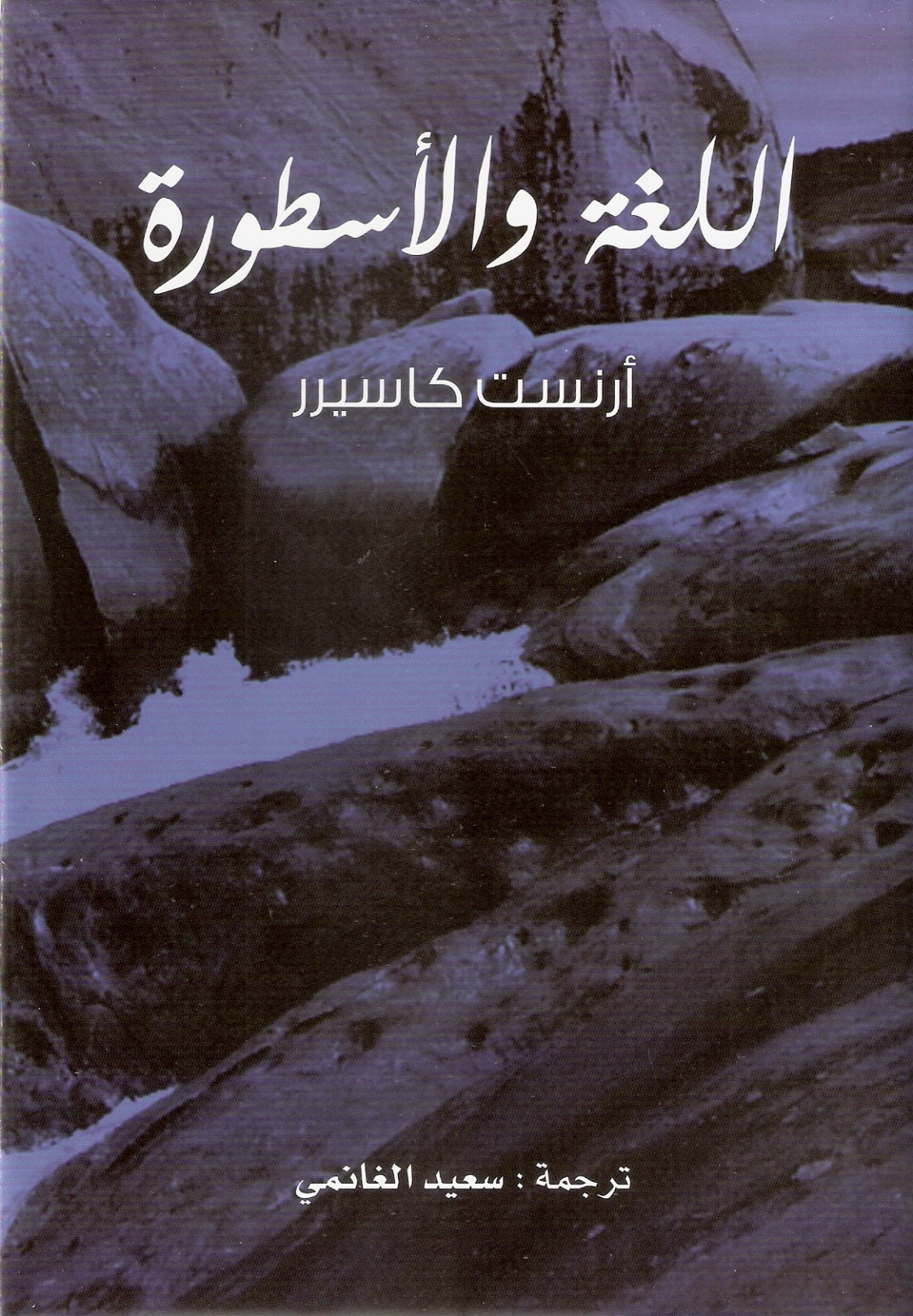
اللغة والأسطورة
أرنست كاسيرر
ترجمة : سعيد الغانمي

نبذة عن المؤلف:

أرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥) فيلسوف ومؤرخ فلسفة ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين. غادر ألمانيا في عام ١٩٣٣، وتوفي حين كان مدرّساً في جامعة كولومبيا في نيويورك. من أشهر أعماله:

"مشكلة المعرفة" (١٩٠٦–١٩٠٧)،

"الجوهر والوظيفة" (١٩١٠)،

"الحرية والشكل" (١٩١٦)،

"فلسفة الأشكال الرمزية" (١٩٢٣ - ١٩٢٩)،

"النهضة الأفلاطونية في إنكلترا" (١٩٣٢)،

"منطق الإنسانيات" (١٩٤٢)،

"الأسطورة والدولة" (١٩٤٢)،

"الرمز والأسطورة والثقافة"(١٩٧٩)،

"اللغة والأسطورة" (١٩٢٥).

اللغة والأسطورة

© هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

P105.C3212 2009
Cassirer, Ernest, 1874-1945.
اللغة والاسطورة / تأليف أرنست كاسيرر: ترجمة سعيد الغانمي. ـ ط.1.
ـ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
176 ص؛ مص؛ 14 x 21 سم.
العنوان الألماني للكتاب: Sprache und Mythos
يشتمل على ارجاعات ببليوجرافية.
تدمك:978-9948-01-309-9
1 ـ اللغة 2 ـ الأسطورة 3 ـ الدين أ. الغانمي، سعيد.

اللغة والأسطورة

هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي

Language and Myth

Trans. by: Sussanne Langer

Arabic copyright © by Abu Dhabi Authority for Culture and Heritage (Kalima)

كلمة
KALIMA

©حقوق الطبع محفوظة
هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث
(مشروع كلمة للترجمة)

أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

الطبعة العربية الأولى 1430 هـ 2009 م

الآراء الواردة لا تعبر بالضرورة
عن رأي هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ـ كلمة

أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380، هاتف: 6314468 2 971+، فاكس: 6314462 2 971+
info@kalima.ae
www.kalima.ae

اللغة والأسطورة

أرنست كاسيرر

ترجمة:
سعيد الغانمي

كلمة
KALIMA

ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

العنوان الألماني للكتاب :

Ernest Cassirer, Sprache und Mythos

وعنوان الترجمة الإنجليزية :

Language and Myth, trans. by: Susanne Langer.

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية	7
(1) مكانة اللغة والأسطورة في نموذج الثقافة الإنسانية	19
(2) ارتقاء الأفكار الدينية	45
(3) اللغة والتصور	55
(4) سحر الكلمة	87
(5) الأطوار المتعاقبة للفكر الديني	117
(6) قوة الاستعارة	151

مقدمة الترجمة العربية
الفلسفة واللغة والأسطورة

في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كانت المركزية الغربية قد بلغت نضجها في قياس كل ما هو مغاير وفق نموذجها الخاص. وحين درس ليفي بريل وأضرابه من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ما سماه بـ "العقلية البدائية"، صنَّف المجتمعات البشرية نوعين: أحدهما يتركز تفكيره حول المنطق، وهو الثقافة الغربية، وآخر يمثل عقلية ما قبل منطقية، وهو نمط التفكير لدى الشعوب "البدائية" في أفريقيا وآسيا، والسكان الأصليين في أمريكا وأستراليا. وكان هذا التصور يقوم على اعتبار المنطق قوام نظرية المعرفة، كما أشاعتها الفلسفة الغربية منذ كانط وهيغل.

والواقع أن كانط كان يعي تماماً أن المفاهيم هي الأدوات المنطقية لصنع المعرفة، إذ إنه كان يرى أن التفكير يعتمد على المخططات أو الرسوم التخطيطية

الـتي يقتـرن بعـضها ببعض اقتراناً منطقيًّا لتصنع معارف العقل الخالص، أو العقل العملي، وحتى في كتابه "نقد ملكـة الحكـم"، الذي درس فيه الأحكام الجمالية، فإن المفاهـيم لديـه ظلـت أدوات منطقـية خالـصة لـتلمّس الجـلال والجمـال، بمعـزل عـن اللغـة. وحـده أرنست كاسـيرر كـان أول فيلـسوف كانطـي يـتطلّع إلى "نظـرية المعـرفة" باعتـبارها دراسـة "الفاعلـية العقلية" التي تقوم علـى الأشـكال اللغـوية بقـدر مـا تقـوم على المقولات المنطقـية. فجـاء عملـه إيـذاناً بالخـروج مـن المركـزية المنطقية، التي تشكّل الوسيلة الأولى للمركزية الغربية.

كـان أرنـست كاسـيرر (1874 – 1945) فيلـسوفاً ومـؤرخ فلـسفة ينتمي إلى ما يسمّى بمدرسة ماربورغ في الفلـسفة الكانطية الجديدة. واشتهر كأبرز شارح للفلسفة الـنقدية الكانطـية في القـرن العـشرين. وفي عام 1933، غـادر ألمانـيا، لـيدرِّس في عـدة جامعـات أوروبـية في بـريطانيا والـسويد وأمـريكا، إلى أن تـوفي وهـو ما زال مدرساً في جامعة كولومبيا في نيويورك.

بدأت شهرة كاسيرر مع الجزءين الأولين من عمله ذي الأجـزاء الأربعـة حـول تـاريخ الفكر العلمي بعنوان "مـشكلة المعـرفة" (1906-1907)، وربّمـا كان موضوع

الهـاجس العلمـي، متأثـراً بالفلسفة الكانطية، قد هَيْمَن علـى أعمالـه الأولى. غـير أن كاسـيرر يـصف نطـريات الفلاسـفة الأوائل عن تكوين المفاهيم في العلوم في هذا العمـل وفي العمـل اللاحـق "الجوهر والوظيفة" (1910) ويـستبق في الـوقت نفـسه مـساهماته المميـزة بدراسـة الـثقافة. وتظل الكانطية الجديدة هي المعين الذي ينطلق مـــنه تفكـــيره في أعمالـــه المبكـــرة، لأن العـــالمين الموضـوعيين للعلـم والـثقافة يتميـزان وينـتظمان عـنده بالاستناد إلى "مبادئ قبلية" ذات طابع كانطي.

ولم يلـبث كاسيرر أن أردف هذا العمل بعدد آخر مـن الكـتب؛ مثل "الحرية والشكل" (1916). لكن عمله الكـبير "فلـسفة الأشكال الرمزية" (1923 – 1929) الذي صـدر في ثلاثـة أجـزاء هو الذي بلوَر فيه كاسيرر أهمية الأشكال الرمزية عموماً في تكوين المفاهيم والتصورات. ثم أتـبعه بكـتاب "فلـسفة التنويـر" (1932)، و"النهـضة الأفلاطونـية في إنكلتـرا" (1932)، والجـزء الـرابع مـن "مـشكلـــة المعرفـة" (1940)، و"منطـق الإنسانيـــات" (1942)، و"الأسـطورة والدولـة" (1942) – الذي ترجم إلى العـربية في القاهـرة في مطلـع الثمانيـنات - و"مقال حـول الإنـسان" (1944)، الـذي تـرجمه إلى العـربية

المـرحوم د. إحسان عباس. وفي عام 1979، صدرت له إضـمامة جديـدة مـن المقـالات نـشرت بعـنوان "الرمز والأسطورة والثقافة".

وفي عـام 1925، صـدر كتاب "اللغة والأسطورة" في نـصه الألمـاني بعنوان "Sprache und Mythos"، ثم، في عـام 1946، تـرجمته إلى اللغـة الإنجليزية الفيلسوفة المعـروفة سـوزان لانغـر. وفي مقدمـتها الوجيزة ذكرت لانغـر أن المـوجِّه المعـرفي الـذي قاد خطى كاسيرر هو إدراكـه "أن اللغة، التي هي أداة الإنسان الأولى للعقل، تعكـس المـيل إلى صـنع الأسطورة أكثر منه إلى العقلنة والـتفكير العقلي. فاللغة، التي هي ترميز للفكر، تعرض نمطـين مخـتلفين تمامـاً مـن الفكـر، الـذي هو في كلتا الحالـتين فكـر قـوي وإبداعـي. فهي تعبر عن نفسها في شـكلين مخـتلفين؛ أحـدهما المـنطق الاسـتدلالي الاسـتطرادي، والآخـر الخـيال الإبداعـي. ويبدأ الذكاء الإنـساني مع التصور، الذي هو الفاعلية العقلية الأولى؛ وتـبلغ عملية التصور دائماً أوجها في التعبير الرمزي، إذ إن التـصور لا يثبت ولا يُحـتفظ به إلا حين يتجسد في رمـز. وهكـذا فإن دراسة الأشكال الرمزية، تقدم مفتاحاً لأشـكال التـصور الإنساني. وتكوين الأشكال الرمزية –

سـواء أكانـت لفظـية أو دينـية أو فنية أو رياضية، أو أي نمط من أنماط التعبير، هو ملحمة العقل. ويبدو أن أقدم هـذه الأنمـاط يتمثل في اللغة والأسطورة. وما دام مولد كلتيهما يعود إلى عصور ما قبل التاريخ، فإننا لا نستطيع أن نثبت عمراً لأيٍّ منهما؛ لكن هناك أسباباً كثيرة تدعونا لاعتـبارهما مخلـوقين تـوأمين. وقد انعكست الحدوس عـن الطبـيعة والإنسان في أقدم الجذور اللفظية، فكانت العملـيات الـتي ربمـا نمـت اللغة من خلالها هي بعينها العملـيات المعبَّر عنها في تطور الأساطير، وتختلف كل الاختلاف عن المقولات والقوانين لما يسمى بـ "المنطق الاسـتطرادي"، أي أشـكال العقل، التي تكمن وراء كل مـن الحـس المشترك والعلم. فالعقل ليس عطية الإنسان البدائية، بل هو إنجازه؛ وبذوره – الخصبة التي هجعت طـويلاً تكمن في اللغة، التي ينبع منها المنطق حين تبلغ في نضجها أكبر الأنماط الرمزية".

مـن الواضـح أن الكانطـية الجديـدة لدى كاسيرر بـدأت تـولي اللغـة أهمـية لم تكـن تحظـى بها من قبل. فاللغـة هـي الأداة الأولى ليس لصنع الأساطير والأخيلة الـشعرية والأديان فحسب، بل هي الأداة الأولى للتفكير المنطقـي نفـسه أيضاً. وبالتالي، فإن أيّ نظرية معرفية لا

بدَّ من أن تولي الخيال المكوِّن للأساطير من العناية بقدر ما تولي المنطق والمفاهيم المعرفية النسقية. فالأنماط الفكرية لا تتفاضل، بل تختلف فحسب. وهكذا لم يعد يمكن تصنيف الشعوب إلى شعوب "منطقية" وشعوب "ما قبل منطقية"، أي لم تحظ بعد بشرف الوصول إلى مرتبة التفكير المنطقي؛ وإلا جاز لنا أن نقلب القضية ونصنف الشعوب تصنيفاً آخر من وجهة نظر الشعوب الموصومة بالبدائية نفسها إلى فئتين: شعوب "خيالية"، وشعوب "ما بعد خيالية"، أي شعوب تحجّر تفكيرها الخيالي والإبداعي بطغيان النموذج العقلي المنطقي وابتلاعه لبقية الأنماط الفكرية.

وهذا هو السبب الذي جعل الباحثين ينظرون إلى كاسيرر باعتباره واحداً من البنيويين الأوائل، ويعملون على تقريب أفكاره من سيمياء بيرس والمقاربات البنيوية للغة.

والآليات التي اتّبعها كاسيرر في هذا العمل هي أنه عني بإبراز أهمية اللغة في تكوين الأساطير، مع حرصه، في الوقت عينه، على تبيان ارتقاء الأفكار الدينية على نحو يماثل تشكيل الأساطير اللغوية، متنبِّهاً إلى ما سماه بـ "سحر اللغة" أو "مبدأ الكلمة"، أي التطابق بين الدال

والمدلول، أو الكلمة والشيء في الاستعمال الأسطوري والشعري للغة، معتبراً أن التماهي الجوهري بين الكلمة وما تدل عليه يتضح اتضاحاً أجلى إذا ما نظرنا له من زاوية ذاتية، لا من المنطلق الموضوعي. ذلك أن ذات الشخص، ونفسه، وشخصيته، في التفكير الأسطوري، ترتبط باسمه ارتباطاً لا فكاك منه. هنا لا يكون الاسم أبداً مجرد رمز، بل هو جزءٌ لا يتجزأ من الملكية الشخصية لحامله؛ وهي ملكية يجب حمايتها بحرص، ولا يجوز استعمالها إلا من قبله حصراً وبحذر بالغ. والأسماء، بمعنى مفردات اللغة في هذا الاستعمال، ليست دلالات أو إشارات تُحال على الأشياء بمعزل عنها، بل هي الأشياء بعينها. ففي الفكر الأسطوري، حالما يتم النطق باسم الشيء، يكون الشيء قد حضر بلحمه ودمه. وحين بحث كاسيرر الأطوار المتعاقبة للفكر الديني، وجد أن هذه الأطوار تستهدي باللغة وتتبع خطاها. ثم يخلص من ذلك إلى القول: "إن العمق الروحي للغة وقوّتها يبدو جلياً في حقيقة أن الكلام نفسه هو الذي يمهد الطريق للخطوة الأخيرة التي يسمو بها هو نفسه. ويتمثل هذا الإنجاز الأصعب والأخص من طريق مفهومين أساسيَّين قائمين على اللغة؛ وهما مفهوم

"الوجـود" ومفهـوم "الـذات". ويـبدو أن كـلاً من هذين المفهـومين ينتمـي، في دلالته الكاملة، إلى تطور متأخر نـسبيًّا للغـة؛ إذ إنهمـا يكـشفان، مـن خـلال أشكالهما النحوية، عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بـسبب هـذه المفاهـيم، ولم يـستطع الـسيطرة عليها إلا بـدرجات بطيئة". من هنا يتضح أن كاسيرر لا يريد إيلاء اللغة الأولوية على الأسطورة، أو الأسطورة على اللغة، بـل يـريد تجـاوز هذا السؤال الزائف، بغية التوصل إلى الآلـيات الـضمنية لكلتـيهما. وهـذا ما يتكشّف في نقده النظـريات الـتي تعتـبر الأسـطورة أساس اللغة، وكذلك النظريات التي ترى اللغة أساس الأسطورة. ولعل ماكس مولر كان في مقدمة الذين بحثوا في هذا الميدان.

لقـد ميّـز مـاكس مولر اللغة عن الأسطورة والفكر الـديني وعـدَّها المنـبع الـذي يـصدر عنه هذان النمطان الإبداعيان. ففي اللغة تكمن "جذور" الأسطورة والدين، وبمـا أن اللغـة، بحـسب مولر، كيان يتعرض للمرض، فـإن المـرض اللغـوي يظهـر ويـنعكس في الأسـاطير والأديان التي تضخم "أخطاء" اللغة ومناقصها وهفواتها. ومـن هـنا يولي مولر أهمية خاصة لما يسميه "استعارات الجـذور"، أي أخطـاء اللغـة الـتي تشكل منابع الفكرين

الأسطوري والديني. ويقلب كاسيرر هذا الإجراء رأساً على عقب؛ وفي رأيه أن الفكر الأسطوري – الديني والفكر اللغوي يتماثلان في نموّهما تماماً، وهما يفيضان من المنبع نفسه، وهذا المنبع هو ما يسمّيه بـ "الاستعارة الجذرية". ففي نمط التفكير الاستعاري توجد جذور التفكير الديني والأسطوري والشعري على حدٍّ سواء. وهكذا يجد كاسيرر أن الاستعارات اللغوية تنمو بالطريقة نفسها التي تنمو بها الآلهة لدى مختلف الشعوب التي ما زالت تعيش على الطبيعة، بل إن الديانات القديمة كافة تعتمد، في الأساس، على الإيمان بقوة الاستعارة، أي إمكانية التطابق بين الكلمة والشيء. وهو ما يطلق عليه الأنثروبولوجيون "مبدأ الاسم". كذلك يلحظ أن جميع أساطير الخليقة تبدأ بإله يولّد نفسه من طريق نطقه بكلمة، وبالتالي لا تبقى هناك مسافة تفصل بين الكلمة والشيء. وليست هناك مقابلة بين التفكير الأسطوري والديني والشعري، إذ إن هذه الأنماط جميعاً تنتمي إلى التفكير الاستعاري، لكن هناك مقابلة توجد بين التفكير الاستعاري والتفكير الاستدلالي المنطقي أو الفلسفي. ولم يوضح كاسيرر في هذا الكتاب طبيعة التفكير المنطقي، بل اكتفى بالقول إن التفكير الاستعاري يعتمد

الاشتداد، في حين أن التفكير المنطقي يعتمد الامتداد، وينصرف التفكير الاستعاري نحو الكيف والتكثيف وإبراز دور الأجزاء، في حين أن التفكير المنطقي ينصرف نحو الكم والتعيين وإبراز دور الكل في المقابل.

غير أن هذا الاستقطاب عينه بين هاتين الوظيفتين اللغويتين هو الاستقطاب عينه الذي سيسمّيه الفكر النقدي لاحقاً - متأثراً بثنائية جاكوبسن- بالاستعارة والكناية. وإذا كانت الأسطورة، ويندرج تحتها الأدب بأنواعه، تفكر في الاستعارات، فإن الفلسفة تفكر في الكنايات، بالنظر إلى اللغة في الحالتين بصفتها النظام اللغوي في معاملة التصورات. ولكن أليست هذه هى نظرية نورثروب فراي عينها، التي أطلقها في منتصف الثمانينات، عن الأطوار الثلاثة في اللغة: الطور الاستعاري والطور الكنائي والطور الوصفي؟ ولماذا لم يذكر فراي كاسيرر على الإطلاق في كتابه "المدوّنة الكبرى"؟

لقد اطلعت على كتاب "اللغة والأسطورة" فى مطلع الثمانينات. وفي ذلك الوقت، كتبت بعض المقالات عن تشغيل مبدأ الاسم وسحر الكلمة في الشِّعر الحديث. ومن خلال الجمع بينه وبين كتاب

جاكوبسن "أساسيات اللغة"، توصلت إلى رأي يشبه، من بعض الأوجه، نظرية فراي في أطوار اللغة الثلاثة، دون الاطّلاع على كتاب "المدوّنة الكبرى". والآن، وبعد أن ترجمت هذه الأعمال الثلاثة كاملةً، أرجّح أن فراي لم يطلع مباشرة على كتاب كاسيرر، ولكن من المؤكد أنه كان على دراية به من خلال بعض المصادر الأخرى. وهذا ما يفسر تشابه بعض الأفكار لديهما، إلى حدّ المطابقة في التعبير أحياناً.

وختاماً، لا بدَّ لي من إزجاء الشكر للأصدقاء الذين استحثّوني على الانتهاء من هذه الترجمة، وفي مقدّمتهم الصديق الدكتور علي بن تميم. وإني لأتمنى أن أكون قد وفقت فيها.

سعيد الغانمي

(1)

مكانة اللغة والأسطورة في نموذج الثقافة الإنسانية

تصف الفقرة الافتتاحية من المحاورة الأفلاطونية "فايدروس" كيف استطاع فايدروس أن يستدرج سقراط، لدى مقابلته، خلف بوابات المدينة على ضفاف "إيليوس". لقد صوَّر أفلاطون إطار هذا المشهد بالتفصيل الجميل، وأضفى عليه بهاءً ورونقاً لا نظير لهما تقريباً في الأوصاف الكلاسيكية للطبيعة. ففي ظل شجرة غنّاء سامقة، على حافة نبع بارد المياه، جلس سقراط وفايدروس؛ كان النسيم لطيفاً وعذباً ومفعماً بغناء اليعاسيب. وفي وسط هذا المشهد يتساءل فايدروس ما إذا كان هذا هو المكان نفسه الذي حمل فيه "بورياس"، وفقاً لإحدى الأساطير، الجميلة "أوريثيا"؛ لأن الماء هنا صافٍ ورقراق، ويليق بالعذارى أن

يتريّـضن فيه ويسبحن. ويردّ سقراط، وقد باغتته الأسئلة عمـا إذا كان يصدق هذه الحكاية، أو هذه "الأسطورة"، بأنـه وإن كـان لا يمكـن القول عنه إنه يصدقها، فإنه مع ذلـك لا ينفـي دلالـتها. فيقول: "لأنني حينئذٍ يمكنني أن أتقـدم كمـا يفعـل المـتعلِّمون، وأقـول من طريق تأويل ذكـي، إن "أوريثـيا"، حـين كانـت تمـرح مـع رفيقـتها "فارميـسيا"، قـد حملـتها فـوق المـرتفعات الـتي هـناك "بـورياس"، ريح الشمال، وبسبب موتها على هذا النحو قـيل إن الإلـه "بورياس" هو الذي حملها"... ثم يضيف: "لكـنني مـن جهـتي، يـا فايدروس، أجد هذا النوع من الأشـياء جميلاً بمـا يكفـي، غـير أنـني أرى مـثل هـذه الـتأويلات عمـلاً مـصطنعاً ومـضجراً، ولا أحـسد مـن يتـساهل معـه، لأنـه سيـسوِّغ، بالـضرورة، وجـود القـنطورات والوحوش الخرافية، أيضاً، ويجد نفسه في خـضمّ حـشد لا يـنقطع مـن الغورغـونات والأحـصنة الطائـرة، ومـا لا حصر له من الوحوش الغريبة الأخرى. ومـن يـتغافل عـن هـذه الكائنات العجيبة كلها ويتناولها بانتـباه، ويرد كلا منها إلى احتمال من نوع ما، لا بد من أن يكرِّسَ قدراً كبيراً من الوقت إلى هذا النوع الباطل من الحكمـة. لكـنني لـست مـن الترف بما يسمح لي بقضاء

الـوقت في هـذا، والـسبب، يا صديقي العزيز، أنني لم أسـتطع أن أعـرف نفـسي بعـد، كمـا تقرر وصية دلفي. لـذلك يـبدو لي مـن العـبث، ما دمتُ أجهل نفسيِ، أن أهـتم بمـثل هـذه القـضايا الغـريبة. لـذلك أدع كلَّ هذه الأشـياء تكـون ما تكون، ولا أفكر فيها، بل في نفسي: هـل أنـا حقًّا مخلوق أكثر تعقيداً ووحشية من "طيفون"، أم ربمـا أنا حيوان أبسط وأكثر نبلاً، تنطوي طبيعته على جوهر إلهي نبيل؟" (فايدروس، الفقرة 229).

هـذا الـنوع مـن تأويل الأسطورة، الذي أحرز فيه سفـسطائيّو ذلـك الـزمن وخطابـيُّوه شهرة عالية باعتباره ثمـرة التعليم المهذب وذروة الروح الحضرية، كان يبدو لأفلاطـون النقـيض تمامـاً لهذه الروح؛ لكنه على الرغم مـن أنـه أنكـره كمـا هو، وسماه حكمة خرقاء (σοΦία ἀγροίκος)، فإن حكمه لم يمنع المتعلم من التساهل مع هـذا الـنوع مـن الحكمـة لقـرون قادمـة. ومـثلما تبارى السفـسطائيون والخطابـيون بعـضهم مـع بعـض في هذه الرياضـة العقلـية في أيـام أفلاطـون، تـبارى الـرواقيون والأفلاطونـيون المحدثـون أيـضاً في الحقـبة الهلنـستية. ودائمـاً وأبـداً، كـان علـم اللغة، وعلم الاشتقاق، هما اللذان يؤديان وظيفة الوسيلة والأداة في مثل هذا البحث.

هـنا في عـالم الأشباح والأرواح، وكذلك في امتدادات الميثولوجيا الرفيعة، كانت الكلمة الفاوستية تبدو صالحة دائمـاً: فهـنا لطالمـا كـان يُفتـرض أن جوهـر أي كـائن أسـطوري يمكـن معـرفته مباشـرة مـن اسمه. وفكرة أن الاسـم والجوهـر يحملان علاقة ضرورية وداخلية في ما بيـنهما، وأن الاسم لا يدل على الشيء فحسب، بل هو جوهـر الـشيء فعلاً، وأن قدرة الشيء الفعلي تكمن في اسمـه، هـي افتـراض من الافتراضات الأساسية لشعور صـنع الأسـطورة نفـسه. ويـبدو أن الميثولوجيا الفلسفية والعلمـية، أيـضاً، تقـبل هـذا الافتـراض. فما يؤدي في روح الأسـطورة نفـسها وظيفة اعتقاد حي ومباشر يصبح مـسلَّمة للإجـراء التأملـي عـند علـم الأسـاطير؛ أي إن مـذهب العلاقـة الحمـيمة بـين الأسمـاء والجواهـر، وتطابقهما الضمني، يوضع هنا كمبدأ منهجي.

كـان مـن بـين الفلاسفة، هربرت سبنسر تحديداً، قـد حـاول أن يـبرهن القـضية الـتي تـرى أن التبجـيل الأسـطوري – الـديني للظواهـر الطبيعية، كما هي حال الـشمس والقمـر علـى سـبيل المـثال، لا يكمـن أصـله النهائـي إلا في سـوء تأويل الأسماء التي استعملت لهذه الموضـوعات. ومـن بين فقهاء اللغة الفيلولوجيين، كان

مـاكس مولـر قـد تناول منهج التحليل الفيلولوجي ليس كوسـيلة للكـشف عـن طبيعة بعض الكائنات الأسطورية فحـسب، ولا سـيما في ما يتعلق بسياق الديانة الفيدية، بـل كـنقطة انطـلاق لنظـريته العامة عن الترابط بين اللغة والأسـطورة أيـضاً. وعـنده أن الأسـطورة ليست تحويل التاريخ إلى حكاية خرافية، ولا هي حكاية تُقبل كتاريخ؛ ومـن المـؤكد أنهـا لا تنبع مباشرة من التأمل في أشكال الطبـيعة وقـواها الكبرى. وما نسمّيه بالأسطورة، عنده، هـو شيء تشترطه وتنجزه فاعلية اللغة؛ وهو في الحقيقة نتاج نقيصة أساسية وضعف متجذر في اللغة. فكل دلالة لغـوية هـي دلالـة غامـضة في جوهـرها، وفي هـذا الغموض، وهذا "الاشتراك" في الكلمات، يكمن مصدر جميع الأساطير. والأمثلة التي يدعم بها ماكس مولر هذه النظـرية هـي ممـا يميـز تناوله. فهو يذكر، مثلاً، خرافة ديوكالـيون وفـيرا، اللـذين بعـد أن أنقـذهما زيوس من الطوفان العظيم الذي دمَّر البشرية، أصبحا أسلاف عرق جديـد بأخذهما أحجاراً ووضعها على أكتافهما، بحيث أصـبحت الأحجار بشراً. ويبدو أصل الكائنات الإنسانية لامعقـولاً يستعـصي علـى كـل تفسير.. ولكن ألا يتضح مباشـرة إذا مـا تذكـرنا أن الـناس والأحجـار في اللغـة

الإغريقية تدل عليهما لفظتان متطابقتان أو، على الأقل، متشابهتان من حيث الصوت، هما "لائوي" (λαοί) و"لائاس" (λάας)؟ أو خذ مثلاً أسطورة "دافني" التي ينقذها من أحضان "أبولو" كون أمها، الأرض، تحولها إلى شجرة غار. ومرة أخرى، فإن تاريخ اللغة وحده هو الذي يجعل هذه الأسطورة "قابلة للفهم"، ويضفي عليها أي نوع من المعنى. مَن كانت "دافني"؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد لنا من أن نعود إلى علم الاشتقاق، أي يجب علينا أن نبحث في تاريخ الكلمة. إذ يمكن إرجاع "دافني" إلى كلمة "أهانا" السنسكريتية، وتعني "أهانا" في السنسكريتية حمرة الفجر. وحالما نعرف هذا، تتضح القضية بكاملها. وليست قصة "فويبوس" و"دافني" سوى وصف لما يلحظه المرء كل يوم؛ ففي البداية، ظهور ضوء الفجر في السماء الشرقية، ثم ارتفاع «إله — الشمس» الذي يستحث عروسه، ثم التلاشي التدريجي للشفق الأحمر لدى ملامسة الإشعاعات النارية، وأخيراً موته أو اختفاؤه في حضن الأرض الأم. وهكذا لم يكن الشرط الحاسم في تطور الأسطورة هو الظاهرة الطبيعية نفسها، بل، بالأحرى، الحالة التي ترتبط فيها الكلمة الإغريقية للغار "دافني" (δάφνη) والكلمة السنسكريتية

للفجر؛ ويتضمن هذا بنوع من الضرورة المنطقية المطابقة بين الكائنين اللذين تشير إليهما الكلمتان. ولذلك فإن استنتاجه هو التالي:

"الميثولوجيا شيء لا مناص منه، فهو طبيعي، لأنه ضرورة قائمة في صلب اللغة، إذا تصورنا اللغة بصفتها الشكل الخارجي لتجلّي الفكر؛ وفي الحقيقة فهي الظل المظلم الذي تلقيه اللغة على الفكر، ولن يختفي أبداً حتى تصبح اللغة مطابقة للفكر تماماً، وهذا ما لن يحدث أبداً. ولا شك في أن الأساطير تطفح بشدة أكبر في أثناء الحقب الأولى من تاريخ الفكر الإنساني، لكنها لن تختفي تماماً على الإطلاق. وبالاستناد إلى ذلك، هناك أساطير هي الآن كما كانت في عصر هوميروس تماماً، لكننا لا ندركها، لأننا نحن أنفسنا نعيش في ظلها الظليل، ونجفل جميعاً من نور الحقيقة الساطعة... والميثولوجيا، في أرقى معانيها، هي القوة التي تمارسها اللغة على الفكر في جميع المناطق الممكنة للفاعلية العقلية"[1].

