

رحلة في اللانهاية



كمال القنطار

آفاق
ثقافية





الهيئة العامة
السنورية للكتبات

رحلة في الانهاية

أفاق ثقافية

رئيس مجلس الإدارة
الدكتورة لبانة مشوّح
وزيرة الثقافة

المشرف العام والمدير المسؤول
د. وضاح الخطيب

المدير العام للهيئة العامة السورية للكتاب



الهيئة العامة
السورية للكتاب

كمال القنطار



رحلة

في اللانهاية

الهيئة العامة
للسهرية للكتاب

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٤م

آفاق ثقافية
العدد (١١٩)
م٢٠١٤

رحلة في الالاهاية / كمال القنطار . - دمشق : الهيئة العامة

السورية للكتاب، م٢٠١٤ . - ٤٣٢ ص؛ ٢٠ سم.

(آفاق ثقافية؛ العدد ١١٩)

١-١١١ ق ن ط ر ٢-١٢٦ ق ن ط ر

٣- العنوان ٤- القنطار ٥- السلسلة

مكتبة الأسد

لكلمة اللانهاية سحرها، فهي توحى بالانعقاد المطلق من كل ما هو محدود، وأنيّ، وعارض، وتغري بسفرٍ إلى المجهول لا نهاية له، بما يحمل من إثارة، وإدهاش، وتوق إلى اكتناه غامض الأسرار التي لا تنفذ. وقد تستثير، في النفس، نزوعاً إلى الوحدة بالوجود اللامتناهي، تلك التي افتقدها الإنسان في تفرده. وقد تدعو النفس إلى استغراق فيما تشفّ عنه الظواهر، سبراً لأعماق لا قرار لها.

ويبدأ ذلك السحر بعرض طلاسمة، حين يقف الإنسان حائراً أمام أسئلة كبرى يجهد العلم في تقصيها، دون أن يدعي بلوغ غايتها:

- هل للوجود مبدأً ومنتهى؟ وماذا يعني الأزل والأبد؟ هل هما نقيضان حقاً، تناسب بينهما آتات الزمان دونما نفاذ؟ وما الزمان؟
- كيف نتلمس مفهوم المكان، وإلى أي مستقرٍ ينسب؟ هل يمتد المكان دون حدود، أم أن يداً خفية تقول له: قف..؟

وهل هو منته، أم لا نهاية له^(١)؟ وهل يتحدب الكون،
بمكانه وزمانه، كما تقول نظرية (النسبية) ليعود الضوء،
الذي يحمل شارة الوجود، إلى حيث صدر؟ أم الرحلة في
اللانهاية لا رجعة لها؟

• هل المادة في الكون، على تراميه، منتهيه؟ وإذا كان الأمر
كذلك، فما الذي يقع بعد المادة الكونية، هل هو الفراغ
المطلق؟ أم إن الفراغ لا وجود له دون الملء، مما يُفقد
السؤال معناه!

• وإذا غصنا في أعماق الكون الصغير، هذه المادة الأرضية
المحدودة، هل يتكشف المحدود عن اللامحدود، والمنتهي
عن اللانتهى، لتنبئ صغائر المادة عن وحدة جدلية
باهرة، في ذلك العالم (الكمي) الغامض!

• وهل لدقة تلك الصغائر منتهى؟ وأين تقف تجزئة المادة،
أعد ذرة (دالتون)، أم عند بروتونات (رذرفورد)، أم عند

(١) مثل هذا السؤال شغل الفيلسوف الأندلسي (ابن طفيل) الذي يقول عن
بطل حكايته (حي بن يقظان): «ثم تفكر / في السماء / هل هي ممتدة
إلى غير نهاية، وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية،
أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها، ولا يمكن أن يكون وراءها
شيء من الامتداد؟ فتحير بعد ذلك بعض الحيرة» - ابن طفيل: حي بن
يقظان: دار الآفاق الجديدة - بيروت. ط ٣، ١٩٨٠ - ص ١٦٦ .

كواركات (غيل مان)؟ أم تلقي عصاها عند تلك الكائنات التي تبلغ غاية الإرهاف، فلا تجد اسماً يليق بها، فتستعير من الموسيقى بعض مفرداتها. إنها (الأوتار) التي تتولد من نغماتها جسيمات المادة والطاقة. لكنها، وا أسفاه، لا تزال تتأرجح بين الحقيقة والوهم.

• أم لعل تلك المادة لا تبلغ نهايةً في الصغر، فتفتتت وتفتتت، بما لا يقول به العلم، في هذا العصر، سوى استثناء. لكنه حدس يردده بعضهم، ويستدعي إلى باحة الذاكرة حدوس مفكرين أوائل، كأرسطو الإغريقي، وأولئك المعتزلة من مفكري الإسلام، الذين بحثوا في دقائق المادة، وأنكر كبيرهم (النظام) وجود الجزء الذي لا يتجزأ: فلا جزء «إلا وله جزء» و«لا غاية له في باب التجزؤ»^(١).

• وأين مكان الإنسان في هذا النزوع إلى اللانهاية؟ هل يستطيع إدراكه، وكيف يلتمسه؟ أبالأمل في العالم الكبير، أم بالتوغل في عالمه الصغير، تلك النفس التي لا ينفد ثراؤها الروحي، وذلك العقل الذي لا حدود لأفقه؟

(١) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين. المكتبة العصرية، بيروت - صيدا. ٢٠٠٥. ص ٢٤٤ .

ولعل فكر الإنسان، الذي يمثل ذروة السيرورة الحيوية،
يسمو به إلى أرفع المعاني تجريداً، وشمولاً، ناشداً وجوداً
فكرياً مطلقاً، يروي به شغفه بما لا ينتهي أو يحدّ.

وتستغرق رحلتنا في اللانهاية أسفاراً ثلاثة:

أولها: يبحث في اللانهاية كتأمل وحدس فكري، ثم كمطلب
إنساني.

وثانيها: يتناول المطلق كقرين للانهائي.

وثالثها: يبحث في عباب المعرفة العلمية نحو (كون لا يحد).

والسفر الأول هو ما يقع بين دفتي هذا الكتاب. أما السفران
الباقيان فهما قيد الإنجاز.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

الفصل الأول

جذور اللانهاية في الوعي الإنساني

قد يصعب علينا، بعد أن قطعت الحضارة والفكر الإنسانيان أشواطاً بعيدة في الرقي، أن نرجع إلى بواكير الوعي الإنساني، لنبحث عن الأسباب التي دعت الإنسان إلى ابتكار، أو اكتشاف، فكرة اللانهاية. وأن نلتمس الإرهاصات الأولى، لتلك الفكرة، على أعتاب الحضارة. وليس لنا سوى حث أدوات العقل المنطقية والمعرفية، من حدس، واستدلال، وجدل، واستنتاج بقيا الميراث المبكر الضئيل، لتكوين تصوّر أولي عن نشأة فكرة اللانهاية.

ونجد، لدى تفحص هذه الفكرة، أن اللانهاية تملك عدة أبعاد: فثمة اللانهاية في المادة، والمكان. واللانهاية في الحركة، والزمان. واللانهاية كوجود مطلق، وكنزوع إنساني للاتحاد بذلك المطلق. واللانهاية كخلود للنفس الإنسانية، أو الكونية. واللانهاية كغاية للجمال والكمال.... وسوف نحاول، فيما يلي، أن نقدم

اجتهاداً يتلمس جذور اللانهاية في الوعي الإنساني، وفي كل من تلك الأبعاد:

١ - تفتحت عينا الإنسان على منظر للكون، تمتد فيه الأرض التي يقف عليها، دون حدود، ويوغل الفضاء فوقه دون نهاية. وأحس الإنسان، وهو الكائن المحدود، بعجزه عن سبر أغوار الفضاء، بينما كابد من المشقات ما كابد في تقصي امتداد الأرض، جيلاً بعد جيل. فترك لخياله، وحده، أن يجوب أرجاء السماء، وأصقاع الأرض، لعلهما يدركان بالعقل، أو بالإشراق الروحي، أو بالحلم، ما لا يُدرك بالتجارب.

وبدا التناقض بين المحدود واللامحدود، ممضاً لفكر الإنسان؛ فهو، في وجوده، وفي كل ما يتحسسه، يرى المحدود، أو يلمسه. لكن الامتداد الذي لا يستطيع تحري أبعاده، بأدواته القاصرة، يوحى باللامحدود. فهل من مخرج للفكر من مأزق النقيضين هذا؟ لقد قنع بعضهم بمعطيات الحواس المباشرة، فأنكر اللامحدود، وعده وهماً، وثمة من تصور للسماء قباباً محدودة، وطبقات معدودة، تتعلق فيها النجوم كالمصابيح، لتلقي، في ظلمة ليل الإنسان، أشعة شحيحة تهديه سبيله في لجة العتمة.

وجرى تعزيز هذه الرؤية في بعض التصورات الميثولوجية، والحدوس الفلسفية، فرسم (أرسطو: ٣٨٤-٣٢٢ ق.م) صورة

للكون، ذات شكل كروي محدود، تقوم على مركزية الأرض، التي تدور حولها الأجرام السيّارة، وسموات النجوم الثابتة^(١).

بينما استطاع آخرون أن يعبروا المحدود إلى اللامحدود، والمنتهي إلى اللامنتهي؛ فرأوا في اللامحدود امتداداً للمحدود، وفي اللانهائي كثرة لا تحصى للمنتهي، لتتولد بذلك فكرة اللانهائية في المادة، وفي المكان. ولما عجز الفكر عن تصور حدّ لهما، كشف له ذلك العجز عن أزلية المادة والمكان كليهما. فنجد، في معظم المعتقدات الميثولوجية، لحضارات العالم القديم، وجوداً أزلياً لمادة أولية، كالماء مثلاً، تتراعى أطرافه دون حدود، في عماء بدئي غامض، وهو ما سوف نعرضه لاحقاً. كما يحفظ لنا الإرث الفكري للعصر القديم آراء شتى عن لانهائية المادة وأزليتها. ومن تلك ما قال به الفيلسوف الإغريقي (أبيقور ٣٤١-٢٧٠ ق.م) وتلميذه الروماني (لوكريتس: نحو ٩٩-٥٥ ق.م) من أن ذرات المادة لا متناهية كماً. وأن «لا شيء يولد من لا شيء»، فالأشياء جميعاً تنحدر من (بذور) أو (ذرات) أزلية خالدة^(٢).

٢- ومثلما أوحى امتداد المكان بالأبعاد اللانهائية، أوحى سيرورة الحركة، في الكون، بالامتداد اللانهائي للزمان. وحُدس

(١) انظر: جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة. ج ١. تعريب توفيق سلوم. دار الجماهير العربية - دمشق ١٩٧٦ - ص ١١٠-١١١.

(٢) م. س - ص ١١٦ + ص ١٢٢

الإنسان ذلك الامتداد بالتغير الذي يلمسه فيما يحفل به الوجود من كائنات، فالزمان، كما يرى (أرسطو)، هو «عدد النقلة»^(١)، أي المقياس العددي للتغير، أو الحركة.

واهتدى الإنسان، بمراقبته الحركات الدورية للشمس وكواكبها، إلى الميقات. وابتدع ظرفي: القبل، والبعء، ليشكلا، في امتدادهما غير المتناهي، مفهومي: الأزلى، والأبد.

ولعل الإنسان في تأمله دورة الخلق والفناء، الوجود والعدم، قد تساءل: أليس كل ما في الوجود حادث، أو محدث، له بداية وله نهاية زمنيتان، شأن حياة الإنسان العارضة والزائلة؟ أم إن الكون أزلي أبدي؟. ووجد الإنسان نفسه، مرة أخرى، بين النقيضين: المحدود واللامحدود، المنتهي واللامنتهي.

وبينما أسقط بعضهم دورة حياة الإنسان على الطبيعة كلها، فقال بمبدأ لها ومنتهى؛ رأى آخرون في دورة الحياة تلك جزءاً من سيرورة شاملة لا تنتهي أدوارها المستعادة، فليس من وجود ينبثق من العدم، ولا من عدم يؤول إليه الوجود. فالكون، كما يقول الفيلسوف الإغريقي (هيراقليط: نحو ٥٣٥-٤٧٥ ق.م) كان، وسيبقى على الدوام، شعلة حية تضيء وتنطفئ وفق القانون (اللوغوس).

(١) أرسطو طاليس: الطبيعة. ترجمة اسحق بن حنين. (مع شروحه). حققه: عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤. ص ٤٢٨.

وقد تبدو سيرورة الوجود اللانهائية تلك، دوراً مكروراً، وعوداً على بدء؛ فيرى (سفر الجامعة)، المنسوب إلى (سليمان الملك)، أن «لا جديد تحت الشمس»، إنما هي دورة مقفلة تعيد رسم مسارها، دون تطوّر حقيقي.

على أن هذه المقولة لا تستقيم والرؤية الجدلية لهيرقليط، فليس ما تحت الشمس عرضةً لقانون الصيرورة، فحسب، وإنما الشمس ذاتها أيضاً، فهي «ليست، فقط، جديدة كل يوم، بل هي جديدة كل لحظة»^(١).

هذه الجِدّة التي لا تنفد هي ما حدسها الشاعر الجاهلي (الصلتان العبدى) بسليقته الصافية:

أشباب الصغير وأفنى الكبير مرُّ الغداة وكرّ العشي
إذا ليلة صرّمت يومها أتى بعد ذلك يومٌ فتى

أما المتنبي، الذي تمثّل حكمة عصره والتراث السالف، فإن رؤية الدورة البسيطة المتكررة والرتبية للحياة، لم تحجب عنه الرؤية الشاملة للتغير حين تلمسه في متناول الأحقاب، وسيرورة الحضارات الإنسانية:

أين الذي الهرمان من بنيانه ما قومه ما يومه ما المصراع

(١) كيسيديس: جذور المادية الديالكتيكية. هيراقليطس. ترجمة: حاتم سليمان. دار الفارابي ١٩٨٧، ص ١٩٠.

تختلف الآثار عن أصحابها حيناً ويدركها الفناء فتتبع^(١)

وهكذا فإن حركة الوجود الشاملة ليست دوراً عقيماً لا جدة فيه، وإنما سيرورة جياشة متجددة، لا نهاية لها في الزمان، ولا حدّ لها في المكان.

٣- ومنذ أن امتلك الإنسان الوعي، أخذ هاجس المعرفة يلحّ عليه؛ ولم يقتصر هذا الهاجس على تدبير شؤون معيشته، والدفاع عن بقائه، بل امتد، شيئاً فشيئاً إلى التأمل في الطبيعة، واكتشافها، فإذا انفلتت قوى الطبيعة من عقالها، في البراكين، والزلازل، والعواصف، والأوبئة... الخ، انقلب التأمل إلى رعب تنخلع من هولته القلوب.

وكان على الإنسان أن يبحث عما يفرخ روعه، ويمنحه الجلد في مواجهة عنفوان الطبيعة، ويعضده في صراعه من أجل البقاء. ولعل هذه المخاوف والنوازع قد هيأت لظهور أشكال أولية من المعتقدات الميثولوجية، بدأت، كما يُعتقد، بإضفاء الروح الحية على قوى الطبيعة، ثم تأليهها. وإلى ذلك يذهب الفيلسوف الإغريقي (ديمقريطس: نحو ٤٦٠ - بداية القرن الرابع ق.م) الذي «زعم أن فكرة الآلهة قد نشأت من الخوف من الظواهر التي تحدث في الأرض حيناً، وفي السماء حيناً»^(٢).

(١) ديوان المنتبي. المكتبة الثقافية. بيروت. بلا تاريخ. ص ٤٩١

(٢) أمين، أحمد + محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩ ص (٨٠).

إلا أن التجربة المعرفية للإنسان لم تلبث أن تسامت بتلك القوى المؤهلة، إلى حدسٍ إليه واحد، كلي القدرة، بريء من التشخيص والتجسيد.

واكتسبت تلك الفكرة، بعد نشوء الفلسفة، صفة الوجود اللانهائي المطلق، ليتخذ في المنظومة الأفلاطونية، مثال الخير، الذي يتربع على عرش المثل. في عالمها المفارق الخالد^(١). فيعقلنه (أرسطو)، ليجعل منه عقلاً كلياً، هو صورة الصور البريئة من المادة (الهيولي)^(٢). في حين يرى فيه كل من (هيرقليط)، والحكيم الصيني العظيم (لاو - تسو) قانوناً كونياً شاملاً، هو (اللوغوس) لدى هيرقليط، والتاو (أو طريق الأشياء) لدى لاو - تسو.

وثمة من وحد العقل المطلق، والقانون الكوني، في كيان واحد، يسكن الطبيعة، أو يحتويها، حيها وجمادها، في وحدة للوجود (pantheism) قال بها (الرواقيون) الإغريق، في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وأخذ بها الفيلسوف الأندلسي الكبير

(١) يعتقد أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق. م) أن لكل موجود حسي صورة عقلية (أو مثال)، في عالم عقلي مفارق، هو عالم المثل الكاملة الخالدة. أما عالمنا الحسي فليس سوى انعكاس ناقص لعالم المثل.

(٢) تتركب الأشياء، لدى أرسطو، من هيولي (مادة)، وصورة (هي ما تعطي الشيء ماهيته). وتتراتب الأشياء هبوطاً لتبلغ حضيضها في هيولي دون صورة، وصعوداً لتبلغ ذروتها في صورة بلا هيولي، هي العقل المطلق (الله).

(محي الدين بن عربي ٥٦٠-٦٣٨هـ) الذي رأى في (الحق) و(الخلق) وجهين لحقيقة وجودية واحدة.

شكل ذلك (المطلق)، في تساميه، سناً روحياً يستمد الإنسان العون منه، فيما يقاسيه من شقاء العيش، ومخاطر الحياة. وإذا ساوره القلق على مصيره، ومآل روحه وجسده، لجأ إلى الوجود المطلق، ينشد فيه الطمأنينة واليقين.

وحين ظهر الانقسام الاجتماعي، فاستعبد الإنسان الكادح، وهُضمت حقوقه، وسُلبت حريته؛ رأى المظلومون المثلون، في المطلق اللانهائي، أملاً في إنقاذهم من القهر والاستغلال، وطغيان الأسياد. كما سعى الأسياد إلى انتحال فكرة المطلق، والاستحواذ عليها، لتحويلها إلى وسيلة لإرهاب الكادحين البسطاء، وزرع الاستخاء، وتأييد التسلط والاستغلال. ولطالما حكم الطغاة باسم الآلهة، ورموا بالهرطقة كل من عارضهم.

٤ - فإذا ازداد الشرخ الاجتماعي عمقاً، ليمزق نسيج المجتمع، ويسلخ الإنسان عن بيئته الاجتماعية، فيلقى به وحيداً دون نصير، في غاب غريب موحش، تسود فيه شريعة الغاب، فلعله يبحث عن تعويض في مغتربه الذاتي، فينكفى إلى تلك الذات، ليتسامى بها ناشداً وحدة روحية بديلة، فيما هو لانهاوي ومطلق. وربما رأى، في ذلك التسامي، مخرجاً من التناقض، الذي بدا له، بين الوجود الإنساني المحدود، والوجود الكوني الذي لا يُحد.

وقد تغريه الصوفية بركوب معراجها، محتملاً مشقاته الجسدية والروحية، فيلقي على العقل ستراً، ليطلب بالكشف العرفاني ما يعجز العقل عن إدراكه، أملاً في بلوغ الإشراق الذي يندغم فيه المتناهي في اللامتناهي، ويتحد النسبي في المطلق.

ذلك ما تراءى لأفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م) رائد الأفلاطونية المحدثة^(١)، فحاول أن يصف، في (تساعيته الرابعة) ما يعجز عنه الوصف:

«كثيراً ما أتيقظ لذاتي، تاركاً جسمي جانباً. وإذ أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع. فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي»^(٢).

أما (الجنيدي)، الصوفي الإسلامي الشهير، فقد وصف ذلك الإشراق، أو الشهود، بالإلماح دون الإفصاح، فقال إنه: «وجود

(١) ترى الأفلاطونية المحدثة أن «غاية الحياة التحرر من ربة المادة» الذي يبدأ بالانعتاق من سلطة الجسد، ثم ممارسة الفلسفة، للارتقاء، من بعد، إلى ما يتخطى الفلسفة والعقل الإنساني، وصولاً إلى اللقانة، أو العرفان (الغنوصية) التي تبدل الإلهام والكشف المباشر بالمعرفة العقلية المنطقية، لبلوغ حال الإشراق الذي تتحد فيه النفس بالله.

(٢) أفلوطين: التساعية الرابعة لأفلوطين. دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧٠. ص ٣٢٣

الحق مع فقدانك». ففي الشهود تمحو المشاهدَ معرفته^(١)؛ إذ «تتوالى أنوار التجلي على قلبه، من غير أن يتخللها ستر وانقطاع^(٢)»، مثلما تشتعل البروق وتتصل، في ليلة ليلاء، فتبدد الظلمة تبديداً، فكأنما النهار قد منع، ليذيب في ألق ضيائه كل نجم خافت ضئيل.

٥- ويبدو أن الإنسان قد أسقط نزوعه إلى اللانهاية، وتوقه إلى الخلود، على الصورة التي رسمها للمطلق الخالد؛ ثم صبا إلى أن يرث من تلك الصورة أبديتها، فيخلص من ذلك الشبح المخيف، الذي يترصده صباح مساء، شبح الموت.

لقد تأمل الإنسان في قدره الفاجع ذاك، شأن (جلجامش)، في الأسطورة السومرية - البابلية، حين فقد رفيقه الحميم (أنكيدو)، فعصف به الأسى من كل صوب وأقض مضجعه هاجسُ المصير الذي ينتظره. وأضناه البحث عن الأكسير الذي يجدد الحياة، ويهب الخلود!

وأبدل المصريون القنماء، بذلك الإكسير، عالماً ما ورائياً، هو (سخت عارو)، حيث تعيش الأرواح، بعد مفارقتها الأجساد، في نعيم أبدي. في حين وقعت (الهندوسية)، في الشرق الهندي،

(١) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية. تحقيق عبد الكريم العطا. مكتبة أبي حنيفة - ٢٠٠٠ ص ١٥٢.

(٢) يُنسب هذا القول لعمر بن عثمان المكي، أحد كبار المتصوفة في العصر العباسي.

و(الفيثاغورية)، في الغرب الإغريقي، على خيار آخر لتخليد الروح الإنسانية، عبر تداولها في الأجساد المتعاقبة، جيلاً بعد جيل.

وهكذا نشأت، من حقيقة الموت الصلبة، فكرة الخلود على اختلاف ضروبها، حيث تتأبد النفس، في وجودها اللانهائي، روحاً خالصة من الجسد، أو مبدلةً جسدها قميصاً تلو آخر.

ولئن اطمأن هذا المذهب، أو ذلك، إلى اجتهاده في مصير الروح، ورسّخه في معتقده الميثولوجي، فإن عقولاً شقيةً بعقولها^(١)، ساورتها الشكوك، كصاحب (أغنية حامل القيثارة)، في الإرث المصري القديم، الذي لم يجد أحداً قد عاد من عالم الموتى «ليخبرنا عن العالم الآخر ونعيمه! كما أن حواسنا، وعقلنا، لا تستطيع أن تتبئنا بشيء عنه^(٢)».

ولا يبدو أن ذلك الشك قد تبدد، بعد مرور آلاف السنين. فها هو ذا الشاعر العباسي (ديك الجن الحمصي ١٦١-٢٣٦هـ) يعيد القول:

هي الدنيا و قد نعموا بأخرى وتسويف الظنون من السواف^(٣)

(١) إشارة إلى بيت المتنبي:

نو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم.

(٢) موجز تاريخ الفلسفة - ج ١.... ص ٥٦.

(٣) انظر: المعري، أبو العلاء: رسالة الغفران. تحقيق بنت الشاطي. دار المعارف. مصر ٢٠٠٨. ص ٤٤٦. والسواف: الهالك.

أما (أبو العلاء المعري ٣٦٣-٤٤٩هـ) المخبأة أسرارهِ عند الفراق^(١)، فقد بدا له الموت لبّ المأساة البشرية، والمحور التراجمي للوجود الحي كله. ومن سواه يكدر تلك الحياة الرائعة التي تعشقها، على شقائها، قلب المعري:

دنيائي لا كنت من أمّ مخادعة

كم ميسم لك في وجهي وأقراي^(٢)

أشربت حبك لا ينفيه عن جسدي

سوى ثرى لدماء الإنس شراب

وفي هذا الحب العميق للحياة، الذي يشفّ عن زهد فلسفي مترفع، يتلامح توق إلى أبدية لا ينغصها الموت:

فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى

يد الدهر، أو متنا مماتاً بلا نشر^(٣)

أجل.. إما الوجود الخالد، أو الفناء المطلق؛ وكل وسط بينهما ما هو إلا الألم والمرارة.

(١) إشارة إلى بيته:

عند الفراق أسرارِي مخبأة

إذ لست أرضى لأراي بأراي

- اللزومات ج ١ ص ١٥٨.

(٢) أقراي: جمع قرب، أي خاصرة - المعري لزوم ما لا يلزم. دار

صادر - بيروت - ج ١ ص ١٥٨.

(٣) م. س. ج ١ ص ٣٧٦.

وإذ يشارك (عمر الخيام ١٠٤٨-١٢٢٨م) رهين المحبسين توفقه إلى الخلود، وشغفه بالحياة الدنيا، فإنه ينحو بذلك الشغف بعيداً عن محبسي المعري، وعن تينه وعدسه، وعن حسرته الدفينة إذ لم تتألق في عينيه آيات الجمال الأنثوي. ولم تلثم شفثيه سورة الخمرة:

لثمتُ من جرّة الصهباء مرشفاً
حرصاً لأسأل منها عيشة الأبد
فقابلت شفثي باللثم قائلةً،
سراً: إلا أشرب فيما رحمت لم تعد^(١)

أليس عجباً أن ينشد الخيام الخلود في الخمرة! أم إنه افتقد حلم الأبدية، فانكب على احتلاب كل قطرة من يقظة الدنيا! أم لعله، وقد أجنّ، بين جانبيه، قلقاً ممضاً، وقنوطاً من حياة يظنّ بها على الموت، قد رأى في الخمرة سلوى، بل وسخرية من ذلك الرصد الواقف في باب النفق المظلم.

٦- يبقى، في بحثنا عن جذور اللانهاية في تجربة الإنسان الوجودية والمعرفية، أن نعرّج على كل من فكرتي الكمال والجمال، كغاية لا سبيل إلى بلوغها، وكنزوع إلى ما لا ينتهي... فكل تصوّر للكمال، في الوجود الحسي، أو في أي حقل من حقول المعرفة والفن، هو تصوّر محدود، منسوب إلى زمانه ومكانه؛ وسوف يأتي، عاجلاً أو آجلاً، من يضيف إليه، أو يتخطاه،

(١) الخيام، عمر: رباعيات الخيام. تعريب: أحمد الصافي النجفي.

وسيستعاد التخطي والإتمام مراراً. فهل من نظرية علمية جامعة مانعة، حتى الآن، يمكن أن نعدّها نظرية مكتملة تماماً ونهائية؟ لقد عرفت النظرية الداروينية، طيلة قرن ونصف، كثرةً من الإضافات والصقل والتصويب، وما زالت...

ويعيد أصحاب نظرية (الانفجار الأعظم)، التي سادت خلال نصف قرن مضى، النظر في ذلك الانفجار المفترض، بحثاً عن تعديلات، أو حتى بدائل، تخرج الفيزياء الكونية من مصاعبها الطارئة.

وحتى (النظرية المعيارية) التي ترجع بنية المادة إلى عدد من الجسيمات الأولية الأساس، كالكواركات والليبتونات، وهي التي صفق لها الجميع، منذ ستينيات القرن العشرين، لانتساقها، وأناقتهها، تصطدم اليوم بوقائع مستجدة تكشف عن نواقص، أو ثغرات، تدعو إلى تبصّر جديد، وربما إعمال الفكر في بنائها الكلي.

إنه جدل النفي، ونفي النفي^(١)، الذي يحكم سيرورة الوجود، والمعرفة كليهما.

(١) يُعد قانون (نفي النفي) واحداً من ثلاثة قوانين شاملة، في المنطق الجبلي (الديالكتيك) الذي صاغ صورته المكتملة الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠-١٨٣١). وهذه القوانين هي: قانون وحدة الأضداد وصراعها - قانون التحول من الكم إلى الكيف - قانون نفي النفي الذي يمثل إيقاع التطور في الوجود وفي المعرفة. فإذا تبلى ظاهرة (أو نظرية) ما غاية تطورها (معيارها) يحدث نفيها، لتبرز ظاهرة جديدة تتخطى سابقتها وتحتوي ما يصلح منها للبقاء. ثم لا تثلبت الظاهرة الجديدة أن تتعرض لنفي مماثل، أو نفي النفي.. وهكذا تتصل سيرورة التطور وترتقي دون نهاية.

فإذا حولنا أبحارنا صوب مثال الجمال، فإننا لا نجد نموذجاً للجمال، في الطبيعة الحية، أو الصامتة، أو في الإبداع الإنساني، إلا ويطرح، في تحققه، قيماً جمالية أخرى، قد تبدو إرهافاً حسيّاً، أو معنوياً، له؛ أو تعديلاً للمنظور يكشف عن أبعادٍ جماليةٍ تتعدى ذلك النموذج؛ أو نقيضاً يبرز جمالية التضاد.

فلوحة (الجوكوندا)، لدافنشي، ذات الأسرار، والتي عدّها المعجبون بالفن النهضوي، والكلاسيكي، آية في الكمال والجمال، يُعرض عنها كثرة من الفنانين التشكيليين المحدثين. بل إن النزعة (المستقبلية) في الفن، التي ظهرت أوائل القرن العشرين، قد نظرت بازدراء، ليس إلى الجوكوندا فحسب، وإنما إلى الإرث الكلاسيكي السابق كله، قديمه وحديثه، ونادت بتدميره. ثم لم تلبث (المستقبلية) ذاتها، التي عدّت نفسها البديل المعاصر الذي يستجيب لطابع هذا العصر، بديناميته الجياشة، وثورته الصناعية - التقنية. لم تلبث أن أصبحت جزءاً من ذاكرة التاريخ الفني.

إنه نفي النفي من جديد. فليس من كمال مطلق أو منته. وما من جمال يبلغ غايته. وإنما ترتقي إليهما الأشياء دون تناه.

وقد فطن (أفلاطون) إلى ذلك، فماز بين الوجود الحسي للجمال، ولسواه من القيم، وبين الوجود العقلي للجمال، أو لتلك القيم، كفكرة مجردة كاملة لا توجد حسيّاً، لأن صورها الحسية ناقصة على الدوام، وإنما توجد كمثال عقلي، في عالم متسامٍ يسكنه الفكر الخالص.

فأي جواد، مثلاً، في عالمنا الحسي، مهما امتلك من معايير الكمال والجمال، لا يمكن أن يبلغ مثال الجواد في العالم العقلي، الذي يملك حقاً كمال الجواد وجماله.

وإذا كانت نظرية (المُثل) الافلاطونية، هذه، لم تستطع الصمود أمام النقد العميق الذي قام به (أرسطو) تلميذ (أفلاطون)، فإن جانباً منها لازال يحتفظ بأهميته، إذ لا يمكن، في أي نموذج حسي، بلوغ منتهى الجمال، أو منتهى الكمال.

ولئن أسكن (أفلاطون) مُثله، تلك، عالمه العقلي المفارق، فهل للإنسان الكامل من مكان في ذلك العالم. وأية صورة يمكن أن يرسمها أفلاطون لمثال ذلك الإنسان!

لقد كان الكمال الإنساني، ولازال، مطلباً تتشده البشرية، أفراداً وجماعات. وإليه تنسب أرفع القيم والمثل الإنسانية، وتقترن به صفوة السمائل، من شرف وبذل، وصدق، ورجاحة عقل، وحلم، ومعرفة، وشجاعة، وحزم، واستقامة، وعدل، ورحمة، وصفاء، ورقة، وحسن هيئة، واتساع أفق....

ومن ذا الذي يجمع، حقاً، بين هذه الصفات، وسواها مما يصعب حصره؟ وإذا استطاع أن يملك جلها، فهل يبلغ بها غايتها!

هيهات، فإن الكمال نزوع لانتهائي لا حدَّ له لكنه يبقى حافزاً عظيماً إلى كل ما هو خير، وحق، وجمال.

الفصل الثاني

اللانهاية في الوجود الكوني بين الخيال والحدس

في البدء كانت الأسطورة

يبدو أن مخيلة الإنسان، في عصور التاريخ الأولى، لم تتصور وجوداً خالياً من المادة؛ بل إن آلهتها، المغرقة في القدم، لم تكن سوى تشخيص مؤلّه لأشكال من المادة الأولية، مُنحت قوّة على الفعل. وهي، في عدد من التصورات، تمثل محيطاً شاسعاً من الماء. فاله البدايات لدى (السومريين) يتمثل في المياه الأولى التي أُلّهت في الربة (نمو)، ومن هذه المياه انبثق الوجود كله: السماء التي يمثلها الإله (آن)، والأرض المتمثلة في الربة (كي)، ثم بكرهما (انليل) الذي جعلوا له مسكناً بين السماء والأرض، فكان الهواء^(١).

(١) انظر: السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى. دار الكلمة. بيروت. ط ٣ - ١٩٨٢ - ص ٢٦.

هذه الصورة الأزلية للوجود شهدت تعديلاً لدى (البابليين) الذين أشفقوا على ربة المياه الأولى أن تقضي أيامها الطويلة عانساً، فقسموها نصفين: المياه العذبة المتشخصة في الإله (إيسو)، والمياه المالحة المتشخصة في الربة (تعامه) أو (تيامات). وعقدت الأسطورةُ القرانَ بينهما، وأسكنتهما مهواة سحيقةً في كون خالٍ من سواهما. ومن نسل (إيسو) و(تعامة) خرجت الآلهة الأخرى التي صنعت، فيما بعد، خادمها المطيع، الإنسان، من مزيج مادي قوامه الطين^(١).

• وعلى الرغم من تعدد النصوص التي تتحدث عن بداية الكون، في المعتقدات المصرية القديمة، فإنها تتفق في القول بوجود أزلي لمحيط مائي لا حدود له، وقد أطبقت على آفاقه ظلمة طاغية. ومن مكنون هذا الماء ظهر العالم، وانبتق إليه الشمس (رع)، عظيم آلهة مصر القديمة. وتأخذ تلك الكتلة المائية البديئية اسم الإله (نو)، في الفصل السابع عشر من (كتاب الموتى)، حيث يوصف بأنه «ولد نفسه، وجاء بأسمائه إلى الوجود، وشكل جماعة الآلهة». وليس كبار الآلهة، التي تبدو متعددة، سوى أسماء (نو) وأعضائه، أو تشخيصاته، فـ (نو) و(رع) و(طيمو) هم، في الجوهر، إله واحد؛ فيما يظهر اسم الإله (خيبيرا)، في

(١) انظر: فيروللو، شارل: أساطير بابل وكنعان. ترجمة: ماجد خير بك -

نصوص أخرى، مرتبطاً بمياه البدء في هاويتها السحيقة.
وبواسطة ذلك الإله نشأ (رع)^(١).

وتتضمن (برديّة نيزي امسو)، التي ترجع الى نحو
(٣٠٠٠ق.م)، نصاً عن البدايات الأولى، يأخذ فيه الإله (أوزيريس)
مكان (رع)، في طورٍ من أطوار خيبيرا نفسه:

«طوّرت نفسي في هيئة أطوار الإله (خيبيرا)، الذي كان
تطوره في بداية الزمان... أي إنني أنشأت نفسي من المادة
البدئية التي خلقتها.. اسمي اوزارس (اوزيريس)، جرثومة
المادة البدئية. لقد جعلت إرادتي كلها في هذه الأرض: بسطتها
الى الخارج وملأتها، وشدت أزرها بيدي... لم يكن على
الأرض شيء موجود، وأنا خلقت جميع الأشياء. لقد خلقت
الخلق بواسطة الروح الإلهي الذي ظل في الهاوية المائية
لا يفعل شيئاً»^(٢) إن (اوزيريس) يدّعي، في هذا النص، خلق
الأشياء، جميعاً، لكن هذا الخلق مسبق بوجود مادي هو
الهاوية المائية السحيقة.

• ولعل قدامى الإغريق قد أخذوا عن جيرانهم، شرقاً وجنوباً،
ذلك الاعتقاد بوجود مادي أولي، لكنهم أطلقوا عليه اسماً

(١) انظر: بدج، واليس: الديانة الفرعونية. ترجمة نهاد خياطة. دار علاء
الدين ط٢ - ١٩٩٣ - ص ٣٧.

(٢) م. س. ص ٣٣.

إغريقي الإيقاع، هو خيوس (chaos)، أو (هيولى)، وهي ضرب من المادة البكر التي لم تتصور بعد في الأشياء. ولذلك لا يستطيع أحد أن يتخيل منها سوى حيزٍ هائل تهيم فيه مادة عمياء مضطربة، غارقة في ظلام دامس. وكان من حظ (خيوس) أن أولياء نعمته، من الإغريق، قد رأفوا به، فألّهوا، إلى جواره، الليلَ السرمدى، وأنثوا هذا الليل، فكانت (نيكس): (Nyx) ربة الليل السوداء. فأزوجوا خيوس بنيكس، ليتربعا على عرش الهيولى والظلام، فيتناسلا، ليظهر، من أسباطهما، الضوء والنهار والبحر والأرض^(١) والى هؤلاء ينتسب آلهة الإغريق، وعلى رأسهم (زيوس Zeus) عظيم الأولمب، فيقول شاعرهم (هزيود) في (أصل الآلهة Theogony) بأن الآلهة الخالدين:

«ولدوا من الأرض Earth والسماء Heaven، ومن الليل المظلم، أولئك الذين رضعوا من البحر المالح».

• أما لدى الإيتروسكيين، أسلاف الرومان في شبه الجزيرة الإيطالية، فقد اتخذ الوجود المادي البكر صورة «خليط لا شكل

(١) انظر: خشبة، دريني: أساطير الحب والجمال عند اليونان. ج ١. ص ٢٣-٢٤. ط ١. دار التنوير. بيروت - ١٩٨٣. كما ترد تفاصيل ذلك في كتاب الشاعر الإغريقي (هزيود: Hesiod).

Theogony and Works and Days . Translated by M. L. WEST -
OXFORD - 2008 . P.6

له ولا نوع»^(١)، غارق له في ظلام دامس، شأن قرينه لدى جيرانه الإغريق، ثم بدأ التكوين بأمر من الإله (تينيا)، الذي اتخذ من ذلك الخليط مادة الخلق الذي استمر ستة آلاف عام، بدءاً بالأرض والسماء، وانتهاءً بالإنسان. لكن تينيا الذي أبدع الخلق على إيقاع سداسي رائع، يكتب عليه الفناء على الإيقاع السداسي ذاته.

وعندما ظهر الرومان (أسست روما سنة ٧٥٤ ق.م) فإنهم أبو أن يستعبروا آلهة منافسيهم الأتروسكيين وجعلوا لأنفسهم إلهاً سموه (جانوس) هو الأقدم بين آلهتهم الكثر. لكنهم لم يلبثوا أن اقتبسوا من حضارة الإغريق شيئاً من وحي عالمهم البدئي، ومجمع أربابهم، فقرنوا جانوس بالهيولى الشواشي اللامحدود «وكانوا يعتقدون أن كل العناصر: النار والهواء والماء والأرض تمتزج في جانوس^(٢)» فذلك الإله لم يكن سوى تجسيد للطبيعة البكر ذاتها، وإن انيطت به، كإله للبدائيات، مهمة خلق العالم.

• وربما وجدت (الزرادشيتة) في سطوع الشمس على بلاد فارس، معظم أيام السنة، ما يغري بإبدال النور الأولي بالماء، في

(١) سيركين، يولي: أساطير روما القديمة. ترجمة د هاشم حمادي. وزارة الثقافة دمشق ٢٠١١. ص ٥١٧ - ٥٨.

(٢) م . س ص ٩٨.

الصورة التي رسمتها للوجود الأزلي، مع الإبقاء على الظلمة قريناً، وضديداً، للنور.

أجل، النور (اهورامزدا)، والظلمة (اهريمن)، هما أصل الوجود^(١). إلا أن (الزرادشتية)، التي ألتهتّهما، جارت على الظلام فقرنت به الشرّ، فيما أعلنت من شأن النور فقرنت به الخير. وبدلاً من أن تجعل من الظلمة مأوىً يفيء إليه النور بعد عناء الإشراق المتصل، ويرتاده الشعراء والمغنون، ويساهر العشاق بعضهم بعضاً، فإن (الزرادشتية) أشعلت، بين النور والظلام، صراعاً مريراً لا هوادة فيه، لتمسرح، بذلك، الصراع القديم الجديد بين الخير والشر. لكن (اهريمن)، ويا للحظ، أمهل ضديده (مزدا) ثلاثة آلاف عام، قبع خلالها (أهريمن)، في جوف الظلام الأزلي، دون أن يحرك ساكناً، وكان ذلك عصراً ذهبياً للنور (مزدا) كي يمارس عملية الإبداع، وهل من مادة أخرى تفوق النور، إشراقاً وشفافية؟. فلتتولد منه عناصر الوجود الأخرى بدءاً بالهواء الذي يتكاثف فيصير ماء، فيرتص الماء لينشأ منه التراب^(٢) وكان يسيراً على (مزدا) أن يركب، من هذه العناصر، كل ما في الكون من أشياء؛ وليستفق بعد ذلك (أهريمن) من هجوعه، فقد أصبح مزدا (النور)

(١) يرى مذهب (الزروانية) الذي ربما سبق الزرادشتية أن النور (هرمز) والظلمة (اهريمن) هما وليدا الدهر الذي يسبق كل وجود مشخص.

(٢) انظر: اسماعيل، نوري: الديانة الزرادشتية. دار علاء الدين - دمشق ط ١٩٩٩. ص ٤٦.

عصياً على الهزيمة، بعد أن خلق الكون كله، وهو قادر على حسم المعركة النهائية بين النور والظلام.

• وإذا كانت (الزرادشتية) قد قنعت بالهين اثنين يمثلان الوجود المادي الأزلي: النور والظلمة، فإن كتاب (كوجيكي) المقدس لدى اليابانيين يترك الحبل على غاربه في ولادة الآلهة، فهم كثر، ومنتشخون، ويتقمصون أجساد الملوك والحكام، ويعيشون حياتهم، ولا ينقصهم من مظاهرها شيء، حتى الموت؛ لكنهم، على كثرتهم، لا يولدون دفعة واحدة، وإنما عبر زمن طويل... يبدأ مشوار الآلهة بقلة منهم تولدت من الوجود المادي. فيتحدث (كوجيكي) عن نشأة غامضة للسماء والأرض، سبقت الآلهة جميعاً، وفي «مدّ - السماء الأعلى» ولد الآلهة الثلاثة الأول. وبقي اثنان ينتظران مخاض الأرض، «وبينما كانت الأرض المولودة تشبه بقعة زيت عائمة، وتجري مثل مدوّس، وُلد من (الأشياء) إلهان، انبتقا كزُمعة بوص^(١)».

• فإذا شدت الأسطورة رحالها، من جديد، إلى الغرب، لتخيم في أصقاع أوربا الشمالية، فسوف تجد البرد والضباب قد سبقها إلى الميثولوجيا السكندنافية، وكتاب (الايذا) ذي المجلدين. ليرسما صورة الكون البدئي كهوّة سحيقة دونما قاع، وسط عالم من ضباب لا سماء له ولا أرض، وينبتق هذا الضباب من نهرٍ

(١) كوجيكي - الكتاب الياباني المقدس. ترجمة د. محمد عزيمة. دار التكون - دمشق ط ٢٠٠٥. ص ١٠١.

يتفرع الى اثني عشر فرعاً، وما إن تبتعد عن ينبوعها حتى تتجمد صقيعاً، فتتراكم في الهوة مراراً، فتملأها.

• ما كان للحياة أن تتولد من ضباب وصقيع، ولذلك تخيل السكندنافيون عالماً آخر، هو عالم النور، يقع الى الجنوب من عالم الضباب، كما هي الحال على الكرة الأرضية! وتهب الريح الدافئة من هذا العالم على الصقيع الأزلي، فتصهره ليتصاعد بخاراً في الجو، ويتكاثف مشكلاً الغمام؛ ومن هذا الغمام ولد الكائن الأول. وينبغي ألا يكون مخلوقاً عادياً، وقد تمخض عنه الغمام عبر تفاعل الصقيع والنور، فكان المارد الجليدي (يامير)^(١).

• ولا يظنن امرؤ أن العزلة التي عاشها الهنود الأمريكيون، زمناً طويلاً جداً، قد حالت دون تخاطر الخيال بين ميثولوجيا العالمين: القديم والجديد؛ فها هي ذي صورة الكون البدئي لدى حضارة (المايا)، في غواتيمالا، تعيد تشكيل الصورة التي حدسها المصريون القدماء، وأقرانهم في بلاد الرافدين: محيط من المياه الأزلية الساجية، يمتد، دون حدود، عبر غياهب الظلمة الشاملة. لكن (المايا) لم تجعل منهما إلهين؛ وماذا يفعل الآلهة في جوف الظلام، وسكون الغمر! فلتكن السماء مسكن الإله، وأيرسل منها إشارات برقية ثلاثاً، قبل أن يخترع (مورس) جهاز الإرسال البرقي بدهور. لكن

(١) انظر: فولر، ادموند: موسوعة الأساطير، ترجمة حنا عبود. دار الأهالي ١٩٩٧ - ص ١٨١.

إشارات الإله كانت مثلثة الإيقاع: الإعصار البرقي، والبرق الجديد، والبرق الأخضر السماوي؛ وما كان للبحر الأصم الأخرس، أو للليل البهيم الأعمى، أن يتلقى تلك الإشارات فيترجمها، ولذلك رأت الأسطورة أن تصطنع صانعاً، وثعباناً مريئاً، لفك (شيفرة) تلك الإشارات، وليشمرا عن زنودهما، فيبعثا النور والحياة في الوجود^(١): أيتها المياه انحسري، ولتظهر الأرض، ولترفع الجبال مناكبها فوق الأودية، ولتمرع الأرض خصباً... هكذا كان الخلق.

• أجل، لم يولد الكون من خواء مطلق، في مختلف أساطير العالمين القديم والجديد، وإنما من وجود مادي أولي أزلي، لا حد له، تباينت صورته بين شعب وشعب، وبين حقبة وأخرى. وحتى رواية التكوين التوراتية لم تتصور كوناً بدنياً، خالياً من المادة، قبل الخلق:

«كانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه»^(٢).

فالمياه والأرض موجودتان قبل أن يشرع الله في التكوين. ومما يدعو الى الدهشة أن تتفق كثرة من التصورات، عن الكون الأولي، في أن الماء يشكل المادة الأساس في ذلك الكون، وأن يرى

(١) انظر: هاملتون، فيرجينيا: أساطير الخلق. ترجمة أسامة اسبر. دار

التكوين. دمشق ٢٠٠٤. ص ١٣.

(٢) سفر التكوين - إصحاح أول.

الفيلسوف الإغريقي (تاليس 621-550 ق.م تقريباً) على أعتاب الحضارة اليونانية، أن الماء أصل الوجود كله، وعنه صدرت الكائنات، وإليه ترجع. فيما يحدس (ناكسيمندر 611-547 ق.م تقريباً) أن أشكال الحياة قد ظهرت في الماء، ثم انتقلت إلى اليابسة، فتواعت أعضاؤها مع البيئة الجديدة. وهو ما يعد تبشيراً مبكراً بنظرية التطور البيولوجي الحديثة.

حدوس الفكر الأولى

في تربة الأسطورة الميثولوجية، نمت حدوس الفكر الأولى لتتخطى الخيال الأسطوري، وقد يفتت التجربة الفكرية للإنسان، فتبدأ بتكوين تصورات أكثر تطوراً وعمقاً للوجود، تقوم على مزيج من التأمل والملاحظة والاستقراء، لتنتهي إلى حدوس عقلية تحاول بناء منظومات فكرية شاملة، ذات رؤية متسقة للكون، ومكان الإنسان فيه، ومصير هذا الإنسان جسداً وروحاً.

إلا أن الطابع التأملي قد غلب على تلك المنظومات. واختلطت النظرة الواقعية بالموروث الثقافي - الميثولوجي، في عصر كانت فيه علوم الطبيعة، والوسائط العلمية التجريبية، ما تزال في بواكير عهدها.

وعلى الرغم من ذلك، اتسمت حدوس الفكر الأولى، كقاعدة، بقولها بأولية الوجود، فما من مبدأ له في الزمان، وما من كينونة من عدم. وهو ما طبع بطابعه فكر البوذية، والجاينية، في الشرق،

والفلسفة الإغريقية، وبخاصة مذاهبها: المادية، والمشائية، والبانثوية، ثم النزعتان: الدهرية والمشائية في الفكر الإسلامي، وبعض مذاهب التصوف، ومذهب وحدة الوجود.

تطل جذور تلك الرؤية، من شقوق مسوح بوذا (القرن السادس قبل الميلاد)، حيث العالم كله ، كما جاء في (إنجيل بوذا) «مقيّد بقانون السببية. والسبب الفاعل غير عقلي، لأن الذهب المصنوع منه الإناء يبقى ذهباً^(١)». بل إن الأشياء جميعاً قد «صنعت من جوهر واحد، وإن اختلف نوعاً وشكلاً^(٢)». فليس من شرف لكائن على سواه، ما يعني الوحدة المادية للكون كله.

وعلى الرغم من أن (إنجيل بوذا) يتضمن، أحياناً، عبارات من قبيل «إن الخليفة بأسرها قد انبتقت من العقل، وتخلقت بما اكتسبته من أخلاق ما حولها^(٣)» فإن المرء ليحار في أمر هذا العقل: هل هو عقل كلي، أم ملكة إنسانية مجردة، أم إنه كلمة الطبيعة، أو قانونها؟. لكن (بوذا) ينكر، من جانب آخر، أن يكون ثمة خالقاً (كإيشفارا) أو (القدير): «فإذا كان إيشفارا هو صانع الأشياء، فلم لا تخضع، جميعها، بصمت لقوة الصانع صاغرة كما يخضع الإناء الخزفي ليد الخزاف... وإذا كان العالم من

(١) إنجيل بوذا: ترجمة عيسى سابا - دار صادر ١٩٥٣. ص ٨٦.

(٢) م. س. ص ١٨٠،

(٣) م. س. ص ١٤٧.

صنع (إيشفارا) وجب ألا يكون فيه حزن وبلاء وخطيئة^(١). «إن لكل من الأشياء، التي تحيط ببناء، سبباً، فالنبته من الحبة»؛ ووجودنا قد «وُجد من حيث هو، ولا سبب له».

وحتى الفردوس الذي دعا (بوذا) مريديه إلى التطهر لدخوله، إنما هو فردوس روحي، أو عقلي، وليس جنّة مفارقة. إنه «النيرفانا» التي لا يبلغها إلا من استتر بالحقيقة، ونشد السلام والطمأنينة^(٢).

• لقد عدّ مذهب البوذية خروجاً على الديانة الهندوسية، إذ أنكر آلهتها، وجاهر بالعداء لطبقة (البراهمة)، كهنة الهندوسية، وهي التي تتصدر المرتبة الطبقية في المجتمع الهندي آنذاك. لكن (بوذا) لم يكن وحيداً في ذلك المنحى إذ وجد له قريناً معاصراً في (مهافيرا) - القرن السادس قبل الميلاد - وقد دفعه مقته للنظام الطبقي، الذي كرّسه الهندوسية، إلى الخروج عليها، أيضاً، وتأسيس نحلة (الجائنية) أو (الجائنية) التي سعت، أول أمرها، إلى تحقيق المساواة بين طبقات الشعب الهندي. وكان على (مهافيرا) أن يحذو حذو (بوذا) في إنكار آلهة الهندوسية، لكي يزعزع الأساس الديني الذي قامت عليه امتيازات (البراهمة)، فالعالم، لدى (مهافيرا)، قائم بذاته، غير مخلوق، فهو أزلي أبدي. ويستدل أتباعه على ذلك بأن شيئاً لا يمكن أن

(١) م. س. ص ٨٤ - ٨٥.

(٢) انظر: م. س. ص ١٩٣ - ١٩٤.

يخلق من لا شيء. وهو ما احتجّ به معاصروهم (البونيون). ويقول (الجائتيه)، في هذا الصدد، بأن «الخالق الذي لم يُخلق، والسبب الذي لم يسبقه سبب، لا يقلّ صعوبة عن الفهم من افتراض عالم لم تسبقه أسباب، ولم يخلقه خالق. وإنه لأقرب إلى المنطق السليم أن نعتقد أن الكون كان موجوداً منذ الأزل^(١)». وسوف نجد، بعد ما يزيد عن أربعة وعشرين قرناً من (مهافيرا)، نمطاً استدلالياً مشابهاً يتخذه (جان بول سارتر)، وسواه من (الوجوديين) الملاحدة، لافتراض أن الإنسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته.

ومن شأن قول (الجائتيه) بأزلية الكون أن يقودهم إلى لا نهائيته، ليس من حيث الزمان فحسب، وإنما من حيث السيرورة أيضاً؛ فأطوار الوجود المتغيرة لا نهاية لها. ولا يرجع ذلك التغير إلى قوى خارج الطبيعة، وإنما إلى قوى كامنة فيها. وما الحياة سوى اتحاد بين المادة والروح، تلك الروح التي تشارك المادة أزليتها.

• وعلى الرغم من ثراء الفلسفة اليونانية، وكثرة مذاهبها، فإنها اجتمعت على القول بأزلية المادة. وقد شكل ذلك مصدراً من مصادر الفكر المادي، ومذهب الدهرية، في العصور اللاحقة. يقول هيرقليط (نحو ٥٣٥-٤٧٥ ق.م):

(١) عبد العال، أحمد رمضان: الجائتيه. مراجعة وتقديم د. منذر الحايك. دار خطوات ط ٢٠٠٧ ص ١٤٦.

«العالم واحد، لم يخلقه أحد من الآلهة أو البشر. لقد كان، ولا يزال، وسيبقى، ناراً حيّة خالدة تتقد وتنطفئ وفق القانون (اللوغوس)^(١)». وهذا القانون هو قانون الصيرورة الذي ينظم صراع الأضداد في الطبيعة، ويولد كل شيء منذ الأزل إلى الأبد.

ويرى المذهب الذري الذي يمثله كل من (ليوسيبس Leucippus) و(ديمقريطس Democritus) (نحو ٤٦٠ - مطلع القرن الرابع ق.م) أن مادة الوجود تتألف من ذرات متناهية، خالدة أبد الدهر، لا يزيد عددها أو ينقص، في حركة متصلة لا يرين عليها السكون أبداً، تسيّرهما آليّة الضرورة العشواء، وتخبط في محيط من الفراغ الهائل.

ويتفق (أناكسجوراس Anaxagoras) (نحو ٥٠٠-٤٢٨ ق.م) مع الذريين في أن «المادة لا تنشأ ولا تفتى»، وإن أنكر أن تصدر الأشياء، جميعاً، عن عنصر واحد يتمثل في الذرات، فصور المادة سواءً في أوليتها، وليس لها أجزاء نهائية، فالمادة تنقسم بلا تناء. وما يطرأ على الأشياء من تحول لا ينشأ عن الانتقال من العدم إلى الوجود، أو من الوجود إلى العدم، فقد «أخطأ اليونان في زعمهم أن الأشياء تحدث وتزول، وليس في حقيقة الأمر نشأة وزوال، وإنما هو اتصال وانفصال يطران على

(١) انظر ترجمة أخرى لهذا النص: كيسيديس، ثيوكاريس: جذور المادية الديالكتيكية. هيراقليطس. ترجمة: حاتم سليمان. دار الفارابي ١٩٨٧. ص ٢٣٩.

مادة موجودة فعلاً، وكان أقرب إلى الصواب أن تسمى هاتان الظاهرتان تكوّناً وانحلالاً^(١)».

وإذا كان أرسطو Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) كبير فلاسفة الإغريق، قد أقرّ بوجود عقلٍ كليّ مطلق، هو علة الوجود، فإنّ هذا العقل المؤلّه لم يسبق، في وجوده، وجود الطبيعة زمنياً، وإنما منطقياً، كما تسبق المقدمة النتيجة، فهما متلازمان تلازم العلة والمعلول، أي إن الطبيعة موجودة أزلاً. وكل ما في الوجود يتألف من وحدة لا تنفصم بين عنصرين، أو علتين جوهريتين هما: المادة (الهيولى) والصورة؛ المادة هي قوام الشيء، والصورة ما تُكسب الشيء ماهيته، وشكله، وغرضه. يُستثنى من ذلك العقل الكلي (الله)، فهو صورة الصور البرئية من المادة، كما تُستثنى الهيولى الأولى التي تمثل مادة خالصة، لا صورة لها.

الدهرية

ثمة من يُرجع النزعة (الدهرية)، التي أصبح لها شأن في الفكر الإسلامي خلال العصر الوسيط، إلى (الزروانية)، وهي مذهب ديني فارسي قديم يقُدس (زروان) أو (زرَقان)، ويعني به (الدهر)، وهو الزمان المطلق الذي لا بداية له ولا نهاية^(٢)، فهو

(١) أمين، أحمد ومحمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩ ص ٨٤.

(٢) انظر: جنبلاط، كمال. الزعبي، محمد علي. زيعور، علي: البوذية والهندوسية - دار البراق - بيروت. ص ٢٥٧.

أزلي أبدي، شأن المادة التي يكتنفها، وإليه يرجع كل ما في العالم من ظواهر وأحداث. وجاء في (الملل والنحل) للشهرستاني أن (هرمز) الذي يمثل النور والخير، و(أهرمن) الذي يمثل الظلمة والشر، هما ابنا الدهر (زروان^(١))، وأن صراعاً مريراً قد نشب بينهما، وسوف يظل محتدماً حتى الدينونة. وعلى خطا الزروانية، والزرادشتية، أقرت (المزدكية)، التي ظهرت في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، بالنور والظلمة كأصلين أزليين للوجود. إلا أن زعيمها (مزدك، توفي عام ٥٢٩ م) قال بأن «النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق^(٢)» أي المصادفة. والنور، لا شك، ظاهر على الظلمة، ظهور الخير على الشر. ويذهب (مزدك) إلى أن أصول الوجود وأركانه ثلاثة: الماء والنار والتراب «ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير ومدبر الشر، فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر» ما يعني أن الخير والشر، كليهما، يصدران عن المادة، صفوها، وكدرها. ولعل أركان الوجود تلك قد تألف صفوها في عقل (مزدك)، فدعا إلى العدالة الاجتماعية، وجعل الملكية جماعية. وجاء في تاريخ

(١) الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل. بهامش الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم - دار المعرفة بيروت. مجلد ١ - ج ٢. ص ٧٤-٧٦.

(٢) م. س ص ٨٦

الطبري أن (مزدك) وأصحابه قالوا: «إن الله إنما جعل الأرزاق في الأرض ليقسمها العباد بينهم بالتأسي. ولكن الناس تظالموا فيها. وزعموا /أي المزدكية/ أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء، ويردّون من المكثريين على المقلّين^(١)». كما ذكر (الشهرستاني) أن (مزدك) «أباح الأموال وجعل الناس شركة فيها، كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ^(٢)».

وقد ألهمت أفكار مزدك آلاف المحرومين والمظلومين في بلاد فارس وآسيا الوسطى، فرفعت رايات التمرد، هنا وهناك، في عهد (قباد) ملك الفرس، واستولى الفقراء على أملاك الأغنياء، وطردوا الإقطاعيين. لكن هذا النصر العاصف لم يصمد طويلاً، فقمعت الانتفاضات المزدكية، في عهد (كسرى انوشروان بن قباد)، ونُكِّلَ بأنصارها تنكيلاً وحشياً^(٣).

أما (الدهرية)، في الفكر الإسلامي، فقد دلّت على القول بأزلية الوجود المادي، وبأن الكون ليس محدثاً. فيرى (ابن حزم) أن الدهرية هم القائلون بأنّ «العالم لم يزل». وقد بسط حججهم وردّ

(١) الطبري: محمد بن جرير: تاريخ الطبري. مجلد ٢. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان - بيروت ص ٩٢.

(٢) الشهرستاني: م. س ص ٨٦-٨٧.

(٣) انظر: جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة. ج ١. تعريف: توفيق إبراهيم سلوم. دار الجماهير العربية دمشق - ١٩٧٦. ص ١٤٤. وكذلك تاريخ الطبري. مجلد ٢. ص ٩٩.

عليهم. ومن أبرز تلك الحجج أنهم قالوا: «لم نرَ شيئاً حدث إلا من شيء، أو في شيء»^(١). وتشكل هذه الحجة أساساً فكرياً لمبدأ (صون المادة) الذي أثبتته، كيميائياً، كل من العالمين: الروسي (لومونوسوف)، والفرنسي (لافوازييه)، في القرن الثامن عشر.

وكان للقاتلين بالدهر شأنٌ كما يبدو، في عصر الجاهلية؛ فقد ورد، في القرآن الكريم، ذكرٌ لمعتقدهم، كما في سورة (الجاثية):

(ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)^(٢)

وقد نجد في بعض الشعر الجاهلي، ملمحاً دهرياً. فهذا (ذو الإصبع العدوانى) يرى الدهر فتياً، على تغيّره، لا يدركه الفساد أو النفاذ:

أهلكنا الليل والنهار معا والدهرُ يدعو مصمماً جدّعا^(٣)

ويتأمل النابغة الذبياني (توفي سنة ١٨ ق. هـ/٦٠٥ م) في عجز الإنسان أمام جبروت الدهر:

من يطلب الدهرَ تدرّكه مخالبه والدهرُ بالوتر ناجٍ غير مطلوب

(١) ابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل. مجلد ١ -

جزء ١ - دار المعرفة بيروت - ١٩٨٦. ص ١٠+٩.

(٢) سورة الجاثية - آية ٢٤.

(٣) الأغاني ج ٣ - ص ٩٧ + الجمهرة للجواهري ص ٢٧٧. والجدّع هو الشاب الحدث.

فلا حيلة لامرئٍ إزاء نوائب الدهر، فهو الواتر الذي لا يدركه
وتر. وهل يُدرك الأزلي الأبدى!

ويحُدس (حاتم الطائي) المطلقَ في النسبي، والمجرد في الحسي،
إذ يرى الدهر عبر إيقاعه الثلاثي: الأمس، اليوم، الغد:

هل الدهر إلا اليوم أو أمس أو غدٌ

كذلك الزمانُ بيننا يتردد^(١)

هكذا يتردد الزمان بين مصاريعه الثلاثة، في قديمه وجديده،
فلا يسكن أبداً.

يرد علينا ليلةً بعد يومها

فلا نحن ما نبقى ولا الدهر ينفد

إنها الحسرة التي تنتاب الإنسان، حين ينسب عمره المحدود
إلى ما لا يُحد، ذلك الدهر الذي لا نفاذ له. وما لا ينفد لا يتولد، ما
لا ينتهي لا يبدأ. فالدهر سرمدى لا مبدأ له ولا غاية.

ويرتقي أبو الطمّحان القيني (٤٥ ق.هـ - ٣٠هـ) بتلك الرؤية
إلى تخوم الجدل، إذ يرى الدهر في حركته الجياشة مسكوناً
بالفناء والتجدد في كل آن:

وإني رأيت الدهرَ إن تكررَ لا ينم

وإن أنت تغفل تلقه غير غافل

(١) الأغاني ج ١٧ - ص ٣٨٩.

إذا هو أفنى برزخاً زيد مثله

يُزادُ على المنوال كالمطاول

وأنى لسيرورة الدهر هذه، في اطّرادها المستمر، أن تقف
عند حد!

فإذا أراد الشاعر الإسلامي جرير (٢٨ - ١١٠هـ) أن يفاخر
أنداده بخلود شعره، وبقاء ذكره، لا يجد غير الدهر قريناً:

أنا الدهر يفنى الموت والدهر خالدٌ

فجئني بمثل الدهر شيئاً تطاوله

أجل ليس من شيء يطاول الدهر، حتى الفناء، فالفناء مرتبط
بالحياة، والحياة ظاهرة عارضة قد تكون، أو لا تكون، بينما
الدهر وجود خالد لا فناء له.

وإذا كان تراث الدهرية، من الإسلاميين، قد باد، أو أُبِيد، فإن
بعضاً من (سقط زنده) قد وصلنا في ثنايا هذا الكتاب أو ذلك.
ويشير أكثر من مرجع إلى حضور الدهرية، في الحياة الفكرية
والاجتماعية، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، فينقل (أبو
الحسن الخياط) عن (ابن الراوندي)، وهو من كبار الدهرية في ذلك
العصر، أن حواراً جرى بين (النظام)^(١)، كبير المعتزلة، وبعض
الدهرية، حول مسألة القَدَم والحدوث، حيث توجه (النظام) إليهم
«يسألهم في النهايات، ويوجب عليهم تثبيتها الحدوث. فقال لهم:

(١) توفي (النظام) سنة ٢٣١ للهجرة.

ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً، أو غير متناه؛ فإن كان متناهياً فله أول، وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أول، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته. ثم زعم أنه ليس من قطع مضى إلا وهو غير متناه. وذلك أنه زعم أنه لا نهاية للقاطع ولا لقطعه، فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا أول له عنده^(١). وإذا كان استيعاب هذا النص يتطلب منا العودة إلى آراء (النظام)، ومقولته في نفي الجزء الذي لا يتجزأ من المادق وأن ليس لتجزئه المادة من نهاية، فإن ما يعنيننا منه، في ما يخص بحثنا، يتمثل في ثلاثة أمور:

أولها: ما أشرنا إليه من حضور الدهرية في ذلك العصر، عصر المأمون والمعتصم، حيث سادت النزعة العقلية للمعتزلة، وهيأت المناخ الفكري لحوار غني بين الدهرية والمعتزلة وسواهما من المذاهب الفكرية، على الرغم من التباين الكبير بين تلك المذاهب.

وثانيها: أن فكرة قدم العالم، وأزلية المادة وقابليتها للتجزئة، كانت مطروحة بعمقها الفكري والوجودي، كمادة للحوار بين المذاهب الفكرية آنذاك.

وثالثها: أن الحوار بين تلك المذاهب، حول قدم العالم، كان يستند إلى الاستدلال العقلي، لا إلى النصوص الدينية.

(١) الخياط، أبو الحسن: كتاب الانتصار، بيروت ١٩٥٧. ص ٣٣.

ويرد ذكر الدهرية في كتاب (الإمتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي، ويرجع تاريخ تأليفه إلى ما بين عامي (٣٧٣-٣٧٥هـ). ولا يبخل (التوحيدي) على الدهرية بما هبّ ودبّ من النعوت، وهو ينسب ذلك إلى حديث لأبي سليمان المنطقي، الذي كان يرى ضرورة الفصل بين الفلسفة والشريعة^(١). فيقول: «وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلف عن لحاقه رأيهم ونظرهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم؛ وهذه الطائفة معروفة، منهم صالح بن عبد القدوس، وابن أبي العوجاء، ومطرّ بن أبي الغيث، وابن الراوندي، والحصري؛ فإن هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة، واستجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة^(٢)».

(١) كان (التوحيدي) - كما يظهر في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) - يلازم أبا سليمان المنطقي، ويأخذ عنه. ومن ذلك قوله «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء. والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء. وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه. وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه» - التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين - دار مكتبة الحياة. ج ٢. ص ١٨. وسوف يتكرر مثل هذا الرأي، فيما بعد، لدى (ابن رشد). وبيني عليه الرشديون اللاتين مبدأ الحقيقتين: الفلسفية، والدينية.

(٢) م. س. ص ٢٠

ويدلّ هذا النص على مكانة الدهرية في المناخ الفكري لعصر التوحيدي، وهو عصر ضعف الدولة العباسية وتمزقها، وازدهار الفلسفة الإسلامية. كما يشير إلى تأثير الدهرية في ثقافة ذلك العصر، مما أشعر المعتدلين من المفكرين، فضلاً عن علماء الكلام والفقه، بخطر تلك الطائفة. ويذكر النص أسماء عدد من أتباع الدهرية، وفي مقدمتهم الشاعر العباسي الشهير (صالح بن عبد القدوس)، وهو الذي يقول:

رُبَّ سَرِّ كَتَمْتَهُ فَكَأَنِّي

أُخْرَسُ، أَوْ تُثِي لِسَانِي عَقْلُ

وَلَوْ أَنِّي أَظْهَرْتُ لِلنَّاسِ دِينِي

لَمْ يَكُنْ لِي فِي غَيْرِ حَبْسِي أَكْلٌ^(١)

فهل باح ابن عبد القدوس، حقاً، بما يكنّه من سرّ، فصحت نبوءته، فألقي به في السجن بعد أن رماه الوشاة بالزندقة، ولم يفده إنكار ما اتهم به، أو إظهار التوبة، في إقناع الخليفة (المهدي) بالعفو عنه، وقيل له: أأست القائل:
والشيخ لا يترك عاداته

حتى يوارى في ثرى رمسه

(١) رسالة (ابن القارح). ملحقة برسالة الغفران للمعري. تحقيق: عائشة عبد الرحمن.. ص ٣١.

إذا ارعوى عاد إلى غيِّه

كذي الضنى عاد إلى نكسه

ويروى أن (المهدي). ضربه بنفسه بالسيف فشطره. وصلب أياماً، ثم دُفن سنة (١٦١ هـ).

وقد نجد ملمحاً دهرياً في بعض الفرق الشيعية الأولى كالمعمرية، وكانوا يقولون بأن «الدنيا لا تفتنى وأن الجنة هي التي تصيب الناس من خير ونعمة وعافية، وأن النار هي التي تصيب الناس من شرٍ ومشقةٍ وبليّة»^(١).

ولعل (أحمد بن يحيى الرواندي) المتوفى بين عامي (٣٠٠، ٣٠١ للهجرة)، قد فاق أقرانه، من الدهريين، شهرةً. وقد ذكره (ابن القارح)، في رسالته إلى (المعري)، فقال إنه من أهل «مرو الروذ، حسن الستر، جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله^(٢)». ويورد ابن القارح عدداً من مؤلفاته هي: «(كتاب التاج): يحتج فيه لقدم العالم.. (الزمرد): يحتج فيه لإبطال الرسالة.. (نعت الحكمة): سفّه الله - تعالى - في تكليف خلقه أمره.. (الدامغ): يطعن فيه على نظم القرآن. (القضيب): يثبت

(١) البغدادي، عبد القادر بن طاهر: الفرق بين الفرق - المكتبة العصرية - صيدا أبيروت ٢٠٠٤، ص ١٧٣.

(٢) رسالة ابن القارح. ص ٣٨. وذكرت بنت الشاطئ في تحقيق رسالة الغفران أن ابن الرواندي توفي عام ٢٤٥ أو ٢٥٠ هـ.

أن علم الله مُحَدَّث، وأنه كان غير عالمٍ حتى خلق لنفسه علماً..
(المرجان): في اختلاف أهل الإسلام». وقد نقض معظم كتبه هذه،
المفكرُ المعتزلي (أبو الحسن الخياط)، وكان معاصراً لابن
الروندي، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

وإذا كان (ابن الراوندي) قد نجا من سيف (المهدي) المتوارث،
والمسلط فوق رقاب المعارضين للشريعة الرسمية، فإنه لم ينج من
لسان (أبي العلاء المعري) الذي يصفه بأنه لم «يكن إلى المصلحة
بمهدي». ثم يتناول كتبه، واحداً بعد الآخر فيسفهها^(١)، ويقول: «أما
«تاجه» فلا يصلح أن يكون نعلاً... وأما (الدامغ) فما أخاله دمع إلا
من ألفه...» وقد «أجمع ملحدٌ ومهتد، وناكبٌ عن المحجة ومقتد، أن
هذا (الكتاب)، الذي جاء به (محمد) صلى الله عليه [وسلم] كتاب
بهر بالإعجاز، ولقي عدوّه بالإرجاز..»

وقد يكفي (أبا العلاء)، شاهداً، بيتان من شعر (ابن الراوندي)،
يحمل فيهما الخالق، عن غير وجه حق، مسؤولية القسمة الظالمة
للرزق بين البشر:

قسّمت بين الورى معيشتهم قسمة سكران بين الغلظ
لو قسم الرزق هكذا رجلٌ قلنا له: قد جنت فاستعط^(٢)

(١) المعري: رسالة الغفران. تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ط ١١. دار
المعارف. مصر ٢٠٠٨. ص ٤٦٩.

(٢) المعري: رسالة الغفران... ص ٤٩٥. وينطوي البيت الأول على
احتجاج ابن الروندي على التفاوت الاجتماعي.

وأين من هذا قولُ (مزدك) بأن «الله إنما جعل الأرزاق في الأرض ليقسّمها العباد بينهم بالتأسي، ولكن الناس تظالموا فيها». ويبدو أن الرؤية الاجتماعية، عند (ابن الراوندي)، كانت قاصرةً عن تبينّ السبب الحقيقي للتفاوت في الرزق بين البشر والذي لا يرجع إلى الإرادة الإلهية، وهي البريئة من هذا العسف، وإنما إلى سيطرة الطبقة الاجتماعية السائدة، من إقطاعية الدول المستبدة، أو من مالكي الرقيق؛ وإلى الانتزاع القسري للملكية الفعلية من أيدي أصحابها.

رهين المحبسين

وشتان ما بين (ابن الراوندي)، و(أبي العلاء)، في إدراك أسباب التفاوت الاجتماعي. ألم يضع (المعري) النقاط على الحروف حين قال :

والمك لله من يظفر بنيل غنى

يردده قسراً وتضمن نفسه الدركا

لو كان لي، أو لغيري، قدرُ أنملة

فوق التراب لكان الأمر مشتركاً

ولو صفا العقلُ ألقى الثقل حامله

عنه ولم ترَ في الهيجاء معتركا

إن الأديم الذي ألقاه صاحبه

يُرضي القبيلة في تقسيمه شركاً^(١)

فليس من حق في الملكية لإنسان، لأن الملك لله، يتداوله الناس جيلاً بعد جيل، ولن يخلد به مثر أو مقتر. وقد أوكل الله رعيته بذلك الملك جماعةً، فهو حق للجماعة، لا ليقتمسه أفرادها تعسفاً، فيجور القوي على الضعيف، أو ليحتربوا في سبيله فيقتل بعضهم بعضاً؛ وإنما بسط الله هذا الأديم، وهو صاحبه، كي يشترك الناس في استثماره معاً، أو يقتموه بالعدل والإنصاف، فإذا تم ذلك ساد السلم الاجتماعي، وانتفت أسباب الصراع، وانتصب العقل، في تجرده وصفائه، حكماً بين بني البشر، وبذلك ينشد المجتمع كماله.

وليس الظلم الاجتماعي قدراً إلهياً، بل هو عسف اجتماعي يمارسه الطغاة من الإنس وعنوانه الاستعباد الضريبي الذي يبتز، بواسطته، الظلمة ثمار جهد المستضعفين وقوت عيالهم:

ظلم مستضعفٍ وأخذ مكوسٍ وحياة في عالم منكوس^(٢)

والضرائب، أو المكوس، واحدة، فحسب، من أوجه الظلم الاجتماعي، لكنها كانت، في عصر المعري، نسغ الحياة للطبقة الحاكمة في إقطاعية الدولة المستبدة.

(١) المعري: اللزوميات.. ج ٢. ص ٢٢٩، الدرك: التبعة تلحق المسؤول فيضمنها.

(٢) المعري: اللزوميات ج ٢. ص ٦٩.

على أن (أبا العلاء)، الذي أوسع كتب (ابن الراوندي) تسفيهاً،
قد ردّد، في بعض (لزومياته) و (سقط زنده) بعض ما أنكره على
(ابن الراوندي)، ومنه قوله:

والدهر عَوْدٌ بِلَا فَنَاءٍ أَوْ جَذَعٌ مَالِهَ بَزُولٍ^(١)

فالدهر هَرَمٌ متأبّد لا يدركه الفناء، أو حَدَثٌ مقيمٌ في فتوته
لا ينشق نابه أبداً. وهو تصوير، جدلي المحتوى، لأزلية الوجود
وأبديته.

ولا يشكّ (المعري) في أن الزمان قديم قَدَمِ الباري:

خالقٌ لا يُشكّ فيه قديمٌ وزمانٌ على الأنام تقادم

بل قد تكون الإنسانية ذاتها أزلية، خلافاً لرواية الخلق
التوراتية:

جائزٌ أن يكون آدمُ هذا قبله آدمٌ على إثر آدم^(٢)

وإذا كان الأمر كذلك فما صلة الإنسان بدهره:

والدنا الدهرُ به طيشةٌ فليس فيه من بنيه حلِيم^(٣)

(١) م. س. ص ٢٧٠ والعود هو المسنّ من الإبل - والجذع: صغير السن
من البهائم. أو الشاب الحدث - البزول: من بزل البعير: انشق نابه.

(٢) م. س. ص ٤٨٨.

(٣) م. س. ص ٤٨٤.

ويتلمس (المعري) الوحدة المادية للكائنات، جميعاً، على
تباينها:

إذا كان ما قال الحكيمُ فما خلا زماني مَنِي منذ كان ولا يخلو^(١)
أُفرق طوراً ثم أُجمع تارةً ومثلي في حالته السدر والنخلُ

فالجوهر المادي واحدٌ، تتداوله الصور تركيباً فتكون الحياة،
وتفرقاً فيكون الموت، ويبقى الجوهر خالداً هو هو.

هل كان (أبو العلاء) دهرياً، حقاً، فأخفى دهريته بالتعريض
بأصحابها وهو القائل:

عند الفراقِ أسراري مخبأةٌ إذ لست أَرْضَى لآرابي بآرابي

ولعلّه تبصّر في مصير من سبقه، من المقتولين صبراً،
والمصلوبين على الأعواد؛ فلم يدع لرصاد الفكر أن يزندقوه،
وقد وشح شعره ونثره بما يكف عنه عنّهم، ويكفيه شر سلاطين
عصره، وترك للأجيال التالية أن تتصفه، فيتداعى أدباء العروبة
ومفكروها، بعد ألف عام من رحيل (أبي العلاء)، لتجديد ذكراه،
وإحياء فكره النير؛ ويناجيّه (عمر أبو ريشه):

كيف تفتّر عن رضى ولياليك أقامت عليك حرباً عوانا

(١) م. س. ص ٢٥٧، ويقصد بالحكيم سقراط، على الأرجح. وقد أجرى
أفلاطون (القائل بالتناسخ) محاوراته على لسان سقراط.

وعجاف الرجال أرفع قدراً
منك في غيهم وأنبه شأننا
طالما كنت مبصراً في دياجيك
وكانوا في نورهم عمياناً^(١)

رباعيات بين عصرين

ولئن قال المعري:

تشاءب عمرو إذ تشاءب خالدٌ
بعدوى فما أعدتني الثوباءُ

فقد أعدت الثوباء سواه. لكنها ثوباء الشك الذي نقل زخمه إلى عقل نيرٍ آخر، عاش بعد (المعري)، بعيداً عن محبسيه، في بلاد فارس؛ ذلك هو عمر الخيام (١٠٤٨-١١٢٨) الذي اختار أن يكتب (رباعياته)، التي طبقت شهرتها الآفاق، بالفارسية، فنترجم إلى معظم اللغات الحيّة في العصر الحديث، وتلقى من الهوى، لدى شعراء العربية، ما يغري عدداً منهم بتعريبها شعراً، كوديع البستاني، وأحمد رامي، وأحمد الصافي النجفي، لتغتنى بثلاث (نكهات) عربية الديقاجة. يقول (الخيام) بلسان (الصافي النجفي):

ليس لذا العالم ابتداء

يبدو، ولا غاية.. وحدٌ

ولم أجد من يقول حقاً:

من أين جئنا وأين نغدو

(١) أبو ريشه، عمر: ديوان عمر أبو ريشه. دار العودة. ط ١٩٧١ -
المجلد الأول. ص ٤٧٩.

لقد بدأ (الخيام) رباعيته برأي صريح في أزلية الكون
وسرمديته؛ فهو قديم لا بدء له، وسائرٌ دون غاية مرسومة، وفي
هذا نفي للمقولة الأرسطية: غائية النشوء والتطور. وليس لهذا
الكون من حدّ، فهو لا نهائي مكاناً وزماناً. لكن (الخيام) ينتهي
إلى الشك، الممزوج بالحزن، إزاء حياة الإنسان، مصدرها
ومآلها. وسوف نسمع بعد مئات من السنين صوت (الخيام)
يتردد في رباعيات أخرى أنشدها الشاعر المهجري (إيليا أبو
ماضي):

أجديذٌ أم قديم أنا في هذا الوجود
هل أنا حرٌّ طليقٌ، أم أسيرٌ في قيود
هل أنا قائد نفسي في حياتي أم مقود
أتمنى أنني أدري ولكن..
لست أدري^(١)

بين المعتزلة والمشائية

وقد تتلامح ظلال دهرية، هنا أو هناك، في المنظومات الفكرية
لأبرز الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين فقد ذكر الشهرستاني أن
(الجاحظ) وهو من وجوه المعتزلة قال «بإثبات الطبائع للأجسام كما
قال الطبيعيون من الفلاسفة. وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها، وقال

(١) أبو ماضي، إيليا: الجداول. مطبعة مرآة الغرب. نيويورك ١٩٢٧.
ص ٨٩.

باستحالة عدم الجواهر؛ فالأعراض تتبدل والجواهر لا يجوز أن يفنى^(١). «أي إن تبدل المادة من حال إلى حال لا يمس وجود المادة ذاتها، فهي موجودة أزلاً، وباقية إلى الأبد.

كما نلمس ملمحاً مادياً في قول النظم (المتوفى ٢٣١هـ/٨٤٥م)، شيخ المعتزلة، بأن «الأجسام كلها متحركة» فليس من سكون حقيقي، إذ إن «الحركات هي الكون لا غير ذلك»^(٢). فالمادة في حركة سرمدية لا خمود لها ولا قرار.

وتتطوي فلسفة أبي بكر الرازي (٨٦٤-٩٢٥م) على عناصر مادية قوية الجذور. فلوجود مبادئ أولية خمسة هي: الهوى، والمكان المطلق، والزمان المطلق، والنفس الكلية، والباري. وما يحدث في العالم ليس سوى تركيب من العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار)، وأصلها الهوى، وهي المادة المطلقة غير المتعينة، فليس ثمة خلق من عدم، إذ إن من غير الممكن «أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء. وإذا كان الإبداع محالاً، وجب أن تكون الهوى قديمه، ولما كان لا بد للهوى من المكان، ثبت أن المكان قديم»^(٣).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل... ص ٩٥.

(٢) الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين ص ٢٤٨.

(٣) خسرو، ناصر: زاد المسافرين - مقتطف منشور في كتاب: أبي بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفة، جمع وتحقيق: بول كراوس - دار بدايات - جيله. ط ٢٠٠٥، ص ٢٥٩.

وإذا كان قَدَمَ العالم يصدر لدى الرازي، وهو الطبيب والكيميائي، عن تمثله قانون حفظ المادة الذي خبره الكيميائيون في تجاربهم المخبرية. فان قدم العالم، لدى (المشائين) الإسلاميين، ينطلق من مبدأ منطقي يقول بتلازم العلة والمعلول: فيرى أبو نصر الفارابي (٨٧٠-٩٥٠م) أنه يلزم عن وجود الله «ضرورةً، أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره^(١)». فتلك الموجودات أزلية مادام الله أزلي. ولا يعني ذلك التلازم أن الله والعالم صنوان، فالله متقدم على العالم، لكن هذا التقدم منطقي لا زمني، مما يجيز للفارابي القول «إن العالم محدث»، ولكن «لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات^(٢)».

والوجود (بالذات) يجد تعليله لدى ابن سينا (نحو ٩٨٠-١٠٣٧م):

«فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أوّل لزمانه^(٣)».

(١) الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت ط ٨ - ٢٠٠٢. ص ٥٥.

(٢) الفارابي، أبو نصر: رسائل الفارابي. تحقيق موفق الجبر - دار الينايع ط ١ ٢٠٠٦ ص ١٢٣.

(٣) ابن سينا: النجاة. نشره محي الدين صبري الكردي - القاهرة ١٩٣٨. ص ٢١٨.

وهذا التمييز هو المخرج الذي يسمح لابن سينا بالتوفيق بين القول بأزلية العالم، وبكونه معلولاً لله في الوقت عينه؛ فالعالم قديم زمنياً، لا ذاتياً، إذ هو معلولٌ ذاتياً لله، والله هو القديم بحسب الذات، وينسحب التمايز بين (الذاتي) و(الزمني) على المحدث، أيضاً، فهو «على وجهين: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قلبيةً هو فيها معدوم... وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بدايةً زمنية، دون البداية الإبداعية، فقد سبقه زمان، وسبقته مادةٌ قبل وجوده». فكل حادث زمني مسبق بالمادة لا محالة إذ «لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة»^(١) مما يفصح عن أزلية المادة، دون لبس.

ويشف ما سبق عن إقرار بتلازم العلة والمعلول، وهو يجد تعبيره الصريح في قول (ابن سينا) بان وجود العلة قبل المعلول ليس (قبلاً) زمانياً، وإنما منطقياً فيما أنهما «ذاتان، ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر».. «وبما هما متضايفان: علةٌ ومعلول، فهما معاً»^(٢) ولما كان واجب الوجود لذاته، أي الباري، أزلياً، فيلزم أن يكون معلوله، العالم، أزلياً.

(١) م. س. ص ٢١٩.

(٢) م. س. ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

ويصطنع الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (حوالي ١١١٠-١١٨٥م) شخصية (حيّ بن يقظان^(١))، فيلقي بها، وحيدة، في جزيرة منعزلة، ويطلق لها عنان الفكر لتتأمل، حرة من أي قيد، في حقائق الوجود.. ويخوض فكر (حيّ)، في دخيلته، صراعاً فكرياً ومنطقياً عميقاً بين ما يتجاذبه من أفكار متعارضة، وفي مقدمتها قدم العالم وحدوثه؛ ويقلب، بعقل منفتح، لم تصادره الإيمانية، مختلف الحجج التي تؤيد هذه النظرة أو تلك، وما ينقضها. وينتهي به ذلك الجدل المنطقي إلى القول بقدم العالم، فالعالم المحسوس «وإن كان تابعا للعالم الإلهي، شبه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه (وبرئ منه)، فإنه، مع ذلك، (قد) يستحيل فرض عدمه، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي، وإنما فساده أن يبدل، لا أن يُعدم بالجملة^(٢)».

فساد العالم، أي تغييره من حال إلى حال، ليس إعداماً فخلقاً، أو خلقاً فإعداماً، وإنما تحول في الصورة والتركيب، دون مساس ببقاء المادة، وفي ذلك استلهام للموضوعة الإغريقية: لا شيء ينشأ من لا شيء، وإقرار بأزلية الكون. ومما يلفت الانتباه أن (ابن طفيل) يرى ما يؤيد قوله في بعض آيات الذكر الحكيم، وهو سبق أصيل في قراءة تلك الآيات. يقول: «وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع في هذا المعنى في تغير الجبال

(١) استعار (ابن طفيل) اسم (حيّ بن يقظان) من قصة أخرى لابن سينا. لكنه أضفى عليها أبعاداً أخرى ونسج حولها حبكة قصصية مختلفة.

(٢) ابن طفيل: حيّ بن يقظان.. ص ٢١٦.

وتصييرها كالعهن، والناس كالفراش، وتكوين الشمس والقمر،
وتفجير البحار، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات».

ويحذو (ابن طفيل) حذو (ابن سينا) في التمييز بين (التقدم
والتأخر بالذات) و(التقدم والتأخر بالزمن): فالعالم، وهو فعل الله،
"متأخر عنه بالذات، وإن كان غير متأخر بالزمن"^(١) ويورد (ابن
طفيل) مثلاً طريفاً لإيضاح التأخر بالذات عنه بالزمن، فيقول: «إذا
أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك، فإن ذلك
الجسم، لا محالة، يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأخرة عن
حركة يدك تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمن عنها بل كن
ابتداءً معاً..^(٢)» وينتهي، من ذلك، إلى القول: «فكذلك العالم كله
معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان». وتتطوي هذه النتيجة، كما
الشاهد، على الفكرة (المشائية) القائلة بتلازم العلة والمعلول، على
الرغم من تقدم العلة، منطقياً لا زمنياً. ثم إن (ابن طفيل) يتبع نصّه
السابق بذكر الآية القرآنية الكريمة: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول
له كن فيكون». ويبدو أن (ابن طفيل) يفهم فعل الكون، في هذه
الآية، على أنه فعل ذاتي لا زمني، وأنه تكوين، أي تصوير، وليس
خلقاً من عدم ما يتفق ورؤيته (المشائية) القائلة بأن كل ما في
الوجود من أشياء مركب من مادة (هيولى) وصورة لا ينفصمان.
فالخلق، أو التكوين، ليس سوى إضفاء الصورة على المادة الموجودة

(١) م.س. ص ١٧٥.

