المحاضرة الثانية: إشكالية الميثوس واللوغوس.

أو حقيقة الانتقال من العقل الأسطوري إلى العقل الفلسفي.

تمهيد.

يربط البعض ظهور الفكر الفلسفي بالقطيعة الحادة والنهائية بين نمطين من التفكير؛ هما النمط الميطيقي والنمط اللوغوسي. وكأن ميلاد الفلسفة ارتبط زمانيا بموت التفكير الديني أو اللاهوتي ذو الصبغة القصصية. ولو بحثنا عمن يقف وراء هذا الطرح، لوجدناهم بسهولة تامة، لأن أسسهم المذهبية تفضح طريقتهم المبسطة في التفكير والاستنتاج. إنهم أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتادوا وضع حواجز اسمنتية بين التخصصات العلمية الخالصة والمواضيع الفلسفية البحتة من خلال تحديد المرحلة الدينية وخصائصها مع التأكيد على تقادمها وتخلى العقل الإنساني على أسسها الفكرية. تحديد واضح وفصلي كما أنه تبسيطي، وكأن الإنسانية قد ركبت قطارا يمر تواليا بمحطات مختلفة ومنفصلة. محطة دينية، هي الأولى التي طبعت الذهن البشري من خلال ربطها بين العالم الظاهر والعالم الغائب من خلال منطق عجائبي ليس هو بالمنطق السليم. وبما أنها المحطة الأولى والقديمة، فقد غادرها العقل الإنساني بلا رجعة وبلا حسرة ما عدا البعض المتمسكين بأساطير الأولين . نحو محطات أكثر عقلانية وأكثر موضوعية، وهي الفلسفة العلمية أو العلم الخالص. حقيقة أن الفلسفة الوضعية قد أغرت الكثير بهذا التقسيم الذي يبدو واضحا ومطابقا لمسار العقل البشري، ونحن اليوم نسير في هذا التوجه على أساس ترويج مقولة نهاية الأزمنة الدينية الكبرى وسيطرة منطق العلم والتقنية والتقدم نحو الأحسن. والقول بالانتقال من الأسطورة إلى العلم لا يقيد الأفراد أو المجتمعات ككل، بقدر ما يشير إلى مسار واضح سلكه العقل الغربي خاصة. لذا فإن كل التهجمات على الفلسفة الوضعية يمكن مراجعتها من خلال التأكيد على أنها غير معنية بفلسفة التاريخ العالمية، وغير معنية بالأشخاص. فنحن على ثقة بأن هناك أفراد لم يخرجوا بعد من المرحلة اللاهوتية حيث يفسرون كل شيء، العالي والداني، الجاد والتافه، بالعلل الغائبة التي لا يمكن ادراجها في تفكير متسلسل. لكن مجمل الحضارة الغربية حاليا، سائر فعلا، ودون كلل، نحو عقلنة أكثر، وعلمنة أوسع، من خلال اعتبار الصورة اللاهوتية ذكرى جميلة من عصور غابرة. لكن يمكن أن نشاكس الفلسفة الوضعية الكلاسيكية والجديدة في ملعبها بالذات، على أساس أن هذه الترسيمة الثلاثية (يسميها نجيب محفوظ بقطار أوجيست كونت) مُعابة من زاويتين اثنتين على الأقل:

- أنها أغلقت مسار الفكر الغربي في المرحلة العلمية، وكأنها المرحلة النهائية التي ليس من بعدها أي مراحل مفترضة أو ممكنة. في حين أن روح العلم ذاته مناهض لكل نجازة ولكل اعتقاد بالنهاية. العقل الإنساني في رحلة غير معلومة المحطات، سواء في عددها أو طبيعتها. إذ أن هناك من المفكرين من يتحدث عن مرحلة ما بعد العلم، هذا العلم الذي عمل على إزالة السحر عن العالم حسب عبارة ماكس فيبر ومارسيل غوشيه، قوبل بمنطق آخر يعمل على "اعادة السحر

للعالم" وهو ما يمكن أن نسميه بعودة المقدس من جديد.[1] وهنا ندرك بوضوح أن المرحلة العلمية يمكن تجاوزها إلى مرحلة، أو قل مراحل أخرى.

- أن ما نسميه بالتفكير العلمي ليس تفكيرا منفصلا ومنعزلا عن الأنماط الأخرى من التفكير. ليس التفكير أو التفسير العلميين حدثا منعزلا ظهر فجأة في التاريخ الإنساني. بل له أصول وجذور، ويتقاطع مع أكثر من تخصص أو مجال مجتمعي. ثم أن التفكير العلمي لا ينفصل عن النموذج الذي يحكم العصر. فمفهوم النموذج أوسع من مفهوم العلم، ليس العلم إلا زاوية واحدة من نموذج متعدد الزوايا. إن النموذج هو الذي يوجه العلم وليس العكس، على أساس أن الإنسان متعدد الأبعاد ومتداخلها. ومحاولة النظر من الزاوية العلمية فقط، هو حالة جديدة من حالات الإنسان ذو البعد الواحد. إن الضغط على الزاوية العلمية حصرا هو تقفير للإنسان. لذا، فيمكن التنبيه إلى أن العلم مُخترق دوما بقناعات أقل علمية مما نعتقد. إن حدود المفاهيم تبقى مؤقتة دوما، بحيث يمكن لنا مراجعة نظرية النقاء المفاهيمي.

ولئن اعتبارنا أن العلم أقل علمية والدين أكثر علمية والفلسفة تتراوح بين العلم والدين معا، حق لنا التنكر لهذا التحديد السابق الحادّ، أي التحديد الوضعي الذي تمظهر بعدة مظاهر. لسنا ملزمين بالاعتراف بالفصل الحاد الذي وضعته الفلسفة الوضعية بين العلمي والفلسفي.[2] على الرغم من أن هيلكة العلوم اليوم مؤسسة فعلا على هذا الطلاق. حيث نجد كليات العلوم بمعزل عن كليات الفنون والعلوم الإنسانية. ونقر بأن هناك دين في الفلسفة وهناك فلسفة في الدين، كما أن هناك فلسفة ودين في العلم. لذا فلا يستقيم التقرير، بكل راحة، بأن الميثوس قد انكفئ بعد بزوغ العقل المنطقي. ثم أن التأكيد على الظهور المفاجئ لنمط التفكير الفلسفي هو تأكيد غير فلسفي في أصله. لذا فإن الفرضية التي سنحاول مباحثتها هي استمرار حضور الديني في تاريخ الفكر الفلسفي بإطلاق. أما مشكلة هذا النص (المحاضرة) فهي كالتالي: هل تم الإجابة عن سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة الإجابة الشافية التي تجعلنا نستريح لها ؟ أم أن العلاقة بينهما خاضعة للتطور والنمو الذي عرفه الفكر الفلسفي والديني معا في ظل المستجدات العلمية ؟ هل لا زال الموضوع قابلا للمباحثة أم أنه يمثل ملفا مغلقا في أرشيف الفكر الإنساني ؟ هل استطاع الفكر الإسلامي الكلاسيكي الحسم في مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة ؟ أم أنّ لنا، اليوم، نحن أبناء حضارة الإسلام، ما نقوله من جديد ؟ هذا، وسنركز أكثر، في تحليلاتنا، على مثال مخصوص متعلق بالمرحلة "الفجرية" لظهور الفلسفة الغربية، ونقصد المرحلة السابقة على سقراط التي توصف عموما بأن مرحلة البداية، أي مرحلة "الأوروا" l'aurore حيث أفلت الكوسموغونيا وبزغت الكوسمولوجيا مما يدل على انهيار الرؤية القديمة للعالم،[3] حسبما ورد بالذات في الميثولوجيا الهوميرية التي شكلت العمود الفقري للتفكير الميطيقي الإغريقي والغربي ككل. لكن سنرى أن هناك تماهي بين البداية والنهاية أكثر مما نعتقد، فليست البداية انفصالا تنكريا للنهاية، بقدر ما هما متلاطمان مثل

---

[1] جيل ليبوفتسكي وإليت رو: الترف الخالد– من عصر المقدس إلى زمن الماراكات، ترجمة الشيماء مجدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ص 145.

[2] دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 10.

[3] Jean Brunet: l'aurore de la philosophie grecque, édition françaises par Aug. Reymond, édition Payot, Paris, 1919, p p 8- 16.

الموج الذي يستحيل فصله. نجد دائما شيئا ما من "النهاية" لا زال حاضرا في البداية. والدولة البوسط كولنيالية (المابعد الإستعمارية)، في حالتنا المعاصرة، فيها شيء من الكولونيالية، إذا لم نقل أن فيها الكثير. كما أن الما بعد حداثة ليست مستقلة كلية عن الحداثة، بقدر ما هي شوط من أشواطها المتعددة. إن تحقيب تاريخ العقل عمل غير محسوب العواقب، وفيه من الأخطاء ما يجعله عرضة للمراجعة المستدامة. هذا هو عمل الفلسفة بالتحديد.

يجب أن نتنبه لمسألة أساسية، وهي أن تاريخ الفلسفة القديمة، ورغم انقضاءه تماما، لازال يمثل ساحة لصراعات مذهبية غير بريئة. ونقصد بذلك أن أي تحقيب أو تقسيم أو تأصيل، وُضع ليستجيب لمعتقدات غير فلسفية الأصل، قد تكون سياسية أو دينية أو حتى أسطورية. فالمذاهب التي تؤكد الانفصال بين الفلسفة والدين، في البدايات الفجرية للفلسفة الإغريقية، مثل الفلسفة الوضعية على الخصوص، تستهدف بذلك تأسيس تاريخ جديد للعقل من خلال جعله ينسى، بل يكره، كل ما لا يرتبط بالمنطق العقلي والنظر العلمي. في حين أن المذاهب التي تعمل على وصل الفلسفة بالدين الإغريقي وتؤكد على استمرار العقلانية الميطيقية في العقلانية المنطقية أو الكوسمولوجية، فإنها تعمل عملا ضادا، يتمثل في التأكيد على وجود خيط يصل "العبقرية الإغريقية" المفترضة بالأصول الدينية الشرقية. لذا فإن معركة حضارية بين الشرق والغرب، وهي معركة غير بريئة في نهاية المطاف، ومن كلا الجانبين، تستثمر المواد الفلسفية في تكتيكها الحربي. ومنه فلا يجب علينا أن ننساق، دون وعي، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، بل سنفكر معهم وضدهم في نفس اللحظة لكي نشكل القناعة التي نعتقد بأنها أقرب إلى التاريخ والحقيقة. مع الوعي بأن الحقيقة التاريخية مسألة قد يرفضها البعض، وربما نحن بالذات نتشكك في مثل هكذا عبارات تتأسس على مركزية موهومة ! إن التأريخ للفلسفة اليونانية من منظور شرقي لا يختلف إطلاقا عن تأريخها من منظور غربي، وحتى دعوى العالمية في التأريخ كما أطلقه مثلا "كارل ياسبرز" (1969/1883) لا يمكن أن يحقق الإجماع المطلوب، لأنه يحجب عناصر كثيرة، وهو الحجب الذي يمارسه الكل إن كشفيا أو ضمنيا. والتأكيد على ضرورة "الانفتاح على الكل" في تأريخ الفلسفة،[4] هو مطلب مستحيل بالنسبة لمؤرخ الفلسفة مهما كان واسع النظر قوى العزيمة نزيه الأغراض. والسبب يعود إلى ارتباط المواقف الفلسفية بالنظرة إلى التاريخ، فنحن لا ندرك التاريخ كما هو، إنه أمر متعذر تماما، بل ندرك التاريخ انطلاقا من انتماءاتنا مهما كانت فلسفية أو دينية أو أيديولوجية...الخ. فالفلسفة تساهم في تشكيل تاريخ الفلسفة كما أن تاريخ الفلسفة يشكل الفلسفة ذاتها، فهناك تعالق عميق بينهما،[5] مما يفضى إلى استحالة الموضوعية في التأريخ للفلسفة أو الموضوعية في الفلسفة معا. إن الموضوعية في هذا السياق وهم أو توهيم، لارتباط كل شيء بالذات العارفة وأغراضها المتحولة، وهي التي تمثل المركز تجاه العالم الخارجي، كما حدد ذلك كانط في ثورته الكونرنيكية. وإن كانت الذاتية شر لابد منه، فما علينا إلا أن نتسلح ببرامج كشف النوايا المضمرة في كل نسق أو مذهب أو نظرية، وبهذا نكف شر الاتهام والتنزيه، فليس هناك مذهب إلهي ولا مذهب شيطاني، فكلٌ متموقع في خندقه المذهبي، ولا تفكير بلا مذهب.