---

(1) ماكس مولر: "فلسفة الميثولوجيا"، ملحق بـ"مقدمة إلى علم الدين" (لندن، 1873)، ص 353

وقـد تـبدو مطـاردة عقـيمة أن نـرتد في الـوقت الحاضـر إلى وجهـات نظـر كان قد تخلى عنها منذ مدة طـويلة علـم الاشـتقاق والـبحث الأسـطوري المقارن، وكـأن هـذا المـنطلق في الواقـع لا يمـثل موقفاً نموذجيًّا يتكـــرر دائمـــا في جمـــيع المـــيادين ذات الـــصلة، في الأسـاطير كمـا في الدراسـات اللغوية، وفي نظرية الفن كمـا في نظرية المعرفة. ذلك أن العالم الأسطوري، عند مـاكس مولر، هو في جوهره عالم وهم، لكنه وهم يجد تفـسيره حالمـا يُكتشف خداع الذات الضروري الأصلي في العقل، الذي ينشأ عنه الخطأ. ويمد خداع الذات هذا جـذوره في اللغة، التي تتلاعب دائماً بالعقل الإنساني، وتـوقعه في أحابـيل لعـبة المعـاني المتقلـبة الـتي تشكل تـراثها. وهـذه الفكـرة الـتي ترى أن الأسطورة لا تعتمد علـى قـوة الـصياغة أو الاخـتلاق الإيجابـية، بل تعتمد بالأحرى على خلل عقلي نجد فيه أثراً "مَرَضيًّا" للكلام، هـي فكـرة لهـا أنـصارها حـتى في الأدب الإثنولوجـي الحديث[1].

---

(1) انظر مثلاً: ب. برينتن: ديانات الشعوب البدائية (نيويورك ولندن، 1907).

لكننا حين نختزل هذا الموقف إلى شروطه الفلسفية الدنيا، يتضح أنه مجرد نتيجة فلسفية لتلك الواقعية الساذجة التي ترى أن واقعية الأشياء معطاة مباشرة وعلى نحو صريح، أو ترى فيها شيئاً ملموساً بالمعنى الحرفي (απρίξ ταϊυ χεροίυ) كما يقول أفلاطون. وإذا ما تم تصور الواقع على هذا النحو، فإن كل ما لا يمتلك هذا النوع الصلب من الواقعية سوف يتلاشى بالطبع كمجرد وهم أو خداع. وقد يكون هذا الوهم بهي المنظر، يرفرف فوقنا بألوانه المرحة الزاهية؛ لكن الحقيقة تظل أن هذه الصورة ليس لها محتوى مستقل، ولا معنى داخلي. إنها تعكس بالفعل واقعاً، لكنه واقع لا تستطيع أبداً أن تتطابق معه، ولا تستطيع أن تصوره على نحو مناسب مطلقاً. ومن هذا المنظور، يصبح الخلق الفني كله مجرد محاكاة، لا بدَّ من أن تقصِّرَ دائماً عن الأصل. ليس محاكاة بسيطة لنموذج مستحضر حسيَّاً فحسب، بل إن ما هو معروف بصفته أمثَلَةً، أو طريقة، أو أسلوباً، لا بدَّ من أن يذعن في النهاية لهذا الحكم؛ ذلك أن الأمثَلَة نفسها، إذا ما قيست بـ "الحقيقة" العارية للموضوع الذي يُبتغى تصويره، ليست سوى سوء تصوير أو تزييف ذاتي.

ويبدو أن جميع العمليات الأخرى للتمثل العقلي تنطوي على النوع نفسه من التشويه الفاضح، والانحراف نفسه عن الواقع الموضوعي ومعطيات التجربة المباشرة، لأن جميع العمليات العقلية تخفق في الإمساك بهذا الواقع، ولكي تمثله، وتمسك به على نحو مطلق، تضطر إلى استعمال الرموز. لكن كل رمزية تأوي إلى لعنة الوساطة؛ إذ إنها محكومة بأن تعتِّمَ على ما تريد أن تكشف عنه. وهكذا يسعى الصوت الكلامي إلى "التعبير" عن حدث ذاتي وموضوعي، أي عن العالم "الداخلي" والعالم "الخارجي"؛ ولكن ما يستطيع أن يستبقيه من هذا ليس الحياة واكتمال الوجود الفردي، بل مجرد تجريد ميت منه. إذ إن كل "دلالة" تدَّعيها الكلمة المنطوقة ليست في الواقع سوى مجرد اقتراح ـ أي مجرد "إيحاء" ـ لا بد من أن يبدو دائماً صدفة جوفاء وفقيرة، في مقابل الترقيش الملموس وكلية التجربة الفعلية. وهذا ما يصحّ على العالم الخارجي بقدر ما يصح على العالم الداخلي: "فحين تتكلم النفس، ويا للغرابة، فإنها لا تعود تتكلم".

بدءاً من هذه النقطة، تبقى لدينا خطوة واحدة تفصلنا عن الاستنتاج الذي استخلصه النقاد الشكِّيون

المحدثون للغة: وهو الذوبان الكلي لأيّ حقيقة مزعومة لمحتوى اللغة، وإدراك أن هذا المحتوى مجرّد نوع من تهيؤات الروح وتهويماتها ليس إلاّ. زد على ذلك، أنه ومن هذا المنطلق، لن تصبح الأسطورة وحدها ولا الفن ولا اللغة تهويمات، بل حتى المعرفة النظرية نفسها تصبح كذلك؛ لأن المعرفة لا تستطيع إعادة إنتاج طبيعة الأشياء الحقيقية كما هي، بل لا بدَّ من أن تؤطر جوهرها ضمن "مفاهيم". ولكن ما هي المفاهيم، إن لم تكن صياغات واختلاقات للفكر، تعطينا أشكال الأشياء الحقيقية، تكشف لنا بالأحرى عن أشكال الفكر نفسها؟ وبالنتيجة، فإن جميع المخططات التي ينطوي عليها العلم لكي يصنف ظواهر العالم الفعلي وينظمها ويختزلها لا تنجلي عن شيء سوى تخطيطات اعتباطية – أي أبنية يبنيها العقل في الهواء - لا تعبر عن طبيعة الأشياء، بقدر ما تعبّر عن طبيعة العقل. وهكذا فإن المعرفة، وكذلك الأسطورة واللغة والفن، يتم اختزالها جميعاً إلى نوع من الخيال، خيال يزكي نفسه من طريق جدواه الاستعمالية، ولكن لا ينبغي قياسه بأي معيار صارم للحقيقة، إذا لم يُرَدْ له أن يتلاشى في العدم.

في مقابل هذا الذوبان الذاتي للروح لا يوجد

سـوى علاج واحد: القبول بجدية شاملة بما يسميه كانط "ثـورته الكوبرنيكية". فبدلاً من قياس المحتوى والمعنى والحقـيقة للأشـكال العقلـية بـشيء مـا غريب وخارجي يُفتـرَض أن يعـاد إنتاجه فيها، ينبغي لنا أن نجد في هذه الأشـكال نفسها مقياس حقيقتها ومعيار معناها الداخلي. وبدلاً من اعتبارها مجرد نسخ من شيء ما سواها، ينبغي لنا أن نرى في أيٍّ من هذه الأشكال الروحية قانوناً تلقائيًّا للتولـيد؛ أيْ طـريقةً أصـلية ومـيلاً للتعـبير هو أكثر من مجـرد تدوين لشيء ما معطى بدءاً في مقولات ثابتة عن الوجـود الفعلـي. من وجهة النظر هذه، تبدو الأسطورة والفـن واللغـة والعلم رموزاً؛ ليس بمعنى مجرد أشكال تـشير إلى بعـض الواقـع المعطـى مـن طـريق الإيحـاء والـتحويلات الأمثولـية، بل بمعنى القوى التي يولِّد كلٌّ مـنها عالمـه الخـاص ويـضعه. وفي هذه العوالم تكشف الـروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدَّد داخليًّا والذي بفـضله وحـده يوجد أي واقع وأي وجود منظم ومحدد علـى الإطـلاق. وهكـذا، فـإن الأشـكال الرمزية ليست محاكـاة للواقـع، بـل هـي الأعـضاء المكوِّنة له، ما دام بفـضلها وحـدها، ومـن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح مرئيًّا لنا في ذاته.

وهـنا يكـون السؤال عن الواقعِ الذي يعتبر جزءاً من هذه الأشـكال، ومـا هـي خصائصها المستقلة، سؤالاً عديم الـصلة. فعـند العقـل، وحـده مـا يُرى يمكن أن يمتلك شـكلاً معيـناً؛ لكنّ لكل شكلٍ وجودٍ مصدرَه في طريقة الـرؤية الخاصـة، وفي الصياغة العقلية وحدس المعنى. وما إن يتم تصوُّر اللغة والأسطورة والفن والعلم أشكالاً مثالـية، حـتى يـصبح مجـرّد طـرح الـسؤال الفلـسفي الأساسـي عـن علاقـتها بواقع مطلق غير مجدٍ، إذا صحَّ التعبير، في تشكيل أساسها الصلب والجوهري، بل تبرز المـشكلة المركـزية الآن في تحديدها المتبادل وتكاملها. وعلـى الرغم من أن جميع هذه الأعضاء تعمل عضوياً، بعـضها مـع بعـض، في بـناء الواقـع الروحي، فإن لأي واحد منها مهماته الفردية.

مـن هـذه الـزاوية، تظهـر العلاقـة بـين اللغـة والأسـطورة أيـضاً في ضـوء جديـد. فهي لم تعد مجرد قـضية اشـتقاق إحدى هاتين الظاهرتين من الأخرى، أو "تفـسيرها" مـن خلال الأخرى، لأن هذا يعني تسويتهما معـاً، وتجـريدهما مـن ملامحهمـا المميـزة. وإذا كانت الأسـطورة، كما تصِورها نظرية ماكس مولر، حقًّا مجرَّد الظـل المعـتم الـذي تلقـيه اللغـة على الفكر، فإن اللغز

يكمن فعلاً في وجوب ظهور هذا الظل دائماً في هالة نوره الخاص، وانطوائه على عنفوان وفاعلية إيجابية خاصة به، تميل إلى طمس ما نسميه، في العادة، بواقعية الأشياء المباشرة، وهكذا تشحب ثروة الخبرة التجريبية الحسية أمامه وتتضاءل. وكما قال فلهلم فون همبولت في صدد المشكلة اللغوية: "يعيش الإنسان مع موضوعاته في الأساس.. وفي الواقع يمكن القول إنه ما دام المرء يشعر ويتصرف بالاستناد إلى إدراكاته، بقدر ما تقدمها له اللغة. وفي العملية نفسها التي يغزل بها اللغة في وجوده، يوقع نفسه في أحابيلها؛ وترسم كل لغة دائرة سحرية حول الشعب الذي تنتمي إليه، وهي دائرة لا فكاك منها إلا بسلوك الطريق إلى غيرها"[1].

ربما يصح هذا على التصورات الأسطورية الأساسية للإنسانية أكثر من اللغة. فمثل هذه التصورات لا تُصطفى من عالم الوجود الجاهز، فهي ليست نتاجات خيال تتصاعد من وجود واقعي تجريبي ثابت، لتحلِّقَ عالياً فوق العالم الفعلي مثل رذاذ وضّاء؛ بل هي تقدم كلية الوجود للوعي البدائي. وليس الشكل

---

(1) W. von Humboldt, Einleitung zum Kawi-werk, S.W. (Coll. Ed.), vol. 60.

الأسـطوري للتصور بالشيء المضاف إلى بعض العناصر المحـددة في الوجـود التجـريبي؛ بـل الـصحيح أن "التجـربة" البدائـية نفـسها مـشبعة بخـيال الأسـطورة ومشحونة بأجوائها. والإنسان لا يعيش مع موضوعاته إلا بقدر ما يعيش في هذه الأشكال؛ فهو يكشف الواقع أمام نفـسه، ويكـشف نفـسه أمـام الواقـع، بحيث يدع نفسه والبيـئة يـدخلان في هـذا الوسط المرن، الذي لا يحتك فيه الطرفان فحسب، بل ينصهران بعضهما ببعض.

وبالنتـيجة، فإن جميع النظريات التي تقترح العثور علـى جـذور الأسـطورة مـن طـريق استكـشاف عـالم التجـربة، والموضـوعات، الـتي يُفتـرَض أنهـا تـسببت بوجـودها، ثم يُـزعم أنهـا تـنمو منها وتنتشر، يجب أن تبقى دائماً نظريات أحادية الجانب وقاصرة. وهناك، كما هـو معـروف، كثرة كاثرة من هذه التفسيرات، أي تنوع كـبير من المذاهب حول الأصل النهائي والجذر الواقعي لخلـق الأسـطورة، لا تكـاد تقـل تعـدداً عـن عـالم الموضـوعات نفـسه. فتارةً يُعثر عليها في بعض الشروط والـتجارب النفـسية، ولا سيما ما يتعلق بظاهرة الحلم، وطـوراً مـن خـلال التأمل في الحوادث الطبيعية، وهذه الحوادث كثيراً ما تتحدد بملاحظة الموضوعات الطبيعية

كالـشمس والقمـر والـنجوم، أو بالحـوادث الكـبرى كالعواصـف والـبرق والـرعد... إلخ. وهكـذا تـتم تأدية المحاولة مراراً وتكراراً لجعل أساطير النفس، أو أساطير الطبـيعة، كالـشمس والقمـر، أو أساطير الرعد، أساس النظام الأسطوري أو الأسطورية بما هي كذلك.

ولكن حتى لو ثبت نجاح إحدى هذه المحاولات، فـإن هـذا لـن يحـلَّ المشكلة الفعلية التي يطرحها النظام الأسـطوري علـى الفلـسفة، ولكنه، في أحسن الأحوال يـدفعها إلى الخلـف خطـوة واحـدة. لأن الـصياغة الأسـطورية في ذاتهـا لا يمكـن أن تُفهَـمَ وتقـدَّرَ بمجرد تحديد الموضوع الذي تركزت مباشرة وفي الأصل حوله فحسب، بل هي تظل معجزة الروح نفسها واللغز نفسه، سـواء أكانـت تغطي هذه المادة الواقعية أم تلك، وسواء أكانـت تهتم بتأويل العمليات النفسية أم الأشياء الطبيعية وبـنائها، وفي هـذه الحالـة الأخـيرة، مهمـا تكـن هـذه الأشـياء الجـزئية. وعلـى الـرغم مـن أنه كان يمكن حل الـنظام الأسـطوري بأسـره إلى أسطورية نجمية أساسية، فإن ما يستمده الوعي الأسطوري من التأمل في النجوم، وما يراه فيها مباشرة، سيظل شيئاً يختلف اختلافاً جذريًّا عـن النظـرة الـتي تقدمها للملاحظة التجريبية أو الطريقة

الـتي تـصوّر بهـا الـتأمل النظـري و "التفسيرات" العلمية للظواهـر الطبيعـية. لقـد قـال ديكارت إن العالم النظري يظـل كما هو في جوهره مهما يكن الموضوع الذي يهتم به، تماماً كما يبقى نور الشمس هو نفسه مهما تكن كثرة الأشياء التي تضيئها وتعددها. وقد يقال الشيء نفسه عن أي شكل رمزي، في اللغة أو الفن أو الأسطورة، بحيث تـشكل أيٌّ واحـدة مـن هـذه طـريقة معيـنة في الرؤية، وتحمـل معهـا في ذاتها مصدر نورها الخاص المناسب. ووظيفة التخيل ـ أي فجر الإشراق المفهومي ـ لا يمكن أبـداً اسـتمدادها واقعـيًّا مـن الأشياء نفسها أو فهمها من خـلال طبـيعة محـتوياتها الموضـوعية، لأن القـضية لا تـتعلق بمـا نـراه مـن خـلال منظور معين، بل بالمنظور نفسه. وإذا فهمنا المشكلة على هذا النحو، فمن الواضح المـؤكد أن اختـزال الأسطورة بأسرها إلى موضوع مادي لـن يقرِّبَنا من الحل، بل هو في الحقيقة ينأى بنا عن أي أمل في التوصل إلى جواب واقعي، لأننا صرنا نرى الآن في اللغـة والفـن والـنظام الأسـطوري كثـرة كاثـرة مـن الظواهـر النموذجية للعقلية الإنسانية يمكن الإشارة إليها في ذاتهـا، لكننا غير قادرين على إعطاء أي "تفسير" آخر مـن خـلال شـيء مـا سـواه. ويفترض الواقعيون دائماً،

كأساس لهذه التفسيرات كافة، ما يسمى بـ "المعطى"، الذي يُعتقد أن له شكله المحدد وبنيته الداخلية الخاصة. وهم يقبلون بهذا الواقع ككل لا ينفصم من الأسباب والنتائج، والأشياء والصفات، والحالات والعمليات، للموضوعات الساكنة والحركات، وينحصر السؤال الوحيد عندهم في أيٍّ من هذه المبادئ تجسَّدَ نتاج عقلي جزئي كالأسطورة أو اللغة أو الفن في الأصل... على سبيل المثال، إذا ما تم الاهتمام بظاهرة كاللغة، فإن خط بحثهم الطبيعي لا بد من أن يتعلق حول ما إذا كانت أسماء الأشياء قد سبقت أسماء الظروف والأفعال، أم العكس بالعكس، أي بعبارة أخرى، هل الأسماء أم الأفعال هي "الجذور" الأولى للكلام؟ لكن هذه المشكلة نفسها تبدو زائفة حالما ندرك أن التمييزات التي أُخذت هنا مأخذ التسليم، أي تحليل الواقع من خلال الأشياء والعمليات، والمظاهر الدائمة والعابرة، والموضوعات والأفعال، لا تسبق اللغة كأساس لواقعة معطاة، بل إن اللغة نفسها هي التي تستهل هذه المفصلات، وتطورها في عالمها الخاص. وحينئذٍ يظهر أن اللغة لا تستطيع أن تبدأ أي طور من "مفاهيم الاسم" أو "مفاهيم الفعل"، بل هي الفاعلية التي تولد التمييز بين هذه الأشكال، وتطرح

"الأزمة" الروحية الكبرى التي يتقابل فيها الدائم مع العابر، ويكون الوجود نقيض الصيرورة. وهكذا فإن المفاهيم اللغوية الأساسية لا بدَّ من أن تُفهَمَ باعتبارها شيئاً سابقاً على هذه التمييزات، والأشكال التي تقع بين عالم مفاهيم الاسم وعالم مفاهيم الفعل، بين الشيئية والحدَثية، في حالة عدم اكتراث وتوازن شعور خاص.

ويظهر غموض مشابه يميز الأطوار الأولى التي يمكننا أن نردَّ إليها تطور الفكر الأسطوري والديني. ولا يبدو لنا طبيعياً إلا أن يقدم العالم نفسه لبحثنا وملاحظتنا بصفته نموذجاً لأشكال محددة، لكل شكل منها حدوده المكانية المتعينة على نحو كامل، والتي تضفي عليه فرادته الخاصة. وإذا ما نظرنا إليه ككل، فإن هذا الكل يتكون مع ذلك من وحدات قابلة للتمييز بوضوح، لا ينصهر بعضها ببعض، بل تحتفظ بهويتها التي تبقيها بمنأى عن هوية الوحدات الأخرى جميعاً. أما بالنسبة إلى وعي صنع الأسطورة، فإن هذه العناصر المنفصلة لا تُعطى على انفراد، بل لا بدَّ من اشتقاقها أصلاً وبالتدريج من الكلِّ؛ وهكذا لا بدَّ من تأدية عملية اصطفاء الأشكال وتصنيفها. ولهذا السبب سُمِّيت الحالة الأسطورية للذهن بالحالة "المعقدة"، لتمييزها عن

الموقـف التحليلـي المجـرّد. ويشير بروس، الذي صاغ هـذا التعبير، على سبيل المثال، إلى أن مفهومَي السماء الليلـية والـسماء الـنهارية، في الـنظام الأسـطوري لدى هـنود الكـورا، الـذين درسـهم باستفاضة، لا بدَّ من أن يكـونا قـد سـبقا أسـاطير الـشمس والقمـر والكـواكب المنفـصلة. وهـو يدعـي أن الدافـع الأسطوري الأول لم يكن يمضي باتجاه خلق إله للشمس أو معبود للقمر، بل مجتمعاً للنجوم. "لا شكَّ في أن إله الشمس يحتل المنزلة الأولى في تـراتب الآلهـة، لكـنّ المعـبودات النجمـية المتـنوعة يمكـنها أن تـبرز بالنيابة عنه. إذ إنها تسبقه من حـيث الـزمن، وإنهـا هـي الـتي خلقـته، من طريق قفز أحدها إلى نار موقدة أو إلقائه فيها؛ وتتأثر قوته بقوتهم، ويظـل اصطناعاً على قيد الحياة من طريق إطعامه قلوب الضحايا التي يضحّى بها له، أي النجوم. والسماء الليلية المرصـعة بالنجوم شرط ضروري لوجود الشمس؛ تلك هـي الفكـرة الرئيـسية في ديانـة هـنود الكـورا ولـدى المكسيكيين القدماء، ويجب أن تعدَّ العامل المبدئي في التطور اللاحق لديانتهم"[1].

---

(1) Preuss, Die Nayarit – Expedition 1: Die Religion der Cora Indianer, Leipzig, 1912. Cf. Further, Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, pp. 9ff.

ويـبدو أن الوظـيفة نفسها المنسوبة هنا للسماوات الليلـية تعـزوها الأقـوام الهـندو – جـرمانية إلى سمـاء الـنهار، إذ تكـشف ديانـاتهم عن آثار كثيرة تدل على أن عـبادة الـنهار، كتجربة كلِّية لا يمكن فصلها، قد سبقت عـبادة الأجـرام الـسماوية الفـردية، الـتي لا تظهـر إلا بـصفتها وسـائط، وتجلـيات جـزئية له. ففي "الأوستا"، على سبيل المثال، ليس "مثرا" إله الشمس، كما صار في عـصور لاحقـة، بـل هو روح النور السماوي. فهو يظهر على قمم الجبال قبل أن تشرق الشمس، ليعتلي في أثناء الـنهار مـركبته التي تجري في كبد السماء، تجرها أربعة خـيول بيـضاء، وحـين يطـبق اللـيل، يظـل هو الذي لا تأخـذه سـنة مـن الـنوم يضيء وجه الأرض بنور وامض داكـن. ويقـال لـنا بصريح العبارة إنه ليس الشمس، ولا القمر، ولا أياً من النجوم ولا كلَّها، بل من خلالها، هي آذانـه الألـف، وعـيونه العشرة آلاف، يحيط بكل شيء ويظل يطل على العالم[1].

(1) Yasht X, 145; Yasna 1, ii (35); cf. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (Bruxelles, 1899), 1, p. 225.

نـرى هـنا في مـثال ملمـوس كـيف يُلِـمُّ التـصور الأسـطوري بالمقابلـة الكبرى الأساسية النوعية بين النور والظلمـة وحدها، وكيف يعاملهما كجوهر واحد، وكل معقـد واحـد، لا يـصدر عـنه شخـصيات محـددة إلا بالتدريج. ومثل روح اللغة، فإن لعبقرية صنع الأسطورة أشكالاً منفصلة ومتفرّدة فقط بقدر ما "تضعها"، وتنحتها من الكل غير المميز لنظرتها البدئية.

ويـبدو أن هـذه المعـرفة بالوظـيفة المحـدِّدة والتمييـزية، الـتي تؤديها الأسطورة كما تؤديها اللغة في البـناء العقلـي لعالم "الأشياء" عندنا، هي كل ما تستطيع أن تعلمـنا إيَّـاه "فلـسفة الأشـكال الرمـزية". ومـثل هذه الفلـسفة لا تـستطيع أن تمضي أبعد؛ فهي لا تتجرأ على أن تقـدم لنا عملية الانبثاق الكبرى تقديماً ملموساً، وأن تميـز لـنا أطـوارها. ولكـن إذا كانـت الفلـسفة الخالصة تنحـصر بالـضرورة بـصورة نظـرية عامـة عـن مـثل هذا الارتقـاء، فـإن فقـه اللغة (أو الفيلولوجيا) والميثولوجيا المقارنـة يمكـن أن يملآ الفراغ، ويرسما بضربات بارعة واضـحة مـا لا يـستطيع الـتأمل الفلـسفي إلاّ أن يقـدم خطاطـة إيحائـية عـنه. وقـد اتخـذ أوسـنر خطـوة أولـية واسـتثنائية في هـذا الاتجاه في عمله حول أسماء الآلهة.

وكـان العنوان الفرعي الذي أعطاه لكتابه هو "مقالة حول علـم للتـصور الديني"، وهذا ما يحمله بالتأكيد إلى عالم المـشكلات الفلـسفية والمعالجة النسقية. وهو يخبرنا أن مـتابعة تاريخ الآلهة وظهورهم المتعاقب وتطورهم لدى مختـلف قـبائل الإنسان ليس بالهدف السهل المنال؛ بل لا يـستطيع إعـادة بـناء هـذا سـوى تـاريخ للأفكـار الأسطورية. ولمثل هذه الأفكار قانونيتها الداخلية، مهما بدت متعددة ومتنوعة ومتباينة للوهلة الأولى، إذ إنها لا تنـبع مـن نـزوات خـيال لا ضـابط لهـا، بل تتحرك في مـسالك محـددة للشعور والفكر الإبداعي. وهذا القانون الداخلـي هـو مـا تريد الميثولوجيا أو النظام الأسطوري تأسيـسه. فالميثولوجـيا هـي علم (λόγος) الأسطورة، أو علم أشكال التصور الديني[1].

لا شـكَّ في أن توصـلاته في هـذا المـيدان تتـيح للفلاسفة الذين يميلون إلى اعتبار العقل الإنساني مكتسباً مـنـذ الـبـدء (ad initio) أن يـتوقفوا عـند المقـولات المنطقية. فهو يلاحظ أنه "مرت حقب مديدة في الارتقاء الإنـساني، حـين كـان العقـل الإنـساني يكبّ فقط على

(1) Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung (Bonn, 1896), p. 330.

الفكر والتصور وكان يتبع قوانين مختلفة تماماً في التعقل والكلام. ولن يكون لنظريتنا في المعرفة أي أساس واقعي حتى يكشف فقه اللغة (أو الفيلولوجيا) وعلم الأساطير عن عمليات التصور غير الإرادية واللاشعورية. والفجوة بين التصورات الخاصة والمفاهيم العامة أكبر بكثير من أفكارنا الأكاديمية، واللغة التي تشكل قوام التفكير عندنا، تفضي بنا إلى افتراضها. وهي من الاتساع بحيث لا أستطيع أن أتخيل كيف يمكن ردمها، فاللغة نفسها، دون إدراك شعوري من الإنسان، هي التي هيأت العملية واستخلصتها، ذلك أن اللغة هي التي تولِّد جمهرة التعبيرات الفردية العابرة لكي تحدث تعبيراً يظل يبسط دلالته شيئاً فشيئاً على حالات خاصة، حتى يصبح في إمكانه أن يدل عليها جميعاً، ويزعم سلطة التعبير عن مفهوم فئة" (ص 321).

هنا، إذاً، يكون الفيلولوجي، دارس اللغة والدين، هو من يواجه الفلسفة بسؤال جديد، ينبثق من أبحاثه الخاصة. ولم يقتصر الأمر على أن أوسنر قد أشار إلى تناول جديد؛ بل تابعه بعزم وطيد، مستعملاً من أجل هذه الغاية جميع المفاتيح التي وفرها تاريخ اللغة، وتحليل الكلمات الدقيق، ولا سيما أسماء الآلهة. ويثار

الـسؤال بالطبع ما إذا كانت الفلسفة، دون أن تفرض أيّ مـادة مـن هـذه المواد، تستطيع أن تتناول هذه المشكلة الـتي طرحتها عليها العلوم الإنسانوية، وأيّ موارد عقلية تـستطيع استثمارها لمواجهة مثل هذا التحدي. هل هناك خط آخر غير تاريخ اللغة الفعلي والدين يمكن أن يفضي بـنا ويقـربنا مـن أصل المفاهيم اللغوية والدينية الأولية؟ وعـند هذه النقطة، أليس شيئاً واحداً ومتماثلاً أن نعرف تكـوين مـثل هـذه الأفكـار وأن نعرف معانيها ووظائفها النهائـية؟ هـذه هـي القـضية الـتي أقتـرح تقريـرها في الـصفحات التالـية. وسـوف أتـناول مشكلة الإمساك بها علـى أسـس أخـرى غـير الاعتبارات اللغوية والفلسفية. ولقـد أشـار أوسنر نفسه إلى الملاءمة، وفي الحقيقة إلى ضرورة مثل هذا التناول، حين لم يكتف بصياغة القضية الأساسـية كمجرد مادة في التاريخ اللغوي والعقلي، بل أيـضاً في المـنطق والإبـستمولوجيا (أو نظـرية المعرفة). وهـذا يفتـرض أن هذه الحقول الأخيرة، أيضاً، تستطيع أن تتـناول مـشكلة التـصور الـدلالي والأسـطوري مـن مـنطلقها الخـاص، وتعاملـه وفـق مـبادئها وإجـراءاتها المنهجـية. ومـن خـلال هـذا الاتـساع، وهـذا الـتجاوز الواضح لحدود البحث المنطقي الاعتيادية، يتوصل علم

المـنطق إلى بحثه الحقيقي الخاص، ويصبح عالم العقل النظـري الخالص محدداً فعلاً ومتميزاً عن عوالم الوجود والتطور العقلي الأخرى.

(2)

ارتقاء الأفكار الدينية

على أننا قبل الهجوم على هذا الهدف العام، لا بدَّ من أن نُلِمَّ بالوقائع المنفصلة التي قامت دراسات أوسنر في تاريخ اللغة والدين بتسليط الضوء عليها، بغية أن يكون لدينا أساس ملموس لتأويلاتنا وأبنيتنا النظرية. ففي ارتقاء تلك المفاهيم اللاهوتية التي تابعها من طريق متابعة أسماء الآلهة وألقابهم يميز ثلاثة أطوار رئيسية، ويتسم أقدم هذه الأطوار بتوليد "آلهة مؤقتة". وهذه الكائنات لا تشخص أيّ قوة من قوى الطبيعة، ولا تمثل مظهراً خاصاً من مظاهر الحياة الإنسانية؛ ولا يُحتفَظُ فيها بسمة أو قيمة وتُحوَّل إلى صورة أسطورية – دينية؛ بل هي شيء ما فوري خالص، سريع الزوال، يولد محتوى عقلياً ويخفيه، من شأن موضعته ونفثه في الخارج أن ينتج صورة "إله مؤقت". وهكذا فكل انطباع يتلقاه الإنسان، وكل رغبة تعتلج في داخله، وكل أمل

يساوره، وكل خطر يحدق به ويهدده، يمكن أن يؤثر فيه دينيًّا. فقط دع الشعور التلقائي يكسو الموضوع أمامه، أو شرطه الشخصي الخاص، أو انكشاف قوة تفاجئه، بلمسة من القداسة، وسيكون إلهاً مؤقَّتاً قد جُرِّبَ وخُلِق. فهو يواجهنا بفرادة صارمة وتفرد حازم؛ ليس بصفته جزءاً من قوة تكشف عن نفسها هنا وهناك وفي كل مكان، في أزمنة وأمكنة متعددة، ولمختلف الأشخاص، بل بصفته شيئاً لا يوجد إلا هنا والآن، في لحظة تجربة غير قابلة للانقسام، وعند ذات واحدة فقط يغمرها ويحيطها بالعبودية.

لقد أظهر أوسنر من خلال أمثلة من الأدب الإغريقي كم كان هذا الشعور الديني البدائي واقعيًّا حتى لدى الإغريق في الحقبة الكلاسيكية، وكم استطاع أن يستثيرهم مراراً وتكراراً. "بسبب هذا العنفوان وفورية الاستجابة للعاطفة الدينية عندهم، فإن أيّ فكرة أو موضوع يستدعي على الفور اهتمامهم الشامل، قد يرتفع إلى المرتبة الإلهية: العقل والفهم، والثروة والحظ، والذروة والخمر، والاحتفال، أو جسد المحبوب... كل ما يعترينا فجأة وكأنه هابط من السماء، وكل ما يبهجنا أو يحزننا أو يقمعنا، يبدو للوعي الديني

كائـناً إلهـياً. وبقـدر مـا نـستطيع العـودة رجوعاً لمتابعة الإغـريق، نجـدهم يدرجـون مـثل هـذه التجارب تحت الاسـم النوعـي للقـوى الإلهـية أو الشياطين (δαίμων)" (ص 290).

علـى مـستوى أعلـى قلـيلاً من هذه القوى الإلهية المؤقـتة، الـتي تـأتي وتـذهب، وتظهـر وتختفـي مـثل الانفعـالات الذاتـية التي تنشأ عنها، نجد سلسلة جديدة مـن الآلهـة، لا تنـشأ عـن المـشاعر التلقائـية، بـل عن الفاعلـيات المـنظمة والموصـولة للإنسانية. وحين يتقدم الـتطور العقلـي والثقافي، تتغير علاقتنا بالعالم الخارجي على نحو متناسب، من موقف سلبي إلى موقف إيجابي. عـندها يكفُّ الإنسان عن أن يكون مجرد ريشة في مهب الـريح تحـت رحمـة الانطـباعات والتأثيرات الخارجية؛ فـيمارس إرادتـه الخاصـة لتوجـيه مجرى الأحداث وفقاً لحاجاتـه ورغـباته. وحينـئذٍ يـصير لهـذا الـسياق مقاسه ودوريـته: عـند فواصـل زمنـية محـددة، وفي دورات مـوحدة مـن يـوم إلى يـوم، ومـن شهر إلى شهر، تكرر الفاعليات الإنسانية نفسها وترتبط بآثار ثابتة دائمة. ولكن مـرة أخـرى تـستطيع الـذات الإنسانية أن تدرك فاعليتها الحاضـرة، كمـا تـدرك سـلبيتها سـابقاً، فقط من خلال

إسـقاطها على العالم الخارجي، وإعطائه شكلاً ملموساً. وهكذا يتسبب كل قسم من الفاعلية الإنسانية بإحداث إله جزئـي يمـثله. ولـيس لهـذه الآلهة، أيضاً، التي يدعوها أوسـنر "الآلهة الخاصة" (Sodergőtter)، وظيفة ودلالة عامـة حتى الآن؛ فهي لا تتخلل الوجود في كامل عمقه ونطاقـه، بـل تـتحدد في مقطع منه، هو القسم المطوق حـصراً. لكنها في إطار عوالمها الخاصة، تحظى بالدوام وبـسمة محـددة، وبالـتالي، بـشيء مـن العمومية. على سـبيل المـثال، يحكـم الإله الراعي لتمهيد التربة، الإله "أوكاتـور"، وهو ليس إلهاً في تمهيد تربة هذه السنة، أو زراعـة حقـل بعينه فحسب، بل هو إله تمهيد التربة على العمـوم، تـستدعيه الجماعـة بأسـرها سـنويًّا كمعين لها وحـامٍ مـع حلـول هـذه الممارسة الزراعية. ولذلك فهو يمثل فاعلية ريفية خاصة وربما متواضعة، لكنه يمثلها في عموميتها (ص 280).

