الفصل السادس

أفلوطين فيلسوفا مصريا (*)

الأصول المصرية لفلسفة أفلوطين السكندرى

obeikandl.com

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية الذى عقد بالإسكندرية فى نوفمبر 1986م. ونشر بكتاب الجمعية السنوى الأول بالقاهرة، 1990م.

مقدمة :

بداية، يجدر الإشارة إلى أنه ليس من أغراض هذا البحث التشكيك فى التأثير اليونانى على فلسفة أفلوطين. فلا أحد يمارى فى أن أثرا واضحاً للفلسفات اليونانية يبدو فى فلسفته، إذ نجد الكثير من أفكار معظم الفلاسفة اليونانيين معروضة بوضوح فى تساعياته.

ولكن الذى نود التأكيد عليه أن أفلوطين صاحب فلسفة متميزة تماماً عن فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو أى فيلسوف يونانى آخر، وأن كل ما فى الأمر أنه – وغيره من مفكرى عصره – لم يكن بوسعه أن يتفلسف بعيدا عن التأثر بالفلسفة اليونانية، فقد كانت تمثل بلاشك رافدا أساسياً من روافد العصر الثقافية وملمحاً من الملامح التى شكلت فكر أى فيلسوف أتى بعدها حتى مطلع العصر الحديث.

وما نود أن نؤكد عليه أيضا أن أفلوطين تميز عن فلاسفة عصره الآخرين بأنه استطاع بأصالة وبراعة فائقين أن يوظف الفلسفة اليونانية وأن يستخدمها لأغراضه الخاصة، فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص، يقدم دليلا عليه من سابقيه خاصة من أفلاطون أو من أرسطو أو من أى فيلسوف آخر من فلاسفة اليونان كهيراقليطس وبارمنيدس وأنبادوقليس وانكساجوراس وبعض الرواقيين، وكان السبب المباشر وراء ذلك أن معظم تلاميذه فى روما كانوا من اليونانيين الذين وفدوا إلى روما ليتتلمذوا على يديه، وكان أشهر هؤلاء فورفريوس صاحب المدخل الشهير إلى منطق أرسطو (ايساغوجى). ولما كان هؤلاء من ذوى الثقافة الفلسفية اليونانية سواء كانوا من الرومانيين أو اليونانيين، فقد كان على أفلوطين أن يقدم لهم أدلته من تراثهم الفلسفى اليونانى، وكان فى ذلك شديد الذكاء حيث كان يؤكد لهم دائماً أنه لم يأت بجديد، فهو يقول مثلا فى التساعية الخامسة وهو يتحدث عن الأقانيم الثلاثة وعن كيف أن العقل آت من الخير بالذات أو من

الواحد وأن النفس آتية من العقل "أن نظريته ليس فيها شىء جديد .. وليست هى وليدة اليوم .. لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون تفصيل وما نحن إلا مفسروا هذه المذاهب القديمة التى تشهد بقداستها كتابات أفلاطون"[10].

وهو يستشهد بعد ذلك بآراء لبارمنيدس وانكساجوراس وهيراقليطس وانبادوقليس وأرسطو، ولا يجب أن تخدعنا مثل هذه الاستشهادات، فقد كان الغرض منها هو توصيل فكرة أفلوطين الأصلية إلى تلاميذه عبر تلك الاستشهادات عليها من تراثهم الفكرى.

إن ما يهدف إليه بحثنا إذن هو بيان أصالة أفلوطين الفلسفية بالنظر إليها من منظور مصرى شرقى، وليس من المنظور اليونانى التقليدى الذى جرت عليه عادة المؤرخين الغربيين، ومن تابعهم من المؤرخين الشرقيين والعرب.

إن أفلوطين فى تقديرنا فيلسوف مصرى شرقى فى المقام الأول. أنه ختام تلك السلسلة التى بدأت من بتاح حوتب فى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد المارة بايبور واخناتون وامنموبى إلى الهرامسة[2] وأفلوطين. وتستند وجهة النظر هذه على حجج عديدة تبدو من النظر فى حياة أفلوطين وكتاباته، والنظر فى فلسفته وأخيرا من النظر فى تصوفه.

أولاً : حياة أفلوطين وكتاباته :

أصبح من المعروف حسب رواية فورفريوس Porphyry وتأكيدات المؤرخين. أن أفلوطين قد ولد حوالى عام 204 / 205م بمدينة ليقوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر وقد عنى والديه بتنشئته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة فى عامه الثامن ليتلقى العلوم الأولية. وحينما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة فى دراسة الفلسفة على يد مدرسى الإسكندرية من ذوى الشهرة الواسعة آنذاك، فذهب إليها وبعد فترة من البحث عن أستاذ يروى ظمأه إلى العلم، أرشده أحد أصدقائه إلى أمونيوس Ammonius، وما أن استمع إليه حتى أعجب به

وظل يلازمه ويدرس عليه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره أى حوالى إحدى عشرة سنة كاملة.

وقد أحس أفلوطين آنذاك بالحاجة إلى الاطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان Gordian التى كان يستعد لشنها على فارس. ولكن الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور فى إحدى المدن العراقية، فهرب أفلوطين بصعوبة إلى أنطاكية، ومنها ذهب إلى روما حينما تولى الإمبراطور فيليب وكان فيلسوفنا قد بلغ آنذاك الأربعين من عمره [3].

وهنا نتوقف لنلاحظ عدة ملاحظات فى غاية الأهمية، أولها : أن أفلوطين مصرى المولد والنشأة، تعلم على يد أساتذة مصريين شرقيين سواء فى مدينته الأصلية أو فى الإسكندرية. وقد كان أمونيوس هو أستاذه المباشر الذى استطاع دون غيره أن يستبقيه فى حضرته أحد عشر عاماً كاملة. ومما رواه فورفريوس عنه أنه كان مسيحياً ارتد عن المسيحية، ورغم عدم معرفتنا الكاملة بتعاليمه لأنه كان يرى ضرورة بقاءها سرية وعاهد تلاميذه ومن بينهم أفلوطين على ذلك، إلا أننا نستطيع أن نستنتج من ذلك أنها كانت تعاليم روحية أكثر منها عقلية، فقد كان هدفه قبل كل شىء هو أن يلقن تلاميذه طريقة روحية سامية فى السلوك، فقد كانت تهدف – كما يقول بريه E. Breheir [4] – إلى تحويل الآراء المأخوذة من بقية المدارس إلى طريق للسلوك الروحى، وهى طريقة اشترك معه فيها بعد ذلك أفلوطين.

ولقد كان أمونيوس متأثرا إلى حد بعيد بالمؤلفات الهرمسية القريبة جدا من عصر أفلوطين والتى كان من صفاتها البارزة صفة "السرية" التى كانت طابع تعاليم أمونيوس كما أشرنا سابقاً. وقد أكد المؤرخون بناء على ذلك على التشابه القوى فى عدة نواح رئيسية بين التعليم الهرمسى وتعليم أفلوطين – عبر أمونيوس أستاذه – كما يظهر من التساعيات[5].

وثانى هذه الملاحظات، تلك الرغبة الملحة فى دراسة روافد الفلسفة الشرقية

الأخرى غير الفلسفة المصرية التى عاش فى إطارها، والتى بدت فى انضمامه للحملة التى كان سيغزو بها الإمبراطور بلاد فارس. فقد أراد أن يتعرف ويطلع بصورة مباشرة على تلك الفلسفات. وقد كان يعيش حياة الزهد التى تذكرنا بحياة حكماء الشرق كزرادشت وبوذا، فلم يكن يعتد كثيرا بالظروف المادية التى تحيط به، وكان يخجل من الحديث عن كل ما يتعلق بالجسد، فلم يكن يتحدث عن أسرته أو نسبه أو موطنه، وكان كثيرا ما يعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحات[6] .. وكان يرفض العلاج من مرض فى أمعائه، كما كان لا يذهب إلى الاستحمام بالحمامات العامة مكتفياً بتدليك جسده بنفسه كل يوم فى منزله[7]. كما أنه لم يخبر أحدا مطلقا بالشهر الذى ولد فيه أو يوم مولده[8].

أما ثالث هذه الملاحظات، فتتعلق بالتساؤل عن السبب وراء هروب أفلوطين إلى أنطاكية ثم ذهابه إلى روما ؟! وأهمية هذا التساؤل تكمن فى أن الكثيرين من المؤرخين يؤكدون يونانية أفلوطين بالنظر إلى أنه تفلسف فى روما كما أنه لم يكتب إلا هناك وفى أواخر حياته[9]. إن السبب الحقيقى وراء ذهاب أفلوطين إلى روما واستقراره بها هو أنه ربما أحس أنه قد تلقى من أمونيوس كل تعاليمه، وأنه لم يعد بحاجة إلى مزيد منها. كما أن سبباً آخر ربما كان هو السبب الأهم وهو أن أفلوطين وفاء منه لأستاذه قد رفض العودة إلى الإسكندرية كى لا يؤسس مدرسة تنافس مدرسة أستاذه امونيوس[10]، ففضل التوجه إلى روما وكانت منارة ثقافية كبرى مثلها مثل الإسكندرية، وربما يكون من أسباب ذلك فى اعتقادنا أنه قد فضل الذهاب إلى روما لينشر فلسفته الخاصة ذات الطابع الشرقى فى ذلك المجتمع ذا الثقافة اليونانية، فقد كانت الإسكندرية تعج بالمعلمين من كافة المدارس الفلسفية والمتعلمين الذين صهرت بداخلهم التعاليم الشرقية بالتعاليم اليونانية. وربما أراد أفلوطين أن يؤسس مدرسته الفلسفية فى معقل من معاقل الفلسفة اليونانية لينشر فلسفته الشرقية هناك. وليس أدل على ذلك من أن أفلوطين قد بدأ تدريسه بقراءة نصوص فلاسفة الإسكندرية وخاصة

نصوص نومنيوس وهو من أشهرهم وكان يميل إلى المذاهب الشرقية الدينية واعترفت بنبوة موسى والمسيح، كما أنه صاحب القول الشهير "أن أفلاطون لم يكن إلا موسى يتحدث اليونانية"، وكانت فلسفته كما كانت فلسفة أفلوطين تستهدف طمأنينة النفس وسكينة القلب قبل كل اقتناع عقلى[11].

ولنلاحظ بعد ذلك ملاحظة أخيرة، هى أن أفلوطين بدأ حياته فى روما وقد بلغ الأربعين من عمره، مما يوضح أنه كان آنذاك قد بلغ درجة عالية من النضج، فقد تشكل فكره واكتسبت فلسفته إطارها المحدد من بيئته الشرقية المصرية، ولا ينفى هذا بالطبع ما بداخل هذا الإطار من مؤثرات يونانية شاعت فى الإسكندرية، وكل ما حدث بعد ذلك من تطور فكرى لأفلوطين كان نتيجة تلك المناقشات التى أدارها مع تلاميذه من المتأثرين بالفلسفات اليونانية، وغلب على تلك المناقشات بالطبع محاولة أفلوطين التوفيق بين فلسفته الخاصة وتلك الفلسفات. فقد شكلت فلسفة أفلوطين إذن فى بيئتها الشرقية الأصلية قبل أن يبدأ فى كتابتها فى العام الأول من حكم جالينوس Gallienus أى وهو فى التاسعة والأربعين من عمره[12]، وذلك بعد الحاح من تلاميذه الرومانيين.

ولعلنا نجد فيما قاله فورفريوس عن كتابة أفلوطين لمقالاته ما يفيد فى تأكيد ذلك، حيث أن النظر فى المقالات الواحد والعشرين التى كتبها قبل أن يلتحق فورفريوس بالمدرسة يوضح لنا أنه كان مشغولا بمشكلات فكرية كانت هى الشغل الشاغل لفلاسفة الإسكندرية، فقد كتب عن الجمال، عن خلود النفس، عن جوهر النفس، عن العقل – الصور – الوجود، عن هبوط النفس إلى الجسم، عن الواحد، عن هل كل النفوس واحدة، عن الواحد، عن أصل ونظام الموجودات، عن أرواحنا الحارسة، عن الأقانيم Hypostases الثلاثة، عن الفضائل [13]. . . . إلخ.

وحينما استقر فورفريوس فى روما وأخذ يلح على أفلوطين لمواصلة الكتابة بدأت مرحلة جديدة من كتاباته أخذت طابعا جديدا، حيث نلاحظ فيها بداية اهتمامه بمشكلات الفلسفة الآرسطية، ويبدو أن ذلك كان بتأثير فورفريوس،

حيث كتب عن العقل، وعن الواقع والوجود، ومشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وعن النفس. وعن التأمل وان كان يبدو فى كتاباته فى هذه المرحلة أنه ما يزال مشغولا بفكر الإسكندرية فكتب "الرد على الغنوصيين Against the Gnostics كما كتب عن الأعداد، وعن الإرادة الحرة، وعن العالم، وعن أنواع الوجود[14]. وقد كتب أفلوطين هذه المقالات – كما يقول فورفريوس – أثناء السنوات الست التى قضاها معه فى روما، وقد أخذ موضوعاتها من المشكلات التى أثيرت من وقت لآخر أثناء مناقشاته ومقابلاته فى المدرسة[15].

أما كتابات أفلوطين فى الفترة الأخيرة من حياته والتى تمت بعد مغادرة فورفريوس روما وذهابه إلى صقلية Sicily والتى يقول فورفريوس أن أستاذه أرسلها إليه هناك، فقد كانت عن السعادة، عن العناية الإلهية، عن معرفة الأقانيم، عن الحب، عن طبيعة الشر، عن النجوم، عن الوجود الحى[16]. وهى كما يبدو من عناوينها تمثل عودة إلى نقطة البدء، إذ يغلب عليها انشغاله بمشكلات أخلاقية ذات طابع صوفى. فقد تطورت فلسفة أفلوطين إذن تبعاً لمراحل حياته كما بدا هذا من تطور كتاباته، فقد شهدت مرحلة وسطى تمثل فيها بوضوح انشغاله بالفكر الأرسطى على وجه الخصوص، ولكنه كان قبل وبعد هذه المرحلة هو الفيلسوف المصرى السكندرى الذى شغلته مشكلات عصره الفكرية، وعبر عنها ببراعة فائقة عن طريق مزيج فريد صبغه بشخصيته الفكرية المستقلة عن كل من تأثر بهم.

ثانياً : فلسفته الميتافيزيقية :

إن فلسفة أفلوطين رغم تنوع جهات النظر إليها، ورغم عزف صاحبها على أوتار عديدة، هى فلسفة البحث عن الوحدة، البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة، والبحث عن كيفية صدور الوحدة عن الكثرة. ولذلك كان حديث المؤرخين عن فلسفته حديثاً يميزون فيه دائما بين طريقين، طريق صوفى صاعد تصعد فيه النفس من الكثرة المتمثلة فى ظواهر العالم المحسوس إلى الوحدة

المتمثلة فى الواحد أو المطلق. وطريق فلسفى هابط تهبط فيه من الوحدة إلى الكثرة، من وحدة المطلق إلى العقل الكلى إلى النفس الكلية ثم إلى كثرة ظواهر العالم المحسوس مرة أخرى.

ولقد كثر حديث المؤرخين للفلسفة عن أصول الفلسفة الأفلوطينية، فقالوا: أنه قد أخذ فكرة البحث عن الوحدة من الفكرة الفلسفية التى كانت شائعة عن وحدة الوجود، فقد كان لدى بارميندس فكرة مماثلة [17]. وهو ربما أخذها عن الرواقية [18]. ولكن الحق الذى يشهدون به أن فكرة وحدة الوجود عنده مختلفة عن الفكرة الايلية، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس إلى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين، فصورة العالم عند الأول سكونية، فالكون لديه يكون كلا متجانساً لا تنوع فيه ولا تدرج، أما عند أفلوطين فصورة العالم حركية متدرجة[19]. كما أن فكرة أفلوطين مختلفة عن مثيلتها عند الرواقية، فقد كانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحانى يسرى فى الكائن فيكسبه التماسك والوحدة أما عند أفلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل، فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه فى الوجود والوحدة يضفى عليه وجودا ووحدة فالقول بأن الوحدة هى مصدر الوجود يعنى أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود[20].

إن وحدة الوجود عند أفلوطين متميزة تماماً عن مثيلاتها عند الفلاسفة سواء من السابقين له أو اللاحقين عليه، فهى وحدة وجود حية ديناميكية صدورية فيضية وقد أفلح زيللر حينما سماها Dynamic Pantheism [21] أن العالم كما يصوره ينبثق كنوع من الفيض التدريجى عن الحياة الإلهية التى تنبثق أصلا عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئاً، والتدرج فى مراتب الكمال لا يعنى أن نقصاً يشوب العقل الكلى أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول، بل على العكس إن كمال الأقنوم السابق يصب فى الأقنوم اللاحق باعتبار أن كل أقنوم لاحق فى نظر أفلوطين هو لوجوس Logos للسابق عليه أى أنه صورة صدرت عنه

متمثلة فى وجود أدنى من وجوده لكن كمال هذا الوجود الثانى مرتبط بكمال الوجود الذى صدر عنه حيث يربط بينهما تأمل اللاحق للسابق باستمرار. فالعقل Nous يتأمل المطلق الذى صدر عنه، والنفس الكلية تتأمل العقل الذى صدرت عنه. وهكذا يظل التأمل هو جوهر الوحدة بين أقانيم العالم المعقول لدى أفلوطين، كما أنه أساس وحدة العالم المحسوس أيضاً رغم كثرته الظاهرة.

وقد قيل أيضاً أن أفلوطين قد استعار التمييز الأفلاطونى الشهير بين عالمين، العالم المعقول والعالم المحسوس، وإن فلسفته من هذه الناحية لم تكن إلا صدى لفلسفة أفلاطون. والحق أن وجهة النظر هذه لها ما يبررها نظراً لأن أفلوطين نفسه قد حاول إسناد رأيه ذلك إلى أفلاطون كما حاول بيان أصل نظرته التثليثية للعالم المعقول من فلسفته، فقد اعترف بأن نظرته التثليثية تلك للعالم المعقول (الواحد – العقل – النفس) ليست جديدة بل هى أفكار تعود فى أصلها إلى أفلاطون، فهو يعتبر الكائنات ثلاثة، الخير الأسمى وهو الحقيقة الأولى، العقل وهو الوسيط الإلهى (الديمورج) ثم النفس فى المرتبة الثالثة[22].

ولكن إن شئنا الدقة، فهذا تفسير أفلوطينى لفكرة أفلاطونية.وقد تكون الفكرة فى أصلها مستمدة من التراث الشرقى حيث كثر الحديث فيه عن ثالوثات، فملحمة جلجامش البابلية مثلا والتى عثر عليها فى خرائب نينوى تتحدث فى لوحتها الأولى عن "الثالوث المقدس آنو، وانليل، وايا" وهناك الثالوث الإلهى المصرى الشهير "إيزيس وأوزوريس وحورس". لقد عرفت فكرة الثالوث بوضوح فى عصر أفلوطين، فهناك عقيدة الثالوث المسيحية وهناك الاجتهادات اللاهوتية التى ظهرت فى الإسكندرية فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد لتفسير هذه العقيدة ولاشك أنه قد تأثر بهذه الاجتهادات وعلى رأسها اجتهاد زميله أوريجنيس الفيلسوف المسيحى[23].

ولاشك أن هذا الثالوث الأفلوطينى يختلف اختلافاً بيناً عن الثالوث المسيحى أو الثالوثات الشرقية القديمة. فأفلوطين أقام هذا الثالوث فى عالمه

المعقول على أساس عقلانى بحت، وبمقتضى فلسفته الفيضية الجديدة. أما بالنسبة للتأثير الأفلاطونى هنا فهو فى اعتقادنا ضئيل، ضئيل، ففكرة أفلوطين عن أقانيم العالم المعقول ثم صدور العالم المحسوس عن تأمل النفس للأقنوم الأعلى عن طريق ما يسميه أفلوطين بمبدأ الطبيعة الذى يحوى الأصول أو المبادئ البذرية الأولية Logoi spermatichoi لكائنات العالم الطبيعى، مختلفة أشد الاختلاف عن العالم المعقول الأفلاطونى فمضمون ذلك العالم عند أفلاطون هو المثل. وهذه المثل عنده تشكل عالما متميزا ووجودا مستقلا عن العالم المحسوس من جهة، وعن الإله من جهة أخرى، فمنها وبواسطة فاعلية الصانع تتشكل جميع كائنات العالم الطبيعى حيث يتخذ الصانع من المثال نموذجاً يحتذى به حينما يصنع كائنات هذا العالم المحسوس، والتى هى فى النهاية مجرد ظلال باهتة لمثلها الكائنة فى العالم المعقول[24].

أما العالم المعقول عند أفلوطين فهو يتمثل فى تلك الأقانيم (المبادئ الثلاثة) التى ترتبط ببعضها ارتباطاً لا ينفصم، كما أنها ترتبط بالعالم المحسوس ارتباطاً يشكل جوهر عقيدة أفلوطين فى وحدة الوجود، وذلك عن طريق فكرته الأصيلة عن الفيض.

وهنا نتوقف لنوضح أصول هذه الفكرة التى ميزت بشكل حاسم بين ميتافيزيقا أفلوطين وميتافيزيقا أفلاطون. لقد رأى أرمسترونج Armstrong ردها إلى الرواقية وكذلك رأى ريفو Rivaud، حينما رأى الأول أن الخلفية الفكرية التى كانت لدى أفلوطين حينما قال بتلك الفكرة هى خلفية رواقية وبالذات فى المبدأ الرواقى المتأخر حول انبثاق العقل عن تصور إلهى أساسه النار المادية[25]. بينما رأى الثانى أن ثمة تشابها بين طبيعيات الرواقيين وبين فكرة الفيض الأفلوطينية بالنظر إلى فكرة الرواقيين عن نارزيوس الكائنة فى كل الأشياء، وامتداد العناية الإلهية لديهم فى أقل الموجودات الطبيعية شأناً[26].