(٢) م.س: ص ١٧٥، وقد سبق لابن سينا أن ضرب مثلاً مشابهاً.

أزلاً. وتشكل الوحدة بين الهيولى والصورة الأساس للوحدة المادية للعالم كله: «إن الأجسام كلها شيء واحد: حيّها وجمادها، متحركها وساكنها.. و (إن) الوجود كله شيء واحد^(١)».

لقد حاول ابن طفيل أن يرسم، في صورة (حيّ بن يقطان)، ملامح شخصية متحررة من كل المصادرات المسبقة، إيمانية كانت، أم فكرية، أم اجتماعية، تقف أمام الغاز الوجود متفكرة حائرة، وليس في جعبتها أية خبرة معرفية سابقة، فتلجأ إلى وسائل الوعي، الحسية والعقلية: كالتأمل، والحدس، والاستدلال، والتجريب. ومن مآثرة (ابن طفيل) أن التجريب، لديه، يتخطى التفحص الفيزيائي للطبيعة إلى التجربة العملية الحية، من خلال تشريح الحيوان، وكأنما يريد بذلك التأكيد على أن المفاهيم المجردة ينبغي أن تجد تعليلاً، وتأييداً لها في التجربة الحية، وهو موقف تجريبي مادي يتجاوز (المشائية) التقليدية.

هل كان (حيّ) حراً حقاً؟ وهل نطق بغير ما أملى عليه ابن طفيل!.. إن استقراء (حيّ) هو استقراء ابن طفيل نفسه، وقد حاول أن يتحرر، شأن كل مفكر نيّر العقل، مما يحجر على الفكر أن ينطلق؛ لكنه كان مقيداً بثقافته ذاتها، وهي ثقافة مشائية أساساً، وبمستوى تطور علوم عصره، وبالإمكانيات التجريبية المحدودة آنذاك. لكن تجربة (حيّ بن يقطان) تمثل، مع ذلك، تجربة الإنسان المعرفية أمام أسئلة الوجود الكبرى.

(١) م. س. ص ٤٢.

ابن رشد

إن عدداً من أبرز الأفكار، التي استند إليها الفلاسفة المسلمون في قولهم بقدوم العالم، تضرب بجذورها في فكر أرسطو، كاستحالة وجود شيء من لا شيء، والتلازم الضروري بين العلة والمعلول، والتمايز بين التقدم بالذات والتقدم بالزمان. وقد تمثل (المشائيون) الإسلاميون تلك الأفكار، وسواها، من إرث (المعلم الأول). وكان على ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) - وهو أهم دارسي أرسطو في العصر الوسيط - أن يواصل تقاليد المشائية، وأن يغنيها ويطورها؛ فهو في كتابه (تهافت التهافت)، يرد على حجج الإمام الغزالي (١٠٥٩-١١١١م)، صاحب (تهافت الفلاسفة)، الذي حمل فيه حملة شعواء على الفلسفة والفلاسفة، وسعى إلى إبطال دعاويهم في قدم العالم، وسوى ذلك من المسائل الفلسفية. ويدعم ابن رشد، من خلال ردوده على الغزالي، الأفكار المشائية القائلة بقدوم الكون، وأزلية المادة والحركة، وارتباطهما بالمكان والزمان.

وهو ينطلق، في واحد من ردوده، من الإقرار بمبدأ محرك أزلي للكون «ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء». وينبغي لفعل هذا المبدأ (الله) ألا يتخلف عن وجوده، «وإلا كان فعله ممكناً، لا ضرورياً» مما ينفي كونه مبدأً أول، «فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ، كالحال في وجوده^(١)». فالعالم، وهو فعل المبدأ

(١) ابن رشد: أبو الوليد محمد: تهافت التهافت ج ١ تحقيق د. سليمان دنيا.

دار المعارف - مصر - ط٤.. ص ٨٣

الأزلي (الله)، لا مبدأ له، أي أنه موجود أزلاً، و«وأنّ تقدم
الباري على العالم ليس تقدماً زمنياً^(١)» وإنما هو تقدم العلة
على المعلول.

وفي رد آخر يرجع (ابن رشد) إلى موضوعه أرسطية تقول
بأن «الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري»، فما «كان ممكناً
أن يكون أزلياً، فواجب أن يكون أزلياً^(٢)»، ما يحتم قدم العالم،
وأولية المادة، قوام هذا العالم.

وما دام الأمر كذلك، فلا خلق من عدم، فكل شيء يكون فإن
هو من شيء وبشيء^(٣). وما يظهر في الطبيعة من كائنات، وما
يخفي، إنما هو تحول مستمر من حال على حال، ومن صورة إلى
أخرى، فكون «كل واحد من المتكونات، هو فساداً للآخر، وفساده
هو كونٌ لغيره... لا يتكون شيء من غير شيء، فإن معنى التكوين
هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة / أي بالإمكان / إلى الفعل / أي
التحقق /^(٤)».

وفي هذه الرؤية لسيرورة الطبيعة، والتي تنطلق من
الأرسطية وتضيف إليها، يتبدى ملمح جدلي يضرب بأصله في

(١) م. س. ص ١٤٥.

(٢) م. س. ص ١٨٦.

(٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. مجلد ٢ نشر M.Bouyges. بيروت
١٩٤٨. ص ١١٨٢.

(٤) ابن رشد: تهافت التهافت. ج ١. ص ١٩١.

أفكار هيرقليط - وقد ورد بعضها في نصوص أرسطو ومحاورات أفلاطون ... ألا تذكر العبارة الأولى في النص السابق بقول هيرقليط: «البعض يعيش موت الآخر، والآخرون يميّتون حياة البعض»^(١).

وإذ يأخذ (ابن الرشد) عن (أرسطو) قوله بوحدة الهولي (المادة) والصورة في سائر الأشياء والكائنات، فإنه يكشف عن الثراء الذي تكنه المادة الأولى: «المادة الأولى، وإن كانت واحدة، فإنها كثيرة بالقوة والاستعداد»^(٢). وفي هذا إضافة جدلية، أيضاً، تبرز الوحدة الأصيلة، في المادة، بين الواحد والكثير، والقدرة الخلاقة الكامنة في تلك المادة.

بل إن (ابن الرشد)، في تعميقه للفكرة المشائية عن الوحدة المادية للكون، يمسّ (وحدة الوجود) - البانتيئية pantheism - حين يجعل العلاقة بين الله (واجب الوجود) والعالم، أكثر قرباً مما تبدو فيه لدى (أرسطو)، وأعلام المشائية الإسلامية الآخرين، دون أن يذهب، في ذلك، مذهباً بعيداً، كما فعل (ابن عربي). يقول (ابن رشد) في (تهافت التهافت):

(١) كيسيديس: جذور المادية الديالكتيكية. هير اقليطس... ص ١٩٢.

(٢) ابن الرشد: تفسير ما بعد الطبيعة... مجلد ٣ ص ١٤٤٩. ويكشف التطور التقني، في عصرنا، عن أن للمادة، حقاً، إمكانيات هائلة يصعب حصرها، للتشكل في صور لا تحصى، استطاع عقل الإنسان أن يخرج كثرة منها من (القوة) إلى (الفعل)، كما في المكتورات (البوليمرات)، والبنى النانوية، وسواهما من الصور المادية المبتكرة...

«والصحيح عندهم / أي الفلاسفة / أن الأوّل /الله/ لا يعقل من ذاته إلا ذاته» ثم يضيف موضحاً: «لكن ذاته، عندهم، هي جميع العقول، بل جميع الموجودات، بوجهٍ أشرف وأتم من جميعها»^(١).

وتقوم الوحدة المادية للوجود على قدرة المادة الفائقة على التشكل في صور شتى، وعلى التراكم، الذي لا ينفصم، بين المادة والصورة، تنظّمه، كما تنظّم الكون كله، حركة جياشة، فالمادة مرتبطة بالحركة أزلياً، إذ «العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة». فالحركة قديمة قدم العالم، متأبدةً تأبده، «لا أول لها ولا آخر»^(٢).

ولما كان الزمانُ «عددَ الحركة»، كما يأخذ ابن رشد عن أرسطو، - فثمة تلازم بين الزمان والحركة؛ و«الحركة ليست تبطل»^(٣)، فكذلك الزمان، فهو أزلي أزلية المادة والحركة، «والعالم شأنه أن يكون في زمان»^(٤)، فليس من وجود خارج الزمن، وليس من سكون مطلق.

لعل ابن رشد كان أكثر المشائين الإسلاميين تمثلاً لفكر أرسطو، خالصاً من تأثير الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة.

(١) تهافت التهافت ج ١. ص ٣٣٨. وقد سبق للدكتور طيب تيزيني أن أشار إلى دلالة هذه الفقرة الهامة، في كتابه: مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق ١٩٧١. ص ٣٨٢.

(٢) م. س. ص ١٣٧.

(٣) م. س. ص ١٥٤.

(٤) م. س. ص ١٤١.

ويظهر ذلك، مثلاً، في إعراضه عن نظرية (الفيض)^(١)، التي شابت فلسفة الفارابي وابن سينا، وترجع في أصولها إلى الغنوصية الأفلاطونية المحدثّة.

ومما يجدر ذكره أن ابن الرشد سعى إلى الرد على الحجج التي يرجع فيها فريق من علماء الكلام إلى آيات من القرآن الكريم لإسناد قولهم بالخلق من عدم، ونفي القدم عن العالم، وعن الزمان. ورأى (ابن الرشد) أنهم ليسوا «على ظاهر الشرع بل متأولون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد فيه نصُّ أبداً^(٢)». وهو يرى، في شواهد قرآنية عدة، سنداً له، كما في الآيات الكريمة:

(ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة * فخلقنا العلقة مضغة).

ويستدلّ (ابن رشد) بها على أن الخالق لا «يغير العدم إلى وجود، بل يحولّه» أي أن «فعله أن يغير الموجود من صفة إلى

(١) انظر (تهافت التهافت) ج ١. ص ٣٠١-٣١٥. وتشرح نظرية الفيض التي تنسب، بخاصة، إلى أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م)، مؤسس الأفلاطونية المحدثّة، صدور العالم، بكثرتّه، عن الواحد (الله)، حيث يفيض الكمال الإلهي، كما تفيض الكأس الممتلئة. وأول موجودات ذلك الفيض: العقل، ثم النفس، ثم الوجود الحسي. وتقع المادة الخالصة في قاع السلم، لتمثل العدم، حيث يتلاشى نور الفيض الساطع من منبعه.

(٢) ابن الرشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. دار المشرق - بيروت. ط ٧ ١٩٩٥ - ص ٤٢.

صفة». فكل ما يكون إنما «يكون من شيء، وفي زمان أو مكان، وفي صفة من الصفات»^(١).

وإذا كان الله قد أحدث السموات والأرض، فلا يعني ذلك أنهما أول المحدثات، على ما جاء في الآية الكريمة: (أولم ير الذين كفروا أن السموات، والأرض، كانتا رتقاً ففتقناهما)، وكذلك في قوله سبحانه: (وكان عرشه على الماء). وقوله سبحانه وتعالى: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان)^(٢).

وبمثل هذه الآيات القرآنية الكريمة ينقض ابن رشد كل تأويل يقود إلى موضوعة (الخلق من عدم). فتبدو صورة الكون، لديه، وحدة مادية، أزلية أبدية، في حركة دائبة لا يقر لها قرار، وزمان لا نهائي، تتحول في آنائه المادة من حال إلى حال، تتكون الصور وتفسد، لكن المادة باقية، متحدة بما تتداوله من صور.

بالسرّ إن باحوا

لقد ضعف شأن الدهرية والمشائية، كليهما، مع خبو شعلة الفلسفة الإسلامية في المشرق، ثم في المغرب، وانحدار الحضارة الإسلامية، وسيادة الظلامية والتعصب. ولعل القول بأزلية الكون قد وجد ملاذاً في بعض مذاهب العرفانية

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ج ١. ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٢) م. س. ج ١. ص ٣٦٦ - ٣٦٧. وكذلك ج ٢. ص ٦٠٤.

(الغنوصية) الصوفية، أو في البانتئية القائلة بوحدة الوجود؛
فها هو ذا الصوفي الكبير شهاب الدين السهروردي (٥٤٩هـ -
٥٨٧هـ) الذي قتله الأيوبيون بحلب بعد أن كفره فقهاء
السلطان، يرى أن «الشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر،
فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشيء» ويخلص من ذلك إلى
أن «العالم معلول الله، والله أزلي، وإذن فالعالم أزلي، وقد
قررنا ذلك لاستحالة تخلف العلة عن المعلول^(١)» وهي
الموضوعة الأرسطية المعروفة.

هل كان لهذه الموضوعة صلة بالمصير المفجع للسهروردي؟
وأي سرٍ خبيء في ما ألغز (أبو الفتوح) حين أنشد:

بالسرِّ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تبأحُ

وقد سبقه:

وارحمنا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة، والهوى فضاخُ

وتلاه:

وإذا هم كتموا تحدت عنهم عند الوشاة المدمعُ السفاح

(١) السهروردي، شهاب الدين: حكمة الإشراق. المقالة ٣، الفصلان
١،٣ - طهران ١٣١٣-١٣١٦هـ أنظر كذلك مروء، حسين:
النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج ٢ دار الفارابي.
بيروت. ط ٤ ص ٢٥٥.

أكان سرّه ما سبق من القول بقدم العالم؟ أم ما نطق به لسانه،
بعد لأي، من رفع التكاليف عن العارفين، وهو العارف الذي دفع
رأسه ثمناً للمعرفة، أو صدقاً بالعرفان.

أم لعل لغزه ذلك هو ما أمضت نفسه القلقة من توق يصعب
كتمانها، كما يصعب الإفصاح عنه؛ توق يحثّه إلى نشدان الحق
شهوداً، وقد عانى في سبيله ما عانى من أحوال في مقامات
معرجه الصوفي.

وهل جاوز السهروردي الكتمان إلى الإفصاح، فباح بما أباح
دمه، فسقط شهيد المعرفة، وقتيل العشق؟

على أن ذنب السهروردي لم يكن أعظم من ذنب الشيخ محي
الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) الذي لا يزال
مدفنه، في دمشق، مقصداً للمريدين والمتبركين... فالسهروردي
ترك بين الله والعالم مسافةً، وأبقى على (الواحد) متعالياً يسعى
إليه المتصوف، وغاية ما يتوق إليه أن يجسر تلك المسافة
فيحظى بومضة من الإشراق الإلهي، أو الشهود. في حين وحّد
ابن العربي بين الحقّ والخلق، الله والوجود. فالحق الذي لا يدرك
في ذاته، متجلّ في خلقه. وإذا أعيتك المجاهدة لبلوغ الشهود، فلا
تعيبك مشاهدة الجمال الإلهي متجسداً في الكائنات. وإذ يتغامر
الحق والخلق في حقيقة وجودية واحدة في ذاتها، متكررة في
تجلياتها، فإن أزلية الله تفرض أزلية الوجود، وقدم الطبيعة، فلا
خلق من عدم في وحدة الوجود، وإنما الخلق، لدى ابن عربي،

عمليةً أزلية، متصلة، متجددة «لأنه لا آخر للمكن، لأن الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها^(١)».

وفي الخلق المتجدد هذا تلعب المادة دوراً فاعلاً نشطاً، في اتحادها بمختلف الصور؛ فالوجود غني على الدوام، موار بالحركة الحية. وليس من دار آخرة مفارقة، بل هي قائمة في هذا العالم، «موجودة في كل أن بالنسبة إلى كل موجود، هي جزء من ذلك الزمان الأزلي، الذي تظهر فيه صور الموجودات، وتختفي على الدوام^(٢)».

على عتبة العصر:

وما دمنا في مملكة التصوف والعرفان، يشدنا التوق إلى غايتين عظيمتين: الكمال الإنساني، والوحدة في اللانهائي، فيحسن أن نعرِّج على ديانة السيخ، التي أسسها، عشية العصر الحديث، المفكر الهندي نانك NaNak (١٤٦٩ - ١٥٣٨)، التي رمت إلى التأليف بين عناصر هندوسية - بوذية، وأخرى إسلامية، وأسبغت عليها روحاً صوفية تضرب جذورها في كلتا التريبتين: فمن الإسلام أخذت عقيدة التوحيد، ومن الهندوسية والبوذية أخذت عقيدة التناسخ الذي هو نتاج تعلق الروح بالعالم

(١) ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم. تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي ٢٠٠٢. ص ٥٤.

(٢) م. س: التعليقات للمحقق (أبو العلا عفيف). ص ١٥١.

الحسي. وإخلاص من أغلال التناسخ إلا بالعروج إلى عالم الحقيقة السعيد، حيث "تبلغ الروح مرحلة الانعتاق المطلق باندماجها في الله"^(١).

ولعل هذه الروح، في تطلعها إلى اللامتاهي، قد أضفت نزوعها ذلك على الوجود كله: المطلق والطبيعة، إذ نقرأ في السلم ٢١ من الكتاب السيخي المقدس «جب جي»: «توجد هناك آلاف الآلاف من طبقات الأرض السفلى... وكذلك آلاف الآلاف من السموات.»، بحيث يستحيل على تصور الناس استكشاف «آخر طرف لنهايتها»^(٢). وعصي على الإنسان إدراك هذه الآلاف المؤلفة التي لا يُحصى عددها، وليس سوى الله، وهو المطلق الذي لا يُحدّ، بقادر على الإحاطة بها، وبما تحويه من كائنات لا تُعد. «إذا حاول أي واحد تفسيرها، لا يمكن له البلوغ إلى نهاية روايتها»^(٣).

وتقرن السيخية بين لانهاية الوجود ولا نهائية الله، بل إن إدراك هذه يتم عبر إدراك تلك: «جميع الأنهار تسقط في البحر، لكنها لا تعرف نهاية البحر. والناس الذين يحمدون الله لا يعرفون نهاية الخالق»^(٤).

(١) الطريحي، محمد سعيد: السيخ، عقائدهم وتاريخهم. إعداد وتعرية دائرة المعارف الهندية. دار نينوى - سورية ٢٠٠٩ - ص ١٤٣.

(٢) م . س - ص ٧٣.

(٣) م . س - ص ١٦٣ + ص ٩٠.

(٤) م . س - ص ١٦٣.

وقد نفع، في التصوف السيخي، على ملامح عرفانية إشراقية تارة، وعلى ما يوحى بالحلول تارة، فضلاً عن وحدة الوجود ذات الجذور المتأصلة في التراث الهندوسي^(١)، والتي تقود السيخية، مثلما قادت (ابن عربي) من قبل، إلى التلازم بين أزلية الله وأزلية الوجود.

لكن النزوع السيخي إلى اللامتاهي، يمتد أيضاً إلى نشدان الكمال الإنساني متمثلاً في تأكيد (ناتك) على المساواة بين بني البشر، والدعوة إلى العدالة الاجتماعية، والتعاطف مع الطبقات المنبوذة والمضطهدة. كما تبشر السيخية، في أصولها، بالأخوة الإنسانية، والتسامح الديني، وإعلاء شأن المرأة.

وقد أدى تطور العقيدة السيخية إلى غلبة النزعة الواقعية المتصلة بحياة الناس، والروح الديمقراطية، والإعراض عن الخرافات.

الرؤية تخفق غرباً

ومثلما جاست الأبجدية، ولون الأرجوان، شواطئ المتوسط؛ فحطت رحالها حيثما رست سفن (فينيق)، ونقلت إبداع المشرق إلى قرطاجة، وأطراف اليونان، وسواحل إيطاليا وإسبانيا، فقد اقتفت الدهرية ذلك الأثر، عبر أسفار ابن رشد، وابن سينا،

(١) انظر م. س. ص ١٧ + ٨٥ + ٨٩ + ١٤٠ + ١٦٨ + ٢٨٢.

والخوارزمي، والمعري، وابن عربي^(١)، وسواهم من ألمع مفكري ذلك العصر، وعلمائه.

فهل اطلع (جوردانو برونو) و(باروخ سبينوزا)، علمي البانتية الأوروبية على وحدة (الحق والخلق) التي قال بها ابن عربي، فتمثلاها، ونطقا بها بلسانيهما الغربيين؟ أم إنه التخاطر الخفي بين البنى الفكرية المتقاربة، والمتجاوبة، على بعد الشقة!

لا يرى جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) في الله وجوداً متعالياً، وإنما نفساً كليّة تتبدى في الطبيعة، وتربط بين أجزاء الكون ربطاً محكماً. ولا يمكن لله إلا أن يكون غير متناه، فمعلوله (الكون) لا متناه كعلته. «ولما كان من الممتع أن يوجد لا متناهين، كان الله والعالم موجوداً واحداً^(٢)»، وكان العالم أزلياً أدياً. وهكذا تقترب (وحدة الوجود) من الدهرية، وإن

(١) تأثرت الفلسفة الأوروبية، في القرون الأخيرة من العصر الوسيط، بأفكار ابن رشد، عبر مؤلفاته التي ترجمت إلى اللاتينية. وظهر ذلك لدى مذهب (الابن رشدية) وورثته (الإسمية). ويرى بعض النقاد أن ثمة (بصمة) لابن عربي في مؤلف دانتي (الكوميديا الإلهية). كما يقارن بعضهم بين ذلك المؤلف وكتاب (رسالة الغفران) للمعري. وفضلاً عن فلسفة ابن سينا، فقد لبث كتابه: القانون في الطب مرجعاً معتمداً في الجامعات الأوروبية، إلى ما بعد عصر النهضة. ولا زال اسم الخوارزمي يتردد، في كتب الرياضيات، والمنطق، حتى اليوم، في اللغات الأوروبية، ومختلف اللغات العالمية الأخرى، بعد أن حوّر إلى (بوغاريتم).

(٢) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف بمصر ط٤ - ١٩٦٦ - ص٣٦.

حافظت على برقعها المثالي. وتؤيد الخبرة الحسية، لدى برونو، لانتهائية الكون؛ فحيثما انتقلنا ينتقل الأفق، فليس من حد مطلق للعالم؛ وليس ثمة مركز له، خلافاً لما قال به أرسطو وبطليموس، وما أخذت به الفلسفة المدرسية، وعلمها البارز (توما الأكويني ١٢٢٥-١٢٧٤). وتتخلل النفسية الكلية جميع الكائنات، فكل ما في الطبيعة حيّ. وليس الموت سوى تحوّل في تلك الطبيعة الحيّة، يفسد هذا لينشأ ذاك. وما من حياة أخرى خارج هذا الكون الواحد، كما سبق أن حدس (ابن عربي).

وإذا كان السهروردي قد دفع حياته ثمناً لمعتقده، دون أن يسترحم جلاده ومكفره؛ فهكذا فعل جوردانو برونو الذي اتهمته الكنيسة الكاثوليكية بالهرطقة، وأحيل إلى محكمة التفتيش البابوية، فأبى الرجوع عن أفكاره، فكان مصيره السجن الطويل، ثم الإحراق، حياً، على عمود التعذيب سنة ١٦٠٠، بعد أن أصدر البابا حكماً بحرمانه.

ما الذي دفع السلطان الأيوبي، ومفتوه، هنا، والسلطة الكنسية، ومحكمتها، هناك، إلى الإقدام على قتل علمين من أحرار الفكر والمعتقد! أهو الخروج على الدين الرسمي الذي صورّ على أنه الدين المطلق. أم الخوف من أن تفتتن العامة بأفكارهما؛ والفتنة باب الاستياء، والاستياء عتية العصيان. ومتى كان أسياد السلطة والثروة، في هذا العصر أو ذاك، يرضون، مختارين، بأن يعيثر أحد بسطانهم، أو تمتد يدٌ إلى امتيازاتهم.

ثالث المارقين

وجدير اسم الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) بأن يضاف إلى اسمي السهروردي وبرونو. فعلى الرغم من أن (سبينوزا) لم يسقط شهيد معتقده، وإن كاد، وإنما صرعه داء (السل) وهو في ذروة نضوجه، فإن ثمة جامعاً واحداً بين الأقطاب الثلاثة، هو تهمة المروق.

كان سبينوزا يهودياً امتلك عقلاً مستتيراً في زمن كان لا يزال للظلامية نفوذ قوي في أوروبا. وقد قرأ نصوص (التوراة) بعقل متبصر ناقد، فأبدى الشك في قدمها، وأصلها الإلهي. و رأى في كتابه «الرسالة اللاهوتية السياسية» أن الأسفار المقدسة ليست وحياً إلهياً، وإنما «مجموعة من الكتب وضعها أناسٌ مثلنا، عكسوا فيها تصوراتهم ومثلهم الأخلاقية^(١)»، وهي تستجيب للمستوى الأخلاقي للعصر الذي دوتت فيه.

ونفى أن تكون تلك الأسفار من صنع من نسبت إليهم، بل هي من تأليف أحبار انتحلوا أسماءهم في عصر لاحق^(٢).

(١) مجموعة من الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة. ج ١... ص ٢٦٥. وقد تعرّض سبينوزا بعد نشره الرسالة اللاهوتية - السياسية لمحاولة قتل، إذ طعنه يهودي متطرف في صدره بخنجر كاد يودي به.

(٢) انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم حسن حنفي. دار التنوير. بيروت. ٢٠٠٨. ص ٢٥٧ - ٣١٥.

كما عرض (سبينوزا) في مؤلفه الثاني (الأخلاق)، فلسفته البانتئية، القائلة بوحدة الوجود، ما لا تتفق والأفكار الدينية السائدة، آنذاك، في الأوساط اللاهوتية الرسمية. فآثار عاصفة من السخط في الوسط الكهنوتي اليهودي، ولدى الكليروس الكنسي، أيضاً، على اختلاف شيعه. ورماه هؤلاء وأولئك بالمروق والهرطقة، فطرد من الجماعة اليهودية، عام ١٦٥٦. وأبعد عن مدينته (أمستردام).

يصل (سبينوزا) إلى معتقده، في وحدة الوجود Pantheism عبر استدلال متعدد المناحي، ينطلق من تعريف لما دعاه سبينوزا بالجواهر Substance. وهو ما سوف يمثل، لديه، وحدة الله والطبيعة.

يقول التعريف: إن الجواهر «ما هو في ذاته، ومتصور بذاته. أي ما معناه غير مفقود لمعنى شيء آخر يكون منه^(١)». وسوف نرى أن هذه الصيغة تتطوي، ضمناً، على ما توخاه من نتائج تقضي إلى (وحدة الوجود).

تقول أولى النتائج بأن «الجواهر علة ذاته، أي انه ما ماهيته تتطوي على وجودها، وإلا كان الجواهر موجوداً بغيره، فكان متصوراً بهذا الغير لا بذاته، ولم يكن جوهراً».

وتخلص النتيجة الثانية إلى أن «الجواهر لا متناه، إذ لو كان متاهياً لكان متصلاً بجواهر أخرى تحدّه، وكان تابعاً لها، متصوراً بها لا بذاته».

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف بمصر. ط٤ ١٩٦٦. ص ١١١.

وتنتهي النتيجة الثالثة إلى أن «الجوهر واحد، إذ لو كان هنالك جوهران، أو أكثر، لكان كل جوهر يحد الآخر، ولبطل أن يكون الجوهر واحداً، أي متصوراً بذاته»^(١).

ومما يدعو إلى التأمل أن (سبينوزا)، في استدلالاته هذه، يقع تحت تأثير (جني) الهندسة. فهو ينطلق من تعريف حدسي للجوهر، ويعدّ هذا التعريف بمثابة مسلمة يدعونا إلى القبول بها، شأن مسلمات إقليدس الهندسية. ثم يستند إلى تلك المسلمة (التعريف)، ليستخرج نتائج فلسفيه لا تقع في تناقض معها، فيبني بها رؤيته الوجدانية (البانتينية) الشاملة. ويتبع للبرهان على تلك النتائج، الطريقة الرياضية - المنطقية المعروفة بالخلف (أو نقض الفرض)^(٢). وإذا كان لأحد إن يعترض على مذهب (سبينوزا) في وحدة الوجود، فلعله لا يستطيع إلا إبداء إعجابه بجمالية بنائه المنطقي، سواءً أصاب الحقيقة أم جانبها.

لنعد، بعد هذه الاستراحة، في ظلال الجمال المنطقي، إلى سياق بحثنا، لنولد من تلك النتائج أفكاراً أخرى، كما أرادها (سبينوزا):
- فلما كان الجوهر علّة ذاته، فهو واجب الوجود. أي أن وجوده ضرورة لا ريب فيها.

(١) م. س. ص ١١١.
(٢) يقوم نقض الفرض على افتراض (مؤقت) لخلاف المطلوب، ثم إثبات أن ذلك يقود إلى ما يناقض المسلمات الهندسية أو المنطقية، أو الفرض الأساس.

- وما دام الجوهر غير متناه، فما من زمان يحده، لا يسبقه كونٌ ولا يدركه فساد، فهو سرمدى.

- وتفرض وحدانية الجوهر (أو أحديته)، أن يكون كل ما عداه (صفةً) له، أو (حالاتاً) يتجلى فيه.

فإذا نظرنا إلى هذا الجوهر الأوحد، من حيث كونه مصدر تلك الصفات والأحوال، أو خالقها، قلنا إنه (الطبيعة الطابغة) *Natura naturans*، أو الله، وإذ انظرنا إلى الصفات والأحوال، وهي فيه وبه تكون، قلنا إنه (الطبيعة المطبوعة) *Natura naturata*، أي المخلوقة.

لكن الطبيعتين: الطابغة والمطبوعة (أو الحق والخلق في مفردات ابن عربي) لا يمثلان جوهرين منفصلين، إذ ليس سوى جوهر واحد، وإنما هما وجهان لحقيقة وجودية واحدة، يتطابق فيها الله والطبيعة. إذ إن صفات الجوهر وأحواله ليست مضافة إليه، فهو موجود بها وفيها، مثلما هي صادرة عنه. يقول (سبينوزا) في الكتاب الأول من مؤلفه (الأخلاق):

«أقصد بالله كائناً لا متناهِياً بصورة مطلقة، أي جوهرًا يقوم على عدد لا متناه من صفاتٍ يعبر كل منها عن ذاتٍ أزلية لا متناهية^(١)».

(١) انظر: دولوز: جيل: سبينوزا ومشكلة التعبير. ترجمة د. انطون حمصي. وزارة الثقافة - دمشق ط ١ - ٢٠٠٤. ص ٥ + ٥١.

ويواصل (سبينوزا) استدلالاته، ليسبر بها أبعداً أعمق في (وحدة الوجود)، فيرى أن أحدية الجوهر (الطبيعة - الله) تفرض حريته المطلقة؛ لكنها حرية تطابق الضرورة، أو ترادفها. ويكتشف (سبينوزا)، بذلك، فكرةً جدليةً لامعة، فالضرورة، في الطبيعة، ليست فعلاً قسرياً، إذ هي نابعة من باطن ذلك الجوهر الواحد، فهي فعل ذاتي حر.

وينشأ عن اتحاد الحرية والضرورة في الجوهر، أن فعله ضروري أيضاً، بمعنى أنه لا يحتمل الاختيار (يكون أو لا يكون)، فهو ليس مسبقاً بالإرادة، أو بالتصور العقلي «فليس للجوهر عقل ولا إرادة. إذ إنهما يفترضان الشخصية» مما يتنافى مع لا نهائية الجوهر، «وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية، لكنه يفعل كعلة ضرورية^(١)».

وهكذا يُعرض سبينوزا عن عقلنة الطبيعة المؤلهة، فالدينامية الخلاقة التي تملكها الطبيعة لا توصف بالأوصاف الإنسانية المشخصة كالإرادة والعقل، فكأنما هي سيرورة تلقائية تنطوي في ذاتها على آليتها الفاعلة.

ولا يكشف لنا الجوهر الأزلي اللانهائي، المتمثل في الطبيعة، عن كل حقائقه وخفاياه؛ وكيف للعقل الإنساني المحدود أن يحيط باللامتناهي! وحسب هذا العقل أن يدرك، من ماهية ذلك الجوهر، ما

(١) كرم، يوسف: م. س. ص ١١٢.

يمكن استقراؤه، أو حدسه، عبر علاقتين: «١ - كفكر. ٢ - كامتداد. ويدعو (سبينوزا) الفكر والامتداد قرائن Attributs الجوهر^(١)». وكل ما في الطبيعة من أجسام هي أجزاء من الامتداد غير المحدود، أو حدود فيه ، مثلما المتناهي مقصور اللامتناهي. والحركة حال الامتداد، وكميتها ثابتة أيًا كانت التغيرات التي تطرأ على الأجسام. فهذه الحركة سرمدية خالدة، شأن الامتداد.

ويعكس (سبينوزا) في هذه الرؤية إنجازات علم الميكانيك، في عصره، والذي لعب كل من غاليليه وديكارت وسواهما دوراً في تطويره، مما أعاق (سبينوزا) عن تمثّل جدلية الحركة في الوجود. وفي الإنسان، شأن سواه من الكائنات، يتمثل تركيب القرينين: الامتداد والفكر. فجسمه يمثل حال الامتداد، ونفسه تمثل حال الفكر. وهو يشكل بعنصره المتحدّين هذين جزءاً من ذلك الجوهر اللانهائي الذي يسكن الطبيعة.

عصر التنوير

ليس للانهائية وطن لا تبرحه، أو عصر لا تتعاده، فهي تحمل إرثها عبر الأوطان والعصور، وتضرب بجذورها في تربة الفكر أينما حلت؛ وقد وجدت، في حلتها الأوربية، تعبيرها الصريح في النزعة التنويرية التي ازدهرت خلال عصر (التنوير)، عبر الصراع ضد الإقطاعية، والسلطة الكنسية، والنظام الملكي المطلق. والتمعت

(١) موجز تاريخ الفلسفة ج١... ص ٢٦١.

أسماء بارزة على مسار تلك النزعة: من هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) ولوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، في إنجلترا، إلى الموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، إلى المنورين الديمقراطيين الروس والألمن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر...

وإذا كان لنا أن نختار بعض الأسماء من القائمة الكبيرة هذه، ففعل الاتجاه الانجليزي المحافظ، تقليدياً، والميل إلى عقد الصفقات، بعد ثورة كرومويل (١٥٩٩-١٦٥٨)، بين البرجوازية والإقطاعية، قد يدفعنا إلى الإعراض عن علمي التنوير الانجليزي، هوبز ولوك. وعبور قناة (المانش)، للانتقال إلى حرارة وجذرية الأفكار الفرنسية التي حملها المنورون الموسوعيون الفرنسيون^(١)، في القرن الثامن عشر، ومهدت للثورة البرجوازية الفرنسية (١٧٨٩).

ويُعدّ مؤلف بول هولباخ (١٧٢٢-١٧٨٩) الشهير (نظام الطبيعة)، الذي أحدث ضجةً واسعة، من أهم ما خلفه التيار المادي الفرنسي من إرثٍ فكري:

(١) هم أصحاب الموسوعة الفرنسية للعلوم والفنون والصناعة، التي صدرت بين ١٧٥١-١٧٦٥. قام بتحريرها دييرو، ودالامبير، وجو كور، وشاركهم عدد من أبرز المفكرين والعلماء والفنانين الفرنسيين آنذاك ومن بينهم روسو، فولتير، وهولباخ. كانت الموسوعة مثاراً للشبهات، نظراً لغلبة الروح العلمانية والمادية والديمقراطية على نصوصها، وقد حظيت بالعداء الصريح من قبل الرجعية الدينية والسياسية، وجرت مصادرتها أحياناً.

الطبيعة في (نظام الطبيعة) تبدو أزليةً خالدة، وحركة المادة فيها دائبة لا تنقطع. وهذه الحركة هي الشكل الضروري لوجود المادة، ومصدر صفاتها الأولية، وهي خاضعةٌ لنواميس ثابتة تحكمها العلاقة السببية. فليس الكون سوى «سلسلة لا نهائية من الأسباب والنتائج».

ويميز هولباخ بين شكلين للحركة: أولهما يتمثل في الحركة الانتقالية المكانية، ويتمثل ثانيهما في الحركة الباطنية التي تخفى عن المعاينة المباشرة، وتتجم عن الطاقة الداخلية للأجسام، والناشئة عن تبادل الفعل بين الدقائق المادية. ومثل هذه الحركة لا سكون لها، فالطبيعة نشطة على الدوام، وتتطوي، في ذاتها، على أسباب حركتها، وما يبدو لنا من سكون إنَّ هو إلاَّ سكون نسبي.

لكن مادية الموسوعيين شابتها النظرة الميكانيكية القاصرة عن الفهم الجدلي للقدرة الخالقة التي تبطنها المادة في حركتها. فحين أعلن الطبيب (كابانيس) أن «العقل يفرز التفكير كما يفرز الكبْدُ الصفراء» فقد كان يعكس جوهر المنهج الميكانيكي الذي تمثّل في كتاب (الإنسان الآلة - ١٧٤٨) لجوليين أوفري لامتري (١٧٠٩-١٧٥١) رائد المادية الفرنسية. يقول لامتري في كتابه ذلك:

«إن الإنسان آلة مركبة بشكل يجعل من المستحيل أن نشكل فكرة واضحة عنها من أول نظرة، وبالتالي إعطاء تعريف لها... لذلك فإن الطريقة التجريبية، وهي محاولة الكشف عن النفس عن طريق أعضاء الجسم، هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بواسطتها..

أن نصل إلى أعلى درجة من الاحتمال، ممكنة في هذا المجال». أي في مجال الكشف عن الطبيعة الإنسانية. ويواصل لامتري القول بأن «النفس، إذن، هي رمز أجوف لا تصوّر لدينا عنه... فإذا أُعطيت الأجسام الحيّة أقل قدر ممكن من الحركة فسوف تملك كل ما تحتاج إليه لكي تتحرك، وتحس، وتفكر، وتكرر، وتتصرف؛ أي، باختصار، كل ما تحتاج من العمل الجسدي، وبالتالي من العمل العقلي الذي يعتمد عليه أيضاً^(١)».

لكن هذه الصورة الآلية لموهبة المادة، تكتسب ديناميكية أكبر لدى ديني ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) أبرز ممثلي المادية الفرنسية، وتمسّ تخوم الجدل، مما يغرينا بان نستعمل، قليلاً، مسار البحث، فنقف أمام آثار هذا المفكر الذي تفخر به الثقافة الفرنسية:

الطبيعة لدى (ديدرو) لانهائية، أزلية، موجودة بذاتها في استقلال عن الوعي الذاتي وعن الفكر المطلق، تتحول فيها المادة منذ الأزل^(٢). وليس هذا التحول مجرد نمو خطّي رتيب، وإنما ديناميّة جياشة يتشكل فيها العالم، أو العوالم، ويُعاد تشكيلها، ليس وفق مخطط غائي مرسوم، وإنما عبر زخم الحركة المادية الذاتية

(١) بيرلين، إيسايا: عصر التنوير. ترجمة د. فؤاد شعبان. وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٠. ص ٣٤١.

(٢) الفكرة الفلسفية ٢١ من كتابه (الأفكار الفلسفية). انظر مقدمة (رسالة حول العميان، وحديث فيلسوف إلى مارشاله) لديدرو. ترجمة عبود كاسوحي. وزارة الثقافة - الكتاب الشهري (٥٢). دمشق آب ٢٠٠٧. ص ٢٦.

وقواها الكامنة والفاعلة، حيث «تعمل المادة، وهي في حالة تخمّر، على تفتح الكون... فكم من العوالم المشوهة والمنقوصة تشتتت، لتتشكل فنتبعثر، وربما في كل لحظة، داخل فضاءات مترامية لا أستطيع لمسها، ولا أنتم ترونها، لكن الحركة فيها متواصلة، وسوف تواصل التنسيق بين كميات هائلة من المادة، إلى حين أن تحصل على تسوية ما تستطيع فيها أن تستمر^(١)».

وينطوي هذا النصّ على ملمح جدلي في النظرة إلى سيرورة التشكل والانحلال، اللذين لا يتاويان فحسب، وإنما يحدثان معاً في كل لحظة. كما تبرز في النص تلك الفكرة الجدلية اللامعة التي ترى في النظام الكوني الراهن، كما في سواه من النظم الكونية المحتملة، حالة من التسوية، أو التوازن المعياري، ينتهي إليها الجيشان المادي المضطرب، وليس بنيةً سكونيةً أزلية، خلقت على هذا النحو، وستبقى كذلك من بعد. بل إن ديرو لا يلبث أن يرى في هذا التوازن الكوني حالةً عابرة: «إنه متوالية سريعة من كائنات تتتابع، فتندافع، فتتوارى: تناظر عابر ونظام آني». ومن العجب أن يرى بعضهم، في صورة العالم التي تبدو للعيان، منتهى الكمال والثبات:

«أنتم تحكمون على الوجود المتوالي للعالم، مثل حكم الذبابة العابرة على وجودكم، فالعالم أبدي بالنسبة لكم مثلما أنتم أبديون بالنسبة للكائن الذي لا يعيش سوى لحظة».

(١) م. س. ص ٧٨ - ٧٩.

أجل. إن ما يبدو لنا من ثبات واستقرار في العالم، إنما هو مظهر نسبي وعابر؛ فالصيرورة دين الوجود كله، وهي تشمل سائر ما في الكون من مادة ملموسة ومتشخصة؛ فالعالم كل واحد تنظمه وحدة مادية متماسكة ومتفاعلة؛ وما أشبهه بفقير النحل، فهل «رأيت النحل يمضي ليشكل، على طرف غصن من شجرة، عنقوداً طويلاً من الحيوانات الصغيرة المجنحة، ومتعلقة كلها، بعضها ببعض الآخر، عن طريق أرجلها؟... ذلك العنقود كفن. إنه فرد، إنه حيوان ما... إن ارتأت واحدة من تلك النحلات أن تلسع، بطريقة ماء النحلة التي تتعلق بأرجلها، فماذا ترين أنه سيقع من جراء ذلك.. إن هذه ستلسع التي تليها، ولسوف تستنار داخل العنقود كله من الأحاسيس على قدر ما فيه من الحيوانات الصغيرة. إن الكل سيضطرب ويتحرك ويبدل من وضعه وشكله.. وإن من لم ير، قط، مثل ذلك العنقود في انتظامه، سيميل إلى الاعتقاد بأنه حيوان له خمسمئة رأس، أو ستمئة، وألف أو ألف ومئتا جناح^(١)...».

إن ديدرو، في هذا النص، يُنطق صديقه (دالامبير) بالمبدأ الجدلي القائل بالتأثر الشامل في الكون والذي يبطن التآصر

(١) ديدرو، ديني: حلم دالامبير. ترجمة عبود كاسوحة وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٨. ص ١٦٣-١٦٤ ودالامبير (القرن ١٨) عالم رياضي ومفكر فرنسي لامع، حمل أفكاراً اجتماعية جذرية، أعطى الحق للفقراء في نضالهم ضد الأغنياء. يقول: «إنه لأمر فظيع ومناف للعقل أن يرى البعض وهم يشرقون بالفائض عن الحد، فيما الآخرون يفتقرون للضروري» / م. س. المقدمات. ص ٤٥.

والفاعل بين الضديدين: الوحدة والكثرة. وبمعنى ما يمكن القول أن ليس من وجود فردي في واقع الأمر، «ليس سوى فرد كبير واحد. إنه الكل في هذا الكل^(١)»، ليس عبر تبادل التأثير بين أجزاء هذا الوجود وأفراده فقط، وإنما من خلال رؤية أكثر عمقا وجدلية، حيث «كافة الكائنات تتحرك بعضها في البعض الآخر. وبالتالي فكافة الأنواع.. كل شيء في حالة مدّ مستمر... كل حيوان إنسان إلى حد ما. كل جماد نبات إلى حد ما. كل نبات حيوان إلى حد ما^(٢). ليس ما في الطبيعة من شيء دقيق... ليس من شيء من جوهر كائن خاص... إذ ليس من صفة واحدة إلا وكل كائن مساهم فيها^(٣)».

إنه التمازج والاندغام في الوجود كله، الذي يمسّ (وحدة الوجود) التي تحدّث عنها (البانتينيون)، لكن ديرو خلع عنها التأليه، وأجرى فيها روحاً جدليّة خلاقة. بل إن هذه الصورة الرائعة للوجود الزاخر بالحركة المبدعة تغري فيلسوفنا بأن يسبغ الإحساس على كل ما في هذا الوجود من كائنات وأشياء، فما «من نقطة في الطبيعة بكاملها إلا وتتألم أو تننشي». هل تملك هذه العبارة بعداً

(١) م. س. ص ١٧٨.

(٢) يرى (إخوان الصفاء)، قبل ديرو بقرون، أن «أول مرتبة الحيوان متصل بآخر مرتبة النباتات، وآخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان، كما أن أول المرتبة النباتية متصل بآخر المرتبة المعدنية» / الرسائل - دار صادر - مجلد ٢ - ص ١٦٨ + ١٧٨ / .

(٣) ديرو: حلم دالامبير.. ص ١٧٧-١٧٨ .

حيوياً يذكر بمذهب حيوية المادة Hylotoism، القائل بأن روحاً حية تسري في كل كائن وفي الطبيعة بأسرها. أم أنها لا تتعدى التمثيل الشعري، أو العاطفي؟ ويبدو أن نصوصاً أخرى ترجح أن يدرو يميل إلى القول بحساسية المادة، دون أن يصل إلى الإيمان بحيويتها، وإن التبس الأمر، أحياناً، بين نصّ وآخر؛ فهو يميز، صراحةً، في كتابه (الفيزيولوجيا) بين الحساسية والحياة:

«هنالك صفتان متماثلتان تقريباً: الحياة من المجاميع، والحساسية من العنصر^(١)» ويقود الاعتقاد بحساسية المادة إلى جسر المسافة بين المادة والفكر، فيرى يدرو، في حوارهِ مع دالامبير أن وعي الإنسان يرتكز على ذاكرة أفعاله، فهي تربط بين الانفعالات، عبر حياة الفرد كلها، فتكسب الفرد وعي ذاته؛ فإذا انتفت الذاكرة ضاع تاريخ الفرد، وتحولت حياته إلى "سلسلة من الأحاسيس من غير رابط فيما بينها"^(٢). فما مصدر تلك الذاكرة التي تشكل الوعي، ومن أين تتولد؟.. إنها تنشأ «من عضوية تنمو وتضعف وتتلاشى، أحياناً، تلاشياً تاماً». فوعي الإنسان يصدر، إذًا، عن المادة العضوية، وليس عن جوهر روحي غريب عن المادة، حالّ في الجسد.

هكذا تبلغ الوحدة المادية للوجود غايتها حين يتولد الفكر من المادة ذات التنظيم الرفيع. وإذا كان الأمر كذلك، فإن آلية

(١) م. س. المقدمة. ص ١٠٦ .

(٢) م. س. ص ١٤٨ .

الحياة لا تأتي من خارجها، بل هي مكونة في مادة الحياة ذاتها، وتتمثل في القوة (أو الطاقة) الخلاقة التي تمتلكها المادة، وفي حساسيتها وقابليتها للتشكل غير المحدود. وهنا تفصح المنظومة الفكرية لديرو عن التماعات عبقرية، في علم الأحياء والوراثة، سبق بها عصره. انظره كيف يبدأ بالسخرية من السؤال الشهير:

أيهما أسبق في الوجود البيضة أم الدجاجة؟ فيقول:

«لئن كانت مسألة أولية البيضة على الدجاجة، أو الدجاجة على البيضة، تحيركم، فذلك أنكم تفرضون أن الحيوانات كانت أصلاً ما هي عليه حاضراً. فيا للحماقة!»^(١).

ثم يضيف: «ليس من يدري ما كانت عليه، كما ليس من يدري ما ستؤول إليه»، فإن «الدودة التي لا تكاد ترى، التي تضطرب في الحماة، قد تكون في طريقها نحو حال حيوان كبير» لقد حدس ديرو، مبكراً، أن ظهور الأنواع الحية هو سيرورة نشوء وارتقاء، وبذلك وضع لبنة أولى في نظرية التطور البيولوجي، مع افتقاره إلى الأدلة العلمية الحاسمة التي وفرها، فيما بعد تقدم البحث التجريبي، والاستقصاء العلمي، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ما جعل من أفكاره العلمية خليطاً من الكشف العبقرى، والتصورات المرتجلة، غير المستندة إلى التجربة.

(١) م. س ص ٨٣.

ولا بدّ من الإقرار بأن (ديدرو) قد سبق (لامارك)^(١)، نفسه، في قوله بأن «التشكل الأصيل يتقهر، أو يتكامل، بفعل الضرورة والوظائف الاعتيادية». ويضيف: «فنحن قلما نمشي، وقلما نعمل، وإنما نفكر كثيراً لدرجة تجعلني لا أقطع الأمل في أن ينتهي الإنسان ليصير مجرد رأس فقط^(٢)».

وعلى الرغم من طرافة هذا التصور، فإنه يذكرّ بالشواهد الأثيرة لدى (لامارك)، كطول عنق الزرافة، والأرجل الطويلة للطيور التي تخوض في الماء. إلا أن ديدرو يبدو أكثر جذرية (راديكالية) من لامارك، إذ لا يقع مثله تحت تأثير النظرة الغائية التي تضيف على نظرية لامارك مسحة مثالية. وهو يتخطى لامارك حين يسبغ على نظريته تلك روحاً جدلية في عبارته الشهيرة:

(١) لا مارك (١٧٤٤-١٨٢٩) عالم طبيعي فرنسي، يُعدّ أول من اقترح نظرية شاملة لتطور الأحياء تقوم على الارتقاء. وهي تبرز دور التغيير البيئي، وما ينجم عنه من تأثير على نمط حياة الكائن الحي، في امتلاك صفات جديدة يجري توارثها. ويقول لامارك بالتوالد الذاتي للمادة الحية من المادة غير الحية بمساعدة (سوائل) مادية خاصة. إلا أنه حافظ على الفكرة الأرسطية القديمة التي تعتقد وجود غائية (فطرية إلهية) تقود العضوية إلى التطور في اتجاهها. وقد فطن لامارك إلى اثر الصراع من أجل البقاء، والاصطفاء الطبيعي، في سيرورة التطور. وهو ما سوف يجعل منه (داروين) أساس نظريته في التطور.

(٢) م. س. ص ١٧٧ .

«الأعضاء تنتج الحاجات، وبالمقابل تنتج الحاجاتُ الأعضاء»
ولعل هذه الموضوعية تستبطن البحث الهام الذي كتبه
(فريدريك انجلز) عن «دور العمل في تحول القرد إلى إنسان».
بعد نحو مئة عام من وفاة دييرو.

وتتم بعض ملاحظات دييرو، حول (المسوخ)، عما سوف
يخلص إليه (داروين)، فيما بعد، من قانون الاصطفاء الطبيعي، وذلك
حين يشير دييرو إلى ما تقوم به آلية الطبيعة من استبعاد الكائنات
الشائثة. كما لا يستبعد تولّد أعضاء وحواس جديدة لدينا "فمن قال..
إن الطبيعة لا تقوى على تشكيل حزمة^(١) من عرق فريد، يمكن أن
يولّد عضواً مجهولاً لدينا^(٢)؟». وهو يتخطى علوم عصره حين
يحدث إمكانية انتقال الطفرات والاختلالات، في بنية العضوية
الحية، عبر الأجيال، وذلك قبل اكتشاف المورثات وآلية التوريث
بزمن بعيد: ففي حديثه عن نجار فرنسي كانت أحشاؤه الداخلية ذات
وضع مقلوب، يشير إلى أن تلك «الأشكال من الشذوذات ذات
قفزات»، وأن «واحداً من أولاد الأولاد، بعدما يقرب من مئة
عام... سيرجع إلى بنية جده العجيبة^(٣)».

(١) يتخيل دييرو وجود حزمة من العروق منبثقة من مركز العضوية
الحية، تتحكم في تشكل أعضاء الكائن. ونعلم اليوم أن المورثات التي
توجّه آلية التخصص النسيجي هي التي تقوم بتلك المهمة.

(٢) م. س. ص ١٤٨ .

(٣) م. س. ص ١٨٩ .

ومن المدهش أن يبشّر ديدرو، قبل مئتين وخمسين عاماً، بما سوف يسعى إليه العلم المعاصر من استنساخ موجّه لأجنّة ذات عضو واحد، أو بضعة أعضاء، لأغراض طبيّة، وذلك قبل أن تذكر كلمة واحدة عن الهندسة الوراثية، أو عن الاستنساخ. يقول ديدرو، في حديثه عن المسوخ، مستخدماً لغة عصره العلمية، ومفرداته الخاصة:

«افعلي بالفكر ما تفعله الطبيعة أحياناً، احذفي من الحزمة عرقاً آخر، العرق الذي ينبغي له أن يشكل الأنف - وسوف يكون الحيوان بلا أنف. احذفي العرق الذي ينبغي أن يشكل الأذن - ليصير الحيوان بلا رأس ولا رجلين ولا يدين؛ وتكون ديمومته قصيرة، لكنه سيكون قد عاش^(١)».

ويحسن أن أختّم هذا الباب بنصّ بديع، زاخر بالجدل، أجراه ديدرو على لسان صديقه دالمبير، وهو غارق في رؤيا من الهذيان العلمي يغبطه عليها الصاحي:

«من عساه أن يعرف أجناس الحيوانات التي سبقتنا؟ ومن عساه أن يعرف أجناس الحيوانات التي ستلي ما لدينا؟ كل شيء يتغير؟ كل شيء ينقضي؛ وليس من باقٍ سوى الكل. يبدأ العالم وينتهي باستمرار؛ وفي كل لحظة هو في مبدئه ومنتهاه. ولم يكن قطّ سواه، ولن يكون سواه أبداً... ليس من جزيئة في هذا المحيط تشابه جزيئة أخرى، وما من جزيئة تشابه نفسها لحظة. يولد نظام جديد

(١) م. س. ص ١٨٨ .

للأشياء^(١). تلك هي مدونته الأبدية» إنه استحضار لروح (هيروقليط) من مرقده الإغريقي السحيق. ولباصرة (المعري) من محبسه الشرقي النائي، ولعقلي (هيغل) و (ماركس) من المستقبل الجرمانى. فمن ذا الذي تمتزج، في روحه، كل هذه الأرواح النيرة معاً!

على أن ديدرو لم يكن رجل علم وفلسفة فحسب. لقد كان منوراً اجتماعياً وسياسياً أيضاً، ومناضلاً صلباً ضد المظالم العنصرية والاجتماعية، وضد العسف الفكرى والجنسى، والاضطهاد المستتر بالدين.

تبرز أهم مآثره، في هذه الميادين، في كشفه عن الجذر الحقيقى للتناحر والحروب بين البشر، والمتمثل في مسألة (الملكيّة). فكل صراع إنما ينشأ عن التنازع حول ملكيّة وسيلة إنتاج ما «فالإنسان المتحضّر لديه ادعاء مشترك مع الإنسان المتحضر حول امتلاك حقل يحتلّ كل واحد منهما أحد طرفيه، فيمسي ذلك الحقل موضوع نزاع بينهما. كذلك النمر لديه ادعاء مشترك مع الإنسان المتوحش حول ملكية الغابة. وذلك هو أول أشكال الادعاء، والسبب في أقدم الحروب^(٢)».

ولا يخفى ديدرو إعجابه بالتقاليد المشاعية، والحياة الفطرية، التي وصفها الرحالة (بوغنفييل) في رحلته إلى جزيرة (تاهيتي)،

(١) بيت باللاتينية للشاعر فرجيل: Rerum novus nascitur orda .

(٢) ديدرو: ابن شقيق رامو - ملحق رحلة بوغنفييل. ترجمة عبود كاسوحة. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٩٨. ص ٣٠٥ .

حيث تجري «الأعمال وجني المحاصيل.. بشكل مشترك»، وحيث كلمة (الملكية) غير مقبولة إلا على نحو ضيقٍ جداً. أما عاطفة العشق فمقتصرة على رغبة جسدية بسيطة لا تثير أي شكل من أشكال الاضطراب التي نعرفها^(١). ويخلص ديرو إلى «اعتبار الناس أكثر شروراً، وأكثر شقاء، كلما كانوا أكثر تمدناً». وربما كان ديرو على جانب من الحق، إذ أن الانتقال إلى المدنية ترافق مع الانقسام الاجتماعي، واستغلال الإنسان للإنسان، وقيام الدولة كمؤسسة قمعية في يد الأسياد لقهر الشغيلة، وحيث «الأنظمة المدنية والوطنية - كما يقول ديرو - تتكسر، وتتحول إلى تعاليم فوطبيعية وإلهية^(٢)» و «تجد الجنس البشري خاضعاً، من عصر إلى عصر آخر، لنير العبودية^(٣)».

وفي التماعه باهرة يكتشف ديرو، وإن كان على نحو غامض قليلاً، ذلك المنعطف الحاسم في تاريخ البشرية، الذي نقل المجتمع الإنساني من فطريته القائمة على المشاعية، إلى المدنية المستندة إلى استعباد الإنسان. ونعني به ظهور العمل الفائض نتيجة تطور أدوات العمل، مما أتاح إنتاج قيم مادية إضافية تزيد عن الحاجات الضرورية للإنسان. يقول ديرو على لسان شيخ من (تاھيتي):

(١) م. س. ص ٣٤٥.

(٢) م. س. ص ٣٠٤.

(٣) م. س. ص ٣٥٥.

«إذا ما أقنعتنا بتجاوز الحدود الضيقة فمتى ننتهي من العمل، ومتى نعرف الاستمتاع» أجل، إن تجاوز تلك الحدود سيفضي إلى فائض للعمل، سرعان ما يستولي عليه الأقوياء، محولين أصحابه إلى عبيدٍ وأفنان؛ وسيرزح الشغل تحت نير العمل المرهق لحساب غيره، ليصير الزمن الفائض من مصدر بهجة ومتعه إلى كابوس.

ويرفع ديدرو صوته، بلسان الشيخ التاهيتي، مستنكراً نظام الاستبعاد الذي فرضه المستعمرون الأوروبيون على سكان العوالم الجديدة التي (اكتشفوها!):

«ها أنت قد غرست في أرضنا عنوان عبوديتنا المقبلة. أنت لست بآله، ولا بشيطان. فمن أنت لتتخذ لنفسك عبيداً.. إن هذا الذي تريد أن تستولي عليه، كأنه بهيمة عجماء، هذا التاهيتي هو أخوك، كلاكما ابن الطبيعة^(١)».

وإذا كان ديدرو لا يبلغ مبلغ معاصره (فولتير) في النقمة الشديدة على الدين الرسمي، والاكليروس^(٢)، فإنه في مؤلفه «حديث فيلسوف مع دوقه» يحذر مما يدعو «الولايات الرهيبة

(١) م. س. ص ٣١٠.

(٢) يقول ديدرو معرضاً بفولتير: «أنا لا أحب الدين، غير أنني لا أكرهه إلى حد الاستمتاع بذلك».

التي تسبب بها الدين في أزمنة سابقة، والتي سوف يسببها في
أزمنة لاحقة^(١)».

إنه يستتق الماضي، ويقرأ في سفر المستقبل، حين ستنفلت
قوى التعصب والظلامية، لدى مختلف الملل والنحل، مرات
ومرات، لترتكب من الجرائم، باسم الدين، وهو براء، ما يندى له
جبين الوحش، لا الإنسان فحسب.

ويتخطى ديدرو، بفكره النير، تلك الحدود المصطنعة التي
قسمت البشر إلى أعراق وأجناس وأديان وطوائف، فيرى أن
الأخلاق يمكن أن تنشأ عن الطبيعة البشرية ذاتها، وهي ليست
في حاجة إلى أن تُفرض عليها من قوى خارج عقل الإنسان
وروحه. أليس «بوسع المرء أن يولد سعيداً لدرجة كبيرة تجعله
يلقى متعة كبرى في فعل الخير... وأن يكون تلقى تربية ممتازة
تقوي لديه الميل الطبيعي نحو البر^(٢)». وكأني أسمع في هذه
العبارة صوت (أبي العلاء) يتردد من جديد، وقد انتحل لغة
ديدرو. أليس هو القائل:

فلتفعل النفسُ الجميلَ لأنَّه خيرٌ وأفضل لا لأجل ثوابها

ويحسُن أن نودّع ببيت المعري هذا شبح ديدرو، وفي النفس
شيء منهما.

(١) ديدرو: رساله حول العميان، وحديث فيلسوف مع ماريشاله... ص ١٣٦.

(٢) م. س. ص ١٣٣.

فلسفة المستقبل

هكذا دعا لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) مذهبه الفلسفي الذي كرّس جزءاً رئيساً فيه لنقد الدين، ونقض مثالية هيغل، والبناء على ما أسس أسلافه من المفكرين الماديين؛ فهو يوافق أولئك الأسلاف في عزو الشعور الديني إلى الرهبة إزاء قوى الطبيعة، ويضيف إلى ذلك جهل الإنسان، وعجزه عن تعليل الظواهر الطبيعية التي تحدد مصيره، أو تؤثر في ذلك المصير. وما ينتاب الإنسان من العذابات، وما ينشده من الآمال. ويرى أن «الدين يبعد الإنسان عن نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني موهوم وعالم واقعي^(١)». لكنه يغفل عن أن الدين هو ظاهرة اجتماعية، أيضاً، تعكس النزوع التعويضي لدى المضطهدين والمنبوذين، وقد تعبّر عن احتجاج إيجابي، أو سلبي، على القهر الاجتماعي.

وإذ ينبري فويرباخ لنقد هيغل، والمثالية عامة، فإنه يرفض القول بفكرة مطلقة، أو جوهر عقلي مفارق، خارج الطبيعة والإنسان. فمقولة هيغل عن وحدة الوجود والفكر ليس لها من معنى إلا «عندما يؤخذ الإنسان كأساس لهذه الوحدة ذاتها^(٢)». لكن فويرباخ لا يطرح الجوهر المثالي لفلسفة هيغل، فحسب،

(١) ماركس، كارل: موضوعات عن فويرباخ، ملحق بكتاب لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، لفرديريك انجلز. دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية. موسكو. ص ٧٠.

(٢) فويرباخ: مختارات فلسفية. انظر موجز تاريخ الفلسفة ج٢... ص ٤٦٥

وإنما منهجه الجدلي أيضاً، تاركاً لماركس، من بعده، أن يوحد بين المادية والجدل، فيما يلبث فويرباخ ميتافيزيقياً^(١) في ماديته، على الرغم من بعض اللمحات الجدلية في حديثه عن الصراع بين الجديد والقديم، وفي رؤيته للتفاعل المتبادل الذي يحكم عناصر الطبيعة، والترابط الشامل بين ظواهرها. ويرى كارل ماركس أن النقيضة الرئيسة في مادية فويرباخ «هي أن الشيء، الواقع، الحساسة، لم تُعرض فيها إلا بشكل موضوع، أو بشكل تأمل، لا بشكل نشاط إنساني حسي، لا بشكل عمل، لا من وجهة النظر الذاتية^(٢)».

على إن فويرباخ، في قراءته الطبيعية، خاصة، كان مادياً منسجماً؛ وقد سار بالمادية إلى غايتها. فالطبيعة، لديه، خالدة، تمتد في المكان دون حد، وفي الزمان دون تناء، عبر وحدة لا انفصام لها بين المادة والحركة. وخلافاً لآراء (كانت) في قبلية الزمان والمكان رأى فويرباخ أن لا وجود لهما خارج الطبيعة، مثلما لا يوجد شيء خارج الزمان. وكل ما في الوجود مترابط متأثر، ينظمه قانون السببية. يقول:

(١) الميتافيزيقا، بالمعنى التقليدي، منذ أرسطو، تخص الفلسفة التأملية التي تبحث في مسائل الوجود والمعرفة، لكنها أصبحت تعني، لدى فريق من الماديين، في القرن ١٩، وخاصة لدى الماركسيين، النهج الذي يعارض الجدل (الديالكتيك) فيغفل عن رؤية الترابط الجدلي الشامل بين الظواهر، ويدرس تلك الظواهر على نحو مستقل أو منعزل.

(٢) ماركس: موضوعات عن فورباخ... ص ٦٩.

«ليس للطبيعة بداية ولا نهاية. كل ما فيها في تفاعل متبادل. كل ما فيها نسبي. كل ما فيها يبدو سبباً ونتيجة في الوقت ذاته. كل ما فيها متعدد الجوانب ومترايط بغيره^(١)». وليست الكائنات الحية اقتراحاً أقحم على الطبيعة من خارجها، فهي قد ظهرت من الكائنات غير الحية، عبر سيرورة التطور المادي الذي توجّج بالعقل الإنساني، فهو «أعلى نتاج للمادة^(٢)».

وعلى الرغم من أن وجهة النظر (الانثروبولوجية^(٣)) قد غلبت على رؤية فويرباخ تجاه الإنسان، والمجتمع الإنساني، ولم يستطع أن يرقى بها إلى فهم مادي متكامل للحياة الاجتماعية، وللتاريخ البشري، واستعاض عن القوى الغيبية «بالمشاعر والرغبات الإنسانية» كقوى محرّكة للتاريخ، فإنّ بعض موضوعاته نمت عن حسّ اجتماعي عميق، فهو الذي يقول:

«في القصور يفكرون غير ما يفكرون في الأكواخ^(٤)»

-
- (١) انظر موجز تاريخ الفلسفة ج ٢. ص: ٤٧٣ .
 - (٢) انجلز: لودفيغ فويرباخ... ص ٢٤ .
 - (٣) الانثروبولوجيا: علم الإنسان، يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره، وتقاليدته، ومعتقداته.
 - (٤) انجلز: م. س. ص ٣٧ .

صحة الفكر الروسي

ومثلما مثلت مادية فورباخ تتويجاً للنزعات المادية الألمانية، قبل ماركس، مثلت مادية تشرنيشيفسكي ذروة الفكر الديمقراطي الروسي في القرن التاسع عشر^(١)، ذلك الفكر الذي استلهم إرث المنورين الفرنسيين والألمان، وألف بينه وبين الجدل الهيجلي، في منظومة فلسفية ذات أبعاد اجتماعية مناهضة للسلطة الأوتوقراطية والكنيسة.

العالم، في هذه المنظومة، مادي في جوهره؛ وهو في حركة دائبة تترقى من البسيط إلى المعقد، ومن الأنقص إلى الأكمل، في سيرورة جدلية هي علة الطبيعة الحية وقوامها، حيث تتولد العوالم باستمرار، منها ما يفنى، منها ما يعيش زمنه، ومنها ما يأخذ بالتشكل. وتمضى تلك السيرورة، دون أن يدركها التلاشي أو الخمود، إلى الأبد. وليس للكون من حدود، فهو يمتد بلا تناء في المكان والزمان، ويتكوّن من عوالم لا تحصى، وهي على كثرتها، ذات طبيعة مادية واحدة.

على مثل هذه الأفكار بنى تشرنيشيفسكي (١٨٢٨-١٨٨٩) منظومته الفلسفية - الاجتماعية، وأغناها وعمقها، وإليه يرجع الفضل في صياغة أعم وأدق تعريف للمادة في عصره، وما سبق عصره، فمفهوم المادة، لديه، يعني «ما هو موجودٌ مستقلاً عن

(١) من أبرز المفكرين الديمقراطيين الروس في ذلك القرن: بيلينسكي (١٨١١-١٨٤٨)، غيرتسين (١٨١٢-١٨٧٠)، أوغاريف (١٨١٣-١٨٧٧)، دوبروليوبوف (١٨٣٦-١٨٦١).

وعينا^(١)». وميزة هذا التعريف أنه لا يقصر مفهوم المادة على شكل معين، أو بضعة أشكال، فهي ليست الذرة أو جسيماتها فحسب، وإنما تشمل، أيضاً، مختلف الأشكال المادية، ما اكتشف منها، وما قد يُكتشف، بما في ذلك الطاقة، والحقل، وجسيمات القوى الطبيعية، فكل ما يوجد موضوعياً، خارج وعي الإنسان يُعدّ مادةً.

وليس من مادة دون حركة. فالحركة تلازم المادة على اختلاف أشكالها، وتمثّل المصدر الداخلي لتطورها. ولا مادة بلا زمان ومكان، فهما الشكلان الرئيسان لوجودها «فمفهوم الحركة والمادة يَخْتَفِيَانِ تَلْقَائِيًّا مِنْ ذَهْنِنَا حَالِمَا نَنْزِعُ عَنْهُمَا مَفْهُومِي الزمان والمكان^(٢)».

والمادة والحركة مصونتان كميّاً، فلا تتلاشى هذه، ولا تلك تتبدد. وما يجري في الطبيعة إنما هو تحول متصل للمادة من حل إلى آخرى. وقد استند تشرنيشيفسكي إلى مبدأ حفظ المادة والحركة، وإلى رؤيته الجدلية، في إنكار نظرية (الموت الحراري للكون) التي راجت في عصره، والتي تقول بأن كافة أشكال الطاقة في الكون سوف تصير، عاجلاً أو آجلاً، إلى طاقة حرارية متجانسة راکدة، وأن اتجاه التحول هذا غير عكوس، ما سيؤدي إلى خمود التفاعلات المادية في الكون، وإلى موت شامل بطيء.

(١) فاتاليف. خ: المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية. تعريب: هنري دكر.

دار الفارابي + دار الجماهير. بلا تاريخ. ص ١٣٦ .

(٢) موجز تاريخ الفلسفة.. ج٢... ص ٥٢٧.

ينشأ الوعي، في رؤية تشرنيشيفسكي، من تحوّل يطرأ على الإحساس في مرحلة من مراحل تطور الحياة العضوية. وهو يعتقد أن شكلاً من الوعي البدائي يظهر عند الحيوانات أيضاً، ولكنه يبلغ ذروة ارتقائه لدى الإنسان.

وعلى الرغم من تأثر تشرنيشيفسكي بجدلية هيغل، ورسده التحول المعياري من الكم إلى الكيف في العمليات الكيميائية، وقوله بنفي النفي في سيرورة الطبيعة والمجتمع، فإن منظومته الفكرية قد انطوت على شائبة أنثروبولوجية، لعلها انتقلت إليه من فويرباخ، «إذ ينظر إلى الإنسان، لا كجملة من العلاقات الاجتماعية التاريخية، بل بوصفه أسمى تجليات الطبيعة^(١)».

لكن الأثر الجدلي لبث عميقاً في منظومته، وقد لقحته المادية، كما في نظريته عن المعرفة، فقد عزز الموضوع الهيجلية التي تقول بأن الحقيقة عيانية Concrete، ولا يمكن أن تكون مجردة. وفي مقدور الحواس والعقل، معاً، تشكيل تصوّر يقيني، نسبياً، عن الأشياء، خلافاً لما تدعيه المثالية الذاتية، واللاأدرية. ويتعزز يقين معرفتنا بالممارسة praxis التي تمثل معيار الحقيقة.

على أن مآثرة تشرنيشيفسكي الكبرى كانت في إدراكه دور الفلسفة في الحراك الاجتماعي، وفي الثورة الديمقراطية التي بشر بها؛ فقد كان تشرنيشيفسكي مناضلاً ضد الاستبداد الأوتوقراطي،

(١) م. س. ص ٥٢٨ .

وداعية اشتراكياً نشطاً. وقد دفع ثمن ذلك (الإدراك) باهظاً: تسعة عشر عاماً من السجن والنفي إلى سيبريا. لكن الصقيع الأبدى، والعسف الذي لا يرحم، اللذين أوهنا جسده، لم يحطما إرادته، أو يدفعاه إلى استرحام جلّده. وفي سجنه سطر، عام ١٨٦٢، روايته الشهيرة (ما العمل)^(١) التي كان لها أعمق الأثر في الأجيال الشابة آنذاك.

خلف السور العظيم

تتخطى روح الدهرية سور الصين العظيم، وتخوض غمار بحرهما، لترسو في ثغور اليابان، فتوحي إلى (ياماجاسكو)، المفكر الياباني في القرن السابع عشر، أن يعيد إلى الكونفوشية^(٢) أصلتها الأولى التي شوهاها معاصروه، كما يقول، وليضيف إليها رؤيةً ديناميّة ترى في الوجود سيرورة من الخلق والتجدد، في حركة لا تفتقر، تحكمها الضرورة الطبيعية. فليس من بداية تحدّد العالم، ولا نهاية. فالكون أزلي أبدي، لا يفنى شيء إلا ويتولد آخر.

(١) استعار (لينين)، بعد أربعين عاماً، عنوان ذلك الكتاب، مستلهماً روحه، ليضع رؤيته لبناء حزب ذي طراز جديد، كما يرى، يحمل مهمة تاريخية استثنائية، هي الثورة الاشتراكية.

(٢) كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م): أشهر حكماء الصين القدامى. دعا إلى إحداث إصلاح اجتماعي يستند إلى الارتقاء الأخلاقي والتربوي، ورفع مستوى التعليم، والتخفيف من حدة الانقسام الاجتماعي. لم يُعن بالمسائل التي تتخطى القضايا الاجتماعية. نحت الكونفوشية، من بعد، منحى دينياً تقليدياً.

ويجتريء اتوجنساى (١٦٢٢-١٧٠٥) على النظرة المثالية السائدة، فيرفض أن يتقدم المبدأ المثالي (ري) على المبدأ المادي (كي)، فليس (ري) سوى قرين (كي) الذي يمثل أساس الكون، وجوهر خلوده، وحركته السرمدية.

ورسخَ ايكين (١٦٣٠-١٧١٤) أفكار سلفيه، في مؤلفه (الشكوك العظيمة)، حيث تقوده تلك الشكوك إلى دهريّة ذات نكهة يابانية، لكنها، شأن أقرانها في الحضارتين الإسلامية والأوربية، تُقرّ بخلود المادة وتتكسر الوجود المستقل للروح عن المادة. في حين ينصرف معاصره بوروكيوسو (١٦٥٨-١٧٣٤) إلى الشروع بمهمة تنويرية واسعة، وخوض صراع مرير في مواجهة الأفكار الصوفية، والغيبية، والمثالية الذاتية، وتلك التي تقدّس الأسلاف، أو تؤله الامبرطور. ويواصل اندوشيوكي (أواخر القرن السابع عشر - النصف الأول من القرن الثامن عشر) معركة (بوروكيوسو) التنويرية، ويخلص، من جديد، إلى رؤية دهريّة ترى أن الطبيعة قائمة بذاتها، وأن علة الحركة كامنة في ذاتها، وهي تمتد، عبر المكان والزمان، إلى اللانهاية.

الماركسية

تُعَدُّ الماركسية ذروة تطور الفكر المادي في العصر الحديث. فقد استوعبت تجربة ذلك الفكر، عبر التاريخ. منذ ديمقريطس إلى فورباخ. وزاوجت بين المادية والديالكتيك (الجدل)، على نحو أكثر

اكتمالاً من المحاولات التي سبقتها (ديدرو)، أو عاصرتها (نشرنيشيفسكي). وقد هياً لها هيغل تحقيق تلك المهمة، حين وضع أشمل صياغة للفكر الجدلي، وأكثرها تماسكاً. لكن هيغل كان مثالياً ينزح إلى وحدة الوجود، ويرى أن ثمة (فكرة مطلقة)، موجودة منذ الأزل، هي روح الوجود الخلاق، يسكنها الجدل، منطقياً وواقعياً، وهي تتطور، وفق مبادئ الجدل، عبر الطبيعة التي تعد نقلةً، أو اغتراباً، للفكرة المطلقة ذاتها؛ لكنها، في الطبيعة، لا تتعرف تلك الذات، بل ترتدي ثوب الضرورة الطبيعية لتواصل الارتقاء فتصل، عبر الخط البيولوجي، إلى الإنسان، حيث تتعرف ذاتها في ذلك الإنسان، وبالأحرى في وعيه.

وكان على كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) ورفيق عمره فريدريك انجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) أن يحذفا الفكرة المطلقة، كلياً، من تلك المنظومة الجدلية، سواءً كمبدأ للوجود، أو كمنتهى، ليقنيا على المحتوى المادي الذي يتبدى في سيرورة الطبيعة. وبذلك «انقلب ديكالكتيك هيغل، أو على الأصح، أوقف على رجليه، لأنه كان، فيما مضى، يقف على رأسه^(١)».

هكذا أصبحت المادة، لدى لماركسية - بديلاً عن الفكرة المطلقة - أساس الوجود كله. وتحول الديالكيتيك من فلسفة تأملية، مثالية، إلى منهج علمي معرفي، يمثل، على حدّ تعبير

(١) أنجلس، فريدريك: لوفيف فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية - موسكو. ص ٤٦ .

فريدريك انجلز: «علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي، أم في الفكر الإنساني»^(١).

ووفق هذه الرؤية المادية الجدلية تنظر الماركسية إلى الكون كمنظومة واحدة، «كلاً مترابطاً من الأجسام... الممتدة، فعلاً، من النجوم إلى الذرات... وحقيقة كون هذه الأجسام مترابطة، اشتملت، سلفاً، على كونها تؤثر بعضها في بعض، وان التأثير المتبادل هو بالضبط الذي يؤلف Constitutes الحركة»^(٢).

وهذا الوجود المتفاعل، الجيَّاش بالحركة، ليس نهياً للفوضى الشاملة، بل يخضع لنواميس عامة، تمثل آلة الجدل الخلاقة، وتستبطن سيرورة التطور في الطبيعة، كما في الفكر، والمجتمع الإنساني، فترقى بالمادة من أشكالها البسيطة إلى المركبة فالمعقدة. وتنقلها، عبر طفرة معيارية، إلى العضوية الحيّة التي تبلغ، في الإنسان، ذروة تطورها. وتواصل آلة الجدل فعلها في المجتمع الإنساني، لتنظم عملية التقدم الاجتماعي والحضاري، وتقود المعرفة البشرية، من صورها الأسطورية البدائية، إلى الرؤية العلمية القائمة على جدل الفكر والممارسة.

(١) م. س. ص ٤٦ .

(٢) انجلز، فريدريك: جدليات الطبيعة. ترجمة محمد أسامة القوتلي. دار الفن الحديث العالمي - ١٩٧٥. ص ١٠٠ .

إن المحرك الداخلي لهذه السيرورة الشاملة، في مختلف ظواهر الطبيعة، والمجتمع، والفكر الإنساني هو قانون (وحدة وصراع الأضداد) الذي يهيئ للطفرة التي تنقل الظاهرة من حال أدنى إلى حال أرفع، حين يضيق صدر الوحدة عن احتمال صراع الأضداد. ويتم ذلك من خلال فاعلية خفية تعتمل في عمق الظاهرة، ينظمها القانون الجدلي الثاني، القائل بان (التراكم الكمي يؤدي إلى تغير كفي)؛ فما إن يبلغ ذلك التراكم معياره، حتى يبرز التناقص، حاداً، إلى السطح. ويعجز الشكل (الكيف) القديم عن احتوائه، فتحدث النقلة المعيارية التي تبدل الجديد بالقديم، مبقيةً على ما يمكن استيعابه في الصورة الكيفية الجديدة، التي تمثل نفيًا جدلياً للظاهرة السابقة. لكن تلك الصورة ليست خاتمة المطاف، فما إن يستتب لها الأمر، حتى يظهر نقيضها المستتر، ويعود القانون الأول (قانون وحدة وصراع الأضداد) إلى ممارسة لعبته من جديد، ويبدأ الكيف، في ثباته النسبي، يدخل، شيئاً فشيئاً، في تناقص مع الكم المتنامي، ليتهايأ الوضع، آجلاً أو عاجلاً، لنقلة كيفية جديدة، تشكل نفياً للنفي السابق. وهكذا دواليك... وفي هذه (السيرورة) الجدلية من الظاهرة إلى نفيها، ثم إلى نفي النفي، في تركيب جديد، يتمثل القانون الثالث الذي يعكس إيقاع التطور الشامل في الوجود. وعبر هذا الإيقاع تتولد العناصر في الطبيعة، بالتراكم الكمي لجسيمات المادة: البروتون، النيوترون، الإلكترون. وتواصل الفاعلية الكيميائية ذلك الجدل في تشكيل المركبات المتباينة من مقادير متفاوتة من الذرات والجزيئات ذاتها.

وينقل الجدل إيقاعه ذاك إلى العضوية الحية، لينظم به مسار التطور البيولوجي، من الخلية الحية إلى الإنسان، كلٌ ينفي سابقه جديلاً، ويرقى بالعضوية إلى كيفٍ جديد.

ولا يغفل الإيقاع عن حركة المجتمع البشري، حيث يشكل التناقص بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج (التي يحددها طابع الملكية)، العنثة التي ترفع ذلك المجتمع من تشكيلة اجتماعية إلى أخرى: من حضيض المشاعية البدائية، فالعبودية، فالنظام الإقطاعي، إلى التشكيلة الرأسمالية، فالنظام الاشتراكي - الشيوعي، الذي يمثل، لدى الماركسية، غاية الارتقاء الاجتماعي.

ولا يظنن امرؤ أن السيرورة الجدلية خاضعة لفكرٍ ما، وإنما تتبع من الفاعلية الداخلية للمادة. ولا يقتصر مفهوم المادة على هذا الشكل أو ذاك، من الأشياء، أو مظاهر الطبيعة، بل يدل على كل ما يشتمل عليه العالم الحسي. وقد طوّر فلاديمير لينين (١٨٧٠-١٩٢٤) تعريف المادة الذي سبق إليه تشرنيشيفسكي، فقال، في كتابه (المادية و المذهب النقدي التجريبي):

«المادة مقولة فلسفية تستخدم للدلالة على الواقع الموضوعي المعطى للإنسان في إحساساته التي تتسخه، وتصوره، وتعكسه، والذي يوجد بصورة مستقلة عن الإحساسات^(١)» وأياً كانت

(١) لينين، فلاديمير: المادية والمذهب النقدي التجريبي. ترجمة د. منير مشابك. دار دمشق ١٩٧١ - ص ١٢٣ .

الصورة التي تتخذها المادة، فهي لا توجد إلا في الحركة. فالحركة أسلوب وجود المادة ، فالمادة «دون حركة أمر غير معقول، بالضبط، مثل الحركة دون مادة»^(١).

وما السكون إلا حال نسبية، فما من سكون مطلق في الكون، وكل توازن لا معنى له إلا إذا نُسب إلى هذا الشكل، أو ذلك، من الحركة.

ويعيد انجلز التذكير بموضوعة ديكرت القائلة بأن «كمية الحركة الموجودة في العالم تظل ثابتة أبداً» ليخلص إلى أن الحركة، شأن المادة، أزلية أبدية، لا يمكن أن تخلق، أو تفنى، وكل ما يطرأ عليها إنما هو انتقال من جسم إلى آخر، أو تحول من هذه الصورة إلى تلك.

ويفترض وجودُ المادة في الحركة، وجودَ ظرفي المكان والزمان، فهما الشكلان الأساسان لأية كينونة «والكينونة خارج الزمان لا تقل سخفاً عن الكينونة خارج المكان»^(٢).

لقد شهد القرن التاسع عشر عدداً من المنجزات العلمية الكبرى التي أفاد منها ماركس وانجلز في ترسيخ رؤيتهما المادية - الجدلية. وفي مقدمة تلك المنجزات: اكتشاف الخلية الحية، واكتشاف تحول الطاقة، والنظرية الداروينية:

(١) انجلز، فريدريك: أنتي دوهرنغ. ترجمة د. فؤاد أيوب. دار دمشق. ط ١ . ١٩٦٥. ص ٧٥.

(٢) م. س. ص ٦٥.

كان اكتشاف الخلية الحيّة حدثاً بالغ الدلالة، إذ أثبت الوحدة المادية للكائنات الحية جميعاً، وأن «تطوّر ونمو كل العضويات العليا يحدثان تبعاً لقانون عام واحد»^(١). كما سمح بتقصي التحولات الخلوية التي قد تؤدي إلى ظهور تغيرات نوعية في الكائن الحي. ودراسة أثر تلك التغيرات في مسار التطور البيولوجي.

وأثبت اكتشاف تحول الطاقة، على نحو قاطع، مبدأ حفظ الطاقة. فما من طاقة تتبدد، وإنما تتحول من شكل إلى آخر، من الطاقة الميكانيكية إلى الطاقة الكهربائية، ومن هذه إلى الطاقة الحرارية، أو الكيميائية، وهلم جرا... ويتم هذا التحول، أو ذلك، وفق نسب كمّية معينة، بحيث تبقى كمية الطاقة المتحوّلة مصانّة في أشكالها الجديدة. إنه الكون الجياش بالحركة، لا يفنى فيه شيء، ولا يُخلق شيء، إنما الكل في تحوّل متصل.

أما ما جاء به داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) فقد زرع التصورات الميثولوجية السائدة، والمتعلقة بأصل الإنسان، والأنواع الحية. إذ قدّم برهاناً، مشفوعاً بالأدلة العلمية الملموسة، على أن سائر الكائنات الحية، بما فيها الإنسان، قد نشأ عبر سيرورة طويلة «من تطور عدد صغير من الأجنة الوحيدة الخلية في الأصل، وأن هذه الأجنة تكوّنت بدورها من البروتوبلازما (الجبلة)^(٢)» التي نشأت، بدورها، من مواد كيميائية عضوية، كالبروتين.

(١) أنجلس: لودفيغ فور باخ... ص ٤٨ .

(٢) م. س. ص ٤٩ .

لم يوظف ماركس وانجلز تلك المنجزات العلمية في دعم مذهبهما فحسب، وإنما قاما باستخلاص أفكار أخرى يُعدّ بعضها استشرافاً لما سوف يقول به العلم مستقبلاً. ويمكن أن نرى في الفهم الجدلي للترابط الوثيق بين المكان والزمان، وبينهما والجمال المادية المتحركة، توطئةً لنظرية آينشتاين في النسبية^(١)، التي ارتقت بتلك الرؤية الحدسية - الاستقرائية، إلى نظرية كونية شاملة، مدعومة بالتجربة.

وإذا كانت نظرية (عما نوثيل كانت) الكوسمولوجية قد رأت أن الكون لم يكن، دوماً، على حاله الراهنة، وإنما تطوّر من مرحلة سديمية سابقة. هي أصل الأجرام السماوية التي تملأ الكون، فإن انجلز ذهب إلى ما هو أبعد، فقد رأى أن «المادة قد اجتازت، قبل المرحلة السديمية، سلسلة لا متناهية من الأشكال الأخرى^(٢)». فالعالم لم يكن، يوماً منظومة سكونية مستقرة، ولن يكون.. وينطوي هذا الاعتقاد على حدس مبكر لما سوف يقول العلم الحديث من أن تاريخ الكون، الذي يمكن رصده، قد عرف مراحل عدّة من

(١) ليس الزمان والمكان، في نظرية النسبية، وعاءين فارغين مستقلين عما يحويان من المادة المتحركة، وليس لهما من وجود مطلق (اللهم إلاّ كتجريد في الفكر الإنساني). فكل منظومة مادية متحركة، لها زمانها الخاص المرتبط بمكانها في الكون، وبسرعة حركتها، وبطابع تلك الحركة؛ فلا يجري الزمان، على نحو متساوق في تلك المنظومات.

(٢) انجلز: أنتي دوهرنغ... ص ٧٣ .

التطور، بدءاً بما دعي انفجاراً أعظم، تبعه حساءٌ أولي حار...
وانتهاءً بالمنظومات المجريّة، بنجومها وكواكبها. وإذ كنا عاجزين
عن تخيل صورة الكون، قبل الانفجار الأعظم، فإننا على ثقةٍ من
أن السيرورة الكونية لن تجد من يقول لها: قفي!

لقد هزّت نظرية (كانت) الكونية، ومن بعدها إسهامات
ماركس وانجلز، الأساس الذي قامت عليه الرؤية التوراتية عن
أصل الكون، وكذلك النظرية الأرسطية السكونية التي تبنتها
الكنيسة الكاثوليكية، في العصر الوسيط. فلم تعد صورة الكون،
كما كانت، ثابتةً مستقرّةً، تجرّ حركاتها الفلكية، دون تجدد، إلى
الأبد. وإنما صورة تزخر بالدينامية الجياشة، وتمتد بلا تناءٍ في
الزمان. كما في المكان.

