضًا صيغة وتقاليد(173).

ومن الأمور اللافتة للنظر أن القانون المصري القديم قد منح للمرأة المصرية حرية التعامل إذا كانت تعرف القراءة والكتابة وما يؤكد ذلك أن أورليا ثيسوس Aurelia Thaisous وشهرتها لوليانا ابنة أحد كتبة الأسواق المتقاعدين تذكر في طلب لها لجهة من جهات الاختصاص أنها قادرة على الكتابة بسهولة تامة، ولهذا فإن من حقها أن تتصرف في شئونها بنفسها. وبعد مضي أربعة أعوام وكان ذلك في عام 267ق.م نجدها قد قامت بشراء منزلين وقطعة من الأرض(174).

والطريف أيضًا أن فرع الأم كان يوضع موضع الاعتبار في النسب فقد كان اسم الأم يذكر دائما أما اسم الأب فكثيرا ما يغفل ذكره وكان الأبناء إذا انتسبوا يذكرون أسماء أسلاف أمهاتهم لا أسلاف آبائهم، ولم يكن الأب إلا حامل لقب، أما الأم فكانت واسطة عقد الأسرة، وكان يستثنى من ذلك شاغلو بعض الوظائف التي يرثها الأبناء بحكم القانون عن آبائهم أبًا عن جد فإنهم كانوا ينسبون إلى الآباء لا الأمهات وكانت الممتلكات العقارية يرثها الأبناء عن الأمهات سيدات البيت(175).

وإذا كانت حقوق الزوجة كانت معروفة ومصانة بل ومقدسة في نظر الإنسان المصري القديم،

فإن للأولاد هم أيضًا حقوقًا كانت مرعية بدءًا من اختيار الاسم الصالح للابن وتأكيد نسبه بتسجيله في سجل المواليد، وتكشف إحدى الوثائق عن ذلك حيث تقول إحدى الأميرات «قد أنجبت هذا الطفل الصغير الموجود أمامك – لقد سميناه ميراب وسجل في سجل بيت الحياة»(176). لقد كان لدى السلطات المدنية في مصر القديمة سجلًا للمواليد والزواج والوفيات(177). وكانت الحياة الاجتماعية والمدنية موثقة حسب القوانين والتقاليد المرعية كما تكشف عن ذلك الوثائق والرسومات الجديدة التي سجلت في البرديات وعلى جدران المعابد.

(د) حقوق العمل والتعليم والرعاية الاجتماعية:

أما بخصوص الحق في العمل والحصول على الأجر المناسب الذي نصت عليه المادة 23 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والحق في الرعاية الاجتماعية من المجتمع الذي ينتمي إليه الذي تنص عليه المادة 22 من نفس الإعلان، وكذلك الحق في مستوى معيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاهية للفرد ولأسرته كما تنص المادة 25 من هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(178).

إن هذه الحقوق كانت في معظمها كذلك مكفولة للإنسان المصري القديم، فقد كان الجميع يعملون ضمن تسلسل وظيفي هرمي معروف ومقنن بدءًا من الملك والوزير وموظفي البلاط الملكي وحكام المقاطعات إلى الموظفين العاديين والفلاحين والعاملين حتى العبيد وخدم البيوت. الكل يعمل بين المدن والحقول. وبينما كان الكتبة والكهنة والقضاة وكبار موظفي الدولة لهم مكانة وحصانة طبقًا لوظائفهم فإن الطبقات الدنيا من العمال غير الفنيين كانوا يعملون جماعات كل عشرة منهم لهم رئيس من أنفسهم.

وكان رؤساء العمال يستطيعون جلب مئات منهم للعمل في المشروعات الكبيرة وهذا هو ما كان يسمى بنظام «السخرة»، حيث كانت تلك – على حد تعبير فلندرزبتري – ظاهرة مألوفة في تنفيذ المشروعات(179).

ولا ينبغي أن نفهم كلمة السخرة هنا بمعنى الظلم والاستعباد للعمال، لأن الواقع يقول غير ذلك، فقد كانوا يعملون ويسخرون للعمل في هذه المشروعات الكبيرة، لكن حقوقهم في الحياة والأجر مكفولة، وقد ورد أنه في الأسرة الثانية عشرة في مدينة كاهون (اللاهون) كان يوجد فيها ثلاثمائة وخمسون منزلًا للعمال وصغار الموظفين يتراوح عدد غرف كل منزل منها 4 و7 غرف وكانت تلك المنازل صغيرة المساحة في صفوف متراصة مزدحمة، والى جوارها نجد اثنى عشر دارًا

عظيمة يحتوي كل منها على حوالي ستين غرفة فسيحة وذات أعمدة عالية. والحق – فيما يشهد بتري – إنك لا تجد في تلك المدينة شيئًا وسطًا بين ثراء عريض وفقر مدقع. إن الفرق بين مساكن المواطنين العاديين من أفراد الشعب ومساكن الأثرياء في عهد كل من الأسرة الثانية عشرة والأسرة الثامنة عشرة كان يشبه إلى حد كبير الفرق بين المنازل الفقيرة في حي مصر القديمة بالقاهرة والفيلات الجميلة في ضاحية المعادي(180).

أما إذا تساءلنا هل كانت السخرة تعني الرق، ينفي المختصون هذا الأمر حيث كان استخدام الأرقاء ضيق النطاق في العصور الأولى من تاريخ مصر. وكان الفلاحون أي العمال الذين يعملون في الأرض مرتبطين بالمزارع التي يعملون فيها والذين كان ينظر إليهم على أنهم رقيق الأرض لارتباطهم الشديد بها لهم مساكنهم الخاصة ولا يجوز التصرف فيها بالبيع، وفي عهد الأسرة الثانية عشرة كان من الممكن تأجير هؤلاء وأسرهم لأداء بعض الأعمال. ولكن ليس هناك دليل واحد على التصرف فيهم بالبيع والشراء(181).

أما الأقوال الشائعة عن الظلم الفادح على عمال بناء الأهرام وما كتب عن أنهم كثيرًا ما ذرفوا الدموع وأطلقوا الأنين والشكوى من الظلم الذي عانوه، فهذه ترهات غير صحيحة واتهامات باطلة، فقد شهد المؤرخون الموضوعيون والمنصفون «بأن الإشراف على بناء هذه الأهرامات ونظام العمل فيها كان محكمًا بفضل ذلك التنظيم البديع الذي يدل على ذلك العمل العظيم ولم تستعمل أية قسوة ولا شدة ولا عنف في إتمام ذلك العمل. فقد كان كل فرد في البلاد مكلفًا بالعمل بنظام السخرة (أي بالعمل في هذه المشروعات الضخمة في غير أوقات الفلاحة والزراعة) مرتين فقط طيلة حياته وكان يعيش في دعة ويسر كما لو كان في منزله إذ لم يكن في استطاعته أن يعمل شيئًا خلال فترة فيضان النيل، وقد كان كسبًا عظيمًا لهؤلاء القوم أن يتعلموا نظام العمل الجماعي ويتلقوا دروسًا عملية في التدريب المهني»(182).

أما بخصوص حق التعليم، فإن المعروف أن الحضارة المصرية القديمة كانت تقدس العلم والمعرفة للدرجة التي جعلت الحكماء يؤكدون أن مهنة الكاتب أقدس مهنة وأنفعها. انظر على سبيل المثال لقول «سنب حتب» الذي نصح ابنه قائلًا «أعد نفسك لتكون كاتبًا وحاملًا قلم المعرفة.. إنها أشبه مهنة وأجدر وظيفة تليق بك وترفع من شأنك وتقربك من الآلهة»(183).

ولقد قال رع حتب واصفًا لذة مهنة الكاتب «إن الكتابة تجعل الكاتب أسعد من امرأة وضعت طفلًا فالكتابة كميلاد الطفل الذي يعوض الأم ما تحملته من آلام في حمله وولادته.. فرح هو قلب الكاتب الذي يزداد شبابًا كل يوم.. فرح وهو يسترد أضعاف ما أعطى من حبهم وتعظيمهم له

وتقديسهم لأعماله»(184).

ومادام ذلك كذلك، فقد كان الحرص على التعليم كبيرًا رغم أنه في واقع الأمر كان مقصورًا على طبقة معينة هي في الغالب طبقة الكهنة والكتبة وكان من بين هؤلاء العلماء في كل فروع العلم والمعرفة التي جعلت من مصر القديمة مقصدًا لكل شعوب الأرض آنذاك ليتعلموا فقد كانت مصر مهد اختراع الكتابة، كما كانت مهدًا نشأت فيه كل فروع المعرفة العلمية والأدبية(185).

والحقيقة أنه لا توجد لدينا نصوص توضح نظامًا محددًا للتعليم وهل كان مجانيًا أو غير ذلك لكن مما نعرفه أنه كان متاحًا لأطفال الطبقات الراقية؛ فقد كانوا يذهبون إلى مدرسة الحضانة التي كانت ملحقة بالقصر الملكي، وكان يشرف على تعليمهم وتربيتهم هيئة كبيرة العدد من الوصيفات والأتباع. وكان يخصص للكبار من هؤلاء الأطفال معلمون كان يطلق عليهم «الآباء المربون» الذين كان لهم حق الإشراف على تعليمهم وتنشئتهم، ولقد جرى العرف في عصر الأسرة التاسعة عشرة على أن جميع الأطفال الذين يولدون في يوم ميلاد ولي العهد لهم الحق في تنشئتهم معه في القصر الملكي(186).

ويبدو بوجه عام أن التعليم وخاصة تعليم القراءة والكتابة كان متاحًا لمن يرغب ولمن يقدر على ذلك بدليل أنه كان متاحًا حتى للفتيات من الأسر المتوسطة فقد عثر – على وثيقة أشرنا إليها من قبل – لابنة كاتب لأحد الأسواق تقول فيها «إنها تستطيع الكتابة في سهولة ويسر»(187).

وعمومًا فإن النظام التعليمي في مصر القديمة كان يبدأ منذ حداثة سن الطفل حيث يبدأ الأطفال تعليم القراءة والكتابة بوسائل عدة منها الألواح الفخارية أو الألواح الفخارية بعد طليها بطبقة رقيقة من الجص لمنع تسرب الحبر إلى مسامها. وقد كانت بعض المدارس تلحق بدواوين الحكومة المختلفة بهدف إعداد طائفة من الموظفين للنهوض بالأعمال الحكومية. وقد كان يوكل إلى الكهنة القيام بتدريس الموضوعات التي تتطلب بحثًا عميقًا مثل الحساب والهندسة والفلك والفلسفة وعلم الأخلاق.

ويعد كتاب «الموتى» أقدم الكتب التي كانت مقررة للدراسة وخاصة ذلك الجزء الخاص بالتبرؤ من الخطايا والذنوب الذي يتألف من فصول يشمل كل فصل منها خمسة بنود. وهي طريقة ابتدعها المصريون القدماء لتساعد الذاكرة على الحفظ عن طريق العد بالأصابع(188).

ويعتبر أني ومدرسته أقدم مدرسة أشبه بروضة للأطفال حيث كان يتم فيها التعامل مع الكلمة المكتوبة أي القراءة. ثم ينقل الطلاب بعد ذلك إلى التعليم الجاد على أيدي مدرسين قساة عتاة، وتلك

كانت التعليمات التي يوجهها الآباء والمعلمون للتلاميذ فيما بين 13، 19 سنة: لقد أدخلتك المدرسة التي يدخلها أولاد الكبراء كما أعلمك وأوجهك لهذه الوظيفة التي سوف تقودك إلى القوة والسلطة، انظر سأخبرك بمنهج الكاتب: اثبت مكانك، اكتب أمام أقرانك. نظف ثوبك بنفسك واعتن بخفيك. أحضر لفافة البردي التي تخصك كل يوم وحافظ عليها ولا تكن كسولًا. اكتب بيدك، سمع بفمك، اقبل النصيحة لا تتململ، لا تضيع يومك في الكسل، تعمق في فهم أساليب مدرسك وأطع تعاليمه(189).

ويبدو أن الضرب كان معمولًا به في مدارس مصر القديمة حينما لا ينتصح التلميذ أو حينما يتكاسل عن استذكار دروسه. وقد ورد في بردية الكاتب آمنموبي موجهًا كلامه إلى تلميذه بنتاور: لقد يئست من تكرار النصح.. هل أضربك مئة ضربة ثم تذهب أدراج الرياح.. أيها الولد السيئ.. افهم هذا(190).

وبوجه عام فإن المعلوم أن المصريين تمتعوا بحق التعليم كلٌّ حسب طبقته الاجتماعية وحسب حاجته ولم يكن أحد ليمنع أحدا عن التعليم إذا أراد، وقد كان المركز الاجتماعي للإنسان يتحدد – كما هو واضح من كل النصوص المصرية القديمة – حسب درجة تعليمه وتدريبه(191).

وعلى كل حال فقد أعجب القدماء بالنظام التعليمي المصري القديم لدرجة أن أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير قد أشاد به واتخذه نموذجًا يحتذى به في محاورة «القوانين»(192).

(هـ) حقوق حرية التفكير والتعبير والملكية واللجوء السياسي:

هناك اعتقاد خاطئ لدى الكثيرين بأن المصري القديم لم يكن يتمتع بحرية التفكير أو التعبير وحرية الرأي التي نصت عليها المواد 18، 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان(193). والحقيقة أنه توجد أمثلة كثيرة تؤكد عكس ذلك. كما أن أشهر بردية في اعتقادي توضح مدى حرية التفكير والتعبير والنقد التي تمتع بها الإنسان المصري القديم هي بردية ايبوور، ذلك الحكيم المصري العجوز الذي عاش على الأرجح في أواخر عهد الملك بيبي الثاني. وقد أطلقت عليها كلير لالويت «مرثيات ايبوور»(194)، وإن كنا نميل إلى الاسم الذي أطلقه عليها برستيد «تحذيرات ايبوور»(195). فهذا النص البديع يكشف عن مدى الحرية التي تمتع بها هذا الحكيم وهو ينقد علانية الملك وأفعاله في البلاد معددًا خطاياه وأخطاءه في حق البلاد والعباد للدرجة التي قال له فيها بعد أن عدد أمامه الكثير من صور الفساد والفوضى في البلاد وهدر حقوق الأفراد فيها «إن الأمر الملكي والمعرفة والعدالة (ماعت) في قبضة يدك ولكن ما تصنعه في البلاد هو النزاع

وصوت القلاقل... ولقد فعلت ذلك لتشتد علينا هذه الأمور. لقد نطقت زورًا وبهتانًا». لقد وصل به الأمر إلى اتهام الملك بالزور والبهتان. والطريف أن الملك لم ينزل به أي عقاب بل رد على تلك الاتهامات بأن قال إنه حاول قدر طاقته حماية شعبه بالوقوف في وجه الأجانب الذين كانوا يهاجمون البلاد(196).

ولقد كانت تلك الإجابة الهادئة من الملك في تبرير سوء أحوال البلاد والمواطنين في عصره دافعًا لايبوور لأن يهدئ من لهجته النقدية مفضلًا عليها في ختام البردية أن يحلم بصورة الأمن والأمان والرخاء للمجتمع المصري في ظل ملك قوي قادر على تحقيق الاستقرار وترسيخ العدالة من جديد.

أما بخصوص حق الملكية الذي نصت عليه المادة 17 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بشقيها حق كل شخص في التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، وعدم جواز تجريد أحد من ملكه تعسفا(197). فقد جاء خير تعبير عن تمتع الإنسان المصري البسيط بهذا الحق، وأيضًا في قصة ذلك القروي الذي رفض أن يتنازل عن ملكية حماره وأمتعته لهذا المعتدي. وظل يشكو وهو واثق أنه سيحصل على حقه إلى أن تم ذلك فعلًا وحصل بأمر ملكي ليس فقط على أملاكه وإنما على التعويض المناسب عن الظلم الذي وقع عليه كما أشرنا من قبل(198).

أما حق اللجوء السياسي الذي قد يتصور البعض أنه مسألة مستحدثة في الفكر السياسي المعاصر، فالحقيقة أن تاريخ الدبلوماسية القديمة قد عرفه، فإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الرابعة عشرة قد نص على أن «لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هربًا من الاضطهاد وأن لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية(199). فإن نصوص أول معاهدة سياسية عرفتها البشرية قد عقدت بين رمسيس الثاني ملك مصر مع خاتوسيل الثالث ملك الحيثيين وذلك في العام الحادي والعشرين من حكم الأول وكان ذلك حوالي عام 1278ق.م قد ورد فيها نص صريح عن مسألة اللجوء السياسي بين البلدين حيث نصت المعاهدة على تبادل تسليم الفارين واللاجئين بين البلدين وقد ميزت بين فئتين من اللاجئين السياسيين، فئة الرجال المعروفين في بلدهم أي أولئك الرجال من رفيعي الشأن وأصحاب المناصب العليا، وفئة الرجال العاديين غير المعروفين من عامة الناس، وسواء كان اللاجئون من الفئة الأولى الذين يطلبون عادة اللجوء السياسي ليقيموا في أرض الدولة الأخرى أو من الفئة الثانية الذين غالبًا ما يتسللون خفية إلى أراضي الدول المجاورة فإن الاتفاقية دعت إلى قيام الطرفين بتبادل هؤلاء وأولئك وتسليمهم إلى بلدهم الأصلي(200). وإذا كنا سنسارع إلى الحكم بأن ذلك قد

يؤدي إلى أن يتعرض هؤلاء الذين سيسلمون إلى بلدهم للقتل أو للسجن أو لأي عقوبة أخرى فإن أجمل ما ورد في هذه المعاهدة وهو هذا البند الخاص بتبادل هؤلاء اللاجئين إما بصورة قانونية أو غير قانونية، أجمل ما ورد نصًّا يشير إلى أن اللاجئ الذي يسلم إلى بلده «لا ينبغي أن تقف ضده هذه الجريمة – أي جريمة اللجوء أو الهرب إلى الدولة الأخرى – أو يحاسب عليها وألا يتعرض بيته أو زوجته أو أولاده لسوء وألا تضار عيناه أو أذناه أو ساقاه. وألا يحاسب على أي جريمة»(201).

إن هذا النص يؤكد مدى ما وصلت إليه الأخلاق السياسية من سمو يعنى بحقوق الإنسان إذ نص على أنه لا ينبغي أن يضار أي إنسان نتيجة توقيع معاهدة صداقة وسلام بين ملكي البلدين حتى ولو كان هذا الإنسان ممن خالفوا القوانين واللوائح في بلدهم أو حتى من الخارجين على القانون فيها.

تعقيب:

وبالطبع فإن أحدًا لا يستطيع أن يدعي أن كل ما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من حقوق وحريات كان موجودًا ومعلومًا للمصريين القدماء. فالفارق الزمني الهائل ومستحدثات عصرنا كثيرة ومتنوعة للدرجة التي دعت إلى وجود عشرات الوثائق والملاحق المتجددة لهذا الإعلان العالمي نفسه منذ صدوره عام 1948م وحتى الآن.

ومع ذلك فإن الحقيقة تقتضي التأكيد على أن الوثائق التي تم اكتشافها وترجمتها حتى الآن من التراث الفكري لمصر القديمة توضح بما لا يدع مجالًا للشك أننا أمام مجتمع مستقر يتمتع الجميع في ظله بحياة هادئة مستقرة يعرف كل واحد فيها دوره ويؤديه بأكبر قدر من الإتقان من الفلاح الذي لا يفارق أرضه إلى الملك الذي يرعى الجميع رعاية اجتماعية وسياسية وبإحساس عالٍ من المسئولية تجاه شعبه.

وقد كانت العدالة (الماعت) الأساس القوي الذي بني عليه استقرار هذا المجتمع وسعادة ورفاهية شعبه؛ إذ لم ينظر لهذه العدالة في مصر – على حد تعبير ت. ج جيمز – باعتبارها امتيازا يتمتع به الأغنياء والأقوياء، بل فتحت العدالة صدرها حتى لأدنى الناس. ولم يكن السبب مجرد تعود الكبراء بطول الممارسة على الحدب وعلى الضعفاء والفقراء ولكن لأن المساواة كانت حقًّا مكفولًا للجميع بين يدي العدالة(202). ولا أدل على ذلك من أن خطاب التنصيب الذي كان عادة ما يلقيه الملك على الوزير الأول حال تعيينه كان أهم ما فيه من توجيهات تتعلق بضرورة تحقيق العدالة والمساواة بين الجميع «عامل بالمساواة الرجل الذي تعرفه والرجل الذي لا تعرفه، والرجل القريب

منك والرجل البعيد عنك»(203).

وبالطبع فما دامت التوجيهات الملكية للوزير وتابعيه من موظفي السلطة التنفيذية بضرورة تحقيق العدل والمساواة وما دام الجميع يلتزمون بهذه التوجيهات باعتبارها توجيهًا إلهيًّا يرتبط فيه الإنساني بالإلهي والدنيوي بالمصير الأخروي، فإن من الطبيعي أن يحرص عليها الجميع وتتبدى في أعمالهم وسلوكهم اليومي فيحرصون على تحقيق العدل والمساواة والتحقيق الفوري في أي ظلم يقع على أي مواطن، ومن ثمّ فقد كان الإحساس العام لدى المواطن المصري أنه يعمل في ظل منظومة عادلة تحرص على حقوقه ومساواته بغيره. ومن هنا تولد لديه الإيمان بضرورة الجدية في العمل والإنجاز وكان ذلك دافعًا للجميع إلى تحقيق الرخاء والسعادة والاستقرار باعتباره مطلبًا قوميًا في ظل قيادة قوية عادلة.

إن حياة المصريين القدامى في ظل «الماعت» كانت تعني إذن بكل بساطة أننا أمام شعب يتمتع أفراده بحقوقهم التي تكفل لهم حياة سعيدة هانئة مستقرة. ولما كانت حياتهم أحيانًا ما تفتقد الماعت سرعان ما كانوا ينجحون ولو بعد حين في إعادتها إلى الواجهة مرة أخرى. وهذا ما حدث على مدار التاريخ المصري القديم بعصوره الكبرى الثلاث؛ عصر الدولة القديمة، عصر الدولة الوسطى، وعصر الدولة الحديثة.

هوامش الباب الأول

الفصل الأول:

1) انظر: د. عبد العزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، دراسة نشرت بالعدد 26 من مجلة «المجلة» القاهرة، فبراير 1959م، ص33.

2) انظر: نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الأول، نشرها جيمس بريتشارد تعريف وتعليق د. عبدالحميد زايد، وراجعها د. محمد جمال الدين مختار، نشرة وزارة الثقافة المصرية، هيئة الآثار مشروع المائة كتاب (9)، القاهرة 1987م، ص33.

وقد ظهر النص الهيروغليفي في كتاب:

K. Seethe: Die Altagyptischen Pyramidentexten, Ii Leipzig- 1910.

وترجمت مقتطفات من التعبير الكامل عنها في كتاب:

J. H. Breasted: Development Of Religion And Thought In Ancient Egypt, New York, 1912.

وقد ترجمت نصوص الأهرام في كتاب:

S. A. B. Mercer: The Pyramid Texts In Translation And Commentary, 4 Vols, New York, 1952.

3) نفس المصدر السابق، ص34؛ وراجع الترجمة الإنجليزية في:

S. A. B. Mercer. Op. Cit., Vol.I. P.253-54.

والجدير بالذكر هنا أن إله هليوبوليس يؤلف من وجهين للشمس هما آتون وخبرر وقد عرفا في عصر تالٍ بآتوم ورع، وقد كان لمقصورة هذا الإله حجر له شهرة مقدسة هو «بن» وكان يشترك مع هذا الحجر في شهرته طائر كان له فيما يبدو نفس الشهرة، وكان يدعى أيضًا «بن» وربما يكون هذا الطائر هو الذي عرف بعد ذلك بالعنقاء Phoenix وهو طائر خرافي.

أما لفظة (كا) فتعني الروح الحارسة أو القوة الحية لشخصية وغالبًا ما كانت تصور بالرسم كالأذرع الحامية، والمعنى المقصود في النص أن الإله آتوم وضع قوته الحيوية الخاصة في مخلوقاته الأوائل.

أما الإشارة إلى «التاسوع العظيم» فهي تعني الآلهة التسعة في أجيالهم الأربعة على النحو التالي:

(1) آتوم الخالق (2) شو إله الهواء وتفنوه إله الرطوبة. (3) جب إله الأرض ونوة إله السماء (4) الإله أوزيريس والإلهة إيزيس والإلهة نفتيس.

أما «الأقواس التسعة» فهي إشارة إلى الأعداء التقليديين المحتملين لمصر.

وفي ختام النص مناجاة ومناشدة للآلهة أن تقف مع الإله آتوم في مناهضته لأعداء مصر والملك نفر – كا – رع على اعتبار أن الإله هو الحامي لمصر والمحافظ على الملك وعلى عمله الإنشائي الضخم أي على هذا الهرم الذي بناه الملك.

4) د. عبدالعزيز صالح: نفس المرجع السابق، ص33.

5) جون ولسون: مصر: دراسة نشرت بكتاب: ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة ببغداد 1960م، ص67.

6) انظر: جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (العدد 173) الكويت، مايو 1993م، ص46.

وانظر أيضًا: جون ولسون، نفس المرجع السابق، ص69 وكذلك: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص35.

7) نقلًا عن: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص35.

8) كتاب الموتى – الفصل (17) – نص (1)، ترجمه عن الهيروغليفية السير والس بدج، ونقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة

مدبولي بالقاهرة، 1988م، ص41-42.

وقارن ذلك بما ورد في: كتاب نصوص الشرق الأدنى القديمة الجزء الأول، سبق الإشارة إليه، ص35-36.

9) د. عبدالعزيز صالح، نفسه، ص36.

10) انظر: نفس المرجع السابق، ص37، وهامشها.

11) نفسه، ص37.

12) انظر: نفس المرجع السابق، ص38؛ وانظر أيضا: جون أ. ولسن: نفس المرجع السابق، ص67، ولاحظ كيف يعقد ولسن هنا مقارنة بين تصور أهالي هرموبوليس للخلق وبين ما يذكره سفر التكوين في التوراة مبينًا مدى التقارب بين النصين.

13) انظر: د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م، ص47-48.

14) انظر. د. عبدالعزيز صالح: نفس المرجع السابق، ص39.

15) نقلًا عن: الترجمة العربية لنصوص الشرق الأدنى القديم ج1، ص36.

16) وجدت هذه الوثيقة فيما يعرف بحجر شاباكا (Shabaka Stone) نسبة إلى ذلك الفرعون الإثيوبي الذي حكم مصر خلال القرن الثامن قبل الميلاد، وقد ورد في النقش أنه نقل من كتابات قديمة خلفها الأجداد، وقد درس هذا النص من تلك الوثيقة العديد من علماء المصريات من أمثال زيته وآرمان وبرستيد وتوملين وغيرهم.

راجع:

K. Seethe: Dramatische Texte Zwi Altagyptische Mysterienspielen, Leibzig, 1928.

A. Erman: Ein Denkmal Menphitescher Theologie In Sitez Konigtish Preussisthen Ak. Der Wissenschaft, Vol. Xl. III, 1911.

وانظر: برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر بالقاهرة، ص51؛ وانظر أيضًا: ولسن: نفس المرجع السابق، ص71-75؛ وكذلك: توملين (أ و ف) فلاسفة الشرق: ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، ص ص36-43.

17) انظر: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص40، وأيضًا: توملين، نفس المرجع السابق، ص37-38.

18) نقلًا عن: د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع، ص40.

19) نفسه.

20) نفسه.

21) نفسه.

22) توملين، نفس المرجع السابق، ص38.

23) نقلًا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع، ص41.

وراجع ترجمات أخرى في كل من: نصوص الشرق الأدنى القديمة، الجزء الأول، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها ص37-40؛ ولسن: نفس المرجع السابق، ص73-75؛ وبرستيد: نفس المرجع السابق، ص53-55.

24) انظر تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة اليونان في: رشدي حنا عبدالسيد، فلسفة اللوغوس – الكلمة، نشر رابطة خريجي الكلية الإكليركية للأقباط الأرثودكس، القاهرة 1984م؛ وانظر تفاصيل فلسفة الكلمة عند فلاسفة الإسكندرية في: د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بمصر 1995م، القسم الثاني، وخاصة الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس.

25) توملين: نفس المرجع، ص41؛ وقارن ذلك بما يقوله برستيد مؤيدًا ذلك في نفس المرجع السابق، ص56.

26) انظر: تفاصيل هذه الاختلافات في: برستيد، نفس المرجع ص57-59؛ وكذلك: توملين، نفس المرجع السابق، ص41-42.

27) برستيد، نفس المرجع السابق، ص57.

28) انظر: نفس المرجع السابق، ص58.

29) هذا النص نقلًا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح في نفس المرجع السابق، ص3؛ وقارن ذلك بترجمة أخرى وردت في: نصوص الشرق الأدنى القديمة، سبق الإشارة إليه، ص46.

30) انظر: لويس بقطر: دور الأسطورة في الفكر المصري القديم، مجلة فكر، تصدر عن دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة – باريس، نوفمبر 1989م، ص98.

31) نقلًا عن ترجمة د. عبدالعزيز صالح في نفس المرجع السابق، ص44.

32) د. عبدالعزيز صالح، نفس المرجع، ص45.

33) انظر كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الأول بعنوان «أخناتون – الملك الفيلسوف» دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

34) فيما يتعلق بالتفسيرات البابلية الشبيهة بالتفسيرات المصرية القديمة: انظر: صمويل كريمر: من ألواح سومر ترجمة طه باقر، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة الخانجي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص160-162 وما بعدها؛ وفيما يتعلق بالفلسفة الهندية وتفسيراتها لأصل الوجود انظر:

Rdha Krishnan: Indian Philosophy, Vol.17 Th Impression 1962, P.99 Ff.

ويمكن الرجوع أيضًا لكتاب راداكر شنان وشارلز مور: الفكر الهندي، ترجمة ندرة اليزجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م، ص91-93.

35) انظر: د. حسام الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية بيروت 1982، ص15-17؛ وانظر كذلك ما كتبه هـ. فرانكفورت و هـ. أ. فرانكفورت وجون ولسون وثوركيلد جاكوبسن في: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، منشورات دار الحياة ببغداد، 1960م، خاصة في المدخل والفصول الأول والثاني والخامس.

الفصل الثاني:

36) ادولف آرمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبدالمنعم أبو بكر ود. محمد أنور شكري، نشرة مصطفى البابي الحلبي، بالقاهرة، بدون تاريخ، ص178.

37) جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، نشرة مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص142.

38) آرمان: نفس المرجع السابق، ص179.

39) انظر: آرمان: نفس المرجع السابق، ص179. وبرستيد: نفس المرجع السابق، ص142 وما بعدها. وكذلك: د. أحمد بدوي، في موكب الشمس، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م، ص190.

والجدير بالذكر أن الحفريات قد أثبتت وجود بتاح حوتب، ودل على قبره في سقارة حيث قبور الأسرة الخامسة فهو شخص تاريخي (انظر: عبدالقادر حمزة: على هامش التاريخ المصري القديم، مجلد 2، مطبعة دار الكتب المصرية، 1941م، ص151).

40) يجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخين قد كشفوا عن أن أقدم حكم وصلت إلينا من مصر القديمة هي التي تعرف باسم «مواعظ كاجمنة» التي كتبها وزير الملك حوني Houni ليهذب بها أبناءه ومنهم كاجمنة الذي سميت المواعظ باسمه. وما عثر عليه منها قليل، وأهم ما فيها مدح فضيلة الصدق ورفع شأن مهارة الكلام ورفض السكر والشراهة، والدعوة إلى الاعتدال. (انظر في عرض هذه المواعظ: عبدالقادر حمزة، على هامش التاريخ المصري القديم، ص145، 146. وراجع تعريب هذه التعاليم في: أحمد كمال: الحضارة القديمة، الجزء الأول: مصر، نشرة مجلة الجامعة المصرية، بدون تاريخ، ص286-287). ولكن تعاليم بتاح جاءت أكثر شمولًا وتنوعًا وعمقًا مما أكسبها الشهرة، وأكسب صاحبها الريادة في مجال الفكر الأخلاقي في مصر القديمة.

41) انظر: ادولف آرمان وهرمان رانكه: مصر والحياة المصرية في العصور القديمة، ترجمه وراجعه د. عبدالمنعم أبو بكر

ومحرم كمال، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص175.

42) انظر: هنري توماس: أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم؟)، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، 1964م، ص7، 8.

43) انظر: د. أحمد بدوي، في موكب الشمس، ص190.

44) انظر: عبدالقادر حمزة، نفس المرجع السابق، ص151؛ وكذلك: برستيد: نفس المرجع السابق، ص143؛ وسليم حسن: مصر القديمة، الجزء الثاني، مطبعة كوثر، القاهرة، بدون تاريخ، ص417.

45) أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص286.

46) إن المقصود بالحجر الأخضر الكريم هنا هو الزمرد، وقد ورد ذلك في كتاب: جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص171.

وقد ورد في ترجمة أحمد كمال أنه الزبرجد (انظر: أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص288).

47) سليم حسن: مصر القديمة، ج2، ص417.

48) انظر: سلامة موسى: تراث مصر الفكري والفلسفي في عهد الفراعنة، بحث نشر في مجلة المقتطف، عدد سبتمبر 1936م بعنوان «تراث مصر القديمة»، ص95.

49) برستيد، نفس المرجع السابق، ص143، 144.

50) نفسه، ص144.

51) نفسه، ص144.

52) نفسه، ص145.

53) نفسه.

54) نفسه.

55) نفسه.

56) سليم حسن: مصر القديمة، ج2، ص417-418.

57) نفسه، ص418.

58) نفسه، ص423.

59) نفسه، ص422.

60) انظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1877، ص337.

61) سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص421.

62) برستيد: نفس المرجع السابق، ص148.

63) سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص422.

64) أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص295.

65) نفسه، ص292.

وقد فضلنا استخدام كلمة «الإله» بدلًا من «الله» التي يستخدمها المترجم هنا لأننا نعتقد أن لفظ الجلالة «الله» لا يصح أن يطلق إلا حين الحديث في الأديان السماوية وبالذات حينما يكون الحديث إسلاميًّا.

66) نفسه، ص292.

67) نفسه.

68) نفسه، 293.

69) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 34.

70) برستيد: نفسه، ص149.

71) نفسه.

72) سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص421-422.

73) نفسه، ص422.

74) انظر: الترجمة العربية لشذرات هيراقليطس في: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1954م، شذره 72، 73، 74، ص108-109.

75) انظر: أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق، ص155-156.

76) See: Plato: The Republic: Book 4. Pp.428-444. Eng. Trans. By H. D. P. Lee. The Penguin Books. London. 1962, Pp.174-198.

77) انظر: الفقرة التي يتحدث فيها بتاح عن احترام الرؤساء في: سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص423.

78) نفس المرجع السابق، ص423.

79) نفسه.

80) نفسه، ص421.

81) برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص149.

82) أحمد كمال: نفس المرجع السابق، ص295.

83) انظر: أ. و. ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص54.

84) جون ويلسون: نفس المرجع السابق، ص168-169.

85) توملين: نفس المرجع السابق، ص53.

86) See: Aristotle: The Politics. Book I. Eng. Trans. By T. A. Sinclair Penguin Book. London, 1977. Pp.45-54.

87) جون ويلسون، نفس المرجع السابق، ص169.

88) انظر: عبدالعزيز صالح: الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1982م، ص213-223.

89) نفسه، ص224.

90) نفسه، ص206.

91) عبدالعزيز صالح: الوحدانية في مصر القديمة، مقال بمجلة «المجلة»، القاهرة، العدد 31، يوليه 1959م، ص14.

92) نفسه، ص15.

93) برستيد، فجر الضمير: ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، سلسلة الألف كتاب رقم (108)، ص94.

94) برستيد: نفس المصدر، ص295-296.

95) آرمان: ديانة مصر القديمة، ترجمة عبدالمنعم أبو بكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ، ص132.

96) فؤاد شبل: أخناتون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص59.

97) ارمان: نفس المرجع السابق، ص132-133.

98) توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبدالحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص73.

99) الجملة الأصلية هي تلك التي تعيش في الحقيقة وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة في روايته التي روى فيها قصة أخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التي عاصرته، وأسماها العائش في الحقيقة (انظر: العائش في الحقيقة لنجيب محفوظ، دار مصر للطباعة، 1985م).

100) آرمان: نفس المرجع، ص139.

101) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة في كتاب برستيد، فجر الضمير، الترجمة العربية، ص309.

102) آرمان: نفس المرجع السابق، ص140، ص142.

103) فؤاد شبل: نفس المرجع، ص66-77.

104) برستيد: نفس المرجع، ص140.

105) آرمان: نفس المرجع، ص140.

106) برستيد: نفسه، ص309.

107) آرمان: نفس المرجع، ص141.

108) برستيد: نفس المرجع السابق، ص307.

109) آرمان: نفس المرجع، ص141.

110) برستيد: نفسه، ص308.

111) مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984م، ص359.

«The Dialogues To Plato», Translated To English By B. Jowett, Oxford At The Clarendon Press, 5 Volumes.

112) انظر:

Aristotle; Metaphysics Translated By W. D., Ross, In Great Books Of The Western World, Part 8, Vol. I, B. Xll, I, B. Xll.

113) فؤاد شبل: أخناتون، ص79-80.

114) عبدالعزيز صالح: الوحدانية في مصر القديمة، ص20.

115) فلندرز بتري: الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، ترجمة حسن جوهر وعبدالمنعم عبدالحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص298-299؛ وانظر أيضا: الرسوم التخطيطية والصور التي نشرها آلن شورتر في كتابه: الحياة اليومية في مصر بتل العمارنة ص27، رسم تخطيطي لمنزل الوزير نخت بها ص62، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص63.

116) آرمان: نفس المرجع، ص144.

117) هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنري توماس في كتابه: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم؟، ترجمة متري أمين، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964م، ص14.

118) نفسه، 78-79؛ وانظر أيضًا: توملين: فلاسفة الشرق، ص74، ص77-78، وكذلك ما كتبه عبدالعزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها في تل العمارنة في مقالة عن الفن المصري القديم في كتاب: تاريخ الحضارة المصرية، المجلد الأول، تأليف نخبة من العلماء، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص353 وما بعدها.

119) انظر:

Frakfort (Ed),: The Moral Painting Of Amarneh, London, 1929, P.1-30.

120) انظر ما كتبه أحمد فخري عن أغاني الغزل في عصر الدولة الحديثة في مقاله عن: الأدب المصري القديم في كتاب تاريخ الحضارة المصرية، ص425-427.

121) انظر: تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد في كتاب فؤاد شبل: أخناتون، ص93 وما بعدها.

122) انظر: مظاهر هذا التدهور والسقوط في: برستيد: فجر الضمير، ص327 وما بعدها، وأيضا في: جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص372، وما بعدها.

123) انظر: تلك المقارنة في: ايمانويل فليكوفسكي: أوديب وأخناتون، ترجمة فاروق فريد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص128-129.

124) انظر: مصطفى النشار: أخلاق كونفشيوس، مجلة القاهرة، التي تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، العددان 44-47 ديسمبر 1985م.

الفصل الثالث:

125) انظر: شريف الصيفي (مترجم) كتاب الخروج من النهار – كتاب الموتى، المشروع القومي للترجمة (494)، نشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2003م، ص508.

126) يان أسمان: ماعت – مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. ذكية طبوزادة ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1996م، ص10-11.

127) نفسه، ص31.

128) جورج بوزنر وآخرون: معجم الحضارة المصرية القديمة، الترجمة العربية لأمين سلامة، الطبعة الثانية ضمن مطبوعات مكتبة الأسرة بالهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م، ص297.

129) نفسه.

130) نقلًا عن يان اسمان: نفس المرجع السابق، ص130.

131) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص131.

132) نقلًا عن نفس المرجع، ص135.

133) نفس المرجع، ص135.

134) أرسطو: كتاب السياسة (الكتاب الثالث – الباب الأول – 3)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1979م، ص182.

135) نفسه.

136) نفسه (ك3 – ب1 – 9) الترجمة العربية، ص184.

137) نفسه (ك3 – ب1 – 44) الترجمة العربية، ص182.

138) نفسه (ك3 – ب2 – 1، 2) الترجمة العربية، ص187؛ وانظر كتابنا: الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، الدار المصرية السعودية بالقاهرة 2008م، ص25-27.

139) انظر: http: www. Katib.org/node/ssos`pagel

140) انظر: كلير لالوليت: الفن والحياة في مصر الفرعونية، ترجمة فاطمة عبدالله، المشروع القومي للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة (370)، القاهرة 2003م، ص20-21 ، وراجع د. جمال حمدان: شخصية مصر – الجزء الأول.

141) يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص118.

142) نقلًا عن كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة – المجلد الأول (عن الفراعنة والبشر)، الترجمة العربية لماهر جويجاتي، مطبوعات اليونسكو ودار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1996م، ص69.

143) نقلًا عن: يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص123؛ ويمكنك مراجعة كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1998م، خطاب السلطة، ص37 وما بعدها.

144) نقلًا عن يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص129.

145) نفسه.

146) نقلًا عن: كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، سبق الإشارة إليه، ص285.

147) نفسه، ص287-288.

148) نفسه، ص288.

149) انظر: نفس المرجع السابق، ص289؛ ويمكنك مراجعة ما كتبناه عن هذه الشكاوى وتحليلها في كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، خطاب الشعب (خطاب الشكوى والتمرد)، ص87 وما بعدها.

150) انظر كتابنا السابق الإشارة إليه، ص157-158.

151) يان اسمان، نفس المرجع السابق، ص33.

152) كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص179.

153) انظر ما كتبناه عنه في كتابنا: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م، ص55 وما بعدها.

154) انظر: كلير لالويت، نفس المرجع السابق، ص334؛ وكتابنا السابق الإشارة إليه، ص61؛ وانظر أيضًا د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الثاني، مطبعة كوثر بالقاهرة، بدون تاريخ، ص418.

155) كلير لالويت: نفس المصدر، ص337؛ وراجع المرجعين الآخرين السابقين.

156) انظر مادة (1) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

http:// arwikisource.org/wiki.p.2

157) انظر: يان اسمان: ماعت، سبق الإشارة إليه، ص130.

158) نفسه، ص129.

159) انظر نصوص هذه المواد في http:// arwikisource.org/wiki,p.2

160) انظر ما كتبه السير فلندرزبتري عن «الحياة الخاصة» للمصريين القدامى في كتابه: الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، الترجمة العربية لحسن جوهر وعبدالمنعم عبدالحليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1975م، ص188-214؛ وانظر أيضًا ما كتبه ألن شورتر في كتابه «الحياة اليومية في مصر القديمة»، الترجمة العربية للدكتور نجيب ميخائيل إبراهيم، نشرة مكتبة الأنجلو المصرية، سلسلة الألف كتاب (49)، القاهرة 1956م، عن الرياضة والمرح في حياة المصريين، ص52 وما بعدها؛ وراجع ما كتبه: بيير مونتيه في كتابه «الحياة اليومية في مصر»، ترجمة عزيز مرقس منصور، الهيئة المصرية العامة للكتاب – منشورات مكتبة الأسرة، القاهرة 1997م، عن الحياة في الريف المصري القديم، ص(139-179)، وعن حرية التنقل والأسفار ص(239-259).

161) كلير لالويت، نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، ص289.

162) نقلًا عن: عبدالقادر حمزة، على هامش التاريخ المصري القديم – المجلد الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1941م، ص156.

163) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص101-102.

164) انظر نصوص هذه المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق الإشارة إليه، ص2.

165) انظر: فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص159-181.

166) عبدالقادر حمزة: نفس المرجع السابق، ص160-162 واقرأ تفاصيل أكثر عن هذه المحاكمة في هامش نفس الصفحة وكذلك في كتاب: ألن شورتر: الحياة اليومية في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص49-51.

167) عبدالقادر حمزة، نفس المرجع، ص163.

168) راجع ما كتبناه تحت عنوان «الماعت جوهر الفلسفة المصرية» في كتابنا: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص18-20.

169) فلندرز بتري، الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص41.

170) انظر: نصوص هذه المواد في نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مرجع سبق الإشارة إليه، ص3.

171) كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية، سبق الإشارة إليه، ص338.

172) نقلًا عن: د. تحفة أحمد حندوسة، الزواج والطلاق في مصر القديمة، منشورات المجلس الأعلى للآثار بالقاهرة 1998م، ص20.

173) انظر تفاصيل كل ذلك في نفس المرجع السابق، ص21 وما بعدها؛ وكذلك: فلندرز بتري: نفس المرجع السابق، ص215 وما بعدها؛ وأيضًا: بيير مونتيه، نفس المرجع السابق، ص62-82.

174) فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص220.

175) نفسه، ص221.

176) نقلًا عن: بيير مونتيه: الحياة اليومية في مصر، سبق الإشارة إليه، ص80.

177) نفسه.

178) انظر نصوص هذه المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق الإشارة إليه، ص3-4.

179) فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص64.

180) نفسه، ص62-64.

181) نفسه، ص66.

182) نفسه، ص71-72.

183) نقلًا عن د. سيد كريم: الكاتب المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منشورات مكتبة الأسرة، القاهرة 1999م، ص20-21.

184) نفسه، ص21؛ وانظر في مكانة الكتابة والكاتب في مصر القديمة كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه، ص29-36.

185) انظر في بعض إنجازات العلم المصري القديم كتابنا: في فلسفة الحضارة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2007م، ص72-76؛ وانظر أيضًا: كلير لالويت: الأدب المصري القديم، ترجمة ماهر جويجاتي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1992م، وهو يعرض لأصناف من الآداب المصرية القديمة.

186) فلندرز بتري، نفس المرجع السابق، ص230-231.

187) نفسه، ص230.

188) نفسه، ص228-229.

189) نقلًا عن: ت. ج. جيمز، الحياة أيام الفراعنة، الترجمة العربية د. أحمد زهير، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1998م، ص118.

190) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص118.

191) انظر ما كتبه: جيمز في المرجع السابق، ص111 وما بعدها عن التعليم والمركز الاجتماعي؛ وانظر ما كتبناه في الخطاب

السياسي في مصر القديمة عن مكانة الكتابة والكاتب في مصر القديمة، ص29 وما بعدها.

192) انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م، ص293.

193) انظر نص هذه المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق الإشارة إليه، ص3.

194) انظر: كلير لالويت: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، ص291.

195) انظر: برستيد: فجر الضمير، الترجمة العربية لسليم حسن، مكتبة مصر (سلسلة الألف كتاب 108)، بدون تاريخ، ص207.

196) كلير لالويت، نفس المرجع السابق، ص214؛ وانظر ترجمة أخرى لهذا النص في: جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص201؛ وراجع تحليلًا مفصلًا لهذه البردية من منظور سياسي في كتابنا، الخطاب السياسي في مصر القديمة تحت عنوان «خطاب النبوءة»، ص113 وما بعدها.

197) انظر نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص3.

198) انظر خاتمة شكاوى القروي الفصيح في: كلير لالويت: نفس المرجع السابق، ص289.

199) انظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص3.

200) انظر نص المعاهدة المصرية الحيثية في كلير لالويت، نفس المصدر السابق، ص101-105.

201) نفسه، ص105؛ وانظر تحليلًا وافيًا لهذه المعاهدة في كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، ص171-183.

202) ت. ج. جيمز: الحياة أيام الفراعنة، سبق الإشارة إليه، ص96.

203) نفسه، ص62.

الباب الثاني

الفكر الفلسفي في

الصين القديمة

الفصل الأول: خصائص الفكر الفلسفي الصيني.

الفصل الثاني: فلسفة كونفشيوس.

الفصل الثالث: لاؤتسي والفلسفة الطاوية.

الفصل الأول

خصائص الفكر الفلسفي الصيني

تمهيد:

لاشك أن الحضارة الصينية واحدة من أقدم الحضارات الإنسانية في التاريخ فالحياة البشرية قد اكتشفت بعض معالمها في أجزاء عديدة من الصين منذ قديم الأزل، ويُقال إن الإنسان الأول الذي أسس الصين القديمة يعود تاريخه إلى مليون وسبعمائة ألف سنة 1.700.000 سابقة. وأن رجل بكين الأول عاش فيها تقريبًا من حوالي أربعمائة ألف إلى خمسمائة ألف سنة(1)، وأن مجتمعًا أموميًّا أخذ في الظهور من حوالي أربعين إلى خمسين ألف عام تقريبًا، وأن مجتمعًا بطيركيًّا قد ظهر بعد ذلك منذ حوالي خمسة آلاف عام(2).

وبالطبع فلم يصلنا أي شيء يوضح لنا كيف بدأت وكيف كانت هذه الحياة البشرية في الصين القديمة، لكن المعلوم لدينا أن أقدم كتابة صينية وردت إلينا كانت من مدينة صينية عدت عاصمة لطائفة ملوك شانج Shang حوالي عام 1400 ق.م(3). وفيما يبدو من هذه الكتابات أن هذه المدينة كانت مركزًا لحضارة متقدمة فعلًا بصورة ملحوظة، وقد برهن على ذلك المباني الضخمة والأواني البرونزية الجميلة والمنسوجات الحريرية المتقنة الصنع. وقد كانت هذه الكتابات عبارة عن نقوش قليلة مسجلة على العظام والحجارة. وهذه الكتابات القليلة تجعل من يشاهدها في حيرة من أمره حيث إن احتفالاتهم الدينية ونظمهم السياسية كانت منسقة تنسيقًا عظيمًا، وإن لم تكن تلك الكتابات كافية لتزويدنا بشيء واضح عن رؤيتهم للحياة وفلسفتهم الطبيعية أو الأخلاقية(4).