مثلما أن هناك خرائط جغرافية ترسم لنا الحدود والبدايات والنهايات في الأرض، فهناك أيضا خرائط ذهنية بها ندرك الواقع والجغرافيا والتاريخ. بل يمكن التأكيد على أن هناك تعالق قويّ بين الخرائط الذهنية والخرائط الجغرافية. على أساس أن الحدود الذهنية تتأثر بما تشاهده العين في الخرائط الجغرافية، وهي في النهاية خرائط تقريبية أو قل تبسيطية، لأن الأرض شيء والورقة

[4] كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 86.

[5] كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 190.

المرسومة شيء آخر. ما الخريطة إلا تبسيط للواقع، وما الخريطة الذهنية إلا ضحية لما نلاحظه على الأوراق الاختزالية. ومن هنا تنشأ الأخطاء، وتتفاقم التعميمات وتختلط الحدود وتنشأ الأوهام التي تدير العقل الإنساني أكثر مما تديره الحقائق والوقائع. إن العقل الذي يرسم الخرائط هو ذاته ضحية تصورات مسبقة عن الوقائع. وإحساسنا بالقومية والوطنية قد تشكل إلى حد بعيد من الخرائط التي كنا مغرمين بالتأمل فيها.[6] إن الخريطة أداة قوية في تشكيل الهيكل الذهني السياسي والقومي، لأنها تختزل وتستجمع ما لا يمكن مشاهدته في ورقة صغيرة وجميلة بألوانها.

في الذهن الفلسفي خريطة مبسطة ومشوهة في بعض الأحيان لصورة التاريخ والفكر معا. إذ أن المعلومة الأكثر انتشارا لدى الكثير من مؤرخي الفلسفة هي أن الفلسفة الإغريقية تأسست على القطع مع أنماط فكرية سابقة، وقد نجح هذا التأسيس من خلال العَلمنات الثلاثة المشهورة، وهي العَلمنة الطبيعية حيث تم تفسير الظواهر الطبيعية من خلال مبدأ لا ديني يقول "لا شيء من لا شيء"، وهذا ما ظهر في الفلسفات الطبيعية أو الفيزيولوجية، والعقلنة الثانية تمت في مستوى تصور التاريخ، على يد كل من هيرودوت الهالكارناسي وثيوسيديد الأثيني، حيث تم اعتبار التاريخ محصلة طبيعية للأفعال الإنسانية الطبيعية مما يدل على أن الآلهة لا تتصرف كلية في الأحداث الجزئية أو الكلية، الصغيرة أو الكبيرة. أما العلمنة الأخيرة فقد تمت في مستوى الطب، وهو الانجاز المهم الذي تأتى عن طريق الكتابات الإيبوقراطية، حيث ربطت بين المرض والصحة والأسباب الطبيعية المرتبطة بالهواء والتغذية...الخ.[7] ومن الظاهر أن هذا المنطق من التفكير يقوم على الفصل بين المرحلة الميثولوجية والمرحلة العلمية – الفلسفية، حيث تم استبدال منطق التفسير الطبيعي – المنطقي محل منطق التفسير الميطيقي – الغرائبي أو العجائبي. فهل هذه النسخة من التأريخ للفلسفة اليونانية هي النسخة الوحيدة والممكنة ؟ هل فعلا حدث تغير جذري مثلما نعتقد في لحظة ظهور الفلسفة الإغريقية في القرن السادس قبل ميلاد المسيح ؟ أم أن هذه الفلسفة الفجرية لم تكن فلسفية خالصة، بقدر ما قامت بخطوات كمية فقط، حيث أدخلت العقل إلى جانب الأسطورة. مما يعني أن الأسطورة لم تستبعد مطلقا. ونحن عندما نستخدم لفظ الأسطورة فبمعنى محايد تماما، وليس بالمعنى القدحي péjorative المألوف عند الكثير من المفكرين. بل أننا نستخدم الدين والأسطورة بنفس المعنى قاصدين بهما نمط معين ومخصوص من التفكير والتفسير.

وكما هو ظاهر أعلاه، فإننا أمام منطقين من التفكير. المنطق الأول والأكثر انتشارا بين مؤرخي الفلسفة هو الذي يقول بأن ظهور الفلسفة تطلب نقلة نوعية وجديدة تماما. أي أن الفلسفة حدث لم يكن مسبقا وبصورة مطلقة. إنه منطق التفكير الانفصالي الذي يلّح على التجديد الجذري في أنماط التفكير. وهو المنطق الذي يتنباه على العموم أنصار الأصل الإغريقي الخالص للفلسفة مثلما أظهرنا ذلك في المحاضرة الأولى. في حين أن المنطق الثاني هو الذي يشير، على سبيل التنبيه إلى خطأ هذا الاعتقاد الانفصالي، إلى أن التجديد لا يكون جذريا، والثورة لا يمكن أن تكون كلية، بل أن التغير يتسم بالتدرجية والمرحلية والترافقية، إذ في

---

[6] بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة – تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ذيب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 21.

[7] Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 72.

المرحلة الانتقالية يترافق دوما الجديد مع القديم. بل أن الفلسفة لست اطلاقا نمط تفكير مستجد أو ثوري، إذ هي مجرد تعديل طفيف، لم يبلغ درجة الاستقلال والاختلاف النوعي. وكأننا أمام أطروحتين متناقضتين تماما، الأولى تقول بأنه لا جديد في الفلسفة بقدر ما هناك ادخال لعناصر جزئية جديدة إلى جانب الموجود في الموروث الديني – الأسطوري. في حين أن الأطروحة الثانية تؤكد بأن هناك حدث جلّل، حدث في مرحلة ظهور الفلسفة في أيونيا القرن السادس، وهو التأسيس للعقلنة الغربية. ونحن نميل، أمام الأطروحتين، إلى اعتبارهما معا تحجبان عنا الحقيقة. وقد تنبه جيل ليبوفتسكي بمنطق حاذق إلى أن هناك "عائقين من عوائق التفكير:

1- ما من شيء جديد تحت الشمس.

2- أن شيئا لم يعد كما كان في السابق".[8]

فكل من تبنى طرحا واحدا بمفرده، يكون قد أسدل الأحجبة على حقائق مهمة، يؤدى بها للانحراف شيئا فشيئا، وينتهي إلى التطرف الذي يشكل الاستقطاب الذي نعرفه في كل المجالات.

لذا فإننا سنعمل، بعد التحقق من تفاصيل كلا الطرحين، على تجاوز هذه العوائق الهيكلية في التفكير، من أجل تفادي الوقوع تحت تأثير أغراض غير فلسفية وغير تاريخية. لأن النموذجين الآري (الذي يقر بالانفصال الجذري للفلسفة عن الأسطورة) والقديم (الذي يقر بوجود خيط يمتد من الحضارات الشرقية القديمة إلى الفلسفة الإغريقية) كما عمل "مارتن برنال" على تحليلهما ونقدهما، ليسا مستقلين عن تأثير الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية. فالذي يرفض أن يؤصل الفلسفة اليونانية في الفكر الأسطوري والأدبي الشرقي القديم، هو الذي لا يتقبل، اليوم بالتحديد، تأسيس حضارات غربية قوية على الحضارات الشرقية المتهالكة، فالقوية الحضارية تتطلب النقاء حسب منطق التفكير الرومانسي.[9] لذا فالسبب ليس علميا أو تاريخيا بحتا، بقدر ما هو حضاري بإجمال.

مشكلات المحاضرة، وبالنظر إلى كل ما سبق، هي التي تعيد طرح مسألة نشأة الفلسفة من حيث هي مضمون فكري مقارنة بنمط كان سابق وهو العقلانية الأسطورية؛ فهل فعلا أن الفلسفة بدأت عندما تم اسكات صوت الآلهة التقليدية مثلما اعتقد "ليوتار" ؟[10] هل يمكن لنا أن نثبت بطلان الطرح الوضعي الذي يضع قطيعة حادة بين الفلسفة وما قبلها ؟ يبدو أن المسألة ليست بسيطة مثلما يظهر لأول وهلة، لأن تفاصيل الفلسفة السابقة على سقراط تثبت ما يمكن أن يغير نظرتنا إلى طبيعة الفلسفة ذاتها، وإلى تهافت القطيعة المزعومة بين العقل والأسطورة. خاصة اليوم ونحن نسمع بأصوات تنادي بإعادة تكريم الأسطورة وتقيد العقل الذي تحرر أكثر من اللازم. بل أن هناك من المفكرين من تمنى سيادة الأسطرة من جديد لأنها لم تلحق الأضرار المهولة على الإنسان

---

[8] جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ- الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 229.

[9] مارتن برنال: أثينة السوداء – الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 112.

[10] جان فرانسوا ليوتار: لماذا نتفلسف ؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 71.

والطبيعة والتي ألحقها "الذكاء" الذي طالما كان موضوع تقريض واعلاء. لقد كان الإغريق في القرن الرابع يطابقون بين العاقلية والألوهية، لكن اليوم، وبعد مرون أكثر من ألفيتين، تبين أن أننا نقطف مآسي أسطرة العقل ؟ لذا حان الوقت لتعقيل الأسطورة.

أولا- المنهج القويم في تأريخ الفلسفة.

من المؤكد أننا لا نعثر على اختلاف بين المؤرخين مثلما نعثر عليه في عملية تأريخ الفلسفة الإغريقية القديمة. حيث تتضارب التفسيرات، وتتخالف التأويلات لدرجة يشعر فيها القارئ بأنه ليس ازاء نفس المفكر الذي يتم التأريخ لأفكاره. بحيث نجد مثلا تناقض في تصنيف الفلاسفة القدامى، لدرجة أن هناك من المؤرخين من يجعل بارمنيدس مثاليا وهناك آخرون يجعلونه ماديا. وهناك من يجعل أرسطو منقطع مذهبيا عن أفلاطون وهناك من يجعله استمرارا وتتويجها لمثاليته. كما أن البعض يدخل أفلوطين في سياق نمو الفلسفة اليونانية في حين يجعله الآخرون خارجا عن العقلانية الإغريقية منتميا للفلسفة العربية السحرية. والأكيد أنه لن يسع لنا الحيز لتعداد الاختلافات الفهمية والصراعات التأويلية بين مؤرخي الفلسفة والفلاسفة حول فهم حقيقة الأفكار الفلسفية التي أنتجها العقل الفلسفي الإغريقي. لكن نحن ملزمين، هنا، أن نحاول البحث عن سبب هذا الاختلاف في شرح أفكار هؤلاء الفلاسفة. ولعلنا نقترب من الإجابة من خلال الأسباب التالية:

- أن الفترة التاريخية للفلسفة الإغريقية ليست بالهينة، فهي تمتد من القرن السادس قبل الميلاد إلى غاية القرن الخامس ميلادي مع اغلاق الإمبراطور البيزنطي جوستنيان للأكاديمية التي كانت تمثل الفكر الفلسفي الوثني. بل هناك من المؤرخين من يجعل فترة الفلسفة الإغريقية تتعدى التسعة قرون لتصل إلى إحدى عشر قرنا،[11] إذا احتسبنا القرنان السابقان لطاليس حيث تشكل المنظور الديني والأسطوري الذي شكل النظرة الإغريقية للعالم. وهي بهذا تتجاوز في طولها التاريخي كل مراحل الفلسفة اللاحقة، فالفلسفة الوسطية تمتد من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، وبالتالي فهي لا تتجاوز الثمانية قرون تقريبا، والفلسفة الإسلامية تمتد من القرن السابع للميلاد إلى غاية القرن الخامس عشر مع وفاة ابن خلدون لذا فمجالها التاريخي لم يتعد السبعة قرون، والفلسفة الحديثة لم تتعد الثلاثة قرون بين عصر ديكارت في القرن السابع عشر إلى موت هيجل سنة 1832. أما تقسيم الفلسفة المعاصرة فقد عرف تسميات عديدة وتقطيعات سريعة وقصيرة جدا مقارنة بالحقبات السابقة عليها.
- أن النصوص الفلسفة الأولى لم تصل إلينا في الصورة المطلوبة ولا في الحجم الكافي. فليس لنا الآن نصوص طاليس الأصلية، وإن وصلنا إلينا شيء منها، فإنه مجرد شذرات منفصلة ومبتورة لا تساعد على تشكيل تصور واضح ونسقي لفكره. وما يقال عن طاليس يمكن أن يقال على البقية من الفلاسفة السابقين على سقراط بدرجات متفاوتة في الكمية، لكن يبقى مشكل عدم وجود النصوص الأصلية عاملا يساهم في الاختلافات التأويلية والصراعات الفهمية. ولعل أن الكثير مما نعرفه مستمد من نصوص أفلاطون وأرسطو تواليا. لذا نجد غادامير مثلا يجعل نصوصهما المدخل الضروري لهذه الحقبة المتقطعة والمظلمة والبعيدة. ونحن نعلم أن أرسطو وأفلاطون لم يكونا مؤرخين موضوعيين للفترة السابقة عليهما، بل مارسا

[11] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص ص 18-141.