ولسنا بحاجة إلى بيان تهافت هذه الأفكار، ففكرة أفلوطين عن الفيض

تنأى بنا تماماً بطبيعتها عن ذلك التصور المادى للخلق عند الرواقية. كما تنأى فكرة أفلوطين عن العناية الإلهية عن الفكرة الرواقية حيث إن الاتصال بين المطلق والأشياء عنده يكون اتصالا أساسه التأمل المستمر الذى ان ميز بين الكائنات معقولة ومحسوسة من حيث مراتب الوجود فهو لا يميز بينها كثيرا من حيث ما فيها من ألوهية مستمدة من كونها فيضاً عن المطلق (الواحد).

إننا إذا أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة، فلابد من العودة إلى التراث الشرقى الذى كان سائدا فى الإسكندرية. وأول ما يقفز إلى الذهن حينذاك هو المصدر الغنوصى حيث قال الغنوصيون بأن الأشياء "تصدر" عن الواحد فى نظام تنازلى حتى نصل إلى المادة [27]. وإن كان التشابه واضحاً بين الفكرة الأفلوطينية والفكرة الغنوصية، فإن الفكرة الغنوصية رمزية غامضة، فهم لا يوضحون كيفية ذلك الصدور، بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية فيصورون المسألة كالولادة تماماً[28].

أما فكرة أفلوطين كما توضحها نصوصه فهى قائمة على أساس "أن الواحد كامل لأنه لا يبحث عن شىء، ولا يملك شيئاً، وليس بحاجة إلى أى شىء"[29] ولأنه كامل كمالا مطلقا يفوق كل تصور فهو "قدرة خارقة"[30] وهو لا يستطيع التقوقع داخل ذاته، وإبداعه يحدث بالضرورة[31]. وهكذا يبدع الإله الوجود بالفيض وهو كالنبع الذى يفيض بمياهه على الأنهار كلها ولكنه مع هذا لا ينضب أبدا[32]. إذن جوهر عملية الفيض هو الكمال المطلق للواحد، ذلك الكمال الذى من فرط لانهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة وهذه فكرة غير مسبوقة بأى صورة من الصور. ومن جانب آخر، فإن عملية الفيض والتى تعنى ضرورة الإيجاد أو الخلق أساسها عملية أخرى هى التأمل حيث أن أول ما يفيض عن الإله (المطلق) الواحد هو "الحياة اللامحدودة" التى ما أن تفيض حتى ترتد إليه وتتأمله فتتخذ لها حدا وصورة، وتصبح آنذاك كائناً معينا ذا كثرة فى وحدة هى العقل[33]. فكأن التأمل هنا هو المرادف للإيجاد أو للخلق، حيث صدر العقل عن المطلق نتيجة التأمل كما

تصدر النفس الكلية عن العقل نتيجة تأمله للمطلق، وكذلك تنشأ كائنات العالم المحسوس نتيجة تأمل الوجود الأدنى للنفس أو ما يسميه أفلوطين مبدأ الطبيعة الذى هو "صورة ثابتة وليس مركباً من مادة وصورة، كما أنه ليس بحاجة إلى العنصر المتغير أى للمادة"[34]. وإذا ما سألنا كيف تنتج الطبيعة كائناتها لأجابت إن كان لها أن تسمع أو تجيب "أن كل ما يحدث فى الوجود هو موضوع لتأملى الصامت وهو يناسب طبيعتى التى صدرت عن التأمل، والعنصر الذى يتأمل فى ينتج موضوعاً للتأمل"[35].

وهذه الفكرة الفريدة عن المرادفة بين فعل التأمل والخلق ليس لنا أن نشبهها بأى فكرة يونانية سابقة. صحيح أن أفلاطون وأرسطو قد أعليا من شأن التأمل، فجعله أفلاطون هو وسيلتنا لحدس عالم المثل والارتفاع منه إلى حدس مثال المثل (الإله – مثال الخير)[36]. وقد جعله أرسطو هو المهمة الأولى والأساسية للفيلسوف، فبه نصل إلى معرفة الإله، وبه نصل إلى حدس المبادئ الأولى، أنه الفعل الأكثر كمالا، وهو الفعل الأكثر قداسة وألوهية من بين أفعال البشر[37]. لكن هذا الإعلاء من شأن التأمل كان عند فلاسفة اليونان مقصورا على اعتبار أنه فعل من أفعال الإنسان، وهو مقصور على الفيلسوف فهو وحده الذى يحقق أسمى مرتبة للتأمل الإنسانى وهو الذى يتشبه فى هذا بالإله.

وفى اعتقادنا، أن الأصل الأوحد لهذه الفكرة الأصيلة عند أفلوطين هو الأسطورة المنفية حول تفسير نشأة العالم الطبيعى عن الإله بتاح الذى كان لسان الآلهة وقلبهم حيث يقول كهنة منف فى ذلك :

أنه هو "القلب" الذى يسبب ظهور كل (رأى) يتم، أما اللسان فهو الذى يعلن ما يفكر فيه القلب. وهكذا تم تشكيل جميع الآلهة.. وفى الواقع ظهر جميع النظام الإلهى بواسطة ما فكر فيه القلب وما أمر به اللسان... (وهكذا نال العدل كل من) فعل الشىء المرغوب فيه، و(عوقب) الذى يفعل الأمر غير المرغوب فيه، وأعطيت الحياة لمن يؤمن بالسلم وأعطى الموت للخاطئ. وهكذا تم كل عمل وكل

مهنة، وعمل الأذرع، وحركة الأرجل، ونشاط كل عضو فى الجسم حسب الأمر الذى فكر فيه القلب والذى جاء عن طريق اللسان، والذى يعطى قيمة لكل شىء.."[38].

وهكذا نرى مدى بيان هذا النص لتلك الأسطورة – التى يرجع تاريخها لألفى عام قبل نشأة الفلسفة اليونانية – لكيف أن ثمة عقلا مسيطرا خالقاً، عقل تصور مظاهر الطبيعة ثم أبدعها عن طريق ذلك العقل وهذا التأمل. ولنلاحظ كيف عبر هذا النص بوضوح عن نفس فكرة أفلوطين التى تقول "أن كل الموجودات تصدر عن التأمل". وتزداد هذه الأسطورة أهمية حينما نجد أنها تعبر عن فكرة أفلوطين عن اللوجوس Logoi التى تحير المؤرخون فى البحث عن أصلها لديه، حيث أن بعضهم فسرها على أنها تعنى المبادئ باعتبار أن أشياء العالم الطبيعى تصدر – كما قلنا – عن طريق ما سمى لديه Logoi Spermatichoi أى المبادئ البذرية. وقد ردوا هذه الفكرة إلى أصل رواقى حيث أن الفكرة التى لدى الإله عن الأشياء والتى يسعى إلى تحقيقها بخلق هذه الأشياء هى أشبه ببذرة يتولد عنها ذلك الشىء بالضرورة ومن هنا أطلق الرواقيون على هذه الأفكار الفاعلة التى تنتج عنها الأشياء اسم "المبادئ البذرية"[39].

ولكن هذا الاصطلاح عند أفلاطين كان يستخدم بالنظر إلى "مبدأ الطبيعة" الذى يحوى تلك الأصول البذرية، ليوضح أساس الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس باعتبار أن النفس الكلية تنطوى على كل المبادئ التى هى أصل نشأة الموجودات الحسية. وهو ان تأثر فى الأخذ بهذا المبدأ بالرواقيين، فلا يجب أن نغالى فى هذا الاتجاه حيث أن فكرة افلوطين عن اللوجوس مختلفة عن الفكرة الرواقية، فالفكر الرواقى فكر تمتزج فيه المادة بالعقل امتزاجاً لم يكن يرضى عنه أفلوطين، وقد نقدهم كثيرا فى هذا الشأن.

ولقد قال أفلوطين نفسه موضحاً ما يعنيه أن "قوام هذا القانون (الذى يخضع له كل الموجودات) هو المبادئ البذرية الصادرة عن العالم المعقول والتى

هى علل حركات النفوس وقوانينها"[40].

إن الأشياء فى تصور أفلوطين قد تشكلت من فيض إلهى، وليست تلك الأصول البذرية إلا أفكاراً عقلية Noemata بحيث تكون هى القدرة المصورة للموجودات والتى تضفى عليها أشكالها وصورها المستمدة من العقل. وهذا التفسير يقرب الصلة بين فكرة أفلوطين وما ورد فى الأسطورة المنفية للخلق، فالعالم قد نشأ عن كلمة إلهية أساسها تفكره وتأمله ورغبته فى الإيجاد، فكان الإيجاد. إن الشبهة المادية هنا غير موجودة كما كانت عند الرواقية، فالمادة عند أفلوطين كما فى الأسطورة المصرية القديمة لا تبدو إلا فى الشىء المحسوس نفسه. أما الأصل البذرى عند الرواقيين ففيه من المادة بقدر ما فيه من العقل وهذا ما سبق أن أكدنا رفض أفلوطين له.

إضافة إلى ما سبق، فإن فكرة أفلوطين عن "الطبيعة" مختلفة عما تصوره فلاسفة اليونان، فهو كما يقول انج Inge قد أضاف معنى جديدا للطبيعة، فحياة الطبيعة عنده هى ارتفاع إلى أعلى وصعود نحو أنواع أرقى من النشاط بينما كانت لدى الفلاسفة السابقين إما مجموع الذرات الكونية كما قال الذريون أو المادة الحية بعناصرها الأربعة كما قال الطبيعيون الأوائل"[41].

ورغم طرافة هذه المقارنة من انج، إلا أننا نؤكد على أن اختلاف فكرة "الطبيعة" عند أفلوطين عن مثيلتها لدى فلاسفة اليونان لا يبدو من هذه الزاوية فقط، حيث أن أفلوطين لم يسر فى نفس الطريق الذى سار فيه فلاسفة اليونان فى تصورهم لفكرة الطبيعة. ومن هنا فلا وجه للمقارنة بينه وبينهم، فالحقيقة أنه لم يكن ينظر للطبيعة كما كان هؤلاء ينظرون إليها بوصفها مجموع الموجودات، بل كان يفهمها دائما على أنها جوهر، أنها وجه من أوجه النفس الكلية أو قوة من قواها. وهذا ا يؤكد بصورة ما قوة الشبه بين فكره عن الطبيعة والفكرة المصرية القديمة عنها. أنها عند المصريين صورة إلهية بدت كثرتها المادية حسب الأمر الذى فكر فيه القلب (أى العقل) والذى جاء عن طريق اللسان كما تقول

الأسطورة المنفية. أما عند أفلوطين، فقد بدت هذه الكثرة المادية بفعل تأمل "الطبيعة" نفسها – بوصفها الدرجة الأدنى من النفس الكلية – للأقنوم الأعلى.

ولقد أقر أفلوطين نفسه بوجود الشبه بين ما قاله قدامى الحكماء وبين ما يقوله هو حول الطبيعة حينما قال : "إن القدامى من الحكماء، الذين أرادوا أن يتمثلوا الإلهة أمامهم بتشييد معابد وتماثيل، قد أحسنوا تفهم طبيعة الكون، فقد أدركوا أن من اليسير دائماً جذب النفس الكلية، وأن من الأيسر إبقاءها بتشييد شيء يمكنه تلقى أثرها وقبول مشاركتها. والتمثيل التصويرى للشيء ميال دائماً إلى تلقى أثر نموذجه، فهو كمرآة تستطيع أن تتلقى صورته. وأن الطبيعة، ببديع صفاتها، لتفطر الأشياء على صورة الموجودات التى تملك صورة مطابقة لمبدأ يعلو على المادة. وهكذا جعلت الطبيعة كل شيء على صلة مباشرة بالألوهية التى تولد على مثالها، والتى تتأملها النفس الكلية وتسير فى خلق الأشياء وفقاً لها "فمن المحال إذن أن يوجد شيء لا يشارك فى تلك الألوهية – ولكن لا يقل عن ذلك استحالة أن تهبط الألوهية إلى عالمنا الأرضى"[42].

ولاشك أن هذا اعتراف أفلوطينى واضح بالمصدر الحقيقى لفكرته الأصيلة عن الطبيعة، أنه الفكر المصرى القديم الذى استطاع أن يعبر عنه تعبيرا فلسفياً أكثر نضجاً ونضارة. وإذا أنعمنا النظر فيما سيقوله أفلوطين بعد ذلك، واضعين فى الاعتبار ما سبق ودون أن يقفز أفلاطون إلى مخيلتنا كالعادة، لازدادت دهشتنا من مصرية أفلوطين، فهو يضيف بعد حديثه السابق "أجل، فالعقل الأعلى هو الشمس العاقلة، وتليه مباشرة نفس تعتمد عليه، مقرها فى العالم المعقول كالعقل ذاته، غير أن النفس تهب الشمس المحسوسة حدودها الخاصة التى تلائمها وبتوسطها يتم الاتصال بين الشمس المحسوسة والشمس المعقولة، وينقل إلى الشمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسة بقدر ما تستطيع هذه أن تصل إلى الشمس المعقولة عن طريق النفس. إذ أنه لا شيء يبعد عن الآخر..."[43].

إن هذا التشبيه – تشبيه الشمس – الذى ظن المؤرخون أنه التشبيه

الأفلاطونى، لهو تشبيه استقاه أفلوطين من آخناتون (الملك الفيلسوف) حيث نقرأ فى قصيدة اخناتون التى وجهها إلى قوة الشمس (آتون)، باعتبارها رمز الإله الواحد لديه :

"أنت فى السماء ولكن أشعتك فوق الأرض

أشعتك تنفذ إلى أعماق البحر الأخضر العظيم

أشعتك فوق ابنك المحبوب

ذلك الذى يجعل بأشعته الإبصار كاملا

إن مشاهدة أشعتك هى نفس الحياة فى المعاطس

وطفلك (يعنى الملك) الذى ولد من أشعتك

لقد سويته من أشعة نفسك ..

وحينما ترسل أشعتك فإن الأرضين تكون فى فرح

أشعتك تشمل الأرضين وحتى كل ما صنعته

وسواء أكان فى السماء أم فى الأرض فإن كل الأعين

تشاهده دائماً . .

وهو يملأ الكون بأشعته .

ويجعل كل البشر يعيشون"[44].

والذى يقارن بين النصين يكتشف وجه التشبه بينهما، فأفلوطين يقرر أن ثمة شمساً معقولة وأخرى محسوسة تتوسط بينهما النفس حيث تبلغ الشمس المحسوسة رغبات الشمس المعقولة، وتنقل إلى الشمس المعقولة أمانى الشمس المحسوسة. أما اخناتون، فهو الذى يقوم – باعتباره ابن الإله، ونبى هذا الدين ورسول الإله إلى البشر – بدور الوسيط أى يقوم بدور النفس الأفلوطينية. وليس

obeikandl.com

صعباً أن ندرك مع ذلك وجه الاختلاف بين أفلوطين واخناتون، أنه اختلاف المنطلقات، واختلاف الاصطلاحات لكن المعنى الذى أرادا أن يعبرا عنه واحد، فهما قد أرادا أن يبينا الصلة الوثيقة بين الاله والعالم مستخدمين نفس التشبيه. ولا أغالى حينما أقول بعد ذلك، أن من الأهمية بمكان المقارنة بين وحدة الوجود الأفلوطينية القائمة على أساس الفيض، ووحدة الوجود الاخناتونية القائمة على نفس الأساس وأن كان اخناتون لم يستخدم اصطلاح الفيض.

وإذا ما انتقلنا إلى نظرة أفلوطين للعالم المحسوس مبتعدين عما سبق أن بحثناه حول صلة هذا العالم بالعالم المعقول لديه، فسنجد أن كثيرا من آرائه حول العالم الطبيعى والكواكب مستمدة من تأثره الشديد ببيئته الشرقية المصرية بما فيها من احترام للسحر والتنجيم. ولا عجب فقد كان هذا أمرا غير معيب فى عصره ليس بالنسبة للعامة فقط من الناس، بل أيضاً بالنسبة للمثقفين منهم. كل الفرق أن الفئة الأخيرة كانت تحاول أن تأتى بتبرير لما تؤمن به. فقد حرص أفلوطين على أن يربط بين اعتقاده فى التنجيم وبين فكرة النظام الكونى الدقيق، فدلالات النجوم فى نظره أمر ضرورى يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية، وليست النجوم إلا وسائط طبيعية تنقل بها القوى العليا إلى العالم. وبدون الارتباط التام بين كل أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أى معنى. فلما كانت الحركات المفردة فى داخل العالم تتوقف دائماً على الكل الشامل، ففى وسع المرء إذا عرف ما يتم فى أهم أجزاء العالم من حركات أن يعلم ما يناظرها من حركات أخرى، وذلك مثلما يعرف الخير فى الرقص إذا رأى موضعاً معيناً لأجسام الراقصين ما يرتبط بهذا الوضع من حركات خاصة للأيدى والأرجل[45].

ولنلاحظ كيف اقترن لدى أفلوطين هنا الاتجاه اللاعقلانى بالنظر العقلى الخالص، واختلط لديه نتيجة تأثره ببيئته الفكرية الشرقية، النظرة الدينية السائدة بما فيها من إيمان بالسحر والتنجيم بالنظرة الفلسفية الخالصة بما فيها من عقلاينة ودقة فى التحليل.

ثالثاً : تصوفه :

يخطئ من يظن أن التصوف الأفلوطينى امتداد بأى شكل للنزعة الصوفية التى رأيناها فى الفلسفة اليونانية بوجه عام أو للنزعة الصوفية عند أفلاطون بوجه خاص، فتلك النزعة الصوفية عند أولئك الفلاسفة كان منبعها فلسفاتهم، فصوفية أفلاطون بدت حينما كان يتحدث عن معرفة الاله، حيث عبر عن تلك الدرجة السامية من المعرفة تعبيرات صوفية رمزية نلمحها هنا وهناك فى محاورتى "الجمهورية" و"فايدروس"، أننا نعرف الاله عند أفلاطون بحدس عقلى مباشر يعلو على مجرد الاستدلال على وجوده استدلالا عقلياً.

أما عند أفلوطين فالأمر يختلف تماماً حتى فى هذه النقطة، نقطة معرفة الاله، فعلى الرغم من أن أفلوطين أحياناً ما يستعين بأقوال لأفلاطون فى هذا الصدد. فإننا لا يجب أن ننخدع بذلك، فمعرفة الإله عند أفلوطين لا تكون فقط بحدس عقلى يمتنع قوله أو كتابته كما كان الأمر عند أفلاطون[46]، بل أنها معرفة أساسها الاتحاد به، فهى معرفة لا تتم "لا بالعلم ولا بالحدس العقلى، بل تتم بحضور أسمى من العلم"، "أنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق" فالواحد رغم حضوره الدائم "ليس حاضرا إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم به، أنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه"[47].

إذن، رغم التشابه بين وصف حالة المعرفة للإله عند كليهما، فإن لكل منهما اتجاهاً وغاية مختلفين، فمحاولة أفلوطين التسامى بالإنسان إلى درجة الاقتراب من الاله، بل والاحتكاك به، هى ترديد لصدى شرقى قديم، وإذا نظرنا فى بعض أقواله لوجدنا ترديده لذلك الصدى، فهو يقول مثلا : "أجتهد فى أن أرفع ما فى من ألوهية إلى ما فى الكون منها"، وكأنه هنا كما قال أحد الباحثين إله صغير مغمور بإله كبير متعال أو قل أنه إله كونى يتمحور حول إله إنسانى صغير، ويغمرهما معاً إله كبير، وتشكل هذه الذاتيات الثلاثة مرتبة قيمية معينة

من مراتب وجود الأحد الأزلى[48].

ويتعمق لدينا الإحساس بشرقية النزعة الصوفية عند أفلوطين، حينما نتوقف عند اصطلاح extasis الذى يعبر لديه عن حالة الاتحاد بالمطلق حالة فناء ذات الإنسان فى ذات الإله. فهى حالة عبر عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته extasis واتحاده بالاله Enosis حيث يختفى الوجود الإنسانى ويحل محله الوجود الإلهى. وقد عبر مؤلفهم عن هذه الحالة بقوله "ارتفع فوق كل علو ؟! انزل تحت كل عمق تصور أنك فى كل مكان : على الأرض، وفى السماء، لم تولد بعد، فى بطن أمك، شاب، شيخ، ميت، عائش بعد الموت". وفى موضع آخر يقول : "أنى أتصور الأشياء لا برؤية العين، بل بقوة الفكر. أنا فى السماء على الأرض، فى الماء، فى الهواء، أنا فى الحيوانات، فى النباتات فى بطن أمى، قبل ذلك، بعد ذلك، فى كل مكان"[49]. بل أن ثمة تعبيرا أوضح من ذلك التعبير الرمزى لديهم، حينما يقول مؤلفهم "أينما سرت جاء الاله للقائك، ومثل أمامك حتى فى المكان الذى لا تنتظره فيه، وحتى فى اللحظة التى لا تتوقعه عندها، نائما كنت أو مستيقظاً فى البحر أو على البر، فى الليل أو فى النهار، متكلماً أو صامتاً، إذ لا يوجد شىء إلا كان هو"[50].

ولنقارن ذلك بما قاله أفلوطين فى مطلع المقال الثامن من التساعية الرابعة :

"كثيرا ما أتيقظ لذاتى تاركاً جسمى جانباً، وإذ أغيب عن كل ما عداى، أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة، واتحد بالموجود الالهى. وحين أصل إلى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكن بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعى، أتساءل : كيف يتم هذا الهبوط الحالى، وكيف أمكن أن ترد النفس إلى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى، وان كانت فى جسم"[51].

إن هذه الفقرة توضح دون أدنى شك مدى سمو التعبير الصوفى عند أفلوطين حيث يكشف لنا فيها عن الطبيعة الحقيقية للنفس الإنسانية التى ان غيبت الجسم استطاعت أن تتحد بالوجود الالهى. فالوجود الالهى حاضر دائما كما أكد مؤلف الهرامسة، وما علينا إلا أن نحاول التعرف عليه بالتقرب إليه والتشبه به كما يؤكد أفلوطين. وهنا سنكشف أنه فى كل شىء، وأنه لا يوجد شىء إلا كان فيه كما أكد الهرامسة.