ويقال إن هؤلاء الناس المثقفين في شانج قد تم غزوهم عام 1122 ق.م من قبل أفراد من قبائل حفاة من الصين الغربية وكان يقودهم فرقة تدعى تشو Chou، وقد أسسوا أسرة تشو الشهيرة، وقد نجح هؤلاء المحاربون الشجعان رغم الصعوبات التي واجهتهم في تأسيس حكومة منظمة أحسن تنظيم، وقد تمزقت هذه الإمبراطورية الأولى بعد أن مات مؤسسها وتتويج ابنه الصغير كخليفة له، لكن أنقذها عمه من التمزق حيث تدخل ونصب نفسه وصيًّا على العرش واضطلع بأمر الجيوش وعاقب الثائرين وحكم البلاد بيد من حديد وكان يدعى دوق تشو، وما إن زال الخطر تحول من حكم القوة الباطشة إلى حكم العدل ونظم الإمبراطورية على أساس سليم، وبعد سبع سنوات أعاد السلطة إلى الملك(5).

ولعل من أجل هذه الأخلاق القويمة التي جمعت بين القوة والحزم من جهة، والعدل والحكمة من

جهة أخرى، اعتبر هذا الرجل دوق تشو من الرجال المبجلين في تاريخ الصين ونظر إليه على أنه مؤسس «التقاليد الكونفشيوسية»، رغم أنه كان سابقًا على عصر كونفشيوس بكثير.

وقد كان من المعتقد في الصين القديمة أن أسرة ملوك تشو قد انحدرت من جد يُدعى «هوتشي – Hou Chi» والمعنى الحرفي لهذا الاسم هو «ملك الذرة»، ويبدو واضحًا من ذلك أنه كان أصلًا إلهًا زراعيًّا، حيث أحيط مولده بأساطير عجيبة، تقود كلها إلى أنه من أصل أسطوري وأنه أوكل إليه تعليم الناس كيف يزرعون. وبوجه عام فإن هؤلاء الأباطرة الأرستقراطيين الأسطوريين كان ينظر إليهم على أنهم من أصل سماوي وسيعودون إلى السماء مرة أخرى حيث يشرفون على مصير ذرياتهم ويمنحونهم النصر في الحرب وأيضًا في السلم. وفي مقابل هذه الأفضال كان من المتوقع أن يقوم الأطفال بتقديم القرابين لهؤلاء الأجداد العظام ويحققون لهم الرغبات إلى أقصى حد. وقد دل على كل ذلك كتاب «الشعر» وهو من أهم الكتب التراثية في التقليد الصيني القديم، ودلل على ذلك حينما ذكر في إحدى القصائد أن قوة بيت تشو في فترة معينة كان مردها إلى حقيقة أنه كان لها ثلاثة حكام سابقين قد صعدوا إلى السماء(6)، بالإضافة إلى أن الحاكم الذي يحكم على ظهر الأرض. وبالطبع فإن مثل هذا الوضع لم يكن أحد من عامة الشعب يأمل أن يصبح حاكمًا صغيرًا كان أو كبيرًا، فقد كان عامة الشعب تقريبًا فيما عدا قلة من الصناع فلاحين ربما كانوا عبيدًا إذ لم يكن لهم أي حقوق ثابتة اللهم إلا ما يكفي من المأكل والمشرب، وتقول إحدى القصائد في كتاب الشعر «إن عامة الشعب قانعون ففي كل يوم عندهم ما يكفي للأكل والشراب»(7).

على كل حال لقد كان حكام شانج مثل ملوك تشو الذين خلفوهم يعتقدون أنهم يحكمون بموجب حق إلهي رغم أن الأخيرين قد غزوا البلاد بقوة السلاح لكن كان لديهم تبرير لذلك يستند على الدعاية الأسطورية؛ فلقد أكدوا أنهم يحكمون بموجب «قانون السماء – The decree of Heaven» ومن المعروف في التراث الصيني أن «السماء» كانت أعظم الآلهة قدرًا، كما كان هؤلاء يعتبرون أن غزوهم للبلاد كان تكليفًا وعبئًا ألقته السماء على كاهلهم لأن آخر ملوك شانج كان وغدًا مخمورًا يظلم رعاياه ويتهكم على الآلهة ويغشهم في ضحايا قرابينهم(8).

وبالطبع فإن من الصعب معرفة كيفية هذا التكليف الإلهي الذي ادعوه ومدى صحته، لأن ثمة دليلًا أثريًّا يثبت أن آخر ملوك شانج لم يكن كما قالت تلك الرواية ضالًا أو متلافًا أو بعيدًا عن ممارسة الطقوس الدينية السليمة، بل كان على العكس من ذلك يهتم اهتمامًا خاصًّا بهذه الطقوس وشديد الحرص على أدائها(9)! على كل حال إنها ألاعيب السياسة وتبدل أحوالها حسب الدعاية والأساطير التي كانت تحيط كل مرحلة من مراحل التاريخ القديم في بلاد الشرق عمومًا والصين

على وجه الخصوص في حالتنا هذه!!

وعمومًا فأيًّا كانت صورة وعمق التاريخ الصيني فالأهم لدينا أن نتعرف على خصائص هذه الحضارة عمومًا وخصائصها الفلسفية بوجه خاص. ولعل أهم هذه الخصائص ما يلي:

1) الاهتمام بالإنسان والحياة الإنسانية:

لقد كان الاهتمام بالإنسان وحياته بالفعل هو محور الحضارة والفكر الفلسفي الصيني منذ بداياته، فلم يكن منهم أو من مفكريهم من اهتم بتفسير الطبيعة أو بالحديث عن الألوهية إلا من أجل الإنسان حياته وأخلاقه وبيئته ... إلخ. وفي ذلك يقول جون كولر بحق إنه «لم يكن الهدف الرئيسي للفلسفة الصينية هو في المقام الأول فهم العالم، وإنما جعل الناس عظماء»(10). وعلى الرغم من أن الفلسفات الصينية المختلفة تعتبر هذا قاسمًا مشتركًا بينها إلا أنها تختلف إلى حد كبير في استبصاراتها المختلفة عن مصدر العظمة الإنسانية؛ ففي الطاوية (التاوية) ينصب التأكيد على اكتشاف العظمة بالتوحد مع المنهج الداخلي للكون، ومن ناحية أخرى انصب التركيز فى الكونفوشية على تطوير الإنسانية من خلال النزوع الإنساني للقلب والفضائل الاجتماعية(11).

ولكون المرء عظيمًا في الفكر الصيني وجهان؛ أولهما «عظمة داخلية» تتمثل في شموخ الروح التي تنعكس في سلام الفرد ورضائه بكماله، وثانيهما «عظمة خارجية» تظهر في القدرة على العيش بصورة جيدة على الصعيد العملي مع الشعور بالعزة في السياق الاجتماعي الذي يوجه فيه المرء في حياته اليومية. ولما كانت عظمة الأشخاص وهي مناط الاهتمام الرئيسي فإن هذا العالم الإنساني له الصدارة، أما عالم الأشياء فيحتل مرتبة ثانوية وهذه السمة تتجلى في الكونفوشية في التأكيد على النزعة الإنسانية الاجتماعية وتبدو واضحة في الطاوية في دعوتها للوحدة الصوفية الإنطولوجية بين النفس والكون(12).

2) الاهتمام بالأسرة كأساس للمجتمع:

ومن قلب الاهتمام بالإنسان وعظمته يأتي الاهتمام بأول خلية اجتماعية ألا وهي الأسرة، فقد أولى الصينيون منذ فجر تاريخهم اهتمامًا شديدًا بالأسرة وبدا ذلك بوضوح في كل الوثائق القديمة، خذ مثلًا ما جاء في كتاب «الشعر» من أبيات توضح مدى ذلك الاهتمام بأفراد الأسرة:

من بين الناس في العالم كافة

لا يعادل الأخوة أحد

فالأخوة يتشاجرون بين الجدران

ولكنهم يقفون متحدين ضد إهانة من الخارج

بينما خير الأصدقاء

برغم كثرتهم لن يحاربوا من أجلك(13).

وقد جاء في كتاب الشعر أيضًا ما يؤكد ضرورة احترام الأب والأم حيث تقول إحدى القصائد:

لا يمكن الاعتماد على أي إنسان

مثل اعتمادنا على الأب

ولا يمكن الاعتماد على أحد

مثل الاعتماد على الأم(14).

وقد ذكر بيان موجه إلى أحد ولاة تشو أن هناك مجرمين معينين أسوأ من القتلة ومن أمثلة ذلك «الابن الذي لا يعامل أباه باحترام بل ويجرح قلب أبيه جرحًا داميًا والأب الذي لا يستطيع أن يرعى ابنه بل يكرهه والأخ الأصغر الذي لا يضع نصب عينيه الهدف السماوي الواضح ولا يحترم أخاه الأكبر والأخ الأكبر الذي ينسى اهتمامه الرقيق الذي يجب أن يحيط به أخاه الأصغر ويكون عدوًا له»(15).

ولاشك أن كل ذلك يؤكد على أن من خصائص الفكر الصيني التأكيد على الفضائل العائلية وبصفة خاصة على مفاهيم حب الأخوة لبعضهم البعض وحب الأبناء للآباء وهو الذي يشكل حجر الزاوية في الأخلاق الصينية، فالبيئة المباشرة المحيطة بالصغار في المجتمع المتحضر هي بناء اجتماعي تشكله العائلة، وهنا يجري تشكيل وصياغة شخصية الطفل الأخلاقية والروحية(16).

3) الاتجاه إلى التكامل بين الآراء:

إن من الخصائص المميزة للفلسفة الصينية فيما يتعلق بالجانب المنهجي التأكيد على الجمع بين وجهات النظر المختلفة، فبدلًا من استبعاد وجهات النظر البديلة المختلفة، يتجه الفكر الصيني إلى البحث عن الحقيقة في مجموع وجهات النظر الصحيحة بصورة جزئية ومن شأن ذلك أن يفضي إلى روح التركيب والانسجام التي تسفر عن التسامح والتعاطف. إن الأفكار التي تبدو متعارضة في ظاهرها إنما هي في نظرهم دائمًا ما تكون ذات أساس مشترك حيث ينظر إلى الخلافات على أنها مكملة لبعضها البعض الآخر وبالتالي تشكل كلًّا واحدًا. وبدلًا من التفكير في أن «أ» و«ب»

متعارضان، وبالتالي يتعين على المرء أن يعتمد على «أ» فإنه يفكر في أن (أ، ب) متعارضان وبالتالي فإن الحاجة ماسة إليهما من أجل الكل الواحد. وعلى سبيل المثال لا يختار المرء بين الممارسة والنظرية، وإنما يختار كلًّا من الممارسة والنظرية(17).

وهذه الخاصية نجدها موجودة في ذلك الموقف التركيبي للصينيين حيث يرون الانسجام بين نظريات تبدو متعارضة ظاهريًّا وكذلك في أنماط الحياة على سبيل المثال هناك خلافات أساسية بين الطاوية والكونفوشية، ومع ذلك فهما متعايشان في الصين معًا وثمة أرضية مشتركة بينهما، فضلًا عن أن البوذية التي ليس فيها الكثير مما يربطها بهاتين الفلسفتين نجدها موجودة في الصين ووجدت موطنًا لها بجوارهما ومرحبًا بها، ومنذ ما يزيد على الألف عام قدمت هذه الفلسفات الثلاث عناصر المواد المطلوبة لبناء صرح الكونفوشية الجديدة الموجودة في الصين.

4) أهمية التربية والتعليم للطبيعة البشرية:

ولعل من خصائص الفكر الصيني عمومًا الاهتمام المتزايد بالتربية والتعليم؛ وقد انشغلت الفلسفة الصينية منذ تاريخها بتحديد الطبيعة الحقيقية للإنسان: هل يخلق الإنسان بطبيعته خيرًا أم شريرًا، هل شريته من طبيعته أم يكون شره من البيئة المحيطة به؛ وبعبارة أخرى هل الشر مخلوق مع الإنسان أم مكتسب؟ لقد قال كونفشيوس إن الإنسان يولد خيرًا لكنه يميل إلى الشر والفساد لاتصاله بالبيئة من حوله، في حين أن فيلسوفًا آخر وهو «كاو» يقول إن الإنسان لا يولد شريرًا ولا خيرًا وليس لديه صفة واضحة وإن قلبه يكون مثل المرآة الصافية وتكون طبيعته مثل الشمع الطيع، ومن ثمّ فإننا من خلال التربية يمكن أن نغير من طبيعة الإنسان بالشكل الذي نريده، وينتقد منشيوس رأي كاو ويدافع عن رأي كونفشيوس قائلًا إنه إذا أردنا أن نصنع من قطعة خشب طبقًا أو إناءً فإن شكل الخشب سوف يضيع مع تشكيله وهكذا طبيعة الإنسان عندما يتلقى التربية والتعليم فإنه يتحول إلى إنسان آخر تظهر فيه الفضيلة والصدق(18).

وبوجه عام فقد كان الصينيون يهتمون كثيرًا بتلقين أبنائهم كل العقائد والعلوم والأخلاق الخيرة. ولقد بلغ اهتمام كونفشيوس بالحرص على ضرورة التعلم طوال العمر ومن كل المحيطين به أن قال: «إنني دائمًا لا أسير برفقة ثلاثة أشخاص إلا إذا اكتشفت أني أستطيع أن أتعلم شيئًا من أحدهم»(19)، ولقد كان يهتم اهتمامًا بالغًا بدوام القراءة والتحصيل سواء عن طريق الكتب والوثائق التي تركها الأقدمون أو عن طريق السفرات الكثيرة والزيارات التي
لا حصر لها التي قام بها في جهات الصين المختلفة باحثًا ومنقبًا عن آثار القدامى أو عن طريق

تفرسه في الناس الذين كان يعيش بينهم ودراسته لأحوالهم. ولقد كان يقول في ذلك «لا يقلقني في حياتي إلا الأمور الآتية: أن أنسى تقويم سلوكي وأخلاقي وأن أهمل دراساتي وأن أخفق في اتباع الطريق السليم الذي عرفته ورأيته وأن أعجز عن تصويب أخطائي.. إن الذي لا يصلح خطأه وقد عرفه إنما يرتكب خطأ جديدًا»(20).

وهكذا درج الصينيون على الاهتمام بفهم حقيقة الطبيعة الإنسانية والتماس موطن الخير فيها عن طريق التعلم والحرص على مداومة التعلم إما من تراثهم الثري أو من معلميهم أو من ذويهم وقدوتهم. وقد كان كونفشيوس نفسه يمثل أعظم قدوة اهتدوا بها طوال تاريخهم القديم وربما الحديث أيضًا.

5) الاعتقاد في الانسجام الكوني:

لقد كان من سمات الفكر الصيني القديم الاعتقاد بالانسجام الكوني، حيث كان يعتقدون أن العالم تتنازعه قوتان وهما بمثابة السماء والأرض، الروح والمادة، القوة الإيجابية والقوة السلبية، النور والظلمة، وسموا هاتين القوتين الين واليانج Yin, Yang. وهاتان القوتان متضادتان، ومع ذلك فهما منسجمتان في هذا الوضع وأن أي اضطراب يحدث إنما ينتج عن خلل بينهما. فالنظام الكوني كله يتوقف على الانسجام بين هاتين القوتين. وهذا الانسجام الكوني ينعكس على الإنسان، فلو أن الإنسان أراد أن يستريح من شرور الألم والمعاناة فعليه أن يحدث تصالحًا بين القوتين المتضادتين اللتين تشكلان كيانه، فكلمة ين Yin تعني النور، وكلمة يانج Yang تعني الظلمة، الأولى تعني النشاط الإيجابي، والثانية تعني السكون والهدوء(21).

إن التوازن والانسجام الكوني ينعكس على الإنسان إما إيجابيًّا أو سلبيًّا، وكل إنسان فيه الجانبان معًا ففيه الجانب الإيجابي المضيء، وفيه الجانب السلبي الساكن المنفصل. وثمة توازن بين الجانبين في الإنسان الذي ينبغي أن يحرص على هذا التوازن داخل ذاته حتى تسير الأمور في مجرياتها الطبيعية لأنه إذا ما حدث الاختلاف بين النور والظلمة داخله وقع الاضطراب والفتنة.

الفصل الثاني

فلسفة كونفشيوس

لقد عاش كونج فو تزو k'ung Fu – Tzu المعروف بكونفشيوس قبل أكثر من ألفين وخمسمائة عام في بلده الصين، وإن ظل مجهولًا في العالم الغربي حتى القرن السادس عشر(22). ولاشك في العالمين الشرقي والغربي أنه يعد أحد كبار فلاسفة العالم بما قدمه من آراء وأفكار أثرت في بلاده الصين وغيرت وجهها قديمًا، وظل هذا التأثير ممتدًّا من القرن السادس قبل الميلاد وحتى العصر الحاضر.

أولًا: حياة كونفشيوس(23):

ولد كونج فو تزو المعروف بكونفشيوس عام 551 ق.م، واشتق اسمه من لفظين كونج وهو اسم القبيلة التي ينتمي إليها، وفوتزو ومعناها الرئيس أو المعلم أو الحكيم، وحظي مولده بتصوير إعجازي ككل زعماء البشرية الروحيين في مدينة تسو Tsou من أعمال شانج بنج Ch'ang Ping وهي إحدى مديريات ولاية أو مملكة لو Lu وهذه الولاية تعد جزءًا من إقليم شان تونج Shan Tung الحالية في الصين. وقد وصفوه في حال مولده بأنه كانت له شفتا نور وفم أشبه بالبحر وكانت له جبهة ضخمة، وقد انفجرت حينئذٍ نافورة لتغسل الطفل حديث الولادة الذي ولد في كهف قادت أمه إليه روحًا مبشرة! وبعيدًا عن هذا التصوير الأسطوري لمولد وهيئة الطفل، فإنه قد كان ابنا غير شرعي لأب طاعن في السن من أسرة عريقة كانت تحكم ولاية سونج حيث كان جده الثالث عشر واليًا على تلك الولاية. وقد توفي والده بعد ولادته مباشرة. ويبدو أند قد عاش طفولة صعبة حيث تولت أمه تربيته وكانت الأسرة عمومًا تعاني الفقر رغم عراقتها، وكان الطفل يعمل ويقضي وقت لعبه وفراغه في تقديم القرابين المقدسة وحضور الحفلات الدينية.

ولما كبر الطفل تولى رعايته أحد أمراء المملكة، ووظفه لديه حيث كان يرعى الماشية والأغنام، وبرع في ذلك لإخلاصه في عمله فزادت إنتاجية الثروة الحيوانية التي كان يرعاها فتم ترقيته ليصبح مشرفًا على الحدائق والأشغال العمومية، لكنه لم يتمتع بهذا المنصب طويلًا حيث اضطرته الظروف لترك وطنه والعمل في ظروف أكثر صعوبة في ولايات تشي Ch,i وسونج Sung وواي Wei. وبعدها عاد مرة أخرى إلى وطنه. وفي تلك الفترة تزوج وهو في التاسعة عشرة من عمره من ولاية سونج وكانت ثمرة هذا الزواج ابنًا له يدعى كونج لي knng Li أو كما سمي في المقتطفات الأدبية The Analects بو يو Po yu وقد تتلمذ بويو على والده؛ فقد أسس

كونفشيوس وهو في الثانية والعشرين من عمره مدرسة لتعليم الشباب من ذوي المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية. وقد بلغ عدد الذين تعلموا في هذه المدرسة حوالي ثلاثة آلاف نبغ من بينهم 80 اعتبرهم المُعلم من ذوي المواهب العظيمة الجبارة، وقد أصبحوا بعد ذلك من الرجال اللامعين في السياسة والحكمة وبعضهم تولى صياغة فلسفة المعلم فيما بعد ونقلوا آراءه ولخصوها على الصورة التي نجدها بها الآن.

ولعل من أهم أحداث حياة كونفشيوس حينما استدعي إلى ولاية لو Lu حيث عينه حاكمها قاضيًا وحاكمًا في مدينة شونجتو Shuangtu عام 501 ق.م قضى هناك العام الأول في إصلاحات جعلتها مدينة مثالية لما جاورها من مدن، ومن ثمّ فقد رقي كونفشيوس إلى وظيفة وزير للأشغال العامة والعمل، ثمّ أصبح كبيرًا للوزراء أو ما كان يسمى «الوزير الكبير» وبعدها رقي إلى رئيس وزراء الولاية. وقد بدأ كونفشيوس آنذاك في سلسلة إصلاحات قاسية بدأها بإعدام بعض الوزراء السابقين ورجال السياسة الذين كانوا من أسباب إثارة الاضطراب في البلاد، ولم تمض ثلاثة شهور على توليه هذا المنصب حتى أضحت ولاية لو نموذجًا للولايات ذات التنظيم المثالي فاختفى اللصوص وأصبح التجار يتمتعون بالنزاهة والشفافية ونسوا الاحتكار ولم يرفعوا الأسعار على الناس.

وقد أثارت هذه الحالة الجديدة لولاية لو حكام الولايات المجاورة حيث خشوا على أنفسهم من قوة النظام الموجود بها والذي يؤهلها إن أرادت أن تسيطر على بقية الولايات. ومن ثمّ فقد دبروا مكيدة لحكام ولاية لو حيث أرسلوا إليهم بهدية عبارة عن ثمانين فتاة ألبسوهن الملابس المثيرة وأرسلوهن مع مائتين وعشرين حصانًا إلى دوق الولاية الذي بهر بهذه الهدية وبرقصات الفتيات وانغمس هو وحاشيته في اللهو أيامًا طويلة وصرفتهم هذه الحيلة عن تصريف أمور الدولة. وهنا حاول كونفشيوس تنبيه الدوق إلى ما آلت إليه الأحوال نتيجة هذا اللهو لكنه لم يفلح في صرف انتباهه والحاشية عن هذا العبث مما اضطره إلى الرحيل وترك الولاية المثالية التي حققها على أرض الواقع.

وقد قضى كونفشيوس بعد ذلك عدة سنوات في الارتحال بين الولايات الصينية محاولًا الإصلاح السياسي والاقتصادي لهذه الولايات من خلال نصح حكامها وتعليم ونصح أولادها وبارواناتها، واستمر ارتحاله حوالي ثلاثة عشر عامًا، ثمّ عاد أخيرًا إلى مسقط رأسه حيث توفي في إبريل عام 479 ق.م. ويذكر أنه قد استشعر وفاته حيث شوهد ذات صباح وقد بلغ الثالثة والسبعين من العمر وهو ينهض من متكئه بصعوبة أكثر من المعتاد ويمشي متثاقلًا خارجًا من بيته وهو يتغنى بأغنية

حزينة كان يحبها تقول كلماتها: لابد للجبل العظيم من أن ينهدم، ولابد للدعامة القومية من أن تتكسر، ولابد للرجل الحكيم أن يرحل كما يذبل النبات، ثمّ اغرورقت عيناه بالدموع وتكلم إلى تلميذه الأثير تسكنج Teskung وأعطى له بعض التوجيهات عن كيفية دفن جسده والطقوس التي يجب أن تصاحب جنازته ثمّ أسلم الروح بعد ذلك بأسبوع. وبالطبع فقد نفذ تلاميذه وصاياه بكل دقة. وقد دفن في مدفن على نهر استس Sze في شمال المدينة. وظل تلاميذه في حداد حول قبره لمدة ثلاث سنوات. وبعد مرور هذه السنوات ودع بعضهم بعضًا وهم يبكون ألمًا لفقدهم المعلم ولكن تلميذه الأثير تسكنج ظل مقيمًا في ذات المكان ست سنوات، ويبدو أن ذلك قد جعل حوالي مائة أسرة من أسر بقية التلاميذ يتوافدون إلى نفس المكان بجوار قبر الأستاذ، فنشأ عن ذلك المجتمع قرية كونج التي سميت باسم عائلة كونفشيوس. وأصبحت الأجيال المتعاقبة جيلًا بعد جيل تقدم الأضاحي عند قبر المعلم منذ ذلك التاريخ ليتحول المكان إلى ما يشبه المعبد الذي يستقبل التلاميذ والمريدين للزيارة وليعقدوا الندوات العلمية التي يناقشون فيها آراءه ومبادئه. وقد وصل تقديسهم للمعلم ولآرائه إلى أن تحول إلى معبود يعبد في عهد الإمبراطور الأول لأسرة هان Han الصينية (أي حوالي عام 206 ق.م) إذ كان هذا الإمبراطور وأتباعه يعبدون كونفشيوس ويقدمون القرابين عند معبده، وأصبح لزامًا على الوزراء وكبار الموظفين أن يزوروا قبره ومعبده قبل أن يتسلموا مهام وظيفتهم.

ولقد لخص لنا كونفشيوس حياته في عبارات بسيطة قال فيها: «في قرية صغيرة فيها عشر أسر قد يوجد واحد شريف ومخلص مثلي، ولكن ليس شديد الولع بالعلم مثلي» «في سن الخامسة عشرة قررت أن أعرف الحكمة، وفي سن الثلاثين اتخذت موقفًا حازمًا، وفي سن الأربعين كنت لا أزال سهل الانقياد، وفي سن السبعين كان في استطاعتي أن أتبع رغبات قلبي دون أن أتجاوز الصواب». وهذه عبارات تؤكد على طبيعة شخصية كونفشيوس المتواضعة المحبة للعلم والمعرفة، شديدة الاعتزاز بالالتزام الأخلاقي.

ثانيًا: مؤلفاته:

لقد عني كونفشيوس بدراسة وتدريس الكتب التراثية الصينية التي كتبها السابقون عليه، وقد حرص فيما يبدو على تحريرها بنفسه مرة أخرى؛ فلقد درس كتب السابقين في التاريخ والتغيرات التي تطرأ على الأرض وما عليها ودرس الموسيقى، وكان أشهر ما درس كتاب Yking المعروف بالتغيرات الذي يعود إلى أزمنة سحيقة من عمر الحضارة الصينية وقد قال عنه «أعطني عدة سنين قليلة أكثر لأدرس هذا الكتاب وأنا أستطيع أن أكون عالمًا فيلسوفًا خبيرًا

بحوادث التغيرات في الطبائع الإنسانية». كما درس كتب الأقدمين في الشعر والأغاني، كما درس ما كان يعرف آنذاك بفروع المعرفة الستة وهي: الطقوس والرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة وأخيرًا الرياضة أو الحساب.

على كل حال، فقد قسم المؤرخون التراث الفكري لكونفشيوس إلى قسمين: القسم الأول يتضمن كتبًا خمسة يطلقون عليها الكلاسيكيات The Classics وهي التي تناولت على حد تعبير توملين – القوانين الكنسية للعقيدة الكونفوشية ومن المحتمل أن تكون من تأليفه هو نفسه سواء بمقدرته كمؤلف أو كمحرر(24)، وهي كالتالي:

1) كتاب الشعر (شيه تشينج Shih Ching): وهو مجموعة من الأشعار التي تعود إلى عهد تشو وتحتوي على ثلاثمائة وخمس من الأغنيات والتواشيح الدينية، وذلك بجانب ستة من التواشيح الدينية التي تغنى بمساعدة الموسيقى.

2) كتاب التاريخ (تشو تشينج Shu Ching): وهو مجموعة من السجلات والخطب والوثائق الرسمية من 200 حتى 700 ق.م.

3) كتاب التغيرات (آي تشنج I-Ching): وهو مجموعة من الصياغات لتفسير الطبيعة تستخدم على نطاق واسع في أغراض العرافة ومعرفة الأحداث المستقبلية Yiking، ويعزى هذا العمل تقليديًّا إلى وينج وانج Weng Wang 1100 ق.م، ولكن كونفشيوس حوله إلى كتاب علمي درس فيه تأثر السلوك الإنساني بالظروف المختلفة التي تكتنفه.

4) كتاب الطقوس (لي تشي Li Chi) أو Liki وهو مجموعة من القواعد التي تنظم السلوك الاجتماعي، ويقال إنه كان يعالج النظام السياسي لأسرة تشو القديمة وهي من الأسر الملكية الشهيرة التي لعبت دورًا هامًّا في تاريخ الصين السحيق، كما يقال إنه قد تم تأليفه بعد كونفشيوس بوقت طويل، ولكنه حقيقة يمثل بصورة جيدة القواعد والعادات التي تعود إلى عصور سابقة.

5) حوليات الربيع والخريف (تشن تشو Chun Chiu): وهو كتاب للتاريخ بمعنى الكلمة فقد اشتمل على تاريخ الصين بالتفصيل خلال قرنين ونصف من الزمان وتحديدًا فيما بين عامي 722، 481 أو 464 ق.م(25).

أما القسم الثاني فهو يسمى «الكتب الأربعة» ويقال إن هذه الكتب الأربعة كتبها تلاميذ كونفشيوس وأتباعه حيث دونوا فيها أقوال أستاذهم وفسروها وعلقوا عليها. وهي في واقع الحال تعتبر المصادر الرئيسية للفلسفة الكونفوشية، لأن الكتب الخمسة السابقة وإن كانت تمثل المؤلفات

التي ربما كتبها كونفشيوس بنفسه إلا أنها تختص بالفلسفة والتاريخ السابق عليه أكثر مما تعبر عن وجهة نظره الشخصية، وهذه الكتب الأربع هي:

1) المنتخبات Analects أو كما يسميه آخرون «مختارات كونفشيوس» (لون يو Lun Yu): وهو عبارة عن أقوال كونفشيوس في المناسبات المختلفة وقد سجلها تلاميذه وجمعوها ونسقوها.

2) العلم العظيم (تا هسو Ta Hsueh): وقد عُرف عند البعض بفصول من كتاب الطقوس في الأخلاق والسياسة، وقد عُرف عند آخرين بالدراسة الكبرى، وعمومًا فهو يضم تعاليم كونفشيوس التي تحتوي اقتراحاته الخاصة بنظام الحكم. ويقال إن حفيد كونفشيوس تشيه سي هو الذي كتبه، ولكن تشو إي أحد شراح كونفشيوس الصينيين في القرن الثاني عشر يؤكد أن النصوص الأصلية لهذا الكتاب قد وجدت مثبتة بخط يد الحكيم نفسه وإن حفيده لم يزد على شرحها والتعليق عليها.

3) عقيدة الوسط (تشونج يونج Chung Yung) وهو يهتم بتعاليم كونفشيوس حول تنظيم الحياة، ويعتبره البعض هو أهم كتبه لأنه الوحيد الذي يحتوي على مذهبه، وهو في ذات الوقت المؤلف الرئيسي الذي يعتمد عليه الباحثون في فهم المدرسة الكونفوشية وهو يتكون من مقدمة واثنين وعشرين فصلًا.

4) كتاب منشيوس(منج تسو Meng Tzu): وهو عبارة عن شروح على متن مبادئ كونفشيوس كتبها منشيوس الذي يُعد الشارح الأعظم لكونفشيوس، وهو يتألف من سبعة كتب(26).

والناظر في هذه المؤلفات سيكتشف بعض الصعوبات التي تكتنفها حيث إنها في معظمها أو ربما كلها لم تكن قد قصد إلى تأليفها من صاحبها، فلقد قيل عن كونفشيوس أنه رفض التدوين الكتابي لأفكاره زاعمًا أنه مجرد «وسيط» وليس «مبدعًا»، مجرد «مجتهد» وليس «مكتشفًا»(27). فعلى سبيل المثال فأهم مؤلفاته «المحاورات» أو «المنتخبات» Analects عبارة عن مجموعة من التسجيلات الكتابية لتعاليم كونفشيوس وتعليقات تلاميذه وقد تم تدوينها بوصفها أقوالًا ومواعظ مناسبة لحلقات الفكر والدراسة، وقد تم جمع هذه الأقوال وضمها بين دفتي هذا الكتاب في فترة مهمة من التاريخ الصيني القديم سُمي بعصر الدول المتحاربة (475-221 ق.م)(28).

ومع ذلك فهو يُعد أهم كتب كونفشيوس جميعًا لأنه اشتمل على ملخص واضح المعاني لفلسفة كونفشيوس وتلاميذه ولذا أطلق عليه العلماء اسم إنجيل كونفشيوس Con. Bible. وقد اشتمل على الحكم والمواعظ والأمثال السائدة التي أتت على لسانه في مناسبات مختلفة ووضعت بعضها

إلى جوار البعض بلا ترتيب أو تبويب(29).

ثالثًا: المعرفة والأخلاق:

لقد لخص كونفشيوس رؤيته التي تمزج بين المعرفة والأخلاق في قوله: «لا أظنني أستحق لقب الحكيم أو الفاضل الكبير، فما أنا إلا طالب علم يجتهد في التحصيل، ومعلم بسيط لا يتوانى عن الشرح والتفسير»، «إني في باب المعرفة والأخلاق أستطيع أن أجد لنفسي ترتيبًا مساويًا للآخرين، إنما في مجال التطبيق فمازلت أقصر عن بلوغ مكانة السيد المهذب مكتمل الفضائل والخصال»(30).

إن كونفشيوس أولى المعرفة والتعلم أهمية كبرى في فلسفته حيث أخذ من نفسه مثالًا يحتذى في ضرورة مواصلة المعرفة على مدى العمر فقد قال عن نفسه: «كنت وأنا ابن خمس عشرة سنة أتوق إلى التعلم، فلما بلغت الثلاثين أدركت العلم فوعيت الأصول والقواعد والسلوك ثمّ أدركت الأربعين فخبرت من أمور الدنيا ما يثبت به قدمي، وفي الخمسين بصرت الحياة وفهمت معنى الوجود والقدر، ثمّ كنت وأنا في الستين أعاين مقاصد الرجل وخبايا نفسه من كلمة يقولها، فما بلغت السبعين حتى كنت أطلق لنفسي العنان تجوب أنى شاءت وتأتي ما بدا لها، فما تجاوزت قدرًا ولا بلغت حد غلوائها»(31).

وقد لخص كونفشيوس في هذه المقولة مراحل حياته العلمية التي يبدو فيه خصوصية الشرق في التعليم والتعلم وكيف أن التعلم النظري لابد أن يسنده بعد ذلك خبرة الحياة وبصائر الرجال، فالجمع بين المعرفة النظرية عن المعلمين وكتب التراث في نظر كونفشيوس وبين خبرة الحياة تجعل من الإنسان قادرًا حينما يتقدم به العمر إلى إعمال عقله الواعي ليتأمل جنبات الوجود في حرية وبقدر كبير من شمول الرؤية وإن تم ذلك باعتدال وبلا مغالاة. وفي ذلك لفت كونفشيوس انتباهنا إلى أن «القراءة بغير تحليل وفهم إرباك للذهن بلا طائل، والفكر المجرد بغير قراءة هو عين الهلاك»(32)، وأن «كل الأفكار الضالة التي جاءت عن الفكر القديم تحمل بذور خطر داهم ولا سبيل إلى دفع الخطر إلا بتصحيح الفكر وتنقية الفهم من شائبة الأباطيل»(33).

ولقد كان كونفشيوس سابقًا لسقراط فيلسوف اليونان الشهير في التأكيد على ضرورة التيقن من المعرفة والبدء بالتعريف، فهذا هو ما ينفي الجهل عن الجاهل، فلقد قال كونفشيوس لتلميذه «يو»: «أعلمك شيئًا فاحفظ عني: لا تقل «أعرف» إلا إذا عرفت، فإن جهلت شيئًا فقل لا أعرف، فهذا هو رأس الحكمة»(34).

وليقارن المقارن ما شاء بين ذلك وبين مقولات سقراط: اعرف نفسك، وأن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وليقارنوا ذلك بما ورد في المحاورات السقراطية لأفلاطون حيث كانت كلها كشف لجهل الجاهلين وعدم معرفتهم بحقيقة ما يدعون العلم به. انظر إلى كونفشيوس يجيب على أحد سائليه: «ماذا كنت تفعل لو أنك عينت حاكمًا على دولة؟ فأجابه: كنت أبدأ أعمالي بأن أرد كل مسمى اسمه الحقيقي. ولما لم يفهم التلميذ هذا الجواب سأله:

وما معنى هذا؟ فأجاب الفيلسوف بقوله: إن الحكيم يجب أن يحتاط في تبصر من كل ما لا علم له به، فإذا لم تتفق الأسماء مع مسمياتها بالضبط وقع الخلط في اللغة وإذا وقع الخلط في اللغة لا ينفذ شيء من أوامر النظام العام. وإذا لم ينفذ شيء من أوامر النظام العام أهملت الحشمة واللياقة والانسجام، وإذا أهملت الحشمة واللياقة والانسجام فقد توافق العقاب مع الخطـأ، وإذا فقد هذا التوافق أصبح الشعب مضطربًا لا يفرق بين موضع قدميه وموضع يديه ولهذا يجب على الحكيم أن يضع لكل مسمى اسمه الذي هو له وأن يعالج كل موجود حسب التعريف الذي وضع له»(35).

انظر إلى العبارة الأخيرة مما سبق ستجد أن كونفشيوس قد سبق سقراط في لفت الانتباه إلى أهمية التعريف وضبط المصطلحات اللغوية بين المتحاورين والحكماء، وزاد عليه ببيان أثر غياب هذا التعريف وضبط المصطلح في الخلط اللغوي وكسر النظام العام وفقدان الانسجام وضياع الحشمة واللياقة.

وكما أن سقراط قد اعتبر درس التعريف أساس أخلاقية الإنسان وجوهر الفضيلة، فإن كونفشيوس قد سبقه أيضًا في ذلك.

إن أساس أخلاقية الإنسان كانت عند بتاح حوتب فيلسوف مصر القديمة كما كانت عند سقراط ضبط النفس، وإيقاظ الضمير الأخلاقي وهي أيضًا عند كونفشيوس كذلك حيث إن مبدأ مبادئ الأخلاقية عنده هي «الجين Jen»، حيث قال كونفشيوس: «إن ما يجعل البشر إنسانيين على نحو فريد هو جين – Jen»، وتشير ترجمة كلمة Jen إلى طيبة أو طبيعة القلب الإنسانية الخيرة، وهذا «الجين» موجود في أعماق كل مخلوق بشري ويتعين إدراكه في حياة المرء الشخصية، وهذه الطبيعة الخيرة أو الطبيعة الشريرة داخل نفس الإنسان الفرد تمتد إلى خارجه وتبدو في علاقته مع الآخرين. وقد سئل كونفشيوس ذات مرة من تلميذه فان تشيه Fan Chih عما هي «جين» فقال «إنها حب البشر»، مما يوحي بأن قدرتنا على حب الآخرين تشكل جوهر إنسانيتنا(36).

إن أخلاقية الإنسان إذن تنبع من ذاته أولًا ومن معرفة حقيقة ذاته، ثمّ تمتد إلى الآخرين من البشر

ومن ثمّ فإنسانية الإنسان هي جوهر الأخلاقية. وعلى ذلك كان كونفشيوس دائمًا ما يؤكد على «الجين» باعتباره المبدأ المطلق للفعل الأخلاقي الإنساني.

لقد قال كونفشيوس بحق «إذا فرغ قلب رجل من الإنسانية فلا الفقر يزجره ولا الغنى ينفعه فهو في الأولى مارق جامد وفي الثاني مسرف باذخ»(37)، إن «الطيبين فقط هم الذين يقدرون على حب الخير وكراهية الشر»(38). و«لو تكاتف الناس حول معنى الإنسانية لانتهى الشر من العالم»(39). «إن من أحب الخير بصدق اتخذه نبض قلب وروح وجود، ومن بغض الشر تجنب حبائله»(40).

إن مثالية كونفشيوس الأخلاقية التي تقوم على إدراكه لخيرية الطبيعية الإنسانية لم تمنعه من الإقرار بأنه لم يقابل في حياته رجلًا يسلك بهذا المعيار الخير على طول الخط. وربما هذا ما جعل كونفشيوس يدعو فقط إلى أن يحرص المرء في حياته على معيار العقلانية والتوسط في السلوك.

وهو يقر مبدأ الوسط العدل في فلسفته الأخلاقية حينما يقول على سبيل المثال: إن كل أحداث العالم وشئونه لا تجد بها التناولات بأقصى وجهات النظر: إما رفضًا مطلقًا أو قبولًا بغير شروط، فالعاقل من يحسن التدبير في معالجة الأمور مسترشدًا بمعيار التوسط (الاعتدال)(41).

وقد سبق كونفشيوس بكلامه هذا عن الوسط والاعتدال الأخلاقي أرسطو صاحب نظرية الوسط الذهبي، كما سبقه أيضًا إلى أن العقل والعقلانية هي ما به يصل المرء إلى هذا التوسط الأخلاقي في السلوك فلا يميل بسلوكه إلى إفراط ولا إلى تفريط أو بتعبير كونفشيوس
لا يميل إلى الرفض المطلق أو القبول بلا شروط.

لقد جمع كونفشيوس في فلسفته الأخلاقية المبنية على «الجين» بين سقراط وأرسطو معًا، فقد كان سقراطيًّا حينما دعا إلى البدء بتعريف المصطلحات وضبط اللغة، وأيضًا حينما قال وكأنه يتنبأ بمصير سقراط «إن النبيل صاحب المبادئ والمثل لا يضحي بالفضائل حرصًا على حياته وإنما يضحي بحياته نفسها لأجل الخير والفضيلة»(42). وكان أرسطيًّا حينما فضل طريق الوسط العدل وحينما قال أيضًا إن «العاقل لا يضيع الفرص
ولا الأوقات»(43)، وحينما قال عن الصداقة التي كانت واحدة من أهم الفضائل الأخلاقية عند أرسطو «اتخذ لك أصدقاء من أكرم الناس وأفاضلهم»(44) حينما سأله أحد تلاميذه عن كيفية تحقيق المبادئ الفاضلة، فالمبادئ الفاضلة لا يحققها الإنسان ذاته وبذاته فقط، بل يساعده على ذلك أصدقاء حقيقيين غير مزيفين ولا نفعيين بالتعبير الأرسطي»(45).

لقد قدر كونفشيوس الضمير الأخلاقي وراهن كما يقول تلميذه تسينج تسو Tzen Tzu على يقظة الضمير الإنساني في تطوير إنسانية الإنسان وسلوكه الأخلاقي، كما أكد في ذات الوقت على مد مظلة التعاون بين البشر والمبادلة بالخير أي عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به. وقد عبر كونفشيوس عن ذلك بقوله حرفيًّا: «لا تفرض على غيرك ما لا تطيقه أنت»(46). ويبدو أن ذلك هو ما دفع كونفشيوس إلى الاهتمام كثيرًا بالحديث عن فضيلة الإحسان، التي عرفها بداية بقوله: أن تأخذ نفسك بالشدة والحزم حتى تروض النفس بما يلائم المبادئ الموضوعة فإن فعلت ذلك شهد لك الخلق شهادة حق واعترفوا لك بما
لا يشوب الباطل»(47). كما عرفها من جانب آخر بقوله «أن تؤدي عملك بإتقان وإخلاص وأمانة كأنك تبذل في سبيله ما تبذله لضيف عزيز غال وأن تعامل الذين تحت إمرتك بالحسنى (بالخشية والحذر) كأنك تقيم شعائر العبادات»(48). كما عرفها من جانب ثالث بقوله: «أن تحذر في قولك وتعصم لسانك عن الزلل» إذ إن «من يؤاخذ نفسه بما فعلت يداه فيعرف حدود قوته وضعفه لابد سيدقق كثيرًا قبل أن يحرك لسانه في فمه»(49).

لقد أصاب كونفشيوس كبد الحقيقة حينما ربط هنا في آرائه الأخلاقية عمومًا وفي حديثه عن الإحسان على وجه الخصوص بين الأقوال والأفعال، فليس الإحسان بالقول فقط، بل إنه لابد أن يكون ماثلًا في الأفعال أيضًا حيث إنه المدخل في نظره إلى العمل المتقن والإخلاص والأمانة في كل ما يفعل المرء.

ولعل ذلك الربط بين الأقوال والأفعال، أو بين الإيمان بالمبادئ الأخلاقية السامية وبين الأفعال السلوكية في حياة المرء اليومية، قد بدا أيضًا بوضوح شديد عند كونفشيوس حينما اهتم بالحديث عما أطلق عليه «لي – Li» بالإضافة إلى «الجين». إذ إن «لي – Li» تعني ببساطة قواعد اللياقة وآداب السلوك في الحياة اليومية، إنها تحكم العادات والمراسم والعلاقات. إن «لي» يبدو كتطبيق حرفي لـ «جين». ولذلك حينما سأل ين يوان أستاذه كونفشيوس عن «الجين» يومًا قال له «أن يسيطر المرء على نفسه وأن يعود إلى آداب المجتمع (لي) تلك هي الإنسانية (جين)»(50).

وقد ورد عن كونفشيوس قوله إنه «إذا كان بمقدور إنسان (الحاكم) أن يسيطر على نفسه ليوم واحد وأن يعود إلى اللياقة فإن كل ما تحت السماء سيعود إلى الإنسانية (جين)، وهذا يعني أن «الجين» هو أساس «لي»، وأن ما يجعل «لي» أساسًا للسلوك هي الحقيقة القائلة بأن «لي» تتفق مع «جين». ولقد استخدم كونفشيوس كلمة «لي» في كتابه المختارات أو المحاورات خمسة وسبعين مرة باعتبارها الوسيلة التي عن طريقها نروض أنفسنا ودوافعنا الشريرة ونحولها إلى

تعبيرات متحضرة عن طبيعة الإنسانية»(51).

إن «لي» عند فيلسوفنا هي المبدأ الذي جسد من خلاله الملوك القدامى شرائع السماء، إنها المبدأ العام للنظام الاجتماعي كما تعني نظم العلاقات والطقوس والاحتفالات بما يترتب على كل ذلك من سلوكيات أخلاقية جزئية مثل احترام كل طرف للآخر، الأبناء للآباء، واحترام الأخوة الصغار للكبار، الولاء بين الأصدقاء. احترام السلطة لرعاياها، واحترام الرعايا للسلطة. إنها تعني بوجه عام الانضباط الأخلاقي في السلوك الشخصي كما تعني الآداب العامة في كل شيء. إن «لي» قد تحل محل القانون المكتوب، ومن ثمّ فهي أقرب إلى التقاليد والأعراف المرعية المتفق عليها بين أفراد المجتمع. وهي تختلف عن القانون المكتوب بأنها إيجابية وليست سلبية بمعنى أنها تقول «افعل هذا» بدلًا من «لا تفعل هذا»، كما أنها لا تجلب معها العقاب التلقائي(52).

وقد شدد كونفشيوس في فلسفته الأخلاقية على الفضائل الأسرية على أساس أن العائلة هي التي تشكل البيئة الاجتماعية المباشرة للطفل؛ ففيها يتعلم احترام الآخرين وحبهم، ثمّ باتساع النطاق الإنساني يتعلم بالتالي حب الإنسانية كافة، ومن هنا قال تو تسو Tu tzu أحد أتباع كونفشيوس «إن الولاء البنوي (هسياو Hsiao) والاحترام الأخوي هما جذر الإنسانية». إن هسياو أي الولاء البنوي هو أساس الفضائل العائلية من جانب وأساس الأفعال الأخلاقية الاجتماعية من جانب آخر، ولذلك فإن بدايات «الجين» إنما توجد في «هسياو»(53).

كما أكد كونفشيوس أيضًا على أن الدعامة الثانية للجين هي «يي – Yi» التي تترجم عادة بالاستقامة، وقد بدا ذلك في قوله «ينظر الرجل الأسمى إلى الاستقامة «يي-Yi» باعتبارها جوهر كل شيء وهو يلتزم بها بحسب مبدأ آداب المجتمع (لي Li) ويبرزها في تواضع ويمضي إلى نهايتها في إخلاص». إن «يي» تكمن في الاستعداد الأخلاقي للقيام بالسلوك والقدرة على إدراك ما هو صحيح في آن واحد(54).

يقول كونفشيوس «إن الماجد المهذب هو من اتخذ الاستقامة سلوكًا أصيلًا وسار على مبادئ الأخلاق الكريمة فسلك بين الناس بالتواضع والإخلاص»(55). «إن العاقل المهذب يفرض على ذاته التزامات قاسية ويطالب نفسه بالكثير»(56). و«إن العاقل ثابت الجنان مهيب الجانب مع لين الطبع وسماحة صدر يخالط كل الناس، لا ينعزل ولا يتخذ عصبة أو جماعة ولا يتحزب مع نفر دون آخرين»(57)، «إن المهذب العاقل لا يحابي منافقًا ذرب اللسان فيبزل له المال والجاه بغير حق، كما أنه لا يذل رجلًا تكلم بالحق حتى لو كانت الكلمات ثقيلة غليظة»(58).

وهكذا فالرجل المستقيم إنما هو نتيجة تربية ذاتية وأسرية صارمة لا تميل يمينًا أو يسارًا ولا يحيد صاحبها عن الحق ولا ينافق ولا يتحزب. إنه مع كل الناس وليس مع أحدهم، إنه ابن «الجين» و«هسياو».

وهكذا تتحد عند كونفشيوس معاني الإنسانية مع الفضائل الاجتماعية والأسرية وهذا وذاك يولد الاستقامة في السلوك قولًا وفعلًا. فما أعظمها أخلاقًا وسطية تعرف للفرد قدره ودوره، وتعرف للأسرة وللمجتمع دورهما وتقدر فضلهما. إن ثلاثية «الجين» و«لي» و«هسياو» ينتظم داخلها وبها مذهب كونفشيوس كواحد من أهم المذاهب الأخلاقية في تاريخ الإنسانية.

رابعًا: فلسفته السياسية والدولة المثالية:

لقد أولى كونفشيوس جل عنايته بالإصلاح السياسي باعتباره قرينًا للإصلاح الأخلاقي، وربما يكون هذا الاهتمام المزدوج بإصلاح الأخلاق والسياسة عند كونفشيوس قد جاء نتيجة لظروف الحياة السياسية والاجتماعية التي ولد فيها، فقد كان الزمن الذي ظهر فيه - كما أشرنا فيما سبق – يشهد الانتقال من نظام الإقطاع العشائري (أسرة يين الإمبراطورية) إلى نظام الملكية الأوتوقراطية (الدول المتحاربة)، وعادة ما تكون فترات الانتقال مليئة بمظاهر الفوضى السياسية والانحلال الأخلاقي معًا. وهذا ما جعل كونفشيوس مهمومًا بكيفية إعادة النظام السياسي والقانون الأخلاقي إلى واجهة الحضارة الصينية من جديد لدرجة قيل معها إن الكونفوشية كانت المشعل الحضاري الذي عبر متوهجًا بالروح الحضارية الصينية من أطلال عصر أسرة «يين جو» ليلم أطرافه وينثر أنواره في جنبات كيان جديد على هدى أفكار كونفشيوس التي اعتبرت أن المجتمع الإنساني عبارة عن جسر جمعي نمطي يتحدد سلوكه بمعيار الأخلاق والتراحم سعيًا للسلام والرفاهية لكل الناس(59).