الانتقاء والتأويل والتورية والإخفاء، وهذا ليس عيبا أو خللا في عملهما، بل بوصفهما فلاسفة كبار لا يمكن أن يكونا مؤرخين ناجحين.

- أن لغة الفلسفة السابقة على سقراط لم تكن لغة فلسفية خالصة، بل كانت لغة شعرية –دينية. ليس هناك نصوص فلسفية بريسقراطية مثلما نجدها بداية من أفلاطون. وظاهرة البداية الشعرية للفلسفة الإغريقية تدل على أكثر من مدلول، فهايدجر مثلا يؤول اللغة الشعرية Poétique عند كل من هيراقليطس وبارمنيدس على أساس أنه إنشاء للقول الفلسفي لا القول العلمي.[12] وربما ستكون هذه الظاهرة عاملا مساعدا على كشف الرابط القوي بين القول الأسطوري والقول الفلسفي، على أساس أن القصة الأسطورية تقال عموما في قوالب شعرية.
- الكثير من المؤرخين يعملون على تفسير فلسفة ما بالنظر إلى ما وصل إليه الفكر الفلسفي اللاحق لها. وهذا يتكرر منذ أرسطو إلى اليوم، حيث نجد هذا الاتجاه مسيطرا على التأريخ للفكر الفلسفي القديم والوسيط والحديث أيضا. فنحن نجد مثلا أرسطو يوجه الفلسفة السابقة عليه وجهة مادية خالصة عندما يبين أنها ركزت على العلل المادية، فطاليس مثلا استمد تفسيره من الملاحظة الحسية لظاهرة الرطوبة l'humidité الملازمة لكل موجود سواء الغذاء أو البذور les germes أو الحرارة ...الخ.[13] ويستبعد أي تدخل للمؤثرات غير الفلسفية مثل الأسطورة والدين وكل العناصر الكثيرة التي شكلت الثقافة الإغريقية، وعلى الرغم من أنه يشير إلى امكانية تأثر طاليس بالفكر الديني، إلا أنه يخفف من قيمته ويجعله تافها.

من هذه المحددات السابقة التي أظهرت أسباب اختلاف تفسير الفلسفات السابقة على سقراط، يمكن لنا أن ننتقل إلى التأكيد على أن مؤرخي الفلسفة قد انقسموا إلى قسمين في تأويل هذه الفلسفات:

أولا– المنهج الذي يفسر النظرية الفلسفية بالأفكار اللاحقة لها: وهذا هو منهج أرسطو والكثير من الفلاسفة الآخرين، حيث يفسرون السابق باللاحق. ويظهر أن هذا المنهج غير متريث وغير دقيق في نفس الوقت. لأن الفيلسوف المراد تفسير فلسفته لا يعرف ما سيكون من بعده، لذا فإن تفسير أفكاره باللاحق هو اسقاط غير صحيح، هو خروج عن مراد الفيلسوف الأصلي.

ثانيا– المنهج الذي يفسر نظرية الفيلسوف بالمناخ الفكري السابق له، وهو المنهج الذي يقترحه علينا الدكتور "الطيب بوعزة"، والذي أنجز تاريخا جديدا للفلسفة الإغريقية على هذا الأساس. وبالفعل فقد استطاع تحقيق اضاءات ايجابية جدا من خلال تطبيق هذا المبدأ، على أساس أن السابق يساعد دائما في الكشف عن مصادر فكر الفيلسوف، في حين أن اللاحق لا يدل إطلاقا على أصول هذا الفكر، بقدر ما يظهر مآلاته. وبين المصادر السابقة والتطورات اللاحقة فروق عديدة. لذا فنحن مثلا لن ننجح في فهم فكر ابن خلدون بالنظر إلى مآلات الفلسفة اللاحقة له، بل بالنظر إلى الوضعية السابقة. واشارتنا لمثال ابن خلدون مقصود، لأن الكثير من الدارسين يشرحون نظريته الاجتماعية باللاحق العلمي وليس بالسابق الديني. لذا نجده يقول في مؤلفه الأول في سلسلة التأريخ للفلسفة الإغريقية: "إن الإحالة إلى الما وراء[أي البحث عن الأصول السابقة لأي فلسفة في ما قبل الفلسفة] شرط لضمان المعنى وتأسيس الإمكان الأنطولوجي للحقيقة، وهذا ما ينبغي أن تستفيده الفلسفة من الدين؛ إذ نعتقد أن ليس ثمة إمكان ابستمولوجي

[12] Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 152.

[13] Aristote : la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint – hilaire, poket –brodard et taupin, 1991, livre A, § 983 b, p 49.

لتأسيس الوعي الفلسفي خارج الدين".[14] ويحدد بلغة أكثر دقة منهجه التأريخي الذي سيعتمده على طول المؤلفات اللاحقة للفلسفة السابقة على السقراطية قائلا: "المنظور الذي نرى وجوب انتهاجه (لقراءة الفلسفة السابقة على السقراطية) مقتضاه قراءة تلك اللحظة بـ "ما قبلها" بدل قراءتها بـ "ما بعدها" (...) وشككنا في كون اللحظة التالية على سقراط بلورت تأويلا زائفا لها. لذا فقراءتها بـ "ما سبق" لا "ما لحق" مدخل لكشف مقدار التزييف الذي فعلته اللحظة التالية (أرسطو وثيوفراسطيس). لذا يجب أن نبحث عما قبل الفلسفة ما قبل السقراطية (مضاعفة رياضية للقبلية) أي الوصول إلى ما قبل الما قبل".[15] والحق يقال أن هذا الطرح الجديد الذي اقترحه علينا الطيب بوعزة يضعنا في منهج غير مألوف في فهم الفلسفة، لأن المألوف هو الفصل كلية بين الطريقة الدينية والطريقة الفلسفة في التفكير، ولعل هذا هو بالضبط الأثر السلبي للفلسفة الوضعية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة. ومن المفيد أن نشير إلى أن منهج الربط الإيجابي بين العقلية الأسطورية والعقلية الفلسفية من خلال إعادة الصلة بينهما قد اثاره العديد من الفلاسفة قبل الدكتور بوعزة، لكن هذه الإثارة لم تكن بنفس الطعم، ونقصد أن هناك من اعتبر استمداد الفلسفة أصولها من الدين انتقاص لها، ولكن هناك من اعتبر الكشف عن الخلفيات الدينية للفلسفة هو الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن انكارها، بل أن لا سبيل لفهم كل الفلسفات إلا بهذه الطريقة. وتفصيل اختلاف الاعتبار في رد الفلسفي للديني في ما يلي:

- الفلسفة كقناع للاهوت عند فريدريك نيتشه: حيث أخذ مطرقته الهدمية من أجل تحطيم كل الفلسفات التي لم تكن كذلك بأتم معنى الكملة، لأن الفلسفة في تقديره يجب أن تسقط كل العوالق الدينية التي علقت بها من العصور السابقة.[16]
- الأصول الدينية لكل فلسفة علمانية عند طه عبد الرحمن: قبل أن نعرض نظرية طه في هذا السياق، نريد الإشارة بأننا نعتقد أن سلسلة تأريخ الفلسفة اليونانية التي قدمها الدكتور الطيب بوعزة في ثمانية أجزاء، تستمد منهجها من روح الفلسفة الطهائية، بل هي تطبيق صحيح ودقيق وذكي للمسلمات المنهجية التي عرضها طه في كتاباته المختلفة مثل تجديد المنهج في تقويم التراث وغيره. وسنعمل على اثبات ذلك في مكانه. وبالنسبة لفقيه الفلسفة، فإن الدين هو الأصل في كل معرفة، لذا فإن ظهور الفلسفة المزعوم في اليونان ما هو إلا تغليف عقلاني علماني لمقولات دينية.[17] وهو تغليف يستهدف حجب

---

[14] الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة – نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 19.

[15] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية– الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 260–261.

[16] Friedrich Nietzsche : Aurore – pensées sur les préjugés moraux- fragments posthumes début 1880-printemps 1881, traduit par Julien Hervier, Œuvres philosophiques complètes, tome IV, éditions Gallimard, Paris, 1980, para 4[310], p 442.

[17] يمكن الإشارة إلى أكثر من كتاب لطه عبد الرحمن في هذه القضية، على سبيل المثال لا الحصر:

- طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 228. "الأصل التاريخي للحكمة الفلسفية إنما هو الحكمة الدينية، إذ أن حقائقها نشأت وأساليبها تميزت في ثنايا الحكمة الدينية نفسها.

الدين، لكن بالنسبة للفكر الثاقب يمكن له الكشف عما يقبع وراء هذه الأغلفة المزورة وغير المتقنة. وهذا يصدق على الإغريق القدامى مثلما يصدق على الفلاسفة المعاصرين، سواء نيتشه ذاته، أو كانط أو هيجل أو هيدجر...الخ. والحق أن أطروحة "كارل شميت" الأساسية هي أن السياسة هي لاهوت مقنع أيضا،[18] على اعتبار أن كبريات المفاهيم السياسية ذات أصول دينية، وحتى الديمقراطية، في اعتقاد مارسيل غوشيه، لها أسس تنظيمية لا تنفصل عن الموروث الديني القديم.

ثانيا– خصائص الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي.

هناك العديد من التسميات المنفصلة والمتمايزة لكن المتداخلة والملتبسة في نفس اللحظة. مثل الأسطورة الخرافة والشعر والوحي من جهة، ومن جهة أخرى كلمات مثل العلم والفلسفة والدين والمنطق. هي مختلفة لكن التداخل بينها من الأمور التي تحتاج إلى تفصيل، لأن التطابق غير وارد والانفصال مستبعد أيضا. هذه الوضعية هي التي تجعل الأمور محل تأويل وسوء فهم بين الفلاسفة ومؤرخي الفكر. لذا سنعمل هنا على البحث عن خصائص كلا من التفكير الأسطوري والتفكير المنطقي الذي يوضع في الكثير من الأحيان في سياق التفكير العلمي والفلسفي.

1–خصائص العقلانية الميثولوجية.

يمكن التمييز بين صورة الأسطورة في مخيال غير المتخصصين، حيث تفهم على أنها الكلام غير المنطقي وغير المنسجم مع الواقع والتاريخ، وبين المتخصصين الذين توصلوا إلى أن الأسطورة ليست مرحلة أدنى من التفكير، بل لها من المقومات المنطقية ما يجعلنا نعيد تكريم الفكر الأسطوري بما يتلاءم وحقيقته أو قيمته. وقد أشرنا أعلاه إلى أن الفلسفة الوضعية هي المسؤولة عن نشر هذا الوعي الذي يؤكد على دونية الأسطوري والميتافزيقي والديني. ونحن نعلم أن المدرسة الوضعية هي استجابة لسياسة امبراطورية فرنسية ذات توجه محدد.

يمكن أولا، أن نميز بين الأسطورة والفكر الأسطوري أو القصصي، فقد تكون الكتابة ميطيقية رغم أنها تتحدث عن الوقائع والحوادث كما هي فعلا. لذا فإن العقل الأسطوري هو ذلك العقل الذي يتميز بمنظور مخصوص للوجود. ومن بين خصائصه هي **الشفهية**، و**الشعرية**، و**السردية**، و**التقليدية**، و**المجازية**.

بالنسبة لخاصية الشفاهية، فهي ليست متطابقة كلية مع مفهوم الأسطورة، على الأقل في اللغة العربية. حيث أن مدلول الأسطورة هو المدونة، فالأسطورة ليس من الخرافات والأكاذيب، بل ما سطره أي كتبه وخلفه الأولون. لذا تغدو الأسطورة من حيث

- طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016، ص 88.

- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1– الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 124.

[18] كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 49.