ويوضـح أوسـنر، مـن خـلال ما يسمى بـ "الآلهة الوظيفـية" عـند الـرومان، أن هـذا الـنوع مـن الألوهـية الخاصـة قـد تطـوّر تطـوراً واسـعاً ومتـنوعاً في الديانـة الـرومانية. وكـان لكـل ممارسة تؤدى راعيها: أول حفر للتـربة المراحة، والحراثة الثانية، وأفعال البذار، وإزالة

الأحـراش، وجـني الحـنطة والحـصاد كـذلك؛ وما من عمـل من هذه الأعمال يمكن له أن يفلح ما لم يكن إلهه الراعـي قـد استُدعيَ علـى نحو مقرر وباسمه الصحيح. وقـد كـشف أوسـنر عـن البنـية نفـسها للمجمع الإلهي الـشعبي وفق فاعليات منفصلة في التراث اللتواني. ومن هـذا، وكـذلك مـن توصـلات مشابهة في تاريخ الديانة الإغـريقية، يـستخلص الاسـتنتاج الـذي مفاده أن طبائع مـثل هـذه الآلهـة وأسماءهـا تـبرز عند مرحلة معينة من مـراحل الـتطور الـديني لـدى الـناس جميعاً. فهي تمثل طـوراً ضـروريًّا لا بـدَّ مـن أن يجتازه الوعي الديني لكي يـصل إلى إنجـازه النهائـي والمـتفوق، أي تصور الآلهة الشخـصية. علـى أن هـذه العملـية، التي يتحقق بها هذا الهـدف، لا يمكن لها أن تنكشف، في رأي أوسنر، إلا مـن طـريق البحث الفيلولوجي؛ لأن "الشرط الضروري لـتكوين الآلهـة الشخـصية هـو عملـية لغوية – تاريخية" (ص 316). فما إن يتم تصوّر إله خاص في البداية، حتى يطـوَّق باسـم خـاص، لا بـدَّ مـن أن يكـون مـشتقاً من الفاعلية الخاصة التي تسببت بإحداث ذلك الإله. وما دام هـذا الاسـم يُفهَـمُ ويـؤخذ بمعـناه الأصلي، فإن حدود معـناه هـي حـدود قـوى الإله؛ ومن خلال اسمه، يظل الإلـه يحـتفظ دائماً بذلك الميدان الضيق الذي خُلِق من

أجلـه في الأصـل. غـير أن الأمر يختلف تماماً، إذا فقد الاسـم، مـن خـلال حـدوث تغيرات صوتية أو هجران جـذره اللفظـي، معـناه وارتـباطه باللغة الحية. حينئذٍ لا يعـود الاسـم يوحـي لأولـئك الـذين يستخدمونه بفكرة فاعلـية مفـردة، ينبغـي أن يـتحدد بهـا الموضـوع الذي يحملـه حـصراً. فقـد أصـبحت الكلمة اسم علَمٍ.. وهي توحي، كأيّ اسم علم إنساني، بتصور شخصية. وهكذا يكـون قد أُنتج "كائن" جديد، يستمر بالتطور وفق قانونه الخـاص. ويحقـق الآن مفهـوم الإله الخاص، الذي كان يعبِّـر عـن فاعلـية معيـنة أكثر مما يعبِّر عن طبيعة معينة، تجسُّدَه ويـبدو مكتـسياً باللحم والدم، إذا صح التعبير. وحينـئذٍ يكـون هـذا الإله قابلاً للتصرف والمعاناة، شأنه شـأن المخلـوق الإنـساني؛ فينخـرط في جمـيع أنـواع الأفعـال، بـدلاً مـن أن يتحقق كاملاً في وظيفة واحدة، يـرتبط بهـا كـذات مستقلة. وأسماء الآلهة المتعددة التي كانت تدل في الأصل على عدد مقابل من الآلهة الخاصة المميـزة تمييـزاً حـادًّا تنصهر حينئذٍ في شخصية واحدة، ويتلاقـى بعـضها مـع بعـض؛ فتـصير ألقاباً متنوعة لهذا الكـائن، تعبِّـر عـن مظاهـر مخـتلفة من طبيعته وسلطته ونطاقه (ص 301، 325، 330).

ومـا يـثير اهتمامـنا حول هذه النتائج لدى أوسنر، الـتي حاولنا تلخيصها بإيجاز، ليس استنتاجه المادي في الأسـاس، بـل المنهج الذي توصل إليه. وقد أوجز هذا المـنهج في مقدمـته بالكلمـات الآتـية: "فقـط من خلال الانهمـاك المكـرس بالآثـار الـروحية لـدى الأزمـنة المختفية، أي من خلال البحث الفيلولوجي، نستطيع أن نعلِّم أنفسنا الشعور بالماضي؛ بعد ذلك تنطلق بالتدريج انفعـالات الـتعاطف في داخلـنا حـتى لـنجد في وعيـنا الخـاص الخـيوط الـتي تـربط الأزمـنة الماضية بالأزمنة الحديـثة. وتتـيح لنا وفرة الملاحظة الكبيرة والمقارنة أن نمـضي أبعـد فنـستخلص من الحالة الجزئية قانوناً عاماً. وإنهـا لـنقلة حـزينة للمعـرفة الإنـسانية إذا كـان البحث المنفـصل بحكـم طبـيعة الوقائـع يوثـق العقـل الإنساني بالسلاسل ويمنعه من نشدان رؤية إجمالية. فكلما نبشتَ أعمقَ، زاد ما تتوقع أن تكافئك به المعرفة العامة".

يـستمد أوسـنر الجـزء الأكبر من دليله المادي من تاريخ الديانة الإغريقية والرومانية؛ ومع ذلك فهو يوضح كامـل التوضـيح أن هـذه الكشوف ليست سوى حالات تمثيلـية لنمط يصح استخدامه على العموم. والحقيقة أنه يعتـرف بالـذات ويـؤكد على أنه اكتسب فهمه لكثير من

الـسمات المهمـة الأساسـية في الديانـة الإغـريقية – الـرومانية فقـط مـن خـلال دراسـاته المستفيـضة للوثنية اللتوانية. وحتى في الميادين التي لا ترتبط بها تماماً، في أنظمـة المعتقدات الأمريكية والأفريقية، توجد توازيات ونظائـر مدهـشة تـنفع في تقـديم الـدعم لأطـروحاته الأساسـية في الـتاريخ الـديني والفلـسفة وإضاءتها. وفي النـبذة المفـصلة والدقـيقة الـتي نـشرها شبيث عن قبيلة "إيفي" يوجد وصف لآلهة إيفي لا يقل تمثيلاً عما قدمه أوسنر باسم "الآلهة المؤقتة".

"بعـد أن استقر سكان بلدة "دزاكي" في "بيكي" في المكـان، ذهـب أحـد المـزارعين المنهمكين بالعمل في الحقـول للبحث عن الماء. وفي حفرة على شكل حوض غـرز مـنجله في تـربة نديـة. فجأة، انبجس أمامه جدول لـونه لـون الدم، شرب منه، فوجده منعشاً. أخبر عائلته وأقنعهم بأن يأتوا معه ويعبدوا ذلك السائل الأحمر. بعد بـرهة صـفا الماء، وشربت منه العائلة برّمتها. ومنذ ذلك الـوقت فـصاعداً، أصـبح هـذا الماء "ترو" عند مكتشفه وقرابته...

ويقـال إنـه لـدى وصـول المستوطنين الأوائل في "أنفلـو" حـدث أن رجـلاً وقف أمام شجرة "فاكهة خبز"

سميكة عملاقة. وعلى مرأى من الشجرة، شعر بالهلع. ذهب إلى الكاهن ليطلب منه تفسيراً لما حدث، فكان الجواب الذي تلقاه أن الشجرة هي "ترو" الذي أراد أن يعيش معه ويُعبد منه. وهكذا كان رعبه علامة عرف منها الرجل أن "ترو" قد كشف نفسه له...إذا آوى أحد إلى كثيب رمل من إنسان أو حيوان أفزعه وتوقع منه اعتداء، فسوف يقول بعد ذلك: "لقد أنقذ كثيب الرمل حياتي". ويصح الشيء نفسه حين يجد إنسان الأمان في غدير من حيوان جريح هائج، أو عاذت عائلة أو قبيلة بكاملها من عدو ما بمغارة جبلية. في كل حالة من هذه الحالات، يُعزى الإنقاذ لقوّة ما تحل في الموضوع أو المكان الذي يحدث الإنقاذ فيه أو من طريقه"[1].

أما قيمة هذه الملاحظات بالنسبة إلى تاريخ الأديان العام فهي تكمن في حقيقة أنها تنطوي على مفهوم

---

(1) Spieth, Die Religion der Eweer in Sűd-Togo (Leipzig, 1911), pp. 7f; cf. esp. Spieth's work on the Evé tribes (Berlin, 1906), pp. 462, 480, 490.

والأمثلة المقدمة هنا موضوعة على الخصوص لتفنيد اعتراض فوندت القائل إن "الآلهة المؤقتة" عند أوسنر "ليست تجريبية حقيقة بل هي مجرد مسلمات منطقية" (انظر: علم نفس الشعوب، 4، 561).

حركـي عن الإله حلّ محلَّ مفاهيم سكونية ينزع كل منها إلى العمـل معـه؛ وأن الإلـه أو الشيطانْ لا يوصف وفق طبيعـته الخاصة ودلالته فحسب، بل يُراعى قانون أصله أيـضاً. وقـد أُجـريت محاولـة لفحص تكوينه من الوعى الأسـطوري – الـديني، بهـدف مـراقبة الساعة التي ولد فـيها. وإذا كـان العلـم التجـريبي، في عـوالم الاشتقاق والـدين والإثنولوجـيا، يجد نفسه في مواجهة مشكلات مـن هـذا الـنوع، فـلا شك في أن ما من أحد ينكر على الفلـسفة حـق اختـبارها ونقـل مـبادئها واهتماماتها لكي تقدم حلولاً لها.

(3)

اللغة والتصور

أن نعرف ونفهم الطبيعة الخاصة بالتصور الأسطوري – الديني ليس فقط من خلال نتائجه فحسب، بل من خلال مبدأ تكوينه نفسه، وأن نرى، بالإضافة إلى ذلك، كيف يرتبط نمو المفاهيم اللغوية بمفاهيم الأفكار الدينية وفي أيٍّ السمات الجوهرية يتطابقان، كل هذا يتطلب منا حقّاً أن نبحث عائدين في الماضي البعيد. ويجب ألا نتردد في سلوك طريق ملتوية عبر المنطق العام والإبستمولوجيا، إذ إننا على هذا الأساس وحده نستطيع أن نأمل في تحديد الوظيفة الدقيقة لهذا النوع من التفكير المثالي، وأن نميزه بوضوح عن الأشكال المفهومية التي تفيد التفكير النظري. ووفقاً لقواعد المنطق التقليدية، يشكل العقل المفاهيم بأخذه عدداً معيناً من الموضوعات التي تمتلك خواص مشتركة، أي تتطابق ببعض النواحي، وجمعها

معـــاً في الفكـــر واســـتخلاص شـــيء مـــن الفـــروق والاخـتلافات بيـنها، وبالتالي لا يحتفظ إلا بالمشابهات ويُـتأمَّلُ فيها، وبهذه الطريقة تتشكل فكرة عامة عن الفئة الفلانـــية مـــن الموضـــوعات في الوعـــي. وهكـــذا، فالمفهـــوم (notio, conceptus) هو الفكـــرة التـي تمثل كلـية الخـواص الجوهـرية، أي جوهر الموضوعات قيد الاهـتمام. وفي هـذا التفـسير الواضح البساطة والجلي، يعتمد كل شيء على ما يعنيه المرء بـ "الخاصية"، وكيف يـراد تحديد هذه الخواص في الأصل. أما صياغة مفهوم عـام فهي تفترض وجود خواص محددة؛ مثلاً إذا كانت هـناك خـصائص ثابتة يمكن بفضلها وحدها معرفة ما إذا كانـــت الأشـــياء متـــشابهة أو متبايـــنة، مـــتطابقة أو غـــير متطابقة.. فهل من الممكن جمع موضوعات يشبه بعضها بعـضاً في فـئة واحـدة؟ لكنـنا لا نستطيع أن نتوقف عن الـسؤال هـنا: كـيف تـستطيع هذه الفروق أن توجد قبل اللغـة؟ ألـسنا بالأحـرى لا نـدركها إلا من خلال اللغة، ومن طريق فعل تسميتها نفسه؟ إذاً لو صحت هذه الحالة الأخـيرة، فمـن طريق أيّ قواعد وأية معايير يتحقق هذا الفعـل؟ ومـا الـشيء الذي يفضي باللغة أو يجبرها على جمـع هـذه الأفكـار في كلٍّ واحد والدلالة عليها بكلمة

مفـردة؟ ومـا الأسـباب الـتي تدعـوها لأن تنتقـي بعض الأشـكال الـبارزة مـن سـيل الانطـباعات المتدفقة دائماً والملتقـية بـلا كلـل، والـتي تـشد حواسنا أو تبعثها من عملـيات الـذهن التلقائـية، لـتمكث فـيها وتضفي عليها "دلالـة" خاصـة؟ ما إن نصبَّ المشكلة في هذا القالب، حـتى لا يعـود المنطق التقليدي يقدم دعماً لدارس اللغة أو فيلسوفها؛ لأن تفسيره أصل المفاهيم النوعية يفترض الـشيء نفسه الذي نريد أن نفهمه ونشتقه – أعني صياغة الأفكار اللغوية[1].

وتـصبح المـشكلة أكثـر صـعوبة، وكـذلك أكثـر إلحاحـاً، إذا اعتـبر المرء أن شكل ذلك التأليف الفكري المـثالي الـذي يفـضي إلى المفاهـيم اللفظـية الأولـية والـدلالات لا يـتحدد ببـساطة وعلـى نحـو مطلـق بالموضـوع نفـسه، بـل يتـيح المجال لعملية اللغة الحرة وطابعها العقلي الخاص. وبالطبع حتى هذه الحرية لا بد مـن أن تكـون لها قوانينها الخاصة، ولا بد من أن يكون لهـذه القـوة الإبداعـية الأصـلية قانـون خـاص بها. فهل يمكـن إطلاق هذا القانون؟ وهل يمكن وضعه في علاقة

---

(1) حـول مناقشة أكثر تفصيلاً لهذه النقطة انظر كتابي: فلسفة الأشكال الرمزية، 1، 244.

مـع المبادئ التي تحكم عوالم التعبير الروحي الأخرى، ولا سـيما قـوانين التـصور الأسطوري والديني والنظري الخالص، أي العملي؟

إذا بـدأنا بآخر هذه الفروع، فإننا نستطيع أن نظهر أن العمـل العقلـي برمّته، الذي يشكل فيه الذهن مفاهيم عامـة مـن انطـباعات خاصـة، يـتوجه نحـو كسر انعزال المعطـى، وانتـزاعه من "هنا والآن" في حدوثه الفعلي، بغـية ربطـه بأشياء أخرى وجمعه وإياها في نظام شامل، وفي وحـدة "مـنظومة". ومـا الـشكل المنطقي للتصور، انطلاقـاً مـن المعـرفة النظـرية، إلاّ تهيـئة لشكل الحكم المنطقي؛ على أن كل حكم يرمي إلى التغلب على وهم الفـرادة الـذي يلتـصق بكـل محـتوى جزئي للوعي. ولا تـصبح هـذه الـواقعة الواضـحة الإفراد معروفة ومفهومة ويمكـن الإلمـام بهـا تـصوريًّا إلاّ بقدر ما يتم "إدراجها" تحـت فكرة عامة، وتُدرَك باعتبارها "حالة" من قانون أو عـضواً في جمهـرة أو سلـسلة. وبهـذا المعنى يكون كل حكـم أصيل حكماً تأليفياً، لأن ما يقصده ويسعى له هو بالـضبط هـذا التألـيف بين الأجزاء في كلٍّ واحد، وهذا النـسج للجـزئيات المخـتلفة في مـنظومة مفـردة. وهـذا التأليف لا يمكن تحقيقه مباشرة ودفعة واحدة؛ بل يجب

العمـل عليه خطوة إثر خطوة، من طريق عملية متواصلة مـن ربط الأفكار المنفصلة أو الانطباعات الحسية بعضها ببعض، ثم الجمع بين الكليات الناتجة في مركبات أكبر، حـتى تـسفر أخيراً وحدة جميع هذه المركبات المنفصلة عن صورة متماسكة لكلية الأشياء. وإرادة هذه الكلية هي المبدأ الباعث لتصورنا النظري والتجريبي. لذا، فإن هذا المبدأ "استطرادي" بالضرورة، أي إنه يبدأ بحالة جزئية، لكـنه بـدلاً مـن أن يمكـث فيها، ويقر محتواها في تأمل خـالص بالجزئـي، يـدع الـذهن يـبدأ مـن هـذه الحالـة فحسب، ليجول كامل سلَّم الوجود في اتجاهات خاصة يحـددها التـصور التجـريبي. وبعملية الجولان هذه، من خـلال عـالم التجـربة، أي الـتفكير الاستطرادي، يتلقى الجزئـي "معـناه" العقلـي الـثابت وميـزته المحددة، وله مظاهـر مخـتلفة بحـسب الـسياقات المتـسعة دائماً التي يـؤخذ فـيها؛ وتحـدِّد المكانـة الـتي يحـتلها في كلـية الوجـود، أو بالأحـرى المكانـة الـتي تولـيها له المسيرة المتتابعة للفكر، محتواه ودلالتَه النظرية.

أمـا الكيفـية الـتي يـسيطر بها هذا المثال المعرفي علـى نشأة العلم، ولا سيما إنشاء الفيزياء الرياضية، فلا تحـتاج إلى مـزيد مـن الإيـضاح، إذ إن جمـيع مفاهـيم

الفيزياء لا تهدف إلاّ إلى تحويل "وقع الإدراكات"، التي يقدم لنا فيها عالم الحس فعلاً، إلى منظومة، أو صورة متماسكة للقوانين. ولا يصير أي معطى فردي ظاهرة وموضوعاً "للطبيعة" إلا إذا لبى هذا المطلب، لأن "الطبيعة" بالمعنى النظري، وفق التعريف الكانطي، ليست سوى وجود الأشياء كما تحددها قوانين عامة.

غالباً ما كان يجري التمييز بين النمط "التفريدي" للفكر التاريخي والنمط "التعميمي" للعلم. وفي حين يُنظَر، مع نمط العلم الأخير، إلى أيّ حالة ملموسة بصفتها مثالاً على قانون عام، وفي حين تفتقر "هنا" و"الآن" إلى الدلالة إلا بقدر ما تكشف عن قاعدة كلية، يقال إن التاريخ يبحث عامداً عن هذه "الهنا" و"الآن"، بغية الإمساك بها على نحو أدق مما في هذه الميزة وحدها. ولكن حتى في التفكير التاريخي، لا تكون الواقعة الجزئية ذات دلالة إلا بفضل علاقاتها مع ما تدخل فيه. وعلى الرغم من أنها لا يمكن اعتبارها مثالاً على قانون عام، فإنها لكي تُفهَم تاريخيًّا، أي لكي تظهر تحت فئة نمط التاريخ، لا بد من أن تحتل مكانها كعضو في مجرى الأحداث أو تنتمي إلى سلسلة غائية مترابطة. إذ إن تحديدها في الزمان هو النقيض التام لانفصالها

الـزمنْي؛ لأنهـا تاريخـيًّا لا تكتـسب معـنى إلاّ إذا كانت تـسير رجـوعاً إلى الماضـي وقدماً إلى المستقبل. وهكذا فإن كل تأمل تاريخي أصيل، بدلاً من أن يخسر نفسه في التفكـر في ما هو محض مفرد وغير مطرد، لا بدَّ من أن يـسعى، مثل الفكر المورفولوجي عند غوته، إلى العثور على هذه اللحظات "الحبلى" في سياق الأحداث، حيث يجـري التأكـيد، كمـا في النقاط البؤرية، على السلاسل الكلـية للحـوادث. وفي مـثل هذه النقاط، تصبح أطوار الواقـع، الـتي هـي منفصلة إلى حد كبير، مترابطة زمنيًّا ومتواصلة أمام التصور والفهم التاريخي. وما إن تصطفى بعـض اللحظـات الرفيعة من تيار الزمن الموحد، وتُربَط بـبعض، وتُسلـسل في سلاسـل متعاقـبة، حـتى يـضاء بالتدريج أصل الأحداث ونهايتها، أي مبدؤها ومنتهاها. وهكـذا فـإن التـصور التاريخي يتسم، أيضاً، بحقيقة أن من خلاله يتم تلفيق آلاف الروابط بضربة واحدة؛ فهو لا يـزيد علـى كـونه تـأملاً في الجزئيات كإدراك للعلاقات الـتي تـشكل التاريخـية الخاصـة، أو مـا نسميه بالدلالة التاريخية للوقائع.

ولكـن دعـونا لا نلـبث طـويلاً عـند مـثل هـذه الملاحظـات العامـة، لأن اهتمامـنا، في الأسـاس، لا

ينـصبُّ علـى بنـية المفاهـيم العلمية؛ بل نحن نتأمل في هـذه البنية بغية إيضاح بنية أخرى غيرها، وهي تحديداً، شكل المفاهيم اللغوية الأولية وميزتها. وإذا لم يتم القيام بهـذا، فـلا يمكـن تطويـر النظرية المنطقية الخالصة عن التـصور تطويـراً تاماً، لأن جميع مفاهيم المعرفة النظرية تـشكل مجـرد طـبقة علـيا مـن المـنطق تقوم على طبقة سـفلى، وهي مفاهيم منطق اللغة. وقبل الشروع بالعمل العقلـي في إدراك الظواهـر وفهمهـا، لا بدَّ من أن يكون عمل التسمية قد سبقه، وتوصَّل إلى نقطة امتداد معينة، لأن هـذه العملية هي التي تحوّل عالم الانطباع الحسي، الذي تمتلكه الحيوانات أيضاً، إلى عالم عقلي، أي عالم مـن الأفكار والمعاني. فكل معرفة نظرية تنطلق من عالم كانـت اللغـة قـد شـكلته أصـلاً: فـلا يعيش العالِمُ، أو المؤرِّخ، أو حتى الفيلسوف، مع موضوعاته إلا بقدر ما تقـدمها لـه اللغـة. وهـذا الاعـتماد المباشر أصعب على الإدراك مـن أي شيء يخلقه الذهن بالوساطة، من طريق عملـيات فكرية شعورية. ومن السهل أن نرى أن النظرية المنطقية، التي تتابع المفاهيم بالرجوع إلى فعل "تجريد" تعميمـي، غير ذات فائدة كبيرة هنا؛ لأن هذا "التجريد" يـنطوي علـى أن ينتقـي مـن وفـرة خـواص معينة بعض

الخواص المشتركة في تجارب حسية أو حدسية متعددة؛ غير أن مشكلتنا لا تتعلق باختيار خواص معطاة أصلاً، بل بوضع هذه الخواص نفسها. فهي تعني أن نلمَّ ونوضح طبيعة "الانتباه" واتجاهه، وهو انتباه لا بد من أن يسبق عقليًّا وظيفة "الدلالة"، بل إن المفكرين الذين انصرفوا بفاعلية كبرى إلى مشكلة "أصل اللغة" فكروا في أن من الضروري التوقف عند هذه النقطة، وافترضوا، ببساطة، وجود "ملكة" في النفس لعملية "الانتباه".

يقول هردر في مقاله عن أصول اللغة: "حين نال الإنسان شرط التأمل الخاص به، وحين حقق التأمل في البداية هذه اللعبة الحرة، ابتكر الإنسان الكلام". افترضوا أن حيواناً معيناً، فلنقل حملاً، يمثل أمام عيني إنسان، فما هي الصورة، أو ما هي النظرة التي تستحضر نفسها له؟ ليست هي نفسها الصورة التي تنشأ عن الذئاب أو الأُسود، فصورتاهما لهما رائحتهما ومذاقهما عقليًّا، وإن كانت تطغى عليهما البهيمية، وأن تطرحهما الغريزة أمامه. وكذلك فإن صورة الإنسان لن تكون مثل صورة حيوان آخر ليس للحمل اهتمام مباشر به؛ لأن مثل هذا الحيوان لن تمر صورته الماضوية بغموض، لأن غريزته موجهة في اتجاه آخر. "لكن الحالة ليست كذلك مع

الإنسان! حالما يكون في وضع يسمح له بمعرفة الحمل، فليست لديه غريزة لتتدخل، ولا بهيمية تجره في تماس قريب معه، أو تدفعه للصدود عنه؛ بل يبرز أمامه تماماً مثلما يواجه حواسه: أبيض، وديعاً، ذا صوف، يبحث ذهنه في ممارسته الشعورية عما يميزه، فيثغو الخروف! ها قد وجد العلامة الفارقة. حينئذٍ يتم تنشيط حسّه الداخلي. هذا الثغاء، الذي أحدث في ذهنه أينع انطباع، وحرر نفسه من جميع الخواص الأخرى في الرؤية واللمس، وتصدَّر، ودخل في أعماق أغوار تجربته – "أها، إذاً فأنت ما يثغو" – يظل معه؛ يشعر أنه تعرف عليه إنسانيًّا، وأنه أوَّله، بأنه يعرفه من طريق خاصية... إذاً من طريق خاصية؟ ولكن أليست هذه مجرّد كلمة دلالة داخلية؟ وهكذا فإن صوت الثغاء، الذي يفهمه الكائن الإنساني كميزة للخروف، يصبح، من خلال وساطة التأمل، اسماً للخروف، حتى وإن لم يحاول لسانه قط النطق به"[1].

في هذه الأحكام التي يطلقها هردر يظل المرء يستطيع أن يسمع بوضوح أصداء تلك النظريات التي

---

(1) "Ueber den Ursprung der Sprache", Werke (ed. Supham), v. 35f.

كـان ينازعها – آثار نظريات عصر التنوير في اللغة، التي كانـت تـشتق اللغـة مـن الـتأمل الواعـي وتعـدها شـيئاً "مبتكراً".

يبحث الإنسان عن علامة فارقة لأنه يحتاجها؛ لأن عقلـه، أي ملكـة "التأمل" الخاصة لديه، يتطلبها. ويظل هـذا المطلـب نفـسه شـيئاً غـير مـشتق؛ أي "قوة النفس الأساسـية". وهكـذا يكون هذا التفسير قد تقدم فعلاً في حلقـة دائـرية: لأن الغاية والهدف من تشكيل اللغة، أي فعل الدلالة من طريق الخواص، يجب اعتباره أيضاً مبدأ بدايته.

يبدو أن فكرة هامبولت عن "الشكل الداخلي للغة" تفـضي في اتجـاه آخـر. فهـو لم يعـد يـتأمل في "منـبع" المفاهـيم اللغـوية، بل يعنى عناية خالصة بـ"محتواها"؛ ولـيس أصـلها، بل إظهار ميزتها هو الذي يشكل جوهر المـشكلة عـنده. وشـكل الملاحظـة، الـذي يكمن وراء الكـلام وتطور اللغة، يعبِّر دائماً عن ميزة روحية معينة، وطـريقة خاصـة في الإدراك والتـصور. ولـذلك فـإن الاخـتلاف بـين اللغـات المـتعددة لـيس قـضية أصوات وعلامـات مخـتلفـة، بـل تصورات مختلفة عن العالم. وإذا كـان يشار إلى القمر في الإغريقية بصفته "القائس"

(μήν)، فإنه في اللاتينية يشار إليه بصفته "المنير" (luna)، أو حتى في اللغة الواحدة نفسها، كما في السنسكريتية، يسمى الفيل تارةً بـ "الشارب مرتين"، وتارةً أخرى بـ "المقلوع الناب مرتين"، وطوراً بـ "ذي اليدين"، وهذا ما يكشف أن اللغة لا تقتصر مهمتها أبداً على الدلالة على الأشياء والموضوعات في حدّ ذاتها فحسب، بل تدل دائماً على تصورات تنشأ عن فاعلية الذهن التلقائية. ولذلك تعتمد طبيعة المفاهيم على الطريقة التي يُوجَّه بها هذا التصوير الفاعل.

ولكن حتى هذه الفكرة عن الشكل الداخلي للغة لا بد من أن تسلِّمَ فعلاً بما تعترف بالبرهنة عليه وكشفه. فمن ناحية، يمثل الكلام هنا وسيلة أي منظوراً إلى العالم، والوسط الذي لا بد من أن يمر من خلاله الفكر قبل أن يعثر على نفسه ويتخذ شكلاً نظرياً محدداً؛ ولكن من ناحية أخرى، لا بد من التسليم بهذا النوع من الشكل تحديداً، ومن هذا المنظور، لكي يتم تفسير الميزة الخاصة بأيّ لغة معينة، أي الطريقة الخاصة بها في النظر والدلالة. وهكذا يميل السؤال عن أصل اللغة دائماً إلى أن يصبح، حتى لدى المفكرين الذين تناولوه بعمق أكبر واشتبكوا معه بشدة، لغز سعدان حقيقي. ويبدو أن كل الطاقة المكرسة له لا تفضي بنا إلا إلى

الـدوران حـول دائرة وأخيراً تتركنا عند النقطة التي بدأنا منها.

مـع ذلـك فـإن طبـيعة مثل هذه المشكلة الجذرية تعـني أن الـذهن، وإن كـان ييأس في النهاية من حلها، فإنـه لـن يتركها أبداً. ونحن نتلقى ما يشبه الأمل الجديد في حلـها، إذا مـا حاولـنا، بـدلاً من أن نقارن الأشكال اللغـوية الأساسـية بأشكال التصور المنطقي، أن نقارنها بأشكال التخيل الأسطوري. وما يبقي على هذين النوعين مـن التـصور، اللغـوي والأسـطوري، معـاً في مقـولة واحـدة، ويقابلـهما بـشكل الفكـر المنطقي، هو أنهما، مجـتمعين علـى مـا يـبدو يكـشفان عـن النمط نفسه من الإدراك العقلـي، الذي يجري على النقيض من عملياتنا الفكـرية النظـرية. إذ إن الـتفكير النظـري، كمـا رأيـنا، يكمـن، في الأسـاس، في تحريـر محـتويات التجـربة الحـسية أو الحدسـية مـن الانعـزال الـذي تـرد فـيه في الأصـل. فهو يجعل هذه المحتويات تتعالى عن حدودها الـضيقة، ويجمعها مع أخريات، ويقارن في ما بينها، ثم يسلسلها في نسق محدد، ضمن سياق يشمل الكل. وهو يـتقدم "اسـتطرادياً"، بمعنى أنه يعامل المحتوى المباشر كـنقطة انطلاق فحسب، يستطيع منها أن يجول في سلم

الانطباعات بأسره وفي اتجاهات متعددة، حتى توثق هذه الانطباعات معاً في تصور واحد موحد، ومنظومة واحدة مغلقة. وفي هذه المنظومة لا تعود هناك نقاط منعزلة؛ بل يرتبط جميع أعضائها تبادلياً، ويشير بعضها إلى بعض، ويضيء كل واحد منها الآخر ويوضحه. وهكذا يعلق كل حدث منفصل، بما يشبه خيوطاً فكرية غير مرئية، تشده إلى الكل. إذ إن الدلالة النظرية التي يتلقاها تكمن في حقيقة أنه مطبوع بميزة هذه الكلية.

والتفكير الأسطوري، حين يُصوَّر في أكثر أشكاله ابتدائية، لا يحمل مثل هذا الطابع؛ وفي الحقيقة فإن ميزة الوحدة العقلية تتناقض مباشرة مع روحه، لأن الفكر، في هذا النمط، لا يتعرض بحرية إلى معطيات الحدس، لكي يربط بعضها ببعض ويقارن في ما بينها، بل يفتنه ويسترقّه الحدس الذي يواجهه فجأة. وهو يستقر عند التجربة المباشرة؛ ويكون الحاضر المحسوس من الضخامة بحيث يتضاءل أمامه كل ما سواه. فيبدو للشخص الذي خضع إدراكه لسحر هذا الموقف الأسطوري – الديني وكأن العالم بأسره قد أُعدم من الوجود. ومهما يكن المحتوى المباشر الذي يقرر اهتمامه الديني، فإنه يملأ تماماً شعوره بأن ما من شيء

سـواه يمكـن أن يـوجد إلى جواره وبمعزل عنه. تصرف الـذات طاقتها بأسرها في هذا الموضوع المفرد، وتعيش فـيه، وتفقـد ذاتهـا فـيه. وبـدلاً مـن توسـيع التجـربة الحدسـية، نجـد هـنا أقـصى تـضييق لهـا؛ وبـدلاً مـن الانتشار الذي يفضي إلى مزيد فمزيد من عوالم الوجود، نجـد دافعـاً نحو التركيز؛ وبدلاً من التوزيع الامتدادي، نجـد ضـغطاً اشـتداديًّا. وهـذا الحصر لجميع القوى في نقطـة واحدة هو الشرط اللازم للتفكير الأسطوري برمَّته والـصياغة الأسـطورية كلها. وحين تستسلم الذات، من ناحـية، إلى انطباع مفرد، "يستحوذ" عليها، يوجد، من ناحـية أخـرى، توتـر شديد بين الذات وموضوعها، أي العـالم الخارجـي؛ وحين لا يتم تصوير الواقع الخارجي والـتأمل فيه فحسب، بل يقهر الإنسان بمباشرة خالصة، بانفعـالات الخـوف أو الأمـل، أو الـرعب أو تحقـيق الـرغبة: حينـئذٍ تقفـز الـشرارة بطـريقة ما، ويجد التوتر إطلاقـاً لمـساربه، حـين تـصبح الاسـتثارة الذاتـية متموضعة، وتواجه الذهن كإله أو شيطان.