ويتناول (انجلز) مفهوم اللانهاية ذاك، ليلقي الضوء على
ما ينطوي عليه من تناقض، خاصة أن اللانهاية في المادة
والحركة، كما في المكان والزمان، تبدو مركبةً من عناصر
متناهية!، فيقول «إن اللانهاية تناقض، وهي ملأى
بالتناقضات. إنه تناقض بصورة مسبقة، وهل تتركب
اللانهاية إلا من مقادير متناهية! ومع ذلك فتلك هي الحقيقة.
إن محدودية العالم المادي تؤدي إلى التناقضات، مثل
لا محدوديته، سواء بسواء، وكل محاولةٍ من أجل التغلب على
هذه التناقضات تؤدي... إلى تناقضاتٍ جديدةٍ أسوأ. وإنما
اللانهاية عملية لا متناهية متدرجة بصورةٍ لا نهاية لها في

الزمان والمكان، بالضبط لأنها تناقض. وإن اجتثاث التناقض يعني نهاية اللانهاية^(١)».

قد يكون عسيراً على المنطق السوري هضم هذا التناقض في قلب اللانهاية، لكن المنطق الجدلي، سواء لدى هيغل، أو لدى ماركس وانجلز، لا يرى في ذلك مشكلةً على الإطلاق، بل إن المشكلة هي في المفاهيم المسطحة التي لا تتطوي على التناقض، أو لا تقبل به.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

(١) م. س... ص ٦٤، ٦٥.

اللانهاية كنزوع إنساني إلى

الخلود والكمال

لقد ملأت الحسرة قلب الإنسان، وهو يرى نفسه وأحبته صائرين إلى الزوال، وبداله أن ليس من العدل أن يغمض عينيه، أبدأً، عن الدنيا، ويُحرم من بهجتها بعد أن مُنح الحياة. ومن غيره يستحق البقاء الأبدى، وهو أرفع الكائنات قدراً، والمتفرد بامتلاك الوعي، دونها جميعاً!

وإذا كان فكر الإنسان يتجاوز حدود جسده، فيؤثر في الآخرين بالقول وبالعاطفة، ويجول في أرجاء الكون ما شاء له الجولان، ويتحوّل إلى غناء يطرب له الناس، وشعر يتداولونه، وقول ماثور تتناقله الركبان. أليس حرياً به أن ينفصل عن هذا الجسد الفاني، ليبقى حياً بعده، روحاً دون جسد، أو روحاً تلبس قميصاً آخر، أو تعود إلى حاملها الأول بعد نشره!

وهكذا ولدت مأساة الموت نقيضها متمثلاً في النزوع إلى الحياة الأبدية، أو الوجود اللامتأهي. وأسقط الإنسان رغبته العارمة، تلك، على مستويين: فتصوّر، أو حدس، أولاً، كائنات

عليا تملك الخلود الذي يفتقده؛ وتخليها، بدايةً، على صورة إنسانٍ متسامٍ يملك كل نوازع الإنسان وعواطفه. ثم أسقط تلك الرؤية على نفسه، فتناق إلى أن يشارك تلك الكائنات الإلهية خلودها؛ وصوّر له فكره إكسيراً يهبه الخلود، أو عوالم تؤول إليها روحه، فتعيش فيها إلى الأبد، أو تداولاً لتلك الروح في الأجساد الأرضية، أو أحوالاً للنفس تنال فيها خلوداً ذاتياً، وتبلغ غاية الكمال.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

الفصل الثالث

الفرديوس الأبدى

لقد شغل التوق إلى الأبدية فكر الإنسان وعاطفته منذ القدم، وقد أفصح ذلك النزوع إلى اللامتاهي عن مكنونه في الأسطورة أولاً؛ فصور (كتاب الموتى) المصري فردوساً أبدياً في عالم آخر، يواصل فيه الأبرار حياتهم، بعد الموت، في غبطة متناهية، وهم يزرعون، كأقرانهم الأحياء في وادي النيل، حقول الفرديوس. واعتقد المصريون القدماء أن رحلة الميت إلى العالم السفلي، حيث تستمر الحياة، تتم برفقة صورة روحية (كم) لهذا الإنسان. وحين حاولوا رسم تلك الصورة، ألصقوا برأس الإنسان جسد صقر، لتستطيع تلك الصورة الطيران، برفقه الجسد الهامد، إلى العالم السفلي^(١). بيد أن الحياة الخالدة، في ذلك العالم، ينغصها الحساب،

(١) انظر: بهجة المعرفة، بإشراف الصادق النهوم. الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس - ليبيا. بلا تاريخ - الإنسان والمجتمع. ص ٩٩. ويُعد الإله (أوزيريس) سيد العالم السفلي.

إذ يقف (أنوبيس) على الميزان، يقوم قلوب الموتى، ليثيبهم بقدر ما يستحقون. فإذا رجحت مئاقيل الصلاح، فتح أمام الميت درب الفردوس، أو حقل السلام (سخت - عارو).. تقول ترنيمة مقتطفة من الفصل العاشر بعد المئة، من (كتاب الموتى):

«ليكن لي ملكٌ في ذلك الحقل... ليكن ثوابي حقولك، أنت أيها الإله حتب.. هل لي أن أغدو فيها روحاً، هل لي أن آكل فيها وأشرب وأحرث وأحصد، هل لي أن أقاتل فيها وأمارس الحب. هل تكون لكلماتي قوة فيها ولا أخضع للعبودية...»

أيتها الولاية السماوية ذات الحنطة والشعير، لقد أتيتك، وقدمت إليك حاملاً ما يجب لك من خير ما يُراق من الخمر لجماعة الآلهة، وأرسيت قاربي في البحيرات السماوية وأقمت الدعامة التي تقرن إليها المرساة، وتلوث الكلمات المفروضة بصوتي، وأزجيت النشاء على الآلهة التي تقيم في سحت - حتب^(١).

قد يكون (حقل السلام) فردوساً أرضياً أو سماوياً، فثمة آراء ترجح هذا، وآراء ترجح ذلك. لكنه يبدو عالماً زاخراً بالحياة والعمل، لا يجني فيه الإنسان ثمار الفردوس دون عناء. وأبرز ما فيه أن الإنسان طليق غير مسترق وفي هذا إسقاط لتوق الطبقات الشعبية إلى التحرر من نير الاستعباد والاستبداد.

أما أولئك الذين لا يستحقون الرحمة، فإن النصوص المصرية القديمة لا تعطي إجابة شافية عن مصيرهم؛ فثمة ما يشير إلى

(١) بدج: الديانة الفرعية.. ص ١٩٦-٢٠١.

القضاء عليهم فوراً؛ في حين توحى بعض النصوص «بفكرة وجود مكان تقيم فيه أرواح الموتى الذين لا يستحقون الرحمة^(١)» لكن ذلك المكان هو، في الأصل، مقر إقامة أعداء (رع)، إله الشمس وكبير آلهة وادي النيل، فهل لنا أن نتصور أن «القوى الإلهية، التي رأست المحاكمة، سوف تسمح لأرواح الأشرار أن تعيش بعد الدينونة، وأن تصبح عدوة للأطهار والأبرار».

على أن المورث القبطي القديم يتحدث عن جحيم تعذب فيه أرواح الأشرار أبداً، وربما انطوى ذلك على معتقد أقدم، انتقل إليهم من الأسلاف.

عالم ارشكيغال السفلي

وقد لا نجد، في ميثولوجيا بلاد الرافدين سوى عالم سفلي واحد، تُستقبل فيه أرواح الموتى جميعاً، دون استثناء. فلا تمايز بين الأخيار والأشرار في الموتى، وإن تمايزوا في المرتبة الاجتماعية. ويقتضي الهبوط إلى العالم السفلي، في الأسطورة السومرية، عبور نهر (هابور) السحيق، الذي يلتهم البشر، إلا إن الملاح (هامو طابال) يخف بقاربه، ليعبر بالوافدين إلى مدينة الموتى.

والعالم السفلي السومري عالم منظم، تحكمه الربة (ارشكيغال: Ereshkigal)، وزوجها (نرغال: Nergal). ولديهما حاشية من الآلهة، في جملتهم الأنونكي السبعة، قضاة العالم السفلي: وهم

(١) م. س. ص ١٢٠ .

الذين قضوا بالموت على (إينانا Inanna)، ربة السماء^(١)... وللعالم السفلي قواعده ونظمه التي ينبغي مراعاتها بكل دقة. وتضبط شؤونه بجهاز مخيف من شرطته الذين يعرفون بعفاريت (الغالالا)، وهم لا يقلّون، موهبةً، عن نظرائهم في عالم الأحياء، إلا أنهم صارمون لا يقبلون رشوةً من أحد!

ولا نظن أن العالم السفلي، في سومر، عالم مظلم موحش طيلة اليوم، فالشمس التي تغرب عن عالمنا، تواصل رحلتها عبر العالم السفلي، وتخلع عليه الضياء حينما يكتنف الليل عالمنا. بل إنّ القمر «يمضي (يوم راحته)، أي اليوم الأخير من كل شهر، في العالم السفلي^(٢)».

أما مصير الأرواح في عالم الموتى، وما يتعلق بالثواب والعقاب، فإن شيئاً من التناقض والإبهام يحيط به: إذ يستخلص

(١) إينانا: ربة عناقيد البلح، وسيدة السماء، والهة الحب والحرب لدى السومريين. وفي أسطورة نزول إينانا إلى العالم السفلي تهبط تلك الربة الطموح، لتنتزع صولجان ذلك العالم من أختها ارشكيغال، لكنها تخفق، ويُنزل بها الأيونانكي حكم الموت، إلا أنها تعود إلى الحياة بمعونة إله الحكمة (انكي)، شريطة أن ترسل بدلاً عنها إلى العالم السفلي، كما تقضي شريعة ذلك العالم. فيقع لختيارها على زوجها (دوموزي)، الذي لم يكثرث لغيابها في عالم الموتى، فيطارده عفاريت الغالالا حتى يظفروا به، ليساق، مرغماً، إلى العالم السفلي. وإينانا هي سلف الربة (عثنار) في الميثولوجيا البابلية.

(٢) S.N. Kamer: الديانة السومرية. اللاهوت والطقس والأسطوره. ترجمة محمود منقذ الهاشمي - موسوعة تاريخ الأديان. الكتاب الثاني. دار علاء الدين ط ٢٠٠٧. ص ٢٠٥.

من النصوص، أن محاكمة تجري للأرواح الوافدة، يتولاها إله الشمس (أوتو)، ويسهم إله القمر (نانا) في رسم مصائر الموتى، فإذا كان الحكم محبذاً، فمن المرجح إن تعيش روح الميت في سعادة ورضى^(١)، وأن تملك كل ما يروق لها.

إلا إن الرقم السومرية تشير أيضاً إلى أن الموتى ينقلون تراتبهم الاجتماعي إلى العالم السفلي: فالمقاعد العليا «تُقرر للموتى الملوك، وكبار الموظفين الكهنوتيين»، وتُقدم الأضاحي إلى هؤلاء، من قبل الموتى الجدد ذوي المكانة! فهل يستثنى هؤلاء السادة من المحاكمة، مثلما استثنى الأسياد، في عالم الأحياء، من دفع الإتاوات؟

ويبدو، من جانب آخر، أن ثمة معايير أخرى تحكم مصير الروح في عالمها السفلي، وترتبط بمعالم حياته في العالم العلوي، وبمدى اهتمام ذويه بجثمانه... وتشهد على ذلك الأسطورة السومرية التي تتحدث عن هبوط (انكيدو)، رفيق البطل الأسطوري (جلجامش)، إلى عالم الموتى. فقد أهدت الإلهة (إنانا) جلجامش آلتى (الكبو) و(المكو)، لكنهما سقطتا منه في كوة مفتوحة على العالم السفلي، فينتطوع صديقه (انكيدو) لإعادة الألتين من عالم الموتى، إلا إنه يتجاهل تعليمات (جلجامش) للعودة، حياً، من ذلك العالم؛ فتمسك به (صرخة العالم السفلي) التي تسلب الروح. ويستولي الحزن الشديد على (جلجامش) «فيرق له قلب الإله

(١) م. س. ص ٢٠٧ .

انكي^(١)، ويعينه على رؤية شبح انكيو فقط»، فيعانقه، ويطلب إليه إخباره عن أحوال أهل العالم السفلي، فيقول (انكيو):

«إن جسمي الذي تلمسه وقلبك فرح
ينهشه الهوام (هناك) حتى غدا خرقةً مليئةً بالتراب^(٢)»
ويأخذ (جلجامش) باستنطاق شبح صديقه:
«هل رأيت الذي لم ينجب أولاداً؟
نعم لقد رأيت
(سطران مشوّهان)
هل رأيت الذي أنجب ولداً واحداً؟
نعم لقد رأيت

إنه ساجد عند الجدار يبكي بحرقة
هل رأيت الذي أنجب ولدين؟
نعم لقد رأيت

إنه يسكن في بيتٍ من الآجر ويأكل الخبز
هل رأيت الذي أنجب ثلاثة أولاد؟

(١) هو ثالث كبار الآلهة في البانثيون السومري: أن An إله السماء وأبو الآلهة - إنليل Enlil: إله الريح والعواصف - إنكي Enki إله المياه الجوفية العذبة. ورب الحكمة.

(٢) السواح، فراس: قراءة في ملحمة جلجامش. دار سومر ، نيقوسيا. ط١ - ١٩٨٧. ص ٤٢ .

نعم لقد رأيت

إنه يشرب من ينابيع الأعماق
هل رأيت الذي أنجب أربعة أولاد؟

نعم لقد رأيت

قلبه مبتهج مثل [.....]

هل رأيت الذي أنجب خمسة أولاد

نعم لقد رأيت

يده مبسوط كالكااتب الطيب

[...] دون تأخير يحل في القصر^(١).

وتحول الرقم المشوهة، من ثم، دون معرفة مصير من أنجب
عدداً أكبر من الأولاد.

لكن الحوار يستمر بعد ذلك:

هل رأيت الذي مات ميتةً [فجائية]؟

نعم لقد رأيت.

إنه مضطجع على الأرائك يشرب الماء القراح

هل رأيت من قتل في المعركة؟

نعم لقد رأيت

(١) م. س ص ٢٣٣ - ٢٣٥. وهذا النص هو ترجمة أكادية للنص
السومري الأقدم الذي حاق التالف بمعظم رقمه.

إن أمه وأباه يسندان رأسه، وزوجه تبكيه

هل رأيت الذي تركت جثته في العراء؟

نعم لقد رأيت

إنّ روحه لا تجد مستقراً في العالم الأسفل

هل رأيت من لا يُعنى بروحه أحد؟^(١)

نعم لقد رأيت

إنّه يأكل فتات الموائد وما يرمى من الطريق.

ويستدل من النص إن إنجاب الأطفال، في الدنيا، يشفع للميت في الدار الآخرة، وينال من الخير ما يتناسب وعدد أولاده. كما إن لسبب الوفاة دور في ما يُقسَم للروح في العالم السفلي. في حين يلقي مصيراً بائساً ذلك الذي أهملت جثته، أو لم يقدم ذووه القرايين لراحة روحه.

وينقل العالم السفلي إرثه من سومر إلى حضارتي بابل، وآشور. فتضيف إليه الأساطير المستحدثة رؤى وظلالاً جديدة؛ لكنها تحافظ على (اريشكيغال) ربةً مطلقة السيادة على ذلك العالم. وفي هذه الأساطير يبدو عالم الموتى، أو (عالم اللاعودة)، أكثر كآبةً وقتامةً مما كان عليه في الأسطورة السومرية؛ فالظلمة ترين على المكان، ويكسو الغبار الأشياء والكائنات، وتتردد الترانيم الرتيبة الحزينة... ولنترك لانكيديو، رفيق جلجامش، وقد

(١) أي من لا تُقدم القرايين لراحة نفسه.

انتقل إلى الأسطورة البابلية أن يروي لنا الآن، بعض ما رآه في العالم السفلي (البابلي)، حينما زاره في اللحم.

ويبدأ بوصف شيطان الموت الذي يمكس، بمخالبه، جسد انكيديو، فيغوص به إلى الأعماق، ويقوم بتحويل شكله:

«فعدت ذراعاي مكسوتين بالريش، كما الطيور

نظر إليّ، وقادني إلى بيت الظلام، مسكن (ارجالا)^(١)

إلى دارٍ لا يرجع منها داخلٌ إليها

إلى دربٍ لا يرجع بصاحبه من حيث أتى

إلى مكان لا يرى أهله نوراً

فالتراب طعام لهم، والطين معاش

لباسهم كالطير، أجنحة (من ريش)

لا يرون نوراً، وفي الظلمة يعمهون

في بيت التراب حيث دخلت

رأيت الملوك وقد نُزعت تيجانهم

تيجان حكمت البلاد منذ القدم

كان نواب أنو وإنليل هم من يقدّم لهم الشواء

ويقدم لهم الخبز والماء البارد من القرب

وفي بيت التراب حيث دخلت

(١) ارجالا هي ارشكيجال، ربة العالم السفلي.

هناك الكاهن العلى ومعاونوه
وهناك كاهن التعاويذ والأنشاد
هناك القائمون على أجران (زيت) الآلهة
وهناك «إيتانا» و «سموقان»^(١)
هناك تجلس أريشكيجال، ربة العالم الأسفل
و«بعلة - صيري» كاتبة العالم الأسفل، راحة أمامها
تمسك لوحاً وتقرأ في حضرتها
رفعت رأسها ورأتني
[وقالت من] أتى بهذا الرجل إلى هنا^(٢)؟.

هل مسخت الأسطورة البابلية صورة العالم السفلي التي ورثتها
عن الحضارة السومرية، وطردت منها الشمس والقمر، كليهما،
لتجعل من ذلك العالم، بظلامه، وغباره، وريشه، جحيماً حقيقياً،
يشيع الرهبة، والإرهاب، بين الأحياء. ويوظف في ترسيخ سلطة
الدولة البابلية، وتعزيز هيبة الأسياد، في مرحلة توطيد أركان الدولة
الاستبدادية العبودية، فقد يكون لصورة الجحيم، في هذه الحضارة،
أو تلك، دوراً اجتماعي، ووظيفة سياسية.

(١) إيتانا: ملك أسطوري صعد إلى السماء على جناح نسر. وسموقان
إله الماشية.

(٢) السواح: قراءة في ملحمة جلجامش... ص ١٦٦ - ١٦٨ .

وقد نجد شاهداً آخر على تلك الرؤية القائمة للعالم السفلي، في حلم آخر للأمير آشوري يدعى (كومايا)، حيث تبدو آلهة ذلك العالم، وشياطينه، كائنات غريبة مخيفة؛ وحيث يسود الرعب والصمت^(١)، وتذب المسوخ المريعة. بل أن (ارشكيغال) نفسها، وهي ربة (عالم اللاعودة)، تخرج عن هيبتها، لتشد شعرها، وتخدش جسدها بأظفارها حزناً «وهي تتدب الأطفال الموتى قبل أوانهم»^(٢).

جنان إغريقية

ومن حقنا، بعد أن فرغنا من (عالم اللاعودة) البابلي، بكآبته، ورهبته، أن ننشد بعض الترويح عن النفس فيما تحدثت عنه أساطير الإغريق من فردوس يسكنه الأبرار، ويجسد أمل الناس في الخلود. ويتمثل ذلك الفردوس في أرض (الطوبى)، وهي جنة أرضية يرعاهها الآلهة، تقع إلى الشمال من اليونان. لكن الطريق إليها ليست معبّدة إلا للصالحين الذين ينعمون فيها بحياة أبدية، يزينها الشباب الدائم، في ظلال الأيائك ذات الربيع السرمدي، والشمس التي لا تغرب أبداً!

وربما حول الإغريق أبصارهم نحو الجنوب، فتصوروا فردوساً آخر يقيم فيه قوم بررة، أطلقوا عليهم اسم (الأثيوبين)؛ وشتان ما

(١) السواح: مغامرة العقل الأولى.. ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٢) Thorkild ، Jacopsen : أديان ما بين النهرين (إطلالة عامة): ترجمة: محمود منقذ الهاشمي. موسوعة تاريخ الأديان. الكتاب الثاني... ١٨٣.

بين هؤلاء والأثيوبيين المعاصرين الذين يكابدون الأمرين من إرث الاستعمار البغيض، والاستبداد المقيت. أما (هوميروس)، شاعر الإغريق العظيم فقد ذكر في ملحمة (الأوديسه) جنة أرضية أخرى تدعى (جزائر الأبرار)، أو (اليزيوم)، يُرجح أنها جزائر (الخالدات) في المحيط الأطلسي، قرب الشاطئ الإفريقي، وهي موئل الذين نالوا عطف الآلهة، ويكلؤها بعنايته الإله (رادامانتوس)، ابن زيوس عظيم الاولمب^(١). وفي هذا الفردوس تستمر الحياة دونما نهاية، في هناء مقيم، وتسقط الحجب عن الآلهة، فيراهم الصالحون الأبرار^(٢).

لكن أرواح الأخيار، ما كان لها أن تتال الخلود في الجنان، إلا بعد اجتيازها امتحاناً عسيراً في العالم السفلي، حيث يسيطر الإله (بلوتو) أو (هيدز). ويحمل هذا العالم بعض ملامح نظيره في أرض الفراعنة، وبلاد الرافدين، مطعمةً بالأصالة الإغريقية؛ فعلى بوابة دار الآخرة (مملكة هيدز) يربض الكلب العجيب (سيربيروس Cerberus) ذو الرؤوس الثلاثة. وهو، دون شك، قادر على أن يميز أشباح الموتى من إجرام الأحياء؛ والويل، كل الويل، لذلك الحي الذي يحاول عبور البوابة.

ومن البوابة يهبط قطار الأرواح، في طريق طويلة، نحو عرش (بلوتو). وعلى تلك الأرواح أن تعبر نهر (اشيرون Acheron)،

(١) جبل الاولمب، في اليونان، هو مقر الآلهة.

(٢) انظر: خشبه، دريني: أساطير الحب والجمال عند اليونان... ص ٢٥-٢٦.

الذي يذكر بنهر (هابور) في الأسطورة السومرية. ويقوم على حراسة النهر الملاحّ الدهري (شارون، أو خارون Charon) فينقل الأرواح، عبر المياه المظلمة، إلى الضفة الأخرى. وهو، كأقرانه في العالم العلوي، لا يعمل مجاناً، وعليك، دون تكلّف، أن تتقده أجره (أوبولاً Obolus) واحداً، وإلاّ ألقى (شارون) بشبكك يهيم، دون هدى، على الشاطئ المقفر!...

ولنا أن نسأل: من أين يأتي الميت بقطعة النقد تلك؟. وتجيب الأسطورة بأنه يتناولها من تحت لسانه، حيث أودعها ذوه عند وداعه.

ويصل الميت، أخيراً، إلى غاية رحلته، لينضم إلى من سبقه في العالم السفلي، وقد تحوّل إلى شبحٍ دون قوام، يجوس، في صمت وكآبة، خلال ذلك المعتزل الموحش، متعطشاً إلى الدم^(١)، سوى قلة من مشاهير الرجال الذين يعيشون في العالم السفلي، مثلما عاشوا في العالم العلوي، ويمارسون أعمالهم ذاتها، شأن (أوريون) الصياد الفذ، و(مينوس) قاضي الأرواح، و(هرقل) العظيم المستعد، على الدوام، لصراع هذا الوحش أو ذاك^(٢).

(١) انظر: هوميروس: الأوديسة. تعريب دريني خشبة. مكتبة نهضة مصر ١٩٦٠ - ص ١٥٥-١٥٩.

(٢) F. Guirand: الآلهة والأساطير اليونانية. ترجمة أسامة منزلجي. موسوعة تاريخ الأديان - الكتاب الثالث ص ١٥٩.

وتخلو الأسطورة المبكرة، كما يبدو، من الثواب والعقاب في عالم (هيذر)، اللهم إلا لنفر من كبار الخطاة، كتانتالوس (أو تيتيوس: Tityus) الذي رآه (أوديسيوس)، بطل الأوديسة، في رحلته إلى العالم السفلي، وهو «يتخبط في عين حمئة من حميم، وقد غاص فيها إلى ذقنه، والموج يضرب وجهه ويسفعه، وهو مع ذلك يلهث من الظمأ... والله أشجار الفاكهة دائية قطوفها فوق رأسه.. كلما انتهى أن يقطف ثمرة وكاد، هبت الرياح عاتية فذهبت الغصون عالية في السحاب^(١)!«.

أما (سيزيف Sisyphus) فقد قضت الآلهة بأن يرفع إلى الأبد «حجراً جلموداً عظيماً، فيجعله في رأس جبل، حتى إذا انتهى إليه غاصت الأرض من تحته، بقوة خفية، فكانت بئراً عميقة، فيهوي الحجر من عل، فيعود المسكين إلى نصبه عوداً.. على بدء».

ويبدو أن تأثيرات لاحقة، كالنحلة الأورفية^(٢)، والحدوس الفكرية لبعض فلاسفة الإغريق القدامى، كأفلاطون، قد أدخلت

(١) هوميروس: الأوديسة.. ص ١٧١

(٢) ترتبط الأورفية بعبادة الشاعر الأسطوري اورفيوس وبالإله ديونيسيوس. وقد ظهرت في القرن ٨ ق.م وهي تربط الحياة الأرضية بالعذاب، والحياة الأخرى بالرحمة. وترى أن حلول الروح في الجسم هو سقوط لها من العالم الآخر. ومثلت الأورفية نوعاً من الاحتجاج ضد العبودية.

تعديلات على مسألة الجزاء في العالم الآخر. ووفقاً لها ينبغي على الميت، لدى وصوله إلى (هيدز)، أن يمثل أمام (بلوتو) وقضاته الثلاثة، فيقومون باستجوابه.. ولا تظن أن استجواب القضاة، في الدار الآخرة^(١)، أهون من ذلك الذي يجري في الحياة الدنيا؛ فإن أعمال الموتى، وحتى ما تسره ضمائرهم، توزن جميعها في ميزان هو أدق الموازين كافة؛ كيف لا وهو ميزان ربة العدالة (تيميز Themis) ذات العينين المعصوبتين. وأياً كان حكم الميزان فإن الحياة الأبدية ستكون قسمة الروح. ولكنها أبديتان، وشتان بينهما: فمن ترجح أعماله ونواياه الخيرة، فمصيره إلى جنان الخلد (اليزيوم). فإذا مال الشر بالميزان، فماله الشقاء السرمدى في جحيم (تارتاروس). وربما سمح (أفلاطون) لهذا الشقي، بالتطهر عبر أقمصة متعدد، كي يفوز بالخلص، أخيراً، من جحيمه، على أن ينهل من نبع ليثي (Lethe) الذي يمنح شاربه النسيان.

هكذا فصل القضاء والجزاء في العالم الآخر الإغريقي، على غرار نظيريهما في الدنيا؛ وهل يستطيع الخيال، مهما امتلك من أجنحة، أن يبتكر رؤاه من خارج ما ألفه في عالم الحس! لكنه يعيد تشكيله، من جديد، محوراً أو مركباً، مكسوراً أو مجبوراً.

(١) T. Pollar + J. Richard: الديانة اليونانية (نظرة عامة) - ت: وفاء طقوز. موسوعة تاريخ الأديان - ص ١٦ (الكتاب الثالث).

ما يلي الإدارياتيك

فإذا رفعنا شراع الأسطورة، فاجتازنا الإدارياتيك غرباً، نلتقي بالإيتروسكيين، أسلاف الرومان، حيث يُحتفى بالموتى احتفاءً يغبطهم عليه الأحياء، إذ ينتقلون من عالم الفناء إلى عالم البقاء ليحيوا فيه إلى الأبد. فلتُشد مدافنهم من متأبد الحجارة والصخر، فلا تزعزعا الحدثان. ولترافقهم إلى حياتهم الأخرى أشياءهم العزيزة، كالثياب الفاخرة المزدانة بالجوهر. وربما احتاج هؤلاء إلى السلاح في مغتربهم الأبدي، ومن يدري؟ فليكن السلاح رفيق الجثمان.

وإذا كان الميت امرأة، لا سمح الله، فهي، دون شك، لا تقبل أن تفارق الدنيا دون أدوات زينتها ومرآتها البرونزية. فعلى الأنيقة في دنياها أن تبدو أنيقة في آخرتها. وهي لا تتسى، أغلب الظن، اصطحاب أنية المطبخ. وهل من فردوس دون مطبخ!

لكن سبيل الروح إلى الحياة الخالدة لا يكون إلا باسترضاء الآلهة، لتجنب عذاب اليوم الآخر، والتحرر من ربقة العالم السفلي بآلهته الغاشمة، وعفاريته ووحوشه المفزعة، وكما هي الحال في الفكر الميثولوجي السابق لا يجري التقرب إلى الآلهة إلا بالتقدمات والأضاحي. وكم من دماء شربت تلك الآلهة دون أن تروى! فإذا تمّ لها ذلك، أفرجت عن الروح المعذبة للقلقة لتلتحق بعالمها الخالد. بل أنها قد ترتفع، بفضل أضاحيها، إلى مصاف الآلهة.

ولا يظنن امرؤ أنه يستطيع نيل الخلود دون سؤال عن أفعاله في حياته الدنيا، فثمة حساب عسير أمام (وانت) ربة الحساب.

وعلى ذوي الميت أن يزودوه بـ «كتاب الحياة»^(١) عله يساعده في تلك الوقفة التي ترتعد منها فرائص الجبابرة.

عالما زرادشت

ولا يشذّ الخيال، لدى الإيرانيين القدماء، عن ذلك المنحى؛ وهو ما نشهده في (الزرادشتية)، إحدى ديانات الشعوب الآرية، حيث يجري ترسيخ تقليد الثواب والعقاب الأخروي، وتوطيد ركني الفردوس والجحيم. وترسم تفاصيل الحياة الأخرى في كل منهما، هنا، هناءً، وعذاباً هناك، إسقاطاً مكبراً للهناء والعذاب الدنيويين.

وينصب الميزان في عالم (أهورامزدا)^(٢)، شأنه في عالمي (أوزيريس) و(بلوتو)، على مفترق الدار الآخرة. وهو لا يقل دقة ونزاهة عن ميزان (تيميز)؛ ويقف عليه (راشنو) إله النظام والعدالة^(٣)، فلا يميز السيد عن المسود، والحر عن العبد، فالكل، لديه، سواء؛ فمن رجحت حسناته فاز بالنعيم، ومن رجحت سيئاته آب بالخسران. أما من تعادلت كفتا ميزانه، فهو بين بين، والحكم في أمره مُرجأ إلى أن يقضي فيه الإله قضاءه.

(١) انظر: سيركين: أساطير روما القديمة... ص ٩٢-٩٤-٥٤-٥٦.

(٢) هو إله الزرادشتية الأعظم، وسيدّ النور.

(٣) انظر: أحكام روح العقل (من النصوص البهلوية الزرادشتية، المدوّنة بعد الأستا) - ضمن السفر الديني: أستا إعداد خليل عبد الرحمن - ط٢: دار روافد للثقافة والفنون - سورية - ص ٧٥٨.

وإمّا يُرفع الميزان تؤمر الروح بعبور جسر (جنيفات)، الذي يمثّل الصراط في الزرادشتية، ويصل الأرض بالسماء.. ولا تظنن أن عبور هذا الجسر كعبور جسر الزاهرة في مدينة دمشق، فهو، على متانته، دقيق كالشعرة، رهيف الحدّ كالسيف. وويل لمن يجتازه من ذوي الصحف السود، فإنه سيكابد مرّ الألم، ولا تلبث قدماه أن تزلّ، فيهوي إلى قاع جهنم (دوجانها)، وبئس المصير. بينما ينفرج الجسر أمام الروح الخيرة، ويتسع كلما جدّت في السير، حتى يُبلغها دار النعيم الأبدي^(١) (بهشت: Bihist).

ويحسن (زند أڤستا Zend Avesta) صنعاً، إذ يجعل عذراء، رائعة الجمال، تستقبل الأرواح على جسر جنيفات، فتدفع بالروح الشريرة إلى قعر الظلمة، وتقود الصالحين عبر الجسر إلى حيث الملائكة السماويون^(٢). ولعل روحاً مثقلةً بالخطايا، لكنها تهوى الجمال، سوف تسقط، منشرحة الصدر، إلى المهواة المريعة، لقاء أن تحظى بلمسة من تلك العذراء الفاتنة.

لكن نصاً زرادشتياً متأخراً، يُدخل، مع الأسف، تعديلاً ظالماً، إذ يقسم الفتاة فتاتين: جميلة تستقبل الصالح، وقبيحة تستقبل الطالح. بل يجعل لكل روح فتاتها، وهي تملك من الجمال بقدر ما اجترحته النفس من صالح الأعمال في دنياها. فروح النبي تلتقيه على هيئة فتاة لم يرَ نداً لها في الوسامة، فتسألها الروح:

(١) انظر (كتاب عن فيراز الصالح) - أڤستا... ص ٨٧٨.

(٢) انظر: أڤستا .. ص ٧٢٤.

من أنت؟ وتجيّب: «أنا لست فتاة، بل أعمالك الخيرة^(١)». في حين تتمثل للشريير أعماله على صورة فتاة بالغة القبح والشوه، فهي الفزاعة التي تجسد آثامه وشروره.

ويصف (بندايشن) أي (خلق أسس الكون)^(٢)، العالم الآخر وصفاً حسيّاً، حيث يُسقى الأخيّار (في ختام الدورة الكونية) شراب الخلود، فيصبحون خالدين إلى الأبد. ويُعطى لكل رجل زوجة وطفل، ويتعاشر الأزواج «تماماً كما لو كانوا على الأرض، ولكن لن ينجبوا الأطفال^(٣)».

ويستفيض المعراج الزرادشتي، الذي يعرضه (كتاب عن فيراز الصالح)، في وصف ما شاهده الكاهن الصالح (فيراز)، في رحلته الروحية إلى العالم الآخر، وفيه ما ينعقد له اللسان دهشة، أو ارتياحاً، وما يدعو إلى الحيرة والتساؤل: فعلى الرغم مما يسود الفردوس من نعيم شامل، فإنه لا يخلو من المرتببة، أو الطبقة الاجتماعية. فمدرج الشمس، الذي لا نظير له، مخصوص للملوك الصالحين، حيث تجلس أرواحهم، مستبشرة

(١) أحكام روح العقل (من النصوص البهلوية) - أفسستا . ص ٧٥٨ .

(٢) وهو إعادة صياغة بهلوية للجزء المفقود (الرابع) من أفسستا، مع تغيير وإضافات.

(٣) أفسستا - بندايشن - ص ٨٣٠. وتنتهي الدورة الكونية بعد تسعة آلاف عام من الصراع بين النور والظلمة، بهزيمة الظلمة (اهريمان) وانتصار النور والخير (مزدا).

سعيدة، «على أسرة ذهبية ترسل نوراً كنور الشمس^(١)». فهل
أسياد الدنيا أسياد في الآخرة أيضاً؟ في حين تتبوأ أرواح الكهنة
الأفاضل شرفاً من جبل ذا إطلالة رائعة على الجنان، شأن
مقاماتهم في الحياة الدنيا.

ومن حق أرباب البيوت، وأظنهم من الدهاقين،
والارستقراطية الآرية، أن يكون لهم مجتمعهم، بعيداً عن فلاحهم
وعبيدهم. فهم يتكئون على «أسرة ووسائد رائعة بأغطية جميلة»
بينما تأتلف أرواح المزارعين، في منتأى عن سادتهم، وقد خلعت
عنها ثياب الكدح لترتدي حلاًفاخرة «في مقر مشرق وخير»؛
وتقف أمامها أرواح المياه والتراب والنبات والماشية، تلهج
بالحمد والعرفان.. وتلكم أرواح الحرفيين الذين برعوا في فنهم
وصنعتهم، وخدموا أسيادهم، في دنياهم، بهمة وإخلاص، وقد
تربعت في فناء فسيح منير.

وثمة أرواح الرعاة الذين بذلوا الجهد في تربية مواشيهم
«وسمحو لذكور القطيع بمعاشرة إناثه». فربا أضعافاً، وحموا
قطعانهم من الذئاب واللصوص. فالسعي إلى الرزق الحلال
معيار للصالح والثواب. وفي هذا الثواب انعكاس لنزوع الشغيلة
إلى التعويض عما يعانون، في حياتهم الدنيا، من شقاء وقهر.

وحبذا لو أن (فيرزا) الصالح قد اكتفى، في معرجه، بزيارة
جنة الخلد، ولم تخطُ قدماه صوب الجحيم، ليفزعنا بتلك الصور

(١) كتاب عن فيراز الصالح - أفتنا ... ص - ٨٧٩.

المرعبة عن صنوف العذاب، وفنون التعذيب، في جهنم، مما يقصر عنه أشرس جلادي المعتقلات في الدنيا الفانية!. ولكي لا أنغص على القارئ الكريم متعة ما تنسم، قبل قليل، من ريح الجنة، سأكتفي بمشهادين اثنين من أهون ما ذكره ذلك الكاهن الصالح: وسوف يشفي الأول منهما الأزواج الذين يقاسون الأمريين من شراسة نساءهم، وطول ألسنتهن، وهو مشهد امرأة معلقة من لسانها، أجل.. من لسانها! وقد قيل له: إن هذه «روح المرأة التي أهانت في حياتها الدنيوية زوجها وسيدها، عندما كانت تشتمه وتخاصمه»^(١).

ومن حسن حظنا أن (شكسبير) لم يطلع على هذا النص، قبل تأليف مسرحيته (ترويض الشرسة)، وإلا لكان قد أشار على عريس تلك المرأة، بتعليقها من لسانها، وكفى! لكنه يكون قد حرمانا من متعة (ترويض الشرسة).

ومن الطريف أن معراج (فيرزا) قد خلا من المشهد المعاكس، حيث يعاقب الرجل، بتعليقه من لسانه، لأنه أهان زوجته، وشتمها، وخاصمها. فسيادة الرجل في الدنيا، تسري على الآخرة أيضاً! ومما يؤسف له أن مختلف الأساطير التي وصلتنا، مدونة، عن صورة الحياة الآخرة، إنما كتبها الرجل في عصر سيادة الرجل، فكيف تكون عليه تلك الأساطير لو كتبت في عصر الأمومة؟

(١) م. س. ص - ٨٨٧.

أما المشهد الثاني فله دلالةٌ أخرى، وهو يُظهر روح إنسانٍ معلقٍ، يسوطه خمسون إبليساً، من الأمام والخلف، لسعاً يهون عنده لسع الحيات. ويسأل (فيرزا) عما اقترف الجسد من ذنبٍ في دنياه، فيقال له: «هذه روح الأثم الذي حكم بظلمٍ في حياته الدنيوية، لم يغفر للناس، عذب وعاقب بدون رحمة!» فهل في الجحيم ما يكفي من الأبالسة للسع كل من يستحق من الظلمة والطغاة، في الدنيا، عبر تاريخ القهر القديم والجديد!

فردوس النيرفانا

مثل هذه المشاهد المهولة لن نراها، على الإطلاق، في الميثولوجيا الهندوسية؛ فشتان ما بين آربي فارس وآربي الهند؛ إذ إن أولئك الذين انحدروا نحو وادي السند والغانج، حاملين جموح القبائل الرعوية، وقوة شكيمتها، أخذوا يفقدون، شيئاً فشيئاً، طبائعهم الأولى، فتخبو لديهم جذوة العزيمة والتفاؤل، ويركد النزوع إلى الحياة الطليقة الرحبة. ولعل ذلك يرجع إلى تحول تلك القبائل عن الحياة الرعوية، بروحها المغامرة، إلى الاستقرار الزراعي المسالم، وإلى نشأة النظام الطبقي الهندي، بتشدده وتعسفه، فضلاً عن ظروف البيئة الحارة في حوض الغانج، والتي من شأنها أن توهن القوى. وربما فعلت فعلها الجدلية الداخلية لنشوء وتطور العقيدة الهندوسية، بما في ذلك السمات الشخصية لدعاتها وكهنتها الأوائل، وحرص أولئك الكهنة على تأييد امتيازاتهم الكبيرة، بربطها بالدين وبتريسيخ الخنوع الاجتماعي.

وهكذا أخذت تتحسر، لدى الهندوس، روح التحدي والصراع، التي مازت الزرادشتية، ديانة الآريين من (الميديين) و(الفرس)، لتنمو، عوضاً عنها، روح السخط والنقمة على الحياة ذاتها، ويروج الزهد والتسك، وتتطور النزعة التأملية التي تُعرض عن (زُخرف) الحياة، مما طبع الديانة الهندوسية، وما تفرع عنها من نحل ومذاهب.

وأُلفت هذه الروح بظُلها على عقيدتي: التناسخ (سامسارا Samsara)، والكارما (Karma)، اللتين تُعدان ركنين رئيسيين في الهندوسية. ويقول قانون كارما «بأن لأفكار المرء، وكلماته، وأفعاله، أثراً أخلاقياً يحدد مصيره في الوجود المستقبلي»^(١). أي في الحيوانات المقبلة عبر دورة التناسخ، ولما كان المعتقد الهندوسي عن التناسخ، يسمح بتحول الإنسان، في ولادته اللاحقة، إلى جماد، أو إلى كائن حي دون مرتبة الإنسان، تبعاً لمسلكه في الحياة السابقة، فإن دورة التناسخ هذه، تصبح في ظروف القهر الاجتماعي، ومصاعب الحياة الجمّة، عبئاً على الإنسان، يودّ لو يستطيع التحرر منها! يتساءل بعض ترانيم الاوبانيشاد^(٢) Upanishad:

(١) John. b. Noss : الديانة الهندوسية. ترجمة سيف الدين القصير - موسوعة تاريخ الأديان (٤) - ص ٣٨ .

(٢) الاوبانيشاد: من أهم الأسفار المقدسة، الملحقة بالفيدا Veda . وهو يتضمن التأملات الفكرية، وأصول العقيدة الهندوسية، في مرحله نضوجها. ويعتقد أنه ظهر بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد.

«ما النفع الذي يتحقق من التمتع بالرغبات، عندما يرى الإنسان عودته إلى الأرض تتكرر بعد تذوقها وممارستها؟ كن مسروراً لتحريريري. إنني في هذه الدورة من الوجود مثل ضفدع بئر لا ماء فيه»^(١). لقد نحا معتقداً (سمسارا) و(كارما)، بالهندوسيين، بعيداً عن تصور عالم آخر تؤول إليه الروح، بعد الموت، فتشقى، أو تنعم، وإنما ذهب بهم الإغراق في التأمل إلى عباب الصوفية والوحدانية (Pantheism)، ونشدان فردوس آخر، روعي الكيان، ينفذهم من المعاناة التي لا تريم، ويحررهم من دورة التناسخ المريرة. إنه مملكة الوجود الحق، حيث لا ولادة، ولا تحول، ولا فناء، وليس من قيد يكبل الروح. ذلك هو فردوس (النيرفانا Nervana).

«أنت يا من يظن أن هذه الحياة شر، ويسيطر عليك الغم جرّاء إعادة الولادة الدائمة، أنت تنسى شيئاً ما، إذ إن هناك مملكة الكينونة الخالدة والثابتة، التي لا تشبه مطلقاً هذا العالم المليء بالتغير والانحلال والولادة والوفاة. إنك قادر على أن تتحرر وتصير فيه إذا ما حاولت»^(٢).

فما هو مغزى تلك المحاولة، وفي أي سبيل؟.. هو ذا الإله (فيشنو)^(٣)، وقد تقمّص صورة سائق العربة (كريشنا)، في الملحمة

(١) م. س. ص ٣٩ .

(٢) م. س - ص ٤٢ .

(٣) فيشنو: هو ثالث الثالوث الإلهي الهندي الأعظم: براهما (Brahma)، شيفا (Shiva)، فيشنو (Vishnu).

الهندوسية الكبرى (مها بهاراتا - Maha Bharata)، يخاطب
المحارب (أرجونا):

«من لا يبغض أحداً من كل ذي حياة، ويحيا حياةً وديعةً،
ومتقشفةً، وينأى بنفسه عن العجرفة، وعن حب النفس، لا يتبدل
بخير أو بشر... من لا يزعج بني جنسه، ولا يزعجونه، خال من
الحقد والتعصب، ويحيا فوق كل سرور، أو حزنٍ أو خوف، ذلك
الرجل هو من أحب...»

من ينظر إلى الصديق والعدو بقلب واحد وعقل واحد، يحتمل
العار ويحتمل المجد، يكابد أثر الحرارة والبرودة، والسرور
والألم، يتجرد من الرغبات، يسمع الشتيمة والمديح بعاطفة
حيادية، لا يتأثر بأي منها... ذلك الرجل هو من أحب^(١)».

مثل هذا الرجل هو من اهتدى إلى طريق الخلاص، وليس
عليه إلا أن يواصل المسير كي يبلغ غايته:

«دع ثمار العمل تمضي، متخلياً عن كل شيء من أجلي،
بقلب متضع تأتي إلي، فمع أن المعرفة هي أكثر من كد، فإن
العبادة أفضل من المعرفة، والزهد أفضل. قرب الزهد، بقربه
كثيراً، يقطن السلام الأبدي».

لقد دنا، بعبادته وزهده، دنواً كبيراً من دوحة السلام الأبدي.
لم يبق عليه سوى النقلة الأخيرة والحاسمة، حيث تستغرق روحه

(١) م. س. ص ٨٠.

في تأمل المطلق في ذاتها، وذاتها في المطلق، منعقدةً من كل قيد، ليطماهى الثنائي (أتمان - براهمان)^(١) في حقيقة وجودية واحدة (أنا هو أنت)!

ولعلنا نجد في تجربة (اليوغي) ما يصف تلك الحال، إن كانت تقبل الوصف:

«عليه أن يجلس، يتأمل بثبات، منعزلاً، أفكاره تحت السيطرة، وعواطفه موضوعة جانباً، منقطعاً عن الانتماءات... يركز ذهنه على الواحد، كاجأ القلب والحواس، صامتاً هادئاً... منزهلاً عن كل ما حوله، مطمئناً في الروح، متحرراً من الخوف... متعبداً... ضائعاً في التفكير في الأنا. مثل هذا اليوغي المخلص إلى هذا الحد، يصل إلى السلام وما بعده - سلامي أنا، سلام نيرفانا العالي!...

إن من يندر ذلك، مانحاً نفسه إلى النفس العلوية، ومتخلياً عن الإثم والمعاصي، يمرّ بلا عقاب إلى بركة الاتحاد مع براهما [ن] اللانهائية... يرى النفس - الحياة في كل الأشياء الحية، ويرى كل الأشياء الحية محتواة في النفس - الحياة. ومن يميزني في الكل، والكل في، فإنني لن أدعه يذهب أبداً؛ ولن يضيع من وضع يده عليّ؛ لكن ليسكن أينما شاء، ومهما كانت حياته؛ فيّ هو يسكن، وفيّ هو يعيش^(٢)».

(١) تعكس ثنائية (أتمان Atman - براهمان Brahman) جانباً من وحدة الوجود، ذات الجذور العميقة في العقيدة الهندوسية، بين الذات المتمثلة في (أتمان)، والواحد المطلق المتمثل في (براهمان).

(٢) م. س - ص ٧٨.

إنها وحدة الوجود (Pantheism) متشربة بالروح العرفانية (الغنوصية) وبمسلك صوفي متفرد، تجعل من نيرفانا (الذات- المطلق) فردوساً يغني النفس المنعقدة عن فراديس الأرض والسماء. ويجد فيه الإنسان المستلب والمقهور عوضاً يعفيه من مقاومة ذلك القهر!

ومما يميز النزعة العرفانية البراهمية، أنها لا تتجه إلى دخيلة النفس طلباً للخلود فحسب، وإنما لمعرفة البرهمان (المطلق) أيضاً، وهو مبدأ الوجود، ونسغه، وغايته... جاء في الاوبانيشاد أن «الذي يعرف هذا البرهمان المطلق، تصير ذاته البرهمان، ولا يجهل أحدٌ من سلالته البرهمان. يتجاوز الألم، ويتجاوز الشر. انعتق من العقد الداخلية، فأصبح خالداً»^(١).

هل حجر التنسكُ والزهد على الخيال، فعجز عن السباحة في عالم الغيب، ليبتكر عالماً آخر تسكن الأرواح إليه، وتستريح في سلام مقيم.؟ قد نعثر على مثل ذلك العالم في النصوص الهندوسية الأقدم، كالريغ - فيدا، الذي يرجع إلى عصر فتوة الأقسام الآرية، قبل عصر (الايوانيشاد)، حيث يبرز اسم (جم بن ويواسوانت)، أو (بيما بن فيفهانت) كما سوف يُذكر في الكتاب الزرادشتي المقدس (أفستا)، ويكون له شأن عظيم.

(١) جنبلاط، كمال - الزعبي، محمد علي - زيعور، علي: البوذية والهندوسية. مكتبة الشرق (باريس) + دار البراق (بيروت) بلاتاريخ - ص ١١٨.

يعدّ (جم)، في الريغ - فيدا، الإنسان الأول، وابن الإله المتألق (ويواسوانت: Vivasvant) الذي يمثل إحدى الصور الفيديّة للشمس، فهو يتصف بالخلود، كأبيه، إلا أنه «اختار قدراً مهلكاً: فقد اختار الموت ليرضي الآلهة، ولم يختَر الخلود ليرضي ذريته»^(١). ومن الطريف أن رمز الخلود هذا يصير إلى رمز للموت، بل الموت ذاته. فكيف أمكن للريغ - فيدا أن يولد الموت من الخلود؟ أم إنه الجدل لا يستعصي عليه شيء! لكن ذلك الجدل لا يلبث أن يقود (جم) إلى عود على بدء؛ فإن (جم) إذ اختار الموت، بإرادته الحرة، متخلياً عن خلوده، فلكي ينتصر على الموت، ويقود البشر الفانين خلفه، متجهاً إلى الأمام على (طريق جم) الذي يؤدي إلى الخلود بواسطة الموت^(٢). فيبلغ بهم عالم الموتى المباركين، الذي يمسك (جم) بصولجانه، وينضم فيه، ثانية، إلى الخالدين.

وفي هذا العالم يحتفل (جم). والآلهة، والأرواح الوافدة، بالخلود، في مهرجان بهيج تحت ظل ظليل، ينعش نفوسهم شراباً (السوما) المقدس، وتشنف آذانهم أنغام الناي الشجي، وفيه يستطيع الموتى، الذين فازوا بالأبدية، أن ينظروا إلى الشمس من جديد، وأن يستمتعوا بالسلام والمسرة، حيث لا حزن «ولا شيخوخة، لا جوع

(١) زيهنير - ص ١٥٤. عن: Macdonell. A.A :Vedia Mythology .p.59.

(٢) زيهنير. ر. س: المجوسية الزرادشتية. ترجمة سهيل زكار. دار التكوين - دمشق. بلا تاريخ - ص ١٥٦.

ولا عطش، لا أسى ولا تعب». بل إن (جم) لا ينسى أن يطرد
الضجر من عالمه، لا كما فعل (جان بول سارتر) الذي جعل عالمه
الآخر، أو جحيمه، سأمًا مقيمًا لا يزول^(١)!

خلود في الفناء

لكن (بوذا)، في انقلابه على الهندوسية، ينفذ يديه من
عالم الهندوس الأخرى، بل ويخرج (براهمان) من فردوس
(النيرفانا)، فلا يعمره سوى الذات الإنسانية المنعته، صافية،
خالصة من كل شائبة.

لقد ضرب (بوذا) صفحاً عن آلهة الهندوسية، جميعاً، وسعى
إلى تحرير العقل من الرؤى الميثولوجية الغيبية، وأعرض عن
النزعة العرفانية التقليدية، وعن مذهب وحدة الوجود، كليهما.
كما نهى عن المبالغة في التنسك، وعن الدروشة والمسكنة..
ودعا إلى إلغاء امتيازات طبقة البراهمة، وتحرير المجتمع
الهندي من المرتبة الطبقية، ومن النظرة الدونية إلى الطبقات
الشعبية الدنيا، كالشودرا، سكان الهند الأصليين، غير المنحدرين
من الصلب الآري.

على أن أغراء (النيرفانا) ظل يراود (بوذا)، فقد كان الميل
إلى التأمل واستبطان الذات، عميق الغور في نفسه، فلم يستطع

(١) انظر: سارتر، جان بول: مسرحية الجحيم. ترجمة طارق فوده - دار
الثقافة - مصر. بلا تاريخ.

عنه فكاكاً؛ إلا أنه حوّل اتجاه معرجه الروحي، من السعي إلى الاتحاد بالبراهمان، إلى الاستغراق في تأمل ذاتي محض، ذي طابع صوفي فريد، لا ينشد إشراق الواحد المطلق، أو شهود الحق. وإنما عتق النفس من قيود الحياة الدنيا، بما في ذلك التحرر من دورة التناسخ (سمسارا)، لتجد النفس ذاتها على عتبة الفردوس البوذي (النيرفانا).! فهل لهذا الفردوس من كيانٍ مادي ملموس؟

هوذا تلميذ من تلامذة بوذا يسأله عن فردوس أُرصي سمع به، يقوم «في ناحية الغرب، يسمونه الأرض المقدسة، فيها الذهب الخالص، والفضة المصفاة، والياقوت الثمين، والمياه العذبة؛ يحيط بممراتها رملٌ ذهبي؛ وفيها من الأشجار والأزهار ما لا يُفسر، تقوم عليها الطيور مغردة صادحة... فلا شر فيها، ولا يعلمون فيها معنىً لجهنم. وسكانها المؤمنون يرددون فيها اسم (اميتابها بوذا) الذي يسكن هذا الفردوس السعيد الدائم».

لكن (بوذا) الذي لا يعترف بالخوارق والعجائب، ينغص على تلميذه حلمه العذب، فيجعل من جنته تلك فردوساً روحياً «لا يدخله إلا الروحيون^(١)»، ولم يقل الأخيار جميعاً. «ولكي تتمكن النفس من إدراك تلك البلاد الروحية، وهي عقل محض

(١) انجيل بوذا. ترجمة عيسى سابا. دار صادر - بيروت ١٩٥٣ - ص ١٩٣.

قد شعت فيها أنوار الحقيقة^(١)» ينبغي على النفس أن تطرح كل رغبة وأنانية، وأن تتجرد من كل إثم، وحقد، وظلم، وتتبع النهج الثماني المبارك، الذي يبدأ بصحة المعتقد، فالمطمح الصحيح، والكلمة الحق، والمسلك القويم، فالطريق السوي لكسب الرزق، ثم نبل المسعى، فالفطنة الصحيحة، وانتهاءً بالتأمل الصحيح^(٢).

نيرفانا بوذا هي، إذًا، عقل محض، لكنه ليس عقلاً، أو كياناً، مفارقاً، يقوم خارج الوجود الإنساني. ولكي تحظى النفس بارتياحه، عليها أن تقطع رحلة روحية، وعقلية، ومسلكية، شاقة، في جسدٍ مقيم لا يريم؛ كي تبلغ الاستنارة التي تفتح أمامها مغالِق ذلك الفردوس.

وفي فردوس النيرفانا هذا، يرين على النفس سلامٌ روحي داخلي، ويمحي كل شعورٍ بالذات؛ وينفي من ساحة الحس كل إحساسٍ بالتحول، ويقف دولاب الوجود عن حركته، فلا يبقى سوى وجودٍ متماهٍ في اللاوجود، يختبر فيه ذلك المستتير الفائق، ما خبره (بوذا) من قبل: إنه (الخلود في الفناء)^(٣).

(١) م. س: ص ١٩٤ .

(٢) Noss: الديانة البوذية. ترجمة محمد منقذ الهاشمي، موسوعة تاريخ الأديان (٤)... ص ١٦٠ + إنجيل بوذا. ص ٤٨ .

(٣) إنجيل بوذا.. ص ١٣ .

من القمة إلى السماء

هل خلت العقائد الهندية، كافةً، من صورة العالم الآخر (الماورائي)، بفردوس وجحيمه، ومن ذلك الحلم بحياة مخلدة تنعم فيها النفس الخيرة بالمتع الحسيّة، مثلما الروحية، فيما ينزل العقاب الحق بالظلمة والبغاة جزاء ما اقترفت أيديهم؟

لقد خرجت (الجانتية) عن ذلك التقليد، ولعلها أرادت أن تلبّي ذلك النزوع الذي عبر عنه تلميذ بوذا، من بعد، أو من قبل، دون أن تتخلى عن اعتقادها بالتقمص، وعن إنكارها وجود حياة أخرى سوى الحياة الدنيا. فهل نجحت في ذلك؟

يرى (مهافيرا: Mahavira)، مؤسس الجانتية، أن الجنة والنار، شأن الثواب والعقاب، يتجسدان، واقعياً، في الدنيا؛ فإذا تنتقل روح الإنسان عبر تداول الأجساد، صعوداً وهبوطاً، بحسب مسلكها في كل جيل، «حتى تنطهر تماماً من علائقها الدنيوية^(١)»، فإنها تنعتق، أخيراً، من إسارها المادي، وتبرأ من دورة الحياة والموت، وترث الخلود في نعيم ومسرّة لا يزولان، وجعل لها الجانتيون مستقراً «فوق الخلاء الكوني»، تحيا فيه الروح حياة سلام ورفعة. فإذا قيّض لها ذلك اتخذت الروح منزلاً لها في «إحدى الجنّات الست والعشرين» المترتبة، وكلما ازدادت صلاحاً وصفاءً، ارتقت

(١) عبد العال، أحمد رمضان: الجانتية... ص: ١٩٠.

إلى جنة أرفع، فإذا بلغت غاية النقاء والتجرد، دخلت نعيم الجنة السادسة والعشرين، النيرفانا، التي تأخذ، هنا، طابعاً أكثر تجسيدا، وأقل تجريداً مما كانت عليه في الهندوسية، ومما صارت إليه في البوذية.

وعالم الجانتيية ينقسم إلى ثلاثة منازل: أعلاها، وهو الأشرف منزلاً، يحوي السماوات الست عشرة، حيث يقيم الآلهة، كل حسب رتبته، وتتبوأ أرواح معلمي الجانتيية (الجيئاوات)^(١)، وعددهم أربعة وعشرون، السماء العليا، تشاركهم فيها الأرواح الفاضلة.

وليس المنزل الثاني، وهو الأوسط، سوى أرضنا التي نحيا عليها، وفي وسطها يرتفع جبل (ميرو) المقدس، حيث ينطلق المعراج إلى الخلاص النهائي.

ولك، أيها القارئ الكريم، أن تنشد الارتقاء إلى قمة (ميرو)، وأن تحلم برحلة باهرة إلى السماء العليا، ولكن إياك أن تفكر في الهبوط إلى المنزل السفلي، حيث جهنم. إذ يُنسب إلى - (مهافيرا) قوله:

«إن هناك في الأعماق، تحت سطح الأرض، جحيماً من سبع طباق، كل طبقة منها دون الأخرى، أشد هولاً، وكلما

(١) يعتقد الجانتييون أن مذهبهم مغرق في القدم. أسسه جيئا الأول (ريشابها) منذ بلايين السنين، وحفظه ورثته من الجيئاوات، حتى جيئا الرابع والعشرين (مهافيرا)، الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد.

كانت الروح أشد شراً، وجدت نفسها ملقاة في أسفل درك من الجحيم^(١)».

وفي كل من هذه الطبقات «غرف للرعب»، هندسها، كما يبدو، جلاوزة من الآلهة الدنيا، متخصصون في الإرهاب والتعذيب. ومما يسترعي الانتباه أن آلهة الرعب هؤلاء يمارسون تعذيب الأرواح الشريرة وفق تخصص رفيع! يقصر عنه أقرانهم من المحققين، والجلادين، في أعرق معتقلات بني البشر! وهاكم قائمة كاملة بخمسة عشر تخصصاً يقوم على كل منها نوع من آلهة الرعب:

النوع الأول : يُسمى (أمبا)، يقوم بتحطيم أعصاب الأشرار.

النوع الثاني : (أسبارسا)، يسلخ اللحم عن العظم

النوع الثالث : (الساما)، يقوم بأعمال الضرب بالهراوات والسياط.

النوع الرابع : (الساييلا)، مهمته تمزيق اللحم وتقطيعه^(٢).

.....

ويحسن أن أكتفى بهذا الجزء من القائمة، رفقاََ بمشاعر القارئ الكريم. لكني، والحق يُقال، أحفظ لآلهة الرعب الجانبيين أنهم كانوا محتشمين، فترفعوا عن ممارسة التعذيب الجنسي. وربما تركوا ذلك لورثتهم في العصر الحديث، ومن بينهم جلاو سجن

(١) م. س - ص ١٩١.

(٢) م. س - ص ١٩١ - ١٩٢.

(أبي غريب)^(١)، الذين (أثروا) الخبرة البشرية بمبتكراتهم (العصرية) في التعذيب الجنسي، كما في سواه!

ومثلما يأوي هؤلاء الجلادون، بعد انتهاء نوبات التعذيب في جحيم السجن، إلى ملحق مبرّد مدفأ، طاعمين، كاسين، مرفهين، يفعل أقرانهم من شياطين الجحيم الجانتي؛ فقد ألحق بذلك الجحيم فردوس يدعى (البانالا)، يقيم فيه أولئك الشياطين، مع الآلهة الصغار، وهو غير الجنة التي تؤول إليها الأرواح الناجية، لتعيش في هناء مقيم.

لقد أدى الاقتراح الجانتي، المتعلق بالعالم الآخر، إلى التباس بين عذاب الآخرة الذي يمثل عقاباً للأرواح الشريرة، والاعتقاد بأن التناسخ في أجساد الكائنات الوضيعة، هو بمثابة عقاب، أيضاً، على ما اقترف الإنسان من آثام في أدوار حياته. وإلى أن تجد روح (مهافيرا) مخرجاً من هذا الالتباس، يحسن أن نغذّ خطانا نحو الشمال، فنجتاز (هيمالايا) إلى عالم (لاوتسو) و(كونفوشيوس)، لعلنا نعثر على نكهات جديدة لفردوس العالم الآخر، أو جحيمه.

(١) تبين فضائح التعذيب والإهانة، التي مارسها المحققون والجلادون الأمريكيون في سجن (أبي غريب) العراقي، مدى التهافت الأخلاقي للرأسمالية المعاصرة، التي تنتجح، في العلن، باحترام حقوق الإنسان. وتسمح، في الخفاء، بممارسة الانتهاكات الصارخة لتلك الحقوق.

جسيم بيروقراطي

إلا أن ناموس الوجود، أو طريق الحقيقة (التاو)، الذي قال به حكيم الصين العظيم (لاو - تسو)، لم يكن ليتسع لعالم آخر. كما أن النزعة العملية - الأخلاقية التي مازت أفكار (المعلم) كونفوشيوس، لم تلق بالاً إلى فردوس أو جسيم ما ورائي. لكننا لن نرجع صفر اليدين، فقد نعثر، في الميثولوجيا الصينية، على صورة ما لعالم آخر، وبخاصة لدى (التاوية) الطقسية^(١)، التي نأت بأفكار (لاوتسو) عن روحها الأصلية، وحوّلت نزعتة الجدلية الصوفية إلى مذهب بني (دوغمائي)، له مؤسساته، وآلهته، وتصوراته عن حياة أخرى.

هي ذي صورة للجسيم، في الميثولوجيا الصينية، قد رسمت على نحو يحاكي الإدارة والقضاء البيروقراطيين في الصين القديمة، وتعكس، بالتالي، رسوخ وفاعلية النظام البيروقراطي في الدولة الإقطاعية الشرقية. فللمرتبة الإقطاعية، والإدارية، ما يناظرها في الجسيم ذي الطبقات المتعددة. يجلس (ياما)، ملك الطبقة السابعة من الجسيم، مثلاً، على كرسي القضاء، يحيط به موظفوه الأكفاء، ويسعى بين يديه شياطين الجسيم، لتنفيذ ما يصدره من أحكام، «معاقباً كل مخالف بعقاب يستحقه. فعلى البخلاء مثلاً، وكبار الموظفين غير الأمناء أن يبتلعوا ذهباً مصهوراً»^(٢) وويل

(١) عاش (لاوتسو) بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، بينما أخذ الاتجاه إلى تحويل أفكاره إلى تعاليم دينية طقسية، يتبلور منذ القرن الأول قبل الميلاد.

(٢) بهجة المعرفة - المجموعة الثانية - الإنسان والمجتمع . إشراف: الصادق النيهوم. الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. ليبيا ١٩٧٩. ص ٩٩ .

لمن جمع النقيصتين معاً! «بينما تقذف الشياطين، في الأنهار، بأكلة اللحم البشرية، ومنتهكي قدسية القبور». ولا يظن أحدٌ أن في استطاعته الإفلات من التحقيق، وحكم القضاء؛ فثمة عشر محاكم شغالة آناء الليل، وأطراف النهار. وإياك أن تسول لك نفسك رشوة قضاة الجحيم، كما كنت تفعل في حياتك الدنيا. فقضاة الجحيم، كشياطينه، يحترمون شرف المهنة.. وليس لأمرئ أن يخشى الوحدة، أو الوحشة، في الجحيم. فثمة ثمانية عشر قسماً، أو نزلاً، معدّ كل منها لنوع خاص من الذنوب، وسوف يجد المرء كثرة من أقرانه الذين يشاركونه الذنب، فلا يشعر بالغرابة، أو السأم.

وإذا كان أباطرة اليابان ينتسبون إلى ربة الشمس (اماتيراس)، على نمة الكتاب الياباني المقدس (كوجيكي)، فهل من اللائق اصطناع فردوس آخر لا يستظل بظلمهم! ولا يسعنا إلا أن نطيق دفتي (كوجيكي)، لنبحر صوب العالم الجديد، لعلنا نجد فيه عوضاً.

فردوس في العالم الجديد

وللعالم الجديد عالمه الآخر، وهو يملك عدداً من الملامح التي تحاكي ما يناظرها في أساطير العالم القديم؛ ففي ميثولوجيا (الأزتيك)^(١) تتوزع منازل الموتى على ثلاثة مستويات: أرفعها (منزل الشمس) في السماء، ثم الجنة الأرضية (تلالوكان)،

(١) من الشعوب المكسيكية، وقد لبثت حضارتهم حيّة حتى الغزو الإسباني الذي مارس ضدهم، خلال القرن السادس عشر، حرب إبادة جماعية، وتدمير حضاري همجي .

وأخيراً ما يمكن أن ندعوه بجهنم (ميكتلان). وما يميز هذا التراتب أنه لا يقوم على أساس طبقي، وإنما يتعلق بالسبب الذي أدى إلى الموت، وهو خلوّ في كل منازل من العقاب.

ولما كان المحارب الأزتيكي منثوراً «منذ ولادته لآلهة الأرض والشمس»، فإن قسمته أن يقيم، بعد الموت، في المقر السماوي حيث «نخبة الرجال الذين ماتوا في المعركة، والأسرى الذين أبادهم العدو»^(١). وقد ضم الأزتيك إليهم «النساء اللواتي توفين أثناء الوضع»، فهن، كأولئك الرجال، شهداء النضال من أجل الوجود، وقد أكرمت الأسطورة أرواح هؤلاء، جميعاً، إذ سمحت لها بالرجوع إلى الدنيا، بعد إقامتها أربع سنوات في منزل الشمس، متخذةً، في رجعتها تلك، صور أطياف فائقة الجمال، ذات ريش وفير.

ولئن كان منزل الشمس منزل الرفعة والشرف، وموئل الشهداء، فإن الجنة الأرضية (تالوكان) منزل السعادة والرخاء، حيث الفرح والمتعة، ووفرة الأطايب من الأطعمة والأشربة. وهي مقر «الذين يقتلهم البرق، أو الذين يغرقون في الماء، والبرص، والمصابون بالطاعون، والجرب، والمصابون بالنقرس، والمستسقون». فهم ممن حمل الأدواء المستعصية، وكابد النبذ والعزل، أو من صرّع بغتةً على نحو مفاجئ... وكان الأزتيك يطلون وجوه هؤلاء الموتى باللون الأزرق، ويضعون حبات

(١) لوكليزو. ج. م. ج: الحلم المكسيكي. ترجمة وفاء شوكت. وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠١. ص ٨٠.

الذرة في أفواههم، كنايةً عن توجيههم إلى «بلد الوفرة الأزلية، حيث تبقى خضرة الصيف إلى الأبد».

أما في قاع العالم، فثمة جهنم (ميكتلان)؛ وهي مأوى الذين تفتك بهم الأمراض المألوفة، وإليها يتجه الأسياد والعامّة، الأمراء والرعا، دون تمييز. فإذا كانت الحياة قد رفعت أولئك فوق هؤلاء، فإن المرض كما الموت، قد ساوى بينهم.

ولبلوغ جهنم رحلةً محفوفةً بالمشقات والمخاطر، لا ينجزها الميت إلا بشق النفس، إن كان للنفس بقيةً. فعليه أن يضرب في شعاب جبال شاهقة، وأن يركب طريقاً محروسة بأفعى هائلة، وعظاية أسطورية تدعى (كزوشيتونال). وعليه اجتياز الصحارى الثلجة الثماني، والتلال الثمانية، ومجابهة (ريح السكاكين) التي تقتلع الجلاميد، وأين منها ريح السموم!

وتبلغ روح الميت، أخيراً، نهر جهنم العريض، الذي ينكّر بنهر (هابور) في الأسطورة الرافدية، ونهر (شارون) في الميثولوجيا الإغريقية؛ فالعوالم السفلية تخاطر خفي لا يعيقه بحر الظلمات. لكن أياً من النوتية لا يخف إلى مساعدة الميت على اجتياز النهر، فلكل عالم سفلي أصالته، وهي تتمثل هنا في قيام الكلب مقام النوتي؛ إذ يُهرع كلب أحمر صغير، هو ذلك الكلب الذي ضحى به سيده الميت من قبل، وبقي على وفائه في العالم الآخر، على ما في قلبه من حسرة مما ألحق به صاحبه، في حياته، من أذى مميت. إنها شهامة الكلاب التي لا يعرفها الآميون! ويتعرف الكلب صاحبه وإن أنكره، فيحمله على ظهره سابحاً به إلى الضفة الأخرى.

وما إن يتنفس الميت الصعداء، وقد وقف على عتبة جهنم، حتى يفاجئه (ميكتلاتيتكوتلي) شيطان جهنم ذو السلطان المطلق، طالباً إليه أن يسلمه (وثائق) الدخول التي اصطحبها من حياته الدنيا، ويغيبى على الراسخين في العلم مغزاها، فهي تبدأ بالتمائم وتنتهي بالتناير النسائية^(١)!

ويجد الميت في السير، بعد ذلك، ليصل إلى مملكة (سيكونوا ميكتلان)، وهي إحدى أصقاع جهنم، حيث يلقي عصاه، ويستقر به النوى!

هكذا تتوزع أرواح الموتى منازل الآخرة الثلاثة: منزل الشمس، جنة تالوكان، دار جهنم. وأياً كان مستقرها، فإنها ستلنقى أجدادها في موطن الخلود ذلك، وتتحد بهم، بمن فيهم الملوك الأوائل المدفونون في مدينة (تيوتيهواكان)، الذين مُجّوا كآلهة. وفي استطاعة تلك الأرواح أن تتعرف نشوء الحياة في الآخرة، فعندما «كان البشر يموتون، لم يكونوا يختفون، ولكن يبدؤون حياة جديدة، وكأنهم يفيقون من حلم، ويتحولون إلى أرواح أو آلهة»^(٢).

(١) م. س - ص ٨١.

(٢) م. س - ص ٨٢.

الفصل الرابع

الفرديوس في الديانات التوحيدية

العهد القديم

تكاد تخلو المعتقدات اليهودية القديمة، المبنية على أسفار التوراة، والأسفار الأخرى من الكتاب المقدس، التي سبقت السبي البابلي لبني إسرائيل (٥٨٦ ق.م)، تكاد تخلو من ذكر عالم آخر، وحياة أخرى أبدية، سوى إشارة إلى عالم سفلي غامض (شيئول Sheol) تحشر فيه أنفس الصالحين والطالحين على السواء^(١). ولعله نسخة مختزلة عن العالم السفلي البابلي (أرالو Aralu)، أو الإغريقي (هاديس Hades). وكل منهما غارق في الكآبة والظلمة. بل إن سفر (الجامعة) - المنسوب إلى سليمان - لا يميز مآل الإنسان عن مآل البهيمة بعد الموت:

(١) انظر: أستا.. المقدمة: ص ٣٨. وكذلك: Noss: اليهودية. ترجمة عبد الرزاق العلي - موسوعة تاريخ الأديان - الكتاب الخامس.. ص ١٦٧-١٦٨.

«موت هذا كموت ذاك، ونسمةٌ واحدةٌ للكل. فليس للإنسان
مزيةً على البهيمة لأن كليهما باطل يذهب كلاهما إلى مكان
واحد. كان كلاهما من التراب وإلى التراب يعود كلاهما. من
يعلم روح بني البشر هل هي تصعد إلى فوق وروح البهيمة هل
هي تنزل إلى أسفل في الأرض^(١)».

وإذا كان هذا النص يثير بعض الريبة في أمر الروح، فإن
نصاً آخر من (الجامعة) يفصل على نحو صريح، بين الجسد
والروح، ويجعل مصير الروح إلى الله:
« فيرجع التراب إلى الأرض كما كان، وترجع الروح إلى الله
الذي أعطها^(٢)».

فهل يتفق هذا المآل مع الهبوط إلى عالم (شيئول) المبهم!
على أن (الجامعة) يمتنع عن ذكر المكان الذي تقيم فيه الروح
في ملكوت الله، وما إذا كان يضم الأنفس الخيرة والشريرة معاً!
في حين يجعل بعض (مزامير داود) من الهاوية مصيراً
للأشرار، ليضفي غموضاً آخر على الصورة:

«معروف هو الرب، قضاء أمضى. الشرير يعلق بعمل يديه...
الأشرار يرجعون إلى الهاوية، كل الأمم الناسين الله^(٣)».

(١) سفر الجامعة - أصحاب ٣ .

(٢) م. س - أصحاب ١٢ .

(٣) المزامير: المزمور ٩ .

فما هي تلك الهاوية، هل هي واقعية، كجحيم (تارتاروس)
الإغريقي، في قاع الكون؟

هل هي (شيئول)؟ أم إنها كناية عن سوء المصير.

وخلاصة القول أن صورة العالم الآخر مفقودة أو غائمة في
أسفار التوراة وملحقاتها الأولى. كما يغيب ذكر الثواب
والعقاب، على نحو صريح، في غير الدنيا. وليس من وعد
إلهي بالعودة إلى جنة عدن التي فقدها الإنسان الأول (آدم).
وإنما تبدو الجنة، في أسفار التوراة الخمس (التكوين - التثنية)،
فردوساً أرضياً موعوداً أقطعها الإله (يهوه) بني إبراهيم^(١)، ثم
بني يعقوب (إسرائيل)^(٢)، كما تزعم الأسطورة. إنها أرض
فلسطين التي «تفيض لبناً وعسلاً»^(٣).

ولا يشترط الوعد المزعوم أن تكون تلك الأرض للأخيار،
دون الأشرار، من بني إسرائيل، وإنما لكليهما معاً والسبيل إليها
ليس سبيل السلام ومساكنة أهل فلسطين عن طواعية، وإنما
الطرد والإبادة:

« فإن ملاكي يسير أمامك ويجيء بك إلى الأموريين
والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين، فأبيدهم،

(١) سفر التكوين - إصحاح ١٣.

(٢) م. س - ٣٥.

(٣) سفر الخروج - إصحاح ٣.

لا تسجد لآلهتهم ولا تعبدها ولا تعمل كأعمالهم، بل تبيدهم
وتكسر أنصابهم^(١)».

إنه وعدٌ عجيبٌ يحضُّ فيه الإله على سفك دماء بني البشر،
من غير الشعب المختار!، وتعييد الطريق إلى الجنة الموعودة
بالجمام. ! أليس للرحمة من مكان في ضمير ذلك الإله؟ أجل فقد
تأخذ به الشفقة فيترك للفلسطينيين أن يختاروا واحداً من
مصيرين: الاستعباد أو الموت، وكفى به خياراً:

«حين تقرب من مدينة لكي تحاربها، استدعها إلى الصلح،
فإن أجابتك وفتحت لك، فكل الشعب الموجود فيها يكون
للتسخير ويُستعبد لك. وإن لم تسالمك، بل عملت معك حرباً،
فحاصرها، وإذا دفعها الربُّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع
ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في
المدينة، كل غنيمتها، فتغنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك
التي أعطها الربُّ إلهك^(٢)».

- هل كانت أرض الميعاد ميعاداً لجميع العبرانيين؟ هل
فاضت لبناً وعسلاً على عليّة القوم وعامتهم سواء بسواء؟ أم
احتكر العسل واللبن سراتهم وكهننتهم ومرابوهم وتجارهم، إذ
تحولّ العبرانيون، بعد نزولهم في فلسطين، من قبيلة رعاة إلى

(١) م. س - (٢٣).

(٢) سفر التثنية - أصحاح ٢٠.

مزارعين وحرثيين وتجار في حواضر فلسطين التي سبقتهم إلى المدنية. وطالهم ما طال سواهم من انقسامٍ طبقي. وسطا الأثرياء والأقوياء على رزق الفقراء والمستضعفين، وانتشرت العبودية، وفُرضت الضرائب لصالح الكهنة وأرسنقراطية الدولة الاستبدادية وانتهى المجتمع إلى حال من التردّي الاجتماعي والأخلاقي، والظلم الطبقي. وهو ما تعكسه ترانيم الأنبياء الذين ظهروا تباعاً ينكرون ذلك الظلم، ويحذرون من تنامي الفساد، والابتعاد عن سبيل الله ويمنّون البسطاء والأتقياء بوعدهم جديد، بدا كوعده القيامة، لكنها قيامة تبدأ على الأرض، وتنتهي على الأرض، لتقيم فردوساً دنيوياً يخزى فيه الأشرار، ويرث الأخيار الأرض إلى الأبد:

«سواعد الأشرار تتكسر، وعاضد الصديقين الرب. الرب عارفٌ أيام الكَمَلَة. وميراثهم إلى الأبد يكون. لا يخزون في زمن السوء، وفي أيام الجوع يشبعون. لأن الأشرار يهلكون. وأعداء الرب كيهاء المراعي، فنوا كالدخان فنوا... لأن المباركين فيه يرثون الأرض، والملعونين منه يُقطعون»^(١).

وقد تُفَلت بعض النصوص، في الكتاب المقدس من قبضة العصبية القبلية الطاغية، فيبدو الفردوس المنشود متسعاً، لا لبني إسرائيل فحسب، بل للشعوب الأخرى أيضاً:

(١) المزمير - المزمور ٣٧ المنسوب إلى داود.

«لِيعَجَّ الْبَحْرُ وَمَلْؤُهُ الْمَسْكُونَةُ وَالسَّاكِنُونَ فِيهَا. الْأَنْهَارُ لَتَنْصَفِقَ
بِالْأَيْدِي، الْجِبَالُ لَتُرْنِمَ مَعاً، أَمَامَ الرَّبِّ، لِأَنَّهُ جَاءَ لِيُدِينَ الْأَرْضَ،
يُدِينُ الْمَسْكُونَةَ بِالْعَدْلِ، وَالشُّعُوبَ بِالِاسْتِقَامَةِ»^(١).

ويكرّس سفر (اشعيا)^(٢)، في بعض إصحاحاته، هذا النزوع
الإنساني الأشمل، حين يصف، في رؤياه، يوم الدينونة:

«وَيَكُونُ فِي آخِرِ الْأَيَّامِ أَنَّ جَبَلَ بَيْتِ الرَّبِّ يَكُونُ ثَابِتاً فِي
رَأْسِ الْجِبَالِ، وَيَرْتَفِعُ فَوْقَ التَّلَالِ وَتَجْرِي إِلَيْهِ كُلُّ الْأُمَمِ.
وَتَسِيرُ شُعُوبٌ كَثِيرَةٌ وَيَقُولُونَ هَلُمَّ نَصْعِدْ إِلَى جَبَلِ الرَّبِّ، إِلَى
بَيْتِ إِلَهِ يَعْقُوبَ فَيُعَلِّمُنَا مِنْ طَرِيقِهِ وَنَسْلُكُ فِي سَبِيلِهِ... فَيَقْضِي
بَيْنَ الْأُمَمِ، وَيُنْصِفُ لَشُعُوبٍ كَثِيرِينَ، فَيَطْبَعُونَ سِيُوفَهُمْ سَكِّكاً،
وَرَمَاحَهُمْ مَنَاجِلَ. لَا تَرْفَعُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ سِيفاً وَلَا يَتَعَلَّمُونَ
الْحَرْبَ فِيمَا بَعْدَ»^(٣).

وليس ليوم الدينونة هذا أن يأتي عرضاً، دون نذير أو بشير. إنه
ينتظر مسيحه، ذلك الذي يأتي في زمنه منحدرًا من صُلب داود:

(١) المزمير - المزمور ٩٨، لم يُذكر صاحبه، وربما أُضيف بعد السبي
إلى مزامير داود .

(٢) ينبغي التمييز بين نبيين من أنبياء بني إسرائيل يحملان اسم اشعيا، أولهما
ظهر، على الأرجح، قرب نهاية حكم عوزيا الملك، نحو ٧٤٢ ق.م.
وعاصر تدمير الأشوريين لمملكة إسرائيل الشمالية، وحصارهم اورشليم ثم
ارتدادهم عنها ويُعتقد أن الإصحاحات بين ١-١٣ في سفر اشعيا ترجع إليه.
في حين ينسب ما تبقى إلى اشعيا الثاني الذي جاء بعد السبي .

(٣) سفر اشعيا - إصحاح ٢ .

«ويخرج قضيب من جذع يَسَّى^(١)، وينبت غصن من أصوله. ويحل عليه روح الرب، روح الحكمة والفهم، روح المشورة والقوة... يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض؛ ويضرب الأرض بقضيب فمه، ويميت المناقق بنفخة شفثيه. ويكون البرّ منطقة متنيه، والأمانة منطقة حقويه. فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي... ويلعب الرضيع على سرب الصلّ... لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي. لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب... ويكون في ذلك اليوم أن أصل يسَّى القائم راية للشعوب، إياه تطلب الأمم، ويكون محلّه مجداً^(٢)».

هل راض (يهوه) من طبعه الذي اعتدناه في الأسفار الأولى، فجعل من عقيدته هدياً للشعوب كافةً، وحوّل فردوسه إلى جنة سلم وعدل للبشرية جمعاء، وإنصاف للشغيلة والفقراء، ورحمة لكل كائن حي؟. وهو ما يتخطى الروح التوراتية!

وهل تمثّل رسل (يسوع) الأوائل روح هذا النص عندما ارتقوا بالانصرانية من دعوة إلى خلاص «خراف إسرائيل الضالة»^(٣)، إلى شرعة لخلاص خراف البشرية كلها!

(١) يسَّى هو والد الملك داود.

(٢) أشعيا - ١١.

(٣) إشارة إلى قول يسوع في إنجيل متى (إصحاح ١٥): «لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة».

ولكن مهلاً، فإن نسغ التعصب القبلي، المتخم بالضغينة، لا يلبث أن ينقلب على أشعيا نفسه، فيرجع بيهوه إلى ما كان عليه، فيستنفر شتات (شعبه المختار!) من كل حدب وصوب، ويدعو (يهوذا وأفرام)^(١)، فينقضان «على أكتاف الفلسطينيين غرباً وبنهيون بني المشرق معاً. يكون على أدوم وموآب امتداد يدهما، وبنو عمون في طاعتهما. ويبيد الربُّ لسان بحر مصر، ويهزّ يده على النهر بقوة ريحه، ويضرب إلى سبع سواقٍ ويجيز فيها بالأحذية^(٢)».

ألا إنه إله متقلب المزاج، لا يؤمن جانبه.

وهكذا، في غمضة عين، يتبدد حلم السلام، لتدق طبول الحرب، وينقلب يوم الدينونة إلى كابوس رهيب مسكون بشياطين الانقضاض والنهب والإبادة.. لكن الصورة لم تكتمل بعد، وإليك بعض حواشيها:

«هو ذا يوم الرب قادمٌ، قاسياً بسخطٍ وحمو غضبٍ ليُجعل الأرض خراباً ويبيد منها خطاتها... تظلم الشمس عند طلوعها، والقمر لا يلمع بضوئه... أزلزل السموات وتترزعزع الأرض من مكانها... كل من وجد يُطعن وكل من انحاش يُسقط بالسيف. وتحطم أطفالهم أمام عيونهم، وتنهب بيوتهم، وتفضح نساؤهم^(٣)».

(١) يهوذا وأفرام: من عشائر بني إسرائيل كما جاء في التوراة.

(٢) أشعيا - إصحاح ١١.

(٣) م. س - إصحاح ١٣.

- وتتعزز هذه الروح في بقية سفر اشعيا، وهي تُنسب إلى نبي آخر يحمل الاسم ذاته، عاش بعد السبي في بلاد الكلدان. وترين المرارة والحزن على رؤياه ويوم دينونته، وقد جُبلًا بالأم السبي، وتدمير أورشليم وهيكلها. وتكتسب القيامة معنى جديداً، إذ تعبر عن أمل بني إسرائيل في الخلاص من السبي، والعودة إلى أورشليم وإقامة دولتهم مرةً أخرى:

«ويكون في ذلك اليوم أنه يُضرب ببوقٍ عظيم، فيأتي التائبون في أرض آشور، والمنفيون في أرض مصر، ويسجدون للرب في الجبل المقدس، في أورشليم^(١)».

ومثلما رسم الكهنة الأوائل صورة إلههم، يحمى غضب (يهوه) من جديد، ليضرب دون رحمة أعداء (شعبه المختار!):

«هو ذا إسم الرب يأتي من بعيد، غضبه مشتعل والحريق عظيم. شفثاه تمثلاثان سخطاً، ولسانه كنارٍ آكلة^(٢)».

وقد يستعير (يهوه)، من جلادي بني البشر، أفضع الأساليب البربرية لتعذيب أولئك الأعداء:

«وأطعم ظالميك لحم أنفسهم، ويسكرون بدمهم كما من سلاف، فيعلم كل بشرٍ بأنّي أنا الرب مخلصك».

(١) م. س - إصحاح ٢٧ .

(٢) م. س - إصحاح ٣٠ .

إنه، حقاً، يوم الروع الذي تشيب منه الولدان. لكنه يفضي إلى
الفرديوس الجديد، فرديوس الخلاص من السبي، والعودة إلى أورشليم:
«ارفعي عينيكِ حواليكِ وانظري، قد اجتمعوا كلهم. جاؤوا
إليكِ. يأتي بنوك من بعيد وتحمل بناتك على الأيدي. حينئذ
تنظرين وتبترين ويخفق قلبك ويتسع، لأنه تتحول إليك ثروة
البحر ويأتي إليك غنى الأمم....»

لا يُسمع بعد ظلم في أرضك، ولا خراب أو سحق في
تخومك... لا تكون لك بعدُ الشمسُ نوراً في النهار، ولا القمر
ينير لك مضيئاً، بل يكون لك نوراً أبدياً... وشعبك كلهم أبرار.
إلى الأبد يرثون الأرض...^(١)».

أجل، يأتي، يومَ الدينونة، غنى الأمم كلها ليوضع في يد إسرائيل.
وهل كان الصراع بين بابل وأورشليم، شأن سواه، إلا على الثروة!
ومن أجل الاستحواذ عليها كان يومَ دينونة هذه، كيوم دينونة تلك!

ولا يكتفي (يهوه) بأن يسوق ثروة الأمم إلى فرديوس إسرائيل،
بل يضع النير في أعناق تلك الأمم لتصير إلى خدم وعبيد عند
بني إسرائيل:

«يقف الأجنبي ويرعون غنمكم، ويكون بنو الغريب حراثكم
وكراميتكم^(٢)».

(١) سفر اشعيا - الإصحاح ٦٠.

(٢) م. س - الإصحاح ٦١.

وويل لمن تسول له نفسه أن يرفع نير العبودية:

«لأن الأمة التي لا تخدمك تبيد، وخراباً تُخرَّب الأمم^(١)»

وهكذا يتحوَّل (شعب الله المختار)، في فردوسه الأخير، إلى طبقة، أو طغمة، مالية أرستقراطية، تملك ثروة الدنيا، وتتحكم برقاب العباد. ولعله النذير الأول بعولمة رأس المال.. وأي فردوس هذا الذي يحرر بني إسرائيل من العبودية ليستعبدوا سواهم من أمم الأرض!