المفهوم مناقضة للشفهية أو المنطق الشفهي.[19] وفي القاموس الفرنسي، فإن كلمة الأسطورة le mythe تدل، كما قلنا في المخيال الشعبي، على القصة الخرافية التي لا تمت للواقع بصلة. حيث يتم أنسنة الظواهر الطبيعية وتحويل الكائنات من خلال تضخيمها أو تقزيمها...الخ.[20] وربما قصص العهد الذهبي والنعيم المفقود والكوارث القادمة كلها تندرج في هذا الفهم. لكن المعنى العلمي والأكثر عقلانية للأسطورة هو ذلك الذي يعرفها بأنه العرض الشعري لفكرة من الأفكار، مثلما نقول أسطورة الكهف عند أفلاطون. فهي أرموزة allégorie تنقل لنا مفهوما مجردا بواسطة رموز محسوسة.[21] لذا تغدو الأسطورة طريقة في عرض الفكرة في نهاية المطاف، بل قد تكون أحسن من بقية الطرق الأخرى، بخاصة عندما نكون من متلقين غير متخصصين. وفي السياقات الإغريقية القديمة لم تنفصل الأسطورة عن الموضوعات الدينية، وهنا ينطبق مفهوم الأسطورة مع مفهوم الأسرارية mystère، على أساس مجموعة من الطقوس والتعبدات غير معروفة الأصول والمعنى مما يجعلها غامضة.[22] والمسألة المهمة هو أن أكبر النصوص الأسطورية عند الإغريق، متمثلة في الإلياذة والأدويسية، قد كانت شفهية تماما، تعلم وتنتقل من جيل الى آخر، وينشدها الشعراء المتجولون (الرابسود)، ولم يتم تدوينها إلا في القرن الخامس قبل الميلاد. وفي الانتقال من الشفوية إلى الكتابة تتغير مدلولات الأساطير بصورة معتبرة، فقوة القلم لا تقل عن قوة السف في تغيير الأمور.[23] فالأديان التي تتحول إلى مدونات مكتوبة تحقق نوع من المحدودية والثبات والانتشار أكثر من الأديان الشفاهية. فهناك علاقة جدلية بين ظهور الكتابة وقيام الأديان الأخلاقية الكبرى. لذا يقول "بول ريكور" عن خاصية الأسطورية: "السطر أو التسطير الذي يحل محل التعبير الصوتي أو التعبير بالأسارير أو الايماءات، هو نفسه

---

[19] ألفريد –لويس دي بريمار: في أصول القرآن– مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد– بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 164. يقول إن كلمة أساطير التي نجدها في تعبير "أساطير الأولين" لا تعني خرافات légendes كما نجد غالبا الترجمات الفرنسية، وذلك تصورا بأنها روايات وقع تناقلها شفويا. والقرآن يعطينا دليل على ذلك عند استعماله جذر "س ط ر" بمعنى كَتَبَ عدة مرات. وهذا تؤكده العديد من المصادر الوثائقية الخارجية عن الاستعمال السامي القديم لهذا الجذر. (السورة 15: والطور، وكتاب مسطور في ورق منشور. السورة 54: وكل شيء فعلوه في الزبر، كل صغير وكبير مستطر. السورة 68: ن والقلم وما يسطرون). أخيرا، فإن سياق كل من النصين يبين لنا ذلك: فهذه الأساطير "اكتتبها فهي تملى عليه"، (تملى وتنسخ) وهي "في رق منشور"(أي موجودة أمامه). (الفرقان، 4، 6).

[20] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 665.

[21] Ibidem.

[22] Ibid, p 661.

حول مختلف مظاهر الأسطورة يمكن الاطلاع على أعمال المختص المقتدر في الأسطوريات "مارسيا إلياد" في:
مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1991، ص ص 55–61–62.

[23] جاك غودي: منطق الكتابة وتنظيم المجتمع، ترجمة عماد شيخة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2017، ص 300.

إنجاز ثقافي هائل. إذ يختفي فيه الواقع البشري. وتنوب عنه الآن علامات مادية في نقل الرسالة. لأن الواقعة تظهر وتختفي، فهناك مشكلة تثبيت أو تسطير".[24]

أما خاصية الشعرية، فمن المعلوم أن هناك تلازم شبه ثابت بين الأسطورة واللغة الشعرية. وكم من الأساطير مكتوبة شعرا وكم الشعر يضمن كبريات الأساطير ! وما يهمنا في هذا السياق هو الابتداء الشعري للفلسفة. فنحن نعلم أن الفلسفة السابقة على سقراط، في مجملها مكتوبة بالشعر وبالشذرات المنفصلة التي صيغت على شكل حِكم ومواعظ، وحتى في المرحلة الرومانية نجد العدد من الكتب الفلسفية كتبت شعرا رغم ضخامتها.[25] بل وفي السياقات الإسلامية نجد طرق بيداغوجية شعرية لتعلم المنطق مثلا. وبعض الأديان كتبت بالنثر المسجوع الذي يمثل ضربا من الشعر. والسؤال المطروح عن سبب البداية الشعرية للفلسفة، باستثناء حالة أناكسيماندريس الملطي، يساعدنا على مقاربة العلاقة بين العقل الأسطوري والعقل المنطقي. ولو أننا اليوم نندهش من مقدرة هؤلاء الفلاسفة على الكتابة الشعرية نظرا لما تقتضيه من جهد وقريحة وصعوبة التوفيق بين المعنى والمبنى، فإن البعض من الدارسين يعللون ذلك بضعف ملكتهم اللغوية. فكيف ذلك ؟ نحن نعتقد وفق المنطق التبسيطي أن الإنسان ابتدأ بالنثر، وعندما توسعت حصيلته اللغوية وتعمقت، انتقل إلى الشعر نظرا لنمائه اللساني. لكن بعض علماء اللسان يفترضون أن ابتداء الإنسان بالشعر يعود إلى محدودية الملكة اللسانية، فالشعر لا يعبر إلا بالمجاز، والمجاز دالة نقص في اللسان، أو ضعف في القدرات اللفظية، وليس العكس مثلما نعتقد. إذ كتب "كوندياك" في مقالة في أصل اللغة البشرية، 1746 قائلا: "تتبع بدايات الشعر إلى ماض سحيق لم تكن فيه اللغات غنية في بنيتها ومعجمها بما يكفي لأن تلبي طيف الحاجات البشرية بأكمله. ولذلك تبنى البشر شتى ضروب المجاز والاستعارة. والتجأوا إلى التمويه والإطناب لسد هذا النقص. هكذا كان "عقم اللغات" و"أسلوب التكلم من خلال الفعل"، ذلك هو الأسلوب البدائي، هما ما جعل الاتصال شعريا أصلا بحكم الضرورة. ولكن مع صيرورة اللغات أكثر وفرة. خبأ الاستمتاع

[24] بول ريكور: نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006، ص 57.

[25] كمثال على ذلك، نجد كتاب:

لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018. (يحتوي على أكثر من 500 صفحة في الترجمة العربية). ومن المفيد أن نشير أن الكتابة الشعرية – الفلسفية تعيق الفلسفة ذاتها، على أساس أن "استعمال الوزن الشعري في كتاب طبيعة الأشياء للوكريتيوس: يتحتم اللجوء إلى صيغ معينة مكرورة بعض الشيء، وتمنع لوكريتيوس من الاستخدام الحر لمفردات الفنية الأبيقورية التي كان عليها ان يستخدمها". نقلا عن: بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة – التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 57.

بالمجازات والاستعارات (...) وراح أسلوب اللغات يشبه نثرنا".[26] فالتقدم اللساني كان من الشعر إلى النثر وليس العكس حسب هذا التفسير، وهو تفسير يتطابق مع الحالة الإغريقية القديمة. على الرغم من أنه يتعاكس مع منطقنا الحالي.

والمسألة التي جعلت العديد من الفلاسفة يربطون بين خاصية العقلانية الأسطورية والطريقة الشعرية في التعبير، هو المقابلة بين الحقيقة والكذب. فعدم تطابق الشعر مع الحقيقة، يجعله أكثر ملائمة للأسطورة بما أنها ليست حقيقية ولا تعبر عن واقع يمكن أن نعتبره حقيقيا. فالشعراء لكذابون حقيقيون و مختلقين كبار grands imposteurs يقول أرسطو في الميتافيزيك.[27] وفي القرآن الكريم نجد مطابقة صريحة بين الشعر والكذب والغواية كدالة عليه.[28] ومن قبل خاض أفلاطون معركة حقيقية ضد بعض أنواع الشعر التراجيدي القديم بخاصة الأشعار الهوميرية التي تنقل صورة مزيفة معيبة عن الألوهية مثلما لاحظ ذلك قبله كزينوفان الإلياتي. كما أنهم يقلدون بلا معرفة الأصل، وفي هذا بالضبط يتولد الكذب، وما فعله هوميروس وهوزيود في الإخباريات التي قدموها عن الآلهة، دون معرفة بها على وجه الحقيقة، هو ما يدينهم بلا رجعة.[29] وقد لاحظ أرسطو هذه المشكلة في سياق دراسته للشعر والحقيقة، حيث اعتقد أنه من اللازم عدم محاسبة الشعراء بالمعايير العلمية أو التاريخية، فهم ليسوا مقررين، بل وجب الاعتراف بالمعيار الماوجبي للعشر. يقول موضحا ذلك: "قد ينكر معترض على الشاعر وصفه غير المطابق للحقيقة، إلا أنه يمكنه الرد على ذلك بقوله بأن الأشياء المصورة، صورت كما يجب أن تكون. وهذا الرد يشبه قول سوفوكليس بأنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا؛ بينما كان يوربيديس يصورهم كما هم في الواقع".[30] لذا فإن المطابقة بين نظرية الحقيقة ونظرية الشعر، متولدة من الخلط غير السليم بين معايير العقل ومعايير الشعور. ولكن، يجب أن نعلم أن اللحظة الأفلاطونية لحظة فارقة في تاريخ الفكر الغربي، على أساس أنه هو، على خلاف أرسطو بدرجة معينة، قد سلّط معيار العقل ضد معيار الشعور. هنا تم تأثيم الأسطورة واعتبار الشعر ضمن ما نسميه بالبسدولوجيا أو علم الأكاذيب. فـ "التجارب المتعلقة بالكذب والخداع و"الخطأ" se tromper تدخل كلها في إطار مقولة البسودولوجيا. مفردة Pseudos في اللغة اليونانية قد تصدق بالإضافة إلى الكذب، على الزور والحيلة والخطأ والخداع والتدليس والإبداع الشعري".[31] لكن بالنسبة للعقلانية الموسعة، والتي تستجمع كل ملكات الإنسان وليس الملكة العقلية فحسب، فإن الشعر تجربة انسانية أصيلة لا يمكن التنكر لها، بل لا نستطيع تجاوزها باعتبارها متقادمة. لذا نجد "وردسورث Wordsworth

---

[26] راناجيت غُها: التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي، ترجمة ثائر ديب، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2019، ص 60-61.

[27] Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 983 a, p 46.

[28] [الشعراء، 221-227] ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ (221) تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (222) يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ (223) وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (224) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (225) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (226) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ (227)﴾

[29] Platon: la République, traduit R. Baccou, édition Flammarion, Paris, 1966, livre X, § 596a-596 e, p 359-360.

[30] أرسطو: فن الشعر، ترجمة ابراهيم حماده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 217.

[31] جاك دريدا: تاريخ الكذب – مقدمة، ترجمة رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2016، ص 13.

يقول إن الشعر أول المعارف وآخرها".[32] فالجمالية ملكة بشرية لا تقل أصالة وقوة وانفتاحا عن الملكة العقلية أو اللوغوسية التي تم تمجيدها بداية من أفلاطون.

بالنسبة لخاصية السردية la narration، فإنها متطابقة مع العقلانية الأسطورية، على أساس أنها تحكي لنا دون أن تبرهن بالمنطق القائم على الاتصال الضروري بين المقدمات. ويشرح لنا ريكور الذي اهتم كثيرا بالبنية المخصوصة للخطاب الاستعاري قائلا: "سأتفق هنا مع ميرسيا إلياد في أن أسمي الأسطورة mythe قصصا عن الأصول récit sur les origines: فبشكلها تكون الأسطورة ضربا من الجنس السردي genre narratif وما يخصصها من وجهة النظر الصورية هذه هو طابعها الفكرة في الغالب، أي أننا لا نرصد لها مؤلفا؛ فالأساطير لما كانت مأثورة ضمن التقليد: تعتبر جديرة بالتصديق من قبل أعضاء مجموعة، دون أن يكون لها ما يضمن حقيقتها خارج تصديق أولئك الذين ينقلونها. وأما بمضمونها، فتتصل الأسطورة بأحداث فاتحة événements fondateurs".[33] والعنصر الجامع في النصوص الدينية هو طابعها السردي، حيث تأخذ بالمتلقي إلى الهدف وهو تحصيل التأثير عن طريق روحانية المعنى. لذا فإن الأسطورة تشرح العالم سرديا بعيدا عن المعرفة الناجمة عن قوانين الطبيعة والعقل معا.