لديـنا هـنا الظاهـرة الأسطورية - الدينية التي أراد أوسنر أن يثبتها تحت مصطلح "الإله المؤقت". إذ يقول: "بمباشرة مطلقة، يتم تأليه الظاهرة المفردة، دون تدخّل

حتى من مفهوم فئة أكثر أولية؛ ذلك الشيء الواحد الذي تـراه أمامـك، ذلـك الـشـيء ولـيس سواه هو الإله" (ص 280). وحـتى هـذا اليوم، فإن حياة الأقوام البدائية تكـشف لـنا عـن بعـض الملامـح الـتي تتضح فيها هذه العمليـة اتضاحاً ملموساً. وربما تذكرنا الأمثلة عليها التي استخلـصها شـبيث: نبع ماء يعثر عليه شخص عطشان، كثـيب رمـل أبـيض يخفـي ويـنقذ شخصاً ما، أي شيء جديـد مـن شأنه أن يحدث رعباً مفاجئاً لدى الإنسان — يـتم تحـويل كـل هـذه الأشـياء مباشرة إلى آلهة. ويوجز شـبيث ملاحظاتـه بالكلمـات الآتـية: "بالنـسبة إلى عقل شـخص مـن "الإيفـي"، فـإن اللحظـة الـتي يدخل فيها موضـوع أو أيّ صـفات مـثيرة في أيّ علاقـة قابلـة للملاحظـة، سـواء أكانـت سارة أم غير سارة، في حياة الإنـسان وروحـه، لحظـتها يكـون قـد ولـد "تـرو" في شعوره". لكأن الحدوث المنعزل للانطباع، وانفصاله عن كلـية التجـربة الاعتيادية المشتركة لم ينتج اشتداداً هائلاً فحسب، بل أعلى درجة من التكثيف أيضاً، وبفضل هذا التكثـيف يُخلـق الـشكل الموضـوعي للإلـه، كأنمـا هو انبجس حقيقة من التجربة.

والآن هنا، في هذا الشكل الحدسي الإبداعي للأسطورة، وليس في تشكيل مفاهيمنا النظرية الاستطرادية، يجب أن نبحث عن المفتاح الذي يمكن أن يفكَّ لنا مغالق أسرار التصورات الأصلية عن اللغة. وأيضاً يجب ألا تُرَدَّ صياغة اللغة إلى أيّ نوع من أنواع التفكير التأملي، في مقارنة هادئة وناصعة لانطباعات حسية معينة وتجريد صفات محددة؛ بل يجب أن نتخلى هنا أيضاً عن النظرة السكونية لاستيعاب العملية الحركية التي تولد الصوت اللفظي من دافعه الداخلي. والواقع أن هذه الاستعادة في ذاتها لا تكفي؛ إذ من خلالها نُنقَلُ إلى سؤال آخر أصعب، وهو كيف يمكن لأيّ شيء دائم أن يَنتجَ من مثل هذه الآلية، ولماذا يُحدِث دفق الانطباعات والمشاعر الحسية العارمة مثل هذه "البنية" اللفظية الموضوعية. وفي مسعى علم اللغة الحديث لإيضاح "أصل" اللغة، رجع مراراً حقاً إلى قول هامان بأن الشعر هو "اللغة الأم للإنسانية"؛ وقد أكّد باحثو علم اللغة على حقيقة أن الكلام لا يجد جذوره في الجانب النثري من الحياة، بل في الجانب الشعري منها، ولذلك لا ينبغي البحث عن أساسه النهائي من خلال الاستغراق في النظرة الموضوعية للأشياء وتصنيفها وفق صفات

معينة، بل في القوة البدائية للشعور الذاتي[1]. ولكن مهما بدا هذا المذهب، للوهلة الأولى، وكأنه يتملص من الحلقة المفرغة التي ما برحت تهوي إليها نظرية التعبير المنطقي، فإنه في النهاية لا يستطيع أيضاً أن يردم الهوّة بين الوظيفة التعيينية الخالصة والوظيفة التعبيرية في الكلام. ففي هذه النظرية أيضاً، يبقى دائماً نوع من الانقطاع بين المظهر الغنائي للتعبير اللفظي وميزته المنطقية؛ وما يبقى غامضاً بالتحديد هو الانعتاق الذي يتحول به الصوت من نطق انفعالي إلى نطق تعييني.

هنا قد نستهدي مرة أخرى بالنظر إلى الكيفية التي تتولد بها "الآلهة المؤقتة". إذا كان مثل هذا الإله، في أصله، من خلقِ لحظةٍ ما ونتاجها، وإذا كان يدين في وجوده إلى موقف عيني ملموس تماماً وفريد ولا يتكرر أبداً، فإنه يحقق مع ذلك جوهرية معينة ترتفع به عالياً أسمى من شرط أصله العرضي. وما إن ينفصل عن مقتضاه المباشر، في خوف اللحظة أو أملها، حتى يصبح كائناً مستقلاً، يعيش من هنا فصاعداً وفق قانونه الخاص، ويكتسب شكلاً واستمرارية. فهو لا يبدو

---

(1) انظر: أوتو يسبرسن: التقدم في اللغة (لندن، 1894)، الصفحة 332 خصوصاً.

للـناس مخلـوقاً ولـيد الـساعة، بـل سـلطة موضـوعية وسـامية، يوقـرونها، وتـضفي عبادتهم عليها المزيد من الـشكل المحـدد. فـصورة الإلـه المـؤقت، بدلاً من أن تحـافظ فقـط علـى ذكـرى مـا كانـت تعنيه وما كانته في الأصل، أي الخلاص من الخوف وتحقيق رغبة أو أمل، تـستمر وتبقى طويلاً بعد أن تضمحل تلك الذكرى حتى تتلاشى نهائيًّا.

يمكـن أن تُعـزى الوظيفة نفسها التي تؤديها صورة الإلـه، والمـيل نفسه للوجود الدائم، إلى أصوات اللغة المـنطوقة. فالكلمـة، مـثل إلـه أو شـيطان، لا تـواجه الإنـسان بـصفتها مـن خلقـه، بـل بصفتها شيئا موجودا ودالاً في ذاته، كواقع موضوعي. وحالما تندلع الشرارة، وحالمـا يجد التوتر والانفعال باللحظة تفريغاً لشحنته في الكلمـة أو الـصورة الأسـطورية، يحـدث نـوع من نقطة الانعطـاف في العقلـية الإنـسانية: فتتلاشـى الاسـتثارة الداخلية التي كانت مجرد حالة ذاتية، وتنحل إلى شكل موضـوعي للأسـطورة أو الكـلام. وحينئذٍ يمكن أن تبدأ موضعة تتقدم باستمرار. وعلى النحو نفسه الذي تمتد فيه فاعلـية الإنـسان المـستقلة إلى عـالم يتـسع، وتنـتظم وتنسجم في داخل ذلك العالم، يجتاز عالمه الأسطوري

واللفظي تنظيماً متقدماً وإنتاجاً يتحدد دائماً. و"الآلهة المؤقتة" تتبعها آلهة الفاعلية، كما أوضح لنا أوسنر من خلال أمثلته عن "الآلهة الوظيفية" الرومانية والآلهة اللتوانية المقابلة لها. ويوجز ويساوا الميزة الأساسية للديانة الرومانية بالكلمات الآتية: "يصح القول إن جميع آلهتهم يتم إدراكها عملياً تماماً، أي تُدرك باعتبارها فاعلة ضمن نطاق الأشياء التي يعنى بها الروماني في حياته الاعتيادية: البيئة المحلية التي كان يتحرك منها، والحِرَف المختلفة التي كان ينخرط فيها، والمناسبات التي تحدد شكل حياة الفرد والجماعة كذلك.. وجميع هذه الأشياء تتوافق مع الآلهة التي يُدرك بوضوح أنها ذات قوى معروفة محددة. عند الروماني، حتى "جوبيتر" و"تيلوس" كانا إلهين للجماعة الرومانية، وآلهة للموقد والصحة، والصوف والسهل، والبذار والحصاد، والنمو والزهر والفاكهة"[1]. هنا يستطيع المرء أن يتابع مباشرة كيف تحظى الإنسانية فعلاً بمعرفتها بالواقع الموضوعي فقط من خلال وساطة فاعليتها الخاصة وتمييزها المتواصل لتلك الفاعلية؛ وقبل أن يفكر الإنسان في

---

(1) G. Wissowa, Religion und Kultur der Römer (Munich, 1912), vol. 2, 24.

استخدام المفاهيم المنطقية، يحتفظ بتجاربه من طريق صور أسطورية واضحة منفصلة. وهنا أيضاً يبدو تطور اللغة نظيراً للتطور الذي يخضع له الحدس والفكر الأسطوري؛ لأن المرء لا يستطيع أن يمسك بطبيعة المفاهيم اللغوية ووظيفتها الحقيقية إذا اعتبرها مجرد نسخ، وتمثيلات لعالم الوقائع المحددة، تُعطى مكوناتها للعقل الإنساني منذ البدء في خطوط منفصلة وجليّة. ومرة أخرى، لا بد من وضع حدود الأشياء، ورسم تخومها، من خلال فاعلية اللغة؛ وهذا ما يتحقق حين تصبح فاعلية الإنسان منظمة داخليًّا، ويكتسب تصوره للوجود نمطاً محدداً وواضحاً في المقابل.

لقد سبق لنا أن أوضحنا أن الوظيفة الأولى للمفاهيم اللغوية لا تكمن في مقارنة التجارب وانتقاء بعض الصفات المشتركة، بل في تكثيف مثل هذه التجارب، وإذا توخَّينا الدقة، في استقطارها ضمن نقطة واحدة. لكن نمط التركيز يعتمد دائماً على اتجاه اهتمام الذات، ولا يحدده محتوى التجربة بقدر ما يحدده المنظور الغائي الذي يتم تصويره منه. فكل ما يبدو مهماً لرغبتنا وإرادتنا، لأملنا وقلقنا، لما نفعله ونقوم به: فإنه وحده بالذات يتلقى طابع "المعنى" اللفظي. والتمييزات

في المعـــنى هـــي المطلـــب الأولي لـــذلك التجمـــيد للانطـباعات، الـذي يـشكل، كمـا قلـنا سابقاً، الشرط الـضروري لدلالـتها التعيينـية بالكلمـات؛ إذ وحـده مـا يرتبط إلى حد ما بالنقطة البؤرية للإرادة والفعل، ووحده مـا يثـبت أنـه جوهـري لكامل مخطط الحياة والفاعلية، يُنتقـى مـن فـيض الانطـباعات الحـسية الموحدة، وتتم "ملاحظته" في خضمها، أي إنه يتلقى نبرة لغوية خاصة، أو اسمـاً. ولا بـدَّ مـن أن تُعزى بدايات عملية الملاحظة هـذه دون شـك حـتى إلى العقلـية الحيوانية؛ ففي عالم تجـربتها أيـضاً، يجري فرز هذه العناصر التي تتركز فيها دوافعهـا وغرائـزها مـن طـريق إدراكهـا الـشعوري. ولا "يوجد" بالنسبة إلى الحيوان إلا الشيء الذي يستثير دافعاً مفرداً، مثل دافع التغذية أو الدافع الجنسي، أو أي شيء يـرتبط به بصفته محتوى موضوعيًّا لشعوره وإدراكه. غير أن مثل هذا الحضور الذي يملأ دائماً اللحظة الفعلية التي يستثار فـيها الدافـع يُستدعى مباشـرة. وحالمـا تنحسر الاسـتثارة، وتـتحقق الـرغبة، ينهار عالم الوجود ونسق الإدراكات مرة أخرى. وحين يصل مثير جديد إلى شعور الحـيوان، فقد يُبعث هذا العالم من جديد؛ لكنه يُحتفظ بـه دائمـاً ضـمن الحـدود الـضيقة للدوافع والاستثارات

الفعلية. فبداياته المتتابعة تملأ دائماً اللحظة الحاضرة فحسب، دون أن تبسط وجودها في أي تقدم؛ فالماضي لا يستعاد إلا على نحو معتم، والمستقبل لا يصبح صورة، أو توقعاً. وحده التعبير الرمزي يمكن أن يسفر عن إمكان توقع أو استرجاع، إذ من خلال الرموز وحدها لا يتم عقد التمييزات فحسب، بل يتم تثبيتها في الشعور والوعي أيضاً. فما خلقه الذهن من قبل، وما اصطفاه من عالم الوعي الكلي، لا يتلاشى مرة أخرى حين تَسِمه الكلمة المنطوقة بميسمها وتضفي عليه شكلاً محدداً.

هنا أيضاً يسبق التعرف على الوظيفة التعرف على الوجود. يجري تمييز مظاهر الوجود وتنظيمها وفق مقاس يوفره الفعل.. ومن هنا فإنها تستهدي، ليس من طريق أيّ مشابهة "موضوعية" بين الأشياء، بل من طريق المظهر من خلال وساطة الممارسة، التي تربطها داخل علاقة غرضية. وهذه الميزة الغائية للمفاهيم اللفظية ربما تدعمها أصلاً وتوضحها وسائل الأمثلة المستقاة من تاريخ اللغة[1]. وكم من الظواهر التي يعاملها

---

(1) في ما يتعلق بالبنية "الغائية" للغة، انظر الدراسة الأكثر تفصيلاً في كتابي: فلسفة الأشكال الرمزية، 1، ص 254.

الفيلولوجيون في العادة تحت العنوان العام "تغيرات المعنى" يمكن فعلاً فهمها من حيث المبدأ من هذه الزاوية فحسب. وحتى لو أن ظروف الحياة المتقلبة، والتغيرات التي تلازم تقدم الثقافة، حملت الناس على علاقة ممارسة جديدة مع بيئتهم، فإن المفاهيم المتأصلة في اللغة لا تسترد "معناها" الأصلي. فهي أيضاً تبدأ بالتحول، والحراك، بالمقاس نفسه، حين تميل مقيدات الفاعلية الإنسانية إلى التنوع وطمس بعضها بعضاً. وحيثما يفقد التمييز بين الفاعليتين، لأيّ سببٍ، أهميته ومعناه، فلا بدَّ من وجود نزوع إلى تحول مقابل في المعاني اللفظية، وتحديداً، في الكلمات التي تؤشر إلى ذلك التمييز. ويتوافر مثال نوعي على هذا النمط من الأشياء في المقالة التي نشرها ماينهوف بعنوان: "عن تأثير الاستغراق في اللغة لدى قبائل البانتو في أفريقيا" وفق ما يذكره ماينهوف، فإن "لدى الهيرورو كلمة "ريما"، للدلالة على البذار، وهي تتطابق صوتيًّا مع كلمة "ليما"، التي تستخدم لعزق التربة، أو الزراعة، في لغات بانتو أخرى. والسبب في هذا التغير الخاص في المعنى هو أن الهيرورو لا يبذرون الأرض ولا يزرعونها. فهم مربو أبقار، ويحمل معجمهم اللغوي كله رائحة

الأبقـار. وهـم يحكمـون على البذار والزراعة باعتبارهما مهنتين لا تليقان برجل؛ لذلك لا يرون أن عقد تمييزات بين هذه المهام المتدنية أمر لائق"[1].

توفـر اللغـات البدائـية خـصوصاً كثيراً من الأمثلة الأخـرى لـدعم المـبدأ القائل إن نسق الألقاب لا يعتمد علـى المشابهات الخارجية بين الأشياء أو الأحداث، بل إن مـوادَّ مخـتلفة تحمـل الاسـم نفـسه، وتُـدرج تحـت المفهـوم نفـسه، حيـثما تكـون دلالـتها "الوظيفـية" هي نفـسها، أي حيـثما تتشبث بالموضع نفسه أو على الأقل بمواضع متماثلة في نسق الفاعليات والأغراض الإنسانية. يقـال، علـى سـبيل المـثال، إن بعـض القـبائل الهـندية تـستعمل كلمـة واحـدة بعيـنها لـ"الرقص" و"العمل"[2].. ومـن الواضـح أن ذلـك يعـود إلى أن التمييـز بين هاتين الفاعليـتين لا يتـضح لديها مباشرة، ما دام الرقص، في مخطـط الأشـياء لـديهم، والـزراعة يـؤديان في الجوهر

---

(1) "Ueber die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas", Globus, vol.75 (1899), p. 361.

(2) "Die Tarahumara tanzen űberhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. Als "Gebet". Tanzen ist ihnen daher...gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes tanzen nolávoa hervorgeht". Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst", Globus, vol. 87 (1905), p. 336.

الغـرض نفـسه في توفير وسائل العيش والرزق؛ إذ يبدو لهـم أن نمـو محاصـيلهم وازدهارهـا يعـتمد في الدرجة الأسـاس علـى أدائهم الصحيح لرقصاتهم، واحتفالاتهم الـسحرية والدينـية، أكثـر من الاهتمام الخاص أو اليقظ بالتـربة[1]. ويتسبب مثل هذا الانصهار بين الفاعليتين في تطابـق الاسمـين الخاصـين بهمـا، أي "مفاهـيم" اللغة. وحـين تعـرَّف الـسكان الأصـليون في أفريقيا على طول "نهـر سـوان" للمـرة الأولى علـى أداء طقـس "القـربان المقـدس" سمّوه رقصاً[2]، وهو ما يوضح كيف أن اللغة قـد تحقـق وحـدة علـى الرغم من جميع التمييزات، بل جميع مظاهر التباين الكامل، ما دامت محتويات التجربة تـتوافق في مـضمونها الوظيفـي، وهـو في هـذه الحالـة دلالتها الدينية[3].

---

(1) E. Reclus, Le primitive d'Australie, p. 28.

(2) Cf. Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto (Göttingen and Leipzig, 1923), 1, 123; 11, 637.

(3) هـنا قـد نـستخلص مثالاً أكثر بروزاً حول هذا البناء "الغائي" للغة، الذي أديـن بـه إلى اتـصال شـفوي مع زميلي الأستاذ أوتو ديموولف. ففي لغة "كاتي"، الجارية الاستعمال في غينيا الجديدة، توجد كلمة "بيلين"، التي كانـت تـدل علـى نـوع مـن العـشب بـسيقان وجذور صلبة، تنحشر في الأرض بقوة كالمسامير؛ ويقال إن هذه العشبة تثبت الأرض عند حدوث الـزلازل، حـتى لا تتفـرق أجزاءً. وحين قدم الأوروبيون المسامير لأول =

هـنا يـوجد دافع من الدوافع الأساسية التي يتعالى بفـضلها الـتفكير الأسـطوري على الغموض الأصلي في حدوسـه "المعقـدة" ويـتقدم إلى أبنـية محـددة عينـيًّا، ومتـباعدة بتميـز، وعقلـية مفرَّدة. وهذه العملية، أيضاً، تحـددها في الأسـاس الخطـوط الـتي تتخذها الفاعلية؛ حـتى إن أشـكال الابـتكار الأسـطوري لا تعكس الصفة الموضـوعية للأشـياء، بل أشكال الممارسات الإنسانية. والإلـه البدائي، شأنه شأن الفعل البدائي، ينحصر بعالم محـدود جـدًّا. ولا يقتصر الأمر على أن لكل مهنة إلهها الخـاص، بل إن كل طور من أطوار الفعل الكلي يصبح مـيدانـاً لإلـه مـستقل أو شـيطان خـاص يحكم عالـم هـذا الفعـل بالتحديـد. حيـن كـان الأخـوان الرومـان (Fratres Arvales) يقدمون فدية عن إزالة الأشجـار من الأيكـة المقدسـة للإلهة "ديا"، كانوا يقسمون العمل إلى

= مـرة، وصـار اسـتخدامها معـروفاً علـى نطـاق شعبي، استخدم السكان الأصليون هذه الكلمة لتسميتها – وكذلك للأسلاك والقضبان الحديدية – أي باختصار، لكل ما ينفع في غرض وصل الأشياء بعضها ببعض.

وعلى هذا الغرار يمكن للمرء أن يلاحظ في لغة التغذية خلق مثل هذه الهـويات والمطابقـات الغائـية، التي لا تلبي تصوراتنا في التصنيف على الإطلاق، بل يبدو أنها تفندها. انظر:

Clara and Williams Stern, Die Kindersprache (Leipzig, 1906), pp. 26, 172, et al.

عـدد مـن الأفعال المنفصلة، يستدعى لأداء كل منها إله خـاص: ديفيريـندا (Deferenda) لـبلـوغ الغابـة، وكومولينـدا (Commolenda) لتقطيعهـا، وكوينكويندا (Coinquenda) لـشطرها، وأدوليـندا (Adolenda) لإحـراق الـدغل والأغـصان المقطـوعة[1]. ويمكن رؤية الظاهرة نفسها في اللغات البدائية، التي تقسم الفعل إلى أفعـال فـرعية مـتعددة، وبـدلاً من الإحاطة بها وجمعها تحـت مفردة واحدة، فإذا بها تشير إلى أي جزء من فعل منفـصل، كأنمـا تـريد تقطـيع الفكـرة إلى أجزاء صغيرة بهـدف السيطرة عليها. وربما لم يكن محض مصادفة في لغـة "الإيفـي"، التي تنطوي على ثروة غزيرة من "الآلهة المؤقتة" و"الآلهة الخاصة"، أن هذه الخصوصية يجب أن تكـون واضحة وجلية جداً[2]. وحتى حين يرتفع كلٌّ من اللغـة والأسـطورة ارتفاعـاً ملحـوظاً فـوق هذا الحدس المـؤقت، المقـيد بـالحس، ويطـرحان عنهما أغلالهما الأصـلية، فإنهمـا يبقـيان لمـدة طويلة ينطوي كلٌّ منهما علـى الآخـر علـى نحـو مـتلازم. والحقيقة أن ارتباطهما

---

(1) Wissowa, Religion und Kultur der Römer, vol. 2, p. 25.

(2) Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache (Berlin, 1907), p. 95.

يكـون مـن القـرب بحيث يستحيل أن نحدد على أساس المعطيات التجريبية من منهما يتولى الصدارة في تقدمهما نحـو الـصياغة الكلـية والتـصور، ومـن مـنهما ينـصاع للسائد. وقد أراد أوسنر، في مقطع من عمله يشكل أهم أجـزاء الكـتاب فلـسفيًّا، أن يـبرهن علـى أن جمـيع المفـردات العامـة في اللغـة لا بـدَّ من أن تمر من خلال طـور أسـطوري معـين. وكـون المفاهـيم المجـردة، في اللغـات الهـندو – جـرمانية، الـتي يشار إليها في العادة بأسمـاء مؤنـثة، مـع علامة فتحة في النهاية للدلالة على التأنـيث (ή-)، يـبرهن، في رأي أوسنر، على أن الفكرة الـتي يعـبر عـنها هـذا الشكل المؤنث لم تكن تُدرَك في الأصل باعتبارها تجريداً، بل تُفهم وتُحسُّ باعتبارها إلهة أنثوية.

ويـستأنف أوسـنر ليـسأل: "هل يوجد أي شك في أيهمـا جـاء أولاً: (Φόβος) أم (φόβος)، أي الـصورة الإلهـيّة أم الـشرط؟ ولمـاذا ينبغـي أن يـشار إلى الشرط باعتـباره جنساً مذكراً، وليس حياديًّا، مثـل (τό δέος)؟ لا بـد من أن خلق الكلمة الأول قد أوحت به فكرة كائن حي، أو كائن شخصي، "المحرك" أو "منتج الانطلاقة"؛ ومـا زال هذا الكائن يظهر في تطبيقات لا حصر لها على

الكلمة المجردة المفترضة: (εἰσήλθευ or ἔυεπεσε Φόβος)، المحرك يطاردني، أو يهاجمني! ولا بد من افتراض العملية نفسها لتكوين جميع التجريدات المؤنثة. فلا تصبح الصفة المؤنثة تجريداً إلا بعد أن تدلَّ على شخصية أنثوية، وفي الأزمنة البدائية لم يكن ممكناً تصوُّر هذه إلا بصفتها إلهة" (ص 375).

ولكن ألا يكشف علم اللغة وكذلك علم الدين عن علامات على عملية معاكسة أيضاً؟ ألا ينبغي أن نفترض، على سبيل المثال، أن الطريقة التي تضفي بها اللغات المتصرفة على أي اسم جنساً خاصاً ربما أثرت في تصورات الخيال الأسطوري – الديني وطوعتها وفقاً لطريقة عملها؟ أم أننا نحكم كمجرد مصادفة على أن هؤلاء الناس لا تفرق لغتهم بين الأجناس، بل تستخدم مبادئ تصنيف أخرى أكثر تعقيداً، إذ يكشف عالم الأسطورة والدين أيضاً عن بنية مختلفة تماماً، وهي أنه لا يمثل جميع أطوار الوجود برعاية قوى إلهية شخصية، بل ينظمها وفق مجموعات وفئات طوطمية؟ وسوف نكتفي فقط بطرح هذا السؤال، الذي لا بد من أن يجيب عنه البحث العلمي المفصل. ولكن مهما يكن الحكم، فمن الواضح أن الأسطورة والدين يؤديان أدواراً متشابهة

في ارتقاء الفكر من التجربة المؤقتة إلى التصورات الباقية، ومن الانطباع الحسي إلى الصياغة، وأن وظائفهما الخاصة مشروطة تبادليًّا. فهما يجتمعان ويتعاونان لتهيئة التربة لتأليفات كبرى ينبع منها خلقنا العقلي ونظرتنا الموحدة للكون.

(4)

سحر الكلمة

حتى الآن كنا نبحث عن اكتشاف الجذر المشترك للتصور اللغوي والأسطوري؛ والآن يظهر السؤال عن الكيفية التي تنعكس بها هذه العلاقة في بنية "العالم" الذي يقدمه الكلام والأسطورة. هنا نواجه قانوناً يصح على جميع الأشكال الرمزية على السواء، ويؤتي ثماره في الجوهر في ارتقائها. فما من واحد منها في البداية يظهر كأشكال منفصلة، يمكن التعرف عليها على نحو مستقل، بل لا بد لأي واحد منها من أن يتحرر من القالب المألوف للأسطورة. وجميع المحتويات العقلية، مهما يكن ما تبديه حقًّا من عالم نسقي منفصل، و "مبدأ" خاص بها، فلا تنكشف لنا في الواقع إلا باعتبارها متضمنة ومؤسسة. فالوعي النظري، والوعي العملي الجمالي، وعالم اللغة والأخلاقية، والأشكال الأساسية للجماعة والدولة.. هذه كلها ترتبط في الأصل

بالتصورات الأسطورية – الدينية. ويكون هذا الارتباط من القوة بحيث إنه حالما يبدأ بالتلاشي يبدو العالم العقلي بأسره مهدداً بالتداعي والانهيار؛ ومن الحيوية بحيث إنها حالما تنبثق الأشكال المنفصلة من الكل الأصلي وتكشف بالتالي عن سمات خاصة على خلفيتها غير المميزة، تبدو وكأنها تجتث جذورها وتنأى بنفسها عن طبيعتها الخاصة بها، وبالتدريج فقط تكشف أن هذا الانخداع الذاتي هو جزء من تطورها الذاتي، وأن النفي ينطوي على بذرة تأكيد جديد، وأن ذلك الطلاق يصبح نقطة انطلاق لارتباط جديد، ينشأ عن مسلمات غريبة.

ويجري التعبير أساساً عن الرباط الأصلي بين الوعي اللغوي والوعي الأسطوري – الديني في أن جميع البنى اللفظية تبدو أيضاً ككيانات أسطورية، أُسبغت عليها قوى أسطورية معينة، والواقع أن الكلمة تصبح نوعاً من القوة الأولية، التي يتولد فيها الوجود بأسره والفعل برمّته. وإمكانية العثور على هذا الموقف السامي للكلمة في جميع نشآت الكون الأسطورية، بقدر إمكانية متابعتها والرجوع إلى بداياتها. ومن بين النصوص التي جمعها بروس لدى هنود "ويتوتو"، هناك نص رأى أنه

الـنظير المباشـر للفقـرة الافتتاحـية مـن "إنجيل يوحنا"، ويـبدو أنه في ترجمته يتطابق معه تطابقاً تامًّا. يقول: "في البدء، أعطت الكلمةُ الأبَ أصله"[1]. بالطبع، ومهما بدا الأمـر مـثيراً، فما من أحد يحاول أن يستخلص من هذا الـتطابق أيّ علاقـة مباشـرة أو حتى مماثلة في المحتوى المـادي بـين قـصة الخلـيقة البدائـية وتـأملات القديس يوحـنا. ومـع ذلـك فهـذه تثيـر لنا مشكلة، بحيث إنها تـشير إلى ضـرورة التوصـل إلى علاقـة غـير مباشرة، تغطـي كـل شـيء مـن أكثـر التلمُّـسات بدائـية للفكـر الأسـطوري – الـديني، حتى أسمى النتاجات التي يبدو فـيها مـثل هـذا الفكـر وقد أكبَّ أصلاً على عالم التأمل الخالص.

لا يمكنـنا الحـصول علـى معـرفة أدق بأسس هذه العلاقـة إلا بقدر ما يمكننا متابعة دراسة مثل هذه الأمثلة عـن تـوقير "الكلمـة"، الـتي يتكـشّف عـنها دائماً تاريخ الأديـان، بـدءاً من مجرد المماثلة في محتوياتها الخاصة وصولاً إلى التعرف على شكلها المشترك. ولا بد من أن

---

(1) Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto, 1, 25 f.; 11, 659.

هـناك وظـيفة خاصة، لا تتغير في الجوهر، تضفي على الكلمة ميزة دينية استثنائية، وترفعها منذ البدء إلى العالم الـديني، عـالم "المقـدس". ففـي روايـات الخليقة التي تـرويها جمـيع الـديانات الثقافـية الكـبرى تقـريباً، تبدو "الكلمـة" متحدة بـسيّد الخلـيقة الأسمى؛ إما باعتبارها الأداة الـتي يـستخدمها، وإمـا باعتـبارها فعـلاً المصدر الرئيسي الذي اشتق منه هو نفسه ككل كائن آخر أو نسق وجـود. وغالـباً مـا يـؤخذ الفكر والنطق به لفظيًّا مباشرة بـصفتهما شـيئاً واحـداً بعيـنه؛ لأن العقـل الـذي يفكـر واللـسان الـذي يتكلم ينتميان إلى الجوهر نفسه. وهكذا تُعـزى هذه القوة البدئية، في واحدة من أقدم المدوَّنات في اللاهـوت المـصري عـن "القلـب واللسان"، إلى إله الخلق "بتاح"، حيث ينتج ويحكم جميع الآلهة والناس، وجميع الحيوانات، وكل ما هو حي. فكل ما في الوجود جـاء مـن خـلال الفكر في قلبه والأمر على لسانه؛ وإلى هــذين الاثــنين، يــدين في أصــله الوجــود المــادي والروحي، ووجود "الكا" وكذلك خواص الأشياء. وكما أشـار عـدد مـن الباحثين فعلاً، فهنا يتم إدراك الله، قبل الحقـبة المسيحية بآلاف السنين، كوجود روحي فكّر في العالم قبل أن يخلقه، واستعمل "الكلمة" كوسيلة للتعبير

وأداة للخلـق[1]. ومـثلما يكمـن فـيه الوجـود المـادي والنفـسي بأسـره، كـذلك تكمـن فـيه جمـيع الـروابط الأخلاقية والنظام الأخلاقي برمّته.

---

(1) See Moret, Mystères Egyptiens (Paris, 1913), 118ff., 138. Cf. esp. Erman, "Ein Denkmal memphitischer Theologie" Sitzungsbericht der königlich – Preussischen Akademie der Wissenschaften, XLIII (1911), 916ff.

ويمكن العثور على نظير مطابق تماماً لهذا في ترتيلة الخلق لدى بولنيزيا، التي تقول ترجمتها ما يلي:

في البدء، الفضاء ورفقته،
الفضاء في أعالي السماء،
امتلأ "تاناناوا"؛ وحكم السماء،
فخرج "موتوهي" نفسه فوقهما.
في تلك الأيام لم يكن هناك صوت ولا نأمة،
ما من شيء حي يتحرك بعد.
ما من يوم وجد بعد، ولا نور،
بل ليل مطبق، شديد الظلمة فحسب.
فكان "تاناناوا" هو الذي غزا الليل،
وروح "موتوهي" اخترقت المسافة.
من "تاناناوا" انبجس "آتيا"،
القدير، وامتلأ بقوة الحياة، لقد كان "آتيا"، الذي صار يحكم النهار،
وأبعد "تاناناوا".

"تكمـن الفكـرة الأساسـية في أن "تاناناوا" يستحث العمليـة التـي يزول فيها الصمت الأصلي (موتوهي) من خلال تقديم نبرة "أونو"، فيقترن آتياً بـ "الفجر الأحمر" (آتانوا)".

See Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, Kosmogonie u. Theologie (Leipzig, 1881), pp.13f; also Achelis, "Ueber Mythologie u. Kultus von Hawaii", Das Ausland, Vol. 66 (1893), p. 436.

والأديان التي تقوم صورتها عن العالم ونشأة الكون لديها في الجوهر على مقابلة أخلاقية أساسية، هي ثنائية الخير والشر، توقر "الكلمة" المنطوقة كقوة بدئية تم بفاعليتها وحدها تحويل العماء إلى كون أخلاقي – ديني. ووفقا للـ"بونداهيش"، أي نشأة الأكوان وتاريخها عند البارسيين، تبدأ الحرب بين قوة الخير وقوة الشر، أي بين "أهورا مزدا" و"آنغرا مينيو"، مع تلاوة أهورا مزدا كلمات "الصلاة المقدسة" (أهونا فيريا):

"نطق بتلك التلاوة التي تنطوي على إحدى وعشرين كلمة. النهاية، التي هي انتصاره، عجز آنغرا مينيو، سقوط "الديوات" (Daevas)، والبعث وحياة المستقبل، وانتهاء معارضة الخليقة (الخيرة) للأبدية جميعاً – كل هذا أظهره لآنغرا مينيو...وحين نُطِقَ بثلث هذه الصلاة، تلوى جسد آنغرا مينيو فزعاً، وحين تليَ الثلث الثاني جثا على ركبتيه، وحين أُنشدت الصلاة كلها دُحِرَ وانعدمت قوته على إيذاء مخلوقات أهورا مزدا، فظل مدحوراً ثلاثة آلاف سنة"[1].

---

(1) See Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben von Ferdinand Justi (Leipzig, 1868), Chap. 1, p. 3.

هـنا أيـضاً، تسبق كلمات الصلاة الخلق المادي، وتحـافظ علـيه ضـد القـوى المدمرة للشرير. وعلى هذا الغِرار، في الهند، نجد أن قوة "الكلمة المنطوقة" (Vāc) تتعالى حتى فوق قدرات الآلهة أنفسها.

"علـى الكلمـة المـنطوقة تعـتمد الآلهـة جمـيعاً، والوحـوش والـناس جمـيعاً؛ ففـي الكلمـات تعـيش المخلوقات كلها... لأن الكلمة لا تفنى، وهي أول وليد للقانون الأبدي، وأُمُّ الفيدات، وسرّ العالم الإلهي"[1].