إن هذا الطابع المميز للتصوف الأفلوطينى يبدو حتى فى جوانب كثيرة من فلسفته ففلسفته صوفية أكثر من كون تصوفه فلسفياً إن جاز ذلك التعبير. فإن نظرنا مثلا إلى عقيدة أفلوطين حول خلود النفس، سنجد أن اسم أفلاطون يقفز إلى الذاكرة كالعادة، ولما كان أفلوطين لا يستطيع تجاهل براهينه، فقد استخدمها وأضاف عليها من روحه الصوفية الشرقية فأنت – فى نظره – لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته.. إن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة نفسك الخالصة هى أن تطهرها من التعلق بالجسم، وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا التى هى واحدة منها، وعندئذ تصل النفس بهذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تشاهد النفس بهذه التنقية الصوفية إلى تأمل المعقولات، وحين تشاهد ذلك العالم الالهى العلوى وتعلم أنها تنتمى فى أصلها إليه – توقن حقاً أنها خالدة، فالنفس "أشبه بذهب له نفس، ثم نفض عنه كل ما يعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب، أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء، ويعتقد بأنه ليس فى حاجة إلى جمال مستمد، ففيه القوة الكافية إن ترك لذاته"[52]، وهنا لن نكون – فى رأى أفلوطين – بحاجة إلى براهين عقلية واستدلال تدريجى لنثبت خلود النفس، بل يكفى أن تتأمل النفس ذاتها بعيانها الباطنى لتدرك طبيعتها الحقة، التى هى من نوع إلهى لا يتطرق إليه الفناء. فالاستغراق فى التأمل الصوفى وسيلة تثبت بها النفس خلودها.

ولم يقف أفلوطين عند صبغ البراهين الأفلاطونية بصبغته الصوفية الشرقية، بل قدم هو براهين دينية خاصة استمدها من المعتقدات الشائعة فى عصره، فهو يرى أنه لو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الألهة بتهدئة نقمة النفوس التى أسئ إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم، وأن النفوس التى رحل أصحابها ما تزال تؤدى إلينا النفع "وكم من نفس كانت من قبل فى أناس، لا تكف عن أن تضفى الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبؤات، وتعلمنا كل الأشياء وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لن تفن"[53].

والآن، وبعد أن تبين لنا صوفية فلسفة أفلوطين، لنا أن نتساءل عن تلك الخصائص الصوفية التى يمكن أن نضعه من خلالها ضمن المتصوفة ؟!

إن المبادئ الأساسية التى اعتمدها المتصوفة قبل أفلوطين وبعده موجودة لديه كمبادئ محورية، فوحدة الوجود التى تبنتها الهرمسية المصرية واعتبرتها مؤدية إلى اتحاد الإنسان باللّه ورؤيته إياه نورانيا، والتى اعتنقها المتصوفة عامة من الهنود حتى المسلمين، شكلت لديه محورا أساسياً بالغ الأهمية.

أما المبدأ الصوفى الثانى، فهو الاتحاد باللّه، الذى غالى المتصوفة الهنود فى الاعتقاد به وشكل هدفاً رئيسياً من أهدافهم، كما كان كذلك لدى المتصوفة المسيحيين والمسلمين، فقد اعتنقه أفلوطين والتزم به فى ناحية، واعتدل فى أخرى، فقد اعتبر أن انطفاء الشعور بذاتية الفرد وماديته منتهى العملية الاحتكاكية التى يرقى إليها الإنسان عند انبلاج الحضور الالهى فيه، مؤكدا حدوث هذه الرؤية الباطنية على غرار بعض المتصوفين. لكنه لم يجعل – مثل البراهمانيين الهنود – هذا الفناء نرفانيا أى لم يعتبر حصول الاتحاد ذوباناً مطلقاً للشخص الإنسانى فى براهمان، بل جعله اتحادا بين راء ومرئى يحتفظ فيه كل منهما بهويته لأنه حتى إذا ما أدى الجذب الصوفى إلى فقدان الشعور بذاتية الفرد فإن هذا الأمر يؤدى كذلك إلى فقدان الشعور لديه بالذاتية الإلهية ككائن فرد قائم بذاته ليتساوى الاثنان، فلا يذوب الواحد على حساب الآخر، بل

يتذاوبان فى لقاء باطن يرفع الإنسان الزمنى إلى الاحتكاك بالأزل، كما يبرز احتكاك اللّه الأزلى بعالم الزمان.

وقد كان للمعرفة الاشراقية –كأحد مبادئ المتصوفة التى مال إليها مفكرو الشرق القديم عامة ولاسيما الفكر الهرمسى والتصوف المسيحى والإسلامى خاصة – نصيباً وافرا من إيمان أفلوطين، فقد كان مؤمناً باحتواء المطلق للحقيقة الكلية على غرار ما يؤمن المتصوفة فى اندفاعهم نحو الحقيقة العلوية الإلهية – لكنه لم يسحق الإنسان كما فعلوا، بل جعله صورة مصغرة ينضغط فيها العالم العلوى بمحتوياته المعقولة كافة، فتكون المعرفة الحقة نجاح الزاهد المتأمل فى استكناه الثروة الكامنة فى النفس [54].

ومن ضمن تلك الخصائص الصوفية التى تمثلت بوضوح لديه، عقيدته حول "الحب الإلهى" فقد اعتبره حافزا باطناً يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبة المجال الإلهى أو "المحبوب الأوحد" إذ يؤدى ذلك فى النهاية إلى الاتحاد باللّه حينما يشتعل الإنسان بحب الإله.

إضافة إلى ما سبق، فقد امتلأت تساعيات أفلوطين بالاصطلاحات التى تخص المتصوفة ويكثرون من استخدامها، كالفرح الأقصى، والغبطة، والسكر، والعجز عن وصف ما جرى لحظة حدوث الرؤية، فضلا عن الدعوة إلى تنكر النفس للأشياء الخارجية وغياب شعورها بالجسد تجاه الاله الذى هو الغاية القصوى للوجود[55].

لقد كان أفلوطين إذن من أئمة المتصوفة[56]، فقد امتزجت آراؤه بالفرق الصوفية منذ عصره إلى يومنا هذا[57]. ولم يكن تصوفه – كما قلنا من قبل – امتدادا للنزعة الصوفية التقليدية فى الفلسفة اليونانية، بل كان تصوفاً شرقياً استقى مصدره الأصلى من روافد ثلاثة، الفكر المصرى القديم، التيارات الفكرية التى سادت الإسكندرية فى عصره، وكذلك روافد التصوف الهندى[58]. ولقد كان بصوفيته هذه مؤثرا أبلغ التأثير فى كل من التصوف المسيحى والتصوف

الإسلامى بعد ذلك.

خاتمة

وبعد، فليس ما قدمناه فى هذه العجالة من مصادر مصرية شرقية لفلسفة أفلوطين ولتصوفه، إلا القليل من الكثير الذى نتمنى أن يضطلع الباحثون بدراسته فقد كان هدفنا الأساسى هو لفت الأنظار إلى أهمية أن نعيد النظر فيما ورثناه من مقولات تأريخية ثابتة رسخها فينا اتباعنا للمؤرخين الغربيين فى الفلسفة، فليس من شك فى أهمية أعادة النظر فى هذه المقولات التأريخية الخاصة بالفلسفة وعلى رأسها مما أردنا لفت الأنظار إليه ما يسمونه بالمعجزة اليونانية فى انشائها، وأولية طاليس، ووضع أفلوطين ضمن فلاسفة اليونان.

obeikandl.com

هوامش الفصل ومراجعه

1- Plotinus : The Six Enneads, translated by S, Machenna and B, S, Page, Great Books, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, inc,, 1952, Enn, 5 (1) ch, 8 –9, Eng, Trans, pp, 212 – 213.

2- أكد الكثيرون أصالة المؤلفات الهرمسية ونسبتها إلى المصريين القدامى، فقد كانت مكتوبة باللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية) ثم ترجمت، فهى تنسب إلى هرمس. تحوت الإله المصرى للحكمة والفنون وهى حاوية للاهوت المصرى والفلسفة المصرية وترجمت من اللغة المصرية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية (نجيب بلدى – تمهيد لتاريخ الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، 1962م، ص 97 – ص 134).

3- Porphyry : On the Life of Plotinus, The Loeb Classical Library, London, 1966, 3 (5 – 25) Eng, trans.

4- Brehier E, : Introduction Iére Ennéade, Paris, 1942, p, IV.

5- نجيب بلدى، نفس المرجع، ص 134 – 135.

6- Porphyry : Op, Cit,, (1 – 10), p. 3.

7- Porphyry : Op, Cit,, 2 – 3 – 15, p, 5.

8- Op, Cit,, 2 – 30 – 40, p, 7.

9- أنظر ما قاله زيللر Zeller ورافيسون Ravisson حول ذلك فى تقديم د. فؤاد زكريا لترجمته للتساعية الرابعة، المنشورة بالهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 28 – 29.

10- Inge W, R, : The Philosophy of Plotinus 3rd edition, London,

obeikandl.com

1939, Vol. I, p, 116.

11- فؤاد زكريا، تقديم ترجمته للتساعية الرابعة، ص 20.

12- Porphyry : Op. Cit, Ch, 4 (5 – 20) Eng, trans, p, 13.

13- Op, Cit, Ch, 4 (25 – 65) Eng, trans, pp, 15 – 17.

14- Op, Cit,, Ch 5 (35- 55) Eng, trans, p, 21.

15- Op, Cit,, Ch, 5, Eng trnas, p, 23.

16- Op, Cit,, Ch, 6, (5 – 14), Eng. Trans, p, 29.

17- فؤاد زكريا : نفس المرجع، ص 39.

18- أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977م، ص 437.

19- فؤاد زكريا : نفس المرجع، ص 438 نقلا عن اميل برييه :

Brehier E, : Histoire de la Philosophie, T, I, 2, p. 451.

20- وانظر كذلك : غسان خالد، أفلوطين رائد الوحدانية، منشورات عويدات ببيروت، 1983م، ص 13.

21- Plotinus : Enneads 5 (1) Ch, 8.

22- Zeller E, : Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by Plamer L, R, Dover Publications, inc,, New York, Thirteen ed., 1980., p, 294.

23- غسان خالد، أفلوطين، ص 142 – 143.

24- انظر :

openkandil.com

Plato : Timaeus (p, p, 30 – 34), English translation by D, LEE, Penguin Books, London, 1976, pp, 42 – 46.

وكذلك : كتابنا "فكرة الألوهية عند أفلاطون"، دار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى 1984م، ص 127 – 139.

25- Armstrong A, H, : Preface of His English translation to the Enneads, The loeb Edition, 1966, p, XVIII.

26- Rivaud A, : Histoire de la Philosophie, T, I,, Paris, 1984, p, 524.

27- عبدالرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، دار النهضة المصرية، الطبعة الرابعة 1975م، ص 119.

28- نفسه.

29- Plotinus : Enneads, 5 (2) Ch, I, Eng, trans – by Mackenna, p, 214.

30- Enn, 5 (9) Ch, 16, p, 225.

31- Enn, 4 (8) Ch, 6, p, 203 – 204.

32- Enn, 3 (8), pp, 129, ff.

33- Enn, 6 (7) Ch, 17, p, 330.

34- أفلوطين، التساعية الثالثة، المقالة الثانية، نقلا عن ترجمة أميرة حلمى مطر بكتابها "دراسات فى الفلسفة اليونانية"، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1980م، ص 93.

35- نفسه، ت 3- م4 – عن ترجمة أميرة مطر فى نفس الكتاب، ص 94.

36- أنظر :

obeikandl.com

Plato : Republic (pp, 510 – 511), Eng, Trans, by H, D, Lee, The Penguin Classics, London, 1962, pp, 275 – 278.

37- أنظر : Aristotle : Metaphysics B, I,

وكذلك : Ethics B, 10.

وأيضاً : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، بمصر، 1985م، ص ص 122 – 130.

38- جون ويلسون : الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، ص 118. وأيضاً : برستد : فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، ص 53 وما بعدها، وكذلك : عبدالعزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مقال بمجلة المجلة، فبراير 1959م، ص 33 وما بعدها. وكذلك كتابه : الشرق الأدنى القديم، ط 3 مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م، ص 88 – 89.

39- فؤاد زكريا، نفس المرجع، ص 140.

40- أفلوطين، التساعية الرابعة، المقالة الثالثة، فقرة 15، بترجمة د. فؤاد، ص 141.

41- Inge : Op, Cit, Vol, I, P, 153 – 155.

42- أفلوطين التساعية الرابعة، م 3 – فقرة 11، ترجمة فؤاد زكريا، ص 192.

43- نفسه، ص 192 – 193.

44- أنظر : الترجمة العربية لهذه القصيدة فى فجر الضمير لبرستيد، ص 313 – 314.

45- فؤاد زكريا، نفس المرجع، ص 79.

وانظر : Enn, 4, 41 Ch. 3.

obeikandl.com

46- Plotinus : Enn, 6 – 9 Ch, 4, Eng, trnas, p, 236 – 347.

47- Ibid.

48- غسان خالد، نفس المرجع السابق، ص 156.

49- نجيب بلدى، نفس المرجع السابق، ص 128 – 129.

50- نفسه، ص 130.

51- أفلوطين : التساعية الرابعة م 80، ص 323 من ترجمة فؤاد زكريا.

52- نفسه، ص 319 من الترجمة العربية.

53- نفسه، المقالة السابعة، فقرة 15، ص 323 من الترجمة العربية.

54- غسان خالد، نفس المرجع السابق، ص 267 – 268.

55- نفسه، ص 269.

56- أنظر :

Happold, : Mysticism, Penguin Books, London, 1977, pp, 203 – 205.

57- عباس العقاد، الله، دار الهلال بمصر، سلسلة كتاب الهلال (42)، ص 173.

58- Happold, op, Cit., p, 204.

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikandl.com

كتاب « التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة » لجورج جيمس

مقدمة :

إن طرح القضية فى ذلك العنوان على هيئة سؤال(*) إنما هو محاولة من جانبى لتخفيف الصدمة التى قد تصيب القارئ حينما يطالع عنوان كتاب جورج جيمس "التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة" الذى نقله إلى العربية الأستاذ شوقى جلال فى إطار المشروع القومى للترجمة الذى يتبناه ويشرف عليه المجلس الأعلى للثقافة.

وقد شهدت قاعة الندوات بالمجلس ندوة علمية لمناقشة هذا الكتاب حضرها د. حسن حنفى ود. جاب الله على جاب الله والأستاذ سامى خشبه وقد أفاضوا فى مناقشة الأطروحات التى يطرحها الكتاب وقللوا من شأنه ومن شأن مؤلفه؛ فالكتاب ملئ بالمغالطات والأخطاء العلمية كما قال د. جاب الله على جاب الله، وهو استشراق مضاد من قبل مؤلف أمريكى زنجى كما قال د. حسن حنفى، وهو لا يخدم الوعى التاريخى للمثقف المصرى

(*) نشرت هذه الدراسة بعنوان "هل حقا الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة ؟" بجريدة أخبار الأدب التى تصدر عن دار أخبار اليوم بالقاهرة فى عدد 15 ستمبر 1996م. وقد أعيد نشرها من قبل فى كتابى "المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية" الصادر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

obeikandl.com

المعاصر الذى لا يصح أن يبنى اعتزازه بتاريخ أمته القديم على دعاوى زائفة كما قال سامى خشبه.

أما الترجمة فقد كانت ناصعة البيان تشهد بتمكن صاحبها من اللغتين وإن كان ينقصها كما قال د. جابر عصفور "خدمة الترجمة"، أى كان ينقصها مقدمة علمية تضع الكتاب وصاحبه فى سياقهما الاجتماعى والتاريخى، فيما يسود المجتمع الأمريكى من تنافس بين الجنس الأبيض والجنس الأسود. كما كان ينقصها الكثير من الهوامش والتعليقات، التى كان لابد أن يقوم بها المتخصصون فى الفلسفة وفى التاريخ المصرى القديم حتى يتم تصحيح الأخطاء وتقويم الأحكام المطلقة للمؤلف. لقد كان من شأن ذلك أن يساهم فى الاستفادة من الكتاب بشكل أفضل.

وقد اقتصر دورى فى تلك الندوة على تعليق سريع وبسيط حاولت فيه التوفيق بين حماسة المترجم للكتاب ولقضيته. وبين حدة النقد الذى وجه إليه من المختصين، فقلت حينئذ أن ترجمة هذا الكتاب وأمثاله – حتى لو لم نرض عن قيمتها العلمية ورغم ما تحفل به من بعض الأخطاء العلمية – أمر مطلوب لسبب بسيط هو أننا درجنا على أن نحترم الآراء التى يكتبها الغربيون وبلغات أجنبية، ودرجنا على أن نحتفى بكل ما يأتينا من الغرب سواء اتفقنا معه أو نقدناه ! والدليل على ذلك هو ترجمة هذا الكتاب واحتفالنا بترجمته هذه الاحتفالية العلمية التى لم يحظ بها أى مؤلف عربى يكتب نفس هذا الكلام وبصورة أكثر علمية وضربت المثل ببعض ما كتبت فى هذا الموضوع منذ مطلع الثمانينات وحتى الآن. فالقضية التى يطرحها الكتاب أعتبرها قضية هامة فى تأسيس العلاقة بين الفكر الشرقى القديم وخاصة الفكر المصرى القديم وبين الفكر اليونانى الذى لاشك أنه قد استفاد استفادة هائلة من كل نتاج الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة المصرية القديمة. إن أهمية إثارة هذه

القضية تكمن فى أننا لا نزال نعيش فى الأوساط العلمية – الأكاديمية عصر "المعجزة اليونانية" وعصر الإيمان بالمعجزة الغربية على مختلف المستويات !

وقد أشدت فى ذات الوقت بتلك الروح العلمية الموضوعية الناقدة التى مثلها د. حسن حنفى ود. جاب الله والأستاذ سامى خشبه التى لم تنبهر ولم تخدع بما فى الكتاب ولم تقع فريسة "النعرة القومية المتعصبة" التى حفل بها مما يدل على أن المدرسة العلمية الوطنية المصرية لا تزال بخير وأنها تتحلى بقدر من الموضوعية قد يفوق كثيرا ما يتحلى به الكثيرون من المؤرخين الغربيين الذين لا يزال بعضهم حتى الآن يتغنون بـ"المعجزة اليونانية" فى نشأة الفلسفة والعلم دون أدنى اهتمام بالاكتشافات المتوالية التى تؤكد بأدلة كثيرة ومتنوعة أن اليونانيين تلقوا كل هذه الأفكار والتعاليم من الحضارات الشرقية السابقة عليهم وأن معظم فلاسفة وعلماء اليونان قد زاروا بلاد الشرق وخاصة مصر وتلقوا تعليمهم فيها منذ القرن السابع قبل الميلاد وأنهم نقلوا هذه التعاليم إلى بلادهم وبدأوا منها التأملات التى أثمرت ما يسمى بالفلسفة اليونانية !

لكن السؤال الذى طالما تردد فى عقلى طوال تلك الندوة هو : أيمكن حقا أن نعتبر الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة بهذا الشكل الذى يدعيه جيمس ؟! أم أن لفظ "مسروقة" هذا كما قال د. حسن حنفى بحق لفظ لا يصح استخدامه إذا كان الأمر يتعلق بالتلاقح الثقافى بين الحضارات أو إذا كان يمكن النظر إليه من خلال مقولة التأثير والتأثر المعروفة فى دراسة العلاقة بين المفكرين المنتمين إلى حضارات مختلفة أو حتى المنتمين إلى نفس الحضارة؟!

لم أكن قد قرأت الكتاب بعد لأن ما طرح منه قد نفد من الأسواق قبل أن أحصل على نسخة ! ولما تفضل د. جابر عصفور باهدائى نسخة منه سارعت إلى قرائته لعلى أجد إجابة على ذلك التساؤل وبحكم تخصصى ولأن هذه القضية من القضايا التى أثارت اهتمامى منذ سنوات عديدة، كانت قراءتى للكتاب قراءة

المتلهف لمعرفة كل ما فيه، الناقد لكل سطوره فى نفس الوقت !! وقد جاءت ملاحظاتى وانطباعاتى على نحوين قد يبدو بينهما التناقض لأول وهلة؛ إذ على الرغم من إعجابى بالكتاب وبما يطرحه مؤلفه من قضايا مثيرة تضرب بعمق فيما يسمى ظلما واحجافا لحق الغير "بالمعجزة اليونانية"، إلا أننى دهشت إزاء الكثير من الخيالات والأخطاء العلمية التى حفل بها !

أولاً : عرض الكتاب وملاحظات عامة :

إن المؤلف يفاجئنا منذ الصفحة الثانية من الفصل الأول وبعد أن يردد كثيرا مقولة أن الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة. يفاجئنا بقوله : "ويجب أن نتذكر أنه خلال الفترة البعيدة من التاريخ اليونانى؛ أعنى الفترة الممتدة من حياة طاليس إلى حياة أرسطو (640 ق. م إلى 322 ق. م) لم يكن الأيونيون مواطنين يونانيين بل كانوا بداية رعايا مصريين ثم بعد ذلك رعايا للفرس"[1]. والحقيقة أننى لم أقرأ فى أى كتاب لا فى تاريخ اليونان ولا فى تاريخ مصر القديمة أن اليونانيين كانوا رعايا مصريين أو أن بلاد اليونان كانت محتلة من قبل الإمبراطورية المصرية ! وكون أن النفوذ المصرى كان هو الأقوى فى ظل الدولة المصرية الحديثة، كما تكشف عن ذلك رسائل تل العمارنة فى عهد اخناتون كان نفوذا قويا فى العالم القديم، لا يعنى ذلك بالطبع أنهم كانوا خاضعين للحكم المصرى لا فى ذلك الوقت ولا بعده !!

إن كل ما نعرفه فى هذا الاتجاه أنه كانت توجد فى عصر ابسماتيك الذى حكم مصر فى القرن السابع قبل الميلاد جالية يونانية ضخمة دخل بعض أفرادها كمرتزقة فى الجيش المصرى. وهذا يؤكد وجود التواصل المبكر بين مصر واليونان ويؤكد إمكانية أن يكون بعض هؤلاء الأفراد أول من نقلوا الفكر المصرى إلى بلاد اليونان أو على الأقل كانوا هم من استقبلوا طلائع علماء وفلاسفة اليونان وسهلوا لهم عملية الاستفادة من التراث المصرى فى مختلف الميادين وساعدهم فى الالتحاق بالمعاهد المصرية القديمة التى كان يعلم فيها الكهنة

المصريون كل الأسرار الفلسفية والعلمية.