ويبني كونفشيوس رؤيته العامة لإعادة النظام السياسي على أساس من تراثه الصيني القديم؛ ففي كتاب «التاريخ» الذي نقله كونفشيوس إلى عصره وعلق عليه ورد ما يلي: «إن ما تراه السماء أو الإله وتسمعه ليس شيئًا آخر غير ما يراه الشعب ويسمعه، وما يعتبره الشعب جديرًا بالثواب أو العقاب هو ما تعتبره السماء جديرًا بأن يثاب صاحبه أو يعاقب فهناك اتصال وثيق مستمر بين السماء والشعب وعلى من يقومون بشئون الحكم في الشعوب المختلفة إذن أن يراعوا كل ذلك ويتدبروه»(60).

إن هذا النص وغيره كثير يؤكد إيمان الصينيين بنوع من الديموقراطية السياسية مستندة إلى

إرادة الإله أو السماء، فالشعب متصل بالسماء وهي متصلة به وإرادتهما واحدة. وهذا هو أساس الحكم في التاريخ الصيني القديم حيث إن الحاكم جاء بتفويض سماوي ليحقق مطالب الشعب في المقام الأول، وإذا لم يفعل ذلك يسحب منه هذا التفويض، فإذا نال الحاكم حب الشعب ينال حكم الإمبراطورية وإذا فقد هذا الحب فقد خسر حكم الإمبراطورية، هكذا قال كونفشيوس مخاطبًا الأمير في فصل السياسة من كتابه الطقوس. وقد أكد على ذلك في نص آخر يقوله فيه: «إن توكيل السماء للحاكم ليس أبديًّا وهذا يعني أن الحاكم يظل متمتعًا بالتوكيل الإلهي طالما استخدم هذا التوكيل فيما يعود على شعبه بالخير كما يفقد هذا التوكيل عندما ينتهج سياسة الظلم»(61).

من هذه النصوص تبدأ الرؤية الكونفوشية للدولة المثالية، فهي الدولة التي تتوحد فيها إرادة السماء مع إرادة الشعب، والتي يحكم فيها الحاكم بموجب هذا التفويض الإلهي القائم على رهان التزام الحاكم الأخلاقي بتحقيق مطالب الشعب وأن يحصل على تأييد الشعب وحبه. إن هذه صورة من المثالية السياسية لا تعرفها بالطبع العقلية الغربية اللهم إلا عند أفلاطون في دولته المثالية. فالدولة هنا تقوم على أساس ديني أخلاقي وليس على أساس من القانون السياسي!

وهذه المثالية السياسية تمتد رؤيتها الشاملة ليس فقط على دولة الصين، بل أيضًا على العالم البشري كله، ولقد ورد في كتاب «العلم العظيم» أكثر العبارات شمولًا في الفلسفة الكونفوشية، حيث إن العظمة الحقيقية تتمثل لديه في التعبير عن الفضائل العظيمة وحب الناس وتحقيق الخير الأسمى، وفي هذا السياق يتم الإعلان عن ثمانية عناصر أخلاقية سياسية باعتبارها وسائل لتحقيق هذه العظمة؛ إذ يمضي النص هنا فيقول:

«كان القدماء الذين رغبوا في الحفاظ على الطابع المتجدد والنقي لسكان المعمورة ينطلقون أولًا لتنظيم الحياة الوطنية، وعندما أرادوا تنظيم الحياة الوطنية كان عليهم الانطلاق أولًا لتنظيم حياتهم العائلية، ولما أرادوا تنظيم حياتهم العائلية كان عليهم المضي لرعاية حياتهم الشخصية. كان عليهم أولًا لكي يعيدوا النشاط إلى قلوبهم. ومن أرادوا إعادة النشاط لقلوبهم كان عليهم أن يبدأوا أولًا لتحقيق إخلاص نواياهم وتطهير قلوبهم، ولما أرادوا تحقيق إخلاص نواياهم وتطهير قلوبهم كان عليهم أن يعملوا أولًا لتحقيق المعرفة الحقة، وتحقيق المعرفة الحقة يعتمد على تمحيص الأشياء وعندما يجري تمحيص الأشياء فإن المعرفة تتحقق، وعندما بلغوا المعرفة الحقة أصبحت الإرادة عندئذٍ مخلصة، وعندما تصبح الإرادة مخلصة فإن القلب يعود إليه النشاط وعندما يعود النشاط إلى القلب فإن الحياة الشخصية تتم رعايتها وعندما يتم رعاية الحياة الشخصية فإن الحياة العائلية تنتظم وعندما تنتظم الحياة العائلية فإن الحياة الوطنية تغدو منظمة وعندما تنتظم الحياة الوطنية فإن

السلام يسود للعالم»(62).

وفي هذا النص الفريد نشهد التناغم بين مصلحة الفرد وصلاح قلبه وبين مصلحة العائلة ومصلحة المجتمع الإنساني ككل وكل ذلك يتم على أساس من المعرفة الحقة وامتلاك إرادة العمل بموجبها. لنلاحظ تلك العبارة المهمة في نهاية ذلك النص حيث إنه «عندما تنتظم الحياة الوطنية فإن السلام يسود العالم» فهو يشير إلى نوع من الطوباوية العالمية حيث إن السلام العالمي ينبع من السلام الوطني، فانتظام الحياة في مجتمع مثالي في أي مكان في العالم إنما يشع، ويمكن أن يمتد ليشمل العالم كله بمجتمعاته الوطنية المنتظمة المتناغمة.

ولعل السؤال الآن إذا ما أردنا الدخول لبعض التفاصيل هو: ما هي عناصر قيام مثل هذا المجتمع الطوباوي داخل الدولة الواحدة؟!

هناك أساسان مبدأيان هما «الأخلاق» و«القانون»؛ يقول كونفشيوس «إن من جعل الأخلاق أساس الحكم صار كمثل نجم قطبي يثبت بالنور مكانه وتهيم في مداره أفلاك من كواكب سيارة»، كما يقول «إن الهداية بقوة القانون»(63). وهذا يعني أن أخلاق الحاكم وهداية القانون هما ركيزتان أساسيتان في مثل هذه الدولة المثالية. لقد تساءل كونفشيوس في أحد نصوصه: «ألا يمكن اتخاذ الأخلاق السامية أساسًا للحكم؟! أهو أمر يعسر على التطبيق في الواقع ؟ ولئن كانت الحال كذلك فما نفع المبادئ وما جدوى الفضائل؟»(64).

إذن فمن المهم في رأيه أن يتمتع الحاكم بأخلاق سامية، مع العلم بأن هذه الأخلاق السامية ليست كافية وحدها بل من الضروري أن يكون الحاكم جديرًا بتقلد المنصب المرموق قادرًا على القيام بأعبائه. وفي ذلك يقول كونفشيوس: «إن تقلد المناصب المرموقة ليس هو المشكلة، وإنما امتلاك الجدارة لاستحقاق القيام بأعبائها هو المحك والأساس»(65).

وإذا تساءلنا عن مهام الحاكم الأساسية حال توليه الحكم بأخلاقه السامية وجدارته للقيام بواجباته، لأجابنا كونفشيوس كما أجاب تلميذه تسيكون: «أسس الحكم تتمثل في ثلاث: احتياطي من غذاء وافر، وقوة جيش ضاربة، وثقة بين الحاكم والمحكوم» ولما سأله تلميذه فماذا لو دعت الحاجة إلى اختيار واحدة فقط من بين هذه الثلاث فأيها ألقى قال له «قوة الجيش الضارب، ولما سأله ثانية فأي من الاثنين الباقيتين أغفل من حسابي إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك، قال كونفشيوس: لك أن تدع احتياطي الغذاء الوافر برغم ما قد ينجم عن ذلك من خطر الهلاك والمجاعة فمسيرة الزمن علمتنا أن الموت قدر محتوم على الإنسان في كل الأحوال شبع أم جاع، وإنما شر الهلاك ورأس البلاء

جميعًا: فقدان الثقة بين الشعب وحكومته»(66).

ومن ذلك نستنتج أن فيلسوفنا يرى أن أهم وأول مهام الحاكم هو بث الثقة بينه وبين شعبه، فهذا هو ما يجعل حكمه أفضل ويجعل من شعبه سعيدًا في حياته سواء جاع أم شبع، حاز جيشًا قويًّا أم لم يوجد مثل هذا الجيش، المهم أن حياة المدينة الفاضلة تقوم على الثقة بين الحاكم والمحكومين.

وإذا ما توافرت هذه الثقة يلزم في إطار ذلك أن يقوم كلٌّ بواجبه ويلتزم كلٌّ بوظيفته ليقوم بها خير قيام، وهذه هي فلسفة الحكم الحق في نظر كونفشيوس، وقد جاء ذلك في رده على سؤال أحد أمراء عصره حينما سئل عن فلسفة الحكم في البلاد، فأجاب: «الأساس عندي هو أن يلزم كل كاهن معبده، وكل شيخ طريقته فللأمير إمارته، وللوزير مكانته، وللوالد مسئوليته، كما على الابن طاعته»(67).

وبالطبع فهذه إشارة واضحة قوية إلى أن استقرار المجتمع والحكم فيه مرهون بأن يلتزم كل من في الدولة بحدود وظيفته ويقوم بها خير قيام، ولعل ذلك هو ما كان أيضًا أساس دولة أفلاطون المثالية في محاورته الشهيرة «الجمهورية» حيث قامت الدولة على أساسين هما العدالة والطبقية وربط أفلاطون بين هذا وذاك في المجتمع العادل؛ حيث إنه المجتمع الذي يقوم فيه كل فرد وكل طبقة بوظيفته أو وظيفتها على الوجه الأكمل، وهذا بالضبط ما أشار إليه كونفشيوس هنا.

كل ما هنالك أن على الحاكم في نظر كونفشيوس أن يبدأ بنفسه لأن «الحكم –فيما يقول– كلمة صيغت من معنى الإحكام والضبط والاستقامة» وإذا لزم الحاكم ذلك «انقادت له الدنيا بأسرها»(68).

وليس معنى أخذ الحاكم نفسه وشعبه بالانضباط والاستقامة أن يستبد بهم أو يفرط في عقابهم، بل على العكس فالقدوة والإخلاص يغنيان الحاكم عن ضرب رقاب الناس وعقابهم؛ فقد سأل أحدهم كونفشيوس «ما رأيك لو ضربت رقاب المفسدين جميعًا وتقربت إلى المصلحين الأخيار أتكون تلك سياسة حكم داخلية يحالفها التوفيق ؟ فأجابه «لماذا يتحتم ضرب رقاب الناس لكي تكون سياسة حكم موفقة ؟ أما علمت إنك إذا أردت إصلاح البلاد وسعيت مخلصًا في سبيل هذا الغرض استجابت لك العامة وصارت لك مدادًا يفوق المدى، فمثل الحاكم كمثل الريح المدوية الشديدة، ومثل الشعوب كمثل أهداب الزرع والنبات تميل دائمًا في اتجاه العاصفة وتوطئ بأعناقها نحو مسارها وغايتها»(69).

إن كونفشيوس يفضل أن تقوم العلاقة بين الحاكم والمحكومين إذن أولًا: على الثقة المتبادلة،

وثانيًا: على الاحترام والحب المتبادل. وثالثًا: حرص الحاكم على تحقيق مطالب المحكومين وإسعادهم. وهذا ما عبر عنه كونفشيوس حينما سأله أحد الأمراء عن الفلسفة الصالحة في الحكم فقال: «إن الحكمة في هذا الأمر أن تدخل البهجة إلى قلوب رعاياك وتملأ بالإعجاب عيون الغرباء فيقصدون بلادك من شتى الأنحاء»(70).

ولم يكن ذلك من كونفشيوس مجرد أقوال، وإنما لقد طبق كونفشيوس كل مبادئ فلسفته في الحكم حينما تولى منصب كبير الوزراء في ولاية «لو» حيث عن طريق هذه المبادئ وتطبيقها نجح في تحويل الولاية إلى ولاية يتمتع أهلها بالرخاء والاستقرار، ومن ثمّ أصبحت مقصدًا لكل جيرانها من سكان الولايات الأخرى(71).

وعلى كل حال فقد لخص الكونفوشيون خصال الحاكم الأمثل ومهامه في تسعة أسس رئيسية لو التزم بها تمكنه من القيام بأعباء الحكم خير قيام وتجعل من دولته دولة فاضلة بحق، هي(72):

1) أن يتعلم قواعد الأخلاق الشخصية.

2) أن يحترم الأفراد الجديرين باحترامه.

3) أن يتودد إلى من تربطه بهم صلة القربى، وأن يقوم بالتزاماته الرسمية إزاءهم كاملة.

4) أن يجل وزراء ولايته أو إمبراطوريته.

5) أن يعامل موظفي دولته بالحسنى.

6) أن يجعل من الصالح العام والرفاهية الاجتماعية صالحه الشخصي ورفاهيته الشخصية وأن يجعل من نفسه أبًا للشعب أو الأفراد الذين يقوم بحكمهم.

7) أن يعمل على تشجيع الفنون النافعة والنهوض بها.

8) أن يعطف على رعايا الدول الأخرى الذين يقيمون في دولته.

9) أن يهتم برفاهية أمراء الإمبراطورية.

الفصل الثالث

لاؤتسي والفلسفة الطاوية

تمهيد:

تنسب المدرسة أو الفلسفة الطاوية إلى فيلسوف الصين الكبير لاؤتسي الذي كان معاصرًا أسن لفيلسوف الصين الأكثر شهرة كونفشيوس، ويقال إن لاؤتسي كان يكبر كونفشيوس بخمسين عامًا، ومن هنا فإن الكثير من الدارسين للفلسفة الصينية يتمسكون باعتباره الفيلسوف الأول للصين وليس كونفشيوس(73).

وثمة رأي مهم آخر يرى أن «يانج شو» وليس لاؤتسي هو شيخ الطاوية الأول. ولهذا الرجل قصة وتأثير فيما سبق لاؤتسي، حيث إنه فيما بين سقوط العبودية وظهور المرحلة الإقطاعية وعلى مدى قرنين ونصف من الزمان (770-476 ق.م) حتى منتصف زمن الدول المحاربة (475-220 ق.م) تقريبًا كانت قد نشأت أعداد هائلة من ملاك الأرض الصغار وكونوا قوة اجتماعية مؤثرة، ومن ثمّ طالبوا بأن يكون لهم سقف من الحماية السياسية الاجتماعية تحمي أملاكهم وتدافع عن حقوقهم. وكان من بين أبناء هذه الطبقة «يانج شو» ويبدو أنه قاد هذه الجماعة إلى كفاح طويل لنيل هذه الحقوق ، وقد تبلور أثناء هذه الفترة أفكار عبرت عن هذا الواقع الجديد تدعو إلى صياغة مجتمع جديد يصير «لكل فرد فيه شأن ذاتي» و«يمتنع فيه الجميع عن التعدي على أو سلب أملاك بعضهم بعضًا» بحيث «تكون الأولوية المطلقة لمصالح الأفراد الذاتية» و«يمتنع الأفراد عن عبادة الملوك»، وذلك لأن
«لكل إنسان الحق في أن يرضي رغباته الذاتية أولًا طامحًا إلى تحقيق منجزاته»، باعتبار أن «تحقيق الرغبات الفردية أهم كثيرًا من خدمة الدولة». وقد عبر يانج شو عن هذه الأفكار الجديدة التي تقاطعت مع رؤى الطاويين وتماثلت معها؛ فقد نادى بالحفاظ على ما هو طبيعي وأصيل في الحياة، وكان دائمًا ينادي بأن لا شيء يعلو على النفس الإنسانية. واختلف مع الطاويين بعد ذلك في أنهم كانوا ينصحون بـــ «اللاعمل» كما سنرى فيما بعد، بينما كان يؤيد هو النشاط الإيجابي في الحياة ويؤكد على أن ضبط جماح الرغبات هو الشرط الأساسي لحياة طويلة سعيدة(74).

وعلى كل حال فقد أفل نجم يانج شو مع الآفلين بعد أن انقسم صغار الملاك في عهده إلى شقين أحدهما صعد إلى رتبة كبار الملاك، والثاني تراجع ليعود إلى صفوف الفقراء. ومن ثمّ انهار الأساس الاجتماعي لمدرسة وأفكار يانج شو ثمّ ما لبث هو أن رحل على إثرها وانهالت على رأسه

لعنات كثيرة، حيث اتهمه منشيوس الكونفوشي بأنه هو الذي سقى الناس من بئر الأنانية واتهمه بأنه داعية للشهوانية والمتع الحسية دون قيد. والحقيقة أن الرجل لم يكن قد قال بشيء من هذه الأفكار المتطرفة، ومضى دون أن يترك لنا كتابًا أو مدونات تعبر عن أفكاره(75). وإن ترك لنا سيرة ذاتية حسنة السياق الاجتماعي السياسي الذي شهدته الصين في عصره.

أولًا: من هو لاؤتسي (أو لاؤتزو) Lao Tzu:

ولعلنا الآن نتساءل عن فيلسوفنا لاؤتسي، من هو؟!

بداية فإن لاؤتسي ليس اسمه ولا اسم أسرته، إذ إن معناها الأستاذ القديم أو العالم القديم أو الحكيم العجوز، فاسمه الحقيقي هو «لي يانج» واسمه أسرته «لي»، وقد دعاه الناس بعد موته «تان» وهو لقب مشرف كان الصينيون يطلقونه على الحكماء بعد موتهم(76).

ومع أن الكثير من الغموض يحيط بحياته إلا أن أرجح الروايات ترجح أنه ولد عام 604ق.م في قرية «كيو جين» بمملكة «تشو Chou» التي هي الآن في مقاطعة هونان Honan في الصين الوسطى، ورغم أنه نشأ في بيت فقير إلا أنه ارتقى في أواخر حياته حيث عين أمينًا للمكتبة الملكية في تشو، ولكن لا أحد يعرف ما هي الوظائف التي تولاها قبل ذلك
ولا كم من السنوات قضاها فيها(77). وقد روى لنا أحد المؤرخين الصينيين الكبار أنه حينما تقدمت به السن اعتزل الخدمة في الحكومة وانسحب إلى وادي «هان كو» حيث اعتزل جميع الناس وظل عاكفًا فيه على تأملاته الفلسفية. ويقال إنه في أثناء هذه العزلة جاءه «ين سي» وهو أحد تلاميذه الأوفياء وألح عليه أن يؤلف كتابًا «لتؤدبني به». ومن هنا بدأ تأليف كتابه الشهير «تاو – تي – كينج» الطريق والفضيلة، وحينما انتهى من هذا الكتاب غادر ذلك الوادي الذي عرفه الناس فيه وانسحب إلى حيث لم يره بعد ذلك أحد. ويُقال إنه أعقب بعده ابنًا يسمى «تسونج» صار بعد أبيه من عظماء الدولة وكان قائدًا كبيرًا من قواد جيشها وأن مشاهير رجال المملكة الذين لعبوا أهم الأدوار السياسية والاجتماعية فيها كانوا من ذريته(78).

ومن أشهر الروايات التي يكتنفها الغموض في حياة لاؤتسي، تلك الرواية التي تتحدث عن المقابلة التي حدثت في حوالي عام 525 ق.م بينه وبين كونفشيوس وما دار فيها من محاورات بين الشيخ الهادئ الواثق مما يقول، وبين العبقري الشاب المتحمس المفعم بالآمال العذبة في المستقبل المنير، يحدثنا الراوي أن الشيخ - يقصد هنا لاؤتسي – قد أعلن أن إصلاح الحياة الاجتماعية بواسطة النشاط والعمل مستحيل وأنه لا يتيسر ذلك إلا بواسطة التنسك والزهادة والاعتزال وأنه لم

يقل هذا الرأي إلا بعد سبعين سنة من التجارب الطويلة، وأن الشاب كونفشيوس حينما سمع ذلك لم يتردد في الحكم عليه بأنه خاطئ باطل وبأن نتيجته هي الخمول والكسل واليأس، وسأل الشيخ قائلًا: «إذا كان واجب كل فرد من أفراد الدولة أن ينزوي في كهف من الكهوف فمن ذا الذي يعمر المدن ويفلح الأراضي وينشئ الصناعات ويدعم النوع البشري على سطح الأرض؟! وإذا كان هذا الاعتزال من واجب الحكماء فحسب فمن ذا الذي سيربي الإنسان ويؤدبه ويصون الفضيلة والأخلاق؟! وقد أضاف الراوي أن هذه المقابلة بين الحكيمين كانت سببًا في سوء التفاهم الذي ساد بينهما بعد ذلك(79).

ويبدو أن هذه الرواية توافق واقعًا حيث إنها تعبر وخاصة فيما يتعلق بالحوار الذي دار بينهما عن حقيقة الخلاف المذهبي بين لاؤتسي ومذهبه الفلسفي وكونفشيوس ومذهبه الفلسفي؛ فالأول كان يميل إلى الزهد والعزلة وفكرة «اللافعل»، بينما الثاني كان صاحب فلسفة سياسية اجتماعية عملية إيجابية تهدف إلى الإصلاح عن طريق العمل الجاد والإخلاص فيه.

ثانيًا: ميتافيزيقا «الطاو»:

إن لاؤتسي يقدم في كتابه «الطريق والفضيلة»(80) نوعًا من الميتافيزيقا الغامضة التي تعتمد على لفظة «الطاو» أو التاو Tao.

وهذه الميتافيزيقا تنطلق من هذا الطاو Tao، ذلك العنصر الأزلي الثابت الذي يكمن وراء عالم الظواهر ويعرفه لاؤتسي بقوله «قبل أن تكون السماء والأرض كان هناك كائن عديم الشكل بلا صوت وبلا مكان صامت مفارق وحيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعًا، أنا لا أعرف اسمه، وأخاطبه بقولي الطريق (الطاو) حتى يكون له اسم فإذا اجتهدت في تسميته قلت: العظيم»(81).

إن الطاو Tao إذن مجرد عن الاسم وعار من الصفات، ومع ذلك فهو بداية كل الأشياء، فهو ليس شيئًا وإن كان هو مبدأ كل الأشياء، ويعبر لاؤتسي عن ذلك بقوله «الطاو أوجد الوحدة، والوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجد الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل (بن) المعتم على ظهورها و(يانج) المضيء بين ذراعيها»(82).

ولاشك أن كلمات لاؤتسي السابقة تعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره، فمن الطاو ينشأ الواحد ومن الواحد الاثنان ومن الاثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق، وبالطبع فإن ذلك لا يعني كما عند الفيثاغوريين من فلاسفة اليونان أن العدد بعد الطاو أو الطريق هو أصل العالم، بل إننا

أمام صورة رمزية مختلفة؛ فالواحد هو رمز الطاو وعنه جاء الاثنان وهو تعبير عن مبدأين أحدهما مظلم بارد أنثوي (الين) والآخر مضيء دافئ رجولي (اليانج) أو لعلهما رمز للعدم ثمّ الوجود، أما الثلاثة فلعلها رمز للماء وللأرض وللإنسان أو لعلها رمز لكثرة الكائنات التي تولد من مبدأي الذكورة والأنوثة فجاءت عنها الكائنات العشرة آلاف.

والحقيقة أنه -في نظر روصن- لم يكن إنتاج طاو للعشرة آلاف عملًا مقصودًا ومدركًا حسيًّا بل كان بلا غرض وغير مدرك؛ بالنسبة للطاو لا يوجد عمل يؤدي، وعلى ذلك فلا يوجد عالم يتم عمله أو بمعنى آخر إن طاو لا يتولى أي عمل لعدم وجود غرض ولكن في نفس الوقت لا يوجد شيء لم يُعمل لأنه أنتج كل الأشياء في الكون بصورة تلقائية(83).

وتكمن أهمية الطاو في إدراك أن هناك شيئًا سابقًا متقدمًا على الأشياء المختلفة المحددة الموجودة في العالم، شيئًا يضفي الوحدة على الأشياء الموجودة والتي تحدد وجود كل شيء ووظيفته على وجه الدقة، أما ما هو ذلك الشيء فأمر لا يمكن أن يقال؛ ذلك أن كل ما يمكن الحديث عنه محدود محتوم بينما لا يمكن أن يُقال إن المصدر محدود ومحتوم ذلك أنه هو نفسه الذي يضع الحدود والحتميات. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يُقال ما هو الطاو بوضوح، فإن شعورًا بطبيعته يمكن تحقيقه من خلال توظيفه، حيث إن الطاو يتجلى من خلال النظر إلى الطبيعة إذ إنه يتجلى فيها(84).

ثالثًا: فلسفته الإنسانية و«اللافعل»:

وإذا ما تساءلنا عن مكانة الإنسان عند لاؤتسي وأتباعه لجاءت إجابته في قوله: «إن الطاو عظيم، وعظيمة هي السماء وعظيمة هي الأرض وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار في الكون والإنسان أحدهم، الإنسان يتخذ الأرض قانونًا له والأرض تتخذ السماء قانونًا لها والسماء تتخذ الطاو قانونًا لها، والطاو يتخذ قانونه من نفسه(85).

وعلى ذلك كان الإنسان عند الطاويين مجرد كائن من كائنات الطبيعة وهو يأتي في المرتبة الكونية بعد السماء والأرض والملك، وكل هؤلاء مردهم إلى الطاو والذي يتخذ قانونه من نفسه ولا يستمد وجوده من شيء سابق عليه. والمقصود هنا ببساطة أن الإنسان ينبغي أن ينصت للطبيعة وقانونها ولا يعتقد بحال أنه مركزها وأنه المهيمن عليها فما هو إلا أحد كائناتها وبقدر ما ينصت لها ويستسلم بقدر ما يقلل من رغباته وطموحاته بقدر ما يعيش في هدوء وسعادة.

وقد عبر لاؤتسي عن تلك الرؤية بوضوح حينما قال «يقبع الطاو في اللافعل ولكن

لا شيء يبقى غير مفعول، إذا الملوك والسادة لزموا ذلك تتطور العشرة آلاف شيء تلقائيًّا، ولو أنهم لم يبرحوا في حاجة إلى الفعل لانكفأوا إلى بساطة الجوهر اللامتشكل، بدون صورة
لا تكون رغبة، وبدون رغبة تكون السكينة، وبهذه الطريقة تنعم كل الأشياء بالسلام(86).

ومن ثمّ فحينما تنعكس هذه الرؤية العامة على الإنسان، تكون الدعوة العامة للطاويين هي لـ «عدم الفعل Wu Wei»؛ فالإنسان مدعو إلى عدم التدخل في الطبيعة، ومن ثمّ إلى «عدم الفعل»، يقول لاؤتسي «العالم مقدس ولا يسعك تحسينه ولو حاولت تغييره لكان خرابًا»(87).
ومعنى ذلك أن الفعل الإنساني في الطبيعة لابد أن يكون في أضيق الحدود
ولا يطمح إلى تغيير الطبيعة بحجة تحسينها؛ إن الدعوة إلى «اللافعل» لا تعني بالطبع عدم الفعل المطلق، بل تعني العمل لكن بما يتوافق مع الطبيعة ولذلك يقول لاؤتسي «إن الخير بحق لا يفعل شيئًا ولكنه لا يدع شيئًا غير مفعول»(88).

ومن هنا كانت نصيحة لاؤتسي للحكام هي أنهم ينبغي أن يحكموا في إطار أدنى حد ممكن وأن يتمسكوا بالطريق الطبيعي وأن يتركوا الناس يمضون في طريقهم. وما ينبغي أن يضعه الحاكم في ذهنه هو أن «حكم بلد صغير يشبه طهو سمكة صغيرة» وفي القيام بطهو سمكة صغيرة يتعين على المرء ألا يعالج أمرها بخشونة وقسوة لأن المبالغة في المعالجة ستفسدها. وفي إطار حكم بلد يتعين الحرص على عدم دفع الناس دفعًا وإجبارهم على التمرد. وعندما يتم إرضاء الناس فلن يكون هناك تمرد أو حروب وبالتالي فإن الطريق الأسهل في الحكم «هو إعطاء الناس ما يرغبون فيه وجعل الحكومة تتوافق مع إرادة الناس وليس محاولة إجبارهم على التوافق مع إرادة الحكومة»(89).

إن فلسفة الحكم عند لاؤتسي تقوم ببساطة على أن لا يفعل الحاكم شيئًا، وفي هذه الحالة سيقوم أفراد الشعب بما يجب عليهم فيتحسن الحال من تلقاء نفسه. إن على الحاكم أن يهدأ والشعب سيهتدي بنفسه إلى النظام، إن على الحاكم أن يكون قدوة فلا يمارس التجارة والجشع ولا يفرط في شهواته، وسيصبح الشعب من تلقاء نفسه غنيًّا ويعود إلى الفطرة السليمة وإلى الاعتدال والنظام(90).

إن لاؤتسي يقول في عبارات بليغة: «لماذا يجوع الشعب؛ لأن الحكام يأكلون الأموال بالضرائب ولذلك يجوع الشعب. لماذا يتمرد الشعب؟ لأن الحكام يتدخلون أكثر من اللازم ولذلك يتمرد الشعب. لماذا لا يعبأ الناس بالموت؟ لأن الحكام يطلبون ثمنًا باهظًا للحياة، لذلك يتقبل الناس الموت بسهولة، أن يكون لديك القليل تعيش به خير من حياة باهظة

الثمن»(91).

ورغم هذا الحس الصوفي الزاهد في كلمات لاؤتسي، إلا أنها تكشف بوضوح عن أن له فلسفة سياسية مفادها أن الحكم فن والممالك لا تحكم إلا بالحق لأن الأسلحة لا تشرع إلا بالباطل، إن لاؤتسي يطالب الحاكم بأن يقيم حكمه على العدل وليس على إخضاع الناس بالأسلحة وفرض الضرائب لأنه كلما زاد في المملكة الحظر والتحريم ازداد الشعب فقرًا، وكلما زاد عدد الأسلحة الحادة بين الناس ازداد الاضطراب في بيت الحاكم وكلما زادت القوانين والتعليمات زاد عدد اللصوص وقطاع الطرق(92).

وهذه الفلسفة للحكم تكشف ببساطة متناهية عن أن هذا الفيلسوف الطاوي يحلم بمدينة صغيرة فاضلة يسكنها شعب قليل العدد، يعتمد في تحصيل أرزاقه على أقل القليل من الأدوات، ويكتفي بالقليل من الرزق لأنه يعلم أن الموت آت. ولذلك فمن الخير للإنسان أن يبقى في بلده ولا يهاجر إلى بلدان أخرى رغم وجود وسائل الانتقال إلى تلك البلاد البعيدة. فإن الحياة الجميلة في نظره لهؤلاء البشر قوامها الطعام البسيط الشهي، والمساكن البسيطة الآمنة، والثياب الجميلة، إن السعادة قوامها التمتع بكل جميل وبسيط.

ولنختم بهذه العبارات البليغة بلغتها الصوفية التي تلخص رؤية لاؤتسي للتلاؤم بين ما هو طبيعي وما هو جميل للإنسان في عالمه المثالي:

- اخضع.. تغلب.
- انحن.. تستقم، أفرغ.. تمتلئ ، تعرّ.. تكن جديدًا.
- خذ القليل تربح، خذ الكثير تكن مشوشًا.
- من هنا يلزم العقلاء الواحد ويصبحون أسوة للجميع.
- لا يضاهون بذواتهم ويتألقون، لا يُبرزون أنفسهم ويبرزون.
- لا يكابرون ويحظون بالاعتراف، لا يتبجحون فلا يتلعثمون.
- لا يختصمون فلا أحد يخاصمهم.
- من هنا فقول الغابرين: اخضع.. تغلب.
- كن كلًّا حقيقيًّا.. تأتي إليك كل الأشياء(93).

هوامش الباب الثاني

الفصل الأول:

1) Bai Shouyi (edited): An Outline History of China, Forien Languages Press, Beijing, China 1982, p. 17.

2) Ibid.

3) انظر: هـ. ج. كريل: الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماو تسي تونج، ترجمة: عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1971م، ص23.

4) انظر: نفس المرجع السابق.

5) انظر: نفسه، ص23-24.

6) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص26.

7) نقلًا عن نفس المرجع، ص26.

8) كريل: نفسه المرجع السابق، ص30.

9) نفسه، ص31.

10) جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة (199)، الكويت، يوليو 1995م، ص325.

11) نفسه، ص325.

12) نفسه، ص327.

13) نقلًا عن: كريل: نفس المرجع السابق، ص34.

14) نقلًا عن: نفس المرجع، ص34.

15) نقلًا عن: نفس المرجع، ص35.

16) جون كولر: نفسه المرجع السابق، ص327.

17) نفسه، ص328.

18) مهرداد مهرين: فلسفة الشرق، ترجمة محمد علاوي، المشروع القومي للترجمة (599)، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2003م، ص143.

19) نقلًا: د. حسن شحاتة سعفان، كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، بدون تاريخ، ص23.

20) نقلًا: عن نفس المرجع السابق، ص23.

21) انظر: مهرداد مهرين: نفس المرجع السابق، ص148.

الفصل الثاني:

22) Raymond Dawson: Confucius, Oxford Unversity Press 1981, p. 1.

23) انظر في حياة كونفشيوس: د. حسن شحاتة سعفان: نفس المرجع السابق، ص ص3-13؛ وأيضًا: أ. ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة: عبدالحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، بدون تاريخ، ص ص286-296؛ وكذلك: Raymand Dawson: Op. Cit., pp. 1-8

24) توملين: نفس المرجع السابق، ص296؛ وانظر أيضًا:

Liu Wu-chi: A short History of Confucion Philosophy, Apelcan Book, USA- Penguin Books, 1944,p. 122.

25) انظر: حسن شحاتة سعفان: نفس المرجع السابق، ص28؛ وأيضًا: جون كولر، الفكر الشرقي القديم، سبق ذكره، ص334.

26) انظر: نفس المرجعين السابقين، الأول ص29، والثاني ص334-335؛ وانظر كذلك: د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطابع البيت الأخضر، القاهرة 1938م، ص253-255.

27) محسن سيد فرجاني: مقدمة ترجمته لكتاب « محاضرات كونفشيوس»، المشروع القومي للترجمة (190)، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 2000م، ص7.

28) نفسه.

29) حسن شحاتة سعفان: نفس المرجع السابق، ص29.

30) كونفشيوس: محاورات كونفشيوس (7-32، 7-33)، سبق الإشارة إليه، الترجمة العربية، ص69.

31) كونفشيوس: محاورات كونفشيوس (2-4)، ترجمة محسن سيد فرجاني، سبق الإشارة إليه، ص21-22.

32) كونفشيوس: نفس المصدر (2-15)، الترجمة العربية، ص24.

33) نفسه، (2-16)، الترجمة العربية، ص24.

34) نفسه، (2-17)، الترجمة العربية، نفس الصفحة.

35) نقلًا عن: د. محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص260-261.

36) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص350.

37) كونفشيوس: نفس المصدر السابق (2-2)، الترجمة العربية، ص37.

38) نفسه، (4-3)، الترجمة العربية، ص37.

39) نفسه، (4-4)، نفس الصفحة.

40) نفسه، (2-6)، ص38.

41) نفسه، (4-10)، ص38.

42) نفس المصدر: (15-9)، الترجمة العربية، ص143.

43) نفسه، (15-8)، ص143.

44) نفسه، (15-10)، ص143.

45) انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج3، أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، 2014م، ص175-182.

46) انظر: جون كولر: نفس المرجع السابق، ص351-352؛ وراجع: كونفشيوس: نفس المصدر (12-2)، الترجمة العربية، ص108.

47) كونفشيوس: نفس المصدر السابق، (12-1)، الترجمة العربية، ص107.

48) نفسه، (12-2)، الترجمة العربية، ص107-108.

49) نفسه، (12-3) الترجمة العربية، ص108.

50) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص352.

51) نفس المرجع السابق، ص352-353.

52) نفسه، ص352.

53) نفسه، ص356.

54) نفسه، ص326.

55) كونفشيوس: نفس المصدر (15-18)، الترجمة العربية، ص145.

56) كونفشيوس: نفس المصدر (15-21)، ص145.

57) نفسه، (15-22)، ص145.

58) نفسه، (15-23)، ص145.

59) محسن سيد فرجاني: نفس المرجع السابق، ص7-8.

60) نقلًا عن: حسن شحاتة سعفان: نفس المرجع السابق، ص70.

61) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص70-71.

62) نقلًا عن: جون كولر: نفس المرجع السابق، ص358.

63) كونفشيوس، نفس المصدر (2-1، 2-3)، ص21.

64) نفسه، (4-12)، ص34.

65) نفس: (4-14)، ص39.

66) نفسه، (12-7)، ص109.

67) نفسه، (12-11)، ص111.

68) نفسه، (12-17)، ص112.

69) نفسه، (12-19)، ص113.

70) نفسه، (13-16)، ص122.

71) انظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثاني من طبعاته المختلفة.

72) نقلًا عن: حسن شحاتة سعفان: نفس المرجع السابق، ص74.

الفصل الثالث:

73) هادي العلوي: مدخل إلى التاوية، مقدمة ترجمته لكتاب التاو، دار الكنوز الأدبية، لبنان 1995م، ص13.

74) محسن فرجاني: مقدمة ترجمته لكتاب ليترو – فيلسوف الطاوية، المركز القومي للترجمة (1854)، القاهرة 2011م، ص12.

75) نفسه، ص13.

76) محمد السيد غلاب: نفس المرجع السابق، ص233.

77) انظر: نفس المرجع السابق؛ وأيضًا: توملين: فلاسفة الشرق، سبق الإشارة إليه، ص283.

78) محمد السيد غلاب: نفس المرجع السابق، ص233-234.

79) نفسه، ص234.

80) لقد اعتمدنا هنا الترجمة العربية للدكتور عبدالغفار مكاوي، وقد أصدر د. مكاوي هذه الترجمة بالقاهرة عام 1967م، عن مؤسسة سجل العرب.

81) نقلًا عن: هـ. ج. كريل: الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماو تسي تونج ترجمة: عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1971م، ص145.

82) لاؤتسي: الطريق والفضيلة، ترجمة د. عبدالغفار مكاوي، سبق الإشارة إليه، ص75.

83) روصن Ruxin: وحدة الإنسان في فلسفة الصين القديمة، بحث نشر في مجلة «ديوجين» العدد 84، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، أبريل 1989م، ص155.

84) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص380.

85) لاؤتسي: نفس المصدر السابق، الترجمة العربية السابقة، ص115.

86) نفس المصدر السابق، ترجمة هادي العلوي، سبق الإشارة إليها، ص92.

87) نفسه، ص85.

88) نفسه، ص93.

89) كولر: نفس المرجع السابق، ص381.

90) لاؤتسي: الطريق والفضيلة، ترجمة د. مكاوي، سبق الإشارة إليها، ص147-148.

91) لاؤتسي: نفس المصدر، ترجمة هادي العلوي، ص124-125.

92) انظر: روصن: نفس المرجع السابق، ص13؛ وأيضا: كولر: نفس المرجع السابق، ص383.

93) لاؤتسي: نفس المصدر، ترجمة هادي العلوي، ص78، 79.

الباب الثالث

الفكر الفلسفي في الهند القديمة

الفصل الأول: خصائص الفلسفة الهندية وتطورها التاريخي.

الفصل الثاني: الفكر الفلسفي في الفيدا والأوبانيشاد.

الفصل الثالث: بوذا والفلسفة البوذية.

الفصل الأول

خصائص الفلسفة الهندية وتطورها التاريخي

تمهيد:

لاشك أن الحضارة الهندية من الحضارات العريقة في التاريخ الإنساني، وهي من الحضارات الثرية بجوانب متعددة من التفكير الديني والفلسفي. وهي واحدة من أكثر الحضارات الإنسانية إنتاجًا للأفكار الفلسفية والدينية وكم كانت هذه الأفكار متنوعة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، فالفكر الهندي منذ فجر التاريخ يتسم بالجمع بين المتضادات؛ فمن التيارات الروحية المثالية إلى التيارات المادية المتطرفة. كل ذلك في وعاء واحد. إنها الحضارة الشرقية الأكثر إثارة من حيث عمق وثراء وشمول فكرها الفلسفي والديني من وجهة نظري.

وبالطبع فإن السؤال عن بدايات الحضارة الهندية وتاريخها المكتوب مسألة لا تزال تشغل بال المؤرخين والأثريين عبر ما يمكن اكتشافه دائمًا من آثار تؤكد أو تنفي بعض التواريخ المعروفة، لكننا إلى الآن لا نزال نعلم أن أقدم أدب هندي معروف هو الأجزاء الأولى من الأناشيد الفيدية المعروفة بـ «الريح – فيدا Rig –veda » والتاريخ الصحيح لهذه الأناشيد الفيدية الأولى يعود إلى ما بين سنتي 1500 و1200 قبل الميلاد. وهذا - فيما يقول توملين- يضفي عليها قدمًا كافيًا حيث إن الدافع لهذه الكتابات الفيدية لابد أن يرجع تاريخه إلى زمن أكثر قدمًا يمكن إذا ما ألقينا نظرة للحظة على تاريخ مصر بحلول 1500 ق.م. سنجد أنه قد مرت – على حد تعبيره – فترتان تاريخيتان ممتلئتان بالأحداث: الدولة القديمة والدولة الوسطى وكان قد وقع عبر هاتين الفترتين أدب فلسفي وديني عميق وشامل(1).

أولًا: خصائص الفلسفة الهندية:

على كل حال فنحن هنا لسنا بصدد السؤال عن الحضارة الأقدم والأكثر عمقًا في التاريخ؛ إذ إن هذا يعد أمرًا محسومًا لصالح الحضارة المصرية القديمة. إن السؤال الأهم هنا هو ماذا تميزت به الحضارة الهندية عمومًا وفكرها الفلسفي خصوصًا؟! وهنا سنجد أن الفكر الفلسفي الهندي زاخر بالسمات المميزة التي جعلته كما سبق وقلنا أكثر شمولًا وتنوعًا. وهاكم بعض سمات هذا الفكر.

1) الطابع الروحاني:

إن الفكر الفلسفي فى الهند يعد فكرًا روحانيًّا في المقام الأول؛ إذ من اليسير ملاحظة الطابع الروحي الطاغي على الفلسفة الهندية إذ إنها بمختلف مدارسها وأشكالها تدرك الإنسان بطابعه

الروحاني أولًا وتهتم بمصيره الروحي كما تربطه بوجود روحي في جوهره، كما أن ارتباط الفلسفة الهندية بالدين وهو أمر مفروغ منه يؤكد أن الدافع الرئيسي للفلسفة الهندية هو تحقيق الحياة الروحية وخلاص الإنسان في علاقته بالكون. وهكذا بدت الفلسفة الهندية كلها من بداياتها في الفيدا إلى الوقت الحاضر قد جاهدت لتحقيق إصلاح اجتماعي روحي في البلاد وقد اتخذ أدبها الفلسفي أشكالًا عديدة ميثولوجية وشعبية وفنية وعلمية وذلك لكي ترفع من مستوى الحياة الروحية للإنسان. إن المسائل الدينية، كانت ولا تزال

–كما يقول راداكرشنا– سبب عمق وقوة وغاية العقل والروح في الفلسفة الهندية(2).

2) الطابع العملي التطبيقي:

تتميز الفلسفة الهندية بوجه عام أيضا بطابعها العملي الذي يركز على ارتباط الفلسفة بالحياة، ويرى جون كولر أن هذه أكثر السمات إثارة في الفكر الفلسفي الهندي؛ فقد نشأت تأملات حكماء وفلاسفة الهند منذ البداية من محاولاتهم تحسين الحياة حيث واجهوا العذاب الجسدي والذهني والروحي وسعوا لفهم مبرراته وأسبابه وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان الكونية كما أرادوا استئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة، إن الاعتبارات العملية المندرجة في الفلسفات الهندية تمثل جوهرها بينما تحدد ضرورة الاعتبارات النظرية هيكلها. ويتجلى الطابع العملي للفلسفة الهندية بأشكال عدة؛ فالكلمة ذاتها التى تترجم عادة «بالفلسفة» تشير إلى ذلك وكلمة دارشانا Darshana تعني حرفيًّا رؤية vision إنها ما تتم رؤيته عندما يجري بحث الواقع، وقد بحث فلاسفة الهند - في غمار سعيهم وراء حل لعذابات الحياة - ظروف المعاناة ولخصوا طبيعة الحياة الإنسانية والعالم للوصول إلى أسباب المعاناة وسبل القضاء عليها، وما وصلوا إليه يشكل «دارشاناهم» أي رؤيتهم أو فلسفتهم(3).

إن الحقيقة في رؤية فلاسفة الهند لا تقاس بالواقع والعمل فقط بل هي المرشد الوحيد للعمل والقائد الوحيد الذي يفتش عن الخلاص، وينطلق كل منهاج فلسفي هندي من مشاكل الحياة اليومية المأساوية والعملية ويبحث عن الحقيقة لكي تُحل مسألة تعاسة الإنسان في العالم الذي يجد نفسه فيه. وهكذا لم تكن الفلسفة في الهند مجرد معتقدات أو كلمات مدرسية؛ إذ إن كل معتقد يعمل على إثارة قلب الإنسان وتحويل طبيعته الشخصية، ففي الهند –كما يقول كرشناومور– تعاش الفلسفة لأنها فلسفة حياة(4).

وبالطبع فإن هذه السمة للفلسفة الهندية بكونها فلسفة عملية مهتمة بالحياة وبالواقع تناقض رؤية بعض المفسرين الغربيين لها؛ حيث يقول ألبير شويتزر في معرض مقارنته بين الفكر الغربي

والفكر الهندي: إن الفكر الهندي يصعب اقتحامه بسبب الدور الكبير الذي يلعبه فيه إنكار الحياة وإنكار العالم وهو مفهوم غريب عن الفكر الغربي الحديث الذي يفترض وجود الحياة والعالم»(5).

وربما قصد ألبير شويتزر من ذلك القول إن قطاعًا كبيرًا من الفكر الهندي يتسم بالروحانية والصوفية التي لا يهتم أتباعها بشئون العالم الخارجي ويزهدون في مطالبه المادية! لكن الحقيقة أن المقصود بهذه الخاصية المهمة للفلسفة الهندية هو أن أي فكرة أو معتقد في الفلسفات الهندية إنما استهدف التطبيق العملي لكل من يقبله، ففي الهند –على حد تعبير كولر– «يتعين دائمًا اختبار نظرية الفيلسوف عن الحياة الخيرة من خلال التطبيق أو الممارسة كما أنه على الفيلسوف أن يتوصل إلى وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة لكي يكون فيلسوفًا، فليس هناك تحديد حاسم يفصل بين النظرية والتطبيق، فالفلسفة والدين لا يعتبران نشاطين منفصلين»(6).

وتصدق هذه الرؤية حتى على التيارات الصوفية أو الروحية في الفلسفات الهندية؛ إذ إن التشديد على الطهر الأخلاقي كضرورة لطالب الفلسفة أو الباحث عن الحقيقة هو في الواقع حث للباحث على أن يتحلى بمزية التساؤل وإخضاع الرغبات لثمار العمل في هذه الحياة أو في الحياة المقبلة(7).

إن الفلسفات الهندية يربطها وحدة فكرية متماسكة أساسية في الحقل العملي؛ ففي الدرجة الأولى تتبع مواضيع كل الفلسفات في الهند هندوسية وبوذية وجانسية وكارفكا من المسائل العملية لحياة الإنسان ومن حدوده وآلامه والتي تتجلى بتحرره الكامل وهي كلها بما فيها الكارفكا لا تهتم بالنظري لذاته بل لدوره في عيش حياة اللذة وذلك لأنها لا تبرر وجودًا آخر(8).

3) التركيز على الذات والتماس الطريق لتحرير النفس:

الفلسفة الهندية في كثير من تياراتها مشغولة بفهم طبيعة الذات الإنسانية، إن الفلسفة الهندية تنبع من حياة الإنسان الداخلية أكثر مما تخضع للعالم الخارجي والطبيعة المادية والعلم المادي(9). إنها فلسفة ذاتية صرفة تشدد على قيم القلب والوجدانيات ويكثر فيها التحليلات للذات ومراقبة وتملك الأنفاس وممارسة ما يضغط على الجسم ويبنيه وفق فكرة باطنية مطلوبة (كما هو في اليوجا مثلًا). إن الفيلسوف الهندي عادة ما يدعو الآلهة لتقيم في جسده وتنمي قواه وتذوب في ذاتيته، إنه يتصدى لنفسه كما يكيفها حسب العالم أكثر مما يسعى لتكيف الطبيعة وفق المتطلبات الإنسانية والحياتية ، وذلك ما يجعله يتوجه إلى الوعي بذاته والعالم السري والجواني العميق، وهناك في ذلك العالم الجواني الباطني تجد الفلسفة الهندية ذاتها وتجد الحقيقة وإمكان بلوغ الحقيقة

وسرها(10).

وبالطبع فإن هذا الاهتمام بالباطن يقود إلى المثالية وهكذا يكون معظم فلاسفة الهند مثاليين بشكل أو بآخر وتظهر مثالية الفلسفة الهندية وخاصة الهندوسية منها بميلها لمثالية التوحيد، ومع أن بعض المناهج قد تحدثت عن الازدواجية أو التعددية لكنها في النهاية تتصف بطابع الوحدانية، وإذا ما ركزنا تفكيرنا على ما تحتويه الفلسفة الهندية ككل دون الانتباه إلى فروعها المختلفة نجد أنها تشرح الحياة والحقيقة على ضوء مثالية التوحيد(11).