أما خاصية **التقليدية** فنقصد بها أن العقلانية الأسطورية قائمة على نهاية الفهم ونجازة التأويل. وبالتالي فهي قائمة على فكرة الزمان الدوري الذي لا يتجدد، على أساس أن المعنى قد حصل في الماض البعيد، الذي هو تأسيسي بامتياز، لذا نجد دائما الأسطورة التأسيسية في كل الثقافات باعتبارها البداية والنهاية معا. مما يجعلها تطوي التاريخ طيا نهائيا ولا تعترف بإمكانية التجديد الحقيقي. وقد خصص "ليفي برويل" فصلا في عن كتابة العقلية البدائية تحت عنوان "النفور من الجديد في الجماعات المتأخرة"، فيه أظهر خاصية رفض التغيير في المجتمعات المحكومة بالتاريخ الأسطوري، بخاصة التغيير الآتي من الخارج. لذا فهم مجتمع محافظ بالطبيعة.[34] والخاصية التي يمكن أن نستخرجها من التقليدية هي ادخال العقل في نسق تكراري بحيث لا يستسيغ التجديد إلا في حدود التقليد ذاته. ولعل السبب في ذلك هو الوفاء للحدث التأسيسي الذي يرتبط بالأجداد الميطيقيين، وهم الذين يصبغون معنى على كل ما يحدث في الجماعة وفي الطبيعة.[35] وما الدين الأسطوري إلا دين لهؤلاء الأجداد التأسيسيين، سؤال الحقيقة التاريخية لا تُطرح اطلاقا، إنها البديهية الأسطورية التي تؤسِس ولا تبحث عن تأسيس. ولعل ليفي برويل قد تأثر بالمباحث الاجتماعية على الطريقة العلمية التي أسس لها كونت، وأيضا الدراسات العلمية للمجتمعات البدائية التي قام بها دوركايم.

في النهاية، فإن خاصيتي **المجازية أو الإستعارية**، تمثلان جوهر العقلانية الميطيقية، على أساس أنها تقول دائما أكثر أو أقل مما يوجد فعلا. وهذا لا يدل على أنها عقلانية خاطئة، بل يدخل ذلك في طبيعتها الحقيقية. إنها طريقة في كينونة الأسطورة وليس

---

[32] إدغار موران: في الجماليّات، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة الرياضة، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص 116.

[33] بول ريكور: مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2013، ص 190.

[34] ليفي بريل: العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص 417.

[35] Lucien Lévy-Bruhl: La mythologie Primitive, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p 8-9.

تزييف أو كذب. إن الاستعارة طريقة من طرق الإقناع، وبالتالي فإن الخطابية التي تلازم منطق الاستعارة من درجة ثانية.[36] لأنها مرتبطة بحسن الكلام من أجل التأثير السحري في المستمع الذي يفترض أنه غير غريب عن المجال التداولي لمكونات الخطابة ذاتها. وفي هذا السياق يستند موران على نصوص ريكور الأساسية في فهم الاستعارية قائلا: "الاستعارة هي دائما أسلوب عاطفي ومحسوس للتعبير والفهم، إنها تجمّل اليومي عندما تلبس تفاهة الأشياء الصورة التي تدهش وتضحك وتثير، بل تبهر(...) تخرق الحدود بين الواقع والخيال".[37] وقد لاحظ الفلاسفة، منذ القديم، التعالق القويّ بين الطريقة الاستعارية وبنية النصوص الدينية، مما يجعل هذه النصوص مُلهمة عبر كل الازمان. لأن الاستعارة تعمل من أجل خلق شعور بمطابقة الحادثة المفترضة كل الحالات المشابهة في المستقبل عن طريق توسيع مدلول الصدق وتضييق منطق التحقق. إن الاستعارة تقنعنا بمعقولية المستحيل من خلال تعدد المعاني وتحميل الكلمة مدلول فائض.[38] فدالات الاستعارة تكون دوما خارجة عن المعنى الحرفي، مما يسمح بتولد معنى خارج المعنى الحرفي أو الأصلي،[39] وهكذا تصبح الكلمات متماوجة متوالدة المعاني البعيدة التي لا تخطر على بال العقل المنطقي المحدد.

2-خصائص العقلانية اللوغوسية (أو المنطقية):

يمكن لنا أن نستنتج تباعا خصائص العقل المنطقي من خلال مقابلتها بخصائص العقل الميطقي. إذ أن خاصية **الشفهية** تقابل **الكتابية**، و**الشعرية** تقابل **النثرية**، و**السردية** تقابل **البرهانية**، و**التقليدية** تقابل **التجديدية** أو **الإبداعية**، و**المجازية** تقابل **الحقيقية** أو **المطابقية**. ولكي لا نطيل في التحليل، يمكن لنا ربط هذه الحلقات في القول بأن الكتابية تسمح بالنظر المتفحص من خلال نثر مباشر قابل للبرهنة المتماسكة مما يسمح بتجديد المعرفة عن طريق النقد بما هو برهان ما للتخلص من مجازية الخطاب لتأسيس منطق العقل الواضح. فالعقل هو "الراسيو" الذي يربط كل قول بما سبقه ربطا محكما. ما العقل إلا رباط من أجل تفادي التيهة العاطفية. "العقل هو المهماز الذي يحثنا على أن نبحث من الجديد".[40] وهذا ما يجعل العقل في مقابلة الأسطورة التي تدخل في دورية مكرورة بسبب تمركزها على حقيقة أولية مفترضة وناجزة لا تحتاج الإنجاز المتجدد.

من المقابلة السابقة، بظهر أن اللوغوس يختلف بصورة جذرية عن التفكير الميثولوجي، على أساس أن العقل مرتبط بالواقع ويحيل إلى الحقائق كما هي موجودة. في حين أن الأسطورة مؤسسة على تغليب الذات على الموضوع من خلال تخييل الوجود على

---

[36] Paul Ricœur: la métaphore vive, édition du Seuil, Paris, 1975, p 17.

[37] إدغار موران: المنهج – معرفة المعرفة – الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 150.

[38] توماس هوبر: اللفياثان – الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة ودار الفارابي – أبو ظبي – بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 411.

[39] طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية – النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت الطبعة الأولى، 2016، ص 362.

[40] بيتر تشارلز هوفر: تناقضات المؤرخين– دراسة التاريخ في زماننا، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 49.

أساس براديغم نموذجي مرتبط بالقداسة وما يستتبعها من تصورات مثالية فوق الواقع. لذا فحركة الأسطورة دورية بينما حركة العقل سهمية مثلما المحنا أعلاه.[41] وتلخص الباحثة الفذة في الأسطوريات والأديان، كارين أرمسترونغKaren Armstrong الفرق بين أسلوب الأسطورة في فهم الوجود وأسلوب العقل قائلة: "تتطلب الأسطورة مشاركة عاطفية أو نوعا من محاكاة طقوسية ليكون لها معنى ما، في حين يحاول اللوغوس تأسيس الحقيقة بأسلوب استدلال متأن يستند فقط على طريق النقد الفكري. في إحدى مستمرات اليونان: أيونيا، التي هي الآن تركيا، حاول أول فيزيائي أن يجد أساسا عقليا للأساطير القديمة حول نشأة الكون. غير أن هذا المسعى العلمي كان ما يزال يتحرك من داخل الإطار الأسطوري القديم".[42] والحق أن هذه الملاحظة هي ما سنعمل على إظهاره بصورة واضحة في العنصر الموالي، ويمكن أن نوسع تقرير أرامسترونغ من خلال القول بأن ليس طاليس فقط من عجز عن الانفصال عن العقل الأسطوري، بل كل فلاسفة أيونيا وحتى كل فلاسفة ما قبل سقراط.

لكن يبقى أننا نميز بين العقل والأسطورة على أساس أن العقل يمكن أن يتفهم الأسطورة في حين أن الأسطورة عاجزة عن تفهم منطق العقل. وتبرير ذلك هو ما انتهت إليه الأبحاث الأنثربولوجية الحالية، حيث تم الاعتراف بالمنطق الداخلي للفكر الأسطوري، وبأنه مرحلة طبيعية في تطور الإنسانية، أو كما قال برجسون بأن فلسفة ما وراء الطبيعة، وهي فلسفة الأسطورة، هي وضعية طبيعية للعقل البشري.[43] وهذا الموقف، كما هو ظاهر تصحيح وتعبير عن نضج أرقى من تصلب الفلسفة الوضعية التي أعابت المرحلة السابقة عن العلم باعتبارها مرحلة قاصرة وخاطئة وكأنها كان لا يجب أن تكون أصلا. ونحن نعلم حجم الصراع الذي خاضه برجسون ضد الوضعية في فرنسا خاصة، حيث أظهر حدود العقل البشري الذي نظر إليه الوضعيون نظرة تمجيد. والحق أن الفكر الإنجليزي في بعض أجنحته، لم يختلف عن الوضعية الفرنسية، وهذا مبرر، على أساس أن بيكون هو جد الفكر الوضعي الحديث، حيث نجد من فصل بين العقل والأسطورة الفصل الحاد. هنا يقول توماس هيكسلي (1895/1825) في كتابه العلم والتقليد المسيحي، سنة 1896 "على الناس أن تختار بين الأسطورة والعلم العقلي والمنطقي، ولا مجال للتسوية، لأن الدليل العقلي هو وحده الحقيقي." وتعقب أرامسترونغ عن هذا المنطق الصارم قائلة: إلا أن المشكلة هنا، أنه تم تضييق مفهوم الحقيقة وحصرها بما: "يمكن اثباته وما يمكن التعبير عنه". وهو مفهوم لا يستثني حقائق الدين فقط، بل يستثني الحقائق التي يمكن التعبير عنها بواسطة الفن والموسيقى".[44] إن هذه المعايير العقلية جدا، تنتهي بأن تقصى الكثير من حقائق الإنسان غير الخاضعة لمعيار التحقق. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى العقل، بل يحتاج، وقد أثبت حاجته، إلى ما فوق العقل.

لكن لا يجب أن نسترسل في تقليص المسافات بين العقل واللاعقل، وإلا أصبح كل شيء في كل شيء. لأن هذا المنطق المتساهل هو الذي يجعل العقل في الأسطورة والأسطورة في العقل. حقيقة أن كل ما هو انساني عقلي، وحتى الوحي الإلهي، المفارق للعقل والقدرة الإنسانية العقلية، مؤسس على عقل ومنطق بغية فهمه وقبوله. لكن لا يجب التسوية بين عقل القرن السادس

---

[41] كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 32.

[42] المرجع السابق، ص 88.

[43] Henri Bergson: l'évolution créatrice, PUF, 102 eme édition, Paris, 1962, p 325.

[44] كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، مرجع سابق، ص 118.

قبل الميلاد وعقل القرن الواحد والعشرون. بل أن عقل القرن التاسع عشر، عند الوضعيين مثلا، لم يكن واسعا مثل عقل اليوم. لذا فالعقل ليس جوهرا ثابتا، بل هو فعل نام في إطار جدلية مثمرة، فالعقل ينتج واقعا مخصوصا والذي بدره ينتج عقلا مخصوصا وهكذا، تتكور المسألة لتنمي العقل والواقع معا. وقد لاحظ، ادغار موران، الفيلسوف الذي درس ظاهرة تعقد المعرفة والعقل والواقع؛ "أن ميزة الفكر العقلاني هي أن بإمكانه أن يترجم بلغته الخاصة جزءا من المدلولات الأسطورية، في حين أن الفكر الأسطوري لا يمكن له أن يضم الفكر العقلاني النقدي".[45] هذا ما يجعلنا نصرح بأن العقل الأسطوري مرحلة من مراحل العقل الإنساني، لكنها مرحلة طبيعية وضرورية ولا يجب الانتقاص منها. هذا هو الفرق بين الوعي الناضج والوعي الأقل نضجا مثلما نجده في الفلسفات العلمية والوضعية المتطرفة. والحق أن الفلسفة الوضعية هي امتداد لعقلانية عصر التنوير التي اتخذت موقفا متطرفا من كل ما لا يدخل في مقولات العقل الصارم، ولعل موقفها في زمانها كان مبررا، لكن اليوم يمكن ملاحظة تبدل المعطيات ونمو العقل ليكتشف حدوده وأخطاءه وخلفيته الخفية. لذا يقول كاسيرر، وهو المهتم بمشكلة الأسطورة، مشخصا الوضعية: "كانت الأسطورة تبدو في نظر مفكري عصر التنوير شيئا همجيا، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة، والخرافات الكبيرة، أو مجرد شيء ممسوخ. ولا يمكن أن يكون هناك أي وجه قرابة بين الأسطورة والفلسفة، وتنتهى الأسطورة حيث تبدأ الفلسفة، تماما كما تفسح الظلمة الطريق أمام الشمس المشرقة. وتعرضت هذه النظرة لتغيير كبير بمجرد انتقلنا إلى الفلاسفة الرومانتكيين (...) [لقد] أصبحت موضع جدير بالتقدير والتبجيل. لقد اعتبرت دعامة الحضارة الانسانية، إذ نبع من الأسطورة، الفن والتاريخ والشعر (شيلنج مثلا)".[46] هذا النمو المعتبر للعقلانية هو الذي يدفعنا لمراجعة تأريخ لحظة ظهور الفلسفة في مالطيا القرن السادس، فالقصة المنتشرة هي دائما القصة الوضعية التي تضع هذه اللحظة لحظة فصل بلا رجعة مع نمط التفكير الأسطوري والديني السابقين.