أما بالنسبة للفرس فالمعروف تاريخيا أنهم قد نجحوا فى غزو مصر وبلاد اليونان معا إبان تكون إمبراطوريتهم الكبرى فى الزمن القديم لكنهم فشلوا فى السيطرة الكاملة على الاثنين؛ فصحراء مصر الشاسعة قد محت قمبيز وجنوده من الوجود، كما هزمت أثينا الجيوش الفارسية فى موقعة سلاميس البحرية شر هزيمة !

وقد أثار المؤلف بعد ذلك الشكوك حول إمكانية أن يؤلف اليونان مذاهب فلسفية فردية كما هو شائع، وذلك لأنه يعتبر "أن مدارس الفلسفة الكلدانية واليونانية والفارسية كانت جزءا من نظام الأسرار المصرى القديم وكانت هذه المدارس تدار سرا حسب أوامر المحفل الأعظم أو الأوزيريكا Osiriaca"[2]. ومن ثم فإنه كان من الصعب حسب رأيه على أى متعلم فى هذه المدارس أن ينشر فكره بشكل مستقل. ولهذا فقد "قُبل رأى أرسطو باعتباره المرجع الأوحد"[3] الذى أرخ لهؤلاء الفلاسفة.

والحقيقة أنه رغم عدم موافقتنا على هذا الزعم العام الذى يرى أن مدارس الفلسفة اليونانية وغيرها كانت جزءا من نظام الأسرار المصرى، إلا أن الواقع هو أن ما كتبه أرسطو فى مؤلفاته المختلفة يمثل بالفعل مرجعنا الأساسى حول تاريخ حياة وآراء الفلاسفة السابقين عليه؛ فهو الذى اختار أن يبدأ التأريخ للفلسفة بطاليس. وهو فى اعتقادى ما أسبغ على طاليس وعلى التاليين عليه صفة الفلاسفة وهو الذى صاغ شذراتهم صياغة فلسفية عقلية. ومن ثم فإننى مع المؤلف فى قوله بأن وقائع التأريخ الزمنى لفلاسفة اليونان الأوائل هو مجرد تخمين محض؛ إذ من المعروف فعلا أن كل هذه الوقائع التاريخية لحياة هؤلاء الفلاسفة الأوائل مجرد تواريخ تقريبية وغير دقيقة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن مضامين أفكار هؤلاء الفلاسفة كانت شرقية قديمة؛ فالقول بالماء أو بالهواء أو بالنار أو بالعناصر الأربعة مجتمعة كأصل للعالم

الطبيعى إلى غير ذلك من الأفكار التى تمزج الأصل المادى بالأصل الإلهى للعالم كانت أفكارًا مطروحة لدى المدارس الفكرية المختلفة التى فسرت العالم الطبيعى وبحثت فى أصل الوجود فى مصر القديمة[4].

أقول أنه إذا أضفنا إلى ذلك ما سبق، لأدركنا الحقيقة التى كان ينبغى لجورج جيمس أن يركز عليها بدلا من أن يقول بحجج غريبة من قبيل : "إن الفلسفة اليونانية المزعومة كانت غريبة على اليونانيين وعن ظروف حياتهم على اعتبار أن هذه الحقبة (640 – 322 ق. م) كانت حقبة حروب داخلية وخارجية ومن ثم لم تكن ملائمة لظهور فلاسفة"[5]. فهذه حجة متهافتة لا تقف أمام النقد؛ فمن جهة لم تكن الفلسفة غريبة عن اليونانيين؛ فالمؤلف نفسه يسلم بأن لديهم فلسفة وفلاسفة، وإن كان من السهل أن نثبت أنهم نقلوا بعض الأفكار الفلسفية عن المصريين أو عن غيرهم من شعوب الشرق القديم كالبابليين أو الهنود أو الفرس، فإن من الصعب أن ننفى عنهم كلية صفة الفلسفة وفعل التفلسف !. ومن جهة أخرى فإن الحروب الداخلية والخارجية التى يتحدث عنها المؤلف لا تقف عائقا أمام الفلسفة، فالتفلسف فعل يلازم الإنسان فى كل زمان وأى مكان، وظروف الحرب وتحدياتها قد تساعد على التفلسف أكثر من ظروف الاستقرار والسلام !!

ومن جهة ثالثة؛ فإن المؤلف يناقض نفسه حينما يتحدث بعد ذلك فى الفصل الرابع عن نشوء التنوير اليونانى عبر زيارات الطلاب اليونانيين من ايونيا وبحرايجه لمصر لتلقى العلم بها. والطريف أنه يرى أن هذا الأمر قد جاء نتيجة الغزو الفارسى لمصر الذى حدث فى عام 525 قبل الميلاد بينما من المعروف، كما قلت فيما سبق أن اليونانيين كانوا موجودين فى مصر منذ القرن السابع قبل الميلاد أى فى تاريخ سابق على ظهور الفلسفة عند اليونان الذى حدده أرسطو بالقرن السادس قبل الميلاد.

ثانياً : ملاحظات نقدية :

obeikandl.com

وإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العامة إلى النظر فى المحتوى الموضوعى للكتاب، أعنى الانتقال إلى تحليل حديث المؤلف عن الأصول المصرية لفلسفات فلاسفة اليونان فسنجد ما يلى :-

أولاً : يرد المؤلف فى الفصل الخامس فلسفات الفلاسفة السابقين على سقراط إلى أصولها المصرية القديمة، والحقيقة أننى أوافقه على الكثير مما قاله عن طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وفيثاغورس، ولكن ماذا عن المدرسة الإيلية؛ لقد طرح الإيليون مشكلة الوجود من زاوية عقلية ميتافيزيقية بحتة ورغم ما فى كلام بارمينيدس من روح صوفية غامضة وكذلك كان سابقه اكسينوفان مما يشى بتأثرهما بالروح الشرقية فى التفكير والتعبير، إلا أن المرء لا يجد مثيلا لحجج زينون العقلية فى إثبات الوحدة ونفى الحركة والكثرة فى التراث الفكرى للشرق القديم.

وماذا بعد ذلك عن الذريين (لوقيبوس وديمقريطس)؛ إن المؤلف يتحدث عن فلسفتهم بالشكل المتعارف عليه فى كتب تاريخ الفلسفة اليونانية، ولكنه يقول فى ثنايا ذلك وبشكل فجائى غير مبرر : "إن مذاهب فلاسفة أيونيا المتأخرين – ومنهم ديمقرطيس بالطبع – لم تكن بحال من نتاجهم وإنما يمكن بيان أنها نشأت عن نظم الأسرار المصرية .. لقد كان المصريون القدماء عبدة نار لإيمانهم بأن النار هى خالق الكون وبنوا أهراماتهم الضخمة لعبادة إله النار"[6]. وهذا حديث غريب حقا ؛ فلم يؤثر عن المصريين أبدا أنهم كانوا عبدة للنار اللهم إلا إذا كان المؤلف يقصد الشمس وليس النار !! والفرق كبير بين الأمرين فالمعروف أن عبادة النار قد اشتهرت فى فارس القديمة وليس فى مصر ! فضلا عن أنه كان الأجدر بالمؤلف أن يرد مذهب ديمقريطس إلى أحد المذاهب الفلسفية الهندية القديمة التى توصلت قبله إلى الذرة كأصل لمكونات العالم الطبيعى. إن اصرار المؤلف على أن يرد كل الفلسفة اليونانية إلى مصر ليؤكد قضيته العامة قد شغله عن أن يدرك أنه إنما يعرض لبعض المذاهب الفلسفية

اليونانية كالإيلية والذرية كفلسفات يونانية توصل إليها هؤلاء الفلاسفة باستقلال عن تأثرهم أو لعدم تأثرهم بالفلسفة المصرية القديمة !! إذ لا يمكن لأحد أن يقتنع بأن مذهب الذرة إنما يرد كما يقول إلى : "مبدأى الذكر والأنثى فى الطبيعة يرمز لهما بأوزيريس وايزيس الإله والإلهة المصريان"[7].

صحيح أنه من المعروف أن ديمقريطيس من فلاسفة اليونان الذين زاروا مصر القديمة كما بدا من النقوش الأثرية ومن كتابات المؤرخين، وأن القائمة الطويلة من المؤلفات التى نسبت إليه قائمة مشكوك فى صحتها وفى إمكانية أن تنسب إليه لأنها تعالج على حد تعبير المؤلف "أكثر من 60 موضوعا مختلفا من بينها الأخلاق والطبيعيات والفلك والنبات والحيوان والشعر والطب والجدل والعلوم العسكرية والقانون علاوة على كتب فى السحر تتضمن العرافة"[8]، إلا أن ربطه بين كل ذلك وبين غزو الإسكندر لمصر كان مسألة غاية فى الغرابة لأن حملة الإسكندر على مصر كانت فى عام 333 ق. م ينما عاش ديمقريطيس بين عامى 460 و370 قبل الميلاد حسب رواية زيللر Zeller [9] الذى استقى منه المؤلف معظم معلوماته عن فلاسفة اليونان. ولا أدرى من أين أتى جيمس بأن ديمقريطس عاش ما بين عامى 420 و316 قبل الميلاد؛ فلا يوجد مرجع واحد فى تاريخ الفلسفة اليونانية يشير إلى هذا التأريخ لحياة ديمقريطس ! فضلا عن أنه من غير المعقول أن يعمر ديمقريطس أكثر من مائة عام فى ذلك الزمن القديم !! لقد أخطأ جيمس فى سلسلة استنتاجاته عن علاقة ديمقريطس بالإسكندر وحملته على مصر نتيجة لهذا التأريخ المغلوط لحياة هذا الفيلسوف المتفرد بين فلاسفة اليونان السابقين على سقراط.

ثانياً : فيما يخص سقراط، استقى المؤلف معلوماته عن حياته وفكره من محاورات أفلاطون ولا غبار على ذلك؛ فهذه المحاورات هى مصدرنا الرئيسى فى كل ما نعرفه عن سقراط. ومن المعروف أن سقراط قد اتخذ شعارا لكل فلسفته عبارة "اعرف نفسك" وجاء اسهامه الأكبر فى تاريخ الفلسفة

اليونانية خصوصا والفلسفة الغربية عموما من تمييزه القاطع بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم فى الإنسان، وبنى على ذلك التمييز فلسفته الأخلاقية المتميزة التى تخاطب فى الإنسان نفسه العاقلة وإرادته الواعية. وقد قال مؤلفنا أن هذه العبارة أخذت من على جدران المعابد المصرية القديمة[10]. وقد أنكر عالم المصريات د. جاب الله ذلك فى ذات الندوة، ومع تصديقنا له فى أن هذه العبارة لم ترد بنصها على جدران المعابد المصرية لأنه المختص فى ذلك، إلا أنه من المعروف أن ذلك التمييز بين طبيعة النفس وطبيعة الجسم كان من المبادئ الشهيرة فى التراث الفكرى للمصريين القدامى وبنوا عليه الكثير من معتقداتهم حول العالم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب.

وعلى ذلك فنحن مع المؤلف فى تأكيده على أن جوهر القضية مصرى أصيل ونوافقه على أنه ربما تأثر سقراط فى ذلك بآراء الفيثاغوريين التى كان مصدر معظمها مصر القديمة وما تعلمه فيثاغورس فيها، لكننا لا يمكن أن نوافقه على قوله مثلا فى أحد استنتاجاته "إن الأثينيين اضطهدوا"[11]؛ فالمعروف أن لمحاكمة سقراط أسبابها السياسية والاجتماعية التى تعود فى مجملها إلى ما أحاط بآثينا من تطورات سياسية واجتماعية وفكرته فى عصر سقراط، كما ترجع إلى علاقات سقراط بمعاصريه من السوفسطائيين وإلى مواقفه السياسية الجريئة المعادية للحكومة الديمقراطية مما أدى فى النهاية إلى محاكمته وإعدامه[12].

ثالثاً : أما فيما يخص أفلاطون، فقد عرض المؤلف موجزا لفلسفته بعد أن ردد شكوك بعض المؤرخين حول بعض محاوراته وصحة نسبتها إليه. ونحن معه فى أن الكثير من مبادئ أفلاطون الفلسفية وخاصة بعض جوانب تفسيره للعالم الطبيعى ودور الإله الصانع وعقيدته حول طبيعة النفس وخلودها من أصل مصرى قديم؛ فمن المعروف أنه ممن زاروا مصر وتعلموا فيها، وقد كشف هو نفسه عن ذلك بما كتبه فى محاورتى "فايدروس" و"طيماوس"، إلا أنه لا

يمكن القول كنتيجة لذلك "أن كل فلسفة أفلاطون تلفيقية وتشير إلى منشأها الأصلى"[13]؛ ففلسفة أفلاطون تمتاز فى رأينا بالمذهبية العقلية وبتماسك البنيان الفلسفى القائم على فرض عقلى غير مسبوق هو مفارقة عالم المثل (عالم الحقائق المعقولة) لعالم الأشياء الحسية [14]. ولاشك أن المؤلف قد غالى كثيرا حينما حاول رد نظرية المثل إلى تأثره بنظام الأسرار المصرى[15]؛ فنظرية المثل تقوم ليس على مبدأ الأضداد كما ادعى المؤلف وإنما تقوم على التمييز القاطع بين عالمين؛ العالم المعقول موطن الحقائق وأساس الوجود وبين العالم المحسوس باعتباره ظلا للعالم الأول. وقد بنى أفلاطون كل فلسفته بجوانبها المتعددة أخلاقية كانت أو سياسية أو تعليمية أو فنية جمالية.. إلخ على أساس أن الحقيقة لا توجد إلا فى ذلك العالم المفارق عالم المثل وأنه بقدر ما ننجح فى محاكاة المثال بقدر ما ننجح فى إصلاح حياتنا الأرضية.

ومن القضايا التى يثيرها المؤلف أن "أفلاطون لم يؤلف لا كتاب الجمهورية ولا محاورة طيماوس اللذين يتطابق موضوعيهما مع هدف نظم الأسرار المصرية"[16]. وبالطبع فليس معنى أن موضوعيهما يتطابق مع نظم الأسرار المصرية، أن ننكر نسبتهما إلى أفلاطون !، فالأبحاث التاريخية والنقدية قد أثبتت صحة نسبة هاتين المحاورتين مع غيرهما إليه. لكن الطريف والغريب حقا أن يسوق المؤلف ضمن أدلته على هذا الادعاء "أن العربة لم تكن نمطا ثقافيا عند اليونانيين القدماء فى زمن أفلاطون ولم يكونوا يستخدمونها فى شئون الحرب، فالثقافة والتراث اليونانيان لم يزودا أفلاطون بفكرة العربة ذات الجوادين المجنحين"[17].

وبالطبع فهذا كلام غير دقيق وما أورده المؤلف من سرد لحروب اليونانيين الداخلية والخارجية لإثبات ذلك معلومات لا قيمة لها هنا؛ فالحقيقة – كما قال د. جاب الله فى تلك الندوة – هى أن اليونانيين قد عرفوا العربة الحربية وورد ذكر العربة فى شعر الشعراء اليونانيين السابقين على أفلاطون. ونضيف أنه

حتى إذا لم يكن اليونان قد استخدموها فى تلك الحروب التى خاضوها فهذا ليس دليلا على أنهم لم يعرفوها مطلقا طالما كانت معروفة منذ زمن بعيد فى مصر القديمة، فضلا عن أن تشبيه أفلاطون للنفس بعربة ذات جوادين ويقودها الحوذى ليس دليلا يساق على أن هذه المحاورات ليست من تأليفه !! لأنه ليس ببعيد على أفلاطون أن يستعير ذلك التشبيه من الثقافة المصرية التى تعرف عليها وشاهد منجزاتها حتى لو افترضنا جدلا أن قومه لم يعرفوها !!

رابعاً : ونأتى الآن إلى أرسطو الذى عرض المؤلف لجوانب عديدة من فلسفته مثل نظريته عن النفس ونظريته عن الألوهية والمحرك الذى لا يتحرك، وعن أصل العالم الطبيعى ونظرية العلل الأربعة على أنها ذات أصل مصرى. وبالطبع فقد يكون بعض هذه التفسيرات صحيحا نظرا لتأثر أرسطو بما سبقه من مذاهب فلاسفة اليونان السابقين، وهذا أمر يتسق مع الأطروحة العامة للكتاب. لكن اللافت للنظر هنا أن المؤلف يرد العدد الضخم من المؤلفات التى نسبت لأرسطو إلى غزو الإسكندر لمصر ونهبه لمكتباتها القديمة وقد يكون ذلك صحيحا أيضا إذ لاشك فى أنه كانت هناك مكتبات وبرديات كثيرة موجودة فى المعاهد المصرية القديمة، لكن الخطأ الفادح الذى وقع فيه المؤلف أنه تحدث عن نهب الإسكندر وأرسطو لمكتبة الإسكندرية [18] ! وكأنه لا يعرف أن الإسكندرية مدينة أمر ببنائها الإسكندر نفسه ولم تكتمل مرافقها بما فيها المتحف والمكتبة إلا فى حكم البطالمة[19]. وإذا أضفنا إلى ذلك أن أرسطو مات بعد الإسكندر بعام واحد أى فى عام 322 ق. م لكان السؤال : كيف يسطو أرسطو على كتب مكتبة لم تتكون ولم توجد فى حياته ؟!

إن القضية المثيرة التى يطرحها المؤلف كنتيجة لهذا الخلط أنه يعتقد "أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها 5000 سنة هى المسافة الزمنية الفاصلة بين إبداعه وبين مستوى الحضارة اليونانية فى زمانه"[20]. وبناءا على هذا الاعتقاد ذهب جيمس إلى القول بأنه "مقتنع بأنه (أى أرسطو) قد اكتسب تعليمه

وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقدم بمسافة كبيرة على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصر والمصريين"[21]. وقد استند فى اقتناعه هذا على "أن كتابات أرسطو مقطعة الأوصال لا تربطها وحدة واحدة.. وهذا يكشف عن حقيقة أنه أخذ ملاحظات على عجل من كتب عديدة أثناء بحثه فى المكتبة المصرية الكبرى"[22].

والحقيقة التى أراها فى هذه القضية، أن تلك الهوة الثقافية التى تفصل أرسطو عن معاصريه من مفكرى اليونان لا ترد فقط إلى أخذه معارف المصريين أو معارف غيرهم من علماء الحضارات الشرقية الأخرى التى خضعت معظمها للسيادة اليونانية فى عصر الإسكندر الأكبر، وإنما قد ترد فى الواقع إلى عبقرية أرسطو فى إبداع مبادئ المنطق الإستدلالى التى مكنته من التأسيس المنهجى لكل العلوم التى عرفها معاصروه أو السابقين عليه، وإن هذا الكم الهائل مما كتبه أرسطو فى هذه العلوم لا تكمن قيمته فى كثرته بل فى الإحكام المنطقى والإبداع المنهجي الذى كتبت به. وهذا ما ميزه فى الحقيقة عن سابقيه فقد كان فيما أرى أول الفلاسفة والعلماء المحترفين من بين فلاسفة اليونان. أما تلك الكتب التى يشير المؤلف إليها على أنها مقطعة الأوصال فهى مجموعة كتبه التى كانت تعد فى الغالب كمحاضرات يلقيها على تلاميذه. ومن ثم بدت كمذكرات خلت من ذلك الأحكام المنطقى وإن ارتبطت مع غيرها من كتب أرسطو بذلك الإبداع المنهجى الذى تسوده الروح المذهبية للفلسفة الأرسطية.

إن أرسطو قد استفاد بلاشك من كل المعلومات التى نقلها إليه تلاميذه الذين صاحبوا جيوش الإسكندر فى غزواته لبلاد الشرق، وكان لديه بلاشك العديد من التلاميذ المعاونين الذين ساعدوه فى إتمام هذا التأليف المنهجى فى معظم العلوم من المنطق والفلسفة إلى علوم النفس والأخلاق والسياسة وانتهاء بعلوم الطبيعة والفلك والحيوان والنبات فضلا عن علم الجمال والنقد الأدبى. لكن هذه المادة الخام التى جمعها التلاميذ وساعدوه فى تصنيفها وتنظيمها لا

تحجب عنا إدراك مدى قدرة أرسطو وعبقريته فى الاستفادة من كل ذلك وصياغته على هذا النحو العلمى الرصين[23] الذى وصل به إلينا.

ثالثاً : خاتمة :

وإذا كان لى من كلمة أخيرة حول تقييم هذا الكتاب لجورج جيمس، فإننى أرى أنه يطرح بقوة – رغم ما به من أخطاء علمية عديدة أشرنا إلى بعضها ورغم ما به من بعض الأحكام المشكوك فى صحتها – قضية العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المصرية القديمة ويسير فى نفس الاتجاه الذى أكد عليه برنال فى كتابه الضخم "أثينا السوداء"[24]. وهو الاتجاه الذى يدعم يوما بعد يوم أن الحديث عن ما يسمى "بالمعجزة اليونانية" إنما هو حديث عن "خرافة" أو عن "وهم" ينبغى أن يتخلص منه كل من يؤرخ للفلسفة أو للعلم [25]، فالتأريخ الموضوعى لهما ينبغى أن يبدأ من مصر القديمة ومن الحضارات الشرقية التى عاصرتها أو تأثرت بها. وهذا ما أدركه بعض المؤرخين الموضوعيين للفلسفة والعلم من أمثال جورج سارتون وول ديورانت ورادكر شنان وهنرى توماس وبول ماسون أورسيل وجون كولر وغيرهم كثيرون. وليس على المؤرخ العربى الآن إلا أن يعى أن عصر "المعجزة اليونانية" قد انتهى وانهار تحت معاول المكتشفات الأثرية التى تتوالى حول منجزات فلاسفة وعلماء الشرق القديم. وأن يدرك أن عصر "المعجزة الغربية" بشكل عام لن يكون له وجود إذا ما قمنا بدورنا فى التأريخ الموضوعى [26] لتاريخ الفلسفة وتاريخ العلم لنكتشف باستمرار أن أمم الشرق كانت على مدى العصور هى الأكثر إيجابية وهى الأكثر إنجازا وهى الأكثر وعيا بحقيقة الوجود وهى الأقرب إلى إدراك الحقيقة القصوى للوجود وللعناصر الحقيقية لتقدم الإنسان.

الهوامش والمراجع

1- جورج جى. أم. جيمس : التراث المسروق – الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقى جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1996م، ص 26.