ولعل هذا الاهتمام بالذات هو ما حدا بفلاسفة الهند القديمة للبحث دومًا عن طريق تحرير النفس من التقيد بأنماط وشذرات الوجود الحسي الذي يمثل لها العبودية والمعاناة؛ وبحسب «الأوبانيشاد» فإن القوة العظمى «براهمان Brahman» التي تمنح الكون طاقته، والطاقة الروحية للذات «أتمان Atman» هما شيء واحد في نهاية المطاف، وهذه الرؤية التي توحد بين الذات والحقيقة النهائية تقدم الأساس لمناهج تحرير الذات(12).

4) تقديس المراجع القديمة والتسامح مع الآخر:

لقد أدرك الفلاسفة الهنود قيمة تراثهم الفكري وحتى الأسطورى منه، واعتبر المتأخرون منهم أنهم مجرد شارحين أو معلقين على تلك الحكمة القديمة، وعلى الرغم من التبدل الذي قد يطرأ على هذه العقائد القديمة لكن روحها وأفكارها الأساسية تحافظ على قيمتها من عصر إلى عصر. إن احترام المراجع القديمة لديهم لا يقف حائلًا دون التقدم لأن استمرار الفكر ولو لم يكن على صعيد واحد لا يقضي على وحدة المعتقدات ولا يناقض صفاتها الأساسية التي تقوم على الروحانية والباطنية والحدس والاعتقاد القوي بأن الحقيقة يجب أن تعاش لا «أن تعرف فقط»(13).

إن الحقيقة الفلسفية التي تعتمد على الذات والتجربة الذاتية للإنسان تجعل من النظر إلى تجربة الآخر تجربة مقبولة؛ إذ لا سبيل إلى رفضها أو نبذها باعتبارها تجربة غير كافية أو غير مقنعة. إن هذا هو ما أدى بالمفكر الهندي إلى التسامح مع الآخر؛ إن إدراك حقيقة الذات تعني عندهم أن أي رؤية للذات ليست صحيحة صحة مطلقة وكاملة؛ إذ إن كل رؤية تحتوي على لمحة من الحقيقة، ومن خلال احترام المرء لوجهات النظر والتجارب المندرجة في الرؤى المختلفة تجعل المرء يقترب من الحقيقة المطلقة ومن الرؤية الكاملة. والتقدم الفلسفي لا يتم إحرازه من خلال الانتقال من الزيف إلى الحقيقة وإنما بالانتقال من حقيقة جزئية إلى حقيقة أكثر اكتمالًا(14).

5) المزج بين الدين والفلسفة والأسطورة:

إن ارتباط الفلسفة الهندية بالحياة وبالإنسان تبدى فيما أفرزته من عقائد دينية وأفكار فلسفية مشوبة بكم هائل من الأساطير؛ إذ يسبح الفيلسوف الهندي في أساطير متشابكة ويرتضي أجمة من الآلهة لعله لم يحاول خلعها إلا نادرًا قد يغض الطرف عنها أكثر من أن يرفضها مباشرة أو مواجهة؛ إن العقائد الدينية تمتزج بالشعائر والطقوس والأخلاق كما تمتزج بالأعراف والأساطير واتجاهات السلوك والتفكير، كأن كل شيء يختلط بكل شيء؛ في «الفيدا» أو في أي ملحمة أخرى تتكدس القصص الأسطورية والأناشيد الدينية وتجارب التصوف والفلسفة والأدب، فالبحث عن الفلسفة يستلزم التنقيب بين تراث ضخم كثير الجوانب والتداخل فيما بينها. ومن هنا فثمة صعوبة في استخلاص الفكر الفلسفي من أكوام وتراكمات العقائد الدينية، كأن الفلسفة والدين – كما قلنا سابقًا – صنوان لا يفترقان، إنهما – كما قال علي زيعور – واحد يتطابقان؛ فالفلسفة دين يعاش والدين فلسفة تنظم الحياة(15).

ثانيًا: تطور الفلسفة الهندية:

قلنا إن للفلسفة الهندية تاريخًا طويلًا وإن كان من الصعب حقًّا تحديدها من حيث تتابعها الزمني، ذلك أن التاريخ الهندي حافل بكثير من الأمور التي تغيب عنها الدقة والوضوح وخاصة فيما يتعلق بالأسماء والأماكن والتواريخ، فقد تم التشديد في الهند القديمة على مضمون الفكر دون الاهتمام بالشخص والمكان والزمان بحيث لا يعرف فى كثير من الأحوال من هو صاحب هذا الفكر، وحينما يكون المؤلف مجهولًا فإن الزمان والمكان لا يمكن تقديرهما بوضوح.

ومع ذلك فإن التفكير الفلسفي الهندي له تسلسل معين يمكن فيه إدراك السابقين واللاحقين. وقد وضع جون كولر(16) صورة لتطور التراث الفلسفي في الهند مقسمًا إياه إلى عدة مراحل يمكننا تلخيصها على النحو التالي:

1) المرحلة الفيدية وتمتد من نحو 1500 ق.م إلى 700 ق.م، وقد بدأ هذا العصر عندما انتقلت الشعوب الآرية من آسيا الصغرى إلى وادي السند نحو عام 1500 ق.م واختلط التراث الثقافي الذي حملوه معهم بتقاليد الشعوب التي التقوا بها وعاداتهم ، وبدأ حينئذٍ
ما يمكن أن نسميه الثقافة الهندية. وقد أثمرت هذه المرحلة مجموعة من الكتابات عرفت باسم «الأوبانيشاد The upanishads» وهي تمثل ذروة التأمل الفلسفي الهندي في هذه المرحلة المبكرة، وهي عمومًا ذات طابع ديني حيث طرح فيها كاتبوها تساؤلات عن أنفسهم وعن العالم من حولهم وهي أسئلة تدور حول «كيف» و«لماذا» والأسئلة من هذا النوع تمثل جذور التأمل

الفلسفي، وقد حاول المفكرون في البداية الإجابة على هذه التساؤلات بمفاهيم الشخصية الإنسانية وعزوا الأحداث التي تقع في الطبيعة إلى أشخاص فائقة للإنسان أو إلى آلهة. وقد تطور ذلك من المنظور الديني إلى المنظور الفلسفي بالتساؤل عن المصدر المطلق للوجود. ويمكن تقسيم كتابات هذه المرحلة التي يطلق عليها كلها اسم «الفيدا» إلى الفئات التالية: الراج فيدا، السامافيدا، ياجورافيدا، أثرفا فيدا. وكل نص من نصوص الفيدا الثلاثة الأولى تتضمن تراتيل للآلهة وأسئلة عديدة وطرق تقديم الأضاحي للآلهة وتفسير الطقوس وتأملات متعددة حول الأسئلة الرئيسية التي يتضمنها الفكر الديني وممارسته.

2) المرحلة الملحمية: وقد شغلت هذه المرحلة من 800 ق.م إلى 200م، وأبرز ما كتب فيها هما: المهابهارتا والرامايانا؛ أما المهابهارتا فهي ملحمة طويلة ترجمت إلى الإنجليزية في ثلاثة عشر مجلدًا وهي تحكي قصة غزو الهند، وخلال ذلك تقدم تعليمات بشأن القواعد المختلفة للحياة وهي تقوم مرشدًا للحياة بأبعادها كافة بما في ذلك الدين والفلسفة والاجتماع والسياسة بل والطب أيضًا. والجزء الأكثر تأثيرًا من أجزاء المهابهارتا هو البهاجفاد جيتا أو «أنشودة العظيم» وتوضح الجيتا طبيعة الإنسان والكون. أما «الرامايانا» فهي قصيدة جميلة تقع في أربعة مجلدات فقط وتقدم المثل العليا للأنوثة والرجولة مجسدة في شخص سيتا وزوجها راما وحياتهما وتشير الملحمة إلى نظام مثالي للمجتمع بأسره كما تشير إلى تنظيم مثالي لحياة الفرد.

وخلال هذه الفترة تم تأليف رسائل أخرى عن العدالة والاستقامة الأخلاقية عرفت باسم الدارما شاسترا Dharma shastras وقد دارت هذه الرسائل حول تنظيم حياة الفرد والمجتمع وارتبطت بقواعد محددة للسلوك، قدمت جنبًا إلى جنب مع تبريرها في الأدبيات التي دارت حولها «الدارما»، وتبرر «الأرتاشاسترا Arithashastras» التي كتبها كوتيلايا Kiutilya الذي كان يعمل وزيرًا للملك كانورا جوبتا مورايا، تبرر الحاجة إلى وسائل المعيشة المختلفة وأهميتها وتوضح كيف يمكن الوصول إليها. أما «المانوشاسترا Manushastras» التي كتبها مانو Manu المشرع ذو الشهرة الواسعة لتوضح كيف يمكن ضمان العدالة والنظام في المجتمع على يد الملك والمؤسسات الحكومية. وتؤكد «شاسترا ياجنا» فالكيا Shastra of Yajnavalkya العدالة والنظام في حياة الفرد. أما الكاماشاسترا Kama Shastra والتي تترجم أحيانًا على أنها الكاماسوترا Kama Sutra المنسوبة إلى فاتسيايانا فتعالج تحقيق اللذة. وواضح من ذلك أنه خلال هذه المرحلة ظهرت بدايات المذاهب الفلسفية المختلفة وهناك إشارات في المهابهارتا إلى بعض هذه المذاهب.

3) مرحلة السوترا: وهي مرحلة دامت حتى نحو 400 إلى 500م. والسوترا كلمة سنسكريتية تعني أصلًا الخيط أو القاعدة أي قواعد اللغة أو القانون أو الفلسفة وهي تُعد مرحلة التطوير وفق المدارس المختلفة لنصوص الفيدا. والسوترات أو الأقوال المأثورة المنتمية إلى البوذية والجينية والكارفا تصنف على أنها «ناستيكا» أي غير أصولية ولا متشددة لأن مؤلفيها لم يقبلوا أقوال الفيدا باعتبارها حقيقة نهائية كما أنهم لم يسعوا إلى تبرير تحليلاتهم وحلولهم من خلال إظهار اتساقها مع نصوص الفيدا. وهذه الأقوال المأثورة المعبرة عن فلسفات مدارس النايايا والفيشيشكا والسامخايا واليوجا والميمامسا والفيدانتا تقبل جميعها نصوص الفيدا وهيمنتها. ومن هنا فقد تواترت تفسيرات «أصولية» لنصوص الفيدا، وتم إظهار حق كل مدرسة بالمطالبة بما تذهب إليه من خلال الاتفاق مع التفسير «الصحيح» لتلك التعاليم. غير أن الانقسام الكبير كان بين مدرسة الكارفاكا والمدارس الأخرى؛ حيث إن الكارفاكا كان مذهبًا ماديًّا تمامًا في حين أن المدارس الأخرى تسمح بالتعلق بالقيم الروحية. وتهتم مدرسة النايايا في المقام الأول بالتحليل المنطقي لطرق المعرفة، وتحلل الفيشيشكا أنواع الأشياء التي تتم معرفتها، وتسعى السامخايا إلى ربط الذات بالعالم الخارجي. أما اليوجا فتحلل طبيعة الذات وتوضح كيف يمكن تحقيق الذات الخالصة والنقية. وتركز الميمامسا على المعايير الخاصة بالصحة الذاتية للمعرفة وتحاول من خلال ذلك إقرار حقيقة أقوال الفيدا، أما الفيدانتا فهي تبدأ من نتائج الأوبانيشاد وتحاول توضيح أن التحليل العقلي للمعرفة والواقع من شأنه أن يدعم هذه النتائج.

4) مرحلة الشروح العظمى: وهي تمثل مرحلة الشروح على المتون وبدأت في حوالي 400م حتى نحو 1700م.

5) مرحلة عصر النهضة: بدأت نحو عام 1800م ومازالت مستمرة حتى الآن.

وبالطبع فإن المرحلتين الأخيرتين لا تدخلان في الحيز الزمني الذي حددناه لدراستنا للفلسفة الهندية القديمة وتطورها.

قائمة ببعض مصطلحات الفلسفة الهندية وتعريفها(*)

(1) الريج فيدا **Rig Veda: اصطلاح سنسكريتي، يراد به ذلك السفر من أسفار الفيدا الأربعة المعروف باسم «الفيدا النارية» أو الفيدا المنسوبة إلى النار. والسفر قسمان، أولهما أدعية وصلوات وتراتيل شعرية، والآخر يشتمل على تعاليم تتعلق بالعبادات والواجبات الدينية .**

(2) السوترا **Sutra: كلمة سنسكريتية، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى عام 1801، وهي تعني أصلًا الخيط أو**

القاعدة، وقد انصرفت في الأدب السنسكريتي إلى قاعدة موجزة من قواعد اللغة أو القانون أو الفلسفة، تقتضي تفصيل القول فيها من خلال التعقيب عليها. والسوترا، كما يراد في المتن، هي مرحلة التطوير، وفق المدارس المختلفة لنصوص الفيدا، ويشار كذلك إلى أن الكلمة تعني تلخيصًا لجانب من التعاليم الهندوسية أو مجموعة حكم أو محاورات.

(3) السامهيتا **Samhitas: المجموعة الأساسية من ترانيم الفيدا.**

(4) البراهمان **Brahmanas: الشروح على متون الفيدا، التي تفسر معناها على نحو ما تستخدم في تقديم القرابين، وأدباء الطقوس، وتوضح المضمون الرمزي لأعمال الكهنة.**

(5) الأرانياكا **Aranyakas: نصوص الغابة، وهي خاصة بالنُساك، لكنها يمكن أن تُهدى لكبار السن الذين تركوا أهليهم ليقيموا في الكهوف والغابات.**

(6) السامافيدا: الفيدا الشمسية، أو المنسوبة إلى الشمس، وهي مؤلفة من قسمين، الأول تراتيل دينية، والثاني تعاليم متعلقة بالعبادات والواجبات الدينية.

(7) ياجورا فيدا **Yajur Veda: الفيدا الهوائية، أو المنسوبة إلى الهواء، وتضم مجموعتين، تدعى إحداهما بالياجورا فيدا البيضاء والأخرى بالياجورا فيدا السوداء.**

(8) البهاجفاد جيتا **Bhagvadgita: الأنشودة الإلهية، أو أنشودة الإله، تشكل جزءًا من المهابهارتا، وتحظى باهتمام خاص، بسبب أهميتها في الحياة الدينية والفكرية والهندوسية، وينظر إليها باعتبارها أحد مصادر فلسفة الفيدانتا.**

(9) كوتيلايا **Kautilya: وزير الملك كانورا جوبتا مورايا، وينسب إليه القيام بالجهد الهائل المتمثل في إضفاء الطابع المنهاجي على الاقتصاد السياسي في الأرتاشاستراد.**

(10) مانو **Manu: المشرع ذو الشهرة الأسطورية والذي ينسب إليه العمل المشار إليه في المتن والذي شكل القاعدة القوية للعديد من النظم القانونية وسُلم القيم الأخلاقية على امتداد آسيا.**

(11) البوذية **Buddhism: المذهب الذي قال به جون سدهارتا في شمالي الهند في القرن السادس ق.م. واستهدف في جوهره التحرر بنور البصيرة، واعتمد على التأمل للوصول إلى حالة النيرفانا.**

(12) الجينية **Jainism: مذهب هندي، تزامن في ظهوره مع البوذية، أسهم في تأسيسه عدد كبير من الحكماء آخرهم مهافيرا.**

(13) الفيدا **Vedas: كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل فيد Vid بمعنى «يعرف»: والمقصود الكتب المقدسة الهندوسية الأقدم، والتي تضم أربعة أسفار هي: الريج فيدا التي تضم مجموعة أناشيد لتمجيدالآلهة، والسمافيدا وهي ترانيم تصاحب تقديم القرابين، والياجور فيدا وهي نصوص إضافية مرتبة حسب القرابين، وأخيرًا الإثرفافيدا الذي يعرف بسفر الفقراء والذي**

يضم نصوصًا يفسرها البعض على أنها مادة للرقى السحرية.

(14) دارشانا **Darshana: إن الكلمة تعني حرفيًا «يرى» أو «ينظر» وهي تنصرف إلى تصنيف محدد لنسق أو رؤية أو تصور لم تتم مناقضته ولم تجر الإضافة إليه. وهنا نلاحظ أن هناك افتراضًا ضمنيًا، قوامه أنه لا يمكن للفرد الذهاب إلى أنه قد أدرك الحقيقة للمرة الأولى، وإنما بمقدوره أن يطرح، أو يفسر، أو يدافع عن شكل جديد للحقيقة، سبقت رؤيته من قبل، أو طرحه آخرون، أو دافعوا عنه، ومن هنا يجيء ما درج عليه المفكرون الهنود من بدء طرح أفكارهم الخاصة الجديدة بالإشارة إلى أنها تابعة أو لاحقة أو امتداد لدارشانا سابقة.**

(15) الأوبانيشاد **Upanishad: كلمة سنسكريتية، دخلت اللغة الإنجليزية في العام 1805، وهي مكونة من مقطعين: أوبا Upa بمعنى قريب من، ونيشاد ni-shad بمعنى يجلس، والمراد «يجلس قرب المعلم»، ويقصد بها في الأدبيات السنسكريتية محاورات تأملية ميتافيزيقية، تشكل قسمًا من الأدب الفيدي، وهي تضم مائة وثماني محاورات بين معلمين وحكماء كبار وتلاميذهم صيغت فيما بين 800 و500 ق.م. وعلى الرغم من إلحاقها بالأدب الفيدي فإنها ليست بالضبط شروحًا للأسفار الفيدية الأربعة، حيث تتميز بطابعها الخاص.**

(16) براهمان **Brahman: كلمة سنسكريتية، شقَّت طريقها إلى الإنجليزية في وقت جد مبكر، يعود إلى 1481 ويقصد بها الاسم الذي أطلقه معلمو وحكماء الأوبانيشاد على الموجود الأسمى، وهم يجدونه في الإله الخالق براهما، ويضعونه طرفًا في ثالوث مقدس يتألق من براهما (الخالق) وفشنو (الحافظ) وشيفا (المدمر).**

(17) آتمان **Atman: كلمة سنسكريتية، يُراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شيء.**

(18) الريتا **Rita: النظام الطبيعي والأخلاقي للكون، ووفقًا للهندوسية فإن الإله فارونا هو الذي يقوم على حراسة هذا النظام.**

(19) الدارما **Dharma: هذه الكلمة السنسكريتية تعني، في أبسط معانيها، في تراث الهندوسية والبوذية الشريعة الدينية، أو العمل بأحكامها، أو الدين، أو القانون، أو الفضيلة، أو صفة جوهرية.**

(20) كارما **Karma كلمة سنسكريتية، دخلت اللغة الإنجليزية عام 1828، وتعني حرفيًا**

«الفعل» و«المصير»، وتُعدُّ مصطلحًا مهمًا في التراث الديني الهندي حيث تُشير إلى مجمل أفعال الشخص الروحية من حالات الوجود المتوالية، وهي تقرر ما سيكون عليه وضعه في الحالة التي تعقب ذلك بعد أن تحددت بالحالة التي سبقتها.

(21) كارفاكا **Carvaka: مذهب فلسفي سابق للبوذية، يُعد من أقدم المدارس المادية في الفلسفة وتنسب إلى كارفاكا الذي تحمل اسمه، والذي يفترض أنه كان من كبار معلمي هذه المدرسة.**

(22) النايايا **Nyaya: أحد المذاهب الهندوسية الستة، اهتم بالمنطق ونظرية المعرفة.**

(23) الفيشيشكا **Vaishesik: أحد المذاهب الهندوسية الستة، ويرى القائلون به أن ليس في العالم إلا ذرات وفراغ.**

(24) اليوجا **Yoga: هذه الكلمة السنسكريتية، التي دخلت إلى اللغة الإنجليزية في العام 1684م تعني حرفيًّا «النير» و«الاتحاد»، وهي تشير إلى مدرسة على جانب كبير من الأهمية فى الفلسفة الهندوسية أثرت بقوة في الفكر الهندي، ويعد جانبها العملي أهم من النظري: ضبط النفس، الجلوس فى وضع معين، الامتناع عن ممارسة الجنس ... إلخ. ويلاحظ أن تأثيرها قد امتد إلى العديد من بقاع العالم.**

(25) الميمامسا Mimamsa: تعني حرفيًّا دراسة الطقوس بصفة عامة، والمراد بها هنا مدرسة في الهندوسية لتفسير الفيدا.

(26) الفيدانتا **Vedanta: أجزاء من الأوبانيشاد تشمل ستة مذاهب تهدف إلى إزالة الألم بوساطة اليوجا والمصطلح يعني في السنسكريتية «خاتمة الفيدا».**

نقلا عن: كامل يوسف حسين مترجم كتاب: جون كولر: الفكر الشرقي القديم، سبق الإشارة إليه، ص 35، 42، 43.

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي في الفيدا والأوبانيشاد

تمهيد:

لقد أصبح معروفًا بين المتخصصين في الفكر الشرقي عمومًا والفكر الهندي بوجه خاص أن بدايات الفكر الفلسفي في الهند موجودة في تلك النصوص المقدسة أو تلك التأملات المسجلة في نصوص الفيدا. لقد ظهرت هذه النصوص في وادي السند الذي كان قبل الغزو الآري ووجود الآريين الذين نظموا تلك النصوص، كان واديًا يزخر بثقافة هندية قديمة ذات جوانب مادية رفيعة المستوى، لقد وجدت هذه الحضارة في ذلك الوادي الهندي ربما منذ عام 3000 ق.م وقد كشفت الكشوف الأثرية عن إحدى مدنها وهي مدينة منهجو دارو التي بلغ عدد سكانها كما يقولون عام 2000 ق.م نحو 40 ألف نسمة، كانوا يعيشون في هذه المدينة الراقية المرصوفة الشوارع بالأحجار وكان تخطيطها المركزي على شكل شبكة مستطيلة، وشكلت فيها مناطق إنتاج القمح الوفيرة مستودعًا مناسبًا للطعام بالنسبة للناس وللماشية، وتمثل أنظمتها الخاصة بالمياه الجوفية المزودة بالألواح الخزفية وأنظمة صرفها إنجازًا هندسيًّا رائعًا. وتشير درجة توحيد معايير القياس التي تم إنجازها إلى كفاءة دوائرها الخاصة بالتخطيط والإدارة مما يوحي بأن هذا الشعب السندي قد حظي بنظام اجتماعي وسياسي مركزي على درجة عالية من الكفاءة.

ومن الطبيعي تمامًا افتراض أن الجوانب المادية المتطورة في هذه الحضارة كان لها ما يعادلها في نسق اجتماعي متطور في الفكر الاجتماعي والديني لكنه لم يعثر على كتابات تؤكد أو تؤيد ذلك الافتراض(17). ولكن الأمر قد تغير بعد الغزو الآري حيث امتزجت الثقافتان الهندية الأصلية بالثقافة الآرية وبدأ النفوذ الآري في الانتشار شرقًا وجنوبًا من وادي السند منذ عام 1500 ق.م، وغدت اللغة السنسكريتية التي تشكل نصوص الفيدا أقدم تعبيراتها التي بقيت لنا الأداة الأولى للفكر الهندي.

فما هي الفيدا؟!

أولًا: الفكر الفلسفي في النصوص الفيدية:

كلمة الفيدا نفسها تعني الحكمة أو المعرفة بامتياز وتشير إلى أن الطريق الذي سار عليه حكماء الفيدا كان طريق من يبحثون عن الحقيقة، وكانت الأسئلة التي يطرحونها تتصف بطابع فلسفي: أي إله نعبد؟! من يعرف حقًّا؟ ومن يستطيع أن يصرح متى ولد ومتى تمت هذه الولادة؟ هل الآلهة

وجدت بعد إنتاج الوجود؟ ومن يدري متى ظهرت للوجود؟(18).

وتنقسم الكتابات الفيدية إلى أربعة أقسام أولها وأهمها هو الرج فيدا الذي يعتبر أشهر وأقدم كتاب مقدس عرفته البشرية وهو أقدم أدب للآريين(19)، وقد وصفه ول ديورانت أنه الكتاب الأقدم الذي ظهر بين الشعوب(20). وقد اتفق معه في ذلك جريسولد Grisold حيث قال إنه ليس أقدم أثر أدبي هندي فقط، بل هو أقدم أثر أدبي للشعوب الهندوأوربية، وهو يمثل نقطة اتصال بين الهند والغرب وأن اكتشافه كان سببًا في تأسيس علوم الألسنية والميثولوجيا المقارنة(21).

ويرجع التاريخ التقريبي لهذه الكتابات الفيدية في الرج فيدا إلى حوالي 1500ق.م حسب أرجح الروايات(22). وليس لهذه الكتابات مؤلف محدد، فبحسب التقليد الهندي ليس الرج فيدا نص كتبه إنسان، إنما هو عبارة عن المعرفة التي أدركها كبار الحكماء منذ أزمنة سحيقة ولذا يعرف هؤلاء الحكماء بـــ ريشي Rishi التي تعني الرائي أو البصَّار أي الملهم بحقيقة أبدية، وهذا الإلهام يستطيع البصار إدراكه بقدرته على إيقاف كل فكرة وكل نشاط وصخب داخلي، وفي السكون التام لمحيط المعرفة اللامتناهي يسمع «شروتي Shruti». ومن هنا أتت كلمة شروتي التي تطلق على القسم الأول من الأدب الفيدي – يسمع أصواتًا أولية Mantras قادمة من السرمدية لتكشف له رموزًا عملية الخلق. ومن ثمّ فإن رؤيا البصارين هي Apaurusheya (أبورشييا) أي غير المفسرة ومصدرها غير بشري. ومن هنا فإن الفيدا (الحكمة والمعرفة الممتازة) التي نقلها إلينا البصارون الملهمون هي متحررة من الزمان والمكان وخالدة لأنها تعرض سياق الخلق في أبسط مستوياته بعيدًا عن كل جوانب المشاهد النسبية(23).

وتبدأ الرج فيدا بأناشيد تشير إلى الإيمان بالتعددية الإلهية إذ إنها تستوحي وتوجه إلى آلهة متعددة مثل أندرا Indra الذي كان ربما هو كبير الآلهة وهو الأكثر شبهًا بالبشر بين الآلهة الفيدية فهو باعتباره سيدًا للصاعقة يهزم الأعداء ويحمي شعبه ويهزم قوى العماء والظلمة الكونية، ومن ثمّ يفسح المجال لأشكال الوجود الخلاقة. وعمومًا فهذا الإله الذي يرد ذكره في الرج فيدا أكثر من أي إله آخر يرمز إلى الشجاعة والقوة اللتين تمس إليهما حاجة البشر إلى مقاومة أعدائهم ولحماية العائلة والمجتمع(24). وها هو بعض ما يُقال في هذا الإله:

«امدح اندرا ذا البطولة الخارقة لأنه بقوته فصل الأرض عن الفضاء.

وهو الذي ملأ كل شيء بالعمق ليساعد الإنسان، وتفوق على الفيضانات والأنهار بعظمته.

اندرا النبيل الذي لا يخيب أمل صديق والذي يضع حدودًا لكل الكائنات الحية.

اندرا هو الحاكم المطلق على الأرض وعلى السماء وهو إله المياه والجبال والحكماء المزدهرين.

اندرا أوسع من الزمان، هو معطي الزيادة، وأوسع من الفيضان والبحر وأوسع من حدود الأرض وأكثر امتدادًا من الرياح...» (25).

وثمة إله آخر يكتسب أهمية متزايدة في الرج فيدا هو آجني Agni إله الناس حيث إن حكمة آجني تعني النار وهذا الإله رمز لقوة النار الرهيبة، إنه سيد الطقوس العظمى المتعلقة باحتفالات التضحية والتي ترمز إلى تجدد الوجود، وهذه بعض أبيات الفيدا حول هذا الإله:

«إني أعظم آجني، مدبر الأضاحي المقدس، الكاهن الأعظم وأعظم من يمنح الكنوز...

إن آجني يهب الآلهة كل ما يقدم من تضحيات وعبادة.

إننا نتقرب منك يومًا بعد يوم، أيها الإله الذي تشع في الظلام وبصلاتنا نقدم الاحترام.

أنت سيد كل عبادة، ومارس رتا، الإله المشع وأنت الذي تزداد على الدوام.

هكذا أظهر يا آجني ميلك نحونا كما يظهر الأب ميله لابنه، ابق معنا لكي نحقق سعادتنا»(26).

أما فيشنو فهو «الموجود في كل مكان»، وهو صاحب الأعمال العظيمة والذي قاس الأبعاد الكونية، وهو الذي يتجول في كل مكان ويسكن جميع الكائنات. إنه العظيم ذو الخطوات الثلاث التي تسند الوجود وتقسمه إلى الأرض والفضاء والمخلوقات الحية. انظر إلى بعض الأبيات المعبرة عن ذلك في الرج فيدا:

«إنني أعترف بأعمال فشنو العظيمة.. الذي قاس الأبعاد الكونية، الذي عندما ركز المحطة العليا سار إلى المناطق الثلاث بخطوات كبيرة.

يتجول كما يشاء، ويغشى الجبال.

يسكن جميع الكائنات بعد أن خطا خطوات كبيرة ثلاث.

هو الذي بخطواته الواسعة وهو ممتلئ بالنشوة يزهو في غبطة وبدون أن يخطئ يسند الوجود.

وقسمه إلى أقسام ثلاثة: الأرض والفضاء والمخلوقات الحية..»(27).

وبالطبع فإن الآلهة الفيدية الأخرى كبراهسبانا (إله الصلاة)، وبراثيفي (إله الأرض) وسوريا (الإله – الشمس) وأوشاس (الفجر) وفاتا (إله الريح) وفاك (إله الكلمة والاتصال)، إنها كلها ترمز إلى أكثر القوى الكونية والإنسانية أصالة ويجدها المرء في صورة بشرية وهو الأمر الذي يمكن

شعب الفيدا من الدخول في علاقات معها.

وعلى الرغم من أن هذه الآلهة الفيدية ترمز لقوى الوجود فإنها لا ينظر إليها عادة باعتبارها خالقة الوجود؛ ففكرة خالق منفصل عن الكون ذاته فكرة غريبة عن الرج فيدا فكل من العقل ومادة الكون ينظر إليهما على أنهما متضمنان في الوجود ذاته ولا سبيل إلى فصل أحدهما عن الآخر(28).

على كل حال فإن أناشيد الرج فيدا تنتقل من وصف أو رصد هذه المرحلة التعددية من الإيمان بالتعددية الإلهية إلى مرحلة ثانية وثالثة يميزها التوحيد، ومن ثمّ الاعتراف بالإله الواحد، وهو الاعتراف الذي يشكل – على حد تعبير راداكرشنا – العقيدة الفلسفية الرئيسية للفيدا وهي التي ستنتقل بعد ذلك إلى الأوبانيشاد وإلى الفيدانتا التي هي أرقى منهج للفكر الفلسفي الهندي(29).

والتعبير عن الاعتقاد بهذا الإله الواحد يبدو بوضوح في مثل هذه الأبيات من أنشودة (إلى فارونا – رئيس آلهة النظام الطبيعي):

«إن الله يشبه راعيًا قويًّا.. هو الذي يقيم عوالم الحياة ويعرف الأسماء العجيبة لأشعة الصباح.

ويزدهي بالحكمة والتعقل كلما أنتجت السماء شكلًا جديدًا مختلفًا.. فيه تتركز الحكمة.

إنه محيط واسع جدًّا، ومع ذلك تصعد إليه عبر السماء كل عبادة تقدمه له هذه الممالك..

هو الذي من خلال إرادته نشر فوق الحالكات رداء من النور..» (30).

وكذلك هذه الأبيات من أنشودة «إلى فيشنا كارمان – صانع الكل، خالق الكون»:

«هو الأب الذي صنعنا، وكالمدبر يعرف كل الشعوب وكل الأشياء الكائنة.

ولو أنه لوحده، هو معطي أسماء الآلهة. تبحث عنه الكائنات لتعرف.

وهو الذي هيأ كل هذه الأشياء التي لها وجود في المنطقة القريبة والبعيدة والمنخفضة.

إنه أقدم من الأرض والسماء، وكان قبل الأسوراس (أي الآلهة الكبرى) والآلهة»(31).

وإذا كان ما سبق يُعد وصفًا لإله واحد قادر صانع هو الذي هيأ لكل الأشياء الوجود، وهو الذي تركزت فيه الحكمة ويزدهي بالحكمة والتعقل.

فكيف تصور كتاب الفيدا وجود العالم والأشياء، وهل ثمة نظرية للخلق عندهم؟!

إن الرج فيدا تحتوي نصًّا اهتم به المؤرخون كثيرًا وهو «أنشودة الخلق» الذي وصفه ماكس

موللر Max Müller بأنه أول كلمة تفوه بها إنسان آري، واعتبر من قبل توملين أعظم نشيد(32)، حيث يبدأ هذا النشيد باستعراض العالم أو الكون كما كان قبل الخليقة وقبل بدء الخلق:

«في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم

لا وجود للعالم ولا للسماء فيما وراءه

ماذا كان مخفيًا، أين، وبحماية من؟

وهل كانت مياه لا يعرف عمقها؟

آنذاك لم يكن هناك موت ولا خلود

وما من أثر لليل أو نهار

لم يكن هناك سوى الواحد الذي يتنفس دونما نفس

بدافع من ذاته، وعدا ذلك لم يكن ثمة شيء على الإطلاق

كان هناك ظلام يلتف بالظلام، وكل هذا طاقة لا تمايز فيها..

ذلك الواحد الذي حجبه الخواء كشف النقاب عنه من خلال قوة الحرارة - الطاقة»(33).

إن فكرة الواحد يفسرها بعد ذلك أو يجعلها غامضة سطر بعد ذلك يذكر فيه – كما سنرى بعد ذلك – أن الآلهة لاحقون لخلق هذا العالم. ولعلنا نتساءل: ما هو المقصود بهذا الشيء الواحد، إن الكلمة السنسكريتية له هي (تاتيكام Tatekam) و«إيكام» تعني الواحد أو الوحدة، و«تات tat» ضمير شخص نكرة ومفهوم «قوة» ما فيما جاوز ووراء إن لم يكن بين كافة الأشياء، وأخيرًا أمام كل الأشياء هو أساس لفهم الفكر الهندي، وهي أيضًا تدعى
«بيروشا Perusha»، وإن كانت في غالبية الأحوال تدعى «براهمان Brahman» وهذه القوة لا اسم لها فيما وراء إدراكنا العقلي لأنها لا حدود لها وهي أيضًا أصل كل الأشياء البشرية والمقدسة لأنها مبدعة وخالقة(34).

ولنعد إلى الفقرة التالية من هذا النشيد أنشودة الخلق لنجد أنها تمجد الحب أو الرغبة وتعتبره البذرة الأولى للعقل:

«في البدء كان الحب (أو الرغبة)، الذي كان البذرة الأول للعقل (الفكر)، والحكماء وهم يفتشون في قلوبهم عن الحكمة، اكتشفوا حدود الوجود في اللاوجود (الصلة بين الوجود والعدم)(35).

إن الخلق إذن تم من خلال رغبة تملكت الخالق فنتج عنها البذرة الأولى للفكر، واكتشف الحكماء

وجود هذه البذرة بذرة الحكمة في قلوبهم، وحينئذٍ عرفوا الصلة بين الوجود والعدم أو بين الوجود واللاوجود.

وفي الفقرتين السادسة والسابعة من هذا النشيد يكون التساؤل الكبير عن متى بدأ الخلق ومن جاء أولًا ومن جاء ثانيًا؟!

«من الذي يعرف حقًّا؟ من ذا الذي يمكنه أن يقول هنا؟!

متى ولد هذا الخلق ومن أين جاء؟

لقد جاءت الآلهة بعد خلق هذا العالم.

فمن ذا الذي يعرف من أين جاء.

لا أحد يعلم متى الخلق كان؟

وفيما إذا كان هو أنتجه أولًا

هو الذي يخطط في السماء العلا

هو وحده يعرف، أو يمكن أن لا يعرف وهو في غبطته»(36).

لقد بدا في ختام هذا النشيد كيف أن التجريد وعدم اليقين يسود الموقف، فقد قدم الكاتبون هنا مسألة الخلق عبر تساؤلات كشفت عن أن ثمة خالقًا أعظم أوجد الخلائق بما فيها الآلهة الأخرى لكن الأمر يسوده عدم اليقين حيث لا يعلم من هو الذي أنتج أولًا بالضبط!

وفي الأنشودة ككل يتساءل السائل (الحكيم أو البصار) ما الذي كان هناك قبل الوجود والعدم؟!

تروي الأساطير أن الوجود كان مغطى بالماء أو كيف أنه كانت تحميه قوة أعظم
لا تصل إلى كنهها، لكن الحكيم في غمار جهوده للمضي إلى ما يتجاوز الثنائيات التي تفصل الموت عن الخلود، والليل عن النهار، والنفس عن المتنفس لا يجد مجالًا للنفي أو الإثبات، فالعقل الذي يبحث فيما وراء الكينونة واللاكينونة لا يجد إلا ظلامًا، ظلام يلتف في الظلام.. ومن ثمّ فربما في الحب الذي يمضي إلى ما وراء العقل يمكن العثور على الواقع الأول، فجذور الوجود إذن توجد في الحب (الرغبة) فهو قوة توحد الأضداد في كل جديد خلاق.. لكن ذلك الحب لا يفسر أصل الوجود والعدم وإنما يوضح فقط إنتاجهما المشترك للعالم، إذن من ذا الذي يعرف هذا السر؟ من ذا الذي يستطيع اختراق لغز الحياة الأساسي؟ إن الترنيمة الأخيرة تشير إلى أنه حتى «هو الذي يخطط أو يرى من في السماء العلا» لا يستطيع أن يصل إلى هذه المعرفة.. والفكرة من

وراء كل ذلك تكمن – فيما يقول كولر – فى أن الموجودات البشرية يتعين عليها أن تظل منفتحة على هذا السر، مشاركة في عملية التجدد الذاتي التي من خلالها يتحقق الكل غير المنقسم في الحياة اليومية(37).

ورغم هذه المسحة الصوفية الواضحة المملوءة بالشعور الديني المغلف بأفكار ميتافيزيقية تحاول اختراق ما وراء الطبيعة لفهم حقيقة الوجود وكيفية الخلق وصورته ومراحله... إلخ. أقول رغم ذلك فإن نصوص الفيدا لم تخل من أناشيد ورؤى شكية تحمل دهشة وشكا وربما إلحادًا بالمعتقدات المقبولة لدى الغالبية العظمى من الشعب الفيدي. لقد اختلط في بعض هذه النصوص المزاج التساؤلي المندهش بالمزاج العقائدي الروحي الدوجماطيقي. إن هندي تلك الفترة دهش وتساءل وتعجب عن آلهته وعن إمكانية معرفة المصدر المطلق للوجود ولكل الأشياء. انظر إلى هذه الترنيمة الموجهة إلى «أندرا»:

«وأنا أجاهد للحصول على القوة أنشد أنشودة إلى أندرا، أنشودة حقة إن كان حقًّا يوجد..

البعض يقولون: لا وجود لأندرا. من رآه؟ من سنمجد إذن؟

من يشتري أندرا مني الذي هو ملكي بعشر بقرات حلوب؟...»(38).

ومع ذلك فإن المتشكك سرعان ما يعود إلى رشده، وينصح الآخرين من غير المتيقنين من وجود الإله أن يعودوا للإيمان به.

«عنه، وهو المخيف سألوا: أين هو؟!

وعنه حقًّا يقولون: لا يوجد

آمنوا به، لأنه أيها الناس، أندرا»(39).

وهكذا فحينما يكون الإنسان المفكر مترددًا بين الإيمان والشك، بين اليقين والتساؤل نكون أمام ذلك النمط الذي نسميه عادة بالتفكير الفلسفي. لقد اختلطت العقيدة الدينية الفيدية بأناشيدها في الرج فيدا بالتفكير الفلسفي، لقد كان الطابع الغالب على النصوص الفيدية التساؤل، وكان مضمون التساؤل عن حقيقة الوجود، وعن مبدعه. وكانت الإجابات تتراوح بين الإيمان والتبصر العميق لحقيقة الوجود والألوهية والخلق، وبين النكوص عن هذا الإيمان والتوقف عند مجرد التساؤل دون بلوغ يقين محدد. فعلًا إننا في النصوص الفيدية أمام أول صورة من صور التفكير الفلسفي الهندي. وبالطبع فإن تطورًا سيلحق بهذا التفكير الفلسفي في «الأوبانيشاد» فما هو هذا التطور وما هي أهم ملامحه؟

ثانيًا: الفلسفة في الأوبانيشاد:

من المعروف أن الأوبانيشاد هو واسطة العقد بين الفيدا والفيدانتا، فهو يمثل الأجزاء الختامية للفيدا وهو أساس فلسفة الفيدانتا، ويعتبر ماكس موللر أن الأوبانيشاد «هو منهاج وصل فيه التأمل الإنساني قمته العليا»(40). وقد سيطرت الأوبانيشاد على ديانة وفلسفة الهند لمدة ثلاثة آلاف سنة تقريبًا. والمثال الذي سيطر على مفكري الأوبانيشاد هو غبطة الإنسان المطلقة وكمال المعرفة ورؤيا الحقيقة التي يسعى إليها المتدين المتصوف الذي يتوق للرؤيا المباشرة، وتساؤل الفيلسوف الذي لا ينقطع عن المعرفة. ولاشك أن كل ذلك لا يزال
–على حد تعبير رادا كرشنا– مثالنا نحن في العصر الحاضر(41).

إن الأوبانيشاد لم يكتب كاملًا في نفس الفترة، وفي حالات كثيرة فإن الفقرات المختلفة لنفس الأوبانيشاد قد أعيد كتابتها من مفكرين مختلفين(42). ولعل البرهان على ذلك أن كلمة أوبانيشاد أخذت من كلمة «أوبا» التي تعني قريب و«ني» التي تعني أسفل و«تشاد» التي تعني يجلس حيث كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا منه الحقيقة التي تقضي على الجهل، ولذلك يوجد -فيما يذكر رادا كرشنا– ما لا يقل عن مائتي أوبانيشاد وإن كان العدد الأسطوري هو مائة وثمانية من أصل هاتين المائتين وهي التي تكون الأوبانيشاد الرئيسية العشرة:

1) إيشا: وهو أصغر الأوبانيشادات وأقصرها، وهو يعالج طرائق المعرفة والعمل إلى جانب طبيعة الأتمان وطبيعة المتزهد.

2) كينا **Kena: وهو يبحث في البراهمان أي النفس الكونية الشاملة.**

3) كانا: وأهم موضوعاته خلود النفس وتفوق المعرفة الحقة وما هو روحي على الشهوات واللذات.

4) برانا: وهو يقدم إجابات فلسفية على أسئلة الخلق والإنسان، وخاصة حول الذات الشاملة والروح السامية التي هي مناط الحقيقة التي ينبغي نشدانها.

5) مونداكا: وهو شاعري الطابع، صوفي المحتوى وموضوعه الرئيسي هو معرفة البراهمان وطريقة اتحاد الاتمان به.

6) ماندوكيا: وهو معروف باسم الحكيم الذي وضعه وهو يعالج مراحل الوعي الإنساني: اليقظة – الحلم – النوم العميق.

7) شاندوجيا: وأشهر موضوعاته نظرية الخلق (قصة البيضة الكونية التي انشقت إلى قسم ذهبي

هو الفضاء وآخر فضي هو الأرض)، واشتهر فيه أيضًا قصة تدعو إلى فضيلة الصدق كأهم الفضائل.

8) تائتيريا **Taittriya: وهي حوارية في الأخلاق والوصايا التعليمية العملية للمريدين.**

9) برهدارنياكا **Brahadaranyaka: وأهم ما فيه فكرة الأتمان وأفكار أخرى عن البراهمان وطرائق معرفته وبلوغه وتوحد الآلهة المتعددة فيه. والأتمان هو جوهر الفرد، وبراهمان هو جوهر الوجود(43).**

10) ايتريا: وهذه الأوبانيشاد تتضح فيها بشكل أفضل فكرة الحياة بعد الموت(44).

ويصعب تحديد تاريخ الأوبانيشاد بوجه عام وإن كان يُقال إن بعضها ربما يرجع إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد أي أنها وجدت بالتأكيد قبل البوذية(45). وليس معروفًا من هم بالضبط مؤلفوها. ومع أن هذه الأوبانيشاد لا تتمتع بمنهج منطقي متناسق، لكن مع ذلك توجد بعض العقائد الأساسية التي تعتبر محورًا لتعاليم الآخرين.

ترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهرًا له لأننا نخاف ممن تحترق النار لأجله وممن تشع الشمس لأجله ونخاف ممن تقوم الرياح والغيوم والموت بواجباتها لأجله. إن هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يحد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية فهو «الذي لا يرى ولا يوضع في اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سمع، بدون يد أو قدم، هو أبدي موجود في كل مكان، حاضر في كل زمان، كثير الذكاء، ذلك هو الذي لا يفنى، الذي يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات»(46).

ولعل هذه الأوصاف السابقة للإله في الأوبانيشاد هي أدق وصف يمكن أن يطلق على «الإله» بهذه الصورة المجردة المتعالية على كل ما هو مادي محسوس. إنها تمثل جوهر ميتافيزيقا الأوبانيشاد حول حقيقة الوجود الإلهي وصفاته. وعمومًا فإن الأوبانيشاد تميز بين هذا الإله الذي هو براهمان بذاته الذي يتعالى على الظهور والإدراك وبين براهمان في الكون الذي يتحقق في العالم وفينا.

وقد رسمت الأوبانيشاد الطريق الذي يمكن للفرد أن يسلكه للوصول إلى الحقيقة والاتحاد ببراهمان؛ وهو طريق طويل يبدأ بالتهيؤ الأخلاقي اللازم إذ إن «الروح أتمان يمكن الحصول عليها بالحقيقة والتقشف، بالمعرفة اللائقة، وبممارسة المحبة باستمرار، إن الزهاد عندما قضوا على نقائصهم، شاهدوه نقيًّا مشعًّا ضمن أجسادهم»(47).

«إن الروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر، ولا عند من لا هدف له عنده، ولا من خلال التفكير الخاطئ للتقشف، لكن من يجاهد بكل وسائله يعرف، وتدخل الروح عندئذٍ مسكن براهمان»، إنه «يصل إليه أصحاب الرؤى الذين يقتنعون بالمعرفة كسبيل، الذين هم ذوات كاملة، أحرار من الانفعال وهادئون، ويصل إليه، هو الموجود في كل مكان، هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته»(48).

وبالطبع فإن هذه المقاطع تشي بهذه الروح الزاهدة الصوفية التي تسود الكثير من الأوبانيشادات حيث إن الاتحاد بالبراهمان يقتضي الدخول في مراحل معرفية وتطهيرية طويلة تتطلب الصبر والهدوء وإسكات كل الرغبات لأن «من يضع حدًّا لرغباته يكون روحًا كاملة»(49)، و«من يعرف البراهمان يصبح براهمان»(50).

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادي (كارما) استطاع أن يصل إلى الخلاص (موكسا) ونجح في الاتحاد بالكائن الأعلى ذلك الذي لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة إذ «عندما تتحرر كل الرغبات التي تسكن قلب الإنسان يصبح الفاني خالدًا، عندئذٍ يصل إلى براهمان»، و«عندما تتقطع كل عقد القلب هنا على الأرض، يصبح الفاني خالدًا»(51).

إن مصير الإنسان يحدده سلوكه الخاص فأولئك «الذين يتمتعون بسلوك جيد سيدخلون رحمًا جديدة إما رحم براهمان أو رحم كساتريا أو رحم فايسيا، لكن من يتمتعون بسلوك شائن هنا سيدخلون رحمًا منحطة، إما رحم كلب أو رحم خنزير أو رحم المنبوذين»(52).

ولعلنا نلاحظ من هذا النص السابق، أن مصير الإنسان يتراوح بين الاتحاد ببراهمان نفسه وبين هذه الدورة في الاستنساخ حيث سيدخل المنحطون أخلاقيًّا أرحامًا لحيوانات ويعيشون حيوانات في هذه الحيوانات.

لقد تراوحت العقيدة البراهمانية فيما يتعلق بمصير الإنسان بين الإيمان بالاتحاد بالإله والخلود، وبين الإيمان بالاستنساخ كطريق آخر للخلاص، ولاشك أن كل هذه العقائد كان لها أثرها الواضح في الفلسفة اليونانية في مراحلها المتقدمة وخاصة عند فيثاغورس وأفلاطون، فهما كفلاسفة الأوبانيشاد آمنا بمزيج من التناسخ والخلود كمصير للنفس بعد الموت.

الفصل الثالث

بوذا والفلسفة البوذية

تمهيد:

رغم كثرة المذاهب والنصوص وتعقد تطور الفلسفة الهندية وتنوع تياراتها ومذاهبها يبقى بوذا والبوذية أشهر معالم هذه الفلسفة وأكثرها تأثيرًا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى اليوم، حيث أصبحت النصوص البوذية نصوصًا مقدسة وأصبحت أفكار بوذا الأصلية هي الكتاب المقدس للبوذية وهي التي تحولت إلى ديانة يؤمن بها اليوم مجموعات كبيرة من البشر في مختلف أنحاء العالم وخاصة في آسيا وعلى وجه أخص في الهند وسيرلانكا واليابان.

أولًا: مَن هو بوذا؟ حياته وأساطيرها(53):

ولد جوتاما بوذا(*) Gotama Buddha في أقرب التواريخ إلى الصواب عام 563 ق.م، وكانت ولادته مثارًا للكثير من الأساطير التي أحاطت ولادته وأسرته والكثير من أحداث حياته.

