

الأسطورة والتاريخ والأنساق الذهنية الأخرى بلاد ما بين النهرين نموذجاً

د. عبدالباسط سيدا

مملكة السويد

الملخص

التاريخ هو "السعي لإدراك الماضي البشري". وهو "مناسب في شتى العلوم والآداب مرتبط بها متفاعل وإياها، لكنه يتميز عنها من حيث انصبابه على الماضي بالذات"، والأسطورة هي الأخرى تتحدث عن أمور جرت في الأزمنة القديمة، وهنا موضع اللقاء بين الاثنين.

إلا أن الخلاف بينهما سرعان ما يبرز، وذلك حينما ننقل إلى دراسة القوى الفاعلة التي كانت تسهم في تلك الأحداث الماضية التي تستحوذ على اهتمامهما المشترك.

فالتاريخ يتعامل مع البشر على اختلاف مستوياتهم، بينما أبطال الأسطورة هم من الآلهة، وأنصاف الآلهة من البشر. وربما كان مرسيا الياد يشير إلى أمر من هذا القبيل عندما أعلن أن الأسطورة تروي "تاريخاً مقدساً، حدثاً بدنياً جرى في بداية الزمان".

وما تتحدث عنه الأسطورة في هذا المجال يدخل في باب ما أطلق عليه مايكل كرافت اسم (شبيه التاريخ)، الذي لا يسجل ما حدث، بل ما حسبه الناس، أو اعتقدوا في أوقات مختلفة، أنه قد حدث.

ومن الجدير بالذكر هنا، هو أنه في العهود المتأخرة نسبياً، مقارنة ببدايات ظهور الأسطورة، كانت القوى المهيمنة تلجأ إلى ممارسة صيغة من الأسطورة تجاه الأحداث الواقعية، رغبة منها في الإبقاء على الذهنية الأسطورية، وتكريسها في أوساط العامة. وهذا ما نلاحظه على سبيل المثال في المقدمة التي وضعها حمورابي لقانونه الشهير .

وحول القيمة التاريخية للأحداث التي تتناولها الأسطورة، بين طيب تيزيني "أن الفكر التاريخي لم ينشأ ويتبلور من ذاته، بل من مقدمات واضحة المعالم الأسطورية. ومن ثم فالأسطورة انطوت على "الجوهري" كما على "العرضي" على "الأساسي"، كما على "الثانوي".

الكلمات الدالة: التاريخ، الأسطورة، الدين، الحكاية الشعبية، جلامش.

مقدمة

حول الأسطورة

يبدو أن المهتمين بالأسطورة ودارسيها لم يتوصلوا بعد إلى اعتماد تعريف عام، جامع مانع لها، من شأنه - في حال التوصل إليه - الاسهام في توضيح الأمور وتدقيق الآراء، وذلك من أجل التمييز بين الأسطورة وغيرها من الأنساق التي قد تتداخل الحدود فيما بينها. ولعل صعوبة إنجاز ذلك كانت وراء النزعة اللأدرية التي أظهرها القديس أوغسطين Augustinus، حينما أراد أن يفصح عن ماهية الأسطورة قائلاً: "إنني أعرف جيداً ما هي، بشرط أن لا يسألني أحد عنها، ولكن إذا ما سئلت، وأردت الجواب، فسوف يعتريني التلكؤ".^١

وقد أشار أرنست كاسيرر Ernst Cassirer في هذا السياق، إلى مقارنة تسترعي الانتباه، وهي "أن نقص المادة التجريبية ليس أكثر العوامل إثارة للحيرة في هذه الحالة، وإنما هو وفرتها. فقد بُحثت هذه المشكلة من كل زاوية، كما دُرِس في عناية تطور الفكر الأسطوري التاريخي وأصله السيكلولوجي. واشترك الفلاسفة وعلماء الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا والسيكلولوجيا وعلم الاجتماع في هذه الدراسات".^٢ إلا أنه مع ذلك، ظل التباين يخيم على جهود المختصين في هذا الميدان، وقد قدم كل فريق منهم وجهة نظر تنسجم مع منظوره العام في إطار المنهجية التي يعتمدها، ويتعامل من خلالها مع الموضوع.

ومن أهم الآراء التي قيلت حول الأسطورة على سبيل المثال، هو ما ذهب إليه مالينوفسكي Malinowski، الذي رأى أنها ركن أساسي من أركان الحضارة الإنسانية، تنظم المعتقدات وتعززها، وتصور المبادئ الأخلاقية وتقومها، وتضمن فعالية الطقوس، وتنطوي على قوانين عملية لحماية الإنسان.^٣ هذا في حين وجد هايدجر Heidegger أن الأسطورة هي التي تمنح الإنسان الطمأنينة إزاء الموت الذي يواجهه كإنسان، فهذا الأخير لا يجابه الموت بوصفه فرداً، وإنما باعتباره ينتمي إلى

^١ ك. ك. رانفين: الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات بيروت - باريس ط١، ١٩٨١ (سلسلة زدني علماً) ص٩.

^٢ أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص١٨.

2. Bronislaw Malinowski, myth in primitive psychology, Kegan Paul, trench trubner, London 1926, p. 23.³

إنسانية محكومة بالموت - وهذا ما توصل إليه جليجامش في نهاية المطاف - والأسطورة وفق هذا المعنى، هي التي تضفي الدلالة على حياة فانية، وهي التي تنتشل الإنسان من عدمية رهيبة^١.

أما كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung، فقد بين أن الأسطورة تنير جوانب النفس الإنسانية. ورأى أن المجتمع الذي يفقد أساطيره - بدائياً كان أم متحضراً - يعاني كارثة أخلاقية تعادل فقدان الإنسان لروحه^٢، وذلك لانطلاقه من كون الأسطورة تجلّيا من تجليات "اللاوعي الجماعي" الذي تشترك فيه المجتمعات الإنسانية جميعها، مع تمايزات فيما بينها على صعيد الخصائص القومية والقبلية بل والعائلية^٣.

وقد أكد الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر من ناحيته أن الأسطورة "تمثل قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية"^٤، عبّر الإنسان من خلال رموزها عن اهتماماته وتطلعاته، وقد وجد أنها تكون مع اللغة والفن والدين صورا حضارية، تبدها طاقة الإنسان الرمزية "لأن الإنسان حيوان خالق رموز"^٥.

ولما كانت الأسطورة كذلك عند كاسيرر، فقد كان أثرها - في اعتقاده - عظيماً على الحضارة الإنسانية وكانت وثيقة الصلة بكل الأفعال الإنسانية الأخرى^٦. وقد انتقد في هذا المجال وجهة نظر ماكس مولر حول الأسطورة، إذ أن هذا الأخير قدم رأياً مفاده أن الأسطورة "هي وليدة مرض لغوي ناجم عن استخدام مصطلح واحد للدلالة على عدة أشياء"^٧.

وما أخذه كاسيرر على هذا التفسير هو أننا إذا التزمناه وجب علينا أن نستخلص من ذلك اعتماد تاريخ الحضارة الإنسانية على مجرد سوء فهم، أو إساءة تفسير الكلمات

¹. Marjorie, Grene, "Martin Heidegger" In The Encyclopaedia of Philosophy, volume 3. 1972, p. 460.463.

². Jung. C. G. The Archetation of the Collective works of C. G. Jung. Volume 9, part 1, New York 1969, p. 154.

³. Jung. C. G. Tow Essays on Analytical Psychology, volume 7, New York, 1966, p. p. 147.148.

⁴. Ernst Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven, Yale University press 1944, p. 26.

⁵. Ibid p. 26.

^٦. أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة ص٤١.

⁷. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, WILLIAM BENTON PUBLISHER, VOLUM 15, U. S. A. 1965 P. 1133.

والمصطلحات^١. لكنه رفض ذلك، وأوضح "أن الاعتقاد بأن الحضارة الإنسانية من نتائج وهم فحسب، أو أنها نتيجة الشعوذة في استعمال الكلمات أو مجرد عبث صبياني ليس فرضاً مقبولاً"^٢.

قد لا يكون من المستحسن أن نسترسل في تقديم وجهات نظر أخرى متعارضة حول الأسطورة، لأن ذلك سيضعنا أمام عدد كبير من الآراء والتساؤلات، الأمر الذي سيؤدي إلى بعثرة الجهود بدلاً من للمتها، وتوجيهها نحو الركائز الأساسية، التي يمكن - اعتماداً عليها - الوصول إلى تعريف أو ربما توضيح عام للأسطورة نأخذ به في بحثنا هذا، ونقدمه موضوعاً للمناقشة في إطار جهود بحثية مستقبلية أوسع.

وانسجماً مع هذا التوجه، نرى هنا ضرورة استخدام أسلوب التحديد السلبي أولاً، ونعني بذلك التمييز بين الأسطورة والأنساق الأخرى المتداخلة معها، لنأتي من ثم إلى الوجه الآخر الإيجابي من الموقف، وهو ما يمكن أن نسميه بعملية الضبط الاصطلاحي. وهذه العملية تتحقق من خلال تحديد ما يتصف به مصطلح الأسطورة ذاته من سمات على الصعيدين اللغوي والاصطلاحي. ومن الجدير بالذكر أن ذلك لا يمكن الوصول إليه ما لم نجر تحليلاً بنيوياً ووظيفياً للمصطلح، بعد وضعه في سياقه التاريخي - الاجتماعي.

أ. الأسطورة والتاريخ:

التاريخ هو "السعي لإدراك الماضي البشري"^٣. وهو "منسب في شتى العلوم والآداب مرتبط بها متفاعل وإياها، لكنه يتميز عنها من حيث انصبابه على الماضي بالذات"^٤، والأسطورة هي الأخرى تتحدث عن أمور جرت في الأزمنة القديمة، وهنا موضع اللقاء بين الاثنين.

إلا أن الخلاف بينهما سرعان ما يبرز، وذلك حينما ننقل إلى دراسة القوى الفاعلة التي كانت تسهم في تلك الأحداث الماضية التي تستحوذ على اهتمامهما المشترك.

فالتاريخ يتعامل مع البشر على اختلاف مستوياتهم، بينما أبطال الأسطورة هم من الآلهة، وأنصاف الآلهة من البشر. وربما كان مرسيا الياد Mircea Eliade يشير إلى أمر من هذا القبيل عندما أعلن أن الأسطورة تروي "تاريخاً مقدساً، حدثاً بدئياً جرى في بداية الزمان".

١. كاسيرر: الدولة والأسطورة ص ٤١.

٢. المرجع نفسه ص ٤١.

٣. قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦، ١٩٨٥، ص ٥١.

٤. المرجع نفسه، ص ٥١.

من جهة أخرى، تتميز الأحداث التاريخية بواقعيته، وذلك نتيجة خضوعها لمختلف أساليب التدقيق والنقد، والتاريخ لا يقبل منها " إلا ما تثبت صحته وعدالة روايته حسب أحكام العقل وقواعد العلم. وأخيراً يسعى إلى ربط الحقائق المفردة المضبوطة بعضها ببعض لكي يستخرج منها صورة للماضي، إن لم تكن صادقة كل الصدق، فهي أقرب ما يمكن إلى ذلك"^١. أما أحداث الأسطورة فهي عرضة للتضخيم والغلو، ولا يتم ذلك غالباً بدافع التضليل، وإنما نتيجة تضافر عوامل عدة، منها اجتماعية - اقتصادية، ومنها ذهنية - روحية، ومنها سياسية - أيديولوجية..... الخ. إن التشابك الذي كان يحدث بين كل هذه العوامل يستمد مشروعيته من الظروف التي أحاطت بولادة الأسطورة في أكناف المجتمعات القديمة، التي تجسدت بصورة خاصة في انخفاض الإنتاج، والاعتماد الواسع على الطبيعة، وما يعنيه ذلك من خضوع لتقلباتها، وحديثنا هذا يتناول بلاد ما بين النهرين تحديداً.

وقد عززت التطورات التي شهدتها البشرية في ما بعد خلال مرحلة ظهور التجمعات المدنية، وتنامي السلطات الإدارية من التشابك المشار إليه، بل أفسحت المجال أمام صيغة جديدة من التعامل مع الأحداث السابقة، قوامها تطويع الحدث ليأني موثماً لما تتطلع إليه السلطة المهيمنة، سواء تلك التي كان يمثلها القصر أو المعبد، أم الاثنان معاً.

وما تتحدث عنه الأسطورة في هذا المجال يدخل في باب ما أطلق عليه مايكل كرافت اسم (شبيه التاريخ)، الذي لا يسجل ما حدث، بل ما حسبه الناس، أو اعتقدوا في أوقات مختلفة، أنه قد حدث^٢.

ومن الجدير بالذكر هنا، هو أنه في العهود المتأخرة نسبياً، مقارنة ب بدايات ظهور الأسطورة، كانت القوى المهيمنة تلجأ إلى ممارسة صيغة من الأسطورة تجاه الأحداث الواقعية، رغبة منها في الإبقاء على الذهنية الأسطورية، وتكريسها في أوساط العامة. وهذا ما نلاحظه على سبيل المثال في المقدمة التي وضعها حمورابي لقانونه الشهير^٣. فقد بين فيها كيف أن الآلهة اختارته، وكلفته بإعداد الشريعة لإعادة الحق إلى نصابه. إلا أننا إذ ننتقل إلى القانون نفسه، نلاحظ أنه يتصف بطابع وضعي دنيوي، ينسجم مع طبيعة التطورات التي كانت الدولة البابلية

١. مرسيا الياد: المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد خياط، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ١٩٨٧، ص ٩٠.