ثالثا– الأسطورة في المتن الفلسفي الإغريقي: البريسقراطية الملطية نموذجا.

بعد عصور طويلة من العودة إلى المتن الأرسطي لفهم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط، أصبح اليوم هذا النص مشكوكا في موضوعيته ومصداقيته بسبب كونه مؤرخا مُحرفا. أي لم يقدم تلك الفلسفة تقديما صحيحا بقدر ما عمل على تصويرها لخدمة فلسفته الخاصة. أي جعل تاريخ الفلسفة السابق تمهيد لفلسفة لاحقة. وهنا تطرح قضية قدرة الفيلسوف على امتهان التأريخ؛ أي هل بالإمكان لأرسطو أن يكون مؤرخا موثوقا ؟ بدأت الشكوك تطال هذه السلطة الفكرية العاتية، وبدأ الكشف عن محدودية فهمه للفلسفة السابقة على سقراط من خلال تركيزه على البعد المادي واهماله البعد الديني والميطيقي فيها. وبالفعل، فالفلاسفة الوضعيون، وعلى رأسهم كونت، قد جعل أرسطو هو مؤسس الفلسفة الوضعية، على أساس أنه تأول الفلسفة تأويلا ماديا خالصا، وكرس مبدأ القطيعة بين الفلسفة والأسطورة. لكن يمكن لنا، بمساعدة النصوص التأريخية المستجدة، أن نثبت عكس أطروحة أرسطو وكل الوضعيين اللاحقين له.

يمكن أن نلاحظ أولا، أن سؤال الفلسفة الأول، هو سؤال أصل الوجود، ليس هو بالسؤال الجديد كلية. نقول هذا على أساس أن البحث عن الأرخي أو الأصل كان متداولا حتى في الفكر الأسطوري والديني القديم. لأن فرضية الدين الأساسية، وهي أن هناك قوة

---

[45] إدغار موران: النهج – إنسانية الإنسان – الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث – المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص131.

[46] أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 244.

مطلقة ومتعالية قد خلقت الوجود وما فيه، هي فرضية أو عقيدة تجيب عن سؤال ما أصل الكون ككل ؟ فالسؤال على شاكلة "ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت في تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأي مكان نشغله منه ؟ وما نوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان الذي نشغله ؟ هذه المسائل مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر العالي الرفيع".[47] لذا فمن غرور الفلسفة أن تجعل هذا السؤال مقصورا عليها. لم تفعل إلا أن نقلت السؤال من الحيز الديني والميطيقي إلى الحيز المسمى لاحقا فلسفي. لكن "جان بيار فرنان" يجادل بأن سؤال الأسطورة ليس البحث عن أصل الوجود وكيفية ظهور العالم من العدم أو من الفوضى والشواش، بل أنها تسأل، ومن ثمة تجيب، على السؤال المرتبط بمصدر السيادة على الكون، أي من هو الإله السيد ؟[48] وبالتالي فهو يضع خطا فاصلا بين السؤال الفلسفي والسؤال الأسطوري، على أساس أن هذا الأخير سؤال لا ينفصل عن السلطة التي يجب أن نخضع لها، في حين أن سؤال الأصل الفلسفي يستدعي الفهم فقط بمعزل عن السلطة.

لازال السؤال عن سبب بداية الفلسفة الإغريقية بداية طبيعية وليس بداية أنثروبولوجية مطروحا ولغزا حقيقيا حتى اليوم. فقد لزم أكثر من ثلاثة قرون لتحول الفلسفة من الطبيعة إلى الإنسان على يد السفسطائيين وسقراط. فلماذا لم تبدأ الفلسفة مع طاليس بسؤال الإنسان ؟ من الصعب تخمين ذلك، لكن يمكن الكشف عن تفسير قد يساعدنا عن تقوية النظرية التي ندافع عليها وهي امتداد العقل الميطيقي إلى العقل العلمي أو الفلسفي. فمن المعلوم أن الدين قد قام بتقديس الظواهر الطبيعية وجعلها إلهية بالكامل، وما الأساطير الإغريقية إلا مسرحا واضحا لهذا التأليه، ولئن كان الأمر كذلك، فإن البحث عن أصل الكون يغدوا تقليدا دينيا اتبعته الفلسفة، ويغدو أيضا الكشف عن المصدر في عناصر الطبيعة ذاتها، استمرار لتقديس الطبيعة. لذا يقول مؤرخ الفلسفة الطيب بوعزة بأن "الدين اليوناني قام بتأليه قوى الطبيعة. لذا فليس من الصدفة أن تكون أول الفلسفات ظهورا في تاريخ اليونان نازعة نحو تفسير الوجود على أساس قوى طبيعية (...) مختلف آلهة اليونان تمثيل لعناصر وقوى الطبيعة. حيث أن الوثنية اليونانية كانت موصولة بالنزوع نحو خلع القداسة على الطبيعة، لذا أنتجت دينيا طبيعيا مثقلا بالحس الإحيائي الأنثربومورفي. من هنا بداية المشروع الفلسفي اليوناني (مع طاليس وغيره) تعكس رؤية مشغولة بهاجس فهم قوى الطبيعة. فانتهت إلى تجريد تلك القوى من مدلولها الألوهي، وقد كان ذلك استبعادا ضمنيا أو صريحا لكثير من الآلهة وتمهيدا نحو النزوع إلى الوحدانية. التي ستتمظهر بوضوح مع كزينوفان وأناكساغور".[49]

من هنا يمكن لنا أن نزيل الفكرة الشائعة والسطحية تماما، والقائلة بأن بداية الفلسفة كانت مع نهاية الأسطورة أو الدين. وقد تكفل "غادامير" بكل ما له من حس تاريخي وتأويلي، بإثبات أن لا فارق بين البداية والنهاية. "فالبداية والنهاية ملتحمان ببعضهما ولا

---

[47] محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000، ص 7.

[48] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الاولى، 1987، ص 101.

[49] الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة – نقد التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 231–233.

يمكن أن يكونا منفصلين".[50] فبداية الفلسفة لا تتضمن نهاية الأسطورة ولا العكس. بل حتى اليوم، عصر طغيان العلم والتقنية، لا زالت الأسطورة تتنفس وتشتغل مع اختلاف المضامين فقط، فالأسطورة لا زالت حية ترزق.[51] ولم تنته لا في القرن السادس مع بداية الفلسفة ولا في القرن الرابع مع تأسيس العقلانية عند أفلاطون، ولا مع صدور "دروس في الفلسفة الوضعية" لأوغست كونت. لذا قرر "إلياد"، ضد المدرسة الوضعية، بأن الدين والأسطورة هيكل ذهني للإنسان وليس مجرد مرحلة قد نتجاوزها. يقول: "المقدس هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي. ذلك أن عالما ذي معنى والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء هو حصيلة سيرورة جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس".[52] ومن المعلوم أن الهيكل والبنية لا يمكن أزالتهما دون إزاله الكل، وهذا متعذر كلية.

ولئن كان أفلاطون وأرسطو يحددان الدهشة كمصدر للتفلسف، فإن الاندهاش من ظواهر الطبيعة،[53] القريبة والبعيدة (السماوات) لم يكن حكرا على العقل الفلسفي. بل بالعكس، فإن مصدر التفسيرات الدينية والميطيقية هو الاندهاش نفسه. لذا فمنطلق الفلسفة هو نفسه منطلق الدين والأسطورة. ففي تقدير "جان بيار فرنان" الذي اشتغل طويلا في مسألة بداية الفكر الإغريقي وعلاقته بالأسطورة، فإن المصدر واحد تماما مع الاختلاف في ردود الأفعال. فالدهشة من الوجود كانت قبل ظهور التفكير الفلسفي. الفارق الوحيد أن الدهشة الأولى أنتجت أسطورة والدهشة الثانية أنتجت تفلسفا. يميز جان بيار فرنان بين:

- الدهشة السابقة للفلسفة: هي انبهار أوقف عملية السؤال والتفكير فكان محصولها هو خطاب الميثوس. الأسطورة هي أيضا نتاج للسؤال وكانت جوابا كافيا لسد حاجات المجتمع أنداك.

- دهشة القرن السادس قبل الميلاد: أثمرت مشكلا فكريا، فأنجبت السؤال الفلسفي. اندهاش لم يكن قادرا على الاكتفاء بجواب الأسطورة، لأن ثمة حاجات استجدت، ومعطيات تراكمت من حضارات أخرى، فأملت تغييرا في الرؤية إلى العالم".[54]

1-طاليس.

يعتبر أول فيلسوف، لأنه قدم اجابة عقلانية أو قل فلسفية عن سؤال أصل الوجود. وكان ذلك وفق الطريقة التالية، وهي مجمل الشذرات التي وصلتنا:

- الماء هو أصل الوجود ومبدأه.
- الآلهة موجودة في كل مكان.

---

[50] هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص ص 16-19.

[51] بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الاولى، 1982، ص 92.

[52] ميرتشياه إلياده: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 40.

[53] la métaphysique, Op.cit, § 982b, p 45.

[54] الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة – نقد التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 238-239.

- للنفس قوة محركة كالمغناطيس.[55]

كثرت تأويلات هذه الشذرات وفق منهجية وأهداف كل فيلسوف. لكن يمكن أن نلاحظ بأن نيتشه مثلا قد استخلص منها أن طاليس قد انفصل عن السرد الخيالي السابق، لكنه مهد إلى فكرة أن الكل هو واحد.[56] لكن يمكن أن نلاحظ، فيما وراء التأويل النيتشوي، لأن طاليس لم يمهد، بقدر ما واصل التقليد الديني القديم الذي يرجع التعدد الكوسمولوجي إلى وحدة إلهية. ونحن اليوم نعتبر طاليس أول عالم أو أول فيلسوف، بالنظر إلى سطوة التأويل الأرسطي في الألفا الكبرى من الميتافيزيقا، حيث ذكر كل شذرات طاليس الثلاثة لكنه ركز على الشذرة الأولى وأهمل البقية عندما قال بأن الثيولوجيين القدماء كانت لهم نفس الفكرة عن الآلهة باعتبارها أوقيانوسية أو محيطية.[57] وهذا ما يجعلنا نستنتج بأن هناك علاقة بين أطروحة طاليس والفكر الشرقي القديم بخاصة في ألواح ما بين النهرين وفق ملاحظة إميل برييه.[58] كما أنه لم ينفصل عن الموروث الميطيقي الإغريقي عند هوزيود وهوميروس الذي تحدث عن إله البحار أوقيانوس. وبالتالي يخلص الطيب بوعزة إلى ما يلي: "مفهوم الأسطقس (أو العنصر) عند طاليس في علاقة بمفهوم الأوقيانوس (إله المحيطات) في الميثولوجيا الإغريقية".[59] لأن فهم الفلسفة على حقيقتها، يستلزم العودة إلى المجال التداولي الخاص بها، وليس بالنظر إلى التأويلات اللاحقة، وفيها حالة طاليس فإن سوء فهمه وفهم حقيقة شذراته مرتبط بالاعتماد على تأويل أرسطو، في حين أنه كان بعيد عنه بأكثر من قرنين من الزمن.

2-أنكسمندريس.

تأتي أهمية أناكسيمندريس في أنه أول يوناني قام بكتابة عمل فلسفي نثري رغم أنه مفقود. أما الطريقة التي وصلنا بها نص أناكسيمندريس فهي طريقة غير مباشرة، أي عمل "سمبليقوس" الأفلاطوني المحدث الذي كتب حوالي 530 م تعليقا كبير الحجم لفيزياء أرسطو، و فيه ذكر نص أناكسيمندريس. وسمبليقوس بدوره أخذ هذا النص من كتاب "ثيوفراسطيس" الذي عاش بين (372/288 ق م)، وهو تلميذ وخليفة أرسطو. وهكذا تم حفظ هذا النص النادر.[60] والفكرة التي جلبت انتباه الباحثين في الفلسفة

---

[55] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 369-371.