فقد ولد في أسرة ملكية؛ إذ حملت به الملكة ماها – مايا Maha – Maya كبرى زوجتي الأمير سوذورانا في عهد الملك كوسولا، وتتسلسل الأحداث بعد ذلك حيث أسطورة الحمل ذاتها حيث حلمت الأم حلمًا فسره أعلم علماء البراهمانيين بأن الملكة حملت في جنين ذكر وليس أنثى وأن هذا الجنين سيصبح حاكمًا عالميًّا ولكنه لو ترك الحياة الملكية واعتزل العالم فسيصبح بوذا، وعلى الفور فقد عرف في السماء أنه قد حُمل ببوذا على الأرض فحدث هرج ومرج ضخم حيث أُحصيت اثنان وثلاثون ظاهرة ودلالة، وشفي العجزة والمرضى فجأة وخمدت النيران في كل جحيم في الكون وصهلت الخيول وطبلت الفيلة بأسلوب هذب على الأذن وعزفت الآلات الموسيقية بدون عازف أنغامًا سماوية واستحال ماء المحيط عذبًا واستطالت زهور اللوتس... إلخ. وبالرغم من أن الملكة كانت في الخامسة والأربعين من عمرها فقد مرت فترة الحمل بصورة تبعث على الرضا التام فهي لم تحس بأن صحتها جيدة فحسب بل ظلت دائمًا على علم بوجود البوذا المنتظر في أحشائها «كخيط أبيض من خلال حجر كريم شفاف»، ومن أسطورة الحمل إلى أسطورة الولادة حيث استبد بالملكة الأم رغبة غير عادية في أنه يجب أن تلده في بيت أسرتها في مدينة ديفادادا Devadada، وخرج الموكب الملكي ليلبي رغبة الأم حيث كان في معيتها ألف رجل من رجال البلاط وهي محمولة على محفة فاخرة وفي الطريق إلى بلدتها حدثت الولادة الأسطورية فقد وصل الموكب إلى نقطة في الطريق تسمى غابة لامبيني Grove Lambini، هناك وفي أثناء

تجوالها بالغابة اقتربت من شجرة موالح ضخمة ولما مدت يدها تجاهها مال نحوها غصن من الأغصان ولدهشتها ما إن لمسته حتى بدأت تحس بآلام الوضع وولدت البوذا الصغير، وكان وضاء في نقائه وصفائه كحجر كريم قذف به على رداء صنع من قماش بنارس Benares، لأنه بينما كان يخرج من رحم أمه هبط في الوقت نفسه أربعة ملائكة من السماء فتلقوه على شبكة ذهبية في حين قامت نافورتا مياه من السماء بمراسيم استحمامه، أما الأم الملكة فقد توفيت في اليوم السابع من ولادته لأن الرحم الذي حمل البوذا يُعد بمثابة حرم لا يمكن شغله أو استخدامه مرة أخرى. ولذلك فقد قامت خالته مايا براجاباتي Maya Prajapati بتربيته. وقد روي أن البوذا الصغير عندما ولد اتجه ببصره إلى الشرق واستعرض الكون كله كما لو كان منبسطًا أمامه أشبه بساحة ضخمة مكشوفة. وقد رحبت الآلهة والناس بولادته ترحيبًا لا مثيل له في التاريخ فتغنت جوقة سماوية بمدائح الطفل الصغير.

ومن أسطورة الولادة إلى أسطورة النشأة والعلامات الأربع التى حولته من أمير عاش سنوات طفولته وشبابه حياة استهتار في القصر الملكي ولم يكن ينقض شيء من المتع والبهجة، إلى أمير في طريقه ليكون منظرا للألم حيث بدأ الأمر بأن لاحظ الأمير الشاب منظر العمال الكادحين الذين كانوا يعملون بالحقول، كما هز مشاعره تحطيم حياة الحشرات بسبب تقليبهم التربة!

ومع ذلك فقد تقرر له وهو في سن التاسعة عشرة أن يتزوج، واختار عروسه من بين خمسة آلاف شابة فائقة الجمال وكانت ابنة خالته الأمير الفاتنة جوبا Goba، وحينئذٍ تصور والده أنه في طريقه ليصبح وليًّا للعهد، ومن ثمّ يصبح حاكمًا عالميًّا، ولكن هيهات فقد كان مقررًا له حياة أخرى حيث في أثناء رحلة أميرية في ربوع المملكة لاحظ البوذا ذلك الإله الذي تمثل في هيئة رجل عجوز مشلول يهتز جسده فتأثر بهذا المشهد تأثرًا شديدًا. ومنذ ذلك التاريخ بدأ ينفر من الحياة البشرية ومن الميلاد بصورة عامة، وسرعان ما عاد الأمير إلى القصر ولما علم والده بالقصة أمر بتشديد الحراسة حول القصر حتى لا يرى الأمير مشاهد مؤلمة أخرى تجعله ينغمس في أفكار سوداوية، ولكن مع ذلك ظهرت العلامات الثلاث الأخرى حينما التقى الأمير وسائق عربته برجل حطمه المرض، ثم بجثة وأخيرًا براهب ولم تفلح محاولات معلمه في شرح هذه العلامات بصورة تبعده عن مظنة السوء، لأن تلك العلامات كانت تقوده إلى الطريق المرسوم له سلفًا؛ إن تلك العلامات الأربع إنما هي علامات مثلها آلهة ظهروا في صورة بشرية، ونصحوا معلمه بأن يوجهه إلى اعتزال العالم!

وقد بدأ الطريق بإشارة أخيرة حيث ولد للبوذا أول ابن، ولما كان مخلصًا لزوجته فلقد دفعته

ولادة ابنهما إلى أفكار مريرة وكان تعليقه الوحيد على ذلك: «لقد ولد عائق، لقد ولد قيد»، ولذلك سماه جده الملك راهولا Rahula (أي العائق). وفي غمرة الاحتفالات الصاخبة بالمولود الجديد التي ضاق بها بوذا استغرق في النوم ثم استيقظ بشعور شخصي سمع بأن داره قد شب فيها حريق. ومن هنا أدرك أنه قد حان الوقت للقيام بما أسماه
«الاعتكاف العظيم».

ولم تخلُ مسألة اعتكافه من الأساطير التي أحاطت كيفية خروجه من القصر الملكي واجتيازه العوائق الواحد تلو الآخر آخرها كان مقابلته لأمير الظلمة مارا Mara الذي اتخذ صورة شخص مرئي ليغريه بأنه خلال سبعة أيام إذا رجع إلى المملكة سيصبح ملكًا والحاكم الأعظم الذي تحدث عنه البراهمانيون، لكنه رفض ذلك فهو لا يطمح في أي سيادة دنيوية، وقد قال إنني على وشك أن أكون سببًا في أن أجعل عشرات الآلاف عوالم تلهج بذكري عندما أصير بوذا». وواصل طريقه إلى الغابة.

«ولما وصل الغابة التقى بعدد كبير من المتقشفين والقديسين، وطلب منهم بعد أن صرف عنه مرافقيه أن يحيطوه علمًا بالأساليب التي يمكنه من خلالها اكتساب الحكمة والقدسية. ويبدو أنه لم تقنعه أساليبهم التي لا يصلون من خلالها إلى النيرفانا»Nirvan (**) التي كان ينشدها. واستسلم بعد ذلك منفردًا لتأملاته الخاصة حيث بدأ بتجريد ذاته من كل الأفكار المحيرة وبدأ صومًا منتظمًا غاية في الصرامة والشدة حيث عاش على بضع حبيبات من السمسم والأرز مقللًا بانتظام من طعامه اليومي حتى حصره في حبة واحدة فارتخى لحمه وذبل وكاد يلتصق بعظمه. وهكذا عاش «جوتاما» عيشة زاهدة مدة بلغت ست سنوات سعيًا وراء الوصول إلى القداسة عن طريق الانغماس في إنكار الذات. فكانت شجرة التين هي التي شهدت أمر مراحل التنور عند جوتاما بعد أن نجح في إماتة كل شهواته وشارف أكثر من مرة على الموت، ولما وصل ذهنه إلى شدة التركيز التقى فجأة بأول بصيص من الفجر، وصار الحكيم الكامل الـ «بهاجافات Bhagavat» الإله والـ «أراهاتArahat» ملك القانون، والـ «ياثاجاتا Yathagata» من بلغ معرفة كل شيء، الإله العليم بكل شيء. ولما اعتقد جوتاما أنه قد اكتشف سر خلاص الإنسان من الغرور أدرك من فوره عبر هذه الرؤية أنه قد صار «بوذا». وحينئذ – وطبقًا لما جاء في الكتب المقدسة الهندوسية – حكم على قوى الشر في الكون بالإذلال التام. وبعد عدة أسابيع من تلقيه التنور رحل إلى مدية «بنارس» المقدسة وقام بعدة هدايات في أثناء رحلته.

ومن كل ذلك إلى الأساطير التي أحاطت موته أو بمعنى أصح دخوله النرفانا؛ إنه حينما مرض

واشتد عليه المرض استدعى الرهبان وخاصة أناندا أقرب تلاميذه إلى نفسه حيث سأله أناندا: ما هي الأماكن التي يحب أن نقدسها عندما ستدخل أنت في النرفانا؟ قال لهم: «ثلاثة: حيث ولدت فهناك يتذكر الزائر شبابي، والغابة التي فهمت فيها قوانين الكون والناموس وحصلت على الإشراق، والمكان الثالث هو هذا الذي نحن فيه الآن حيث يقدر المؤمن أن يقول: هنا ترك بوذا العالم وتخلص من كل صلة به، هنا انتقل المعلم إلى النرفانا. وسأله أناندا: ماذا عليه أن يفعل بالجثة؟ أجاب: غطوا جثماني بأغطية قطنية وضعوها في تابوت من حديد مع البخور والحطب ثم أشعلوا فيها النار وعند مفترق أربع طرق أقيموا لي ضريحًا! ولما لاحظ بوذا أنه دنا أجله قال للمحيطين به: لا يظن أحدكم أنه سيصبح بلا معلم بعدي، ثقوا أن بوذا سيبقى لكم وإن مات السكيموني. أوصيكم بالحقيقة الكبرى، والقواعد التي إن تمسكتم بها لن تضلوا أبدا، ثم تابع بصوت واهن: إنكم تتبعون الآن الناموس المصدق، وتسيرون على النور المؤدي إلى التحرر والنجاة، لقد كسرتم القوقعة وعرفتم الحقيقة». وحينئذٍ انطفأ النور، وخسرت الإنسانية أحد أبنائها الأفذاذ وواحدًا من كبار رجالها الصالحين. وكان ذلك تقريبًا عام 480 ق.م.

ثانيًا: فلسفة بوذا:

إن فلسفة بوذا تقوم على أربع حقائق مبدئية:

(1) الألم (2) Duka الشهوات(54) Samudaya

(3) إخماد الشهوات (4) Narga طريق الإصلاح Marga

ولقد كان التحول الكبير في حياة بوذا وبداية اعتكافه وتنوره من انكشاف الحقيقة الكبرى للوجود أمامه ألا وهي: الألم. ولذلك جاءت موعظته الأولى لأتباعه مؤكدة على ذلك حيث قال لهم:

«هذه أيها الكهنة هي حقيقة الألم النبيلة: الولادة مؤلمة، الشيخوخة مؤلمة، المرض مؤلم، الموت مؤلم، الحزن والنحيب واليأس مؤلمة كلها، الاحتكاك بالأشياء الملذة مؤلم، عدم الحصول على ما يريده الإنسان مؤلم»(55).

إذن فالحقيقة الأولى هي إدراك أن حقيقة الوجود هي الألم والمعاناة، أما الحقيقة الثانية فهي اكتشاف علة هذه المعاناة وعلة الألم، وقد قال فيها: «هذه هي أيها الكهنة الحقيقة النبيلة لعلة الألم: التعلق الذي يؤدي إلى الولادة ثانية الممتزج باللذة والفجور والبحث عن اللذة هنا وهناك»(56).

وهنا مبلغ الطرافة في مذهب بوذا الفلسفي لإدراك الحقيقة، فحقيقة الوجود هي الألم وعلة هذا الألم هو التعلق بالملذات والبحث عنها. فكأن اللذة هي الطريق إلى الألم، بل كل الآلام التي أشار

إليها في موعظته الأولى. لقد قرن بوذا بين البحث عن اللذة والفجور، ولذلك فقد حذر بوذا من كل ما يربط الإنسان بمصدر اللذة. وهذا الأمر قد شغل أتباعه لأن فيه ما يوحي برفضه للزواج لكن الواقع أن بوذا قد ترك لهم حرية الاختيار سواء أن يتزوجوا أو لا، لكنه كان يعتبر «أن الحياة الزوجية مليئة بالمساوئ وهي الطريق الملوث للشهوة وإن حياة الشخص الذي تحرر من الرغبات الدنيوية بمثابة الهواء المطلق، إذ كم هو عسير على رجل أن يعيش في بيت وتكون له حياة سامية ونقية ومتلألئة»(57).

وقد قال بوذا حينما سئل عن المرأة صراحة «إذا عاشرت النساء اعتبرهن بمثابة الأم لك لو كن عجائز واعتبرهن شقيقات لك إن كن شابات»(58). وبالطبع فإن هذه النصائح كانت موجهة للرهبان من أتباعه حتى يحميهم من الوقوع في براثن اللذة والشهوة!

أما الحقيقة الثالثة فتتعلق بكيفية القضاء على الألم بعد معرفة علته؛ «إن الحقيقة النبيلة لإبطال الألم، إيقاف التعلق به دون إبقاء أثر له، إهماله وهجرانه، والتحرر»(59).

لكن كيف يبلغ المريد القدرة على إيقاف التعلق بالألم. هنا تأتي الحقيقة الرابعة المعنونة فيما سبق بطريق الإصلاح إنه الطريق ذو الثماني شعب أو الطريق ذو الجوانب الثمانية.

وهي كما لخصها كارل ياسبرز؛ «الاعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحية، التأمل الصحيح»(60).

إذن فالطريق إلى وقف المعاناة والألم يكون عبر هذا الطريق ذي الشعب الثماني؛ سلامة الرأي وسلامة النية وسلامة القول وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة ما نُعنى به، وسلامة التركيز(61).

وينبغي لأنواع السلوك المختلفة في الحياة التي تعمل بهذه المبادئ الثمانية وتعبر عنها أن تمضي بشكل متزامن بشكل أو بآخر حيث إن الهدف هو تحقيق حياة مستقيمة من أسمى طراز. وإذا فهمنا أنفسنا والكون الذي نحيا فيه فإن الفعل سيقوم على أساس حب شامل وحنان عام، وبناء على ذلك فإن السلوك الأخلاقي يقوم على أساس الحب والحنان وينبع من الحكمة والعقل المستنير، ولكن لتحقيق الحكمة ولمراعاة الحب والحنان فإن انضباط النفس يُعد أمرًا مطلوبًا. وهكذا فإن السلوك الأخلاقي والانضباط والحكمة هي الحقائق الثلاث للحياة الخيرة(62).

ولما كان من غير الممكن بلوغ الحكمة من غير انضباط، فمن المطلوب ممارسة الجهد الحق والانتباه العقلي الحق، والتركيز الحق؛ وتشمل ممارسة الجهد الحق: (1) الحيلولة دون نشوء الشر

وحالات القصور الذهني. (2) إحلال الخير وحالات الصحة الذهنية.
(3) تطوير الخير وحالات الصحة الذهنية الموجودة بالفعل والارتقاء بها نحو الكمال. أما الانتباه العقلي الحق فيتمثل في كون المرء واعيًا بنشاطاته ومنتبهًا لها وذلك يشمل نشاطات الجسم، الحس والشعور، الإدراك، والتفكير الواعي. أما سلامة التركيز فهي مسألة تتعلق بإعادة خلق ذات المرء بوصفه شخصًا مستنيرًا، فالجهل والاستتارة، والمعاناة والسعادة تضرب جذورها في نشاطات المرء العقلية(63).

وقد امتلأ «الداماباداا» كتاب بوذا المقدس وكلماته المعبرة عن طريق الفضيلة، بالأقوال المعبرة عن هذه الفلسفة الأخلاقية السامية؛ فقد شدد على أهمية التأمل العقلي بقوله:
«بالتأمل تكتسب الحكمة، بقلة التأمل تضيع الحكمة، من عرف هذا السبيل المزدوج للتقدم والرجعة فعليه أن يضع نفسه حيث تنمو الحكمة»(64). وكذلك في قوله «اليقظة درب لحياة، أما الأحمق فهو ينام كمن هو ميت فعلًا، لكن السيد يقظان يعيش إلى الأبد، يا لسعادته وهو يرى اليقظة درب حياة، يا لسعادته إذ يسلك درب اليقظين، استيقظ، فكر وانظر، واعمل منتبهًا بأناة، كن في الدرب ليشرق فيك النور»(65).

وإذا سألنا بوذا: ماذا ستكون نتيجة اليقظة والتأمل والانتباه والعمل؟ سيقول: إن نتيجته إدراك الحقائق التالية: «كل مخلوق فان، ومن أدرك هذا صار فوق الألم»(66)، «إن كان التخلي عن متعة صغرى يعني رؤية متعة كبرى، فلسوف يتخلى الحكيم عن المتعة الصغرى من أجل المتعة الكبرى»(67)، وقد قدم بوذا في تلك الأقوال الحكيمة صورة للإنسان الأمثل من وجهة نظره حينما قال:

«المرء الذي أسميه طاهرًا هو المتسامح مع غير المتسامح، هو المسالم مع العنيف، هو المكتفي بين الطماعين، المرء الذي أسميه طاهرًا هو من لا يؤذي مخلوقًا ضعيفًا، كان أو قويًّا، هو من لا يقبل أبدًا ولا يتسبب في موت، المرء الذي أسميه طاهرًا هو ينطق صادقًا نافعًا رقيقًا لا يستثير أحدًا، المرء الذي أسميه طاهرًا هو من يسلك سبيلًا تجهله الآلهة والأرواح والبشر، هو من انطفأت شهواته، وهو القديس»(68).

تلك كانت صورة الإنسان الطاهر القديس عند بوذا فهو المتسامح مع الجميع، المسالم مع الجميع، الكاره للقتل والذي لا ينطق إلا بالصدق والنفع، إنه هو الذي أطفأ شهواته ليصل إلى مرتبة القديسين.

وختامًا فإن فلسفة بوذا فلسفة إنسانية رغم أنها اتخذت كديانة، إلا أن صاحبها ركز فكره وتعاليمه في هداية الإنسان إلى طريق السلوك القويم حتى يتحرر من الآلام، ويتخلص من الشرور. لقد سُئل بوذا ذات يوم من أحد تلاميذه عن الأمور الغيبية حيث سأله عن: هل العالم أبدي أم له نهاية؟ فأجاب بوذا: لا قيمة للبحث في أبدية العالم وفي نهايته فأنا لم آت إلى هذه الدنيا لكي أشرح هذه المسائل، بل جئت إليها لكي أبين السبيل إلى النجاة من آلام هذه الحياة(69).

إن بوذا – على غير ما هو شائع – لم يدع النبوة قط حيث أقر بأنه من الممكن أن تحدث أخطاء في مذهبه وطلب من تلاميذه أن لا يقبلوا آراءه دون مناقشة وحثهم على أن يتحروا الحقيقة بأنفسهم وأن يسعوا إلى تجنب أخطائه المذكورة. لقد قال: «أيها الرهبان لا تصدقوا أي شيء لمجرد أنكم سمعتموه.. ولا تصدقوا كل ما يقوله المعلم ولكن صدقوا الحقائق التي اكتشفتموها وحللتموها تحليلًا كافيًا وأدركتم أن تلك الحقائق مفيدة لكم ولجميع الناس..»(70).

ثالثًا: نظريته عن النفس والنرفانا:

ارتبطت نظريات بوذا عن الإنسان وأخلاقه، بنظريته عن النفس ومصيرها؛ حيث كان بوذا دائم الحديث عن أن من يبلغ المعرفة والحكمة يكون قادرًا على التحرر من الألم وفي ذات الوقت يتحرر من الولادات المتكررة على هذه الأرض (أي من التناسخ) فقال: إن الإنسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش في كثير من الأجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تصفو وتنقى وعندئذٍ ترتفع إلى النرفانا(71).

وعندما سئل عن النرفانا؟ قال: لا يهم معرفة ما هي، فمهمة الإنسان هي بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتبة النرفانا(72).

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عن ما هي النرفانا إلا أنها تعني ببساطة فقدان الإحساس بالأنا والآخر، هي فقدان الثنائية، وهي ليست كونًا ولا فسادًا، وهي مما يتعذر معرفته في العالم بوسائل العالم. ولذلك فليست موضوع بحث بل هي موضوع اليقين الأخير عند بوذا؛ إذ يوجد خارج الولادة وخارج الصيرورة وخارج العمل وخارج الأشكال شيء بدونه
لا يوجد أي مخرج، هناك محل ليس فيه أرض ولا ماء ولا هواء ولا نور ولا مكان ولا عقل ولا أي شيء من الأشياء، ليس فيه أساس.. ولا توقف ولا تقدم.. إنه نهاية العذاب(73).

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بوأد الألم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلفت انتباهنا إلى أنه ركز في فلسفته – كما قلنا فيما سبق – على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص

أمامه، وهذا حق لأن البوذية كانت في واقع الأمر مع الإنسان ضد من يجعلونه ريشة في مهب الريح؛ فقد كان البراهمة في عصر بوذا نفسه يرون أن على الإنسان أن يلقي بأثقاله على عاتق القدر وأن يستسلم له. ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلًا: إن رجل الشهوات هو عبد لشهواته وأن أعمالنا هي التي تنتج الخير والشر(74)، كما صرح في مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع الخروج بها إلى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزًا مرموقًا، كما أنه يستطيع أن يهوي بها ليصبح شيطانًا أو حتى معلمًا للشياطين. فالإنسان من هذا المنظور البوذي يستطيع أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه، وأن يجعل من نفسه مستنيرًا مرشدًا خالدًا أشبه بإله بل وإلها لها. وهي هي التعاليم البوذية تقول: «من لا ينهض متى يحين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلئ بالخمول، ومن يكون ضعيف الإرادة والفكر لا يجد طريق الحكمة لأنه خامل وكسول»(75).

وتظهر القيمة الحقيقية التي يوليها بوذا للإنسان في رفضه للنظام الطبقي الصارم الذي كان سائدًا من قبل لدى البراهمانيين الذين يرون الناس طبقات ثلاث؛ طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله من عينيه، وطبقة الملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء (كشاتريا) وقد خلقوا من ثدي البراهما، وطبقة المنبوذين (السودرا) وهم عامة الناس المخلوقين من قدمي براهما. لقد رفض بوذا هذا النظام الطبقي قائلًا: «ليس المنبوذ منبوذًا بالولادة وليس البراهمي براهميًّا بالولادة، بل بالأعمال»(76).

لقد نجح بوذا بتأملاته وزهده أن يصل إلى إدراك الكثير من الحقائق حول الإنسان وطبيعته ومصيره، كما نجح أن يؤكد على أن الإنسان قادر أن يصنع من ذاته ما يريد إذا أعمل عقله وطهر سلوكه واتبع الطريق القويم.

خاتمة:

تلك بعض مبادئ الفلسفة البوذية التي تطورت فيما بعد وتحولت إلى ديانة تشعبت فيها الفرق وكثرت بينها التفسيرات والتأويلات لدرجة أن تكون أربع مدارس فلسفية دينية تجمعها الهينايانا والمهايانا؛ حيث اعتنقت هينايانا عقيدة زوال الجواهر أو الأفراد ويتحدد هدف الوجود بالنرفانا التي لا تحدد محتوياتها، وتسند هذه العقيدة مثال القديس «أرهات» الذي يحرر نفسه من عبودية كارما بمثله هو، ولا يعتبر بوذا مخلصًا بقدر ما يعتبره مثالًا صالحًا، وقد أدخلت الآلهة إلى البوذية بأشكالها الدينية لكي تكون مواضع للتأمل. أما المهايانا فهي فلسفة إيجابية تؤمن في حقيقة المطلق

جوهر الوجود وهذا الاعتقاد هو القانون المتجسد أما عالم التجربة فهو عالم ظاهري وهو تعبير عن الحقيقة المطلقة وبوذا ذاته تشخيص للقانون. وبينما أن «أرهات» هو مثال هينانايا، فإن بورهسياتفا (سأكون بوذا) هو مثال مهايانا(77).

لقد طرأت على البوذية تغيرات عديدة وصبت فيها روافد كثيرة من مختلف الأمم والعقائد، وقد بلغت قمة الانتشار في الهند إبان القرن الخامس الميلادي تقريبًا وكان إلى جانبها ديانات الهند الأخرى، إلا أنها لم تلبث بعد ذلك أن أخذت تتعرض لهجوم البراهمة الذين رأوا أن فيها خرقًا لمعتقداتهم وحربًا عليها، وإن كانت قد خسرت بعض أرضها في الهند، فإنها اجتاحت أوساطًا شاسعة من الشرق الأقصى: سيلان، برمانيا، سيام، كمبوديا، منغوليا، التبت وأجزاء من الصين واليابان وهي في هذين البلدين الآخرين تسمى «بوذية زن Zen Buddhism». وقد كان الملك أشوكا صاحب الفضل الأكبر في نشر البوذية في سيلان وفي برمانيا حيث أصبحت البوذية الدين الرسمي للبلاد في القرن الحادي عشر. وقد عرفت البوذية في التبت واكتسحت بسرعة باسم «اللامائية» نسبة إلى لقب «لاما» الذي يطلق نوعًا ما على كل راهب، وقد انتشرت اللامائية بفضل الغزو المنغولي للصين وبفضل جنكيزخان وأحفاده في منغوليا، كما عرفتها أجزاء من التركستان وسيبيريا والصين. أما اليابان فقد كان دين الشنتو هو السائد قبل أن تدخلها البوذية حوالي عام 522م وسرعان ما انتشرت هناك وصار يعتنقها حوالي ثلثي السكان. والحقيقة أن البوذية في اليابان بوذيات كثيرة بلغت حوالي ستين فرقة وهي ذات حيوية خاصة ميزتها الروح اليابانية، ومن ثمّ توجهت الديانة البوذية في اليابان صوب الواقعية واحترام الشخصية والانخراط والإقبال على الحياة، وتكيفت مع التقنية الحديثة ومع المبادئ العلمية والمناهج الحديثة في التكامل والتأمل والسعادة، بل إنها تصالحت في اليابان مع السياسة وسارت مع تطلعات الإمبراطورية التوسعية(78).

(*) بوذا يعني حرفيًّا المستنير أو المتنور أو المستيقظ، وهو لقب أطلق على بوذا ضمن ألقاب أخرى أهمها ساكيا موني أو شاكيا موني أي حكيم قبيلة شاكيا التي ينحدر منها سد هارتا، وكذلك لقب تاثاجاتا وهو لقب غامض ولكنه يعني «الذي مضي على هذا النحو»، وهناك كذلك لقب جينا وهو يعني المنتصر.

(**) النيرفانا هي كلمة سنسكريتية من مقطعينNir وتعني يطفئ أو يخمد، و□Va وتعني ينفخ وهي كلها تعني الإخماد أو الإطفاء حيث تسعى البوذية إلى الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد ووعيه.

هوامش الباب الثالث

الفصل الأول:

1) أ.و.ف توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة: عبدالحميد سليم، دار المعارف بالقاهرة، 1980م، ص169.
2) د. سرفيال رادا كرشنا ود. شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م، ص13.
وانظر: علي زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية 1983م، ص73.
3) انظر: جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة (199)، الكويت، يوليو 1995م، ص27-29.
4) رادا كرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق، ص13.
5) ألبير شويتزر: فكر الهند، كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور، ترجمة: يوسف شلبي الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق 1994م، ص13.
6) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص31.
7) رادا كرشنا: نفس المرجع السابق، ص14.
8) نفسه، ص18.
9) نفسه، ص14.
10) د. علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص70-71.
11) راداكرشنا، نفس المرجع، ص15.
12) جون كولر: نفس المرجع، ص32.
13) كرشنا: نفس المرجع، ص16-17.
14) كولر: نفس المرجع، ص33.
15) علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص71.
16) انظر: كولر: نفس المرجع السابق، ص36-41.

الفصل الثاني:

17) انظر: جون كولر: نفس المرجع السابق، ص45-46.

18) رادا كرشنا: نفس المرجع السابق، ص25.

19) Soderlon Nathan, Manual d'histoire des Re'ligions, tra.w. Coswant, Paris, Le Roux 1993, p. 214.

نقلًا عن د. لويس صليبا: أقدم كتاب في العالم – ريك فيدا، دار مكتبة بيبليون، لبنان 2005م، ص22.

20) نقلًا عن نفس الكتاب السابق، ص22.

21) Gniswold (H.D): The Religion of Rig Veda, Delhi Motilal 1971, p. 95.

22) راجع كل ذلك في د. لويس صليبا، نفس المرجع السابق، وما بعدها.

23) انظر د. لويس صليبا، نفس المرجع السابق، ص64-65.

24) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص48.

25) نقلًا عن: رادا كرشنا، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص29-30.

26) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص31-32.

27) نقلًا عن: نفس المرجع، ص33.

28) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص48.

29) رادا كرشنا: الفكر الفلسفي الهندي، الترجمة العربية، ص44.

30) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص46.

31) نقلًا عن نفس المرجع، ص47.

32) انظر: توملين: فلاسفة الشرق، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص176.

33) انظر ترجمة هذا النشيد في: كولر: نفس المرجع السابق، ص49-50؛ وقارن بترجمة راداكرشنا: نفس المرجع السابق، ص53.

34) توملين: نفس المرجع السابق، ص176.

35) نقلًا عن الترجمتين السابقتين: راداكرشنا، نفس المرجع، ص53؛ جون كولر: نفس المرجع، ص50.

36) نقلًا عن نفس الترجمتين، الأولى، ص54؛ والثانية، ص50.

37) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص51-52.

38) نقلًا عن رادا كرشنا، نفس المرجع السابق، ص68.

39) نقلًا عن نفس المرجع، ص68.

40) انظر: المقدمة الضافية التي كتبها ماكس موللر لترجمته الشهيرة للأوبانيشاد في:

The Upanisads, Translated by Max Muller in Two Parts, Dover Publication, inc. New York 1962, part I, p. lvii ff.

41) رادا كرشنا: نفس المرجع السابق، ص71.

42) K. Damodaran: Indian Thought – A critical survey, Asia Publishing House, London 1967, p. 45.

43) انظر: علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص 122-127.

44) رادا كرشنا: نفس المرجع السابق، ص109.

45) انظر: نفس المرجع السابق، ص71-72؛ وأيضًا:

K. Damodaran: Op. Cit., p. 44-45.

46) أوبانيشاد موندكا: الترجمة العربية بكتاب: رادا كرشنا وشارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، سبق الإشارة إليه، ص93.

47) نفس المصدر السابق، الترجمة العربية السابق، ص97.

48) نفس المصدر السابق، ص98.

49) نفسه، ص98.

50) نفسه، ص99.

51) نفس المصدر، ص91.

52) أوبانيشاد شاندوجيا، نقلًا عن نفس المرجع، ص114.

الفصل الثالث:

53) انظر في حياة بوذا وتفاصيلها:

1 - أ. و. ف. توملين: فلاسفة الشرق، سبق الإشارة إليه، ص211-222.

2 - علي زيعور: الفلسفات الهندية، سبق الإشارة إليه، ص 182-226.

3- Charles Prebish: Life of the Buddha, in «Buddhism –A Modern perspective, Pennsylvania State University, U.S.A 1975, pp. 10-20.

4- Buddhist Scriptures, Selected and translated by Edward Conze, Penguin Books, London 1946, pp. 34-66.

54) مهرداد مهرين: فلسفة الشرق، ترجمة محمود علاوي، سبق الإشارة إليه، ص111.

55) نقلًا عن: رادا كرشنا، نفس المرجع السابق، ص356.

56) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص356.

57) نقلًا عن: مهرداد: نفس المرجع السابق، ص116.

58) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص357.

59) نقلًا عن: رادا كرشنا، نفس المرجع، ص357.

60) كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة: د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الثالثة 1988م، ص76.

61) جون كولر: نفس المرجع السابق، ص192.

62) نفسه، ص197-198.

63) نفسه، ص199.

64) بوذا: الداماپادا – كتاب بوذا المقدس، الترجمة العربية لسعدي يوسف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق – سوريا 2010م، ص101.

65) نفس المصدر السابق، ص13-14.

66) نفسه، ص99.

67) نفسه، ص107.

68) نفسه، ص136-138.

69) نقلًا عن: مهرداد مهرين، نفس المرجع السابق، ص118.

70) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص118.

71) نقلًا عن: علي زيعور: الفلسفات الهندية، سبق الإشارة إليه، ص207.

72) نفسه، ص207.

73) نقلًا عن: كارل ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص207.

74) نقلًا عن: علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص236.

75) نقلًا عن: رادا كرشنا، نفس المرجع السابق، ص404.

76) نقلًا عن: علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص241-242.

77) رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع السابق، ص354-355؛ وانظر أيضًا:

Buddhist Scriptures, pp. 211-214 .

78) انظر: علي زيعور: نفس المرجع السابق، ص298-301.

الباب الرابع

الفكر الفلسفي في فارس القديمة

الفصل الأول: خصائص الفلسفة الدينية لفارس القديمة.

الفصل الثاني: زرادشت وفلسفته الدينية.

الفصل الثالث: فلسفة زرادشت الأخلاقية.

الفصل الأول

خصائص الفلسفة الدينية لفارس القديمة

تمهيد:

تتمتع الحضارة الإيرانية أو الفارسية القديمة بعمقها التاريخي حيث تمتعت إيران في تاريخها القديم بموقع جغرافي فريد؛ فقد كانت الهضبة الإيرانية جسرًا يربط بين الأجزاء الشرقية والغربية من آسيا، وقد أكسب هذا الموقع إيران أهمية خاصة عبر التاريخ حيث كانت الطريق الوحيد لربط أجزاء آسيا ببعضها البعض، وكذلك ربطها بممالك بحر المغرب وأوربا في الأزمنة التي لم يكن عبور البحر فيها سهلًا ممكنًا، كما أن موقعًا في مفترق الطرق الأربعة للعالم القديم جعلها ملتقى لكثير من الشعوب والأجناس(1).

وقد بدأت حضارتها القديمة منذ حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد، وإن كانت لم تبدأ بشكل قوي إلا حينما اتجه الآريون إليها بعد انفصالهم عن الشعوب الهندوأوربية منذ حوالي القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى الجنوب حيث انقسموا إلى الشعب التالية: الشعبة الهندية، الشعبة الإيرانية، الشعبة السكائية. ولا يعرف سبب مجيء الآريين إلى هضبة إيران لكنهم بعد أن قدموا إليها وجدوا فيها قومًا أقل منهم من حيث الشكل والعنصر والعادات والأخلاق والمذاهب، ومن ثمّ كان سلوكهم مع هؤلاء الوطنيين من أهل البلاد الأصليين سلوك الغالب مع المغلوب، ولذلك ضعفت شوكة هؤلاء الوطنيين وتخلى الآريون عن الأعمال الشاقة لهم وألقوا عليهم عبئها، ولم تعد لهم إلا حقوق العبيد والإماء الذين يعيشون تحت حماية أسيادهم من الآريين.

على كل حال فقد بدأ منذ ذلك التاريخ الامتزاج بين الآريين والسكان الأصليين، فالحقيقة – كما يقول المؤرخون – أن الآريين لم يأتوا للسلب والنهب والعدوان، بل كانوا فقط يودون الاستقرار في تلك المنطقة(2).

وعمومًا فقد تمخض عن هذا التزاوج غير المتكافئ بين الآريين وسكان الهضبة الإيرانية الأصليين، خصائص اجتماعية وثقافية ودينية مشتركة، منها:

(1) الإيمان بثنائية الخير والشر والتعددية الإلهية:

لقد كانت ظروف الحياة صعبة وفيها الكثير من المشقة، ولذلك كان من الضروري للإيرانيين القدامى سواء كانوا من المهاجرين الآريين أو من المواطنين الأصليين أن يواجهوا هذه الظروف ويتحدوا للجهاد ومواجهة الشعوب الشريرة والسعي في طلب الرزق والتغلب على شظف العيش

ذلك لأن استغلالهم أرضهم لم يكن هينًا كما كان حال جيرانهم في الهند القديمة. ولذلك فقد اعتقدوا من بين مبادئهم الدينية إعلان حرب شعواء لا هوادة فيها على قوى الشر والظلام لتتغلب عليها قوى الخير والنور. وقد شاع فيما بينهم قبل ظهور زرادشت الاعتقاد بألوهية «ميثرا» الذي يوصف بأنه الإله للمراعي اليقظ الذي لا تأخذه سنة ولا نوم وبأنه المنعم المتفضل الذي يهب المراعي لمن يشاء بمحض إرادته ولا يؤذي من يقوم على فلاحة الأرض واستغلالها وبأنه الإله القادر الذي لا يخدع أحدًا، كما اعتقدوا كذلك في ألوهية «ييما» الذي اعتبروه الحاكم المسيطر في الحياة الأخرى، كما عبدوا أيضًا «أشا» الذي اعتقدوا أنه القابض على ناصية الأرض والمتصرف في شئونها(3).

وقد أيدت المكتشفات الأثرية الحديثة ذلك حيث ألقت نورا على العقيدة الإيرانية القديمة، فقد ورد فيها أن تلك كانت من بين أسماء الآلهة التي كان يقدسها الملوك الإيرانيين في حوالي القرن الرابع عشر قبل الميلاد. كما كانوا يقدسون بعض العناصر الطبيعية كالنار ويعبدون عدة آلهة شاع أمرها بينهم كإله الحرب والإله مبيد الوحوش كما كانوا يعتقدون بوجود قوى روحانية خلقية تسيطر على الناس وبوجود مبدأ أزلي أبدي يسيطر على الطبيعة(4).

(2) التمايز بين العقيدة الشعبية وعقيدة الخاصة:

وعمومًا فلقد تميزت العقيدة الدينية الفلسفية لدى قدامى الإيرانيين بوجود مستويين لها؛ العقيدة الشعبية التي كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة في الشمس والهواء والماء والتراب، كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة وبأنها كانت في أول أمرها تأمر بتضحية أفراد بني الإنسان للتقرب من الآلهة. وقد حدثنا هيرودوت عن هذه المسألة، ولكن تطور الأمر بعد ذلك فاستبدلت تضحية الإنسان بتضحية بعض الحيوانات كالثيران والكباش على أن يكون ذلك على يد مجموعة من رجال الدين تنعقد خصيصًا للإشراف على الضحايا كما كان الشأن في نظام التضحية في الديانة الفيدية الهندية. ولم تمنع عبادة العناصر لديهم من اتخاذ آلهة أخرى لكل واحد منها اختصاص محدد مثل «أناهيتاه» إلهة الماء والخصوبة التي صوروها بعدة أشكال وبدلوا اختصاصاتها كثيرًا والتي يظن بعض الباحثين أنها أثر من
«ايشتار» إلهة بابل القديمة لاسيما وأن شمال بلاد الفرس كان خاضعًا لاستعمار البابليين في ذلك العصر الذي يرجعون إليه وجود هذه الآلهة في الثقافة الفارسية(5).

أما الخاصة فقد كان لهم عقيدة أرقى من تلك العقائد الشعبية، إذ ظهر من المكتشفات الأثرية

لآثار ملكية وجدت في مدينتي«سوز» و«بيرسيبوليس» أن كثيرًا من الملوك كانوا يؤمنون بالإلهين«ميثرا وأناهيتاه» وغيرهما من الآلهة الشعبية، لكنهم كانوا يضعون على رأس هذه الآلهة جميعًا الإله«أهورا مازدا» وهو إله الخير وما يلفت النظر في عقيدة الخاصة أنهم كانوا ينظرون إلى هذا الإله الرئيسي على أنه غير مرئي، وأنه ليس له معبد خاص وإنما كانت كل بقاع الأرض بمثابة معابد له، وأن النار لم تكن في إطار ذلك إلا مجرد رمز له فحسب وهذا هو نفس ما كان الهنود يعتقدونه حيث إن النار لديهم لم تكن إلا الطريق الأمثل الذي عنه تصل الأضاحي إلى الآلهة(6).

(3) الطائفية كنظام سياسي والطبقية كنظام اجتماعي:

لقد كان من أبرز سمات المجتمع الإيراني الفارسي القديم أنه يقوم على النظام الأسري الذي يعتمد على السلطة الأبوية حيث كان الأولاد يتبعون آباءهم، ورغم ذلك فقد كان للمرأة – رغم حرمانها من الحرية الشخصية بالنسبة لزوجها – وضعًا مهمًّا حيث كانت تعتبر ربة المنزل. وقد كان من الواجبات الحتمية الملقاة على عاتق رب الأسرة رئيس العائلة الإشراف على أتون المنزل حتى تظل ناره مشتعلة لا تنطفئ وكان أتون الأسرة موضع الاحترام. وقد كانت الطبقات في المجتمع ثلاث: رجال الدين –رجال الحرب– الزراع، ولكن في العهود الموغلة في القدم لم يكن هناك رجال دين وكان إجراء الطقوس الدينية وتقديم القرابين من مهام رؤساء العائلات(7).

أما نظام الحكم فقد كان يقوم على أساس ملوك الطوائف، فكان يتكون الفخذ أو البطن من عدة أسر وسكنها القرية التي كان يطلق عليها «ويسي»، وتتكون القبيلة أو العشيرة من عدة أفخاذ ومحل إقامتها بلوك (أي الناحية)، وتشكل عدة عشائر القوم أو الشعب ومحل إقامته الولاية التى كان يطلق عليها«ده يو» وينتخب رؤساء العائلات رئيس الفخذ وينتخب رؤساء الأفخاذ رئيس القبيلة، وكان رئيس القوم أو الولاية يتم بالتعيين في بادئ الأمر، ثمّ زادت صلاحياته وسلطاته بعد أن أصبحت قيادة الجيش إبان المعارك منوطة به، ولكن ذلك لم يؤد إلى تقلص سلطات رؤساء العائلات أو رؤساء الأفخاذ. وكان رئيس البطن أو الفخذ يسمى«ويس ريت» ورئيس القوم أو الولاية«ده يوبت» وكان الحاكم الذي يخضع له عدة شعوب أو ولايات يلقب بالملك الكبير، وكان لقب «ده يوبت ها» يطلق في الواقع على الملوك الصغار الذين كانوا في منزلة التابعين والولاة بالنسبة للملك الكبير وكان يجب عليهم أن يقدموا له الهدايا وأن يدفعوا له الجزية ويعدوا له الجيوش أثناء الحرب. وكان أكثر أبطال القصص الإيراني القديم من«اليوبت ها» الذين كانوا يرثون الحكم في كل ولاية أو مقاطعة بالنظام الوراثي(8).

والناظر إلى هذا النظام السياسي يلاحظ أنه جمع باصطلاحنا الحديث بين الانتخاب، والتعيين، والوراثة، فرؤساء العائلات والأفخاذ ينتخبون، ورئيس الولاية يتم بالتعيين، والملوك صغارًا كانوا أو كبارًا بالنظام الوراثي.

الفصل الثاني

زرادشت وفلسفته الدينية

تمهيد:

إن لزرادشت والزرادشتية مكانة خاصة في الفكر الشرقي القديم، خاصة أن بلاد فارس كما أشرنا فيما سبق اعتبرت بحكم موقعها الجغرافي حلقة الوصل فى الفكر الفلسفي والديني بين حضارات وديانات حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى القديم، وبين حضارات وديانات شبه القارة الهندية والشرق الأقصى. فهي تمثل الملتقى الفكري الديني بين هذه الحضارات والديانات المختلفة في جوهرها ومضامينها، وتتضح هذه العلاقة بين الشرق والغرب في طبيعة الفكر الذي ظهر في بلاد فارس أو إيران القديمة، لقد حمل هذا الفكر صفات شرقية – غربية في نفس الوقت، وتمثل الزرادشتية وما تفرع عنها من فرق واندماج الفكر الديني الشرقي الغربي وانصهاره في بوتقة واحدة. إذن فالزرادشتية تقف في مرحلة وسطى بين الفكر الديني الهندي والفكر التوحيدي الذي ظهر في منطقة الشرق الأدنى القديم، ومن ثمّ يتراوح تصنيف زرادشت كمؤسس للديانة الزرادشتية بين اعتباره حكيمًا من حكماء فارس استمد فكره الديني من الهند والصين، واعتباره نبيًّا من أنبياء الشرق الأدنى القديم استمد فكره الديني من التوحيد الذي عرفته هذه المنطقة، وكذلك يتراوح تقييم فكر زرادشت الديني عند مؤرخي الأديان بين النظر إليه على أنه فكر ديني تعددي وإن تم حصر الآلهة في إلهين كبيرين، أو اعتباره فكرًا دينيًّا توحيديًّا لأن الصراع بين الإلهين ينتهي عادة بانتصار إله الخير على إله الشر أو إله النور على إله الظلام فالنهاية كما يرى بعض مؤرخي الأديان نهاية توحيدية(9).

ولعل ذلك يجعلنا نتساءل عن من هو زرادشت وما هي معالم حياته؟!

أولًا: من هو زرادشت: حياته ومسيرته الفكرية:

يحيط حياة زرادشت الغموض، لدرجة أن البعض ينكرون وجوده أصلًا ويعدون كل ما ورد عنه محض خيال ونوادر أسطورية! لكن هذا الغموض ينجلي إذا ما وجدنا إجماعًا بين المؤرخين على وجوده كشخصية حقيقية لها اسم وأسرة وتاريخ وإن كان يشوب كل ذلك بعض الغموض وتحيطه بعض الأساطير.

لقد أطلق على زرادشت أكثر من عشرة أسماء أشهرها زرادشت وبالإنجليزية Zoroastres وأشهر الروايات عن نسبه أنه ابن دغدهوا Dughd huova وبوراشاسب أو بورشب

Pourashaspo كما ورد في الأبستاق، وكلٌّ من أمه وأبيه يرجع نسبهما إلى فريدون أحد ملوك الأسرة البيشدادية التي كان منها ملوك إيران في العصور القديمة.

ورغم الاختلاف الشديد بين المؤرخين حول عام مولده وتحديد الزمن الذي ظهر فيه إلا أن الرأي الأرجح أنه ولد في التاسع عشر من سبتمبر، فيما بين القرن العاشر والقرن السادس قبل الميلاد، وإن كانت الخلاصة في البحث التاريخي عن مولده تميل إلى أنه ولد تقريبًا عام 660 ق.م وتوفي عام 573 ق.م إذ إن أصحاب الرأي الأرجح - لدى غالبية المؤرخين المحدثين استنادًا إلى أدلة تاريخية تكاد تكون يقينية – يرون أن ظهوره كان بعد سنة 1000 ق.م بأربعة قرون على الأقل. ومن ثمّ تكون حياته بين عامي 660 ق.م – و533 ق.م(10) أو بين عامي 660-583 ق.م(11).

وكما كان الخلاف حول تاريخ مولده، فهناك خلاف كذلك حول مسقط رأسه، فالطبري وابن الأثير من مؤرخي العرب يرون أنه من أهل فلسطين، أما الفرس المجوس فيرون أنه إيراني وأنه من أذربيجان، ويكاد يكون من المتفق عليه الآن أن زرادشت ميدي الأصل، وقد ولد بمقاطعة أتروبانتين Atropantene (أي أذربيجان الحالية) إحدى مقاطعات ميديا على مقربة من بحيرة أرومية(12).

وتروى الكثير من الأساطير حول مولده وطفولته؛ حيث يقولون إنه لما ولد أحاط بالدار التي ولد فيها نور وهاج وهبط من السماء نجم عظيم ودنا من الأرض وأعلن النبأ السار وظهر في عرض الأفق في السماء كوكب عظيم ملأ ضياؤه جميع أنحاء الفضاء. لقد فرحت الأرض واستبشرت السماء بمولده ولكن عالم القوى الشريرة فزع من ذلك أشد الفزع. ويُروى أن أولى معجزاته أنه ضحك عقب ولادته بصوت مرتفع سمعه كل الحاضرين وعجبوا منه أشد العجب. وتروى بعد ذلك العديد من الروايات عن الكثير من المحاولات التي قام بها السحرة وزبانية الشر لقتل الطفل والقضاء عليه لكنها باءت جميعًا بالفشل(13).

ويقال إنه بدأ في العام السابع من عمره يحصل العلم والمعرفة واستمرت فترة تحصيله 8 سنوات(14) حتى بلغ سن الخامسة عشرة من عمره. ولما بلغ هذه السن ذاع أمره بين الناس وعلم به القاصي والداني في طول البلاد وعرضها، وفي هذه السن أدخل بصفة رسمية في دين آبائه وأجداده، وقد تزوج زرادشت بعد ذلك ثلاث مرات وقد أنجب من زوجته الأولى ولدًا وثلاث فتيات، وأنجب من الثانية ابنين وقد صارا بعد ذلك رئيسين لجماعتين كونهما أبوهما وهما جماعة الفلاحين وجماعة المحاربين، وقد تزوج من ثالثة لم تنجب لكن شاع عن مصيرها نبوءة عظيمة

هي أنها ستكون أمًّا لثلاثة من أبناء زرادشت الروحانيين(15).

ويُقال أيضًا أنه لما بلغ العشرين من عمره أحس بقوة روحانية تدفعه إلى النهوض برسالته وامتلأت روحه برغبة صادقة في الوصول إلى الحقيقة الدينية، وصدقت عزيمته فهجر وطنه وجد في طلب الحقيقة، وظل عشر سنين هائمًا على وجهه وحيدًا يجوب الآفاق في طول البلاد وعرضها يتلمس الحقيقة الإلهية في كل مكان. ويرى بعض مؤرخي اليونان أنه قضى الجزء الأكبر من هذه السنوات في عزلة تامة وصمت رهيب يأوي إلى الكهوف والمغارات ويسير في الأودية والفلوات محاولًا أن يروض نفسه ويعدها لإدراك الحقيقة والأسرار الإلهية، أسرار أهورا مازدا الإله الأكبر. ولما بلغ الثلاثين من عمره وبينما هو منغمس في التأملات الفكرية والرياضات الروحية، وبينما هو واقف على شاطئ النهر إذا به يرى كائنًا ناريًّا نورانيًّا يدنو منه أنبأه أنه فاهومانا Vahaumanah كبير الملائكة وأمره أن يخلع ملابسه وقاده ليمثل أمام أهورا مازدا نفسه، وصدع زرادشت للأمر ولم يلبث أن وجد نفسه لدى الإله الأكبر يحيط به ضياء عظيم. وهنالك تلقى عن الإله كلمات الحق والحقيقة وتعلم أسرار الوحي المقدسة واستمع إلى أمر النبوة. وقد تكررت تلك التجربة الروحانية ثلاث مرات. وقد أفاق زرادشت من نشوته وعاد إلى إنسانيته لينطلق لا يلوي على شيء إلا أن يعلن رسالته وينذر الناس بما حمله إياه الإله. إن هذه السنة الثلاثين من عمر زرادشت هي السنة التي ولد فيها زرادشت النبي من زرادشت الراعي الإيراني كما يقول فرانسيس جرانت(16).