٢. قسطنطين زريق: نحن والتاريخ ص ٤٢ - ٤٣.

٣. ك. رانفين: الأسطورة، ص ٢٢.

٤. راجع حول هذا الموضوع: فوزي رشيد: الشرائع العراقية القديمة، وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية (لات) ص ٨٥ - ٨٩.

قد شهدتها في ظل نظام مركزية الدولة، وتعدّ الوظائف الإدارية، وتنامي النشاط الاقتصادي بجوانبه المختلفة.

وفي سياق التمييز بين الأسطورة والتاريخ، ذهب كلود ليفي شتراوس Claude Levi Strauss إلى حد إقامة التعارض بينهما، لأن الأسطورة لديه "تمثل نسقاً مغلقاً، في حين أن التاريخ نسق مفتوح بالطبع"^١. فهو يرى أن العناصر الأسطورية ذاتها يجري تركيبها المرة تلو الأخرى تركيباً جديداً، يتناسب مع الموقف الجديد، ومن الملاحظ أن شتراوس بموقفه هذا يهمل حقيقة التفاعل القائم بين الأسطورة وسياقها الاجتماعي، ويغيب موضوع كون الأسطورة تعبر في كل الأحوال عن وجهة نظر المجتمع الذي تتكون فيه. كما أنها تخضع لعملية تطور تاريخية، تنسجم مع مستجدات مراحل تطور ذلك المجتمع، وطبيعة المسائل التي تأخذ القسط الأكبر من الاهتمام في كل مرحلة؛ ولعل هذا يتضح من خلال متابعة التحويلات التي تعرضت لها مختلف النصوص الأسطورية طيلة فترات تاريخية، امتدت من المرحلة السومرية حتى الكلدانية، مروراً بالأكادية فالبابلية والآشورية؛ هذا بالإضافة إلى تساؤل الاهتمام بطائفة من الموضوعات مقابل الإغلاء من شأن بعضها الآخر، وهذا ما سندرسه بالتفصيل في موضع آخر من هذا البحث.

وحول القيمة التاريخية للأحداث التي تتناولها الأسطورة، بيّن طيب تيزيني "أن الفكر التاريخي لم ينشأ ويتبلور من ذاته، بل من مقدمات واضحة المعالم الأسطورية. ومن ثم فالأسطورة انطوت على "الجوهري" كما على "العرضي" على "الأساسي"، كما على "الثانوي"^٢. وفي موضع آخر يقول تيزيني حول الموضوع نفسه: "لعلنا نقول، بمزيد من التحديد والضبط التاريخي والبنوي، إن السحر وشطراً من الأسطورة (في مراحلها الأولى) شكلا المتن من العنونة، أي المنقول الشفهي الملخص للأحداث، وكذلك المعبر عنها"^٣.

فالمادة الأسطورية شكلت مقدمة أولية، تعامل معها التاريخ من موقع تحليلي نقدي، لكنه لم يتمكن دائماً من الوصول إلى درجة التجرد التام، والتحرر الكامل من سائر المؤثرات الأسطورية، إلا أن هذا ليس معناه أن الأسطورة كانت تمثل جهداً تاريخياً صرفاً، لأنها في الواقع جسدت على الدوام نظرة المجتمع إلى العالم. ولم يكن اهتمامها بمجمل الأحداث إلا في سياق ما كانت تحتاج إليه، لتتمكن من تقديم موقف يحظى بالقبول والاحترام في إطار هالة من التقدير الخاص كان

^١. كلود ليفي شتراوس: الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار اللادقية، ط ١، ١٩٨٥، ص ٣٧.

^٢. طيب تيزيني: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق، ١٩٨٢، ص ٢٠٥.

^٣. طيب تيزيني: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق، ١٩٨٢، ص ١٧٩.

يصل أحياناً إلى حد القداسة التي بلغت ذروتها بعد أن تبنى الدين الأسطورة، واتخذها أداة رئيسة يعول عليها في تصوراتهِ، وترسيخ أسس هيبته.

بـ الأسطورة والدين:

إن حديثنا هذا عن الدين يتناول الأديان القديمة التي سبقت تبلور العقيدة، التوحيدية، وتجسدها لاحقاً في الديانات الكبرى التي تمكنت من إزاحة التصورات الدينية القديمة بنسقيها التعددي والتفريدي^١، وذلك بعد استيعابها وتمثلها للقسم الأكبر منها. فأصبحت تلك التصورات في ظل الظروف الجديدة جزءاً من بنية مغايرة، تؤدي في سياقها وظيفة تنسجم مع المعطيات المستجدة، وأفاق القوى التي تهيمن على عملية التوظيف ذاتها.

في إطار الأديان المعنية هنا، نلاحظ أن التداخل بين الأسطورة والدين لا يمكن تجاهله، فالأسطورة على الرغم من تعددية وظائفها، كانت توظف في الكثير من الأحيان دينياً، بل إنها كانت تغدو في مناسبات معينة جزءاً من الطقوس الدينية نفسها. وهذا ما نقف عليه إذا علمنا أن ملحمة التكوين البابلية (اينوما إيليش) كانت تتلى من قبل الكاهن الأكبر في اليوم الرابع من احتفالات رأس السنة البابلية "الأكيتو" بحضور الملك وكبار القادة والكهنة^٢.

وإلى جانب ذلك، تشترك الأسطورة مع الدين - بالمفهوم المشار إليه - في العديد من السمات الأخرى، أبرزها الأهمية التي توليها للآلهة، مقابل تحجيمها بل وتقزيمها للدور الإنساني، وإهماله، وجعله تابعاً منفصلاً، يخضع لسطوة القوة الفاعلة التي تحظى بها الآلهة، وتحفظ بها لذاتها من دون بقية الكائنات، وحتى إذا مُنح بعض البشر مزايا خاصة، فإنها تظل في حدود ما هو مرسوم، وهي بذلك لا تبيح لأصحابها تجاوز طبيعتهم الأصلية، تمهيداً للدخول في عالم أسمى. وقد أشارت صاحبة الحانة إلى ذلك في حديثها مع جلجامش بصراحة مرّة، ألمته على الرغم من أنها كانت تقول الحقيقة:

إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبغي لن تجد

إذ لما خلقت الآلهة البشر قدّرت الموت على البشرية

^١ أي منح الأهمية والأولوية للإله الأكبر من دون بقية الآلهة التي تشاركه الألوهية إلا أنها في المنظور المجتمعي أقل منه سلطاناً وهيبته.

^٢ راجع حول هذا الموضوع: س. هـ. هوك: ديانة بابل وآشور، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط١ ١٩٨٧، ص٦٩٥.

James. B. Pritchard, The Ancient Near East, Princeton University Press, 1958, p. 31.

واستأثرت هي بالحياة^١.

من جهة أخرى، تستخدم الأسطورة لغة رمزية في سعيها لتلمس أبعاد العلاقة بين الإنسان والكون بشقيه الطبيعي والاجتماعي، إلا أن الرموز المعتمدة من قبلها تحمل من الإيحاءات الدينية الشيء الكثير، الأمر الذي يبين أن الأسطورة تلتقي مع الدين في التعامل مع الرمز وقدرته الإيصالية على أكثر من صعيد. لكن هذا ليس معناه أن الأسطورة تأخذ بالرمزية الدينية كما هي، لأن هذه الأخيرة تختلف عن أية رمزية أخرى لا تندرج في إطار ديني، وقد نبه ستيس إلى هذا الأمر، وبين أن الرمزية الدينية تتسم بخاصتين هما:

أولاً: إنها "لا يمكن أن تترجم إلى قضايا حرفية"^٢، ويعود ذلك في رأيه إلى عدم قابلية الخبرة الدينية للوصف^٣.

ثانياً: إن العلاقة التي تقيمها بين الرمز والمرموز إليه هي "علاقة استثارة" أو علاقة "استدعاء"^٤ على عكس الرمزية غير الدينية التي تعاملها بوصفها علاقة "معنى"^٥.

في مقابل هذا التلاقي غير الصميمي بين الأسطورة والدين، يلاحظ أن تمايزاً هاماً يفرق بينهما، قوامه أن الأولى تمثل نظرة المجتمعات القديمة إلى العالم، وبالتالي فهي تتضمن عنصراً فاعلاً. بينما كان الدين يجسد في نطاق المجتمعات المعنية خضوعاً إزاء القوى الكونية المتحكمة بالعالم، أو تجاه من ينوب عنها، ويقوم مقامها من القوى الاجتماعية المهيمنة. وهذا معناه أن الدين يرتبط بمرحلة تاريخية أكثر تطوراً مقارنة بتلك التي شهدت ولادة الأساطير الأولى، التي من المرجح أنها كانت في بدايات ظهورها تُتداول شفويّاً. فكيان الدين بدأ يكتمل مع بداية التمايز الاجتماعي، وظهور ما يمكن أن نسميه فئة متخصصة، المعنية بإعادة ترتيب التصورات التي موضوعها القوى الماورائية التي تسير الأحداث الكونية والاجتماعية وفق رغباتها وأهوائها. فما أنجزته هذه الفئة، هو أنها جمعت بين مختلف التصورات الماورائية ذات المنشأ الأسطوري، وصهرتها في بوتقة واحدة لتكون الحصيلة موافقة لطبيعة الوضع الجديد، ومنسجمة مع آفاقها الاجتماعية

^١. طه باقر: ملحمة جلجامش: أوديسة العراق الخالدة، سلسلة الثقافة الشعبية، وزارة الإرشاد العراقية ١٩٦٢، ص ٧٩.
E. A. Speiser. The Ancient Near East, p. 64.

^٢. ولتر ستيس: الزمان والأزل - مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبراهيم، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك ١٩٦٧، ص ٢٠٥.

^٣. المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

^٤. المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

^٥. المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

وتطلعات القوى الفاعلة فيه. ولعل ملحمة التكوين البابلية (إينوما إيليش)، تعكس جهداً من هذا القبيل، فقد تمكن كهنة بابل من إجراء صياغة جديدة للتصورات الأسطورية السابقة، وخاصة السومرية فجاءت الملحمة المذكورة لتكون جزءاً من الطقوس الكبرى التي كانت تقام تعبيراً عن رغبة المعبد والقصر البابليين في فرض النظام، وتعزيز النفوذ، ومد السيطرة^١.

إن إيضاح هذه المسألة يستلزم إبراز أهم الأسس التي يقوم عليها الدين، وتحدد استناداً إليها طبيعته ليتاح لنا بعد ذلك تعيين نقاط التفصيل والتواصل بينه وبين الأسطورة. يقول الكزاندر هجرتي كراب: عندما صاغ ستاتيوس البيت الذي ظل شهيراً منذ إنشائه وهو: "وفي البدء خلق الرب الخوف على الأرض" فقد كان يقارب الحق، أي الجذر الرئيسي للديانات أكثر مما يشاء الكثيرون، من دارسي هذا الموضوع الأخاذ أن يعترفوا، ولو أنه استخدم كلمة الدين Religion أو مرادفاً آخر لها، بدلاً من كلمة الرب لأصاب الحق تماماً^٢.

فالخوف يعتبر وفق هذا المنظور قاسماً مشتركاً بين الأديان، يميز طبيعتها، كما أنه يشكل في الوقت ذاته أداة تعتمده في تعميم نفوذها، وتكريسه. ولكن في المقابل هناك من ينظر إلى الدين بوصفه "الرغبة في تجاوز الوجود نحو ذلك العدم الذي يكمن فيه النور الأعظم. إنه الرغبة في التحرر تماماً من أغلال الكينونة"^٣.

وقد تناول جيمس فريزر James George Frazer من جانبه هذا الموضوع، فوجد أن الدين "هو التزلف والتقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان، والتي يعتقد أنها توجه سير الطبيعة والحياة البشرية وتتحكم فيهما"^٤. كما بحث كاسيرر في الموضوع ذاته، فذهب إلى أن الدين كان من البداية مسألة حياة أو موت^٥. والتقى في ذلك مع مالبينوفسكي الذي اعتبر الدين محاولة

^١ . حول هذه الملحمة راجع:

E. A. Speiser. "The Creation Epic" in The Ancient Near east p. p. 31 – 39.

- طه باقر وبشير فرنسيس: "الخليفة واصل الوجود - قصة الخليفة البابلية (إينوما إيليش)" - مجلة سومر العراقية - ج١، كانون الثاني ١٩٤٩، المجلد الخامس، ص ١ - ٣٦.

- نجيب ميخائيل ابراهيم: مصر والشرق الأدنى القديم ٦/ حضارات الشرق القديم العراق - فارس دار المعارف بمصر، ط٢ ١٩٦٧، ص ٢٧٦ - ٣١٥.

^٢ . الكزاندر هجرتي كراب: علم الفلكلور، ترجمة رشدي صالح، وزارة الثقافة دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ص ٣٣٠.