- وعلى الرغم من معاناة السبي والتشتت في بلاد (بابل) وسواها، فقد أتاح السبي لبني إسرائيل أن يحتكوا بالحضارة الكلدانية، ثم الفارسية - الميدية^(٢)، وذلك في عصر ظهور الزرادشتية وازدهارها. وأدى ذلك إلى تلاقح بين العقيدتين، وانتقال عدد من أبرز المعتقدات المجوسية إلى الديانة اليهودية. ومن تلك فكرة الشيطان كنقيض للإله. وفكرة بعث الموتى يوم الدينونة:

« تحيا أمواتك، تقوم الجثث. استيقظوا ترنموا يا سكان التراب^(٣)»

(١) م. س - ٦٠ .

(٢) ينحدر الميديون من قبائل آرية من الرعاة الشماليين، نزحت إلى إيران أواسط الألف الثانية قبل الميلاد. اتحد الميديون والفرس، في الجنوب، نحو ٥٤٩ ق.م ليشكلوا الامبرطورية الأخمينية، بزعامة قورش الكبير.

(٣) سفر أشعيا - إصحاح ٢٦ .

ويستدعي بعث الأجساد، في القيامة، فكرة الحساب الزرادشتية: ثواباً وعقاباً. وأصرح شاهد على ذلك ما جاء في رؤيا (دانيال):

«ويكون زمان ضيق لم يكن منذ كانت أمة إلى ذلك الوقت... وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون: هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للزردراء الأبدى^(١)».

ولعل تلك الحياة الأبدية، وهذا العار الأبدى، يتجسدان في الصورة التي رسمتها الزرادشتية عن العالم الآخر بمنزليه: الجنة Bihist، وجهنم Dojeh وقد وجدت هذه الرؤية فيما بعد، تكريماً لها لدى جماعة اليهود (الفريسيين) التي انبثقت من بين معلمي الشريعة والحاخامات، فيما بقي (الصدوقيون)، الذين يمثلون طبقة الكهنة من سبط (لاوي)، على اعتقادهم القديم الذي يأخذ بالمعنى الحرفي لنصوص التوراة، وينكر بعث الأجساد، وعودة الوعي إليها في الحياة الأخرى^(٢).

وهكذا أخذت فراديس (العهد القديم) الأرضية، تخلي بعض المكان لفرديوس ماورائي يكون مأوى للأبرار دون الأشرار. وحين جاء (يسوع) كانت صورة هذا الفرديوس قد تعززت في المعتقدات الشفوية، بما يكفي ليأخذ بها (العهد الجديد).

(١) سفر دانيال - أصحاب ١٢ .

(٢) انظر Noss - اليهودية... موسوعة تاريخ الأديان (٥) - ص ١٧٠ .

العهد الجديد

أجل، لقد أصبح الإيمان بمنزلي الآخرة، وبالقيامة والحساب، أكثر رسوخاً لدى العامة من بني إسرائيل، ويعكس الإنجيل ذلك الإيمان، إذ لا يجد يسوع من حاجة لإقناع تلاميذه بالقيامة والحياة الأبدية في العالم الأخرى، وإن اضطر، أحياناً، إلى مناظرة (الصدوقيين) الذين لبثوا على أصوليتهم في إنكار القيامة والبعث.

ويرد ذكر الدينونة، مراراً، على لسان يسوع في الإنجيل:

«هكذا يكون في انقضاء العالم. يخرج الملائكة ويفرزون الأشرار من بين الأبرار، ويطرحونهم في أتون النار. هناك يكون البكاء وصرير الأسنان^(١)».

فإذا كان مصير الأشرار نار جهنم تلك، فماذا يكون مصير الأبرار؟:

«حينئذ يضيء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم».

وما ذلك الملكوت سوى الفردوس الإلهي الموعود.

إلا أن (يسوع) لم يكن نبياً عابراً. كمن سبقه من أنبياء بني إسرائيل، بعد موسى. فقد مثلت تعاليمه انقلاباً على روح القبيلة المتعصبة، والمأزومة، التي سادت (العهد القديم)، وإنكاراً لوثنية الطقوس وخوائها الروحي. وطرحت بديلاً روحياً مفعماً بالمثل الإنسانية الشاملة. كما امتلكت بعداً اجتماعياً جذرياً، فلم يكتف

(١) إنجيل متى: إصحاح ١٣.

(يسوع) بإدانة الشر المتأصل في النفوس، وإنما كشف النقاب عن الأسباب العميقة لذلك الشر.

لقد جاء (يسوع)، كما يقول إنجيل (متى)، كي يخلص شعبه من خطاياهم^(١). فماذا كانت تلك الخطايا، هل هي أوزار الغلطة الأولى، التي أورثها آدمٌ وحواء نراريهما، كما تقول الأسطورة التوراتية، حين خالفا أمر الرب فأكلا من الثمرة المحرمة. أم إنها مظاهر الانهيار الاجتماعي والأخلاقي في مجتمع بني إسرائيل، حيث تفتى الفساد، وتحول المال إلى وثن يُعبد. وساد الأغنياء والمرابون. ورزخ الشغيلة، والفقراء، والعبيد، تحت نير الظلم والقهر... أليست هذه الخطايا أولى باهتمام يسوع؟ وأجدر أن يفتن بها الحساب يوم الدينونة، فيبرز الأشرار من الأبرار وفق معيارها.

هوذا يسوع يوجّه إلى الإنسانية تحذيراً لا لبس فيه:

«لا يقدر أحدٌ أن يخدم سيدين... لا تقدرون أن تخدموا الله والمال^(٢)».

فالمال نقيض الله، ونقيض الله هو الشيطان لا سواء، فالمال تجسيد للشيطان. ولو قدر لیسوع أن يُبعث في عصرنا، فلعله يضيف كلمة (رأس) إلى كلمة (المال)، ليتمثل الشيطان في رأس المال.. لذلك أغلق يسوع فردوس الله عن أن يطأه صاحب المال:

(١) متى: ٢ .

(٢) متى. إصحاح ٦ .

«الحق أقول لكم، إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السموات. وأقول لكم أيضاً إن مرور جمل في ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله»^(١).

ولا أشك في أن يسوع كان على يقين بأن الغنى، والفاخش منه، إنما هو حصاد الظلم، صريحاً أو خفياً، أو ثمرة الخداع، أو وسخ الربا. وأحرى بطغاة المال أن يفقهوا جيداً إنذار (ابن الإنسان):

«ويل لكم أيها الأغنياء، لأنكم قد نلتُم عزاءكم. ويل لكم أيها الشباغى لأنكم ستجوعون»^(٢). فليبيض هؤلاء أموالهم في نار جهنم لا في ملكوت الله.

أما إذا مال أحد أولئك الأثرياء إلى التوبة، وتاق إلى وعد يسوع بالحياة الأبدية في الفردوس، فإن عليه، كما أوصى (ابن الإنسان)، أن يضع عن كاهله وزر المال، وما يضمه من شرٍ وطغيان:

أتى شابٌ منعم (يسوع) فسأله: «أيها المعلم الصالح، أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية؟». فأجاب: «إذ أردت أن تدخل الحياة فاحفظ الوصايا.. لا تقتل، لا تزني، لا تسرق. لا تشهد بالزور. أكرم أباك وأمك، وأحب قريبك كنفسك.

(١) متى - ١٩ .

(٢) إنجيل لوقا - إصحاح ٦ .

قال له الشاب: هذه كلها حفظتها منذ حدثتني، فماذا يعوزني بعد؟. قال له يسوع: إن أردت أن تكون كاملاً ، فاذهب وبع أملاكك، وأعطِ الفقراء، فيكون لك كنزٌ في السماء، وتعال اتبعني^(١).

لقد وضع يسوع ذلك الشاب الثري أمام خيارين، لا ثالث لهما: المال، أو الحياة الأبدية «فلما سمع الشاب الكلمة مضى حزينا، لأنه كان ذا أموال كثيرة».

وهكذا فضلَ شيطانَ المال على ملكوت الله، لأنه أصبح عبداً لذلك الشيطان، وليس لنا أن نستغرب الأمر، فهو ديدن أصحاب المال، رأسه وعقبه، منذ كان. إلا من حظي بنور العقل، فحطم قيد العبودية ذلك.

ويسترعي الانتباه أن يسوع، في النص السابق، قد رأى في المال نقیصةً تشوّه الإنسان، فلا كمال إلا بالخالص من ربقته.

وسوف تبقى كلمات يسوع تلك تتردد في الآذان مادام شيطان المال يستعبد بني البشر، فيلتقطها، في قرنه العشرين، عقل نير هو عقل (جبران خليل جبران) الذي يكتشف فيها سرّ ذلك العداء الذي يكنه يسوع للمال وأصحاب المال، «فهو لم يملك شيئاً»^(٢)..

(١) متى - أصحاب ١٩ .

(٢) جبران، جبران خليل: يسوع ابن الإنسان. ترجمة الأرشمنديت (انطونيوس بشير) - ١٩٣٧ - ص ١٦٦.

أجل، لم يكن يسوع يملك شيئاً، فليس ثمة ما يخسره، لكنه يكسب، برسالة العدالة والمحبة، قلب الإنسانية. وقد تتفجر كلمات يسوع شعراً ناضحاً بالمرارة الساخرة، على لسان شاعر المهجر (إيليا أبي ماضي):

كلوا واشربوا أيها الأغنياء وإن ملأ السكك الجائعون
ولا تلبسوا الخرز إلا جديداً وإن لبس الخرق البائسون

وربما ظن بعض هؤلاء أن تأدية الطقوس الدينية هي الباب إلى الجنة. فيغلق (ابن الإنسان) ذلك الباب. فليست الطقوس والتكاليف غاية الإيمان، وإنما ما يعتمل في النفس: «إني أريد رحمة لا ذبيحة»^(١).

انصرفوا بقرابينكم وطقوسكم، فلا قيمة لها في عيني الله، وهاتوا الرحمة، الرحمة التي تتفر من الظلم وتنكره، ففيها روح الله.

وقد نذهب في تحليل ما سبق إلى أن (يسوع) كان تواقاً إلى مجتمع يسوده العدل الاجتماعي، والمساواة بين بني البشر، وينظمه التعاضد والألفة، ألم يقل في أنجيل (لوقا):

«من له ثوبان فليعط من ليس له. ومن له طعام فليفعل هكذا»^(٢).

(١) متى - ٩.

(٢) إنجيل لوقا - ٣.

وفي هذا المجتمع الذي تتلامح فيه الذاكرة المشاعية، يبلغ الكمال الإنساني غايته في التحرر من طغيان المال الذي يمسخ الإنسان ويغربّه عن جوهره. إنه حلم الفردوس الأرضي، يسقطه (ابن الإنسان) على فردوسه السماوي، فيمنّ به على من استضعف في الأرض:

«طوباكم أيها المساكين لأن لكم ملكوت الله. طوباكم أيها الجياع لأنكم تشبعون^(١)»

وتطل ذاكرة المشاعة، أيضاً، من نصوص أخرى في الأنجيل، حيث يوصي يسوع بالإعراض عن كنز المال:

«لا تكنزوا لكم كنوزاً على الأرض، حيث يُفسد السوس والصدأ. وحيث ينقب السارقون ويسرقون. بل اكنزوا لكم كنوزاً في السماء^(٢)».

فذهب الدنيا، ومآلها، ملك المجتمع كله، وليس لمن جمعه، ظلماً، وعدّه. وأولى به أن يُنْفَق على من صنع المال، وأنتج الخيرات، لا أن يُكنز ليصبح نهباً للسوس واللصوص.. حسب الإنسان خبزه كفاف يومه:

«خبزنا كفافنا أعطنا كل يوم^(٣)».

(١) لوقا - ٦ .

(٢) متى - ٦ .

(٣) لوقا - ١١ .

وحياة الإنسان لا تغنى بما يأكل ويلبس، وإنما بما يعمر العقل
والوجدان:

«لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون. ولا لأجسادكم
بما تلبسون، أليست الحياة أفضل من الطعام، والجسد أفضل من
اللباس... تأملوا زنايق الحقل كيف تنمو ولا تتعب ولا تغزل.
ولكن أقول لكم إنه ولا سليمان، في كل مجده، كان يلبس كواحدةٍ
منها... اطلبوا أولاً ملكوت الله وبره^(١)».

أجل، إن في بساطة الحياة، وأصالتها، من القيمة، أضعاف ما
يتباهى به أصحاب الثروة وطواغيت السلطان، أولئك الذين
حولوا هبات الطبيعة إلى زُخرف يزهُون به، ويستكبرون،
فليطرح المرء ذلك الزخرف، وليرجع إلى فطرة الطبيعة، إلى
أصالة الإنسان قبل أن يشوّهه ماله ورأس ماله، إلى نقاء الطفولة
البريئة، فملكوت السماء مشرع أمام الأطفال:

«دعوا الأولاد يأتون إلي، ولا تمنعوهم. لأن لمثل هؤلاء
ملكوت السموات^(٢)».

وليس ملكوت السموات حكراً لقوم دون قوم، بل للأبرار أينما
وجدوا وقد يُنتزع هذا الملكوت ممن لا يستحق، فما من صكٍ
أبدي لدخول الفردوس:

(١) متى - ٦ .

(٢) متى - ٩ .

«الحجر الذي رفضه البناؤون هو قد صار رأس الزاوية... لذلك أقول لكم إن ملكوت الله ينتزع منكم ويُعطى لأمة تعمل ثماره»^(١).
وقد يغتصب هذا الملكوت حيناً من الدهر:

«من أيام يوحنا المعمدان إلى الآن، ملكوت السماء يُغصب، والغاصبون يختطفونه»^(٢).

لكن الله يمهّل ولا يهمل. وجولة الظلم لا تطول. وويل، يوم الدينونة، لمن يشمخ بأنفه ظاناً أن مفاتيح الفردوس في كفه:
«ويل لك يا كورزين. ويل لك يا بيت صيدا... وأنت يا كفر ناحوم المرتفعة إلى السماء، ستهبطين إلى الهاوية»^(٣).

إنه الإنذار المدوّي يتردد في سمع الطاغوت. ولسوف يصبح، على الزمن، رمزاً يتمثل به كل من يستنهض البشرية لمقارعة البغي. وبهذا الإنذار صدرَ شاعر (تشيلي) الكبير (بابلو نيرودا ١٩٠٤-١٩٧٣) نشيده التاسع من ملحمة (النشيد الشامل)، وعنوانه: فليستيقظ الخطاب^(٤). وجعل من (كفر ناحوم) رمزاً

(١) متى - ٢١.

(٢) متى - ١١.

(٣) متى - ١١.

(٤) الخطاب كناية عن (ابراهيم لنكولن) الرئيس الأمريكي الذي دعا، أواسط القرن التاسع عشر، إلى تحرير العبيد ما أدى إلى الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. وهذا النشيد مترجم إلى العربية بقلم (أحمد سويد)، ضمن (منتخبات من شعر بابلو نيرودا)، المنشور في بيروت.

للإمبريالية الأمريكية التي ازدادت غطرسةً بعد أن خرجت من الحرب العالمية الثانية كأقوى قوّة اقتصادية وعسكرية في العالم، وفي يدها سرّ القنبلتين: الذرية والهيدروجينية.
ومثلما فعل (ابن الإنسان)، بشرّ (نيرودا) كفرَ ناحوم الجديد بالويل والثبور:

«ولكنك إذا جندت عصابانك يا أميركة الشمالية

لتنشر الدمار على هذه التخوم الآمنة

وتقود جزائر (شيكاغو)

فيسيطر على الموسيقى، والنظام الذي نحب

فسنخرج عندئذٍ من الصخور والهواء

لنعضك بأسناننا

سنخرج من النافذة الأخيرة

لنصبّ عليك النار

سنخرج من أعماق الأمواج

لنسمرك بالأشواك

سنخرج من التلم ليصفحك الزرع كقبضة (كولومبوس)

سنخرج لنحرمك الماء والخبز

سنخرج لنحرقك في نار جهنم

تلك هي النار التي وعد (يسوع) بها كفر ناحوم، لا زالت تضطرم، وسوف تبقى نذيراً لكل الطغاة. وهي لن تتهلب في الآخرة فحسب، وإنما على الأرض أيضاً، لتلقى كل مدينة متجبرة باغية مصيرَ (سدوم وعمورة):

«الحق أقول لكم ستكون لأرض سدوم وعمورة، يوم الدين، حالة أكثر احتمالاً مما لتلك المدينة»^(١).

لقد حمل يسوع وحواريوه بذرة الفكرة الجديدة إلى الأرض الموات، فأجازتهم مدنها وضياعها بالجور والكران. وتلك إتاوة يدفعها المخلصون والمنورون في كل عصر، وكل وطن. وكان قدر (ابن الإنسان) أن يجرّ صليبه^(٢)، متوجّاً بالشوك، إلى (الجلجلة)، وسط سخرية غوغاء (أورشليم) وأذاهم، ليُصلب على الجبل، فيصبح أعظم مبشّرٍ مصلوب في التاريخ. أليس هو القائل:

«من أراد أن يأتي ورائي فليُنكر نفسه، ويحمل صليبه، ويتبعني»^(٣)... وجديرة كلمة يسوع هذه بأن تصبح مثلاً لكل صاحب رسالة، ولكل مناهض للظلم عبر تاريخ البشرية..

(١) إنجيل مرقس - أصحاح ٦. وجاء في (سفر التكوين) أن الله غضب

على بلدتي (سدوم) و(عموره) فدمرهما بالزلازل والبراكين.

(٢) ينفرد إنجيل يوحنا عن الأناجيل الثلاثة الأخرى، بالقول بأن يسوع قد

حمل صليبه إلى حيث صلب / انظر: إنجيل يوحنا - أصحاح ١٩ /.

(٣) مرقس - ٨ .

- لقد بشر يسوع بحياة لا نهاية لها في العالم الآخروي، فجدد
الحلم الزرادشتي بالأبدية. كما قال بالقيامة والبعث، لكنه لم يُظهر
الصفح عن الأشرار يوم القيامة. فلهم عندئذ حساب عسير.
ولا يغفل القائمون على الحساب عن كل فعلٍ أقدم المرء عليه، أو
كل كلمة نطق بها:

«إن كل كلمة بطالة يتكلم بها الناس، سوف يعطون عنها
حساباً يوم الدين^(١)».

وليوم الدين نذر فيها من الهول ما تشيب له الوالدان. «وويل
للحبالى والمرضعات في تلك الأيام». وفيها يقوم «مسحاء كذبة،
وأنبياء كذبة» يُضلون بني البشر إلى حين. لكن (ابن الإنسان)
قادم، لا محالة، من جديد، حين ينقضي الدهر، ولقدومه علامات
لا تخفى:

«تُظلم الشمس، والقمر لا يعطي ضوءه. والنجوم تسقط من
السماء. وقوات السماء تتزعزع. وحينئذ تظهر علامة ابن
الإنسان في السماء. وحينئذ تنوح جميع قبائل الأرض.
ويبصرون ابن الإنسان آتياً على سحاب السماء بقوة ومجد كثير.
فيرسل ملائكته ببوق عظيم، فيجمعون مختاريه من أرباع الرياح.
من أقصاء السموات إلى أقصائها^(٢)».

(١) متى - ١٢.

(٢) متى - ٢٤.

هو ذا اليوم العظيم الذي تجزى فيه كل نفس ما فعلت . فيجلس ابن الإنسان على كرسي مجده، ليميز، كما الراعي، خرافه الأبرار عن جدائه الأشرار، فيمنح الأوائل الحياة الأبدية في ملكوت الله الذي أعد لهم «منذ تأسيس العالم^(١)». ويُساق الأواخر، رفقاء إبليس، إلى العذاب الأبدي في جهنم، حيث «دودهم لا يموت، والنار لا تطفأ^(٢)».

هكذا يرسم الإنجيل صورة الفردوس الأبدي، مسكناً لمن يملأ البرّ والرحمة قلبه، وينطق بهما عمله. أما الذين طغوا، وأعرضوا عن شقاء الفقراء والغرباء، فمآلهم الجحيم الأبدي.

وربما ألحّ الحلم بالفردوس على (يوحنا اللاهوتي)، وشاقه أن يحضر القيامة حياً، فتراءى له ما تراءى من ذلك اليوم العظيم. لكنه أضاف إلى الصورة التي رسمتها الأناجيل تفاصيل شتى من الأحداث المثيرة، ما يشكل مشروعاً ملحمياً ليوم الدينونة.

وقد يُدهش بعضنا لحافظة يوحنا العجيبة، التي استطاعت أن تدوّن (الرؤيا) بكل تفاصيلها، على ازدحامها وكثرتها، وليس لنا، على بعد العهد بيسوع وعصره، أن نحكم على مدى اتفاق تلك (الرؤيا) وروح التعاليم اليسوعية، بحميميتها، وسماحتها، وبقربها من الفقراء والمحرومين وهو ما يصعب التماسه بين ثنايا رؤيا يوحنا.

(١) متى - ٢٥ .

(٢) مرقس - ٩ .

وعلى الرغم من ذلك فإن مأثرة (يوحنا) تظهر في حزمه تجاه
إيليس وعصابته التي تمرست في إضلال بني البشر:

«وإيليس الذي كان يضلهم طُرح في بحيرة النار والكبريت، حيث
الوحش والنبى الكذاب. وسيعذبون نهراً وليلاً إلى أبد الأبدين^(١)».

لقد جاء (ابن الإنسان) - كما نطق إنجيل متى - «ليخلص
شعبه من خطاياهم»، فتحوّل ذلك في إنجيل يوحنا إلى رسالة
موجهة إلى العالم:

«لم يرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم، بل ليخلص به
العالم^(٢)».

فكانت النقلة من مسيحية يهودية إلى مسيحية عالمية. وحمل تلك
الرسالة تلاميذ يسوع ورسله، كبولس وبطرس، إلى خارج الأرض
المقدسة. ولم تلبث الدعوة المسيحية أن صارت إلى مؤسسة ذات
طقوس، وزعامة كهنوتية، وسلطة دنيوية. فهل بقي يسوع يسوعاً؟
وهل لا زال فردوسه فردوساً للبسطاء والفقراء والأطفال!

لعل أفيال العولمة، أو أخطبوط مافياتهم، في عصرنا هذا، بما
امتلكوا من سطوة رأس المال وخبثه، يجدون الحيلة للدخول في
ثقب تلك الإبرة التي عصيت على أسلافهم فيبسطون ظلهم الثقيل
على حلم الفردوس السماوي، مثلما أجهضوا حلم الفردوس

(١) رؤيا يوحنا اللاهوتي - أصحاب ٢٠ .

(٢) إنجيل يوحنا - ٣ .

الأرضي. ليوظفوا رؤوس أموالهم في ذلك الفردوس، بعد أن ضاقت به الأرض. فإذا رفع (يسوع) صوته مستكراً، فلن يترددوا في صلبه من جديد.

الفردوس الإسلامي:

إذا كان الإنجيل قد أمسك عن وصف الفردوس، أو ملكوت الله، تاركاً للكنيسة، من بعد، أن ترسم صورة مسيحية لذلك الفردوس، فإن تلك الصورة تجد في القرآن الكريم وصفاً مكتملاً لها، بتفاصيلها الحسيّة، كجنة سماوية هي المسكن الأبدي للمؤمنين الصالحين، وفيها يتحقق حلم الخلود الإنساني، في نعيم حسي لا يزول.

إنها مكان وارف الظلال، يفضل الواحات في بيادي الجزيرة العربية، فلا تكوي الشمس ظهور الغادين، ولا يرون يلذع برد الليل أطراف المدلجين:

(لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً * ودانية عليهم ظلالها
وذلت قطوفها تذليلاً)^(١).

فهي ليست قفراً أعجف كصحراء النفوذ، أو وادياً ليس بذبي
زرع كمكة القديمة، وإنما:

(جنات تجري من تحتها الأنهار)^(٢)

(١) سورة الإنسان - الآيتان ١٣-١٤ .

(٢) سورة المائدة - الآية ٨٥ .

ولا يقيم نزلاء الجنة في خيام تقوضها الريح، أو في مغائر
يأسن فيها الهواء، وإنما في (غرف من فوقها غرف مبنية^(١)).

وإذا حُرِمَ المعوزون في الحياة الدنيا أطيبَ الطعام، فهي
موفورة لهم، دون حساب، في جنة الخلد:

(وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون)^(٢)

وليس على الشراب من جناح. وهو يتدفق طهوراً من ينابيع
الجنة، أذ مما في قصور المترفين وأزكى:

(فيها أنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه،
وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى)^(٣).

وأين من هذه تلك الآبار، أو الغدران، الأجنة في الحجاز ونجد،
أو ذلك الخمر الممدوق تغثو منه النفس في حانات الطائف الجاهلية!

وسوف يرفل أهل الجنة في أبهى الثياب وأنفسها:

(عليهم ثياب سندس أخضر وإستبرق)^(٤).

وتتخطر نسائهم في زينة تحسدهن عليها نساء السراة في
الدنيا الزائلة:

(يُحَلَّون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً)^(٥)

(١) الزمر - ٢٠ .

(٢) الطور - ٢٢ .

(٣) محمد - ١٥ .

(٤) سورة الإنسان - آية ٢١ .

(٥) فاطر - ٣٣ .

هو ترف لا كترف الدنيا، لأنه لا يصدر عن بطرٍ أو ظلمٍ.
وَحَقٌّ أَنْ يَنْتَعَمَ بِهِ الْمَحْرُومُونَ وَالْمَظْلُومُونَ فِي دُنْيَاهُمْ، عَوْضاً
عَمَا فَاتَهُمْ فِي دُنْيَا الشَّقَاءِ:

(هم وأزواجهم في ظلالٍ على الأرائك متكئون) ^(١)

(يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ، وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ
الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ^(٢)

وإذا كانت المتعة الجنسية وسيلة لبقاء النوع وتجده في الحياة
الدنيا، فإنها في جنة الخلد غاية يستكمل بها الإنسان حاجاته
الحسية. وهي خالصة من منغصاتها وشوائبها الدنيوية:

(وزوجناهم بحورٍ عين) ^(٣)

(فيهنّ قاصرات الطرف لم يطمثهنّ إنسٌ قبلهنّ ولا جانٌ * ^(٤))

(كأهنّ الياقوت والمرجان) ^(٥)

ومتلما تُلَبَّى حاجات الرجل في الجنة، فإن رحمة الله تسع المرأة
أيضاً، وقد عانت طويلاً من ظلم اجتماعي وذكوري مزدوج، ففي
الجنة يُرْفَعُ كُلُّ حَيْفٍ وَقَهْرٍ طَبَقَيْنِ، وَكُلُّ تَمْيِيزٍ عِرْقِيٍّ وَجِنْسِيٍّ.
وأغلب الظن أن الذكور، أنفسهم، سوف يروّضون، في جنتهم، على

(١) يس - ٥٦.

(٢) الزخرف - ٧١.

(٣) الدخان - ٥٤.

(٤) الرحمن - ٥٦.

(٥) الرحمن - ٥٨.

الإقرار بالمساواة التامة بين المرأة والرجل، بعد أن قرّت عيونهم بتلبية حاجاتهم الحسية، على اختلافها، ولم يعد لمشاكل الإرث من معنى. ذلك هو الفردوس السماوي الذي تتحقق فيه كل المثل الحسية والروحية التي نتعرف أشباحها الناقصة في هذا العالم الزائل. وكأن عالم المثل الأفلاطوني قد قبس شيئاً من صورة ذلك الفردوس، وقد كان في علم الله قبل أن ينطق به الرسول الكريم. وإن كان (أفلاطون) قد قصر عالمه ذاك على الصور العقلية الخالصة، وسمح للروح بأن تسكنه، دون الجسد، قبل أن تهبط من عالمها المثالي لتتحد بشبحها المادي: الجسد... فمن هم الفائزون بسكنى جنة الخلد القرآنية؟

(والذين آمنوا، وعملوا الصالحات، لا نكلف نفساً إلاّ وسعها، أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) ^(١)

(الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق) ^(٢)

(والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانيةً، ويद्रؤون بالحسنة السيئة. أولئك لهم عقبى الدار) ^(٣)

(والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) ^(٤)

(١) الأعراف - ٤٢ .

(٢) الرعد - ٢٠ .

(٣) الرعد - ٢٢ .

(٤) المؤمنون - ٨ .

(ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً) (١)

(فأما من أعطى واتقى * وصدق بالحسنى * فسنيسره لليسرى) (٢)

وإذا كان الطريق إلى جنة الخلد ممهداً للفقراء والمستضعفين، فإن من شأن المال وطغيانه أن يجعل ذلك الطريق وعر المسلك. وأولى بصاحب المال، إن أخلص النية، تزكية ماله، تزكية خالصة لوجه الله، لعلها تجنبه عذاب الجحيم، وتمنحه الأمل بالجنة:

(وسيجنبها الأتقى * الذي يؤتى ماله يتزكى * وما لأحد عنده من نعمة تجزى * إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) (٣)

وليس له في ذلك منة على المجتمع. فالمال وديعة لدى صاحبه، إذ يؤتى المال كما الملك، وهما لله وحده. فالفقراء والمحتاجين نصيب في ذلك المال، كثر أو قل:

(وفي أموالهم حق للسائل والمحروم) (٤)

وتلقي الآيات الكريمة السابقة ضوءاً على هدف رئيس من أهداف الدعوة الإسلامية يتمثل في العدالة الاجتماعية، وهو وثيق الصلة بمغزى الوعد بالجنة، ووظيفته، في تلك الدعوة. وطالما كان هذا الهدف همّاً شغل الأنبياء والمصلحين من قبل. وكان سبباً لما

(١) الإنسان - ٨.

(٢) الليل - ٥ - ٧.

(٣) الليل - ١٧ - ٢٠.

(٤) الذاريات - ١٩.

لأقوه من عنت وجور السراة والأغنياء، مثلما تعرّض الرسول محمد (ص)، في مكّة، لأذى أثريائها ومالكي عبيدها. وكيف لا تحفظ الدعوة الإسلامية أسياد مكّة الجاهلية، وقد أثارت عليهم أرقاءهم ومواليهم. واجتذبت الفقراء والمستضعفين، ووعدت طغاة المال، والمتجبرين، بنار جهنم خالدين فيها أبداً:

(إن جهنم كانت مرصداً، للطاغين مآباً) ^(١)

وأي طغيان أعظم من الظلم! وهل له من مآلٍ سوى النار الموقدة:

(وقيل للظالمين نوقوا ما كنتم تكسبون) ^(٢)

ومن الظلم والضلال أن يكثر الإنسان ما آل إلى يده من ذهب الأرض وفضتها. فهي وديعة لديه، لا تخصه فحسب، وإنما يشترك في ذلك الناس جميعاً. فلا يفرحن الكانزون المكتنزون بما جمعوا، وقد قبضوا أكفهم عن كل معروف:

(والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) ^(٣)

ومما له دلالة، في هذا العذاب، أن تكون أدواته تلك الكنوز ذاتها:

(يوم يُحْمَى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. هذا ما كنزتم لأنفسكم فنوقوا ما كنتم تكنزون) ^(٤)

(١) النبأ - ٢١ - ٢٢.

(٢) الزمر - ٢٤.

(٣) التوبة - ٣٤.

(٤) التوبة - ٣٥.

فبئس كنزٌ يبطن مريـر العذاب في الآخرة، بعدما ينطق باطلاً في الدنيا.

ولأكل المال بالباطل حيل شتى، من بينها الربا:

(يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفةً، واتقوا الله لعلمكم تفلحون^(١))

أما من أعرض عن هذا النهي، فما له من مصير سوى جهنم:

(ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)^(٢)

ومن الموبقات أن يتخذ بعضهم زي الكهنة سبيلاً إلى الإثراء وأكل المال الحرام:

(يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحرار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله)^(٣) فحذارٍ حذارٍ من أولئك الذين ينتحلون الدين ستراً لجمع الثروة، ولا يذكرون الله إلا شفاهاً، ويضمرون المال رباً:

(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها وارثون)^(٤)

ولعل في سورة (الهمزة) أعظم نذير لعبدة المال أولئك:

(ويلٌ لكل همزة لمزة * الذي جمع مالا وعدده * يحسب أن ماله أخذه * فلا لينبذ في الحطمة * وما أدرك ما الحطمة * نار الله الموقدة * التي تطلع على الأفئدة * إنها عليهم موصدة * في عمد ممددة)

(١) آل عمران - ١٣٠ .

(٢) البقرة - ٢٧٥ .

(٣) التوبة - ٣٤ .

(٤) الأنبياء - ٩٨ . وحصب جهنم: وقودها .

أجل، ليس للمال أن يخلد جامعته ومحصيه في دار الدنيا، وإنما يخلده في نار الله الموقدة، التي لا مخرج منها:

(كلما أرادوا أن يخرجوا منها أُعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم به تكذبون) ^(١)

ولن ينفعهم عندئذٍ ندم أو استغفار:

(وترى الظالمين لما رأوا العذاب يقولون هل إلى مردٍّ من سبيل) ^(٢)

ومثلما أغلق المترفون، في قرى الجليل، أبوابهم في وجه حواري يسوع، فعل أندادهم في الحجاز ونجد، حين أصموا آذانهم عن الدعوة المحمدية، وليثوا في غيهم سادريين:

(وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون * وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين) ^(٣)

فهل لأموالهم ولأولادهم أن تدرأ عنهم عذاب النار حقاً؟

(وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زُلْفى إلا من آمن وعمل صالحاً فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون) ^(٤)

ففي الآخرة يذهب المال، ورأس المال، جفاءً. ولا يلبث في الأرض سوى العمل الصالح، إذ:

(١) السجدة - ٢٠ .

(٢) الشورى - ٤٤ .

(٣) سبأ - ٣٤، ٣٥ .

(٤) سبأ - ٣٧ .

(١) (وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى)

إنه العزاء الذي ينعش قلوب المستضعفين والمقهورين في الحياة الدنيا.

وللعذاب في نار جهنم صور لم يجترحها إنسان، وكفاك منها شجرة الزقوم:

(إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم * طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ * فَإِنَّهُمْ لَأَكَلُونَ مِنْهَا فَمَائِنُونَ مِنْهَا الْبَطُونَ * ثُمَّ إِنْ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ * ثُمَّ إِنْ مَرْجِعُهُمْ إِلَى الْجَحِيمِ) (٢).

ويقينا أن وجبة من شجرة الشياطين تلك، تعقبها جرعة من حميم، سوف تجعل المرء يطلب الموت طلباً، ولكن هيهات:

(ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ) (٣)

إنه الخلود في العذاب، وهو، لا شك، أشدّ مرارة من الفناء وأدهى.

ولا يظنن امرؤ أن فصل الأبرار الصالحين عن الأشرار والطغاة، عند قيام الساعة، يتم اعتباطاً كما في الدنيا. فثمة حساب عسير يوم الحساب:

(فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) (٤)

(١) النجم - ٣٩.

(٢) الصافات - ٦٤ - ٦٨.

(٣) إبراهيم - ١٧.

(٤) الزلزلة - ٧، ٨.

وللساعة نُذِر مهولة تخسف الأرض خسفاً:

(إذا وقعت الواقعة * ليس لوقعتها كاذبة * خافضة رافعة * إذا
رجت الأرض رجاً * وبُستت الجبال بساً * فكانت هباءً منبثاً)^(١)

ولسوف يتردد هزيم تلك الواقعة في الفضاء حتى يبلغ القمر:

(اقتربت الساعة وانشق القمر)^(٢)

إنه يوم الروح الذي تهبط من هوله القلوب:

(يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم * يوم
ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها،
وترى الناس سكارى، وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد)^(٣)

عندئذ تقذف القبور شواهدا وجمليدها، ليستفيق الراقدون
من جديد:

(خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جرادٌ منتشر)^(٤)

فيتقاطرون، زرافاتٍ ووحداً، إلى حيث الميزان الذي يُنصب
يوم الحساب:

(فأما من ثقلت موازينه * فهو في عيشة راضية * وأما من
خفت موازينه * فأمه هاوية * وما أدراك ما هي * نار حامية)^(٥)

(١) الواقعة - ١ - ٦، وبُستت الجبال: فُتنت .

(٢) القمر - ١ .

(٣) الحج - ١، ٢ .

(٤) القمر - ٧ .

(٥) القارعة - ٦ - ١١ .

- تلك ملامح من الصورة التي رسمها القرآن الكريم ليوم
القيامة والحساب. ومن قبلها ما اقتطف من وصف لمنزلي الآخرة:
الجنة وجهنم. وقد يلفت النظر ما جاء في عدد من الآيات القرآنية
من اقتران الجنة بعدن، كما في سورة (النحل):

(جنات عدن يدخلونها تجري من تحتها الأنهار، لهم فيها ما
يشاؤون. كذلك يجزي الله المتقين) ^(١)

(وعدن)، كما ورد في التوراة من قبل، هي الجنة التي غرسها
الله ليعيش فيها آدم وحواء قبل السقوط. أي قبل أن يطردا منها.
وقد وُصفت في سفر التكوين كفر دوس أرضي يقع شرقاً، بين
أنهار أربعة هي: فيشون، وجيحون، وحدائل، والفرات، تنتفع
جميعاً من نهر واحد يسقي الجنان، وتحيط بأراضي الحويلة،
وكوش، وأشور ^(٢). وليس من ذكر في أي من أسفار التوراة
لعودة ذرية آدم إلى جنة عدن الأرضية تلك.

ولا تضيف الأناجيل الأربعة شيئاً إلى الرواية التوراتية عن
(عدن). والأبرار، في الإنجيل، يسكنون ملكوت الله في الآخرة،
وهو، على غموضه، يبدو مختلفاً، أغلب الظن، عن جنة عدن،
كما وصفت في التوراة.

أما القرآن الكريم، فإنه يخلو من أية إشارة صريحة إلى مكان
على الأرض، تقع فيه جنة عدن. وتوحي مختلف الآيات المتعلقة
بالجنة بأنها فردوس سماوي وإليه ترجع ذرية آدم الصالحة.

(١) النحل - ٣١.

(٢) انظر: سفر التكوين - إصحاح ٢.

وهكذا تطورت، وارتقت، صورة الفردوس في الديانات التوحيدية الثلاث، من التوراة إلى الإنجيل، وعبر التأثر الفكري والديني مع الثقافتين: اليونانية والفارسية، وسواهما من أर्थ الحضارات القديمة، لتبلغ تلك الصورة غايتها في القرآن الكريم.

وقد نجد في الإرث الفكري الإسلامي، نزوعاً إلى تأويل الجنة، وصورتها الحسية، تأويلاً روحياً، بما يتفق والنزعة العقلية لدى الفلاسفة المسلمين، أو العرفانية الإشراقية لدى المتصوفة، أو الاجتهادات المذهبية لدى بعض الفرق الإسلامية. على أن صورة الجنة، سواء في قراءتها الظاهرة، أم في مختلف تأويلاتها، قد عبّرت عن توق النفس الإنسانية إلى الخلود جسداً أو روحاً. فضلاً عن الأمل في تعويض حسي أو روحي، عما يعانیه المستضعفون من ظلمٍ وشقاء في دار الدنيا.

- ونختم حديث الفردوس هذا، بشيء من التأمل في الصورة القرآنية للجنة، حيث نكتشف أن المبدأ الذي ينظم الحياة في جنات الخلد هو المبدأ القائل بأن: (لكل أن ينال حاجته). وهذه الحاجة لا يحدها حد سوى الإشباع أو القناعة، فمائدة الجنة مائدة مفتوحة على الدوام لمن يشاء.

وقد يخطر لامرئ أن يسأل: ماذا يفعل أهل الجنة وحاجاتهم ملبأة لا يبذلون جهداً لتحصيلها؟ ألا تؤدي البطالة إلى الضجر؟ والضجر خليق بالجحيم^(١) لا بالجنة!

(١) يمثّل الضجر، في بعض مسرحيات الفيلسوف الوجودي الفرنسي (جان بول سارتر)، وسيلةً للتعذيب في جحيم افتراضي.

وفي ظني أن أهل الجنة سوف يشغلون أنفسهم بالأعمال التي تغني الفكر، وترقى بالإنسان علماً وفناً وخلقاً، وتشيع المتعة في النفس. ولن يشكل العمل عبئاً يتقل الجسد أو الروح. إذ «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، وهو المبدأ الآخر الذي ينظم العمل في داري الدنيا، والآخرة.

ولسوف يسعى بنو البشر، طويلاً، لكي يحققوا، في دنياهم، مبدأ العدالة الفردوسي ذا الشقين: لا يطلب من الإنسان سوى جهده. وينال ما يحتاج دون تذبذب. ومن نافل القول إن هذا المبدأ لا يستقيم والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وليس في الجنة من ملكية خاصة، وبغيابها يزول كل سبب للتباغض والتقاتل والطغيان: فلا وجود لرأس مال يمتصّ عرق الشغيلة ودماءهم. وليس من صراع على الرزق يذكي الأحقاد. وما من تجارة تبطن الغبن والغش، أو من طبقة تفرخ الغطرسة والقهر. فالناس جميعاً سولسية، صفت صدورهم من كل ضغينة، وساد الإخاء خالصاً من كل شائبة:

(ونزعنا ما في صدورهم من غلٍ إخواناً على سُرُرٍ متقابلين) (١)

ذلك هو الكمال الإنساني والاجتماعي في منتهاه، ينشده البشر في آخرتهم، إن عزّ في دنياهم.

(١) سورة الحجر - آية ٤٧ .

الفصل الخامس

الفردوس الأزلي المفقود

دلمون

وإذا كانت جنة الفردوس تمثل الأمل في خلود سعيد مقبل، فلماذا لا يكون الخلود أزلياً أيضاً؟ فربما أتحت للإنسان فرصة الخلود، من قبل، أو أنه خُلق، في الأصل، ليحيا حياة خالدة في فردوسٍ أرضي كان الناس، جميعاً، يعمرونه بأجسادهم وأرواحهم، قبل أن يحدث ما ينكد عليهم مسرتهم، فيُقذَف بهم، بعيداً عن الفردوس، إلى دار الشقاء، أو يطوي التاريخ صفحة ذلك الفردوس، فيمسي فردوساً مفقوداً.

وربما بدا لبعضهم أن فردوسهم الأزلي مازال قائماً، وهم موعودون بالرجعة إليه بعد الموت؛ فيكون فردوس الأبد عوداً على فردوس الأزل!

ترسم الأسطورة السومرية معالم فردوسها المفقود، في جنة (دلمون) التي تصفها بالمكان الطاهر المضيء:

« في أرض دلمون لا تتعق الغربان
ولا تصرخ الشوحة صراخها المعروف
حيث السَّبُعُ لا يفترس أحداً
ولا الذئب ينقض على الحمل
ولا الكلب المتوحش على الجدي
ولا الخنزير البري يلتهم الزرع
.....

حيث لا أحد يعرف رمد العين
ولا أحد يعرف آلام الرأس
حيث لا يشتكي الرجل من الشيخوخة
ولا تشتكي المرأة من العجز
حيث لا وجود لمنشد ينوح
ولا لجوال يعول^(١)»

ويمتزج، في صورة (دلمون) هذه، حلم الإنسان بالخلود، مع
توقه إلى حياة ينتفي فيها الظلم الاجتماعي، والألم، والبغضاء،
ويمسك فيها الإنسان بمقاليد قوى الطبيعة العشواء.

(١) السواح: مغامرة العقل الأولى - ص ١٩٢.

عصر الإيتروكسيين الذهبي

ولئن لم تفصح الرقمة السومرية، بعد، عما يجلو سر فقدان الفردوس الأرضي (دلمون)، فإن الاسطورة الإيتروسكية، التي مزجت بين الخيال والذاكرة المشاعية في رؤياها لعصر ذهبي مضى، قد اهتدت إلى علة زواله، ولكن على نحو معكوس! فقد ذهبت إلى أن الناس عاشوا سعداء في ذلك العصر «يعملون بسلام، ويعبدون الآلهة». ولم يكن من ملكية خاصة يتنازع حولها الناس، إلى أن بدأ ديبب الفساد والجشع والحسد، يعكر صفو ذلك المجتمع المسالم. «وبغية منع الناس من الاقتتال، عمد كبير الآلهة، خالق البشرية، إلى منح الناس الحدود وأحجار التخوم^(١)» وكان ذلك إيذاناً بالملكية الخاصة للأرض. إلا أن اقتسام الأرض لم يكبح جماح النزاع بل استثار صراعاً جديداً، يحفز إليه الجشع، فانتشر السلب والنهب، وشنت الحروب، وانتهكت التخوم. وأخذ الناس «ينصرفون عن عبادة الآلهة، وراحوا يزدادون كفرًا».

وكان أحرى بالاسطورة أن تعكس الآية، فليس الجشع والفساد قد قاد إلى الملكية الخاصة، وإنما الملكية الخاصة قادت إلى الجشع والفساد والعدوان. وعندئذ أخذت بالظهور إشارات الآلهة المخيفة، تنذر بمرور العصر الذهبي عبر محن قاسية تكفيراً عن تلك الذنوب. لكن ذلك العصر لا يلبث أن يعود بعد دور ثلاثي

(١) سيركين: أساطير روما القديمة... ص ٣٥.

يتكرر مرة تلو أخرى حتى يستكمل عدته، وهي عشرة عصور تمتد على ستة آلاف عام قبل أن يلم الفناء بالعالم.

ولئن بخل الخيال الإيتروسي على أصحابه بالخلود في عصرهم الذهبي، مبدلاً به وعداً بالخلود في العالم الآخر، فإن نزوعه إلى اللانهائي قد تبدى في الصورة التي رسمها لذلك العصر الذهبي، وتمثل فيها التوق إلى الكمال الإنساني، فرداً وجماعةً ونظاماً اجتماعياً.

ولروما عصرها الذهبي:

مثل ذلك الشوق إلى اللامتاهي، قد طبع عصر روما الذهبي أيضاً. فنقول أسطورتهم^(١) أن في غابر العصور، كان إله الزراعة (ساتورن) يحكم العالم، والأرض ما تزال مشاعاً، فليس من ملكية خاصة تفرخ الاستغلال والاستعباد، ولا أسياد ثمة ولا عبيد، لا يعرف الناس معنى للثروة أو للفقر؛ فهم متساوون متعاضدون لا صراع بينهم ولا احتراب «فالعدالة تسود الأرض، والآلهة تعيش بين البشر».

وهكذا نرى أن عصر الرومان الذهبي، شأن أسلافهم الأيتروسكيين، يستند إلى غياب الملكية الخاصة، وما ينشأ عنها من طبقة اجتماعية. ومن ناقل القول أن المجتمع الإنساني، آنذاك، لم يكن قد عرف التعامل بالنقد، وأثاره التي جلبت

(١) انظر م. س ص ١٠٥ + ١٣٨ + ١٣٩ + ٣٥٧.

الوبال، وأثمرت الحسد والجشع. «لكن إلهين من المرتبة الأولى، وهما الشرف والتبجيل، تزوجا وأنجبا ابنةً هي السطوة»، وقد احتفى بها (ساتورن)، وأجلسها على العرش إلى جانبه، فكانت عليه نحساً.

وعندما وحد الرومان بين إلههم الأكبر (جوبيتر)، وكبير آلهة الإغريق (زيوس)، كان عليهم أن يوحدوا أيضاً بين أبويهما: (ساتورن) الروماني، و(كرونوس) الإغريقي، وهو إله الزمن، لتمضي الأسطورتان في الطريق ذاتها^(١)، فيطيح (جوبيتر)، أو (زيوس)، بأبيه (ساتورن)، أو (كرونوس)، دون أن يرأف بشيئته. ولعل تلك السطوة اللعينة قد أغرت الإبن بأبيه، ليفرّ (ساتورن) إلى إيطاليا، وإليها ينتقل ميراث العصر الذهبي «حيث بقي خالياً من الملكية الخاصة، ويسوده الوئام، وكل ما في المجتمع ملكٌ للجميع». لكن (ساتورن) وقع في غلطة أظنه لا يزال، منذ عصره ذاك، يعضّ أصابعه ندماً عليها، إذ إنه، في أواخر عصره «علم الناس سك النقود». ولنا أن نتخيل أن ظهور التعامل النقدي قد اقترن بظهور الملكية الخاصة، وتطور التبادل، ليتعاونوا معاً في تمزيق نسيج المجتمع المشاعي، ويأتيا على العصر الذهبي.

(١) تمتزج أسطورتا العصر الذهبي: الروماني والإغريقي، فالإغريق يعدّون كرونوس «الإله العادل والحكيم للعصر الذهبي». /م.س - ص ١٠٦.

إلا أن شيئاً من ذلك العصر لبث في الخيال والذاكرة، ليبعث في النفوس حنيناً إلى مثل المساواة والعدالة. وهو ما تجسد في أعياد (ساتورناليا) التي كانت تقام في روما على شرف (ساتورن)، واستمرت حتى القرن الخامس الميلادي. وفيها يقدم الأغنياء الهدايا للفقراء والمعوزين، وتعدّ المآدب التي يجلس إليها الجميع دون تمييز، فيشربون من خمرة واحدة، «ويتناولون من طعام واحد، ومن أطباق متشابهة. وفي ذروة العيد يجلس الأقدان إلى المائدة، بينما يقوم أصحاب البيت وأصدقاؤهم بقريهم». وحذا لو بقيت تلك المآدب منصوبة، لكنها لا تلبث أن ترفع، ليرجع العبد عبداً، والسيد سيّداً، وتعود ذكرى المجتمع المشاعي إلى مخبئها في قرارة الضمير. ولعل بعض وحيها يتجه شرقاً، حيث الشمس تسطع على بلاد الفرس والميديين.

مأثرة ييما

لقد رسمت الأسفار الزرادشتية صورة كاملة عن نشوء واختفاء فردوس أرضي آخر، يرتبط باسم (ييما⁽¹⁾) Yima بن فيفاهفانت (Viv hvant)، وهو نسخة معدلة عن (جم بن ويواسوانت) الذي سبق ذكره في فيدا الهندوس. وعلى الرغم من

(1) يرد في بعض المراجع الإسلامية القديمة، وفي ملحمة الشهنامة للفردوسي، تحت اسم (جمشيد jamshid).

بعض التناقض فيما روي عن (بيما)، في النصوص الزرادشتية، وما ذكر من شجب (زرادشت) له، في البداية^(١)، فإن الكتاب المقدس (أستا) يرسم صورة (بيما) كملك للعصر الذهبي، وكصانع للمدنية، ومكلف من الإله (أهورا مزدا) بحماية الكائنات الحية، مخلوقات (مزدا)، والسهر على رعايتها، وتميبتها:

«سأضعف مخلوقاتك... سأكون لأجلها حامياً، مدافعاً، ومراقباً. لن تكون في مملكتي ريح باردة وساخنة، لا الأمراض ولا الموت^(٢)».

لكنه، في نص آخر، لا يكتفي ببركة (أهورا مزدا). وإنما يقم قرباناً للإله الجموح (فايو: Vayu)، على قمة جبل (هكاري)، ويتوسل إليه قائلاً:

« امنحني يا فايو، يا من تعمل بسمو، هذه الهبة، لعلّي أصبح أروع الرجال الذين يشاهدون الشمس، لعلّي أجعل، في عهدي، كلاً من الحيوانات والبشر خالدين، وأجعل المياه

(١) جاء في أحد ترانيم زرادشت (ياسنا - ٣٢): «من بين هؤلاء الآثمين نعرف بيما بن فيفهاننت. من أجل أن يرضي الناس أطعمهم لحم الثور. بفضلك سأبتعد عن هؤلاء يا مازدا» - أستا. ص ٦٨. ويبدو أن زرادشت يستكرر، هنا، عقيدة قديمة أسسها بيما (كما يروي)، تقوم على التضحية بالثيران، قربانين للآلهة. لكن زرادشت، اضطر، كما يبدو، فيما بعد إلى مجازاة تلك العقيدة، وضم (بيما) إلى مجعته المقدس.

(٢) أستا - النسك الثالث (فينديداد - ٢) .. ص ٢٤٧.

والنباتات خالدين، وأجعل طعام المخلوقات لا ينقص أبداً^(١)».

وقد استجاب (فايو) لتوسل (بيما)، وقربانه، كيف لا وقد كان مشفوعاً بحزم من «البارسمان والحليب المغلي جيداً»!

وإذا كانت بركة (اهورا مزدا) قد منحت (بيما) ملكوت الأرض، فلعل هبة (فايو) قد أضفت عليه جبروتاً ملحماً، وبهاتين الملكتين أقام (بيما)، الذي يوصف بالراعي الصالح، فردوسه الأرضي في متسع من الغياض والحقول الخصبة، يعمرها الناس في سلام ومسرة، فقد انتصر (بيما) على الأبالسة، وكسر شكيمة الطغاة الأشرار. وأحيا الأرض الموات، تضح بقطعان الماشية، فلا وفرة الغذاء تتضب، ولا جداول المياه تجف، والناس مخلدون^(*) في فردوسهم، كما الماشية، والنبات لا يذبل أبداً، «في عهد بيما الشجاع لم يكن هناك شيخوخة ولا موت، ولا الحسد المخلوق من قبل الأبالسة^(٢)».

(١) م. س (ياشت - ١٥) . ص ٥٣٦ . وفايو: القاهر، سيد الرياح، وراعي المحاربين، وهو يمتلك وجهين: خيراً وشريراً.

(*) جاء في شرح (يسنا) العائد إلى الحقبة البهلوية أن الذين تناولوا اللحم الذي قدمه (جم)، أصبحت أجسادهم خالدة - أنظر: زيهنير: المجوسيه الزرادشتيه.. ص. ١٤٨. وثمة رواية أخرى ترجع سبب الخلود إلى تناول شراب (الهوما) المقدس، كما سنرى لاحقاً.

(٢) انظر: أستا. (ياشت - ١٩). ص ٥٦٨ وكذلك ياشت ١٥. ص ٥٣٦.

ويملك (بيما) من القدرة ما لا يملك سواه من بني البشر، وقد زوّده (مزدا) بأداتين سحريتين: «عصاً ذهبية، وسيخاً بأوتاد مطلياً بالذهب»، فبهما، وبجبروت عمالقة الملاحم، يستطيع (بيما) أن يوسّع الأرض، مرةً تلو أخرى، كي تستوعب رعيته، من الأحياء، والتي يربو عددها باطراد:

«خرج بيما في الفجر للقاء طريق الشمس. دفع هذه الأرض بعصاه الذهبية، وضربها بالسيخ (الوسط). وقال: أيتها العزيزة، آراميتي المقدسة! تحركي، توسعي، لكي تستوعب (الأرض) الأبقار، الأغنام، والناس^(١)».

هكذا عاش الناس والكائنات جميعاً، في فردوس (بيما)، حياة رغد، وفتوة دائمة، نحو ألف عام! ولكن هيهات للمسرة أن تخلد في هذا الوجود؛ فقد هتف نذير الشقاء والموت، إذ دعا الخالق (أهورا مزدا) الآلهة السماوية إلى اجتماع طارئ، وأرسل إلى (بيما) يطلب إليه الحضور، مع خيرة رعيته من بني البشر، فنعا إليهم فردوس (بيما) الأرضي، حيث سيحل شتاء شديد الزمهير، يستمر زمناً طويلاً، فلا يبقي ولا يذر، يعقبه فيضان هائل يغمر البسيطة، فلا ينجو سوى النزر اليسير.

ويطلب (أهورا) إلى صفيّه (بيما) ما طلب الله إلى نبيه (نوح): أن ينقذ الحياة على الأرض. لكنه أبدل حُصناً بالفلك،

(١) م. س - ص ٢٤٨. وآراميتي أو سبنيثا آراميتي هي حامية الأرض، وسيدة الطاعة المقدسة، واستقامة الرأي.

يجمع فيه من كل نوع من الكائنات أزواجاً مصطفاة، كي تتجو من الغرق في الطوفان الكوني، فلا تبديد الحياة على الأرض.

وهكذا اختفى العصر الذهبي، في أسطورة (أفستا)، نتيجة كارثة طبيعية، تتبأ بها الإله، ولم يدبرها؛ خلافاً لأسطورة نوح التوراتية، ومن قبلها أسطورة (أوتتابشتيم) السومرية - البابلية، حيث حدث الفيضان بتدبير إلهي، انتقاماً من بني البشر! إلا أن فردوس (بيما) المصغر، قد استمر في الوجود، في حصنه الحصين؛ ولعله وجد في باطن الأرض ملاذاً فخفي عن أعين الآلهة والشياطين.

ولازال هذا الفردوس قائماً في سريرة الأسطورة الحية. لكن اختفائه قد حرم الإنسان من الخلود، إذ ترك الذين لبثوا فوق البسيطة نهباً لوسوسة الشياطين، زبانية روح الشر (أهريمان). فذب فيهم المرض، وزحفت إليهم الشيخوخة، وقصف الموت أعمارهم.. بيد أن اختفاء (بيما) لن يكون أبدياً، فهو حي لازال في مملكته الخبيثة، يضيئها بنوره الذاتي، وسوف يرجع مجدداً، في آخر الزمن، كمسيح، أو مهدي، منتظر، ليعيد إعمار الأرض^(١) كما كانت. إنه يتحول إلى رمز لانبعاث الحياة، وأمل بمقاومة الموت. وتصفه إحدى التراجم الأخيرة في أفستا، بالنبي

(١) مثل هذه العودة لم ترد في أفستا، وهو الكتاب المقدس الأساس لدى الزرادشتية وإنما في النصوص التي ترجع إلى العصر البهلوي اللاحق - انظر: زيهنير.. ص ١٥٨.

والشجاع الذي يجابه «الظلم الذي يسببه الأبالسة، ويقاوم الجفاف الذي يغزو المراعي، ويصمد أمام الموت الذي يزحف^(١)» خفياً عن الأعين.

وعلى الرغم من هذه المكانة الرفيعة التي يحتلها بيما في (أفستا)، فإن نقمة (زرادشت) القديمة على هذا الإنسان المؤله، القادم من الموروث الآري، لم تستطع أن تكتم أنفاسها، في أفستا، حتى النهاية. فها هي ذي تطلع علينا، من صفحات السفر الأخيرة، بهذه الترنيمة التي تلقي ضوءاً مختلفاً على السبب في زوال مملكة (بيما)، واختفائه في باطن الأرض:

« عندما كان بيما صادقاً، لم يكن في مملكته

لا البرد ولا الحر، لا الكذب، لا العواطف ولا الموت

ولا الغيرة المؤذية الشريرة

عندما أحب تلك الكلمة الكاذبة، غير الصادقة

طارب الطيور بجلاء عن بيما هفارنو

وعندما رأى هفارنو كيف تطير الطيور بعيداً عنه

عندئذ أصاب الشجن بيما الرائع، وحاكم الماشية الطيبة

واختبأ تحت الأرض، مختفياً عن عيون الأعداء^(٢)»

(١) أفستا - النسك الرابع (ياشت - ١٣) - ص ٥١٩.

(٢) أفستا - (ياشت - ١٩) - نشيد هفارنو.. ص ٥٦٨. وهفارنو هو الكائن الإلهي الذي يمنح مالكة السعادة والعظمة.

فانهيار فردوس (بيما) الأرضي، قد حدث نتيجة زلّة لا تغتفر:
أحب بيما الكلمة الكاذبة، متخلياً عن صدقه القديم. وعندئذٍ
تخلّى عنه المجد الذي يمثله (هفارنو). وما الذي يبقى للرجل
عندما يخذله المجد! أما (هفارنو)، الذي فارق (بيما)، فنقول
الترنيمة أن (ميثرا)^(١)، إله الشمس، قد أمسك به، لينتقل إليه
مجد (بيما)، ورسالته.

ما تلك الكلمة الكاذبة التي نزعت عن (بيما) مجده العظيم،
وأنتهت عصره الذهبي؟ لعلنا نجد الإجابة في مرجع عربي هو
تاريخ محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ) الذي دون
عدداً مما وصل إليه من أساطير فارس، حيث يُدعى (بيما) بـ
(جم الشيد)، أي جم الشعاع، ابن (ويونجهان)، الذي كان أول
من أسس المدنية^(٢)، وأقام ملكاً يعمره السلام والعدل والخلود.
لكنه بطر بعد عزه العظيم، فجمع «الإنس والجن، فأخبرهم أنه
وليهم، ومالكهم، والدافع عنهم الأسقام والهرم والموت. وجدد
إحسان الله عز وجل، وتمادى في غيّه^(٣)». .. تلك كانت (الكلمة

(١) ميثرا: آل آري قديم، احتوته الزرادشتية كإله للعهود والسلام والشمس.
وعبده الرومان فيما بعد.

(٢) تفاصيل ذلك في: الطبري: محمد بن جرير: تاريخ الطبري - المجلد
الأول - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار سويدان بيروت -
١٩٦٧ - ص ١٧٥.

(٣) الطبري.. ص ١٧٦.

الكاذبة)، حسبما رواها الطبري، الذي أضاف بأن (جم) فقد بذلك «بهاءه وعزه. وتخلت عنه الملائكة الذين كان الله أمرهم بسياسة أمره»، وهو ما يترجم ما ورد في (أفستا) من تخلي (هفارنو) عن (بيما).

لكن النص الأفيستي ينتهي إلى أن بيما، خلافاً للرواية الأصل، اختبأ تحت الأرض خوفاً من أعدائه، فمن هؤلاء الأعداء، وكيف تجلو رواية الطبري أمرهم؟:

يذكر الطبري أن (بيوراسب)، الذي يدعى أيضاً (زدهاق)، ويعرّب إلى (الضحاك)، أحس بضعف (جم)، وعلم بتواريه عن الأنظار، فطارده حتى ظفر به «فامتخ أمعاه واسترطها»^(١)، ونشره بمنشار».

ولا ننصح القارئ الكريم بأن يسأل عن ذلك الضحاك من يكون؟ فهو أبعد ما يكون عن الضحك والإضحاك. بل إنه، على النقيض، أبشع الكائنات خلقاً، وأشدّها هولاً، إنه التنين ذو الرؤوس الثلاث والعيون الست^(٢)، الذي ملك الأرض، بعد (جم)، ألف عام، على زمة الراوية (هشام بن محمد)، فسار «بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن

(١) امتخ: من ملخ الشيء أي جذبه قبضاً أو عضاً. واسترط: بلع.

(٢) أفستا - ص ١٣٢.

الصلب والقطع، وأول من وضع العشور، وضرب
الدرهم^(١)».

على أن هذا التنين الضحاك لم يلقَ من مبتدعيه (الميدان
والفرس)، سوى اللعنة والسخط، يتجددان كل عام في عيد
المهرجان، حيث يجسّد المحتفلون قاتل (بيما)، ومغتصب
سلطته^(٢).

وإذا كان (المهرجان) يعيد إحياء مأساة (بيما)، فأبي مغزى
للنوروز؟:

يذكر المفكر الإسلامي (أبو الريحان البيروني ٩٧٣-١٠٤٨م)
أسطورة تقول:

إن الشيطان احتجز، في عالمه الشمالي، الحظّ الجيد الذي
بوركت به الأرض، مما حرم البشر من الغذاء. فانطلق
(بيما) إلى حيث الشيطان، فحاربه حتى استرد أسيره، وعندئذٍ
عادت الحياة إلى ازدهارها. ونهض (بيما) «كالشمس لدى
عودته، وسطع النور فيه، فقد كان مضيئاً كالنور نفسه،
وتعجب الناس من شروق شمسين، واخضرّ كل الحطب الذي

(١) الطبري - مجلد ١... ص ١٩٦.

(٢) انظر: زيهنير.. ص ١٦٣، نقلاً عن المفكر الإسلامي (البيروني).
والمهرجان هو العيد الذي يمجّد فيه الإله الآري (مثيرا)، يوم
الانقلاب الخريفي.

كان يابساً^(١)». فكان (النوروز)، أي (اليوم الجديد). وما زال الإيرانيون والأكراد يحتفلون بالنوروز، كل عام، يوم الانقلاب الربيعي، حيث تمثل عودة (بيما) نقلةً من حلم الفردوس، إلى التجدد الدوري للحياة، مع إشراقه شمس الربيع.

لقد ذكر (الطبري)، فيما ذكره من أخبار جم، (أو بيما)، أنه كان أول من صنف الناس إلى طبقات: طبقة المقاتلة، فالفقهاء، فالكتاب، فالشغيلة (من فلاحين وحرفيين). وليس خافياً أن الطبقات الثلاث الأولى، إنما تعيش على جهد طبقة الشغيلة. فيكون (جم) الأسطوري أول من زرع بذرة الاستغلال والشقاق الاجتماعي. وأظن، خلافاً لما ورد في النصوص والشروح، أن هذه البذرة تمثل تلك الكلمة الكاذبة، التي ذُكرت في (أستا)، وأودت بعصر (بيما) الذهبي، إذ أشاعت الضغينة والكراهية الطبقيّة، وأثارت الصراع الذي انتهى بظفر (أجدهاق)، وأحسب أنه لم يكن تنبئاً حقيقياً، بل رمزاً لطاغوت المال، الذي تحول، فيما بعد، إلى تنين (رأس المال). وهو يملك، اليوم، أكثر بكثير من رؤوسه الثلاثة، فضلاً عن الذبول، وبها يمتصّ ثروة الدنيا كلها، ويثير الحروب والأزمات التي تلحق الدمار بالإنسان وحضارته. وتبدد حلم الفردوس المفقود.

(١) م. س - ص ١٦٢.

جنة عدن

ومثلما توحى (الكلمة الكاذبة) الأفسيتية برمز مكنون، فقد نجد، أو نستوحى، رمزاً مقارباً، في الغلطة الأولى التي ذكرت في الأسطورة العبرية، وكانت سبباً في طرد الإنسان من فردوسه التوراتي (جنة عدن).

ذلك الفردوس، كما وصفه (سفر التكوين)، جنة أرضية، غرسها الرب «في عدن شرقاً»، وجعلها منزلاً لآدم «ليعملها ويحفظها»، ويخلد فيها أبداً. وهي جنة حسيّة أنبت الرب فيها «كل شجرة شهية للنظر، وجيدة للأكل... وكان نهرٌ يخرج من عدن ليسقي الجنة. ومن هناك ينقسم ليصير أربعة رؤوس، اسم الواحد فيشون، وهو المحيط بجميع أرض الحويلة حيث الذهب.... هناك المقل وحجر الجزع. واسم النهر الثاني جيحون. وهو المحيط بجميع أرض كوش. واسم النهر الثالث حدقل، وهو الجاري شرق آشور. والنهر الرابع الفرات^(١)».

ولعل الإله، وهو الواحد لا شريك له، والأدرى بتقل التوحد على النفس، قد رقّ لآدم يسعى وحيداً في جنته، لا مؤنس له؛

(١) الكتاب المقدس - سفر التكوين - إصحاح ٢. والمقل هو ثمر شجر الدوم، أو صمغ شجرة يُتداوى بها. والجزع: حجر كريم فيه سواد وبياض.

فجبل «الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية، وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها». ثم أطلقها تدب في الجنان، أو تطير، فتملاً سمع آدم وبصره.

لكن آدم كان، كما يبدو، في حاجةٍ إلى شيءٍ آخر أيضاً، سرعان ما حدسه الإله.

«فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدةً من أضلعه، وملاً مكانها لحماً. وبنى الرب الإله الضلعَ التي أخذها من آدم امرأةً، وأحضرها إلى آدم»، فكانت حواء!

وهكذا اكتملت لآدم المسرات الحسية؛ لكن الرب حذره، لسبب

لا يعلمه سواه:

«من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت^(١)».

لقد وُضع (آدم) بين خيارين صعبين:

معرفة الخير والشر تعادل الموت

والجهل بهما يعادل الخلود.

فأي معادلةٍ يختار: المعرفة أم الجهل، الموت أم الخلود؟

(١) سفر التكوين - الإصحاح الثاني.

على أن آدم لم يكن قد تذوق بعد متعة المعرفة، فاختار المعادلة الثانية، إلى أن سعت الحيّة إلى حواء؛ والحية ترمز إلى الحكمة منذ كانت، لكنها، كما يبدو، كانت مسكونةً بالشیطان في جنة عدن، أو لعل الحكمة تملك، في ذاتها، بُعداً شيطانياً، فوسوست في صدر حواء، وزيّنت لها امتلاك المعرفة؛ وهل يمكن أن تقرّ للمرأة عين وثمة سرّ في تناول اليد! فاقتطفت حواء من ثمرة الشجرة المحرمة وأكلت، وأعطت رجليها فأكل، فانفتحت أعينهما على المعرفة.

لكن معرفة الخير والشر، التي اكتسبها بمشورة الحية، كانت نذير شؤم؛ فإذ علم الإله بما حدث، أنزل بالحية عقاباً قاسياً، فجعلها ملعونةً تسعى على بطنها وتأكل التراب، ويسحق الإنسان رأسها. فيما رسم للإنسان حياة الشقاء والألم، بعيداً عن جنة عدن:

«ملعوناً الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كلّ أيام حياتك»^(١).

وهكذا طُرد الإنسان الأول من جنة عدن، وحيل بينه وبين شجرة الحياة الأبدية، إذ وضع الإله «لهيب سيفٍ متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة». وقد إنسان التوراة بذلك فردوسه الأرضي، وحلمه بالخلود!

(١) م. س. الإصحاح (٣).

وقد توحى هذه الرواية التوراتية بقراءتين:

الأولى: ترى أن ثمن المعرفة، التي اكتسبها الإنسان، كان باهظاً، لكن النزوع إلى المعرفة، الذي تمثّل بالمرأة قبل الرجل، كان من القوة ما جعل تلك المعرفة عَوْضاً يعدل الوعد بالأبدية. وما قَطَفُ ثمرة الشجرة المحرمة، وتناولها، سوى رمز للتوق إلى المعرفة، ورفضٍ لاحتكارها، وتمرد على القسر.

وربما كان في الصورة التي رسمها (سفر التكوين) لجنة عدن، إسقاط اجتماعي، فقد دون سفر التكوين في عصر ظهور الدولة العبودية، وسيطرتها على المشاعيات الزراعية، واحتكار الأسياد امتياز الحكم والنشاط المعرفي.

أما القراءة الثانية فترى في الوصف التوراتي لجنة عدن، تمثيلاً للحياة الطبيعية البدائية. وأن الإله أراد لأدم أن يحيا على الفطرة في ذلك الفردوس، كابنٍ حميم للطبيعة. وفي حياة كهذه، حيث لا وجود للملكية الخاصة، والتفاوت في الثروة، يختفي الاستغلال والظلم والاستئثار. فليس من شرٍ وخير يقسمان بني البشر، ويمزقان روح الإنسان... ولعل تذوق الثمرة المحرمة، ثم الطرد من الجنة الأرضية، يمثلان رمزاً للنقلة من حياة الفطرة، ومشاعية قطف الثمار، إلى المشاعية الزراعية -

الرعوية التي تتطلب مزيداً من الجهد الجسدي في استئناس
الماشية، والعمل في الأرض:

«بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت لك،
وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى
الأرض التي أخذت منها^(١)».

وتمهّد تلك النقلة لانقسام المجتمع إلى سيّد ومسود، إذ يؤدي
تطور أدوات العمل إلى أن ينتج الفرد ما يفيض عن حاجته،
ليستولي الأقوياء على هذا الفائض، ويسترقّون إخوتهم في
الإنسانية، فيظهر القهر الاجتماعي، والنفقات في الثروة؛ وتتفجر
الأحقاد الطبقيّة... إنه الشر الاجتماعي يسم الحضارة البشرية،
وينكّد حياة بني الإنسان.

ومن شأن الشر أن يولّد نقيضه: الخير، ليتنازعا النفس
الإنسانية، ويتجسدا في القوى الاجتماعية المصطرعة.

هكذا يتولد الخير والشر في المجتمع الإنساني الخارج من
مشاعية القطاف البدائية، الممثلة بالجنة الأرضية (عدن). ولعل
ما جاء في الأسطورة التوراتية من تحذير لآدم بأن معرفة الخير
والشر مقرونة بالموت، إنما يحمل دلالة مجازية تعبّر عن موت
الجوهر الإنساني الأصيل، أو استلابه، حين يمزق الصراع بين
الخير والشر نفس الإنسان ووحدة المجتمع.

(١) تكوين - ٣ .

- ولعل الشاعر الانجليزي الكبير (جون ملتون Jone Milton ١٦٠٨-١٦٧٤) لا يستسيغ القراءة الثانية، أو يصعب عليه تصورهما، فاكتشاف بقايا المجتمعات المشاعية البدائية، إنما تم بعد عصر (ملتون) بنحو قرنين.

وربما تتقاطع القراءة الأولى والروح التي أسبغها (ملتون) على الأسطورة التوراتية، في قصيدته الملحمية المطوّلة (الفردوس المفقود Paradise Lost)^(١)، التي أنجزها عام ١٦٦٧.

تتألف قصيدة (ملتون) من أربعة أجزاء:

- ١ - «عرضٌ للمعركة التي تدور في الجنة /بين الله وفريق من الملائكة المتمردين بقيادة الشيطان/ وتنتهي بطرد أولئك المتمردين المقهورين /إلى الجحيم/.
- ٢ - المتمردون، في الجحيم، يضعون الخطة للانتقام: أغواء الجنس البشري الذي أبدعه الله حديثاً.
- ٣ - تنفيذ الخطة: الإغواء والسقوط /طرد الإنسان من الجنة/

(١) انظر عرض وتحليل تلك القصيدة في:

Milton John: PARADISE LOST Edited by R. R. PEDLEY
chatto and windus LONDON. 1956

كما يمكن الإفادة من عرض وتحليل آخرين مقتضبين في:

HORNSTEIN. PERCY. BROWN:

THE READER'S COMPANION TO WORLD Literature. the new
American Library, Newyork and Toronto. 1956 P. 330 – 332.

٤ - النتائج المباشرة للسقوط^(١)».

ولم يتبع (ملتون). في قصيدته الملحمية تلك، الأسلوب الملحمي التقليدي في التعاقب الزمني المتراتب للأحداث. وإنما بدأ من أواسط الحكاية، ثم قام باسترجاع زمني للأحداث المبكرة. وقد انطلق من الرواية التوراتية البسيطة للتكوين، فبنى عليها مطولته الشعرية، ناشداً أن يضارع بها ملاحم (هومر) الإغريقي، وفرجيل (الروماني). وقد أضاف، إلى تلك الرواية، شيئاً من الرؤية الإنجيلية التي تظهر، بخاصة، في تصوير الشيطان كخصم لله^(٢)، وتبني فكرة الخلاص (من وزر الغلطة الأولى) عن طريق الفداء المسيحي.

إلا أن (ملتون) أضفى على الأسطورة مغزى فكرياً وأخلاقياً أكثر اتساعاً وعمقاً، ويتصل، أولاً، بسؤال كبير مقترن بالرؤى الميثولوجية القديمة - الجديدة:

- ما معنى وجود الشر، المتمثل في الشيطان، في عالم صنعه إله خير؟

ويستدعي هذا السؤال أسئلة أخرى:

- كيف يمكن للرغبة في المعرفة، وهي - كما يبدو لنا - حق إنساني، أن تكون سبباً للعقاب، والسقوط. وما تبعه ذلك على الإنسان؟

(١) Pedley, R. R: مقدمة: PARADISE LOST ... 40 - P

(٢) يُعتقد أن فكرة الشيطان كخصم، أو ضد، للإله، قد انتقلت من الزرادشتية إلى المعتقدات اليهودية، خلال السبي، ثم تكرست في المسيحية.

- هل للدراما الكونية، التي بدأت في جنة عدن، من منتهى!
وما هو مستقبل البشرية؟

وهل يمكن لمثل هذه الأسئلة إلا أن تكون مدار صراعٍ ملحمي، ينظم تلك الدراما الكونية، التي لم تنته فصولها بعد، في الامتداد الميثولوجي الذي لازال يلقي بظله على هذا العصر!
ويتبدى الطابع الملحمي، في قصيدة (ملتون)، في وجهين، الأول: صراع الجبابرة بين الله والشيطان، والثاني: الصراع، في الموقف الإنساني، بين الامتثال للمشيئة الإلهية، والنزوع إلى المعرفة وامتلاك الإرادة.

وفي تقصي الوجه الأول للصراع، نرى أن (ملتون) يرسم شخصية الشيطان مذكراً بالمردة (التيان) العصاة في الأساطير الإغريقية، ويضفي عليه مكرًا عظيمًا لم يجترحه (التيان). ويتجلى مكره، هذا، في تصوير نفسه كضحية للظلم الإلهي، وهو الملاك الذي عوقب على كبريائه وعصيانه، بإلقائه، وعصبته، في بحيرة الجحيم المستعرة. كما يبدو ذلك المكر في انتحاله النزوع إلى التحرر من التسلط الإلهي، فهو يفضل، كما يزعم، الحرية في الجحيم، على التبعية في الفردوس:

«لأفضل له أن يحكم في الجحيم من أن يخدم في الجنة»

بل إنه يتباهى بأن العقل مسكنه، وبأنه قادر، بهذا العقل، على أن يجعل من الجنة جحيمًا، ومن الجحيم جنة.

ولعل عقله الخبيث، ومعدنه الخسيس، قد أثارا عليه، بعد هزيمته، وزبائنه، أمام جبروت الإله، أن يغيّر (تاكتيكه)، فيحارب الله مواربة، لا مجابهة؛ وها هو ذا يتوجه إلى عصابته قائلاً:

« لم نخسر كل شيء، فلدينا الإرادة التي لا تقهر

والتصميم على الانتقام، والكرهية الأبدية

والشجاعة، فليس لنا أن نخضع ونستسلم

وهل من شيء آخر لا نستطيع التغلب عليه^(١) »

وهكذا يحزم الشيطان أمره، فيشدّ الرحل إلى الأرض، التي خلقت حديثاً، ليمارس موهبته العظمى، أو (تاكتيكه) الجديد: الوسوسة. وبوسوسته هذه يستطيع أن يغري (حواء)، ومن ثم (آدم)، بتذوق ثمرة الشجرة المحرّمة.

وعند هذا المنعطف المصيري، يتداخل الوجهان الملحمان، حيث يُزجّ بالإنسان في حلبة الصراع بين الله والشيطان، ليصبح هذا الإنسان، من ثم، محور ذلك الصراع. ونكون بذلك قد دخلنا في الوجه الثاني للدراما الكونية.

أجل. لقد تذوّق أبو البشرية تلك الثمرة، ثمرة المعرفة، فكانت الغلطة الإنسانية الأولى. والعصيان الأول للجنس البشري:

« بسبب العصيان الأول للإنسان، وثمره

تلك الشجرة المحرّمة، التي تذوّقها المهلك

(١) Milton: م. س. P. 50

جلب الموت للعالم، وكل ويلاتنا،

بخسارة عدن.....^(١)»

وكان أن خسف الله الشيطانَ إلى حضيض الأبالسة، بينما طرد (آدم) و (حواء)، من الجنة، شرّاً طردة. وهكذا:

« يداً بيد، وبخطوات متناقلة،

اتخذاً، عبر عدن، طريقهما المنعزل المهجور »

وعلى الرغم من أن (ملتون) يرى في الغلطة الأولى زلّة أخلاقية، ناشئة عن الكبرياء المفرطة، أكثر مما هي تحد للمحظورات الإلهية، فإنه يرى في السقوط (الخروج من الجنة)، «انثقافاً، للمعرفة والحرية والإرادة»، مما يمنح الإنسان القدرة على اتخاذ موقفٍ مستقل، بين قطبي الصراع في الدراما الكونية.

ولا يكتف (ملتون) إعجابه بذلك، لكنه يعتقد أن على كل من يملك إرادة الحرية، أن يحمل المسؤولية الأخلاقية عن أفعاله، وفي هذا سبق للفكرة التي قالت بها الفلسفة الوجودية، والتي ترى أن تحمّل الإنسان الفرد المسؤولية الواعية عما يتخذ من قرارات، يمثل موقفاً وجودياً أصيلاً^(٢).

(١) م. س P. 47

(٢) يقول الفيلسوف الوجودي الفرنسي (جان بول سارتر): «أجبن القتلّة ذلك الذي يشعر بالندم، وحول فكرته هذه تدور أحداث مسرحيته (الذباب).»

وينطوي قبول الإنسان (آدم) بمسؤوليته عن السقوط، على موقفٍ ملحمي أيضاً، فهذا السقوط لم يكن حدثاً عابراً، وإنما فاتحة التاريخ الأسطوري للإنسان على الأرض، وفق الرؤية التوراتية المسيحية. ويحمل آدم، كما يصوره (ملتون)، عبء ذلك الحدث المهول، كبطل تراجيدي، إنه لا يستعطف الله، وإنما يقبل بقدره، على ما فيه من شقاء وعذاب في الحياة على الأرض، فقد كسب المعرفة والإرادة الحرة، وإن كان سيفقد النقاء الروحي، فلنستعطف أنفسنا، بين حين وآخر، إلى ذلك الوسواس الخناس.

إلا أن (ملتون) لا يرغب في الذهاب بتلك الإرادة بعيداً، لتتحول إلى عصيان آخر. وهو لا يحبذ اختراق الرؤية التوراتية - الإنجيلية تماماً، وإن أضاف إليها أبعاداً فلسفية لم تكن لها، فهو يميل إلى نوع من التصالح: فغلطة الإنسان يمكن أن تعالج بالإيمان والتوبة، وقد ترك الله باباً لذلك، وإن طُرد الإنسان من جنته، فقد جرى تطمين الإنسان بالنبوءة التي تقول بأن المخلص، ابن الله، قادم لافتداء البشرية من وزر الغلطة الأولى، واستعادة جنة النعيم^(١). وينتهي (ملتون) إلى التعبير عن توقه إلى عالم:

« يُقام على العدل والسلام والمحبة
ليجني ثمار السعادة والفرح الأبدي »

(١) أنظر: MILTON: م. س. 47 . P

وهكذا ينشد صاحب (الفردوس المفقود) إنساناً، وعالمًا، كاملين، لعله يسترد بهما، في الحلم على الأقل، ذكرى ذلك الفردوس المفقود. لكن عالم العدالة والسلام لن يأتي إلا عبر المعاناة الإنسانية، والثبات في طلب الحقيقة.

الفردوس الكونفوشي

لقد كان الفردوس المفقود، أو العصر الذهبي في مختلف الرؤى الأسطورية، مزيجاً من توق الإنسان إلى الخلود، والأستقواء بالرؤيا على شقاء الحياة وحسراتها، وبعث لذكرى خافتة من المجتمع المشاعي البدائي، مزيّنة بحلم العدالة والرفاه. إنه ذلك العصر الذي عبر سور الصين العظيم، ليسكن وجدان (كونفوشيوس)^(١)، فيتحدث عنه حديث الشوق والحسرة. لكنه يظن على إنسان ذلك العصر بالحياة الأبدية، فلا يبقى من الفردوس سوى نسخة عن مجتمع مشاعي تسوده المساواة، والنظام، والعدالة المطلقة:

«وفي مثل هذا المجتمع، كان الشيوخ يقضون مدة شيخوختهم في سعادة ومنتعة، وكانت الفرصة مهيأة أمام الشبان لإظهار مواهبهم، كما كان الشبان اليافعون الأصحاء يقومون بواجب العناية بالشيوخ والأرامل والأيتام والعجزة، وهي الفئات

(١) كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م): Confucius أشهر حكماء الصين القديمة، اتسمت تعاليمه بالنزعة الأخلاقية - التربوية والابتعاد عن الخوض في الميتافيزياء والغيبيات. اتخذت الكونفوشية، فيما بعد طابعاً دينياً تقليدياً.

الاجتماعية التي لا حول لها ولا قوة. ولقد ساد في هذا العصر تقسيم عادل للعمل، فلكل رجل حرفته المخصصة له، بحيث لا يتعدى على اختصاص الآخرين، وللمرأة المنزل وما يتعلق به من شؤون. وإذا كان الأفراد في تلك العصور قد قاموا بجمع الثروات، فإن هذا الجمع لم يكن يتم لحسابهم الخاص، كما أن نتيجة عملهم وجدّهم لم تكن لهم كأفراد، بل كانت للمجموع. وعلى ذلك لم يكن ثمة مكان للنصب والاحتيال، ولا مكان للعصابات واللصوص، بل لم يكن صاحب المنزل بحاجة إلى إحكام غلق منزله ليلاً. كان ذلك عصر الثروة المشتركة العظيمة، أي عصر القانون الأسمى^(١)».

هوذا فردوس (كونفوشيوس) المفقود. جنة أرضية تقوم على الملكية الاجتماعية. خالية من العسف والقهر الطبقي، ومعيّر الإنسان عمله فحسب. وفي مثل هذا المجتمع يتاح لمواهب الأجيال الشابة أن تتفتح وتزدهر، في ظل الحرية والنظام العادل.

(١) مقتطف من كتابي التغيرات، والمنتخبات (الحوار) لكونفوشيوس. انظر: رسلان: صلاح بيسيوني: كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني. دار قباء - القاهرة - ١٩٩٨. ص ١٢٨.

الفصل السادس

حلم الفردوس يهبط إلى الأرض

وربما ضاق العامة بما يكابدون من الشقاء تحت وطأة الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي، فحاولوا أن يهبطوا بفردوسهم المفقود من جنة الحلم إلى الواقع الحي، ليعيدوا إنتاج ما علق في ذاكرتهم الموروثة من ذكريات المجتمع المشاعي، وما رسب في تقاليدهم من بقاياها.

وأول ما يمكن رصده هو أن الجماعات التي نتجه نحو الانغلاق على ذاتها، لأسباب اجتماعية، أو عرقية، أو دينية، قد تنزع إلى إحياء وتطوير أشكال من التعااضد الاجتماعي، ربما تصل إلى درجة العلاقات المشاعية، بغية تقوية لحمتها الداخلية، والرفع من قدرتها على الدفاع عن كياناتها، وإتاحة وقت أكبر لممارسة العبادات الدينية، أو الأنشطة الاجتماعية المشتركة.

من تلك الجماعات شيعة (الأسينيين) التي انفصلت عن الكنس اليهودية الرسمية، خلال العصر الروماني. وكانت لا تزال حية لدى قيام الدعوة المسيحية.

أنشأ الأسينيون مجتمعاتهم الصغيرة خارج الحواضر المتمدنة في فلسطين. وألزموا شيعتهم بأعراف صارمة في أحوال معيشتهم، وفي ممارسة شعائرهم الدينية. وانكفؤوا على أنفسهم ينتظرون، بصبرٍ ورجاء، قيام الساعة ومجيء المسيح المنتظر.

نزلت أكبر جماعاتهم، منذ القرن الثاني قبل الميلاد في «قمة هضبة قرب قمران، في ظلّ جروف صخرية تطلّ مباشرة على الشاطئ الغربي للبحر الميت^(١)». وفي معتزلهم هذا أقام الاسينيون علاقات مشاعية تستند إلى الملكية الاجتماعية، والعمل المشترك في زراعتهم، وحرقتهم. وتناولوا طعامهم سوياً في مآدب جماعية. ومارسوا طقوس العبادة جماعةً. وانكبوا معاً على نسخ المخطوطات الدينية التي كُشف النقاب عن بعضها حديثاً.

ولم يضع الاسينيون تقاليد أمرهم في يد فرد واحد، فقد أشاعت طبيعة الحياة الجماعية روحاً أكثر ديمقراطية مما كان سائداً في المحيط اليهودي. فأنشأ القمرانيون نظام إدارة نخبويّاً يقوده مجلس كهنوتي مؤلف من إثني عشر عضواً.

تستعد التجربة المشاعية، مرة أخرى، لدى الجماعة المسيحية الأولى التي أنشأت، في العصر الرسولي، كنيسة أورشليم. وظهرت في البدء كجماعة يهودية مستقلة، تبدي الولاء لشريعة (موسى)، لكنها، خلافاً لسواها، تؤمن بأن يسوع هو المسيح

(١) John. B. Noss : اليهودية، ترجمة عبد الرزاق العلي - موسوعة تاريخ الأديان - ٥ - ص ١٧٧.

المنتظر الذي بشرت بقدومه بعض أسفار الكتاب المقدس. ولذلك كانت معرّضة، على الدوام، للاضطهاد، مما دعاها إلى ممارسة نشاطها وشعائرها الدينية في حذر.

وكان أتباعها يلتقون خفية في بيوت معينة «يتم فيها التجمع في مجموعات مكرّسة لـ (كسر الخبز والصلوات)^(١)».

في هذه المجموعات المغلقة تقاسم المؤمنون كل شيء لديهم، وباعوا ملكياتهم وأمتعتهم، ووزعوا حصيلة بيعهم حسب حاجاتهم الخاصة، ما يعني إحياء المبدأ المشاعي: «من كل حسب جهده، ولكل حسب حاجته».