وعمومًا فقد مرت السنوات العشر التالية على زرادشت وهو يعاني من المتاعب والأهوال وأجهد أعصابه ومزق نياط قلبه، فقد قضى هذه السنوات الموحشة في محاولة تبليغ دعوته في إيران كلها وليس ذلك فحسب بل طوف في طوران والهند وأبعد في السير حتى وصل إلى الصين مجاهدًا في سبيل دعوته ولكن هذه الجهود كلها ذهبت مع الريح. لكن أهورا مازدا لم يتركه ولم يحرمه في ظل كل هذه الأهوال من رعايته؛ فلقد نزل عليه الوحي – فيما يُقال – سبع مرات في هذه الفترة. ولما كان بين اليأس والرجاء توسل إلى ربه فإذا بالشمس تشرق من كبد السماء وينظر إليها زرادشت فيراها مشرقة صافية الجوهر، وقد تحقق بعد ذلك الرجاء ففي السنة الحادية عشرة من نبوته فإذا بابن عمه يلبي نداءه ويهب لنصرته، ومضت سنتان وهذا هو الشخص الوحيد الذي آمن برسالة زرادشت. ولما كان العام الثاني والأربعون من حياته أوصاه أهورا مازدا أن يتجه إلى كشتاسب ملك إيران الذي كان طيب القلب، نقي السريرة مستعدًّا لقبول الدعوة إلى طريق النور والخير رغم أن حاشيته كانوا في معظمهم من أنصار أهريمان إله الظلام والشر. وقد ظل زرادشت يحاول

إدخال الملك في دينه الجديد مدة عامين كاملين، وعانى من مؤامرات الحاشية عنده حتى أدخلوه السجن، إلا أن حادثة قدرة زرادشت على علاج جواد الملك وكان في ذلك إحدى معجزاته، جعلت الملك يعيد التفكير في أمر دعوة زرادشت ودخل في الدين الجديد بعد أن أراه زرادشت بمعاونة إلهه مقعده من الجنة. وعندئذٍ تمكن الإيمان من قلب الملك ودخل بعض أفراد الحاشية بعد ذلك فى الدين الجديد، وقد عمل زرادشت نفسه على توطيد صلته بالأسرة الحاكمة فزوج أخته أحد أفراد الحاشية وتزوج هو من أخت أحدهم. ولما توطدت العلاقة بعد هذا النسب ازداد سرعة انتشار الزرادشتية في المملكة، فلقد قضى هذا الملك ما تبقى من عمره في تأييد زرادشت والدفاع عن الدين الجديد ونشره في أنحاء المملكة وفي بلاد الهند أيضًا(17).

ويروى الكثير من أن الوحي نزل على زرادشت بعد هذا النصر العظيم ينبئه بمصير عقيدته ويبشر بظهور المسيح عيسى ابن مريم، وأن زرادشت زار بابل وبلاد اليونان وأن فيثاغورس الفيلسوف اليوناني الشهير قد دخل في الزرادشتية كما يُروى أن الكثيرين من الأجانب من هنود برهمانيين إلى فلاسفة يونانيين قد زاروا زرادشت وناقشوه في أمور عديدة، وكانت النتيجة أن آمن بالزرادشتية موبذ البراهمة المسمى كنكرانغاكه Cangranghacah، وفيلسوف اليونان المدعو توتيانوس(18).

وقد انتهت حياة زرادشت نهاية دامية حيث قضى نحبه على يد أعدائه وأعداء بلاده وهو في السابعة والسبعين من عمره حيث هجم عليه الأعداء وهو في هيكل النار المقدسة، نار أهورا مازدا وطعنوه هو ومن كان معه من الكهنة وسالت دماؤهم فلطخت جدران موقد النار وامتدت إلى النار المقدسة نفسها فأخمدتها(16).

ثانيًا: كتابه المقدس ومؤلفاته:

إن الكتاب المقدس الذي أقر به زرادشت يدعى «الأبستاق»، ويرى الباحثون أن كلمة الأبستاق مشتقة من «أبستا» وهي كلمة فارسية تعني: سندًا أو أساسًا أو معينًا، وعلى ذلك فمعنى «أبستا» هو النص الأساسي، وفي ضوء ذلك يمكن القول إن كلمة «متن» هي أنسب ترجمة لكلمة «أبستا»(20). وقال البعض إن «الأبستا» هو القانون الكهنوت لإصلاح زرادشت، أما اللغة التي كتب بها فليست الفارسية القديمة، وإنما بلهجة مادية قريبة من السنسكريت. وتحريره لم يكن على نسق واحد بل يظهر فيه ثلاث طبقات متعاقبة: الكاثات أو التسابيح، والأقسام القديمة، والأقسام الحديثة؛ فالتسابيح تؤدي بنا من جهة الطبقة اللسانية إلى أزمنة الأخمينيين الأولين، أما الأقسام

الحديثة فإنها تذكرنا بتغير اللهجة الذي تُرى آثاره في رُقم أخلاف دارا الأول المتأخرين(21).

ويرجح أن يكون الاسم الأصلي لهذا الكتاب هو الزند أفستا Zend Avesta وقد اصطلح على ترجمته بالأبستاق Avesta في اللغة العربية(22). وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو الإسكندر لفارس عام 330ق.م. ثمّ أعيد تجميع ما تبقى منه في أذهان الناس وتم تدوينه جميعًا في حوالي القرن الخامس الميلادي(23).

وكانت الأبستا كما وصلت إلينا تتألف – حسب رواية الفرس – من 21 «نسكا Nask» أي كتابًا، ولم يصل إلينا منها كاملًا سوى كتاب واحد هو الفنديداد، أما المتون الأخرى فهي الفسبرد vispered وهو كتاب خاص بالمراسيم الدينية وترتيبها ويتألف من 24 فصلًا، واليسنا Yasna وهو عبارة عن أدعية تقرأ عند تقديم القرابين، والخردة أبستا Khorda Avesta ومعناها الأبستا الصغرى وهو مجموعة صلوات وأدعية تتلى في أوقات معينة من اليوم والأيام المباركة في الأعياد، واليشتات (جمع يشت بفتح الياء وإسكان الشين Yasht) وهي مجموعة مدائح وتضرعات وقرابين والبعض يعتبرها جزءًا من الخردة أبستا. وواضح بالطبع أن أهم أجزاء الزند أفستا إذن هو الفنديداد وهو كتاب دين وتمدين وفيه أبحاث عن خلق العالم ويتألف من 22 فصلًا وحرر معظمه بصورة محادثة بين أهورا مازدا وزرادشت(24). والقسم الأعظم من هذا الكتاب يبحث عن قواعد التطهير ويعني بها طرد الشياطين من الأشياء التي تحبسها بيد أن اثنى عشر فصلًا من فصوله ليس لها صلة بدفع الشياطين. فالفصل الأول منه تعداد لأسماء المدن الإيرانية التي أوجدها أهورا مازدا والبلايا التي صبها عليها أهريمان، وفي الثاني بحث عن التاريخ القديم، أما الفصول الثلاثة الأخيرة فتبحث في أصول الطب وعن قدرة المياه والكلمات المقدسة في شفاء الأمراض، عدا ذلك نجد في الفصل التاسع عشر جهود أهريمان الفاشلة في إهلاك زرادشت وإضلاله ونبذه من وحي أهورا مازدا إلى زرادشت. أما الفصول من الثالث إلى الثامن عشر فقد خصصت كلها تقريبًا لمسائل تشريعية؛ ففي الفصول 5-12 يبحث عن النجاسة المتولدة من الموت ومن مس الميت وعن الوسائل التي يجب اتخاذها لإزالتها، والفصلان 16، 17 وقسم من 18 عن النجاسة التناسلية وغيرها. والفصلان 13، 14 وقسم من 15 تبحث عن الكلب وفضله وحقوقه وسجاياه وعن العقوبات المترتبة على من يقتله، والفصل 3 يبحث عن حرث الأرض والفصل 4 عن العقود والعقوبات(25).

وينسب إلى زرادشت أيضًا كتاب يدعى «كاتها» بمعنى نشيد أو شعر أو غناء ويشتمل على خمسة أقسام، وهذا الكتاب مكتوب بلغة شاعرية فهو يحتوي على أسمى الأشعار العالمية؛ فهو –

كما يقول مهردار– بحر من الجوهر الذي يضم أصدافه أرق الإلهامات الشعرية وأنقاها، وهو يشتمل على موضوعات فلسفية دقيقة، وكان أعظم ذخيرة لمحاربة الكاذبين وأتباع أهريمان إله الشر والظلمة ومازال(26). وقد امتدح الكثيرون هذا الكتاب حيث امتدح «جلدز» أسلوبه وعمق ما فيه من خيال واعتبر أن كل محتواه مجموعة من الأخلاق، وقال عنه «هرتل» إنه عليكم من خلاله فهم قيمة الأخلاق عند زرادشت وعلو مقام البشرية حيث عبر عنها بقوة وجرأة كأسمى غاية، وكتب عنه «بول هورن» أنه يمدح فيه المشاعر الشريفة وجرأة الإيمان وعلو المقام الأخلاقي لزرادشت(27).

ثالثًا: الديانة الزرادشتية:

لاشك أن الديانة التي دعا إليها زرادشت تُعد ديانة فريدة في عصرها، شديدة التطور بالنسبة لما قبلها من دعوات دينية فهي لا تقارن إلا بديانة أخناتون ملك مصر الفيلسوف في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، لكن بينما كانت ديانة أخناتون ذات منطلق سياسي واضح؛ فإن ديانة زرادشت كانت ديانة خالصة في دعوتها إلى التوحيد وفي كتابها المقدس المليء بالإشارات الإلهية والشعائر الطقسية المتفردة.

لقد أعد زرادشت نفسه جيدًا لإعلان دعوته بُبعد نظر عقلي وروحي شديد العمق والإخلاص للعقيدة، ولذلك حق أن يشيد به كبير فلاسفة اليونان أفلاطون (القبياوس 121E-122)، لدرجة أن البعض رأى أن اللاهوت النظري لأفلاطون كان امتدادًا لزرادشت(28).

على كل حال فقد تأسست الديانة الزرادشتية على فكرة خطيرة أحدثت في تاريخ الديانات هزة عنيفة لا عهد لها بها من قبل وهي أن جميع الآلهة المذكورة في تاريخ تلك الديانات كانت آلهة محلية أي أن لكل شعب آلهته، بل لكل مقاطعة آلهتها وكانت كل التطورات التي أحدثها الزعماء الدينيون قبل زرادشت كانت تتناول تغييرات داخلية فحسب، أما زرادشت فقد استطاع أن يعلن بجرأة أن «أهورا مازدا» ليس إلها فارسيًّا وإنما هو إله الكون كله وأنه هو النبي الذي تلقى الوحي من هذا الإله العالمي الذي ليس له شريك وإنما له خصم هو دونه في الرفعة وهو «أهريمان» إله الشر الذي سيهزم على مر الزمن وسينعدم جنده وأنصاره بانعدام الرذيلة من فوق الأرض(29).

وتكاد تنطق كل نصوص زرادشت المقدسة بذلك ففي الأبستاق والفنديداد منه تجد أن النداء من النبي زرادشت إلى الإله دائمًا هو التعبير عن ذلك، فهو إنما يناديه بأنه «الروح الخير، خالق عالم الأجساد، ويكرر هذه العبارة عشرات بل مئات المرات»(30).

إن من ينظر في العقيدة الزرادشتية ونصوصها الخاصة بالإله نظرة فاحصة دقيقة مجردة من شوائب الهوى والتعصب سيجد أن أبرز مظاهر هذه العقيدة تتجلى في دعوة الناس أن يعبدوا إلهًا واحدًا هو «أهورا مازدا» ويهجروا الاثنية والصابئية التي كانت تتمثل في عبادة بعض الكواكب وغيرها من قوى الطبيعة وهي الوثنية التي شاعت لدى الآريين منذ القدم. ويكشف عن ذلك تمامًا سفر «الكاهانا» من الأبستاق الذي نجد فيه اسم أهورا مازدا بالذات يتردد مئات المرات وأن هذا الاسم على اختلاف صوره مثل مزدا، أهورا أو مزدا، أو أرمزر أو أهورا مزدا يطلق دائمًا على الذات الإلهية الأحدية وأن زرادشت لم يأبه بآلهة قدامى الإيرانيين ولم ينطق باسم واحد منهم متوسلًا أو متضرعًا إليه(31).

والمتأمل لاسم الإله أهورا مازدا نفسه يجد أنه مركب من ثلاث كلمات هى: «أهو» و«را» و«مزدا» ومعناها على الترتيب: أنا –الوجود– خالق أو أنا مفيض الوجود أو خالق الكون(32). ويقال إن زرادشت قد أخذ اسم هذا الإله من اسم إله الآشوريين أسارا مازاش Assara Mazdaash وأنه جعل الشمس في السماء رمزًا لنور مازدا المتلألئ والنار في الأرض رمزًا لطهارته وصفاء طبيعته(33).

أما أهريمان الذي هو في الأصل «انكره مينو» ومعناه الخبيث، فهو لا يذكر في الكتب الزرادشتية المقدسة في مقابل أهورا مازدا على أنه مضاد له أو شريك له في الخلق والملك، بل على أنه دائمًا في مقابل «اسبنتامينو» و«انكره مينو» أي القوة الخبيثة والقوة المقدسة، فليس في العقيدة الزرادشتية إلهان وإنما قوتان أو مجموعتان من القوى المتضادة، الأولى مجموعة قوى الخير والنور والحياة والحق، والأخرى مجموعة قوى الشر والظلام والموت والخداع. وفي مقدمة المجموعة الأولى يقف روح القدس اسبنتامينو ويساعده أنصاره القوى الست وهي الفكر الطيب والنظام الجيد والملكوت الأعظم والشخصية المقدسة والصحة والخلود، ويتبع هذه القوى الست مجموعة من سبعة ملائكة قديسين يمثلون الفضائل السبع الكبرى وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والإخلاص والأمانة والكرم. وفي مقدمة المجموعة الثانية يقف روح الشر والخبث أنكره مينو ويعاونه سبع من القوى الشيطانية الخبيثة المتمردة تمثل الرذائل الإنسانية الرئيسية وهي النفاق والخديعة والخيانة والجبن والبخل والظلم وإزهاق الأرواح(34).

وبالطبع فإن الصراع يدور وهو دائمًا يدور بين هاتين المجموعتين من قوى الخير والشر، وقوى الشر والظلام بهدف أن كلًّا منهما تريد السيطرة على العالم. وهنا يبرز دور زرادشت الذي يدعو أتباعه دومًا بضرورة الوعي بطبيعة هذا الصراع. وضرورة أن يكونوا على استعداد لخوض

الحرب ضد قوى الشر والظلام حتى تنتصر قوى الخير والنور. ومن ثمّ فإن الدعوة الزرادشتية دعوة إيجابية وليست سلبية أو مستسلمة، إنه يدعو الأنصار دائمًا إلى أن يكونوا جنودًا للحق وللخير ضد قوى الشر والظلام. فمن يختار طريق الخير عليه أن يسرع في مقاومة عناصر الشر وهي دائمًا عناصر نشيطة وفعالة، عليه ألا يقصر في مناصرة قوى الخير والنور وأن يلتزم بالتالي طاعة الأمر المقدس للإله أهورا مازدا باعتباره إله النور الأعلى والمبدأ الأسمى، خالق جميع الكائنات وعلى رأسها الإنسان الذي يحتل بين مخلوقات الإله أعلى الدرجات ويمتاز عن غيره من الكائنات بأنه يمتلك روحًا خالدة مريدة حرة.

وبالطبع فلكل ديانة طقوسها، وأهم الطقوس في العقيدة الزرادشتية تقديس النار فقد حمل زرادشت أتباعه تبعة الحفاظ بالشعلة النارية مضبوطة بالمعنيين الرمزي الروحاني، والحرفي المادي. فمن واجبهم باستمرار الحفاظ على النار الموقدة ويجعلونها تتأجج في صدورهم ومعابدهم، وكلما أسس هيكلًا جديدًا للنار ينبغي أن تظل ناره مشتعلة دومًا. وهذه هي أهم الواجبات وأقدسها بالنسبة لرجال الكهنوت الزرادشتي، إن هذه النار الأرضية هي رمز الإله أهورا مازدا في الأرض، ومن نوره الفياض ينبعث نور النار ويملأ الفضاء الأبدي ويسير في طريقه إلى أن يصل إلى القوة العليا(35).

وتمتلئ النصوص الزرادشتية بتشريعات خاصة تخص كل سلوك يقوم به المؤمن بها، وهذه الطقوس أو الشرائع مليئة بأفعال وسلوكيات غير مفهومة، فهم مثلًا يحتفلون بالكلب أيما احتفال، فهو في نظر إلههم أهورا مازدا «المخلوق الجيد من بين مخلوقات الروح الخير .. يذهب كل ليلة من منتصف الليل إلى طلوع الشمس يقتل آلافًا من مخلوقات الروح الشريرة»، «هو الكلب ذو المظهر المنتقش والرأس المستدق هو القنفذ ... فإن قتل رجل الكلب ذا الظهر المنتقش والرأس المستدق .. يكون قد قتل نفسه مدة تسعة أنسال». واستحق العقاب «ألف سوط وألف عصا»(36). فالكلب مقدر عندهم تقديرهم للإنسان، فقد سئل الإله من زرادشت: إذا دفن رجل جثة رجل أو جثة كلب ومضى نصف سنة ولم يخرجها ما يكون عقابه؟ أجاب هرمزد: خمسمائة سوط وخمسمائة عصا، أما إذا دفن رجل جثة رجل أو جثة كلب ومضت سنة فلم يخرجها فعقابه «ألف سوط وألف عصا» أما إذا مضت سنتان ولم يخرجها «فلا غرامة ولا كفارة ولا تطهير، ذنبه لا يغفر أبدًا»(37).

ومن الحيوانات المقدسة شديدة الاحترام في العقيدة الزرادشتية أيضًا «الثور»، فإن مر أي ثور أمام أي مؤمن زرادشتي فلابد أن ينحني له ويحييه «التحية أيها الثور النافع، التحية لك أيها الثور

مانح الخير»(38).

الفصل الثالث

فلسفة زرادشت الأخلاقية

تمهيد:

لقد صاحب هذه العقيدة أو الفلسفة الدينية لزرادشت، عقيدة أخلاقية راقية، فقد انعكست العقيدة الدينية لزرادشت على تعاليمه الأخلاقية، وربما كانت هذه أيضًا إحدى خصائص الديانات الكبرى في التاريخ سواء كانت ديانات طبيعية أو منزلة.

إن الأبستاق مملوء بالضراعات إلى أهورا مازدا أن يضفي على المؤمن به الأخلاق الحسنة ويرزقه الخلق القويم، ففي الشعائر المقدسة يقول المنشد إنه مستعد لأن يضحي بحياته كلها في سبيل الإله وفي سبيل أن يكسبه الإله هذا الخلق القويم «فليُعد أهورا خلقي كاملًا من أجل أفعالي كلها، وما دمت حيًّا سأقود الناس إلى الحق»(39).

وهنا يستجيب الإله لتضرع المتضرعين حيث يقول: «هكذا .. ركز اهتمامك أيها الإنسان وبالسمع الحاد على امتياز الأفكار في كلماتي فهي ستوجهك لاختيار الأفضل، كما ستوجه كل إنسان. فالاختيار يتعلق بك وبجسدك. لم يحن قدوم الزمن العظيم، ولهذا علينا أن نتعلم ممن يملكون الحكمة»(40).

إنها نصيحة الإله إلى رعاياه بأن يسترقوا السمع جيدًا للكلمات الإلهية المقدسة ويطيعوها، وكذلك عليهم أن ينصتوا لأصوات من يملكون الحكمة لأنه لم يحن بعد
–كما قال النص السابق– الزمن العظيم وربما يكون القصد هنا هو الحياة الأخرى أو أوان الثواب والعقاب! «فالحكماء الطيبون يعرفون الفرق بين تلك الأفكار والأقوال المصرح بها
ولا يعرفها الأشرار، حكم الحكماء الطيبون غير خاطئ وصحيح فيما يتعلق بهذه الروح أو تلك»(41).

إن الروح الخيرة منذ بدء الخليقة ارتبطت بالقداسة والخير واختارت الأعمال الطاهرة، بينما ارتبطت الأرواح الشريرة بالنجاسة والأعمال غير الطاهرة(42).

وبالطبع فإنه بالفعل الخير سيكون مآل الإنسان إلى المصير الأفضل، إن الأخيار من البشر هم من يوقفون الشر عن الازدهار، ومن ثمّ يكتسبون الفعل الطيب ويجنون المكافأة الموعودة «إن الذي يكون حكيمًا هنا، ستكون له إقامة دائمة هناك حيث تعيش الحكمة.. حينئذٍ يتوقف الشر عن الازدهار، بينما هؤلاء الذين اكتسبوا الصيت الطيب سيجنون المكافأة الموعودة في المستقر

المبارك للعقل الخير والرب الحكيم والحق»(43).

ولعلنا قد أدركنا من تلك النصوص السابقة طبيعة الإنسان عند زرادشت؛ فالإنسان مركب من روح وجسد وهذه الروح أتت –فيما يبدو– من المحل السماوي من عند أهورا مازدا الذي موطنه السماوات العليا والفضاء اللانهائي. وأنه قد وهب هذه الروح طبيعتها من البداية، فهي إما روح خيرة وإما روح شريرة، ومع ذلك فالإله عند زرادشت قد وهب هذه الروح البشرية الإرادة الحرة للاختيار؛ انظر إلى هذا النص البديع من الأفستا: «حيث خلقت يا «مازدا» الوجود، الضمائر والإرادات، وحيث خلقت روح الحياة ونفختها في الجسد، وخلقت الأفكار، الكلمات، والأفعال ليمارس الإنسان بها إيمانه بإرادته الحرة»(44)، إن لكل إنسان إرادته الحرة التي يمارس بها إيمانه في أفعاله، والطريف أن الجميع يأتي يوم الحساب ليطلب العفو والنجدة «يرفع المنافق صوته كما الصادق، وذلك كلٌّ حسب قلبه وعقله. عندئذٍ تهب آرمايتي لنجدة الروح المترددة واحدة تلو الأخرى»(45).

ومع هذا فإن على الإنسان أن يحذر من المصير السيئ الذي يجلبه لنفسه إذا ما كان من مناصري الشر في الدنيا إن «كل من يشايع الإنسان الصالح سيكون له المجد البهي، أما أنصار الشرير فسيكون مصيرهم البؤس، الظلام، الطعام الرديء والعويل. هذا ما تجلبونه لأنفسكم يا مناصري الشر من خلال أعمالكم»(46).

وكم من أوصاف للشر والشرير وما سيلاقيه من مآس وآثام في نصوص الأفستا بعد ذلك؛ فمعلم «الشر يفسد المعتقدات، وبتعاليمه يفسد نظام الحياة». «إنهم الكاذبون الأشرار الذين يدمرون الحياة ويرغبون بقوة أن يحرموا السيد والسيدة من الاستمتاع بميراثهم ويودون أن يفرقوا بين الإنسان الصالح والعقل الخير»(47).

إن ثمة عقيدة واضحة وإيمانًا راسخًا بأن الخير سيسعد في الدارين والشرير سيلقى العقاب على آثامه، وإن كانت عند الزرادشتيين أبواب التوبة مفتوحة والتكفير عن الذنوب قائم وموجود وممكن، والكثير من النصوص في «الفنديداد» تؤكد ذلك في صور شتى، فهو حافل بتفاصيل كيف يكفر المؤمن عن ذنبه إذا ما اعتدى على كلب أو رجل ولم يدفن جثته أو لم يخرجها بعد دفنها بنصف سنة أو بسنة، فإن لكل ذنب من هذه الذنوب كفارات يمكن الإنسان الآثم أن يكفر عن ذنبه من خلالها.

على كل حال، فإن الزرادشتيين يؤمنون بأن الإنسان عمومًا يتألف – كما أشرنا من قبل – من

روح وجسد، وأن الجسد يتكون من أربعة أشياء: اللحم والعظم والقوة الحيوية والصورة أو القالب، وهذا الأخير وحده هو الذي يعود إلى الحياة في البعث دون الثلاثة الأولى التي لا تبقى، وأما الروح فهي عندهم خمسة أنواع بين كل واحد منها وبين الأربعة الأخرى شيء من الترادف أو التقارب يجعل التحديد الدقيق صعبًا وهي: (1) النفس والإلهام والعقل.
(2) الدين والضمير الخلقي والوحي. (3) الوجدان النفسي والشعور والإحساس. (4) الروح بأدق معاني الكلمة. (5) «الفرافاشي» وهو عبارة عن شبح سماوي هو في نفس الوقت ملك حارس وروح جوهرية، وإجمالًا فهو الإنسان الحقيقي الذي ليس الكائن البشري إلا مظهرًا له، وهو وحده الذى يستطيع أن يتصل بـ «أهورا مازدا» ويحيا في حضرته. ولهذا عند الموت يفنى الإنسان كله في هذا «الفرافاشي»(48).

ويتصور الزرادشتيون المصير الأخروي للإنسان بعد موته على النحو التالي؛ فعندما يموت الإنسان تظل روحه ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ معلقة إلى جانب الجسم منعمة بنعيمه أو معذبة بعذابه. وفي فجر اليوم الرابع تهب عليها ريح إما معطرة إذا كان خيرًا، أو نتنة إذا كان شريرًا فتحملها إلى موضع يلتقي فيه إما بفتاة جميلة وإما بعجوز مفزعة، وليست الأولى فتاة حقيقية ولا الثانية عجوزًا حقيقية وإنما هما يمثلان صورة الميت وضميره الذي يقوده إلى حيث معبر الحساب والحكم الأخير، وعلى باب هذا المعبد يوجد ثلاثة قضاة بينهم
«ميثرا» وهناك ينصب الميزان حيث توضع في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى سيئاته، فإذا رجحت الحسنات كفرت السيئات مهما كانت كل واحدة منها جسيمة في ذاتها، وصدور الحكم النهائي يكون بمدى رجحان إحدى الكفتين. وبعد ذلك يؤمر المُحاسب بالمرور فوق المعبر أو الصراط الممتد فوق الجحيم الذي يتسع أمام الأخيار ويضيق حتى يكون أدق من الشعرة وأحد من الشفرة أمام الأشرار، فهؤلاء الأخيرون يهوون في جحيم مظلم ظلامًا كثيفًا، أما الأخيار فيذهبون إلى النور حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن يمروا في وسط العمل الصالح والقول الخير والفكر الطيب حيث يستمتعون في كنف مازدا بالسعادة الأبدية(49).

وليقارن المقارنون هنا بين هذه الصورة الزرادشتية للحياة الأخروية بالصورة التي قدمها الفكر المصري القديم في كتاب «الخروج إلى النهار» الشهير بكتاب الموتى، من قبل، والصورة التي سيقدمها أفلاطون في محاوراته الفلسفية فيما بعد زرادشت. وربما يمكن مقارنتها أيضًا بما ورد في الكتب السماوية المقدسة للأديان الكبرى.

ولعل كل ما سبق من انعكاس للعقيدة الزرادشتية الدينية على صورة الإنسان وتربيته وحياته

ومصيره يجعل من الأخلاق الزرادشتية هي وسيلة الإنسان المثلى لبلوغ المصير الحسن.

إن أمهات الفضائل عند الزرادشتيين هي: الاعتقاد الصادق، والكلم الطيب، والعمل الصالح. وقد كان زرادشت يعلق أهمية كبرى على العمل الصالح إذ إنه كان يعتبره أقدس وسيلة للتقرب إلى الإله الخالق وإلى الفوز بالرضا الإلهي. وبالطبع فإن العمل هو وسيلة كسب الرزق والدفاع عن النفس والوطن وفيه أيضًا الجهاد ضد قوى الشر، ومن ثمّ كان زرادشت يحث أتباعه على أن يحافظوا على صحتهم كما يحثهم على عدم الصوم إلا في ظروف خاصة ونادرة. كما كان ينادي بتعدد الزوجات ليكثر النسل ويزداد عدد الجيوش المحاربة في سبيل نشر رسالة النور والحق، وفي المقابل كان يحرم الانتحار لأنه جناية على النفس وضد الوطن وضد الخالق الأكبر الذي لا يسره أن ينقص عدد جنوده وأعوانه(50).

وقد تفرع عن هذه الفضائل الكبرى عند زرادشت واجبات ينبغي على الناس الاهتمام بها نظرًا لأهميتها لضبط حياتهم الاجتماعية والإيمانية أيضًا، مثل: احترام وتقديس الهيكل مع ما فيه من نار مقدسة، احترام المنزل مع ما فيه من أولاد ومواقد للنار، واحترام الأرض التي تخرج لنا الحبوب والفواكه، واحترام الأرض الجافة التي يجب أن تروى وتستغل وحتى المستنقعات التي يجب أن يصفى ماؤها ثمّ تصلح وتزرع.

وقد عبر عن ذلك في نصوص عديدة في «الفنديداد» حيث يقول: «من يبذر الحب يبذر القدسية .. إن عمله هذا يساوي مائة عمل من أعمال محبة الإله الخالق وعبادته. ويعدل ألفًا من أعمال الابتكار والإبداع وعشرة آلاف من أعمال التضحية»، «حينما ينمو الشعير تنزعج الشياطين، وحين يخرج الحب يغشى على الشياطين، وحينما يحصد القمح تهلك الشياطين، وعندئذٍ لا يستطيعون الإقامة في البيت لأن البيت الذى يدخله القمح تخرج منه الشياطين مذمومة مدحورة»(51).

ومن الفضائل الاجتماعية المهمة لأنها ذات أبعاد دينية عند زرادشت ثلاثة هي: اجتناب الكذب لأنه شر مستطير، وأما الثانية فهي الوفاء بالعهد وحفظ كلمة الشرف، أما الثالثة فهي اجتناب الاحتكاك بالموتى أو الاتصال بهم لأن جثة الميت عنده رجس وخبث عظيم(52).

ومن أهم الرذائل التي حذر منها زرادشت الزنى(53)، والقتل سواء كان للإنسان أو للحيوان(54). وقد دعا زرادشت إلى احترام المرأة حيث إن لها مكانة ومنزلة رفيعة في الديانات الزرادشتية نفسها، فجماعة الأرواح المقدسة تتألف من ستة ملائكة ذكور وستة ملائكة من الإناث،

وتبيح الزرادشتية أن تتولى النساء وظائف الكهنوت(55).

وثمة منهج أخلاقي موجز واضح ورد في أحد النصوص البهلوية يدعى «زاد – سبارام»، يتألف هذا المنهج من قسمين؛ الأول يتناول «الميول والنزعات» في حين يتناول الآخر «التحذيرات والعظات»؛ والميول والنزعات الخمس تتركز على قواعد السلوك الشعائري والسلوك الصحيح في العمل وهي تخص الكهنة وينبغي أن تسترعي انتباههم. أما التحذيرات والعظات فمنها عشر يمكن أن يطبقها الجميع؛ أولها: الحفاظ على السمعة حتى يمكن للإنسان المؤمن أن يفوز بالاحترام لنفسه ولأساتذته ولمن يرعاهم، وثانيها: هي تجنب اكتساب أي عنصر من عناصر سوء السمعة، وثالثها: ألا يضرب أحدهم أستاذه أو يضايقه بتكرار ما نهاه عنه. ورابعها: أن يتقبل التلاميذ تعليمات أستاذهم في خضوع، خامسها: أن تلاحظ أن قانون عقاب المسيء ومكافأة الصالح مراعى فيه صالح التقدم، وسادسها: هو أن تحرص على أن تكون دارك كعبة لكل الأشخاص المحبين للأنام، وسابعها: هو أن تعترف علانية بالخطايا التي ارتكبتها إذ بتخلصك مما هو شر يبقي على عقلك صافيًا، وثامنها: وهي تشبه سابقتها هي أن تتجنب كل الظروف التي تجعلك تتردى في الخطايا. وتاسعها: هي أن تعمل أقصى ما يمكن لنشر العقيدة الحق، وأن تساعد على استردادها لنفوذها لو تعرضت لنكسات. وعاشرها: هو أن تقدم الاحترام اللائق لكافة أفراد الهيئة الكهنوتية(56).

وبالطبع فإن هذه القائمة التي تتناول التحذيرات والعظات الخلقية إنما ترتكز على إبراز واجبات الفرد إزاء نفسه والآخرين وخاصة من معلميه وكهنته، وأن يكون قدوة للجميع في كل سلوك يسلكه. ولاشك أن المبادئ الأخلاقية الزرادشتية إنما تنبع من العقيدة الدينية وتدعمها في ذات الوقت. فثمة علاقة جدلية بين الدين والأخلاق. وهذا شأن كل العقائد الدينية في التاريخ.

هوامش الباب الرابع

الفصل الأول:

1) حسن بيرينا: تاريخ إيران القديم من البداية حتى نهاية العهد الساساني، ترجمة مجد نورالدين عبدالمنعم والسباعي محمد السباعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1979م، ص11.
2) انظر: نفس المرجع السابق، ص16-19.
3) حامد عبدالقادر: زرادشت نبي قدامى الإيرانيين – حياته وفلسفته، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة 1956م، ص20-21.
4) نفسه، ص21-22؛ وانظر: حسين بيرينا: نفس المرجع السابق، ص20.
5) د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر بالقاهرة 1938م، ص182-183.
6) نفسه، ص184؛ وانظر أيضًا: سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربي للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص278-279.
7) حسن بيرينا: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص21-22.
8) نفسه، ص22.

الفصل الثاني:

9) محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان – دراسة وصفية مقارنة، بدون دار نشر، القاهرة 2000م، ص154.
10) انظر: حامد عبدالقادر: نفس المرجع السابق، ص24-27.
11) انظر: أحمد الششتاوي: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1967م، ص11؛ وتوملين: فلاسفة الشرق، سبق الإشارة إليه، ص146.
12) حامد عبدالقادر: نفس المرجع السابق، ص28-29.
13) انظر نفس المرجع السابق، ص36-39.
14) انظر: مهردار مهرين: فلسفة الشرق، سبق الإشارة إليه، ص195؛ وانظر كذلك د. خليل عبدالصمد: مقدمة الترجمة العربية لـــ «أفستا»، الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، روافد الثقافة والفنون، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية 2008م، ص22-23.
15) انظر: حامد عبدالقادر، نفس المرجع السابق، ص40-42.

16) نقلًا عن نفس المرجع، السابق، ص44.

17) انظر: حامد عبدالقادر، نفس المرجع السابق، ص46-60.

18) انظر: نفس المرجع، ص ص60-62.

19) نفسه، ص104-105؛ وانظر أيضًا: أحمد الششتاوي: نفس المرجع السابق، ص41.

20) حامد عبدالقادر، نفس المرجع، ص66.

21) د. داود الجلبي الموصلي: مقدمة ترجمته العربية لكتاب «الفنديداد»، منشورات الجمل ببيروت، 2011م، ص17.

22) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (153)، الكويت 1993م، ص117.

23) نفس المرجع السابق؛ وانظر أيضًا: محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص187.

24) د. داود الجلبي الموصلي: نفس المرجع السابق، ص625.

25) نفسه، ص27-28.

26) مهردار مهرين: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص198.

27) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص199.

28) انظر: هنري كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، ضمن كتاب د. عبالرحمن بدوي، شخصيات فلسفية في الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية 1964م، ص101-192؛ وانظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، طبعة روابط للنشر وتقنية المعلومات بالقاهرة، 2017م، ص12 وهامشها.

29) محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، سبق ذكره، ص188.

30) انظر: زرادشت: كتاب الفنديداد، الترجمة العربية لداود الجلبي الموصلي، سبق الإشارة إليه، الفصل 7، ص76 وما بعدها في كل الفصول التالية.

31) حامد عبدالقادر: زرادشت الحكيم، سبق الإشارة إليه، ص80.

32) نفسه، ص80-81.

33) نفسه، ص82.

34) نفسه، ص83.

35) انظر: نفس المرجع السابق، ص86-87.

36) زرادشت: «كتاب الفنديداد»، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليه، الفصل 13، ص131.

37) نفس المصدر، الفصل الثالث، الترجمة العربية، ص46-47.

38) نفس المصدر، الفصل 21 ، الترجمة العربية، ص184.

الفصل الثالث:

39) زرادشت: أفستا، الترجمة العربية لخليل عبدالرحمن، روافد للثقافة والفنون، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية 2008م، ص58.

40) نفس المصدر، ص62.

41) نفس المصدر، ص63.

42) انظر: نفس المصدر.

43) نفس المصدر السابق، ص64.

44) نفسه المصدر، ص66.

45) نفسه، ص66.

46) نفسه، ص67.

47) نفسه، ص69.

48) انظر: د. محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص195.

49) نفسه المرجع السابق، ص195-196.

50) نفسه، ص89.

51) نقلًا عن: حامد عبدالقادر، نفس المرجع السابق، ص91.

52) نفسه المرجع السابق، ص91.

53) انظر زرادشت، الفنديداد، ف 15، وقد خصص للحديث عن الزنى والعلاقات الجنسية غير السوية بين الرجال والنساء، الترجمة العربية، ص146-147.

54) انظر: نفس المصدر، الترجمة العربية، ف 13، وقد خصص جانبًا كبيرًا من هذا الفصل لموضوع القتل والعقوبات التي ينبغي أن توقع على القاتل سواء كان للبشر أو للحيوانات وخاصة الكلاب، ص131 وما بعدها.

55) حامد عبدالقادر، نفس المرجع السابق، ص92.

56) توملين: فلاسفة الشرق، سبق ذكره، ص159-160.

الباب الخامس

الفكر الفلسفي في بلاد

ما بين النهرين

الفصل الأول: خصائص الفكر الفلسفي في بلاد ما بين النهرين.

الفصل الثاني: الدولة الكونية وفلسفة نشأة الوجود والعالم والإنسان.

الفصل الثالث: حمورابي والفكر السياسي والقانوني.

الفصل الأول

خصائص الفكر الفلسفي

في بلاد ما بين النهرين (العراق القديم)

أولًا: لمحة عن حضارة بلاد ما بين النهرين:

من المعروف أن سومر وبابل وآشور على التوالي هي أسماء لحضارات نشأت وتطورت وأسهمت في رقي الحضارة الإنسانية، وهي كلها حضارات ظهرت في بلاد ما بين النهرين أو بلاد أو أرض الرافدين وهي ما يعرف الآن بالعراق، إذن تعددت الأسماء الحضارية وتنوعت تطوراتها على هذه البقعة الغالية من الأرض من آلاف السنين قبل الميلاد. إذ يقال إن البدايات الأولى للإنسان في شمال وادي الرافدين منذ وجوده في الكهوف تعود إلى 60 أو 50 ألف سنة قبل الميلاد وقبل أن تعرف الزراعة، وقد عد معرفة الإنسان للزراعة في حوالي عام 9000 ق.م انقلابًا حضاريًّا خطيرًا في حياته(1) لأنه ترتب عليه بالطبع الاستقرار وتأسيس المدينة بما ترتب عليه من تحولات اقتصادية واجتماعية جعلت الإنسان يصنع استقراره وحضارته بنفسه وليس اعتمادًا على الموجود الطبيعي الخام.

ومن الحقائق التي أصبحت معروفة بعد كل الاكتشافات الأثرية في العصر الحديث وفك أسرار اللغات والآثار القديمة السومرية والمسمارية والأكادية والبابلية والآشورية، أن الحضارة الإنسانية التي ظهرت وترعرعت في هذه المنطقة من العالم المعروفة ببلاد
ما بين النهرين أو بلاد وادي الرافدين إنما هي حصيلة جهد مشترك للسومريين والأكاديين ومن تبعهم من البابليين والآشوريين الذين عاشوا جنبًا إلى جنب في بلاد سومر وآكد لعصور طويلة(2).

وبالطبع فقد كان اكتشاف الكتابة وبداية عصر التدوين 3200-3000 ق.م البداية لبروز الدور الحضاري في بلاد ما بين النهرين، حيث كشف عن أول وثائق مكتوبة في مدينة سومرية اسمها «أرك» وتتألف هذه الوثائق من أكثر من ألف لوح صغير من الطين منقوش بالكتابة الصورية، وأكثرها يحتوي على أجزاء من مذكرات اقتصادية أو إدارية ووجد من بينها جداول دونت لغرض الدرس والتمرين وتعود هذه الوثائق إلى 3000 ق.م. وقد بلغت الحضارة السومرية طور النضوج والازدهار في النصف الأخير من الألف الثالثة قبل الميلاد(3).

وعمومًا فقد اصطلح المختصون على تصنيف وترتيب الوثائق المدونة بالسومرية التي تعود إلى

عصور ومراحل تاريخية متعاقبة على النحو التالي:

1) النصوص البدائية Archaic Texts من 3000 إلى 2900 ق.م، وتعود إليها النصوص المكتشفة في مدينة الوركاء (أرك القديمة) والتي تؤرخ بحدود 3000 ق.م. ويعود إلى هذه المرحلة أيضًا نصوص أخرى متأخرة نسبيًّا حوالي 2600 ق.م عثر عليها في أماكن عديدة ومعظم هذه النصوص مقتضبة وذات طابع اقتصادي.

2) النصوص السومرية القديمة Old Sumerian 2500-2350 ق.م، وهذه تشمل الكتابات التاريخية لسلالة لكشي الأولى وبعضها نصوص طويلة مثل مسلة الحقبان للأمير السومري ايناتم، وكذلك كتابات انتمينا التي تسلط الأضواء على الأوضاع السياسية في سومر في عصر فجر السلالات، وفيها أيضًا نص الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية لأوروا نمكينا آخر ملوك سلاسة لكشي الأولى.

3) نصوص العصرين السرجوني والكوتي Sargonic and Gutian 2350-2140 ق.م، حيث أصبحت الآكدية في هذه المرحلة هي لغة البلاد الرسمية، وأهم ما وصلنا من وثائق تخص هذه الفترة ينحصر في الكتابات السومرية لأمراء سلالة لكشي الثانية التي عاصرت الجزء الأخير من حكم الكوتيين، وتُعد هذه الوثائق ذات أهمية في دراسة قواعد اللغة السومرية في عصرها الكلاسيكي.

4) نصوص سلالة أور الثالثة Third Dynsty of Ur 2000-2140 ق.م، وقد وصل إلينا من هذا العصر مجموعة كبيرة من الوثائق الإدارية والاقتصادية والقضائية، ومجموعة من المراسلات التي تبودلت بين بعض ملوك وحكام مدن ذلك الزمان.

5) نصوص العصر البابلي القديم Old Babylonian 1595-2000 ق.م، وهي المرحلة التي أعقبت سلالة أور الثالثة وانتهت بسقوط بابل في حدود 1595 ق.م، وقد أخذت اللغة السومرية في هذه الفترة بالزوال لتحل محلها البابلية التي أصبحت اللغة الرسمية ولغة التخاطب اليومي في البلاد، ومع ذلك فقد تم تدوين واستنساخ نصوص كثيرة باللغة السومرية.

6) نصوص ما بعد العصر البابلي Post Old Babylonian حيث بقيت النصوص السومرية متداولة في نطاق المراكز الثقافية والدينية إلى مرحلة متأخرة حتى العصر السلوقي في القرن الثاني الميلادي(4).

ورغم هذا التاريخ الطويل في الكتابة وكثرة النصوص التي تناولت هذه العصور المتتالية من

التاريخ الحضاري لأبناء حضارة بلاد ما بين النهرين إلا أن الأمر الغالب عليها كان مسائل اقتصادية وإدارية وربما اجتماعية لكنها لم تستطع بلورة فلسفة منظمة بالمعنى المعروف رغم أن السومريين والبابليين قد شغلوا بلا شك بتأمل طبيعة الكون وأصله وحاولوا أن يصلوا إلى إجابات مرضية عن المسائل التي أثارتها تأملاتهم في الكون وأصل الأشياء. وقد نجحوا – على حد تعبير صمويل كريمر – في تقديم بعض الأسرار والعقائد في أصل العالم والإلهيات اتسمت بقدر عظيم من الانفتاح العقلي(5). ولقد أخذ عنهم البابليون والآشوريون هذا الميراث الثقافي الحضاري إذ نقلوا عنهم الكتابة بالخط المسماري كما نقلوا عنهم كنوزًا ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم(6). ومن هذا الإرث الحضاري الكبير ازدهرت الحضارة البابلية التي يؤرخ لعصرها الأول فيما بين عامي 1880-1595 ق.م، ذلك العصر الذي شهد نهضة بابل الكبرى في مجالات السياسة والاقتصاد والفكر والتشريع(7)، وكان أبرز شخصيات هذا العصر الملك البابلي الشهير حمورابي الذي حكم ما بين 1972
و1750 قبل الميلاد.

ثانيًا: خصائص الفكر الفلسفي في بلاد ما بين النهرين:

وعلى كل حال، فقد تميز الفكر في هذه البلاد عبر تطورها الحضاري من السومرية إلى البابلية والآشورية بخصائص وسمات عديدة يمكن أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

1) التأمل المتأرجح بين الأسطورة والعقيدة الدينية:

فقد اتسمت الحضارة العراقية القديمة عمومًا من خلال إسهامات السومريين والبابليين الفكرية بتقديم مجموعة من التأملات النافذة حول أصل الوجود، حيث اعتقد السومريون منذ البداية بأن الحياة الأزلية (Abzu) كانت أصلًا للوجود، وأن الكون (an – ki) كان في الأصل كتلة واحدة وأنه شطر بعد ذلك إلى شطرين هما السماء (an) والأرض (Ki). وأن الإنسان خلق من طين حسب الرواية السومرية أو من طين ممزوج بدم أحد الآلهة في الرواية البابلية، وأنه خلق على صورة ذكر وأنثى منذ البداية، وأنه لم يخلق إلا لعبادة الآلهة وإقامة معابدها وتقديم القرابين والنذور لها، وأن الموت مصير كل إنسان ولا يخلد سوى الآلهة(8).

2) الاستناد على الجيش والعقيدة العسكرية كقوة تحمي المنجز الحضاري:

لقد اعتقد العراقيون القدامى من خلال التجربة أنهم إذا ما أرادوا الحفاظ على منجزاتهم الحضارية في أرضهم المعطاءة، فإن عليهم أن يمتلكوا القوة العسكرية الكفيلة بردع أولئك الذين

يطمعون فيهم، المتربصين بهم ممن كانوا آنذاك يستوطنون جبال زاكروس وبلاد عيلام إلى الشرق والجنوب الشرقي من العراق. لقد أثبتت الشواهد التاريخية للعراقيين في العصور القديمة أن أي ضعف أو أي خلل ينتاب المؤسسة العسكرية سوف يترتب عليه عواقب وخيمة حيث سرعان ما كان يطمع فيهم الغزاة ويحتلون أراضيهم، ومن جانب آخر فإن قوتهم العسكرية قد مكنتهم عن طريق الفتوحات العسكرية والعلاقات التجارية والثقافية كثيرًا من نقل منجزاتهم الحضارية إلى شعوب دانية وقاصية من العالم القديم، فمن وادي الرافدين انتشرت الكتابة وانتقل الكثير من الإنتاج الأدبي كالقصص وملاحم البطولة مع كثير من الأساليب الفنية والطرز المعمارية. وقد دلل على ذلك أن السومريين قد استطاعوا منذ عصر فجر السلالات في حدود 2550 ق.م من إقامة جيش قوي وقف في وجه التحديات وحافظ على المنجزات الحضارية للبلاد، وقد تطور هذا الجيش في العصر الآكدي ثم في العصر البابلي وبلغ بعد ذلك ذروة تطوره زمن الآشوريين الذي خلقت منهم بيئتهم الجبلية والتحديات الخطيرة التي كانوا يواجهونها من الأقوام المجاورة محاربين أشداء ذوي روح عسكرية عالية، وبفضل خبرتهم الجيدة في صناعة الأسلحة التقليدية وفي تطوير صناعة الأسلحة الثقيلة، استطاعوا أن يكونوا في العصر الآشوري الحديث (911-612 ق.م) جيشًا نظاميًّا صار أشهر قوة ضاربة في الشرق الأدنى القديم دون منازع(9).

3) المكانة المركزية للقضاء والقانون:

لقد احتل القانون أهمية بارزة في بلاد ما بين النهرين بلغت حد القداسة؛ فقد كان العاهل (أو الملك) يعتبر ممثلًا للآلهة على الأرض ولم يكن ذلك يتجلى إلا عبر ممارسته للتشريع حيث يبدو كناطق بلسان الآلهة، وفي بعض الأحيان كانت الطبيعة الإلهية للقانون تتعزز عندما يعتبر الحاكم نفسه إلهًا يحكم بحكم ارتباطه بالآلهة برابطة النبوة، وقد جاء التصوير الواضح في مقدمة شريعة «أورنمو» حيث نجد أن القانون يُعبر عن إرادة الإله (ناناز) إله القمر الإله الرئيسي لمدينة (أور)، كما نجده في مقدمة شريعة (لبيت – عشتار) حيث القانون يُعبر عن إرادة الإله (نن – انسينا) إله مدينة (ايسن)، ولكن التصوير الأكثر وضوحًا لهذه الأهمية المقدسة للقانون جاء في النحت المجسم الذي يحتوي شريعة (حمورابي) الشهيرة التي كانت تسمى «لائحة العدالة»، ولقد أرخ حمورابي لنفسه باعتباره حامي القانون ومؤسسه، فقد ذكرت السنة الثانية من حكمه على الوجه التالي «السنة التي وضع فيها قوانين بلاده»(10).