^٣ . ولتر ستيس: الزمان والأزل: ص ٤١.

^٤ . سير جيمس فريزر: الغصن الذهبي - دراسة في السحر والدين، ج١ ترجم بإشراف د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١، ص ٢١٧ - ٢١٨.

^٥ . أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص ٧٣ - ٧٤.

لفض أسرار إشكالية الموت، "التي ستحير فهم الإنسان إلى الأبد، وتقلق مضجعه"^١، لأن الدين "يؤكد الحياة بعد الموت وخلود الروح، وإمكان الاتصال بين الحي والميت"^٢، ومثل هذا الأمر في اعتقاده يضفي معنى للحياة ويحل النقائص والصراعات المتصلة ببقاء الأنساء بقاءً عابراً على الأرض^٣.

أما ماكس مولر، فقد رأى أن الفكر الديني هو في جوهره حصيلة العلاقة بين المعروف واللامعروف، بين المتناهي واللا متناهي^٤. والطرف الأول في هذه العلاقة هو الإنسان، في حين أن الطبيعة مثل الطرف الثاني، والدين وفق هذا المنظور يغدو تطلعاً إنسانياً، يبغي اكتشاف المجهول اللامتناهي.

إن الآراء السالفة حول الدين، تنطلق جميعها من التشديد على دور العوامل النفسية في نشوئه، وهذا ما لا يمكن نفيه أو التقليل من شأنه، لأن الجانب النفسي في التجربة الدينية يفسر سر استحواذ الدين على عقول وعواطف أعداد كبيرة من الناس، بل يمكننا القول إن اتساع دائرة انتشار أي دين يتوقف إلى حد كبير على مدى اعتماده هذا الجانب، وحسن تعامله معه. غير أن تأكيد أهمية البعد النفسي الذي يحتويه الدين يستلزم في المقابل تأكيداً آخر خلاصته أنه لا يمكن فصل هذا البعد - النفسي - عن الأبعاد الأخرى مثل البعد التاريخي، كذلك الاجتماعي - الاقتصادي بالإضافة إلى السياسي؛ لأن الدين يمثل حصيلة تفاعل كل هذه الأبعاد مع بعضها على الرغم من تفاوتها من جهة الأهمية، بفعل اختلافها من ناحية مدى إسهامها في تكوين وبلورة التجربة الدينية والدين عموماً، وكذلك نتيجة تفاعلها مع المتغيرات الجديدة.

إن إبراز عملية التفاعل هذه بين مختلف الأبعاد التي يحتويها الدين من جهة، والتفاعل بين الدين نفسه ومحيطه العام من جهة أخرى، يرمي إلى تبيان استحالة عزل الدين عن بقية الظواهر الاجتماعية، ومن ثم رفض فكرة جعله نمطاً أساسياً مستقلاً من أنماط السلوك الثقافي^٥، وذلك لأن مثل هذا التوجه يتبنّى فكرة تقول: إنه من السخف "أن نفترض أن الدين تخلقه عوامل

^١ .ب. مالمينوفسكي: أساس الإيمان والأخلاق، محاضرة ريدل التذكارية، لندن أكسفورد ١٩٣٦ عن أرنست كاسيرر، المرجع نفسه ص٧٤.

^٢ .١. المرجع نفسه، المعطيات نفسها ص٧٤.

^٣ . المرجع نفسه، المعطيات نفسها ص٧٤.

^٤ . ماكس مولر: الدين القطري، عن أرنست كاسيرر، المرجع السابق نفسه ص٣٨.

^٥ . أشلي مونتاغو: البدايات، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة علم المعرفة /٥٣/، الكويت ١٩٨٢، ص١٨٦.

اقتصادية واجتماعية، مثلما أنه من السخف أن نفترض العكس؛ أي نفترض أن جذور الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية تمتد في أرضية الدين^١.

إن الفصل القطعي بين الدين والمحيط الاجتماعي - الاقتصادي أمر لا يعكس حقيقة الوضع، تماماً مثلما يفعل الربط الميكانيكي بينهما. واشتقاق الأول من الثاني اشتقاقاً لا يقر بأية استقلالية نسبية يتمتع بها الدين إزاء الظواهر الأخرى - ومثل هذه الاستقلالية تستند إلى حقيقة كون الدين يعبر عن درجة معينة من تطور الوعي الإنساني - ولا يعترف بأية آلية داخلية تمثل حركة المكونات الذاتية للدين. وأخيراً لا يستطيع أن يستوعب عملية التفاعل الجدلي الجارية بين الطرفين - الدين والوضع الاجتماعي - وقد شدد ماركس Karl Marx على هذا التلازم بين العنصرين الذاتي والموضوعي، اللذين يسهمان في تكوين الدين، وأشار إلى أن "الدين هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته، أو الذي فقدتها. لكن الإنسان ليس كائناً مجرداً جاثماً في مكان ما خارج الإنسان، الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين... الدين هو النظرية العامة لهذا العالم. خلاصته الموسوعية، منطقته في صيغته الشعبية، موضوع اعتنازه الروحي، حماسه، تكريسه الأخلاقي تكملته الاحتفالية، عزائه وتبريره الشاملان"^٢.

وفي السياق ذاته. أوضح أنجلس Friedrich Engels أن الدين يجسد انعكاس القوى الخارجية في دماغ البشر. القوى التي تسيطر على وجودهم اليومي، وبموجب هذا الانعكاس "تتخذ القوى الأرضية شكل القوى فوق أرضية"^٣؛ ويلاحظ أنجلس أنه "في بدايات التاريخ، كانت قوى الطبيعة هي الخاضعة لهذا الانعكاس الذي يتحول، لدى مختلف الشعوب إلى الشخصيات الأكثر اختلافاً وتنوعاً"^٤.

ولعل هذا التعبير الأخير يشير إلى ظاهرتي "الملك - الكاهن" و "الملك - الاله" اللتين تكررتا كثيراً في المجتمعات القديمة، خاصة في بلاد ما بين النهرين.

من جهة أخرى، بيّن أنجلس أن التصورات الدينية تمتلك مضموناً يعود إلى ما قبل التاريخ، "وجدته واقتبسته المرحلة التاريخية"^٥؛ وأوضح أيضاً أنه سيكون من باب الادعاء الفارغ أن

١. المرجع نفسه، ص ١٨٦ - ١٨٧.

٢. ماركس - أنجلس: حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ٣٣.

٣. المرجع نفسه، ص ١١٢.

٤. المرجع نفسه، ص ١١٢.

٥. ماركس أنجلس: رسائل مختارة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو ١٩٨٢، ص ٣٠٩.

يحاول أحد من الناس إيجاد أسباب اقتصادية^١ لجميع هذه التصورات، لأن العلاقة بينها وبين الوضع الاقتصادي خصوصاً، والاجتماعي بشكل عام، هي أعقد بكثير من أن تنحصر في إطار ميكانيكي مباشر.

فالدين، بموجب ما تقدم، يقوم على أركان أساسية عدة أهمها:

١. الإيمان بوجود عالمين: ما ورائي فاعل، مهيمن، وآخر واقعي منفعل، خاضع.
٢. القداسة: وهي السمة الجوهرية للعالم الأول، إلا أنها يمكن أن تنتقل عبر طرق شتى إلى أماكن محددة، وأشخاص معينين من العالم الثاني.
٣. إمكانية التواصل بين العالمين وذلك عبر قنوات خاصة، واعتماداً على طقوس دقيقة، توظف لتكريس هيبة الجهاز الكهنوتي وسيطرته، باعتباره يقوم بمهمة صلة الوصل بين الآله ورعيته.

هذه الأركان تمنح الدين ثباتاً نسبياً، يجعله ظاهرة هامة من الظواهر الاجتماعية، تجسد شكلاً من أشكال الاعتقاد - ربما الأكثر أهمية - بالإضافة إلى ما تؤديه من وظائف اجتماعية تتغير مع الزمن، نتيجة التحولات التي تشهدها البنية الاجتماعية - الاقتصادية، وانعكاساتها المباشرة وغير المباشرة السياسية والذهنية، والنفسية.

والجهاز الكهنوتي الذي يدافع عن الدين وينظر له عبر تكريس تصورات وفرض طقوسه، يبذل جهوداً حثيثة ترمي إلى الاستفادة من التراث الشفوي أو الكتابي السابق، ويعمل على تحويله ليلبي احتياجات الوضع الجديد، من خلال تلبية تطلعات القوى التي تستطيع أن تحدد ملامحه الرئيسية: والتراث المشار إليه قد يكون تراث الأسلاف، أو تراث الأقوام الأخرى سواء القريبة منها أو البعيدة.

وفيما يخص بلاد ما بين النهرين، حصلت أمور كثيرة من هذا القبيل، فالملمحة البابلية الشهيرة "إينوما إيليش Enuma elish" - التي أشرنا إليها - إنما هي تتويج لما بذله كهنة بابل من جهود كبرى بقصد فرض عبادة مردوك Marduk على سائر الأقوام الأخرى، التي كانت تُحكم من قبل الدولة البابلية القديمة (١٨٩٤ - ١٥٩٥ ق.م)، وذلك من موقع عظمة مردوك ومكانته الرفيعة التي حصل عليها "بجدارة". والأمر ذاته أقدم عليه لاحقاً كهنة آشور Assur الذين وجدوا أن إلههم

^١ . المرجع نفسه، ص ٣٠٩.

المحلي آشور يستحق هو الآخر أن يغدو إلها أكبر^١، خاصة بعد أن تمكن الآشوريون من بسط نفوذهم في أنحاء واسعة من الشرق الأدنى القديم.

والأسطورة تعامل ضمن هذا التوجه على أنها وسيلة لتسوية التصورات الدينية، وتأكيد مصداقيتها، نظراً لما تملكه من طاقة وجدانية فائقة، وأسلوب شاعري جمالي أخاذ، تستطيع بفضلها اختراق كل الحواجز، ومخاطبة العواطف، بل العقول. ولعل هذا الأمر يميّز اللثام عن واقعة تشخص فيما تحظى به أساطير الأقدمين من تقدير في عصرنا هذا، الذي يشهد كل يوم عشرات الفتوحات العلمية في كافة الميادين.

إلا أن الأسطورة على الرغم من كل الخدمات الجليلة التي أسدتها للدين، وعلى الرغم من نقاط التلاقي بينها وبينه، تتميز عن الدين بصفات عدة أبرزها:

١ - شمولية الرؤية:

إن الأسطورة لم تقتصر على موضوع واحد بعينه، بل بحثت في شتى الموضوعات التي أثارت ذهن الإنسان وأشغلته، سواء ما يتصل منها بالطبيعة، أم تلك التي لها صلة بعملية تبلور العلاقات الاجتماعية وتعمدها، وظهور المؤسسات التنظيمية والسلطوية. فهناك طائفة من الأساطير تبحث في الكوارث الطبيعية (أترا حاسيس^٢ Atrahasis - اللوح الثاني من ملحمة جلجامش البابلية - أرا^٣)، وثانية تبحث الخصبين الجنسي والطبيعي (هبوط أنانا Inanna إلى العالم الأسفل^٤ - هبوط عشتار Ishtar إلى العالم الأسفل^٥؛ وطائفة ثالثة تتخذ من تنظيم الكون

^١ . حول هذا الموضوع راجع:

- ل. دولا بورت: بلاد ما بين النهرين: حضارة بابل وآشور، تعريب مارون خوري، دار الروائع الجديدة - بيروت (لا.ت).

- أنطون مورتكات: تموز، تعريب د. توفيق سليمان، دار المجد دمشق - ط ١٩٨٥، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

- طه باقر: ديانة البابليين، والآشوريين، مجلة سومر العراقية ١، كانون الثاني ١٩٤٦، المجلد الثاني ص ١٩.

- عبد الرضا الطعان: الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد بغداد ١٩٨١، ص ٢٦٥.

^٢ . حول هذه الملحمة البابلية راجع:

W. G. Lambert & A. R. Millard, Atrahasis - Hasis, The Babylonian Story of The Flood, Oxford, At The Clarendon Press, 1969.

^٣ . حول هذه الأسطورة البابلية راجع: صموئيل نوح كيريم وآخرون: أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٠٤ - ١١٢.

^٤ . حول هذه الأسطورة السومرية راجع:

- طه باقر وبشير فرنسيس: عقائد سكان العراق القدماء في العالم الآخر، مجلة سومر العراقية، ج ١، ١٩٥٤، المجلد العاشر ص ١٣ - ١٩.

^٥ . حول هذه الأسطورة البابلية راجع: المصدر السابق نفسه، ص ٢٠ - ٢٢.