[56] فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص 45.

[57] Aristote: la métaphysique, Op.cit, § 983b, p 50.

[58] Emile Bréhier : histoire de la philosophie, tome I, Antiquité et moyen age, presses universitaire de France, Paris, 2e édition, 1983, p 3. Le texte est : « lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de L'APSOU primordial, leur père, et la tumultueuse. TIAMAT, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un».

بل نجد هذه الفكرة عند الهنود أيضا:

أما تقدم الماء عند الهند في الخلقة فمن أجل أنه تماسك كل متهب ونمو كل نام وقوام الحياة في كل ذي روح .. وبمثله نطق التنزيل في قول الله سبحانه وتعالى: وكان عرشه على الماء. نقلا عن: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958، ص 181.

[59] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 402.

[60] Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, , traduit Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard, 1962 , p p 391-392.

اليونانية، خاصة الألمان أمثال نيتشه ومن بعده "هيدجر" ثم غادامير؛ هي عبارة أناكسيمندريس حول الوجود . حيث يقول نيتشه: "جملة أناكسيمندريس تتميز ببصيرة ثاقبة مقتضبة وهي:" إن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ نهايتها بالضرورة، ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها، حسب نظام الزمن. " كيف سنفسرك أيتها العبارة اللغزية التي نطقها متشائم أصيل ؟ إنها صيغة إلهية محفورة في فجر الفلسفة الإغريقية ".[61] أما هيدجر فقد أشار إلى هذه المسألة في مقالة له بعنوان " كلمة أناكسيمندريس" الواردة في كتاب الدروب. حيث عاد إلى ترجمة هذه الكلمة عند نيتشه و" هيرمان ديلز" الأستاذ بجامعة برلين، الذي نشر كتابا عنوانه: "شذرات السابقين لسقراط". ثم قدم ترجمته الخاصة وهي: "بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تفنى بصورة ضرورية، لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمني".[62] وفيما يخص غادامير فإنه أشار إلى قراءة نيتشه لعبارة أناكسيمندريس القائلة: "تدفع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن الكل لتصير أشياء جزئية." بمعنى أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، ويكفر أحدهما عن الآخر. كما أشاد غادامير بمقالة أستاذه هيدجر حول كلمة أناكسيمندريس، واعتبرها بالغة العمق والدلالة.[63]إن النقطة التي لاحظها نيتشه هي أن معظم الدراسات تجعل مساهمة أناكسيمندريس تندرج في مجال النظريات الفيزيائية والطبيعية، التي تهتم بمشكلة أصل الكون. لكن في الحقيقة أن فلسفة أناكسيمندريس أوسع من ذلك بكثير.[64] فرغم أنه استمد من طاليس فكرة تقلص الكثرة في الوجود إلى أصل واحد وهو ما سماه بالنزوع الوحدوي، إلا أنه رفض تحديد هذا الواحد سواء من ناحية الكم أو الكيف، خاصة الكيف. وهذا عكس ما قام به طاليس و حتى أناكسيمانس، بل باقي الفلاسفة اللاحقين اللذين قالوا بعناصر أخرى مثل التراب و النار...الخ لذا سماه الأبيرون a-peiron وحرفيا يعني الذي لا حد له. لكن لماذا ألح أناكسيمندريس على عدم تحديد كيفيات لأصل الكون ؟ حسب نيتشه فإن المبدأ أو الأصل في حالة امتلاكه صفات محددة، كأن يكون ماءا أو هواء ...الخ فإنه "يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما عليه بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى (...) ومنه فإن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة، التي تقوده إلى الموت".[65]

في سياق استشكالنا المخصوص، يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل انفصل أناكمندريس عن المورث السابق عن الفلسفة ؟ أي اللاهوتي والأسطوري والشعري، سواء الإغريقي أو الشرقي بعامة ؟ إذا أمكن مقاربة فلسفة طاليس بمفهوم الأوقيانوس في الميثولوجيا الهوميرية، فإنه من الممكن جدا مقاربة مفهوم الأبيرون عند أناكسيمنريس بمفهوم الشواش في ثيوغونيا هوزيود.[66] على أساس أن غير المحدد، الذي يمثل الخاوس أو الشواش، هو أسبق من كل الآلهة. فعمل الآلهة انطلق من عدم تعين الوجود، ثم بدأت في تحديد السماء ثم الأرض ثم الموجودات...الخ. وعلى اعتبار أن مفهوم هوزيود كان سابقا على أناكيميندريس بقرون، فلا يصح مقاربة مفهوم الأبيرون بالهيولى (المادة غير المتشكلة) عند أرسطو، لأن هذه المقاربة بعدية لا تصلح إلا بعد ظهور المفهوم

---

[61] فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 50.

[62] Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit, p 388.

[63] هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 127– 129.

[64] فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 52.

[65] المرجع نفسه، فقرة 4، ص 51.

[66] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية– الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 36.

عند أرسطو بعد قرنين من الزمان. بل على العكس تماما، يمكن مقاربة مفهوم الهيولى بمفهوم الأبيرون.[67] "فالخاوس هو الكينونة بلا صورة، إنها حالة الشرط البدئي للكون. وهي الكينونة التي سيعتمد عليها أرسطو لاحقا لبلورة مفهوم الهيولى المغفلة من الصورة".[68] ومن الظاهر أن مفهوم غير المحدد أو اللا متعين، يحيل إلى مفهوم الألوهية أكثر من أي شيء آخر. إذ أن من خصائص القدرة المتعالية أنها غير قابلة للتعين أو التحديد.[69] لذا فمن المبرر تماما تقديم تأويلية دينية لمفهوم المبدأ الأول، أي الأبيرون.[70] وفيما يخص الشذرة التي اشتغل عليها نيتشه وهيدجر وغادامير وهرمان ديلز (وهي القائلة: والحال، أن ما تتولد منه الأشياء، إليه تعود، حسب الضرورة؛ لأنه يجب تعويض بعضها بعضا، عقابا وتكفيرا عن تعدية، تبعا لزمن محدد)، فمن الواضح أنها لها تأويل فزيائي مرتبط بتوالي العناصر والعوالم، كما أنه له تأويل أخلاقي وديني قائم على العقاب والتكفير والتعويض. [71] وكما هو ملاحظ، فإن ما توصلنا به من شذرات الفيلسوف الثاني من مدرسة ميلتوس، لم ينفصل كلية عن المجال التداولي السابق وهو المجال الميثولوجي والأسطوري الذي شكل المنظور إلى العالم.

3- أناكسمينس.

مع هذا الفيلسوف تظهر خاصة مهمة في الفلسفة السابقة على سقراط والفلسفة عامة، وهو عدم تكريس المطابقة والتقليد. فعلى الرغم من كون هؤلاء الفلاسفة الثلاثة لمدرسة ميلتوس متتابعين بالتتلمذ وفق سيرة الفلاسفة المعروفة بالنسبة لنا، إلا أن كل لاحق يرفض تفسير سابقه. حقيقة ليس لنا نصوص تثبت هذا النقد والرفض، لكن الاختلاف في تحديد الأرخي (الأصل) هو دالة على ترسخ الاختلاف والإبداع في الفلسفة. وعلى الرغم من أن هذه الملاحظة تدخل فيما حددناها سابقا من خصائص العقل الفلسفي أو اللوغوسي في مقابل العقل الأسطوري، إلا أن فلسفة أناكسمينس لم تختلف كلية عن سابقيه في ارتباطها بالتصور الميثولوجي للكون.

تختصر كتب الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة أطروحته في أنه قال بأن الهواء هو أصل الكون وأنه أسبق من الماء.[72] وهو في هذه الأطروحة يشترك مع ديوجين (الأبولوني) Diogène. السؤال البدئي هو هل يقصد الهواء المحسوس الذي نستنشقه ؟ ليس مؤكدا، على أساس أن شذرتي ثيوفراسطيس تلميذ أرسطو وهيبوليت تفيدان أن الهواء غير مرئي، في حين أن الهواء المستنشق مرئي،[73] وهذا لا يخفى على أحد فما بالك الحكماء.

بالنظر إلى ما تقدم، يمكن تقديم تأويل ثيولوجي لأرخي أناكسيمنس، على أساس أن هناك عدة شذرات منقولة من القدماء تربط الهواء بالآلهة، فمثلا شيشرون يقول "قال أناكسيمنس بأن الهواء إله وأنه حادث ولا حدود له، ولا نهائي، دائم الحركة، إله في أجمل صورة".[74] وشذرة هيبوليت تقول أن الهواء في حالة نقائه الأصلي "لا مرئيا"، هذا ما يجعلنا نفترض بأن الهواء الذي يقصده هنا ليس

---

[67] المرجع نفسه، ص 127.

[68] المرجع نفسه، ص 474.

[69] المرجع نفسه، ص 413-414.

[70] المرجع نفسه، ص 516.

[71] المرجع نفسه، ص 478.

[72] Aristote: la métaphysique, Op.cit, § 984 a, p 50.

[73] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 521.

[74] المرجع نفسه، ص 535.

مادة من مواد الطبيعة.[75] ومن المفيد أن نلاحظ أن مفهوم الإله أو الثيوس في السياقات الإغريقية القديمة، لا ينفصل عن معنى "الروح" أو "النفس"، فمن المقبول جدا تأويل الهواء بمعنى الإله. أي أن الإله هو مصدر الوجود. [76]

ما يمكن الخلوص إليه، هو أن المدرسة الملطية التي تضمنت هذه الأسماء الثلاثة المعروفة، لم تنفصل كلية عن المجال الميطيقي الإغريقي السابق. ولو أنها قد انتقلت من السرد القصصي إلى البرهان المنطقي، إلا أنها لم تتنكر للموروث الذي شكل ما يمكن أن نسميه المجال التداولي الإغريقي. فالمعرفة واللغة والدين، بما هي مكونات التداول أنذاك، تبقى حاضرة حتى عند النخبة الفكرية. ولا يمكن الحديث بالتالي عن قطيعة حقيقية بين السؤال الفلسفي والسؤال الميطيقي. وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة قد ألحوا على وجود هذه القطيعة، لكن بدرجة أقل مما تصوره كلمة قطيعة.

خلاصة.

هل كان الغزالي، وكل حكماء الإسلام على حق عندما اعتبروا الفلسفة الإغريقية علم وافد متعارض في بنيته ومضمونه عن العقيدة الإسلامية القائلة بأن الله أسبق من الوجود والطبيعة، في حين أن الأسطورة الإغريقية تأسست على أسبقية الطبيعة المادية النامية عن الآلهة ذاتها ؟ يبدو أن هؤلاء الفلاسفة كانوا على وعي حاد بالارتباط بين الفلسفة والأسطورة (أو الدين)، لذا فإن تأسيس فلسفة إسلامية لا يكون إلا بوصلها بالدين الإسلامي الذي يمتلك نظرة كلية تختلف عن النظرة الكلية الإغريقية. ويبدو أيضا أن مهمة ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين قد كانت خائبة فعلا، على أساس أنه جعل الفلسفة عقلية خالصة، في حين أنها في الحقيقة امتداد للبنية الدينية المخصوصة من حضارة إلى أخرى. هنا يظهر لنا التيار المعادي للفلسفة، في السياقات الإسلامية الكلاسيكية، أكثر وعيا من التيار الداعي لها، ممن يسمون بالمشائيين. وحتى بعض المؤرخين المسلمين أمثال الشهرستاني والفقهاء مثل الشهرزوي، قد أولوا الفلسفة السابقة على سقراط تأويلا دينيا، لكن لم يستطيعوا فهم الخلفية الدينية الإغريقية على حقيقتها،[77] بل أسقطوا المألوف الإسلامي على الواقع الإغريقي وهذا ما لا يصح حقيقة.

ارتباط الفلسفة بالأسطورة أو بالمنظور الميطيقي للعالم ظاهر لا يمكن التنكر له. فقط التوجه الذي يمكن أن نسميه بالوضعي المبكر والوضعي اللاحق له هو من يقلل الوصل بين مراحل نمو العقل البشري. وقد لاحظ "دي كونلاج"، الذي اكتشف المكانة المركزية للدين عند الإغريق والرومان القدامى، أن أرسطو الذي مثل العقل العلمي المتحرر من الأسطورة، مثله كمثل أفلاطون تماما، لم يستطيعوا فهم الفلسفة السابقة على سقراط بما هي استئناف النظر وفق المنظور الكلي الذي ساد بلاد الإغريق السباق لظهورهم. يقول "كان أرسطو، كما كان جميع الفلاسفة، يجهل الأصل الديني للمجتمع الإنساني جهلا مطلقا، فهو لا يتكلم عن بيوت النار. ويجهل أن العبادات المحلية كانت أساس الدولة فيقول: الدولة ما هي إلا جماعة من كائنات متكافئة تبحث معا عن

---

[75] المرجع نفسه، ص 545.