وقد ارتبط هذا الاهتمام بالقانون بالاهتمام بوجود قضاء عادل يكون ضمانة لتنفيذ القانون. ويتجلى ذلك الاهتمام بما وصل إلينا من معلومات مفصلة عن دور القضاء والقرارات التي

أصدرتها المحاكم، الدعاوى التي نظرت فيها، وفي اهتمام الملوك في كتاباتهم التاريخية ومراسلاتهم اليومية بالحرص على تطبيق القانون وإقامة العدل في البلاد. وقد كان الإله شمش على وجه التحديد هو الإله المسئول عن كل ما يتعلق بالقانون والعدل والقضاء، ومن الناحية النظرية، كان القانون في العراق القديم يقوم على ركنين أساسيين يسميان في الآكدية Kittum (الحق) و Mesharam (العدل)، ولذلك لقب الإله شمش باعتباره مصدر القانون بلقب Bel Kittim u Mesharim (أي سيد الحق والعدل)(11).

4) الاهتمام بالتدوين واختراع الكتابة:

لقد كان من أهم المعالم الحضارية والفكرية لأبناء حضارة وادي الرافدين، اختراعهم للكتابة، ففي حوالي 3200-3000 ق.م شهد القسم الجنوبي من بلاد الرافدين مولد أول طريقة للكتابة، حيث كشفت التنقيبات الأثرية في أحد معابد «ألوركاء» عن ما يزيد على ألف رقيم مدونة بأقدم أشكال الكتابة تعرف بالكتابة الصورية، ويعود إلى السومريين هذا الاكتشاف المهم حيث كانوا قد سجلوا وثائقهم الاقتصادية وسجلوا واردات معابدهم على هذه الألواح، وكانت هذه الألواح من الطين. وكان الخط المستخدم فيها يعرف بالخط المسماري وهو نفس الخط الذي استخدمه الآكديون كذلك، وكانت مهنة الكتابة مهنة تتوارثها في العائلة الواحدة الأجيال تلو الأجيال مما جعل لهؤلاء الكتبة والنُساخ دورهم المتميز في المجتمع في كافة العصور التاريخية القديمة. وقد استمرت هذه الطريقة المسمارية في الكتابة حتى العصر الآشوري الحديث (900-611 ق.م)، حيث اكتشف الآشوريون في هذا العصر طريقة جديدة في تدوين النصوص الملكية عندما رتبوها على شكل حوليات Annais أو تقارير حوليه Annalistic Reports تتضمن أخبار الملوك وغزواتهم وفتوحاتهم وأهم الأحداث التي وقعت في البلدان التابعة لهم(12).

5) الحرص على الخلود عبر التدوين:

ومما ينبغي أن يذكر هنا أن هذا الحرص على التدوين والكتابة للمنجزات التاريخية للملوك كان يعني ببساطة أن لدى الجميع وخاصة الكتبة المؤرخين والملوك الحريصين على التاريخ والتأريخ لمنجزاتهم عامًا بعد عام، لديهم جميعًا الوعي بأهمية تسجيل الأحداث التاريخية، فهي من جانب تخلد ذكرى هذه الأحداث وصُناعها، ومن جانب آخر تساعد من يأتي بعدهم في أخذ العظات والعبر من تلك الأحداث. وقد عبرت الملحمة البابلية الشهيرة «ملحمة جلجامش» (حوالي 2650 ق.م) عن ذلك حينما جاء فيها ما نصه:

هو الذي رأى كل شيء فَغنِّي بذكره يا بلادي

وهو الذي عرف جميع الأشياء وأفاد من عبرها

وهو الحكيم العارف بكل شيء

لقد أبصر الأسرار وعرف الخفايا المكتومة

وجاء بأنباء أزمان ما قبل الطوفان

فنقش في نصب من الحجر كل ما عاناه وخبره(13).

إن السومريين والبابليين قد ربطوا – فيما يقول د. فاضل عبدالواحد – بين «الذِكر» وأهمية خلوده وهو ما عبر عنه البابليون بلفظ «daru» التي يقابلها في العربية لفظ «دهر» بمعنى الأبد أو الزمان. وقد بدا ذلك داخل تلك الملحمة الشهيرة ملحمة جلجامش حينما يتضح حرص البطل على البقاء خالدًا في ذاكرة الزمن أو في ذاكرة التاريخ، في قوله:

«اسمعوا يا شيب الوركار ذات الأسواق

أريد أنا جلجامش أن أرى من تتحدثون عنه

ذلك الذي ملأ اسمه الدنيا

سأمد يدي وأقصي الأرز فأسجل لنفسي

اسمًا خالدًا»(14).

6) الحس الأدبي الراقي:

لقد تميزت حضارة بلاد ما بين النهرين بإبداع الكثير من النصوص الأدبية المتنوعة التي كانت الوعاء الذي شمل فكرهم الفلسفي، ونظراتهم الفنية في مختلف جوانب الحياة، وقد تنوعت الآثار الأدبية العراقية القديمة وتميزت كلها بالأصالة؛ فالباحث في أدب بلاد ما بين النهرين يجد نفسه أمام إنتاج أدبي ضخم يحمل ويعبر عن موضوعات متنوعة مثل الأساطير المتعلقة بخلق الكون والإنسان والظواهر الطبيعية، والأساطير الخاصة بالموت والعالم السفلي، كما توجد فيه الملاحم البطولية، كما توجد الكتابات الأدبية المعبرة عن الحكمة كالأمثال والنصائح والمناظرات الفلسفية التي تدور حول العدالة الإلهية والمفاهيم والقيم الاجتماعية، كما أنه قد وصل إلينا أيضًا نصوص عديدة في أدب التراتيل والصلوات والأدعية، ولم يمنع كل ذلك من وجود قصائد وقصص غزلية إلى جانب المرثيات التي تسجل في الواقع أحداثًا تاريخية تتعلق بالكوارث التي حلت ببعض المدن

الشهيرة مثل مدينة آكد ومدينة أور، ويضاف إلى كل ذلك نماذج متنوعة من النتاج الأدبي يصعب حصرها كأن تكون ترنيمة مما أنشدت إحدى الأمهات لطفلها الرضيع عند النوم أو أغنية لصياد كان يرددها عند متابعته عملية الصيد(15).

لقد كان أدب المناظرات الكلامية الأدبية من أهم مظاهر الإنتاج الأدبي لأبناء حضارة وادي الرافدين؛ فقد أبدع الكتّاب السومريون هذا الجنس الأدبي الذي نسميه اليوم «أدب المناظرة» ودونوه شعرًا ومهدوا لكل مناظرة بمقدمة أسطورية مناسبة تبين في الغالب كيفية خلق المتناظرين، يليها تمهيد للدخول في الموضوع الذي يبدؤه أحد المتناظرين بالحديث عن نفسه وتعداد مزاياه على خصمه ويرد نظيره بالمثل ويستمر الطرفان في أخذ ورد حتى يضطرا للاحتكام إلى طرف ثالث يكون في الغالب أحد الآلهة البارزين في مجمع الآلهة السومرية فيصدر حكمه في النزاع وينزل الطرفان على حكمه فينتهي الخصام ويسود الوئام. وقد وصلنا من هذه المناظرات السومرية سبع قطع أهمها المناظرة بين «الماشية والغلة» ويمثل الماشية فيها الإله «مهار» والغلة ويمثلها الإلهة العذراء الرحيمة «أشنان»، ومناظرة «الصيف والشتاء» بين الأخوين «ايمش» الموكل بالأسطبلات وحظائر الغنم والمعادن، و«انتين» الفلاح الذي ينتصر له الإله «انليل» ويرد له اعتباره، ثم هناك المناظرة الجميلة

«طلب يد أنانا» وهي إلهة الخصب والحب العذراء التي أصبحت «عشتار» فيما بعد وقد وردت على هيئة تمثيلية من أربع شخصيات يدور فيها الحوار حول إقناع «انانا» بالزواج من الراعي المحب الأمين «دوموزي» الذي كانت قد فضلت عليه الفلاح «انكمدوا»،

ولا تلبث العذراء أن تقتنع بحجج الراعي الطيب الذي يدعو غريمه السابق إلى حفل عرسه بعد أن سلم بهزيمته وتنازل عن معركته بأسرع مما يجب(16).

وقد نسج البابليون في أدب المناظرة على منوال السومريين وإن كانوا قد خرجوا على النموذج الأصلي في بعض الأحيان، ولدينا ست مناظرات من أهمها مناظرة بين الطرفاء (الأثل) والنخلة، والمناظرة بين الثور والحصان اللتان تحافظان على المدخل الأسطوري الذي نجده في المناظرات السومرية، ويظهر الثعلب في إحدى هذه المناظرات، كما تظهر فيما تبقى من المناظرات الأخرى ثلاثة حيوانات هي الذئب والكلب والأسد، وفيها جميعًا يتمثل الخروج على النموذج السومري، وليس فيما بقي من النصوص الآكدية البابلية

ما يؤكد بصورة قاطعة أنها حافظت على مشهد الحكم الأخير(17).

وبوجه عام فإن النصوص الأدبية لبلاد الرافدين تعكس الواقع العراقي من منظور أدبي

أسطوري، وتكشف عن الكثير من المعتقدات والعادات والتقاليد الاجتماعية التي شكلت أساس حضارتهم.

الفصل الثاني

الدولة الكونية

وفلسفة نشأة الوجود والعالم والإنسان

أولًا: صورة الكون كدولة عند مفكري بلاد الرافدين:

إن مفكري الحضارة السومرية والبابلية قد قدموا تصورًا فريدًا للكون لم نجد له مثيلًا من قبل رغم الوشائج العلاقية بين ما قدموه من تصور لنشأة الكون والوجود مع مفكري مصر القديمة، حيث اعتبر هؤلاء وأولئك أن الماء هو أصل العالم.

ومع ذلك فقد تصور العراقيون القدامى أن ثمة تكاملًا بين عناصر الكون مثلما وجدوا هذا التكامل في مجتمعهم الإنساني؛ فقد عاش البابليون القدامى فيما يشبه ديمقراطية بدائية وكانت المشاريع الكبرى والقرارات الخطيرة تنبثق من خلال اجتماعات عامة للمواطنين ولم يكن فرد واحد هو المضطلع بها، وفي ضوء ذلك وعلى أساسه رسموا تصورهم للكون الطبيعي؛ ففي محاولتهم لفهم الأحداث الكونية عنوا بوجه خاص بالطرق التي تنتهجها قوى الكون الفردية في التعاون والتكاتف على إدارة أمور الكون. وهكذا بدا للبابلي القديم أن الكون وتركيبته وثيقة الصلة وكثيرة الشبه بترتيب الدولة التي يعيش فيها(18).

إن الكون عندهم يضم كل ما في الوجود من البشر إلى الحيوانات إلى الجمادات والظواهر الطبيعية، وفي ذات الوقت فيه الأفكار المجردة كالعدالة والاستقامة وغيرهما. وقد اعتبروا أن كل هذه الكيانات مادية كانت أو معنوية أعضاء في دولة ما لها إرادتها وخواصها وعوامل قوتها. ولكن هذه الكيانات ليست جميعًا على مستوى سياسي واحد لتفاوتها من حيث السلطة والقوة بالضبط كما في الدولة الأرضية حيث إن مئات كثيرة من الناس كالصبية والأطفال وربما النساء لا يشاركون في الحكم، ويقتصر أمر إدارة الدولة على حكامها ومواطنيها الراشدين الأحرار(19). ولقد كان الناس في سومر وبابل القديمة لا يعتبرون إلا القوى التي تثير فيهم الرهبة والمهابة مواطنين كاملين في الدولة الكونية فيدعونهم بالآلهة ولهم وحدهم الحقوق السياسية والقدرة على النفوذ السياسي، ولذلك كان هؤلاء هم من يشكلون المجلس العام في الدولة الكونية أو المجمع الإلهي. وهذا المجلس أو المجمع هو المسئول عن تصريف أمور الكون باعتباره السلطة العليا فيه، والطريف أن هذا المجمع الإلهي لا تتخذ فيه القرارات إلا بعد مناقشات ومشاورات بين أعضائه وكان يمكن أن ينقسم المجمع بين مؤيد ومعارض لرأي ما وأحيانًا ما كانت –حسب تصورهم–

تناقش أمور الكون بين أفراد هذه السلطة العليا بعنف. وعادة ما كان رئيس المجلس وزعيم هذه السلطة الإله «أنو» إله السماء يقف إلى جانب ابنه الإله «انليل» إله الزوابع من بين بقية أعضاء المجمع الذي كان مكونًا من سبعة آلهة وهم وحدهم من يقرر مصائر الظواهر الطبيعية والبشر(20).

ولعلنا نتساءل الآن عن أهم عناصر هذه السلطة الكونية العليا ودور كل منها في تصريف أمور الكون؟!

إن أول زعماء هذه الدولة الكونية هو كما قلنا الإله «أنو» فهو أسمى الآلهة، إله السماء، وكان اسمه الكلمة الشائعة للسماء وهو صاحب الدور الشامل في تركيب الكون المرئي وهو المحل العالي باعتبار السماء تحتل الموقع الأعلى فوق كل شيء. وكل ذلك جعل
«أنو» أهم قوة في الكون.

أما الثاني فهو ابنه الإله «أنليل» وهو إله الزوابع والعواصف ومعنى اسمه «السيد العاصفة»، وبالطبع فإن العاصفة هي سيدة كل ما تحت السماء من فضاء، وكل من اختبر زوبعة في بطاح العراق الفسيحة يدرك رهبة هذه القوة الكونية، ولذلك اعتبرت العنصر الثاني الأهم في السلطة الكونية.

أما العنصر الثالث فهو الأرض، ولأن الأرض قريبة من الانسان ومهمة جدًّا في حياته من شتى النواحي فلم يكن من السهل حصرها ضمن نطاق فكرة واحدة ولذلك نراها في أشكال متعددة فهي عند العراقي القديم «الأرض الأم» المعطاءة التي تغدق النعم على الإنسان، وهي «ملكة الآلهة» و«سيدة الجبال»، وهي أيضًا مصدر المياه واهبة الحياة في الأنهار والبحار والآبار، ومن ثمّ كانوا يرونها في شكل مذكر في شكل «أن – كي» (An – Ki) أي سيد الأرض أو أصلًا «السيد الأرض». ومن ثمّ كانت الماء هي العنصر الرابع باعتبارها مبدأ الحياة والخلق(21).

إذن لقد كانت فلسفة الوجود والكون عند العراقيين القدامى على هذا التصور الهرمي لأولئك الزعماء من ذوي النفوذ السياسي في الكون، أولئك الذين استطاعوا بما فيهم من قوة وقدرة كافية أن يوضعوا في مصاف الآلهة، فالسماء والعاصفة والأرض والماء هي أهم هذه القوى الكونية، وكان كل إله منهم يعتبر تجليًا أو تجسيدًا لإرادة وقدرة تشاء ما تشاء؛ فانليل مثلًا هو الإرادة والقدرة للهياج في إحدى العواصف أو لتدمير إحدى المدن في هجوم يشنه قوم همجيون من الجبليين، وكلًا من الهياج والتدمير يُعد تجليًّا للجوهر نفسه، غير أن هذه الإرادات العديدة لا تنتهي

إلى الفوضى لأن لكل منها حدودًا تتحرك في نطاقها، فالإرادة الواحدة مندمجة مع إرادات القوى الأخرى في نسق كلي شامل يجعل من الكون تركيبًا منظمًا واحدًا. وهذا الاندماج يعود الفضل فيه بالطبع لكبير المجمع الإلهي الإله
«أنو»، حيث لابد أن تتكيف القوى الأخرى طائعة تحت سلطته فمشيئته أساس الكون. وان كانت هذه المشيئة لا تكون نافذة إلا بعد تشاور القوى المختلفة القابعة تحت سلطته؛ فالمصائر والأحداث الكبرى في الكون تتكون وتحدث بعد أن توافق عليها وتدعمها إرادات الكون الكبرى متحدة ثمّ ينفذها «انليل»، وعلى هذا النحو يعمل الكون(22).

ثانيًا: نظرية خلق الكون والإنسان:

لقد بدأ السومريون بلورة رؤيتهم للكون والخلق من خلال العديد من النصوص التي كان أهمها ما ورد في ملحمة جلجامش ورفيقه انكيدو حيث كشفت مقدمتها عن أن الكون (an – ki) في السومرية وتعني السماء والأرض، يمكن قسمته إلى جزءين؛ الجزء السماوي ويتكون من سماء وفضاء فوقها ويعني في السومرية «العلى» حيث تسكن الآلهة السماوية، الجزء الأرضي ويتكون من سطح الأرض وفضاء تحتها ويعرف بـ «العالم السفلي» حيث تعيش آلهة العالم الأسفل وحيث يوجد الأموات. ومن خلال ما ورد في «جلجامش» ونصوص أخرى مثل «الماشية والغلة» و«خلق الفأس» يمكن اكتشاف أن مفكري سومر اتفقوا في تفسير عملية خلق الكون على عدة نقاط أساسية، هي:

1) في البدء كانت مياه البحر الأولى (وهو في السومرية الإله نمو Nammu، وإن لم يذكروا شيئًا عن أصل البحر وكيفية مولده، وهذا يعني أنهم تصوروا أن البحر هو الموجود منذ الأزل.
2) من مياه البحر الأزلية ولد «الجبل الكوني» الذي كان مؤلفًا من السماء والأرض متحدتين.
3) وبمقتضى تصورهم للآلهة على هيئة البشر كان الإله «أنو» أي السماء مذكر، والإلهة «كي» (أي الأرض) كانت الأنثى ومن اتحادهما ولد الإله «انليل» إله الهواء.
4) فصل الإله «انليل» السماء عن الأرض، واختص أبوه الإله «أنو» بالسماء، واختصت الإلهة «كي» أمه بالأرض.

وهيأ اتخاد «انليل» بأمه الأرض المسرح لتنظيم الكون وخلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدينة والحياة على ظهر الأرض(23).

أما عن أصل الأجرام السماوية النيرة وطبيعتها كالقمر والشمس والكواكب والنجوم فلا يوجد

تفسير مباشر لها، وإن كان السومريون قد اعتبروا الإله القمر المعروف بالاسمين «سين» و«نَنَّا» ابنًا للإله الهواء «انليل». وبما أن الإله الشمس المسمى «أوتو» والإلهة الزهرة «أنانا» يشار إليهما في النصوص على الدوام بكونهما ولدي الإله القمر، فيحتمل أنهم تصوروا هذين الجرمين النيرين بأنهما خلقا أيضًا من القمر. ويصدق هذا أيضا على بقية الكواكب والنجوم التى توصف وصفًا شعريًّا بأنها «الكبار الذين يسيرون حول القمر كـ«الثيران الوحشية» و«الصغار المنتشرون حول القمر كالحبوب»(24).

إن اللافت للانتباه في النصوص التي تصور كيف ولدت هذه الآلهة من بعضها البعض، أن السومريين تصوروا هذه الآلهة على صورتهم البشرية – بالضبط كما سيحدث عند هوميروس وهزيود أشهر شعراء الميثولوجيا اليونانية، فالنصوص تكشف عن كيف اغتصب «أنليل» الجميلة «ننليل» وجامعها وقبلها وزرع في رحمها بذرة الإله «ميلامتايا
Melamtaea» وهو لقب الإله «نرجال» إله العالم السفلي. ثمّ من بعد أن طرده المجمع الإلهي بعد تهمة اغتصابه الأولى للإلهة «ننليل» يتخفى ويعيد اغتصابها مرة أخرى ويودع فيها جنين إله آخر من آلهة العالم السفلي عرف باسم «ننازو» .. ومع ذلك الاتصال المتكرر بين «انليل» و«ننليل» والذي بدا في النصوص اتصالًا مكروهًا نجدهم يمجدون الإله
«انليل» باعتباره إله الخير العميم والرخاء والازدهار، ذلك الإله الذي لا ترد كلمته وأوامره(25).

انظر معي تلك الترتيلة التي توضح كم كانت مكانة الإله «انليل» سامية وسط المجمع الإلهي الذي كان يترأسه بالفعل والده الإله «أنو» إله السماء:

«انليل، ذو الأمر الواسع المدى الذي «كلمته» مقدسة
الرب الذي لا يبدل «كلامه»، الذي يقدر المصائر إلى الأبد
الذي تبصر عيناه المتفرستان جميع الأقاليم
الذي يتغلغل نوره المتعالي في قلب جميع البلدان
«انليل» الذي يجلس مالئًا «المنصة» البيضاء
الذي يتبوأ المنصة السامية
آلهة الأرض تسجد له خشية ورهبة
وتتذلل آلهة السماء أمامه...»(26).

والملاحظ أن نظرية الخلق عند البابليين لم تختلف كثيرًا عن ما ورد لدى السومريين؛ ففي نص الخليقة البابلي المعروف «عندما كان في العلى (انيما ايلش)»، نجد أنهم يقولون أيضًا: أنه في البدء لم يكن سوى المياه الأزلية «أبسو» (المياه العذبة، مذكر) و«تيامة» (المياه المالحة، مؤنث)، وأنه بامتزاجهما ولد الجيل الأول من الآلهة ثمّ الثاني والثالث وتتكاثر الآلهة على هذا النحو ويصبح صخبها وضجيجها مدعاة لضجر أبيهم «أبسو» فيعقد العزم على إبادة أبنائه. لكن الآلهة الحديثة تعلم بالمكيدة فتقدم على قتله، وتحاول
«تيامة» الانتقام لزوجها القتيل فتجند كل ما لديها من قوى وأرواح شريرة فتاكة وإزاء ذلك تصاب الآلهة بالذعر وتجتمع لتدبر الأمر. وبعد أخذ ورد تعلن بالإجماع اختيار الإله مردوخ (مردوك) ملكًا عليها وبذلك تضعه أمام مسئولية الدفاع عنها وخوض حرب طاحنة ضد
«تيامة» وجيوشها، ويقود مردوخ جيوشه ويخرج في نهاية الصراع منتصرًا حينما يقتل
«تيامة» ويشطر جسدها إلى شطرين ليجعل من أولهما السماء ومن ثانيهما الأرض(27).

وبالطبع فثمة تشابه واضح بين الرؤية السومرية والرؤية البابلية؛ فكلاهما ينص على أن المياه الأزلية هي أصل الوجود، وأن الجبل الكوني هو الذي تلاهما في الوجود، وإذا كان إله الهواء قد توسط بين السماء والأرض وفصلهما عن بعضهما في النصوص السومرية، فإن الصراع بين «تيامة» و«مردوخ» هو الذي ينتهي بفصل السماء عن الأرض في النصوص البابلية. ويتهيأ بعد ذلك الكون بسمائه وأرضه لخلق الإنسان.

والحقيقة أن ثمة تفاصيل عديدة يفوقها الحصر فيما يتعلق بالاختلافات في المسميات الإلهية وأدوارها بين النصوص السومرية والنصوص البابلية، ويبقى في النهاية أن «أنو» هو زعيم المجمع الإلهي عند الأوائل ومعه ابنه «انليل»، وأن «مردوخ» أو «مردوك» هو زعيم المجمع الإلهي البابلي.

ولعلنا الآن بعد أن عرفنا نشأة الكون والوجود بسمائه وأرضه، نود أن نعرف كيف تصوروا خلق الإنسان؟!

لقد وضع فلاسفة سومر أسس أساليب الخلق التي اتبعتها الآلهة، لقد وضعوا مبدأ صار عقيدة سائدة في جميع الشرق الأدنى القديم، وهو مبدأ القوة الخالقة «للكلمة» الإلهية؛ فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول «الكلمة» وينطق بالاسم المراد خلقه فيتم الخلق(28). ولا يفوتني هنا التساؤل عن مدى صحة هذا الرأي لصمويل كريمر حول أن السومريين القدامى هم أول من وضع مبدأ «القوة الخالقة للكلمة» لأنني أعتقد أنهم ربما يكون قد

سبقهم إلى ذلك فلاسفة منف المصرية القديمة حيث إن النص المنفي للخلق يؤكد على هذا المبدأ بشدة(29).

على أي حال فربما يكمن الفرق بين الرؤية المصرية القديمة وبين الرؤية السومرية في أن النص المنفي كان نصًّا فلسفيًّا مقتضبًا وقويًّا في القوة الخالقة للكلمة الإلهية فكأنما يقول الفيلسوف المنفي القديم أن الإله الخلاق بإمكانه التفكير ثمّ النطق فيكون الموجود موجودًا بدون حاجة لمادة أو أي شيء سابق، فهو نص قاطع وواضح الدلالة فى قوة الكلمة الإلهية الخالقة، بينما يعود النص السومري – فيما يقول كريمر نفسه – إلى استنتاج قياسي مأخوذ من حياة الإنسان ومشاهدة المجتمع البشري؛ حيث إنه إذا ما استطاع مثلًا الملك البشري أن ينجز كل ما يريده تقريبًا بإصدار أوامره، فمن باب أولى يكون بمقدور الآلهة الخالدة التي تسمو على البشر والموكلة بأجزاء الكون الأربعة الأساسية أن تنجز أعظم من ذلك(30).

على كل حال، أيًّا كانت الطريقة أو الأسلوب الذي اتبع في الخلق، فكيف تم الأمر بخصوص الإنسان؟! إن النصوص السومرية والبابلية تكاد تتفق في هذا الأمر على نقاط أساسية بخصوص خلق الإنسان وأهمها ثلاث نقاط:

1) أن الإنسان خلق من طين (أو طين ودم حسب المآثر البابلية).

2) أن خلق الإنسان لم يكن غاية في حد ذاتها أو نتيجة مكملة لبقية مراحل خلق الكون، وإنما حدث بسبب العناء الذي أصاب الآلهة من جراء العمل في الأرض فقررت أن تخلق بديلًا عنها يحمل المشقة.

3) أنه خلق من أجل أن يكد ويكدح في الأرض لكي يريح الآلهة من عناء العمل وليقدم لها الطعام(31).

ولقد ورد في نص سومري يعود إلى الألف الثالثة قبل الميلاد، أن الآلهة قد أصابها الجوع بعد أن تكاثرت وزاد عددها وأن الآلهة «نمو» الأم التي ولدت كل الآلهة جاءت إلى ابنها «انكي» إله المياه وطلبت منه أن يخلق «عبدًا للآلهة ينتج لها طعامًا» وكان جواب ذلك أن الأمر ممكن وأن عليها أن تأخذ شيئًا من الطين «الذي وسط مياه العمق» وتخلق منه الإنسان. وفي نص سومري آخر نقرأ أن الآلهة بقيت بحاجة إلى المزيد من اللبن والخبز حتى بعد أن تم خلق (لخار) إله الماشية و(استان) إله الغلة، وأنها لذلك خلقت الإنسان ليعنى بالماشية وتتمكن هي من التنعيم بمزيد من الأكل والشرب. أما عند البابليين فنجد أن قصة خلق الإنسان تحتوي على تفاصيل أكثر؛ حيث

إن الآلهة العظام «أنو وأيا وانليل» اجتمعوا ليتدبروا الأمر بشأن التمرد الذي قامت به الإلهة المسماة «ايكيكي Igigi» الموكلة بمهمة إصلاح الأرض وفلاحتها حيث عملت أربعين عامًا حتى أضناها التعب ومشقة العمل فأعلنت عصيانها مطالبة بخلق من يحمل عنها «النير»، وبعد مناقشة الأمر بين الآلهة طلب «أيا» إله الحكمة من الآلهة الأخرى أن تبعث في طلب «ننتو Nintu» إله النسل لتخلق الإنسان (لوللو Lullu)، ويقول النص:

«وعندما حضرت الإلهة ننتو خاطبها الآلهة العظام قائلين:

أنت يا إلهة النسل القادرة على خلق البشر

اخلقى «لوللو» من أجل أن يحمل النير

ليحمل النير الذي فرضه انليل

ليحمل الإنسان عناء الآلهة(33).

وتذكر قصة الطوفان البابلية لـــ «أتراخاسيس» أنه جيء بعد ذلك بالإله «وي – إيلا – We ile» فذبح أمام الآلهة ومع لحمه ودمه مزجت الآلهة ننتو الطين وخلقت منه الإنسان، يقول النص:

«وذبحوا في مجلسهم وي – أيلا الذي كانت له «ذات»

ومع لحمه ودمه مزجت ننتو الطين

ثم استمعوا إلى الطبل لما تبقى من الوقت

فكانت روح من لحم الإله

ونودي (بالإنسان) الحي رمزًا له»(33).

والجدير بالذكر أن هذه النصوص وغيرها في التراثين السومري والبابلي عن خلق الإنسان من طين تكاد تتطابق مع العقائد الدينية السماوية وخاصة مع التوراة (العهد القديم)، حيث تنص التوراة على أن الإنسان «جُبل ترابًا من الأرض» وإذا كان الهدف الذي من أجله خلق الإنسان في النصوص المسمارية هو أن يحمل النير بدلًا من الآلهة في سبيل إعمار الأرض، فإن مصيره في التوراة كان مشابهًا لهذا تمامًا أيضًا؛ إذ كتب الرب على الإنسان أن

«يعمل الأرض التي أخذ منها» أي أنه خلق ليفلح ويكدح فيها(34).

ثالثًا: القيم الأخلاقية والحياة الاجتماعية للإنسان:

إن مسألة خلق الإنسان عند السومريين والبابليين كانت إذن بغرض القيام ببعض الواجبات التي أتعبت الآلهة، ومن ثمّ فهو لم يخلق إلا للعبادة والعمل الشاق، لقد خلق من أجل أن يعبد الآلهة ويخدمها ويزودها بالطعام والشراب والمسكن ليتوافر لها وقت الفراغ الكامل لتمارس أعمالها الإلهية. ولعل ذلك كان السبب وراء اعتقاد المفكرين السومريين والبابليين أن الحياة يكتنفها الشك والالتباس وتحدق بها الأخطار؛ فالإنسان لا يعرف مصيره ولا ما قدرت له الآلهة من مقادير، فهي آلهة لا يمكن التنبؤ بمعرفة إرادتها، وحينما يموت الإنسان تهبط روحه العاجزة الضعيفة إلى الظلام، إلى العالم السفلي الرهيب حيث الحياة فيها ليست سوى نسخة مكررة من الحياة الأرضية البائسة(35)!

وربما يكون ذلك أيضًا وراء اعتقاد هؤلاء المفكرين بأن الإنسان مسير ومجبر إذ ليس أمامه إلا الانصياع للأوامر الإلهية وحسب الترتيب الذي ارتضته الآلهة.

ولما كان الآلهة كما ذكر مفكرو سومر يفضلون ما هو أخلاقي وصالح ويكرهون الفساد والخروج على المبادئ الأخلاقية، حيث بدا ذلك في التراتيل السومرية التي تمجد الآلهة باعتبارهم محبين للخير والصدق والعدل والاستقامة، فإن عموم السومريين كما بدا فيما كتبوه ودونوه كانوا يتعلقون بحب الخير والصدق والقانون والنظام والعدالة والحرية والصلاح والاستقامة والرحمة والرأفة، كما كانوا يمقتون الشر والكذب والزور وعصيان القانون والإخلال بالنظام والظلم والاضطهاد وارتكاب المعاصي والضلال والصرامة وتحجر القلب. وكان حكامهم وملوكهم يتباهون دائمًا بأنهم أقاموا القانون والنظام في البلاد وحموا الضعيف والفقير من الغني ومحوا الشر والظلم والعنف(36).

وخذ مثلًا على ذلك، تلك الوثيقة الفريدة التي أوضحت أن حاكم مدينة «لجش» المسمى «أورو-كاجينا» الذي عاش في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، قد دون في سجلاته مفتخرًا معتزًّا أنه أعاد العدل والحرية إلى الناس الذين قاسوا كثيرًا، وأنه أزال الموظفين الطغاة المتغلغلين في جميع شئون الناس، وأوقف الظلم والاستغلال وكان حامي الأرملة واليتيم(37).

ويبدو أن ذلك صار ديدنًا لحكام تلك الفترة حيث نجد أن وثيقة أخرى بعد تلك الأولى بأربعة قرون تقريبًا تكشف عن أن الملك «أور – نمو» مؤسس سلالة «أور» الثالثة قد أصدر تشريعات عدَّد في مقدمتها بعض أعماله الإصلاحية والأخلاقية؛ فقد قضى على عدد من المظالم السائدة التي كانت ترتكبها طبقة الموظفين «البيروقراطيين» ونظم شئون الأوزان والمكاييل ضمانًا للأمانة والاستقامة في مجال المعاملات والأسواق، وعمل على حماية الأرملة واليتيم والفقير من المظالم

والاستغلال(38).

وثمة وثيقة ثالثة بعد قرنين من الزمان أصدرها «لبت - عشتار» ملك مدينة «ايسن» تتضمن تشريعًا جديدًا يفخر في مقدمته أن الإلهين «آن» و«أنليل» قد اختاراه لحكم البلاد لكي يقيم العدل في البلاد ويزيل الشكوى ويقضي على البغضاء، ويجلب الخير والرخاء للسومريين والآكاديين(39).

إن هذه الوثائق وغيرها تكشف عن مدى اهتمام المفكرين السومريين وحكامهم بنشر القيم والأخلاق الحميدة بين مواطنيهم، والحرص على تطبيق العدالة وفرض النظام وإقرار التشريعات والقوانين التي من شأنها رفع مستوى معيشة البشر وتمتعهم بالرخاء.

وليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك الكثير من مظاهر الظلم والمعاناة وغياب العدالة في تلك الأزمنة البعيدة، فالحقيقة أن تلك الوثائق السابقة كانت تعبر عن عصور وحكام أرادوا إصلاح ما أفسده السابقون عليهم وأن مواطنيهم قد عانوا قبلهم من القهر والفساد والظلم الاجتماعي ومن الفقر وكل صنوف المعاناة، ولقد أوجز أحد النصوص المنسوبة إلى تلك الفترات المظلمة من تاريخ السومريين ذلك، ونقرأ فيه:

«خير للفقير أن يموت من أن يعيش

فإذا حصل على الخبز عدم الملح

وإذا كان لديه الملح عدم الخبز

وإذا كان لديه اللحم فيكون قد فقد الحمل

وإذا كان عنده الحمل فيكون قد فقد اللحم»(40).

ولم تكن هذه المعاناة من الفقراء نتيجة تقصير منهم أو قلة في أخلاقهم، بل من ظلم وقع عليهم.. انظر إلى أحدهم وهو يقول في أحد النصوص:

«إنني جواد أصيل، ولكني ربطت مع البغل

ووقع عليَّ أن أجر العربة وأهمل القصب والأكداس»(41).

ولعل هذه المعاناة من الفقراء هي التي ولدت الخوف من مستقبل الأيام، وجعلت الإنسان السومري يخشى تقلب الأيام، ومن ثمّ فقد عبر عن تشاؤمه من الزواج وخوفه من المستقبل؛ فلقد نظر إلى الزواج على أنه عبء يصعب تحمله؛ «فمن لم يعل زوجة أو طفلًا فقد سلم أنفه من حمل

المقود (أي ذلك المقود الذي يربط بأنوف الأسرى)، و«أن المرأة المبرمة القلقة في البيت تضيف عذابًا إلى عذاب»، ولذلك فإن العريس والعروس يدخلان العلاقة الزوجية إذا ما حدثت وهم في مزاجين مختلفين عبر عنه المثال القائل «القلب الفرح –العروس، القلب المغتم– العريس»(42).

وربما من أجل ذلك فضل السومريون فضيلة الصداقة وقدروها تقديرًا كبيرًا وجعلوها أحيانًا في مرتبة القرابة رغم إمكانية زوال الأولى وبقاء الثانية إلى الأبد، وقد جاء المثل السومري: «تدوم الصداقة يومًا ولكن القرابة باقية إلى الأبد»، كما جاء فيه تأكيدًا لأهمية الصداقة والتعاون بين الناس «يد إلى يد يمكنها أن تتم بناء بيت المرء»(43).

على كل حال، فإن إنسان وادي الرافدين كان شديد القلق والتشاؤم من كثرة المظالم التي يعاني منها، ولم يكن يقلقه في حياته أكثر من ظاهرة الموت، حيث كان يعتبره الظلم الأكبر؛ فقد كانوا -على العكس من المصرين القدامى– لا يملكون تصورًا واضحًا عن العالم الآخر، ولم يتوقعوا جزاءً ولا ثوابًا من رحلتهم المحتومة إلى العالم الآخر، العالم السفلي الذي صوروه في صورة بشعة مخيفة، وقد عبرت ملحمة جلجامش عن ذلك كله خير تعبير، لقد عبرت عن حيرة الإنسان إزاء الموت وما بعده إذ ما قورن بالحياة وملذاتها، انظر إلى ذلك النص البديع الذي يلخص الموقف الكامل للإنسان البابلي عن الموت والحياة:

«جلجامش، إلى أين تندفع مسرعًا؟

إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها

لأن الآلهة حينما خلقت البشر، حكمت على الناس بالموت

واحتفظت لنفسها بالحياة

وكن سعيدًا بالنهار والليل

وتمتع باللذة كل يوم، ارقص وابتهج ليل نهار

ارتد الملابس النظيفة، اغسل رأسك واستحم بالماء

تأمل الصغير الذي يمسك يدك، وأسعد زوجتك على صدرك»(44).

وعمومًا فإن الإنسان في حضارة بلاد الرافدين تتراوح حياته بين التمتع بالأخلاق الفاضلة ومحاولة الثورة على ظلم الدنيا الذي بدا في النص البديع «لأمتدحن رب الحكمة (لدلول – بيل – نيميقي)»، وبين الثورة على الموت الذي بدا في «ملحمة جلجامش» التي انتهت نهاية شامتة بائسة

لا تشفي الغليل، وظل سؤالها عن مغزى الموت ومصير الإنسان بلا جواب(45).

ولعل من أبدع النصوص المعبرة عن الموقف النهائي المتشكك والمتردد في الإيمان بالقيم الأخلاقية وفي قيمة كلٍّ من الخير والشر، «حوار السيد والعبد»؛ إذ يبدو فيه بداية أن السيد قد استولى عليه الملل والسأم ويرغب في التغيير، ولذلك فهو يطالب عبده أن يحضر له المركبة ليركبها ويذهب للقصر لكنه تردد في ذلك وفضل أن يتناول طعامه ولكنه يتردد في ذلك أيضًا قائلًا: «الجوع والأكل، العطش والشراب. ماذا أفاد منهما الإنسان؟» ونفس الشيء حينما يتردد في هل يذهب إلى الصيد أم لا حيث يشير إليه العبد بعبث الفكرة، وينتقل السيد للحديث عن رغبته في الحب والزواج فيتردد كذلك بين العشق وعدمه ويستسلم لرأي عبده الذي يقوله له «لا تعشق يا سيدي لا تعشق، ما المرأة إلا فخ ومصيدة، إنها سيف مسنون من حديد، يقطع الشاب من عنقه»، ثمّ يكون الحديث عن فضيلة التقوى وضرورة تقديم فريضة إلى الإله ويتردد في ذلك أيضًا مستمعًا لنصيحة العبد الذي وافقه الرأي بعدم ضرورة تقديم ذلك في قوله «ليتعلم إلهك الركض وراءك كالكلب» إنه ينصحه بأن يتعزز على إلهه حتى يتوسل إليه الإله بأن يعبده! ثمّ يكون الحديث بينهما بعد ذلك عن فضيلة الإحسان والصدقة ويتردد في ذلك أيضًا متشككًا في مسألة: من «البار» ومن «الآثم»؟ وفي النهاية يبدو أن تلك المحاورة الشهيرة بين السيد والعبد ركزت على نفي القيم(46)، والتشكيك في قيمتها؛ فسيان فعل الخير وفعل الشر. إن الجدل بينهما ينتهي إلى خلاصة مفادها «ليس في الحياة ما هو حقًّا خير، الكل باطل»، وإذا كان كل ما في الحياة باطل فلم يبق إلا الموت جميلًا ولم يبق إلا الاستسلام الفلسفي للقدر إذ «هل ثمة من طال قامة فبلغ السماء بيديه؟ وهل ثمة من اتسع منكبًا فاحتوى الأرض بذراعيه»(47).

لقد تسلسل هذا الحوار البديع بين السيد والعبد، من التشكيك في أهمية معظم مباهج الحياة من الصيد، إلى الحب، إلى الزواج، إلى التشكيك حتى في جدوى الإيمان وتقديم فروض الطاعة والولاء للآلهة. لقد وصل الاثنان إلى الغاية من حوارهما وبلغا ذروة اليأس من أن يستقر السيد على قرار أو يقدم على عمل، فلقد صبر مع عبده صبرًا لا مثيل له فأخذ يبين له محاسن كل اختيار انتهى إليه حتى إذا عدل عنه راح يسلط الضوء على مساوئ ضده. إن هذا السيد الذي يمثل واحدًا من النخبة المثقفة أو الحاكمة قد استوت لديه كل الأشياء وتساوت في تفاهتها وبطلان قيمتها. وإذا ما قارنا بين موقف السيد والعبد، فإن السيد كان يقفز طوال الحوار من انفعال إلى انفعال بحماس دون أن يصمم على أي فعل من الأفعال، فبمجرد أن يتشكك في قيمته يتجه به إلى النقيض، فيستوي لديه الفعل وعدمه، القيمة وعدمها، فهل كان ذلك بتأثير هذا العبد البائس؟!

ورغم كل ذلك، فإن هذا السيد البابلي الذي يفقد القيمة في كل شيء وكل فعل، ويرى أن الكل باطل وقبض الريح: التقرب من القصر والبلاط، متع الأكل والصيد، العشق وتكوين الأسرة، وإنجاب الأطفال، التصدق والإحسان على المساكين والتبرع للصالح العام، حتى الثورة ليس لها طعم في فمه ولا يجد في نفسه رغبة ولا همة للقيام بها(48). أقول إنه رغم كل ذلك فقد رفض فكرة الانتحار والموت بدق العنق أو الغرق في نهاية النص، وهذا يعني ببساطة أنه لا يزال يرى شعاعًا من الأمل في آخر نفق الحياة البائسة!!

الفصل الثالث

حمورابي والفكر السياسي والقانوني

تمهيد:

لاشك أن حمورابي يُعد واحدًا من أهم شخصيات التاريخ القديم لبلاد الشرق فهو لم يكن مجرد ملك حكم بلاده وأرسى فيها العدل بعد أن وحدها تحت إمرته، بل كان صاحب أول مجموعة شاملة من النصوص القانونية التي شملت كل أوجه حياة الإنسان في مجتمعه السياسي.

ومن المعروف أنه قد سبقه إلى وضع التشريعات والقوانين الحاكمة كثيرون حتى في بلاد الرافدين حيث عثر على ثلاث مجموعات على الأقل من التشريعات القانونية الأخرى كما سنعرض فيما بعد، لكن حمورابي كما قلنا كان صاحب أول مجموعة شاملة كاملة من التشريعات ومن حُسن الحظ أنه قد وصلتنا شبه كاملة، وقد اعتبرت هذه التشريعات من قِبل البعض بأنها أشهر قوانين الشرق القديم إن لم تكن أشهر قوانين العالم بأسره(49).

أولًا: التشريعات السابقة على تشريعات حمورابي:

يعود وضع القانون والتشريعات القانونية لتاريخ بعيد من عمق تاريخ بلاد ما بين النهرين، حيث يعود تاريخها إلى الملك «أورو كاجينا» في لاجاش حوالي عام 2360 ق.م حيث ادعى هذا الملك أنه حال دون العبث بحقوق الناس في لاجاش وهذا ادعاء يكشف عن أنه وضع مجموعة من القوانين التي تحمي حقوق الناس. وكذلك نسبت بعض التشريعات إلى الملك سرجون الآكادي حوالي عام 2300 قبل الميلاد(50).

وقد جاءت بعد ذلك من حيث القدم التاريخي قوانين أور – نَمّو المنسوبة إلى الملك أور-نمو (2112-2095 ق.م) وكان الحاكم المؤسس للأسرة الثالثة في أور وباني أفضل زيقورة لازالت قائمة في بلاد ما بين النهرين القديمة، وقد استهل هذا الحاكم حكمه في أواخر الفترة العظيمة من الإبداع الأدبي السومري، وقد عرف معظم الإنتاج الأدبي والعلمي لهذه الفترة عن طريق نسخ صدرت عن المدارس الكتابية في نيبور وأور ما بين عامي 1800 و 1700 ق.م(51).

وثمة مجموعة أخرى من القوانين تدعى مجموعة لبت عشتار Lipit – Ushtar التي نسبت إلى الملك لبت عشتار الذي ارتقى عرش مدنية ايسين السومرية عام 1850 ق.م. واشتهر بعد ذلك بنزعته الإصلاحية وشريعته المكتوبة التي صاغها نزولًا على رغبة الآلهة. وقد تم العثور على هذه التشريعات مكتوبة على لوح كبير يتضمن عشرين عمودًا طويلًا وتحتوي على ثلاثة أقسام

وهي المقدمة، النص، ثمّ الخاتمة(52).

ثانيًا: الأوضاع السياسية لبابل تحت حكم حمورابي:

لقد تولى حمورابي حكم بابل عام 1792 ق.م. واستمر لأكثر من أربعين عامًا حيث انتهى فيما يؤكد المؤرخون عام 1750 ق.م. وقد تولى حمورابي الحكم ولم تكن دائرة نفوذه يتعدى محيطها 80 كم حول بابل، وقد قام حمورابي ببعض الحملات التي أدت إلى انتصاره على بعض الدويلات المجاورة التي كانت في معظمها ولايات متمردة كما دخل في أحلاف ومعاهدات حُسن جوار مع بعضها الآخر.

لقد تمت لحمورابي أولًا السيطرة على الفرات الأوسط، ثمّ اشتبك بعد ذلك وفي العقد الأخير من حكمه في حرب مع حكام منطقة أعالي الرافدين وآشور وحقق نجاحات متعددة في ذلك. ومن ثمّ تمكن حمورابي في الأعوام الأخيرة من حكمه من ضم كافة أرجاء وادي الرافدين تقريبًا تحت سيطرته. وقد أكدت المقدمة التي كتبت لتشريعاته على ذلك حيث أكدت على انتصاراته رغم أنها لم تذكر هزيمة أي خصم في الوقت الذي أكدت فيه على الأعمال الخيرية العظيمة التي حققها والتي ينوي فعلها حيث يظهر فيها حمورابي ملك بابل كمجدد وسخي العطاء وحامل الخير الوفير، وكزعيم متدين يجدد الطقوس ويجلب الرخاء لمواطنيه، متسامح مع الأعداء ويمارس وظيفته السامية كـــ «راعٍ للبشر» إرضاء للآلهة. لقد جاء في النص الذي يرد على لسان حمورابي: «أولئك المعادون لي قتلتهم وحطمت أسلحتهم وخربت بلادهم وأخذت سكانها أسرى ودمرت قواتها، الذين لم يقدموا لي فروض الطاعة أركعتهم إلى قدمي. الملك الذي نفذ رغبة الإله مردوخ (مردوك) في القتال ووهبه القوة المدمرة للعدو هو أنا. لقد طردت المعادين واقتلعت الشر من بلادي وجعلت الناس ينعمون بالرخاء ولم أترك لقومي ما يمكن أن يفزعهم»(53).

وعلى كل حال، فإن هذا الاستقرار والرخاء الذي ادعاه حمورابي في ذلك النص لم يستمر طويلًا، فقد بدأت بوادر التشتت والصراعات في عهد حكم خليفته مباشرة(54). لكن هذا التشتت والصراع لم يقلل أبدًا من إنجازات حمورابي المشهورة في كل المجالات؛ ففي مجال الإصلاحات الزراعية نجح حمورابي في زيادة الأرض الصالحة للزراعة بشق القنوات الجديدة وصيانتها على الدوام . وتكشف عن تلك الإصلاحات نصوص عديدة من قبيل

«حمورابي ثروة الشعوب، حمورابي الذي تحرسه الآلهة انو وانليل أمر بحفر القناة. المياه الفائضة على الدوام جعلها تصل إلى نيبور ولارسا والوركاء وإلى إيسين، وبهذا عادت سومر وآكد اللتان

كانتا دمرتا إلى مدينتهما ثانية»، «نشأت أرض زراعية جديدة عند القنوات وتزود الناس بالماء العذب» وقد ظهرت في التشريعات الحمورابية مواد تخص الحفاظ على المياه مثل المواد من 53 إلى 56 حيث تنص على عقوبات على من يفرط في المياه
ولا يحافظ على مياه الري(55).

وكذلك ثمة إصلاحات سياسية تتعلق بموظفي الملك أنفسهم حيث وضع إجراءات مشددة لمراقبتهم ولم يكن يبخل عليهم –كما يقول المؤرخون– بالأوامر والإنذارات والتوبيخات؛ فقد ذُكر في إحدى الرسائل: «ألا تعلم أنه لا يكذب في بيت سيدنا»؛ وقد كان حمورابي على معرفة مدهشة بالجهاز الإداري التابع له وكان يمسك بكافة الخيوط المتصلة بإدارة ممتلكاته، وتؤيد مراسلاته ذلك حيث كان نشطًا بشكل مميز ولاسيما فيما يتعلق بالأمور الاقتصادية لدولته؛ فقد كان عدد كبير من عمال وموظفي الخدمات يؤمرون بالحضور إلى مقره، وكان هذا الأمر عادة مصحوبًا بضرورة «الإسراع» في الحضور بين يدي الملك.

والطريف أن الملك كان يحقق في أمور الفساد المالي والإداري بنفسه ويتخذ فيها قرارات رادعة، وخاصة إذا ما كان قد تمت من قبل علمه بذلك درجات سابقة للمحاكمة إذ كانت هناك مراحل متعددة للمحاكمة، وكان الملك هو الحاكم الأعلى وفي نفس الوقت المشرع. وقد كان حمورابي يبذل جهدًا كبيرًا وجادًّا في سبيل تحقيق العدالة كما تؤيد ذلك نصوص عديدة(56).