موضوعاً لها (أنكي Enki وتنظيم العالم^١؛ ورابعة تتناول مختلف جوانب الحضارة الإنسانية (خلق الفأس^٢، إنانا وأنكي: نقل فنون الحضارة من أريدو إلى أوروك^٣)؛ وخامسة تبحث في خلق الإنسان (خلق الإنسان^٤)؛ وسادسة تبحث في موضوع المعرفة الإنسانية والمصير الإنساني (جلجامش Gilgamesh)؛ وسابعة تلقي الضوء على تطورات الحياة الاجتماعية والاقتصادية (إنانا تفضل الفلاح^٥ - إيميش وأنتين^٦ - لهار وأشنان^٧)، ومن الواضح أن الكثير من هذه الأساطير دنيوية لا علاقة له بالرؤية الدينية، لذلك لم يتخذها الدين في بلاد ما بين النهرين جزءاً من طقوسه؛ هذا في حين أنه اعتمد بعض الأساطير التي ربما أسهم كهنة المعابد المختلفة في صياغتها، وإعادة ترتيب عناصرها، لتعبر عن توجهات آلهة معابدهم، وتقر بعظمة شأنها. إلا أن هذا ليس معناه أن الأساطير الأخرى الدنيوية - إذا صح التعبير - كانت بمنأى عن المعابد، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن قسماً كبيراً من تلك الأساطير عشر عليه محفوظاً في المعابد المختلفة، بعد أن كان قد كتب بخط الكهنة، أو الكتاب المعتمدين من قبل المعبد نفسه. فالمعابد في بلاد ما بين النهرين كانت تمارس وظائف دنيوية كثيرة، إلى جانب وظيفتها الدينية الأساسية؛ لكن احتواء مكتبات المعابد للنصوص الأسطورية المختلفة شيء، وتوجهاتها الدينية الأصلية شيء آخر. أي أن تلك المكتبات كانت تحتفظ بمختلف النصوص الأسطورية انطلاقاً من دورها الشمولي على الصعيد الحياتي، لكنها كانت تقتصر على اعتماد نصوص محددة، توظف طقسياً من موقعها الديني، لتصبح جزءاً عضوياً من العقيدة الدينية ذاتها، ونؤكد هنا مرة أخرى أهمية ملحمة التكوين البابلية في هذا الميدان.

٢ - أسبقية التطور:

الأسطورة بطبيعتها أكثر استعداداً للتطور من الدين، وذلك باعتبارها شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي، يعكس الاحتياجات والطموحات الذهنية لوضعية اجتماعية محددة، لم تتمكن

^١ . حول هذه الأسطورة السومرية راجع: S. N. Kramer. The Sumerian's, p. p. 171 - 174.

^٢ . حول هذه القصة السومرية راجع:

- طه باقر وبشير فرنسيس: الخليفة واصل الوجود، مجلة سومر العراقية، ج٢، ١٩٤٩ - المجلد الخامس، ص١٧٨ - ١٧٩.

^٣ . حول هذه الأسطورة السومرية راجع: S. N. Kramer. Ibid, p. p. 160 - 162.

^٤ . حول هذا الموضوع راجع:

طه باقر وبشير فرنسيس: المصدر السابق نفسه، ص١٨٣ - ١٨٥.

^٥ . حول هذه الأسطورة السومرية راجع: المصدر السابق نفسه، ص٢٠٣ - ٢٠٥.

^٦ . حول هذه الأسطورة السومرية راجع: S. N. Kramer. Ibid, p. p. 218 - 220.

^٧ . حول هذه الأسطورة السومرية راجع: Ibid, p. p. 221 - 222.

بعد من تهيئة المقدمات الضرورية لظهور فكر يتجاوز الوعي الأسطوري. ومن المسلم به أن الحركة الداخلية في أية وضعية اجتماعية هي حركة مستمرة، الأمر الذي يؤكد ديمومة تغير مظاهرها وملامحها العامة. وهذا حصيلته تبدل الانعكاسات الذهنية لتلك الوضعية، وذلك بفعل اختلاف ظروف العلاقة القائمة بين الوجود والوعي الاجتماعيين في هذه المرحلة وتلك. إلا أن الذي ينبغي تأكيده هنا، هو أن العلاقة هذه ليست حتمية مباشرة كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، وإنما تخضع لجملة شروط، تشكل عبر تشابكها أوضاعاً متميزة لا تتيح للمرء فرصة الاستسلام لأفكار ساذجة، ترهق العقل العلمي، وتخفق في تقديم صورة واقعية لما هي عليه الأمور حقيقة. وما يدعم هذا الرأي هو أن الأسطورة ذاتها قد تخضع في ظل أوضاع معينة لعملية تجميد مركبة، تتجلى آثارها من خلال ثبات مضمونها من جهة، وتحولها إلى أداة طقسية أو تقنية سحرية من جهة أخرى^١، بالإضافة إلى ما قد يضيف عليها من طابع مقدس، يجعلها مرهونة بفترة زمنية ذات مغزى، أو ربما مشدودة إلى مكان "مقدس" من دون سائر الأمكنة. وقد أشار مرسيا الياد - وإن من موقع آخر - إلى شيء من هذا القبيل حينما بين أن الناس في المجتمعات القديمة "لا يروون الأساطير بدون مراعاة للزمان أو المكان؛ لا يروونها إلا في أغنى فصول السنة من الناحية الطقسية (خريف، شتاء) أو في أثناء الاحتفالات الدينية، بكلمة واحدة في أثناء الزمن المقدس"^٢. وتراث بلاد ما بين النهرين يقدم لنا في هذا السياق نموذجاً فريداً ذكرناه كثيراً يتمثل في ملحمة التكوين البابلية، التي لم تكن تتلى إلا في احتفالات رأس السنة البابلية (الأكيتو Akito)، وفي المعبد، وبحضور الملك مع الكاهن الأكبر؛ فالأسطورة هنا غدت طقساً دينياً، لذلك خضعت لما فرضه الدين عليها من ثبات نسبي ينسجم مع طبيعته، ويتميز في الوقت ذاته عن طبيعة الأسطورة نفسها.

والطقوس تمثل ضرورة قصوى لكل الأديان، لا سيما القديمة التي تشكل محور حديثنا هذا. فهي من جهة تؤكد قدسيتها، ومن جهة أخرى تمنحها نوعاً من الثبات النسبي. ولعل هذا الأمر برز بكل وضوح في بلاد ما بين النهرين، إذ كانت هناك طقوس كثيرة، لا بد من مراعاتها بكل دقة من قبل الملك أو ولي العهد أو الكهنة بالإضافة إلى جموع الناس العاديين، الذين كان عليهم أن يقدموا القرابين ويشاركوا في الأعياد وفق تدابير محددة سلفاً. وربما أسهم كل ذلك في عجز الوعي الأسطوري هنا عن تجاوز طابعه العام، والدخول في عالم الفكر الفلسفي النظري. بينما نرى أن الأمر في بلاد اليونان كان على خلاف ذلك، فهناك ظهرت الفلسفة انطلاقاً من عمق صلاتها مع التراث الأسطوري الإغريقي خصوصاً، والإنساني عموماً، والشرقي القديم منه على

^١ . راجع حول هذا الموضوع:

- فيصل الوائلي: من آداب العراق القديم، مجلة سومر العراقية، ج١ و ج٢، ١٩٦٣، المجلد التاسع عشر ص ١٤ - ١٩.

^٢ . مرسيا الياد: المقدس والديني، ص ٩٢.

وجه التخصيص. إلا أن ذلك التراث كان قد تحرر من قيود القداسة الدينية التي كانت تعيق تطوره، وتشوه طبيعته. ومنعاً لأي التباس نبين هنا أننا لا نرى أن مجرد اعتناق التراث الأسطوري من الإطار الديني المقدس يؤدي به نحو الفكر الفلسفي النظري، وإنما نقول: إن مثل هذا الاعتناق يشكل شرطاً لأبد منه على هذا الطريق، غير أنه لا يعطي نتائج بمعزل عن الشروط الأخرى التي قد لا تقل عنه أهمية، إن لم نقل أنها أكثر أهمية، ونشير بصورة خاصة إلى مستوى تطور الحياة الاجتماعية - الاقتصادية، ودرجة تقسيم العمل، وطبيعة الاستغلال القائم، وانعكاسات كل ذلك على الأوضاع السياسية والدينية والفكرية. لا نريد أن نسهب في الحديث حول هذا الموضوع، لأن المجال المخصص لهذا البحث لا يسمح لنا بذلك. وإنما أردنا هنا فقط تبيان مسألة قدرة الأسطورة على التفاعل مع المحيط، وتمثل مستجداته في ذاتها، على خلاف الدين الذي يضع في مقدمة مهامه الإبقاء على الوضع القائم، وتفسير كل المتغيرات عبر تصورات المعتمدة، أو من خلال تلك التي استمدتها من التراث الأسطوري نفسه، بعد وضعها في سياق متناغم مع ميله العام. فالأسطورة في مقدورها التكيف مع الظروف المتغيرة، في حين أن الدين ينشد عادة الثبات، ويعمل من أجل تحيين اللحظات "المقدسة"، مؤكداً بذلك إمكانية العودة المستمرة إلى البدايات الأولى. وحول هذا الموضوع يقول مرسيا اليا: الزمان "الذي يحاول الإنسان الديني أن يحينه دورياً هو زمان تقديس بالحضور الإلهي، أو يمكننا القول أن التطلع إلى الحياة في الحضرة الإلهية، وفي عالم كامل (لم يكن يولد)، يتطابق مع الحنين إلى وضعية فردوسية".

١ - إمكانية الانتقال:

هذه سمة الثالثة تميز الأسطورة عن الدين، فالأولى يمكن لها أن تنتقل من مجتمع إلى آخر بغض النظر عن الاختلافات بينهما من جهة الخصوصية الاجتماعية، وتباين الخبرات والتوجهات. ويشمل هذا الانتقال المفاهيم والتصورات الأسطورية التي غالباً ما يعاد صياغتها لتصبح في المجتمع الجديد جزءاً من إنتاجه الذهني. أو أنها قد تأخذ مجراها من خلال سعي مختلف المجتمعات الإنسانية للاطلاع على التراث الأسطوري الذي أنتجه غيرها، وذلك لأنها ترى فيه حصيلة تجربة عميقة، تتضمن تساؤلات إنسانية كبرى حول المصير والمعرفة والخلود، بالإضافة إلى تنظيم الحياة الاجتماعية والكون والعلاقة مع الآلهة، وأصول الحضارة وغيرها من الموضوعات التي لا تزال تثير عقولنا ومشاعرنا في الوقت ذاته. فالمفاهيم الأسطورية السومرية التي تتناول تنظيم الكون، وخلق الإنسان وأصل الملوكية وغيرها، تم تبنيها من قبل الأقوام التي استلمت الريادة الحضارية في بلاد ما بين النهرين لاحقاً. لكن هذه العملية لم يكن لها أن تشق سبيلها لولا توافقها مع طبيعة المجتمع الجديد، ولولا مخاطبتها الجانب العام في التجربة الإنسانية لتلك

^١. المرجع السابق نفسه، ص ٨٨.

الاقوام. ونشير في السياق ذاته، إلى حقيقة اكتشاف العديد من الألواح التي كتبت عليها نصوص أسطورية بابلية، وغيرها في أنحاء متفرقة من الشرق الأدنى القديم. فقد اكتشفت في عاصمة الحثيين حاتوشة Hattusha (بوغاز كوي Bogazköy) نسخة من ملحمة جلجامش^١. كما عثر على ألواح ضمت الملحمة نفسها في فلسطين، وسوريا وغيرها من الأماكن؛ بل إن عملية الانتقال كانت حدودها تمتد أحياناً إلى ما هو أبعد من ذلك، فتصل إلى مصر واليونان وإيران وغيرها من الأماكن المجاورة^٢.

أما الدين، فمن الصعب عليه أن ينتقل بمثل هذه السهولة، لأنه في أساسه يمثل توجهاً عقائدياً يتناول الطبيعة والمجتمع والعلاقة بينهما من جهة، كما يتناول التصورات الماورائية وإمكانية تأثيرها على العالم الدنيوي (الطبيعي - الاجتماعي) من جهة أخرى. وهو يعتبر لذلك خلاصة مكثفة لخصوصية اجتماعية ما، تجسد طموحات القوى المهيمنة، وتعكس طريقة تفكيرها وأسلوبها في مواجهة الأحداث. كما أنه - الدين - كان يعبر عما يحدد الملامح العامة، وأحياناً التفصيلية لكيفية التعامل مع الطبيعة؛ لذلك يلاحظ أن الآلهة - ومعظمها يرمز إلى القوى الطبيعية - تتفاوت من ناحية القوة والأهمية في المنطقة الواحدة، كما أنه يجري في كل منطقة التركيز على بعض الآلهة دون غيرها، بل قد نجد أن مناطق كثيرة لا تعرف إلهاً محدداً، في الوقت الذي يحظى فيه هذا الإله بأهمية خاصة في منطقة أخرى، وذلك تبعاً لدرجة أهمية الظاهرة الطبيعية التي يجسدها كل إله. وحول هذا الموضوع يقول كراب Alexander Haggerty Krappe: "أما أسباب عدم وجود إله للريح، بين آلهة الأوليمب، البدائية والحديثة، فهي أولاً إن العاصفة ذاتها، قليلة الإيذاء، إذا لم تجد شيئاً تدمره. وهي ثانياً أن هناك علاقة دائمة بين الريح العادية والريح الجبارة غير العادية ولقد تستدعي العاصفة المفاجئة إنشاء أسطورة شارحة - ومثال ذلك أسطورة الطير العملاق النرويجية - لكنها تستدعي إنشاء إله للريح، وما يصدق على العواصف والزوابع يصدق كذلك على الزلازل، ولعل المكسيك وأواسط أمريكا - هي وحدها البلاد التي ثبت وجود إله للزلازل فيها على ما أظن، وكان للإله الإغريقي بوزايدون POSEIDON بعض هذه الصفة. وأما في المناطق الأخرى، فنجد قصصاً شارحة، تحكي عن حيوان ضخم يحمل الأرض، ومن عاداته السيئة أن يغير موضعها من حين إلى حين"^٣.