وكمـا أن الكلمـة هـي الأولى في الأصـل، فهـي الأسمـى في القـوة. وغالـباً مـا تكون اسم الإله، وليس الإلـه نفـسه، ولهـذا تبدو المصدر الحقيقي للفاعلية[2]. وتعطـي المعـرفة بالاسـم لمن يعرفه سرًّا أعلى حتى من وجـود الإلـه وإرادتـه. وهكـذا تـروي لنا خرافة مصرية

---

(1) Taittiriya Brahm., 2, 8, 4 (German by Gelder in his Religion- geschichtliches Lesebuch, p. 125).

(2) وفقـاً لتـراث المـاوري، فإنهم في هجرتهم الأولى إلى نيوزلندا لم يـصطحبوا معهـم آلهـتهم القديمـة، بـل اصطحبوا معهم صلواتهم القديـرة وحـدها، التي كانوا واثقين في أنهم من خلالها تمكنوا من تطويـع الآلهـة لإرادتهـم. انظر: برنتن: أديان الشعوب البدائية، ص 103.

مألوفة كيف أن إيزيس، الساحرة الكبرى، خدعت الإله رع وأقنعته بأن يفشي لها اسمه، وكيف أنها اكتسبت من خلال امتلاك الاسم القوة عليه وسيطرت على جميع الآلهة الأخرى[1]. وبطرق كثيرة أخرى، أيضاً، تبدي الحياة الدينية المصرية مراراً وتكراراً هذا الاعتقاد في غَلَبة الاسم والقوة السحرية التي تسكن فيه[2]. والاحتفالات المرافقة لتكريس الملوك تحكمها أوامر

---

(1) يقول رع في هذه القصة "إنني أنا من له أسماء كثيرة وأشكال كثيرة، وصورتي هي كل إله... أبي وأمي أخبراني باسمي، وظل خفيًّا في جسدي منذ مولدي، حتى لا يستولي عليه شرير بقوته السحرية فيسيطر علي". حينئذٍ تقول إيزيس لرع (الذي لدغته حية سامة من خلقها، فناشد الآلهة جميعاً إسعافه من السم): "قل لي كيف تدعى، يا أبا الآلهة... حتى يبارحك السم؛ لأن الإنسان الذي يُنطق باسمه يعيش". فيلتهب السم أسخن من النار، حتى لا يعود بمستطاع الإله أن يقاوم. فيقول لإيزيس: "سيترك اسمي جسدي لك". ويضيف: "أنت ستخفينه، لكن ابنك حورس قد يكشف عنه كتعويذة قوية ضد أي سم".
See Erman, Aegypten u. aegyptisches Leben im Altertum, II, 360ff.; Die aegyptsche Religion, Vol. 2, pp. 173f.

(2) استشهد بهذه الأمثلة بج في كتابه: السحر المصري (لندن، 1911)، ج 2، ص 157، وانظر أيضاً:
Hopfner, Griechisch- Aegyptischer Offenbarungs- zauber (Leipzig, 1921), pp. 68.

وأعراف دقيقة لنقل أسماء الآلهة المتعددة إلى الفرعون؛ إذ ينقل كل اسم منها صفة خاصة، وقوة إلهية جديدة[1].

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه القضية تؤدي دوراً حاسماً في المذاهب المصرية عن النفس وخلودها؛ إذ يجب إعطاء نفوس الموتى الراحلين، التي تنطلق في رحلتها إلى أرض الأموات، ليس ممتلكاتها المادية، كالطعام والملبس فحسب، بل إعطاؤها زاداً معيناً من طبيعة سحرية أيضاً: ويتألف هذا الزاد في الأساس من أسماء حراس بوابات العالم السفلي، لأن معرفة هذه الأسماء وحدها يحتمل أن تفتح أبواب مملكة الموت. بل إن القارب نفسه، الذي ينتقل فيه الإنسان الميت،

---

(1) Cf. esp. G. Foucart, Histoire des réligions et méthode comparative (Paris, 1912), pp. 202: "Donner au Pharaon un 'nom' nouveau, dans lequel entrait la désignation d'un attribut ou d'une manifestatiom de l'Epervier, puis, plus tard, de Râ et l'ajouter aux autres noms du protocol royale, c'était pour les Ĕgyptiens introduire dans la personne royale, et superposer aux autres éléments qui la compasaient déjà, un être nouveau, exceptionnel, qui était une incarnation de Râ. Ou, plus exactement, c'était bel et bien detacher de Râ une des vibrations, une des âmes forces, dont chacune est lui tout entière; et en la faisant entrer dans la personne du Roi, c'était transformer toute celle-ci en un nouvel exemplaire, un nouveau support matériel de la divinité".

وأجـزاءه المتعددة، كالدفة والسارية... إلخ، تتطلب منه أن يدعـوها بأسمائهـا الصحيحة؛ ذلك أنه بفضل ألقابها الـصحيحة وحدها يستطيع أن يذللها ويخضعها ويجعلها تأخذه إلى مصيره[1].

ويتـضح التماهـي الجوهـري بـين الكلمة وما تدل علـيه اتـضاحاً أجلى إذا ما نظرنا إليه، ليس من المنطلق الموضـوعي، بـل مـن زاويـة ذاتـية. ذلك أنه حتى ذات الـشخص، ونفسه، وشخصيته، ترتبط باسمه ارتباطاً لا فكاك منه في التفكير الأسطوري. هنا لا يكون الاسم أبداً مجـرد رمـز، بـل جـزءٌ لا يتجـزأ من الملكية الشخصية لحاملـه؛ وهي ملكية يجب حمايتها بحرص، ولا يجوز اسـتعمالها إلا مـن قـبله حـصراً وبحذر بالغ. وأحياناً لا تقتـصر على كونها اسمه فحسب، بل تنطوي على بعض الدلالـة اللفظـية الأخـرى أيـضاً، وهكذا تعامَلُ كملكية مادية، وبالتالي يمكن لأي شخص آخر أن يحصل عليها ويغتـصبها منه. ويذكر غيورغ فون دير غابلنتز، في كتابه عـن علـم اللغـة، أمـراً لأحـد أباطـرة الصين من القرن الثالث ق م، قرر فيه منع استخدام ضمير المتكلم، الذي

---

(1) حول مزيد من التفاصيل انظر: بج: المصدر المذكور، ص 164.

كـان شـائع الاسـتعمال حيـنذاك بصورة شرعية، وحصر اسـتخدامه بـه وحـده[1]. وقد يكتسب الاسم أيضاً منزلة تفـوق المنزلة الكمالية إجمالاً للامتلاك الشخصي، حين يـؤخذ كوجـود جوهـري بحـق، وكجـزء لا يتجـزأ من حاملـه. وهكذا يندرج في الصنف نفسه الذي يندرج فيه جسده أو نفسه. ويقال إن الإنسان عند الإسكيمو يتكون مـن ثلاثـة عناصر: جسد، ونفس، واسم[2]. ونجد، في مـصر أيـضاً، التـصور نفـسه، بحـيث يُعـتقد أن الجسد المادي للإنسان لا بد من أن تلازمه، من ناحية، "الكا"، أو قـرينه، من ناحية، أو اسمه من ناحية أخرى، بصفته نوعاً من القرين الروحي. ومن بين هذه العناصر الثلاثة، فـإن العنـصر الـثالث المذكور وحده يصبح دائما التعبير عـن "ذات" الإنـسان و"شخصيته"[3]. وحتى في الثقافات الأكثـر رقـيًّا فـإن هـذا الارتـباط بـين الاسم والشخصية يـستمرّ بـارزاً. ففـي القانون الروماني، حين صيغ مفهوم "الـشخص القانـوني" رسميًّا، وأُنكرت هذه المنزلة على

---

(1) Die Sprachwissenschaft, p. 228.

(2) انظر: برنتن: أديان الشعوب البدائية، ص 93.

(3) انظـر: بـج: المـصدر المذكور، ص 157، وموريه: أديان الأسرار المصرية، ص 119.

بعض الذوات المادية، أُنكِرَ على تلك الذوات أيضاً حق الامتلاك الرسمي لاسم علم. ففي ظل القانون الروماني، لا يمتلك العبد اسماً قانونيًّا، لأنه لا يستطيع أن يؤدي وظيفة شخص قانوني[1].

وليست وحدة الاسم وفرادته، أيضاً، مجرد علامة لوحدة الشخص وفرادته فحسب، بل هي تشكلها بالفعل؛ فالاسم هو، في الدرجة الأولى، ما يجعل من الإنسان شخصاً. وحيث لا يوجد هذا التمايز اللفظي، فإن حدود الشخصية تميل إلى الانطماس أيضاً. إذ نجد لدى "الألغونكيين" أن الإنسان الذي يحمل اسماً مطابقاً لاسم شخص معين، يُعَدُّ شخصاً مطابقاً له، أو ذاته الأخرى[2]. ووفقاً لعادة متبعة لديهم، فإذا ما أُعطيَ طفلٌ

---

(1) Mommsen, Römisches Staatsrecht, 111, 1, p. 203; cf. Rudolph Hirzel, "Der Name – ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum u. besonders bei den Griechen" Abhanlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, vol. XXVI (1918), p. 10.

(2) التعبير الذي يُطلق في اللغة الألغونكية على شخص يحمل الاسم نفسه هو "نند أوياوينا" ومعناه "إنه نفسي الأخرى". (اقتبسه المعجم الألغونكي، ص 113، من برنتن، المصدر المذكور، ص 93). انظر بالذات:

Giesebrecht, Die alttestamentlichen Schätzung des Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtliche Grundlage (Königsberg, 1901), p. 89.

اسـم جـدّه، فـإن هـذا يعبّـر عـن الاعـتقاد ببعث الجد وتجـسده في الـصبي. وحالمـا يولد طفل تظهر المشكلة المـتعلقة بـأيٍّ مـن أجـداده سـيولد مـن جديد فيه؛ ولا يمكـن أداء احتفالـية مـيلاده إلا بعـد أن تُحـسَمَ هـذه المـشكلة على يد الكاهن، حيث يتلقى الوليد اسم ذلك السلف الأعلى[1].

وفـضلاً عـن ذلك، فإن الوعي الأسطوري لا يرى الشخـصية الإنـسانية باعتبارها شيئاً ثابتاً لا يتغير، بل إنه يتـصور كل طور من أطوار حياة الإنسان بصفته شخصية جديـدة، وذاتـاً جديـدة؛ ويتـضح هـذا التجـسيم، في الدرجـة الأولى، مـن خـلال الـتغيرات الـتي يخضع لها الاسـم. فعـند الـبلوغ يتلقى الصبي اسماً جديداً، لأنه، بفـضل الطقوس السحرية المصاحبة لتكريسه، قد انتهى وجـوده كـصبي، وأُعيدَ ميلاده كرجل، في إعادة تجسد واحـد مـن أسـلافه[2]. وفي حـالات أخـرى، فإن تغيير

---

(1) انظر، مثلاً: شبيث: ديانة الإيوير، ص 229.

(2) يمكـن العـثور علـى أمثلة مميزة بخاصة في طقوس التكريس لدى القبائل الأسترالية الأصلية؛ انظر بالتحديد: هويت: القبائل الأصلية في جـنوب شـرق أسـتراليا (لـندن، 1904)، وجـيمس: الطقـس والإيمان البدائي (لندن، 1917)، ص 16.

الاسم ينفع أحياناً في حماية الإنسان من خطر محدق؛ فقد ينجو منه باتخاذه ذاتاً جديدة، يجعل شكلها منه شخصاً منكراً غير معروف. أما لدى "الإيفي" فمن المعتاد إعطاء الأطفال، ولا سيما من مات إخوانهم أو أخواتهم الأكبر وهم صغار، اِسماً ينطوي على إيحاءات مخيفة، أو ينسب إليهم طبيعة غير إنسانية؛ وتكمن الفكرة من وراء ذلك في أن الموت يتهيبهم، أو ينخدع، فيدعهم يمرون وكأنهم ليسوا بشراً على الإطلاق[1]. وعلى غرار ذلك، يجري أحياناً تغيير اسم الإنسان المصاب بمرض أو يُخشى عليه من الموت، باسْمِ المبدأ نفسه، وهو أن لا يعثر عليه الموت. وحتى في الثقافة الإغريقية، فإن عادة تغيير الأسماء هذه، بدوافعها الأسطورية، ظلت متبعة[2]. وبعبارة مفرطة العمومية، فإن وجود الشخص وحياته يرتبطان ارتباطاً حميماً باسمه، بحيث إنه، ما دام الاسم محفوظاً ومنطوقاً، فإن

---

(1) شبيث: المصدر السابق، ص 16.

(2) Hermippos 26, 7:

διά τούτο καλώς ήμίυ θείοι καί ίεροί άυδρες έθέσπισαυ έυαλλάττειυ τά τώυ άποιχομέυωυ όυόματα, όπως τελωυούτας αύτούς κατά τόυ έυαέρτου τόπου λαυθάυειυ έζή καί διέρχεσθαι.

حامله يظل يعتبر حاضراً وفاعلاً مباشرة. وقد يمكن، في أيّ لحظة، "استدعاء" الميت حرفيًّا حالما ينطق باسمه أولئك الذين يحتفظون بذكره. وكما يعرف الجميع، فإن الخوف من مثل هذه الزيارة قد أفضى بكثير من المتوحشين ليس إلى تجنُّب أي ذكر للمتوفى، الذي يحرَّم اسمه، بل حتى نطق أيّ كلمة تتجانس صوتياً مع اسمه. فعلى سبيل المثال، فإن النوع الحيواني الذي حمل الشخص المتوفى اسمه غالباً ما يُعطى لقباً مختلفاً، خشية أن يُستدعى الإنسان الميت عن غير قصد بتكليم الوحش[1]. وفي كثير من الحالات، يكون لإجراءات من هذا النوع، وهي أسطورية في كامل دوافعها، تأثير جذري في اللغة، إذ إنها تعدِّل في مفرداتها بقدر كبير[2]. وكلما امتد نطاق قوة الكائن، زادت السطوة الأسطورية و"الدلالة" التي يجسدها، وتعاظم عالم تأثير اسمه.

---

(1)Ten Kate, "Notes éthnographiques sur les Commanches," Revue d'Ethnogaphie, IV, 131 (cited from Preuss, "Ursprung der Religion u. Kunst", Globus, vol. 87, p. 395).

(2) أخبرني مايـنهوف في اتصال شخصي أن محرمات الاسم تؤدي دوراً حيويًّا ولا سيما في أفريقيا؛ فلدى كثير من قبائل البانتو، على سبيل المثال، يحرَّم على النساء أن ينطقن بأسماء أزواجهن أو آبائهن، ولذلك يضطررن إلى ابتكار كلمات جديدة.

لذلك يصح قانون السرية، في الدرجة الأولى، والكبرى على "الاسم المقدس"؛ لأن مجرد ذكره من شأنه أن يطلق مباشرة جميع القوى الكامنة في الإله نفسه[1].

وهنا مرة أخرى نواجه واحداً من أقدم الدوافع الجوهرية، التي تمتد جذورها في أعماق طبقات الفكر والشعور الأسطوريين، وتظل قائمة حتى في الصياغات الدينية الأسمى. وقد تابع غيسبرشت أصل هذا الدافع ومداه وتطوره طوال "العهد القديم" في عمله: (Die alttestamentaliche Sahätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage). لكن المسيحية الأولى، أيضاً، ظلت تشتغل بالكامل بتأثير سحر هذه الفكرة.

---

(1)For later Greek magical practices, cf. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, § 709: "Je höher und mächtiger der Gott war, desto kräftiger und wirksamer musste auch sein wahrer Name sein. Daher ist es ganz folgerichtig anzunehmen, dass der wahre Name des einen Urgotts, des Schopfers (δημονργός) für Menschen überhaupt unerträglich sei: denn dieser Name war ja zugleich auch das Göttliche an sich und zwar in seiner höchsten Potenz, daher für die schwache Natur des Sterblichen viel zu stark; daher tötet er den, der ihn hört".

يقـول ديتـريتش فـي عملـه "طقوس مثـرا" (Eine Mithrasliturgie): إن كـون الاسم يؤدي وظيفة نيابة عن حاملـه، وكـون الـنطق باسم يساوي استدعاء شخص ما إلى الوجـود؛ وكـون الاسـم يُخـشى لأنـه قوة حقيقية؛ وكـون المعـرفة به مطلوبة لأن التمكن من النطق به يهب المـرء الـسيطرة علـى تلك القوة لدى العارف به – وكل هـذه الوقائـع تـشير بوضـوح إلى مـا كـان يـشعر بـه المـسيحيون الأوائل ويحاولون التعبير عنه عندما يقولون "باسـم الله" بـدلاً من "بالله"، أو "باسم المسيح" بدلاً من "بالمـسيح"... وهكـذا نفهم تعبيرات مثل (βαπτίζειυ είς χριστού) بـدلاً من (τό δυομα χριστού βαπτίζειυ είς)؛ يُنطق الاسم فوق جرن المعمودية، ولذلك يستحوذ على المـاء ويـتخلله، وهكذا ينغمر المهتدي بالمعنى الحرفي تمامـاً في اسـم الـرب. وكـان يُعـتقد في ذلك الوقت أن المجمـع الـرهباني، الذي يبدأ طقسه الديني بالكلمات: "باسم الله"، ينساب في غدير فاعلية الاسم (مهما أُخذت العبارة مجازيًّا وشكليـًا). يقـول متـى (18: 20): "حيثما اجـتمع اثـنان أو ثلاثـة باسمـي، فهـنـاك أكـون في وسـطهم": "εἰς εμόύ δυομα"، وهـو يعـني ببـساطـة: "حيـثمـا ينطقون باسمي فـي مجمعهـم، أكـون حاضراً فعـلاً". وقـد كان لعبارة: (Αγιασθήτω τό δυομά σου) من

قبل معنى أكثر ملموسية وعينية مما يتوقعه المرء من تأويلية الكنائس المتعددة ومذاهبها"[1].

و"الإله الخاص" أيضاً لا يعيش ويتصرف إلا في الميدان الجزئي الذي ينسبه له اسمه ويبقيه فيه. ولذلك فعلى من يريد أن يحظى بحمايته ويضمن معونته أن يتأكد من الدخول في عالمه، أي، أن يدعوه باسمه "الصحيح". وتفسر هذه الحاجة اصطلاحية الصلاة، والكلام الديني على العموم، لدى كلٍّ من الإغريق وروما؛ فكل انعطافات التعبير التي تمثل تغيراً في الأسماء العديدة للإله، إنما تهدف إلى تفادي خطر فقدان اللقب الخاص والجوهري. وفيما يتعلق بالإغريق، فإن هذه الممارسة قد سجلتها لنا فقرةٌ معروفة في محاورة أفلاطون "قراطيلوس"[2]؛ أما في روما فقد أنتجت صيغة ثابتة، يتم فيها فصل مختلف ألفاظ النداء، المقابلة للمظاهر المتعددة من طبيعة الإله وإرادته، باستخدام "إما.. أو" (sive - sive)[3]. وينبغي تكرار هذا النمط المُنمذَج من الخطاب في كل مرة؛ لأن

---

(1) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, pp. 111, 114.

(2) Plato, Kratylos, 400E.

(3) For details see Norden, Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religioser Rede (Leipzig, 1913), pp. 143 ff.

كل فعل تكريس موجَّه للإله، وكل لجوء ينصرف نحوه، لا يستثير اهتمامه إلا إذا دُعيَ باسمه المناسب. ولذلك تم تطوير فن الخطاب الصحيح في روما إلى حد الوصول به إلى نقطة تقنية كهنوتية، أنتجت "أساليب المخاطبة" (indigitamenta) التي يلتزم بها أحبار الكهنة[1].

ولكن دعونا نتوقف هنا؛ لأن مقصدنا ليس جمع المادة اللاهوتية أو الإثنولوجية، بل توضيح المشكلة التي تثيرها هذه المادة وتحديدها. ولا يمكن لمثل هذا التضافر والتواشج الذي وجدناه بين عناصر اللغة ومختلف أشكال التصور الديني والأسطوري أن يكون من نتاج المصادفة المجردة؛ بل يجب أن يكون ممتد الجذور في خاصية مشتركة للغة والأسطورة في ذاتيهما. وقد أراد بعض الباحثين أن يقيم هذا الارتباط الحميم على أساس القوة الإيحائية للكلمات، ولا سيما الأمر المنطوق، الذي يفترض أن الإنسان البدائي يتعرض له بوجه خاص؛ ويبدو لهم أن القوة الأسطورية والشيطانية التي يدخرها كل المنطوق اللفظي لحالة الوعي الأسطورية ليست سوى موضعة لهذه التجربة. غير أن

---

(1) Cf. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, vol. 2, p. 37.

مثل هذا الأساس التجريبي والبراغماتي الضيق، وهذا التفصيل من التجربة الشخصية أو الاجتماعية، لا يستطيعان أن يسندا الوقائع الأساسية والأولى للتصور اللغوي والأسطوري. وشيئاً فشيئاً من الوضوح، نجد أنفسنا نواجه السؤال عن علاقة المحتويات الحميمة التي تحصل بالتأكيد بين اللغة والأسطورة وما إذا كان يمكن تفسيرها تفسيراً جاهزاً من خلال الشكل المشترك لارتقائهما، ومن خلال الشروط التي تحكم كلاً من التعبير اللفظي والخيال الأسطوري منذ بداياتهما اللاشعورية الأولى. وقد وجدنا في هذه الشروط نوعاً من الفهم يناقض التفكير النظري الاستطرادي؛ إذ في حين يميل هذا الأخير نحو الاتساع والتضمين والارتباط النسقي، يميل الأول نحو التركيز والتداخل وإبراز السمات المنفصلة. ففي التفكير الاستطرادي، ترتبط الظاهرة الخاصة بنمط الوجود الكلي وبالعملية؛ ومع مزيد من التضييق ومزيد من الروابط المتسعة يتم الإبقاء عليها مع تلك الكلية. على أن الأشياء، في التصور الأسطوري، لا تؤخذ باعتبار ما تعنيه مباشرة، بل باعتبار مظهرها المباشر؛ فهي تؤخذ كتمثيلات خالصة، وتتجسد في الخيال. ومن السهل أن نرى أن هذا النوع

من الأقنَمة المادية لا بد من أن يفضي إلى موقف يختلف تماماً من الكلمة المنطوقة، ومن قوتها ومحتواها، عن المنطلق الذي ينتج التفكير الاستطرادي. فعند التفكير النظري، تمثل الكلمة في الجوهر وسيلة تخدم الغاية الأساسية في مثل هذا التعقل الفكري: أي إقامة علاقات بين الظاهرة المعنية وظواهر أخرى "تشبهها" أو ترتبط بها وفق قانون نسقي معين. وتكمن دلالة التفكير الاستطرادي في هذه الوظيفة بالكامل. بهذا المعنى، هي شيء مثالي في الجوهر، أو "علامة" أو رمز، لا يكون موضوعه كياناً جوهريًّا ولكنه يكمن في العلاقات التي يقيمها. وهكذا تبرز الكلمة بين التعبيرات الفعلية المتعينة، كظاهرة ذات نظام مختلف، وبعد عقلي جديد؛ وفي هذا الموقع التوسطي، وفي بعدها هذا من عالم المعطيات المباشرة، تضمر الحرية والسهولة اللتين تتحرك بهما بين الموضوعات الخاصة وتربط بعضها ببعضها الآخر.

هذه المثالية الحرة، التي تشكل جوهر طبيعتها المنطقية، تغيب بالضرورة في عالم التصور الأسطوري. ففي هذا العالم، لا يمتلك شيء ما دلالة أو وجوداً إلا ما هو معطى في واقع ملموس. إذ لا توجد هنا "إحالة"

و"معنى"؛ بل يُترجَم كل محتوى للشعور الذي يتوجه الذهن نحوه مباشرة إلى ألفاظ حضور واقعي وفاعلية حقيقية. وهنا لا يواجه التفكير معطياته في موقف تأمل حر، محاولاً أن يفهم بنيتها وارتباطاتها النسقية، ويحللها وفق أجزائها ووظائفها، بل يقتصر الأمر على أنه يفتتن بانطباع كلي. ومثل هذا التفكير لا يطور محتوى معيناً للتجربة؛ فهو لا يتراجع إلى الخلف أو يتقدم إلى الأمام عن نقطة نظره ليجد "الأسباب" و"النتائج"، بل يُسنِدُ المحتوى بأخذه في الوجود الخالص. وحين عرّف كانط "الواقع" بأنه أي محتوى للحدس التجريبي يتبع القوانين العامة وبالتالي يحتل مكانه في "سياق التجربة"، فقد أعطى تعريفاً جامعاً لمفهوم الواقع في قوانين الفكر الاستطرادي. غير أن التمثل الأسطوري والتصور اللفظي البدائي لا يعرفان "محتوى التجربة" هذا؛ إن وظيفتهما تكمن، كما رأينا، في عملية من الفصل العنيف والتفريد حصراً. ويجوز للمرء القول إن الشكل الأسطوري أو اللغوي لا ينبثق، وإن الكلمة أو الإله المؤقت لا يُخلَقُ، إلا بعد أن يكتمل هذا التفريد المكثف، ويتركز فيه الحدس المباشر، أو يُختزَلُ في نقطة واحدة. وهذا التكوين الخاص يحدد نمط المحتوى العقلي الذي

تـشترك بـه اللغـة والأسـطورة؛ فحـيث لا تهدف عملية الفهـم إلى إحداث اتساع وامتداد وتعميم للمحتوى، بل إلى تكثيفها أقصى تكثيف، فإن هذه الواقعة لا تفشل في الـتأثير علـى الوعـي الإنـساني؛ إذ إن الأشـياء الأخرى جمـيعاً تغيب عند عقل يفتتن على هذا النحو، وتتهاوى جمـيع الجسور الممدودة بين المعطى العيني الملموس والكلية المنظمة نسقيًّا للتجربة.. ووحده الواقع الحاضر، بـصفته تـصوراً أسـطوريًّا أو لغويًّا يؤكده ويشكله، يملأ العـالـم الـذاتي بأسره. ولهذا فإن محتوى التجربة هذا لا بد من أن يحكم عمليًّا على العالم التجريبي عمليًّا برمّته. فلا يوجد إلى جواره أو وراءه شيء يمكن أن يقاس وفقه أو يقـارن بـه، فحـضوره المجرد هو كل ما في الوجود. وعـند هـذه الـنقطة، فـإن الكلمـة الـتي تدل على ذلك المحـتوى الفكـري ليـست مجـرد رمز تقليدي، بل إنها تمتـزج بموضـوعها في وحـدة لا انفـصام لهـا. وهـذه المـزاوجة لا تـتم بين التجربة الواعية والكلمة فحسب، بـل إنها تستغرقها. ومهما يكن ما يثبته الاسم، فإنه ليس واقعـيًّا فحـسب، بـل هـو "الواقـع" نفـسه. هكذا ينحل الإمكـان الكـامن بـين "الرمـز" و"المعـنى"؛ وبـدلاً مـن "تعـبير" كـافٍ إجمـالاً نجد علاقة هوية، وتطابقٍ كامل

بين "الصورة" و"الموضوع"، وبين الاسم والشيء.

وقد نلحظ، من زاوية أخرى أيضاً، ونضيء هذا التجسد الجوهري الذي تخضع له الكلمة المنطوقة، لأن النوع نفسه من الأقنمة المادية أو التجوهر يحصل في عوالم أخرى من الإبداع العقلي؛ والحقيقة يبدو أنه العملية النمطية في كل تمثل لاشعوري. وكل عمل ثقافي، سواء أكان تقنيًّا أم محض عقلي، ينطلق من تحول تدريجي من العلاقة المباشرة بين الإنسان وبيئته إلى علاقة غير مباشرة. في البداية، يلحق بالدافع الحسي مباشرة إشباع له؛ ولكن بالتدريج تتدخل شيئاً فشيئاً أطراف وسيطة بين الإرادة وموضوعها.. حتى ليبدو وكأن الإرادة، لكي تحقق غايتها، ينبغي أن تبتعد من الهدف بدلاً من التوجه نحوه؛ وبدلاً من استجابة بسيطة، في الغالب في طبيعة انعكاس ما، بغية الوصول إلى الموضوع، فإنها تتطلب تمييزاً في السلوك، يغطي فئة أوسع من الموضوعات، حتى يحقق المجموع الكلي لهذه الأفعال كافة في النهاية، من طريق استعمال مختلف "الوسائل"، الغاية المنشودة.

في عالم الإنجاز التقني، قد يُنظر إلى هذا التوسط المتزايد في ابتكار الأدوات واستعمالها. ولكن هنا

أيـضاً، قـد يُلاحـظ أنه حالما يستخدم الإنسان أداة ما، فإنـه يتـصورها كمجرد وسيلة مصنوعة يشكل هو نفسه الـصانع العـارف بهـا، بل كوجود في ذاته، تُضفى عليه قـوى داخلـية خاصـة بـه. وبـدلاً مـن أن تحكمه الإرادة الإنـسانية، يصبح إلهاً أو شيطاناً يعتمد هو على إرادته، ويشعر بأنه خاضع له، فيوقره بطقوس عبادة دينية. ويبدو أن الفأس والمطرقة بالذات قد حظيا بهذه الدلالة الدينية في الأزمـنة القديمـة[1]؛ لكـن عبادة أدوات أخرى أيضاً كالمجرفة أو السنارة، أو الرمح أو السيف، يمكن العثور علـيها لـدى الأقـوام البدائـية حـتى الـيوم. إذ إن مطرقة الحـداد لدى "الإيفي"، تُعد إلهاً قديراً يعبدونه ويقدمون لـه التـضحيات[2]. وحـتى في الديانـة الإغريقية والأدب الإغريقـي الكلاسيكي فغالباً ما تجد العاطفة التي تستثير مثل هذه العبادة التعبير المباشر عنها. وكمثال على هذا، صـرف أوسـنر الانتـباه إلى فقرة في مسرحية "سبعة ضد طيـبة" لأسخيليوس، يقسم فيها "بارثينوبايوس" برمحه، الـذي "يقـدره فـوق الإلـه وفوق عينيه"، بأن يدمر طيبة.

---

(1) يمكن العثور على أمثلة على هذا في عمل بيث:
Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte (Leipzig, 1920), pp. 24ff.

(2) Spieth, Religion der Eweer, p. 115.

"فالحياة والنصر يعتمدان على الاتجاه والقوة، وكذلك أيضاً على الإرادة الطيبة للسلاح؛ ويتنامى هذا الشعور على نحو لا مناص منه في لحظة المعركة الفاصلة؛ ولا يستجلب الدعاء إلهاً من بعيد لكي يسدد السلاح، بل إن السلاح نفسه هو إله، وهو المعين والمنقذ"[1].

إذاً، فالأداة لا تُعَدُّ أبداً شيئاً مصنعاً فحسب، أعني شيئاً جرى التفكير فيه وأُنتِجَ، بل "هبة من الأعالي". ولا يعود أصلها إلى الإنسان نفسه، بل إلى "بطل ثقافي" معين، إما إله أو حيوان. وتتسم نسبة جميع القيم الثقافية إلى "منقذ" بالكلية والشمولية بحيث جرت محاولات للعثور على جوهر مفهوم الإله وأصله في هذه الفكرة[2]. وهنا مرة أخرى نواجه خاصية التفكير الأسطوري التي تفصله بحدة عن طريقة التأمل "الاستطرادي" أو النظري. ويتسم هذا الأخير بأنه يتعرف حتى في المعطيات "المتعينة"، على نحو مباشر بجلاء، على عنصر من الخلق العقلي، يؤكد هذا المكوِّن الفعال. فحتى في القضايا الواقعية يكشف عن مظهر من

---

(1) Usener, Götternamen, p. 285.

(2) Cf. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens u. der Heilbringer, Berlin, 1905.

مظاهـر الـصياغة العقلـية؛ وحـتى في معطـيات الحـس الخـالص يـتابع تـأثير "تلقائـية الفكـر" الـتي تـصل إلى تكويـنها. ولكـن بيـنما يمـيل الـتأمل المنطقـي، بهـذه الطـريقة، إلى حـل كل انفتاح إلى تلقائية، يُظهر التصور الأسـطوري الميل المعاكس تماما، وهو تحديدا، اعتبار كـل فعـل تلقائـي منفـتحاً، وكـل الإنجاز الإنساني شيئاً ممـنوحاً وموهوباً. ويصح هذا على جميع وسائل الثقافة التقنـية، ولا تقـل الأدوات العقلـية عـنه صـحة؛ إذ لا يوجد، بين هذين النوعين من الأدوات، خط فصل حاد أصلاً، بل مجرد تمايز سيَّال. وحتى الأشياء والإنجازات العقلـية الخالصة، كألفاظ الكلام الإنساني، تُدرَك تمامًّا في الـبداية تحـت مقـولة الوجـود المـادي وإسناد البشر مادياً. ويـنقل بـروس أن "الأب الأكـبر" (Patriarch)، بحـسب هـنود "الكـورا" و"الويـتوتو"، قـد خلـق الناس والطبيعة، لكنه منذ هذا الخلق لم يعد يتدخل مباشرة في مجـرى الأحـداث. وبـدلاً مـن هذا التدخل الشخصي، أعطـى للناس "كلماته"، أي عبادته والاحتفالات الدينية الـتي يـسيطرون من خلالها الآن على الطبيعة ويحصلون علـى كـل مـا هـو ضروري لرفاهية العرق ودوامه. ومن دون هـذه الرقـى المقدسـة، الـتي كان الغرض منها في

الأصل الإبقاء عليهم، فلا حول للناس تماماً، لأن الطبيعة لا تهب شيئاً أبداً كمجرد مردود للعمل الإنساني[1]. ولدى "التشيروكيين" أيضاً اعتقاد متَّبع بأن النجاح في اصطياد الطيور أو الأسماك يعود في الأساس إلى استعمال كلمات معينة، وبعض الصيغ السحرية المناسبة[2].