2- نفسه، ص 28.

3- نفسه، ص 29.

4- أنظر : د. عبدالعزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة "المجلة"، العدد 26 القاهرة، فبراير 1959م، ص 33 وما بعدها.

وانظر أيضا : د. مصطفى النشار : فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مجلد 55، العدد الرابع، اكتوبر 1995م، ص 77 ومابعدها.

5- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 35 وما بعدها.

6- نفسه، ص 75.

7- نفسه، ص 81.

8- نفسه، ص 84.

9- أنظر :

Zeller (E.) : Outline of the History of Greek Philosophy, Thirteenth ed., Dover Publication Inc., New York, p. 65.

10- أنظر : جورج جيمس، نفس المصدر، ص 91، ص 95.

11- نفسه، ص 95.

12- راجع ما كتبناه عن "سقراط والموت فى سبيل الحقيقة" فى : فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م. الفصل الرابع، ص 80 وما بعدها.

obeikandl.com

13- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 102.

14- راجع ما كتبناه عن نظرية المثل الأفلاطونية فى كتابنا : فكرة الألوهية عن أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية بمكتبة مدبولى، القاهرة 1988م، ص 104 وما بعدها.

15- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 102.

16- نفسه، ص 109.

17- نفسه، ص 110.

18- نفسه، ص 25، ص 58، ص 123.

19- أنظر الفصل الأول والثانى من كتابنا : مدرسة الإسكندرية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، نشرة دار المعارف بالقاهرة 1995م.

20- جورج جيمس، نفس المصدر، ص 124.

21- نفسه، ص 124.

22- نفسه،

23- لمعرفة المزيد عن نظرية المعرفة والعلم الآرسطيتين وكيفية تطبيقهما فى مؤلفاته العلمية المختلفة يمكنك الرجوع إلى ما كتبناه عن أرسطو فى :

* نظرية المعرفة عند أرسطو. الطبعة الثالثة، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.
* نظرية العلم الآرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، الطبعة الثانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.
* أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى فى : فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م، ص 106 وما بعدها.

24- راجع العرض الذى قدمه د. حسن حنفى لهذا الكتاب فى مجلة "القاهرة"

obeikandl.com

القاهرية فى عددين متوالين هما العدد 156، والعدد 157، نوفمبر وديسمبر 1995م.

25- أنظر ما كتبناه عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال"، وهو بحث منشور بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة، العددان 46 و47 لسنة 1986م، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1988م.

كما نشر بكتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، 1992م، ص 3 وما بعدها.

26- أنظر ما كتبناه عن معالم رؤية عربية مقترحة للتأريخ للفلسفة فى كتابنا :

نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية، نشر مكتبة مدبولى بالقاهرة 1993م، ص 199 وما بعدها.

obeikandl.com

« آثينا السوداء» لمارتن برنال (*)

مقدمة :

لاشك أن إقدام المجلس الأعلى للثقافة على ترجمة كتاب "أثينا السوداء" لمارتن برنال فى إطار المشروع القومى للترجمة – تلك الترجمة الناصعة التى قام بالجزء الأول فيها فريق قدير من المترجمين المتخصصين بقيادة الأستاذ الدكتور أحمد عتمان أستاذ الكلاسيكيات بآداب القاهرة – كانت ضرورة فرضتها عدة عوامل أهمها :

أولاً : أنه يتعرض لدراسة الأصول المصرية للحضارة اليونانية القديمة ضمن ما يسميه "الجذور الأفرو أسيوية للحضارة الكلاسيكية". ومن البديهى أن نهتم بنقل أى شىء يكتب عن مصر خاصة إذا كان يتحدث عن أحد الثوابت الراسخة فى هويتنا الحضارية وهى الحضارة المصرية القديمة وأثرها على العالم القديم.

ثانياً : أن هذا الكتاب بالذات قد أحدث ضجة كبرى فى الأوساط العلمية الغربية فى أمريكا وأوربا منذ صدوره عام 1987م. ولا تزال المناقشات

(*) نشرت هذه الدراسات بعنوان "الرد الفلسفى المصرى على أثينا السوداء" على ثلاث حلقات فى جريدة "أخبار الآدب" التى تصدر عن دار أخبار اليوم أيام 26 إبريل و3 مايو و17 مايو عام 1998م.
كما أعيد نشرها فى كتابى "بين قرنين – معا إلى الألفية السابعة"، الذى صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

والكتابات حول أطروحاته تشغل حيزا مهما لدى المهتمين بتاريخ الحضارات عموما، ولدى المهتمين بالدراسات الكلاسيكية خصوصا [1].

ولا يصح تحت أى دعوى أن نكون بعيدين عن الانشغال بما يشغل المحافل العلمية خاصة إذا كان الموضوع المطروح يتعلق بنا بشكل مباشر.

وثالثاً : أن الآراء قد اختلفت حول قيمة هذا الكتاب وأهميته بالنسبة للحضارة المصرية القديمة ودورها فى التاريخ القديم بين العلماء والباحثين المصريين أنفسهم. وقد حدث جدل كبير حوله خاصة بعد زيارة مارتن برنال للقاهرة مؤخرا. ولاشك أن هذا الاختلاف له ما يبرره كما سنكتشف فيما بعد؛ فالبعض قد تحمس للكتاب واعتبره ضربة موجعة للمؤمنين بالمعجزة اليونانية خصوصاً وبالعنصرية الغربية عموما وأنه يعيد الاعتبار للحضارة المصرية القديمة ويكشف عن دورها الخطير فى تشكيل فكر اليونان وحضارتهم. والبعض الآخر رأى أنه كتب لأغراض دعائية صهيونية حيث يحاول مؤلفه أن يدس السم فى العسل؛ فالحديث عن الأثر العبرانى على الحضارة اليونانية واكب وتقاطع مع الحديث عن أثر الحضارة المصرية عليها وكأن الكتاب كتب أساساً لإختلاق دور حضارى لليهود فى التاريخ القديم ولتضخيم هذا الدور بقدر المستطاع حتى تبدو حضارة العبرانيين فى قامة تطاول فى تأثيرها على الحضارة اليونانية قامة الحضارة المصرية القديمة والحضارات الأخرى فى الشرق القديم ! !

أولاً : الملامح العامة لخطة الكتاب (تطور سوسيولوجيا المعرفة الغربية فى فهم علاقة الحضارة المصرية بالحضارة الإغريقية) :

يقوم كتاب برنال فى اعتقادى على طرح عام للرؤية الغربية للتاريخ القديم من زاوية علم اجتماع المعرفة. وهو لا يخفى ذلك منذ المقدمة حيث يقول : "إن أجزاء هذا الكتاب تهتم بنموذجين من كتابة تاريخ الإغريق؛ أحدهما ينظر إلى بلاد الإغريق على أنها أوربية وآرية فى المقام الأول، بينما يعتبرها النموذج الآخر شرقية

Levantine تقع على حافة المنطقة التى تسودها ثقافة مصر والساميين [2].

أما النموذج الأول فقد أطلق عليه "النموذج الآرى"، كما أطلق على الثانى اسم "النموذج القديم". وقد استعرض برنال على مدار الجزء الأول الذى امتدت ترجمته العربية لأكثر من سبعمائة صفحة من القطع الكبير، استعرض صورة الحضارة المصرية القديمة فى عيون الأوربيين قدامى (أى النموذج القديم) ومحدثين (أى النموذج الآرى) مبينا الأسباب الاجتماعية والسياسية بل والأسباب الاقتصادية للانتقال من النموذج القديم الذى كان ينظر الناس فيه باحترام وتقدير للحضارة المصرية والفينيقية ويعتبرونهما وراء ظهور وازدهار الحضارة الإغريقية حيث "أن الثقافة الإغريقية قد ظهرت نتيجة لنشاط استيطانى أو استعمارى قام به المصريون والفينيقيون حوالى 1500 ق. م. ووضعوا من خلاله أبناء المنطقة الإغريقية على طريق التحضر"[3].

لقد حاول برنال طوال هذا الجزء الأول من كتابه أن يوضح كيفية الانتقال من هذه الرؤية القديمة التى كان يُنظر من خلالها إلى الأصول المصرية للحضارة الإغريقية، إلى تلك الرؤية الأخرى التى يمثلها دعاة "النموذج الآرى" الذين بدأوا منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر ينظرون إلى الحضارة الإغريقية على أنها "نتاج لاختلاط الهلليينين الذين كانوا يتكلمون لغة هندو أوروبية برعاياهم من أبناء البلاد الأصليين"[4]. ولعل هذا هو ما دعا برنال إلى أن سمى هذا المجلد الأول فى العنوان الفرعى "تلفيق بلاد الإغريق القديمة 1785 – 1985م" فكأنه يستعرض فى هذا المجلد قصة كيف تم تلفيق المعجزة اليونانية منذ بدأ دعاة النموذج الآرى ينظرون إلى بلاد اليونان القديمة من هذه الزاوية العنصرية التى ترى أن اليونانيين قد أبدعوا حضارتهم وحدهم ودون أن يتأثروا بتلك الحضارات الشرقية القديمة، بل ودون أن يعيروها ذلك الاهتمام الكبير الذى صوره أصحاب الرؤية الأخرى (أى دعاة النموذج القديم) التى كانت شائعة عن الحضارة الإغريقية قبل عام 1785م. ! !

وقبل أن يتوقف بنا المؤلف أمام الملامح الرئيسية لهذين النموذجين اللذين خصص لهما المجلد الأول من كتابه، يشير إلى أنه يتبنى نظرية تدعو إلى إحياء النموذج القديم مع بعض التعديلات التى يراها ضرورية. وقد قدم هنا ملخصا لنظريته تلك تحت عنوان "النموذج القديم المعدل" وادخر التفاصيل التى تعرض لوجهة نظره كاملة إلى المجلد الثانى من كتابه. فماذا يعنى المؤلف بهذا النموذج القديم المعدل وما هى أهم ملامح ما يطرحه من جديد فيه ؟!

إن "النموذج القديم المعدل" هو النموذج الذى يتبناه برنال فى مواجهة النموذجين الآخرين، وهو ما يعبر عن وجهة نظره حول علاقة اليونان القديمة ببلاد الشرق وحضاراتها. وهو يهتم تحديدا بمجال تاريخى معين "يركز الاهتمام فيه على الاقتباسات الثقافية الإغريقية من مصر والشرق فى الآلف الثانية ق. م. أو خلال الآلف سنة التى تمتد من 2100 إلى 1100 ق. م"[5].

أما الملامح التى تبدو عليها الخطة التى يقدمها المؤلف فى هذا النموذج القديم المعدل وتتفق تقريبا مع ما كان شائعا من معلومات لدى أصحاب النموذج القديم، فهى تستند على عدة أسس وحقائق منها :

1- أن الفترة الزمنية التى اختار تركيز بحثه فيها فى الألف الثانية قبل الميلاد – وهى التى شهدت فى رأيه تكوين الثقافة الإغريقية – هى نفس الفترة التى كانت مصر فيها قد انتقلت من حال التدهور الذى حل بها بعد نهاية الدولة القديمة وبدأت الأسرة الحادية عشرة بتأسيس ما يسمى فى التاريخ المصرى القديم بالدولة الوسطى. وهذه الأسرة لم يقتصر نشاطها على إعادة توحيد مصر ولكنها فيما يقول برنال : "هاجمت منطقة المشرق، كما نعرف من الشواهد الأثرية أنها أقامت علاقات على مجال واسع فى مناطق أبعد منها شملت كريت على وجه التأكيد. ومن المحتمل أنها امتدت كذلك إلى بلاد الإغريق القارية. إن هؤلاء الفراعنة ذوى البشرة السمراء الذين أتوا من مصر العليا يشتركون فى اسم "منحوتب Menhotpe" وكان راعيهم الإلهى

هو الصقر والإله الثور منطو Mentw أو موت Mont وفى خلال القرن ذاته بدأ بناء القصور الكريتية. وعلى جدران هذه القصور تظهر الصور التى تمثل عبادة الثور التى شغلت موقعا مركزيا فى الأساطير الإغريقية التى دارت حول الملك مينوس وجزيرة كريت. وعلى هذا فيبدو من المعقول أن تكون التطورات الكريتية قد عكست ظهور الدولة المصرية الوسطى بشكل مباشر أو غير مباشر"[6].

2- "إنه يوجد على التخوم الشمالية لمدينة طيبة الإغريقية مرتفع كبير يسمى بمقبرة أمفيون Amphion وزيثوس Zethos. ويصف عالم الآثار المتميز ت. سبيروبولس – وهو أحد الذين قاموا بحفائر هناك فى الفترة الأخيرة – هذه المقبرة بأنها تتخذ شكل هرم مدرج من الطين. وهو يرجع تاريخ اللقَّى الفخارية وبعض المجوهرات التى تم العثور عليها إلى الفترة التى يتفق أغلب الدارسين على أنها ترجع إلى حوالى القرن 21 ق. م .. وعلى هذا الأساس وفى ضوء المعلومات التى أمدنا بها الأدب الكلاسيكى على نطاق واسع والذى يربط بين هذه المنطقة ومصر، بناء على هذا كله يسلم سبيروبوس بوجود مستوطنة مصرية فى بويوتيا – Boiotia التى تمثل طيبة مركزها فى تلك الفترة. وهناك شواهد أخرى تدعم افتراضه"[7]. وقد وعد برنال بأنه سيقدمها فى المجلدات الأخيرة من "أثينه السوداء" وإن كان يذكر بعض هذه الشواهد هنا مثل روايات لهوميروس وهيروروت وغيرهما من الأدباء والكتاب اليونان القدامى، تلك الروايات التى تؤكد ذلك الوجود المصرى فى طيبة الإغريقية. ويعرض لما يدعمها من خلال قراءة حديثة لنقش من منف يذكر بالتفصيل فتوحات عن طريق البر والبحر لاثنين من فراعنة الأسرة الثانية عشر هما سنوسرت الأول ومينيمينيس الثانى [8].

3- "أن الموجة الثانية من التأثير على الثقافة الإغريقية التى جاءت الرواية عنها محددة بشكل أكثر دقة ترجع إلى فترة الهكسوس Hyksos. وقد كان

الهكسوس غزاة من الشمال فتحوا وحكموا مصر السفلى على الأقل بين 1720 و1575 ق. م ورغم أن عناصر أخرى ربما كانت من أصل حورى قد اشتركت فى هذا الغزو إلا أن الهكسوس كانوا فى أغلبيتهم الساحقة من المتحدثين بالسامية" [9].

وهنا يتوقف برنال ليطالب أنصار "النموذج القديم" بأن يقوموا بتعديل بعض ما جرت عادتهم على التسليم به كحقائق ثابتة. فما هو ذلك الجديد الذى يطرحه برنال هنا ويطالب المؤرخين بتقبله ؟!

أ – "أن يقبلوا فكرة وجود غزوات أو تسربات لبلاد الإغريق قام بها متحدثون باللسان الهندو أوربى من الشمال"[10]. وهو بهذا يحاول أن يقرب فيما يبدو بين آراء أصحاب النموذج القديم وبين آراء دعاة النموذج الآرى؛ إذ أن الأول لا يهتمون بالغزوات التى قام بها متحدثون باللسان الهند وأروبى لبلاد الإغريق، بينما يركز عليها أصحاب النموذج الآرى متغافلين عن الحديث عن أى تأثير أو غزو مصرى لبلاد الإغريق !

ب- "أما التعديل الثانى الذى أورده فهو أن نضع قدوم داناؤسى Donaos إلى بلاد الإغريق فى بداية فترة الهكسوس حوالى 1720 ق. م. وليس فى نهاية تلك الفترة من 1575 ق. م. أو بعد ذلك كما تضعها الحوليات القديمة"[11]. والسبب الذى يجعل برنال يطالب بهذا التعديل إنما هو محاولته تأكيد رأى بعض الكتاب الذين يرون وجود صلات بين "السجلات المصرية حول طرد الهكسوس المقوتين على يد الأسرة المصرية الثامنة عشرة، والرواية التى أوردتها التوراة عن خروج الإسرائيليين من مصر بعد الفترة التى قضوها هناك"[12].

وهنا يكشف برنال عن جانب مهم من جوانب نموذجه القديم المعدل، ويكشف بالتالى عن أحد أغراضه الدعائية الصهيونية ! !. فها هو يقول بعد مطالبته بهذا التعديل فى التواريخ القديمة : "إنى أميل إلى الربط بين هذه

obeikandi.com

الحكايات التراثية وبين الهكسوس رغم أن هذه الحكايات قد تشير إلى فترات متأخرة عن ذلك. إن الرواية الإغريقية تقرن داناؤوس بإدخال الزراعة، كما تقرن كادموسى بإدخال أنواع من الأسلحة إلى جانب إدخال الأبجدية وعدد من الشعائر الدينية. ويبدو – حسب النموذج القديم المعدل أن الزراعة وصلت إلى بلاد الإغريق مع موجة مبكرة من المستوطنين. أما الاقتباسات الأخرى بما فيها العجلة الحربية والسيف – وكلاهما دخل مصر فى عهد الهكسوس – فيرجع وصولهما إلى منطقة بحر إيجه إلى ما بعد ذلك. وفيما يخص مجال الدين فيبدو أن العقائد التى تم إدخالها فى تلك المرحلة تركزت فى عقائد الإله بوسيدون Poseidon والإلهة أثينا Athena. وفى رأى أننا يمكن أن نقرن الأول بالإله ست Seth الإله المصرى للقفر والبحر الذى أخلص الهكسوس فى عبادته، كما يمكن أن نقرنه كذلك بالإلهيين الساميين يم Yam (البحر) ويهو Yahweo. أما الآلهة أتينه فقد كانت هى الآلهة المصرية نيئيت Neit وقد تكون كذلك عنات الآلهة السامية التى يبدو أن الهكسوس كانوا يعبدونها"[13].

وليلاحظ القارئ كيف يتداخل فى كلام برنال عن نموذجه المعدل التأثير المصرى بالتأثير العبرانى على الحضارة الإغريقية وخاصة فى مجال الدين. وليت الأمر يتوقف عند هذا الحد، بل إن برنال يضيف بعد ذلك مباشرة أنه "من المتفق عليه بوجه عام أن اللغة الإغريقية قد تكونت فى أثناء القرنين السابع عشر والسادس عشر ق. م. وفى هذا الصدد فإن تركيبها الهندو – أوربى، وكذلك معجمها الأساسى تصحبهما مفردات على مستوى رفيع من لسان مختلف عن اللسان الهندو أوربى. وإنى لعلى اقتناع بأن قدرا كبيرا من هذه المفردات يمكن أن يشتق بشكل مقنع من اللغة المصرية واللغة السامية الغربية. وهذا يتوافق مع السيطرة لفاتحين مصريين وساميين"[14].

إنه يؤمن أيضاً بتداخل التأثيرات المصرية والعبرانية اللغوية على اللغة اليونانية وأبجديتها ! !

إن علينا أن ندرك منذ البداية إذن أن "النموذج القديم المعدل" الذى يقترحه برنال فى "أثينه السوداء" لم يكن لإنصاف الحضارة المصرية القديمة كما نظن للوهلة الأولى، وإنما كان لأهداف أخرى أهمها بالطبع هو محاولة حشر اليهود والتأثير العبرانى حشرا ضمن السياق العام للتاريخ القديم، والحديث عن تأثيرات مختلفة لليهود على الحضارة اليونانية ! !

إننى أجد نفسى مدفوعا دفعا إلى القول أنه إن كان برنال قد قال عن فلايكوفسكى صاحب كتاب "عصور فى فوضى" "أنه من أولئك المهووسين الذين تسيطر عليهم فكرة" لأنه كتب تسلسلا للأحداث والكوارث يختلف تماما عن كل بناء تاريخى آخر"[15]. أقول إنه إن كان قد قال عن فلايكوفسكى ذلك فإنه بإصراره على الحديث عن تأثير للعبرانيين على الحضارة الإغريقية يمكن أن يوضع فى السياق نفسه ! رغم أنه كان فى أحيان كثيرة يبدو أكثر منه موضوعية وأكثر منه دقة.

إن علينا أن ندرك مرة أخرى "أن الاهتمام الأساسى الذى تدول حوله دراسة أثينه السوداء هو الدور المصرى والسامى فى تكوين بلاد الإغريق فى الفترتين المبكرة والوسطى من العصر البرونزى"[16]. وعلينا فى ضوء ذلك أن نعى أن الموضوعية المطلقة خرافة، وأن البحث العلمى لا يخلو من تحيزات ذاتية ولا ينبع إلا من اهتمام ذاتى ومن حماسة شخصية لتحقيق أهداف أيدلوجية معينة ! !

وربما يكون فى ما قدمه فلايكوفسكى أو برنال أو غيرهما دافعا قويا لنا على أن نعيد البحث مرات ومرات عن دورنا الحضارى والتاريخى فى بناء الحضارة اليونانية القديمة، ولنرد على تلك الدعاوى الصهيونية للتغلغل فى تاريخ مصر القديمة بأى شكل وبأى صورة رغم أن أولئك اليهود فى تلك الفترة كانوا كما قلت فى ردى على دعاوى فلايكوفسكى "على أحسن الفروض مجرد مجموعة من أتباع الدين الجديد عاشوا فى أمان فى كنف مصر القديمة إلى أن حدث بينهم وبين فرعون مصر خلافات معينة جعلته يأمر بطردهم من مصر"[17]، ولا يمكن أن يكون

لهذه القلة المستضعفة كل هذا التأثير فى التاريخ القديم سواء فى تاريخ مصر أو فى تاريخ اليونان ! ! ولعل أصدق من ما أورده برنال فى كتابه ما نقله عن جيوردانو برونو فيلسوف عصر النهضة الأوربية الشهير الذى قال ما نصه : "إن اليهود هم بلاشك فضلات الحضارة المصرية، ولا يستطيع أى إنسان أن يقنع أحدا بأن المصريين قد أخذوا عن اليهود أى من مبادئهم سواء كانت صالحة أم لا"[18].

ثانياً : الكُتاب اليونان القدامى وإنصاف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية :

على كل حال، لقد تحلى برنال وفريق عمله بشجاعة كبيرة ومثابرة على البحث حينما تتبعوا الكتابات القديمة من روايات وأشعار ومؤلفات المؤرخين والفلاسفة ليكشفوا عن رؤية كل هؤلاء القدامى للدور المصرى فى تشكيل فكرهم وحضارتهم.