^١ ليانا جاكوب روست: صلوات وحكايات وأساطير، حثية من الألف الثاني قبل الميلاد ترجمة قاسم طوير، دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص ٦٦ - ٦٧.

^٢ طه باقر: ملحمة كلكامش أوديسة العراق الخالدة، المعطيات السابقة نفسها، ص ١٦ - ١٣.

^٣ الكزاندر هجرتي كراب: علم الفولكلور، ص ٣٣٣.

والأمر الذي ينبغي أن نبينه هنا، هو أن الأسطورة تجاوز الدين في الكثير من الأحيان، لأن الدين يتمحور عادة حول التصورات التي تثير اهتمام المجتمع أكثر من أي شيء آخر، في حين أن الأسطورة تبحث في الهامشي مثلما تبحث في الأساسي. ولعله من الضروري أن نقول من باب التذكير، أن الديانات التوحيدية الكبرى اللاحقة ليست معنية هنا، على اعتبار أن هذه الأخيرة قد اعتمدت التجريد في بناء تصوراتها ومارست صيغة من صيغ التعميم العالمية، فانتشرت ضمن حدودها الحالية التي تعكس أيضاً - وإن بشكل مبهم غير مباشر - مدى نجاحها فيما أرادت أن تصل إليه.

أما الأديان القديمة التي نحن بصددتها، فهي التي لم تصل إلى المستوى الذي بلغته الأسطورة من جهة الانتشار والتمازج، حتى الاندماج مع تراث الآخرين، لأنها ظلت أسيرة خصوصية الوضع الذي هيأ المقدمات لظهورها. وفي ذلك يقول أنجلوس: "إن سائر أديان العصر القديم كانت أدياناً طبيعية لقبائل وفي ما بعد للأمم، ولدت من الوضع الاجتماعي والسياسي لكل شعب وبارتباط به. ما إن دمرت الأسس، ما إن دمرت الأشكال الاجتماعية والتنظيم السياسي التقليدي وكذلك الاستقلال القومي حتى أصبح من البديهي أن الدين، الذي كان يشكل جسماً واحداً مع هذه المؤسسات سينهار أيضاً. إن الآلهة القومية يمكن أن تسامح بقبول آلهة قومية أخرى إلى جانبها، كانت هذه هي القاعدة في العصر القديم: لكن لا آلهة فوقها. عندما نقلت عبادات الشرق إلى روما، ولم يكن لهذا الأمر إلا أن يلحق ضرراً بالدين الروماني، لكنه لم يستطع أن يؤخر انحلال الأديان الشرقية. ما أن تعجز الآلهة القومية عن أن تكون الأرباب الحامية لاستقلال وسيادة أمتها، حتى تقتل هي نفسها^١.

ج. الأسطورة والحكاية الشعبية:

يبدو أن التمييز الدقيق الصارم بين الأسطورة والحكاية الشعبية لا يعتبر من الموضوعات المسلّم بها لدى عدد كبير من الباحثين^٢، هؤلاء الذين يرى قسم منهم أن ما يجمع بين الأسطورة والحكاية الشعبية هو الإطار الفلكلوري الذي يضمها إلى جانب انساق أخرى من الانتاج الشعبي اللفظي. القول. فالأسطورة ينظر إليها هؤلاء على أنها جزء من الفلكلور^٣، تماماً مثلما هي

^١. ماركس أنجلوس: حول الدين. ص ١٥٢.

^٢. Encyclopedia Britannica, Volume 15, p. 1140

^٣. حول مصطلح الفلكلور يقول الكزاندر كراب: "في عام ١٨٤٦، اشتق ويليام جون تومز عالم الآثار الإنجليزي، اصطلاح "فولكلور" ليحل محل التعبير الثقيل "الأثرية الشعبية" ومنذ ذلك الحين، لقيت هذه الكلمة القبول الواقعي في كافة البلاد الأوروبية، وهي جارية الآن في لغات كثيرة، غير اللغة الإنجليزية.

الحكاية الشعبية. ومن أهم الفائلين بهذا الرأي "تيودور جاستر Theodor Herzl Gaster" و "ريموند ديلوي جامسون Raymond D. Jameson"، و "ماريان سميث Marian Smith" التي تعرف الفولكلور على أنه "دراسة المادة القولية بمختلف أشكالها"، أي أنه يشمل الأسطورة والحكاية الشعبية والأقوال المأثورة وكل ما يدخل في باب "حكمة الناس أو معرفة الشعب"^١.

ويلتقي مع هؤلاء الأنثروبولوجي الأمريكي "وليم باسكوم William Bascom" الذي يعني الفلكلور لديه "الأساطير والحكايات الشعبية بأنواعها، والأمثال والأغاز والشعر الشعبي، وغير ذلك من أشكال التعبير الفني التي تعتمد على الكلمة المنطوقة".

ما نستنتجه من الآراء السالفة، هو أن ما يجمع بين الأسطورة والحكاية الشعبية يتجلى قبل كل شيء في اتصافها بالطابع القولي - اللفظي. فالأسطورة شأنها في ذلك شأن الحكاية الشعبية، تتناقلها الأجيال شفويًا، ولعل هذا يلقي الضوء على ظاهرة التكرار الرتيب الذي تتسم به مقاطعها، ويصل أحياناً إلى درجة الاملال. فمثل هذا التكرار ربما كان من مهامه ترسيخ المعاني في الأذهان، وإيجاد نقاط استناد تمكن من حفظ الأسطورة، وبالتالي تمنع أي تغيير عابر في سير أحداثها، أو أي تشويه غير مرغوب فيه لدلالاتها؛ إلا أن الطابع القولي المشار إليه، لم يمنع المجتمعات الإنسانية في فترات لاحقة من تسجيل أساطيرها وحكاياتها الشعبية، وتوثيقها، بل إنها عمدت كذلك في مناسبات كثيرة إلى إدخال بعض الإضافات عليها إلى جانب تعديلات عدة، وذلك انسجاماً مع ما كان يستجد في الظروف المحيطة، وانطلاقاً من حقيقة التفاعل المتبادل بين الأسطورة أو الحكاية الشعبية من جهة، والواقع الاجتماعي المتغير في سياقه التاريخي من جهة أخرى.

أما كلمة (فولكسونده الألمانية) فلا تعتبر، بحال، مساوية لكلمة "فولكلور" الإنجليزية وذلك إذا استعمال أوسع مداراً، فهي تضم - فيما تضم من أشياء - دراسة فن الفلاحين، صنائعهم اليدوية، على حين يقتصر الفولكلور على دراسة المأثورات غير المعروفة للشعب، كما تبدو في القصص الشعبي، العادات والمعتقدات والسحر والطقوس "علم الفولكلور"، ص ١٧.

^١. حول آراء هؤلاء الباحثين راجع:

Maria Leach (cd), Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and legend, Funk and Wagnall's Company, Volum1 New York, 1949 p. 399-402.

^٢. William Bascom, "Folklore and Anthropology" In JAF, Volum66, p. 283.

عن أحمد مرسي: مقدمة في الفلكلور - دار الثقافة، القاهرة ط٢، ١٩٨١، ص ٩٦ - ٧٠.

ومن الملاحظ أن اشتراك الأسطورة والحكاية الشعبية في الصفة القولية، قد دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار الأخيرة امتداداً مشوهاً متبقياً من الأولى. وهذا ما ذهب إليه زعماء المدرسة الأسطورية في ميدان دراسة الحكاية الشعبية، فقد وجد كل من ماكس مولر، ودي جوبارناتي، وجاستون باري، أن "الحكايات الشعبية" موروثة "باقية من الأساطير القديمة، وبخاصة أساطير الطبيعة"^١، تماماً مثل ما فعل الإخوان جرم إزاء الخرافة التي اعتبرت لديهما هي الأخرى بقايا أسطورة في طريقها إلى المنحدر.

لكن التشابه بين الأسطورة والحكاية الشعبية لم يقتصر على الصفة القولية فحسب، بل تجاوزها إلى موضوع الاهتمام أيضاً، مع خلاف أكيد بينهما على صعيد طريقة التناول وطبيعة الموقف من الأحداث. وهناك من يعتقد أن موضع التمييز بينهما لا يتجلى في البنية، وإنما في الوظيفة^٢، بمعنى أن العناصر التي تسهم في تكوين حبكة الأسطورة والحكاية الشعبية هي نفسها تقريباً، بالإضافة إلى العلاقات التي تقوم فيما بينهما، إلا أن طبيعة السياق الذي توظف فيه لا يكون هو ذاته في الحالتين. وما يدعم هذا الرأي يتمثل في نظرة مجتمعات إنسانية عدة إلى أساطير غيرها؛ فقد اعتبرتها مجرد حكايات شعبية لأنها من خلال تعاملها مع تلك الأساطير كانت قد عزلت عنها إطارها الاعتقادي الذي كان يسبغ عليها هالة من القداسة، مكنتها دوماً من الاستحواذ على عقول وحواس السامعين، فتحوّلت في ظل المجتمع الجديد إلى حكايات شعبية، وأصبح أبطالها الآلهة مجرد أسماء لا تثير لدى السامعين أي خوف أو احترام. هذا الموقف يبيده المعاصرون من الأساطير القديمة، ومثل هذا الموقف أيضاً اتخذه المجتمع اليوناني على سبيل المثال من أساطير الشرق الأدنى القديم، فاستطاع في ظل توفر عوامل أخرى - سنأتي على ذكرها في موضع آخر من هذا البحث - أن يفجر ما تضمنته تلك الأساطير من طاقات معرفية، ولمحات تأملية، كانت فيما مضى أسيرة إطار محكم من الاعتقادات والطقوس.

على الرغم من كل التداخل القائم بين الأسطورة والحكاية الشعبية، أو الالتباس الذي قد يحصل أحياناً، نرى أنه من المستطاع التمييز بينهما انطلاقاً من معطيات عديدة. فالحكاية الشعبية تقيم حداً فاصلاً بين عالم الإنسان، وعالم القوى الكونية، والآلهة، لكن باعثهما يتمثل في هموم المجتمع الإنساني، وهي تحاول أن تجد للإنسان نوعاً من العزاء في مواجهة ما ينغص عليه حياته، وهنا تبرز أهميتها "في دراسة شخصية الشعوب"^٣، إذ أنها تعكس مشكلاتها وتعبّر عن طريقة

^١ فوزي العنتيل: الفلكلور ما هو؟ دراسات في التراث الشعبي، مكتبة الأدب الشعبي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥، ص ٧١.

^٢ Encyclopedia Britannica, volume 15, p. 1140.

^٣ نبيلة إبراهيم: قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، ص ٢٠٩.

تقويمها للأمور. كما تجسد بشكل أو بآخر طموحاتها، بالإضافة إلى ذلك، تنتمي الحكاية الشعبية في صيغتها الإجمالية إلى مرحلة تاريخية متأخرة، موازنة مع تلك التي تنتمي إليها الأسطورة، فهي تمثل وجهة نظر المجتمع المتطور، الذي أقر بما يميزه عن الطبيعة، واستطاع أن يدفع عن ذاته الكثير من أسباب الخوف من القوى الخفية، والأهواء المتقلبة "لمختلف الآلهة".

من جهة أخرى، نرى أن البطل الإنساني الذي تنمو "شخصيته من الداخل" يمارس دوراً هاماً في الحكاية الشعبية، وحتى إذا ما استعان ببعض القوى الخفية، أو إذا ما ساعدته الآلهة، فإن الحكاية الشعبية تؤكد أن ذلك يمثل خروجاً على المألوف، لأنها تميز بدقة بين العالم الإنساني وعالم تلك القوى، وهناك نماذج كثيرة تلقي الضوء على هذا الموضوع، وخاصة حكايات ألف ليلة وليلة التي تعتبر حصيلة تمازج حضارات شعوب مختلفة.

أما الأسطورة فهي من نسيج آخر، إنها تبحث - كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة - في أصل الكون وظواهره. كما تتناول تنظيم الكون من قبل الآلهة وتعالج مختلف المشكلات الكونية الكبرى، ولا تتعرض للإنسان، إلا في سياق تبعيته وخضوعه للآلهة التي ترمز إلى القوى الكونية. الأسطورة بهذا المعنى تعبر عن نظرة المجتمعات القديمة إلى عملية تشكل الكون، كما أنها تجسد جهداً تفسيرياً يرمي إلى فض أسرار الأصول الأولى لمختلف الظواهر الطبيعية والاجتماعية. هذا بينما تتناول الحكاية الشعبية حقلاً محدداً من اهتمامات الإنسان الاجتماعية التي تعكس مشكلاته وطموحاته، تماماً مثلما تتناول الخرافة ساحة صغيرة من الظواهر الطبيعية مقارنة بالأسطورة، غير أن التمييز بين كل من الخرافة والحكاية الشعبية من جهة الاهتمام، لا يرمي إلى تغييب أوجه التداخل فيما بينهما، فالخرافة قد تهتم من جانبها بالظواهر الاجتماعية، كما أن الحكاية الشعبية قد تبحث في الأخرى في الظواهر الطبيعية، إلا أن المقصود هنا هو تبيان الاهتمام الأساسي لكل منهما.

د. وظيفة الأسطورة:

في إطار وظيفة الأسطورة، يمكننا أن نتحدث عن تفاعل وجهين متلازمين، يؤثر أحدهما في الآخر، ويؤدي في الوقت ذاته وظيفة مغايرة له، وهذا ما يفسر الطابع المركب الذي تتميز به وظيفة الأسطورة.

^١ . المرجع نفسه، ص ١٢٤.

^٢ . Stint Thompson, "Mythology", In Encyclopedia International, Copyright By Groliery Incorporated, New York, volume 12, p. 404.

الوجه الأول، معرّف، يعكس رغبة المجتمعات القديمة - صانعة الأسطورة - في اكتشاف أسرار الكون والحياة الاجتماعية، ثم استيعابها، لتتمكن من التعامل مع ما يحيط بها من ظواهر طبيعية واجتماعية، والتكيف مع مقتضياتها، ويلاحظ بخصوص هذا الوجه، أنه لم يقتصر على موضوع واحد بعينه، بل شمل عدداً كبيراً من الموضوعات التي اتسمت بتفاوتها من جهة الأهمية والخطورة. وما يتسم به هذا الوجه، هو أنه يتكئ على مسعى المجتمعات القديمة في سبيل الدخول إلى عالم الطبيعة المجهول، ورغبتها في إيجاد مرتكزات عدة، تستطيع اعتماداً عليها أن تواصل سيرها، وتحصل لنفسها ما يمكنها من تجديد دورتها الحياتية، وذلك على اعتبار أن الأسطورة تتيح إمكانية التعرف إلى أصول الظواهر الضرورية، ومن ثم إمكانية "جعلها تظهر ثانية بعد اختفائها"¹.

غير أن الطبيعة لم تكن هي الميدان الوحيد الذي استأثر باهتمام الأسطورة، وإنما كان للحياة الاجتماعية نفسها حيز لا يمكن تجاهله في هذا المجال، إذ أنها مثلت حقلاً خصباً تمحور حوله العديد من التصورات الأسطورية، خاصة تلك التي تتصل بجوانب التنظيم الاجتماعي، وكذلك تداخلات مراحل التطور التاريخي، بالإضافة إلى الخصومات المتلاحقة بين ممالك المدن المختلفة.

وهنا يجدر التنويه بالصفة الاعتقادية التي طبعت الجانب المعرّف في الأسطورة بميسمها، فعلى الرغم من أن الأسطورة كانت حصيلة ذهنية لجهود جماعات إنسانية، أرادت أن تستوعب ذاتها والعالم المحيط بها، ومن ثم اكتشاف أوجه التواصل والتفاضل بينها وبينه، نقول على الرغم من ذلك، يلاحظ أن الطابع الاعتقادي الجازم ضل مهيمناً على الأسطورة، بل اتسعت دائرة الهيمنة تلك في العصور اللاحقة، بعد أن اكتشفت القوى الاجتماعية المتنفذة مدى جدوى استخدام الأسطورة في عملية تكريس نفوذها. ويتجلى الطابع الاعتقادي للأسطورة في صياغتها لمسلّماتها وتصوراتها "وكانها الحقائق حول طبائع الأشياء"².

هذه المسألة، تبين لنا ملامح الطريقة التي ينبغي أن نتبعها في سعينا لاكتشاف مكنونات الأسطورة، وفهم طبيعة رموزها، وتتبع آلية تلاحق أحداثها؛ فبادئ ذي بدء ينبغي وضع الأسطورة في سياقها التاريخي - الاجتماعي، لأن ذلك سيمكننا من الدخول إلى عالمها من الباب الذي ينبغي أن تدخل منه؛ فأساطير كل مرحلة تاريخية هي مرآة مرحلتها، تعكس خصائص مجتمعتها في المرحلة

¹. Encyclopedia Britannica, Volume 15, p. 1134.

². روبرت. م. ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، دار العلم للملايين، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، بيروت نيويورك ١٩٦٦، ص ٦٥.

المعينة، تحمل وشم أبرز مشكلاته، وأهم تطلعاته: ومعرفة هذا كله تتطلب دراسة معمقة، تأخذ في حسابها ضرورة التمييز بين الطابع الاعتقادي الذي يخيم على الأسطورة من جهة، وطبيعة المسائل التي تتناولها الأسطورة انطلاقاً من موقعها بوصفها شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي من جهة أخرى. ودراسة كهذه من شأنها كشف بواغث هيمنة الطابع الاعتقادي على الأسطورة، ومن ثم الوقوف على مدى التشويه، الذي ألحقه هذا الطابع بما يمكن أن نسميه: الأسس الأولى غير المتبلورة للمعرفة الإنسانية التي تضمنتها الأسطورة في مرحلتها الجينية. وهنا سنكتشف أن الوجه الآخر، الأيديولوجي لوظيفة الأسطورة يسهم بشكل بارز في تكريس الهيمنة، وأحداث التشويه المشار إليهما، لأن الأسطورة خضعت لعملية تطويع مستمرة من قبل القوى الأكثر قدرة في المجتمع، سواء تلك التي اتخذت من المعبد ميداناً لنفوذها، أم تلك التي كانت تتمرس في القصر، وتسعى انطلاقاً منه في سبيل بسط سلطانها على المجتمع بأسره، متبعة في ذلك جملة أساليب، تراوحت بين الترغيب والترهيب. وما يلاحظ بالنسبة إلى بلاد ما بين النهرين - وربما تكرر الأمر في المناطق الأخرى - هو أن هذا الوجه يتميز بتداخل ما هو ديني مع ما هو سياسي، فكهنة المعابد المنتشرة في كل مكان، كانوا يلجؤون باستمرار إلى صياغات جديدة للنصوص القديمة، يضيفون من خلالها ما يؤكد تفوق آلهة المعابد التي كانوا يقومون على خدمتها من جهة، ويستمدون منها الثروة والقوة من جهة ثانية. وفي المقابل كان الملوك يسعون من ناحيتهم أيضاً إلى تعزيز سلطانهم، عن طريق اتباع وسائل عدة من بينها الاستفادة من الطاقة الإقناعية التي تمتلكها الأسطورة، وطابعها المقدس الذي كان يمكنها من السيطرة على العامة وجعلها أداة طيعة خاضعة لما يطلب منها. وغالباً ما كانت جهود الكهنة تتداخل مع جهود الحكام، لتأتي الحصيلة موائمة لتطلعات الطرفين، طالما أن التوازن يحدد طبيعة العلاقة بين القصر والمعبد. أما في حالات الاضطراب، فقد كانت الأمور تميل لصالح أحد الطرفين، وفي حالات كهذه كانت الأسطورة الموظفة دينياً أو سياسياً تردّد أصداً ما يجري وإن بشكل غير مباشر، سنبحث في موضع آخر من هذا البحث هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً.

٣ -أنواع الأساطير:

لم تتقصد الذهنية التي أنتجت الأساطير إنشاء أنواع محددة منها لأنها كانت تنطلق من رغبتها في التوصل إلى إجابات مقبولة، تسهم في تخفيف مستوى القلق الذي كانت تعاني منه، وهي تقف إزاء جملة من الظواهر المبهمة التي لم تكن تخص جانباً بعينه من جوانب الحياة التي عاشتها الأجيال السالفة صانعة الأسطورة، وإنما كانت تشمل بصورة عامة - كما رأينا - الكون والحياة الاجتماعية، وتفاعل كل منهما مع الآخر. هذا فضلاً عن معالجة بعض الأساطير لجوانب أكثر تخصيصاً في إطار تلك العلاقة التفاعلية. ونحن إذ نقوم بالتمييز بين أنواع عديدة في نطاق

الأساطير المعروفة لدينا، فإنما نعتد مقاييسنا الراهنة التي تراعي مسألة اشتراك أساطير عديدة في خصائص محددة، الأمر الذي يجعلنا نعاملها كنوع متميز عن الأنواع الأخرى، ومن أهم المقاييس التي يمكن الارتكان إليها في هذا السياق، نشير إلى مقياس الموطن والموضوع.

فموجب المقياس الأول، يمكننا أن نفرق بين مجموعتين من الأساطير:

أ. أساطير أصلية.

ب. أساطير مهاجرة.

والأساطير الأصلية هي التي تكونت في مجتمع ما، واستمرت فيه لتمثل الحصيلة الطبيعية لتفاعلاته الداخلية، وتطولاته، في مرحلة لم يكن الإبداع الذهني فيها قد جاوز المستوى الأسطوري. غير أن الصفة الأصلية التي تتسم بها هذه الأساطير لا تمنع عملية التغيير والاقتباس التي تخضع لها ضمن المجتمع ذاته الذي أنتجها أول مرة. وإنما ما نعينه بهذه الصفة هو بقاء الأسطورة في بيئتها الأصلية على الرغم من تبدل علاقتها معها، بل وتبدل خطوطها - خطوط الأسطورة - الرئيسية. فأساطير الطوفان في بلاد ما بين النهرين تعتبر أصلية على الرغم من التمايزات التي نلاحظها بين النصوص السومرية، وتلك التي تتناول الموضوع نفسه من النصوص الأكديّة والبابليّة، والآشورية لاحقاً، وتفسير ذلك يكمن في طبيعة بلاد ما بين النهرين، حيث الفيضانات المدمرة المفاجئة. بينما في مصر لا نعر على أية أسطورة أصلية تتناول موضوع الطوفان بوصفه مصدر إزعاج أو خوف، نظراً لتزامن فيضان النيل مع حاجة المحاصيل إلى الطمي الخصب والماء الوفير، وما قد نعر عليه من أفكار تتصل بالطوفان يدخل في عداد الأساطير المهاجرة، التي انتقلت إلى التراث المصري عبر طرق شتى أبرزها الحرب، والتبادل التجاري، والعلاقات الدبلوماسية. والأمر نفسه يتكرر بالنسبة للحمة جلعامش، التي استلهمها تراث غالبية شعوب الشرق الأدنى القديم^١.

إلا أنه هنا، ينبغي التوقف عند فكرة مفادها أن مجرد التشابه بين أساطير مختلف الشعوب ليس معناه أن نسعى لتحديد الأصلية من بينها، مقابل تلك المهاجرة التي تمثل صورة منزاحة عن الأولى بهذه الدرجة أو تلك. إننا إذ نشير إلى هذه الفكرة، نبين في الوقت ذاته أن التشابه يخضع لاعتبارات عدة، ليس بالضرورة أن توحى جميعها بفكرة الأساطير الأصلية والمهاجرة، وهذا ما تناوله سليمان مظهر بوضوح لافت للنظر، فهو يقول: "الأساطير التي جاءت في

^١ . حول هذا الموضوع راجع على سبيل المثال:

. ليانا جاكوب روست: صلوات وحكايات وأساطير حثية من الألف الثاني ق.م، ص ٦٢ - ٦٧.

أغلبها متشابهة متفقة تثير الحيرة والتساؤل عن علة تشابه أساطير المصريين مثلاً مع أساطير الهنود والفرس والصينيين والإغريق والأوروبيين أيضاً. هذا التساؤل يجيب عنه بعض الدارسين بأن الجنس البشري كله قد نشأ أول ما نشأ في مكان واحد ثم تفرق وارتحلت معه معتقداته وأساطيره. ويذهب آخرون إلى أن حياة الإنسان لم تظهر في مكان واحد بل في أمكنة شتى، ولكن قام بين مختلف هذه الأوطان علاقات ثقافية هاجرت بوساطتها الأساطير وسواها من عناصر التراث القديم من أمة إلى أمة. وثمة رأي ثالث يقول إن سبب التشابه هو تشابه ظروف تطور التاريخ الإنساني عامة وانتقاله من حالات قامت في كل موطن، إلى حالات أخرى حكمت هذا الموطن نفسه^١.

وما نراه بخصوص هذه الآراء الثلاثة، التي تحاول اكتشاف علة تشابه أساطير الشعوب، هو أن الرأي الأول لم يحقق بعد مشروعيته العلمية، فالمعطيات التاريخية لم تثبت أن البشرية وجدت في بداياتها الأولى في مكان واحد، وحتى لو انطلقنا من هذا الفرض، لكان من الصعب جداً أن نقر بفكرة تكون الأساطير في تلك البدايات الأولى، التي سبقت التشتت المزعوم للبشر بين مختلف أصقاع الدنيا. وذلك لأن الإنتاج الأسطوري يستلزم قدراً كبيراً من التطور الحضاري مقارنة بالمستوى الذي كانت البشرية عليه في مراحلها الأولى التي يجري الحديث عنها هنا.

أما الرأي الثاني، فهو يستند إلى الوقائع التاريخية التي تم التوصل إليها حتى الآن، كما أنه يلقي الضوء على فكرة الأساطير الأصلية والمهاجرة؛ لأنه يؤكد أهمية تلك العلاقات التي ارتبطت بفعلها سائر المناطق التي شهدت ولادة المجتمعات الإنسانية الأولى بعضها مع بعض. إلا أن التحفظ الذي نسجله تجاه هذا الرأي يقوم أولاً، على أن تلك العلاقات لم تكن ثقافية بحتة بقدر ما كانت تجارية، دبلوماسية، حربية. ويستند تحفظنا ثانياً إلى عدم قدرة هذا الرأي على تغطية اللوحة كلها، لأنه في حالات معينة قد نجد تشابهاً بين أساطير منطقتين أو أكثر، على الرغم من عدم وجود دلائل تؤكد قيام أي نوع من العلاقات فيما بينها. وهنا نعتمد الرأي الثالث الذي يسد هذه الثغرة، فهو يبين في مثل هذا الوضع أن تشابه الظروف يؤدي إلى تشابه الأساطير، مع أن هذه العلاقة لا تتمظهر في صيغة ميكانيكية، كما أن التشابه لا يكون تاماً، فلكل بيئة خصوصيتها التي تعكسها بهذه الصورة أو تلك أساطيرها. هذا الرأي يوضح حقيقة تهمنا في هذا السياق، وهي أن فكرة الأساطير الأصلية والمهاجرة لا يمكن اعتمادها دائماً، وإنما في حالات محددة. ففكرة الإله الميت الذي لا بد من عودته إلى الحياة، ليأتي معه الخصب والوفر، هذه الفكرة التي كانت تتجلى عبر جملة من الأساطير، تظهر في مجتمعات زراعية قديمة عدة، فهناك "إنانا Inanna"، "عشتار

^١. سليمان مظهر، أساطير من الشرق، الكتاب الماسي، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر (لا. ت)، ص ١٠.

Ishtar" الرافدية، التي كانت تبحث عن حبيبها، "دموزي - تموز Dumuzi- Tammuz" رمز القوة والخصوبة على المستويين الطبيعي والجنسي، وهناك "عناث Anat" الكنعانية التي كانت تبحث عن "بعل Baal"، هذا في حين أن "إيزيس Isis" كانت تبحث في مصر عن "أوزيريس Osiris"

" وفي بلاد اليونان كانت "أفروديت Afrodite" تريد الوصول إلى "أدونيس Adonis".^١

إننا في الوقت الذي لا ننكر فيه أهمية الصلات المتنوعة التي كانت تشد هذه المناطق بعضها إلى بعض، نرى أن هذا التشابه اللافت للنظر لا يستند إلى تلك الصلات فحسب، بل أيضاً إلى مسألة التشابه في الوضعية الاقتصادية وأسلوب تحصيل القوت، ونوعية العلاقة مع الطبيعة.

الخاتمة

من الصعب تحديد بدايات تكون اللحظة الذهنية التي امتلكها الإنسان نتيجة تعامله وتفاعله مع الطبيعة بظواهرها المختلفة، لكن من المؤكد أنه امتلك هذه اللحظة في مرحلة متقدمة؛ واكتسب بفضلها قوة هائلة تميز بها دون سائر الموجودات. كما أنه من الثابت أن هذه اللحظة مهدت لها جهود حثيثة يمكننا أن نسميها تأملية، بذلها الإنسان القديم من أجل "استيعاب وفهم الواقع الموضوعي"^٢. وقد مرت هذه المرحلة التأملية بجملة مراحل تلخص إلى حد أوجه اهتمام الوعي الأسطوري، والوظائف التي أداها، ويمكننا في نهاية هذا البحث الإشارة إلى أهم هذه المرحلة إلى جانب الوظائف التي أداها الوعي الأسطوري في كل مرحلة.

-الوعي الأسطوري الطبيعي

لم يكن الإنسان قادراً في بدايات تاريخه، على اتخاذ موقف فكري محدد تجاه الطبيعة التي كانت تحيط به من كل الجوانب، وذلك نتيجة عدم امتلاكه المقومات التي تمكنه من اخذ مثل هذا الموقف. إنما الذي جرى هو أن الطبيعة جسدت تجاهه الطرف المهيمن في حين أنه مثل إزاءها الطرف الأضعف المتلقي لتأثيراتها، المعتمد عليها من أجل الحفاظ على وجوده بوصفه كائناً حياً، وكان من الضروري في مثل هذا الوضع أن يتم التعامل مع الطبيعة من خلال الجماعة التي كانت تمنح الفرد قوة تمكنه من الحفاظ على حياته.

أما العمليات الإنتاجية التي كانت مدار نشاط المجتمع القديم، فقد كانت بسيطة، تهدف إلى إرضاء "دوافع حياتية مباشرة"^٣، كما أنها كانت في الوقت ذاته سلبية، تعتمد على ما

^١. John Gray, Near Eastern Mythology, The Hamlyn Publishing Group Limited, U. S. A. 1975 p. 22.

^٢. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق، دمشق طه، ١٩٨١، ص ٢٤.

^٣. المرجع السابق نفسه، ص ٢٢.

تجود به الطبيعة من غير قسر. ويمكننا هنا أن نستخدم تعبير "الاقتصاد الافتراضي"، الذي استخدمه أحمد صادق سعد، للدلالة إلى السمة الرئيسة للحياة المعيشية في هذه المرحلة. والمقصود به هو "أن الإنسان يأخذ ما هو موجود في الطبيعة من خيارات على حالها، والفرق بينه وبين الحيوان هنا هو أن الإنسان يستعمل أدوات من صنعه في عملية الجمع والقنص والصيد... الخ، وأنه يقوم بعمليات إعداد لوازمه قبل استعمالها مباشرة" وموقف الإنسان الاقتصادي في هذه المرحلة هو "أن يتلقى ما يجده في الطبيعة ويستهلكه فلا يعمل على تجديد في مكانه، بل يذهب إلى مكان آخر ليعيد العملية"^١.

إن الهم الأساسي الذي كان يشغل المجتمعات الإنسانية الأولى في هذه المرحلة، تجسد في البحث عن صيغة معينة، يتحقق وفقها نوع من التكيف مع الطبيعة الغامضة، المتعددة الأطوار. وإنجاز ذلك كان لابد من مراقبة ظواهر الطبيعة من أجل فهمها، وأخذ الحيطه تجاهها، والاستعداد لتلقي عطاياها. ومن المستبعد أن يكون الإنسان قد عامل الطبيعة بظواهرها العديدة، منذ أول عهده بها، على أنها مقدسة؛ لأن فكرة القداسة في حد ذاتها - بما تتضمنه من دلالات أبرزها تقسيم الكون إلى عالمين: علوي مهيم، ودوني تابع - تنتمي إلى مرحلة فكرية متقدمة توصل إليها الإنسان لاحقاً، بينما كان التوجه الأساسي للمجتمعات الإنسانية الأولى - كما أسلفنا - هو التوصل إلى صيغة من التكيف السلبي مع الطبيعة، أي تطويع السلوك الإنساني ليأتي منسجماً مع تقلبات الطبيعة بمختلف ظواهرها.

وقد تميّز الوعي الأسطوري في هذه المرحلة بقربه من الطبيعة إلى حد شبه الاندماج، كما تميّز أيضاً بعدم تفرقه بين الطبيعة وعالم الجماعة البشرية، ولا غرو في ذلك طالما اشترك الإنسان مع الموجودات الأخرى في العديد من الصفات.

ومن خصائص الوعي الأسطوري في هذه المرحلة - ونسميه هنا الوعي الأسطوري الطبيعي - أنه يعبر عما حصّلته المجتمعات القديمة لنفسها من معلومات حول مختلف الظواهر الطبيعية في نطاق تواجده. كما أن من خصائصه عدم رسم حدود واضحة بين عالم الإنسان والظواهر الطبيعية، وتفسير كل طرف من خلال الآخر. ضمن إطار هذا النمط من الوعي الأسطوري، لا يمكننا التحدث عن أية قداسة أضفاها الإنسان على القوى الطبيعية، أو الطبيعة ككل، وهذا ما معناه أن المجتمعات الأولى لم تكن قد امتلكت بعد عالمها الروحي الخاص، ولم تكن قادرة أصلاً على التمييز بين الطبيعي والماورائي المقدس. "وهذا بالضبط ما يميز الأسطورة عن الدين، إن الدين،

^١. أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: نشأة التكوين المصري وتطوره، دار الحداثة - بيروت ١٩٨١،

بكل أشكاله، يتصف بالإيمان (على نحو مباشر أو غير مباشر، واضح أو خفي) بوجود قوى خارقة، وبذلك يكون الإنسان المتدين أمام عالمين. لكن الإنسان البدائي (القديم - ع.س) لا يعرف مثل هذا النشاط، فأمامه عالم واحد فقط، والإنسان المتدين يكمل أعماله الواقعية بطقوس ورسوم دينية، تهدف إلى استمالة الآلهة وكسب رضاها وعونها أما الإنسان البدائي (القديم - ع.س) فلا يعرف سوى صورة واحدة للحركة، فيها ينصهر الطقس السحري والعمل الواقعي في بوتقة واحدة^١.

-الوعي الأسطوري الديني:

يعكس هذا النمط واقع التطورات التي شهدتها المجتمعات القديمة في ما بعد، خاصة على صعيد تسارع وتيرة الإنتاج، وتقسيم العمل. فقد أدى الوضع الجديد إلى تشكل فائض إنتاجي، وفرّ لقسم من أفراد المجتمع الوقت، والجهد، ومنحهم فرصة ممارسة التأمل الذهني، والانصراف - ولو جزئياً - إلى عملية إعادة ترتيب التصورات بشأن الطبيعة ومظاهرها، وذلك كي تكون قادرة على التكيف مع المعطيات الجديدة. وتم ذلك بفعل إدخال بعض التحسينات على أدوات الإنتاج، وارتقاء ذهن الإنسان إلى مستوى أعلى نسبياً قياساً مع المرحلة السابقة. كما أدى تقسيم العمل بين الرجل والمرأة ضمن المجتمعات القديمة، وتبلور ملامح التخصص في ميدان النشاط الإنتاجي، سواء الزراعي أم الحرفي أو الرعوي، إلى بروز فئات اجتماعية متميزة، تمكنت من امتلاك قوة مؤثرة على الصعيدين المادي والروحي؛ وتوصلت إلى تكوين ما يشبه المؤسسات السياسية. وبذلك مهد السبيل أمام ظهور الدولة في المرحلة التالية. أما الذي تمخض عن ذلك كله، فهو تحول الوعي الأسطوري الطبيعي، وما اختلط به من ممارسات سحرية وطقسية، من البنية التحتية الأساسية إلى البنية الفوقية، التي اكتسبت شخصيتها وقوتها بفعل كل هذه المستجدات. وحول هذا الموضوع يقول طيب تيزيني: "إن تحول تلك الممارسات" يقصد الممارسات السحرية - (ع.س) في إطار البنية التحتية إلى إطار البنية الفوقية، كان تعبيراً عن تحول بالغ الأهمية على صعيد تقسيم العمل، ونشوء فئة الكهنة، وتكون مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية، وكان من ثم تعبيراً عن نشوء الاستغلال الطبقي بصورة أخرى^٢.

إن وضع المسألة هكذا يبين لنا أن الأسطورة التي تمثل "شكلاً من أشكال" الوعي يظهر قبل الدين ويستمر بعده^٣. كما يبين في المقابل أن النمط الديني من الوعي الأسطوري ما هو إلا

^١. أرسيني غوليكا: الفن في عصر العلم، ترجمة جابر أبي جابر، راجعه شوكت يوسف، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٥، ص ٧٧ - ٧٨.

^٢. طيب تيزيني: الفكر العربي في بواكيره الأولى، ص ١٦٨.

^٣. أرسيني غوليكا: الفن في عصر العلم، ص ٧٢.

نسق من أنساق الوعي المذكور، تبلور في مرحلة التفاوت الاجتماعي، ونجم عن تمسك الفئات المهيمنة اجتماعياً بتصورات ما وراثية، بدأت بالطوطمية، وانتهت بفكرة الآلهة المتعددة، القابضة على زمام الأمور في الطبيعة والمجتمع.

-الوعي الأسطوري السياسي:

إننا حينما نخص هذا النمط بالطابع السياسي، لا نود التقليل من أهمية الميول السياسية التي انطوى عليها النمط الديني، وإنما نريد تأكيد واقعة مفادها أن المنحى السياسي الذي اتخذته الوعي الأسطوري، برز بكل وضوح مع شكل الدولة، الأداة المعبرة عن إرادة القوى المهيمنة في المجتمعات القديمة. فقد اعتمدت الدول القديمة، وخاصة في بلاد ما بين النهرين ومصر على الأسطورة وقدرتها الإقناعية الفائقة في سبيل تكريس هيمنتها وتعبئة القوى الاجتماعية في صالح خططها، وتسويق حروبها، ودعم مشاريعها التوحيدية، مستغلة في ذلك عجز الفرد في ظل تلك الظروف عن إنتاج الشروط الموضوعية والضرورية لإعادة إنتاجه، وخضوعه على نحو شبه كلي لتلك الشروط التي كان يوفرها له عيشه المشترك مع الناس الآخرين ضمن المجتمع الذي كان ينتمي إليه، وهذا ما يجد تعبيره في "الفكرة القائلة بأن الشروط الموضوعية لوجود الفرد ولوجود المشترك هي من أصل "روحي" أو "إلهي" ولا تمت إلى التاريخ العيني بصلة، وفي ظل مثل هذا السياق الأيديولوجي كان من الممكن أن تطور الفكرة القائلة بأن الشروط الموضوعية لوجود المشترك وبالتالي لوحده منوطه بسلطة خارقة يتمتع بها البعض من أعضائها أو يتمتع بها شخص خيالي ذو كنه ما فوق طبيعي^١.

إن النمط السياسي الأسطوري - الذي نتحدث عنه هنا - يعكس واقع تحول الأسطورة إلى أيديولوجيا معبرة عن مواقف القوى المهيمنة في الدولة، لكن هذا ليس معناه أن الأسطورة لم تعد محط اهتمام الأفراد العاديين في تلك الدولة؛ أو أن الوعي الأسطوري في هذه المرحلة من تطوره قد قطع كل الجسور مع النمطين الطبيعي والديني، وإنما ما نعنيه هو أن النمط الإيديولوجي قد مثل الحصيلة الأخيرة من تطور الوعي الأسطوري. والمقصود بذلك هو تأكيد استمرارية الصلات الوثيقة القائمة بين مختلف مراحل تطور الوعي الأسطوري، ومن الجدير بالذكر هنا، أن الاهتمام بالأسطورة في هذه المرحلة بقي على أشده، كما أن الأساطير المتعددة الأغراض والصيغ كانت تُداول، ويُعاد بناؤها من جديد. لكن الذي حصل هو أن الدولة القديمة، نتيجة الواقع الذي أوجدها واعتماداً على الإمكانيات التي حصلت عليها، كانت قادرة على توظيف الوعي الأسطوري بمختلف أنماطه من أجل تعزيز هيمنتها، وإضفاء هالة من الغموض والقداسة على تصرفاتها.

^١ عبد الرضا الطعان: الفكر السياسي في العراق القديم، ص ٤١ - ٤٢.

وهكذا نرى أن الوعي الأسطوري إذ يتمتع بسمات عامة تميزه عن أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى، يعاني في الوقت عينه من جملة تمايزات في داخله، وجدنا أنها تقسمه إلى أنماط ثلاثة من الوعي، تشترك في طابعها الأسطوري العام.

المراجع

أ - بالعربية

أولاً - الكتب

١. إبراهيم، نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم ٦/ حضارات الشرق القديم العراق، فارس دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٧.
٢. الياق، مرسيا، المقدس والديني، ترجمة نهاد خياط، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٨٧.
٣. أنجلس، ماركس، حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨١.
٤. أنجلس، ماركس، رسائل مختارة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو ١٩٨٢.
٥. باقر، طه، ملحمة جلجامش، أوديسة العراق الخالدة، سلسلة الثقافة الشعبية، وزارة الإرشاد العراقية ١٩٦٢.
٦. باقر، طه وبشير فرنسيس، "الخليفة واصل الوجود - قصة الخليفة البابلية (إينوما إيليش)" - مجلة سومر العراقية - ج١، كانون الثاني ١٩٤٩، المجلد الخامس.
٧. باقر وبشير فرنسيس: "عقائد سكان العراق القدماء في العالم الآخر"، مجلة سومر العراقية، ج١، ١٩٥٤، المجلد العاشر.
٨. باقر، طه، "ديانة البابليين والآشوريين"، مجلة سومر العراقية ١، كانون الثاني ١٩٤٦، المجلد الثاني.
٩. تيزيني، طيب، الفكر العربي في بواكيره وأفاقه الأولى، دار دمشق، ١٩٨٢.
١٠. تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دار دمشق، دمشق ط٥، ١٩٨١.
١١. جاكوب روست، ليانا، صلوات وحكايات وأساطير، حثية من الألف الثاني قبل الميلاد ترجمة قاسم طوير، دمشق، ط١، ١٩٨٦.
١٢. دولاپورت، لويس، بلاد ما بين النهرين: حضارة بابل وآشور، تعريب مارون خوري، دار الروائع الجديدة - بيروت (لا.ت.).
١٣. رشيد، فوزي، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات بيروت - باريس ط١، ١٩٨١ (سلسلة زدني علماً).
١٤. ستيس، ولتر، الزمان والأزل - مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبراهيم، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك ١٩٦٧.
١٥. رانفين، ك. ك.، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات بيروت - باريس ط١، ١٩٨١ (سلسلة زدني علماً).
١٦. زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦.
١٧. شتروس، كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار للادبية، ط١ ١٩٨٥.
١٨. صادق، أحمد سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: نشأة التكوين المصري وتطوره، دار الحداثة - بيروت ١٩٨١.

١٩. الطعان، عبد الرضا: الفكر السياسي في العراق القديم، دار الرشيد بغداد ١٩٨١.
٢٠. العنتيل، فوزي، الفلكلور ما هو؟ دراسات في التراث الشعبي، مكتبة الأدب الشعبي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.
٢١. غوليكا، أرسيني، الفن في عصر العلم، ترجمة جابر أبي جابر، راجعه شوكت يوسف، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٥.
٢٢. فريزر، سير جيمس، الغصن الذهبي - دراسة في السحر والدين، ج١ ترجم بإشراف د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١.
٢٣. كاسيرر، أرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
٢٤. كراب، الكزاندر هجرتي، علم الفلكلور، ترجمة رشدي صالح، وزارة الثقافة دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧.
٢٥. كريم، صموئيل نوح وآخرون، أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
٢٦. ماكيفر، روبرت. م.، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، دار العلم للملايين، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، بيروت نيويورك ١٩٦٦.
٢٧. مرسى، أحمد، مقدمة في الفلكلور - دار الثقافة، القاهرة ط٢، ١٩٨١.
٢٨. مظهر، سليمان، أساطير من الشرق، الكتاب الماسي، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر (لا. ت.).
٢٩. مورتكات، أنطون، تموز، تعريب د. توفيق سليمان، دار المجد دمشق - ط١ ١٩٨٥.
٣٠. مونتاغو، أشلي: البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة علم المعرفة / ٥٣، الكويت ١٩٨٢.
٣١. هوك، صموئيل هنري: ديانة بابل وآشور، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط١ ١٩٨٧.
٣٢. الوائلي، فيصل، "من آداب العراق القديم"، مجلة سومر العراقية، ج١ و ٢، ١٩٦٣، المجلد التاسع عشر.

ب - بالأجنبية

1. Cassirer, Ernst, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven, Yale University press 1944.
2. Dictionary of Folklore, Mythology and legend, Funk and Wagnall's Company, Volum1 New York, 1949.
3. Grene, Marjorie "Martin Heidegger" in: Paul Edwards, The Encyclopaedia of Philosophy, volume 3. 1972.
4. Jung, C. G., Tow Essays on Analytical Psychology, volume 7, New York, 1966.
5. Jung, C. G., The Archetypes and Collective works Unconscious. R. F. C. Hull (trans.). 2nd ed. The collected works of C. G. Jung, vol. 9, part 1. New York: Princeton University press, 1969.
6. Lambert, W.G., & A. R. Millard, Atra - Hasis: The Babylonian Story of The Flood, Oxford: The Clarendon Press, 1969.
7. Malinowski, Bronislaw myth in primitive psychology, Kegan Paul, trench trubner, London 1926.
8. Thompson, Stint, "Mythology", In Encyclopedia International, Copyright By Grolier Incorporated, New York, volume 12. 1973.

Efsane, Dîrok, û Pergalên Derûnî yên Din Mezopotamya wek model

puxte

Saint Augustinus li ser ravekirin an jî xwezaya efsaneyê wiha dibêje: "Ez baş dizanim ku ew çi ye, bi şertê ku kes li ser min nepirse, lê heke ji min bê pirsîn û ez bixwazim bersivê bidim, ez ê dudil bim".

Dîrok "lêgerîna têgihîştina rabirdûya mirovan e." Ew "diherike nav zanist û edebiyatên cûrbecur, bi wan ve girêdayî ye û bi wan re têkildar dibe, lê di warê baldariya xwe ya li ser rabirdûyê bixwe de ji wan cuda dibe." Efsane di heman demê de behsa tiştên ku di demên kevnar de qewimîne dike, û li vir xala hevdfîtna di navbera herduyan de ye.

Lêbelê, cûdahiya di navbera wan de zû derdikeve holê, dema ku em diçin lêkolîna hêzên çalak ên ku beşdarî wan bûyerên borî bûne ku berjewendiya wan a hevpar digirin.

Dîrok di astên cihê de bi mirovan re mijûl dibe, lehengên efsaneyê xweda ne, û nîvxweda jî mirov in. Dibe ku Mircea Eliade behsa tiştêkî bi vî rengî dikir dema ku wî daxuyand ku efsane "dîrokek pîroz, bûyerek seretayî ya ku di destpêka zeman de qewimiye" vedibêje.

Ji aliyê din ve, bûyerên dîrokî bi realîzma xwe ve, di encama girtina wan bi rêbazên cûrbecûr vekolîn û rexnegirtinê ve têne xuyang kirin, û dîrok "tenê tiştê ku rast e û dadweriya vebêjeran li gorî rêgezên aqil û rêgezên zanistî qebûl dike. Di dawiyê de, ew hewl dide ku ferd, rastiyên rastîn bi hev ve girêbide da ku ji wan wêneyek mîna berê ku bi tevahî ne rast be, wekî ku bi tevahî ne rast be, ji wan derxe." Di derbarê bûyerên efsaneyî de jî, ew rastî zêdegavî û mezinbûnê ne û ev yek pir caran ne ji ber xapandinê ye, belkî di encama hevgirtina çend faktoran de pêk tê, yên civakî-aborî, derûnî-ruhanî, siyasî-îdeolojîk û hwd.

Tiştê ku efsaneya li ser vê deverê behs dike, dikeve binê tiştê ku Michael Kraft jê re digot (qûsî-dîrok), ku çi qewimî tomar nake, belku tiştê ku mirov di demên cûda de difikirin, an jî bawer dikirin, qewimîne. Li vir hêjayî gotinê ye ku di serdemên dereng de, li gorî destpêka derketina efsaneyê, hêzên serdest ji bo parastina zihnîyeta mîtolojîk û di nav gel de bi cih bikin, serî li pratîkkirina şewazek mîtolojîyê li bûyerên rast didin. Ev tişt a ku em bala xwe didinê, wek nimûne, di pêşgotina ku Hammurabî ji bo qanûna xwe ya navdar nivîsandiye. Derbarê nîrxa dîrokî ya bûyerên ku efsane bi wan re mijûl dibe, Teyîb Tizînî diyar kir ku "Ramana dîrokî bi serê xwe derneketiye û krîstal bûye, belkî ji pêşgotinên bi taybetiyên mîtolojîk ên zelal derketiye holê. Ji ber vê yekê, efsaneyê "bingehîn" û hem jî "teqezîtî", "bingehîn" û hem jî "duyemîn" dihevine.

Peyvên sereke: *dîrok, efsane, ol, çîrok, Gilgamêş.*

Myth, History and Other Mental Systems

Mesopotamia as a Model

Abstract

Saint Augustinus says about the definition or nature of myth: "I know very well what it is, provided that no one asks me about it, but if I am asked, and I want to answer, I will hesitate."

History is "the quest to understand the human past." It is "flowing in various sciences and literatures, linked to them and interacting with them, but it is distinguished from them in terms of its focus on the past itself." Myth also talks about things that happened in ancient times, and here is the point of meeting between the two.

However, the difference between them quickly emerges, when we move on to studying the active forces that contributed to those past events that capture their common interest.

History deals with humans at different levels, while the heroes of myth are gods, and demigods are humans. Perhaps Mircea Eliade was referring to something of this sort when he declared that myth tells "a sacred history, a primitive event that took place at the beginning of time."

On the other hand, historical events are characterized by their realism, as a result of their being subject to various methods of scrutiny and criticism, and history accepts "only what is proven to be true and the justice of its narrators according to the rules of reason and the rules of science. Finally, it seeks to link the individual, precise facts together in order to extract from them a picture of the past that, if not completely true, is as close as possible to that." As for the events of myth, they are subject to exaggeration and exaggeration, and this is often not done out of misleading, but rather as a result of the combination of several factors, including social-economic, mental-spiritual, political-ideological, etc.

What myth talks about in this area falls under what Michael Kraft called (quasi-history), which does not record what happened, but rather what people thought, or believed at different times, had happened. It is worth mentioning here that in relatively late periods, compared to the beginnings of the emergence of myth, the dominant powers resorted to practicing a form of mythology towards real events, in their desire to maintain the mythological mentality and to establish it among the public. This is what we notice, for example, in the introduction that Hammurabi wrote for his famous law. Regarding the historical value of the events that the myth deals with, Tayeb Tizini explained that "historical thought did not arise and crystallize on its own, but rather from introductions with clear mythological features. Hence, the myth included the "essential" as well as the "accidental", the "basic" as well as the "secondary".

Keywords: *history, myth, religion, folktale, Gilgamesh.*