لقد كان مساراً ارتقائيًّا طويلاً كان ينبغي للعقل الإنساني أن يقطعه، ويعبر من الاعتقاد بقوة نفسية — سحرية تتشكل في "الكلمة" إلى إدراك قوتها الروحية. والحقيقة أن "الكلمة"، أو اللغة، هي فعلاً التي تخلق للإنسان ذلك العالم الأقرب إليه من أي عالمٍ موضوعات طبيعية، وتلامس رخاءه وكربه على نحو مباشر أكثر من الطبيعة المادية، لأن اللغة هي التي تجعل وجوده في جماعة ما ممكناً؛ وفي المجتمع وحده، في علاقة له بـ"أنت"، تؤكد ذاتيتُه نفسَها كـ "أنا". ولكن هنا أيضاً لا

---

(1) For details see Preuss, Die Nayarit-Expedition, 1, LXVIIIf.; Religion u. Mythologie der Uitoto 1, 25f; cf. also Preuss' s article: "Die höchste Gottheit bei den kulurarmen Völkern", Psychol. Forschungen, 11, 1922.

(2) انظر: موني: "الصيغ الثابتة المقدسة لدى الشيروكيين"، التقرير السنوي الثاني عشر عن مكتب الإثنولوجيا (معهد سمثسون).

يـتم التعـرف على الفعل الإبداعي، وهو ما زال في طور الـتكوين، في ذاته؛ فكل طاقة ذلك الإنجاز الروحي يتم إسقاطها على نتيجته، فيبدو مقيَّداً بذلك الموضوع الذي يبدو أنه يصدر عنه من خلال التأمل. هنا أيضاً، في حالة الوسـائل والأدوات، يُحـسّ أن كـل تلقائية هي انفتاح، وأن كـل إبـداع هو وجود، وأن كل نتاج للذاتية إنما هو جوهـر قـائم. ومـع ذلك فإن هذه الأقنمة المادية للكلمة تكتـسب أهمية حاسمة في تطور العقلية الإنسانية، لأنها الـشكل الأول الـذي يمكـن أن تُـدرَكَ فيه القوة الروحية الكامنة في اللغة على الإطلاق؛ إذ يجب تصور "الكلمة" في الـنمط الأسـطوري، كوجـود وقوة جوهرية، قبل أن تمكن الإحاطة بها كأداة مثالية، وكآلة للذهن، وكوظيفة أساسية في بناء الواقع الروحي وتطويره.

(5)

الأطوار المتعاقبة للفكر الديني

وفقاً لأوسنر، فإن أدنى مستوى يمكن أن نُرجعَ إليه أصل المفاهيم الدينية هو مستوى "الآلهة المؤقتة"، كما يسمي تلك الصور التي تتوالد من الحاجة أو الشعور الخاص بلحظة حاسمة، وتنبثق من إثارة الخيال الديني – الأسطوري، وتظل تحمل معها علامة تطايريتها القديمة وحريتها برمّتها. ولكن يبدو أن المكتشفات الجديدة، التي وفرتها الأثنولوجيا والديانة المقارنة ووضعتها بتصرّفنا على مدى العقود الثلاثة التي مضت على نشر عمل أوسنر تمكننا من أن نعود خطوة أخرى إلى الوراء. لقد ظهر قبل كتاب أوسنر بسنوات قليلة، عمل للمبشر الإنجليزي كودرنغتن عنوانه: "الميلانزيون: دراسات في أنثروبولوجيتهم وتراثهم" (1891)، أغنى مبحث التاريخ الديني بمفهوم مهم جداً. يبين كودرنغتن أن جذر الديانة الميلانزية بأسرها يكمن في مفهوم "القوة

الغيبية"، الـذي يتخلل الأشياء والأحداث كلها، وربما يحـضر تـارةً في الموضـوعات، وطوراً في الأشخاص، ومـع ذلـك لا يتقـيد أبداً بموضوع واحد مفرد حصراً أو بـشيء كمضيف له، بل ربما انتقل من مكان إلى مكان، ومـن شـيء إلى شـيء، ومـن شخص إلى شخص. وفي ضـوء هـذا، يـبدو وجـود الأشـياء بـرمّته وفاعلية البشر متجـسداً، إذا صـح القـول، في "حقل قوة" أسطوري، ومـناخ فاعلـية يـتخلل كل شيء، وربما يظهر في شكل مركـز في بعـض الموضـوعات الاسـتثنائية، وينتقل من عـالم الـشؤون اليوميـة، أو لـدى الأشخاص الموهوبين بموهـبة خاصـة، كالمحـاربين المميـزين أو الكهـنة أو السحرة. على أن جوهر هذه النظرة إلى العالم عن مفهوم "المانا" الذي وجده كودرنغتن عند الميلانزيين، لا يكمن في الفكـرة عـن مـثل هـذه التجسدات المتعينة، بقدر ما يكمـن في فكـرة "القوة" بوجه عام، القادرة على الظهور في هـذا الشيء حيناً، وفي ذاك الشيء حيناً آخر، وعلى الدخـول في موضـوع أو سـواه بعدئـذٍ، وهـي قوة توقَّر "لقداسـتها" وكـذلك لأنهـا تُخشى بسبب ما تنطوي عليه مـن أخطـار.. لأن تلك القوة تُفهَمُ بمعنى إيجابي بصفتها "مانـا" وأيـضاً بمظهـر سلبي بصفتها قوة "المحرَّم". وكل

تجلٍّ لهذه القوة الإلهية، سواء أتلبست الأشخاص أم الأشياء، الحية أو غير الحية، يقع خارج عالم "المدنس"، وينتمي إلى دائرة وجود خاص ينبغي فصله عن الوجود الاعتيادي والدنيوي بخطوط تقسيم موضوعة، وبجميع أنواع المقاييس المحمية.

ومنذ اكتشافات كودرنغتن الأولى، تقدم علم الإثنولوجيا لمتابعة انتشار هذه المفاهيم في أرجاء العالم قاطبة. ويمكن العثور على بعض الألفاظ التي تقابل تماماً معنى المانا ليس لدى سكان جزر بحر الشمال فحسب، بل لدى عدد كبير من القبائل الهندية الأمريكية، وكذلك في أستراليا وأفريقيا أيضاً. ومثل هذه الفكرة نفسها، التي تعبّر عن قوة كلية شاملة غير قابلة للتمييز في الجوهر، يمكن العثور عليها في كلمة "مانيتو" لدى "الألونغكيين"، وفي "واكاندا" لدى "السيوكسيين"، وفي "أوريندا" لدى "الإيروكواويين"، ولدى مختلف الديانات الأفريقية. وعلى أساس هذه الملاحظات، ذهب دارسو الإثنولوجيا والديانة المقارنة إلى اعتبار أن هذا التصور ليس مجرد ظاهرة كلية، بل إنه لا يقل عن كونه مقولة خاصة من الوعي الأسطوري. واعتبرت "صيغة محرَّم المانا" "أصغر تعريف ممكن للدين"؛ أي التعبير عن تمييز يشكل واحداً من الشروط الجوهرية التي لا غنى

حـنها للحياة الدينية بما هي كذلك، وتمثل أدنى مستوى لها نعرفه[1].

والواقع أن الإثنولوجيين لم يتوصلوا إلى اتفاق عام بشأن التأويل المناسب لهذه الصيغة، ولمفهوم المانا ونظائره المتنوعة.. بل إن طرق التفسير المتعددة التي حاولوا تقديمها ما زالت تتفاوت تفاوتاً كبيراً في تنوعها من تفسير إلى آخر. وتتناوب النظريات "ما قبل الإحيائية" مع النظريات "الإحيائية"؛ وتقابل التأويلات التي تعامل المانا، بصفتها شيئاً ماديًّا، تأويلات أخرى تؤكد على طبيعتها الحركية وتميل إلى اعتبارها قوة خالصة[2]. غير أن هذا الخلاف نفسه قد ينفع في تقريبنا من المعنى الفعلي لتصور المانا؛ لأنه يوضح أن هذا التصور ما زال معتدلاً تماماً، بل يمكن للمرء القول إنه "حيادي"،

---

(1) انظر خصوصاً: ماريت: "صيغة محرمات المانا كأدنى تعريف للدين"، أرشيف العلوم الدينية، 12، (1909)، و"تصور المانا"، محاضر المجلس الدولي الثالث لتاريخ الدين (أوكسفورد، 1908)، 1، (أعيدت طباعته في "عتبة الأديان"، لندن، 1909، ط 3، 1914، ص 99). وانظر أيضاً هويت: "أوريندا وتعريف الدين"، الأنثروبولوجي الأمريكي، 4، (1902)، ص 36.

(2) يمكن العثور على مسح نقدي لمختلف النظريات الممثلة في الأدب الإثنولوجي في كتاب ليمان:
Mana; der Begriff des "Ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern, Leipzig, 1922.

بالنسبة إلى جمهرة من التمييزات التي تطبقها عليه رؤيتنا النظرية للوجود والحدوث وشعورنا الديني المتقدم. ويميل مسح للمادة المتوافرة إلى أن يُظهر أن هذا الاعتدال هو سمة جوهرية لتصور المانا، وأنه كلما حاول المرء أن "يحدده"، أي أن يؤوله في أصناف التمييزات والتناقضات المألوفة لتفكيرنا، فقد المرء أكثر طبيعته الحقيقية. وقد جرّب كودرنغتن أول وأبرز محاولة تحديد سمات له حين وصفه بأنه ليس قوة غيبية وسحرية فحسب، بل قوة عقلية أو "روحية أيضاً". غير أن المظهر الإشكالي لهذا التحديد يظهر حتى في الأمثلة التي يقدمها عنه، لأنها تُظهر بوضوح أن محتوى فكرة المانا وبوصلتها لا يتطابقان على الإطلاق مع فكرتنا عن "الروحي"، سواء أفهمنا هذا الأخير بأنه شيء ذو خاصية شخصية، أو كمجرد شيء يحدده وجود حياة فيه، في مقابلة مع الطبيعة الجامدة غير الحية[1]. إذ ليس كل شيء حي، أو كل شيء روحي، يمتلك مانا، بل فقط الشيء الذي يوهب، لسبب أو لآخر، قوى فاعلة استثنائية،

---

(1) يبرهن هويت، من خلال مقارنة لغوية مفصلة، على أن الأوريندا عند الإيركواويين، أيضاً، لا تكافئ أفكارهم عن القوى الروحية أو قوى الحياة فحسب، بل هي تصور وتعبير نسيج وحده (المصدر المذكور، ص 44).

جامحة؛ فضلاً عن أن المانا قد تنتمي إلى الأشياء المجردة، إذا ما كشفت عن شكل نادر يستفز الخيال الأسطوري، ويرتفع بالتالي فوق عالم التجربة اليومية. لذلك يبدو أن فكرة المانا والتصورات المتنوعة التي ترتبط بها لا تتحدد بعالم موضوعات خاص (سواء أكان حيًّا أو جماداً، ماديًّا أو روحيًّا)، بل يجب القول إنها تشير إلى "سمة" معينة يمكن أن تُعزى إلى أكثر الموضوعات والأحداث تنوعاً، إذا كانت هذه فقط تستثير "الأعجوبة" الأسطورية وتبرز من الخلفية الاعتيادية للتجربة الدنيوية المألوفة. وكما يقول سودربلوم وهو يوجز نتائج تحليله المستفيض والدقيق للمفهوم: "للكلمات المقصودة [أي: مانا، مانيتو، أوريندا...إلخ] معنى ينطوي على استواء أضداد وفي العادة تترجم ترجمات متنوعة باعتبارها اللافت، والقوي جدًّا، والعظيم جدًّا، والقديم جدًّا، والقوي في السحر، والحكيم في السحر، والغيبي، والإلهي – أو بمعنى جوهري باعتبارها القوة، السحر، الشعوذة، الحظ، النجاح، الألوهية، المتعة"[1].

---

(1) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens; Untersuchungen über die Anfänge der Religion (German ed. Leipzig,1916), p. 95.

ولا يمكـن لهـذه المعاني، المشتتة بعمق في حسِّنا المنطقي، أن توفر نوعاً من الوحدة إلا إذا تم البحث عن هـذه الـوحدة لا في نمـط معـين مـن المحتوى، بل في الموقـف العقلـي، أو التـصور. فهـي لا تـتعلق بقـضية "مـاذا"، بـل بقـضية "كـيف"؛ والعامل الحاسم هنا ليس موضـوع الاهتمام، بل نوع الاهتمام المصوَّب عليه. فلا تـدل المانـا ونظائـرها المـتعددة علـى مسند أو محمول مفـرد، محـدَّد؛ بـل نجـد فـيها جمـيعاً شـكلاً خاصـاً ومتماسـكاً مـن الإسـناد. ويمكـن حقًّـا أن يوصـف هذا الإسناد بأنه الإسناد الأسطوري – الديني البدئي، ما دام يعـبر عـن "الأزمة" الروحية التي ينقسم بها المقدس عن المـدنس، وينفـصل عن دائرة الواقع الاعتيادي بالمعنى الديني الحيادي. ومن طريق عملية الانقسام هذه، يمكن القـول فعـلاً إن موضـوع التجـربة الدينـية يُستحـضر في الوجود، ويتأسس أولاً العالم الذي يتحرك فيه. وها نحن ذا قـد وصـلنا إلى العامـل الجوهري في مشكلتنا العامة: لأن غرضـنا الأصـلي كـان يتمـثل في أن نعامـل كلاً من اللغـة والأسـطورة كوظيفـتين روحيـتين لا تنفصلان عن عـالم الموضـوعات المعطـاة، الـتي تنقـسم بحـسب "صفات" ثابتة ومنتهية، بل تنتجان فعلاً في البداية تنظيم

الواقع هذا وتجعلان من إيجاد هذه الصفات أمراً ممكناً. ويكشف مفهوم المانا والمفهوم السلبي الملازم له حول المحرَّم عن الطرق التي يتأثر بها هذا البناء في الأصل.

من هذه الواقعة التي نتحرك عليها هنا على مستوى لم يكتسب فيه بعد العالم الأسطوري والديني أي شكل ثابت، بل يقدَّم لنا في حالته الأولى، إذا جاز القول، نستطيع أن نكوِّنَ معرفة بالتلاعب المتعدد الألوان، والمختلف المشارب، في كلمة "مانا"، وفي مفهومها أيضاً. ومن الواضح تماماً أنه حتى محاولة تحديد فئة الكلمة التي تنتمي إليها تبدو وهي تواجه المصاعب في كل منعطف. ووفقاً لعاداتنا في التفكير والكلام، فإن أسهل الطرق تتمثل في أن نأخذها ببساطة كاسم. وهذا ما يجعل من المانا نوعاً من الجوهر، الذي يمثل قوام جميع القوى السحرية المتضمنة في الأشياء المفردة. فهي تخلق شيئاً موجوداً، موحَّداً، لكنه قد يوزع ذاته على كائنات أو موضوعات متنوعة. زد على ذلك أنه ما دامت هذه الوحدة تُفهَمُ ليس بصفتها موجودة فحسب، بل بصفتها حية ومشخَّصة أيضاً، فتضفي على مفهوم المانا فكرتنا الأساسية عن "الروح".. ولاحظوا الطريقة التي كانت تؤول فيها "المانيتو" عند "الألغونكيين"

و"واكانـدا" عـند "السيوكـسيين" باعتـبارها ليـست سوى العلامـة المحتـرمة علـى "الروح الكبرى"، التي يفترض المرء بالطبع أنهم يجلّونها بصفتها خالق العالم.

ولكن لم يتولد أي تحليل دقيق للكلمات ومعانيها في أي مكـان عـن هذا التأويل. وقد أظهر ـ بمعزل تماماً عـن أي صـنف من الوجود الشخصي، وهو ما لا يمكن تطبـيقه فعلـيًّا بـصرامة أبـداً، أنـه حتى المفهوم المجرد للـشيء ذي الوجـود الجوهري المستقل هو من الصرامة بحـيث لا يمكـن رده إلى الفكـرة الهاربة المتملصة التي يراد الإمساك بها هنا. وهكذا لاحظ ماكغي، في ما يتعلق بـ"واكانـدا" عـند "السيوكـسيين" بـأن تقاريـر البعـثات التبـشيرية، الـتي عبَّـرت وفقهـا عـن مفهوم كائن أصلي شخـصي، قـد أبطلـتها تمامـاً الدراسـات اللغوية الأكثر علمـية. "لـدى هـذه القـبائل يُعزى خلق العالم والأشياء والـسيطرة علـيهما إلى "وا-كا-(نـ) دا" (يتنوع المصطلح مـن قبـيلة إلى أخـرى)، تماماً كما يعزى الحضور الكلي لـدى القـبائل الألغونكية إلى "ما-ني-دو" (مانيتو القدير عند "هياواثا")؛ ومع ذلك يُظهر البحث أن "وا-كا(نـ)دا" تنـتحل مختلف الأشكال، وهي صفة أكثر مما هي كيان محـدد. هكـذا تكـون الـشمس لـدى كـثير مـن القـبائل

"واكـــا(نـــ)دا" – ليـــست "الـــواكا(نـــ)دا"، ولا هـــي "واكـــا(نـــ)دا" مـــا، بـــل فقط "واكا(نـــ)دا"؛ ولدى القبائل نفـسها، يكـون القمر "واكا(نـ)دا"، وكذلك يكون الرعد والـــبرق والـــنجوم والـــرياح والأرز ومخـــتلف الأشـــياء الأخـــرى؛ بـــل حتى الإنسان، ولا سيما الشامان، يمكن أن يكـــون واكـــا(نـــ)دا أو واكـــا(نـــ)دا مـــا. بالإضـــافة إلى ذلـــك، فـــإن هـــذا المـــصطلح يُـــستعمل لوحوش الأرض الأسطورية والهواء والمياه؛ ووفق ما يراه بعض الحكماء فـــإن البـــسيطة أو الأرض، والعـــالم السفلي الأسطوري، والعـــالم العلـــوي المثالي، إلخ، كلها كانت واكا(نـــ)دا أو واكـــا(نـــ)دات. وهكـــذا أيـــضاً الأوثـــان الفتشية والأشياء والـــزينات الاحتفالية... وعلى غرار هذا، كان يعتبر كثير مـــن الأشـــياء والأمـــاكن الطبيعـــية ذات الـــسمة المـــثيرة واكـــا(نـــ)دا. كـــان المـــصطلح يُـــستعمل لجمـــيع أصـــناف الكـــيانات والأفكـــار، وكـــان يُـــستخدم (بتـــنوعات في التـــصريف أو مـــن دونهـــا) بـــلا تمييـــز كجوهـــر أو صفة، وبقلـــيل مـــن الـــتعديل كفعـــل أو ظـــرف. ومـــن الجلي أن مـــصطلحا بهـــذا التقلب لا يقبل الترجمة إلى لغة حضارة تـــتطلب تمييـــزات عالـــية. ومن الجلي، أيضاً، أن الفكرة التي يعبر عنها المصطلح غير محددة على الإطلاق، ولا

يمكـن لمفـردة "الـروح" أن تعـبر عنها تعبيراً دقيقاً، ولا حـتى "الروح الكبرى"؛ على الرغم من أن من السهل أن نفهـم كـيف ينساق الباحث السطحي، الذي تسيطر عليه المفاهـيم الـروحية المحـددة، ويعـوقه عـدم التآلف مع اللـسان الهـندي، ويـضلله الجهـل بالـتفكير التوجيهـي الغـامض، وربما تخدعه مصادره من المخبرين الوطنيين المتـصنِّعين، أو المتـرجمون المـستهترون ويدفعونه إلى تـبني تأويـل مغلوط لها وتأييده. ولعل المصطلح يترجم كـ"سـرٍّ" بـصورة أفـضل مـن أيّ كلمـة إنجليـزية مفردة أخـرى، ومـع ذلك فهذه الترجمة محدودة للغاية وبالغة الـضيق. فكمـا يـستعملها الهـنود "الـسيواويون" تـدل "واكـا(نـــ)دا" أيـضاً علـى نحـو غـامض علـى "السلطة" و"المقـدس" و"القـديم" و"الجـلال" و"الحـي" و"الخالد" وكلمـات أخـرى، ومـع ذلـك لا تعبر عن الأفكار التي تـنقلها أي مـن هـذه الكلمـات بـأيّ درجـة مـن الكمال والوضوح فرادى أو مجتمعة، والواقع أنه لا توجد جملة إنجليزية ذات طول معقول يمكن أن تنقل الفكرة الأصلية التي يعبر عنها مصطلح واكا(نـ)دا"[1].

---

(1) ماكغي: "الهنود السيوانيين"، التقرير السنوي الخامس عشر لمكتب الإثنولوجيا (معهد سمثسون)، ص 128.

ووفقاً لما توصل له الإثنولوجيون والفيلولوجيون، فإن الشيء نفسه يصحّ إلى حد كبير على "الاسم الإلهي" في لغات "البانتو"، والحدس الأساسي الذي يجسده. وتقدم هذه الألسنة معياراً خاصاً يمكننا أن نقيّم به التصور المعني؛ لأن لغات "البانتو" تقسِّم الأسماء جميعاً إلى فئات مختلفة، وحين تجري تمييزاً حاداً بين الأسماء الشخصية وغير الشخصية، يسمح لنا إدراج "الاسم الإلهي" تحت واحد من هذه العناوين أن نستخلص مباشرة السمة التي يدل عليها. والواقع أن كلمة "مولونغو"، التي قبلها مبشرونا باعتبارها مكافئاً لكلمة "الله"، تُنسب في لهجة البانتو الشرقية، مثلاً، إلى الفئة غير الشخصية من الأسماء، التي تدمجها سابقة فيها أو سمات شكلية أخرى معها. وبالطبع، فإن هذه الواقعة نفسها تظل تسمح بتأويل آخر؛ إذ يظل من الممكن تصوير مثل هذه الخواص اللغوية باعتبارها علامات على انحلال، تدل على تراجع في الوعي الديني. مثلاً، يقول روئيل في قواعده للغة "الشامبالا": "لقد ضاع تصور الله ككائن شخصي من الناحية العملية لدى هنود الشامبالا؛ فهم يتحدثون عن الله بصفته روحاً غير شخصية، تحل في الطبيعة كلها. يعيش "مولونغو" في الغابة، في

الأشـجار المتفـرقة، في المـرتفعات، في الكهوف، في الحـيوانات المتوحـشة (الأُسُود، الأفاعي، القطط)، في الطـيور، في اليعاسيب، إلخ. فعند مثل هذا "المولونغو" لا يمكن وجود مكان لفئة الأنا (أي الفئة الشخصية)"[1].

---

(1) Roehl, Versuch einer systematischen Grammatik der schambala- sprache (Hamburg, 1911), pp. 45.

ويتوافر تقرير مهم آخر حول الطبيعة "اللاشخصية" لمفهوم مولونغو لـدى هيثـرويك في نـبذته عـن اسـتعماله عـند الـياويين في أفريقيا الـبريطانية الوسطى: "في استعمالها وشكلها الأصليين لا تدل كلمة "مولونغـو" علـى شخـصية، لأنهـا لا تنتمـي إلى فـئة الأسمـاء الشخـصية... بل يدل شكلها بالأحرى على حالة أو خاصّية متأصلة في شيء ما، كالحياة أو الصحة المتأصلة في الجسد. ولدى القبائل المتـنوعة الـتي مـا زالـت تـتداول الكلمـة كمـا وصـفناها، تبنّـى المبـشرون هـذه الكلمـة للدلالـة علـى "الله". غـير أن الـياوي غير المـتعلم يـرفض أن يعـزو لهـا أيّ فكرة تجعلها تتصف بالشخصية. وعـنده أنها أكثر من مجرد سمة أو ملكة للطبيعة البشرية. وقد وسع أهميـتها حـتى تـضم عالم الروح برمته. وذات مرة حين حاولت أن أنقـل لـشيخ يـاوي شخـصية الألوهـية بالمعنى المسيحي للكلمة، مـستخدماً مفـردة "مولونغـو"، بـدأ مـستمعي بالحـديث عن "تشي مولونغـو" أو "الـسيد الله"، وهو ما يظهر أن الكلمة في الأصل لديه لا تـنقل أية فكرة عن الشخصية التي وصفتها له. هيثرويك: "بعض الاعـتقادات الإحيائية لدى الياويين في أفريقيا البريطانية الوسطى"، مجلـة المعهـد الأنثروبولوجـي في بريطانيا العظمى وآيرلندا، 32، 1902، ص 94.

غـير أن هـناك تـأويلاً مناقـضاً تمامـاً لهـذا قدمـه مايـنهوف، الـذي يوجـز نـتائج تحلـيل مـضنٍ لمفهـوم "مولونغـو" في ضـوء الدراسات الدينية واللغوية، بحيث صـارت الكلمـة تـدل، في المقـام الأول، علـى أرواح الأسـلاف، ومـن ثمّ علـى القـوة الـتي تفـيض من تلك الـبقعة. "غـير أن هـذه القوة تظل شيئاً شبحيًّا؛ إذ لا يتم تشخيـصها، وبالاسـتناد إلى ذلـك فهـي لا تُعامل نحوياً ككيان شخصي، إلا حيث يُقدّم دين أجنبي تصوراً مبرزاً عن طبيعته"[1]. والنماذج من هذا النوع مضيئة لنا بالذات لأنهـا تظهر لنا أن مستوى التصور الأسطوري الذي نجد أنفـسنا فـيه هـنا يقابل مستوى من التصور اللغوي قد لا نعـزو إلـيه مقولاتـنا اللغـوية الجاهزة، وتصنيفاتنا الفظة للكلمـات المتميزة تميزاً حادًّا. ولو أننا عزونا مثيلاً لفظيّاً للتـصورات الأسـطورية، موضـوع النقاش هنا، لوجب علينـا أن نعـود إلى أكثـر مـستويات الـتعجب بدائـية[2]. وبهـذه الطـريقة تـستعمل المانيـتو عـند الألغونكـيين

---

(1) Meinhof, "Die Gottesvorstellung bei den Bantu," Allgemeine Mission- Zeitschrift, vol. 50 (1923), p. 69.

(2) في بعـض الحـالات القلـيلة يمكـن مـتابعة هذا الارتباط حتى من الناحية الاشتقاقية. هكذا يستقي برنتن واكاندا السيوكسيين من حالة تعجب نتيجة ذهول أو حيرة (أديان الشعوب البدائية، ص 60).

والمولونغو عند البانتو، كتعجب لا يدل على شيء بقدر ما يدل على انطباع معين، وتستعمل لتلقي أيّ شيء استثنائي أو عجيب أو غريب أو مخيف[1].

عند هذه النقطة يستطيع المرء أن يرى كم يتقدم مستوى الوعي الذي يولِّد هذه الأشكال اللفظية حتى على المستوى الذي يتم فيه إنتاج "الآلهة المؤقتة" ويسبقه؛ لأن الإله المؤقت، على الرغم من انتقاليته، هو دائماً شكل شخصي، فردي، في حين أن المقدس هنا والإلهي، الذي يطوِّق الإنسان برعب أو إعجاب مفاجئ، ما زال يحتفظ بما يمكن أن يسميه المرء بسِمة

---

(1) بحسب تقرير أعده روجر وليامز، واستشهد به سودربلوم (المصدر المذكور، ص 100)، فمن المعتاد لدى الألغونكيين، حين يرون شيئاً غير اعتيادي لدى الرجال أو النساء أو الطيور أو الوحوش أو الأسماك، أن يهتفوا: "مانيتو" بمعنى "ذلك إله". وحين يتحدثون إلى بعضهم عن سفن بريطانية أو مبان كبرى، وعن حرث الحقول، وبالذات عن الكتب والرسائل، يختمون كلامهم بالقول: "مانيتووك": "تلك آلهة" أو "كومانيتووك" (أنت إله). وقارن هذا خصوصاً بما يقوله هيثرويك (المصدر المذكور، ص 94): "تُعد مولونغو الفاعل المسؤول عن أي شيء غامض وسري. إنه مولونغو، يهتف الياوي حين يُعرض عليه أي شيء يتخطى نطاق فهمه. وقوس قزح هو دائماً مولونغو على الرغم من أن بعض الياويين بدأوا يستخدمون المفردة المانغانية: "يوتا وا ليزا": (اسجد لليزا).

لا شخصية تماماً و"مغفلة". غير أن هذا الحضور الذي لا يُسمّى يشكِّل الخلفية التي يمكن أن تحدث فيها الصور الشيطانية أو الإلهية المحددة. وإذا كان "الإله المؤقت" هو الشكل الفعلي الأول الذي ينشئه الوعي الأسطوري – الديني الخلاق، فإن هذه الفعلية تقوم، مع ذلك، في الفاعلية العامة للشعور الأسطوري – الديني[1]. وانقسام عالم "المقدس" عن عالم "المدنس" هو اللازم الضروري لأيّ ألوهية محددة مهما يكن نوعها. كأن تقف الذات باهتة في الجو الأسطوري – الديني الذي يطويها طيًّا، والذي تعيش وتتحرك فيه الآن؛ ولا يستدعي خلق شيطان أو إله من هذا الجو المشحون سوى شرارة، أو لمسة. وقد تكون حدود هذه الكائنات الشيطانية غامضة دائماً، ومع ذلك فإنها تشير إلى الخطوة الأولى في اتجاه جديد[2].

---

(1) هذا التعبير عن "الفاعلية" قد تبناه إراديًّا أولئك الذين يريدون وصف تصور المانا وأفكارها المرتبطة بها؛ انظر مثلاً: تعريف هويت (المرجع المذكور، ص 38): "أويندا هي الفاعلية الافتراضية أو إمكان إحداث النتائج على نحو سري وغامض". انظر أيضاً الخطاب الرئاسي في تقرير الجمعية البريطانية لتقدم العلوم، يورك، 1906، ص 678.

(2) مرة أخرى يمكن العثور على أمارات هذا "اللاتحدُّد" في اللغة، في الطرق التي كثيراً ما يشار بها إلى الطبائع الشيطانية، على سبيل =

عـند هـذه النقطة، ينحرف التفكير الأسطوري عن مرحلته الأصلية "المغفلة" إلى النقيض المباشر تماماً، أي طور "تعدد الأسماء". لقد كان كل إله يضمّ في ذاته ثروة فياضة من الصفات، التي كانت تنتمي من قبل إلى الآلهة الخاصـة الـتي اجـتمعت في إلـه واحـد جديد. على أن الخليفة الجديد لا يرث جميع صفاتها فحسب، بل يرث أسماءها أيضاً، ليس بصفتها اسماً خاصاً له، بل كألقاب لـه، لأن اسـم الإلـه وطبيعـته همـا شـيء واحـد بعينه. وهكـذا، فـإن تعـدد أسمـاء الآلهـة الشخـصية هو سمة جوهـرية في وجـودها نفسه. "عند الشعور الديني، يُعبَّر عـن قـوة الإلـه في كثرة ألقابه وتسمياته؛ فتعدد الأسماء مطلـب أولي بالنـسبة إلى إلـه مـن النـسق الشخـصي الأسمـى"[1]. ففـي الكـتابات المـصرية، تظهـر إيـزيس

= المثال، في لهجات البانتو لا تنطوي أسماء مثل هذه الكائنات على سـابقة الفئة الأولى، التي تضم أسماء "الأشخاص المستقلين"؛ بل هـناك بـدلاً من ذلك سابقة منفصلة، تستخدم، بحسب ماينهوف، لـلأرواح، بقـدر مـا تعتـبر "لـيس أشخاصاً مستقلين بل بصفتها ما يحيي الأشخاص أو يصيبها؛ وهكذا يستخدمونها للعلل والأمراض وكذلك للدخان والنار والأبخرة أو القمر أو القوى الطبيعية". انظر:
Meinhof, Grundzuge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, Berlin, 1906, pp. 6 f.

(1) Usener, Götternamen, p. 334.

بـصفتها ذات الألـف اسـم، وعـشرة آلاف اسـم، ذات آلاف الأسماء (myrionymia)[1]؛ وفي القرآن تجد قدرة الله التعـبير عـنها في "أسمائه المائة". وتتضح هذه الثروة مـن الأسمـاء الإلهـية في الـديانات الأمريكية الأصلية، أيضاً، ولا سيما في الديانة المكسيكية[2].

مـن هـنا يمكـن أن يقـال إن مفهوم الألوهية يتلقى فعـلاً أول تطـور وثراء عيني ملموس له من خلال اللغة. وحين ينبثق إلى نور الكلام الساطع، يكفُّ بالتالي عن أن يكـون مجـرد خـط فاصـل وظل. غير أن دافعاً مناقضاً، أيـضاً، متأصـلاً في طبـيعة اللغة، يستيقظ من جديد في هـذه العمليـة؛ لأن الكـلام كمـا يـنطوي علـى ميل إلى

---

(1) وحـول تعـبير "إيـزيس ذات آلاف الأسمـاء" الـذي يـرد أيـضاً في النقوش اللاتينية، انظر:

Wissowa, Religion und Kultus der Römer, vol. 2, p. 91.

وفي الممارسـة الـسحرية، أصـبح هـذا المفهوم عن "تعدد أسماء" الآلهـة عـادة متـبعة، وهكـذا نجـد في الصيغ السحرية والصلوات المـصرية مـن العهـد الـيوناني مخاطـبات ديونيـزيوس وأبولو التي تُدعـى فـيها الأسماء المتعددة لتنتظم في نسق ألفبائي، بحيث يمثل كل سطر حرفاً من الألفباء. حول التفاصيل، انظر:

Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber, Sec. 684, p. 175.

(2) للتفاصيل انظر: برنتن: أديان الشعوب البدائية، ص 99.

التقسيم، والتحديد، والتثبيت، ينطوي أيضاً على ميل إلى التعميم بما لا يقل عن ذلك قوة. وهكذا يصل العقل الأسطوري أخيراً، مستهدياً باللغة، إلى نقطة لا يعود فيها راضياً بهذا التنوع والكثرة والامتلاء العيني للصفات والأسماء الإلهية، بل يسعى إلى أن ينال، من خلال وحدة الكلام، وحدة فكرة الإله. ولكن حتى هنا لا يستقر عقل الإنسان راضياً؛ فوراء هذه الوحدة، يجهد للحصول على مفهوم للوجود لا يحدُّه أي تجلٍّ معين، ولذلك لا يمكن التعبير عنه بأيّ كلمة، ولا يسمى بأيّ اسم.