أما بخصوص الإصلاحات العسكرية وأمور الجيش؛ فقد كشفت بعض الوثائق أن حمورابي كان حاسمًا مع ضباط جيشه في الوقت الذي كان شفيقًا بصغار المراتب العسكرية من الجنود؛ ففي كتاب موجه إلى الضباط من ذوي المراتب العليا أمرهم بدفع الضرائب المستحقة عليهم منذ فترة طويلة، في الوقت الذي أعفى فيه المراتب الأخرى من ضباط الصف والجنود من دفع هذه الضرائب التي كانت تدفع بالفضة.

وقد كانت الأوامر المتعلقة بالجنود في شريعة حمورابي توضح أن هناك إجراءات كانت ضرورية لحماية هؤلاء الناس اجتماعيًّا، فقد كان يجب العمل على منع انتقال الأراضي الملكية الممنوحة إلى الجنود إلى أيدي خاصة(57).

وفي مجال الدين والسلطة الإلهية للملك؛ فإنه مما يلفت النظر أن حمورابي تخلى عن المطالبة بتأليهه، كما لم يفرض وجوب اقتران اسمه بالآلهة في المخطوطات رغم أنه لم يكن معلومًا ما إذا كان قد امتلك محرابًا أو معبدًا لعبادة شخصه؟! غير أنه كان يعتبر ممثلًا لقطاعه الذي كان يحكمه

أمام الآلهة فكان مدعوًّا من قبلهم – كما أشير في النصوص مرارًا وتكرارًا إلى ذلك – إلى ممارسة سلطته الشرعية، ومن ثمّ كان من يقترف ذنبًا بحقه يعتبر قد أذنب تجاه الآلهة. لقد كان الملك فوق المعابد وقد أخضعها لسيطرته وكان مسئولًا عن تمويلها وتمويل العتبات المقدسة من خلال تمويل الأضاحي والعطايا، لقد بنى دور العبادة وأعاد بناء ما استحق منها وتبرع بتجهيزها واهتم بشئون العبادة المهمة لدرجة أن شئون العبادة سيطرت على أسماء أكثر من ثلث سنوات حكمه التي بلغت 43 عامًا(58).

وهكذا كان حمورابي من الملوك الأقوياء الذين أحكموا السيطرة على مقاليد الحكم وإدارة شئون البلاد. لقد أجرى الكثير من الإصلاحات السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية، لكن يبقى أنه حقق شهرته التاريخية المتفردة من تلك القوانين والتشريعات التي سنها وجعلت منه أول وأهم المشرعين القانونيين على مر التاريخ.

ثالثًا: معالم شريعة حمورابي وقوانينه:

لاشك أن حمورابي حينما وضع هذه التشريعات قد استفاد من التشريعات والقوانين التي شرعها من سبقوه من ملوك سومر وبابل. ومن هنا يُقال أن قوانين حمورابي ليست شريعة بالمعنى المعتاد للكلمة؛ إذ هي لا تحاول أن تغطي جميع الحالات الممكنة فكثير من الحالات المحذوفة ذات أهمية عظيمة، ومحاولات تنظيمها قليلة جدًّا. لقد كانت مهمة حمورابي إصلاح القوانين الموجودة وهذا ما فعله من خلال سلسلة من التقويمات والتعديلات(59).

على كل حال، لقد تم اكتشاف النسخة الرئيسية والأكثر اكتمالًا لقوانين حمواربي عام 1901-1902م على يد مجموعة من المنقبين الفرنسيين بقيادة جي دي مورجان J. de Morgan في سوسه عاصمة عيلان في منطقة الهضاب الواقعة إلى الشرق من بابل منقوشة على ثلاثة أحجار من النوع النادر الديورايت Diorit تكونت منها مسلة تنتصب مخروطيًّا بارتفاع يصل 2.25 مترًا، مسلة حمورابي، تقدم المسلة من الأمام عرضًا مجسدًا لرجل عليه رداء طويل وعلى رأسه قلنسوة تشبه الشال الملفح وقد رفع ذارعه اليمنى متحدثًا بإجلال، إجلال موجه إلى إله على عرش، الموقع الجليل لهذا الإله يرمز إليه بتاج متعدد القرون، ترتفع من كتفي الإله أشعة الشمس، ترمز – إذا استثنينا تطبيق صفات مردوخ مع هذا الإله – إلى عرض للإله شماش، وكان إله الشمس والعدل حيث إن الشمس تسلط الضوء على كل شيء، ذراعه اليمنى ممتدة لتسلم كما يبدو رمزين؛ خاتمًا وصولجانًا علامتي السيادة والاستقلال، وبقية المسلة محاطة دائريًّا بكتابة، علاماتها القديمة

موزعة فيما بينها إلى سطور مفصولة في كل مرة بخط عمودي عن بعضها وتشير في اتجاه اليسار، إنه شكل وطريقة في الكتابة استخدم فقط في النصب التذكارية الرسمية. إن هذه المسلة وكذلك التمثال الصغير لرأس الأصل كلاهما موجود اليوم في متحف اللوفر في باريس(60).

وقد دونت هذه الشريعة بالخط المسماري وباللغة السامية المعروفة باسم اللغة البابلية، وتشتمل على نحو ثلاثمائة مادة تتوسط بين ديباجة أو مقدمة تنطوي على التفاخر وتعداد المآثر، وبين خاتمة ملآى باللعنات(61).

أما الديباجة فقد كشفت عن أن أصل التشريعات والقوانين التي سيقدمها حمورابي إلهي، حيث يقول في خاتمتها .. «أنا الملك الذي طيع الأركان الأربع، أنا ولي عشتا، عندما أمرني مردوخ أن أهيئ العدل لشعب الأرض فيفوز بحكم خير، قمت بإحقاق الحق والعدل في أرجاء الأرض وقمت بإسعاد الشعب»(62).

(أ) القضاء والقضاة:

والطريف أن هذه التشريعات تبدأ بقانون يخص القضاة الذين يتلاعبون في أحكامهم القضائية حيث ينص التشريع على أن مثل هذا القاضي يزاح من منصبه ولا يعود إلى منصة القضاء مرة أخرى؛ وقد نص هذا القانون على أنه «إذا نظر قاضي في دعوى وأصدر حكمًا منفذًا ما جاء في لوح مختوم ثمّ غير بعد ذلك حكمه، يدان ذلك القاضي لتغيير حكمه وعليه أن يدفع عشر مثلًا للمدعي، ويزاح من منصبه في سدة القضاء .. ولن يجلس للقضاء مع القضاة مرة أخرى «(63).

لقد تحول القضاء في عصر حمورابي من طابعه الإلهي اللاهوتي إلى الطابع الإنساني؛ لقد كان القضاء يتخذ طابعًا دينيًّا ويختص به المعبد، فكل معبد كان على ما يبدو يشكل محكمة يحق لكهنته إصدار الأحكام، وكان الكهنة تبعًا للقضايا المعروضة يجلسون للقضاء على باب المعبد أو في حجرة من حجراته، أما في عصر حمورابي فقد تم انتزاع السلطة القضائية من أيدي الكهنة وحصرها بيد القضاة العاديين الذين يتم تعيينهم بأمره هو ليتأكد من تطبيق أحكام قوانينه والتخلص من امتناع الكهنة عن تطبيقها في قضائهم وكل ما بقي للكهنة هو أن يقسم القضاة العاديون أمامهم بأنهم سيعمدون إلى سماع أقوال كل المتخاصمين وسيهتمون بسماع الشهود(64).

لقد برز في عهد حمورابي «القضاة الملكيون» بعدما تم تجريد مؤسسة القضاء من الطابع الديني والمحلي، ومن ثمّ راح هؤلاء القضاة يطبقون ليس فقط القواعد الدينية وإنما أيضًا القوانين الوضعية التي توضع من قبل الملك، وقد كان الملك بنفسه يشهد بعض جلسات المحاكم وربما كان

يترأسها كما أشرنا فيما سبق . ولقد كان ذلك يعني ببساطة إضفاء الطابع الدنيوي على المحاكم والأحكام، فقد كانت القرارات الصادرة من هذه المحاكم سواء حضرها الملك أم لم يحضرها تصدر معبرة عن سلطته الدنيوية بالدرجة الأولى. وعندما كان الملك يمارس القضاء كان يمارسه في قصره حيث يتحول القصر إلى قاعة محكمة عادية لا تتصف بأي صفة دينية، وربما يفسر هذا اضطرار الأطراف المتنازعة في حالة إلزامها بالقيام بعمل ديني الذهاب إلى المعبد للقيام بذلك. وبالطبع فإن هذا يكشف عن أن الحاكم الذي يمارس القضاء يمارسه باعتباره «قاضي الدولة الأعظم»، كما يكشف عن دور السلطة السياسية ممثلة في الملك في تحقيق العدالة بواسطة القضاء(65).

ومع ذلك فإن القضاء ذاته لم يتخلص كليًّا من الآثار الدينية التي كان يتميز بها من قبل، بقدر ما لم يتجرد القانون الذي كان يطبق في هذه المناسبة أو تلك من الآثار الدينية، فهذه الآثار الدينية كانت تبدو موجودة في بعض الإجراءات التي يفترضها القضاء ولاسيما فيما يتعلق باليمين والقسم، حيث كان اليمين يتخذ شكل الطقس الديني الذي يتم في المعبد، ولكن منذ عهد سلالة «أور» الثالثة ظهر القسم بالآلهة وبالملك، والملاحظ أن القسم بالملك كان يتم في هذه الفترة بعيدًا عن تعيينه تعيينًا شخصيًّا، بمعنى أن القسم بالملك كان يتم دون ذكر اسمه، وفي عصر حمورابي تغيرت صيغة القسم حيث راح يتم مقرونًا باسم الإله مضافًا إليه اسم الملك(66).

على كل حال، فإن الملاحظ عمومًا أن السلطة السياسية في عصر حمورابي كان لها دور في سير العملية القضائية ذاتها وكان الملك يتدخل بشكل شخصي من أجل التسريع في سير الدعوة وخاصة تلك التي لا يخلو التباطؤ فيها من ضرر؟ فقد أثر عن حمورابي أنه كان يقوم بنفسه بدعوة أطراف الدعوى أو بدعوة بعض الشهود، وكان يتدخل أحيانًا في إحالة الدعوى إلى الجهة الختصة، وقد أشارت الوثائق إلى أن أخوين كانا قد قدّما إلى حمورابي عريضة «بخصوص توقفهما عن تسليم مال لم يدفع ثمنه»، وقد كان الملك قد أحال القضية إلى محكمة شيوخ فى «نيبور»، وفي رسالة أخرى ورد أنه قد كلف حاكم «لارسا» بالنظر في قضية معينة «واتخاذ حكم يتضمن عقوبة شديدة»(67).

ويبدو من كل ذلك أن الفكر السياسي العراقي القديم وخاصة على عهد حمورابي قد جعل من واجب السلطة السياسية التدخل لتحقيق العدالة، بالإضافة إلى واجباتهم الرئيسية المتعلقة بتوفير الخيرات المادية والأمان الاجتماعي للشعب وضمان الحياة المادية المرفهة للجميع.

(ب) الزواج والأسرة:

لقد احتلت التشريعات الاجتماعية الخاصة بالزواج وتكوين الأسرة والعلاقة بين أفرادها مكانة خاصة في تشريعات حمورابي، فلقد كانت الأسرة بما فيها من رجل وامرأة والرقيق والأطفال تمثل الوحدة أو الخلية الأولى في المجتمع البابلي. وحينما تطور المجتمع وتعقدت الحياة الاجتماعية كثرت المنازعات بين الأفراد فكثرت الشكاوى أمام المحاكم خاصة فيما يتعلق بالمعاملات المالية والإرث وغيرهما، ومن ثمّ حظيت هذه المشكلات وغيرها بتشريعات خاصة في شريعة حمورابي بدءًا من المادة 127 وما بعدها حيث كشفت هذه التشريعات ضرورة إبرام عقد للزواج حيث إنه «لو اتخذ رجل امرأة زوجة ولم يعقد عليها فهي ليست زوجة»(68)، وقد تنوعت شروط الزواج وواجبات الزوج حسب مكانة الزوجة وعمل الزوج كما تنوعت التشريعات التي تنص على حالات الطلاق وحقوق الزوجة بعد انفصالها عن زوجها، وكذلك نصت هذه التشريعات على عواقب الخيانة الزوجية، وقد أثبتت هذه التشريعات أن على المرأة واجب الإخلاص قانونيًّا لزوجها، وإذا ضبطت امرأة متلبسة مع رجل آخر فيربط كلا مقترفي الخيانة الزوجية ويرميان في الماء، غير أنه إذا رغب الزوج المخدوع منح زوجته الحياة، كان الملك يميل إلى منح الحياة للرجل أيضًا كواحد من رعاياه فيمنح الحياة. وإذا اغتصب رجل فتاة عذراء في بيت أبيها ومُسك هذا الرجل متلبسًا فيقتل الرجل، وإذا رفع رجل اتهامًا ضد زوجته ولم يثبت ذلك سمح للمرأة أن تقسم على طهارتها وهكذا تحل المسألة من الناحية القانونية، وإذا طعن في سمعتها دون دليل كان لها الحق في إثبات براءتها بواسطة محاكمة النهر وكان ذلك بالطبع عملًا خطرًا عليها، وقد ذكر في مواضع معينة أنها «حبًّا في زوجها» كانت مستعدة للغوص في الماء(69).

ومن أطرف التشريعات التى تقر حقوقًا للزوجة ترادف حقوق الرجل، أن كان لدى الزوجة إمكانية إنهاء الزواج من جانبها؛ فـ «إذا عَيّرت زوجة زوجها وقالت له: لا تلمسني! فعلى مسئولي الإدارة المحلية التحقق من ذلك، فإذا كان سلوكها مستقيمًا وكانت عفيفة واعتاد زوجها على ترك البيت والإمعان في إذلالها فالمرأة بريئة وبإمكانها أخذ صداقها والانتقال إلى بيت أبيها، وإذا لم تكن سوية الخلق وأساءت بذلك إلى سمعة زوجها فيجب أن تغرق»(70)، ورغم ذلك فإن الشريعة الحمورابية كانت منحازة إلى الرجل حيث كان بإمكانه الانفصال عن زوجته بسهولة، أما إذا اتخذت هي مثل هذا القرار وعزلت لوازمها فقد كان من حق الزوج تطليقها دون إعطائها أي شيء منها، وإذا لم يشأ تسريحها أخذ لنفسه زوجة ثانية وبقيت الأولى في البيت «كالمستعبدة»(71).

وثمة تشريعات مهمة تفصيلية فيما يتعلق بحقوق الزوجة إذا قرر زوجها تطليقها؛ فإذا انفصل

الرجل عنها كان عليه تعويضها عن مهرها (صداقها) فإذا لم يتوفر دفعه دفعة واحدة فضة (½ كيلو جرام) كبدل اقتران، كان عليه إعطاؤها مزرعة وبستانًا إن كان لها أطفال أو كانت كاهنة، إذ لابد لها من إمكانية لتنشئة أطفالها(72).

ولقد كانت تشريعات حمورابي حريصة على الاهتمام بقضايا أخلاقية تتعلق بالحياة الاجتماعية الأسرية مثل قتل الزوجة أو غشيان المحارم بين من تربطهم صلة رحم مثل ما بين الأب والبنت والعم وزوج ابنه أو الأم أو الأم المتبنية لابن والابن، فقد خصصت لمثل هذه الجرائم الأخلاقية المواد (153-58) بجدول من العقوبات كالنفي والغرق والحرق والوضع على خازوق وكذلك بعض الغرامات النقدية(73).

ومن أهم التشريعات الاجتماعية المتعلقة بشئون الأسرة، تلك المتعلقة بالإرث والتبني؛ فقد كان حق الإرث والسعي إلى ضمان استمرار قيام الأسرة هو الذي أعطى للتبني أهمية كبرى حيث ساهم التبني في استمرار قيام الأسرة عند عدم إنجاب الأطفال أو عدم وجود وارثين ذكور وقد ساعد أيضًا في تنمية اقتصاد الأسرة بكسب أيد عاملة.

وقد كرس حمورابي عددًا من المواد (185-193) لموضوع التبني؛ مثل «إذا تقبل شخص طفلًا ورباه كبيرًا فلا يجيز للقضاء استرجاعه» أما «إذا وجد الأب المربي والدي الطفل فيجب أن يذهب الطفل إلى أبويه»، «إن تبنى رجل ولدا ورباه وزوّجه غير أن الولد قال له رغم ذلك: لست أبي «فيجب حلق ذقنه رمزًا للعار وعقابه بـــ «قصة شعر العبيد» ومن ثمّ بيعه، وإذا لم يعترف بأمه التي ربته «فيقص شعر رأسه ويطاف به في المدينة، ويطرد من بيت أبويه اللذين تبنياه»، أما إذا كان في نية الأب المتبني طرد الطفل المتبنى لأنه رزق في هذه الأثناء بأطفال من صلبه فلا مانع من ذلك، لكن الطريد لا يجوز أن يصبح عالة على المجتمع أو يتعرض لسلوك منحرف لذا وجب على الأب أن يدفع له ثلث الإرث ويستثنى من ذلك العقار الثابت كالحقل والبيت والبستان. أما إذا لم يوجد أطفال لهذا الرجل المتبني يكون الإرث بكامله للطفل المتُبنى. وفي مقابل حصول الطفل المُتبنى على حقوقه وإرثه ينبغي عليه ومن واجباته شأنه شأن غيره من الأطفال أن يحترم الوالدين وأن يجلهما ويعمل معهما ومن أجلهما وبعد الموت يقدم لهم النحور(74).

وبالطبع فإن هذه التشريعات التي دققت في تفاصيل علاقة التبني وحق الطفل المتبنى في التعليم وحُسن المعاملة بل وحقه في الإرث حتى ولو أن أبيه تركه أو طرده، تمثل علامة فارقة في الحرص على الحياة الاجتماعية المثالية المستقرة لكل أفراد المجتمع.

(ج) الاقتصاد والتجارة:

لقد كانت تشريعات حمورابي بحق تمثل– إذا ما كانت قد تحققت على هذا النحو المنصوص عليه– الأساس لدولة مثالية تتمتع بالاستقرار الأسري والاجتماعي، كما هو شأنها فيما يتعلق بالتشريعات الخاصة بحقوق الملكية وتنظيم الممتلكات، وكذلك التشريعات الخاصة التي تنظم هذه الملكيات بما فيها التشريعات الخاصة بشئون الإيجارات وخاصة إيجارات الأرض المزروعة؛ إذ نصت هذه التشريعات على تفاصيل حرص فيها المشرع على النص على أدق التفاصيل التي من شأنها الحفاظ على الثروة الزراعية؛ إذ كانت عقود الإيجار تنص على أن يقوم المستأجر بعزق الأرض وحماية البذور وطرد الطيور، ويروي الحقل ويرعى البذور، وعند وقت الحصاد يهيئ الحقل ويفتت الأحجار ويقدم الكميات التي اتفق عليها تحريريًّا للمالك بعد وزنها.

وبعد الحصاد يتم توزيع المحصول بحيث يأخذ المستأجر الثلثين والثلث الباقي يكون للمالك، وغالبًا ما كان يشار إلى أن على المستأجر دفع فائدة أسوة بجيرانه، وللضمان كان المستأجر يدفع كفائدة ويُعبر عنها بدفع مقدمة بكمية محدودة من الفضة. وقد كانت هناك شروط خاصة تنفذ عند بدء إيجار جديد مثل أن يكون العقد نافذًا لمدة سنتين على الأقل وكان المعتاد ثلاث سنوات وليس سنة واحدة(75). وفي شريعة حمورابي كرست مثل هذه التشريعات حرصًا على تحقيق أعلى إنتاجية للأرض الزراعية حيث كانت الأرض الزراعية المنتجة محدودة. ومن ثمّ كانت تنص بعض التشريعات على معاقبة من يهملون الأرض الزراعية، «وإذا استأجر رجل حقلًا لزرعه ولم يحصل من الحقل على الحبوب فيجب تقديم الدليل على أنه لم ينجز عملًا في الحقل، عندئذٍ عليه أن يقدم إلى صاحب الحقل حبوبًا تعادل ما في حقل جاره، وعليه علاوة على ذلك تنظيم الحقل وتسويته وتسليمه إلى صاحبه ثانية. ويطبق نفس الشيء بحق مستأجري أشجار النخيل الذين لا يقومون بواجباتهم»؛ فإذا لم يلقح البستاني أشجار البستان وعرض الحاصل إلى نقص فعليه دفع ما يعادل الحاصل في بستان جاره»(76).

وقد نصت تلك التشريعات على أنه «إذا استأجر رجل أرضًا غير مزروعة لغرض إعدادها للزراعة ثمّ تقاعس عن العمل ولم يجعل الحقل خصبًا لثلاث سنوات عليه في السنة الرابعة أن يزرع الأرض ويثيرها بالخرماشة ويفتت أحجارها ويمهد الأرض ويعيدها إلى صاحب الحقل»، وعليه كذلك دفع (10 كور) حبوب عن كل وحدة وهذا كان أكثر ما يطلب عادة في عقود الإيجار. لقد كانت عقوبات الإهمال مشددة سواء بالنسبة لتأجير الأرض البكر بغرض زراعتها أو بالنسبة لمن استأجر أرضًا صالحة للزراعة ولم يحافظ عليها وعلى وسائل ريها. وعلى سبيل المثال، فإذا

تسبب المستأجر في غرق الحقل ولم يكن الغرق بسبب كارثة طبيعية وإنما بسبب إهمال الفلاح «فعليه تعويض ما دمر من حبوب» وإذا لم يكن قادرا على ذلك «يباع مع ما في حوزته ويتقاسم المتضررون فيما بينهم النقود المتحققة من البيع»(77).

وكما كانت تلك التشريعات الخاصة بإيجار الأراضي الزراعية سبيلًا للحفاظ على الثروة الزراعية وضمانًا للاستغلال الأمثل لها، كانت تشريعات حمورابي الخاصة بإيجار البيوت سبيلًا للحفاظ على الثروة العقارية وتحقيق العدالة بين المالك والمستأجر خاصة وأن المرء في ذلك الزمان كان غالبًا ما يسكن «بالإيجار» وليس في بيت خاص به. وتنوعت تلك التشريعات وضوابطها مميزة بين إيجارات البيوت الواقعة في أماكن متميزة من المدينة وبين البيوت الواقعة في الضواحي وعلى أطراف المدن وخارجها، وكانت هذه العقود تنص على دفع مقدمات عند توقيعها ربما كانت تصل إلى نصف الإيجار، وتشترط على المستأجر الحفاظ على العقار وتحديثه مثل إصلاح السرداب إذا وجد أو تعويض الأعمدة والهياكل المحطمة وبناء سياج ساند وغير ذلك(78).

والطريف أن شريعة حمورابي قد اهتمت أيضًا بمسألة القروض والديون وعلاقات التسليف، ولم تكن تلك القروض نقدية بقدر ما كانت تتعلق في الغالب بمواد عينية مثل الشعير والصوف والسمسم والماعز، رغم أنه كان من بينها بالطبع لكن في حالات قليلة قروضًا تتعلق بالفضة والذهب. وكان المقرضون أشخاصًا يقرضون لحسابهم الخاص أو مكلفين بذلك من قبل القصر أو المعبد. وكان التعويض يجري حسب الاتفاق إما بمواد عينية أو بالفضة ويمكن الاستعاضة عن الفضة بالحبوب بدلًا منها، «فإذا كان على رجل دفع دين بفائدة ولم يكن لديه فضة لتسديده وكان يملك حبوبًا فعلى التاجر أن يأخذها منه حسب التعليمات الملكية». ونلاحظ أن مصطلح «تاجر» هنا كان يطلق على المُقرِض وكان مسموحًا للتجار بالذات التصرف برأسمال متحرك وإعطاء قروض في شريعة حمورابي(79).

وقد روعي في تشريعات حمورابي بهذا الصدد اعتبارات أخلاقية راقية؛ خذ مثلًا على ذلك أنه: «إذا كان لرجل حبوب أو فضة عند رجل لآخر ورهنه شخص ووافت الرهينة المنية في بيت راهنه فلا داعي للمطالبة بحقوقه» أي أن المدين ليس من حقه إقامة الدعوى على الدائن فقد كانت خسارته كافية بموته! وقد كانت الرهائن تسلم كضمان مقابل تسديد مبلغ القرض أو مقابل الفائدة إلى الدائن، وهؤلاء الرهائن كانوا عادة من الأيدي العاملة الرخيصة وليسوا من المستعبدين، وكانوا قانونيًا أحرارًا يتمتعون بنفس الحماية القانونية للأحرار، إلا إذا كانوا قبل انتقالهم إلى عملهم هذا

مستعبدين في خدمة دائن آخر. وكذلك كانت التشريعات تنص على أن يتشارك أفراد الأسرة في تحمل تبعات دين أحدهم؛ فالديون التي نشأت أثناء الحياة الزوجية فعلى الزوجين تحملها بنفس المقدار تجاه الدائن، إلا إذا كان ثمة عقد مكتوب من قبل الزوجين تجاه دائن ما قبل الزواج، فإن كليهما لا يمكن الإمساك به ليسدد دين الآخر طالما أن هذا الدين كان قبل عقد الزواج(80).

وهكذا تنوعت التشريعات بقدر تنوع صور الحياة والعلاقات بين الناس سواء فيما يخص حياتهم الاجتماعية أو الزراعية أو التجارية أو فيما يخص ذمتهم المالية وأمور القروض والمديونيات ... إلخ، مما يؤكد أننا أمام تشريعات تصلح لقيام مجتمع أمثل تتحدد العلاقات بين أفراده حسب القوانين الملزمة للجميع.

ولاشك أنه من الضروري لكل دارسي الفلسفة وخاصة الفلسفة السياسية والاجتماعية أن يقارنوا قدر استطاعتهم بين هذه التشريعات القانونية التي حرص حمورابي على تطبيقها أثناء فترة حكمه لإقرار الحقوق وإقامة العدل، وبين تشريعات أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير الذي قدم فى آخر محاوراته محاورة «القوانين» مثل هذه التشريعات لإقامة دولة مثالية تقوم على حكم «القانون» وليس على حكم «الفيلسوف» . بل يمكنهم مقارنتها بالتشريعات الواردة فى الفلسفات السياسية الحديثة وكذلك بالتشريعات الواردة فى الدساتير الحديثة؛ حيث تعد التشريعات الحمورابية من أهم مصادر التشريعات العالمية حتى ولو لم تكتشف إلا مؤخرًا .

ويخطئ من لا يزال يظن أننا حتى في العصر الحاضر المليء بغابات كثيفة من التشريعات والقوانين التي نظن أنها تحقق العدل والمساواة كأساس للمجتمعات المدنية الحديثة، نملك مثل هذه التشريعات الراقية التي لم تتوقف عند إقرار الحقوق وبيان العقوبات بقدر ما كانت حاضة على إقرار مثل هذه الحقوق بنغمة أخلاقية إنسانية ربما أكثر إنسانية مما نحن عليه الآن!!

هوامش الباب الخامس

الفصل الأول:

1) انظر. د. فاضل عبدالواحد علي: من سومر إلى التوراة، سينا للنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 1996م، ص15.

2) نفسه، ص21.

3) صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، ومراجعة: د.أحمد فخري، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانكي بالقاهرة، بدون تاريخ، ص43.

4) د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع السابق، ص35-37.

5) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص151.

6) د. عبدالغفار مكاوي: جذور الاستبداد – قراءة في أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (192)، الكويت 1994م، ص134.

7) انظر: د. عبدالعزيزصالح: الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1982م، ص460 وما بعدها.

8) انظر: د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع السابق، ص86.

9) نفس المرجع السابق، ص87-88.

10) انظر: د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسي في العراق القديم، الجزء الثالث، دار الشئون الثقافية العامة، آفاق عربية، الطبعة الثانية، بغداد 1986م، ص207-209؛ وانظر أيضًا: د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع، ص91-92.

11) د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع، ص92؛ وانظر أيضًا: د. فاضل عبدالواحد الطعان، نفس المرجع السابق، ص213-217.

12) انظر: د. فاضل عبدالواحد: نفس المرجع السابق، ص97-99.

13) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص104.

14) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص104.

15) انظر: د. فاضل عبدالواحد: نفس المرجع السابق، ص115.

16) انظر: صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص 225 وما بعدها؛ وكذلك: د. عبدالغفار

مكاوي: نفس المرجع، ص290 وما بعدها.

17) د. عبدالغفار مكاوي: نفس المرجع، ص290 وما بعدها؛ ويمكنك قراءة نصوص تلك المناظرات في نفس المرجع، وكذلك في: صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص227 وما بعدها.

الفصل الثاني:

18) انظر: ثوركيلد جاكوبسن: مقالة عن أرض الرافدين: الكون كدولة، ضمن كتاب «ما قبل الفلسفة»، تأليف مجموعة من المؤلفين، الترجمة العربية لجبرا إبراهيم جبرا، نشر مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، منشورات دار مكتبة الحياة ببغداد 1960م، ص157-158.

19) انظر: نفس المرجع السابق، ص158.

20) انظر: نفس المرجع السابق، ص159.

21) انظر: نفس المرجع السابق، ص ص159-173؛ وانظر أيضًا: إيلي ميلكو: اللآلئ من النصوص الكنعانية، ترجمة ودراسة: و. ي. ديل ميديكو، نقلها إلى العربية وعلق عليها مفيد عرنوق، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية 1989م، ص192-194.

22) ثوركيلد جاكوبسن: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص176.

23) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص162-163؛ وانظر أيضًا: د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع السابق، ص165-194.

24) صمويل كريمر: نفسه، ص163.

25) انظر: نفس المرجع السابق، ص164-169.

26) نقلًا عن: كريمر: نفس المرجع السابق، ص175.

27) د. فاضل عبدالواحد: نفس المرجع السابق، ص195.

28) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص156.

29) راجع في ذلك ما كتبناه: عن فلسفة الوجود ونشأة الكون في المذاهب الفلسفية في مصر القديمة في مؤلفاتنا: (1) «نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة «في طبعاته الأولى في وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م أو طبعته الثانية فى مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م؛ (2) الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الطبعة الأولى فى الدار المصرية السعودية بالقاهرة

2004م.

30) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص156.

31) د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع السابق، ص195.

32) نفسه، ص195-196.

33) نقلًا عن نفس المرجع، ص196.

34) د. فاضل عبدالواحد علي: نفس المرجع السابق، ص199.

35) انظر: صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص191.

36) انظر: نفس المرجع السابق، ص192-193.

37) نفسه، ص192؛ وانظر تفاصيل كثيرة من تلك الوثيقة في نفس المرجع، ص105-113.

38) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص192-193؛ وانظر تفاصيل كثيرة عن تلك الوثيقة في نفس المرجع، ص117 وما بعدها.

39) نفس المرجع السابق، ص193.

40) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص218.

41) نقلًا عن نفس المرجع ص219.

42) هذه النصوص منقولة عن: كريمر: نفس المرجع السابق، ص221.

43) نقلًا عن نفس المرجع، ص223.

44) نقلًا عن: د. عبدالغفار مكاوي: جذور الاستبداد، سبق الإشارة إليه، ص148-149؛ وقارن في كتاب «ما قبل الفلسفة»، سبق الإشارة إليه، ملحمة جلجامش والثورة على الموت، ص246-251.

45) انظر: ثوركيلد جاكوبسن: نفس المرجع السابق، ص246-257؛ وكذلك عبدالغفار مكاوي: ص165 وما بعدها.

46) ثوركيلد جاكوبسن: نفس المرجع السابق، ص256-258.

47) نفسه، ص258.

48) د. عبدالغفار مكاوي، نفس المرجع السابق، ص244.

الفصل الثالث:

49) انظر كتابنا: فلسفة القانون وإشكالياتها، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2018م، ص42.

50) انظر: مجموعة من المؤلفين: شريعة حمورابي وأصل التشريع في الشرق القديم، ترجمة: أسامة سراس، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية 1993م، ص9.

51) نفس المرجع السابق، ص133؛ واقرأ ما تبقى من نصوص هذه القوانين في نفس المرجع، ص133-138.

52) نفسه، ص157؛ واقرأ ما تبقى من نصوص هذه القوانين في نفس المرجع، ص162-157.

53) نقلًا عن: د. هورست كلنغل: حمورابي – ملك بابل وعصره، ترجمة د. غازي شريف، دار الشئون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والأعلام العراقية، بغداد 1987م، ص48.

54) راجع في ذلك: نفس المرجع السابق، ص49-51.

55) نفس المرجع السابق، ص116.

56) انظر: نفس المرجع السابق، ص128-129.

57) نفسه، ص132-133.

58) انظر: نفس المرجع السابق، ص135-136.

59) مجموعة من المؤلفين: شريعة حمورابي، سبق الإشارة إليه، الترجمة العربية، ص10.

60) د. هورست كلنغل: نفس المرجع السابق، ص141-142.

61) صمويل كريمر: من ألواح سومر، الترجمة العربية، ص115.

62) نقلًا عن: مجموعة من المؤلفين، شريعة حمورابي، الترجمة العربية، ص23.

63) نقلًا عن نفس المرجع، ص27.

64) د. عبدالرضا الطعان، الفكر السياسي في العراق القديم، الجزء الثالث، سبق الإشارة إليه، ص213-214.

65) نفسه، ص215.

66) نفسه، ص215-216.

67) نفسه، ص216.

68) نقلًا عن: الترجمة العربية لشريعة حمورابي في: مجموعة من المؤلفين، شريعة حمورابي، سبق ذكره، ص57.

69) د. هورست كلنغل: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص174.

70) نفسه، ص174-175.

71) نفسه، ص175.

72) نفسه؛ وانظر نص تلك التشريعات في الترجمة العربية لتشريعات حمورابي في كتاب «شريعة حمورابي»، سبق الإشارة إليه، ص58-59.

73) د. هورست كلنغل: نفس المرجع، ص176؛ وراجع قوانين قتل النفس والغير في الترجمة العربية لتشريعات حمورابي، في كتاب شريعة حمورابي، سبق الإشارة إليه، ص36-38.

74) انظر: د. هورست كلنغل: نفس المرجع، ص178-180؛ وراجع التشريعات الخاصة بذلك في الترجمة العربية لتشريعات حمورابي في كتاب: شريعة حمورابي، ص59-60.

75) انظر: د. هورست كلنغل: نفس المرجع السابق، ص157-158.

76) نفسه، ص159-160.

77) نفسه، ص160.

78) نفسه، ص162.

79) نفسه، ص165-166؛ وراجع نصوص هذه التشريعات في كتاب شريعة حمورابي، سبق الإشارة إليه، ص80-83.

80) نفسه، ص170-171؛ وراجع نصوص هذه التشريعات في نفس الكتاب السابق الإشارة إليه: شريعة حمورابي، ص83-84.

* * *

مؤلفات أخرى

للأستاذ الدكتور مصطفى النشار

1- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية:

* صدرت الطبعة الأولى ببيروت 1984م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 1988م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة1997 م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2005 م.

* صدرت الطبعة الخامسة ببيروت 2008م.

* صدرت الطبعة السادسة بالرياض 2015م.

* صدرت الطبعة السابعة بالقاهرة 2017م.

2- نظرية المعرفة عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1985م.

* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عامي 1987 – 1997م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2000م.

* صدرت الطبعة الخامسة إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

3- نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1986م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 1995م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2000م.

* صدرت الطبعة الرابعة إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

4-فلاسفة أيقظوا العالم:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1988م.

* صدرت الطبعة الثانية بدولة الإمارات العربية 1990م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 1998م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2015م.

* صدرت الطبعة الخامسة بالقاهرة 2016م.

* صدرت الطبعة السادسة بالقاهرة 2017م.

5- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1995.

*صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربي للفلسفة» بالقاهرة 2002م.

6- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1992 م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 1997 م.

7- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1995 م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2016م.

8- فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1995 م.

9- التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدبي1995م.

10- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدبي 1995 م.

11- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون– قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة2001 م.

* صدرت الطبعة الثالثة إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

12- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1997م.

*صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2007م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2014م.

13- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية تحت عنوان «المصادر الشرقية والغربية للفلسفة اليونانية» بالقاهرة 2007م.

* صدرت الطبعة الثالثة إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

14- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

15- مدخل جديد إلى الفلسفة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2003م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2004 م بعنوان «مدخل إلى الفلسفة».

* صدرت الطبعة الرابعة تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية» 2008م.

* صدرت الطبعة الخامسة بالقاهرة 2016م.

16- الخطاب السياسي في مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة2016 م.

17- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2004م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة2006 م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2007م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

18- ضد العولمة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة2001 م.

* صدرت الطبعة الثالثة إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

19- في فلسفة الثقافة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية بعنوان «فى فلسفة الثقافة والنقد الثقافي» بالقاهرة 2012م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2017م.

20 - تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2005 م بعنوان «تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون».

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2008م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2017م.

21- تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2000م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة2004 م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2006م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2007م.

* صدرت الطبعة الخامسة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

22- بين قرنين – معًا إلى الألفية السابعة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2000م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

23- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2002م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2006م.

* صدرت الطبعة الثالثة (مزيدة ومنقحة) بالقاهرة 2016م.

24- أرسطو طاليس – حياته وفلسفته:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2002 م.

25- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2002م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

26- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2003 م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

27- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2003م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

28- ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2003م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2007م.

* صدرت الطبعة الثالثة إلكترونيًّا بالرياض 2016م.

29- حقوق الإنسان بين الخطاب النظري والواقع العملي:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2004م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2016م.

30- الفكر الفلسفي في مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2004م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2014م.

31- ثقافة التقدم وتحديث مصر:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2004م.

32- «الفلسفة التطبيقية – الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة: (تحرير)».

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2005م.

* صدرت الطبعة الثانية إلكترونيًّا بالرياض 2015م.

33- فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2005م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة2006 م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2007 م.

* صدرت الطبعة الرابعة بالقاهرة 2008 م.

* صدرت الطبعة الخامسة بالقاهرة 2011م.

* صدرت الطبعة السادسة بالقاهرة 2014م.

* صدرت الطبعة السادسة بالقاهرة 2016م.

* صدرت الطبعة السابعة بالقاهرة 2016- 2017م.

* صدرت الطبعة الثامنة معدلة تحت عنوان «الفلسفة اليونانية بعد أفلاطون» بالقاهرة 2017م.

34- التفكير العلمي – الأسس والمهارات (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2005م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2006م.

* صدرت الطبعة الثالثة بالقاهرة 2007م.

* وتوالت طبعاته سنويًّا بالقاهرة حتى عام 2016م.

35- في فلسفة الحضارة –جدل الأنا والآخر– نحو بناء حضارة إنسانية واحدة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2006م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

36- الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة فى فلسفة أرسطو السياسية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2008م.

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2017م.

37 – في فلسفة التعليم – نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2008م.

38 – العلاج بالفلسفة – بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2010م.

39 – الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2010م.

40- مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية:

* صدرت الطبعة الأولى بالأردن-عمان 2011م.

41- تاريخ العلم عند العرب:

* صدرت الطبعة الأولى بالأردن- عمان 2011م.

42 - التفكير العلمي والتفكير الناقد- الأسس- المهارات وتطبيقاتها (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2011م.

43 – أعلام الفلسفة – حياتهم ومذاهبهم:

* صدرت الطبعة الأولى بالأردن – عمان 2012م.

44 - الفلسفة الشرقية القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى بالأردن – عمان 2012م.

* صدرت الطبعة الثانية تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة» بالقاهرة 2018م.

45 – فلسفة التاريخ – معناها ونشأتها ومذاهبها:

* صدرت الطبعة الأولى بالأردن – عمان 2012م

* صدرت الطبعة الثانية بالقاهرة 2016م.

46 – التفكير الفلسفى – الأسس والمهارات وتطبيقاتها:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2012م

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م

* صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار بالقاهرة 2015 م

* صدرت الطبعة الرابعة عن نفس الدار بالقاهرة 2016م

* صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار بالقاهرة 2017 م

* صدرت الطبعة السادسة عن نفس الدار بالقاهرة 2018م.

47–مبادئ التفكير الفلسفي والعلمي للصف الأول الثانوي (بالاشتراك):

* صدر بالقاهرة 2013م.

48-الدكتور محمد مهران – إنسانًا وعالمًا وفيلسوفًا (إعداد وتحرير وتقديم):

* صدر بالقاهرة 2013م.

49-تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي-الجزء الثالث- أرسطوطاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م.

50-تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي-الجزء الرابع-المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م.

51-الدكتور عبد الغفار مكاوي إنسانًا وفيلسوفًا وأديبًا (إعداد وتحرير وتقديم):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2014م.

52-الأورجانون العربي للمستقبل:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2014م.

53-مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2014م.

* صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2014م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار بالقاهرة2015 م

* صدرت الطبعة الرابعة عن نفس الدار بالقاهرة 2016م.

*صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار بالقاهرة2017 م.

54-مدخل جديد إلى فلسفة الدين:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2014م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة 2015م.

55-من الثورة إلى النهضة:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2015م.

56-الفلسفة والمنطق للصف الثاني الثانوي العام (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2014-2015م.

57- التربية الوطنية للصف الثالث الثانوي العام (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2015م.

58-الفلسفة وقضايا العصر للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2015م.

59- مصر وتجديد البناء الحضاري:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2015م.

* صدرت الطبعة الثانية تحت عنوان «مصر وإعادة البناء الحضاري» بالقاهرة 2017م.

60-ثورة الشباب والجمهورية الثانية –ثورة25 يناير المبشرات –الأسباب– النتائج:

* صدر فى طبعة إلكترونية بالرياض 2015م.

61 – الفكر العربي الحديث بين الأوهام الأربعة ورؤى التجديد والنهوض:

* صدرت الطبعة الأولى تحت عنوان «من التقليد إلى التجديد – دراسات فى الفكر العربي المعاصر» بالقاهرة 2016م.

* صدرت الطبعة الثانية معدلة تحت عنوان «الفكر العربي الحديث بين الأوهام الأربعة ورؤى التجديد والنهوض» بالقاهرة 2018م.

62- من الإبستمولوجيا إلى الفانتازيا – دراسات في الفلسفة القديمة :

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2016 م.

63- التفكير العلمي وتنمية البشر (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2016م.

64 – فلسفة حسن حنفي – مقاربات تحليلية نقدية (تحرير):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2017م.

65 – الفلسفة التطبيقية وتطوير الدرس الفلسفي العربي (تحرير):

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2017م.

66- فلسفة القانون وإشكالياتها (بالاشتراك):

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2018م.

67- أفلاطون –رائد المثالية:

* صدرت الطبعة ضمن سلسلة (أعلام الفلسفة من الشرق والغرب) عن الدار العربية للكتاب بالقاهرة 2018م.

68- أرسطو – رائد التفكير العلمي:

* صدرت الطبعة الأولى ضمن سلسلة (أعلام الفلسفة من الشرق والغرب) عن الدار العربية للكتاب بالقاهرة 2018م.

69- فلسفة السعادة:

* صدرت الطبعة الأولى ضمن سلسلة (مفاهيم فلسفية) عن الدار العربية للكتاب بالقاهرة 2018م.

70- عن الحداثة والتحديث أتحدث:

* صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة 2020م.

71- مدخل إلى فلسفة المستقبل:

* تحت النشر.

المحتويات

إهداء ...
5
تصدير الطبعة الثانية...
7
فصل تمهيدي...
11
الفلسفة الشرقية.. معناها وخصائصها ...
11
أولًا: المقصود بالفلسفة الشرقية القديمة ...
11
ثانيًا: خصائص الفلسفة الشرقية القديمة...
13
1) التطور البطيء للفكر...
14
2) التركيز على المبادئ الدينية والأخلاقية والروحانية...
16
3) النزعة العملية...
17
4) التكامل بين المعرفة والحياة...
19
ثالثًا: نشأة الفلسفة في الشرق القديم...
21
هوامش الفصل التمهيدي...
23
الباب الأول
الفلسفة المصرية القديمة
الفصل الأول: فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة...
27

تمهيد...
27
أولًا: المذهب الشمسي...
29
ثانيًا: المذهب الهيرموبوليسي أو الأشموني...
33
ثالثًا: المذهب المنفي...
36
رابعًا: المذهب الواستي...
43
خاتمة ...
46
الفصل الثاني: الفلسفة الأخلاقية والدينية في مصر القديمة...
48
أولًا: الإطار المرجعي للفكر الأخلاقي في مصر القديمة...
48
ثانيًا: بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية...
49
تمهيد...
49
1) رأيه في المعرفة والفضيلة.....
51
2) رأيه في الخطابة والجدل.....
53
3) آراؤه الأخلاقية.....
54
4) تعقيب.....
62
ثالثًا: أخناتون وفلسفته الدينية....
63
تمهيد.....

63
1) حياة أخناتون وعصره....
64
2) فلسفته الدينية.....
68
3) مدينة أخناتون الفاضلة....
73
4) أثر أخناتون الفكري....
78
الفصل الثالث: الفكر السياسي في مصر القديمة....
81
تمهيد.....
81
أولًا: الماعت جوهر الحياة المصرية القديمة....
82
ثانيًا: الماعت كأساس للمواطنة الصالحة....
85
ثالثًا: الحقوق التي تمتع بها الإنسان في مصر القديمة....
89
(أ) حق الحياة والسلامة الشخصية....
91
(ب) حق التقاضي.....
92
(ج) الحقوق الأسرية والاجتماعية...
93
(د) حقوق العمل والتعليم والرعاية الاجتماعية...
95
(هـ) حقوق حرية التفكير والتعبير والملكية واللجوء السياسي...
99
تعقيب...
101

هوامش الباب الأول...
103
الباب الثاني
الفكر الفلسفي في الصين القديمة
الفصل الأول: خصائص الفكر الفلسفي الصيني...
119
تمهيد...
119
1) الاهتمام بالإنسان والحياة الإنسانية...
121
2) الاهتمام بالأسرة كأساس للمجتمع ...
122
3) الاتجاه إلى التكامل بين الآراء...
123
4) أهمية التربية والتعليم للطبيعة البشرية...
124
5) الاعتقاد في الانسجام الكوني...
125
الفصل الثاني: فلسفة كونفشيوس...
126
أولًا: حياة كونفشيوس...
126
ثانيًا: مؤلفاته...
129
ثالثًا: المعرفة والأخلاق...
132
رابعًا: فلسفته السياسية والدولة المثالية...
138
الفصل الثالث: لاؤتسي والفلسفة الطاوية...
144

تمهيد...
144
أولًا: من هو لاؤتسي (أو لاؤتزو) Lao Tzu...
145
ثانيًا: ميتافيزيقا «الطاو»....
147
ثالثًا: فلسفته الإنسانية و«اللافعل»....
148
هوامش الباب الثاني.....
151
الباب الثالث
الفكر الفلسفي في الهند القديمة
الفصل الأول: خصائص الفلسفة الهندية وتطورها التاريخي....
159
تمهيد.....
159
أولًا: خصائص الفلسفة الهندية....
160
ثانيًا: تطور الفلسفة الهندية....
164
قائمة ببعض مصطلحات الفلسفة الهندية وتعريفها....
168
الفصل الثاني: الفكر الفلسفي في الفيدا والأوبانيشاد....
172
تمهيد.....
172
أولًا: الفكر الفلسفي في النصوص الفيدية....
173
ثانيًا: الفلسفة في الأوبانيشاد....
180

الفصل الثالث: بوذا والفلسفة البوذية....
184
تمهيد.....
184
أولًا: مَن هو بوذا ؟ حياته وأساطيرها....
184
ثانيًا: فلسفة بوذا.....
188
ثالثًا: نظريته عن النفس والنرفانا....
192
خاتمة.....
193
هوامش الباب الثالث.....
195
الباب الرابع
الفكر الفلسفي في فارس القديمة
الفصل الأول: خصائص الفلسفة الدينية لفارس القديمة.....
203
تمهيد.....
203
(1) الإيمان بثنائية الخير والشر والتعددية الإلهية....
204
(2) التمايز بين العقيدة الشعبية وعقيدة الخاصة....
205
(3) الطائفية كنظام سياسي والطبقية كنظام اجتماعي....
205
الفصل الثاني: زرادشت وفلسفته الدينية....
207
تمهيد.....
207

أولًا: من هو زرادشت: حياته ومسيرته الفكرية....
208
ثانيًا: كتابه المقدس ومؤلفاته....
211
ثالثًا: الديانة الزرادشتية.....
213
الفصل الثالث: فلسفة زرادشت الأخلاقية....
217
هوامش الباب الرابع.....
223
الباب الخامس
الفكر الفلسفي في بلاد ما بين النهرين
الفصل الأول: خصائص الفكر الفلسفي في بلاد ما بين النهرين....
229
أولًا: لمحة عن حضارة بلاد ما بين النهرين....
229
ثانيًا: خصائص الفكر الفلسفي في بلاد ما بين النهرين....
231
الفصل الثاني: الدولة الكونية وفلسفة نشأة الوجود والعالم والإنسان....
238
أولًا: صورة الكون كدولة عند مفكري بلاد الرافدين....
238
ثانيًا: نظرية خلق الكون والإنسان....
240
ثالثًا: القيم الأخلاقية والحياة الاجتماعية للإنسان....
246
الفصل الثالث: حمورابي والفكر السياسي والقانوني....
252
تمهيد.....
252

أولًا: التشريعات السابقة على تشريعات حمورابي....
252
ثانيًا: الأوضاع السياسية لبابل تحت حكم حمورابي....
253
ثالثًا: معالم شريعة حمورابي وقوانينه....
256
(أ) القضاء والقضاة.....
257
(ب) الزواج والأسرة....
259
(ج) الاقتصاد والتجارة ....
261
هوامش الباب الخامس....
265

* * *