على أن تلك الحاجات كانت مقتصرة على ما هو ضروري، في عصر لم تكن قد تطورت فيه القوى المنتجة بما يحقق وفرة يُعتدّ بها.

ولعل تطبيق المبدأ المشاعي، في العمل والتوزيع، لم يكن هدفاً في ذاته، بقدر ما كان وسيلة لتعزير روح التعاضد بين أفراد الجماعة المسيحية. وإزالة كل الأدران التي تتولد من الملكية الخاصة، في انتظار القيامة الموعودة، ورجعة (المخلص) من جديد.

(١) noss: المسيحية. ترجمة محمود منقذ الهاشمي - موسوعة تاريخ الأديان - ٥. ص ١٤٨. ويرجع تقليد (كسر الخبز) إلى العشاء الأخير الذي ذكر في الإنجيل، حيث وزع يسوع كسر الخبز على تلاميذه قائلاً: كلوا هذا هو جسدي.

وسوف نجد، فيما بعد، أن أسباباً مشابهةً قد دفعت (القرامطة)، في العصر الإسلامي، إلى إنشاء مجتمع مغلق في سواد العراق، يقوم على الملكية المشاعية أيضاً.

وقد يتساءل بعضنا: لماذا لم يُقدم الرسول محمد (ص)، ومن رافقه من المهاجرين إلى (يثرب)، على إقامة مجتمع صغير تسود فيه الملكية المشاعية؟ وربما يرجع ذلك إلى أن أولئك المهاجرين لم يضطروا إلى العيش في عزلة عن سواهم، فلم ينشئوا مجتمعهم المستقل، وإنما انضموا إلى (الأنصار) في يثرب، حيث تسود الملكية الخاصة مع الاحتفاظ ببعض التقاليد المشاعية. وعلى الرغم من ذلك، امتاز المجتمع الإسلامي الأول بتعاقد وتناصر متينين، وبتعزيز روح الجماعة، والحفاظ على ما تبقى من الملكية المشاعية وأعرافها.

وهو ما ينعكس في عددٍ من الأحاديث النبوية الشريفة. ومنها:
«الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكأ، والنار».

ويعبر هذا الحديث عن نزوع متجذر، في الدعوة الإسلامية، إلى ترسيخ حق الجماعة في (امتلاك واستثمار مصادر رئيسة للإنتاج (كالمرعى)، وللطاقة (كالماء والنار)، وهي تشكل، في عصر الدعوة، شرايين الحياة في مجتمع الجزيرة العربية.

كما أن الحديث الشريف:

«من كان عنده فضلٌ ظهر فليعد به على من لا ظهر له. ومن كان عنده فضلٌ زاد فليعد به على من لا زاد له».

يعكس نفور الرسول من التفاوت في الثروة بين طبقات المجتمع، وإيمانه بالعدالة الاجتماعية، وسعيه إلى تحقيق المساواة بين المؤمنين كافةً.

العدالة للجميع

لقد كانت كل من تجربتي الأسينيين والمسيحيين الأوائل تجربةً منعزلةً محدودة التأثير في محيطها، ولم يتطع أصحابها إلى التبشير بالعلاقات المشاعية خارج إطار الجماعة. وأعرضوا عن استخدام العنف وسيلةً لنشر أفكارهم. وعاشوا في سلام واستكانة منتظرين يوم الدينونة، ومجيء المسيح، أو رجعتهم.

إلا أن اتجاهاً آخر كان يبرز بين حين وحين ويسعى إلى إحداث انقلاب اجتماعي شامل، يعيد بناء العلاقات المشاعية في المجتمع كله أو ينشئ أشكالاً جديدة من التشارك الاجتماعي. وقد يلجأ إلى استخدام العنف لتحقيق أغراضه أو للدفاع عن وجوده.

هوذا (مزدك) يطلق، في بلاد فارس، عاصفةً اجتماعية عظيمة، بين القرنين الخامس والسادس، تدعو إلى إزالة المرتبة الطبقية وإحياء القيم المشاعية، فإن «الله إنما جعل الأرزاق في الأرض ليقسمها العباد بينهم بالتأسي، ولكن الناس تظالموا فيها»^(١).

(١) الطبري: محمد بن جرير: تاريخ الطبري. المجلد الثاني. دار سويدان - بيروت - بلا تاريخ. ص ٩٣.

ومن العدل أن يُؤخذ «للفقراء من الأغنياء» ويُردَّ «من الكثيرين على المقلين»؛ فمن كان «عنده فضلٌ من الأموال والنساء والأمتعة فليس هو بأولى به من غيره».

ولما كان (مزدك) قد استعار مثوية (النور والظلمة) من (الزرادشتية) و(المانوية)^(١)، فقد بشرَّ بظفر النور على الظلمة، والخير على الشر، ليس يوم الدينونة فحسب، كما ترى الزرادشتية، وإنما في حياتنا الدنيا، ودعا إلى تجسيد ذلك الانتصار على الأرض، بإقامة نظام العدالة الاجتماعية على أساس الملكية الجماعية «وجعل الناس شركةً فيها كاشترآكهم في الماء والنار والكلأ»^(٢).

وأهملت أفكار (مزدك) الآلاف المؤلفة من الفلاحين المضطهدين، والأرقاء، وأولي الحرف «فانتفضت الأوساط الفقيرة، واستولت بالقوة على ممتلكات الأغنياء»^(٣)، وطردت الأسياد من مالكي العبيد، والارستقراطية الإقطاعية الناشئة.

(١) أسس (ماني) ٢١٦ أو ٢١٧-٢٧٦) الديانة المانوية التي انتشرت في العراق وبلاد فارس، ثم تخطت حدودها إلى بلاد الشام ومصر وآسيا الوسطى وروما. وقد مثلت رؤيةً توفيقيةً بين عقائد متباينة كالزرادشتية والدهرية والبوذية والمسيحية. وغلب على فلسفتها الطابع الغنوصي (العرفاني). وقد عبّرت، في جانبها الاجتماعي، عن سخط الجماهير المسحوقة على الإقطاعية الناشئة والعبودية. وعُرفت، في عصرها اللاحق، بالزندقة .

(٢) الشهرستاني: المملّ والنحل، بهامش الفصل في المملّ والأهواء والنحل، لابن حزم. المجلد الأول - ج ٢. ص ٨٦-٨٧.

(٣) جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة. ترجمة ابراهيم سلوم. دار الجماهير العربية ١٩٧٦ - ج ١. ص ١٤٤.

وسعت (المزدكية) إلى تحرير المرأة، زوجةً، وأمةً، وسريّةً، من الاستعباد المقنّع بالدين، فلقي ذلك المسعى تشويهاً من أعداء المزدكية الذين رموها بالإباحية: وهي التهمة التي طالما روجّها الأسياد، ودعاة الظلامية، من قبل ومن بعد، لتأليب الناس على القوى المناهضة للظلم والاستغلال.

وتآزرت جميع الفئات الطبقية التي أضرت بها المزدكية، من أسياد العبيد إلى الإقطاعيين الجدد، إلى حلفائهم من رجال الكهنوت الزرادشتي، وأحبار اليهود وأساقفة المسيحيين^(١)، وقامت بتحريض (قباد)، ملك الفرس، وولي عهده (كسرى انوشروان) الحاقّد على (مزدك)، على توجيه ضربة قاصمة للمزدكية.. وما كان لحلم العصر الذهبي أن يستمر طويلاً في مواجهة (التنين) المثلث: صولجان السلطة، وجبروت المال، وبركة الكهنوت. فانقضّ ذلك التنين على الحلم، ليمزقه ويغرقه في الدم، في أفضع مجزرة عرفها تاريخ إيران، سنة (٥٢٩) للميلاد، وذهب ضحيتها ثمانون ألفاً من العامة الذين آمنوا بالرؤيا المزدكية، وفي مقدمتهم مزدك نفسه^(٢).

(١) انظر: العزيز، حسين قاسم: البابكية. دار المدى - دمشق - ٢٠٠٠. ص ١٣٨ + ١٤٤. عن: مختصر تاريخ إيران القديم لدياكانوف. ومقالة المزدكية لسمينوف.

(٢) م. س. ص ١٤٤.

ولم تشف تلك المجزرة غليل الارستقراطية الإيرانية، وكسرى انوشروان، الذي أصبح ملكاً، فتواصلت المذابح لتطال عشرات الآلاف ممن بقي من أنصار مزدك، الحالمين بفردوسه المشاعي.

هل انطفأ الإشعاع المزدكي بإيادة المزدكية، أم اتخذ لبوساً آخر، ونطق بلغة أخرى، حاملاً بذرة الحياة لتلك الذاكرة التي لا تمحي، ذاكرة الفردوس المشاعي الضائع؟ ألم يكن وحي مزدك حاضراً، بعد ثلاثة قرون في انتفاضة البابكية الخرمية^(١) (٨١٦ - ٨٣٧م) التي هزّت أركان الدولة العباسية؟ وهل يمكن فصل التجربة القرمطية، في سواد العراق، عن الإرث المزدكي - الخرمي، الذي امتزج بالأفكار الجذرية التي مثلها فريق من صحابة الرسول الأوائل، كأبي نر الغفاري!.

لقد أنشأ القرامطة في ريف الكوفة، خلال الربع الأخير من القرن الثالث الهجري، نظاماً اجتماعياً فريداً في عصره، وفي قلب المجتمع الإقطاعي - العبودي، مستلهمين التقاليد المشاعية، ودعوه: نظام (الألفة)، حيث يجمع المؤتلفون «أموالهم في موضع واحد» فيكونون فيه «أسوة واحدة لا يفضل أحدٌ منهم

(١) قاد (بابك) تلك الانتفاضة الشعبية التي عمت أذربيجان وشمال غرب إيران وجزءاً من أرمينيا. وسعت إلى إنشاء نظام اجتماعي قائم على المساواة والعدل وتحرير المرأة. وانتهت بسقوط (البذ)، معقل بابك ومركز الانتفاضة، سنة ٨٣٧م، على يد (الأفشين) قائد الخليفة المعتصم، بعد دفاع البابكية عنها دفاعاً مستميتاً.

صاحبه وأخاه في ملك يملكه». وأولوا الآية القرآنية الكريمة،
(واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتكم
بنعمته إخوانا) (آل عمران ١٠٣) على أنها تعني نظام الألفة
عينه. وقالوا أن «لا حاجة بهم إلى أموال تكون معهم، لأن
الأرض بأسرها ستكون لهم، دون غيرهم». .. إنه التبشير بمجتمع
عالمي يسود فيه الشغيلة، ويملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً.
وأقام دعاة القرامطة^(١) «في كل قرية رجالاً مختاراً من ثقاتها
يجمع عنده أموال أهل قريته، من بقر وغنم وحلي ومتاع وغيره
وكان يكسو عاريهم، وينفق على سائرهم ما يكفيهم، ولا يدع
فقيراً ولا محتاجاً ولا ضعيفاً. وأخذ كل رجل منهم بالانكماش
في صناعته والكسب بجهد له الفضل في رتبته. وجمعت
المرأة كسبها من مغزله، والصبى أجره نظارته للطير، وأتوه
به، فلم يملك أحد منهم إلا سيفه وسلاحه^(٢)».

هكذا تشخص الفردوس المشاعي المفقود مجتمعاً صغيراً مغلقاً
على ذاته، يحلم بأن يسود الدنيا، وسط محيط معاد، يستعبد
الإنسان فيه أخاه، ويتطفل على عرقه ودمه، فهل وصل إلى فكر

(١) من أبرز دعاة القرامطة، في سواد العراق، حمدان قرمط، وداعيته
عبدان، وزكرويه بن مهرويه.

(٢) المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي: اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة
الفاطميين الخلفاء، ضمن كتاب (أخبار القرامطة). تصنيف وتحقيق
سهيل زكار. دار حسان ١٩٨٢ - ص ٣٣١ .

(كارل ماركس)، في قرنه التاسع عشر، قيس من وحي هذا المجتمع الريفي الحالم، فكانت مقولته الشهيرة:

«من كل حسب جهده، ولكل حسب حاجته»

والتي أصبحت مبدأ العمل والتوزيع في المجتمع الشيوعي الذي نشده ماركس، ولما يتحقق؛ وهو المبدأ الذي مارسه قرامطة العراق، بفطرتهم الإنسانية الصافية، قبل ماركس بألف عام.

وفي ذلك الفردوس الريفي البسيط، كان العمل قيمة الإنسان، ومعيار «الفضل في رتبته» وكان للمرأة مكانتها، ودورها في الإنتاج الاجتماعي، وهو الباب إلى حريتها.

وما كان لهذا التراث، كما لسواه من مآثر التجربة الاجتماعية والمعرفية الإنسانية، إلا أن يطبع أثره عميقاً في فكر (أبي العلاء المعري)، وهو إمام التنوير في العصر الوسيط، ومفخرة الفكر العربي الإسلامي. أليس هو القائل:

لو كان لي، أو لغيري، قدرٌ أملّة

فوق التراب، لكان الأمر مشتركاً

ولو صفا العقل، ألقى الثقلَ حامله

عنه، ولم ترَ في الهيجاء معتركا

إن الأديم الذي ألقاه صاحبه،

يُرْضِي القبيلةَ في تقسيمه شُرْكا^(١)

(١) المعري، أبو العلاء. لزوم ما لا يلزم. المجلد ٢.... ص ٢٢٩.

ها هنا خاطر، من فردوس المشاعة، يعرض للمعري في محبسيه، فيتوق إلى مجتمع متحرر من ربة الملكية الخاصة، وهي التي تبذر العدا بين البشر، وتؤجج نار الصراع. وأولي بالناس الذين ورثوا الأرض، وهي ملكٌ لله وحده، أن يجعلوها شركة بينهم..

إنه الفكر الطليق، لا يحجر عليه معتقد، ولا يرهبه وثن.

وعلى الرغم من التنافر بين مذهب (الخوارج)^(١) ومذهب (القرامطة) والتباين الجذري بين عقيدتيهما، فقد جمع بينهما العدا لسلطة العباسين، والتطلع على أحداث انقلاب سياسي-اجتماعي، يزيل الجور، ويقم العدالة، وفقاً لرؤية كل منهما.

ولا نمك، من المعطيات، ما يدل على أن الخوارج قد أقاموا في المناطق التي بسطوا سلطانهم عليها، نظاماً مشاعياً على غرار تجربة القرامطة في سواد العراق. لكن ثمة ما يؤيد سعيهم إلى توطيد لحمة جماعتهم، اقتصادياً واجتماعياً، وشدّ أواصر التعاقد بين أعضائها. يقول شاعرهم (عمر بن الحسن الأباضي):

في فتية شرطوا نفوسهم للمشرفية والقتا السمر
متراحمين: ذوو يسارهم يتعطفون على ذوي الفقر

(١) انشق الخوارج عن أنصار الإمام علي، بعد معركة صفين، وقبول الإمام بالتحكيم بينه وبين معاوية. ثم تطورت حركتهم، لتتحو منحنياً جذرياً يدعو إلى العودة إلى أصالة الإسلام. وجعل الإمامة في الأصلح من المسلمين، لا في هذا البيت أو ذاك، وقد تفرّج عن تلك الحركة عدة مذاهب: كالأزارقة والإباضيّة وسواهما...

وذوو خصاصتهم كأنهم من صدق عفتهم ذوو وفر
متجملين بطيب خيمهم لا يهلعون لنبوّة الدهر
فكذاك مثيرهم ومقترهم أكرم بمقترهم وبالمثري^(١)

إلا إن، بعض الشواهد التاريخية تتخطى ما جاء في الأبيات السابقة من التراحم بين الخوارج، وعطف الموسر على المقتر، فضلاً عن الروح الحربية التي تسود جماعتهم. فهذا هو ذا القاضي التنوخي يذكر في (نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة) خبراً على لسان (أبي الحسن علي بن اللطيف) الذي أمّ ناحية تدعى (قزدار)^(٢)، مما يلي (سجستان)، «وقد كان يسكنها الخليفة من الخوارج». ويقول:

«دخلت القرية، فرأيت شيخاً خياطاً في مسجد، فسلمت إليه رزمة ثيابي، وقلت له: تحفظها لي. فقال: دعها في المحراب. فتركها» ومضيت إلى القراح^(٣)، فلما أفقت من الغد، عدت إلى المسجد، فوجدته مفتوحاً، ولم أر الخياط، ووجدت الرزمة بشدها في المحراب.

فقلت ما أجهل هذا الخياط، ترك ثيابي وحدها، وخرج، ولم أشك في أنه قد حملها في الليل إلى بيته، وردّها في الغد إلى

(١) الموسوعة الشعرية (على قرص c.d). أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة.

(٢) من نواحي الهند. وقد تدعى قصار أيضاً.

(٣) القراح: الأرض الظاهرة التي لا شجر فيها.

المسجد، انتظراً لي. فجلست أفتحها، وأخرج منها شيئاً شيئاً،
فإذا بالخياط، فقلت له: كيف خلّيت ثيابي؟

فقال: أفقدت منها شيئاً؟

قلت: لا

فقال: ما سؤالك؟

قلت: أحببت أن أعلم

قال: تركتها البارحة في موضعها، ومضيتُ إلى بيتي.

فأقبلتُ لأخاصمه، وهو يضحك، وقال: أنتم قد تعودتم أخلاق
الأردال، ونشأتم في بلاد الكفر، التي فيها السرَق والخيانة، وهذا مالا
نعرفه ها هنا، ولو بقيت ثيابك مكانها، إلى أن تيلي، ما أخذها أحدٌ
غيرك، ولو مضيت إلى المشرق والمغرب، ثم عدت لوجدتها مكانها،
فإننا نحن لا نعرف لصاً، ولا فساداً، ولا شيئاً مما عندهم....

قال: وسألت عن سيرة أهل البلد، بعد ذلك، فإذا الأمر كما
ذكره، وإذا هم لا يغلقون أبوابهم بالليل، وليس لأكثرهم أبواب،
إنما هي شرائج^(١) تردّ الكلاب والوحوش^(٢).

(١) شرائج: جمع شريحة، وهي الستارة من القصب توضع إلى أبواب
الدور والدكاكين.

(٢) التنوخي: القاضي أبو علي المحسن بن علي (٣٢٧-٣٨٤هـ). من
نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة - السفر الثاني. قدم له د. عبد الإله
نبهان. وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠١. ص ١٦٧ - ١٦٩.

وإذا صدقت هذه الرواية، فإن الخوارج قد أقاموا، في تلك الناحية، فردوسهم الصغير، وهو فردوس منقشف دون شك، لكنه راضٍ بتقشفه، تسوسه العدالة، ويسوده الأمن والطمأنينة، ويشدّ أواصره التعاطف والتعاضد، وسط بيئةٍ معادية، يمرح فيها الطغاة من أمراء الإقطاع، وأسياد العبيد، ومن لفّ لفهم.

وهكذا ينزع الإنسان إلى العدالة الاجتماعية، حين يطرح زُخرف الحياة، ويميل إلى البساطة، وخشونة العيش، شأن الخوارج، مثلما يفعل حين يرتقى به الفكر إلى ذراه، شأن المعري، فقمم الفكر الاجتماعي مسكونةً بالفطرة الإنسانية الأصلية، بصفائها وصدقها، قبل أن تلوثها أخلاق المال، وطبائع الاستبداد.

الحلم يسافر غرباً

لعل قبساً من وحي ذلك الفكر، أو رمقاً من روح المشاعة، قد ركب الأثير غرباً، ليخفق في قلب أوروبا، وقد بدأت تنبض فيه إرهاصات عصر النهضة. فتمتزج بوادر الوعي الاجتماعي لدى الشغيلة، بالنوازع الجماعية لدى خوارج الشيع الدينية، لتتجسد حلماً جديداً بالمساواة والعدالة في الغرب، بعد ما خدمت أنفاس الحلم في الشرق، أو كادت، تحت وطأة الاستبداد المطلق.

يبرز ذلك الحلم مع ظهور مدينة (تابور) التشيكية (١٤٢٠-١٤٣٤)، خلال الحرب (الهوسية)، إذ «نادى مؤسسوها بالتخلي عن الملكية^(١)»، وإقامة نمط من التكافل الاجتماعي المشاعي.

بدأت تلك الحرب بحركة ثورية واسعة، قادها المناضل الوطني التشيكي (يان هوس)، ومثلت انتفاضةً شاملةً ضد عدوِّ مثلث الرؤوس: النظام الإقطاعي، الكنيسة الكاثوليكية، الحكم الاستبدادي الألماني. فامتزجت فيها مهمات التغيير الاجتماعي، والإصلاح الديني، والتحرر الوطني. واستطاعت استقطاب طيف واسع من الطبقات الاجتماعية المناهضة للإقطاعية.

دعا هوس إلى مصادرة أراضي الكنيسة، المالك الإقطاعي الكبير، وقال مقولته الشهيرة: «انتزع الملك من الكنيسة، فلا تجد لها كاهناً^(٢)». ونادى بطرد «الجهلة المفسدين الأنانيين من صفوف الكليروس»، وبعث «الكنيسة المسيحية الحقيقية»..

مثل التابوريون، (نسبةً إلى مدينة تابور)، الجناح الراديكالي في معسكر (هوس). فقد كانوا أكثر جذريةً في موقفهم تجاه الكنيسة، والنظام الإقطاعي. بل إنهم حلموا بأن يؤسسوا على الأرض فردوساً، أو مملكة إلهية «تدوم ألف سنة». ورسوموا ملامح حلمهم الغامض مجتمعاً لا طبقياً، خالياً من الظلم والاستغلال.

(١) الشيوعية العلمية - بلا مؤلف أو مترجم - دار الترقم. موسكو ١٩٨٥ - ص ٣٤٩ .

(٢) ميتروبولسكي وآخرون: عرض اقتصادي تاريخي - ج ١ - لامترجم. دار الترقم - موسكو - ص ٢٦٣ .

قلّة أولئك الذين يعرفون أن (يان هوس) هو صاحب القول المأثور: «انتزع العظم من الكلاب، فتكف عن العراق»، وكثرة قد خبروا مغزاه. لكن حركة (هوس)، التي هزت بلاد التشيك، عجزت أخيراً عن انتزاع العظم من الكلاب، وميّت بالهزيمة أمام القوى التي تمتلك المال والحراب، والتي واصلت العراق، من بعدها، بحميّة بالغة، وما زالت.

لم تخمد روح (هوس) والتابوريون بعد الهزيمة، وإنما أبدلت قميصاً بقميص لتتقد ثانية في وجدان وفكر توماس مونزر (نحو ١٤٩٠-١٥٢٥م)، وهو القائد البارز لمعسكر الفلاحين وشغيلة المدن البسطاء، إبان الحرب الفلاحية الألمانية (١٥٢٤-١٥٢٥)، التي تُعدّ «أول معركة كبرى خاضتها البرجوازية ضد الإقطاعية^(١)» في أوروبا.

حلم (مونزر) «بانقلاب اجتماعي عظيم يقوم به الشعب الثوري المتمرد. وتصوّر النظام الاجتماعي المقبل نظاماً تزول فيه الفروق الطبقيّة والملكيّة الخاصّة^(٢)»، وبزوالهما تتلاشى الضغائن التي تزرع النفور والعداء بين الناس. بل إن (مونزر) تطلع إلى زمن تذوي فيه سلطة الدولة، مبشراً بمجتمع تتحقق فيه مثل الشيوعية والفوضوية معاً.

(١) م. س - ص ٢٨٢.

(٢) م. س - ص ٢٨٤.

ومما يؤثر عن (مونزر) أنه ارتقى بالإيمان الديني من حرفية الأصولية التي تخدم فاعلية العقل إلى القوة التي توقظ ذلك العقل.

وقبل أن تنصرم سنوات عشر على هزيمة (مونزر) وكتائبه الفلاحية، تفجرت انتفاضة أخرى في مدينة (مونستر) عام ١٥٣٤، قادتها شيعة (المعمدانيين)، ذات «المزاج الراديكالي». وقد أتيح لهذه الانتفاضة أن تحقق على الأرض، ولو إلى حين، بعض ملامح ذلك الحلم الذي راود (مونزر)؛ فقد صودرت «جميع الرساميل النقدية، وأعلنت ملكاً عاماً و اجتماعياً. كما أخذت جميع سلع الاستهلاك بالحسبان، ولم يكن من الممكن إنفاقها إلا بإذن السلطات. وتم تقسيم الأرض إلى قطاعات يجري العمل فيها تحت مراقبة السلطات^(١)».

لقد كانت تلك (اسكتشات) أولى لحلم الفردوس الذي يبحث في الأرض عن موطن قدم له، والذي سوف يتجذر، فيما بعد، خلال العواصف الثورية الكبرى، في القرنين التاسع عشر والعشرين.. ولئن قمعت إرهابات ذلك الحلم، جميعاً، بالحديد والنار، فإن الحلم لم يزد إلا تمكناً في النفوس النيرة، وإن تضرع بالدماء.

(١) الشيوعية العلمية - ص ٣٤٩ .

الجمهورية الخالدة:

وهكذا فإن حلم الفردوس المشاعي الذي ولد في الشرق، لم يبقَ حبيساً في شرقه، ومتى كان للأحلام وطن! فأينما أفرخ الظلم الاجتماعي، والقهر الطبقي، تولد الحلم، فاختر أنبياءه، والمبشرين به، ممن امتلك حساً إنسانياً ربيعاً، فاخترق به غشاوة الواقع المألوف، ليكتشف الغريب في ما اعتاده البشر، وليكشف عن الباطل في ما بدا حقاً. وكيف لصاحب عقل نير، كالسير تومس مور Sir Thomas More (١٤٧٨-١٥٣٥) أن يرى «نبلاء إنكلترا قد طردوا سكان أراضيهم ليجعلوها مراعي لأغنامهم^(١)» فلا يتقطر قلبه ألماً! وكيف لا يأسى للشغيلة «الذين يعملون ليلاً نهاراً، ويكافحون في سبيل رغيفهم، لا يجدون حتى ما يسد رمقهم، أو يقيهم برد الشتاء. والجندي الذي نذر نفسه للدفاع عن التاج، يطلب الرغيف فلا يجده!» فيتمتم (مور) متحسراً: «هذه هي إنكلترا هنري الثامن».

ولو امتلك (توماس مور) عزيمة الصحابي الجليل (أبي نر الغفاري) لهتف كما هتف: «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه^(٢)».

(١) مور، توماس: الجمهورية الخالدة (يوتوبيا) - كتاب الشهر، إصدار مجلة الدنيا - دمشق. شباط ١٩٥٣. ص ٤٣ وقد بدأ طرد الفلاحين الأقنان منذ عصر مور، واستمر بعده، لتلبية الطلب المتزايد على الصوف لدى فبارك الجوخ الإنكليزي. ومثل ذلك أحد مظاهر التراكم البنئي لرأس المال، وتحول فريق من النبلاء الإقطاعيين الإنكليز إلى الاستثمار الرأسمالي.

(٢) انظر: خالد محمد: من هنا نبدأ. ط ١١. مكتبة وهبه - القاهرة - ١٩٦٦. ص ١١١.

إلا أن (توماس مور) لم يكن له سيماء (أبي ذر)، ولم يكن صاحب سيف، وهو السكرتير الخاص للملك (هنري الثامن)، ثم رئيس وزرائه بين عامي (١٥٢٩-١٥٣٢) فلم يجد سوى اللحم يلوذ به، ليفضي إليه بما يكتنه من سخط على الظلم، وتعلق بالعدالة الاجتماعية. فينسج حلمه حكايةً عن جزيرة نائية تدعى (يوتوبيا Utopia)، لازال الفردوس المفقود قائماً فيها منذ آلاف السنين، يحيا بالعدل والمساواة، ويتنفس هواء الحرية والديمقراطية.

تسود، في يوتوبيا، الملكية المشتركة للأرض، فنقسم بالتساوي بين المزارعين: ويتناوب هؤلاء حيازتها سنةً تلو أخرى، بما يحقق المساواة التامة: «فمن سكن أرضاً جبلية باردة في الشتاء، يسكن في السنة التالية أرضاً ساحلية دافئة^(١)». كما يتبادل السكان بيوتهم كل عشر سنين، بحيث لا يفضل أحدٌ سواه في المنزل، فليس من ملكية عقارية أبدية.

وتفقد مفاهيم الربح، والاحتكار، والمضاربة، مدلولاتها في (يوتوبيا)، مثلما تفقد المنتجات قيمها البضاعية، فلا تبقى سوى قيمها الاستعمالية. فرب الأسرة يتزود «من المخازن ما تحتاجه الأسرة، بلا مقابل، إذ إن أهل يوتوبيا لا يدفعون ثمناً لما يشترون^(٢)» وتلك المخازن مشرعة الأبواب، خالية من الباعة.

(١) مور: الجمهورية الخالدة... ص ٢٠.

(٢) م. س - ص ٣٦.

ويُفقد الذهب بريقه الأخاذ في هذه الجزيرة السعيدة، وكيف
النقد عن الرنين، فإذا يسود المبدأ المشاعي «لكل حسب
حاجته»، فلا حاجة للإنسان في «أن يدخر أي شيء أو أن
يطمع في الغنى.. ولا يوجد أي شخص، في يوتوبيا، يأخذ
أكثر من حاجته».

بل إن تناول الطعام يتم في مطاعم جماعية. وفي هذه
المطاعم «تجد الحاكم، والحداد، والنجار، والفلاح، على مائدة
واحدة، يأكلون من طبق واحد»^(١).

أجل، فالتفاوت الطبقي، والمرتبة البيروقراطية، غريبان عن
مجتمع يوتوبيا. إنها دولة «تعيش على أساس المساواة، فلا تجد
طبقة تنعم بلذة العيش أكثر من غيرها، ولا تجد غنياً يزخر بيته
بالنفائس والطنافس، بينما يكون غيره بحاجة إلى ما يدثر به
نفسه». وإذا غابت الطبقة، زال الصراع الطبقي، «فلا تجد من
ينازع الآخر رزقه... لأنهم جميعهم شركاء»^(٢).

وإذا كان نصف المبدأ المشاعي، (لكل حسب حاجته)، يسود
في تلك الجزيرة، فهل يُطبّق النصف الآخر: (من كل حسب
جهده)؟

(١) م. س - ص ٣٩ .

(٢) م. س - ص ٤٣ .

إن العمل، في يوتوبيا، مثل في التنظيم المحكم، وهو واجب على الجميع: ثلاث ساعات قبل الظهر، وثلاث بعده. وعلى كل مواطن أن ينضم إلى «جمعية ما، وأن يقوم بنشاط اجتماعي ما، وأن يكون عضواً عاملاً في مؤسسة إنشائية». ويقتصر العمل الفكري على الفلاسفة، وهم «واضعو أسس الأخلاق والتربية، ومؤسسو مدارسهم الفلسفية والعلمية». فليس هنالك من عطالين بطالين يوظفون أدمغتهم في الاحتتيال، والكسب غير المشروع، وسرقة أموال الدولة.

ويتيح تحرير الناس من الاستغلال، والفاقة، والقهر السلطوي، ممارسة أرقى تقاليد الحرية والديمقراطية. وفي مناخ كهذا يصبح العمل غايةً في ذاته، ومصدراً للمتعة، كما حلم، من بعد، اشتراكيو القرنين: التاسع عشر، والعشرين.. فأهل ذلك الفردوس المشاعي «يحرثون أرضهم لينبتوا زرعهم، وفي حرثهم للأرض لذة. ففلاح يوتوبيا يعمل لنفسه ليعمل للمجتمع»^(١). ولهم مسرة «خاصة بالعمل في البساتين والحدائق، وأنت تجد كل شخص، في يوتوبيا، يذهب في يوم من أيام فراغه إلى هذه الحدائق، ويعمل بيده على سقي الورود وتهذيبها ورعايتها» .

ويضع (مور) عن كاهل الدولة، في الجزيرة السعيدة، وزر التسلط والقهر، إذ لا وجود لمؤسسات قمعية في الفردوس، وإنما

(١) م. س - ص ٢٣.

إدارة مدنية ذاتية، تقوم على الحكمة والعقل، يسوسها خيرة العلماء والحكماء المنتخبين. وبذلك يحقق (مور) حلمي الاشتراكية والفضوية^(١) معاً: الملكية المشاعية أو المشتركة، وإلغاء سلطة الدولة القسرية.

ولا ينسى مور أن يزود نفوس أهل (يوتوبيا) بصفوة الفضائل السامية، التي تتعزز بنزع أسباب الصراع والأناية، إذ تُتفَى الملكية الخاصة، ويزول التفاوت في الثروة.. وهو يضيف إلى عالمهم الروحي ديناً مبتكراً يتمثل في استلهاهم الطبيعة، والسعي لخيرها. ويستند إلى فلسفة أهل (يوتوبيا) التي ترى أن الخير مغروس في فطرة الإنسان، وليس مفروضاً عليه من الخارج.

وعلى الرغم من جاذبية دين الطبيعة هذا، فإن أحداً لا يُقسر على اعتناقه، فالحرية الدينية مصانة، والتسامح الديني متجذر في الطباع، والدين مفصول عن الدولة. وبذلك يضع توماس مور أساس علمانية الدولة.

وإذا تمتع أهل يوتوبيا بكل هذه الخصال، أفلا تستحق أرواحهم الخلود!

(١) راجت النزعة (الفضوية) في أوروبا خلال القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. وهي تدعو إلى إلغاء الدولة وإقامة إدارة اجتماعية ذاتية.

أجل، وهو ما قال به توماس مور. فالروح في ذلك الفردوس خالدة لا تفنى.

لقد حمل رأس (مور) لحم يوتوبيا الجميل، الذي ألهم المنورين الإنكليز من بعده. ولم يشفع له حلمه هذا لدى الملك (هنري الثامن)، ومحكمته الجائرة التي حكمت بقطع رأسه، عام ١٥٣٥، لأنه جرؤ على تحدي ذلك الطاغية، حين أعلن (هنري) انفصاله عن المذهب الكاثوليكي سنة ١٥٣٢.

ولعل (مور) قد وجد في الزخم الروحي لحلم يوتوبيا سنداً عظيماً، وهو يتقدم بثبات وإياء إلى جلاده.

مدينة الشمس

بعد بضعة عقود من خمود حلم (يوتوبيا)، بُعث ذلك الحلم مجدداً، لدى المفكر والمناضل الإيطالي تومازو كامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩)، الذي قبع في السجن سبعة وعشرين عاماً، وذاق فيه مر العذاب، لاتهامه بالسعي، سنة ١٥٩٩، لإثارة تمرد^(١) في الجنوب الإيطالي، يهدف إلى تحريره من يد الاحتلال الإسباني. وفي ظلمة سجنه أُشرق حلمه الفردوسي (مدينة الشمس)، التي يعيش فيها الناس حياة مشاعية بريئة من الملكية

(١) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين: الموسوعة الفلسفية. بإشراف روزنتال. م + يودين. ب. ترجمة سمير كرم. دار الطليعة بيروت. ١٩٨٥ - ص ٣٨٦.

الخاصة. «ويربى فيها الطفل منذ الصغر، على تقديس العمل^(١)». ويجري تعزيز روح الجماعة؛ إذ إن الإنسان في المقام الأول، «عضو في جماعة».

ومثلما فعل (مور)، أضفى (كامبانيا)، على فردوسه المشاعي، حياةً روحية غنية، تتأى بنفسها عن الدين الرسمي، لتستلهم ناموساً إلهياً - طبيعياً تنظمه وحدة الوجود (البانتينية). لكنه، خلافاً لمور، ذهب بخياله بعيداً، فزوّد (مدينة الشمس) بمخترعات رفيعة، كتلك التي تتيح لسكان المدينة الطيران في الفضاء، والأنايب السمعية البصرية التي «تسمح بالإصغاء إلى التناسق السماوي».

من ذاكرة العالم الجديد

لقد كان كلٌّ من (يوتوبيا) و(مدينة الشمس) مشروعاً لفردوس أرضي، يعيد تقاليد المشاعية القديمة، ويطبّعها بطابع الحياة الاقتصادية والاجتماعية لعصر النهضة الأوروبية. لكن ذلك المشروع لبث في الخيال، تتداوله العقول، قرناً تلو آخر. فهل عرف الغرب، في عصره الحديث، محاولات لبعث، أو إنشاء، مجتمع مشاعي على أرض الواقع؟

من المفارقة الساخرة أن تجري أولى تلك المحاولات على أرض الولايات المتحدة الأمريكية التي قادت، فيما بعد، المعسكر

(١) موجز تاريخ الفلسفة - ج.١. ص ٢١٣.

الرأسمالي المعادي للشيوعية. فقد أتاحت الهجرة إلى العالم الجديد فرصةً سانحةً لبعض النحل الدينية الأوروبية، وبخاصة تلك التي عانى أتباعها الاضطهاد الديني، والظلم الاجتماعي، لإقامة مستعمرات مشاعية في أمريكا، على غرار تجربة الأسينيين، أو المسيحيين الأوائل، كالمستعمرة التي أنشأتها شيعة (اللاباديين: Labadists) في (ماريلاند) سنة ١٦٨٠، ومستعمرة (المهتزين) سنة ١٧٨٧، ومستعمرة (الكمايين) نحو عام ١٨٠٦.

شكل الفلاحون المطرودون من أراضيهم، في بريطانيا^(١) وسواها؛ أو ضحايا التعصب الديني، قوام تلك المشاعيات. وقد ساعدت بساطة حياتهم، وعزلتهم، على إشاعة نمط العيش المشترك، والملكية الجماعية، في إطار إنتاج زراعي - حرفي صغير.

(١) قام كبار ملاكي الأرض الإنجليزي، منذ أواخر القرن الخامس عشر، بطرد الفلاحين من أراضيهم، وانتزاع حيازاتهم الزراعية، لتحويلها إلى مراعي لقطعان الشياه، في إطار ما سمي بالتسييح. وذلك بعد ازدياد الطلب على الصوف، مع ازدهار صناعة الجوخ الإنجليزي. وقد تحول أولئك الفلاحون إلى عمال أجراء (بروليتاريا)، لا يملكون شيئاً سوى قوة عملهم، مما مثّل إحدى علامات التحول إلى العصر الرأسمالي.. انظر تفاصيل ذلك في: أصل رأس المال لكارل ماركس - دار التقدم - موسكو ١٩٧٠. ص ١٠-٣٩، وهو يتضمن الفصلين الرابع والعشرين والخامس والعشرين من المجلد الأول لكتاب ماركس (رأس المال).

لكنهم لم يتطلعوا إلى جعل تجربتهم تلك نموذجاً لنظام اجتماعي يعم المجتمع كله؛ فقد كان «هدف زعمائهم الدينيين أن يخرجوا بأتباعهم من العالم الشرير، وليس أن ينقذوا العالم كله^(١)». وكثير منهم كان ينتظر يوم القيامة القريب، وعودة المسيح، مثلما انتظر أسلافهم الآسنيون، والمسيحيون الأوائل، ومنهم من أمضى حياته في العزوبة، مترقباً قدوم المخلص. وقد استمر بعض تلك المستعمرات المشاعية في الوجود حتى «اندثرت بموت أعضائها جميعاً»، دون أن تكتحل عيونهم بمراى (ابن الإنسان) من جديد.

مغامرة جريئة

إلا أن نمطاً آخر من التجارب بدأ بالظهور مع الثورة الصناعية الأوروبية، التي أدت إلى نموّ متسارع لحجم الطبقة العاملة، ووزنها في الحياة الاجتماعية، منذ أواخر القرن الثامن عشر، وانتشر الأفكار الاشتراكية، على اختلاف مشاربها، بين صفوف الشغيلة والمتقنين المستنيرين. وكان على الفردوس اليوتوبي (أو الطوباوي) أن يتكيف والأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية التي أخذت تسود أوروبا مع تطور العلاقات الرأسمالية وتجذرها.

(١) كول، ج. هـ: تاريخ الفكر الاشتراكي - المجلد الأول. ترجمة عبد الكريم أحمد. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - بلا تاريخ. ص ١٢٨.

ووجد ذلك الحلم سبيله للاستحواذ على عقل ووجدان روبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨) المفكر والصناعي الإنجليزي، والقائد النقابي البارز، الذي اختار إحدى المستعمرات الأمريكية (نيو هارموني) مؤثلاً لتجربته الاشتراكية الرائدة، عام ١٨٢٤، ووضع فيها ثروته وأمله، بعد أن خاب ذلك الأمل في بلده انكلترا.

لم يمثل أنصار أوين، في تلك المستعمرة، شيعة دينية مغلقة تنتظر القدوم الوشيك لمسيحها المنتظر، وإنما مجموعة من الساخطين على «الآثار السيئة للتصنيع الجديد، والنظام الاجتماعي الفاسد الذي يسود العالم الذي تركوه خلفهم^(١)». وتطمح تلك المجموعة إلى أن تجعل من المجتمع الذي أنشأته في (نيو هارموني)، نموذجاً جديداً للتنظيم الاجتماعي، يمكن أن يُحتذى ليعمّ العالم بأسره. ويقوم على العمل الجماعي، والحياة المشتركة، وفق المعايير والأفكار التي اعتنقها أوين.

لقد آمن أوين بمبدأ حق العمل للجميع، الذي أصبح شعاراً مطلبياً، وسلاحاً فكرياً في يد الحركات الاشتراكية. وطالب، خلال نضاله الطويل، بأن يكون للعمال الحق في المشاركة في إدارة المشروعات الاقتصادية. وسعى إلى تحقيق ذلك، في المؤسسات الإنتاجية التي أدارها.

بشّر أوين بتحرير العالم من نظام الربح التنافسي الرأسمالي، الذي رأى فيه السبب الرئيس للشقاء البشري. ودعا إلى إحداث

(١) م. س - ص: ١٢٩ .

تغيير جذري في بنية النظام الاقتصادي - الاجتماعي، يتوخى إعادة تأسيس ذلك النظام على قاعدة تعاونية تحقق العدالة والمساواة بين البشر. وقد عقد الأمل على التقدم التقني والعلمي، لمضاعفة الإنتاج، وتحقيق وفرة تكفي «لإشباع رغبة الجميع». وعندئذ سوف تنتهي - كما يقول - «سيطرة الثروة، والشرور الناجمة عن الرغبة في اقتناء المال وتكديسه»^(١).

ويرجع الفضل إلى أوين في تقديم أول عرض لنظرية قيمة العمل، التي سبق بها الماركسية. فهو يرى أن قوة العمل البشري «هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يضيف قيمة على السلع». ويضيف «إن القيمة الطبيعية للأشياء التي يصنعها الناس، تعتمد على ما تتضمنه من كمية العمل. وإن هذا العمل مما يمكن قياسه على أساس معيار من وحدات (وقت العمل)». ويتوج أوين فكرته هذه بالقول: «إن العمل يجب أن يحل محل النقود كمعيار لقياس القيم النسبية للسلع المختلفة». ويقترح أن يتم التبادل بين السلع على هذا الأساس.

ولعل أوين قد مهد لماركس، أيضاً، حين طرح نظريته القائلة بأن «طبائع الناس، ويعني بها أنماط سلوك الناس ومعايير قيمهم، تتوقف على أحوال بيئتهم»^(٢).

(١) م. س - ص ١٢٤.

(٢) م. س - ص ١١٧.

هي ذي أبرز الأفكار التي استلهمتها مستعمرة أوين وأنصاره، في (نيو هارموني)، في إنشاء مؤسساتها، وفي تنظيم الإنتاج والتوزيع. إلا أن حساب الحقل ليس كحساب البيدر، فسرعان ما أخذت التجربة تكشف عن ثغراتها: نقص المهارات، ضعف الولاء، تعدد المشارب والآراء، والخلاف حول مسألة الإدارة، فضلاً عن المصاعب المالية...، مما أتعب أوين، وأملّه. فترك (نيوها رموني) في يد أبنائه ليعيدوا تنظيمها، وقفل عائداً إلى بريطانيا، عام ١٨٢٩، ليواصل نضاله، من جديد، كقائد للطبقة العاملة الناهضة .

لقد كان (أوين) واحداً من الأسماء التي تألقت في بدايات تكون الفكر الاشتراكي الحديث في أوروبا، إلى جانب عشرات الأسماء البارزة الأخرى، ومنهم رواد الاشتراكية الفرنسية: بابيف، سن سيمون، فوربيه، بلانكي، لوي بلان، كونسيديران.... الخ.

وقد سعى مريدو شارل فوربيه (١٧٧٢-١٨٣٧)، شأن أنصار أوين من قبل، إلى إقامة تجارب اشتراكية في مستعمرات أمريكية، باستلهم رؤية فوربيه، التي تدعو إلى إنشاء مجتمعات محلية، أو كتائب (فَلانستير Phalanstères). وقد بلغ عدد المستعمرات التي أقيمت، وفق نظام الكتائب هذا، تسعاً وعشرين مستعمرة، خلال أربعينات القرن التاسع عشر، حافظت على بقائها بضع سنين، ثم تلاشت مع تنامي العلاقات الرأسمالية، واتساع السوق الاقتصادية الموحدة، في الولايات الأمريكية.

تتألف كتيبة فورييه من «بناء ضخّم مشترك، أو مجموعة من الأبنية، مجهزة تجهيزاً كاملاً بالخدمات المشتركة، بما فيها (حضانات) لرعاية الأطفال. بيد أن السكان لا يعيشون عيشةً مشتركة إلاّ بقدر ما يريدون. فلكل عائلة سكنها الخاص، وحرّيتها في أن تفعل ما يحلو لها، في الاحتفاظ بحياتها الخاصة، أو استخدام المطاعم المشتركة والصالات العامة»^(١).

وخلافاً لمبدأ التوزيع المشاعي (لكل حسب حاجته) يؤخذ، في كتائب فورييه، بالمبدأ الاشتراكي في التوزيع (لكل حسب عمله). فثمة مكافآت خاصة بالمهارة، أو المسؤولية، أو الكفاءة الإدارية. كما منح (فورييه) رأس المال المستثمر في بناء وتمية الكتيبة، فائدة معيّنة؛ لكنه ابتكر نظاماً مالياً يماثل الضريبة التصاعديّة على الدخل غير المكتسب بالعمل المباشر.

لم يكن فورييه^(٢) ينتظر أن تموّل الدول، أو الهيئات العامة، مؤسساته الإنتاجية تلك، ولذلك توجه إلى أصحاب رؤوس الأموال، ودعاهم إلى أن «يدركوا جمال خطته، ومتعة العيش في ظلها» وأن يتقدموا بالمال اللازم لتأسيس مجتمعاته المحلية تلك.

(١) م. س - ص ٨٨ .

(٢) فورييه هو أول من أعلن «أن درجة التحرر العام في كل مجتمع معني تقاس بدرجة تحرر المرأة». ومن مقولاته الشهيرة «إن الفقر ينشأ عن الوفرة نفسها في المدينة». انظر: أنجلس - الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية. دار التقدم - موسكو. ص ٤٩ .

ومن الطريف أن فورييه طلب إلى أصحاب رؤوس الأموال «الذين لديهم استعداد لتنفيذ ذلك، أن يقابلوه في مطعم ظلّ يتناول فيه غداءه سنوات طويلاً وحيداً، وهو يحتفظ بمقعدٍ خالٍ إلى جانبه للضيف المنتظر. ولكن أحداً لم يأتِ^(١)».

وأظن أن شبح فورييه لازال يحوم حول ذلك المطعم العتيق، في انتظار ذلك الضيف عبثاً. فيما يمارس أحفاد الضيف، مستلهمين مواهب رأس المال، مختلف الألعاب البهلوانية في مضاربات البورصة.

مأثرة ومجزرة

لقد جرف قطارُ الرأسمالية التجاربَ الطوباوية لفراديس فورييه وأوين. ولم يتبقَ منها سوى ذكرى شاحبة في أسفار التاريخ. فما كان لمشروع فردوس مشاعي، أو اشتراكي، أن يحيا ويتجذر في محيطٍ من العلاقات الرأسمالية الناهضة، وبمساهمة من رأس المال ذاته. وكان على ورثة الاشتراكيين الأوائل أن يستخلصوا العبر من فشل التجارب الأولى. فكيف تُرجى مساهمة الرأسماليين في بناء تجارب اشتراكية، وهم لا يملكون حتى إرادتهم، إذ هي أسيرة رأس المال الذي يستعبدهم، قبل أن يستعبد العمل المأجور، ويحولهم إلى مسوخٍ همها الرئيس أن تحقق لسيدها ربحاً مضموناً. وهل لقواد

(١) م. س - ص ٨٩ .

دُهرِي، كالمال، أو رأس المال، أن ينسلخ عن جلده ليتحول
إلى قديس!:

« ليس لدى الناس في الدنيا شيء

أسوأ من النقد. إنه يحطم المدن

ويطرد الأهالي من البيوت

ويعلم القلوب النبيلة

اقتراف الرذائل

ويلقن الناس كيفية القيام بالفضائح

ويدفعهم إلى الإتيان بالفضائح^(١)»

هكذا تكلم سوفوكليس (٤٩٦-٤٠٦ ق.م)، الكاتب المسرحي
الإغريقي، منذ خمسة وعشرين قرناً. وقد سجله (كارل ماركس)،
في هامش كتابه (رأس المال)، كشاهد على الدور المخزي الذي
لعبته النقود، في حياة البشر، منذ القدم.

لقد كان على ورثة الاشتراكيين الأوائل أن يتعلموا الدرس، وهو
ما أدركه الشغيلة، والمنتورون الفرنسيون، الذين قادوا انتفاضة
كومونة باريس (١٨ آذار - ٢٨ أيار ١٨٧١). ولذلك اتخذوا قرارهم
الحاسم؛ أن يضعوا كامل السلطة في أيديهم، أولاً، قبل أن يشرعوا
في تجسيد حلم الديمقراطية - الاشتراكية. وهكذا صحت باريس،

(١) انظر: ماركس، كارل: رأس المال - المجلد (١). الكتاب (١). ترجمة

فهد كم نقش - دار التقدم. موسكو ١٩٨٥. ص ١٩٣ (الهامش).

صبيحة الثامن عشر من آذار ١٨٧١ على «صبيحة كقصف الردد - على حد تعبير ماركس -: عاشت الكومونة»، ليعلن البيان الأول لباريس الثائرة، قيام أول سلطة للطبقة العاملة والشغيلة في التاريخ:

«إن بروليتاريي باريس أدركوا، إذ رأوا إخفاقات الطبقات الحاكمة وخيانتها^(١)، أنه قد أزفت الساعة التي يترتب عليهم فيها أن ينفذوا الوضع بأن يأخذوا، بأيديهم، إدارة الشؤون العامة... لقد أدركوا أن هذا الواجب الأمر ملقى على عاتقهم، وأن من حقهم الأكد أن يجعلوا أنفسهم سادة لمصائرهم الخاصة، ويأخذوا السلطة الحكومية في أيديهم^(٢)».

(١) نشبت الحرب الفرنسية - البروسية (الألمانية) في ١٩ تموز ١٨٧٠. وانتهت بنصر سريع وحاسم للألمان، في معركة (سيدان)، وتطويق الجيش الفرنسي وأسرته، واستسلام الامبرطور الفرنسي نابليون الثالث، ثم محاصرة باريس. وعلى الفور أعلنت باريس الثائرة قيام الجمهورية في ٤ أيلول ١٨٧٠. لكن البرجوازية، بزعامة (تبير)، استحوذت على السلطة، بالتحالف مع الارستقراطية. إلا أنها عجزت عن القيام بأية مبادرة فعالة لاستنهاض الجماهير، ومواصلة الحرب ضد الألمان، ما دفعها إلى الخضوع لصلح مذل، والقبول بشروط المستشار البروسي (بسمارك)، وهي تقضي «بالتنازل عن الإلزام واللورين، ودفع غرامة كبيرة، واحتلال باريس نفسها بواسطة الجيش البروسي» فكانت كومونة باريس رداً على هذا الصلح المهين. /انظر: كول: تاريخ الفكر الاشتراكي. ج ٢- ص ١٩٦ /.

(٢) ماركس، كارل: الحرب الأهلية في فرنسا. بلا مترجم. دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية - موسكو بلا تاريخ. ص ٦٨ - ٦٩.

أجل، لقد أخفقت الحكومة البرجوازية في الدفاع عن (باريس) المحاصرة والجائعة، باريس التي حملت شغيلتها السلاح، وانضوا تحت لواء (الحرس الوطني) لإنقاذ شرف فرنسا المهزومة أمام جحافل (بسمارك). فإذا كان رأس المال المتخاذل لا يعرف من الوطن سوى جيوب أصحابه، فليس للشغيلة من وطن سوى وطنهم.

هكذا بدأت تجربة الكومونة تلك، كأول تجسيد في التاريخ، لحكومة شعبية ثورية. «والصورة المسبقة لشكل جديد من التنظيم السياسي والاجتماعي يحل محل الدولة. والتحقق لديمقراطية مباشرة فورية تقريباً^(١)» وعلى الرغم من أن الكومونة لم تملك، من الوقت، ما يكفي لترسيخ أسس مجتمع جديد، وكان همها الأول الدفاع عن باريس المحاصرة، وافترقت نخبتها القيادية إلى التجانس^(٢)، فإنها استطاعت، خلال عمرها القصير الذي لم يتعد اثنين وسبعين يوماً، أن تحقق منجزات ديمقراطية، واجتماعية، هامة، وأن ترسم بعض ملامح الفردوس المنشود الذي حلم به شغيلتها وقادتها البواسل.

(١) توشار، جان: تاريخ الأفكار السياسية.. ج٢. ترجمة ناجي الدراوشة.

وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٤ . ص ٤٧٣ .

(٢) ضمت قيادة الكومونة شيوعيين من أنصار (بلانكي)، ويعاقبة جدداً، وأتباعاً لبرودون (ذي النزعة الفوضوية والاشتراكية البرجوازية الصغيرة)، وفوضويين من مشارب أخرى.... وكان نفوذ (ماركس) ضئيلاً فيها.

تأتي الإصلاحات الديمقراطية الجذرية في طليعة تلك المنجزات،
وتتمثل في:

- إلغاء جهاز الدولة القديم، وتولي هيئة منتخبة مقاليد السلطة في باريس. وينتمي معظم أعضاء تلك الهيئة إلى الطبقة العاملة، والمتقنين التقدميين، والحرفيين الصغار. وقد مارس هؤلاء إدارة شؤون السلطة للمرة الأولى. وحددت مرتباتهم بما يعادل متوسط أجر العامل.

- فصل الكنيسة عن الدولة.

- تطهير القضاء، واختيار القضاة الجدد عن طريق الاقتراع.

- ابتكار أشكال جديدة من الممارسة الديمقراطية التي يشارك فيها الجمهور الواسع، بما في ذلك علنية الاجتماعات اليومية لقيادة الكومونة. وتعبئة الجماهير لتنفيذ ما تتخذ من قرارات.

- تنشيط المبادرة الشعبية، ودور الصحافة، في الرقابة، وانتقاد الممارسات الخاطئة، وتقديم المقترحات البناءة.

ومن أبرز التدابير التي اتخذتها الكومونة في الميدان الاجتماعي - الاقتصادي:

- إقرار حدٍ أدنى لأجور العمال.

- مكافحة البطالة، واتخاذ الإجراءات التي تؤمن حماية القوة العاملة.

- إغلاق مكاتب الرهن، وإبطال بيع مرهونات الفقراء، وإصدار الأمر بإرجاعها إلى أصحابها.

- إلغاء الديون التي يزرع تحتها الكادحون.
- منح رواتب تقاعدية لأسر الشهداء.
- فرض أسعار ثابتة للخبز.
- كما اتسمت بعض التدابير بالطابع الاشتراكي: كتأميم جميع الممتلكات الكنسية. وتأسيس تعاونيات إنتاجية، يديرها العمال، تتسلم المصانع والورش التي هجرها أصحابها. وتشكيل هيئات رقابة عمالية في المؤسسات الإنتاجية. فضلاً عن انتخاب المدراء في المنشآت والإدارات الحكومية.
- أما على الصعيد التربوي والثقافي، فتمثل أهم ما اتخذته الكومونة من إجراءات في:
 - إقرار إلزامية التعليم وعلانيته، وإقصاء كل ما يوحي بالتعصب الديني عن المناهج والأنشطة المدرسية
 - افتتاح مدارس جديدة، وتعزيز مكانة المعلمين معنوياً ومادياً.
 - توفير الكتب المدرسية، ووجبات الفطور المجانية للتلاميذ.
 - فتح أبواب المتاحف والمكتبات أمام المواطنين جميعاً.
 - وإشاعة مناخ ثقافي، لم يسبق له مثيل في غناه وشعبيته، في مختلف مناحي العلوم والفنون.
- كما قامت الكومونة بمبادرتين رمزيتين لهما دلالة إنسانية عميقة، أولاهما: إخراج المقصلة الشهيرة، وإحراقها علناً في احتفال شعبي عظيم. والثانية: هدم مسلة النصر في ميدان فاندوم، وكانت قد سُكبت «بعد حرب عام ١٨٠٩ من مدافع

العدو التي استولى عليها نابليون. وكانت رمزاً للشوفينية والخصومة القومية^(١)».

إلا إن الكومونة لم تمتلك الحزم الكافي تجاه الحكومة البرجوازية، ما أعطى تلك الحكومة الفرصة لاستجماع قواها، وعقد صفقة مع عدوها اللدود (بيسمارك)، لإطلاق الجنود الفرنسيين من الأسر، وحشدتهم في جيش لجب ينضم إلى الجيش الألماني الذي يحاصر باريس، ثم يقتحمها ليحطم الكومونة. وهكذا «اجتمع الجيش الغالب والجيش المغلوب - كما يقول ماركس - من أجل الاشتراك في ذبح البروليتاريا^(٢)»، قبل أن ينتشر شرر الكومونة في أوروبا كلها.

وعلى الرغم مما بذله الشغيلة الباريسيون من جهود جبارة، وما أبدوه من بسالة في الذود عن مدينتهم، وعن حلمهم الفردوسي. فإن الكلمة الأخيرة كانت لميزان القوى في الميدان. وبعد دفاع مستميت، سقط في ٢٨ أيار ١٨٧١ آخر متراس للكومونة^(٣)، ليبدأ المنتصرون مذبحاً رهيباً سالت فيها دماء شغيلة باريس، ونسائهم، وأطفالهم، مدرارة في الشوارع والأزقة، لتلوث بالحمرة نهر السين أياماً... وقدر عدد ضحايا تلك المجزرة بثلاثين ألفاً أعدم معظمهم بعد انتهاء القتال، فضلاً عن خمسة وأربعين ألف أسير^(٤). ولا يسمح لنا سياق البحث بالاستفاضة في عرض مشاهد عن مذبح الكومونة تلك، وسنكتفي

(١) انجليز، فريدريك: مقدمة كتاب الحرب الأهلية في فرنسا، لماركس.. ص ١٢.

(٢) ماركس: الحرب الأهلية... ص ١٠٧.

(٣) الشيوعية العلمية - معجم. ص ٣٥٣.

(٤) انظر: كول: تاريخ الفكر الاشتراكي.. ج ٢. ص ٢١٣.

بنكر شاهدين اثنين، أولهما ما جاء في الصحيفة الفرنسية (الزمان Temps) ذات الهوى الليبرالي، حيث روت «قصة مفزعة عن أناس لم يصابوا برصاصات قاتلة، ودفنوا قبل أن تفارق أجسادهم الحياة... بعضهم بصورة سطحية للغاية. وفي أوقات النهار كانت جلبة الشوارع تحول دون أن يسمع أحد شيئاً.. ولكن في هدوء الليل، كان سكان البيوت المجاورة يفتقون على صوت الأتات الصادرة من بعيد. وفي الصباح كانوا يرون يداً مقبوضة تبرز من خلال التراب»^(١).

ولا يقل عن هذه الصورة المفزعة، المصير المفجع ليوجين فارلان (١٨٣٩-١٨٧١) أحد أبرز قادة الكومونة، والزعيم الأول للنقابات، والشخصية البارزة في (الاتحاد الدولي للعمال)، فقد أسره جيش البرجوازية، وقام جلادوه ببتير أطرافه حياً، ثم أعدم رمياً بالرصاص عندما انتهى القتال^(٢).

وربما نجد في الشعر ما يخفف عنا بعضاً من هول هذه الصورة أو تلك. فهذا هو ذا الشاعر الفرنسي الكبير رامبو (١٨٥٤-١٨٩١)

(١) ماركس: الحرب الأهلية... ص ١١١.

(٢) انظر: كول: تاريخ الفكر الاشتراكي.. ج ٢. ص ٢٠٧. وبتير الأطراف (شيمة) من شيم الجلادين منذ العصور القديمة. وقد كانت (تقليداً) من تقاليد الاستبداد الشرقي في العصر العباسي. وقد خبره كثرة من الثائرين والمتهمين بالهرطقة، كالصوفي الشهير (الحلاج)، والثائر القرمطي (نو الشامة)، اللذين قطعت أوصالهما قبل أن يصلبا. ويحق لجلادي الغرب أن يفخروا بأنهم لا يقلون موهبة في التعذيب وبتير الأطراف عن أسلافهم في الشرق. وأن تلك (الشيمة) ليست حكرراً لأحد.

الذي عاش نشوة إشراق الكومونة، ومأساة غروبها، يمجّد، في قصيدته (يدا جان ماري)، نسوة الطبقة العاملة الباريسية، في دفاعهن عن الكومونة، وهو يراهن أسيرات في السلاسل، يُسَقن في صفوفهن المهيبه، بعد سحق الكومونة:

« إن تلك الأيدي، الأيدي

العجيبة، قد شحبت في وهج الشمس المثقلة بالحب

على برونز الرشاشات

عبر باريس الثائرة!

آه! أيتها الأيدي المقدسة

أيتها الأيدي التي ترتجف عليها شفاهنا

فلا يرتوي غليلها

في معاصمك تصرخ سلسلةً حلقاتها مضيئة^(١)...»

ما الذي دفع جيش البرجوازية الفرنسية إلى ارتكاب كل تلك الفظائع الوحشية في حق أبناء شعبه، حتى بعد انهيار الكومونة! يقول (ج. هـ. كول):

«كانت الطبقات العليا الفرنسية، وقد أذلّها البروسيون، في رعب مزدوج من باريس الثورية. وقد دمرت مخاوفها كل تفاهم وإحساس بالرحمة. فصارت مجرد متوحشين ظماء إلى الدماء.

(١) انظر: الجهم، صياح: رامبو شاعر الصبا والحداثة - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٤ - ص ٣٠ .

وباسمهم أعمل (تبير)، وقواده، السيف والنار في شوارع باريس، يقتلون أسراهم، ويقطعون أوصالهم في تقدمهم. وباسمهم أجرى (تبير) وقضاته، بعد انتصارهم، المحاكمات والإعدام، والنفي بالجملة إلى كالدونيا الجديدة - جميع تلك الفظا عات التي جعلت من (كوميون) باريس ذكري لا تمحي^(١)».

أجل، «إن باريس العمال، وكومونتها، سنتلان إلى الأبد-كما يقول ماركس- موضع التبجيل، بوصفهما البشير المجيد بمجتمع جديد. وشهداؤها مئاها الأيدي قلب الطبقة العاملة الكبير. وجلادوها سمرهم التاريخ الآن على خشبة العار التي لن تجدي في تخليصهم منها جميع الصلوات التي يرددها كهنتهم^(٢)».

وسوف يبقى الشعار الذي رفعه الكومونيون: إن "علم الكومونة هو علم الجمهورية العالمية"^(٣) رمزاً للإخوة الإنسانية بين جميع المضطهدين في العالم، ودلالةً على أن قضية الشغيلة قضية واحدة في المعمورة كلها. ولئن استطاعت الرجعية سحق الكومونة، فإن مآثرتها العظمى لم تسحق، فقد أثبتت تلك التجربة الفريدة، أن فردوس العدالة والحرية ليس أضغاث أحلام، أو مجرد رؤيا غيبية، فهو يملك قوة الحقيقة القادرة على أن تجسده واقعاً ملموساً في المجتمع البشري.

(١) كول: تاريخ الفكر الاشتراكي ج ٢ - ص ٢١٩ .

(٢) ماركس: الحرب الأهلية... ص ١٠٩ .

(٣) انجلز: مقدمة الحرب الأهلية.. ص ١١ .

أخطر الحالمين

ربما كان كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨١) أعظم الحالمين بالفردوس الأرضي في العصر الحديث، وأبعدهم تأثيراً. فقد ألهمت أفكاره الملايين في شتى أرجاء المعمورة، طيلة قرن ونصف. ونجح تلاميذه في إقامة أنظمة اجتماعية تهتدي بتلك الأفكار، استطاعت العيش رداً من الزمن، لتقدم تجربة تاريخية فريدة وثمانية، في نجاحاتها وإخفاقاتها. وما زال بعضها يدافع عن بقائه في وجه الرياح غير المواتية، في عصر العولمة الامبريالية؛ فيما يحاول سواه أن يعيد إحياء التجربة من جديد.

وثمة من يرى أن ماركس يمتاز عن سواه من الحالمين، بامتلاكه الرؤية العلمية، والعملية، لتحويل الحلم إلى حقيقة. فقد قام ماركس بتحليل عميق للاقتصاد الرأسمالي، واكتشاف، أو تصويب، عدد من النظريات والمقولات الاقتصادية، التي كان لها دور هام في الكشف عن حقيقة رأس المال، وطابع الاستغلال الرأسمالي، ومصدر الربح. ومن أبرز تلك المقولات، مقولته في القيمة الزائدة، التي تمثل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية. ففي النظام الرأسمالي تغدو (قوة عمل) الإنسان بضاعةً، يبيعها الأجير لمالك الأرض، والعامل لصاحب المصنع أو الورشة، لقاء أجر نقدي معلوم. فهل يعادل هذا الأجر، حقاً، ما يخلقه العامل من قيمة جديدة، فيما ما ينتجه بجهدِه؟

لو كان الأمر كذلك لما سقط فلسٌ واحد في جيب صاحب العمل. وإنما ينقسم يوم العمل إلى قسمين، ينتج العامل في أولهما ما يغطي نفقات إعالتة، وإعالة أسرته. ويمثل هذا الجزء قيمة (قوة عمله) التي تتجسد في الأجر اليومي الذي يناله العامل. في حين يقوم العامل، خلال القسم الثاني من يوم العمل، بالشغل المجاني «خالفاً للرأسمالي القيمة الزائدة، التي هي مصدر الربح، مصدر إثراء الطبقة الرأسمالية»^(١).

وعلى الرغم من أن العمل الزائد، المجاني، هو أساس القيمة الزائدة، أو الربح، «فإنه يبدو كأن العمل كله عمل مدفوع الثمن». ويضيف ماركس: إن «هذا المظهر الخادع هو الذي يميز العمل المأجور عن أشكال العمل التاريخية الأخرى»^(٢)، كعمل الرقيق في المجتمع العبودي، وعمل القن في المجتمع الإقطاعي.

ومن أجل الاستحواذ على تلك القيمة الزائدة، ورفع نسبتها، يدور النشاط الرأسمالي كله، ويحتدم التنافس والصراع بين أصحاب رؤوس الأموال، أفراداً ومؤسسات. فالقيمة الزائدة هي سر جبروت رأس المال وطغيانه، وعلّة ما يعانيه العمال من قهرٍ وغبن، تحت نير رأس المال.

(١) لينين، ف، إ: ماركس. أنجلس. الماركسية. دار التقدم - موسكو. ص ٦٨.

(٢) ماركس، كارل: الأجور والأسعار والأرباح. ضمن الجزء الثاني من:

ماركس - أنجلس: مختارات. دار التقدم - موسكو ١٩٦٩ - ص ٦٠.

انظر كذلك: رأس المال: ج ١ - ص ٤٥١... وكذلك ج ٢ - ص ٥...

أليس من المفارقة أن الطبقة العاملة، بإنتاجها القيمة الزائدة، التي يستولي عليها الرأسماليون، إنما تصنع، بنفسها، وسيلة استعبادها!

وكان هم ماركس الرئيس، أن يبحث عن الطريق القويم لتخليص الشغيلة، ومن ثم البشرية جمعاء، من ذلك الاستعباد.. من الاستغلال الطبقي الذي يبلغ غايته في النظام الرأسمالي، ومن الاستلاب الذي يغرب المنتج عما ينتجه، ويُفقد صلته الحميمة بما يصنع ويبتكر. وقد تقذف به سلعته التي أنتجها، بعيداً، مهاناً، عاطلاً عن العمل.

لقد رأى ماركس أن سبيل الخلاص يمر عبر النضال الطبقي، الذي يشكل «أساس كل تطور، وقوته المحركة^(١)»، وكان أول من انتهى إلى هذا الاستنتاج، في دراسته الشاملة للتاريخ الإنساني؛ وبه صدرَ البيان الشيوعي الذي كتبه، ورفيق دربه فريدريك انجلز (١٨٢٠-١٨٩٥) مطلع ١٨٤٨:

«إن تاريخ كل مجتمع بشري، إلى يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات^(٢)». وليس من رافعة، سوى هذا النضال، تحقق النقلة الكبرى من نظام الاستثمار الرأسمالي، إلى

(١) لينين: ماركس، أنجلس، الماركسية... ص ٧٠.

(٢) ماركس وانجلز: بيان الحزب الشيوعي - ضمن مجموعة (مختارات).. الجزء الأول - دار التقدم ١٩٦٨. ص ٤٩ وبعد اكتشاف أن البشرية قد عرفت، قبل المجتمع الطبقي، مجتمعاً مشاعياً بدائياً خالياً من الطبقات. قام انجلز بتعديل طفيف على هذه الصيغة لتصبح: «إن التاريخ المدون لكل مجتمع بشري... الخ».

فردوس الاشتراكية. فمن هي القوة الطبقية التي أسند إليها
ماركس ذلك الدور التاريخي؟ إنها الطبقة العاملة (البروليتاريا).
تلك الطبقة التي أخرجها رأس المال إلى الوجود، تتحول، في
نموها المطرد، إلى قوة جبّارة تزعزع أركان النظام الرأسمالي
ذاته. فالبرجوازية إنما «تنتج، قبل كل شيء، حفاري قبرها»^(١).

لكن حركة الطبقة العاملة تحتاج إلى طبيعة تملك الكفاءة، وقوة
المراس، لتقودها في معركتها الطويلة مع البرجوازية. تلك الطبيعة
هي الحزب الثوري الذي يهتدي بالعقيدة الماركسية. وبقيادة هذا
الحزب تخوض الطبقة العاملة، وحلفاؤها من الشغيلة والمتقنين،
نضالاً عسيراً لتقويض النظام الرأسمالي، والسير نحو الاشتراكية.

ولا شكّ في أن الطبقة البرجوازية، ككل طبقة سائدة، لن تنزل
للشعب عن امتيازاتها طواعية، وسوف تدافع عن سلطتها، دون
هوادة. وهي قادرة على حشد قوى لا يستهان بها في ساحة
الصراع. ولذلك يحتاج التحول الثوري، كما يرى ماركس، إلى
«مرحلة انتقال سياسي، لا يمكن أن تكون الدولة فيها سوى
الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا»^(٢) ومهمة هذه الدولة، كبح
القوى المناهضة للثورة الاشتراكية، وإخماد مقاومتها. وحماية
سلطة الشغيلة، والبدء بإرساء أسس البناء الاشتراكي.

(١) م. س - ص ٦٦ .

(٢) ماركس، كارل: نقد برنامج غوتا. ضمن: ماركس - أنجلز: مختارات

ج ٢ - ص ٢٦١ .

لكن ديكتاتورية البروليتاريا^(١) هذه تمثل، في رأي منظريها، أكثر الأنظمة ديمقراطيةً في تاريخ الحضارة البشرية حتى الآن، لأنها تحرر سواد المجتمع من هيمنة الأسياد، لأول مرة في المجتمعات الطبقيّة، وتضع مقاليد السلطة في أيدي الغالبية الساحقة من الشعب.

وإذ تقوم السلطة البروليتارية بتحويل وسائل الإنتاج إلى الملكية الاجتماعية، فإنها تضع بذلك البذرة الأولى لنفي سلطة البروليتاريا ذاتها، ومن ثم نفي الدولة كمؤسسة قمعية في يد الطبقة السائدة. فإذ يزول استثمار الإنسان للإنسان، بإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ويُقضى على جميع الفوارق والتناقضات الطبقيّة، تزول الحاجة إلى الدولة، التي تضمحل شيئاً فشيئاً، فلا يبقى سوى الإدارة الذاتية للمجتمع، الخالية من كل أشكال التعسف والقمع، والقائمة على أرقى المعايير الديمقراطية.

إلا أن الوصول إلى هذه الغاية لن يتم دفعةً واحدة، وإنما يبدأ الانتقال إلى المجتمع الشيوعي بطورٍ أول^(٢) يبقى على الحوافز

(١) بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، قامت معظم الأحزاب الماركسية في العالم بمراجعة شاملة لأفكارها ومبادئها، وبرامجها السياسية. وتخلّى كثرةٌ منها عن شعار (ديكتاتورية البروليتاريا). وقد سبقها إلى ذلك الأحزاب الاشتراكية - الديمقراطية، في أوروبا، منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

(٢) قد يسمى هذا الطور: طور المجتمع الاشتراكي.

المادية للعمل. ويطبق المبدأ الاشتراكي للعمل والتوزيع: «من كل حسب جهده، ولكل حسب عمله». فإذا أنجز البناء الاشتراكي، وتحققت الوفرة الكافية من الخيرات المادية المنتجة، وترسخت القيم الديمقراطية والأخلاقية الجديدة، وارتقت المعرفة بالإنسان إلى مستوى رفيع، يكون الأوان قد آن للنقلة الكبرى إلى طور الأعلى من المجتمع الشيوعي. ولنترك لماركس أن يصف أبرز الملامح في هذا الطور، يقول: «في الطور الأعلى من المجتمع الشيوعي، بعد أن يزول خضوع الأفراد المذل لتقسيم العمل، ويزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، وحين يصبح العمل، لا وسيلة للعيش وحسب، بل الحاجة الأولى للحياة أيضاً؛ تنتمى القوى المنتجة مع تطور الأفراد في جميع النواحي؛ وحين تتدفق جميع ينابيع الثروة العامة بفيض وغازارة. حينذاك فقط... يصبح بإمكان المجتمع أن يسجل على رأيته؛ من كل حسب كفاءته، ولكل حسب حاجاته^(١)». وهو المبدأ الشيوعي للعمل والتوزيع.

في هذا المجتمع، فحسب، يعود الإنسان إلى ماهيته الأصلية، ويستعيد جوهره ككائن اجتماعي، بعد أن استلبتهما عصور الحضارة الجاهلية، التي بدأت بظهور الملكية الخاصة، والاستعباد الطبقي، ووثنية النقد؛ فيرى ماركس، في بعض كتاباته المبكرة (١٨٤٥)، أن ليس سوى الشيوعية تخلص الإنسان من الاغتراب

(١) ماركس: نقد برنامج غوتا.. ص ٢٥٠ .

المزمن، «بصفتها التملك الواقعي للماهية الإنسانية، يقوم به الإنسان، ومن أجل الإنسان؛ وبالتالي بوصفها رجوع الإنسان إلى ذاته، من حيث هو إنسان اجتماعي... وهو رجوع كامل وواع، ومع الإبقاء على ثراء النمو السابق كله. وبما أن هذه الشيوعية نزعة طبيعية ناجزة، فإنها تتطابق مع الإنسانية، فهي النهاية الحقيقية لصراع الإنسان مع الطبيعة، وللصراع بين الإنسان والإنسان، وهي النهاية الحقيقية للصراع بين الوجود والماهية، وبين التوضع وتوكيد الذات، وبين الحرية والضرورة، وبين الفرد والنوع. إنها تحلّ سرّ التاريخ، وتعلم إنها تحلّه^(١)».

وإذ تنتهي شتى الصراعات التي تمرّق الإنسانية، وتبذل جهودها، جسداً وفكراً، تطلق كل الطاقات الخلاقة في النفس البشرية، وفي الجماعة الإنسانية، لما فيه خير بني البشر. ويغدو الناس «أسياد كياناتهم الاجتماعي، وبهذا يصبحون أسياد الطبيعة، أسياد أنفسهم، أحراراً^(٢)».

وهكذا تحرر الطبقة العاملة المجتمع بأسره، إذ تحرر نفسها. بل وتخلّص البشرية من عار الاستعمار والاضطهاد القومي الذي مارسته النظم الرأسمالية في حق الشعوب المغلوبة على أمرها:

(١) انظر: توشار: تاريخ الأفكار السياسية.. ص ٣٧٥ عن (هوامش من أجل «الأسرة المقدسة»).

(٢) أنجلس، فريدريك: الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية. ترجمة الياس شاهين. دار التقدم - موسكو بلا تاريخ. ص ٢٩.

«أزِيلُوا اسْتِثْمَارَ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ، تَزِيلُوا اسْتِثْمَارَ أُمَّةٍ لِأُخْرَى^(١)» لَتَسْوَدَ الْأَخُوَّةُ الْإِنْسَانِيَّةُ شُعُوبَ الْأَرْضِ قَاطِبَةً، فِي مَجْتَمَعٍ مَسَالِمٍ مُتَّحِدٍ، خَالٍ مِنَ الْقَهْرِ وَالْإِسْتِغْلَالِ.

هِيَ ذِي مَلَامِحٍ مِنْ ذَلِكَ الْفِرْدُوسِ الَّذِي حَلِمَ بِهِ مَارْكَسُ، وَأَسْرُ وَجْدَانِهِ وَعَقْلِهِ، فَكَانَ أَعْظَمَ الْحَالِمِينَ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ، وَرَبَّمَا أْخَطَرَهُمْ عَلَى الْإِطْلَاقِ. وَكَيْفَ لَا يَكُونُ، وَهُوَ بَعْصَبَتِهِ الشُّيُوعِيَّةَ الصَّغِيرَةَ، وَالْحَرَكَةَ الشُّيُوعِيَّةَ مَا تَزَالُ فِي الْمَهْدِ، يَرْفَعُ قَبْضَتَهُ لِيَهْدِدَ أَسْيَادَ أَوْرَبَا الْقَدِيمَةَ كُلَّهَا:

«فَلْتَرْتَعْشِ الطَّبَقَاتِ الْحَاكِمَةَ أَمَامَ الثَّوْرَةِ الشُّيُوعِيَّةِ. فَلَيْسَ لِلْبُرُوكْرَاتِيَا مَا تَفْقَدُهُ فِيهَا سِوَى قَبُودِهَا وَأَغْلَالِهَا، وَتَرْبِحٍ مِنْ وَرَائِهَا عَالَمًا بِأَسْرِهِ^(٢)».

ثُمَّ لِيَهْتَفِ لِلْمَرَّةِ الْأُولَى: «يَا عَمَالِ الْعَالَمِ اتَّحِدُوا».

أَيُّ تَخَاظُرٍ ذَاكَ الَّذِي اجْتَازَ (الْأَطْلَسِي)، لِيُنْقَلَ حَدْسُ مَارْكَسِ، أَوْ إِذْأَارِهِ، إِلَى مَخِيلَةِ الشَّاعِرِ الْأَمْرِيكِيِّ الْكَبِيرِ وَالْتِ وَيْتِمَانِ (١٨١٩ - ١٨٩٢)، فَتَنْطِقُ بِهِ قَصِيدَتَهُ (إِلَى الْأَعْوَامِ الْمُقْبِلَةِ)، وَقَدْ زَيْنَتْهُ لُغَةُ الشَّعْرِ، فَتَرَى أَفْقًا جَدِيدًا يَشْرُقُ، وَأَمَّا تَوَاقُّةٌ إِلَى الْحَرِيَّةِ تَسْتَعِدُّ لِلْمَعْرَكَةِ الْكَبْرَى:

« أَرَى مَدَاخِلَ وَمَخَارِجَ شَاسِعَةٍ، وَاتِّحَادَاتٍ جَدِيدَةٍ، وَتَضَامُنًا بَيْنَ الْأَجْنَاسِ.

(١) مَارْكَسُ وَانْجَلْزُ: الْبَيَانُ - م. س. ص ٧٥ .

(٢) مَارْكَسُ وَانْجَلْزُ: الْبَيَانُ الشُّيُوعِيُّ. م. س. ص ٩٦ .

أرى تلك القوى تتقدم، بعزيمة لا تقاوم، على مسرح العالم...
أرى الحرية، شاكية السلاح، ظافرة، تختال في كبرياء.
والقانون يسندها

ليعلننا معاً خسف الفكرة التطبيقية

أية نقلة تاريخية، تلك التي نغذ السير إليها!

أرى الملايين من الرجال، في كر وفرّ، يهرعون

وجبهات الارستقراطيات القديمة، وتخومها، محطة

أرى صوى^(١) الملوك، في أوربا، قد انتزعت

والشعب يضع اليوم صواه، ليجرف سواها عن الطريق

لم تطرح، قط، أسئلة حاسمة، كما تطرح اليوم

لم يكن الرجل العادي، ولم تكن روحه، قط، أعظم زخماً،

وأكثر شبهاً بإله

أنظر إليه يحث الجماهير، فلا يدعها تستكين

قدمه الجريئة في كل مكان، فوق اليابسة، وفوق البحر...

هل للأمم، جميعاً، أن تتحاور حواراً حميماً؟

هل لها أن تملك قلباً واحداً على هذا الكوكب؟

(١) الصوى: جمع صوة، وهي العلائم والشواهد التي تميز الطرق، وتحدد التقسيمات العقارية، وتخوم البلدان.

أن تتحد في كتلة متراسة، فترى الطغاة يرتعدون، ويخبو
بريق التيجان^(١)».

هكذا يرتعد الطغاة في قصيدة ويتمان، كما ترتعش الطبقات
السائدة، في خطاب ماركس. فهل لكلماتهما أن تتحول إلى قوة
فاعلة، حقاً، إذ تستحوذ على الجماهير؟

تجربة لم تكتمل

ذلك التحول الذي نشده ماركس، وتغنى به (ويتمان)، وجد
السبيل إلى التجسد في ثورة أكتوبر البلشفية التي تفجرت في
بتروغراد الروسية، خريف ١٩١٧.

ولم يكن ماركس يتوقع أن تنشب الثورة الاشتراكية في روسيا
أولاً، فقد نسج حلمه في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وكان يعتقد أن
الثورة سوف تبدأ في هذه البلدان، حيث بلغت الطبقة العاملة درجة
عالية من الوعي الاجتماعي، والتنظيم السياسي والنقابي، لتقيم
سلطة البروليتاريا فيها مجتمعة، أو في عدد منها على الأقل. لكن
أسباباً موضوعية وذاتية، دفعت بريح الثورة شرقاً، لتنتصر،
أولاً، في بلد واحد فقط، هو (روسيا): البلد الأكثر تخلفاً، آنذاك،
بين بلدان أوروبا الرأسمالية، وليرسي البلاشفة الروس نظام
ديكتاتورية البروليتاريا، المتحالفة مع فقراء الفلاحين، في هدي

WHITMAN WALT: Poems By Walt Whitman (١)

Selected and edited by Wiliam Michael Rossetti Edition:10 p:38 - 39

تعاليم ماركس وأنجلز. إلا أن القوى البرجوازية والإقطاعية، التي أقصيت عن السلطة، أشعلت، على الفور، حرباً أهلية شعواء ضد الثورة البلشفية، ووجدت سنداً لها في التدخل العسكري الصريح الذي قامت به البلدان الرأسمالية. وخاض العمال والفلاحون الفقراء، غمار تلك الحرب المريرة، طيلة أربع سنوات (١٩١٧-١٩٢١)، دُمّرت خلالها البنية التحتية للاقتصاد الروسي، لتخرج منها البلاد منهكةً، محطّمة. وليبدأ الشيوعيون السوفييت، ورثة البلاشفة، بناء دولتهم على الأرض اليباب.

لقد تمثّل (الكومونيون) البلاشفة دروس تجربة (الكومونيين الباريسيين)، فكانوا أكثر حزماً تجاه القوى الرجعية التي دافعت عن بقائها، وامتيازاتها، حتى الرمق الأخير. ولعل هذا الحزم كان سبباً رئيساً في صمود التجربة البلشفية نيّفاً وسبعين عاماً.

ولأول مرة في تاريخ المجتمع البشري، يقام نظام اقتصادي - اجتماعي جديد، وفق رؤية مرسومة مسبقاً.. ذلك هو النظام الاشتراكي السوفياتي. فهل جسّد هذا النظام، حقاً، ما حلم به (ماركس)؟ أم إن تجربة (الفردوس) السوفياتي لم تستطع الارتقاء إلى مستوى الحلم. ولم يتسنّ لها، خلال عمرها القصير، نسبياً، أن تتجز المهمة الكبرى التي رسمها مبشروها الأوائل؛ إذ فقدت، بعد حين، قوة الاندفاع، والدينامية، وروح المبادرة. ووقعت أسيرة المباراة التاريخية، غير المتكافئة، بين ذلك النظام الاشتراكي الفتى، والنظام الرأسمالي المتجذّر. وأنهكتها أعباء

الحروب الحارة^(١) والباردة، والدعم المنقطع النظير الذي قدمته لمساندة الشعوب المناضلة ضد الامبريالية^(٢).

وهكذا أُجهض برنامج النقلة الكبرى نحو الشيوعية، في ستينات القرن العشرين، كما أُجهضت، من قبل ومن بعد، محاولة تطوير الديمقراطية الاشتراكية. وتحولت تجربة (الفرديوس!) إلى نظام راكد مأزوم، أفقد الحلم بريقه وجاذبيته. ثم تهاوى في مكيدة كبرى، كانت لحظة سُوم على البشرية^(٣)، ليعود الوحش الرأسمالي، وقد انتشى بانتصاره، إلى فرض شريعة الغاب من جديد، صريحة أو مقنعة. وليمارس غطرسته في طول العالم وعرضه.

إن الحكم على تلك التجربة الفريدة، في صعودها وانحدارها، يحتاج إلى تحليل موضوعي، وتأمل عميق، بعيداً عن المؤثرات السياسية الآنية، والأمزجة المتبدلة، وضيق الأفق التاريخي. لكن المصير الذي انتهت إليه التجربة السوفياتية، لم يُخمد، كما يبدو،

(١) قبل أن يستكمل الاتحاد السوفياتي إنشاء بنيته التحتية، داهمته الحرب الهتلرية سنة ١٩٤١، التي دمّرت من جديد تلك البنية، أو معظمها، وجزءاً كبيراً من القوة العاملة الفتية. وفقدت الشعوب السوفياتية نحو ٢٢ مليوناً من أبنائها في تلك الحرب.

(٢) طوّر (لينين)، زعيم الثورة البلشفية، شعار الماركسي الأممي: (يا عمال العالم اتحدوا)، ليصبح (يا عمال العالم ويا أيتها الشعوب المضطهدة اتحدوا). وقد عمل النظام السوفياتي على تحقيق هذا الشعار عبر تقديم العون المتعدد الجوانب للشعوب المناضلة ضد الاستعمار الجديد، وللبلدان المتحررة الفتية.

(٣) اعترف الرئيس الروسي (بوتين) عام ٢٠٠٥، بأن انهيار الاتحاد السوفياتي كان كارثة جيو سياسية.

ذلك الحلم بفردوس العدالة والحرية، الذي يمثل ماركس محطة من محطاته. ولا يزال الحلم يملك من الحيوية ما يذكر فيه الروح كلما خبت؛ وقد منحته الأزمة الاقتصادية العالمية، التي هزّت النظام الرأسمالي منذ صيف ٢٠٠٨، مصداقية متجددة.. إنه كطائر الرماد الذي لا يموت أبداً. ولن تعدم القوى الحية والطليعية، في المجتمع، وسيلة لابتكار أشكال جديدة من الكفاح في سبيل تحقيق ذلك الحلم، وتصوراً أحدث للنظام الاقتصادي، والإداري، في (الفردوس) المنتظر، بما يستجيب لطابع العصر، متمثلاً بخبرة التجارب السابقة، بنجاحاتها وإخفاقاتها.

إنه الحلم بالعدالة التي لا بد أن تنتصر على الأرض، في النهاية، مثلما تنتصر في حلم الفردوس السماوي. حلم الكمال الإنساني الذي لا يُحدّ، يبحث عن موقع أقدامه على الأرض الصلبة.

ختامها شرق

بينما كان الصراع الاجتماعي يحتدم، في أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، متمخضاً عن طبقتين رئيسيتين عريضتين: البرجوازية والبروليتاريا، سوف يسم النضال بينهما تاريخ أوروبا طيلة قرنين ونيّف. كان الشرق العربي ينوء تحت وطأة الاستبداد الشرقي، والتخلف المتجذر، ومن ثم النير الاستعماري. وتدور عجلة التطور فيه بالغة البطء في ظل العمامة العثمانية؛ حيث تهيمن بقايا الإقطاع العسكري القديم، ونظام الالتزام (المقاطعي) الأحدث، قبل أن تبدأ بيروقراطية الدولة الإقطاعية، التي تستمد نسغ

حياتها من الموارد الضريبية، بالسعي إلى تحديث النظام الإقطاعي، ليقترّب من التملك العقاري المباشر والموثّق. وفتح الباب لتسلل العلاقات الرأسمالية، شيئاً فشيئاً، عبر التبادل التجاري مع الشركات الرأسمالية الغربية، ونشاط رأس المال المصرفي الأوروبي.

وتحت مظلة النظام الإقطاعي الشرقي السائد، حيث الدولة تُعدّ، ممثلةً بالسلطان، المالك الأعلى للأرض. كان الفلاحون، في الأراضي الأميرية، يحافظون على نمط المشاعة الزراعية، التي تمزج بين بقايا العلاقات المشاعية البدائية، والتعاقد الجماعي، وبين الاستثمار الأسري المستقل للحيازات الزراعية.

ولعل المشاعيات الزراعية - الحربية، التي أنشأتها جماعات من طائفة الموحدين (الدروز)، وفدت إلى جبل حوران، ومنطقة اللجاء، في سوريا، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر^(١)، تمثل نموذجاً جديراً بالدراسة، يتفرد بعدد من الخصائص التي تميز بنيته الاجتماعية - الاقتصادية.

(١) جاءت أولى الهجرات الكبرى إلى حوران، في إثر هزيمة الحزب اليمني وانتصار القيسية، في موقعة (عين داره) عام ١٧١١، في جبل لبنان، حيث وفد إلى منطقة اللجاء كثرة من مناصري اليمينية، فراراً من التتكيل القيسي. وتوالى الوافدون بعد ذلك، جماعات وفرادى، ليصبح جبل حوران، واللجاء، طيلة قرنين ونيّف، ملجأً منيعاً لكل طالب حرية، وللمتمردين على الظلم الإقطاعي، والعسف الضريبي، والخارجين على الدولة أو الأمراء الإقطاعيين أو المشايخ المحليين. وهو ما يفسر زخم الجيشان الاجتماعي خلال القرن التاسع في جبل حوران. وتطور الحركات الفلاحية المناهضة للظلم الإقطاعي ونقل الأعباء الضريبية.

لم تُنشأ تلك المشاعيات، في قرى جبل حوران^(١)، وفق مخطط مسبق، وإنما عكست، في جانبٍ منها، طابع العلاقات السائدة التي نقلها الوافدون من مواطنهم السابقة. واستجابت، في جانب آخر، للتحديات التي واجهها هؤلاء في موطنهم الجديد؛ وفي مقدمتها الصراع مع البداوة، والظروف البيئية القاسية، ومواجهة العسف الضريبي الذي مارسته الدولة العثمانية، والذي اتخذ، أحياناً، شكل الحملات العسكرية التأديبية، ما جعل المشاعية الزراعية تتحول إلى مشاعية - حربية، حيث ينتظم الفلاحون المشاعيون المسلحون في كتيبة مقاتلة، ذات تقاليد حربية فريدة، لدى حدوث أي طارئٍ يستدعي ذلك.

وفي حين لعب العامل الديني (أو المذهبي) دوراً في توطيد التعاضد المشاعي، وتقوية لحمة المشاعة، فإن وحدة المشاعة، وطابعها، قد تأثرا بالصراع الاجتماعي بين الفلاحين والمشايخ، الذي بدأت بوادره منذ أواسط القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من الانغلاق المذهبي، فإن المجتمع الذي أنشأه دروز حوران كان مجتمعاً منفتحاً اجتماعياً، وبهذا تمتاز تجربتهم تلك عما سبق من تجارب الشيع الدينية الأخرى؛ فهي تجربة الفلاحين الأحرار الذين سئموا الاضطهاد الاجتماعي، والمظالم

(١) عُرف جبل حوران باسم جبل الدروز منذ أواخر القرن التاسع عشر، ثم جبل العرب منذ عام ١٩٣٧، تقديراً لدور أبنائه في النضال القومي والوطني خلال الحقبة العثمانية، وفي الثورة العربية الكبرى، ثم في الثورة السورية الكبرى ١٩٢٥.

الضريبية، والصراع الحزبي - القبلي. وقدموا إلى جبل حوران يملؤهم الاعتزاز بالنفس، وعبافة الظلم، ليبنوا مجتمعاً أكثر حرّية، وأوفر كرامة. لكنهم كانوا أسرى عصرهم، حيث يسود النظام الإقطاعي - البيروقراطي المستبد. وتمتزج العناصر العشائرية، والسماة الإقطاعية، في البنية الاجتماعية.

وينبغي أن نميز بين النمط المشاعي (البدائي) الذي استعاده الآسنيون، والمسيحيون الأوائل، وقرامطة العراق، وبعض تجارب الشيع المغلقة في أمريكا، والذي يقوم على الملكية المشاعية الكاملة للأرض، وعلى العمل والإنفاق الجماعيين. وبين نمط المشاعية الزراعية، الذي تمثله الوحدات (القرى) المشاعية - الحربية في جبل حوران^(١). وسوف نقوم الآن بتلمس أبرز خصائصه:

١ - تقوم العلاقات الإنتاجية في هذه القرى على أساس الملكية المشاعية للأراضي الزراعية. فقد نظر الفلاحون إلى هذا الأراضي على أنها تخصّ الجماعة، (وإن كانت ملكيتها العليا ترجع إلى الدولة الإقطاعية التي تعبّر عن تلك الملكية في الضريبة المفروضة على الغلال أو على الأرض المفتوحة).

(١) يصدر للمؤلف قريباً كتاب بعنوان: العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في مجتمع جبل حوران خلال العهد العثماني. ويتضمن، في أحد فصوله، وصفاً وتحليلاً مسهبين للمشاعية الزراعية في جبل حوران. وقد استند المؤلف في ذلك على شهادات عدد من المعمرين، سُجّلت في سبعينات وثمانينات القرن العشرين، فضلاً عن بعض الوثائق والمصادر المدوّنة.

لكن الملكية المشاعية لم تكن تقتضي الاستثمار المشترك، والعمل الجماعي في الحقول. أو توزيع ما يُنتج وفقاً للحاجة، أو تبعاً للعمل المبذول. فقد كانت الأراضي المعدة للزراعة توزع سنوياً، (أو دورياً)، على الفلاحين، بمن فيهم القادمون الجدد، على صورة حيازات منفردة، تستثمر كل أسرة حيازة (أو سهماً) منها، على نحو مستقل. ثم يُحلّ هذا التوزيع ليعاد من جديد بعد سنة، أو أكثر، بغرض تحقيق نوع من العدل والتوازن، وبما يتفق وقُدرة الفلاحين المتفاوتة على استثمار حصصهم من الأرض.

يصف الرحالة الانجليزي (جون لويس بركهاردت) ما شاهده في إحدى قرى جبل حوران ، حين زارها عام ١٨١٢، فيقول:

«في ربيع كل سنة، أو في الربيع الثاني أو الثالث، إذا لم يكن قد وصل بعض الغرباء، واستقروا في القرية، تقاس أرض القرية بجبال طويلة، فيشغل كل فلاح ما يروق له أن يشغله من الأرض، إذ إن هذه الأرض تظلّ فائضة عن حاجتهم^(١)».

إلا إن ازدياد عدد الوافدين الجدد، والنمو السكاني، لم يعد يسمح، بعد حين، بأن يستثمر كل فلاح ما يروق له من الأرض الزراعية، مما دعا على تثبيت الحصص السهمية للعائلات، والمحافظة على هذه الحصص لدى إعادة توزيع الأرض دورياً.

(١) بركهاردت، جون لويس: جبل حوران في القرن التاسع عشر ١٨١٠ - ١٨١٢. تعريب سلامة عبيد، بلا تاريخ ص ٥٥. وهو فصل من كتاب بركهاردت: رحلات في سورية والبلاد المقدسة.

وقد فرض النظام العشائري السائد أن يحصل شيخ القرية - المشاعة على حصة أكبر في ذلك التوزيع، تعادل ربع الأرض غالباً. وكان يستثمرها وفق أشكال الاستغلال الإقطاعي (كالمحاصصة)، أو شبه الإقطاعي (كالمراصة) ^(١).

٢- وفي إطار الملكية العرفية الجماعية للأرض الزراعية، مع حق التصرف الأسري، جرى الحفاظ على الحيابة المشتركة للعائلة الكبيرة، والتي تضم عدداً من الأسر المنضوية تحت سلطة الأب (أو الجد). وتعمل هذه الأسر، مجتمعاً، في الاستثمار الزراعية غير المجزأة، وتوزع ما تنتجه على أفرادها وفقاً للحاجة، وعلى نحو متعادل.

٣- حافظت المشاعة الزراعية على الملكية المشاعية الكاملة لعدد من المرافق ووسائل الإنتاج، وفي مقدمتها المراعي، والينابيع، والبرك المائية، والأحراج، ومجاري الوديان، والطرق الزراعية... وعُدت، جميعاً، مشاعاً صرفاً لا يجوز لأحد أن يتصرف فيه منفرداً. وقد يمتد الملك المشاع ليشمل معاصر زيت (البطم) الحراجي، ومعاصر الزبيب الذي يستخرج منه الدبس شتاءً ^(٢).

(١) تُعد (المراصة)، كما أعتقد، حالةً انتقالية بين المحاصصة الإقطاعية العينية، والعمل المأجور السائد في النظام الرأسمالي.

(٢) كانت المعصرة المشتركة للزبيب، في السويداء مركز جبل حوران، تقع قرب البوابة الرومانية التي تدعى (المشقة).

٤ - **حاصل الدور:** وهو تقليد مشاعي للإنفاق المشترك على بعض مستلزمات الضيافة في القرية، يجمع فيه الفلاحون العليق المخصص لإطعام رواحل الضيوف الذين يؤمّون القرية. فيُفرض على كل فدان من فدادين القرية كمية من العليق (كالشعير)، وتوضع في حاصل (مستودع) يعود لأحد المنازل^(١). ومن حق كل بيت إن يطعم راحلة ضيفه من عليق الحاصل.

٥ - **التعاقد المشاعي المتبادل:** ويعززه الشعور العميق بوحدة الفرد والجماعة في المشاعية الزراعية، الذي يُختبر عبر الحياة المشتركة التي تفرض أشكالاً من التعاقد واسعة النطاق، ومنها التعاون لإنجاز الأعمال التي تعود بالفائدة على الجماعة، كإصلاح البُرك المائية، وتغزيلها، وحفر آقنية المياه^(٢)، وتمهيد ساحة القرية... كما يمتد التعاقد إلى مختلف جوانب الحياة اليومية، كجلب المياه على الدواب من موارد المياه البعيدة، وطحن الحبوب في المطاحن الشتوية على مصبات الوديان، ومن ثم في المطاحن الآلية. ويتبادل الفلاحون، من أصحاب الماشية، العون في موسم جزّ الأغنام، وفي نقل الغلال من البيادر إلى الحواصل المنزلية.

(١) كان حاصل الدور في السويداء، أواخر القرن التاسع عشر، يقع في ساحة الفخار.

(٢) قام أهالي السويداء، مطلع القرن العشرين، بحفر قناة لجرّ مياه نبع القينة من أعالي الجبل إلى البلدة.

وتسوّق المشاعة ما يفيض من محصولها في قافلة جماعية إلى المدن القريبة كدمشق.

- وقد يقصد القرية قاصدًا من قرية أخرى أصابها القحط، فيخفف أهل القرية، مجتمعين، لتزويد ذلك القاصد بما يحتاج من مؤونة.

- وتعد الفرعة (العونة) من أبرز مظاهر التعاضد الجماعي، حيث يقوم الفلاحون المرفقون^(١)، خلال موسم الحصاد، بمساعدة الأسر المقصرة، والتي تحتاج إلى معونة، في جني محصولها. ويستفيد شيخ القرية، بخاصة، من هذا التقليد، إذ (يفزع) الفلاحون، في العادة، لشيخهم، إذا قصر (مربعوه) عن إنجاز حصادهم. وهي (فزعة) طوعية في مظهرها، لكنها تعكس مكانة الشيخ، وسلطته، في المجتمع المشاعي ذي التقاليد العشائرية القوية.

- وللأفراح والأفراح تقاليد راسخة في التآزر قل نظيرها. فإذا توفي أحد الأهالي، تشترك بيوت القرية، جميعاً، في استضافة المعزين الوافدين من خارج القرية، والإيلام لهم، وبخاصة في حفل الأسبوع. كما يتناوب الجيران تقديم الطعام إلى أهل الفقيد طيلة أيام العزاء السبعة^(٢). ولا يقل التآزر في الأفراح عنه في الأتراح، حيث تشارك جميع أسر القرية - المشاعة، أو معظمها، أصحاب الفرح،

(١) المرفقون: هم الذين يملكون وفرة من اليد العاملة، والذين أنجزوا حصد محصولهم سريعاً.

(٢) لا تزال هذه العادة قائمة في مدن وقرى جبل العرب (جبل حوران) حتى يومنا.

كالعرس مثلاً، في التحضير لحفلة العرس، وإعداد الولائم. وتنقل النسوة إلى بيت العريس، قبيل الحفل، تقدمات من المؤونة. وحين يخرج موكب العروس من دار والدها، يقود فرسها (حواط)^(١) القرية، أو من يقوم مقامه. فينتظر النسوة والرجال ذلك الموكب، أمام منازلهم أو على الطريق، ليقدّم كلّ مبلغاً من المال (نقوفاً)، أو هدية ما فيرتفع صوت قائد الفرس بالشكر والدعاء.

- ويتآزر أفراد العشيرة في دفع ديات القتلى، حيث يقوم الوجهاء بتوزيع العباء على أسر العشيرة، وما يرتبط بها من عائلات. وبالمقابل يوزع أهل القتل جزءاً من الدية على بيوت عشيرتهم. فالعشيرة، واطرة أو موتوره، تحمل، مجتمعة، عبء الدية، وتتل نصيبها من الدية جماعةً.

٦- **تقاليد النجدة:** تربي الأسرة، في جبل حوران، أولادها على تقاليد النجدة والنخوة. ويلمسها الصغار في سلوك الكبار. ويسمعون الثناء عليها في المضيف، فترسخ في نفوسهم حين يشدّ عودهم. ولذلك يهب الرجال لتلبية نداء النجدة، ويهرعون جماعةً وأفراداً، كي يقدموا العون إلى المستجد. وكان لهذا التقليد دوره الحاسم في منعة جبل حوران، وفي حماية حواضره من التعديات.

(١) الحواط: هو من يحيط أهل القرية علماً بما يستجد من أمر. وينقل تعليمات الشيخ، ويدعو للاجتماعات العامة. الخ وقد يكلف بجمع الفرائض العينية، أو المالية، من الأهلين.

٧- الديمقراطية المشاعية - العشائرية: نشأت معظم المشيخات، في جبل حوران، من بين صفوف العامة. فليس بين الزعامات الأقدم من ينحدر من الأمراء، أو المقدمين، أو مشايخ الطبقة الأولى، في المواطن التي قدم منها الوافدون إلى حوران (كלבنا وفلسطين ومنطقة حلب). وقد أدت التحديات التي واجهها أولئك الوافدون، في مواطنهم الجديد، إلى تقوية اللحمة العشائرية، وتعزيز بقايا التقاليد الديمقراطية المشاعية. فلم يكن شيخ القرية قادراً على فرض هيئته دون مساندة سواد قريته؛ فهو لا يملك قوة قمع مستقلة، والفلاحون ليسوا أقتاناً لديه، بل أحراراً، أقوياء الشكيمة، مسلحين، يعتزون بالعصبية العائلية. وهو في أمس الحاجة إلى التفاهم حوله، للدفاع عن المشاعة التي يتزعمها، ولدعم مكانته بين مشايخ الجبل. وهو قائد المشاعة السياسي والحربي^(١). وعليه أن يبدي كل الحنكة والشجاعة اللتين تؤهلانه لتلك القيادة.

ولذلك، كله، بدا النظام الإقطاعي، في جبل حوران، أخفّ وطأةً مما كان عليه في سواه من حواضر بلاد الشام، وبدا الفلاحون أقوى شكيمَةً وأوفر عزيمة، مما هيئاً لجبل حوران أن

(١) إذا لم يكن شيخ القرية مهياً للقيادة الحربية يُنتخب سواه لهذه المهمة. ويُدعى (عقيداً).

يكون مهذاً لانتماضات ذات طابع اجتماعي وتحرري^(١)، شكّلت علامات بارزة في تاريخ سوريا، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وجعلت العلامة (محمد كرد علي) يصف «جبل دروز حوران» بأنه أصبح «إبرة سفينة الأمان في برّ الشام^(٢)». ومما لا شكّ فيه أن الوحدة القوية بين الفلاحين الأحرار، والمعززة بتقاليد الديمقراطية المشاعية، قد لعبت دوراً هاماً في تلك الانتفاضات.

ومن أبرز تقاليد الديمقراطية المشاعية - العشائرية: اشتراك وجهاء القرية، الذين يمثلون مختلف عائلاتها، في التشاور في مختلف المسائل المتعلقة بمصالح المشاعية الزراعية، واتخاذ القرارات الملائمة. وتظهر أهمية المشورة، وسلطة الجماعة، في الملمات الطارئة، كحوادث القتل، والتعديات الخارجية، والنزاعات المحلية.

وعلى الرغم من أهمية موقف الشيخ، ودوره الحاسم، أحياناً، في قرارات لجنة الوجهاء، فإنه يبقى أسير الديمقراطية

(١) من أبرزها: الثورة ضد التجنيد والضرائب المجحفة التي فرضها إبراهيم باشا المصري (١٨٣٧). العصيان الضريبي ضد السلطة العثمانية (١٨٥١). الانقلاب على الزعامة الحمدانية (١٨٦٩-..). الثورة العامية (١٨٨٩-١٨٩٠) - الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥).

(٢) كرد علي، محمد: خطط الشام: الجزء الثالث. مطبعة الترقى بدمشق - ١٩٢٥. ص ١٠٩.

العشائرية... وهو، على مكانته، ملزم بالاستماع لكل صاحب رأي. وباب مضيفه مفتوح لكل طارق.. وفي مقدور كل فلاح أن يجادل الشيخ، وقد يخاصمه. وينكر (بركهاردت)، في رحلته إلى حوران عام ١٨١٢، أن سلطة الشيخ كانت محدودة جداً في القرية الحورانية «بسبب السهولة التي يستطيع بها الفلاحون أن ينتقلوا، بأنفسهم وعيالهم، إلى قرية أخرى». ويروي أنه شهد «خصاماً بين فلاح مسيحي وزعيم درزي، فقد كان الثاني يطلب من الأول أن يدفع له في السنة المقبلة حصته من الغلة بمعدل الحصة نفسها التي دفعها له في السنة الماضية، مع أنه كان عنده، هذه السنة، فدان من البقر أقل من السنة الماضية. وبعد جدال طويل، وكلمات حامية من الطرفين، قال المسيحي: (طيب! لن أزرع أية حبة قمح، بل إنني سأرحل إلى قرية ثانية). وفي صباح اليوم الثاني قام بالاستعدادات اللازمة للسفر، غير أن الشيخ استدعاه وسوّيت المسألة بطريقة ودية، وقُدّم طبق من الرز كدليل على الصلح^(١)».

لقد بدأت المشاعية الزراعية في جبل حوران بالتحلل منذ أواسط القرن التاسع عشر، تزامناً مع صدور قانوني (الأراضي) و(الطابو)، اللذين استهدفا تحديث النظام الإقطاعي العثماني، وتحديد الحيازات العقارية وتوثيقها، وتنظيم الضرائب المفروضة عليها. وأخذت حركة العامة، المناهضة للإقطاعية، في النهوض،

(١) بركهاردت: جبل حوران... ص ٦٦.

وتمثلت أبرز مطالبها في تثبيت حقوق الفلاحين في حيازاتهم الزراعية، ومنع ترحيلهم من أراضيهم، والكف عن المظالم الإقطاعية. وبلغت هذه الحركة أوجها في الثورة العامية الديمقراطية (١٨٨٩-١٨٩٠)، التي شكلت منعطفاً تاريخياً. عجل في تداعي النظام الإقطاعي، في جبل حوران، وانهيار نمط المشاعية الزراعية المرتبط بالنظام الإقطاعي، والقائم على الاقتصاد العيني (الطبيعي)، حيث بدأت بذور العلاقات السلعية - النقدية بالنمو، شيئاً فشيئاً، مع توثيق وترسيخ الملكية الفردية للأراضي الزراعية، بعد الثورة العامية، لتأتي على ما تبقى من نكريات المشاعية الزراعية.

لم يكن مجتمع المشاعية - الحربية، الذي أنشأه دروز حوران، فردوساً، أو مشروعاً لفردوس أرضي، وإن امتلك قيماً رفيعة من التعاضد الجماعي، وتقاليد مشاعية متجذرة. لكنه يشهد على أن في مقدور بني البشر، ضمن ظروف مواتية، أن يستعيدوا النظم المشاعية، ويرسخوا قيمها في مستوى حضاري أرفع. فليس الإنتاج السلعي، والعلاقات الرأسمالية التي تستلزم من الإنسان أثن ما يملك: الجوهر الإنساني، والروح الجماعية، ليسا قدرين أبديين، فقد كانا غائبين من قبل، وسوف يرحلان من بعد، ليرجع الإنسان من منفاه في المغترب الرأسمالي، فيمتلك نقاءه الأصيل من جديد، ناشداً كمال الجنس البشري، غير المحدود.

لقد كان الفردوس المفقود، وتجربة الفردوس الأرضي كليهما، مغامرة خاضها العقل والإرادة البشريين، ومازالا، سأمًا من تلك القوى الغاشمة الصنمية، التي يتواطأ فيها قدر الفناء الذي يُمض روح الإنسان، وقسوة النظم الاجتماعية المتعسفة. وتمثل تلك المغامرة، في رؤياها الغيبية، وتجسدها الأرضي، تجربة فذة من تجارب العقل الإنساني. فمنذ أن امتلك الإنسان الوعي، بدأ العقل يختبر ذاته عبر الحوار، والجدل، والصراع، بين ذلك العقل والطبيعة التي ابتكرته، وبين ذلك العقل والمجتمع الإنساني الذي صقله. فإذا عسر عليه ترويض الطبيعة، استمد من المجتمع قوة البقاء والاستمرار. وإذا صعب عليه التآلف مع مجتمعه، وعجز عن إصلاح عيوبه، رجع إلى الطبيعة باحثًا عن عزاء وتعويض عما افتقده في المجتمع الإنساني؛ يحدوه، في كلا الاتجاهين، أمل بالعدالة، ونشدان للكمال، وحلم بالخلود... فلنواصل تجربة العقل، وقد عادت إلى الطبيعة، تبحث فيها عن سر الحياة، وإكسير الأبدية.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

الفصل السابع

إكسير الأبدية

خلود مضاع

لعل الأمل بحياة أخرى، خارج حدود العالم الحسي، لم يكن كافياً، أو مقنعاً، لبعض العقول الشكاكة أو الأنفس الحائرة. بل إن الحياة في العالم الآخر (السفلي) بدت مريعة في الأسطورة الرافدية، كذلك اللحم الذي تراءى للأمير الآشوري (كومايا)، حيث يصور آلهة ذلك العالم وشياطينه، ككائنات غريبة مخيفة، وحيث يسود الرعب والصمت^(١)، مثلما ترين الظلمة على عالم (هيدز) الإغريقي، تجوسه صور الموتى، وقد صارت إلى أشباح نحيلة كئيبة، ينخلع لمرآها قلب (أوديسوس)، وقد قادتة خطاه، في متهاته، إلى ذلك العالم الكابي^(٢)... فهل ثمة منجاة من ذلك المصير الفاجع. وهل من سبيل إلى تأبيد هذه الحياة

(١) انظر: السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى. ص ٢٢٨-٢٢٩ .

(٢) انظر: هوميروس: الأوديسة... ص ١٥٣-١٧٣ .

الدنيا، دون إن يُجسّم الملاح الإغريقي (شارون) عناء الإبحار
بالموتى إلى العالم الآخر. أو يُكلّف الإله المصري (أنوبيس)
عبء وزن قلوبهم؟

هذا (جلجامش)، سيد أوروك في الأسطورة السومرية، قد أقضّ
مضجعه موت صديقه انكيو، فهام في القفار ينشد سرّ الحياة الأبدية
،الذي ينفذه من ذلك القدر، وقد انتزع رفيقه من بين يديه:

« أهيم في البراري كلّ حذبٍ وصوب

يتقلّ صدري خطبُ أخي

أهيم في البراري كلّ حذبٍ وصوب

فمالي من راحةٍ، ومالي من سكون

صديقي الذي أحببت صار إلى تراب

وأنا، أفلا أرقد مثله

ولا أفيق أبداً»^(١).

واهتدى (جلجامش)، بعد سفرٍ مضمّنٍ وخوض مياه الموت،
إلى (أوتنابشتيم) الذي خصّته الآلهة بالحياة الأبدية، في جنة
(دلمون)، بعد أن أنقذ الحياة الأرضية في الطوفان الكبير. وهناك
أفضى إليه (أوتنابشتيم) بسرّ من أسرار الآلهة، هو النبتة التي

(١) السواح، فراس: قراءة في ملحمة جلجامش - دار سومر - نيقوسيا.

ط ١ - ١٩٨٧، ص ١٩٤.

تجدد الحياة. واستطاع (جلجامش) إن يجتثّ النبتة من أعماق
المياه، ويعود بها والملاح (أورشنابي).
لكن نبتة الحياة تلك لم تكن مقسومةً لبني البشر، وإنما للأفعى.
ففي طريق العودة، رأى (جلجامش) بركة ماء بارد:

« نزل واستحم بمائها
فتشممت أفعى رائحة النبتة
تسللت خارجةً من الماء وخطفتها
وفيما هي عائدة، تجدد جلدها »^(١)

وعاد (جلجامش)، كسير النفس، إلى مدينته (أوروك)، يلتمس
في أسوارها المنيعه تعويضاً عن الأمل المفقود، بينما أصبح
الثعبان، الذي اقتنص نبتة الحياة، رمزاً للتجدد الدائم، متمثلاً في
الانسلاخ الدوري.

لقد كاد الإنسان، في ملحمة (جلجامش)، أن يفوز بنبتة الحياة
الأبدية، لكن حدثاً عارضاً قد حال دونه. ومثل هذه الصدفة
المشؤومة نلتقيها في الميثولوجيا المصرية. فإذ تقود الأقدار الربّة
(إيزيس) إلى شاطئ (بيبلوس)، في لبنان، بحثاً عن الصندوق
الذي حُبس فيه زوجها المغدور، الإله أوزيريس، فإنها تنزل
ضيفةً على ملك المدينة وزوجته استارت، التي تعهد إليها، دون
أن تعرفها، بتربية طفلها.

(١) م. س ص ٢٢٣ .

ويحدثنا الكاتب الإغريقي بلوتارخ، الذي عاش في القرن
الميلادي الأول، أن إيزيس راحت تلقي الطفل في النار كل ليلة
«بغية إتلاف جانبه الفاني، فيما كانت تحوّل نفسها إلى طائر
السنونو، وتطوف حول العمود ناديةً حظها العاثر. ظلّت على هذه
الحال بعض الوقت إلى أن كان يوم كانت فيه الملكة تراقبها، فرأت
الطفل ملقىً في النار فصاحت مذعورةً، فكان أن حُرّم الطفل من
نيل الخلود، الذي كان مقدرًا له أن ينال لولا هذه الصيحة»^(١).

ومن الطريف، في هذه الحكاية، أن تتطوي النار على
الضدين: الإتلاف والتأبيد، الفناء والخلود. فهل امتلاكها هذه
الجدلية السحرية الفائقة قد أغرى الفيلسوف اليوناني هيروقليط،
وورثته الرواقيون، بتأليها!

- وربما أبحرت إيزيس، شمالاً، نحو بلاد الإغريق. وقبل أن
توحي بما أوحّت إلى هيروقليط، تتخذ، هنالك، صورة سيريز (أو
ديميتر: Demeter) ربة الزراعة والحضارة، والأم الرؤوم. ومثلما
فعلت إيزيس، جدّت (سيريز) في البحث عن فقيدها، لكنه لم يكن
أوزيريس، وإنما ابنتها الفاتنة برسفونيه (أو كورا)، التي هام بها إله
الموتى بلوتو، فاختطفها، وهبط بها إلى عالمه السفلي المظلم.

(١) بدج، وليس: الديانة المصرية - ص ٥٩. وقد وقع أوزيريس ضحية مكيدة
أخيه الإله (طيفو) الذي حبسه في صندوق، ثم أجهز عليه، وقام بنقطيح
جثمانه، وإلقاء أشلائه في جهات شتى. لكن (إيزيس) تقوم بالبحث عن تلك
الأشلاء وجمعها، ليُبعث (أوزيريس) إلى الحياة من جديد.

واضطرت (سيريز) إلى التخفي، إذ لا يليق بربةٍ إن تطرق أبواب رعاياها الإنسيين، لتسأل عن ابنتها الضائعة.. وإذا أردت، يا سيدتي، أن تخفي ملامحك، فأية صورة تتخذين؟. ستقولين، دون شك، صورة عجوزٍ شمطاء.

أجل، وفي تلك الصورة، شدّت الربة سيريز رحلها، تحذّ شعاب الجبال، وتطوي القفار، بحثاً عن يرشدها إلى فلذة كبدها، فتمرّ ببلاد الملك سليوز celeus. وتصادف بناته اللواتي يُسررن بطبيعتها. فيطلبن إليها تولى تربية أخيهن الأمير الطفل تربتوليموس Triptolemus. وما إن تبدأ (سيريز) مهمتها حتى تظهر على الطفل علائم الصحة والنضارة، ويأخذ في النمو سريعاً، لينطق أعذب النطق وأفصحه، وسط دهشة الملك وأسرته.

وحين تأوي سيريز، في صحبة الطفل، إلى مخدعها. يخطر لها، وقد تعلق قلبها بالصغير، أن تمنحه الحياة الأبدية، وهي الربة القادرة على ذلك. ومثلما فعلت (إيزيس)، تشعل (سيريز) نارها، وتضع الطفل في ذلك اللهب المقدس، كي تتلف عناصر الفناء الترايبية فيه. لكن المصادفة، شأنها في الأساطير الأخرى، تحول دون ذلك، إذ تدخل الملكة فجأة، فيروعها ما تراه، وتسرع في جذب طفلها من اللهب فيما تقف (سيريز)، وقد استعادت صورتها الربانية الباهية، لتقرّع الملكة، لأنها حرمت ابنها نعمة الخلود^(١).

(١) انظر: خشبه، دريني: أساطير الحب والجمال ج١. ص ٥٩ .

- على أن معظم البشر يعزفون، أغلب الظن، عن تكرار تجربة إيزيس، وسيريز. فمن ذا الذي يلقي بنفسه في اللهب، أملاً في اكتساب الخلود، في الوقت الذي يستطيع فيه أن يحلم ببدائل أخرى أكثر أمناً! ومنها نهر (ستيكس) المقدس، في الأسطورة الإغريقية، فإذا غمرك ماؤه كسبت الحصانة الأبدية من الموت. وإليه توجهت الحورية (ثيتيس) أم (أخيل: Achilles). إذ تتبأت (الأقدار) التي حضرت زفافها إلى الملك بيليوس Peleus، بأنهما سيرزقان طفلاً سوف يكون أعظم المحاربين في عصره. لكنه سيصرع أمام أسوار طروادة. فلما ولد بكرهما (أخيل)، حملته أمه إلى نهر (ستيكس)، كي تحميه من تلك النبوءة المشؤومة، وتكسبه الخلود.

أمسكت ثيتيس بطفلها من عقب إحدى قدميه، وغمسته في الماء، فابتل جسمه كله، سوى تلك العقب، ليصبح منيعاً يعجز الموت عن النفوذ إلى جسده، اللهم إلا عبر عقبه تلك^(١).

لكن القدر يأبى إلا أن ينفذ نبوءته. فبينما كان (أخيل) الشاب يخوض غمار المعارك، في حرب طروادة، مثخناً في جيش الطرواديين قتلاً، ومجنولاً بطلهم العظيم (هكتور)، إذ بسهم ينطلق إليه، من قوس الأمير الطروادي (باريس)، فيخترق عقبه، ليرديه صريعاً.

(١) هوميروس: الإلياذة. ترجمة أمين سلامة - الجزء الأول. مطبوعات كتابي (٣٥). القاهرة. بلا تاريخ. ص ٢٦.

- ولئن عجز ماء النهر المقدس، ومن قبله النار، عن منح الإنسان حياةً أبديةً، فلماذا لا ينحو منحىً آخر، فلعل وعسى، ومادام بنو البشر لا يستطيعون البقاء على الحياة دون شراب، أفلا يُحتمل أن يوجد شراب ما، إكسير حياة، يطيل العمر أو يؤبّده؟

هو ذا (بلوقيا)، أحد أبطال ليالي (شهرزاد)، يجدّ في البحث عن إكسير الحياة، أملاً في النقاء محمد (ص) آخر الزمان. بيد أن ذلك الإكسير عسير المنال، فدونه بحر الظلمات. ولا سبيل إليه سوى السير فوق الأبحر السبعة، لبلوغ مدفن سليمان الحكيم، وانتزاع خاتمه الذي يتيح لمن يحوزه أن يملك ويحكم، ويدخل بحر الظلمات فيشرب من إكسير الحياة.

وليس (بلوقيا) مسيحياً فيحظى بموهبة السير على الماء. ولذلك كان عليه الاستعانة بمشورة ملكة الحيات، التي تدله على العشبة التي يستطيع من يدهن بمائها قدميه، أن يمشي على صفحة البحر دون أن تبتل قدماه.

وبمعونة تلك الحية وعشبتها، يقطع (بلوقيا)، ورفيقه (عفان)، بحور العالم السبعة ليصلاً أخيراً إلى مدفن سليمان في منقطع الماء. لكن مسعاهما ينتهي بالخيبة، إذ إن الخاتم المنشود معوّذ، محروسٌ بالأفاعي، وعقاب كل من يمسه نفايات من اللهب الحارق.

وهكذا يعود (بلوقيا)، من مغامرته، خالي الوفاض، بعد أن ترك رفيقه (عفان) رماداً أمام الخاتم^(١).

(١) انظر: ألف ليلة وليلة ج ٢. دار العودة. بلا تاريخ.. ص ٩٠٤-٩٠٧.

لقد استعصى إكسير الحياة على رواد الليالي الألف، مثلما امتنع عن سواهم من قبل، ومن بعد. لكن الإنسان لم يلق السلاح أمام قدر الموت المسلط، ويقنع بحياة قصيرة زائلة. وربما زين لنفسه أن يحتال على الموت وزبانيته من حاصدي الأرواح، لعله يفلت من ذلك المصير الفاجع. بل إن (ماوي) المخادع، في الأسطورة البولينية، يقدم على حبك مؤامرة محكمة للفتك بربة الموت. فيتسلل إلى جسدها ليطفئ جذوته، مستعيناً بأصدقائه، من بني الطير، لتنفيذ مكيدته.

لكن وا أسفاه، لم تملك تلك الطيور أنفسها عن الضحك، وهي ترى (ماوي) يدخل جسد الربة، فأفشلت بذلك خطته^(١). وما زال الموت حياً يرزق بعد رحيل (ماوي)، وطبوره، بعصور طويلة.

هل أعيت الإنسان الحيل فوجد في إلقاء تبعة فشله على سواه، مهرباً من الاعتراف بالحقيقة، فاستدعى الطير إلى أسطورة (ماوي) كي تضحك منه، مثلما أشار على الحيّة، في ملحمة جلجامش، أن تختطف منه عشبة الحياة الأبدية. وقد يبلغ به التجديف أن يتهم الآلهة بخداعه، ومنعه من نيل الخلود. وهو ما نقرأ في أسطورة (آدابا) البابلية:

تقول الأسطورة أن الإله (أيا) خلق (آدابا) - الإنسان - لخدمة معبده. لكن (آدابا) كسر، في لحظة طيش، أو تحد، جناح الريح في الخليج العربي. فاستدعي إلى مسكن الآلهة في السماء، ليمثل

(١) بهجة المعرفة: الإنسان والمجتمع.. ص ٩٩.

أمام (أنو)، كبير الآلهة. وهناك تشفع له بعض الآلهة. وسُرَّ
(أنو) منه لحسن جوابه، فغفر له كسره جناح الريح، ورأى أن
يمنحه الحياة الأبدية، فأمر ندل مائدته:

« .. ها تواله

بطعام الحياة ليأكل منه

فجلبوا طعام الحياة، ولكنه لم يقربه. وشراب الحياة

فلم يشرب منه^(١)»

ما الذي حدث لـ (آدابا) فامتنع عن تناول طعام الخلود
وشرابه! إنها الخديعة. فقد حذره الإله (أيا)، وهو مبدعه، من
تناول الطعام والشراب في مسكن الآلهة، زاعماً أنه طعام
الموت، وماء المنون. وهكذا فوت (آدابا) تلك الفرصة التي
لا تعوّض. فأمر (أنو) بإعادته إلى الأرض، ليرجع خائباً، يخدم
معبد إلهه (أيا)، في خنوعٍ، جيلاً بعد جيل.

ومثلما كان الإنسان ضحية المكيدة، في الأسطورة البابلية،
كان كذلك في النص العبري لرواية (السقوط)، حيث تحوّل
(آدابا) إلى (آدم)، فيما قامت الحية مقام الإله (أيا)؛ فزينت لحواء
أن تأكل من ثمر الشجرة التي حرّمها الله، وهي شجرة معرفة
الخير والشر، فانطلت الحيلة على حواء، وأكلت من شجرة
المعرفة، وأطعمت آدم، لتتفتح أعينهما على الخير والشر.

(١) السواح: مغامرة العقل الأول.. ص ١٩٨.

لكن تلك المعرفة، التي كسبها بمشورة الحية، كانت نذير شؤمٍ عليها. فإذ علم الإله بفعلتهما، أنزل بالحية عقاباً قاسياً، فجعلها ملعونةً، تسعى على بطنها، وتأكل التراب، ويسحق الإنسان رأسها. فيما رسم للإنسان حياة الشقاء والألم، بعيداً عن جنة عدن: «وقال للمرأة: تكثيراً أكثر أتعب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك، ويسود عليك»^(١).

وقدّر على آدم أن ينفق حياته في تعب، وهم ناصب، لكسب رزقه. وهكذا طرد الإنسان من جنة عدن، وفقد فردوسه الأرضي، وحلمه بالخلود، ليضع على عاتق المرأة، منذ الآن، تبعة تلك الغلطة، أو الخديعة، مكرساً بذلك سيادة الرجل، بعد غروب عصر الأمومة.

أجل، لقد حملت المرأة وزر (السقوط من الجنة)، ليبريء الرجل ساحتها. فيما انصرفت الحية، ساخرةً، تسعى. ويبدو إن تحميل المرأة وزر الغلطة التي بددت حلم الخلود، وقد كان في متناول اليد، لم يقتصر على الميثولوجيا العبرية. ففي عصر سيادة الرجل، تتخاطر الأفكار، وتتواطأ، على بعد الشقة، لتنتفخ على الحط من مكانة المرأة، وإيهاز كاهلها بما لا تطيق. وها هم هنود (الالغونكوين)، في أمريكا الشمالية، يزعمون، في إرثهم الأسطوري، أن (الأرنب الوحشية العظمى) قد منحت الإنسان

(١) الكتاب المقدس: سفر التكوين - إصحاح ٣ .

خلوداً «في رزمة حُرْم عليه فتحها. غير أن المرأة، وقد استولى عليها الفضول، فتحتها، فإذا بالخلود يفلت منها^(١)».

- ومما يدعو إلى العجب أن فضول المرأة غريزة عابرة للقارات، لا يحول دونها بحر الظلمات، أو بلاد الجليد. وهل من امرأة، في الشرق أو الغرب، تقوى على كبت رغبتها في فتح كل علبة مريبة! وتنتقل تلك الرغبة، بنفاد صبرها، من ميثولوجيا الهندو الحمر، إلى الميثولوجيا الإغريقية. وتتخذ المرأة اسماً إغريقياً محبباً هو (بندورا)، فيما تصير الرزمة إلى صندوق. تقول أسطورة (بندورا) أن الآلهة رأّت أن تلقي مقاليد الأرض إلى (بروميثيوس)، سليل الأرباب العمالقة من (التيتان). فيعزم على أن يبدع كائنات تعجز عنها آلهة الإغريق.

ويستعين بأخيه (أبيمثيوس)، فيصنعان من الطين مثلاً على صورة الآلهة، يذكرّ بما جاء في سفر التكوين التوراتي. وينفخ فيه إله الحب (إيروس) روح الحياة، فيما تمنحه ربة الحكمة (منيرفا) النفس والعقل.

وتمتلئ الأرض بأولئك الرجال من رعية بروميثيوس. ويعيشون دهرًا في سعادة مثلى، لا يكدر صفوها فقرٌ، أو مرض، أو شيخوخة. وتغني حياتهم القيم الأخلاقية الرفيعة؛ إذ لا يعرفون البخل، والحقد، والنفاق.

(١) بهجة المعرفة - المجموعة الثانية - ٢: الإنسان والمجتمع.. ص ٩٧.

لكن (زوس)، كبير الآلهة، يغتاز من بروميثيوس ومخلوقاته. خاصة بعد أن سرق بروميثيوس نار الأولمب المقدسة، فأهداها إلى رجاله الأثيرين. فرأى زوس أن يكيد لهم، وينغص عليهم حياتهم البهيجة في فردوسهم الأرضي. وفكر ملياً، فاهتدى إلى المرأة^(١)! فأمر ابنه (هيفستوس)، إله النار والفن، أن يصنع أنثى. فسواها من طينة رجال بروميثيوس، شأن نظيرتها حواء، وجلاها في أبداع صورة، ثم أضفى عليها الآلهة الأخر طرُفاً من الرشاقة، والرقّة، والجمال. وتركوا لـ (هرمز) إله الرياح ورسول الآلهة، أن يضع اللمسات الأخيرة، تلك التي تحيل الفنون إلى فتنة، إذ أودع فيها، لسوء حظ الرجال، «قلب كلب، ونفس لص، وعقل ثعلب». وعندما اكتملت تلك الأنثى، جسداً وطبعاً، أطلق عليها زوس اسم (بندورا)، وأرسلها هديّة إلى بروميثيوس. لكن سارق النار هذا كان حذراً يدرك ألاعب زوس، وهو الذي لا ينسى محنته في ذرا القفقاس، حيث لبث دهرًا مقيداً إلى صخورها، بأمر زوس، تأكل كبده النسور، إلى أن مرّ به (هرقل) العظيم، ففك أسره. ولذلك أعرض بروميثيوس عن بندورا، لكنها أخذت بلب أخيه (إبيميثيوس)، فاقترن بها.

لم يتأخر زوس في إرسال هديته إلى العروسين، في صندوق مغلق، وطلب إلى بندورا ألاّ تفتحه دون إذنه. وكان في الصندوق ما هو أسوأ مما في جوف حصان طروادة.

(١) انظر: Hesiod: Theogony and Works and Days.. p.20 + p.38-40

لكن الفضول أُلح على بندورا، ف وقعت في الشرك الذي وقعت فيه حواء من قبل (أو من بعدا!). فقامت بفتح الصندوق، لتنتقل منه خفافيش سود مريعة، تحمل صنوف الآلام والشور التي لم يعرفها رجال بروميثيوس قبل قدوم بندورا، كالمرض والفقر والجوع والبخل والنفاق.... وأخذت تلك الخفافيش تهاجم بني البشر، لتحيل جنتهم إلى عذاب وشقاء دائمين.

بيد أن زوس، على خبثه، كان قد أودع في الصندوق، أيضاً، فراشات بيضاء اللون، تحمل الأمل إلى النفوس. لكنها لبثت محبوسةً في الصندوق، بعد أن أطبقته (بندورا) فزعاً، ففتحه زوجها (الرجل)، لتنتقل الفراشات في الفضاء، فتطير من منزل إلى آخر تخفف من عناء المعذبين، فتشفي الجراح، وتواسي المحزونين، وتبعث الرجاء في قلوب التعساء^(١).

وهكذا ألقى الرجل، بعد أن أصبح سيّداً في القبيلة الأبوية، وزر حرمانه الخلود، على كاهل المرأة، لينتزع منها ما تبقى من نكريات عصر الأمومة، ويمارس سيادته وساديتها، في صلفٍ على ذلك الكائن الذي يمنح الحياة رونقها وبهجتها.

(١) انظر: خشبه، دريني: أساطير الحب والجمال عند الإغريق - مجلد (١)... ص ٢٦٧ - ٢٧٣ .

بين فينيق والخضر

فإذا أُسقط في يد الإنسان، وعاد من حلم الخلود بخفي حنين،
تعزّى بإسقاط حلمه على سواه من الكائنات، كذلك الطائر الأسطوري
(فينيق)، الخارج من الميثولوجيا الفينيقية، ليقصد مدينة بعلبك، فيموت
فيها، ثم ليبعث من جديد.. إنه قرين الطائر الخرافي (بينو)، الذي
عده المصريون في (هليوبوليس)، كروح للاله (أوزيريس)، أو
كصورة أخرى للاله (رع). وذكر المؤرخ الإغريقي (هروdot) أن
(بينو) كان شبيهاً بالعنقاء، يولد كل خمسة عام، في أعماق
الصحراء العربية، لينطلق منها حاملاً جثمان أبيه إلى مصر، لتحرّقه
أعشاب (المر) على مذبح معبد هليوبوليس.

وتروي إحدى الأساطير التي أوردها القديس (هيرونيم) أن «هذا
الطائر يعيش في الهند لمدة خمسين عاماً، ثم يجيء إلى فينيقيا، ليجمع
طيوب لبنان، ويصنع منها عشاءً، فيغطي كاهن معبد هليوبوليس،
هيكل الأسرار، الذي يلقي عليه فينيق بطيوبه الممزوجة بالعنبر.
لكن، مع شروق الشمس، يخفق فينيق بجناحيه، فيلتهب العنبر
بواسطة أشعة الشمس، وتشتعل الطيوب فتحرق فينيق. لكنهم في
اليوم التالي، يرون دودة متولّدة من رماده. وفي اليوم الذي يليه، ينبت
للدودة أجنحة. وفي اليوم الثالث يطير فينيق عائداً إلى وطنه^(١)».

لقد توارثت الشعوب أسطورة فينيق، أو العنقاء، فقد كانت
تداعب حلم الأبدية لدى الإنسان. وحوّرت الأساطير المتعاقبة

(١) عبد الحكيم، شوقي: الفولكلور والأساطير العربية. دار ابن خلدون -
بيروت. ط ٢١٩٨٣. ص ٦٠.

حكاية ذلك الطائر، لتتفق والتغير الذي يطرأ على المعتقدات. ففي الأسطورة العبرية يُناط بذلك الطائر دور في رواية الخروج من الجنة. فهو الطائر الذي منحه الله حياةً متجددة، لأنه الطائر الوحيد الذي أنكر على حواء أكلها الثمرة المحرمة. وأطال العبريون دورة حياته، فجعلوها ألف عام، حيث يلتهب عشه فيحرقه، إنما تلبث فيه بيضة يخرج منها فينيق حياً من جديد.

وإذا كان آلهة الأساطير، قد منوا على فينيق، أو بينو، أو العنقاء، بنعمة الخلود، أو التجدد، فلماذا لا يُصطفى بعض بني البشر، فينعم بتلك المنة! ولم يكذب الآلهة خيراً، فقد خصّ (أوتابشتيم)، في الميثولوجيا السومرية، ومن ثم البابلية، بالخلود في أرض (دلمون)، لإنقاذه الجنس البشري من الانقراض. واصطفي (الخضر) ليعيد الأمل بالحياة الأبدية التي خسرها الآميون المطرودون من الجنة.. لماذا اختير (الخضر) لا سواه؟. ثمة في ذلك، آراء واجتهادات. يقول أحدها أن الخضر هو من قام بدفن جثمان آدم، فكتب له الخلود. وباركه الرب فجعل الأرض تخضر تحت قدميه^(١).

العلم يُنجد الحلم

هل رضي الإنسان بتخليد صفوة من بني البشر اصطفاها الإله. أو بتأبيد سواه من الكائنات الأخرى، وهي دونه منزلة، ففنع بحياة قصيرة زائلة، لا يكاد يبلغ فيها غاية النضج، عقلاً وتجربة، حتى يفقدها!

(١) م. س. ص ١١٢ .

إن النزوع إلى الحياة، والبقاء، غريزة قبل أن تكون غرضاً للعقل، أو للمعرفة. والغريزة لا تعرف اليأس. وهي لا زالت، في إنسانها، تستمد من وعيه الحيل التي لا تتفد، للدفاع عن الوجود، والصراع من أجل البقاء، وإطالة أمد الحياة. فإذا خذلها الخيال لجأت إلى العلم. وليس سواه بقادر على استكشاف أصول الحياة وسبر غورها، والبحث عن (إكسير الخلود) في أعماق البنية العضوية، لا خارجها. فبم تنبئنا تلك البنية؟:

ليس من خصال الطبيعة أن تخيب ظن الإنسان بها، وهو وليدها المحظي. لكنه حلم بأن يخلد كفرد، فخلدته الطبيعة كنوع، بابتكارها حيلة التكاثر الجنسي. وخلدته كسلالة عبر انتقال المورثات من جيل إلى جيل. فذلك الشريط المزدوج للحمض النووي (DNA)، في صبغيات الخلية الحية، هو الذي يمثل السلالة المتأبدة التي لا تموت^(١)، فهي تنتقل من الأب إلى الابن، فإلى الحفيد، فإلى الذراري التي يصعب حصرها، حاملة تلك

(١) يقتر (مات ريدلي Matt Ridley) أن "معظم الأنواع تظل باقية لمدة تقرب من عشرة ملايين عام فقط، ومعظمها لا يترك وراءه أي سلالة من الأنواع... ومع ذلك فما دامت الأرض توجد في حالة ما شبيهة بوضعها الحالي، فإن أحد المخلوقات سيكون على نحو ما، سلفاً لأنواع في المستقبل، وسوف تستمر السلسلة خالدة".

انظر: ريدلي، مات: الجينوم. ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي. سلسلة عالم المعرفة (٢٧٥) - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ٢٠٠١. ص ٢٢٩

السمات المكونة في المورثات التي تشفرها الأسس النووية الأربعة (A. T. G. C) في أنماط ترانبتها على طاقّي (DNA) (١) المتعانقين عناقاً حميماً.

وثمة في الوراثة نظرية تدعى (الجين الأناني) تقول «بأن الكائنات الحيّة، بما فيها الإنسان، ليس لها إلاّ دور ثانوي في الحياة هو تمرير الجينات (المورثات) من جيل إلى آخر. فالجينات هي الأساس في الحياة، والكائنات نفسها مجرد أدوات نقل للجينات (٢)».

على أن مورثات الفرد لا تنتقل إلى السلالة صافيةً غير مشوبة، فمورثات الإنسان الفرد، كغيره من الكائنات ذات التكاثر الجنسي، هي مركب من مورثات والديه. وهذا المركب ليس

(١) يتألف الصبغي في الكائنات متعددة الخلايا، من نواة بروتينية متطاولة تدعى (هستون)، يلتف عليها طوقان من شريط (DNA) يتكون كل منهما من وحدات بنائية تدعى الأسس النووية ترتبط معاً بجزئيات من السكر ومجموعات من الكبريتات. ولهذه الأسس أربعة أنواع هي الآدينين A، والتيمين T، والغوانين G، والسيتوزين C. ويلتف طوقا الشريط ليشكلا وحدة متنامة يقابل فيها (A مع T) و(G مع C). وتتألف المورثة من سلسلة طويلة من (DNA) تتعاقب فيها ترانبات ثلاثية من الأسس الأربعة. وترمز كل ثلاثية نوع الحمض الأميني في البروتين الذي يجري تخليفه في المعمل الخلوي.. /نظر: بوستجيت، جون: الميكروبات والإنسان. ترجمة جميل الضحاك. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٩٦. ص ٢٢٨-٢٣٢.

(٢) ريديلي: الجينوم... ص ٢٧ .

مزيجاً بسيطاً من تلك المورثات، إذ ينطوي على أشكال، يصعب توقعها، من الانتقالات المتبادلة بين أشرطة (DNA)، العائدة للزوجين، خلال عملية الإخصاب، وتدعى هذه الظاهرة بظاهرة العبور^(١) (Crossing Over). كما تخضع بعض المورثات لظاهرة أخرى تسمى الكبت^(٢) (Repression) فتغيب الصفات المعبرة عنها في الجيل التالي، على الرغم من بقائها مشفرة في الصبغيات. ناهيك عن الطفرات^(٣) التي تحدث في المورثات، وليس من سبيل إلى حصرها، والتي قد تؤدي إلى مزيد من التمايز بين الأبوين وسلالتهما، وبذلك يتحول المسار الرتيب، في آلية التوريث، إلى عملية ديناميكية حافلة بالابتكار.

وهكذا فإن الطبيعة، في سعيها المتأصل إلى تأبيد الفرد في السلالة، والسلالة في النوع، مزجت، مزجاً عقبرياً بين الأفراد؛

(١) يتم ذلك العبور بين صبغيين متقارنين (بعد تكون الأعراس في عملية الإلقاح)، أحد هذين الصبغيين يعود إلى الأب، والآخر إلى الأم، حيث يتبادل الصبغيان بعض مورثاتهما المتقابلة، لينشأ صبغي جديد مشوب، يمثل تركيباً وراثياً جديداً. / انظر: جارمن، كاترين: تطور الحياة. ترجمة بانه الشرقاوي. معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٣ - ص ٤٩.

(٢) انظر: عيسى، محي الدين: مبادئ علم الوراثة. جامعة دمشق - ١٩٨٧. ص ٦٥.

(٣) الطفرة الوراثية هي «خطأ صدفوي في عملية النسخ الذاتي للـ DNA» عندما تتفصل سلسلتا الحلزون المزدوج للـ DNA وتعمل كل منهما كقالب لبناء سلسلة جديدة متممة. / كابرا، فريجنوف: شبكة الحياة. ترجمة معين رومية، وزارة الثقافة - دمشق - ٢٠٠٨، ص ٣٠٦.

فالفرد جزء من الكل، به يكون، وبه يتأبد، وتتردد ملامحه، مظهرًا وطبعاً، في نريته، وإن خبت شيئاً فشيئاً دون أن تتلاشى.

على أن خلود المورثات، في أشرطتها الصبغية تلك، يستثنى، مع الأسف، الوعي الإنساني ويكتفي بنسخ ونقل السمات الخبيثة في أعماق الخلية الحية، لتنتبق في الأجيال المقبلة صافيةً، أو معدلةً، أو مركبة... فهل قنع هذا الكائن الطموح بخلود مستبطن في السلالة والنوع؟ أم لازال يحلم بإكسير يخلده كفرد.

إذا كان الإنسان قد بدد جانباً من طاقته الفكرية، والجسدية، في البحث عن إكسير الحياة خارج ذاته، أو سافر ينشده في الخيال، فإنه قد أخطأ القصد في الحالين. فإن كان للحياة من إكسير، فهو، أغلب الظن، كامن في سر المورثات، في أعماق الجسد الإنساني ذاته. وعلى العلم أن يتقصى، في طبيعة تلك المورثات وفي آلية عملها، ذلك الإكسير العصي. وقد يحفره إلى ذلك نزوع الإنسان، الذي لا ينتهي، إلى تأبيد ذاته.

فالإنسان الفرد، الذي جعلته الطبيعة منفصلاً عن سواه، غرست في خلده، عبر ذلك الانفصال، أنانية متأصلة لا براء منها؛ فلا تقر عينه بتأبيد السلالة، ولا تطيب نفسه بخلود النوع. إنه لا يميل الحياة، طالت أو قصرت. ألم يقل المعري، وهو رهين محبسيه:

فيا ليتنا عشنا حياةً بلا ردى

يد الدهر، أو متا ممتاً بلا نشر

فإذا كانت الحياة قد مُنحت لنا، فلماذا تُسلب منا! ثمة فكرة لامعة نقول: «إن الجسم ليس مبرمجاً للموت، إنما للحياة. ولكن تحت الضغوط الطاحنة لعملية الانتقاء الطبيعي، تنتهي الأنواع الحية إلى وضع أولويات استثماراتها في النمو والتكاثر، أي لدوام النوع بدلاً من بناء جسد يبقى للأبد^(١)». ويقود إلى الشيخوخة تراكم متطاوّل لجزئيات الجسد المعطوبة وتوالف الخلايا، فلا يبدو أنه «يوجد برنامج بيولوجي يملي موعد الوفاة بدقة». فإذا كان الأمر كذلك فلعل الإنسان الطامح إلى بسط سيطرته على الطبيعة، وتذليل آليتها العفوية في الانتقاء الطبيعي، يتطلع إلى أن يسود برنامج الحياة، لا الموت، على سيرورة الجسد. ولئن كان حلمه بالخلود الفردي عصياً، فلا بأس من الأمل بحياة مديدة ما استطاع. فهل في سفر الوراثة (الجينوم) ما يبعث بصيصاً من ذلك الأمل؟

إن بنى الكائنات متعددة الخلايا، والتي تبلغ ذروتها في الإنسان، تملك، في ذاتها، تلك الموهبة الفذة للتجدد الذاتي؛ فثمة بناء وهدم لا يستريحان قط. ويستبدل، عبرهما، معظم النسيج والأعضاء خلاياه في دور متصل، قد يفوق الخيال في سرعته؛ فعلى سبيل المثال «تستبدل البنكرياس معظم خلاياها كل أربع وعشرين ساعة، ويعاد إنتاج خلايا بطانة المعدة كل ثلاثة أيام،

(١) كيركوود. Th: لماذا لا يمكننا العيش إلى الأبد. مجلة العلوم. مجلد ٢٦ عدد ١١/١٢-٢٠١٠. ص ١٠.

وتتجدد خلايا الدم البيضاء كل عشرة أيام، كما أن ٩٨% من بروتين دماغنا يُقَلَّب في أقل من شهر واحد. والأكثر إدهاشاً أن جلدنا يستبدل خلاياه بمعدل مئة ألف خلية كل دقيقة^(١). فما الذي يجعل هذه الآلية الجياشة تفقد، بعد حين، ديناميتها. هل للمورثات من دور في ذلك. ومن ذا الذي يعطي الأمر المخيف، في لحظة التحول الدراماتيكي، بالبدء بعملية التدمير الذاتي؟

- لعل واحداً من الأسرار التي تتطوي على الإجابة، يكمن في الآلية التي يتم وفقها انتساخ حمض الدنا DNA، في صبغيات الخلية الحية. فهذا الحمض، الذي يحمل شيفرة Code المورثات، يملك تلك الخاصية الحيوية المدهشة: نسخ الذات، وذلك خلال عملية التضاعف لتوليد خلايا جديدة. لكن الماكينة البيوكيميائية التي تقوم بالنسخ، وتسمى (بوليميريز)، لا تقرأ النصّ عند طرف طاق الدنا، وإنما بعد نسق من الكلمات التي لا تحمل أي معنى، وتدعى (تيلومير telomere)، ما يجعل النص الجديد (المنسوخ) «أقصر قليلاً في كل مرة يُضاعف فيها»^(٢). وخلال مئات من عمليات النسخ تلك، يصير الصبغي إلى القصر أكثر فأكثر عند طرفيه «بحيث يصبح هناك خطر من أن تحذف الجينات ذات المعنى». وقد يفسّر ذلك شيخوخة الخلايا «وتوقفها عن النمو بعد سنّ معينة».

(١) فريتجوف: شبكة الحياة.. ص ٢٩٢ .

(٢) ريدلي: الجينوم.. ص ٢٣١ .

أليس من حيلة تخفيها، أو تبتكرها، العضوية الحية لترميم الأطراف البالية من شريط الدنا وإعادة (التيلومير) إلى طوله المعتاد؟

أجل، وقد جاء النبأ عام ١٩٨٤، حين اكتُشف إنزيم (التيلوميريز telomerase) ^(١) الذي يقوم بمهمة الترميم تلك، ويجعل النسخات المضاعفة من (الدنا) متماثلة، فلا تميل إلى القصر باطراد؛ فإذا وجدت وفرة من هذا الإنزيم، أتاحت للخلايا شباباً متجدداً، وأملاً بالخلود! وإذا نقصت كانت الشيخوخة. فهل يختبئ إكسير الحياة في أنزيم (التيلوميريز) هذا، وأين تقع المورثة التي ترمز هذا الإنزيم؟

في مكان ما من الصبغي الرابع عشر، من صبغيات بني الإنسان، تقع مورثة تدعى تيب 1 (TEP1)، هي المسؤولة عن تصنيع بروتين يشكل جزءاً رئيساً من تلك الكينونة البيوكيميائية الموهوبة (تيلوميريز). لكن المورثة المذكورة، وسواها مما يشترك في تصنيع ذلك الإنزيم، لا تعمل وفق هواها دون ضابط، إذ «يحدث في التنامي الطبيعي للإنسان أن يوقف تشغيل الجينات (المورثات) التي تصنع التيلوميريز في كل أنسجة الجنين المتنامي، فيما عدا أنسجة معدودة. ويشبه تأثير إيقاف تشغيل التيلوميريز بأنه البداية لعمل ساعة توقيت، فتحصي التيلوميرات، بدءاً من هذه اللحظة، عدداً من الانقسامات في كل خط من الخلايا. وعند نقطة معينة تصل الخلايا إلى أقصى ما

(١) اكتشفه كارول جرايدر، وإليزابيث بلاكبيرك .

حدد لها، وتدعى إلى التوقف^(١)». وعندئذ تبدأ مأساة النهاية.. أفلا يستطيع العلم الحديث، بعد هذا الاكتشاف العجيب، أن يتدخل، على نحو ما، للتأثير في ساعة التوقيت تلك، أو في تعرف صاحب الأمر بإيقاف تشغيل المورثات التي تصنع التيلوميريز، لعلنا نضع قدمنا على الطريق إلى حياة متجددة لا تشيخ!

أواخر القرن العشرين، قام العلماء في شركة (جيرون المتحدة لأبحاث التيلوميريز)، بإجراء تجربة فذة «أخذوا فيها نوعين من الخلايا التي نميت في المعمل، وكل منها ينقصه التيلوميريز الطبيعي، وجهزوا الخلايا بجين التيلوميريز. واصلت الخلايا الانقسام على نحو نشيط مفعم بالشباب، بما يتجاوز كثيراً النقطة التي يحدث عندها، طبيعياً، أن تشيخ الخلايا وتموت^(٢)».

ولا شك في أن تجربة ناجحة، كهذه، سوف توظف (بلوقياً) من إحدى ليلاليه في ليالي شهرزاد الألف، لتعيضه عن سر (إكسبير الحياة) المحبوس في خاتم سليمان، وتبعث فيه الأمل بالخلود. ولكن مهلاً، فإن أسئلة وشكوكاً تثار حول هذه المسألة: هل إن نقص التيلوميريز هو السبب الوحيد، أو حتى الرئيس، لشيخوخة الأجساد وموتها؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نفسر شيخوخة المخ، وخلاياه لا تتجدد أثناء الحياة، فهي لا تتضاعف، شأن خلايا الأنسجة الأخرى، اللهم سوى الخلايا الدبقية الداعمة للمخ.

(١) م. س. ص ٢٣٤ .

(٢) م. س. ص ٢٣٣ .

وثمة أسباب أخرى أيضاً، تدفع إلى البحث، في اتجاه آخر، عن
تعليل لشيخوخة الجسد، وإلى تقصي مناخ أخرى لتأبيد الحياة. وهو
ما ينقلنا من الكيمياء الحيوية إلى التطور البيولوجي.

- لنتابع، سوياً، تفسيراً آخر لشيخوخة الجسد، اقترحه بضعة
علماء^(١) في البيولوجيا التطورية، وهم يرون «إن كل نوع (من
الأحياء) يأتي وقد جُهِّز ببرنامج يخطط لزواله، وقد اختير
ليناسب مدى ما يُتوقع له من الحياة، والعمر الذي يرجح أنه
سيُتوقف فيه عن الإنجاب. فيتخلص الانتخاب الطبيعي من كل
الجينات التي تتيح تلف الجسم قبل، أو في أثناء الإنجاب... إلاَّ
أن الانتخاب الطبيعي لا يستطيع التخلص من الجينات التي تتلف
الجسد في المسنين في عمر ما بعد الإنجاب». فالطبيعة التي
ترعى بقاء النوع، واستمراره، عبر الأفراد، وتعمل باقتصاد
يحسدها عليه أكثر الصيارفة الدهريين حدقاً، ترى، كما يبدو، أنَّ
دور الفرد ينتهي بانتهاء مقدرته على الإنجاب؛ وينبغي أن يُزاح
عن الطريق، كي لا يبقى عالمةً على النوع، وعلى الطبيعة. ولهذا
ابتكرت الطبيعة ذلك البرنامج البليغ، الذي يسلط فوق رؤوس
الكائنات الحية، دون استثناء، سيفاً قديراً، يفوق سيف ديموقليس
إرهافاً، هو سيف الشيخوخة.

وربما انطوى ذلك البرنامج على تصميم لتيلوميرات الإنسان
(أو ربما أضافه الانتخاب الطبيعي) بحيث لا يُستنفد طول تلك

(١) هم: ج. ب. س هلدين + بيتر ميداور + جورج ويليامز، كلٌّ على حدة.

التيلوميرات حتى نرى أطفالنا رجالاً راشدين، وليس أبعد من ذلك . فإذا مدّت الطبيعة في عمرنا بعد انتهاء شوطنا، فهو فضل منها خُصَّ به بعضنا، في استثناءات هي من خصال الطبيعة.

على أن تجربة الإنسان، في عصر الثورة التقنية - المعلوماتية، توحى إليه بأن ليس من برنامج عصي عليه، حتى لو عوّد برقي البنتاغون وتمائمهم. فهل لنا أن نتحدى الطبيعة فننتسل إلى برنامجها ذلك، فنعدّل فيه كي يتيح لنا فرصة أكبر للحياة، وعمراً أطول! ولا شكّ في أن هذه المهمة الصعبة، تتطلب الكشف عن الآلية التي تحكم البرنامج، والمورثات المسؤولة عن إطلاقه وكبحه، وعن الوسطاء المريبين الذين ينقلون الأوامر. وهل تمثّل الشقوق (أو الجذور) الحرّة free radicals أحد أولئك الوسطاء، أو المنفذين؟

- تتشكل الشقوق الحرة نتيجة لتفاعلات الأكسدة في الجسم. وهي تقوم بما يقوم به الأكسجين الحر في الحديد، إذ يتلفه، شيئاً فشيئاً، محولاً إياه إلى صدأ هش. وعلى نحو مشابه تصدأ أجسادنا وتبلى بتأثير الأكسجين. فلماذا لا يتحول اتجاه الضربة نحو الحيلولة دون ذلك التلف، أو إعاقته، إذا عجزنا عن ترميم ما يتلف!

لقد ثبت - كما يقول (مات ريدلي) - أن «معظم الطفرات التي تسبب طول العمر، على الأقل في الذباب والديدان، تحدث في جينات تكبح إنتاج الشقوق الحرة، بمعنى أنها، في المقام الأول، تمنع أن يقع التلف، بدلاً من أن تطيل زمن العمر الاستساخي

للخلايا التي ترمم التلف^(١)». وقد تمكن العلماء، بعد وضع اليد على إحدى تلك الجينات الكابحة في الديدان الخيطية، من «تربية سلالة تعيش لعمر طويل طويلاً استثنائياً، بما يماثل أن يعيش البشر لثلاثمئة وخمسين عاماً». وقد أجريت تجربة أخرى على ذبابة الفاكهة، أعطت نتائج مماثلة.

وفيما يتعلق ببني البشر، أظهرت دراسة للفرنسيين المعمرين وجود أشكال ثلاثة من مورث يقع على الصبغي السادس، يبدو أنه يخص الأفراد المعمرين.

فهل في مقدرة العلم الحديث أن يلعب بالجين، أو الجينات التي تمنع التلف؟ هل تستطيع الهندسة الوراثية أن تحدث طفرات في هذا الاتجاه، تفتح طريقاً إلى حلم الأبدية؟.. وهل أصبحنا، حقاً، على مرمى حجر من إكسير الحياة؟

لازال من المبكر إعطاء إجابة قاطعة. وثمة من يرى أن الشبخوخة محكومة بجينات كثيرة، وربما بآليات عدة. ويذهب بعضهم إلى أن ثمة ٧٠٠٠ مورث في سفر الوراثة (الجينوم) البشري تمارس تأثيراً في أمد الحياة.

- من تلك المورثات، المورثة التي ترمز (تشفّر) البروتين P53^(٢) «وهي تتموضع على الذراع القصيرة للصبغي ١٧. وتنظم هذه

(١) ريديلي: الجينوم. ص ٢٣٨.

(٢) يدل العدد ٥٣ على الوزن الجزيئي للبروتين المذكور، وهو يساوي ٥٣ كيلو دالتون.

الجينة تكاثر الخلايا الطبيعية»^(١). لكن هذا الدور المحوري قد ينقلب، عبر التطفر، إلى سبب للأذية، إذ «تسبب الطفرات التي تصيب جينة P53 إلى تشكل بروتين «غير وظيفي يتراكم في نوى الخلايا الورمية» ما يندرج بالإصابة بالسرطان.

وقد كانت هذه المورثة، والبروتين المرتبط بها، موضع اهتمام الباحثين، في السنوات الأخيرة، بعد اكتشاف تأثيراته في كبح تشكل الأورام. وقد خلصت بعض الاختبارات التي أجراها فريق من الباحثين في «المركز الوطني الإسباني لأبحاث السرطان» في مدريد، إلى نتائج مذهلة تدل على أن البروتين P53 يمكن أن يمدّ في عمر الثدييات. فقد لوحظ «أن الفأر الذي يملك نسخة إضافية من جين البروتين P53، يكون أكثر قدرة على مقاومة تدمير الخلايا الذي يسبب الشيخوخة»^(٢).

على أن هذا البروتين ذو مزاج منقلب يقود إلى مفارقات عجيبة، فهو يعطي «التعليمات للخلايا المتأذية كي تنتحر، أو توقف الانقسام، ما يحول دون تشكل السرطان. وقد أظهرت الأبحاث، حتى الآن، أن إعطاء وجبة إضافية من P53 يجعل الفئران في منجى من السرطان. لكن هذه الوجبة تسرع في الشيخوخة!»، في

(١) باكير، عادل + حماد، خلود: الكشف عن المورثة الورمية P53 لدى مريضات سرطان الثدي، مجلة عالم الذرة. العدد ٩٨ هيئة الطاقة الذرية السورية - ٢٠٠٥. ص ٨٥.

(٢) الدورية: BBC FOCUS. ISSUE # 181 Autumn 2007 P.15

الوقت الذي اكتشف فيه، أيضاً، أن البروتين P53 «يحفز الخلايا إلى إنتاج مضادات الأكسدة التي تساعد في تخليص الخلية الحية من الجزئيات المضرة، ما يبطنها من الشيخوخة». بينما أظهرت أبحاث سابقة أن ذلك البروتين المحير «كان فعالاً دوماً، حتى لو لم توجد أذية. ولذلك كان يقضي على الخلايا السليمة فيسرّع في الشيخوخة!».

إنه يعجل بالشيخوخة ويبطنها. يطيل العمر ويقصره. يحمي من السرطان إذا بقي سويًا، ويحفز إليه إذا وافته الطفرات! فهل هي المراوغة أم الجدل؟

إلا أن الفريق الإسباني المذكور، استطاع ترويض ذلك البروتين الناشز «لكي يصبح فعالاً، فقط، عندما تتأذى الخلايا، وذلك باستيلاء فئران لها نسخة إضافية من P53، بالإضافة إلى الجين العادي الذي ينظم كمية إنتاج البروتين. وقد أنتجت هذه الفئران مزيداً من P53 لدى حدوث الأذية الخلوية». ووجد ذلك الفريق أن هذه الفئران يمكن لها أن تعيش عمراً أطول من عمر الفئران العادية، بنسبة تبلغ ٢٥%.

ويحلم مانويل سيرانو Manuel Serrano، أحد أعضاء الفريق، بأن يتمكن، وفريقه، من رفع تلك النسبة إلى ما يزيد عن ٧٥%، في سائر الثدييات.

وإذا أتيح لحلم سيرانو أن يتحول إلى حقيقة، فهل سيقنع سيرانو، أو من يرث حلمه، بتلك النسبة، أم يرفع من سقف ذلك

الحلم، مرةً تلو أخرى، دون أن يعتريه سأم (زهير)^(١) من طول الحياة وتكاليفها؟

- يرفع (سينثيا كينيون) سقف الحلم، مسبقاً، ويضاعفه أضعافاً! وسينثيا كينيون Cynthia Kenyon، عالم بيولوجيا معاصر، وحائز على جائزة (نوبل) للطب عام ٢٠٠٢. وقد فاجأ العالم، عام ١٩٩٣، حين طلع عليه بإعلانه أنه استطاع، بكبت مورث gene منفرد، في بعض أنواع الديدان، أن يضاعف مدة حياتها العادية. ولم يلبث، بعد إحداث تغييرات جينية أخرى لاحقاً، أن تمكن حديثاً من «إطالة عمر الديدان ست مرات. ومن المدهش أن معظم تلك الديدان، حافظت على نشاطها حتى موتها^(٢)».

وقد بينت أبحاث كينيون، أنه ينبغي التحكم في المورث المعني (daf-2) في بداية سن البلوغ، للوصول إلى الغاية المنشودة.

هل نقوى على رفع ذلك السقف، أكثر فأكثر، حتى تخوم الخلود؟

يرى كينيون أن ذلك ممكن من حيث المبدأ؛ ليس في الديدان فحسب، وإنما في الإنسان أيضاً. ويشير، في هذا الصدد، إلى أن عمر الخلية مرتبط بتكامل عاملين: أحدهما قوة التدمير، والآخر قوة

(١) إشارة إلى بيت الشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش ثمانين حولاً، لا أبالك، يسأم

(٢) الموقع على الأنترنت: Discovermagazine.com /new science of

Health. p. 10

المقاومة والصيانة والترميم. وفي معظم الحيوانات لازال لقوة التدمير القول الفصل.. «وكل ما عليك فعله هو أن ترفع من فاعلية مورثات الصيانة، إلى مستوى أعلى قليلاً... بحيث توازن قوّة التدمير^(١)». مما سوف يهيئ، مبدئياً، الإمكانية لمواصلة حياة الخلية الحية، وتجدها، دون توقف، شأن الخلية الجرثومية، ذات السلالة الخالدة.

- بقي أن نعرّج، أخيراً، على البلعمة الذاتية autophagy. وويل لصاحب الحظ العاثر الذي يقع في حُباله تلك البلعمة. ففي سيتوبلازما (هيولى) الخلية الحية «تقوم مكانس شفت متناهية الصغر... بإزالة البروتينات البالية والتالفة، والعضيات المعطوبة، والكائنات الدقيقة الغازية، وذلك حفاظاً على سلامة هذه الخلية وصحتها»^(٢). وتدعى هذه العملية بالبلعمة الذاتية؛ وهي تملك من الموهبة ما يجعلها قادرة على دفع الخلية الحية المعطوبة إلى الانتحار، أو الموت المبرمج، حين تعجز البلعمة الذاتية عن السيطرة على الأذى وإزالته، بحيث تحمي الكائن الحي من الأثر الضار لتلك الخلية.

ومما يؤسف له أن البلعمة الذاتية تفقد، كما يبدو، «وظيفتها باطراد مع التقدم في العمر».

ويُرجح أن انخفاض كفاءة هذه العملية يلعب دوراً في ازدياد تواتر الأمراض، بما في ذلك السرطان. وفي تحلل العصبونات،

(١) م. س. p.11.

(٢) ديرتيك V + كليونسكي J.P.: كيف تنظف الخلايا نفسها. مجلة العلوم - مجلد 25 - عدد ٨/٧ - الكويت ٢٠٠٩ ص ٦٦.

وسوى ذلك من أعراض الشيخوخة. ما يعني أن النجاح في المحافظة على استمرار وفاعلية البلعمة الذاتية، من شأنه أن يعيق الانحدار السريع نحو الشيخوخة!

ويجد الباحثون، في البلعمة الذاتية، تفسيراً للنتيجة المثيرة التي انتهت إليها تجارب عدة، في السنوات الأخيرة، والقائلة بأن نقص الطعام، الذي تتناوله الحيوانات، يطيل من عمرها، بشرط «حصولها على مدد كافٍ من المغذيات الحيوية»؛ إذ إن تقييد استهلاك الطعام، وبالتالي تخفيض السرعات الحرارية إلى الحد الكافي، «يمكنه أن يغير من الانحدار الطبيعي لعملية البلعمة الذاتية المرتبطة بالتقدم في العمر^(١)»، مما يسمح باستمرار وظيفة (البلعمة) الحيوية لتنظيف الخلايا مدةً أطول.

بل إن الأبحاث الحديثة بينت «أنه إذا استطعت منع الانحدار الطبيعي للبلعمة الذاتية في حيوانات التجارب، فباستطاعتك، في معظم الأحيان، تجنب» عملية الأكسدة الضارة، في الخلية الحية، والتي يتم فيها «بناء البروتينات المحطمة بتفاعلات مع مركبات الأكسجين»؛ وهو ما يحدث عادة مع التقدم في السن. ومما لا شك فيه أن الكشف عن مزيد من أسرار البلعمة الذاتية، سيساعد في تعرف الوسائل التي تمكن من تنشيط تلك العملية، أو تثبيطها، حسب الحاجة، مما «يبشر بعود وآمال عظيمة لعلاج الأمراض، وربما حتى لإبطاء عملية التقدم في العمر».

(١) م. س. ص ٧٣.

وهكذا تضاف البلعمة الذاتية إلى الينابيع التي تعد بإكسيرٍ للحياة، من داخل ذاتها.

ونخلص مما سبق إلى أن مورثات، وآليات حيوية، عديدة، تلعب دوراً في التحكم بشيخوخة الخلايا، فهل من رابط خفي يصل بينها جميعاً، أم إن بعضها يفعل مستقلاً عن سواه؟ ذلك ما سوف تجيب عنه الأبحاث المستجدة. فما لم يكتشف بعد أعظم، دون شك، مما اكتشف. وقبل أن أضع النقطة على خاتمة هذا النص، سمعت، من المذيع، عن معطيات جديدة اكتشفت، في هذا الاتجاه، وسوف يُكتشف المزيد منها، في هذا العصر الرائع الذي تغبطننا عليه الأجيال السابقة، عصر الثورة العلمية التي لا نظير لها في تاريخ البشرية حتى الآن^(١). وربما يهتدي الإنسان، أخيراً، إلى ذلك المفتاح الذي شقي في البحث عنه، المفتاح إلى إكسير الحياة، وإلى حلم أرحب بالحياة الأبدية. وتعد الأبحاث المتعلقة بالاستنساخ، بتأخير عملية الشيخوخة، عبر تجديد الخلايا التالفة والقديمة. وقد حقق العلم، في هذا الاتجاه نجاحاً أولياً تبنى في استنساخ

(١) مما يدعو إلى الدهشة أن خلية سرطانية، جرى الاحتفاظ بها، بعد موت جسدها، أواسط القرن العشرين، حيث وضعت في وسط مغذٍ في أحد المختبرات العلمية الأمريكية، ولا زالت حية حتى الآن. وقد استنسخ منها ما لا يحصى من الخلايا التي خضعت، ولا تزال، للدراسة، بهدف الكشف عن أسرار جديدة تتعلق بإطالة العمر.

بويضات بشرية استطاعت التضاعف عدة مرات^(١). وتتواصل التجارب التي تستهدف الحصول، من البويضة المستنسخة، على الخلايا الجذعية الضرورية للتجديد الخلوي، ما يفتح باباً آخر للأمل بحياة أوفر، وأطول أمداً، إن عزَّ حلم الخلود.

رؤيا برنارد شو:

هل كان الكاتب المسرحي، والمفكر الإيرلندي، جورج برنارد شو (١٨٥٦-١٩٥٠) يقرأ في كتاب المستقبل، حين تخيل، في مسرحيته الساخرة (العودة إلى ميتو شالح^(٢))، قبل اكتشاف البنية الجزيئية الفراغية للدنا (DNA)، وآلية الوراثة المرتبطة بها^(٣)، أن الإنسان سوف يتمكن، في المستقبل البعيد، من إطالة عمره دون حدود!

(١) يتحدث البرنامج التلفزيوني (كيف تصنع إنساناً)، الذي أعدته محطة (BBC) التلفزيونية. وبت خلايا أيار ٢٠١٠ عن الاختبارات التي نجح فيها (خوسيه سيليفيه). في مختبر ICT في تكساس، بتحقيق أول استنساخ لبويضة بشرية، بزرع خلية جلدية حية، ثم تحريضها كيميائياً على التضاعف.

(٢) ميتوشالح: هو أحد أحفاد آدم في الأسطورة التوراتية، وقد عاش ٩٦٩ عاماً، فكان أطول الأدميين عمراً، في تلك الأسطورة.

(٣) اكتشف (فرنسيس كريك) و (جيمس واطسون) البنية الجزيئية للحمض النووي (DNA)، عام ١٩٥٣. وهي تتألف، في صبغيات الخلية ذات النواة، من حلزون مضاعف تتكرر على طوله ٤ أنواع من الوحدات (النكليوتيدات)، يتركب كل منها من جزيء من السكر، وجزيء من حمض الفوسفور، وعنصر ثالث هو أحد الأسس الأربعة G. C. T. A ويرتبط T بـ A، و G بـ C في شريطي الحلزون.

لكن (شو) رأى أن إنسان ذلك العصر (بعد ثلاثين ألف سنة)،
لن يقعه ذلك الانجاز العظيم عن السعي إلى ما يتخطاه. وكأنما
تمثل بيت (نابغة بني جعدة):

بلغنا السما مجداً وجوداً وسودداً

وإنا نلرجو، فوق ذلك، مظهرا

فأي مظهر يُرجى بعد تخوم السماء! وأي مطمح يؤمل بعد
عمرٍ لا محدود!

إنه الطموح إلى خلود مطلق، ينعقد فيه الإنسان من قيود الجسد
انعقاداً نهائياً، ليرجع إلى ما يدعوه (شو) دوامة فكرية خالصة.

وربما يُضمّر تصوّر (شو)، هذا، بذرة أفلاطونية، حيث
للفكر (أو الروح)، لدى أفلاطون وجود موضوعي، مستقل عن
الجسد، يسكن عالم المثل، فإذا هبط ليتحد بالجسد، صبا من
جديد إلى التحرر، عبر المعرفة، للعودة إلى عالمه العقلي. ولعل
اقتران الفكر بالدوامة، لدى (شو)، مقتبس عما ورد في محاوره
(التيمنس) أو (الطيماس) لأفلاطون، لدى حديثه عن اتحاد
الروح بالجسد، حيث يقول: إن الآلهة «غمسوا دورات»^(١) الروح
الخالدة في جسد زاهر بما يرد إليه، وما يصدر عنه، من
تيارات. وهذه الدورات، لدى انغماسها في نهر هذّار، لم

(١) لعل من الأفضل أن تترجم إلى دوّامات.

تخضعه، ولم تخضع له، بل ما فتئت: تارةً تنجرف في تياره بالعنف، وتارةً تجرّفه في مجراها^(١)».

إنه الصراع القديم المتجدد بين دوامة الفكر (أو الروح) وتيارات الجسد. ومثلما كان خلود الفكر المطلق، البريء من الجسد ونزواته، حلاًماً راود العقل الإنساني في طفولته، فسوف يبقى حلاًماً راود ذلك العقل في نروة نضوجه. فلا شيء - كما يقول (شو) - «يظل جميلاً، بديعاً، غير الفكر، لأن الفكر هو الحياة^(٢)».

ولن يعدم هذا الحلم مريديه في هذا العصر، وفي العصور المقبلة، بعد أن قطع العلم والتقنية شوطاً بعيداً في ميدان الذكاء المحوسب، وقد يجد الحلم مبرراته العلمية فيما يعتقد بعض الباحثين من أن الطاقة الكونية هي في سبيلها إلى التشتت في الفضاء الهائل الذي يزداد اتساعه، بازدياد تسارع التمدد الكوني، وخبو النجوم التقليدية، وسوف يأتي عصر، في متناول الأحقاب، يصبح فيه تخفيض استهلاك الطاقة مطلباً ملحاً للحفاظ على الحياة في الكون ويرى الباحثان M.L كراوس و D.G ستار كمان أن «علينا آخر الأمر تخفيف درجة حرارة أجسامنا، وربما عن طريق الهندسة الوراثية. لكن هذا محكوم بدرجة

(١) أفلاطون: الطيماسوس واكريتيس. ترجمة فؤاد جرجي برباره. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٦٨. ص ٢٤٧.

(٢) شو، جورج برنارد: العودة إلى ميتوشالغ. ترجمة أنيس زكي حسن. دار العلم للملايين ١٩٦١ - ص ٢٨٠.

حرارة تجمد الدم، «الأمر الذي سيحتم التخلي عن أجسامنا كلياً في نهاية المطاف»^(١)

هل هي هرطقة علمية، أم مجرد تكرار لـ (فنتازيا) برنارد شو العجيبة، أم لعلها داء أفلاطون المستعصي!

ويفاجئنا الباحثان بالقول، بكل بساطة، إن «فكرة التخلص من أجسامنا لا تطرح أية صعوبات جوهرية»! كيف؟ «إنها تقتصر على افتراض أن الوعي لا يرتبط بمجموعة معينة من الجزيئات العضوية، وإنما يمكن احتواؤه في صور مختلفة متعددة، تراوح بين السيورغات^(٢) Cyborge وبين السحب البينجمية الحساسة».

ويضيف مقال الباحثين «إن أغلب الفلاسفة وعلماء المعرفة المحدثين، ينظرون إلى التفكير الواعي على أنه سيرورة يمكن للحاسوب القيام بها... إلا أنه لا تزال لدينا بلايين كثيرة من السنين، لكي نصمم تجسيدا طبيعياً جديداً، نتقمصه يوماً ما، بنقل ذاتنا الواعية إليه. لكن سوف يتعين على هذه (الأجسام) الجديدة أن تعمل في درجات حرارة أقل،

(١) كراوس M.L + ستار كمان. D. G: مآل الحياة في الكون. مجلة العلوم. مجلد ١٦. عدد ١١ - ٢٠٠٠ - ص ٢١.

(٢) السيورغ: «تصور خيالي لشخص تفوق قدراته الطبيعية الحدود البشرية، نتيجة لتدعيمه بنظام إلكتروني وميكانيكي متكامل».

وبمعدلات استقلابية (أيضية) ^(١) metabolic أبطأ، أي بمعدلاتٍ أقل لاستهلاك الطاقة.

حقاً إنه حلم ممتع عجيب. لكن المقال يطلب إلينا الانتظار، بلايين السنين، كي يتحول المنام إلى يقظة. وهيهات للشاعر الإسلامي جميل بثينة (توفي سنة ٨٢ هـ / ٧٠١م) أن يصبر كل تلك الآلاف المؤلفة من القرون، ليتحول إلى جسد خبت طاقته، يرسل إلى صاحبه (بثينة) وجدّه شعراً، على شبكة عنكبوتيه ما، عبر الفضاءات بين النجوم، دون أن يستطيع التسلل إلى خيمتها، في مضارب بني عذره، ناشداً ذلك الوصل الإنساني القديم. ولحسن حظ جميل أنه لم يطلع على هذا المقال، ولم يسمع ببرنارد شو، ولا أظنه تواقفاً إلى التحرر من جسده، ليصير إلى دوامة فكرية خالصة، تنطلق في الفضاء، دون تلك العاطفة الحسيّة الفدّة، عاطفة الحب. بل إن جميلاً لا يرى للخلود طعماً دون بثنية، ولساعة وصل، في غفلة عن أعين الواشين، تعدل الحياة الأبدية:

مضى لي زمانٌ لو أُخِيرَ بينه

وبين حياتي خالداً آخر الدهر

(١) الاستقلاب: هو مجمل سيرورات التحول الغذائي في الكائن الحي، ويتضمن عملية البناء anabolism، وعملية الهدم (التقويض) catabolism، اللتين تجريان في خلايا الجسد وسوائله. كما يتضمن التحولات التي تنتج الطاقة وتضعها في متناول صغائر الخلية الحية.

لقلت ذروني ساعةً وبثينةً

على غفلة الواشين ثم اقطعوا عمري^(١)

ويكتشف جميل، في بيتيه هذين، سراً للحياة عظيماً: ليس للفكر، وإن تأبّد، من قيمة دون الجسد وأحاسيسه الثرية الرهيفة، التي تبذع أجمل العواطف، وأمتع الفنون.

كما يضع جميل يده على حقيقة أخرى ذات بعد فلسفي: فالحياة الإنسانية ليست مجرد وجود مجانيّ عارض، لكائن حي يظهر ويزول، إنها علاقة. أجل، علاقة بين الإنسان والآخر، بينه وبين من يحب. وأي معنى للحياة البشرية، ولخلودها، دون العلاقة بالآخرين! ألم يقل (أبو العلاء):

ولو أني حُببت الخلد فرداً

لما أحببت في الخلد انفراداً

تلك العلاقة جزء من علاقات أشمل، تُحدس عبر تأمل الطبيعة، وتُستقرأ في اختبارها. إذ إن الحياة البيولوجية، وليس الاجتماعية فقط، هي، في جوهرها، فاعلية تقوم على التبادل. فالمنظومة الحيّة تتبادل «المادة مع محيطها كل الوقت. إنها تمارس عمليات ترموديناميكية مفتوحة، خلافاً للبنية السكونية المغلقة للتفاعلات الكيميائية العادية.. هو ذا سرّ الحياة، فثمة

(١) جميل: ديوان جميل. تحقيق د. حسين نصار. مكتبة مصر. ص ١٠٥. وقد تروى أمري بدلاً من عمري.

اتصال، ليس بين ما هو حيّ والبيئة فحسب، وإنما بين جميع الأحياء، في البيئة، أيضاً. إن شبكة الحياة المعقدة تربط الحياة كلها بمنظومة واسعة متجددة ذاتياً^(١)»

وهكذا فإن مسألة وجود الإنسان، لا يمكن فهمها، على نحو سوي، دون تقصي ارتباطاتها البيئية، التي يشكل التبادل محورها. فإذا امتدّ الوجود إلى الخلود فإن خلود الكائن، نوعاً، أو سلالةً، أو حتى فرداً، لا يمكن تصوره إلا عبر التبادل الأبدي، أي بخلود الطبيعة كلها. فالإنسان، ككل كائن حي، جزء من الطبيعة، لا يكون إلاّ بها، إنه نشيد رائع من أناشيدها، وخلوده قبسٌ من خلودها.

ويحسن أن نقفل باب هذا الفصل بخبر (الشقائق البحرية)، الذي يفتح نافذةً أخرى للأمل: ففي عام ١٨٦٢ قامت (آن نيلسن) باجتاء مستعمرة شقائق بحرية «لصالح مربّي المائيات في جامعة إيدنبورغ، وحفظت تحت رقابة مستمرة دون تغيير ولا شيخوخة ظاهرة خلال أكثر من ثمانين سنة^(٢)». لكنها، وا أسفاه، هلكت نتيجة الإهمال خلال الحرب العالمية الثانية.

وقد حفزت هذه الواقعة الباحثين، وخاصة بعد اكتشاف أسرار الوراثة وآلياتها، إلى تقصي تلك الظاهرة في أنواع أخرى من

(١) Watson , Lyall: SUPER NATURE CORONET BOOKS (١)
Hodder and Stoughton London 1983 p.4

(٢) ليستين، ريمي: أبناء الزمان. ترجمة محمد حسن إبراهيم. وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٨. ص ٢٠٥.

الكائنات المائية الحية، حيث انتهى البحث أخيراً إلى أن غياب الشخوخة يظهر أيضاً في متعضيات أخرى، كقنديل البحر، وكائن الهيدرا hydra، الذي يعيش في المياه العذبة. «ولا يقف الأمر فقط على ما يتبدى من أن الهيدرا لا تشيخ، بمعنى أن معدلات وفاتها لا تزيد مع تقدمها في العمر ولا تقل قدرتها على التكاثر، بل إنها قادرة كذلك على إنماء جسد كامل جديد حتى من الشظايا الصغيرة منها إذا تقطعت بالصدفة^(١)». فأين يكمن سر الشباب المتأبد هذا؟ لقد جاءت الإجابة مدهشة كالظاهرة ذاتها: إن السر مستبطن في الخلايا الإنشائية germ cell التي تتخلل كافة أنحاء جسد الهيدرا «وبذلك ينتشر الخط الإنشائي في كل مكان» مما يتيح للهيدرا، ككائن فرد، أن تستمر في الحياة دون توقف، ما لم تقع ضحية افتراس، أو إصابة عارضة. في حين أن الخط الإنشائي في معظم الحيوانات ذات الخلايا المتعددة يوجد في الأنسجة التناسلية فقط حيث تتولد البويضات والحيوانات المنوية.

فهل في السر الذي تنطوي عليه الشقائق البحرية وأخواتها، ما يسوِّغ لـ (ريمي ليستين) القول:
«ليس مؤكداً على نحوٍ مطلق أن يكون الموت هو النهاية المحتملة للحياة».

(١) كيركود. Th: لماذا لا يمكننا العيش إلى الأبد. مجلة العلوم. مجلد ٢٦ عدد ١٢/١١ - ٢٠١٠. ص ٧.

الفصل الثامن

خلود في الدنيا

لم يجنِ الإنسان من البحث عن إكسير الحياة، فيما مضى، سوى قبض الريح. ولم يكن وعد العلم به قد ظهر بعد؛ ولا زال هذا الوعد، حتى يومنا، ينتظر مزيداً من الكشف والتجريب قد يستغرق أجيالاً. فهل من باب آخر يفتح سبيلاً جديداً للأمل بخلود الإنسان في دنياه هذه؟ ربما يكون مفتاح هذا الباب هو ذلك السؤال الذي أمضى فكر الإنسان منذ القدم:

ما مصير الروح بعد الموت، وهل لها من وجود سابق مستقل عن الجسد؟

سؤال أثار العاطفة والخيال، فضلاً عن الفكر، منذ أن بدأ الإنسان يميز ما هو روحي عما هو جسدي، أو مادي؛ ويتصور أن للمشاعر والأفكار قدرة على الانفصال عن الجسد، والبقاء حتى بعد رحيله.

وامتزج ذلك التساؤل القلق بحلم الخلود المفعم بالنزوع إلى البقاء. فكانت عقيدة التناسخ ثمرة من ثمار الحوار بين هذا الحلم وذاك السؤال.

وللقول بالتناسخ جذور تضرب في التربة الثقافية للحضارات القديمة، كما في البراهمية الهندية التي ترى أن روح الإنسان مخلّدة تتداولها الأقمصة الأرضية، جيلاً بعد جيل. لكن تلك الرؤية تقف حائرة أمام التفاوت في العقل، والثروة، والجاه، بين بني البشر. فكيف تبدد عقيدة التناسخ (سمسارا) تلك الحيرة، وقد نشأت في رحم مجتمع الهند القديمة، ذي التراتب الطبقي المتأصل!

نجد الإجابة المنشودة في معتقد (الكارما) الذي يقول بأن التفاوت الخلقي والاجتماعي بين الناس، إنما يمثل جزاءً لما عملت النفوس، وأسرت، في حياتها السابقة، من خير وشر. وإذا كان كثرة من الأشرار لا يلقون في حياتهم، ما يستحقون من عقاب، فلسوف ينزل بهم ذلك العقاب فيما يليسون، في أجيالهم الأخرى، من أقمصّة الحيوان أو النبات أو الجماد. ولتتألم هذه النفوس الشريرة، «أو تصير إلى ما يزيد بلاءها حتى تنطهر وتنقى من الأدران التي علقت بها، فتصبح في زمرة الملوك أو البراهمة أو الملائكة؛ ولن يكون لها ذلك إلا إذا تدرجت متطهرة في وجودها الأرضي، حيث تتعلم الطريق الموصل إلى هذا الخلاص^(١)».

لكن سيدهارتا جوتاما (٥٦٣ - ٤٨٣ ق. م) الذي صار إلى (بوذا)، بعد أن بلغ حال الاستنارة، تحت شجرة البوذي، ينطلق من الإرث البراهمي (الهندوسي) ليخرج عليه. وهو يرى في دورة التناسخ معراجاً لبلوغ (النيرفانا)، حيث السعادة القصوى

(١) إنجيل بوذا... ص ٣٥ .

التي يتوقف عندها ذلك الطقس الوجودي من الولادة المتكررة. وإذا كانت النيرفانا جزءاً من الإرث الهندوسي، فإن بوذا قد أضاف إليها زخماً جديداً، وجعل منها منتهى السبيل الذي رسمه لخلاص الإنسان من عذابات الوجود والتاسخ.

يميز إنجيل (بوذا) بين الذات المتغيرة المتحدة بالجسد، وهي مصدر الرغبة والألم، وبين الشخصية التي يهبها قانون الـ (كارما)، وهي خالدة لا ينالها الموت. إنها «هي، في الماضي والحاضر والمستقبل، وهي التي تحصد ما زرعت في وجودها المتنقل... إن المرء يحصد ما قامت به ذاته الماضية، وليس أحد سواها»^(١). وتتردد، في صفحات ذلك الإنجيل، لمحات عن تعدد الولادات، وتجدها^(٢)... وحين يهرع (آنندا)، تلميذ بوذا، إليه، ينبئه بقلق الإخوة والأخوات الذين يموتون غير عالمين بمصير أنفسهم، «هل يولدون في أجساد الحيوانات، أم يكونون في جهنم، أو يتراؤون أشباحاً، أم يولدون في مكان حزن وألم؟». فيجيبه بوذا بأن «الذين يموتون قاهرين الشهوات الثلاث: اللذة، والذات، والأنانية، لا خوف عليهم، ولا هم يولدون في ألم أو عذاب، وعقلهم لن يعود إلى اقتراف شر أو خطيئة، لأنهم نالوا الخلاص الأبدي؛ فعندما تتعطل أجسادهم وتتفقت الأرواح منها، فلا يبقى إلا الفكر الصالح والعمل المبرور، فيولدون في مكان رفيع

(١) م. س - ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) أنظر: م. س - ص ٤٩، ١٤٠ .

يمارسون الفضيلة والبرارة، ويجتازون الهدف، وهو أوقيانوس الحقيقة الخالدة، ويستقرون في سلام النيرفانا، حيث لا وجع ولا حزن ولا تنهد^(١).

ويُطمئن بوذا تلامذته بأن «الولادة في الحيوان، أو البقاء كشبح، أو الولادة في حزن وألم قد انقشعت عن الذين وصلوا إلى الخلاص، فلن يعودوا إلى المادة»^(٢).

وهكذا يبدو التناسخ، في البوذية، دوراً مكروراً من الشقاء والألم، لا ينتهيان إلا بالانعتاق من نير التناسخ ذاته، عبر قهر الذات ورغائبها، والارتقاء، على خطا بوذا، نحو النيرفانا، حيث السلام الروحي الدائم، والسكينة الأبدية. وفي تلك الحال العقلية الفاتقة تُخل ذات الإنسان، البريئة من أدران الجسد، قد صارت إلى مطلق!

إلا أن التأبد في النيرفانا مشوب بالغموض، ويلتبس فيه الوجود بالعدم. إنه يبذل الخلود في فناء النيرفانا بالخلود في شقاء التناسخ.

ولا يستقيض إنجيل بوذا في وصف المعارج التي ترقى بالإنسان إلى نعيم النيرفانا. ولا يذكر مصير غير المؤمنين به، في أقمصتهم المكرورة. لكنه يشير إلى أن شرط تقمص المخلوق واجب لتطهره^(٣). وأن مآل الشخصية التي تتقلب في أسفارها

(١) م. س - ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) م. س - ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٣) انظر م. س. ص ٢٥٧ .

الطويلة، هو الرجوع إلى منزلها حيث «يُرحب بها بحسب أعمالها؛ فمن سلك طريق البررة، في حياته الحاضر، يعبر إلى حياةٍ غيرها مطمئنة^(١)».

الموسيقا الخالدة

هل وصل إلى علم فيثاغورث (ولد بين ٥٨٠-٥٩٠ ق.م) شيء من وحي التناسخ الهندوسي، أو البوذي، فنسج من ذلك الوحي عقيدته في التقمص؛ أم إنه الفكر الحائر أمام أسئلة الوجود، يصل بين الحدوس، على تتأنيها، ويلاحق بينها.

على أن (فيثاغورث) أطلق بصره في مناحي الكون الفسيح، يتقصى نغماته الخفية، ويلتمس فيها مصير الروح. في حين انطوى بوذا على ذاته، ينشد في أعماقه تلك الاستنارة التي تهديه إلى منجاة هاتيك الروح. لقد بسط الوله بالموسيقا سلطانه على قلب فيثاغورث، فأقبل على نشدان التناغم في كل ما هو كائن، من حركات الأفلاك الموقعة، إلى أوتار القيثارة^(٢). واكتشف في

(١) م. س - ص ١٧٧ .

(٢) يذكر أفلاطون في «الجمهورية» قول الفيثاغوريين (أتباع فيثاغورث) بأن الموسيقا والفلك «يؤلفان علمين شقيقين»، يخاطب الأول آذاننا عبر ضبط الحركات المتسقة. ويخاطب الثاني عيوننا عبر حركات الإجرام الموقعة / انظر: جمهورية أفلاطون. ترجمة حنا خباز. دار القلم بيروت. ص ٢٢١ ./

الأعداد الطبيعية وتناسيها، ذلك الناظم الذي يمنح الموسيقى حسن الإيقاع، ولذة النغم. ورأى في العدد والنغم جوهر الوجود الخالد، وسر ناموسه ومظهره. فهل كانت عقيدة فيثاغورث بخلود الروح ثمرة من ثمرات ذلك الهوى.

لعل فيثاغورث، وقد تمثل موسيقا الروح، ضنّ بها على أن تبلى بلاء الجسد، فاقترح عليها إن تنتقل بين الأجساد، عبر الأجيال، تخلع قميصاً لتلبس سواه، ولتعزف، في كل منها، نغمها المتفرد. وهكذا غدت الروح «على أيدي الفيثاغوريين خالدةً أزلية، تنتقل من بدن إلى آخر، فالبدن بالنسبة لها - كما يقول أنجلس - أمر عرضي تماماً»^(١).

ومن شأن الموسيقى، التي تتخلل، بإيقاعها العددي، مظاهر الوجود كله، أن تصل وشائج القربى بين الكائنات جميعاً. وربما استوحى فيثاغورث، وأتباعه، تلك الحقيقة، حين زودوا آلية التناسخ بالقوة على عبور حدود النوع والجنس، وسمحوا لروح الإنسان أن تلبس أجساد الكائنات الأخرى^(٢).

ويقال إن الطائفة الفيثاغورية إنما أخذت عقيدة التناسخ عن النحلة (الأورفية) التي تنتسب إلى شاعر قديم يدعى

(١) انظر: موجز تاريخ الفلسفة - ج ١... ص ٧.

(٢) انظر: المسوعة الفلسفية المختصرة. بأشراف J. O. URMSON الترجمة بأشراف زكي نجيب محمود... القاهرة ١٩٦٣ ص ٢٣٨.

أورفيوس Orpheus. كما استمدت من تلك النحلة أصول الموسيقى. وقد نسجت الأساطير عن موهبة أورفيوس^(١)، فقيل أنه «استطاع أن يحرك الجماد بقوة أشعاره وسحر غنائه»^(٢). وكانت الأورفية) تدعو إلى التقشف والزهد، والتطهر من أدران الجسد. فارتقت الفيثاغورية بتلك النحلة إلى ضرب من التصوف الغامض، نقل إرثه، فيما بعد، إلى الفكر الإسلامي، في عصره الوسيط^(٣)، مصحوباً بفلسفة العدد، وعقيدة التناسخ.

(١) تروي إحدى تلك الأساطير أن (أورفيوس) هبط إلى العالم السفلي (هاديس)، حيث رحلت زوجته (أوريديس) التي عضتها الأفعى. وهناك فعلت موسيقاه العذبة ما لم تفعله الكلمات، فأراحت المعذبين من أوجاعهم، ورقّت له القلوب في ذلك العالم المظلم. فقبل الآلهة بأن يفرجوا عن زوجته لتلحق به إلى العالم العلوي. لكن ذلك كان مشروطاً بطلب غريب: ألا ينظر أورفيوس خلفه إلى حبيبته! وكان على الأسطورة أن تكبح الأمل بإنقاذ الإنسان من عالم الموت، فقترت لأورفيوس أن يلتفت إلى الوراء، في لحظة سهو، أو لحظة شوق، ليفقد زوجته من جديد، وإلى الأبد. وتبدو هذه الأسطورة استثناءً ميتولوجياً، إذ ترى في غلطة الرجل، لا المرأة، سبباً لفقدان الحياة أو الخلود.

(٢) أمين، أحمد + محمود، زكي نجيب: قصة الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩ ص ٣٢.

(٣) ظهر التأثير الفيثاغوري، خاصةً، عند (إخوان الصفاء)، ومفكري المذهب الاسماعيلي، ولدى فلسفة التوحيد.

معراج الهبوط والصعود

وإذا يواصل أفلاطون (نحو ٤٢٨-٣٤٧ ق.م) التقليد الأورفي - الفيثاغوري القائل بخلود الروح عبر التناسخ، فإنه يضيف عليه رؤيته المثالية (الموضوعية)، التي تتمثل في نظرية (المثل). وهي ترى أن الوجود الحقيقي يقتصر على الصور العقلية التي تسكن، أزلياً، عالم المثل العقلي الخالد. أما ما يتراءى لنا من أشياء وكائنات، في دنيانا هذه، فليست، على تنوعها، سوى أشباح لتلك المثل، ولا تملك من الوجود الفعلي أكثر مما تملكه الصورة من الأصل؛ وهي عرضة للتغير والسيرورة للذين لا يبالون المثل الراسخة في بقائها وثباتها.

وليست المعرفة أو التعلم، لدى أفلاطون، إلا تذكراً^(١). ولا يتذكر المرء سوى ما كان قد تعرّفه في زمن سابق؛ «وهذا لا يكون ممكناً لو لم تكن أنفسنا في مكان ما^(٢)» قبل أن تأخذ بالحلول في الصورة الإنسانية، مما يرجح «أن النفس شيء خالد^(٣)».

(١) يميز أفلاطون، في معارفنا، بين ما يشمل المدركات الحسية التي تعرف عبر الخبرة المكتسبة والتلقين، وبين ما يُدرك بالتفكير والعقل، كالقضايا الرياضية والمفاهيم المجردة، وما إلى ذلك، وهي فطرية في النفس، وعليها يقع فعل التذكر.

(٢) أفلاطون: فيدون، وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط. ترجمة علي سامي النشار + عباس الشربيني. دار المعارف - مصر ١٩٦٥. ص ٤٨.

(٣) يعرض أفلاطون في محاوره (الفيدير) بضعة براهين على خلود النفس، من أبرزها « أن النفس مبدأ.. وما يُبدأ به لا يبدأ... والمبدأ لا يعتريه الفساد ولا التغير. وهو لا يحتاج إلى ما يحركه، بل يتحرك بذاته».

انظر: مقسي، انطون: الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية. وزارة الثقافة . دمشق ٢٠٠٨ - ص ٩٩ .

أين كانت تلك النفس الخالدة، قبل أن تتصل بالجسد؟.. تجيب نظرية المثل بأنها كانت في ضيافة عالم المثل الخالد، حيث تعرفت، هناك، الصور العقلية الخالصة، أو المثل، واختزنتها في ذاكرتها لتعيد تعرفها، من جديد، بعد هبوطها لتتصل بالجسد.

فإذا سألنا أفلاطون: ما الذي يدفع النفس إلى الهبوط إلى هذه الأرض، لتصبح عرضة للضرورة في جسدها الزائل، وتعاني ما يكابده الجسد في حياته ومماته؟. تأتي الإجابة، في محاورته (الفيدر)، عبر التصوير الرمزي، حيث تمثل النفس بقوة طبيعية تتخذ هيئة جوادين مجنحين، أحدهما حرون سيء الطبع، ويُشار به إلى (القوة الغضبية) في النفس. والجواد الآخر رِيض الطبع سموح، ويمثل (القوة النزوعية)؛ ولهذين الحصانين سائس مجنح أيضاً، هو العقل الذي يملك قوة إدراك المثل في وجودها المطلق. ولا ريب في أن الطباع المتعارضة بين ذينك الجوادين، سوف تدفع بهما إلى التنازع، مما «يُفقد النفس أجنحتها، فتتهبط إلى الأرض، حيث تتخذ لها من التراب بدنأً يصير بمثابة عبء عليها^(١)».

إلا أن النفس، إذ تُحبس في جسدها الأرضي، تتوق، عبر المعرفة، إلى عالمها المثالي الذي خبرته من قبل، وإلى الرجوع إليه بعد أن تنفصل عن الجسد. إنها «تولد مرةً أخرى من أولئك الذين ماتوا». فماذا يكون مصيرها اللاحق، بعد تحررها من الجسد الميت؟

(١) مقدسي: الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية... ص ١٠٠ .

يضيف (أفلاطون) في عبارة ذات دلالة: «إن الأحياء ينشؤون عن الموتى، كما ينشأ الموتى عن الأحياء»^(١) ولا يمكن أن «يتحقق ميلاد جديد لنفوس لم تكن موجودة»^(٢).

وهكذا يقود اعتقاد أفلاطون خلود النفس إلى القول بتردد هذه النفس في أجساد الأحياء، مما يفضي إلى التناسخ.

ونقرأ في محاوره (فيدون) تعليلاً جدلياً بديعاً لفكرته تلك. يقول:

«إن الأضداد لا تولد من شيء غير أضدادها» مثلما يتولد الحسن من القبح، والعدل من الظلم، وذلك هو «المبدأ الكلي لكل كون». لكن هذا المبدأ الجدلي زاخر بالحركة، حيث يصير كل ضد إلى سواء، في وجود مزدوج: «أحدهما يذهب من أحد الضدين إلى ضده، بينما الأخر، على العكس، يذهب من الثاني إلى الأول». فإذا ازداد شيء ما، نقص نقيضه، «فيقال عن أحدهما إنه ينمو، وعن الآخر إنه ينقص». وتلك هي حال «الانحلال والتركيب، التبريد والتسخين، وكل تضاد من هذا القبيل».

ويريد أفلاطون من عرضه، هذا، لأحوال الأضداد وتولدها المتبادل، أن يسوّغ لنا قبول فكرته الجوهرية: فكما أن اليقظة تجيء من نقيضها النوم، والنوم من اليقظة، فإن الحياة تتولد من ضدها (الموت)، مثلما الموت من الحياة. ليضع أفلاطون يده

(١) أفلاطون: فيدون.. ص ٤٧ .

(٢) م. س - ص ٤٤ .

على تلك الفكرة الجدلية اللامعة: التضاد علة التجدد. ولينخذ
التناسخ لديه، محتوىً جدلياً يتفرد به، فهو السيرورة التي لا تنتهي
بين الحياة والموت.

ولكن مهلاً، فإن لهذه السيرورة شجونها، إذ لا تلقى النفوس
مصيراً واحداً لدى افتراقها عن الجسد، فإذا كانت النفس نقيّة، ذات
عقل تواق إلى عالم المثل^(١)، «فإنها ترحل إلى ما يشبهها، نحو ما
هو غير منظور، نحو ما هو إلهي وخالد وحكيم» فهي جديرة بأن
«تقضي وقتها في صحبة الآلهة حقاً»^(٢). أما النفس المدنسة، التي
فُتتت برغبات الجسد وملذاته، فكانت تعنى بجسدها وتحبه، فإنها
تبقى، بعد انفصالها عنه «مقلّة بالجسد ومنجذبة إليه... فنتمرغ بين
الأضرحة والمقابر، حيث ترى حولها، في الواقع، بعض أشباح
النفوس... فتصير تبعاً لذلك (ولمشاركتها في المادة المنظورة،
الجسد) هي نفسها منظورة»^(٣)! ولعل أفلاطون يفسّر، بهذا، ما
يزعمه بعضهم من رؤية أشباح مشخصة هائمة بين القبور.

(١) أرفع المثل في هذا العالم هي ثلوث: الخير والحق والجمال. ولكل ما
يقع عليه الحس، في عالمنا الأرضي، مثال عقلي هو مفهومه المجرد من
تشخيصاته. فمفهوم الزهرة، مثلاً، يصدق على جميع الزهور، المتبانية
شكلاً ولوناً... لكنه يمتاز عنها في كونه معنى مجرداً، فهو مثال، أو
صورة عقلية. وإذا كانت كل زهرة تتفتح في الطبيعة، مصيرها الذبول
والموت، فإن مثال الزهرة يبقى خالداً في عالم المعقولات.

(٢) أفلاطون: فيدون.. ص ٦٤.

(٣) م. س - ص ٦٥.

ولاشكَّ في أن حال النفس هذه مدعاة للأسى، وعلى النفس أن تحتلمها، فهي بذلك «تؤدي العقاب عن حياتها السابقة» التي كانت فيها منغمسة في الشر. وسوف تبقى تلك النفس الشقية هائمة على وجهها، حتى تقيدها الرغبة من جديد بقيود الجسد. فكيف يكون الجسد الجديد؟ يقول أفلاطون: إن «الجسد الذي ترتبط به موافق للطبائع التي زاولتها حقاً أثناء حياتها... مثلاً أولئك الذين مارسوا في شره الفجور والسكر، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح نفوسهم، تدخل نفوسهم، بالطبع، في صور الحمير، أو ما يشبهها من حيوانات». ولا أستطيع أن أمنع نفسي عن استيقاف أفلاطون، لأبدي اعتراضاً بسيطاً: فلو كان ما يقوله حقاً، لفاق عدد الحمير، في الدنيا، عدد البشر مرات ومرات، فكيف إذا أضفنا إليهم الذئاب والصقور! إذ إن أفلاطون يواصل خطابه فيقول: «أما أولئك الذين فضّلوا الظلم والطغيان والسلب، فإنهم يعودون في صور ذئاب. وصقور».

وشتان ما بين أولئك الظلمة، ومن مارس الفضيلة الاجتماعية والمدنية، فلهؤلاء قسمة أخرى، إذ سوف «يكون لهم أحسن مصير، وأرفع مكان». وقد أكرمهم أفلاطون بإحلال نفوسهم في أجساد الأنواع الحيوانية التي تملك تنظيماً مجتمعياً رفيعاً، كالنحل والزنابير والنمل. وربما اصطفى فريقاً منهم، فأعاده إلى الصورة الإنسانية، كي لا تخلو الدنيا من الناس الطيبين.. على أن هؤلاء، على فضلهم، هم أدنى منزلة ممن ارتقى بفكره إلى الفلسفة، وهي أرفع الفضائل إطلاقاً، فالمنفلسون أشباه الآلهة؛ وجديرة نفوسهم بالعودة، بعد تحررها من الأجساد، إلى موطنها الإلهي، حيث

تستمتع بمشاهدة المثل العقلية الخالدة. فإذا رجعت، بعد طول إقامة، إلى العالم الأرضي، فإنها سوف تتخذ، دون ريب، من الصورة الإنسانية جسداً.

أما الأنفس السادرة في غيِّها، فقد أنزل بها أفلاطون عقاباً لا يدانيه عقاب، اللهم سوى عذاب النار الذي ذكرته الأديان من بعد. إذ حكم على تلك الأنفس بالهبوط إلى الجحيم الإغريقي هيدز (أوهاديس)، وبئس المصير... لكن أفلاطون لا يلبث أن يرأف بها، فبعد ألف سنة من العذاب المقيم، في هيدز، يعيدها إلى الأرض لتتقمص أجساداً أخرى «وما تزال كذلك حتى تنقى وتعود إلى وطنها الأصلي، أي عالم الآلهة، طاهرة نقية».

فالعذاب الجهنمي ليس أبدياً، في نظر أفلاطون، خلافاً للرؤية المسيحية. ويأخذ هذه العذاب، ثم التقمص اللاحق، مغزى غائباً، إذ يستهدفان تطهير النفس، وتخليصها من أدرانها، والعودة بها إلى موطنها العلوي.

وأطرف ما نختم به حديث أفلاطون، في هذا الموضوع، ما جاء في مؤلفه (الطيماوس) من أن «كل الجبناء الرعايد ممن جُبلوا، أو كوتوا (في البدء)، وقضوا عمرهم في الإثم، عادوا، في الولادة الثانية، وصاروا نساءً حسب المنطق المحتمل المعقول»^(١). ويعكس هذا القول النظرة الدونية للمرأة في العصر الأغريقي، وقد تفوه به

(١) أفلاطون: الطيماوس واكر يتيس. ترجمة الأب فؤاد جربي برباره - وزارة الثقافة . دمشق ١٩٦٨ . ص ٣٨٧ .

فيلسوف من ألمع فلاسفة ذلك العصر. لكن ما يبعث على العجب،
أن يرى أفلاطون في ذلك الزعم منطقاً معقولاً!

الزندقة

ينقل التلاحق الثقافي شيئاً من الإرث الفيثاغوري - الأفلاطوني
إلى الفكر الفارسي - السرياني، مشوباً بالرؤى الأفلاطونية الجديدة،
والتأثيرات الهندية، فنرى المانوية (التي عُرفت بالزندقة) تأخذ بعقيدة
التناسخ، وتدمجها في توليفتها المبتكرة التي تجمع، على قاعدتها
الصابئية - الزرادشتية، التي انطلق ماني^(١) (٢١٦-٢٧٦) منها، بين
رؤية مسيحية قادمة من الغرب، وأخرى بوذية من الشرق.

(١) ولد على الأرجح في منطقة بابل، في وسط صابئي، وادعى النبوة. وقال
بأصلين للوجود: النور (الخير)، والظلمة (الشر)، ونفى أن يكون أحدهما قد
نشأ عن الآخر، أو كان أحداً له، كما تزعم المجوسية الزروانية، فهما
جوهران أوليان مستقل أحدهما عن الآخر. وقد بشر بالانتصار الأخير للخير
على الشر، وادعى أنه (الفارقليط) الذي وعد به المسيح. وانطوت أفكاره
على انتقاد للظلم الاجتماعي، مما وجد هوى لدى العامة، فتبعه خلق عظيم ما
أثار حفيظة الطبقات السائدة، والكهنة المجوس المحافظين، فكدوا له،
وأوغروا صدر ملك الفرس (بهرام بن شابور)، فألقى به في السجن حتى
خارت قواه، وتوفي عن سنتين عاماً. فأمر الملك بتمزيق جثته وقطع
رأسه... انتشرت الديانة المانوية في معظم العالم القديم، من الصين إلى
مصر القبطية، إلى أواسط الامبراطورية الرومانية. لكنها أخذت بالتراجع مع
اتخاذ الأباطرة الرومان الدين المسيحي ديناً رسمياً. ومن ثم الفتح الإسلامي
للعراق وفارس وآسيا الوسطى، حتى كادت أن تتلاشى في هذه البلدان. ومع
ذلك بقي للمانوية حضور في الصين حتى القرن الرابع عشر.

وعلى الرغم من اندثار، أو ضياع، معظم التراث المانوي، فإن ما بقي منه يتضمن لمحات تشير إلى التناسخ كلبنة من لبنات العقيدة المانوية، وتتصل بالصراع الذي تثيره المانوية بين عالمي النور (الخير)، والظلمة (الشر)، والنضال الإلهي - الإنساني لتخليص ذرات النور المحتجزة في ظلمة المادة (التي تجسد الشر)، وإطلاقها حرّة كي ترجع إلى عالمها النوراني المتألق، طاهرة نقيّة من أوضاع الأجساد. لكن ذلك التحرر لن يكتمل دون (حرب عظيمة) تمثل الدراما المانوية ليوم الدينونة. وتذكر بالقيامة المسيحية في (رؤيا يوحنا اللاهوتي). وبها يحقق الخير (النور) انتصاره الحاسم على الشر (الظلمة).

ويرى (جيو وايد نغرين) إن عقيدة التقمص المانوية ربما جاءت «كمسألة استيعاب للبوذية»، دون «استثناء تأثير الفيثاغورية المحدثّة^(١)». ويبيد استغرابه من أن التقمص قد دُعي، في النصوص المانوية القبطية، بما يعني «إعادة الصياغة أو التشكيل». وربما ينطوي ذلك على فكرة إيرانية - هندية قديمة «حول كون الإنسان نتاجاً لصانع (حداد) سماوي، يوجب على كل روح أن تُملأ بالعزيمة (تصبح فولاذية) خلال النار، حتى تكون مهيأةً لاجتياز عملية الانبعاث الروحي داخل الأتون المشتعل».

(١) نغرين، جيو وايد: الزندقة: ماني والمانوية. ترجمة سهيل زكار. دار التكوين. دمشق: ٢٠٠٥. ص ٨٨.

ويرد ذكر صريح للتقصص في مجموعتين من التراتيل المانوية، عرفتا باسم (هو ويداغ مان) و(أنجادروشنان)، وعثر عليهما في تركستان الصينية، أوائل القرن العشرين. وتصور هذه التراتيل حال نفس قلقة في محنتها الوجودية، تتوسل إلى المخلص كي ينقذها من عذابها الأرضي، ومكائد شياطينها. لكن هذا الخلاص لا ينجز، كما يبدو، إلا بعد أن تتردد النفس، ذات الطبيعة النورانية، في الأجساد مرّة تلو أخرى، لترقى، في النهاية، إلى عالم النور، متحررة من محبسها المادي، وما علق بها، في تجربتها الأرضية، من أدران الأجساد.. إما المخلص فقد يكون بوذا، أو زارادشت، أو يسوع، أو ماني نفسه، وهؤلاء جميعاً ليسوا سوى تجسّدات للمخلص السماوي.

تقول إحدى ترانيم (هو ويداغ مان):

« من الذي سيحررني من المكامن والسجون التي تجمعت فيها الشهوات غير المرغوبة؟

من الذي سيحملني فوق فيضان البحر الهائج. منطقة الصراع التي لا راحة فيها؟

من الذي سينقذني من فكي كل وحش من الوحوش التي تدمر البلاد (؟) بلداً تلو آخر بدون رحمه؟

من الذي سيبعدني عن الأسوار ويأخذني عبر الخنادق المليئة بالمشاوير والتي ترتجف من الشياطين المفترسة؟

من الذي سيبعثني عن التقمصات، ويحررني منها جميعاً، ومن
جميع الحركات التي لا راحة فيها؟
بكيت من أجل نفسي قائلاً: هل من الممكن إتقادي من هذا،
ومن الرعب من الوحوش التي تفترس بعضها بعضاً.
أجساد الرجال، وطيور الهواء، وأسماك البحار، والمخلوقات
نوات الأربع، وجميع أنواع الحشرات
من الذي سيبعثني عن هؤلاء، وينقذني منهم جميعاً، حتى
لا أنحرف وأسقط في مهالك هذه النيران؟
وهكذا لن أعبّر بين الأذناس فيهم، ولن أعود ثانية عن طريق
التقمص، حيث جميع أنواع المزروعات قد انتزعت...؟
من الذي سينقذني من المرتفعات المبتلة والأعماق المفترسة
التي كلها جحيم ومأس»^(١).

وخليق بنا أن نشفق على هذه النفس، تكابد الألم عبر أدوار
التقمص، تبدل سجنًا بسجن، وعذاباً بعذاب. وأن نأسى لتلك الذرات
النورانية الجياشة، تتخبط بين جدران الحبس المظلم، وتصبو على
الانعقاد الأبدي، لكننا نقف، في حيرة، أمام تلك الكائنات المهيبة
والمرعبة، كالبحر الهائج والشياطين المفترسة، والخناق ذات
المخاوف، والوحوش التي يلتهم بعضها بعضاً، هل هي مجرد
رموز تشير إلى عذابات الوجود الإنساني، أم إنها تمثل لمعاناة

(١) م. س - ص ٢٤٣ .

الإنسان تحت نير الاستعباد والظلم الاجتماعي، وللقوى الغاشمة التي تنقض عليه دون رحمة، فتنهك جسده، وتغرب روحه؟

ومن حق هذه النفس المعذبة أن تنتشد الخلاص، وتنتظر المخلص في شوق ولهفة. وها هو ذا قد سمع استغاثتها واتجه إليها، يناجيهما ويأخذ بيدها:

« تعال أيها الروح، وأبعد عنك الخشية، لقد سقط الموت، وهرب المرض بعيداً

انتهى عهد الاضطراب، وغادر رعبها وسط سحب من النيران تعال أيها الروح، تقدم نحو الأمام، لا تدع هناك أية رغبة لبيت المنغصات

الذي هو مهدم كلياً، وحقاً جرى نفي آلام الموت من ديارك وجميع الضربات التي عانيت منها في الجحيم^(١)، والمحن التي مررت بها في النهاية والبدائية

اقترب أكثر، بسرعة، دونما أسف، لا تستلق راضياً في مسكن الموت

لا تلتفت إلى الخلف، ولا تعباً بأشكال الأجساد، المسجاة هناك بتعاسة، فهم وأتباعهم،

أنظر، لقد عادوا خلال كل عملية تقمص، وخلال كل ألم، وكل غصة (؟) سم

(١) الجحيم يتمثل، هنا، في الحياة على الأرض.

أنظر، لقد تقمصوا بين جميع أنواع المخلوقات، وصوتهم
مسموع في الزفير المحترق
أقترب أكثر، ولا تكن متعلقاً بهذا الجمال الهالك بجميع أشكاله
إنه يسقط ويذوب كما يذوب الثلج تحت أشعة الشمس، لا ديمومة
لأي شكل جميل إنه يذبل كالوردة
المكسورة، التي ستجف تحت الشمس وتفقد رونقها
لا تلتفت نحو أي مشهد زائل، الرغبة هي الموت، وتقود نحو
الدمار
ما إن تأت أيها الروح... سأفودك إلى الأعالي، إلى موطنك
الأصلي

سأريك العهد (؟) ... الأمل الذي اشتقت إليه...
تذكر أيها الروح، ألق نظرة على الألم (؟) الذي حملته خلال
دمارك

قدر العالم وسجن الخليقة، لأن جميع الرغبات ستتدمر بسرعة
سيأخذ الرعب والنار والخراب جميع الذين يعيشون هناك
ستنتشر الأعالي بسكانها، وستسقط السموات جميعها في الأعماق
وسيطبق فخ الدمار بسرعة على أولئك الذين يتبجحون هنا
وسيحل الدمار بجميع الممالك مع أشعة النجوم كلها، وسيلحق
العار بعزتها
سيعاني جميع الأمراء ومتمردو الحدود بتعاسة وبشكل أبدي
في النار الملتهبة

وستبدد كل رغبة، وكل مشهد مشع (؟) خلال...

الحياة، بدءاً من بذرة ونبتة ستتدمر بسرعة وستزول^(١)»

وعلى الرغم من بعض الثغرات في ترجمة هذا النص الهام، وفي صياغته الأدبية، فإنه يلقي ضوءاً على جوانب من روح العقيدة المانوية. فلا تخفى المسحة الصوفية - العرفانية في ذلك التوق إلى التحرر من قيود الجسد، وارتقاء النفس إلى موطنها النوراني، مما يذكر بالأفلاطونية المحدثة.

كما تتبدى البصمة البوذية في المزوجة بين الرغبة والموت، وفي النظر إلى التقمص على أنه معاناة مؤلمة لا خلاص منها إلا بانعتاق النفس من دورة الولادة والموت، والتحرر من سجن الجسد. فالخلود الحق لا يتمثل في التناسخ الأبدي، إنما في كسر ذلك الدور، والفصل بين الروح والجسد، إلا أن المانوية لا ترى أن طريق الخلاص ينتهي بنعيم ذاتي هو (النيرفانا) البوذية، إنما يرتقي إلى عالم إلهي نوراني، ذي ملح أفلاطوني.

ومن المؤسف أن يُحتقر الجسد الإنساني، في المانوية، ويُحمّل أوزار الآثام والمآسي، وهو موطن الأحاسيس والمشاعر بكل رهاقتها وغناها، وهو باني الحضارة بيديه الفذتين وعبقريته دماغه. وأن تستبدل الحياة الأرضية الرائعة، بحلم الخلود في عالم نوراني خالص، هو أشبه بالفناء في النور. وما الذي يملكه ذلك الوجود سوى

(١) من إحدى ترانيل (انجارو شنان). المصدر السابق . ص ٢٤٦-٢٤٧.

اللون الأبيض الساطع الذي يعشي العيون، والعاجز حتى عن التحلل إلى ألوان^(١) الطيف البهيجة، مادام النور ذلك لا يملك غير النور!

ولا تخرج المانوية، كما يبدو في النص، عن التقليد الصوفي الذي يبحث عن خلاص الإنسان عبر فلسفة الهروب إلى الداخل، التي تمزج بين مازوخية قهر الذات بقمع الجسد، ونرجسية عشق الذات وقد (جبرت) إلى عشق إلهي، أو تماهت معه. وهي لا تني تقلب رأس الحربة من أن تتجه نحو القوى الغاشمة التي تقهر ذات الإنسان، لتوجهها إلى دخيلة تلك الذات المقهورة، وجسدها المسكين، فتوسعهما طعناً.

ولا يخفى ما تكنه المانوية من مقت للطيغان والظلم، إذ يبشر النص السابق بدمار الممالك وبالعذاب الأبدي للأمرء والأسياء

(١) يرجع الفضل إلى العالم الانجليزي الكبير (اسحق نيوتن ١٦٤٣-١٧٢٧) في الكشف عن سر ألوان الطيف السبعة، حين قام بتحليل الضوء الأبيض بواسطة موشور زجاجي اعترض به حزمة من الأشعة الضوئية، فانكسرت تلك الأشعة عبر أوجه الموشور، لتخرج منها الألوان السبعة. وتقوم حبيبات المطر العالقة في الهواء، بعد المطر، بدور موشير زجاجية، فتحلل ضوء الشمس، لتكشف عن تلك الظاهرة البديعة، قوس قزح. ولولا وجود غلاف جوي يحيط بالأرض، وتقوم جزيئاته بالتأثير في ضوء الشمس، فتسمح للأشعة الضوئية ذات الموجات الطويلة (كالصفراء) بالمرور، بينما تشتت الموجات القصيرة (كالزرقاء)، لاختقن اللون الأزرق من قبة السماء. ولبدا الفضاء من حولنا أسود اللون مظلماً، تخترقه أشعة الشمس، وإشعاعات النجوم البيضاء.

في النار المستعرة. وهو يعكس الإسقاط الذي يقوم به الإنسان المظلوم، حيث يُحقق في حُلم الغيب، ما يعجز عن تحقيقه في الواقع الأرضي.

وثمة في النص لغز، إذ يبدو أن تحرر النفس لا يطلال الأنفس جميعاً؛ فبينما ينادي المخلص تلك الروح المنعقدة، يطلب إليها ألا تلتفت إلى الخلف، حيث لازالت أنفس أخرى، على الأرض، تواصل دورة التقمص. وقد نجد حلاً لهذا اللغز في نص آخر، لم يهتد (نغرين) إليه، فيما جمعه من النصوص المتعلقة بالمانوية، أو أغفله. ويرد هذا النص في كتاب (الفرق بين الفرق) للبغدادي، فيذكر أن (ماني) قال في بعض كتبه «إن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصديقين، وأرواح أهل الضلالة. فأرواح الصديقين إذا فارقت أجسادها سرت في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك، فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم. وأرواح أهل الضلال إذا فارقت الأجساد، وأرادت اللحق بالنور الأعلى، رُدَّت منعكسة إلى الأسفل، فتتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن تصفو من شوائب الظلمة ثم تلتحق بالنور العالي^(١)».

وسوف يكون لهذه الرؤية، ولسواها من الأفكار المانوية، أثر في الفكر الإسلامي، وبخاصة لدى القائلين بالتناسخ، كالخطابية،

(١) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. بيروت - صيدا ٢٠٠٤. ص ١٩٠-١٩١.

والخابطية (أو الحائطية)^(١)، وسواهما. وكان لا يزال للمانوية (أو الزندقة) حضور في اللوحة الثقافية للعصر العباسي. وقد اتهم عدد من المفكرين والأدباء والشعراء بالزندقة، ومنهم من عُدَّ أو قُتِل، كابن المقفع، وصالح بن عبد القدوس، وبشار بن برد.

نقطة إلى الفكر الإسلامي

ونبدأ بالخطابية، وتنسب إلى (أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع الأسيدي)، الذي قُتِل، صلباً، في ولاية المنصور العباسي. ودعيت أيضاً بالمخمسة، لأنها زعمت أن الله ظهر في خمس صورٍ مختلفة: في صور محمد (ص)، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين. وقد قالت هذه الفرقة بالتناسخ. إلا إن تلك العقيدة تكتسب لديها مغزى معرفياً (أو عرفانياً)^(٢)، فروح المؤمن تلبس سبعة أقمصة إنسانية، تمتد سبعة أكوار، أي سبعين ألف سنة. وفي نهاية الدرجة السابعة ترتقي النفس إلى «معرفة الغاية، فيكشف الغطاء حتى تراه بالنورانية». أما الجاحدون فمصيرهم أن تجري أرواحهم «في كل الأشياء، في الإنسانية وغير الإنسانية... حتى لا يبقى في السموات والأرضيين دوابٌ، ولا ساكن ولا متحرك،

(١) يدعوها البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ) بالخابطية، في حين يدعوها الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) بالحائطية في كتابه (الملل والنحل).
(٢) النهج العرفاني (أو الغنوصي) يُبدل الكشف الحدسي بالاستدلال العقلي. وتجد الصوفية الإشرافية في العرفان منهجاً تستلهمه، عبر معراجها، وصولاً إلى المقام الأخير، مقام الشهود الإلهي.

إلا جرت فيه الأرواح، حتى النجوم والكواكب. فإذا جرى في ذلك كله صار جماداً^(١)».

- وممن قال بالتناسخ فرقة انشقت عن (الهاشمية)^(٢) - أتباع أبي هاشم محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب وادعت أن أبا هاشم أوصى بالإمامة، من بعده، إلى (عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي). «وكان من مذهب عبد الله أن الأرواح تتناسخ من شخص إلى شخص. وأن الثواب والعقاب في هذه الأشخاص، إما أشخاص بني آدم، وإما أشخاص الحيوانات^(٣)». فجزاء النفس عما فعلت في دنياها، ثواباً أو عقاباً، إنما يتم في هذه الدنيا، عبر التناسخ، لا في سواها.

ولا تقصر هذه الفرقة التناسخ على بني البشر فحسب، فهي تزعم، كما يذكر الشهرستاني، أن الله يخضع لذلك الناموس. وينسب صاحب (الملل والنحل) إلى (عبد الله) قوله بأن «روح الله

(١) بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين ج ٢. ص ٥٤-٥٥. عن (المقالات والفرق) لسعد بن عبد الله القمي .

(٢) انشقت الهاشمية، بعد وفاة أبي هاشم، إلى عدة فرق، أبرزها تلك التي زعمت أن أبا هاشم أوصى بالإمامة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس (عم النبي) ومن ثم إلى أولاده. ومن هذه الفرقة نشأت الحركة العباسية التي دحرت الأمويين وأقامت دولة بني العباس سنة ١٣٢ للهجرة.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل (بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم - ج ١) ص ٢٠٢ .

تتاسخت حتى وصلت إليه. وادعى الإلهية والنبوة معاً، وأنه يعلم الغيب. فعبده شيعته الحمقى، وكفروا بالقيامة لاعتقادهم أن التتاسخ يكون في الدنيا، والثواب والعقاب في هذه الأشخاص».

- وتنتقل عدوى التتاسخ إلى فريق من المعتزلة، كالمخابطة (أو الحائطية)، أصحاب (أحمد بن حابط)، والحدثية، أصحاب (فضل بن الحدثي). ولابن حابط رأي في التتاسخ، واجتهاد طريف؛ فقد زعم - كما يذكر البغدادي - أن «الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين، عقلاء بالغين، في دار سوى الدنيا التي هم فيها اليوم، وأكمل عقولهم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه. وزعم... أن الأجسام قوالب الأرواح... وأن الحيوان كله جنس واحد.

وزعم أيضاً أن جميع أنواع الحيوان محتمل التكليف، وكان قد توجه الأمر والنهي عليهم، على اختلاف صورهم ولغاتهم. وقال: إن الله تعالى لما كلفهم في الدار التي خلقهم فيها شكروه على ما أنعم عليهم، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به، وعصاه بعضهم في جميع ما أمرهم به، فمن أطاعه أقره في دار النعيم التي ابتدأه فيها، ومن عصاه... أخرجته من دار النعيم إلى دار العذاب الدائم وهي النار، ومن أطاعه في بعض ما أمره به، وعصاه في بعض ما أمره به، أخرجته إلى الدنيا، وألبسه بعض هذه الأجسام التي هي القوالب الكثيفة، وابتلاه بالبأساء والضراء، والشدة والرخاء، واللذات والآلام، في صور مختلفة من صور

الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات وغيرها، على مقادير ذنوبهم ومعاصيهم في الدار الأولى التي خلقهم فيها، فمن كانت معاصيه في تلك الدار أقل، وطاعاته أكثر، كانت صورته في الدنيا أحسن، ومن كانت طاعاته في تلك الدار أقل، ومعاصيه أكثر صار قلبه في الدنيا أقبح.

ثم زعم أن الروح لا يزال، في الدنيا، يتكرر في قوالب وصور مختلفة، مادامت طاعته مشوبةً بذنوبه، وعلى قدر طاعاته وذنوبه يكون منازل قوالبه في الإنسانية والبهيمة. ثم لا يزال من الله تعالى رسول إلى كل نوع من الحيوان، وتكليف للحيوان أبداً، إلى أن يتمخض عمل الحيوان طاعات، فيردّ إلى دار النعيم الدائم، وهي الدار التي خلق فيها، أو يتمخض عمله معاصي فينقل إلى النار الدائم عذابها^(١).

والتناسخ، في هذه الرؤية، وقف على فريق من الأنفس التي جمعت بين الطاعة والمعصية؛ وهو مزيج من الجزاء، والاختبار، والتطهر. وتبدو الحياة الدنيا تجربة تدفع فيها النفس ثمن موقف سابق في عالم آخر، غير هذه الدنيا، هو العالم العلوي. لكن (ابن خابط) لا يجعل من التناسخ دوراً أبدياً مكروراً، فمثلما يبدأ ينتهي، بعد أن تختتم تجربة الامتحان، على الأرض، في الأقمصة المتعاقبة، متمخضةً عن تطهر تام يقود إلى النعيم الأزلي، أو معصية لا براء منها تنتهي بصاحبها إلى النار الأبدية.

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق... ص ١٩٢-١٩٣.

- ويتفق (أحمد بن أيوب بن بانوش - أومانوس) تلميذ النظام^(١)،
وشيخ المعتزلة في عصره، مع ما قال به (أحمد بن حائط) في
التناسخ، إلا أنه أسبغ عليه أبعاداً مبتكرة، فهو يرى «أن الله تعالى
خلق الخلق كله دفعةً واحدة». فهل كان ذلك الخلق، أول عهده،
على ما هو عليه الآن؟. يقول (ابن بانوش) إن الله «خلق أولاً
الأجزاء المقدرة التي كل منها جزء لا يتجزأ»^(٢). وزعم أن تلك
الأجزاء كانت أحياء^(٣) عاقلة. وأن الله تعالى كان قد سوّى بينهم في

(١) النظام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار. كبير المعتزلة في عصره. كان واسع
الاطلاع على ما وصل إليه من فلسفة اليونان، والفكر الفارسي والهندي.
نفى القول بالجزء الذي لا يتجزأ من المادة، فهي لديه تنقسم بلا تناء. وأخذ
عن (هشام بن الحكم) قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات
أجسام. وقال بالطفرة. وبأن الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في
التحرك بالإرادة. توفي النظام بين ٢٢١-٢٢٣هـ ويتفق المعتزلة، عموماً،
على نفي الصفات عن الله، وبأن كلام الله، كالقرآن، مخلوق أو محدث.
ومالوا إلى إنكار الجبر، وقالوا بأن فعل الإنسان ناشئ عن القدرة التي
يملكها، أو التي منحها الله له...

(٢) يبدو هنا وجه من التعارض بين هذا القول ورأي (النظام) الذي نفى
مقولة الجزء الذي لا يتجزأ.

(٣) يمكن أن نعد هذا القول استشرافاً مبكراً، أو تصوراً أولياً (تشوبه بعض
السذاجة)، لما ندعوه اليوم بالخلية الحية التي تمثل أصغر الكائنات، أو
الأجزاء الحية، إذا أخرجنا الفيروسات من عالم الأحياء (وهو ما يرجحه
العلم المعاصر). وتميل الرؤية الحديثة إلى القول بأن لبنات الحياة الأولى
جاءت من العوالم بين النجمية محمولة على النيازك التي صدمت الأرض.

جميع أمورهم... ثم إنه خيرهم^(١) بين أن يمتحنهم بعد إسباغ
النعمة عليهم بالطاعات ليستحقوا بها الثواب عليها... وبين أن
يتركهم في تلك الدار تفضلاً عليهم بها. فاختار بعضهم المحنة،
وأباها بعضهم، فمن أباه تركه في الدار الأولى على حاله فيها.
ومن اختار الامتحان امتحنه في الدنيا.. فمن عصاه حطّه إلى
رتبة هي دون المنزلة التي خلقوا فيها، ومن أطاعه رفعه إلى
رتبة أعلى... ثم كررهم في الأشخاص والقوالب إلى أن صار
قومٌ منهم أناساً، وآخرون صاروا بهائم أو سباعاً بذنوبهم. ومن
صار منهم إلى البهيمة ارتفع عنه التكليف - وكان يخالف ابن
خابط في تكليف البهائم - ثم قال في البهائم: إنها لا تزال تتردد
في الصور القبيحة، وتلقى المكاره من الذبح والتسخير، إلى أن
تستوفي ما تستحق من العقاب بذنوبها، ثم تُعاد إلى الحالة
الأولى، ثم يخيرهم الله تخييراً ثانياً في الامتحان، فإن اختاروه
أعاد تكليفهم على الحال التي وصفناها، وإن امتنعوا منه تركوا
على حالهم غير مكلفين. وزعم أن من المكلفين من يعمل
الطاعات حتى يستحق أن يكون نبياً، أو ملكاً، فيفعل الله تعالى
ذلك به^(٢). « أي يرفع عنه التكليف أيضاً.

(١) يتفق هذا التخيير وقول المعتزلة بالقدرية، أي أن القدرة على الفعل
والاختيار صفة منحها الله الإنسان أو فطره عليها. وذلك خلافاً
للقول بالجبرية.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق... ص ١٩٣-١٩٤ .

وقد يكون ممتعاً أن نعيد صياغة هذا النص الهام، بلغة ومصطلحات عصرية، ثم نتأمل فيه من جديد، فنقول بأن الله بدأ، أولاً بخلق الخلايا الحية - وهذه مآثرة تذكر لابن بانوش - في عالم آخر غير عالمنا الأرضي. لكنه منحها، منذ البدء، قوة العقل وحرية الاختيار. ووضع إمامها خيارين اثنين: أولهما أن تبقى على حالها في عالمها. والثاني أن تخوض غمار امتحان تجازى فيه ما فعلت من طاعة أو معصية. فمن اختار الامتحان هبط به إلى دنيا الأرض، ليعيش تجربة الحياة، عبر تتاسخ متعاقب في الأجساد.

لكن هذا التتاسخ ليس دوراً تتكرر فيه الصور المألوفة للكائنات. وإنما يأخذ محتوى تطورياً - وهذه مآثرة أخرى لابن بانوش - إذ تصير الخلايا الحية إلى كائنات متعددة الخلايا، تنتهي إلى أجساد الحيوان والإنسان، التي نألفها، وتتكرر، من ثم، في هذه الصورة أو تلك حتى تتطهر من ذنوبها، وترجع إلى حالها الأولى، لتوضع أمام خيارها من جديد...

ويلفت النظر، في النص السابق، تلك الإشارة إلى أن التكاليف التي يفرضها الله على خلقه، تُرفع في حالين: أولاًها هبوط الكائن إلى درك البهيمة، والثانية صعوده إلى مرتبة النبوة. فمن خسر الوعي الإنساني خسر التمييز بين الخير والشر، فسقطت عنه التكاليف. ومن ارتقى إلى أرفع مراتب الحكمة، وطلب الخير في ذاته، لم يعد في حاجة إلى التكاليف..

وسوف نرى مثل هذا الرأي، فيما بعد. لدى عدد من المفكرين والمتصوفة الإسلاميين (كالسهروردي).

وهكذا فللتناسخ اتجاهان متعاكسان، يقود أحدهما إلى الحضيض، والآخر إلى الذروة. لكنهما، على تضادهما ينتهيان إلى غاية واحدة هي رفع التكليف. وكأنما نسمع وحيًا جدلياً من (لاوتسو) أو (هيروقليط): الكمال التام يشبه عدم الكمال.

بين إخوان الصفاء والفاطمية

وعلى الرغم من أن (إخوان الصفاء)^(١) هم أكثر الفلاسفة الإسلاميين تأثراً بالفيثاغورثية فإنهم أعرضوا، على ما يبدو، عن عقيدة التقمص. ورأوا في النفس جوهرة نورانية خالدة، لا تتناسخ في الأجساد الفانية، وإنما تبقى هائمة في الكون، بعد فراق الجسد، في انتظار البعث. «فأنفس المؤمنين... يعرج بها بعد الموت إلى ملكوت السموات، وفسحة الأفلاك.. فهي تسبح في فضاء من الروح، وفسحة من النور.. إلى يوم القيامة.. فإذا انتشرت أجسادها، رُدّت إليها، لتحاسَب وتجازى بالإحسان إحساناً، والسيئات غفراناً.

(١) جماعة سرية نشأت في البصرة، خلال القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وامتدت إلى بغداد، مالت إلى التشيع. ووضعت عدداً من الرسائل التي عدت موسوعة تشتمل على مختلف علوم ذلك العصر. واستهدفت تخليص الشريعة مما علق بها من جهالات، وإشاعة نزعة عقلية تمزج بين الفلسفة اليونانية والأفكار الإسلامية.

وأما أنفس الكفار والفسَّاق والأشرار ففتبقى، في عماها
وجهالتها، معذبةً متألِّمةً.. إلى يوم القيامة. ثم ترد إلى أجسادها
التي خرجت منها، لتحاسب وتجازى بما عملت من سوء^(١)..».

واهتدى إخوان الصفاء، فيما اهتدوا إليه، أو ابتكروا، إلى
تكليف النفوس التامة الكاملة مهمة تهذيب النفوس التي ما تزال
في محابسها الجسدية، فإذا فارقت أجسادها، شغلت «بتأيد
النفوس الناقصة المجسدة، لكي تتم هذه، وتكمل تلك، وتتخلص
هذه من حال النقص، وتبلغ تلك الى حال الكمال..^(٢)». وحسناً
فعل (إخوان الصفاء)، فأى سأم سوف تعانيه النفس الكاملة، وهي
تسبح، عاطلة عن العمل، في رهبة الفضاء الشاسع!

وانتقلت عدوى الفيثاغورية إلى الإسماعلية (الباطنية) أيضاً، لكن
هؤلاء، شأن (إخوان الصفاء) أنكروا التناسخ بين البشر، وما هو ذا
أحمد عبد الحميد الكرمانى^(٣) (توفي عام ٤١١هـ) يتصدى للقائلين
بالتناسخ، ويميز، في هذا السياق، بين اتجاهين لدى أصحاب
التناسخ، أولهما: يرى أنّ للنفس الإنسانية وجوداً قبل وجود
أشخاصها، أي قبل اتصالها بالأجساد. والثاني يذهب مذهب
(الدهرية) ومن ينحو نحوهم من «الذين يقولون إن وجودها (أي

(١) رسائل إخوان الصفاء. المجلد الثالث - دار صادر . بيروت. ص ٢٩٠.

(٢) م. س - ص ٣٧١.

(٣) دُعي الكرمانى بحجة العراقيين، وهو كبير أعلام الإسماعلية ودعاتهم
في القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس.

النفس) بوجود أشخاصها. ويقولون إنها تتردد في الهياكل بحسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود»^(١). ويرى (الكرماني) أن كلا القولين فاسد. ويعرض ما يراه تفصيلاً لمعتقد التناسخ في كتابه (راحة العقل). وفي مؤلفاته الأخرى (كالرياض) و(ميزان العقل).

ويقول الإسماعيلية بما قال به (إخوان الصفاء) من خلود النفس الإنسانية، خلوداً جوهرياً مستقلاً عن الأبدان ذا ملمح أفلاطوني، حيث تثاب النفس بالعلم الذي يرتقي بها إلى معدنها الأصل، ومعرفة مبدعها. فإذا فارقت تلك النفس بدنها «فيكون فعلها، كما يقول الكرماني، ما كان يختص بذاتها من الاستلذاذ بالمتصور من الأمور الأبدية، بحسب ما يوجب كمالها»^(٢) وتتسى ما اتصل بها من شؤون الدنيا، يوم كانت محبوسة في الجسد. وحسبها، عندئذ، مجاورة العقول الإبداعية المجردة، ملتذة بما تكتسبه من وحي تلك العقول.

أما عقاب النفس الضالة، التي تُعرض عن سبيل الهدى، فيكون بحجب العلم عنها، فتهيم، في عذابات ضلالها، بين الأرض والسماء، بعد أن فقدت جسدها، ورُدّت عن ينابيع المعرفة... وتقوم (الإسماعيلية) بتأويل القيامة، والجنة والنار، تأويلاً معنوياً، بما ينسجم وتلك الرؤية.

(١) الكرماني، أحمد عبد الحميد: راحة العقل. تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس - بيروت ١٩٦٧. ص ٥١٠-٥١١.

(٢) م. س - ص ٥٤٦.

وعلى الرغم من إنكار (الإسماعيلية) تناسخ الأنفس الإنسانية في الأجساد، فقد أوجبت في باطن معتقداتها، شكلاً من التقمص الإلهي، أو الظهورات الإلهية المجسدة^(١).

وقد سبق لبعض الغلاة القول بحلول الله في الأئمة من آل البيت، أو في سواهم، (كالسبئية) أتباع عبد الله بن سبأ، الذين ادّعوا أن روح الله قد حلت في الإمام علي. و(البيانية) الذين زعموا أن «روح الإله دارت في الأنبياء، ثم في الأئمة، إلى أن صارت في بيان بن سمعان^(٢)». وكذلك (الجناحية) الذين ذهبوا مثل ذلك المذهب في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب. في حين أحلّ (الراوندية) روح الله في جسد أبي مسلم الخرساني، صاحب دولة بني العباس.

إلا أن التقمصات، أو الظهورات الإلهية، في مذهب الإسماعيلية (الفاطمية)^(٣) أكثر خفاءً؛ وهي ذات أبعاد فلسفية مرتبطة بأصول المذهب. ويبدو أنها كانت مثاراً للجدل في (مجالس الحكمة)

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين . ج ١. ص ٦٧٥ .

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص ١٩١ .

(٣) ينبغي أن نميز بين الدعوة الإسماعيلية القديمة التي كانت المذهب الرسمي في الدولة لفاطمية، والدعوة الإسماعيلية الجديدة التي مثلت انشقاقاً آخر، (بعد مذهب التوحيد)، وأنشأها (الحسن الصباح) الذي اتخذ من قلعة (الموت) شمالي إيران، مركزاً لدعوته. وإليها ينتسب إسماعيلية سوريا وباكستان وعدد من البلدان الأخرى. بينما لا يزال للدعوة القديمة أتباع من (البحرة) في الهند، وقبائل (يام) في جنوبي الجزيرة العربية.

بالقاهرة الفاطمية، بين عامي ٤٠٨-٤١١هـ حيث دار سجل طويل بين شيوخ الاسماعيلية، ومن انشق عنهم ليؤسس لمذهب جديد دُعي بمذهب التوحيد^(١).

ورث المذهب الجديد عن الاسماعيلية عدداً من الأفكار الرئيسية، إلا أنه أنكر عليها القول بالنقص الإلهي، في بعض رسائله المتعلقة بالرد على «أهل التأويل- أي الإسماعلية (الباطنية) - الذين يوجبون تكرار الإله في الأقمصة المختلفة». فكيف يتكرر المعبود في الأقمصة على مر السنين والأزمان، وهو الغني عن ذلك في وحدانيته، وفي وجوده الأبدي المطلق، في كل آن، بينما يُنكر ذلك على بني البشر، وتترك أرواحهم دون آلتها (الجسد) تطلب العلم، ولا علم دون الجسد، ودون الحواس.

فالروح قرين الجسد، في مذهب التوحيد، ولا روح دون جسد. فهي خالدة فيه تتخذ من الأقمصة المتعاقبة أثواباً. لكنها تأنف أن تسكن صور الحيوان، أو النبات، أو الجماد، **فالتقمص يجري في بني البشر فحسب، وروح المؤمن (الموحد) تنتقل في أجساد الموحدين، منذ أن كتب صاحبها الحجة على نفسه بقبول التوحيد.** في حين تنتقل أرواح سواهم في أجساد بشرية أخرى. وليس من عقاب لهؤلاء غير الحرمان من نعمة التوحيد. وليس من ثواب لأولئك سوى

(١) يُعد (حمزة بن علي الزوزني) أكبر دعاة هذا المذهب. ويعرف أتباعه بالموحدين (الدروز).

اكتشافهم سر التوحيد ، ومعرفة مغزاه، وهو ما سوف ينيلهم الدنيا يوم الدينونة.

وهكذا يتخذ الخلود هنا مظهراً بشرياً، ودينوياً، خالصاً من الرؤية الأفلاطونية التي تفصل بين الروح والجسد، ومن (الغنوصية) التي تنتشد، عبر الإشراق العرفاني، خلاصاً مجازياً من ربة الجسد.

بين الشك واليقين

وقد يرى بعضهم (كالأديب اللبناني مارون عبود في كتابه زوبعة الدهر) أن لفيلسوف الشعراء (أبي العلاء المعري ٣٦٣-٤٤٩هـ)، الذي عاصر دعوة التوحيد، صلةً بذلك المذهب، وهو رأي يحتاج إلى تمحيص يخرج عن مسار البحث. إلا أنه يطرح تساؤلاً عن موقف المعري من عقيدة التقمص.

لقد شغلت مسألة الروح، ومصيرها، فكرَ رهين المحبسين. وبداء، لمن يحاول استجلاء رؤيته، حائراً قلقاً، شأن القلق الذي تعانيه الروح في وجودها ومآلها. ولعل حيرة المعري تلك، تعكس موقفه الحذر الشكّك تجاه مختلف المقولات والمسائل الميتافيزيقية، التي يصعب الحكم عليها من خلال التجربة الإنسانية. وينفرد المعري بهذا الموقف عن سواه من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين الذين اتخذوا، غالباً، مواقف وأحكاماً قطعية في تلك المسائل.

وربما التبس الأمر، على الباحث، بين الرموز المجازية التي قد تموّه على حقيقة معتقده، وتلك التي تكشف عن ذلك المعتقد. وقد نجد في لزوميات المعري إلماحاً حذراً إلى التناسخ، حيث يقول:

وقد زعموا هذي النفوسَ بواقياً
تُشكّلُ في أجسامها وتهذبُ
وتُنقلُ منها فالسعيد مكرمٌ
بما هو لاقٍ والشقي مشذبٌ^(١)

فهل الإشارة إلى (الزعم) هي من قبيل الإنكار، أم الشك، أم الاعتقاد المضمّر؟ أم إن المعري ينقل فكره بين المعتقدات، ويتفحصها ببصيرته الثاقبة، متأملاً في مغزى التناسخ وغايته، إن صح ذلك المعتقد!

لكن (أبا العلاء) لا يلبث أن يميّط طرفاً من اللثام عما يُسرّ، في تساؤلٍ كتساؤل العارف، وإن كان مشوباً ببعض الغموض: وهل أرواح هذا الخلق إلاّ عواري المقادر لا الهبات^(٢) ثم يخطو خطوةً أخرى، فيطرح كل إبهام في اللفظ والمعنى، ليصرح دون لبس:

(١) المعري، أبو العلاء: لزوم ما لا يلزم.. ج ١. ص ٨٦.

(٢) عواري: جمع عاره: ما يتداوله القوم بينهم.

وجدنا أتباع الشرع حزمًا نذّي النهى

ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا

وقال بأحكام التناسخ معشرًا

غَلَوْا فَأجازوا الفسخ في ذاك والرسخا^(١)

أجل، لقد علّمت تجربة الأيام أبا العلاء، في محبسه، أن التقمص حق. لكنه أنكر الغلوّ فيه، كالقول بانتقال النفس الإنسانية إلى غير الإنسان. وهو يجعل من التجربة الإنسانية، وليس من المصادر الإيمانية، معياراً لصحة الرأي. على أنه لم ينسَ الحذر، أو الإلغاز، حتى في التصريح؛ فقد مهّد لرأيه في النسخ بما يشفع له، من القول بأتباع الشرع الذي وصفه بالحزم لذوي النهى. فأى شرع أراد وهو القائل:

لا تقيد علي لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز

وقد يغري هذا البيت بإعادة النظر في البيتين اللذين سبقاه. فقد نجد من يزعم أنهما يبطنان إلغازاً خفياً، إذ كيف لمن انتقد، بلا تحفظ، مختلف الشرائع، أن يصف أتباع الشرع بالحزم!، وكيف لمن بذر الريبة في كل مسألةٍ ميتافيزيائية أن يقطع في مصير الروح!

(١) المعري: اللزوميات ج ١ - ص ٣٠٦. والفسخ هو انتقال النفس إلى الجماد. والرسخ انتقالها إلى النبات.

وقد يبلغ الإلغاز لدى المعري شأواً بعيداً، كما في البيت التالي
الذي يحسن أن نختم به حديثنا مع (المعري) في محبسيه:
**ثيابي أكفاني ورمسي منزلي
وعيشي حمامي والمنية لي بعث**

فهل هو تمثيل لجدلية الحياة والموت، حيث يسكن كل
منهما نقيضه في كل آن؟ وهل البعث الذي يستبطن الموت
كناية عن حياة جديدة في جسد جديد؟ أم إنه تحرير الروح
من إسارها الجسدي، لترجع إلي جوهرها العقلي، خالصة من
كل شائبة مادية.

خلود في النفس الكلية

ومثلما شغل مصيرُ الروح فكر (المعري)، شغل فكر (ابن
عربي)، صاحب (وحدة الوجود). لكن تلك الروح وجدت لدى
(ابن عربي) ملاذاً مطمئناً، يريحها من تلك المعاناة القلقة في فكر
أبي العلاء.

وإذا كان ابن عربي لا يأخذ بالتقمص الذي مال إليه المعري،
واعتقده مذهب التوحيد، فربما يرى رأيهما في خلود النفس في
دار الدنيا، لا في الغيب، أو هكذا يتراءى لنا. وهو يحدس ذلك
الخلود كتداعٍ لقوله بوحدة الوجود، التي تشكل حجر الأساس في
مجمل رؤيته الفلسفية.

فالوجود، لدى ابن عربي، واحد في جوهره، متعدد في مظهره. فإذا حسنت شموله ووحدته، دعوته (حَقاً). وإذا نظرت إلى تكثره في الأشياء والظواهر الحسية، دعوته (خُلُقاً). وما الخلق إلا مجلّى للحق. فالحق - كما يقول ابن عربي - «هو المشهود والشاهد»^(١).
وليس خلق الإنسان سوى شوق الحق إلى رؤية كماله الإلهي، بل عين ذاته. يقول (ابن عربي):

«لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويُظهر به سرّه إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر له كالمرأة... وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلّوة... فاقترضى الأمرُ جلاء مرآة العالم، فكان آدم^(٢) عين جلاء تلك المرأة، وروح تلك الصورة»^(٣).

والنفس الإنسانية، وفق هذا التصور، جزء من النفس الإلهية الكلية، التي تسري في الكائنات؛ فمن «شأن الحكم الإلهي أنه ما

(١) ابن عربي، محي الدين: الرسائل الإلهية (رسالة تبصرة الطالب وطالبة القارب إلى موطن العجائب والغرائب). تحقيق قاسم محمد عباس. دار المدى - دمشق، بغداد. ط ١ - ٢٠٠٧. ص ٣٩.

(٢) يعني به الإنسان.

(٣) ابن عربي: فصوص الحكم. تحقيق أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي. بيروت ٢٠٠٢. ص ٤٨ - ٤٩.

سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه». وقد أنزل الله تلك الروح، التي يدعوها ابن عربي باللطيفة الإنسانية اللاهوتية «إلى هذه النشأة الكاملة الناسوتية» عندما أراد «اقتضاء ظهوره في إنسان عين الشهود... وكان هذا التنزيل الرحماني، والسّر الجامع الإنساني... لاستتار إسرار الغيب في أنوار الشهادة^(١)».

فالنفس التي تهبط من عليائها لتتخذ من الجسد موئلاً، إنما تجنّ أسرار الألوهية في ناسوتها المرئي. لكنها تصبح، في ذلك الموئل، «غريبة عن وطنها الأصلي»، بعيدة عن جوهرها المطلق. وليس إلا أن تحسن السعي، والمجاهدة، في معارج المعرفة، أو العرفان، تتشد الارتقاء إلى مراتب الكمال، نزوعاً إلى العودة، من جديد، إلى موطنها في النفس الكلية^(٢)، إذ ليس لها من مصير خارج تلك النفس. منها انبثقت، واليها تعود. وما يوم القيامة سوى «يوم يقظة الروح الإنسانية، أو يوم عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية! أو هو الوقت الذي تتحقق فيه النفس الجزئية من وحدتها الذاتية بـ (الكل)^(٣)». إنها غاية حنين الحق إلى عودة صورته إليه، وحنين تلك الصور إلى أصلها في الحق. ولا يعني ذلك أن النفس سوف تغادر

(١) ابن عربي: الرسائل الإلهية... ص ٣٨ .

(٢) النفس الكلية: فكرة أفلاطونية المنبع، جعلت منها الأفلاطونية الجديدة أقنوماً من أقانيمها، بعد العقل، وأخذ بها كثرة من الفلاسفة والمفكرين المسلمين في العصر الوسيط.

(٣) عفيفي أبو العلا: التعليقات على فصوص الحكم. ملحق بكتاب فصوص الحكم لابن عربي. ص ١٥٠ .

هذا العالم إلى عالم آخر. وكيف يكون ذلك والعالم واحد، حقاً وخلقاً، روحاً وجسداً! إنه الحقيقة الوجودية الواحدة منذ الأزل، وإلى الأبد. بل السيرورة الجدلية من الخلق المتجدد على الدوام، ذلك الفيض من التجلي المتصل «الذي لم يزل ولا يزال»^(١).

وهكذا يتحقق خلود النفس الإنسانية في وحدة الحق والخلق، في عالم واحد، لا عالم سواه. لكن ابن عربي لا يرى في ذلك الخلود تآبيداً للأنفس الفردية، بل خلوداً للنفس الكلية، أي خلود الجزء في الكل. في حين تخلد النفس الكلية لدى القائلين بالتناسخ، أو لدى معظمهم، عبر الأنفس الجزئية التي تتداولها أجساد الأفراد.

احتكام إلى العلم

تلك كانت شواهد من حدوس الفكر في مسألة التناسخ. وهي، في معظمها، تصدر عن تأمل فلسفي، أو مصادرة إيمانية. وكل منهما ينطلق من تصور كيان روحي مستقل عن جسد بعينه، ويبحث عن مخرج لمشكلة موطن الروح قبل اتحادها بالجسد، ومآلها بعد الموت. فهل في مقدور العلم أن يدلي بدلوه في مسألة شائكة كهذه، امتزجت فيها الأسطورة، والرؤى الغيبية، بالاستدلالات العقلية المنطقية؟

ولما كان العلم الجاد لا يستطيع البحث إلا في ظاهرات تستند إلى معطيات واقعية ملموسة، فقد شدّت انتباه عدد من الباحثين

(١) ابن عربي: فصوص الحكم. ص ٤٩ .

وقائع مثيرة، يدّعي أصحابها النطق بذكريات حفظتها أدمغتهم، أو مخيلاتهم، عن حياةٍ أخرى في جسدٍ آخر قد فارق الحياة.

ولم تقلّ إثارةً عن هذه الروايات، ما تحدث عنه آخرون من تخاطر بين العقول، يجري عبره انتقال الأفكار، أو تبادلها، بين إنسانٍ وآخر.

ودعيت هذه الحالات بظاهرة (التبثي)، التي جدّ بعض الباحثين في تفصيها، للتحقق منها دون لبس، ثم السعي إلى اكتشاف تفسيرٍ علمي لها. وكما هي الحال في الظواهر الغامضة، يتخذ البحث عن تحليل لظاهرة التبثي اتجاهين متعارضين: أولهما: الاتجاه الثنوي الذي يفصل بين العقل والجسد، فيرى في العقل كياناً غير مادي يختلف في طبيعته عن الجسد. وقد أخذ بهذا الاتجاه جلّ الفلاسفة المثاليين عبر التاريخ. كما قال به؛ أوائل العصور الحديثة، الفيلسوف والعالم الرياضي رينيه ديكارت R. Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م) الذي كان متأرجحاً بين المادية والمثالية، لكن ماديته كانت ذا طابع ميكانيكي، ولم يستطع الارتقاء إلى فهم الطبيعة الجدلية الخلاقة للمادة، واكتفى بصفاتها الآلية والستاتيكية، كالامتداد وقابلية التجزئة. ولذلك رأى «أنه لا يمكن تصور الفكر دون فعل عقلي لامادي، أي لا يتجزأ ودون امتداد». ووجدت هذه الرؤية صياغة جديدة، في القرن العشرين، على يد الفيلسوف النمساوي كارل. ر. بوبر^(١)

(١) كان بوبر قريباً من مذهب التجريبية المنطقية ذي النزعة الوضعية المترددة بين المادية والمثالية.

karl. R.Popper، وتأييداً من عالم فيزيولوجيا أعصاب كبير هو جون. ك. إكلز John. C. Eccles الذي يعتبر أن الدماغ والخبرات الذاتية، أو العقلية، ينتميان إلى (عوالم) منفصلة. وقد أطلق فرضية تفيد بأن تآثرهما interaction يستند إلى مجالات كمية.. لا تحشد طاقةً ولا مادة.

وهكذا فإن الظواهر العقلية، (الأنا) و(الوعي)، ربما تكون حقائق نفسية تتسم بشيء من عدم التحديد - حرية - قياساً بعمل الدماغ الفيزيولوجي^(١)..».

ومن العجب أن عالماً كبيراً في الفيزيولوجيا، يتصور أن تآثراً يمكن أن يحدث دون حشد طاقة أو مادة. فأين وجد مثل هذا التآثر في الطبيعة، وهو العالم الطبيعي. وكيف لعالم حقيقي أن يخرق قانوناً فيزيائياً ليدعم مصادرةً ميتافيزيائيةً.

لما الاتجاه الآخر فهو الاتجاه المادي، وهو السائد في العصر الراهن. وترجع جذوره إلى الفكر المادي، وبخاصة إلى المنورين الفرنسيين (كديرو، لاميتري، هولباخ...) في القرن الثامن عشر، ثم إلى فويرباخ وماركس.. الخ في القرن التاسع عشر. وقد قام ثلاثة من الفلاسفة الأنكلو - سكسونيين هم: ف. ت. بلاس V. T. Place، جورج. ك. سمارت J. C. Smart و هربرت فيغل H. Feigl بصياغة حديثة للموقف المادي، بين خمسينات وستينات القرن العشرين، في

(١) ميسا، جان - نويل: من العقل إلى الدماغ. انظر: الدماغ والفكر. تنسيق فرانسوا دورتييه. ترجمة محمد الدنيا، وزارة الثقافة، دمشق. ٢٠٠٧ ص ٢١-٢٢.

نظرية «تفيد بأن علاقة العقل بالدماع هي علاقة تطابق: العقل هو الدماغ، والدماغ هو العقل..». فكل نتاج عقلي إنما ينشأ متفقاً مع حالات فيزيائية - كيميائية للدماغ. في حين نحا الفيلسوف الأمريكي توماس ناجل منحىً مختلفاً، دون الخروج عن النهج المادي، فقال، عام ١٩٧٤ بنظرية (الجانب المزدوج)، التي تعرض عن التطابق، الذي يوحي بالميكانيكية، بين الدماغ والعقل، وتطرح بديلاً يميز بين الجانبين. فالعقل «يشكل الوجه الذاتي، والدماغ الوجه الموضوعي، من الكيان نفسه: العقل - الدماغ»^(١).

ويتناول جون. ر. سيرل الفيلسوف في جامعة بركلي الأمريكية، مسألة الوعي ليردها، أيضاً، إلى فاعلية الدماغ. ففي كتابه (إعادة اكتشاف العقل) يؤكد على أن الوعي، كسائر الظواهر العقلية، هو من خاصيات الدماغ العادية. إلا أنه يضيف أن تلك الظواهر «لا توجد خاصياتها إلا في مستوى معين من التعقيد».. ومثلما الوعي، ينبثق إدراك الذات (أو الشعور بالأنا) من الدماغ، فكلاهما نتاج الفاعلية الطبيعية المعقدة لذلك العضو الفريد ذي التنظيم الرفيع.

ويعطي العالم البرتغالي - الأمريكي R. A داماسيو Damasio زخماً جديداً للنظرية المادية، وقد زوّدت بمزيد من الخبرة التجريبية. فيقول، في مقاله (الدماغ والعقل)^(٢):

(١) الدماغ والفكر. ص ٢٢٦ .

(٢) العنوان الأصلي للمقال Now the Brain Creates the mind في مجلة:

SCIENTIFIC

AMERICAN. انظر: مجلة العلوم. مجلد ١٨ عدد ٦/٥. الكويت - ٢٠٠٢.

«إنني أرى أن السيرورات البيولوجية التي يُظن اليوم أنها تقابل السيرورات العقلية، ما هي في الحقيقة إلا سيرورات عقلية... أعتقد فقط أن العقل الشخصي الخصوصي، باعتباره ثميناً وفريداً، ما هو في الحقيقة إلا شأن بيولوجي، وسيأتي يوم يوصف فيه بمصطلحات بيولوجية^(١)» وينتظر داماسيو يوماً ستمحو فيه «المعارف الواقعية للظواهر البيولوجية أشكال الفصل التقليدية الإثنينية: duabistis للدماغ / الجسد، والعقل / الجسد، والعقل / الدماغ^(٢)».

ويبدو أن المشكلة الرئيسة للثنوية (أو الإثنينية)، في عصرنا، هي افتقارها إلى الأدلة العلمية - التجريبية. إذ إن مختلف الدراسات العلمية الجادة، والكشوف التجريبية الجديدة، إنما تعزز الارتباط بين الظواهر العقلية (أو الروحية) ونشاط الجملة العصبية، فالفكر، ومختلف الأحوال الروحية، بما في ذلك الانفعالات العاطفية، ليست سوى نتاج الفاعلية الحيوية للدماغ، ومجمل الجملة العصبية.

وعلى ذلك، ليس من فروق جوهرية بين ما هو روحي، وما هو عقلي، إلا من حيث ما اعتدناه من مصطلحات تميز حالاً عن حال: كالعاطفة، الوجدان، الهوى، التبصر، الإدراك، الوعي.... فهي جميعاً ترجع إلى مصدر واحد هو ذروة ما بلغه التطور

(١) م. س - ص ١٦.

(٢) م. س. ص ١٩.

البيولوجي: دماغ الإنسان والجملة العصبية المرتبطة به. فلنلقِ الآن نظرةً على مركز الفكر والعاطفة ذلك، في طريقنا إلى البحث عن تعليل علمي لظاهرة التلبثي:

ضوء على الجملة العصبية

تبدو لنا الجملة العصبية ككتلة «متشابكة من أسلاك تربط بينها عصبونات (خلايا عصبية). وكل عصبون يملك غصناً ممتداً (أو محوراً axon) ينقل الإشارات الكهربائية إلى براعم عند نهايته. وكل برعم يطلق نواقل عصبية neurotransmitters على شكل جزيئات مرسلات كيميائية، عبر ثغرة مشبكية قصيرة نحو مستقبلات شبيهة بالغصين، تدعى تغصناً dendrite موجودة على عصبون مجاور. وتتراص حول العصبونات والمحاوير مجموعة متنوعة من الخلايا الدبقية^(١)».

وتنشأ تلك الظواهر (البيوكهربائية) - تيارات العمل - لدى تعرض النسيج العصبي إلى التهيج، وانتقال ذلك التهيج عبر الألياف العصبية، إذ تؤثر على الجسم الحي، دون انقطاع، منبهاتٌ متنوعة: ضوئية، حرارية، صوتية، شمّية، ذوقية..، تتلقاها النهايات العصبية الحسية (المستقبلات)، فيحدث فيها التهيج العصبي كرد فعلٍ يحرض تيارات العمل التي تنتقل

(١) فليندر . D. R.: النصف الآخر من الدماغ. مجلة العلوم (الأمريكية). المجلد ٢١ - عدد ٢/١ الكويت ٢٠٠٥ ص٤٦.

المعطى الحسي، إلى المراكز الدماغية الملائمة، مترجماً إلى اللغة الكهربائية - الكيميائية.

يمكن، على سبيل المثال، وصف التهيج الناشئ عن منبه ذوقي، على النحو التالي:

«تذوب كيماويات الطعام، التي تدعى الذوقيات tastants في اللعاب، وتلامس الخلايا الذوقية عبر الثقب الذوقي، حيث تتأثر، إما مع بروتينات موجودة على سطوح هذه الخلايا، وتعرف باسم المستقبلات الذوقية، أو مع بروتينات ثقبية تدعى قُنِيَّات إيونية. ion Channels وتسبب هذه التأثيرات تغيّرات كهربائية في الخلايا الذوقية من شأنها أن تقدح، في هذه الخلايا، إرسال إشارات كيميائية تسبب في نهاية المطاف دُفعات عصبية تذهب إلى الدماغ^(١)».

وقد ساد الفرضيات المبكرة المتعلقة بالإدراك الحسي، الاعتقاد القائل بأن الإشارات البيوكهربائية تنتقل خطياً «على طول طرق عصبية غير مترابطة (منفصلة) فيما بين مستقبلات المنبهات ومراكز المعالجة العليا في الدماغ»^(٢). لكن الشك أخذ

(١) سميت V. D + مارغولسكي F. R: فهم منطقي لحسّ النوق. مجلة العلوم. مجلد ١٧. عدد ٦/٧-٢٠٠١ ص ١٠. وكذلك: القطار، فايز نايف: سيكولوجية السلوك الغذائي. شركة دار العلم. الكويت ط ١/٢٠٠٥. ص ١٠١-١٠٦.

(٢) نيكوليليس. L. AM + ريبيرو. S: البحث عن الكود العصبي مجلة العلوم: مجلد ٢٣. عدد ٧/٨، ٢٠٠٧. ص ١٢.

بالتسرب إلى هذه الرؤية، منذ أواخر ثمانينات القرن العشرين، حيث تسود الآن رؤية بديلة تستند إلى ما كشفت عنه مراقبة مجموعة كبيرة من العصبونات في المسارات الحسية، ووفقاً لهذه الرؤية فإن «المعلومات تُشفر في نسق الأنشطة الزمانية المكانية للمجموعات العصبية بأكملها».

وهكذا فإن نشاط الجملة العصبية الحيوي يقوم، أساساً، على فاعلية كهربائية - كيميائية مزدوجة، يكمن فيها سر الآلية التي تنتقل المعلومات الملتقطة إلى الدماغ، وتحفز المراكز الدماغية إلى الفعل، وتخزن الخبرة المعرفية في الذاكرة.

وتبدو المنظومات العصبية، في هذه الرؤية الشاملة، كحواشيب رقمية تعمل بالكهرباء، «فالعصبونات تكوّن المعلومات في إشارات كهربائية، أو فروق كمون^(١) action potentials... تحت الخلية العصبية على إطلاق جزيئات النواقل العصبية، التي تقوم، عندئذ، بتفعيل الخلايا المتصلة في الدارة، أو تثبيطها^(٢)».

وتلعب أيونات (شوارد) الكالسيوم دور المحفز في تلك العملية البيوكهربائية، فعندما «يوّلد عصبون فرق كمون، تنفتح قنوات غشائية تسمح بدخول أيونات الكالسيوم إلى الخلية. يحفز تدفق الكالسيوم هذا إطلاق النواقل العصبية».

(١) تتضمن فروق الكمون (الجهد - التوتر) هذه أقل من عُشر ما تتضمنه بطارية مفردة من الحجم AA.

(٢) ميز نبوك، G: إضاءة الدماغ. العلوم. مجلد ٢٥ عدد ٨/٧. ٢٠٠٩. ص ١٨.

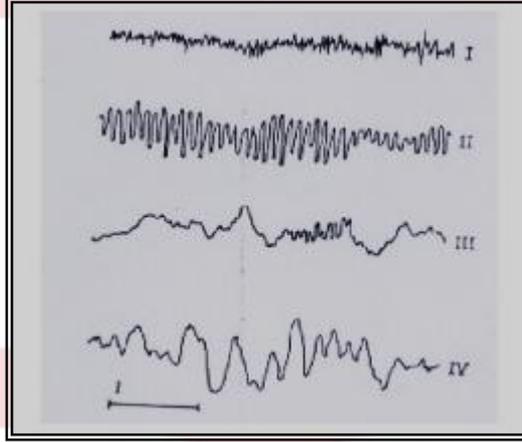
لقد تطورت، خلال العقود الأخيرة، تقنيات معاينة الدماغ، بدءاً من تسجيل تياراته الحيوية، وانتهاء برصد النشاط الكهربائي للخلايا بتقنية إضاءة الدماغ. وتعد الأبحاث الجديدة بمزيد من التقدم في هذا الاتجاه.. ويظهر المخطط الكهربائي للدماغ البشري أن الموجات الدماغية ليست موجات بسيطة ملساء، كموجات التابع الجيبي (Sinx) وإنما موجات أكثر تعقيداً تختلف في تواترها، وسعتها، وزخمها. «وتتغير الموجات حسب الحالة الفيزيولوجية للدماغ عند الشخص السليم (هدوء، حالة نشاط، نوم.. الخ) وفي بعض الحالات المرضية (أورام الدماغ، النزف الدموي في الدماغ، الصرع... الخ)^(١)».

وثمة أنواع عدة من الموجات، تتباين في تواترها وسعتها وطابعها، «في حالة الهدوء مثلاً، عند الاستلقاء وإغماض العينين، تتجلى بوضوح أمواج - ألفا (بطيئة، طويلة، كبيرة). وهي تغلب في المنطقة القفوية لنصفي الكرة/ الدماغية/. وأثناء القيام بعمل فكري تظهر على مخطط الدماغ الكهربائي أمواج أقصر، وأكثر تواتراً - أمواج بيتا، وهي تغلب في المنطقة الجبهية.

وتلاحظ، في بعض أورام الدماغ، أمواج دلتا.. الخ»

(١) تاتارينوف، فاسيلي: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان. بلا مترجم. دار مير. موسكو ١٩٨٣. ص ٣٧٥.

(انظر نموذجاً عن مخطط الدماغ الكهربائي عند الإنسان -
الشكل المرافق)^(١).



مخطط الدماغ الكهربائي عند الإنسان

I - التهيج II - الراحة التامة III - بداية النوم IV - النوم العميق

لكن المخطط الكهربائي للدماغ، على أهميته، يلقي ضوءاً على جانب واحد من ذلك النشاط الجيَّاش للجُملة العصبية النابضة بالحركة الفائقة.

ويحسن، هنا، أن نورد نصاً بليغاً ذا إحياء شعري، يرجع إلى عام ١٩٣٧، يعرض فيه عالم الأعصاب الإنجليزي الكبير .s ch . شيرنغتون ما سوف يُعدّ، فيما بعد، وصفاً نموذجياً للدماغ في نشاطه:

(١) م. س ص ٣٧٦.

لقد تخيلت نقاطاً ضوئية تدلّ على نشاط الخلايا العصبية واتصالاتها. ورأى أنه خلال النوم العميق سوف تتلأأ «أجزاء قليلة وقصية، فقط، من الدماغ.. معطيةً هذا العضو مظهر سماء ليلة مليئة بالنجوم». فإذا حان الاستيقاظ بدا «الدماغ كما لو أن مجرةً درب التبانة دخلت في شكل من أشكال الرقص الكوني. وسرعان ما تصير كتلة الرأس نولاً مسحوراً، تنسج فيه من الوشائع الوامضة نمطاً متبدداً، نمطاً يحمل دلالةً بشكل دائم، على الرغم من تبدله المستمر. إنه تتاغم دائم التحول لتحت أنماط تعطي هذا النمط المتبدد^(١)». بيد أن هذه الأنماط المتبددة، التي تومض فيها تلك الملايين من الوشائع الكهربائية العجيبة وتضطرم، إنما تنطوي على السر العظيم للفكر، والعاطفة، والروح. وإلى ذلك يشير عالما الأعصاب نيكوليليس وريبيرو، في مقالهما (البحث عن الكود العصبي)، إذ «تنبثق قدراتنا على التحدث، والحب، والكرامية، وإدراك العالم من حولنا، وكذلك ذكرياتنا وأحلامنا، حتى تاريخ جنسنا البشري، من تجميع حشد من الإشارات الكهربائية البالغة الصغر التي تنتشر عبر أدمغتنا، مثلما تكتسح عاصفة رعديّة السماء في ليلة صيف^(٢)».

(١) ميز نبوك: إضاءة الدماغ.. ص ١٨.

(٢) نيكوليليس + ريبيرو: البحث عن الكود العصبي.. ص ١١.

الحقل الكهرومغناطيسي الدماغى

ومن شأن هذا النشاط الكهربائى الجياش لشحنات كهربائية متغيرة ومنتشرة، أن تولد حقلاً كهربائياً - مغناطيسياً يستطيع الانفصال عن مصدره، والانتقال، على صورة موجية، فى الفضاء، كما هى حال الموجات الراديوية التى تنقل البث الإذاعى التلفزيونى.

وتتخامد هذه الموجات شيئاً فشيئاً، كلما ابتعدت عن مصدرها؛ فإذا كانت الإشارات التى يحملها الحقل الكهرومغناطيسى قوية إلى درجة كافية، أو جرت تقويتها وإعادة إرسالها، فتستطيع الأجهزة اللاقطة، المولفة على تردد الإشارة ذاتها أن تلتقطها.

فإذا عكسنا اتجاه الفعل، وجعلنا جهاز إرسال ما يبعث بإشارات كهرومغناطيسية إلى الدماغ، ألا يمكن لهذا الدماغ أن يعمل كجهاز لاقط، فيستقبل تلك الإشارات؟ وهل يستطيع الدماغ، من ثم، أن يحول تلك الإشارات إلى مؤثرات أو أوامر عصبية، كما لو أنها صادرة عن فاعلية الدماغ ذاته؟

مثل هذه التجربة الباهرة قد حدثت فعلاً منذ عقود، كان بطلها العالم الإسباني خوزيه دلغادو Jose Delgado (ولد عام ١٩١٥) فقد فتن (دلغادو)، منذ شبابه، بتجارب الفيرولوجى السويسرى R.W. هس، الحاصل على جائزة نوبل عام ١٩٤٩، والذي بين أن فى مقدوره تحريض بعض مظاهر السلوك لدى القطط: كالغضب، والجوع، والنعاس، عبر التنبيه الكهربائى (السلكى) لنقاط فى أدمغتها.

إلا أن دلغادو قام بنقطة هامة من التنبيه السلبي إلى اللاسلبي، ففي العام ١٩٦٣ غرس (دلغادو) أقطاباً كهربائية (الكترويدات) في دماغ أحد الثيران، ووقف معه في الحلبة، واستطاع باستخدام جهاز إرسال في يده، التحكم في أفعال الثور، فحرضه على مهاجمته، ثم أجبره على «التوقف على بعد أمتار قليلة منه، وذلك عن طريق تنبيه النواة المذنبة للثور»^(١).

كانت تلك أشهر تجربة قام بها دلغادو. وقد عدّها G. ميزنبوك G. Misenbock (أستاذ الفيزيولوجيا في جامعة أكسفورد، عام ٢٠٠٩، نقطة تحول في علم الأعصاب، إذ شكّلت «هزيمة حاسمة للمثنوية dualism»^(٢))، التي تدّعي أن العقل كيان مستقل عن الدماغ.

بيد أن تجربة دلغادو، تلك، لم تكن الأولى أو الأخيرة، فمنذ عقد الخمسينات، من القرن العشرين، قام دلغادو باغتراس (الالكترويدات) في أدمغة الحيوانات، وفي بعض من البشر ممن يعاني أمراضاً فيزيولوجية مستعصية، كالفصام، والصرع، وذلك خلال إقامته في الولايات المتحدة، كأستاذ للفيزيولوجيا في جامعة (بييل).

«استطاع (دلغادو)، عبر تنبيه مناطق مختلفة من الجهاز الحوفي limbic system الذي ينظم الانفعالات، أن يبعث الخوف والغيظ والشهوة الجنسية والمرح والترثرة، وردود أفعال أخرى،

(١) هورغان. J: العصر المنسي للشيبات الدماغية. العلوم. مجلد ٢٢.

عدد ٤١٣ - ٢٠٠٦. ص ١٥.

(٢) ميزنبوك: إضاءة الدماغ.. ص ٢٣.

كان بعضها صارخاً في شدته؛ ففي إحدى التجارب نبّه (دلغادو)،
واثنان من زملائه... الفص الصدغي temporal lobe لإمرأة
مصابة بالصرع، عمرها ٢١ عاماً، فيما كانت هادئة تعزف على
الجيتار، فإذا بها تستشيط غيظاً، وتهشم جيتارها على الحائط
كيفما اتفق^(١)».

وقد وجدت أبحاث (دلغادو) دعماً من عدد من المؤسسات
المدنية الأمريكية خلال العقود التالية. من أجل تطوير الغرائس
الدماغية، واستخدامها، بنجاح، في استعادة قدرة أولية على السمع،
ومعالجة المصابين بالصرع، وداء باركنسون، أو باضطرابات
حركية أخرى... وتجري، منذ بضع سنوات، تجارب على غرس
(شيبات) دماغية قد تساعد على معالجة جزئية للشلل، والبحث في
إمكانية إعادة الذاكرة للمصابين بمرض الزايمر، واضطرابات
أخرى، عن طريق تلك الشيبات.

ولم تتأخر المؤسسة العسكرية الأمريكية عن إبداء الاهتمام
بأبحاث (دلغادو)، ولكن من وجهة نظر أخرى. ولعل فكرة
مرعبة قد راودت بعض مسؤولي البنتاغون، فرأوا بأن تلك
الغرائس الدماغية «تستطيع تشكيل جنود خوارق يقتلون عند
الطلب»، وبدم بارد، على غرار السفاحين المحترفين، من الجنود
الأمريكيين، الذين ارتكبوا المجازر في العراق، أو مستخدمي
شركة (بلاك ووتر) الأمريكية، السيئة الصيت.

(١) هورغان: العصر المنسي للشيبات الدماغية... ص ١٤.

وفي «أواسط الثمانينات من القرن العشرين، استشهدت مقالة في مجلة omni، وبعض البرامج الوثائقية للمحطتين الإخباريتين CNN و BBC، بأعمال (دلغادو) كأدلة ظرفية على كون الولايات المتحدة، والاتحاد السوفياتي سابقاً، قد طوراً، بشكل سري، طرائق للتحكم عن بعد في أفكار الناس».

وعلى الرغم من أن دلغادو رأى، في هذا الزعم، نوعاً من الخيال العلمي، إذ إن «قدرة النبضات الكهرمغناطيسية، ودقتها، تتخفضان بسرعة كلما زادت المسافة»، فإن تجاربه، وما تبعها من تحسين وتطور، واكتشاف القدرة على تكثيف الأشعة الكهرمغناطيسية (شأن الليزر)، قد تطرح، جدياً، تلك الإمكانية. ومن الطريف أن يذكر G. ميز نبوك، الذي أجرى وفريقه تجارب على الذباب، يجري التحكم فيه عن بعد، خلال العقد الأول من القرن الحالي، أنه في اليوم الذي نشر فيه نتائج البحث، رنّ هاتفه، لسمع صوت صحفي أمريكي يسأله:

«إذن متى سنغزو بلداً آخر بجيش من الذباب المتحكم فيه من بُعد»^(١) ؟

لكن طرافة هذا السؤال تتطوي على دلالة ذات خطر؛ فحين يقع العلم في قبضة رأس المال، فإنه يتحول إلى أداة غاشمة لقهر الإنسان واستعباده.

(١) ميزنبوك: إضاءة الدماغ... ص ٢٤.

عاد دلغادو إلى موطنه إسبانيا، عام ١٩٧٤، ليقيم العون في إقامة كلية طب جديدة لدى جامعة مدريد. وهناك حول اهتمامه نحو «الطرائق غير الباضعة nonivasive المؤثرة في الدماغ، والتي أمل أن تكون أكثر قبولا من الناحية الطبية، مقارنة بالغرائس. وفي تطلعه إلى تقنيات جديدة، مثل التنبيه المغنطيسي عبر القحف transcranial ابتكر أداة تشبه الهالة، وخوذة، تستطيع إيصال نبضات كهرومغنطيسية إلى مناطق عصبية نوعية^(١)».

إنها محاولة لمخاطبة اللواقط الدماغية مباشرة، دون وساطة الغرائس، فهل يمكن لهذا التخاطر بين الآلة والدماغ، أن يشكل العتبة لتحقيق تخاطر مصمم بين عقل وعقل، وتفسير ظاهرة (التلثي)؟

لقد استطاع (دلغادو)، بوسائطه الجديدة الرهيفة «أن يبعث النعاس واليقظة، وحالات أخرى... كما نجح في معالجة الارتعاشات لدى مرضى داء باركنسون». وكانت تلك خطوة حقيقية إلى الأمام.

أما في الولايات المتحدة، وبلدان متقدمة أخرى، فقد تواصلت الأبحاث المتعلقة باغتراس الشيبات الدماغية، وتطويرها. وعلى الرغم من المخاوف الطبية، والمحاذير الأخلاقية، فإن عالم الحاسوب البريطاني k. وورويك يرى أن «مخاطر الشيبات الدماغية أقل بكثير من الفوائد المحتملة التي سوف تتضمن تنزيل down loading لغات أو مهارات جديدة بشكل فوري، والتحكم

(١) هورغان: العصر المنسي للشيبات الدماغية... ص ١٧ .

اللحظي في الحواسيب وأجهزة أخرى عبر أفكارنا؛ كما تتضمن الاتصال بين شخصٍ وآخر بالتخاطر البعيد^(١). وهكذا يصبح التواصل العقلي المباشر، أو التلبثي، موضع بحث علمي في الأفق المنظور.

من الوعي إلى الذاكرة:

لاشكَّ في أن التجارب والأبحاث، التي بدأها دلغادو منذ أواسط القرن التاسع عشر، مثَّلت خطوة كبرى، ليس في اكتساب مزيد من المعرفة حول آلية عمل الدماغ فحسب، وإنما في اختراق حمى النشاط الكهربائي للدماغ، والتأثير فيه أيضاً، والتمهيد لخلق أشكال من الاتصال الفكري المباشر بين الأدمغة. لكن أسراراً كبرى مازالت خبيئة في انتظار مكتشفها، ومن أعظمها ما يتعلق بالوعي، فكيف يحدث الوعي لدى الإنسان؟

إن كل ما تحقق من معرفة واسعة حول الدماغ، ونشاطه، مازال غير قادر على تقديم توصيف دقيق لانبثاق الوعي من النشاط الكهربائي - الكيميائي للخلايا العصبية «فعندما تدرك أنك ترى كلباً، فما عصبونات دماغك التي تتأثر بذلك؟ وحينما تشعر بالحزن ينتابك فجأة، فماذا يحدث في دماغك؟»^(٢).

(١) م. س. ص ٤٣ .

(٢) كو.خ. c + غرينفيلد. s: كيف يحدث الوعي. العلوم. مجلد ٢٤. العدد ٩ / ٨ - ٢٠٠٨. ص ٣٠ .

ثمة اجتهادات في هذا الشأن، قد تتمحور حول وجهتي نظر
رئيسيتين:

أولاهما تتمثل في نظرية العالم الأمريكي كريستوف كوخ c. koch
وتتلخص في أن «لكل خبرة واعية، تضطرم بأسلوب نوعي،
مجموعة فريدة من العصبونات في مناطق دماغية معينة».

وتتمثل الأخرى في نظرية عالمة الأمريكية سوزان غرينفيلد
S. Green field وتنص على أنه «بالنسبة إلى أية خبرة واعية،
تألف عصبونات عبر الدماغ في تجمعات متناسقة، ثم تتبدد».

وفي حين تميل النظرية الأولى إلى التخصص العصبوني،
تميل الثانية إلى الشمول. فهل تؤيد الخبرة التجريبية، إحدى
الرؤيتين؟، أم أن ثمة عملية جدلية، تجمع بين التخصص
والشمول، تحتوي النظريتين كليهما؟

لعل هذه الرؤية الجدلية تجد تعزيزاً لها في الاختبارات
الحديثة حول مسألة الذاكرة، التي لا تقل أهمية، وغموضاً، عن
مسألة الوعي؛ فيرى Z. J. تسين Joe. Z. Tsien عالم
البيولوجيا العصبية الأمريكي، أن الدماغ يعتمد على «جمهرات
كبيرة من عصبونات تعمل بتناغم، وتشكل ذاكرة خبرات الكائن
الحي»^(١).

(١) تسين: Z. J. : كود الذاكرة. العلوم. مجلد ٢٤. عدد ٦/٧-٢٠٠٨. ص ٤٠.

وتمثل هذه النتيجة خلاصة جهد مركز بذله الفريق الذي يقوده (تسيين)، خلال العقد الأول من القرن الحالي، فقد بحث العلماء طويلاً عن المراكز، أو المناطق، الدماغية التي يجري فيها تحويل الخبرات الإدراكية إلى ذاكرة تدوم طويلاً؛ واهتدوا إلى منطقة دماغية تدعى الحصين hippocampus (ولاسيما جزء منها يسمى CA1) ذات أهمية لتشكيل ذاكرة الحوادث. «وَعرفوا أيضاً أي الجزيئات يكون ضرورياً من أجل ذلك، مثل المستقبل النمداوي NMDA receptor»، وهو بروتين معقد يوجد في أغشية العصبونات بعد المشبكية. إلا أن أحداً لم يستطع، من قبل، إمطة اللثام عن الكيفية التي تجعل تنشيط الخلايا العصبية، في الدماغ، يمثل ذاكرة، وكيف يمكن فك رموز الشفرة العصبية، لاستخلاص النواظم، والآلية، التي يسلكها الدماغ لتحويل النبضات impulses الكهربائية إلى إدراك، ومعرفة، وذاكرة، ومن ثم إلى سلوك.

ويتمثل الإنجاز الذي حققه فريق (تسيين)، حديثاً، في اختباره على أدمغة الفئران، في اكتشاف ما يعتقد أنه الآلية الأساس التي «يستخدمها الدماغ لاستخلاص معلومات حيوية من الخبرات experiences، وتحويل تلك المعلومات إلى ذكريات memories».

لقد صممت تلك المجموعة من الباحثين، عدداً من الاختبارات التي تدفع الدماغ إلى رفع أدائه إلى أعلى مستوى ممكن، وذلك باصطناع أحداث مثيرة يمكن أن تترك تأثيرات عميقة، من شأنها أن تولد ذكريات قوية طويلة الأمد.

واختار فريق البحث عدداً من فئران التجارب التي جرى تعريضها لثلاث خبرات مريجة:

أولها نفثة هوائية على ظهر الفأر، فسقوط حر في حاوية، ثم نسخة مختبرية لزلزال. وجرى تتبع نشاط توليفة كاملة من العصبونات، بدءاً من حال السكون، ثم خلال معاناة الحيوان تلك الوقائع المروعة. ف لوحظ أن كلاً من الوقائع الثلاث، قد أظهر نمطاً مميزاً للنشاط في التوليفات العصبية (CA 1)^(١)، يمثل، كما يُعتقد، جملة معلومات متكاملة، عن تأثيرات انفعالية وإدراكية، ناشئة عن الحادث المروع.

وقد تمكن الفريق من تعرف دينامية نشوء تلك الأنماط، وتطورها زمنياً، ورسم مسارها الذي يتخذ، في كل واقعة، كالواقعة الزلزالية مثلاً، شكلاً مثلثياً مميزاً^(٢).

ومما يجدر ذكره أن ذلك التحليل الزمني للأنماط، قد كشف عن شيء هام «إذ تكررت أنماط الفعالية التي رافقت تلك التجارب المريجة، بفواصل زمنية تراوحت بين ثوان ودقائق، بعد الحادثة الفعلية. وقد أظهرت إعادة العرض هذه مسارات

(١) هي منطقة في (الحصين).

(٢) الخط المثلثي البسيط يتمثل في الخط البياني لكل من تابعي (دالتي) الجيب $\sin t$ ، وتمام الجيب $\cos t$ أما المخططات البيانية لاهتزازات الأوتار، ومخططات القلب والدماغ... الخ فهي أكثر تعقيداً، ويمكن تحليل كثرة منها إلى حركات جيبية بسيطة متراكبة.

متشابهة، بما في ذلك الشكل الهندسي المميز؛ لكنها أبدت مطالات^(١) amplitudes أصغر من استجاباتها الأصلية^(٢)».

ويخلص (تسيين) إلى أن «تكرار حدوث أنماط الفعالية هذه يقدّم تأكيداً بأن المعلومات الجائلة عبر منظومة الحصين، قد تسجلت داخل دارات الذاكرة الدماغية؛ وإننا نتخيل أن إعادة العرض هذه توافق إعادة تجميع للخبرة بعد الواقعة».

وعلى هذا النحو أمكن تعرف أنماط تدل على ذاكرات نوعية لدى الفئران. وقد قاد ذلك إلى اكتشاف يفيد بأن هذه الأنماط تتولد من «مجموعات جزئية متميزة لجمهرات populations عصبية» أطلق عليها فريق المجرّبين اسم «العصبة العصبية neural cliques». وهي تضم مجموعة عصبونات (خلايا عصبية) تستجيب، على نحو متماثل، لحادثة معينة، ومن ثم تعمل، جماعة، «كوحدة تكويد متماسكة».

وانتبه الفريق إلى أن «كل حادثة نوعية تتمثل، دائماً، بمجموعة من عُصبات عصبونية، تكوّد معالم مختلفة تتفاوت بين ما هو عام وما هو نوعي». فواقعة الزلزلة تنشّط عصبية مريعة عامة general startle clique، كما تنشّط عصبية ثانية لا تستجيب إلاّ للإضطراب الحركي. في حين تنتشّط

(١) المطال في الحركة الاهتزازية: هو بعد النقطة المتحركة (المهتزة) عن مركز الحركة (الاهتزاز).

(٢) م. س - ص ٤٣ .

عصبة ثالثة بالارتجاج فحسب. بينما تشير عصبة رابعة إلى مكان الواقعة.

وهكذا تنتظم توليفات العصبات العصبية، الدالة على المعلومات المتعلقة بالواقعة المعنوية، في نظام تراتبي hierachically، يماثل هراً ترمز (تكوّد) قاعدته خاصية characteristic عامة (حادثة مريعة مثلاً)، بينما تمثل قمته معلومة أكثر نوعية (كالارتجاج مثلاً).

وتفتح مثل هذه الاختبارات الطريق إلى الاقتراب، أكثر فأكثر، من المبادئ المنظمة التي تحكم تكوّد الذاكرة، بوساطة (العصبات العصبية)، وتوليفاتها التراتبية. ويحدث (تسيين) أن «العصبات العصبية، في منظومة الذاكرة، تسمح للدماغ بأن يكوّد المعالم الرئيسية لوقائع معينة، وأن يستخلص، في الوقت نفسه، من هذه الخبرات معلومات عامة يمكن تطبيقها في موقف مستقبلي قد يشترك معها في معالم أساسية، ولكنه يختلف عنها في التفصيل الفيزيائي» مما يمثّل جوهر نكائنا، ويتيح لنا حل ما يعرض، مستقبلاً، من مشكلات.

يقوم (تسيين)، من ثم، بتعميم ما توصل إليه على نطاق أوسع من العمليات الدماغية، فيقول:

«غالباً ما يمثّل الانتظام التبويبي والتراتبى للعصبات العصبية آلية عامة، ليس فقط لتكويد الذاكرة، بل أيضاً لمعالجة وتمثيل أنماط أخرى من المعلومات في الباحات areas الدماغية خارج الحصين،

بدءاً من الإدراكات الحسية، وحتى الأفكار الواعية^(١)»، وينتهي إلى القول بأن تلك الآلية تمثل مبدأ تنظيم عام في جميع أنحاء الدماغ.

ومما يكتسب أهمية تتصل بموضوع بحثنا، أن تجارب فريق (تسيين) قد فتحت باباً «لمقارنة أنماط مأخوذة بين دماغ وآخر. ووصل الأمر حتى إلى تمرير معلومات من دماغ إلى حاسوب «حيث جرى ترجمة» فعاليات توليفات عصابات عصبية إلى وتر كود ثنائي string of binary code حيث يمثل الرقم 1 حالة ناشطة، ويمثل الرقم 0 حالة غير ناشطة (خاملة)».

وأتاح هذه الترجمة الثنائية، للنشاط العصبي، قراءة عقول الحيوانات ومقارنتها رياضياً. ويمكن لها أن تساعد الباحثين على "التوغل في عقول أولئك الذين لا يستطيعون الكلام، أو لتحسين تطوير الإنسالات (الروبوتات) التي تتحكم في الأفكار وحدها".

وربما يكون من المستطاع، يوماً ما، القيام «بتسجيل مترامن لقدر كاف من العصبونات في دماغ الإنسان» مما قد يسمح بالكشف عن أفكار بشرية!

وعلى الرغم مما تثيره هذه الإمكانية من مخاوف اجتماعية وأخلاقية، فإن البحث العلمي، في هذا الاتجاه، لن يتوقف، وقد يأتي يوم يصبح فيه من الممكن تنزيل down lading الذاكرة الإنسانية، مباشرة، إلى حاسوب لتخزينها رقمياً!

(١) م. س. ص ٤٦.

ويختتم (تسيين) بحثه بقفزة إلى الخيال العلمي، ليقول: «إذا أمكن ترجمة ذكارتنا ومشاعرنا ومعارفنا وخيالاتنا إلى واحداتٍ وأصفار، فمن يعرف ماذا سيعني ذلك بالنسبة إلى من نحن منهم، وكيف سنتصرف في المستقبل. هل سنتمكن بعد ٥٠٠٠ سنة من تنزيل (تحميل) عقولنا على حواسيب، والسفر إلى عوالم بعيدة، والعيش أبداً في الشبكة!»!

وتتخطى هذه الخاطرة الغربية ظاهرة التلبيثي، وسواها من أحلام الأبدية، لتتطلع إلى خلود فكري محض، وقد ترجم إلى لغة الحاسوب الثنائية، ليعيش إلى الأبد في تلك الشبكات الإلكترونية الفائقة. ولعله، إذا تاق إلى السفر بعيداً، يستقل حافلات (الانترنت) الأثيرية، أو ما سوف يقوم مقامها، فيهبط حيث يشاء، مكوّداً بلغته الرقمية، ومحمولاً على أجنحة الأشعة الكهرمغناطيسية، التي سوف تحوّل مجموعتنا الشمسية، وربما جزءاً من مجرتنا إلى قرية صغيرة!

تخاطر عبر الوسيط:

لقد كانت تجارب (دلغادو)، التي سبق ذكرها، موجهةً من خارج الدماغ إلى داخله، حيث اتخذ الدماغ دور جهاز لاقط للإشارات الكهرمغناطيسية التي يتلقاها من جهاز خارجي، في حين مسّت أبحاث (تسيين) الاتجاه المعاكس: من الدماغ إلى جهاز خارجي، حيث يقوم الدماغ بدور الجهاز المرسل.

وشهدت السنوات الأخيرة تقدماً ملموساً، في هذا الاتجاه، قد يفتح الباب لقفزة باهرة في التواصل الدماغي. وكلمة السر هي ما يسمى بالوصلات الدماغية - الآلية brain-machine interfaces؛ وهي أنواع من الإتصالات (الروبوتات) المسيّرة بموجات الدماغ، والمصممة كوسيط لنقل الأفكار خارج الجسد، بهدف التأثير في عمل آلة ما، أو حتى إرسال الإشارات الدماغية إلى عقل إنساني آخر، دون الحاجة إلى اللغة المحكية، أو أشكال التواصل الحسي الأخرى، مما يوحى إلى العالم في الهندسة العصبية L.A.M نيكوليليس^(١) Nicoletis بالحديث عن «الفرص المذهلة التي يمكن أن يقدمها لجنسنا البشري تحرير أدمغتنا من قيودها الجسدية الأرضية^(٢)».

ولا تقف حدود هذا التصور عند الأمل بأن يتمكن المعاقون من النهوض من كراسيهم المتحركة، بل يتعدى ذلك إلى ما هو أرحب، «إذ إن بوادر عصر الشبكات العصبية الاجتماعية أخذت تلوح في الأفق». وسوف تتيح شبكات الأدمغة هذه لملايين البشر أن يتواصلوا عبرها عقلياً؛ وعندئذ سيتم نقل الأحداث المصوّرة مباشرةً «بالتتابع عبر التردد الشعاعي لموجات الدماغ إلى جهاز بنتا بايت محمول^(٣)».

(١) يشغل حالياً منصب أستاذ ذي كرسي في جامعة ديوك الامريكية.

(٢) نيكوليليس، M.A.L: عقل خارج الجسد. مجلة العلوم . مجلد ٢٧. عدد ١١/١٢ - ٢٠١٠ ص ٢١.

(٣) بنتا بايت = ١٠٢٤ غيغابايت.

وإذا كان خيال نيكوليليس، خلافاً لتسيين، يرى استحالة التأمّلات التي تظهر بين الحين والآخر «بشأن محاكاة الدماغ بكامله في الحاسوب. أو تنزيل نسخة منه إليه»، فإن يقينه الذي لا يرقى إليه الشك، يتعلق بالتحاور بين الناس عبر موجات الدماغ، وهو ما تبشر به التجارب التي أجريت، وتجرى، على القوارض والنسانيس والبشر، والتي تبين «كيف يمكن ربط الأدمغة مباشرة بالآلات في مختبرات معدة لذلك».

ولندع نيكوليليس يحدثنا عن تجارب فريقه على النسانيس الريضية، حيث يقول إن نسانية ريضية اسمها أورورا تعلمت "كيف تنقل أفكارها عبر الوصلة الدماغية الآلية عن الموضع الذي يجب وضع مؤشر شاشة الحاسوب فيه. فغدت تمتلك مهارة تمارسها بصورة عادية وسلسة... ومن ثم قمنا بعدئذ بإجراء التجربة نفسها بنجاح على مرضى يعانون حالات متفاقمة لداء باركنسون. بعد ذلك تعلم أحد النسانيس.. كيف ينقل إشارات دماغه لمسافة تبلغ آلاف الأميال عبر الإنترنت، ويتحكم بفضلها في حركة ساق إنسانة في اليابان.

بدأنا الآن نعمل في الاتجاه المعاكس، وأخذنا ننقل إشارات مباشرة إلى قشرة دماغ أحد النسانيس نخبره فيها أن هناك وليمة من كريات الطعام تنتظره في صندوق معين، وليس في صندوق آخر. وسوف نسعى في تجربة قادمة إلى تمكين نسانس من التواصل مع آخر ليخبره بمكان الطعام^(١).

(١) م . س - ص ٢٢.

وللوصلات الآلية اختبارات واعدة في حقل العلاج الطبي، فسوف يكون ممكناً مبدئياً، بوساطة تلك الوصلات، ترميم العطب «الذي سببته بعض الأمراض العصبية المدمرة لدى المصابين»، وإعادة الوظائف العصبية السوية لمن أفقدتهم الأمراض العصبية المقدرة على السمع أو اللمس أو الإمساك بالأشياء أو المشي.. وسوف ترتقي آلية زرع الشيبات العصبية neurochips المصممة بحيث «نتمكن من تكييف ومعالجة النماذج الكهربائية للدماغ، وتحويلها إلى إشارات قادرة على التحكم في الهيكل الخارجي» للشخص المعاق.

بل إن نيكوليليس يذهب إلى تصوير «حاسات Sensors للضغط والشد، يجري توزيعها على امتداد الهيكل الخارجي، وتكون قادرة على توليد تيار متواصل من إشارات التغذية الارتجاعية الخاصة باللمس الاصطناعي والحس العميق... بغية تحديث المعلومات في دماغ المريض».

ثم لنقم بقفزة معرفية تجمع بين ما يجري إنجازه الآن تجريبياً، وما يوحي به من خيال علمي. ولنقتصد في قفزتنا هذه، فلا نتخطى بضعة عقود من الزمن، يجري خلالها تطوير واستحداث التقانات التي تمكن بني البشر «من استخدام نشاط أدمغتهم الكهربائي للتأثر مع جميع أنواع أجهزة الحاسوب» المحمولة منها، أو ربما المزروعة داخل أجسادنا، بغية توسيع مدى الفعل البشري لاستكشاف ما لا يزال مجهولاً وبعيد المنال من العوالم، وبذلك تكمل

أدمغتنا «رحلتها الملحمية التي بدأتها في أجسادنا الأرضية البالية، وسكنتها لملايين السنين، بحيث تغدو، من خلال استخدام وصلات ثنائية الاتجاه، تدار بواسطة التفكير وحده، قادرة على تشغيل أدوات «نانوية» nanotools لا يُحصى عددها، ستكون بمثابة عيوننا وأذاننا الجديدة في العوالم الدقيقة المتعددة التي صنعتها الطبيعة^(١)».

ولعلنا نصل إلى يومٍ نتمكن فيه، بالوسائط المسيرة بالأفكار وحدها، من سبر أعماق المحيطات، وارتياح تخوم النجوم القصية الغامضة، بتقنية التحكم عن بعد. وسوف يجعل سفراؤنا المخلصون من الإنسالات الفضائية، تلك العوالم البعيدة الغريبة «والمشاهد الخلابة في متناول أناملنا العقلية».

إلا أن السؤال الأكثر إثارةً يتعلق بما سبق ذكره من الشبكات العصبية الاجتماعية التي تحقق التواصل الاجتماعي الرقمي دماغياً؛ فهل يمكن «أن يقودنا التحرير التام للدماغ إلى طمس، أو ربما إزالة الحدود المادية الحصينة التي تحدد ماهية الفرد البشري؟ هل يمكننا يوماً في المستقبل البعيد أن نختبر ما يعنيه أن نكون جزءاً من شبكة واعية من الأدمغة، شبكة أدمغة حقيقية تفكر بطريقة جماعية».

ألا يعني هذا أن التقنيات التي بدأت بالتواصل الاجتماعي، عبر الشبكة العنكبوتية، بوساطة الحواس، قد انتهت إلى نقلة

(١) م.س - ص ٢٣-٢٤.

نوعية في سيرورة الجنس البشري، تتمثل في ابتكار نوع بشري جديد، هو هذا الكيان الجمعي للعقول، والذي يتحقق في شبكة الأدمغة التي تقيم علاقات تواصلية مباشرة عبر التفكير وحده، وهي شبكة لا حد لها في المكان، ولا نهاية لها في الزمان.

ليس لنا الآن أن نضع تصوراً «عن الشكل الذي سيتخذه هذا الصرح الهائل من الوعي الجمعي، ولا تخيل المشاعر التي سوف يثيرها هذا الوعي». لكنه سوف يؤسس، أغلب الظن، «لتوثيق غنى الإرث البشري وتنوعه لصالح الأجيال القادمة»، عبر تخزين كل ما هو ثمين في ذاكرتنا، تخزيناً رقمياً، يكون في متناول ما لا يُحصى من رعايا شبكة الأدمغة تلك، وممن سوف ينضم إليهم في المستقبل.

إلا أن حلم نيكوليليس العظيم لا يزال، مع الأسف في حاجة إلى وسيط آلي (الالكتروني)، يوفر الطاقة لشبكات الأدمغة وينظم تواصلها. فهل لنا أن نبني على ذلك الحلم حلماً آخر يحذف هذا الوسيط، ليتم التواصل المباشر دماغياً، بالطاقة الذاتية للحقول الكهرومغناطيسية الدماغية، فيما إذا أُتيح لذلك السوبرمان الذي يتولد شيئاً فشيئاً، أن يجد الوسيلة لاكتشاف أسرار تلك الحقول، وحثها طاقياً.

وهل إن ظاهرة التخاطر، عن قرب أو عن بعد، تُمثل تجسيداً أولياً لذلك الحلم؟

بل قد نجد من يخاطر بالقول بأن شبكة العقول المنشودة في الأفق المنظور، أو غير المنظور، موجودة واقعياً دون وسيط. فانتشار الموجات الدماغية في الفضاء خارج الأدمغة، قد يتيح لها أن تتداخل وتتأثر تلقائياً، مما يمثل توأماً غير مرصود للأفكار. وهو ما يعيدنا، مرةً أخرى، إلى حيث بدأنا.

عود على بدء

إن من شأن ما ألقى من ضوء على بعض جوانب الفاعلية الدماغية، أن يساعد في إنارة الطريق أمام تبصر علمي في ظاهرة (التلبيثي) التي لا تزال موضع جدال. وفي هذا الصدد، يمكن إن نستخلص عدداً من النتائج والأفكار الهامة، من أبرزها:

١- إن النشاط الفكري هو - حصراً - خاصية الدماغ، الذي يمثل نروة تطور المادة ذات التنظيم الرفيع. وإن الفصل بين العقل والدماغ لم يعد مقبولاً في البحث العلمي الجاد.

٢- إن الفاعلية الحيوية للجملة العصبية تقوم على تظافر فعلين: كهربائي وبيوكيميائي. ويملك الدماغ، مبدئياً، نظاماً وآليات، لتحويل السيالة، أو النبضات، الكهركيميائية إلى إدراك، ومعرفة، وذاكرة.

٣- ينشر النشاط الكهربائي للدماغ حقلاً كهربائياً، مغنطيسياً، ضعيفاً في الأحوال العادية، وتزداد طاقته في الانفعالات الحادة التي قد تنشأ عن الحوادث المريعة والمفاجئة، ما يمد الحقل

بزخم أكبر من الطاقة، قد يساعد على انتقال الإشارات التي يحملها إلى مسافات أطول قبل تخامدها.

٤- أصبح من الثابت، تجريبياً، أن التأثير الكهرومغناطيسي على الدماغ، من مصدر خارجي، قادر على إحداث استجابات حركية معينة، وانفعالات مختلفة. ويجري البحث، بأطراد، في سبيل تطوير التواصل المباشر بين الآلة والعقل... فإذا أخذنا في الحسبان أن الدماغ البشري يمثل آلة استثنائية فائقة، فإن التواصل المباشر بين دماغين، بوساطة الحقول الكهرومغناطيسية، أو ربما بوسائط أخرى لما تكتشف، لا يبدو أمراً مستحيلاً.

٥- يجري تسجيل الذاكرة، كما يُعتقد، في دارات دماغية مرمّزة كهربائياً، وفق أنماط تتعلق بشدة الخبرات وطبيعتها؛ ولكل من هذه الأنماط ديناميته، ومخططه الاهتزازي المميز. وتجمع الفاعلية المتعلقة بالذاكرة، جدياً، بين التخصص العصبي والمشاركة الدماغية الأشمل، وفق نظام تكويدٍ تراتبي، يبدأ من الخبرة الأعم، ويتوج بالخبرة النوعية الأخص.

٦- إن تخزين الخبرة المكتسبة في منظومات بيوكهربائية، كذاكرة طويلة الأمد، ينبغي أن يمتلك فعلاً عكوساً، كي يصبح من الممكن انتقال أجزاء من الذاكرة إلى خارج الدماغ للتأثير في آلة ما أو دماغ آخر. أي أن تكون تلك المنظومة المتعلقة بالذاكرة، قادرة على بث إشعاعات كهرومغناطيسية تحمل شيفرة الذاكرة، أو بعض أجزائها، عبر الحقل الكهرومغناطيسي الدماغية. فإذا ثبت

ذلك، أمكن الحديث، علمياً، عن ظاهرة (التلثبي)، والقيام باختبارات واقعية للتحقق منها. وليس ثمة ما يمنع، عندئذ، من انتقال شيفرة الذاكرة، في حقلها الكهرمغناطيسي، مسافات قد تطول، إذا امتلك الحقل زخماً طاقياً كبيراً، أو كثيفاً، قد تمدّه به الوقائع المريعة المفاجئة، أو التحريض الانفعالي الشديد.

ولنا أن نفترض، بعدئذ، أنّ الحقل الكهرمغناطيسي الدماغي قد صادف لاقطاً ذا توليف موافق، كأن يكون دماغ إنسان آخر يملك مثل ذلك التوليف، أو لنقل، بلغة الموسيقى، هارمونية موائمة مما قد يتيح للدماغ اللاقط أن يستحوذ على الأفكار، أو الذكريات، المحمولة على الحقل الكهرمغناطيسي الوافد، ويدمجها في مخزونه المعرفي، لتظهر، من ثم، كهواجس مترامنة بين شخصين، أو كاجترار ذكريات من حياة أخرى... الخ

ولا يعني هذا انفصال روح ما والتحاقها بجسد جديد، اللهم إلا إذا أسبغنا على الشيفرة المعرفية التي يحملها الحقل الكهرمغناطيسي، طابعاً روحياً.

وهكذا تعيدنا صلة الوصل هذه إلى ما بدأنا به من محاولة تفسير ما دعي بظاهرة التلثبي. ونرى أنّ من المفيد إلقاء نظرة تاريخية على تلك الظاهرة، قبل أن نلقي عصا البحث عند غايته: لقد فتت ظاهرة التلثبي أنظار عدد من الباحثين والعلماء، منذ القرن التاسع عشر، كالعالم البريطاني (باريت) الذي قال بأننا «لا نستطيع أن نقرر ماهية العملية التي يتمكن بها العقل من أن

يؤثر على عقل آخر بعيد عنه، أو يتصل به. يقول بعضهم أن هنالك موجات فكرية يستخدمها العقل في هذا السبيل... ويرى آخرون أن الفكر يستطيع أن يسمو فوق المادة والفضاء، ويتخلص منهما، وبذا يتسنى له الاتصال بعقول الآخرين. وأرى أن من المحتمل أن يكون لكل مركز من مراكز الشعور والوعي في الإنسان رد فعل تلبثي على مثيله عند الآخرين»^(١).

وفي بعض هذا الحدس استشراف لما سوف يسفر عنه اكتشاف طبيعة العمليات البيوكهربائية الدماغية، والحقل الكهرمغناطيسي للدماغ.

وينضم إلى (باريت) الفيزيائي الانجليزي (وليم كروكس)، الذي يصرح أمام الجمعية الملكية البريطانية بأن ظاهرة التلبثي ينبغي أن تشغل الموضوع الأول من الاهتمام في الأبحاث النفسية، لاعتقاده بأن «الأفكار والصور الذهنية يمكن نقلها من عقل إلى آخر بدون وساطة أعضاء الحس المعروفة».

لكن (كروكس)، مكتشف الأشعة المهبطية^(٢)، يربأ بنفسه عن الكهانة الميتافيزيائية، فيرى أن علينا أن نقوم بفحص الوقائع

(١) طحان، زهير: ظاهرة التلبثي. مجلة العلوم (اللبانية) - العدد ٩ - ١٩٦٧. ص ٢٣.

(٢) اكتشف (كروكس)، في منتصف القرن التاسع عشر، ظاهرة الأشعة المهبطية. وهي دفق من الجسيمات ذات الشحنة السالبة، يسري في أنبوبة تفريغ، من المهبط إلى المصعد. وتبين بعد عدة عقود، أن الأشعة المهبطية هي سيالة إلكترونية تصدر عن المهبط تحت تأثير فرق الجهد (التوتر) بين المسريين الكهربائيين.

المتعلقة بظاهرة التلبثي فحماً علمياً دقيقاً «ليتسنى لنا القبض على زمام هذه الملكة العجيبة».

في حين يجنح باحث آخر، هو البروفسور (هدسن) إلى النظر إلى (التلبثي) كخاصية للعقل الباطن، الذي تحدث عنه أصحاب مدرسة (التحليل النفسي)، منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ويرى (هدسن) أن التلبثي «هو الاتصال الذي يقوم بين العقول الباطنة... فالعقول الباطنة تستطيع الاتصال، بعضها ببعض، دون تدخل العقل الواعي، أو علمه. وهذا الاتصال لا يكون عاماً بين الناس، ولكن من المحقق حدوثه بين أولئك الذين تقوم بينهم علاقة لسبب من الأسباب».

ومن البين ما يحمله هذا القول من ادعاءٍ قطعي يفترق إلى ما يكفي من الأدلة العلمية التجريبية.

وثمة من رأى أن التخاطر الفكري، أو قراءة الأفكار، تخصصان ملكة تتخطى قدرات الحواس الخمس، وهي جديرة بأن تعدّ حاسةً سادسة، لكنها متفاوتة في قوتها لدى الناس. وقلة أولئك الذين يمتلكون القدرة على قراءة أفكار الآخرين. وقد يحتاج ذلك إلى تركيز فكري كافٍ لكي تُفتح لهم مغالق الأدمغة الأخرى.

ويتحدث (جوزيف سينل)، في كتابه (الحاسة السادسة)، عن فتاة صغيرة تحوز تلك الموهبة، وعن عدد من التجارب التي أجريها معها، «إذ كان يجلس في غرفة ما، والفتاة في غرفة أخرى، ويبدأ برسم صور وأشكال معينة على صحائف من الورق: وفي الوقت

نفسه تكون الفتاة قد خطت الأشكال والصور ذاتها التي وضعها (سينيل) في مخيلته، بدون أن تكون على علم سابق بهذه الرسوم^(١). ويرى بعض الذين يعتقدون هذه الظاهرة، أن الاتصال المباشر بين العقول لا يقتصر على بني الإنسان فحسب، وإنما يتعداهم إلى بني الحيوان. فبهذه الملكة يستشعر الطير خطر الصياد وبندقيته، وتحس الكلاب بخوف السابل، ويشعر الجواد بما ينوب فارسه من هم.

وفي حين يُرجع (سينيل) ظاهرة التلبثي إلى الغرائز القديمة «ويشير إلى أنها تتجلى في حياة الحيوانات الدنيا أكثر من الحيوانات الراقية أو الإنسان». فإن المفكر والأديب المصري (سلامة موسى)، المعروف بمنهجه العلمي، واهتمامه بعلم الأحياء، يعتقد، على النقيض من وجهة نظر (سينيل)، أن «ظاهرة التلبثي كفاءة جديدة في الإنسان، لا تنتمي إلى ملكاته القديمة، وإنما سوف تظهر في بعض الأشخاص المهيئين لها، وسوف تعمّ جميع الناس، مع غيرها من الكفاءات المجهولة، في المستقبل^(٢)». لكن (موسى) لا يتصدى لتعليل هذه الظاهرة، مكتفياً بالقول بأنها «على الأغلب ارتقاء في الوجدان لا يفهم كنهه».

لكن التسليم بوجود واقعي لظاهرة التلبثي، لا بد أن يحفز إلى البحث عن تفسير علمي لها؛ وليس بين أيدينا، حتى الآن، سوى

(١) م. س - ص ٢٣.

(٢) م. س - ص ٢٥.

النشاط البيوكهربائي للدماغ، وما ينجم عنه من حقل كهرمغناطيسي. وإليهما استند الدكتور (بل)، حين أشار، منذ عقود إلى أن «المخ أشبه ما يكون بمحطة لاسلكية، والفكر فيه قوة حيوية مشبعة بالكهرباء اللازمة لإصدار الموجات خلال الأثير؛ فلأجسام البشرية كهرباء فطرية يفرزها المخ، وتسري خلال الأعصاب التي توصلها إلى أجزاء الجسم؛ وهذه التيارات الكهربائية تنشأ عن التفاعل الكيميائي... في خلايا المخ»^(١).

ولقيت هذه الرؤية تأييداً من (كاتزا مالي)، الأستاذ بجامعة ميلان، أواسط القرن العشرين، الذي تحقق، تجريبياً، من وجود، وانتقال، الحقل الكهرمغناطيسي الدماغى^(٢). بينما ذهب (جوزيف سينل)، صاحب (الحاسة السادسة)، إلى دحض التعليل الروحي لتلك الملكة، قائلاً:

«مما لا ريب فيه أنّ هذه الظاهرة من الظواهر العلمية العميقة، وهي متصلة بالمادة والميكانيكا اتصال الأخير باللاسلكية

(١) م. س - ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) أدى التطور الكبير في تقنيات البحث العلمي، خلال العقود الأخيرة، إلى اكتشاف الآلية الكهربائية - الكيميائية لنشاط الخلايا العصبية، ثم إلى جعل الإشارات الكهربائية مرئية، ما يسمح لعلماء الأعصاب، بعد إضاءة الدماغ، برسم خريطة لداراته، والتحكم فيها على نحو لم يسبق له مثيل.

انظر: ميزنوك: إضاءة الدماغ... ص ١٨.

نفسها، إلا أنها أقحمت زوراً فيما يسمونه العلوم الروحية، ثم جاءت الشعوذة ضغناً على إبالة».

بل إن (سينل) قد حدس مصدر إرسال واستقبال الموجات اللاسلكية البشرية، في (الجسم الصنوبري) الموجود في القسم الأعلى من نصفي الكرة المخية. ويجري عبر هذا الجسم، كما يفترض (سينل)، تلقي الإشعاعات الكهرمغناطيسية (اللاسلكية) الوافدة من عقل آخر، لتنتقل إلى المراكز الدماغية المختصة، حيث تتم ترجمتها إلى معلومات، وربما إلى لونٍ من ألوان الوعي.

واسترعت ظاهرة (التلثي) انتباه عدد من العلماء السوفييت، منذ أواسط القرن العشرين، وربما قبل ذلك، كالبروفسور (ي. كوغان)، رئيس قسم المعلومات البيولوجية في جمعية (بيوف) العلمية، والأكاديمي (ب. بونتيكوفو) المتخصص في ميدان النرة، وعالم الفيزياء والكيمياء (ب. ريبيندير)، وسواهم. وقال بعضهم بأن التخاطر عن بعد قد يجري عبر إرسال الدماغ موجات كهرمغناطيسية فوق الطويلة، وهي تمتاز بضعف التردد والطول الفائق للموجة، مما يسمح لها باجتياز مسافات هائلة، تقاس بالآلاف الأميال. كما يحوز الدماغ، في بنيته، ما يمكن أن يُعدّ (أجهزة) النقاط بالغة الحساسية، قادرة على النقاط الإشارات اللاسلكية الضعيفة.

لكن علماء آخرين ذهبوا إلى نفي ذلك، فافترضوا أن ثمة موجات ذات طبيعة مختلفة، لم تكتشف بعد، هي المسؤولة عن ذلك التخاطر.

ويتقاطع هذا مع رأي حديث^(١)، عبّر عنه الدكتور (سعيد يعقوب)، يقول بأن الدماغ يبث إشعاعاً من موضع العين الثالثة، ويصفه بأنه إشعاع قوي، بعيد المدى، فوق بنفسجي، لا يزري. ويرى أن هذه الأشعة (الكهرمغناطيسية) قد تكون مسؤولة عن (الحاسة السادسة)، وربما عن الأحلام أيضاً.

ويشير (د. يعقوب) إلى دراسات حديثة رصدت صدور أشعة كهرمغناطيسية ذات كثافة عالية (من النمط اللايزري)، من مورثات الخلية الحية. وتساءل عما إذا كان لهذه الأشعة دور في التواصل الوراثي. ويضيف د. يعقوب أن الموجات الدماغية تلك، التي تسير بسرعة الضوء (ثلاثمئة ألف كيلو متر في الثانية)، يمكن أن تقطع مسافات هائلة، مزودة بطاقة مكثفة، فإذا اتفق أن تنتقل موجات صادرة عن دماغ آخر توافقها في التردد (التواتر)، وطور الموجة، فإن أهداباً داخلية تتشكل عبر هذا التلاقي، وتتمثل في أمواج بعضها ذو تركيز كبير، ويحوي شيفرات الخلايا الحية في الدماغين، فيما يكون بعضها الآخر مظلماً، كما هي الحال في ظواهر التداخل الكهرمغناطيسي المعروفة من قبل. وربما كان التخاطر الفكري ناشئاً عن هذا التداخل، وأهدابه ذات التركيز المضاعف.

وثمة تجربة حديثة تدرس تأثير الأشعة الليزرية على الجملة العصبية، إذ ترسل إلى تلك الجملة سيالة من الليزر، ويرصد تأثيرها على النشاط الدماغى، وانعكاس ذلك على السلوك. فقد

(١) بنته إذاعة دمشق في لقاء مع د. سعيد يعقوب.

قام فريق البحث الذي يقوده G. ميزنبوك بهندسة جينية لذباب «يضم قواطع ضوئية مرتبطة فقط بالعصبونات التي تصنع الناقل العصبي دوبامين»، وهو الناقل الذي يساعد الحيوان على توقع الثواب والعقاب. ثم عرض الجملة العصبية لهذا الذباب لوميض الليزر، فإذا به قد صار «فجأة أكثر نشاطاً، وتجوّل في كافة أرجاء محيطه». بل إنه استكشف بيئته على نحو مختلف، كما لو أنه يستجيب «لتوقع مغاير من الكسب أو الخسارة»^(١).

فإذا كان للأشعة الليزرية، الصادرة عن جهاز آلي، أن تؤثر في الجملة العصبية، فتنشط الفاعلية الدماغية، وتتحكم في السلوك، أفلا يمكن لليزر (أو لنمط من الأشعة المكثفة) أن يكون وسيلة للتواصل بين العقول؟

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحالات (أو الروايات) التي ينطق فيها امرؤ بذكريات عن حياة أخرى، ترتبط، غالباً، بوفاة صاحبها في حوادث مفاجئة، كالقتل، أو الكارثة المفاجئة، أو بعد مواجهة خطر داهم. وقد أظهرت الدراسات الحديثة، كما أشرنا سابقاً، أن هذه الحوادث تولّد زخماً من النشاط الدماغى الشديد والكثيف. وتعزز ذلك عدة تجارب أجريت، وأخر العقد الأول من هذا القرن، على جردان التجارب، ودلّت على أن وضع الجرد في مواجهة موقف عصيب مباغت، كظهور قطّة كاسرة، يهيج لديه «عاصفة من

(١) ميزنبوك: إضاءة الدماغ. ص ٢٣ .

النبضات التي تكتسح الدماغ». فإذا نجح الجرد في الفرار من مخالب القط «كانت نجاته، على الأرجح، بفضل سمفونية النبضات الكهربائية التي تُعزف في رأسه^(١)».

ولعل الدماغ الإنساني، في مثل هذه الحال من التوتر الهائل، ينقل سمفونية العاصفة تلك إلى الحقل الكهرومغناطيسي الدماغية، مزودة بطاقة وكثافة عاليتين، مما يحول دون تبددها السريع، ويسمح لها بالوصول إلى مسافات بعيدة، وبخاصة إذا امتلكت بنية ليزيرية. ويزداد، عندئذ، احتمال تداخلها مع الحقول الصادرة عن عقول أخرى، ذات توليف موافق، ونخصّ العقول الغضة للأطفال الصغار، فتستحوذ هذه على تلك، وتسترجعها للواقط الدماغية في العقل المتلقي، لتعيد ترجمتها إلى معلومات معرفية، تشكل جزءاً منتحلاً من الذاكرة.

ولا شكّ في أن هذا (السيناريو)، مازال في حاجة إلى تبصر علمي أعمق، وتحقيق تجريبي ملموس، ومزيد من سبر أغوار النشاط الدماغية. لكنه، على الأقل، يقترح تصوراً أولياً، مسترشداً بالعلم، لتلك الظاهرة المحيرة (التلبثي)، وما يتعلق بها من اعتقاد بتناسخ الأرواح، الذي يُفسر هنا، كانتقال، ذي طابع معرفي، لجزء من ذاكرة إنسان متوفى إلى الصفحة البيضاء لدماغ طفل وُلِد، بوساطة الحقل الكهربائي المغناطيسي.

(١) نيكوليليس + ريبيرو: البحث عن الكود العصبي. ص ١٧ .

استراحة في الصمت

وقد يطرح ذلك الانتقال المفترض، لشرائح من المخزون المعرفي، سؤالاً مشكلاً: ألا يعني هذا أن أفكار الإنسان، أو ذاكرته على الأقل، ذات طبيعة مزدوجة؟ وهل يمتد ذلك الأزواج على فاعلية عقله، ظاهراً وباطناً، ومن ثم على شخصيته ككل؟، فيمزج في هذه الشخصية ملامح من ذاته وسوى ذاته!

وإذا كان بعضنا يرى في هذا تناقضاً، فإن الطبيعة تجد فيه سمةً من سمات سيرورتها الحيوية.

ولعل الشاعر الأمريكي إدغار آلان بو^(١) Edgar Allan poe (١٨٠٩-١٨٤٩) قد اكتشف شيئاً من تلك الشيمة الطبيعية، عندما ألهمه شيطانها قصيدته (الصمت Silence) التي يحدث فيها وجوداً توأمياً في ما يبدو له من مظاهر الوجود والحياة. وإذا كانت هذه القصيدة تفتح لنا عيناً لتغمض أخرى، فإن من شأن الشعر إن يثير الإيحاء، ويترك لنا أن نتأمل ونحدس:

ثمة بعض الطبائع ، بعض الأشياء المؤتلفة

التي تملك حياةً مزدوجة، يُجترح منها

(١) قصاص وشاعر أمريكي. يُعدّ مبشراً بالمدرسة الرمزية في الشعر الحديث. قام الشاعر الفرنسي الشهير (شارل بودليير c. Baudelaire : ١٨٢١-١٨٦٧) بترجمة أشعاره إلى الفرنسية عام ١٨٥٢، فكان ذلك باباً إلى شهرة (بو) العالمية. تأثر به عدد من كبار الشعراء الرمزيين الفرنسيين، كمالارمييه، وفرلين .

مثال لذلك الوجود التوأمي الذي ينبثق
من المادة والضوء، متجلباً في ما هو مصمت، وما يبدو خيالياً
ثمة صمت مضاعف ، البحر والشاطئ
الجسد والروح. أمرؤٌ يقيم في منعزلٍ من الأرض
وقد نما العشب الغض عليه؛ بعض الفضائل الجليلة
بعض الذكريات الإنسانية، تجربة الحياة التي تستدر الدموع
تجعل منه إنساناً لا يعرف الخوف: اسمه (لا مزيد NO MORE).
إنه الصمت المؤتلف: لا تخشه
فلا قوة للشرفي نفسه
ولكن قدراً ما يستحثك مستعجلاً (لا حد لسرعته)
كي تلتقي طيفه (جنّي لا اسم له،
يجوس القفار التي لم تطأها
قدم إنسان) ليودع نفسك في الله^(١)

أية حياة مزدوجة، وأي وجود توأمي ذلك الذي ينبع من المادة
والضوء. وماذا يعني الصمت المضاعف الذي يدمج البحر بالشاطئ،
ويوحد بين الجسد والروح، لينتهي، من ثم، إلى الإنسان المتوحد، في

(١) Poe Edgar Allan: THE COMPLETE STORIES AND POEMS. II
VOLUME. II
Tess Press New York 2006. p.360

مغتربه المعشوشب، وقد تلاشى الشر والخوف من نفسه، لينتقي خيال ذلك القدر العجول، فلا ندري إن كان قدر الموت، أم قدر الخلود، أم تتاغما المؤلف في ذلك الصمت المبهم.

ومن المؤسف أن شيطان الشعر، في حادثته، قد أبدل الشواش بالنظام، والغموض بالجلاء؛ وأين منه شياطين عبقر في الزمن العتيق! فهل هي الطبيعة تلعب لعبة الشواش، وتوحي إلى شيطانها؟ فتزيل الحدود بين المادة والضوء، البحر والشاطئ، الجسد والروح، لتولد، في صمتها الفصيح، تلك الكيانات المؤتلفة؛ مثلما تخلط الأوراق بين النفوس، وتداخل بين حقول الأفكار، فتجعل من ذاكرة الإنسان الفرد جزءاً من ذاكرة البشرية، ومن شخصيته المستقلة نسيجاً مشتبكاً بالشخصية الإنسانية - الاجتماعية الشاملة.

وسواءً جربت الطبيعة الخروج عن نظامها الذي ابتكرته، أو سبحت في تياره، فإنها، في الحالين، تمارس جدليتها التي تحقق اندماج الجزء في الكل، وتأثير الكل على الكل، وتأثير الكل على الجزء. وهي فاعلية لا نهاية لها شأن سيرورة الطبيعة.

آخر التقاسيم:

بقي لنا، في بحثنا عن الخلود في الحياة، نغمان متفرّدان:
- فإذ أعيا الإنسان ذلك الأمل - الحلم بتأبيد الحياة، وأقلقه الشك بخلوده الفردي، نزع، كتعويضٍ أو إحياءٍ لذلك الأمل، إلى تأبيد البقاء في ذريته.

ألا يحمل فرح الأب والأم بولادة الابن، وبزفافه، وانتظار
الحفيد بشوق، توقفاً مضمرًا إلى تخليد الوجود الفردي، عبر
الأبناء والأحفاد؟. فعلى الرغم من قدر الموت، الذي لا مفرّ منه،
في الأفق الإنساني المنظور، سيبقى شيء من الإنسان الفرد،
ينتقل في مورثاته عبر الأجيال، حاملاً بعض صورته، وسماته،
وإرثه المعرفي، ممتداً بلا تناء.

ألم يقل (حطان بن المعلّى):

وإنما أولادنا بيننا أكبادنا تمشي على الأرض

وشتان ما بين حطان الذي احتمل شظف العيش، وقسوة الحياة،
ليرى فلذات من جسده وروحه، تمشي على الأرض، وبين أبي
العلاء الذي مثلَ قدرُ الموت أمام بصيرته، فأشفق على كبده أن
يدب على التراب، فيكابده ما كابده من آلام الدنيا، ثم يشرب من
تلك الكأس المريرة التي هابها (يسوع)^(١)، نفسه، ليلة صلبه:

تواصل جبل النسل ما بين آدمٍ وبينني، ولم يوصل بلامي بلاء^(٢)

(١) إشارة إلى ما جاء في الإنجيل عشية صلب يسوع: « ثم تقدم قليلاً وخرّ
على الأرض، وكان يصلي لكي تعبر عنه الساعة إن أمكن. وقال: يا
أبا الآب، كل شيء مستطاع لك، فأجز عني هذه الكأس... » / إنجيل
مرقس - أصحاب ١٤.

(٢) المعري: لزوم مالا يلزم ج ١... ص ٤٢. واللام والباء كناية عن
الشخص وذريته.

وعلى الرغم من عظمة فكر المعري، إلا أن النزوع إلى تجديد الحياة، وتأييدها، كان، وما يزال، أعظم منه. وسوف تتداول الأجيال بيت المعري الذي أوصى بأن يُنقش على قبره:

هذا جناه أبي عليّ وما جنيتُ على أحد

لكنها، على إعجابها به، ستواصل الإنجاب.

- بيد أن الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، صاحب وحدة الوجود، يرى الخلود، وينشده، كإنسان يعيش حياته ذاتها، عبر خيار آخر، هو أكثر الخيارات يسراً وقناعه، دون أن ينتظر ذرية تذوب سلالتها، بعد حين، في الأوقيانوس الإنساني العظيم؛ أو يجشم نفسه البحث المضني عن إكسير الحياة، أو يمضي تلك النفس بحياة أخرى، ولكن بعد أن يسلم الروح.

يصدر خيار سبينوزا عن فلسفته البانتئية (الوحدانية)، حيث الإنسان جزءٌ من الطبيعة، وعواطفه نتاج قوانينها الكلية وحرية تتبع من إدراك تلك القوانين، أي من وعي الضرورة. ولا يمكن فصل الإنسان الفرد عن الطبيعة، إلا كفكرة مجردة. فالموجود الحق ليس ذلك الفرد المنفصل، أو المنعزل، إنما الكون منظوراً إليه ككل، بل «كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علّة وجودها»^(١).

وإذ ندرك ذاتنا بالمعرفة، ندرك تلك الوحدة الصميمة بيننا وبين الوجود الشامل (الطبيعة المسكونة بالله)، ما يشيع في أعماقنا

(١) كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة. ص ١١٥.

سروراً عظيماً، وتعلقاً بذلك الجوهر الواحد الخالد. وفي تلك المعرفة العامرة بالمحبة نمتلك الحياة الأبدية، «إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم، أو الخلود في عالم مفارق. فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي»^(١).

فالخلود، إذًا، هو معرفة حقائق الوجود السرمدية، واكتناه الذات في تماهيا مع أبعده. ومادامت المعرفة لا تحصل دفعة واحدة، فالخلود كذلك؛ فكلما تتلمت تلك المعرفة ازداد حظ النفس من الخلود.

لعل أحداً لم يسبق سبينوزا إلى هذه النظرة الأصيلة والفريدة، التي ترى في الخلود عملية نامية، لا وجوداً نهائياً؛ وليس الخلود هبة خارجية، إنما نزوع ينبع من ذات الإنسان لامتلاك الحقائق السرمدية في وحدة الوجود اللامتاهي.

- إلا إن فكرة سبينوزا تلك تنظر إلى الخلود عبر علاقة الإنسان بالوجود الكوني الكلي؛ لكن الإنسان ليس جزءاً من الطبيعة، متحداً بها، فحسب، وإنما هو كائن اجتماعي أيضاً، متحد بالجماعة لا يستطيع عنها انفصلاً، ومعرفة لا يمكن أن تكون إلا جزءاً ونتاجاً من المعرفة الاجتماعية الإنسانية، فالإنسان الفرد يرث المعرفة التي كدها المجتمع البشري من قبل، ويضيف إليها، وينقلها إلى الأجيال اللاحقة. وشخصية الفرد مطبوعة بطابع بيئته الاجتماعية، وخصائصها الثقافية،

(١) م. س. ص ١١٦ .

وبسمات الحضارة الإنسانية الشاملة. ولذا فإن وحدة الوجود لا ينبغي أن تقتصر على وحدة الإنسان والطبيعة، وإنما تمتد إلى وحدة الإنسان الفرد والمجتمع أيضاً. وفي هذه الوحدة التي تتمثل في الشعور العميق بالانتماء الاجتماعي، تكمن بذرة من الخلود، وبالأحرى وعي الخلود عبر المجتمع وثقافته التي تنصهر في بوتقتها مختلف الخبرات الفردية، والجمعية، عبر التاريخ، لتشكل إرثاً معرفياً عظيماً، وهو إرث ينمو دون أن يبلغ غايته.

وإذ يدرك الإنسان مكانه، ودوره، في هذا الإرث الذي لانهاية له، فإنه يكتشف معنى من معاني الخلود في المعرفة الإنسانية الشاملة.

وما دام الإرث الثقافي - المعرفي ملكاً للبشرية كلها، فإن التخالط بين العقول يكتسب مضموناً اجتماعياً. فالثقافة المشتركة، وجملة المعارف المغروسة في هذا الذهن وذاك، تشكل أساساً للوصول إلى أفكار وتصورات متقاربة، أو متشابهة، وقد تُفسر كتخالط بين العقول. ومن يقرأ تاريخ المعرفة الإنسانية، قديماً وحديثاً، يعلم أن عدداً كبيراً من المكتشفات والأفكار العظيمة ذاتها، قد أنتجت عدة عقول على حدة، في أزمنة متقاربة أو متباعدة، وفي أمكنة مختلفة، ويمكن القول أن البنى الفكرية المتشابهة تنتج أفكاراً متماثلة، أو متقاربة، دون أن يعني ذلك اتصالاً فعلياً بين العقول عبر (التلبيث):

لقد وضع نيوتن في انكلترا، وليبنتز في ألمانيا، أسس علم التحليل الرياضي، خلال القرن السابع عشر، دون أن يتوصلا. واستطاع العالم الألماني غاوس، والروسي لوباتشيفسكي، والمجري بويائي، في القرن التاسع عشر، اكتشاف الهندسة اللا إقليدية، كل على حدة. وكم من شاعر أعتقد أنه أول من ابتدع فكرة، أو صورة ما، ليكتشف، بعد حين، أنه قد سبق إليها... وها هو ذا شاهد طريف من كتاب (الأغاني) للأصبهاني، يقول على لسان عبد الله بن العباس الربيعي^(١):

«كنت في بعض العساكر، فأصابتنا السماء حتى تأذينا،
فُضربت لي قبةً تركيَّة، وطُرح لي فيها سريران، فخطر بقلبي
قولُ (السُّليكَ):

قَرَّبَ النِّحامَ واعجَلْ يا غلام واطرح السرج عليه واللجام
أبلغَ الفتيان أني خائضٌ غمرة الضرب فمن شاء أقام

فغنيت فيه لحني المعروف، وغدونا فدخلت مدينةً، فإذا أنا
برجلٍ يُغني به، ووالله ما سبقني إليه أحد ولا سمعه مني أحد،

(١) شاعر ومغن عباسي. عاصر المعتصم والواثق. وهو صاحب البيتين:

ومستطيل على الصهباء باكرها في فتية باصطباح الراح حُذاق
فكل شيء رآه خاله قدحاً! وكل شخص رآه خاله الساق

انظر: الأغاني للأصبهاني ج ١٩. ص ٢٣١.

فما أدري من الرجل، ولا من أين كان له، وما أرى إلّا أن الجن
أوقعتَه في لسانه^(١)».

فهل جنّ (عبد الله) هو الحقل الكهربائي المغنطيسي للدماغ؟
أم إنه التشابه في البنية الفكرية ينتج المتشابه من الأعمال؟ أم
لعل سر الجنّ فيما قاله المعري :

جاءت أحاديث إن صحت فإنّ لها

شأناً، ولكنّ فيها ضعف إسناد

فشاور العقل واترك غيره هَدراً

فالعقل خير مشيرٍ ضمّه النادي

وما دام الحديث قد ساقنا إلى (المعري)، وهو مفخرة الفكر
العربي، فليكن خاتمة الحديث.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

(١) م. س. ص ٢٣٨ والنّحام: اسم فرس.



الهيئة العامة
السنورية للكتاب

المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل:
مقالات الإسلاميين. المكتبة العصرية. بيروت - صيدا. ٢٠٠٥.
- الأصبهاني، أبو الفرج:
الأغاني: ج ٣ + ج ١٧ + ج ١٩ دار إحياء التراث العربي. بلا تاريخ
- ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد:
الفصل في الملل والأهواء والنحل. دار المعرفة - بيروت ١٩٨٦.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد:
- تفسير ما بعد الطبيعة (لأرسطو). نشر N. Bouyges مجلد ٢ + ٣
بيروت ١٩٤٨.
- تهافت التهافت. تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف - مصر ط ٤ -
بلا تاريخ
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. دار الشرق.
بيروت. ط ٧ - ١٩٩٥.
- ابن سينا، الحسين أبو علي:
النجاة. نشره محي الدين صبري الكردي - القاهرة - ١٩٣٨.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد:
حي بن يقظان. قدم له وحققه فاروق سعد. دار الآفاق الجديدة. بيروت -
ط ٣ - ١٩٨٠.
- ابن عربي، محي الدين:
- الرسائل الإلهية. تحقيق قاسم محمد عباس. دار المدى. دمشق -
بغداد. ط ١ ٢٠٠٧.

- فصوص الحكم. تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي. دار الكتاب العربي. بيروت ٢٠٠٢.
- أبو ريشه، عمر: ديوان عمر أبو ريشه. مجلد ١. دار العودة. بيروت. ط١. ١٩٧١.
- إخوان الصفاء:
- رسائل إخوان الصفاء. مجلد ٢ + ٣. دار صادر - بيروت - بلا تاريخ
- إسماعيل، نوري:
- الديانة الزرادشتية. دار علاء الدين. دمشق - ط٣ - ١٩٩٩.
- أمين، أحمد + محمود، زكي نجيب:
- قصة الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩.
- بدوي، عبد الرحمن:
- مذاهب الإسلاميين. ج ١ + ج ٢. دار العلم للملايين. بيروت ط١ - ١٩٧٣.
- البغدادي، عبد القادر بن طاهر:
- الفرق بين الفرق - المكتبة العصرية. بيروت - صيدا - ٢٠٠٤.
- التتوخي، القاضي أبو علي المحسن بن علي:
- من نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة - السفر الثاني. قدم له د. عبد الإله نبهان - وزارة الثقافة دمشق ٢٠٠١.
- التوحيد، أبو حيان:
- الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. دار مكتبة الحياة. بلا تاريخ
- تيزيني، طيب:
- مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق - ١٩٧١.
- جنبلاط، كمال + الزعبي، محمد علي + زيعور، علي:

البوذية والهندوسية. دار البراق - بيروت + مكتبة الشرق - باريس، بلا

تاريخ

- الجهم، صياح:
رامبو شاعر الصبا والحداثة. وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٤.
- الجاهري، محمد مهدي:
الجمهرة، مختارات من الشعر العربي ج١. وزارة الثقافة. دمشق - ١٩٨٥.
- خالد، خالد محمد:
من ها نبدأ. مكتبة وهبة - القاهرة. ط١١ - ١٩٦٦.
- خشية، دريني:
أساطير الحب والجمال عند اليونان - ج١. دار التنوير. بيروت - ١٩٨٣.
- الخياط، أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد
كتاب الانتصار. بيروت - ١٩٥٧.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا:
رسائل فلسفية. جمع وتحقيق بول كراوس. دار بدايات. جبلة. ط١ - ٢٠٠٥.
- رسلان، صلاح بسيوني:
كونفوشيوس رائد الفكر الإنساني. دار قباء - القاهرة ١٩٩٨.
- السواح، فراس:
- مغامرة العقل الأولى. دار الكلمة - بيروت. ط٣ - ١٩٨٢.
- قراءة في ملحمة جلجامش - دار سومر. نيقوسيا. ط١ - ١٩٨٧.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم:
الملل والنحل - بهامش الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم -
دار المعرفة - بيروت - ١٩٨٦.
- الطبري، محمد بن جرير:
تاريخ الطبري - مجلد ٢ - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان
- بيروت. بلا تاريخ

- عبد الحكيم، شوقي:
- الفولكلور والأساطير العربية. دار ابن خلدون - بيروت - ط ٢-١٩٨٣.
- عبد العال، أحمد رمضان:
- الجاننية. دار خطوات. دمشق. ط ١- ٢٠٠٧.
- العزيز، حسين قاسم:
- البابكية. دار المدى - دمشق - ٢٠٠٠.
- عيسى، محي الدين:
- مبادئ علم الوراثة. جامعة دمشق - ١٩٨٧.
- الفارابي، أبو نصر:
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر - دار المشرق بيروت. ط ٨- ٢٠٠٢
- رسائل الفارابي. تحقيق موفق الجبر. دار الينابيع ط - ٢٠٠٦.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:
- الرسالة القشيرية. تحقيق عبد الكريم العطا. مكتبة أبي حنيفة. دمشق - ٢٠٠٠.
- القنطار، فايز:
- سيكولوجية السلوك الغذائي. شركة دار العلم - الكويت - ط ١-٢٠٠٥.
- كرد علي، محمد:
- خطط الشام - ج ٣. مطبعة الترقى بدمشق - ١٩٢٥.
- الكرمانى، أحمد عبد الحميد:
- راحة العقل. تحقيق مصطفى غالب. دار الأنلس - بيروت - ط ١-١٩٦٧.
- كرم، يوسف:
- تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف بمصر - ط ٤- ١٩٦٦.
- المتنبي، أبو الطيب:
- ديوان المتنبي - المكتبة الثقافية - بيروت - بلا تاريخ

- مروّة، حسين:
النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - دار الفارابي. بيروت
ط٤-١٩٨١.
- المعري، أبو العلاء:
- رسالة الغفران. تحقيق بنت الشاطئ. دار المعارف - مصر -٢٠٠٨.
- لزوم مالا يلزم. دار صادر. بيروت. بلا تاريخ
- مقدسي، أنطون:
الحب في الفلسفة اليونانية والمسيحية، وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٨.
- المقرئزي، نقي الدين أحمد بن علي:
تعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا (مقتطف) - ضمن كتاب (أخبار
القرامطة) تصنيف وتحقيق سهيل زكار - دار حسان. دمشق ١٩٨٢.
- ألف ليلة وليلة. ج٢. دار العودة - بيروت. بلا تاريخ
- الموسوعة الشعرية (على قرص C. D) - أبو ظبي - الإمارات العربية
المتحدة. بلا تاريخ.

الهيئة العامة
السورية للكتاب

المصادر والمراجع المترجمة

- الكتاب المقدس
- أرسطو طاليس:
- الطبيعة. ترجمة اسحق بن حنين. حققه (مع شروحه) عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٤ .
- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة. ترجمة وتقديم حسن حنفي. دار التنوير. بيروت ٢٠٠٨ .
- أفلاطون:
- جمهورية أفلاطون. ترجمة حنا خباز. دار القلم - بيروت. بلا تاريخ
- فيديون وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط. ترجمة علي سامي النشار + عباس الشربيني. دار المعارف. مصر ١٩٦٣ .
- الطيماوس واكرينيس. ترجمة فؤاد جرجي برباره. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٦٨ .
- أفلوطين:
- التساعية الرابعة لأفلوطين. دراسة وترجمة د.فؤاد زكريا - الهيئة المصرية للتأليف والنشر - ١٩٧٠ .
- أنجلس، فريدريك:
- الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية. ترجمة الياس شاهين. دار التقدم - موسكو
- أنتي دوهرنغ. ترجمة فؤاد أيوب. دار دمشق. ط ١ - ١٩٦٨ .
- جدليات الطبيعة. ترجمة محمد أسامة القوتلي. دار الفن الحديث العالمي - دمشق ١٩٧٥ .

- لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية - موسكو. بلا تاريخ.
- بدج، واليس: الديانة الفرعونية. ترجمة نهاد خياطه. دار علاء الدين. ط ٢، ١٩٩٣.
- بركهاردت، جون لويس: جبل حوران في القرن التاسع عشر. تعريب سلامه عبيد. بلا تاريخ
- بوذا: أنجيل بوذا، ترجمة عيسى سابا. دار صادر. بيروت ١٩٥٣.
- بوستجيت، جون: الميكروبات والإنسان. ترجمة جميل الضحاك. وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٦.
- بيلين، إيسايا: عصر التنوير. ترجمة فؤاد شعبان. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٨٠.
- تاتارينوف، فاسيلي: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان. دار مير. موسكو ١٩٨٣.
- جارمن، كاترين: تطور الحياة. ترجمة بانه الشرقاوي. معهد الإنماء العربي. بيروت ١٩٨٣.
- جماعة من الأساتذة السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة. في ثلاثة أجزاء. تعريب توفيق سلوم. دار الجماهير العربية - دمشق ١٩٧٦.
- الخيام، عمر: رباعيات عمر الخيام. عربها شعراً أحمد الصافي النجفي. دورتيه، فرانسوا: الدماغ والفكر. ترجمة محمد الدنيا. وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٧.
- دولوز، جيل: سبينوزا ومشكلة التعبير، ترجمة د. أنطون حمصي. وزارة الثقافة. دمشق ط ١، ٢٠٠٤.

- ديدرو، دونيس:
- ابن شقيق رامو. ترجمة عبود كاسوحة. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٨٨.
- حلم دالامبير. ترجمة عبود كاسوحة. وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٨.
- رسالة حول العميان + حديث فيلسوف إلى مارشاله. ترجمة عبود كاسوحة - الكتاب الشهري ٥٢ وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠٧.
- ريديلي، مات:
- الجينوم. ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي. سلسلة عالم المعرفة (٢٧٥) - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. كويت ٢٠٠١.
- زيهنير. ر. س:
- المجوسية الزرادشتية. ترجمة سهيل زكار. دار التكوين. دمشق. بلا تاريخ.
- سيركين، يولي:
- أساطير روما القديمة. ترجمة د هاشم حمادي. وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١١.
- شو، جورج برنارد: العودة إلى ميتوشالغ. ترجمة أنيس زكي حسن. دار العلم للملايين بيروت ١٩٦١.
- فاتاليف. ج:
- المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية. تعريب د.هنري دكر. دار الفارابي. بيروت + دار الجماهير. دمشق. بلا تاريخ .
- فولر: ادموند: موسوعة الأساطير. ترجمة حنا عبود. دار الأهالي. دمشق ١٩٩٧.
- فيروللو، شارل:
- أساطير بابل وكنعان. ترجمة ماجد خير بك - دمشق - ١٩٩٠.
- كابرأ، فريتجوف:
- شبكة الحياة، ترجمة معين روميه. وزارة الثقافة. دمشق - ٢٠٠٨.
- كول، ج. هـ:
- تاريخ الفكر الاشتراكي. مجلد ١. ترجمة عبد الكريم أحمد. وزارة الثقافة والمؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر. بلا تاريخ.

- كيسيديس، ثيوكاريس:
المادية الديالكتيكية. هيرافليطس، ترجمة حاتم سليمان. دار الفارابي
بيروت ١٩٨٧.
- لوكليزو، ج. م. ج:
الحلم المكسيكي. ترجمة وفاء شوكت. وزارة الثقافة. دمشق ٢٠٠١.
- ليستين، ريمي:
أبناء الزمان. ترجمة محمد حسن ابراهيم. وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٨.
- لينين، فلاديمير:
- المادية والمذهب النقدي التجريبي. ترجمة منير مشابك. دار دمشق ١٩٧١.
- ماركس، انجلس، الماركسية. دار التقدم. موسكو. بلا تاريخ.
- ماركس، كارل:
- الأجور والأسعار والأرباح. ضمن (مختارات ماركس - انجلس) - ج٢.
دار التقدم. موسكو ١٩٦٩.
- أصل رأس المال. دار التقدم. موسكو ١٩٧٠.
- الحرب الأهلية في فرنسا. دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية - موسكو.
بلا تاريخ.
- رأس المال - مجلد ١، ج ١ + ج ٢، ترجمة فهد كم نقش. دار التقدم.
موسكو ١٩٨٥.
- نقد برنامج غوتا. ضمن (مختارات: ماركس - انجلس) - ج٢. دار التقدم.
موسكو ١٩٦٩.
- ماركس وانجلز:
بيان الحزب الشيوعي. ضمن مجموعة (مختارات) - ج١. دار التقدم -
موسكو ١٩٦٨.
- مور، توماس:
الجمهورية الخالده (يوتوبيا). إصدار مجلة دنيا. دمشق. شباط ١٩٥٣.

- ميتربولسكي وآخرون:
- عرض اقتصادي تاريخي - ج ١. دار التقدّم - موسكو. بلا تاريخ
- نغرين، جيو وايد:
- الزندقة، ماني والماتويه، ترجمة سهيل زكار. دار التكوين. دمشق. ٢٠٠٥.
- نيرودا، بابلو:
- منتخبات من شعر بابلو نيرودا. ترجمة أحمد سويد - بيروت.
- هاملتون، فيرجينيا:
- أساطير الخلق، ترجمة أسامة اسبر. دار التكوين. دمشق. ٢٠٠٤.
- هوميروس:
- - الايلاه، ترجمة أمين سلامة (في ثلاثة أجزاء). مطبوعات كتابي. القاهرة. بلا تاريخ
- - الأونيسه. تعريب دريني خشبه. مكتبة نهضة مصر - ١٩٦٠.
- أستا. إعداد خليل عبد الرحمن. دار روافد للثقافة والفنون. سوريه - ط٢.
- بهجة المعرفة. بإشراف الصادق النيهوم. الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. طرابلس ليبيا. بلا تاريخ.
- الشيوعية العلمية، معجم. دار التقدّم. موسكو ١٩٨٥.
- كوجيكي - الكتاب الياباني المقدس. ترجمة د. محمد عظيمه. دار التكوين. دمشق ط٢ - ٢٠٠٥.
- موسوعة تاريخ الأديان (في خمسة كتب). بإشراف فراس السواح. دار علاء الدين - دمشق ٢٠٠٧-٢٠٠٩.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة. بإشراف J. O. URMSOM. الترجمة بإشراف د. زكي نجيب محمود. مكتبة الانجلو مصرية - ١٩٦٣.
- الموسوعة الفلسفية. بإشراف روزنتال، م + يودين. ب. ترجمة سمير كرم. دار الطليعة - بيروت. ط٥. ١٩٨٥..

المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية

HESIOD

Theogony and Works and Days
Translated by M. L. WEST - OXFORD - 2008

HORNSTEIN. PERCY. BROWN:

THE READER 'S COMPANION TO World Literature
New American Library New York and Toronto 1956

MILTON .JOHN

Paradise Lost. Edited by R. R. PEDLEY
Chatto and Windus. LONDON 1956

POE, EDGAR ALLAN

THE COMPLETE STORIES AND POEMS
Tess Press New York 2006

Watson Lyall:

SUPERNATURE. CORONET BOOKS
Hodder and Stoughton . London 1983



(عن شبكة الإنترنت)

WHITMAN WALT

Poems By Walt Whitman .
Selected and edited by Wiliam Michael . edition 10

BBC Focus. Issue # 181 autumn 2007

الدورية:

Discovermagazine.com/New Science of Health

موقع:

الموسوعة (على قرص C.D)

Microsoft student with Encarta 2008

الدوريات

- باكير، عادل + حماد، خلود:
الكشف عن المورثة الورمية P53 لدى مريضات سرطان الثدي. مجلة
عالم الذرة. هيئة الطاقة الذرية السورية عدد ٩٨-٢٠٠٥.
تسيين، Z. J:
كود الذاكرة. مجلة العلوم (الأمريكية). مجلد ٢٤ عدد ٧/٦ - الكويت
٢٠٠٨.
داماسيو، R. A:
الدماغ والعقل. العلوم - مجلد ١٨. عدد ٦/٥. كويت ٢٠٠٢.
ديرتيك، V + كليونسكي J. P:
كيف تتظف الخلايا نفسها. العلوم. مجلد ٢٥. عدد ٨/٧. كويت ٢٠٠٩.
سميث V. D مارغولسكي F.R:
فهم منطقي لحس الذوق. العلوم مجلد ١٧. عدد ٧/٦. كويت ٢٠٠١.
طحان، زهير:
ظاهرة التثبي. مجلة العلوم (اللبنانية). العدد ٩ - بيروت ١٩٦٧.
فليندر، D. R:
النصف الآخر من الدماغ. العلوم. مجلد ٢١. عدد ٢/١. كويت ٢٠٠٥.
كراوس M. L + ستار كمان D. G:
مآل الحياة في الكون. العلوم مجلد ١٦. عدد ١١. كويت ٢٠٠٠.
كوخ C. + غرينفيلد S:
كيف يحدث الوعي. العلوم. مجلد ٢٤. عدد ٩/٨ - كويت ٢٠٠٨.

- كيركود، Th:
- لماذا لا يمكننا العيش إلى الأبد، العلوم. مجلد ٢٦ - عدد ١٢/١١ - ٢٠١٠.
- ميزنبوك، G:
- إضاءة الدماغ. العلوم. مجلد ٢٥. عدد ٨/٧. كويت ٢٠٠٩.
- نيكوليليس M.A.L ريبيرو. S:
- البحث عن الكود العصبي. العلوم. مجلد ٢٣. عدد ٨/٧. كويت ٢٠٠٧.
- عقل خارج الجسد. مجلة العلوم. مجلد ٢٧. عدد ١٢/١١ - ٢٠١١.
- هورغان، J:
- العصر المنسي للشيبات الدماغية. العلوم. مجلد ٢٢. عدد ٤/٣ - ٢٠٠٦.

الهيئة العامة
السنورية للكتاب



الهيئة العامة
السنورية للكتاب

n

الصفحة

الفصل الأول :	جذور اللانهاية في الوعي الإنساني ٩
الفصل الثاني :	اللانهاية في الوجود الكوني بين الخيال والحدس ٢٥
الفصل الثالث :	الفردوس الأبدي ١١٥
الفصل الرابع :	الفردوس في الديانات التوحيدية ١٥٥
الفصل الخامس :	الفردوس الأزلي المفقود ١٩٣
الفصل السادس :	حلم الفردوس يهبط إلى الأرض ٢٢١
الفصل السابع :	إكسير الأبدية ٢٨٧
الفصل الثامن :	خلود في الدنيا ٣٢٧
المصادر والمراجع.....	٤١٧



الطبعة الأولى / ٢٠١٤
عدد الطبع ٦٠٠ نسخة

الهيئة العامة
السنورية للكتاب

آفاق ثقافية



www.syrbook.gov.sy
E-mail: syrbook.dg@gmail.com

هاتف: ٢٣٢١١٦٤
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٤ م

السعر (٥٠) ل.س