هنا تكتمل دورة التفكير الأسطوري - الديني. غير أن البداية والنهاية لا تتشابهان؛ لأننا تقدمنا من عالم اللاتحدُّد الخالص إلى عالم العمومية الحقيقية. فالإلهي، بدلاً من أن يدخل في خضم الصفات والأسماء الخاصة، أي أشكال الظواهر البهيجة، يجري إشراكه في هذا العالم باعتباره شيئاً من دون صفات، لأن أيّ "صفة" مجردة ستحد من جوهره الخالص، فكل تحديد نفي (omnis determinatio est negatio). وتنفرد عبادة التصوّف، في جميع العصور ولدى جميع الشعوب، في كونها تتشبث مراراً وتكراراً بهذه المشكلة العقلية

المـزدوجة، أعـني مهمـة الإلمام بالإلهي في كلِّيته، في أسمـى واقع داخلي له، وتتحاشى مع ذلك أي تعيين في الاسم أو الصورة. وهكذا يتجه التصوف بأسره نحو عالم يتخطـى اللغـة، عـالم يـشارف على الصمت. فالله، كما كـتب المعلـم إيكهـارت، هـو "الأرض البـسيطـة، والصحـراء الساكنة، والسكون البسيط" (der einveltige grunt, die stille wueste, die einveltic stille)؛ "تلك هي طبيعته، وهو طبيعة واحدة"[1].

يتـبين العمـق الروحـي للغـة وقـوتها بياناً جليًّا في حقـيقة أن الكـلام نفـسه هو الذي يمهد الطريق للخطوة الأخـيرة الـتي يـتعالى بها هو نفسه. ويتمثل هذا الإنجاز الأصـعب والأخص من طريق مفهومين أساسيين قائمين علـى اللغـة، همـا مفهـوم "الوجـود" ومفهوم "الذات". ويـبدو أن كلـيهما ينتمـيان، في دلالـتهما الكاملـة، إلى تطـور متأخـر نـسبيًّا للغـة؛ إذ يكـشفان، في أشـكالهما النحوية، عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بـوجه هـذه المفاهـيم، ولم يـستطع الـسيطرة علـيها إلا

---

(1) See Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhuderts, vol. 11: Meister Eckhardt (Leipzig, 1857); p. 160.

بـدرجات بطيـئة. وفي ما يتعلق بمفهوم "الوجود"، تبين نظـرة خاطفـة إلى الـتطور والمعـنى الاشـتقاقي الأصلي لفعـل الكيـنونة في أكثـر اللغـات كـيف توصـل التفكير المـتجه لفظـيًّا علـى نحـو مـتدرج تمامـاً إلى التمييز بين "الوجـود" (being) و"الوجود المتعين" (being-so). ففعل الكيـنونة (is) يـرجع بـلا كلـل تقـريباً إلى معـنى أصلي ملمـوس حـسيًّا؛ وبـدلاً من نقل مجرد الوجود أو حالة عامـة من الكينونة، كان يدل في الأصل على نوع خاص أو شـكل مظهر؛ وبالذات على الوجود في مكان معين، في نقطة مكان معينة[1].

والحـال حـين يحقـق نمـو اللغـة تحريـر مفهـوم "الوجـود" مـن اقتـرانه بـشكل وجـود متعين، فإنه يوفر للفكـر الأسطوري – الديني وسيلة جديدة، وأداة عقلية جديـدة. صـحيح أن الـتفكير الـنقدي أو "الاسـتطرادي" يتقدم في النهاية إلى نقطة يبدو فيها التعبير عن "الوجود" بـصفته التعـبير عـن "علاقـة"، إذا ما تحدثنا على طريقة كـانط، بحـيث لا يعـود "الوجـود" "محمـولاً أو مـسنداً ممكـناً لشيء"، وبالتالي لا يعود صفة لله، ولكن بالنسبة

---

(1) يمكـن العـثور علـى توضـيحات وبـراهين لهـذا المبدأ في كتابي: فلسفة الأشكال الرمزية، ج3، ص 287.

إلى الفكر الأسطوري، الذي لا يُجري مثل هذا التمييز، يظل "جوهرياً" حتى في أسمى توصلاته، ليس كون "الوجود" محمولاً فحسب، بل كونه يصبح فعلاً في مرحلة من مراحل تطوره "محمول المحمولات"؛ إذ إنه يصبح التعبير الذي يتيح للمرء أن يُدرِجَ جميع صفات الله تحت نسيج واحد. وحيثما تظهر الحاجة، في تاريخ الفكر الديني، إلى "وحدة الألوهية"، فإنها تنطلق من التعبير اللغوي عن الوجود، وتجد دعامتها الأكيدة في "الكلمة". ويمكن متابعة مساق هذا التفكير الديني حتى في الفلسفة الإغريقية، وحتى لدى أكسينوفانس، نجد "وحدة الله" مشتقة ومبرهناً عليها من "وحدة الوجود". غير أن هذا الارتباط لا ينحصر على الإطلاق بالتأمل الفلسفي؛ فهو يرجع إلى أقدم المدونات المعروفة في تاريخ الدين. ففي النصوص المصرية المبكرة، وبين جميع الآلهة والحيوانات التي تشكل مجمع الآلهة المصري، نواجه فكرة "الإله الخفي"، الذي يشار إليه في النقوش بصفته "الواحد" الذي لا يعرف أحد شكله، ولم يكتشف أحد صورته؛ "إنه سرٌّ عند خليقته"، "اسمه سرٌّ على أبنائه". وما من تسمية يمكن أن تصح عليه سوى تسمية واحدة، بالإضافة إلى تسمية "الخالق"، أو "فاطر"

الـناس والآلهـة، وهـي تـسمية "الوجود" الخالص. فهو يُـنجِبُ ولا يُـنجَبُ، ويلـد ولا يـولد، وهو "الوجود"، وهـو "الـثابت" في كـل شـيء، و"الباقـي" في كل شيء. وهكذا فهو "منذ البدء"، "يوجد من الأول"؛ بعد أن كان تحقـق كـل مـا هـو موجـود[1]. هنا تحلّ جميع الأسماء الإلهـية المتفـرقة، والعينـية، والفردية في الاسم الواحد "للوجـود"؛ فالإلهـي يـستبعد مـن ذاتـه كـل الـصفات المتعيـنة، إذ لا يمكن وصفه بأيّ شيء سواه، ولا يمكن أن يُحمَلَ على ذاته سوى ذاته.

هـنا لم يعد يفصلنا سوى خطوة واحدة عن الفكرة الأساسـية في التوحـيد الحقيقـي. وتـتحقق هذه الخطوة حالمـا تـنقلب الـوحدة الـتي كـنا ننشدها حتى الآن عبر العـالم الموضـوعي، وعبّرنا عنها بألفاظ موضوعية، إلى جوهـر ذاتي، فـلا يجري تناول معنى الألوهية من خلال وجـود الأشـياء، بـل مـن خـلال وجـود "الشخص" أو "الـذات". ومـا قـيل عن تعبير "الوجود" يمكن قوله أيضاً عـن تـسمية "الأنـا"، فـيمكن العـثور عليها بالتدريج في مساق تكوين اللغة، وكان يجب اشتقاقها ببطء وتؤدة من

---

(1) قـارن المنتخـبات والتـرجمات من النقوش، لدى بروغش: الدين والأساطير لدى قدماء المصريين، ص 56، 96.

البدايات الحسية العينية الخالصة. ولكن حالما تتم صياغة التعبير "أنا" في النهاية، يكون الفكر الديني قد حصل على مقولة جديدة. ومرة أخرى فإن اللغة الدينية هي التي تستولي على التعبير الجديد، وتستخدمه، كأنه هو مرتقى للوصول إلى ذروة روحية جديدة. ويظهر "الإسناد الذاتي" في كشف الإله عن ذاته من خلال الصيغة التي تتكرر باستمرار "أنا هو..."، التي تكشف عن مختلف مظاهر وجوده، في مصر وبابل؛ وتتطور فيما بعد، في مراحل متأخرة، إلى شكل أسلوبي نمطي للتعبير الديني[1]. ولكن لا يُعثر على شكلها النهائي حتى تستبعد جميع الأشكال الأخرى؛ حيث يكون اسم الإله الوحيد، بالاستناد إلى ذلك، هو اسم "الذات". فحين كشف الله عن نفسه إلى موسى، وسأله موسى عن الاسم الذي يجب أن يبلِّغه للإسرائيليين، إذا سألوه أي إله أرسله لهم، كان الجواب: "أنا الذي هو أنا. هكذا تقول لهم: أنا الموجود أرسلني إليكم" [في الترجمة العربية: "أهيه الذي أهيه...أهيه أرسلني إليكم"]. فمن خلال هذا

---

(1) حول أصل هذا الشكل وانتشاره انظر الدراسات الموسعة لنوردن (النافعة أيضاً لدارسي الفلسفة الدينية): الآلهة اللا- أدرية، ص 177، 207.

الـتحويل وحده من الوجود الموضوعي إلى كينونة ذاتية يمكـن الارتقـاء بالألوهـية فعلاً إلى عالم "المطلق"، إلى حالـة لا يمكـن التعـبير عـنها مـن خـلال أيّ مماثلة مع الأشـياء أو أسماء الأشياء. وأدوات الكلام الوحيدة التي تبقـى للتعـبير عـنه هـي الضمائر الشخصية: "أنا هو؛ أنا الأول، والآخر"، كما هو مكتوب في الأسفار النبوية[1].

وأخـيراً، يلتقي خطّا التأمل، الخط الذي يستعمل فكـرة "الوجـود"، والخط الذي يستعمل فكرة "الذات"، ويجـتمعان في خـط واحـد في تـأملات الهـند. فهـذه الفلـسفة، أيـضاً، تأخـذ نقطـة انطلاقهـا مـن "الكلمـة المقدسـة"، أي "البراهما". ففي الكتب "الفيدية"، ينبغي أن يخـضع الوجـود بأسـره، بمـا فـيه الآلهة، لقوة هذه "الكلمـة المقدسـة". وتـتحكم "الكلمـة" بمـساق الطبيعة وتـوجهها؛ وتهـب المعـرفة بهـا وامـتلاكها للمـريد قوة يـسيطر بها على كل شيء في العالم. ففي البداية، تُعامَل كـشيء جزئـي، يخضع له طور متعين من الوجود؛ وفي اسـتعمالها، علـى الكاهن أن يراقب حتى أكثر التفاصيل دقـة؛ فكـل انحـراف ولو في مقطع واحد، أو تغيير ولو

---

(1) أشعيا، 48: 12، وانظر 43: 10. وحول دلالة القول: "أنا مَن..."، وانظر: غولدزيهر: أساطير العبرانيين (لايبزغ، 1876)، ص 359.

في الإيقاع أو الوزن، من شأنه إفراغ الصلاة من فاعليتها. غير أن التقدم من "الفيدات" إلى "الأوبانيشاد" يظهر لنا كيف تتحرر "الكلمة" بالتدريج من هذه الدائرة السحرية، وتصبح قوة عقلية تشمل الكل. فمن جواهر الأشياء الجزئية المتعينة، المعبّر عنها في دلالاتها العينية المنفصلة، يرتفع الفكر الإنساني إلى الوحدة التي تضمها جميعاً. وهكذا فإن قوة الكلمات المفردة يتم استقطارها لتصب في قوة "الكلمة" بما هي كذلك، أي "البراهما"[1]. وفي هذا، يتم تمثيل كل وجود جزئي، وكل شيء يبدو أن له "طبيعته" الخاصة؛ ولكن بفضل هذا الانضواء والتضمين يُجرَّد في الوقت نفسه من "طبيعته". وبغية التعبير عن هذه العلاقة، ينساق التأمل

---

(1) حول المعنى الأساسي للبراهما بصفتها "الكلمة المقدسة"، وكصلاة ورُقْية، انظر:
Oldenberg, in the Anzeiger für indogermanische Sprach = und Altertumskunde, vol. VIII, p. 40; also Oldenberg, Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (Gottingen, 1915), pp. 17.
وهناك تفسير مباين إلى حد ما قدمه هوبكنز، الذي يعد مفهوم القوة الفكرة الأساسية للبراهما، ويعتقد أن هذا المفهوم انتقل لاحقاً إلى الكلمة كصلاة، بفاعليته السحرية. (هوبكنز: أصل الدين وارتقاؤه، نيوهافن، 1923، ص 309).

الديني مرة أخرى إلى مفهوم "الوجود"، الذي يستحضره الأوبانيشاد، في محاولة للإلمام بمعناه المجرد، الآن في نوع من الشكل المكثف أو الفاعلية الأسمى. ومثلما قابل أفلاطـون "الأونتا" (ὀυτα)، أي عالم الأشياء التجريبية، بـ"الأونتوس أون" (ὀυτως ὀυ)، أي "الوجود" الخالص "للفكـرة المثالـية"، كـذلك نجـد في الأوبانيـشاد عـالم الوجـود الجزئـي يقابل "البراهما" بصفتها "الوجود-في-الوجود" ("ساتياسيا ساتيام")[1].

والآن يلتقي هذا التطوير ويتغلغل مع الآخر، الذي يـنطلق مـن القطـب المـضاد: أي التقدم العقلي الذي لا يعامـل "الوجـود" بـل "الـذات" كمفـتاح للفكـر الديني. وكلاهمـا يلتقـي في الهـدف نفـسه؛ لأن "الوجـود" و"الـذات"، أو "بـراهما" و"آتمـان"، لا يخـتلفان إلا في التعـبير، ولـيس في المحـتوى. "فالـذات" هـي الـشيء الوحـيد الـذي لا يشيخ ولا ينقضي، أي الخالد الذي لا يـتغير، ولـذلك فهـي "المطلق" الحقيقي. ولكن باتخاذه هـذه الخطـوة الأخيرة، من خلال المماهاة بين "براهما"

---

(1) يمكن العثور على أمثلة لدى:
Deussen, Philosophie der Upanishads (Leipzig, 1899). pp. 119 ff.

و"آتمان"، فصم الفكر والتأمل مرة أخرى روابطه الأصلية - أعني روابط اللغة - لأن الكلمات لا تعود تقوى على الإمساك بوحدة "الذات" و"الموضوع" والاحتفاظ بها. فاللغة صارت تتذبذب الآن بين الذاتي والموضوعي، وتتحرك من أحدهما إلى الآخر، ثم تعود من الثاني إلى الأول؛ غير أن هذا يعني أنها حتى عند الجمع بين الاثنين تظل دائماً تتعرف عليهما كفكرتين منفصلتين. وحين يُنكر التأمل الديني هذا التمييز، فهو يدعي الاستقلال عن قوة الكلمة وهداية اللغة؛ لكنه بالتالي يصل إلى المتعالي، الذي لا يمكن أن تبلغه ليس فقط اللغة وحدها، بل التصور أيضاً. والاسم الوحيد، والدلالة الوحيدة التي تبقى أمام هذه "الوحدة الشاملة" هو تعبير النفي. "فالوجود" هو "آتمان"، الذي يُدعى "لا، لا"؛ وفضلاً عن هذا "فهو ليس كذلك"، فما من شيء وراءه، وما من شيء أسمى منه. وهكذا فإن ثورة العقل هذه، التي تفصم عرى الارتباط بين اللغة والفكر الأسطوري – الديني، لا تمضي إلا لكي توضح مرة أخرى مدى قوة هذا الارتباط؛ إذ إن الأسطورة والدين حين يريدان أن يتعاليا على أخدود اللغة، يبلغان حدود قوتهما الإبداعية والتكوينية.

حين نشر ماكس مولر، عام 1878، محاضراته "عن أصل الدين ونموّه"، تعلم بقوة من التقارير الأولى التي تلقاها في رسالة من كودرنغتن حول المانا عند الميلانزيين، التي استخدمها لدعم أطروحته الأساسية في فلسفة الدين، وهي الأطروحة التي تقوم على أن الدين بأسره يتأسس في قوة العقل الإنساني على الإمساك بـ"اللامتناهي". يقول: "ما أُمسك به هو أنه مع أي إدراك متناهٍ هناك إدراك ملازم له، أو، إذا بدت هذه الكلمة مفرطة القوة، عاطفة ملازمة له أو إظهار للامتناهي؛ أي إنه مع أول فعل لمس، أو سماع، أو رؤية، ننتقل إلى احتكاك، ليس مع عالم مرئي فحسب، بل في الوقت نفسه مع كون غير مرئي".

وفي كلمة "مانا"، التي أوَّلها بأنها "الاسم البولينيزي للامتناهي"، رأى واحداً من أقدم التعبيرات وأكثرها بساطة عما كانه تصور الإنسان للامتناهي في أكثر مراحله بدائية"[1].

---

(1) انظر: فردريك ماكس مولر: محاضرات حول أصل الدين ونموه (الطبعة الجديدة، لندن، 1898)، ص 46.

لقد دمر اطلاعنا المتزايد على العالم الأسطوري – الـديني، الـذي ينتمـي إلـيه تـصور المانـا والتعبير عنه، تـدميراً كـاملاً هالـة اللاتناهـي والعلـو عن الحسية التي كانـت تحـيط بالكلمـة، كمـا فهمها مولر؛ فقد أظهر لنا كـيف تقـوم "ديانـة" المانـا لـيس علـى الإدراك الحـسي فحـسب، بـل علـى الـرغبات الحـسية، لمصالح عملية "متناهـية" على نحو مطلق[1]. والحقيقة أن تأويل مولر لم يكـــن ممكـــناً إلا لأنـــه ســـاوى بـــين "اللامتناهـــي" و"اللامحـدد"، أو "المـتطاول" و"اللامحدود"[2]. غير أن سـيولة مفهـوم المانـا، الـتي تجعـل مـن الـصعب علينا الإلمـام بـه، أو العـثور علـى أي مكافـئ لفظـى لـه فى نموذجـنا اللغـوي، لا علاقـة لـه مـن أي نـوع بالفكـرة الفلـسفية أو الدينـية عـن "اللامتناهـي". وحـين يعلـو اللامتناهـي علـى إمكان التحديد اللفظي الدقيق، كذلك

---

(1) يقـول مولـر، وهـو يقتـبس مـن رسـالة من كودرنغتن: "كل ديانة الميلانـزيين تـتكون في الواقـع حـين يتمكن المرء من تحقيق هذه المانـا لنفـسه، أو يتـيحها لمنفعة شخص آخر، أي بقدر ما تستمر الممارسات الدينية والصلوات والتضحيات".

(2) "مـا أود البرهنة عليه في سياق هذه المحاضرات هو أن اللامتناهي واللامحـدود همـا في الواقـع اسمـان لـشيء واحـد" (المـصدر المذكور، ص 36).

يظـل اللامحـدد قاصراً عن مثل هذا التثبيت؛ إذ تتحرك اللغـــة في المملكـــة الوســـطى بـــين "اللامحـــدد" و"اللامتناهـــي"؛ فهـــي تحـــوِّل غـــير المحـــدد إلى فكـــرة محـــددة، ثم تحتفظ به داخل عالم التحديدات المتناهية. وهكـذا تـوجد، في عـالم التصور الأسطوري والديني، أنـساق مخـتلفة ممـا "يجـل عن الوصف"، يمثل أحدها أدنى حـد للتعـبير اللفظـي، ويمثل الآخر أعلى حد له؛ ولكـن بين هذين القيدين، اللذين تقررهما طبيعة التعبير اللفظـي نفـسه، تـستطيع اللغـة أن تتحرك بحرية كاملة، وتكشف عن كامل ثروة قوتها الإبداعية وتمثيلها العيني.

هنا مرة أخرى، يبين العقل الصانع للأساطير نوعا مـن الوعـي بالعلاقـة بين نتاجه وظاهرة اللغة، وإن كان يتميـز بأنـه يـستطيع التعـبير عـن هـذه العلاقة لا بألفاظ منطقـية مجـردة، بـل من خلال الصور فقط. فهو يحوِّل الفجـر الروحـي الـذي يحدث مع حلول اللغة في واقعة موضـوعية، ويقـدمها بصفتها عملية ظاهرة كونية. يعلق جـان بـول في مكان ما قائلاً: "يبدو لي أنه مثلما تنجرف الحـيوانات مـع العـالم الخارجـي كأنما هو بحر متلاطم الظلمـات، كذلك الإنسان، أيضاً، قد يضيع في اللمعان المترامي للتصورات الخارجية، حتى لا يستطيع أن يقسم

ذلـك السطوع الغامض إلى نجوم أبراج من خلال فاعلية اللغـة، وهكـذا يحـلّ كـل شيء إلى أجزائه أمام وعيه". وهـذا الانبـثاق مـن اكـتمال الوجـود الغـامض إلى عالم الأشـكال الواضـحة، المحـددة لفظيًّا، يتمثل في النمط الأسـطوري، في الطـراز الـصوري الخـاص بـه، بصفته التـناقض بين العماء والخلق. ومرة أخرى فإن الكلام هو الـذي يـصنع هذا الانتقال من قالب الوجود المجرد عن الملامـح إلى شـكله وتنظـيمه. هكـذا تـصف أسـطورة الخلـيقة البابلية – الآشورية العماء باعتباره الوضع الذي كـان علـيه العـالم حين كانت السماوات في الأعالي "لم تُـسمَّ باسـم" بعـد، ولم يُعـرف علـى الأرض اسـم لأيّ شـيء. وفي مـصر أيـضاً يسمى زمان ما قبل الخلق باسم الـزمان الـذي لم يـوجد فـيه إله ولم يعرف فيه اسم لأيّ شيء[1].

يظهـر مـن حالـة اللاتحـدد هـذه الوجودُ المحدد الأول حـين يـنطق الإله الخالق باسمه الخاص، وبفضل القـوة الـتي تـسكن في تلـك الكلمـة يدعـو نفـسه إلى الوجـود. ويُعبَّر عن الفكرة القائلة بأن هذا الإله هو سببه

---

(1) A. Moret, Le Ritual du culte divin journalier en Egypte (Paris, 1902), p. 129.

الخـاص، وبالتالـــي فهـــو حقاً "علة ذاته" (causa sui)، تعـبيراً أسـطوريًّا في قصة أصله من خلال القوة السحرية لاسمـه. فقـبله لم يوجد إله، وإلى جواره لم يوجد إله، "لم تكن له أمٌّ لتصنع له اسمه، ولا أبٌ نطق به قائلاً: أنا أنجبـتك"[1]. في "كتاب الموتى الفرعوني"، يجري تمثيل إلـه الـشمس "رع" بصفته خالق نفسه بمعنى أنه مَن يهب لنفـسه أسمـاءه، أي سماتـه وقـواه[2]. ومـن قوة الكلام الأصـلية هـذه الـتي تسكن في الصانع يظهر كل ما عداه ممـا لـه وجـود وكيـنونة محددة؛ فحين يتكلم، يتسبب بميلاد الآلهة والبشر[3].

---

(1) من بردية ليدن، انظر: موريه: ديانات الأسرار المصرية، ص120.

(2) كتاب الموتى (تحرير: نافيل)، 17، 6؛ انظر أيضاً: إيرمان: الديانة المصرية (برلين، 1909)، ص 34.

(3) قـارن هذه الفقرة بالأمثلة التي يقدمها موريه في مقطع "سر الكلمة الخالقـة" مـن كتابه "ديانات الأسرار المصرية"، ص 103؛ وأيضاً: لبسيوس: أقدم نصوص كتاب الموتى، ص 29. أما كيف اجتمعت هـذه الفكـرة المـصرية عن القوة الخالقة للكلمة بالأفكار الأساسية والتـصورات فى الفلـسفة الإغـريقية، وما الذي عناه هذا الاجتماع في تطـور الفكـرة المـسيحية عن اللوغوس، فأمر تناوله رايزنشتاين في كتابه:

Zwei religions-geschichtliche Fragen (Strasburg, 1901), esp. pp. 80.

ترد الموضوعة نفسها، مع إجراء بعض التحويل وإحداث عمق جديد في المعنى، في رواية الكتاب المقدس عن "الخلق". فهنا، أيضاً، تكون كلمة الله هي التي تفصل النور عن الظلمة وتكوِّن السماوات والأرض. أما أسماء المخلوقات الأرضية فلم يعد "الخالق" يعطيها مباشرة، بل صار عليها أن تنتظر إعطاءها من "الإنسان". فبعد أن خلق الله وحوش البرية وطيور السماء، جلبها إلى الإنسان، ليرى ماذا سيسميها. "وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية، فهو اسمها" (التكوين 2: 19). وبفعل التسمية هذا، صار الإنسان يمتلك العالم ماديًّا وعقليًّا أيضاً، ويخضعه إلى معرفته وحكمه. ويكشف هذا الملمح الخاص تلك السمة الأساسية والإنجاز الروحي للتوحيد الخالص الذي شرح غوته أنه دائماً سموٌّ لأن الاعتقاد بالإله الواحد الأحد يجعل الإنسان واعياً بوحدته الداخلية. على أن هذه الوحدة لا يمكن اكتشافها إلا حين تكشف عن نفسها بشكل خارجي بفضل البنى العينية للغة والأسطورة، التي تتجسد فيها، لتستعيدها من جديد بعد ذلك عملية التأمل المنطقي.

(6)

قوة الاستعارة

لقد أظهرت لنا التأملات السابقة كيف يتداخل الفكر الأسطوري والفكر اللفظي ويتضافران في جميع الطرق؛ كيف تتحد البنى الكبرى للعالمين الأسطوري واللغوي، على التوالي، وتوجَّه على مدى فترات طويلة من تطورها بالدوافع الروحية نفسها. ومع ذلك فقد ظل دافع أساسي غير ملحوظ حتى الآن، وهو لا يضيء علاقتهما وحسب، بل يقدم تفسيراً نهائيًّا لها. فلا يمكن أن نفهم أن الأسطورة واللغة تخضعان لقوانين الارتقاء نفسها، أو على الأقل، لقوانين متماثلة تماثلاً حميماً، ولا نرى ذلك فعلاً إلا بقدر ما نكشف عن الجذر المشترك الذي تنبع منه كلتاهما. وتشير المشابهات في نتائجهما، وفي الأشكال التي تنتجانها، إلى اشتراك نهائي في الوظيفة، والمبادئ التي تعملان وفقها. وبغية معرفة هذه الوظيفة وتمثيلها في عريها المجرد، يجب

علينا ألا نتابع طرق الأسطورة واللغة في تقدمهما، بل أن نرجع بهما إلى النقطة التي يصدر عنها هذان الخطان المتباينان. وفعلاً يبدو هذا المركز المشترك أمراً قابلاً للإيضاح؛ ومهما اختلفت محتويات الأسطورة واللغة اختلافاً شاسعاً، فإن الشكل نفسه من التصور العقلي هو الذي يعمل في كلتيهما. وهذا الشكل هو ما يمكن للمرء أن يسميه بـ "التفكير الاستعاري"؛ وطبيعة الاستعارة ومعناها هو ما ينبغي أن نبدأ به، إذا أردنا أن نجد وحدة العالمين اللفظي والأسطوري، من ناحية، واختلافهما من ناحية أخرى.

وكثيراً ما يشار إلى أن الرابطة العقلية بين اللغة والأسطورة هي الاستعارة؛ ولكن عند التعريف الدقيق للعملية، وباعتبار الاتجاه العام الذي يُفترض اتخاذه، تتنوع النظريات تنوعاً كبيراً. تارة يُبحث عن منبع الاستعارة في بناء اللغة، وطوراً في الخيال الأسطوري؛ وأحياناً يُفترض أنه الكلام، الذي تنجب الطبيعة الاستعارية من خلاله الأسطورة في الأصل، وهو منبعها الأبدي؛ وأحياناً أخرى، على العكس، تُعد السمة الاستعارية للكلمات جزءاً من التراث الذي تسلمته اللغة من الأسطورة وظلت تمتلكه. وقد أكّد هيردر، في مقالته

المتألقة عن أصل الكلام، على المظهر الأسطوري لجميع التصورات اللفظية والخبرية. "مثلما تبدو الطبيعة كلُّها؛ يبدو للإنسان، المخلوق الحسي، أنه لا يوجد شيء أكثر طبيعية من كونها تعيش، وتتكلم، وتتصرف. يرى متوحش معيّن شجرة، بتاجها البهي، يحدث التاجِ حفيفاً! ذلك هو الإله المهتاج! يخر المتوحش ساجداً ويتعبدها! انظروا تاريخ الإنسان الحسي، تلك الشبكة الظلماء، في صيرورته، خارجاً من "الاسم المنطوق" (verbis nomina)، والانتقال السهل إلى الفكر المجرد. ولدى متوحشي أمريكا الشمالية، على سبيل المثال، ما زال كل شيء مفعماً بالحياة، إذ إن لكل شيء عبقريته وروحه. وإن كون حالهم مماثلة لحال الإغريق والشرقيين، فهو أمر يمكن رؤيته من معجمهم وقواعدهم القديمة؛ فهم، كالطبيعة كلها عند خالقهم، مجرد طيف! عالم مخلوقات حية، فاعلة... العاصفة الهوجاء والنسيم العليل والنبع الصافي والبحر الهادر.. تكمن أسطوريتهم بأسرها في تلك الكنوز الدفينة، في كلمات اللغات القديمة وأسمائها؛ وهكذا فإن أقدم معجم هو معجم إلهي عميق"[1].

---

(1) "Ueber den Ursprung der Sprache", Werke (ed. Suphan), v, V, pp. 53 f.

تابـع الرومانـسيون الطريق الذي أشار إليه هيردر؛ فـشيلنغ، أيضاً، يرى في اللغة "أسطورة ذاوية"، تحتفظ في تمييـزات شـكلية ومجـردة بمـا تعاملـه الأسـطورية باعتباره اختلافات حية ملموسة[1]. وسلكت "الأسطورية المقارنة" الطريق المعاكس تماماً الذي خيض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا سيما من لدن أدلبرت كـون وماكس مولـر. ومـا دامت هذه المدرسة قد تبنت المـبدأ "المنهجـي" في إقامـة المقارنات الأسطورية على أسـاس المقارنـات اللغـوية، فقـد بـدت الأولية الفعلية للمفاهـيم اللفظية على المفاهيم الأسطورية لهم متضمنة في إجـرائهم. هكـذا ظهـرت الأسـطورية نتـيجة اللغـة، واعتـبرت "اسـتعارات الجـذر" الكامـنة وراء الـصياغات الأسـطورية كلـها ظاهـرة لفظـية في الجوهـر، لا بدَّ من الـبحث في خاصـيتها الأساسـية وفهمهـا. فافتـرض أن الـتماثل والـتجانس في الألفـاظ الدلالـية هو الذي يشق ويوجه الطريق للفنتازيا الأسطورية.

"دعـونا نـتأمل، إذاً، أنه مرت، بالضرورة، حقبة مـن تـاريخ جنـسنا البـشري كـان ينبغـي فيها التعبير عن

---

(1) Schelling, "Einleitung in die Philosophie der Mythologie," Sämtliche Werke, 2nd div., I, p. 52.

الأفكـار كافـة الـتي تخطـت الأفق الضيق لحياتنا اليومية بوسـاطة الاسـتعارات، وأن هذه الاستعارات لم تكن قد تحـولت بعـد إلى مـا تمـثله عـندنا، أي مجـرد تعبيرات سائرة وتقليدية، بل كانت تُحَسّ وتُفهَم نصفها في معناها الأصـلي ونـصفها الآخـر في سِـمتها المعدَّلة... وحيثما تُـستعمل أيّ كلمة، كانت تستعمل في البداية استعارياً، دون تـصور واضـح للخطـوات الـتي أفضت من معناها الأصـلي إلى معـناها الاسـتعاري، حينـئذٍ يـبرز خطـر الأسـطورية؛ وحيـثما تُنسَ تلك الخطوات وتحل محلها خطـوات سـطحية، يكن لدينا أسطورية، أو إذا جاز لي القـول، تكـن لدينا لغة مريضة، سواء أكانت تلك اللغة تـشير إلى مـصالح دينـية أم دنـيوية... ولـيس مـا يسمى بالأسـطورية في العـادة سـوى جـزء من طور أعم بكثير جـدًّا لا بـدَّ مـن أن تمـرَّ بـه اللغـة برمّتها في زمن أو في آخر"[1].

وقـبل أن يقدم المرء على محاولة الحسم بين هذه النظـريات المتـضاربة، أو هـذه المعركة من أجل فرض

---

(1) ماكس مولر: محاضرات عن علم اللغة، السلسلة الثانية (نيويورك: آرمسترونغ وشركاؤه، 1875)، ص 372- 376.

أولـوية اللغـة علـى الأسطورة أو الأسطورة على اللغة، يـتطلب المفهـوم الأساسـي عـن الاسـتعارة التمحـيص والـتحديد. ويمكـن للمـرء أن يأخـذها بمعناها الضيق، الـذي تقـارن فيه الدلالة الشعورية لمحتوى فكري واحد فحسب تحت اسم آخر يشبه الأول من بعض النواحي، أو يماثلـه على نحو ما. في هذه الحالة، تكون الاستعارة "تـرجمة" أصـيلة؛ فالمفهـومان اللذان تتحقق بينهما هما معنـيان ثابـتان ومـستقلان، وفي مـا بيـنهما، باعتبارهما المستعار له (terminus a quo) والمستعار منه (terminus ad quem)، تقع العملية التصورية، التي تُحدث الانتقال مـن أحـدهما إلى الآخـر، حـيث يُجعَـل أحدهما ينوب دلالـيا عـن الآخـر. وأيّ محاولـة لسبر الأسباب النوعية لهذا الاستبدال المفهومي والاسمي، ولتفسير الاستعمال الواسـع علـى نحـو اسـتثنائي لهـذا النمط من الاستعارة (أي: المطابقـة الواعـية بين موضوعات متباينة على نحو صـريح)، ولا سـيما في الأشـكال البدائـية مـن التفكير والكـلام، تفـضي بالمرء رجوعاً إلى موقف جوهري من الفكـر والـشعور الأسطوريين. وقد قدَّم هاينز فيرنر، في دراسـته عـن أصـول الاستعارة، حجة مقبولة للافتراض بـأن هـذا النوع المحدد من الاستعارة، أي مداورة فكرة

واحدة من خلال أخرى، يعتمد على دوافع محددة تماماً تصدر عن النظرة السحرية للعالم، وخصوصاً عن محرمات أسماء وألفاظ معينة[1].

غير أن هذا الاستعمال للاستعارة يسلِّم بوضوح بأن كلاً من الأفكار وقرائنها اللفظية هي كميات معطاة ومحددة سلفاً؛ فلا يمكن استبدال بعض هذه العناصر ببعضها الآخر إلا حين تكون هذه العناصر في ذاتها ثابتة ومحددة لفظيًّا. ومثل هذا التحويل والاستبدال، الذي يعمل مع مفردات معروفة سابقاً كمادة له، لا بدَّ من أن يتميز بوضوح عن تلك "الاستعارة الجذرية" الأصيلة التي تشكل شرطاً للصياغة نفسها في المفاهيم الأسطورية وكذلك المفاهيم اللفظية. والحقيقة أنه حتى أكثر المنطوقات اللفظية بدائية تتطلب تحويل تجربة معرفية أو انفعالية معينة إلى صوت، أي تحويلها إلى وسط غريب عن التجربة، بل منفصل عنها تماماً؛ مثلما يمكن أن يظهر أبسط الأشكال الأسطورية فقط بفضل تحولٍ ما ينقل انطباعاً معيناً من عالم الاعتيادي واليومي والمدنس، ويرتقي به إلى مستوى "المقدس"، أي إلى

---

(1) Heinz Werner, Die Ursprunge der Metapher (Leipzig, 1919), esp. chap. 3, pp. 74 ff.