[76] المرجع نفسه، ص 548.

[77] الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية– الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 213. الشهرستاني (الملل، ج 2، ص 67) ومحمد الشهرزوي قدما فلسفات ما قبل سقراط بوصفها موصولة بالرؤية الدينية. لكنها ربطها بالنبوة وداود (...) والشهرزوي ربط نظرية الماء عند طاليس بالماء الذي عليه العرش.

أساس جديد تستطيع أن تقر عليه القوانين الاجتماعية وفكرة الوطن. (السياسة، 2، 5، 12/ 4، 5)".[78] وقد لاحظة نيتشه أيضا بأن أرسطو كان يجهل حقيقة المسرح المأساتي الذي ظهر قبله بقرنين من الزمن. مما يعني أنه لم يكن يفهم الأمور على حقيقتها، بل وفق ما يجعل من مذهبه متماسكا ومنطقيا وقويا. وبالفعل، فقد لاحظ كل مؤرخي الفلسفة أنه كان يتأول الفلسفة السابقة عليه أي الطبيعية، تأويلا ذاتيا إلى أبعد الحدود، وكان يغطى على الأفكار التي لا تخدم سياق فلسفته. فقد أغفل مثلا القوة الفاعلة في الأطروحة الثالثة لطاليس القائلة بأن النفس قوة محركة مثل المغناطيس.

بالنسبة لمهتم بتاريخ الفكر الأسطوري وبداية الفكر الفلسفي الإغريقي، مثل بيار فرنان Vernant، فإنه لم يساير الأطروحة التي دافعنا عنها في هذه المحاضرة. وقد كان واعيا بالجدل الحاصل بين المؤرخين، فبين Burnet مثلا الذي أكد بأنه "من الخطأ التفتيش عن أصول العلم الأيوني في بعض التصورات الخرافية"، وبين موقف الإنجليزي F. M. Cornford الذي قال بأن "الفلسفة الأولى (المالطية) بقيت أقرب إلى بناء خرافي منها إلى نظرية علمية".[79] يبقى المؤرخ والمفكر مترددا بين موافقة هذا أو ذاك. ولكن المعضلة شبيه بمعضلة أصل الفلسفة الإغريقية بين النقل من الشرق أو الإعجاز الذاتي. هنا فقط نسأل هل هناك وصل أم فصل بين مرحلة الفلسفة ومرحلة الثيولوجيا السابقة عليها في السياقات الإغريقية. إن القول بالاستمرار لا يبرر ظهور الفلسفة إطلاقا على أساس أنه يؤرخ لبدايتها في القرن السادس مع طاليس، والقول بالقطيعة يلغي حقيقة التاريخ حيث الثورات تحدث بطريقة متدرجة ممرحلة شيئا فشيئا دون ملاحظة التغير. فنحن لسنا أمام تغير سياسي أو أزمة سياسية لكي نقر بوجود قطيعة بين سابق وحاضر. بل نحن أمام ظاهرة تاريخية فكرية معقدة مثل ظهور الفلسفة. حتى في السياسة لا تحدث هذه الانقطاعات المفاجئة والجذرية التي نتصورها. يعلن فرنان رأيه في مسألة العقل الفلسفي والعقل الميطيقي السابق عليه قائلا: "ليس ثمة استمرارية حقيقة بين الأسطورة والفلسفة. فالفيلسوف لا يكتفي بأن يردد بكلمات الطبيعة ما عبّر عنه اللاهوتي بكلمات القدرة الإلهية (...) مع الملطيين [يقصد المدرسة الملطية التي أخذنا نماذجها الثلاثة بالتحليل أعلاه] ليس هناك أسرار، بل قدمت بطريقة قابلة لأن تعرض وتناقش علنا أمام الجميع".[80] وكما هو ظاهر، فإنه يضم صوته للنظرية التي تفصل بين المرحلتين، على أساس أنه تم تجاوز خاصيتين للفكر الأسطوري وهما الطابع الأسراري حيث يتم تقبل بعض القضايا دون تبرير عقلي مقبول، والطابع الخصوصي للمعرفة الدينية حيث أنها تتناقل في مؤسسات خاصة. في حين أن الفكر الفلسفي والعلمي يتميز بالوضوح والمنطقية إلى جانب العمومية والانفتاح.

الظاهر أن فرنان وكل من اقتنع بالقطيعة بين الفلسفة والميثولوجيا قد ضيقا ماصدقات العقل، على أساس أنهم حاكموا الأسطورة والدين من منظور العقل العلمي فقط، فماذا يحدث لو حاكمنا العقل من المنظور الديني والأسطوري ؟ سيظهر أنه متناقض وقاصر وقصير المدى...الخ. لذا استعملنا سابقا مقولة ادغار موران التي تجعل عاقلية العقل في كقدرته على تفهم الأسطورة. إن كل من يرفض الأسطورة بحجة أنها قاصرة ويجب بالتالي اقتلاعها، لم يفعل سوى أن برهن على قصور منظوره العقلي. ففي أدق العبارات العلمية يمكن أن نجد حدود غير واقعية وغير محسوسة، بل هي مجرد فرضيات تخيلية تماما. وبالتالي فإن دعوى علمية

[78] فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة – دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 479.

[79] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 92-93.

[80] جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 95.

العقل المطلقة مردودة بأكثر من حجة. ففي القضايا المنطقية قد نجد الحقيقي ونجد الاستعاري le figurative معا.[81] ونحن نعلم أن الإستعارية هي من خصائص العقل الميطيقي.

إن الإنسان كائن حي وعاقل، مما يدل على أن العقل ليس هو الإنسان بالكامل، فعنصر الحيوية وما فيه من متطلبات نباتية وعاطفية...الخ تفعل فيه بنفس الدرجة التي يفعل العقل. وقد لاحظ بروتاغورس، الذي جابه عقلانية سقراط، بأن العلم والحكمة ليسا حصرا أقوى العوامل في الأمور البشرية ككل.[82] فهو يحتاج إلى اللاعقل أو ما فوق العقل، أي إلى السحري والأسطوري والديني والمفارق...الخ. وسعة العقل تكمن في قدرته على استيعاب كل هذه المكونات الإنسانية. حقيقة أن المنظور الأسطوري للعالم قد انكمش مع النمو غير المسبوق للعلم والتقنية، إلا أنه، ووفق لذلك، لا يمكن القول أنها لا تؤدي أي غرض اليوم. بالنسبة للأستاذ السابق في الكوليج دو فرانس، "بول فاين"، فإن "الأسطورة لم تعد تقول الحق، لكنها في المقابل لم تتكلم سدى، وإنما كانت تؤدي وظيفة اجتماعية وحيوية".[83] بل أنها حتى اليوم ما زالت تؤدي هذه الوظيفة. يقول مروان المتمرن في جغرافيا الفكر البشري المعقد: "الأسطورة تحمل تفسيرا معقولا للعالم من خلال السرد وليس من خلال القوانين (...) تنطوي الأساطير الكبيرة على قدر من المنطق والعقلانية الخفيين (...) وعليه، ثمة منطق خفي خلف الأسطورة، وثمة أسطورة خفية وراء العقل. كتب ماركس في أحد رسائله 1843: العقل موجود منذ الأزل، لكن ليس دوما بصيغة عقلانية".[84]

إن المعيار العقلي الصارم لا يمكن أن يكون منصفا عندما يتحدث عن الأسطوري، لأنهما طريقتين مختلفتين للنظر إلى الوجود. فنفعية العقلي لا يجب أن تؤخذ بالمطلق، إذ للأسطوري منافعه التي لا تحصى. ورفض أفلاطون للأسطورة متأت من كونه حاكمها بالعقل الخالص، في حين أننا نجد أرسطو أكثر تفهما للشعر وللمنظور الشعري للعالم. "فمهمة الشاعر ليست رواية ما وقع فعلا، بل ما يمكن أن يقع، على أن يقع هذا الممكن على إما قاعدة الاحتمال أو لقاعدة الحتمية. إذ ليس بالتأليف نظما أو نثرا يفترق الشاعر عن المؤرخ. فأعمال هيرودوت، كان يمكن أن تصاغ نظما، لكنها مع ذلك، كانت ستظل ضربا من التاريخ، سواء كانت منظومة أو منثورة. بيد أن الفارق الحقيقي يكمن في أن أحدهما يرى ما وقع والآخر ما يمكن أن يقع. وعلى هذا، فإن الشعر يكون أكثر فلسفية من التاريخ وأعلى قيمة منه؛ لأن الشعر يميل عندئذ إلى التعبير عن الحقيقة الكلية أو العامة، بينما يميل التاريخ إلى التعبير عن الحقيقة الخاصة أو الفردية. وأعني بالحقيقة الكلية، أو العامة، ما يقوله أو يفعله نمط معين من الناس، في موقف معين، على مقتضى الاحتمال أو الحتمية".[85]

---

[81] Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, édition Flammarion, Paris, 1970, p 197.

[82] أفلاطون: بروتاغوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 152.

[83] بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم ؟ بحث في الخيال المكون، ترجمة جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016، ص 257.

[84] إدغار موران: النهج – إنسانية الإنسان – الهوية البشرية، مرجع سابق ص 129–130.

[85] أرسطو: فن الشعر، مرجع سابق، ص 115.

يتحدث الدكتور "طه عبد الرحمن" في إصدار 2019 عن ظاهرة "اختلاس الفلسفة" من اللا فلسفة. وبما أننا استعملنا كلمة الظاهرة، فهذا يعني أنها لست حالة شاذة قليلة الحدوث، بل تكررت دوريا. وهي أخذ الفلاسفة من الدين دون التصريح بذلك، وفي تقديرنا أن هذا التشخيص ينطبق على لحظة بداية الفلسفة اليونانية في المدرسة المالطية. حيث أن هؤلاء الحكماء، ومن المستغرب أن نسميهم فلاسفة، لأن الكلمة لم تظهر في عصرهم حسب مؤرخي الفلسفة، استعملوا الموروث الميطيقي بطريقة عقلانية توحي بالانفصال. ومن هذا توالت الاختلاسات حتى زماننا: "المتفلسفة على الرغم من قولهم بالتعارض بين العقل والإيمان، ظلوا عبر تاريخهم الفكري، يرجعون إلى الدين في تقرير كثير من دعاويهم الفلسفية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة (...) الفلاسفة المتأخرون يتسترون على مصادرهم الدينية، ترسيخا للمعتقد الدياني. (ديكارت، لايبنتس، كانط، هيجل، ريكو، ليفيناس)".[86] لذا فكل عقلنة أو علمنة، هما بصورة ما حجب للدين، لكنه الحجب الذي سينكشف مهما تم التستر عن المصادر.

ربما أن رفض استمداد الفلسفة من الأسطورة، أو العلم من السحر، أو المنطق من اللا منطق...الخ راجع إلى المبدأ المنطقي الضيق، وهو مبدأ عدم التناقض. نحن نتصور أن الثنائيات السابقة متناقضة وبالتالي لا يمكن الجمع بينهما. في حين أن المشكلة إما أنها غير متناقضين تماما، على أساس أن للأسطورة منطق ما وللمنطق أسطورة ما، أو أن مبدأ التناقض مبدأ منطقي خالص لا ينطبق على تاريخ الإنسان وتاريخ الأفكار. "فالعقلانية واللاعقلانية توجدان جنبا إلى جنب".[87] وحتى في مركز العقلانية نجد ثغور لا عقلية. ويخلص عالم الأساطير المقتدر مارسيا إلياد إلى أن "نزع صفة الأسطرة عن الديانة الإغريقية وانتصار الفلسفة، مع سقراط وأفلاطون، لم يقض نهائيا على الفكر الأسطوري (...) في كوسمولوجية أرسطو ما برحت موضوعات ميثولوجية كثيرة حية (...)العبقرية الإغريقية قد عجزت عن التخلص بوسائلها الخاصة من التفكير الأسطوري".[88] أما فيلسوف الشخصانية الإسلامية، الدكتور محمد عزيز الحبابي، فقد اقتنع بأن العقل كان دائما يرضع من ثدي الميثولوجيا.(من المنغلق إلى المنفتح).

[86] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 229.

[87] جاك غودي: الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 35.

[88] مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، مجرع سابق، ص 108.