ويبدأ برنال الباب الأول الذى خصصه للحديث عن النموذج القديم فى العصور القديمة باستشهاد له مغزاه من كتاب التاريخ لهيرودوت يقول فيه : "كيف حدث أن المصريين أتوا إلى البلوبونيسوس وماذا فعلوا لكى يجعلوا من أنفسهم ملوكا لهذه المنطقة من بلاد الإغريق ؟ هذه أخبار رواها الكتاب الآخرون. وعلى هذا فلن أزيد عليها وإنما سأمضى فى ذكر نقاط لم يتعرض لها أحد غيرى من قبل"[19].

إن كلام هيرودوت يوحى بما لا يدع مجالا للشك أن ثمة أخبارا قد وردت لدى الكُتاب الإغريق الأقدم منه حول تأكيد الوجود المصرى فى بلاد اليونان، وإن كان مثار الدهشة لديه هو : كيف جاءوا وماذا فعلوا لكى يجعلوا من أنفسهم ملوكا لمنطقة ما من بلاد اليونان ؟!

فى هذا الإطار الذى يؤكد أنصاره أن ثمة تواجدا مصريا فى تلك الحقبة فى منطقة ما من بلاد اليونان، يتحدث برنال من خلال الوثائق الأدبية عن

obeikan.com

التأثير المصرى على الفكر والآداب والعقائد اليونانية. وإليك بعض الأمثلة التى يوردها عن هذا التأثير.

1- يشير بداية إلى "الاتفاق الشامل بين الكتاب القدامى على أن فيثاغورس وأورفيوس وسقراط وآخرون ممن عنوا بمسألة خلود الروح إنما عرضوا ما عرفوا عنها من مصر "[20]؛ فبالنسبة للأورفية فإنه يرى أن اسم أورفيوس "يبدو أنه من المحتمل أنه يأتى من اللفظة المصرية Irp't تشكل لقبا للإله المصرى المعروف بشكل شائع على أنه جب Gib، وقد كان إلها للأرض الطيبة والنبات والحيوانات الموجودة فوقها إلى جانب عالم ما تحت الأرض وهو ما يتطابق مع موقع أورفيوس كمنسق للطبيعة إلى جانب اهتمامه بما فى باطن الأرض. وقد كان للإله جب صلة وثيقة بالإله أوزيريس"[21]. فضلا عن "أن هناك صلات بين أورفيوس وكتاب الموتى؛ ففى عصر الدولة الحديثة والعصور التالية كان كتاب الموتى بمثابة مرشد للروح خلال مخاطر العالم الآخر حتى تصل إلى الخلود وكثيرا ما كان يدفن مع الجسد المحنط. هذا وقد كان بعض الرقى والتراتيل المحفورة على رقائق ذهبية كانت توضع على أجساد الذين يعتنقون عقيدة اورفيوس. وهكذا يصبح من المثير للانتباه أن نلاحظ فى هذا المجال أن نسخة من كتاب الموتى تشير فعلا إلى "كتاب جب وأوزويريس"[22]. وعلى كل حال فقد ساد فى العصور الكلاسيكية بوجه عام أن أورفيوس قد "تعلم أسرار شعائره الدينية فى مصر"[23].

أما بالنسبة لفيثاغورس فقد أكد برنال بناء على الكتابات القديمة أن المدرسة الفيثاغورية قد قامت على أساس من دراساته الطويلة فى مصر، وأورد قول أيسوكراتيس "أن فيثاغورس أصبح فى أثناء رحلته إلى مصر تلميذا يدرس ديانة الشعب وكان أول من أحضر إلى الإغريق كل الفلسفة"[24].

2- يتوقف برنال كثيرا عند خطبة للخطيب الأثينى الشهير ايسوكرايتس، تلك

الخطبة التى ألقاها فى الأعياد الأوليمبية عام 380 ق. م. واعترف فيها بفضل مصر الواسع على العالم القديم وعبر فيها عن إعجابه "بنظام الطبقات وبحكم الفلاسفة وصرامة وسائل التربية التى كان يتبعها الفلاسفة / الكهنة المصريون والتى أنتجت الرجل المتأمل الذى كان يستخدم حكمته العليا لصالح دولته. وفوق هذا فقد أصر ايسوكراتيس على أن الفلسفة (حب الحكمة) كانت نتاجا مصريا وكان لا يمكن إلا أن تكون كذلك"[25].

3- يتوقف برنال أمام بعض المقارنات بين النظام السياسى المصرى والنظام السياسى الإسبرطى، تلك المقارنة التى بدأها هيرودوت حينما قال : "إن الإسبرطيين يدينون بنظمهم السياسية لمصر"[26]، ودعمها ايسوكراتيس الذى قال : "إن الإسبرطيين قد فشلوا فى أن يطبقوا مبدأ تقسيم العمل المصرى وأن دستورهم لم يصل إلى الاكتمال الذى تميز به النموذج المصرى"[27].

4- ثم يتوقف برنال أيضا أمام النصوص الأفلاطونية التى تؤكد تلك الصلة بين نموذجه المثالى فى الدولة وبين مصر خاصة وأن مصر التى قضى فيها أفلاطون بعض الوقت حول عام 390 ق. م. على وجه الاحتمال شكلت نقطة اهتمام رئيسية فى أعماله المتأخرة. ومن أهم هذه النصوص التى أشار فيها أفلاطون إلى فضل مصر عليه وعلى الآداب والحكمة اليونانية محاورة "فايدروس" ومحاورة "فيليبوس" اللتان أشار فيهما إلى أن تحوت إله الحكمة المصرى هو الذى اخترع الأعداد والحساب والهندسة وكل أنواع الأدب واللغة وكل العلوم، كما يثنى فيهما على الفن المصرى والموسيقى المصرية مشيرا إلى أخذ بلاد الإغريق كل ذلك عن مصر[28].

ويذكر برنال أن نصًّا قديما كتبه كرانتور Krantor أقدم المعلقين على أعمال أفلاطون قد جاء فيه "أن معاصرى افلاطون قد سخروا منه قائلين أنه لم يكن مبدع الأفكار التى تناولها فى الدولة (الجمهورية) وإنما نقلها عن النظم

المصرية"[29]. ويعلق برنال على هذا النص قائلا : أنه ربما يكون السبب الوحيد الذى يدعو إلى الشك فى أن محاورة الجمهورية قد كتبت بالفعل على أساس من النظم المصرية هو أنه لم يذكر ذلك صراحة فى نص المحاورة [30].

وقد أشار برنال أيضا إلى محاورة "طيماوس" لأفلاطون، تلك المحاورة التى ورد فيها ذلك الحوار الطريف بين كهنة مصر وبين صولون المشرع اليونانى الآثينى العظيم حين ذهب الأخير إلى سايس فى الشطر الأول من القرن السادس قبل الميلاد حيث استقبل بحرارة وتمكن من مقابلة كبار الكهنة المصريين. وقد تحاور مع أحدهم فأخبره بأن الإغريق كالأطفال، فلا يوجد اغريقى يمكن أن نقول أنه قد تخطى مرحلة الطفولة [31]. وتلك الكلمات معناها أن الإغريق كالأطفال لا يزالون يحتاجون إلى التعلم والمعرفة من خبرة المصريين الطويلة بتاريخ العالم عامة وكذلك بتاريخ اليونان نفسها !

5- وبالطبع يشير برنال إلى أرسطو ويذكر أنه قد تعلم على يد أفلاطون المعروف بانتمائه إلى النموذج القديم الذى يعترف بالريادة لمصر وبأثرها على بلاد اليونان. كما يذكر أنه أى أرسطو قد تعلم على يد يودكسوس Eudoxus، ذلك المعلم الذى درس فى الأكاديمية الأفلاطونية بعد أن كان قد قضى ستة عشر شهرا فى مصر يحلق رأسه بشكل منتظم حتى يستطيع أن يدرس مع الكهنة هناك[32].

وقد أشار برنال إلى اعتقاد أرسطو بأن المصريين هم الذين أبدعوا نظام الطبقات، وأن طبقة الكهنة قد أتيح لها التفرغ للعلم ولذلك كانت مصر فى رأيه مهد الرياضيات بكافة فروعها. كما كان أرسطو هو الذى أكد – على عكس ما ذهب إليه معظم من سبقوه – على أن كهنة مصر قد توصلوا إلى هذا العلم بشكل نظرى مجرد وليس فقط بصورة عملية ولأسباب عملية كما قال هيردودت [33].

6- ننتقل مع برنال من الباب الأول الذى كان موضوعه "النموذج القديم فى العصور القديمة"، إلى الباب الثانى الذى يحمل عنوان "المعارف المصرية

وانتقال اليونان من عصور الظلام إلى عصر النهضة"، ثم إلى الباب الثالث الذى يحمل عنوان "انتصار مصر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر". ومع ذلك فإننا لا نزال فى ظل سيادة الرأى القائل بالأثر المصرى على الحضارة اليونانية، وفى ظل اعتراف معظم الكتابات التاريخية بهذا الأثر.

ويلفت الانتباه فى هذين البابين المطولين أن تركيز المؤلف كان حول الهرمسية وأصلها المصرى وأثرها فى الفكر الغربى طوال العصرين الوسيط والحديث؛ فقد تناول برنال بالتمحيص والنقد كل ما كتب حول الأصول اليونانية أو الإيرانية الكلدانية للنصوص الهرمسية، ورجح أن يكون الأصل الصحيح لها هو مصر. كما أوضح أنه من الضرورى لكى نفهم أسرار هذا النزاع حول أصول الهرمسية أن نستخدم مناهج علم اجتماع المعرفة.

ولقد وافق برنال على رأى ستريكر Stricker ودرشين Drcharin، حيث يريان "أن العنصر المصرى فى الأعمال الهرمسية واضح ومسيطر"[34] وأوضح أنه رغم أن الأعمال الهرمسية تتسم بقدر من التضارب وعدم التجانس، ورغم أنه من المحتمل أنها تحوى موادا كتبت عبر فترة زمنية طويلة بدءًا من القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن الثانى الميلادى، إلا أنه "لا يوجد شك فى أنها قد احتوت على نماذج من ديانات ومفاهيم فلسفية أقدم منها بكثير تعود فى جذورها الأصيلة إلى مصر القديمة"[35].

وقد تحدث برنال حديثا مطولا عن تأثير الفكر المصرى والهرمسية على وجه الخصوص فى العالم الغربى طوال عصر النهضة وحتى القرن السابع عشر وخاصة لدى أصحاب مذهب الروزيكروسيه – وهو مذهب أصحاب زهرة الصليب وقد جاءت تسميتهم من الرمز الذى اتخذته هذه الطائفة وهو صورة صليب تتوسطه زهرة واحدة[36] – فى البلاد البروتستانتية، وتوقف أمام نصوص نيوتن عالم الفلك الشهير فى كتابه "المبادئ الرياضية" الذى أعلن فيه صراحة إعجابه واحترامه الشديد للمصريين القدماء بوصفهم أعظم العلماء والفلاسفة[37].

7- لقد ظلت هذه الأفكار التقليدية عن مصر وتأثيرها سائدة حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر. ويوضح برنال ذلك من خلال قراءته لنصوص فيكو الذى رغم أنه كان معاديا للمصريين من وجوه شتى باعتناقه لفكرة المركزية الأوروبية إلا أنه اعترف لمصر بدورها الحضارى باعتبارها أقدم حضارات العالم[38]. وكذلك لنصوص مونتسيكو الذى سلم بأن المصريين كانوا أحسن فلاسفة العالم [39].

8- وقد توقف برنال أمام آراء الآب بارتلمى مكتشف الكتابة التدمرية والفينيقية الذى كان من ضمن أبحاثه بحثا بعنوان "تأملات عامة عن العلاقة بين اللغات المصرية والفينيقية واليونانية"، ذلك البحث الذى أكد فيه أنه "من غير الممكن ألا تكون اللغة المصرية قد أسهمت فى تكوين اللغة اليونانية فى ظل هذا التبادل للبضائع والأفكار"[40].

9- كما توقف برنال أيضا أمام التأثير المصرى وبالذات تأثير الهرمسية على فكر الماسونيين فى القرن الثامن عشر، فقد كان اسم "الإله الخفى" بالنسبة للماسونيين كمثله بالنسبة للهرامسة القدامى هو من القداسة أومن القوة السحرية بحيث لا يمكن إفشاؤه حتى للمراتب الدنيا من الطائفة[41]. كما أن رمز الشمس كان قاسما مشتركا بين الهرامسة والماسونيين. وقد استخدم برونو مصطلح مدينة الشمس، كما أن مدينة كامبانيلا الفاضلة يعمرها أناس شمسيون أتقياء يرتدون الملابس البيضاء وتبدو هو يتهم المصرية فى وضوح وجلاء. وعلى ذلك يكون ادعاء الماسونيين – فيما يقول برنال – بأن رواياتهم المأثورة مستقاة من مصر ادعاءً له فى حقيقة الأمر أساساً من الصحة [42].

10- ويستمر برنال فى الكشف عن اعتراف الأوربيين المحدثين بالأثر المصرى على حضارة اليونان القديمة، حتى يصل إلى كتاب ديبوى الشهير "أصل كل العقائد" الذى ظهر عام 1795م، ذلك الكتاب الذى قال فيه ديبوى :

"أنه يمكن إرجاع كل الميثولوجيا والأديان إلى مصدر واحد هو مصر"[43]. ويبدو أنه تمثل مقولة هيرودوت الشهيرة "أن معظم أسماء آلهة الإغريق جاءت من مصر"، فجاء تعبيره عنها بصورة أوضح وأشمل حينما قال : "أنه يمكن اعتبار مصر أما لكل ما ورد فى أشجار أنساب الآلهة، وهى مصدر كل الحكايات التى تلقاها اليونان ورشوها بالزخارف لأن الذى يظهر أنهم لم يبتدعوا شيئا كثيرا"[44].

ويشير برنال هنا – مستخدما منهجية علم اجتماع المعرفة – إلى أنه ربما كانت آراء وكتابات ديبوى أحد دوافع الحملة الفرنسية على مصر على اعتبار أن نابليون – رغم أن هناك شكا فى كونه ماسونيا أم لا – كان منغمسا فى الشئون الماسونية انغماساً عميقاً، وأن كثيرا من أعضاء الطائفة الماسونية كانوا يشغلون المناصب العليا فى جيشه وأنها ازدهرت فى ظل حكمه ازدهاراً فائقا. ومن الواضح أنه أخذ الرمز الإمبراطورى وهو النحلة من مصر ومن خلال مصادر ماسونية فيما يحتمل [45].

ولعل السؤال الآن هو : إذا كان ذلك هو مقدار الولع بمصر وحضارتها، وكان ذلك هو مبلغ تأثيرها الواسع على قطاعات الكتاب والمثقفين والمفكرين الأوربيين ! فلماذا إذن انقلب الحال ؟ وكيف بدأت موجة العداء لمصر وما هى الأسس التى قامت عليها موجة العداء هذه ؟!

وبعبارة أخرى : كيف تحول حب الأوربيين لمصر واعترافهم بتأثير حضارتها على أوربا منذ العصر اليونانى وحتى القرن الثامن عشر، كيف تحول كل ذلك إلى ذلك "النموذج الآرى" الرافض لكل هذا التأثير وكيف تحول الحال من الاعتراف بالدور المصرى فى التأثير على الحضارة الأوربية قديمها وحديثها إلى التغنى بمركزية الحضارة الغربية وبأنها التى أنشأت كل مظاهر الحضارة الإنسانية من عدم ! وأن أمم الشرق هى التى أخذت عنها ونقلت منها فى مختلف العصور !!

ثالثاً : « النموذج الآرى » وبداية تلفيق المعجزة الإغريقية الغربية :

لقد تجلت براعة برنال البحثية فى استخدام منهجية علم اجتماع المعرفة فى إجابته على تلك التساؤلات السابقة من بداية الباب الرابع. وهو يعتبر أن إجابته على تلك التساؤلات بمثابة "عقدة الموضوع"؛ إذ يحاول بشجاعة كشف المسكوت عنه فى التراث الأوربى الحديث منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر موضحا "أصول تلك العوامل المؤثرة التى أسقطت النموذج القديم وأدت إلى إحلال بلاد اليونان محل مصر، لتكون هى مصدر الحضارة الأوربية"[46].

وقد بدأ برنال ذلك بحصر أربعة عوامل أدت إلى إسقاط النموذج القديم وبداية موجة العداء للحضارة المصرية باعتبارها المصدر الحقيقى للحضارة الأوروبية. وهذه العوامل الأربعة هى :

1- رد الفعل المسيحى.
2- ظهور فكرة التقدم.
3- نمو العنصرية الغربية.
4- النزعة الهللينية الرومانسية.

وإليك بعض تفاصيل ما قاله عن هذه العوامل الأربعة :

1- أما بالنسبة لرد الفعل المسيحى، فقد جاء بالتدريج؛ فقد كان هناك دوما فترات طويلة من الخصومة المريرة بين المأثورين المسيحى والمصرى. وفى ضوء هذا نجد أن إعدام برونو لا يثير الدهشة إذا ما أخذنا فى الاعتبار – على حد تعبير برنال – هجماته المجلجلة على المأثورات اليهودية – المسيحية ودعوته الصاخبة إلى العودة إلى الديانة المصرية[47].

ويلفت برنال الأنظار إلى ذلك المثلث المتصارع : المسيحية واليونان وتحالفهما ضد مصر؛ فلقد كان عداء ارازموس للهرمسية مثلا فى بواكير القرن السادس عشر متصلا بدفاعه عن المسيحية وعن الدين ضد السحر. وفى تلك الأثناء بدأ الألمان يدركون المشابهات المثيرة بين لغتهم وبين اللغة اليونانية. وعقب حركة

الإصلاح الدينى والانفصال عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أصبحت الصلة بين اللغتين أقوى بكثير وخاصة فى ضوء التصور الذى يعتبر أن الألمانية واليونانية معا هما لغتا الحركة البروتستانتية. وقد حارب الكنيسة الرومانية بالإنجيل اليونانى . . وقد ازدهرت منذ ذلك الوقت الدراسات اليونانية فى المدارس والجامعات البروتستانتينية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر[48]. وانتهى الأمر إلى وجود ما يشبه حلف يونانى – مسيحى خلال القرن الثامن عشر حيث انتشرت بين الكُتاب المدافعين عن المسيحية رغبة قوية للتقليل من شأن مصر والرغبة فى إعلاء شأن اليونان[49].

2- أما بالنسبة لتأثير ظهور فكرة التقدم، فقد عرض برنال لأمور عديدة منها الهزائم التى منيت بها تركيا فى الثمانينات من القرن السابع عشر، وما لقيته نظريات نيوتن فى الفيزياء من قبول عام أدى إلى تحول فى رؤية أوربا لنفسها؛ حيث زادت نسبة المؤمنين بفكرة التفوق الأوربى بفعل تقدم أوربا العلمى والاقتصادى والصناعى وبداية توسعها فى القارات الأخرى. لقد وجد الأوربيون أن وضعهم فى هذه الحقبة أشبه ما يكون بوضع بلاد اليونان فى القرن الرابع قبل الميلاد [50].

ومن هنا بدأت نظرتهم للأمم الأخرى تتغير؛ فقد بدأوا ينظرون من خلال تخطيط للوحة التاريخية لتقدم الروح الإنسانية التى قدمها كوندرسيه – فيلسوف عصر التنوير – إلى الحضارات الإنسانية نظرة تصاعدية. ومن شأن هذه النظرة أن تجعل من الحضارة اليونانية حضارة أعظم من سابقتيها الحضارة المصرية والحضارة الصينية ! ومع ذلك فقد ظل دعاة نظرية التقدم وأصحاب الرؤية الجديدة للتقدم – فيما يقول برنال – يحتفظون بمشاعر الاحترام إزاء المصريين والفينيقيين [51].

وعلى ذلك فإنه يبدو أن العامل الحاسم فى اسقاط "النموذج القديم" هو ظهور النزعتين العنصرية ثم الرومانسية.

3- فبالنسبة لظهور النزعة العنصرية الأوربية فى القرن الثامن عشر، فقد استندت فى ظهورها على ما يبدو لرأى فيلسوف كلاسيكى كبير هو أرسطو الذى تحدث كثيرا عن الرق، والذى شغل فى فلسفته بتبرير تفوق اليونان على سائر الشعوب الأخرى. وقد ساقه ذلك إلى الميل نحو عقيدة مفادها أن التفوق العنصرى يعطى للمتفوق الحق فى استعباد الشعوب الأخرى. وقد اعتنق هذه الآراء الآرسطية مفكرون أوربيون محدثون كبار من أمثال جون لوك فيلسوف انجلترا الشهير فى القرن السابع عشر، ومن أمثال دافيد هيوم وبينامين فرانكلين [52]؛ فلقد عبر هؤلاء المفكرون عن نزعة عنصرية واضحة ترى أن لون البشرة الداكن مقترن بالتدنى العقلى والروحى. وفى حالة هيوم تفوقت النزعة العنصرية على قواعد الدين المتعارف عليها حتى أنه فيما يقول برنال يعتبر رائداً للرأى القائل بأنه لم يكن ثمة خلق واحد للبشر وإنما خلق متعدد [53].

أما فى فرنسا، فلم تكن النزعة العنصرية واضحة بهذا الشكل فى القرن الثامن عشر؛ فالمعروف أن مونتسكيو قد انتقد أوربا فى كتابه "الرسائل الفارسية" فى الوقت الذى والى فيه أوربا وردد الآراء المعادية لآسيا وأفريقيا فى كتابه "روح الشرائع" على اعتبار أن أوربا هى القارة العلمية والتقدمية [54].

ومع ذلك فقد ظهر روسو الذى هاجم بشدة فى كتابه "العقد الاجتماعى" تلك النزعة العنصرية، وعارض أى تبرير لمبدأ الاسترقاق، وإن كان من ناحية أخرى قد تابع مدرسة الحتمية الجغرافية إذ اعتقد مثل أصحابها أن الفضيلة والكفاءة السياسية لأى شعب تعتمد على المناخ والطبوغرافيا [55]. ومن ثم فإنه يمكن اعتبار مونتسكيو وروسو بشكل عام من الموالين لفكرة المركزية الأوربية.

4- أما بالنسبة للنزعة الهللينية الرومانسية، فمن المعروف أن روسو يعتبر من مؤسسى النزعة الرومانسية الأوربية، ومنه بدأت تظهر بشدة النزعة الرومانسية مقترنة بالعنصرية الأوربية وخاصة فى بريطانيا وألمانيا حيث

بدأت تظهر النزعات القومية لما دعى مفكرو هذه الفترة وخاصة من الألمان أمثال هردر وهيجل ونيتشه كل الشعوب الأوربية لأن تستكشف روح العبقرية والتفرد فيها بحيث تتضح عناصر الخصوصية المحلية. وقد ترتب على ذلك ظهور الاهتمام الشديد باللغات المحلية والأغانى الشعبية [56].

لقد استشرت بين الأوربيين إذن تلك النزعة العاطفية التى جعلتهم ينظرون من خلالها إلى الأمة اليونانية على أنها تمثل مرحلة الطفولة للحضارة الأوربية بما يعرف عن فترة الطفولة من إثارة للمشاعر الجياشة والعاطفية المتأججة ! لقد خلعوا على اليونان مشاعرهم الرومانسية التى كان من شأنها تحطيم "النموذج القديم" وإقامة "النموذج الآرى" مكانه !

وقد أفاض برنال فى شرح هذه النزعة الرومانسية الهللينية وارتباطها بالنزعة العنصرية الآرية التى تؤكد مركزية الحضارة الأوربية – الغربية بدءً من اليونان القديمة على مدار ما تبقى من صفحات الباب الرابع من هذا المجلد الأول الذى نحن بصدد عرضه.

obeikandl.com

رابعاً : حركة الاستعمار الأوربى لبلاد الشرق
واستمرار سيطرة « النموذج الآرى » على العقل الغربى

ينتقل برنال فى الباب الخامس من الجزء الأول "آثينه السوداء" إلى دراسة ما أسماه "اللغات الرومانسية – نهضة الهند وسقوط مصر"، حيث بدأ يوضح كيف أن انتشار النزعة الرومانسية الأوربية وظهور فكرة المركزية جعلت المد الاستعمارى الأوربى لبلاد الشرق مسألة مقبولة وتلقى الترحيب فى الأوساط العلمية والثقافية؛ إذ بفضل هذه الحركة الاستعمارية نجح شامبليون الفرنسى فى فك طلاسم اللغة الهيروغليفية مما جعله يعود إلى تغليب مصر على اليونان مما أثار عليه حفيظة العلماء من أنصار الحضارة الهللينية، كما أثار عليه أيضا حفيظة الأرثوذكسية المسيحية. بتأريخه للحضارة المصرية وللآثار المصرية القديمة. ولما مات شامبليون مبكرا فى عام 1831م تعرض علم المصريات للانهيار وبدأ يخضع للنظام السائد للدراسات الكلاسيكية [57]؛ ذلك النظام الذى ساده – على حد تعبير برنال – أصوات متنافرة تنادى بأن الحضارة المصرية بلغت بالفعل درجة معينة من المكانة الرفيعة فى الدين والفلسفة والعلوم. وفى نفس الوقت ظلت الرؤية السائدة هى أن المصريين لم يكونوا على درجة عالية من التحضر على الرغم مما بلغوه من تقدم تقنى وأن احترام الإغريق لحضارتهم كان قائما على وهم !! [58].

ويكشف برنال بعد ذلك عن كيفية ظهور حركة الاستشراق الغربية مع بداية الاهتمام بالحضارة الهندية بشكل رومانسى تغلب فى أحيان كثيرة على الاهتمام بمصر وبالحضارة المصرية. ويبين كيف بلغت العنصرية الغربية ذروتها مع ظهور قضية الأجناس والأعراق التى أثير فى خضمها قضية لون المصريين القدماء ..! وهل كان لونهم هو اللون الأسود ؟! وإذا صح ذلك فإنه وحسب ما تردد لدى أتباع العنصرية العرقية لم يمكن ممكنا لجنس أسود أن يصنع حضارة

فالسود عاجزون بيولوجيا – فى نظر أنصار الجنس الآرى الأبيض – عن صنع الحضارة !!

والطريف أن برنال يربط هنا بين سيادة هذه النظرة العنصرية للجنس الأسود وبين تجاهل من أرخوا لهذه الفترة للانتصارات الساحقة التى حققتها الجيوش المصرية بقيادة محمد على وأولاده ووصولها إلى أوربا واحتلالها لجزيرة كريت وغزو تركيا ! وهو يعلق على ذلك قائلا : إنه "لم يكن من المتوقع من المؤرخين الذين كانوا يؤمنون بأن الأفارقة أقل شأنا من الناحيتين العرقية والنوعية أن يعترفوا بقدرة المصريين على تجهيز جيوش باسلة فاتحة تضارع جيوش نابليون" [59] !!.

وفى هذا الإطار يكشف برنال عن النزعة العنصرية المتعالية التى سادت كتابات معظم علماء المصريات فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وربما يفاجئ القارئ المصرى المعاصر بأسماء هؤلاء العلماء الذين نُكن لهم حتى الآن عظيم التقدير والاحترام !! لقد أورد برنال نصوصا لماسبيرو [60]، واليس بدج [61]، وارمان [62]، والن جاردنر [63]، وجيمس برستيد [64]، أورد نصوصا لهم تكشف عن مدى تغلغل تلك النزعة العنصرية فى كتاباتهم عن الحضارة المصرية وإنجازاتها.

ولنكتفى بنص واحد أورده لجاردنر يعكس مجمل وجهة نظره ووجهة نظر زملائه، يقول جاردنر فى هذا النص : "إن اعتماد الإغريق المفترض على الفلسفة المصرية حين نضعه موضع البحث يتبين أنه محض هراء"[65].

وهكذا نكتشف مع برنال أن الاهتمام الواسع بعلم المصريات لم يكن يعنى عند أصحابه اهتماما مطلقا بالحضارة المصرية أو بمدى تأثيرها على اليونان واعتبارها الأصل للحضارة الأوربية ! بل كانت فى معظمها دراسات تدور فى فلك النظرة الكلاسيكية السائدة وفى إطار النموذج الأرى !

obeikandi.com

على كل حال فإن هؤلاء العلماء لم يكونوا يستطيعون فى ظل انتشار ظاهرة "الهوس الهللينى" أن يفعلوا أكثر مما فعلوا؛ فلقد تحلوا بقدر كبير من الشجاعة الأدبية والموضوعية العلمية حينما خصصوا الجزء الأعظم من اهتمامهم وكتاباتهم لدراسة آثار وحضارة مصر القديمة.

وقد أحسن برنال صنعا حينما خصص الباب السادس لدراسة ظاهرة "الهوس الهللينى" التى ظهرت مصاحبة للتطورات الاجتماعية والثقافية فى شمال ألمانيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، تلك الظاهرة التى أسس لها كارل أوتفريد موللر K. Muller فى كتابه "The Minyans"، والتى كان المؤمنون فيها بأهمية اليونان وبعظمة الحضارة الإغريقية القديمة يعادون بشدة آسيا وأفريقيا. ومن ثم فقد أصبح من المستحيل مع انتشار هذه الظاهرة أن يدافع أحد عن المصريين أو عن الاعتقاد بأنهم قد استعمروا بلاد الإغريق أو أنهم لعبوا دوراً مهما فى تشكيل الحضارة الإغريقية [66].

وقد عرض برنال لآراء بعض هؤلاء الذين أصابهم الهوس الهللينى مثل فريدريك أوجست فولف، ووليم فون همبولت وشليجل وغيرهم. كما استمر فى الباب السابع يعرض لأنصار هذه الظاهرة موضحا كيف أنها انتقلت من ألمانيا إلى انجلترا عبر محاولة بعض العلماء الإنجليز إصلاح نظامهم التعليمى وخاصة فى مجال الدراسات الكلاسيكية مستفيدين فى ذلك من النموذج الألمانى.

أما أبرز ما يقدمه برنال بعد ذلك، فهو الحديث عن الفينيقيين فى البابين الثامن والتاسع، حيث يعرض للنزعة العنصرية المعادية للساميين عموما، ويكشف عن عملية المد والجزر التى سادت أوربا حول ذلك.

وأهم ما يلفت الانتباه حقا فى هذا الحديث أنه يفترض موافقا فى ذلك بعض الدراسات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر "أن هناك قرابة وطيدة تجمع بين اليهود والفينيقيين"[67] ! ويعرض من خلال ذلك لموقف العلماء الإنجليز والفرنسيين، وكذلك للأعمال الأدبية التى ظهرت فى هذه الأونة مبينا كيف

أظهرت جميعا العداء للسامية. وبالطبع فقد كان اليهود بوصفهم أحد أفرع الجنس السامى حاضرون دائما طوال حديثه !

وقد عرض لظاهرة معاداة السامية العنصرية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر باعتبارها ظاهرة ماثلة فى موقف علماء الغرب من استيطان الفينيقيين لبلاد الإغريق. وإن كان قد اعتبر أن إنكار تأثير كل من المصريين والفينيقيين فى تكوين بلاد الإغريق يعنى معاداة السامية عامة، فإنه يركز فى الباب التاسع على أن المقصود بهؤلاء الساميين تحديدًا هم اليهود [68] !!

وبالطبع فقد مهد برنال بذلك لكل من يؤمن بالرأى الشائع عن أن اليونانيين قد تعلموا أبجدية اللغة متأثرين بالأبجدية الفينيقية، أن يؤمن بالتالى بالصلة الوطيدة للغة العبرية باللغة اليونانية وأن تأثيرها على اللغة اليونانية هو الأهم، متجاهلا بذلك أن الأبجدية العبرية نفسها مشتقة من أبجدية أعرق منها وأبعد عنها زمانيا بكثير هى الأبجدية الكنعانية [69] !!

إنه يضع التأثير الفينيقى (= اليهودى) والتأثير المصرى فى سلة واحدة حينما يتحدث فى هذا الباب عن علاقة الأبجدية الفينيقية بالأبجدية اليونانية فى نظر العلماء من أصحاب النموذج الأرى المتطرف، ويبدو ذلك حينما يقول فى نهاية نفس الباب رافضا هذه النزعة العنصرية "أنه لم يعد من المحتمل أن يقترح عالم أنه كانت هناك أية تأثيرات مصرية أو فينيقية ذات قيمة على تكوين بلاد الإغريق وأن – من يفعل ذلك – إذا كان ممكنا سوف يُطرد من المجتمع الأكاديمى أو على الأقل يوصم بالشذوذ"[70].

إن التوحيد بين "الفينيقى" و"اليهودى" يبدو لديه أكثر ما يبدو فى بداية الباب العاشر حينما يتحدث بسعادة عن دور العلماء اليهود فيما بعد الحرب (بعد 1945م) فى "إزالة نعرة معاداة السامية فى كتابة التاريخ القديم وإعطاء الفينيقيين ما هم خليقون به من إقرار بدورهم المهم فى تكوين الثقافة اليونانية"[71]. ويبدو كذلك حينما يضيف فى نفس الموضع "أن النجاح فى

استعادة مكانة الفينيقيين كان يتطلب شرطين مسبقين تحققا كلاهما وأولهما إعادة دمج اليهود فى نسيج الحياة الأوربية، وثانيهما هو الإصرار القوى الماثل فى داخلية الثقافة اليهودية على المتابعة الفكرية مع احترام المؤسسة الأكاديمية فى آن معا"[72].

وقد تحلى برنال بقدر كبير من الجرأة والصراحة حينما كشف عن العوامل السياسية المعاصرة المؤثرة فى كتابة التاريخ القديم؛ فبينما لا يزال التحامل العنصرى على الأفارقة والأسيويين يفعل فعله فى التقليل من شأن أصولهم الحضارية القديمة وتأثيرها على اليونان، ويفعل فعله كذلك فى التحيز ضد آرائهم بل وضد قبولهم كطلاب وكأساتذة فى الجامعات الرئيسية فى أوربا وأمريكا ! ؛ نجد "أنه منذ أواخر الخمسينيات أصبح الطلاب والأكاديميون اليهود مقبولين تماما فى الجامعات الرئيسية فى مجال الكلاسيكيات، وبحلول السبعينيات كان كثير من الشخصيات المهمينة فى هذا الحقل من اليهود"[73]. وقد أرجع برنال ذلك بالطبع إلى قيام إسرائيل وتوسعها العسكرى بعد عام 1949م، فقد كان لذلك الحدث فى رأيه "أثراً قويا فى مجال التقليل من نزعة معاداة السامية من ذيوع أمر محرقة اليهود (الهولوكوست)"[74]، وإن كان هو نفسه يعود فيقول فى موضع آخر : "إن الدراسات الهللينية لم تتأثر تأثرا مباشرا بتأسيس إسرائيل وتوسعها العسكرى"[75].

وعلى أى حال فإن ما يهمنا هنا حقا هو ذلك الربط الغريب لديه بين اليهود والفينيقيين والكنعانيين، ذلك الربط الذى جعله يعود فينسب يهود إسرائيل الحاليين إلى الفينيقيين والكنعانيين متناسيا الكشف عن أوجاريت القديمة وآدابها – رغم معرفته به – ذلك الكشف الذى أوضح بما لا يدع مجالا للشك "أن التراث اليهودى مأخوذ فى قسم منه عن التراث الكنعانى"[76]. وليس معنى أن اليهود قد سطوا منذ القدم على النصوص الأوجارتيه وضمنوها كتابهم المقدس أن ينتسبوا إلى الكنعانيين أنفسهم !! إذ ليس اليهود العبريون هم

الكنعانيون، ولا قرابة بين مدلول لفظة عبرانيين ولفظة عبيدو أو خبيروا أو أبيروا؛ فتلك اللفظة الأخيرة بصورها الثلاث تدل على قبائل وجدت فى الجزيرة العربية قبل اليهود. وهذا ما أشارت إليه رسائل تل العمارنة [77].

إن أغراض برنال الأيدلوجية تبدو أكثر ما تبدو فى هذه الأجزاء الأخيرة من كتابه؛ إذ أنه بعد هذه المحاولات الغريبة للسطو على إنجازات الآخرين ونسبتها إلى اليهود فى الزمن القديم، يعود فيعزز ذلك باستعراض آراء علماء الكلاسيكيات من اليهود المعاصرين بشكل مفصل، فيعرض لآراء أستور وكتابه "الهللينية السامية"، وج. س بليجمييه J. C. Billigmeie ورسالته للدكتوراه بعنوان "كادموس واحتمال وجود سامى فى بلاد اليونان فى العصر الهلادى"، وروث أدواردر وكتابها "كادموس الفينيقى"، ويوسف ناخى ومقالته حول "بعض اعتبارات حول الأبجدية اليونانية من خلال دراسة النقوش السامية". أنه يعرض لآراء هؤلاء وغيرهم باعتبارها آراءاً تقوض بشكل أو بآخر النموذج الآرى المتطرف. وهو يتوقع لهذا الهجوم الذى بدأه هؤلاء العلماء اليهود المناصرون لليهودية والسامية "أن يحقق نجاحا فى وقت قريب نسبيا"[38]، فى الوقت الذى يقول فيه بصراحة ووضوح : "أما المعركة من أجل استعادة النموذج القديم وما للمصريين فيه من مكان فسوف يستغرق وقتا أطول"[79].

إن الوجه الإيدلوجى المتميز لبرنال يظهر بوضوح أكثر وأكثر حينما يعرض لموقف العالم الألمانى المعاصر سيجفريد مورينز S. Morenz الذى نشر عام 1969م كتابا بعنوان "التقاء أوربا ومصر" غطى فيه بعضا من المجالات التى يتناولها كتاب "أثينه السوداء"، إنه يعرض لآراء مورينز معلنا اختلافه معه فى عدة أمور. فما هى يا ترى هذه الأمور ؟! إنها تتلخص فى "أن مورينز لا يأخذ بعين الاعتبار احتمال حدوث نقول لها أهميتها فى مجال اللغة، ولا يذكر ما أخذه اليونان عن الثقافة السامية الغربية" [80].

وكأن من الضرورى فى نظر برنال أن يتحدث مورينز عن هذه الأمور رغم

أنها لا علاقة مباشرة لها بموضوع كتابه المسمى "التقاء أوربا ومصر"، اللهم إلا إذا كانت الثقافة السامية الغربية – فى عرف برنال – هى جوهر الثقافة المصرية أو أحد مكوناتها الرئيسية ! !.

ولعل مما يثير الدهشة والتعجب بعد ذلك أن يصنف برنال نفسه و"النموذج القديم المعدل" الذى يدعو إليه "ضمن دراسات الباحثين السود أكثر منه ضمن الثوابت المتعارف عليها أكاديميا"[81] ! ولكن الدهشة تقل قليلا حينما نجده يضيف إلى ذلك قوله : "إنى لسعيد أن أحشر فى الزمرة الممتازة التى تضم ديبوا ومرزوى والآخرين أولئك الذين ينظرون إلى مصر على أنها أفريقية أساسا" [82] !! فالحقيقة أنه وهؤلاء الباحثون السود قد تناولوا الحضارة المصرية بما يروق لهم ولأهداف أيدلوجية خاصة بهم ! ؛ فالأفارقة السود يبحثون عن دور حضارى قديم يستندون إليه فى صراعهم الحضارى مع الجنسيات المختلفة المكونة للمجتمع الأمريكى والمجتمعات الأوربية التى يعيشون فيها. وبالطبع فلا يجدون ذلك الدور الحضارى القديم ممكنا إلا عبر الحديث عن مصر القديمة وأصولها الزنجية [83].

أما اليهود الباحثون دوما عن دور حضارى يخصهم، فهم حينما ينظرون إلى التاريخ القديم ويقلبوا صفحاته لا يجدون إلا التشعلق بأهداب الحضارة المصرية مرة، والحضارة الكنعانية – الفينيقية مرة أخرى، وهم بين هذه وتلك لم يكونوا إلا مجرد نقلة حاولوا الذوبان فى الأولى ولم ينجحوا، فاتجهوا إلى الأخرى وحققوا نجاحاً نسبيا حينما استولوا على جزء من الدولة الكنعانية القديمة وأقاموا ممالكهم التى لم تدم طويلا وقضى عليها فى النهاية فبدأوا فى تلفيق دورهم التاريخى عبر نسبة إنجازات هؤلاء أو أولئك إليهم وعبر تلك القصص الملفقة التى اصطنعوها وامتلأ بها كتابهم المقدس.

خامساً : الرد الفلسفى على « أثينة السوداء »:(ملاحظات نقدية) :

إن ما قدمناه حتى الآن عزيزى القارئ ليس سوى مجرد عرض للصورة الكلية التى قدمها برنال عبر تمييزه ما أسماه "النموذج القديم" و"النموذج الآرى" و"النموذج القديم المعدل"، تلك التمييزات التى توضح من وجهة نظر المؤلف صورة مصر فى عيون الأوربيين؛ فقد كان اليونانيون (وهم الأوربيون الأوائل) ينظرون إلى الحضارة المصرية بإعزاز وتقدير ويعتبرونها معلمتهم الأولى. وظلت هذه النظرة هى السائدة حتى القرن الثامن عشر رغم ما شهدته من شد وجذب. وتغيرت هذه النظرة بفعل عدة عوامل ليسود ما أسماه المؤلف "النموذج الآرى" أو "النموذج الآرى المتطرف" حيث بدأ الأوربيون ينظرون إلى الحضارة الأوربية القديمة على أنها حضارة معجزة وأن اليونانيين صنعوا كل مظاهر حضارتهم بأنفسهم وأنه من غير الممكن أن يكون هؤلاء الأجداد العظام قد نقلوا إبداعاتهم الحضارية عن المصريين أو الساميين أو غيرهم من أبناء الحضارات القديمة.

وها هو برنال مع فريق عمله يحاول الرد على هذه الآراء العنصرية المتطرفة التى سادت الأوساط الكلاسيكية طوال القرن التاسع عشر وحتى بداية الربع الأخير من هذا القرن العشرين. وقد وضع برنامجه للرد على هذه الدعاوى العنصرية الداعية إلى المركزية الأوربية وإلى أن أوربا هى مهد العلم والفلسفة من خلال استعادة الشهادات والآراء التى وردت فى الكتابات اليونانية القديمة وما تابعها من شهادات وآراء الأوربيين على مدار القرون التالية حتى القرن الثامن عشر. ومن خلال مطالبته علماء الكلاسيكيات الذين لا يزالون يرددون هذه الدعاوى العنصرية أن يغيروا وجهة نظرهم بناء على ما يقترحه من تعديلات يرى أنه يمكنهم قبولها فى ضوء الاكتشافات الآثارية واللغوية الحديثة، وفى ضوء الربط بين هذه المكتشفات وما ورد فى الكتاب المقدس (التوراة) عن خروج الإسرائيليين من مصر وطرد الهكسوس منها !

والحقيقة أنه رغم اعترافنا بالجهد الجبار الذى بذله برنال فى هذا العمل الضخم الذى يقع فى أربعة أجزاء لم يكن ما قدمناه سوى ملخص سريع للجزء الأول منه، وملخص لمخلص بقية الأجزاء، كما عرض لها المؤلف نفسه فى مطلع هذا الجزء الأول.

أقول رغم اعترافنا بجهده الجبار وما ترتب عليه من مناقشات واسعة زعزعت الثقة لدى المؤمنين "بالمركزية الأوربية" و"المعجزة اليونانية" وجعلتهم شاءوا أم أبوا يعيدون النظر فى كل معتقداتهم وفى ما يملكونه من حجج وأسانيد لصحة هذه المعتقدات !

أقول رغم اعترافنا بذلك، واعترافنا أيضا أنه أنصف ضمن ما أنصف الحضارة المصرية القديمة وأعاد اكتشاف جوهرها النفيس المُعلم للحضارات القديمة بعد ما أهال عليها التراب الكثيرون من المستشرقين بالمعجزة اليونانية وبالمركزية الأوربية، أولئك الذين لا يرون فى العالم إلا الحضارة الأوربية بمكتشفاتها وإبداعاتها ! !

أقول رغم اعترافنا بكل ذلك، إلا أن ذلك لا يمنعنا من إبداء بعض الملاحظات الهامة حول مشروع برنال إضافة إلى ما سبق أن قدمناه من ملاحظات فى الصفحات السابقة:

أولاً : فى البداية أود أن أشير إلى اعتقاد راسخ لدّى عن أن التلاقح الفكرى بين الحضارات القديمة مسألة بديهية تفرض نفسها على أى عقل واع ! إذ لا أحد يستطيع مهما بلغت درجة عنصريته وتعصبه أن يشكك فى تأثر الحضارات اللاحقة بالحضارات السابقة، فكيف لا يكون بديهيا أن نسلم بتأثر اليونان – وهم أمة لا ذكر لها فى التاريخ قبل الألف الثانية قبل الميلاد – بالحضارات الشرقية القديمة التى يعود تاريخها المكتوب إلى الألف الرابعة قبل الميلاد وخاصة فى مصر وبلاد ما بين النهرين !

لقد فرضت هذه البديهية نفسها على اليونانيين أنفسهم حينما أدركوا منذ بداية وعيهم الفكرى والحضارى "أن لا شىء يأتى من لا شىء" وسلموا بهذا المبدأ كبديهية. ولعل هذا المبدأ البدهى عندهم هو ما جعلهم يبحثون فى العالم الطبيعى وفى التاريخ من خلال مقولة "العلة" أى البحث عن سبب أو علة لكل شىء – فلاشىء يأتى من عدم، وإنما لابد أنه أتى من شىء سابق عليه [84].

وبالطبع ففى ظل هذا الاعتقاد الصارم الذى هيمن على عقول مفكرى بلاد اليونان ومؤرخيها كان من المستحيل أن يتصوروا أنفسهم بداية العالم وأصل كل شىء فى الوقت الذى كانوا فيه يكثرون من الترحال والسفر إلى كل البلدان القديمة. ولاشك أنهم قد وعوا من خلال تلك الأسفار إلى مصر وبابل والهند وفارس ومدى عراقة وقدم هذه الشعوب، ومدى ما لديهم من منجزات حضارية تعلموا منها ونقلوا عنها ما لا يمكن حصره.

ثانياً: إن أى مؤرخ موضوعى للحضارات أو لتاريخ الفلسفة أو لتاريخ العلم يدرك هذه البديهية ويكتب واعيا بها؛ فقد كتب ول ديورانت "قصة الحضارة" بمجلداته العديدة بادئا برواية قصص الحضارات الشرقية القديمة وأرخ لإنجازاتها الحضارية من شتى الجوانب. وكتب جورج سارتون "تاريخ العلم" بأجزائه العديدة مدققا فى سرد مكتشفات أبناء الحضارات الشرقية القديمة فى مختلف فروع المعرفة والعلم وأوضح بما لا يدع مجالا لأى شك أنهم أول من فكر فى أصل الوجود والعالم، وأنهم أول من ابتدع التفكير الفلسفى والعلمى كما ابتدعوا من قبلها اللغة والأساطير والأديان.

وفى هذا الإطار كتب مؤرخون عديدون للفلسفة عن الفلسفة فى الشرق كبول ماسون أورسيل وتوملين وكارل ياسبرز وجون كولر وغيرهم، كما كتب عن الفكر الفلسفى الهندى كثيرون من أمثال راد كرشنا ود. شارلز مور وشويتزر Sch weitzer وزيمر Zimmer H.، وكتب كثيرون من أمثال كريل و. ج. وهوجز Hughes F. R وفؤاد شبل وغيرهم عن الفكر الصينى، كما كتب آخرون غير هؤلاء

وأولئك عن الفكر الفلسفى فى بلاد الرافدين وبلاد فارس القديمة وكذلك عن الفكر المصرى القديم [85].

لقد أدرك هؤلاء كما أدرك غيرهم ممن لم يهتموا بالفلسفات الشرقية، وأرخوا للفلسفة اليونانية بموضوعية، أدركوا أنه لا يمكن فهم الفلسفة اليونانية فهما دقيقا إلا برد أفكار فلاسفتها إلى أصولها الشرقية ومقارنتها بهذه الأصول حتى تنجلى الحقائق ونعرف مواطن الابتكار والإبداع لدى هؤلاء الفلاسفة على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم.

ثالثاً : إن مشروع برنال فى البحث عن الجذور الأفرو أسيوية للحضارة اليونانية ينبغى أن يوضع داخل هذا الإطار العام؛ فهو لا يقدم حقائق جديدة، بل يعيد إجلاء تلك الحقائق المعروفة ويعيد البحث فيها والكشف عنها بعد أن كاد المتعصبون للفكر الغربى أن يطمسوها تماما بتوجيههم العلم توجيها أيدلوجيا يدعم المركزية الأوربية بآليات سياسية وإعلامية واقتصادية مدعومة ومتنوعة.

رابعاً : إن الحقيقة التى لابد من التصريح بها دون التلميح أن برنال لم يكن يستهدف فى الأساس إنصاف الحضارة المصرية – الإفريقية القديمة كما هو معلن فى عنوان "أثينه السوداء" بل كان هدفه الأساسى هو إبراز الدور اليهودى – العبرانى فى التاريخ القديم لدرجة يمكن اتهامه معها بأنه فى الوقت الذى عرى فيه المركزية الأوربية وفضح انحيازها وتعصبها، كشف عن انحيازه التام وتعصبه الملموس للتأثير العبرانى على الحضارة المصرية واليونانية معا [86] !

إن تضخيمه لدور اليهود فى التاريخ القديم بلغ درجة جعلتنى أتساءل أثناء قراءة الكتاب : هل عنوانه "أثينه السوداء" أم "أثينه العبرانية" ؟ ! ! لقد اتخذ برنال الحضارة المصرية مطية يقفز من خلالها لإبراز أى دور لليهود وللغتهم على الحضارة اليونانية بل وعلى الحضارة المصرية أيضا، بينما واقع الحال

تاريخيا ولغويا وحضاريا لا يؤكد ذلك بالمرة !. لقد أشار عنوان الكتاب حقا إلى أنه سيدرس الجذور الأسيوية بالإضافة إلى الجذور الأفريقية، فهل لم يوجد فى آسيا سوى الحضارة الفينيقية ! وأين الحضارة الفارسية !! فالمعروف أن فارس هى التى غزت بلاد اليونان فى تلك الحقبة !. وأين دور الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين والعلاقة بينها وبين بلاد اليونان كانت وثيقة !. وأين دور الحضارة الهندية والحضارة الصينية وهما أعرق بكثير من الحضارة اليونانية وهناك ما يؤكد وجود صلات بينهما وبين أبناء اليونان ! وهل كان الفينيقيون حقا هم اليهود فى العالم القديم ؟! وهل كانت لغتهم هى اللغة العبرية كما يدعى المؤلف ذلك ويشير إليه مرارا وتكرارا فى كتابه ؟! وهل تعود اللغة اليونانية فى أبجديتها الأولى إلى اللغة العبرية ؟! أم الأصح والأدق أنهما يعودان معاً إلى أصل واحد هو اللغة الكنعانية ؟!

وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر عن علاقة اللغة الكنعانية الأم باللغة الهيروغليفية ؟!

إن الإجابة عن هذه التساؤلات لا يملكها حقا إلا علماء اللغة المختصين بدراسة هذه اللغات القديمة والمقارنة بين أبجدياتها واشتقاقاتها. ولذلك أدعو علماء اللغة الهيروغليفية واللغة الكنعانية واشتقاقاتها العربية والعبرية، وعلماء اللغة اليونانية واللاتينية أن يدلوا بدلوهم فى هذه القضايا الشائكة التى يعيد برنال إثارتها ليخرج منها بنتائج توافق أغراضه الخاصة فى إعلاء شأن العبرية والتراث اليهودى !!

إن ما نعرفه منذ شهادة هيرودوت القديمة أن الإغريق قد تعلموا الأبجدية من الفينيقيين [87]، وأن هذه الأبجدية الفينيقية إنما هى تطوير للغة الهيروغليفية المصرية القديمة. وها هو جورج سارتون يلخص هذا الاعتقاد الراسخ بقوله : "ألف المصريون كتابتهم الهيروغليفية والتزموها ولَم ينحلوا عنها بل استمروا فى استعمالها آلافا من السنين جنبا إلى جنب مع العلامات الأبجدية التى اخترعوها

ولم يستعملوها استعمالا منتظرا. ثم وصل الاختراع إلى درجة أعلى من الكمال على أيدى الفينيقيين الذين ابتدعوا أول أبجدية سامية مكونة من السواكن فقط ثم أكمل الإغريق ذلك حين أضافوا الحروف المتحركة واستغرق هذا التطور كله ألفين أو ثلاثة آلاف عام أو أكثر من ذلك"[88].

خامساً : إن كل ما أشار إليه برنال من نصوص للمؤرخين والفلاسفة اليونان باعتباره معبرا عن "النموذج القديم" الذى ينصف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية ليس إلا القليل من الكثير الذى أخذه اليونان من مصر ولم يعترفوا به؛ فالحقيقة أن الغالبية العظمى من علماء اليونان ومفكريها قد زاروا مصر ونقلوا عنها معظم ما أشاعوا فى بلادهم بعد عودتهم أنهم مبتدعوه !!

ولعل هيرودوت الذى تحلى بأكبر قدر من الموضوعية بين مؤرخى اليونان فى إنصاف الدور المصرى فى تشكيل الحضارة اليونانية يكون شاهدنا على ذلك حينما قال فى معرض حديثه عن نظرية خلود النفس فى مصر القديمة وتأثيرها فى فلاسفة اليونان : "إن هذه النظرية قد نقلها كُتاب اليونان، القديم منهم والمتأخر، وأظهرها لاحقا على أنها ملكهم ! أسماء هؤلاء معروفة لى ولكن قررت ألا أذكرهم"[89] !

وبالطبع، فإنه يمكننا استنتاج هذه الأسماء ومعرفة أصحابها؛ فهم بلاشك أورفيوس، وفيثاغورس، وانبادوقليس وأفلاطون [90].

سادساً : أنه رغم أهمية الاستناد على شهادات بعض كُتاب وفلاسفة اليونان عن استفادتهم من مصر ونقلهم عنها، إلا أنه ينبغى أن نتذكر أنها دائما شهادات ناقصة ومبتورة لأنها كانت تقال فى ظل اعتقاد عام ساد الحضارة اليونانية وسيطر على مُبدعيها وهو أن اليونانيين هم فقط أهل التأمل والعلم بينما الأجانب لا يصلحون إلا للرق والعبودية !. ومن ثم فإن أبناء الحضارات الأخرى كانوا فى نظر غالبية اليونانيين ليسوا إلا

أصحاب أفكار وعلوم عملية أسطورية ساذجة احتاجت لعبقرية اليونانيين لتتحول إلى مذاهب فلسفية ونظريات علمية عظيمة مجردة.

إن الاعتراف بفضل الآخرين حينما يصدر عن واحد ممن يعتقدون هذا الاعتقاد لا يكون بدافع موضوعى مجرد من الغرض والهوى، بل يكون اعترافا استعلائيا ينشد بيان الفروق الجوهرية بين ما قيل من قبله وبين ما قدم هو؛ فما قدمه السابقون عليه ليس إلا تهويمات خيالية وأفكار أسطورية حالة كشفت عنها منجزات عملية جامدة ! بينما قدم هو النظريات الفلسفية والنظريات العلمية التى تعلو على الزمن أو تقبل التطور بالتحليل العقلى المجرد وبالدراسة التجريبية العلمية ! !

وهذا فى اعتقادى كان موقف معظم من اعترفوا بفضل ما للحضارة المصرية على الحضارة اليونانية، أما من تجاهلوا هذا الفضل تماما، فقد انطلق موقفهم هذا من تلك النزعة العنصرية المتعجرفة التى اعتبرت أن اليونان هم أصل الجنس البشرى، ومن ثم فهم أصل كل شىء !!

سابعاً : استناداً إلى ما سبق، نرى أن الأجدى فى دراسة أثر الحضارة المصرية على الكُتاب والفلاسفة اليونان، إنما يكون باتباع منهج تحليل المضمون؛ أى تحليل مضمون فكر فلاسفة وعلماء اليونان ورد أفكارهم إلى أصولها المصرية خاصة والشرقية عامة. وتتطلب هذه النوعية من الدراسة بالطبع الإلمام المزدوج بالنتاج الفكرى للحضارات الشرقية الخمس الكبرى (الحضارة المصرية، والبابلية، والهندية والفارسية والصينية)، وكذلك الإلمام بالإنتاج الفكرى لفلاسفة اليونان.

إن هذه الدراسة التى تعتمد على تحليل المضمون ومقارنة أفكار اليونان بمثيلاتها لدى مفكرى الشرق بعد إثبات الصلات الحضارية المتنوعة بين أبناء الحضارة اليونانية وأبناء الحضارات الشرقية السابقة عليها، من شأنها إعادة الحق لأصحابه ورد الأفكار إلى مبدعيها الحقيقيين. وليس لهذه النوعية من

الدراسة من هدف سوى دحض ما يسمى بالمعجزة اليونانية بإفراغها من مضمونها !، فإن عرفنا مثلا أن حديث مفكرى اليونان الأوائل عن أصل العالم ونشأة الوجود، وكذلك حديثهم عن النفس وطبيعتها المتميزة عن الجسم، وعن مصيرها بعد أن تغادر الجسم إنما هو حديث منقول عن مثيله فى مصر وبابل، وكذلك حديثهم عن التناسخ منقول عن مثيله فى مصر والهند. وإن أثبتنا كذلك أن حديث فلاسفة اليونان من انكسيمندر حتى أفلاطون عن طبيعة الوجود والتمييز بين عالم معقول وعالم محسوس إنما أصله ما ورد فى الفلسفات الهندية القديمة عن التمييز بين العالم المحسوس الظاهر، والجوهر الروحانى الباطن. وإن عرفنا أيضا أن حديث فلاسفة اليونان من انكسيمندر حتى فلاسفة الرواق عن الدورات الكونية وعن دور النار فى العالم الطبيعى إنما يرد فى أصله إلى المعتقدات الفارسية والكلدانية فى الشرق القديم. وإن أدركنا أن حديثهم عن الحياة الاجتماعية والطبقات ونظام الدولة إنما يرد فى الأساس إلى تأثرهم بالنظم المدنية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية فى بلاد الشرق القديم.

أقول إذا عرفنا كل ذلك وغيره الكثير مما حاولت إثباته فى دراساتى المتعددة حول هذه الموضوعات فى مؤلفاتى "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" و"المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية" و"تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى". فضلا عن "مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية". أقول إذا عرفنا ذلك من خلال جهود العديد من الدارسين والباحثين المتخصصين فى الدراسات المقارنة بين الفكر الفلسفى عند اليونان والفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم لأفرغنا الفكر الفلسفى اليونانى من مضمونه الإعجازى ! ويبقى الفكر اليونانى بعد ذلك مجرد مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفى، ويكون اليونان قد طوروا ما نقلوه عن الحضارات الشرقية القديمة، وقدموا رؤيتهم المستقلة للعالم من خلال الرؤى السابقة عليهم. وإن كان لديهم الجديد الذى أضافوه – وهو موجود بلاشك

– فإنه لم يكن ليكون إلا بفضل ما نقلوه عن السابقين عليهم من لغة وفلسفة وأديان وعلوم.

ثامناً : إذا اعتبرنا أن تحليل مضمون الفكر هو المنهج الأجدى فى رد الأفكار إلى أصحابها الأصليين اعترافا بفضلهم، وتعرية لأنصار "المعجزة اليونانية" خصوصا و"المعجزة الغربية" عموما، فإن دراسات مارتن برنال فى "أثينة السوداء" فيما يتعلق بالمقارنات اللغوية التى ترد اللغة اليونانية إلى أصولها المصرية والسامية والهند أوربية، وفيما يتعلق باستجلاء بعض الحقائق التاريخية والآثارية حول الصلات الحضارية بين مصر وبلاد اليونان تكون أشبه بالمقدمات الضرورية لهذا النوع من الدراسة التى تعتمد على تحليل المضمون المقارن.

وربما نكتشف أهمية هذا النوع من الدراسات التحليلية المقارنة حتى فى مجال اللغة، وهو المجال الذى ركز عليه برنال إذا تأملنا جيدا مغزى المثال التالى :

لقد كتب برنال عن كلمة Sophia، تلك الكلمة اليونانية التى جاءت منها كلمة Philo - Sohia أى الفلسفة. وقال أنها تعود إلى كلمة مصرية قديمة هى Sb3 بمعنى يعلم – تعليم على اعتبار أن الحرف المصرى القديم ب– B يقلب أحيانا فى اليونانية ليصبح فى – Ph [91]. ولو أنه قرأ محاورة "أقراطيلوس" لأفلاطون واستفاد من مضمونها فى التحليل اللغوى لأصل الألفاظ اليونانية، لوجد أن أفلاطون نفسه يعترف بأن هذه اللفظة ليست يونانية الأصل، بل أنها من أصل أجنبى مستعار من "البرابرة" أى من الأجانب الذين اختلط بهم اليونان وخضعوا لهم [92]. وفى هذا ما يؤكد بالطبع وجهة نظر برنال فى الأصل المصرى للفظة Sophia .

وعلى هذا النحو يمكن الاستفادة من منهجية تحليل المضمون المقارن فى هدم ما تبقى فى أذهان المؤمنين بالمعجزة اليونانية من حجج يتكشف يوما بعد يوم فسادها وعدم جدواها وآخرها تلك الحجة المتعلقة بالأصل اليونانى للفظ الفلسفة. فالحقيقة أن الفلسفة لفظا ومضمونا منشأها بلاد الشرق وليس بلاد اليونان.

الهوامش والمراجع

1- انظر: مقدمة د. أحمد عتمان للترجمة العربية للكتاب، ص 17 – 20.

2- مارتن برنال: أثينه السوداء: ترجمة د. لطفى عبدالوهاب ود. فاروق القاضى ود. حسين الشيخ ود. منيره كروان ود. عبدالوهاب علوب، تحرير ومراجعة وتقديم د. أحمد عتمان، المشروع القومى للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة (16/ 1997م، ص 75).

3- نفسه، ص 75.

4- نفسه، ص 76.

5- نفسه، ص 98.

6- نفسه، ص 99.

7- نفسه.

8- نفسه، ص 100.

9- نفسه، ص 101.

10- نفسه.

11- نفسه.

12- نفسه.

وانظر تفاصيل أكثر عن مبررات هذا التعديل المقترح فى ص 131 – 133.

13- نفسه، ص 102.

14- نفسه.

obeikandl.com

وانظر تفاصيل أكثر فى ص 136.

15- نفسه، ص 82.

16- نفسه، ص 104.

17- راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب فى صحيفة الدستور فى عددها الصادر يوم 22/ 10/ 1997م.

18- نقلا عن : برنال : نفس المصدر، ص 286.

19- نقلا عن : برنال : نفس المصدر، ص 175.

20- برنال : نفس المصدر، ص 168.

21- نفسه.

22- نفسه، ص 169.

23- نفسه.

24- نفسه، ص214.

25- نفسه، ص 211- 212.

26- نقلا عن : نفس المصدر، ص 213.

27- نفسه.

28- أنظر : برنال: نفس المصدر، ص 215.

29- نقلا عن : نفس المصدر السابق، ص 215.

30- أنظر : نفس المصدر، ص 215.

31- نفسه، ص 216.

opeikandl.com

obeikandl.com

50- أنظر : نفس المصدر السابق، ص 339.

51- أنظر : نفسه، ص 342.

52- أنظر : نفسه، ص 344 – 346.

53- نفسه، ص 346.

54- نفسه.

55- نفسه، ص 347.

56- أنظر، نفس المصدر، ص 348 وما بعدها.

57- أنظر : نفسه، ص 373 – 374.

58- نفسه، ص 374.

59- نفسه، ص 401.

60- أنظر هذه النصوص في : نفس المصدر، ص 411 – 412.

61- أنظر : نفسه، ص 412 – 413.

62- نفسه، ص 414.

63- نفسه، ص 415.

64- نفسه، ص 415 – 416.

65- نفسه، ص 418.

66- نفسه، ص 436.

67- نفسه، ص 511.

68- أنظر : نفس المصدر السابق، مطلع الباب التاسع، ص 539 وما بعدها.

obeikandi.com

69- أنظر التقسيم الشهير لتفرعات الأبجدية الكنعانية القديمة الذى وضعه العلامة دايرنكر الذى نشره د. أحمد سوسه فى كتابه : "العرب واليهود فى التاريخ" ونقلناه عن مقدمة الترجمة العربية لكتاب "اللآلئ من النصوص الكنعانية"، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – الطبعة الثانية 1989م، ص 13.

70- برنال : نفس المصدر السابق، الترجمة العربية، ص 573.

71- نفسه، ص 577.

72- نفسه.

73- نفسه، ص 580.

74- نفسه،

75- نفسه، ص 594.

76- مفيد عرنوف : مقدمة ترجمته العربية لكتاب "اللآلئ من النصوص الكنعانية"، سبق الإشارة إليه، ص 7.

77- نفسه، ص 187.

وراجع أيضاً : د. محمد خليفه حسن : تاريخ الديانة اليهودية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، ص 22.

78- برنال : نفس المصدر السابق، ص 617.

79- نفسه.

80- نفسه، ص 617.

81- نفسه، ص 612.

82- نفسه.

obeikandi.com

83- أنظر : شيخ أنتا ديوب : الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، دار العلم الثالث، القاهرة 1995م، ص 17 وما بعدها.

84- أنظر ما كتبناه عن مقولات الوعى التاريخى عند اليونان فى :

د. مصطفى النشار : من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م، ص ص 55 – 61.

85- أنظر عرضا مقتضبا للملامح العامة للفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم وأهم أعلامه فيما كتبناه فى مؤلفاتنا التالية :

1- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية 1967م، القسم الأول.

2- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م.

3- مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، الفصل الأول.

4- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى – الجزء الأول (السابقون على السوفسطائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، الفصل الثانى من الباب الأول.

86- أنظر : مقدمة د. أحمد عتمان للترجمة العربية للجزء الأول من "أثينه السوداء"، ص 25.

87- أنظر : نص هذه الشهادة لهيرودوت فى : نفس المرجع السابق، ص 29.

88- جورج سارتون : تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الأول، الطبعة الثالثة – دار المعارف بالقاهرة 1976م، ص 77.

obeikandi.com