عالم "الدلالة" الأسطورية – الدينية. ولا ينطوي هذا على مجرد نقل، بل هو في الحقيقة تحويل إلى جنس آخر (μετάβασίς είς άλλο γευος)؛ فهو ليس مجرد نقلة من مقولة إلى أخرى، بل هو في الحقيقة خلق للمقولة نفسها.

والآن إذا أراد المرء أن يسأل: أي من هذين النمطين من الاستعارة يولّد الآخر؟ هل تتولد التعبيرات الاستعارية في الكلام عن وجهة النظر الأسطورية، أم على العكس من ذلك، تنشأ وجهة النظر هذه وتتطور على أساس اللغة؟ فإن التأملات التالية ستبين أن هذا السؤال هو فعلا خداع. لأننا، في المحل الأول، لا نهتم هنا بالعلاقة المنطقية بين "القبل" و"البعد"، بل بالعلاقة المنطقية بين أشكال اللغة والأسطورة على التوالي؛ بالطريقة التي يشترط بها أحدهما ويحدد الآخر. على أن هذا التحديد يمكن أن يُفهَم بصفته متبادلاً فحسب. فتبرز اللغة والأسطورة في تلازم أصلي لا فكاك منه، تنبع منه كلتاهما ولكنهما تصيران بالتدريج عنصرين مستقلين. فهما فرعان متباينان من الجذر الأبوي نفسه، ومن دافع الصياغة الرمزية نفسه، يصدران عن الفاعلية العقلية الأساسية نفسها، أي تركيز التجربة الحسية البسيطة

وتقويـــتها. ففـــي تلفظـــات الكـــلام وفي التـــصويرات الأسطورية البدائية تجد العملية الداخلية نفسها اكتمالها: فكلـتاهما نـتاج توتـر داخلـي، وتمثـيل لدوافـع ذاتـية واسـتثارات في أشـكال وصـور موضوعية محددة. وكما أكّـد أوسـنر قـائلاً: "لا يتحدد اسم الشيء بقرار إرادي. فالناس لا تبتكر المركب الصوتي الاعتباطي، لكي تقدمه كعلامـة لموضـوع معـين، مـثلما يفعل المرء مع العملة الرمـزية. والاسـتثارة الروحية التي يُحدِثُها موضوع معين يقـدِّم نفـسه في العـالم الخارجي توفّر المناسبة والوسيلة معـاً لتـسميته. والانطـباعات الحسية هي ما تتلقاه النفس مـن مواجهـتها مع ما ليس بالنفس، وبالطبع، فإن غالبية هذه الانطباعات وأكثرها حيوية تجهد في أن تحصل على تعـبير مـنطوق؛ فهـي الأسـس التي تقوم عليها الأسماء المنفصلة التي تجربها الجماهير المتكلمة"[1].

والآن يتطابق هذا التكون تطابقاً تاماً، سِمة فسِمة، مـع تكـوّن "الآلهـة المؤقـتة". وبالمـثل، فـإن دلالـة الاسـتعارات اللغـوية والأسـطورية، علـى الـتوالي، ستكـشف عـن نفـسها، حـتى تُفهَـم القـوة الـروحية

---

(1) Usener, Gotternamen, p. 3.

المتجسدة فيها فهماً مناسباً، فقط حين نتابعها راجعين إلى أصلها المشترك؛ أي إذا بحث المرء عن هذه الدلالة والقوة في ذلك التركيز، وذلك "التكثيف" للتجربة الحسية التي تكمن وراء جميع الصياغات اللغوية والصياغات الأسطورية - الدينية على السواء.

وإذا اتخذنا نقطة انطلاقنا مرة أخرى من المقابلة التي يقدمها التصور النظري أو "الاستطرادي"، فسنجد حقاً أن "الاتجاهات" المختلفة التي اتَّبعها نمو التصور المنطقي (الاستطرادي) والتصور اللغوي - الأسطوري، على التوالي، يمكن أن تُرى بوضوح في نتائجها المتعددة. فالأول يبدأ مع تصور ما فردي، واحد، نوسعه نحن، ونحمله إلى ما وراء حدوده الأصلية، بتصويره بمزيد فمزيد من العلاقات. والعملية العقلية المتضمنة هنا هي عملية "إضافة تأليفية"، أي جمع الحالة المفردة بالكلِّية، وإكمالها في الكلِّية. غير أن الواقعة المنفصلة، من طريق هذه العلاقة مع الكل، لا تفقد هويتها وتحديدها العيني الملموس. فهي تتناسب مع المجموع الكلي للظواهر، وتظل مع ذلك بمنأى عنها كشيء مستقل ومتفرد. فالعلاقة المتنامية التي تربط إدراكاً فردياً بإدراكات أخرى لا تجعله يختلط بغيره. فكل

"عيِّنة" منفصلة من جنس ما "محتواة" في الجنس؛ و"يندرج" الجنس تحت نوع أعلى؛ لكن هذا أيضاً يعني أنها تظل متميزة، ولا تتطابق. وهذه العلاقة الأساسية يُعبَّر عنها على نحو واضح ومعدّ في المخطط الذي ينزع إلى استعماله المناطقة لتمثيل تراتب المفاهيم، ونسق التضمين والإدراج الذي يتوصلون إليه من خلال الأجناس والأنواع. هنا يتم تمثيل التحديدات المنطقية كتحديدات هندسية؛ حيث تكون لكل مفهوم "منطقته" الخاصة التي تنتمي إليه ويتميز بها عن سواه من العوالم التصورية. ومهما تداخلت هذه المناطق، وغطّى بعضها على بعض أو تنافذت فيه، فإن كل منطقة تحتفظ بموقعها الواضح التحديد في الفضاء التصوري. فيحتفظ المفهوم بعالمه على الرغم من كل إضافاته التأليفية وتوسيعه؛ ولا تسمح العلاقات الجديدة التي قد يدخل فيها لحدوده بأن تنطمس، بل هي تفضي إلى تعرف أكثر تميزاً بها.

والآن إذا قابلنا هذا الشكل من التصور المنطقي من طريق الأجناس والأنواع بالشكل البدائي للتصور الأسطوري واللغوي، فسنجد مباشرةً أن الاثنين يمثلان ميلين مختلفين تماماً للفكر. ففي الأول منهما يحدث

امتداد يتركز في عوالم تتسع دائماً من الإدراك والتصور، في حين أننا نجد حركة معاكسة تماماً للفكر تتسبب بوجود مثالية أسطورية. فوجهة النظر العقلية لا يتم توسيعها، بل ضغطها؛ حتى كأنها تُستقطر في نقطة واحدة. ومن طريق عملية الاستقطار هذه وحدها يتم العثور على الجوهر الجزئي واستخلاصه ليحمل النبرة الخاصة "للدلالة". ويتركز الضوء كله في نقطة بؤرية واحدة "للمعنى"، في حين يظل كل ما يقع خارج هذه النقاط البؤرية للتصور اللفظي أو الأسطوري غير مرئي من الناحية العملية. وهو يظل "غير مؤشر" لأنه يظل، وبقدر ما يظل، غير مزود بأي "مؤشر" لغوي أو أسطوري. ويسود عالم التصور الاستطرادي نوع من الضوء المنتشر؛ كلما تقدم التحليل المنطقي أكثر، امتد هذا الوضوح والإشراق أكثر. أما في العالم المثالي للأسطورة واللغة فهناك دائماً، إلى جوار تلك المواقع التي يصدر عنها الضوء الباهر، مواقع أخرى تبدو مدَّثِرَة بالظلمة الأعمق. وفي حين تصبح بعض محتويات الإدراك مراكز قوة لفظية أسطورية، أي مراكز دلالة، فهناك أخرى تظل، إذا جاز للمرء القول، تحت عتبة المعنى. وهذه الواقعة، وهي تحديداً أن المفاهيم الأسطورية واللغوية البدائية تشكل وحدات "منقطة

الـشكل"، تفـسر واقعـة أنهـا لا تسمح بأيّ استفاضة في التمييزات "الكمية". وعلى التأمل المنطقي دائماً أن يوجَّه بـرفق نحـو امـتداد المفاهـيم؛ ولـيس مـنطق القـياس التقليدي في النهاية سوى منظومة من القواعد للجمع بين المفاهـيم وتـصنيفها وتـركيبها. لكـن التـصورات الـتي تتجـسد في اللغـة والأسـطورة ينبغـي أخـذها لا في الامـتداد، بـل في الاشتداد؛ ليس كميًّا، بل كيفيًّا. فيتم اختـزال الكمية إلى مجرد خاصية عارضة، أو مظهر غير مـادي وغـير مهـم نسبياً. ويسترد مفهومان منطقيان، تم إدراجهمـا تحـت مقـولة أعلـى مباشـرة بـصفتها الجنس الأقـرب، سماتهمـا المميزة على الرغم من العلاقة التي نُقـلا إليها. أما في الفكر الأسطوري – اللغوي فإن الميل المَعـاكس تمامـاً هـو الـذي يطغـى. هنا نجد في العملية قانـوناً يمكـن تسميته فعلاً بقانون تسوية الفروق الخاصة وإنهائهـا. فكل جزء من الكل هو الكل نفسه؛ وكلِ عيِّنة من الجنس مكافئة للجنس بكامله. ولا يمثل الجزءُ الكلَّ فحـسب، أو العيـنة فئتها؛ بل هما يتماهيان بالكلية التي ينتمـيان إلـيها؛ لـيس كتوسـطات تـساعد الفكر التأملي فحـسب، بـل كحـضورات أصيلة تحتوي فعلا على قوة الكـل ودلالـته وفاعليـته. وهـنا يتذكـر المرء بقوة المبدأ الـذي يمكـن أن نـسميه بالمـبدأ الأساسـي "للاسـتعارة"

اللفظـية والأسـطورية علـى الـسواء – أعنـي مـبـدأ "الأجـزاء قـبـل الكـل" (pars pro toto) - وإنـه لأمـر مألـوف أن يحكـم هـذا المبدأ التفكير الأسطوري برمّته. ومَـن يـنقل أي جـزء مـن الكل إلى قوته يكتسب بالتالي القوة، بالمعنى السحري، على الكل نفسه. أما أيّ دلالة يكتـسبها الجـزء المعـني في بنـية الكـل وتماسكه، وأيّ وظـيفة يحققها، فهو أمر غير مهم نسبياً، وما يهم هو أنه صـار جـزءاً مـن الكـل، وارتـبط بـه، مهمـا يكـن هذا الارتـباط عرضـيًّا، وكفـؤاً لأن يعير نفسه للدلالة والقوة الكاملـة في تلـك الـوحدة الأكـبر. وعلى سبيل المثال، لكـي يمـارس المـرء سـطوة سـحرية على جسد شخص آخـر، فإنه لا يحتاج إلاّ إلى امتلاك قلاّمة ظفر أو خصلة شـعر، أو لعابـه أو برازه؛ بل إن ظلَّه أو انعكاسه أو آثار خطـاه قـد تـنفع لتحقـيق هـذا الغـرض. وقـد حـرص الفيـثاغوريون علـى التوصية بتسوية السرير وتمليسه بعد الـنهوض مـنه مباشـرة حـتى لا يَـستخدمَ أثـرَ الجـسد، المتـروك على الفراش، مَن يضمر السوءَ[1]. وينبع الجزء الأكـبر ممـا يعـرف بـ"سـحر المماثلـة" مـن الموقـف الأساسـي نفـسه؛ وتـبين طبـيعة هـذا الـسحر نفـسه أن

---

(1) Jamblchos, Protreptichos p. 108, 3, quoted after Deubner, Magie und Religion (Freiburg, 1922), p. 8.

المفهـوم المعـني هـنا لـيس مجـرد مفهـوم عن المماثلة فحـسب، بـل هـو تمـاهٍ فعلـي. فعلى سبيل المثال، إذا اشتملت احتفالية الاستمطار على رشٍّ الماء على الأرض لجـذب المطر، أو أُجريَ سحر إيقاف المطر بصبٍّ الماء علـى أحجـار حمراء ساخنة حيث يتلاشى وسط ضجيج الهسهسة[1]، فإن كلتا الواقعتين تدين في معناها السحري الحقيقـي ليس لكونها ممثَّلة فحسب، بل لكونها حاضرة فعـلاً في كـل قطـرة ماء. فالمطر بصفته "قوة" أسطورية، و"شـيطان" المطر يوجد هناك فعلاً، ككل لا ينقسم، في المـاء المرشـوش أو المتبخـر، فهو بالتالي ينقاد للسطوة السحرية.

تنـسحب هـذه العلاقـة الغامـضة التي تحصل بين الكـل وأجـزائه، إلى مـا بـين الجـنس وأنـواعه أيـضاً، وكـذلك بـين الأنـواع والأمـثلة المـتعددة. هـنا، أيضاً، يخـتلط كـل شـكل تماماً بالآخر، ولا يقتصر الجنس أو الـنوع علـى أن يمـثله عـضو مفـرد مـنه، بـل هو يعيش ويتـصرف فـيه. وفي ظـل التـصور الطوطمي للعالم، إذا نظّمـت الطـواطم مجموعة أو قبيلة، وإذا كان أعضاؤها

---

(1) انظـر: ثلاثون سنة في بحار الجنوب، ص 7، اقتبسه فيرنر: أصول الاستعارة، ص 56.

الأفـراد يـستمدون أسمـاءهم مـن الطـوطم الحيواني أو النـباتي، فلـيس هـذا مجـرد تقـسيم اعتباطـي من طريق "شـارات" لفظـية أو أسـطورية تقلـيدية فحسب، بل هو قـضية اشـتراك أصـيل في الجوهـر[1]. وفي نـواحٍ أخرى أيـضاً، حيـثما يـتم تـضمين جـنس ما مطلقاً، فهو يبدو دائمـاً وكأنـه حاضر كليًّا ومؤثر كليًّا. يعيش إله النبات أو شـيطان النبات في كل حزمة مفردة من الحصاد. ولذلك تقتـضي عـادة قديمة، لكنها ما زالت شعبية في الريف، أن تُتـرك آخـر حـزمـة في الحقـل؛ في هذه البقية تتركز قـوة إلـه الخـصوبة، ومـنها يجـب أن ينمو حصاد السنة القادمة[2]. وفي مكسيكو ولدى هنود "الكورا" يُفترض أن "إلـه الذرة يحضر، على نحو كامل ودون قيد أو شرط، في كـل سـاق وفي كـل حبة ذرة. وربة الذرة المكسيكية "تشيكوميكوتل" في عذريتها هي الساق الأخضر الغض، وفي شـيخوختها حـصاد الذرة؛ لكنها أيضاً كل عرنوس منفـصل وكـل طـبق بعيـنه. وعلى غرار هذا، هناك آلهة مـتعددة لـدى هـنود "الكورا" تمثل بعض أنواع الزهور،

---

(1) Cf. my study, Die Begriffsform im mythischen Denken (Leipzig, 1922), pp. 16ff.

(2) Cf. Mannhardt, Wald = und Feldkulte, 2nd ed. (Berlin, 1904-(1905), I, 212ff.

لكـنها تكتـسي بأزهـار مفـردة. ويصح الشيء نفسه على جمـيع المخلـوقات المدجَّـنة لـدى "الكـورا": إذ يُعامَل الزيــز، والجدجــد، والجــرادة، والمــدرّع، ببــساطة باعتـبارها كلـيات مـتعددة مفـردة[1]. لـذلك إذا كانـت الـبلاغة القديمـة تـسمي واحداً من أهم أنماط الاستعارة باسـم اسـتبدال الجزء بالكل، أو العكس بالعكس، فمن بالـغ الـسهولة أن نـرى كـيف يـصدر هـذا الـنوع مـن الاسـتعارة مباشـرة عـن الموقـف الجوهـري للعقـل الأسـطوري. ولكـن مـن الواضـح أيـضاً أن هـناك أشياء أخـرى لدى التفكير الأسطوري حول الاستعارة أكثر من مجـرد "اسـتبدال" عـارٍ، أو مجرد مجاز بلاغي للكلام؛ فمـا يـبدو لتأملـنا اللاحـق مجـرد استنساخ صرف يُفهَم أسطوريًّا بصفته تماهياً وتطابقاً أصيلاً ومباشراً[2].

---

(1) See Preuss, in Globus, vol. 87, p. 381; esp. Die Nayarit-Expedition, vol. 1, pp. 47ff .

(2) هـذا هـو الأكثـر سـداداً بوضـوح إذا اعتبرنا أن الفكر الأسطوري والـسحري لـيس بالـشيء الـذي هـو مجـرد صورة، ما دامت كل صـورة تجـسد "طبـيعة" موضوعه، أي "نفسه" أو "شيطانه"، انظر، مـثلاً، بج: السحر المصري، ص 56: "لقد قلنا سابقاً إن الاسم أو الـصورة أو الشعار لإله أو شيطان يمكن أن يتحول إلى تعويذة ذات قـوة لحمايـة من يرتديها، وإن تلك القوة تظل ما دام الجوهر الذي يكـونها باقـياً، إذا لم ينطمس الاسم أو الشعار أو الصورة عنه. غير أن المـصريين خطوا خطوة أبعد من هذا واعتقدوا أنه كان بالإمكان=

في ضـوء هـذا المـبدأ الأساسـي عـن الاسـتعارة الأسطورية نستطيع أن نلمَّ ونفهم، بوضوح أكبر إلى حدّ مـا، ما يُسمَّى في العادة بالوظيفة الاستعارية للغة. بل إن كوينتليان أشار إلى أن هذه الوظيفة لا تشكل أي جزء من أجـزاء الكـلام، لكـنها تحكـم الحـديث الإنساني بأسره وتميـزه: (paen quidquid loquimur figura est). ولكـن إذا صـحت هـذه الحالـة، أي إذا لم تكـن الاسـتعارة مأخـوذة بهذا المعنى العام، مجرد تصور معين للكلام، بـل يجب اعتبارها شرطاً من شروطه الجوهرية - فإن أي جهـد يُـبذَل لفهـم وظيفـتها يعـيدنا إلى الخلـف، مـرة أخرى، نحو الشكل الأساسي للتخيل اللفظي. وينبع هذا

= أن يـنقل إلى صـورة أي رجـل أو امـرأة أو حـيوان أو مخلوق حي روح الكـائن الـذي يمـثله وخواصـه وصفاته. وكان تمثال الإله في المعـبد يحتوي على روح الإله الذي يمثله، ومنذ زمن لا سبيل إلى تذكـره اعـتقد شـعب مـصر أن كل تمثال وشكل ينطوي على روح تـسكن فـيه". ومـا زال هـذا الاعـتقاد سائداً حتى اليوم لدى جميع الـشعوب "البدائـية". انظـر مـثلاً هيثـرويك: "بعـض المعـتقدات الإحيائـية لـدى الـياويين في أفـريقيا الوسـطى الـبريطانية": "كانت الكـاميرا التـصويرية في الـبداية مـبعث فـزع، وحـين أُديـرت نحو مجمـوعة مـن الـسكان الأصليين تفرقوا في كل اتجاه وهم يطلقون صـيحات الـرعب... ففي أذهانهم أن "الليسوكا" أي (النفس) تتحد بـــ "تـشيويليلي" أو الصورة، وأن إزالتها عن لوح التصوير قد يعني إصابة الجسم الذي لا شكل له بالمرض أو الموت" (ص 89).

التخـيل في الـنهاية مـن عملية التركيز نفسها، أي ضغط تجـارب حـسية معينة، التي تطلق في الأصل كل مفهوم لفظـي مفـرد. وإذا افترضـنا أن هـذا الـنوع مـن التركيـز يحـدث بفـضل تجـارب مـتعددة، وعلى امتداد خطوط مـتعددة، لكـي يقـدم مـركَّبان تـصوريان مختلفان النوعَ نفـسه من "الجوهر" بصفته دلالتهما الداخلية التي تضفي علـيهما معـناها، فيجب أن نتوقع عند هذه النقطة نفسها أول الارتـباطات جمـيعاً وأثبـتها الـتي يمكـن للغـة أن تقـيمها؛ إذ مـا دام مـا لا يُـسمى لا وجـود لـه في اللغة ببـساطة، بـل يـنحو إلى أن يكـون معتماً تماماً، فإن أي شيء يحمل التسمية نفسها يبدو مشابهاً على نحو مطلق. وتُحـدِثُ المـشابهة في المعلـم الـذي تثبـته اللغة جميع التبايـنات الأخـرى بـين الإدراكات المعنية لتضفي عليها المزيد من العتمة، حتى تختفي تماماً في النهاية. هنا مرة أخـرى، يغتصب الجزء مكانة الكل، بل هو في الحقيقة يصير الكل ويتماهى به. وبفضل مبدأ "التكافؤ" قد تُعامَل الكـيانات الـتي تـبدو متبايـنة تمامـاً في الإدراك الحسي المباشـر أو مـن مـنطلق التـصنيف المنطقـي باعتـبارها مـتماثلات في اللغـة، وهكـذا فـإن أي حكم يُطلق على واحـد مـنها قد يُنقَل ليُطبَّق على الآخر. يقول بروس في

فـرزه للتفكير السحري المعقد: "إذا كان هندي "الكورا" يـصنف الفراشات، بصورة عبثية تماماً، بصفتها طيوراً، فـإن هـذا يعـني أن جمـيع الخـواص الـتي يلحظهـا في الموضـوع تُـصنَّف وتُـربط عنده على نحو مختلف تماماً عمـا هـو لدينا من وجهة نظرنا التحليلية العلمية"[1]. غير أن هـذه العبثـية الظاهـرة في هـذا التـصنيف وتـصنيفات أخـرى تختفـي حالمـا نـدرك أن تكـوين هـذه المفاهـيم الأولـية يـستهدي باللغـة. وإذا افترضـنا أن العنصر الذي يتأكد في الاسم، وبالتالي في المفهوم اللفظي "للطائر"، كـسِمة جوهـرية هـو عنـصر "الطـيران"، فـإن الفراشة، وبفـضل هـذا العنصر ومن خلال وساطته تنتمي الفراشة إلى صـنف الطـيور. ومـا زالت لغاتنا تنتج باستمرار مثل هـذه التـصنيفات، الـتي تتـناقض مـع مفاهيمـنا العلمية والتجـريبية عـن الأجناس والأنواع، كما هي الحال مثلاً في تـسمية "الفراشـة" في الألمانـية: botervlieg، الـتي تُـسمى في بعـض اللغات الجرمانية "طائر الفراشة". وفي الـوقت نفـسه يستطيع المرء أن يرى كيف تستجيب مثل هـذه "الاسـتعارات" اللغوية وترد بدورها على الاستعارة

---

(1) Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker (Leipzig, 1914), p. 10.

الأسطورية لتبرهن أنها مصدر خصب دائم للأخرى. فكل خاصية مميزة أعطت ذات مرة نقطة انطلاق لمفاهيم متساوية وتسميات متساوية قد تنفع الآن في خلط الموضوعات التي تدل عليها تلك الأسماء ومماهاتها. وإذا ما تم التركيز في الصورة المرئية للبرق، كما تثبته اللغة، بخلق انطباع "أفعواني"، فإن من شأن هذا أن يحول البرق إلى "أفعى"؛ وإذا سُمِّيت الشمس "الطائر السماوي"، فإنها ستبدو حينئذٍ قوساً أو طائراً.. على سبيل المثال، يُصوَّر إله الشمس في المجمع الإلهي المصري برأس عقاب؛ إذ لا توجد في عالمٍ هذا الفكر تسميات مجردة، بل تتحول كل كلمة مباشرةً إلى شكل أسطوري عيني ملموس، هو إله أو شيطان. وهكذا يمكن لأي انطباع حسي، مهما يكن غامضاً، إذا كانت تثبته اللغة وتحتفظ به، أن يكون نقطة بداية لتصور إله أو دلالة عليه. وبين أسماء الآلهة اللتوانية التي أدرجها أوسنر، يبدو إله الثلج (Blizgulis) "الومّاض"، إلى جانب إله القطيع، "الهدَّار" (Baubis)؛ وكذلك في علاقة مع هذين الإلهين نجد إله النحل (Birbullis) "الطنَّان" وإله الزلزلة (Drebkulys) "السوّاط"[1]. وعندما

---

(1) Usener, Gotternamen, pp. 85 ff., 114.

يُدرَكَ "الإله الهدَّار" بهذا المعنى، لا يمكن أن يُعرف إلا مقنعاً بأقنعة متباينة؛ فكان يُسمع طبيعياً ومباشرة في صوت الأسد كما في هدير العاصفة ودمدمة المحيط. ومرة أخرى، في هذا الصدد، تتلقى الأسطورةُ الحياةَ الجديدة والثراء من اللغة، كما تتلقى ذلك اللغة من الأسطورة. ويدل هذا التفاعل الدائم والتنافذ على وحدة المبدأ العقلي الذي صدرت عنه كلتاهما، إذ إنهما تشكلان مجرد تعبيرات مختلفة عنه، وتجليات ودرجات مختلفة له.

ومع ذلك فإن هذا الاقتران يختفي في تقدم العقلية الإنسانية مهما بدا وثيقاً وجوهريًّا، فيبدأ بالانحلال والتلاشي؛ لأن اللغة لا تنتمي حصراً إلى عالم الأسطورة؛ فهي تحمل في داخلها، منذ بدايتها الأولى، قوة أخرى، هي قوة المنطق. أما كيف تنمو كثافة هذه القوة بالتدريج، وتشق طريقها من خلال اللغة، فهذا أمر لا نستطيع تناوله هنا. ولكن في سياق هذا الارتقاء، يجري اختزال الكلمات شيئاً فشيئاً إلى حالة مجرد علامات مفهومية. وتوازي عملية الفصل والتحرير هذه عملية أخرى: فالفن، مثل اللغة، يرتبط في الأصل ارتباطاً تامًّا بالأسطورة. وتبدأ الأسطورة واللغة والفن

كـوحدة عينـية لا تنقسم، تنحل بالتدريج إلى ثالوث من الأنمـاط المـستقلة للإبـداع الروحـي. وبالنتيجة، يُعطى "للصور" الإحياء الأسطوري نفسه والأقنمة المادية نفسها الـتي أُضـفيت علـى ألفاظ الكلام الإنساني في الأصل، وعلـى أي نـوع مـن أنـواع التمثـيل الفـني. وفي العـالم السحري بالتحديد، يكون سحر الكلمة مصحوباً في كل مكـان بـسحر الـصورة[1]. فالـصورة، أيـضاً، لا تحقـق وظيفـتها التمثيلـية الخالـصة، وخـصوصاً وظيفـتها "الجمالـية" إلا حين تنكسر الدائرة السحرية التي يحيطها بهـا الوعـي الأسـطوري، ولا تُعـرَف بـصفتها شـكلاً أسطوريًّا سحريًّا، بل كنوع محدد من الصياغة.

ولكـن علـى الـرغم مـن أن كـلاً مـن اللغة والفن يتحـرران، على هذا النحو، من تربتهما الأصلية للتفكير الأسـطوري، فـإن الـوحدة المثالية الروحية للاثنين يعاد تأكـيدها على مستوى أعلى. وإذا كان على اللغة أن تنمو وتـتطور إلى وسـيلة للفكـر، أو تعـبير عـن المفاهـيم والأحكام، فإن هذا التطور لا يمكن أن يتحقق إلا بسداد ثمـن اسـتمرار ثـراء التجـربة المباشـرة وامـتلائها. وفي

---

(1) حـول مـزيد مـن التفاصـيل، انظـر الجزء الثاني من كتابي: "فلسفة الأشكال الرمزية"، وبالذات الصفحة 54.

الـنهاية، فـإن مـا يُتـرك مـن المعـنى العـيني والمحتوى الـشعوري الذي كانت تمتلكه ذات مرة هو أقل بكثير من مجـرد هيكل عظمي. غير أنْ هناك عالماً عقليًّا واحداً لا تحـتفظ فيه الكلمة بقوتها الإبداعية الأصلية فحسب، بل إنهـا تجـددها دائمـا؛ وتخـضع فـيه إلى نوع من الولادة الدائمـة الـتجدد، في إعـادة تجـسيد حـسي وروحـي. وتـتحقق هـذه الولادة المتجددة حين تصبح اللغة سبيلاً للتعـبير الفـني. وهـنا تسترد امتلاء الحياة؛ لكنها لم تعد حـياة تقـيدها أغـلال الأسـطورة، بـل هي حياة متحررة جماليًّا. وبـين جميع أنماط الشعر وأشكاله، يبرز الشعر الغنائـي لـيكون المـرآة الـتي تعكس بوضوح هذا التطور المـثالي، لأن الـشعر الغنائـي لا يـتجذر في الدوافـع الأسـطورية باعتـبارها بدايـته فحـسب، بـل هـو يحتفظ بارتـباطه بالأسطورة حتى في نتاجاته الأسمى والأصفى. والشعراء الغنائيون العظام، من طراز هولدرلين وكيتس، هـم أنـاس تتفجـر لـديهم قـوة البـصيرة الأسطورية مرة أخـرى في كثافـتها الكاملة وقوتها المموضعة. لكن هذه الموضوعية تستغني عن جميع الضوابط المادية، فتعيش الـروح في كلمـة اللغـة وفي الصورة الأسطورية دون أن تخـضع لـسيطرة أي مـنهما. فلـيس مـا يعـبر عنه الشعر

الغنائي بالصورة – الكلمة الأسطورية عن الآلهة والشياطين، ولا هو الحقيقة المنطقية للتحديدات والعلاقات المجردة، بل يبرز عالم الشعر بمعزل عن كليهما، كعالم وهم وإيهام – ولكن في هذا النمط من الإيهام يستطيع عالم الشعور الخالص أن يجد منطوقه، وأن يحصل على تحققه الكامل والعيني. والكلمة والصورة الأسطورية، اللتان واجهتا العقل الإنساني ذات يوم بوصفهما قوتين واقعيتين صلبتين، تخلتا الآن عن كل دافع وفاعلية؛ وصارتا سماء منيرة ساطعة تتحرك فيها الروح دون عائق أو كابح. ولم يتحقق هذا التحرر لأن العقل يطرح عنه جانباً أشكال الكلمة والصورة الحسية، بل لأنه يستعمل كلاً منهما كأداتين لصالحه، وبالتالي يدركهما لما توجدان من أجله فعلاً: وهو أشكال انكشافهما الذاتي.

نبذة عن المترجم:

كاتب ومترجم عراقي يقيم في أستراليا. له أكثر من أربعين كتاباً ما بين مترجم ومؤلف. من أعماله المؤلفة: "المعنى والكلمات"؛ "أقنعة النص"؛ "الكنز والتأويل"؛ "منطق الكشف الشعري"؛ "مائة عام من الفكر النقدي"؛ "ملحمة الحدود القصوى"؛ "خزانة الحكايات"؛ "العصبية والحكمة"؛ "ينابيع اللغة الأولى". كما ترجم إلى العربية: "العمى والبصيرة" لبول دي مان؛ "نظرية التأويل" لريكور؛ "المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب" لفراي؛ "السيمياء والتأويل" لشولز؛ "العرب والغصن الذهبي" لستيتكيفتش... "البابليون" لساكز، "سفر التكوين البابلي"..إلخ.

اللغة والأسطورة

ما العلاقة التي تربط بين اللغة والأسطورة؟ وإذا سلمنا بوجود اختلاف في كيفية فهم الشعوب للعالم، فهل مردّ هذا الاختلاف إلى اللغة أم إلى الأسطورة؟ وبالتالي هل تسبق الأسطورة اللغة، أم تسبق اللغة الأسطورة؟ أم هما يصدران معاً من نبع مشترك؟

يعتقد كاسيرر أن اللغة، التي هي أداة الإنسان الأولى للعقل، تعكس الميل إلى صنع الأسطورة أكثر مما تعكس الميل إلى العقلنة والتفكير العقلي. فاللغة، التي هي ترميز للفكر، تعرض نمطين مختلفين تماماً من الفكر. لكن الفكر في كلتا الحالتين هو فكر قوي وإبداعي. فهي تعبّر عن نفسها في شكلين مختلفين، أحدهما هو المنطق الاستدلالي الاستطرادي، والآخر هو الخيال الإبداعي. يبدأ الذكاء الإنساني مع التصور، الذي هو الفاعلية العقلية الأولى؛ وتبلغ عملية التصور دائماً أوجها في التعبير الرمزي. فالتصور لا يثبت ولا يُحتفظ به إلا حين يتجسد في رمز. وهكذا فإن دراسة الأشكال الرمزية تقدم مفتاحاً لأشكال التصور الإنساني. وتكوين الأشكال الرمزية – سواء أكانت لفظية أم دينية أم فنية أم رياضية، أم أي نمط من أنماط التعبير – هو ملحمة العقل. ويبدو أن أقدم هذه الأنماط يتمثل في اللغة والأسطورة. وما دام مولد كلتيهما يعود إلى عصور ما قبل التاريخ، فإننا لا نستطيع أن نثبت عمراً لأي منهما؛ لكن هناك أسباباً كثيرة تدعونا لاعتبارهما مخلوقين توأمين. وقد انعكست الحدوس عن الطبيعة والإنسان في أقدم الجذور اللفظية، فكانت العمليات التي ربما نمت اللغة من خلالها هي بعينها العمليات المعبر عنها في تطور الأساطير. فهما ليستا المقولات والقوانين لما يسمى بـ"المنطق الاستطرادي"، أي أشكال العقل، التي تكمن وراء كل من الحس المشترك والعلم. فالعقل ليس عطية الإنسان البدائية، بل هو إنجازه. وتكمن بذوره – الخصبة التي هجعت طويلاً – في اللغة؛ وينبع المنطق من اللغة حين تبلغ نضجها أكبر الأنماط الرمزية.

ISBN 9948-01-309-3
9 789948 013099
cover by phxcom.com
كلمة KALIMA
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة