قصة (سلامان وأبسال) لابن سينا

دراسة مقارنة مع نص فرعونى

دكتور

نبيل رشاد نوفل

استاذ مساعـــد

كلية الآداب ... جامعة الزقازيق

١٤ - تمهيد :

لابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) مصنفات يخطئها الحصر فى الفلسفة والطب والإلهيات وغير ذلك من ضروب العلم والمعرفة [١] بيد أن هذا التراث الذائع الصيت ضم الى جواره عددا من القصص ذات الدلالة الرمزية ، أراد لها ابن سينا أن تعين على تجسيد رؤيته لكثير من قضايا الفكر تجسيدا تنكشف به بواطنها على نحو قد يفوق صياغاتها الفلسفية المجردة .

من بين هذه هذه القصص واحدة ، هى " سلامان وأبسال " ، لم تحظ - قديما أو حديثا - الا بأقل قدر من الاهتمام . مع أنها تحكى ، بصورة طريفة ، موضوعا واسع الانتشار فى آداب الشعوب ، وهو المرأة الغادرة التى تغوى شابا شريفا فيأبى فتنقلب عليه وتتهمه بين يدى زوجها بمحاولة ارتكاب الفاحشة معها فيصدقها ويسعى للانتقام منه .

ولاوجه للحديث فى هذا المقام عن أصالة القصة عند ابن سينا ، وأنها ليست مأخوذة من موضوع سابق بل هى مؤلف مبتكر ، كما ذهب الى ذلك بعض المستشرقين السوفييت [٢] . لأنه فضلا عن المسلمة السابقة ، وهى أن موضوع القصة واسع الانتشار ، فان الابتكار الذى يمكن أن ينسب الى ابن سينا ليس ماثلا فى الموضوع بل فى إعادة صياغته ليتكيف مع إشاراته الفلسفية . ومع ذلك فان وجود الموضوع وجودا سابقا على ابن سينا ، يقودنا الى البحث فى الأصول التى أسهمت فى تكوين مادة قصته ، وكيفية تشكيله لهذه المادة تحقيقا لغاياته .

واذا كان البحث فى الأصول يطرح بطبيعة الحال مجموعة كبيرة من أشكال تحقق الموضوع فى آداب الشعوب ، فان هذه الدراسة تتوقف أمام واحد منها يشد الانتباه ، وهو القصة التى ظهرت فى العصر الذهبى للأدب القصصى الفرعونى ، غصر الأسرة التاسعة عشرة ، بعنوان " قصة الأخوين " . وتستند وقفة هذه الدراسة الى أمرين ، الأول : أن القصة الفرعونية فى رأى بعض الباحثين - هى أقدم شكل متحقق من أشكال الموضوع الذى عالجته قصة ابن سينا [٣] والثانى : أنها تتشابه ، شكلا ومضمونا ، مع قصة ابن سينا أكثر من أى أصل آخر على نحو يثير الاهتمام .

ومن ثم فإننا نجد أنفسنا أمام صياغتين قصصيتين لموضوع واحد ، الأولى فرعونية والثانية آسيوية ، بينهما من أوجه التناظر ما يحفز الى دراستهما دراسة مقارنة فى ظل معطيات البيئتين اللتين ظهرتا فيهما ، بهدف القاء الضوء على المقومات القصصية فى كل منهما .

١ - ١ ابن سينا والقصة :

ماكتبه ابن سينا من الأعمال القصصية ذات الطابع الفريد فى بابها ، ليس الهدف منها التأثير الفنى فى المقام الأول ، ذلك أنها - بالنظر الى طبيعة مضمونها وكيفية صياغتها - تجعل هذا التأثير وسيلة لاغاية ، أما غايتها - التى تتقدم على تلك الوسيلة - فهى تجسيد القيم الفلسفية البحتة . ومما يؤيد ذلك أن ابن سينا لم يسمها " **قصصا** " ، بل سمى أغلبها " **رسائل** " رغم بنائها القصصى الكامل (٤) .

ولذلك فقد أصبح لكل قصة عنده نظير كامل من الرموز ، يتساوق فيه الحدث القصصى مع النظير الرمزى ليشمل نسيج القصة كله . ذكر " ابن أبى أصيبعة " نقلا عن " أبى عبيد الجوزجانى " تلميذ ابن سينا عن احدى هذه القصص ، وهى قصة " حى بن يقظان " ، أنها " رمز عن العقل الفعال " (٥) . وقال " نصير الدين الطوسى " عن قصة " سلامان وأبسال " إن " سلامان " رمز عن النفس الناطقة ، و « أبسال » رُمز عن العقل النظرى المترقى ، وأورد فى أعقاب ذلك صياغة أخرى للقصة ، تنحل فيها الرموز الى دلالاتها الفلسفية (٦). ومع ذلك فلو سلمنا مبدئيا بالفرضية التى طرحتها مقدمة البحث ، وهى أن ابن سينا لم يبتدع قصصه ، وانما استوحاها من نماذج سابقة ، فان ذلك يجعل دراسة تلك القصص من الناحية الفنية أمرا سائغا ، وبخاصة اذا أخذنا فى الاعتبار أن ابن سينا عندما طوع هذه القصص لمقولاته الفلسفية لم يجردها من مقوماتها الفنية . ولعل ذلك كان مقصودا لابقاء تأثيرها الفنى قائما لتوصيل المضامين الفلسفية .

وفى هذا الإطار فقد حظى بعض هذه القصص باهتمام ما ، فقد أعاد « ابن طفيل » صياغة قصة « حى بن يقظان » بعد ابن سينا بقرن ونصف . وسماها المستشرق السوفيتى « أرتور سعدييف » باسم : « روبنسوناذة »(٧) ، أى الأعمال التى كتبت على نسق قصة « روبنسون كروزو »التى ألفها دانييل ديفو Daniel Defoe ، رغم تأخر الأخيرة عن قصة ابن سينا بستة قرون . لكنها لم تلق اهتماما خارج حيز الدراسات الفلسفية الخالصة .

أما قصة « سلامان وأبسال » التى اختارها هذا البحث ليخصها بالدراسة المقارنة - فنحسب أنها لم تلق شيئا من عناية الباحثين بأية لغة من لغات العالم ، بل إنها لم تترجم إليها أصلا. وإذا استثنينا ماكتبه « نصر الدين الطوسى » ، فى « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » تعليقا عليها من الوجهة الفلسفية . وما كتبه المستشرق السوفيتى « عبد الصادق أريسوف » فى مقالته البيلوجرافية القصيرة المنشورة فى مجلة « أكاديمية العلوم

السوفييتية »[٨] ، لا نعلم أن أحدا من الباحثين قد عالجها فنيا فى بحث منشور

١ - ٣ وحدة العنوان وتعدد الموضوع :

لانستطيع أن نمضى قدما فى دراسة قصة « سلامان وأبسال » قبل أن نحل إشكالا يتعلق بصلة العنوان بالموضوع ، فقد أطلق العنوان على أكثر من قصة تتباين فى المضمون والشخصيات والمغزى تباينا تاما . ففى « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » المطبوع فى القسطنطينية عام ١٢٩٨ هـ (١٨٨٠م) ، وفى « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » طبع أمين هندية بالقاهرة سنة ١٩٠٨م ، توجد ثلاث قصص تحمل عنوان « سلامان وأبسال »، الأولى : ترجمها من اليونانية « حنين بن اسحق » ، والثانية ، نسبها «الطوسى »أيضا - نقلا عن الجوزجانى - لابن سينا .

وتتحدث القصة الأولى عن ملك عاش فى الزمان القديم اسمه « هرمانوس بن هرقل السوفسطيقى » حكم بلاد الروم واليونان ومصر . وهذا الملك هو الذى بنى الأهرام (كذا !) . ولم يكن له ولد ، فاستطاع واحد من جملة أصحابه الذين يعرفون جميع العلوم الخفية أن يخلق له من جسده ولداً سماه « سلامان » ، وجعل له مرضعا جميلة تسمى « أبسال » ، بنت ثمانى عشرة سنة . ولما كبر « سلامان » تعلق بها . وحاول الملك أن يثنيه عن ذلك ، ولكن محاولته ذهبت أدراج الرياح . ففكر الملك فى قتل « أبسال» ، ولكن العاشقين هربا إلى ماوراء بحر المغرب . فاستعمل الملك علومه السحرية للتفرقة بينهما ، فجاء « سلامان » نادما واستعطف والده فلم ينصت إليه ، فعاد الفتى إلى « أبسال » وألقيا بنفسيهما فى الماء ، فأمر الملك روحانية الماء أن تحفظ « سلامان » حتى وصلت جماعة من عند الملك فأخرجوه سالما ، وأما « أبسال » فإنها غرقت . وعوضه والده عنها بصورة « الزهرة » ، فشغف « سلامان » بهذه الصورة شغفا شديدا أنساه حب «أبسال » وزهّده فيها [٩] .

وقد فطن « نصير الدين الطوسى » نفسه ، فى « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ، إلى أن هذه القصة - برغم أنها تحمل عنوان « سلامان وأبسال » - ليست لابن سينا ، فقال : « وهذه قصة اخترعها أحد عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه على وضع لايعلق بالطبع ، وهى غير مطابقة لذلك » [١٠]، واستطرد بذكر الأسانيد الفلسفية لذلك .

لكن الأمر الغريب الذى يستوقف الباحث أن « عبد الرحمن جامى » الأديب الفارسى (٨٩٨ هـ) ، الذى تأثر كثيرا بتراث الأدب العربى ونقل عنه، عندما أراد نظم قصة « سلامان وأبسال » اختار هذا النص المترجم عن اليونانية لينظمه دون النصوص الأخرى[١١] . ولا

تفسير لذلك فيما نرى سوى أمرين ، الأول : أن نسبة هذا النص لابن سينا لم تكن موضع شك فى ذلك الوقت الذى نظم فيه « عبد الرحمن جامى » القصة (القرن التاسع الهجرى) ، والثانى أن « جامى » وجد فى مضمونه مايلائم الذوق الفارسى ، ذوق الملاحم والفروسية والحب ، ولم يجد فى النصوص الأخري ، بفرض أنها كانت متاحة له ، شيئا من ذلك .

وأما القصة الثانية التى جاءت فى رسائل الحكمة فقد قال عنها « الطوسى » إنه سمع بعض الأفاضل فى خراسان يذكر أن « ابن الأعرابى » أورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها أن رجلين وقعا في أسر قوم ، أحدهما مشهور بالخير واسمه « سلامان » ، والآخر مشهور بالشر اسمه « أبسال » من قبيلة « جرهم » ، فنجا « سلامان » لشهرته بالخير ، وأسر « أبسال » حتى هلك لشهرته بالشر[١٢] .

وأما القصة الثالثة فهى الوحيدة التى نسبت فى الكتاب إلي «ابن سينا » نسبة صريحة . فقد قال « نصير الدين الطوسى» عنها إنها وقعت له بعد عشرين سنة من أيام الشرح (ولعله يقصد الشرح الذى كتبه على « إشارات » ابن سينا) . وأنها - كما يضيف - منسوبة إلى « ابن سينا » نسبة حقيقية ، بدليل أن « أباعبيد الله الجوزجانى » أورد فى فهرست تصانيف الشيخ أنها له [١٣] . وسوف نذكر نصها بعد قليل حين نتعرض لها بالدرس والتحليل ، لكن موضوعها يختلف عما جاء بالقصتين السابقتين اختلافا تاما ، إذ هو موضوع العشق المحرم بين الشباب الشريف والزوجة الغادرة ، والذى يتحول إلى شقاء حقيقى للشاب حين يرفض هذه العلاقة فتنقلب عليه الزوجة وتوغر صدر زوجها عليه بعد أن تتهم الشاب بمحاولة الفسق معها .

ومما يزيد إشكالية الأمر فى هذه القصة أن « سلامان وأبسال » كانا أيضا بطلين من أبطال قصة « حى بن يقظان » لابن سينا علي نحو ماجاء فى « رسالة الحكمة المشرقية »[١٤] . وهى قصة تختلف بدورها كل الاختلاف عما سبق ، إذ تتحدث عن جزيرة من الجزر القريبة من تلك التى وجد بها « حى بن يقظان » ، ففى تلك الجزيرة ذاعت ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان فيها فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، يسمى أحدهما « آسال » والآخر « سلامان » ، فتلقيا تلك الملة والتزما بها . فأما « آسال » فكان أشد غوصا على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعانى الروحانية ، وأطمع فى التأويل . وأما « سلامان » صاحبه فكان أكثر احتفاظا بالظاهر وأشد بعداً عن التأويل . وكان « آسال » قد سمع عن الجزيرة التى بها « حى بن يقظان » ، فرحل إليها والتقي به وعلمه الشريعة التى ذاعت فى جزيرته .. الخ .

ويلاحظ أن اسم « أبسال » قد تحول فى هذه القصة إلى « آسال » ، مع أنه كان فى النشرة الأولى للقصة على أصله الأول « أبسال » ، بدليل أن « ابن طفيل » نفسه قال فى بداية القصة إنه يأخذ اسمى البطلين كما وردا عند ابن سينا » ، وهذا خطأ يشيع مثله كثيرا فى المنسوخات القديمة (١٦) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كان هناك أصل هندى لهذين الاسمين هو « شرامان وأبسار » ارتبطا بموضوعات تعود إلى التقاليد الهندية والهلينية القديمة ، ثم تحولا إلى « سلامان » و « أبسال » بعد أن أصبحا متداولين فى فارس ، على حسب مايورد المستشرق السوفييتى « أرتور سعدييف » (١٧) .

ويفترض المستشرق « أريسوف » وجود حكايات كثيرة منتشرة فى الشرق حول « البطلين الشعبيين سلامان وأبسال »(١٨) . ولكن ذلك لايمكن قبوله على الاطلاق ، إذ ليس في القصص التى أسلفناها مايؤيد هذا الرأى . ولو صح مايقوله « أريسوف » لكان هناك خط مشترك بين تلك القصص يربط الأحداث والشخصيات، ويتحدد به مغزى الصراع ، وتتوحد سمات البطلين . لكن ذلك أبعد مايكون عن حقيقة تلك القصص. والحصر اليليوجرافى الذى قدمه « أريسوف » نفسه عن القصص التى تحمل عنوان « سلامان وأبسال » فى الشرق ، لايؤيد فكرة « البطلين الشعبيين » (١٩).

ومهما يكن من أمر حول تفسير تعدد القصص التى تحمل هذا العنوان ، فإن الواضح أن عنوان قصة ابن سينا ليس من ابتداعه ، أما المضمون فسيتضح أمره فى أقسام البحث التالية .

١ - ٣ مصادر قصة ابن سينا :

ذكر الأب « جورج شحاتة قنواتى » فى حصره لمؤلفات ابن سينا أن قصة « سلامان وأبسال » لم تصل إلينا بنصها الأصلى ، بل ورد ملخص لها فى شرح « نصير الدين الطوسى » للإشارات . وأحال إلى المصنف الذى سلفت الإشارة إليه وهو « تسع رسايل فى الحكمة والطبيعيات » طبع القاهرة ، ولكنه لم يذكر طبعة القسطنطينية . وأشار إلى وجود القصة مخطوطة في أربع مكتبات فى « استانبول » ، ووجودها مطبوعة فى « ليدن » و « لندن » . ولم يضف مزيدا من التفصيلات عن مصادر أخرى .

لكن دراسة ظهرت عام ١٩٨٩ منشورة فى مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » كشفت عن وجود مخطوط لهذه القصة ضمن ذخيرة مخطوطات معهد الاستشراق لأكادمية العلوم الأوزبكية فى الاتحاد السوفييتى فقد أوردت الدكتورة « بوريا وهابوفا » فى مقالها بالمجلة

المذكورة أحدث حصر ببليوجرافى لمخطوطات ابن سينا الموجودة فى هذا العهد ، وقالت إنه توجد مخطوطة فريدة بعنوان « مجموعة رسائل الحكماء » تضم مائة وسبع رسائل لأكبر مفكرى اليونان القديمة وبيزنطة والشرقين الأدني والأوسط ، بينها خمس وثلاثون رسالة لابن سينا ، ومن بين هذه الرسائل رسالة بعنوان « خطبة التسلية » تشتمل على « قصة سلامان وأبسال» و « قصة يوسف ». وهى من نسخ مجهول عام ٧٥ : ١ هـ[٢٠]. وذكرت « وهابوفا » أنه لاتوجد فى الأعمال المكرسة لببليوغرافيا مؤلفات ابن سينا معلومات عن وجود نسخ أخرى للنصين [٢١] .

وفى معرض التدليل على جدة اكتشاف هذه المخطوطة ذكر « أريسوف » أنه لم ترد إشارة إلي هذه النسخة فى تاريخ « بروكلمان » للأدب العربى ، ولافى « كتالوج » كتب المتحف البريطانى ، ولا فى «كتالوج ريو » للمخطوطات العربية . واقتصرت الإشارة فيها جميعا على تلخيص « الطوسى »[٢٢] .

وقد تأكد لأريسوف أن الحبكة التي تميز النص الثالث من رواية « الطوسى » - أى المرأة الغادرة - مطابقة لحبكة القصة التى اكتشفت فى مخطوط المعهد المذكور[٢٣] . وهذا فى ذاته قرينة على أن النص السوفييتى قد يكون الأصل الذى أخذ عنه « الطوسى » .

وهكذا ينجلي الشك فى نسبة قصة « سلامان وأبسال » ، ويتضح أن ماعداها لاعلاقة له بموضوعها ولابابن سينا نفسه .

٢ - النص والنص المقارن :

لا خلاف على أن التقييم الحقيقى لأى عمل أدبى يتطلب أولا تلقيه كاملا كما كتبه مؤلفه . ولايشذ نص ابن سينا ومايقابله فى الأدب الفرعونى عن هذه القاعدة . ولكن ما حيلتنا ونص ابن سينا نفسه تلخيص عن نص أصلى لم يتح لنا الاطلاع عليه ، ولذلك لايسعنا إلا أن نقدمه كما هو . أما النص بالفرعونى فقد كان تلخيصه شاقا حقا ، وبخاصة أن كل تفصيلاته يحمل قيمة قصصية لايمكن إهدارها .

٢ - ١ نص ابن سينا :

يتحدث ابن سينا عن « سلامان وأبسال » اللذين كان أخوين شقيقين ، وكان « أبسال » أصغرهما سنًا ، وقد تربي بين يدى أخيه ، ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا ، وقد عشقته امرأة « سلامان » ، وقالت لسلامان : اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك .

فأشار عليه « سلامان » بذلك ، وأبى « أبسال » مخالطة النساء . فقال له «سلامان » إن امرأتى لك بمنزلة أم ، ودخل عليها فأكرمته ، ثم أظهرت عشقها له ، فانقبض « أبسال » لذلك . فتحايلت عليه لتزوجه بأختها وقالت لها إنى لا أزوجك لأبسال ليكون لك خاصة دونى بل لكى أساهمك فيه . ثم حلت محلها ليلة الزفاف ، فلما لاح برق في السماء أبصر بضوئه وجهها ، فنبذها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها . ثم ذهب إلي أخيه « سلامان » وقال له : إنى أريد أن أفتح لك البلاد فإنى قادر على ذلك . وهكذا أخذ جيشا وحارب أمما وفتح بلادا لأخيه برا وبحرا وشرقا وغربا ، وكان أول « ذي قرنين » استولي على وجه الأرض .

ولما رجع « أبسال » إلى وطنه بعد فتوحاته حسب أن زوجة أخيه قد نسيته ، ولكنها عاودت ملاحقته ففرّ منها . وظهر عدو لهم فوجه « سلامان » أخاه « أبسال » إليه فى جيوشه . أما امرأة « سلامان » فبدأت تسعى للانتقام من « أبسال » لصدره إياها ، وفرقت فى رؤساء الجيش أموالا ليتخلوا عنه فى المعركة ، ففعلوا ذلك وظفر به الأعداد ، ولكنهم تركوه جريحا وقد حسبوه ميتا . فعطفت عليه مرضع من حيوان الوحش وغذته إلى أن انتعش وعوفى ورجع إلى « سلامان » . ثم عاود « أبسال » الكرّة على الأعداء فهزمهم وأسر عظيمهم ، وسوّى الملك لأخيه . فعاودت المرأة محاولاتها فواطأت طابخه وطاعمه وأعطتهما مالا فسقياه السم فمات . وحزن « سلامان » وناجى ربه فأوحى إليه جلية الحال ، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ماسقوا أخاه فماتوا جميعا .

٢ - ٢ النص المقارن :

إذا نظرنا إلي المحور الأساسى لهذه القصة ، وهو المرأة التى تحاول إغواء الشاب الشريف فيصدها فتنتقم منه ، فإننا نجده شائعا فى آداب شعوب كثيرة ؛ فقد ظهر في «قصة يوسف » فى سفر التكوين من العهد القديم . وفي « سورة يوسف » فى القرآن الكريم . وفى مأساة هيبولوتوس Hippolutos ليوريبيدس . وفى قصة « كيكاوس الملك وامرأته سوذبه » إحدي قصص الشاهنامة . وقد ذهب « سليم حسن » إلى وجود الفكرة ذاتها فى آداب شعوب إيطاليا والشعوب السلافية والروسية والرومانية واليونانية وشعوب آسيا الصغرى والهند (٢٥).

لكن موضوع القصة ظهر - كما تقدم - في عصر الأسرة التاسعة عشر الفرعونية (ابتداء من عام ١٣٢٠ ق. م .) متحققا بصورة كاملة في القصة المعروفة باسم « قصة الأخوين » . ويسند « سليم حسن » إلي الباحثين فى الآداب العالمية الاعتقاد بأن موضوع القصة فى

آداب الشعوب التى أشرنا إليها مأخوذ كله من تلك القصة الفرعونية . ولاشك إن ذلك - إذا صحّ - يضفى على المقارنة أهمية خاصة ، إذ سيربط نص ابن سينا بالنص الأصلى للموضوع المشترك بينهما .

« قصة الأخوين »(أ) فى مصر القديمة ، وفوق أرضها الخصبة الكثيرة العطاء ، عاش أخوان شقيقان أكبرهما يدعى « أنوبيس » والأصغر يدعى « باتا » ، وكان للأخ الأكبر منزل وحقل ، يقوم الأخ الأصغر بخدمته وحرث الأرض وجنيها ورعي الأغنام . ودام الحال على ذلك زمنا ، إلى أن تصادف أن كان الأخوان فى الحقل واحتاجا إلى البذور ، فأرسل الأخ الأكبر أخاه الأصغر إلى المنزل ليحضر البذور ، فوجد زوجة أخيه تتزين ، ولما حمل أكياس البذور وأراد العودة تصدت له زوجة الأخ وقالت : تعالي نقض ساعة سويا هنا نضطجع معا . وما إن سمع الشاب ماتفوهت به زوجة أخيه حتى غضب غضبا شديدا ، وذكّرها بأنه يعدّها أما ويعدّ زوجها أباه ، وانصرف عنها إلى حقله . وفى المساء عاد الأخ الأكبر « أنوبيس » إلى المنزل ، فوجد زوجته نائمة تدّعي المرض ، فلما سألها عما بها أجابته بأن أخاه « باتا » عندما جاء إلى المنزل ليأخذ البذور وجدها بمفردها ، فقال لها : تعالى نمض ساعة سويا نضطجع معا ، وأضافت أنها رفضت الإصغاء إليه فضربها . فغضب « أنوبيس » وأسرع ينتظر خلف باب الحظيرة ليقتل أخاه عند عودته ، ولكن الأخ عرف عن طريق الأبقار التى يسوقها نية أخيه فسارع بالفرار ، واستغاث « باتا » بالإله « برع - هاراختى » ، فاستجاب له وجعل بينه وبين أخيه الأكبر مساحة كبيرة من الماء مليئة بالتماسيح ، بحيث يكون كل منهما على إحدى الضفتين. وراح « باتا » يستعطف أخاه ويشرح له جلية الأمر . وأقسم بالإله أنه برىء ، وقال له إنه لن يعود بعد اليوم إلي دار أخيه ، وسوف يذهب للعيش فى وادى « مظلة الصنوبرة » (علي سواحل فينيقيا) ، وسينزع قلبه من صدره ويضعه فوق زهرة الصنوبر . فإذا ماقطعت الزهرة ووقع القلب على الأرض ، فعليه أن يحضر لانقاذه . وستكون العلامة التى تنبه « أنوبيس » إلى وقوع ذلك الحدث أن تطفر كأس الجعة فى يده .

وانصرف « باتا » ذاهبا إلى واديْ مظلة الصنوبرة . وقفل أخوه « أنوبيس » راجعا إلى منزله وقد لفه الحزن بعد أن أحس ببراءة أخيه . وما كاد يصل إلى المنزل حتى بادر بقتل زوجته ، وجلس يبكى رحيل أخيه .

(ب) أما « باتا » فقد وصل إلى وادى مظلة الصنوبرة ، وعاش زمنا وقلبه معلق بإحدى زهرات شجرة الصنوبر . وعطف عليه الإله « برع هاراختى » ، وطلب من إله الخلق « خنوم »

أن يخلق لـ « باتا » زوجة ، ففعل ذلك وأصبحت له زوجة جميلة . وفى يوم خرجت الزوجة تتريض فلمحت إله البحر يلاحقها بأمواجه ، فحاولت الهرب ولكن إله البحر أمسك بخصلة من شعرها حملها معه إلى أرض مصر ، ووضعها حيث كان الغسالون يعملون فى بلاط فرعون ، وقد أدهشهم أن عطرها لايضيع أبدا . ووصل خبر تلك الخصلة الى الفرعون فسأل الحكماء فعرف الحكاية ، ورغب في إحضار صاحبتها ، فإسل عددا عظيما من الرجال فأحضروها وصارت محظية له .

وطلبت المحظية ، التى كانت زوجة لباتا ، من الفرعون أن يبعث رجاله لقطع شجرة الصنوبر ، ففعل ذلك . وما إن قطعت الشجرة حتى سقط قلب « باتا » . وهنا طفر كأس الجعة فى يد « أنوبيس» ، فشد الرحال إلى وادى الصنوبرة . وبحث عن أخيه فوجده ميتا ، فأخذ يبحث عن قلبه حتى وجده قد جفّ وأصبح مثل حبة الصنوبر ، فوضعه في الماء البارد وسقاه لأخيه فدبت فيه الحياة . فحول « باتا » نفسه بمعجزة إلى ثور عظيم وطلب من أخيه « أنوبيس » أن يقوده إلى قصر الفرعون . وهناك أعجب به الفرعون واشتراه من « أنوبيس » بما يساوى وزنه ذهبا وفضة . وتسلل « باتا » وهو فى هيئة الثور إلى المحظية ، وقال لها إنه يعرف من اقتلع شجرة الصنوبر حتى يحرمه من الحياة . وفزعت المحظية وأسرعت إلى الفرعون تطلب منه ذبح الثور ، فحزن لذلك ولكنه لبى طلبها . ولما ذبح الثور سقطت نقطتان من دمه عند طرفى باب فرعون ، نبتت منهما شجرتا لبخ كبيرتان . وعندما جلست المحظية تحت إحداهما قال صوت « باتا » من بين أغصانها : أنا مازلت حيًا ، وأعرف أنك تسعين دوما لقتلي . وذعرت المحظية وطلبت من الفرعون أن يأمر بقطع الشجرتين ليُصنع منهما أثاث جميل وبينما العمال ينفذون الأمر تطايرت قطعة صغيرة من الخشب ودخلت فم المحظية فابتلعتها فغدت حاملا ، وبعد فترة وضعت طفلا ذكرا نصّبه الفرعون وريثا للعرش . ولما مات الفرعون أصبح هو الملك ، الذى لم يكن فى الحقيقة سوى « باتا » نفسه ، وبعد مضى ثلاثين عاما ذهب إلي الحياة الأخرى بعد أن نصّب أخاه الأكبر « أنوبيس » ملكا على البلاد(٢٧).

٣ - المقارنة

٣ - ١ تشابه الفكر والمعالجة القصصية

إن التشابه بين القصة الفرعونية وقصة « سلامان وأبسال » لايقوم فحسب على وحدة الموضوع ، كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى ، بل يقوم كذلك على كيفية معالجة الفكرة معالجة قصصية . ويمكن حصر الشواهد على ذلك فيما يلى :

١ - أن كلتا القصتين تبدأ بداية واحدة ، هى وجود أخوين يعيشان حياة مشتركة ، أكبرهما متزوج وأصغرهما ليس كذلك ، وأنهما ينعمان بعلاقة طيبة . وهذا لانظير له فى القصص الأخرى التى سنشير إليها فيما بعد .

٢ - أن المرأة الخائنة فى القصتين هى زوجة الأخ الأكبر ، والطرف الآخر الشريف هو الأخ الأصغر لزوجها . وهذه أيضا خصوصية مشتركة لاتوجد فى سائر القصص التى يتحقق فيها مفهوم الخيانة الزوجية فى حد ذاته ، دون أن يكون أخو الزوج هو الطرف الآخر المقصود بالذات.

٣ - فى كل من القصتين تدبّر الزوجة لقتل الأخ الأصغر بعد صدّه لها تدابير تتسم بالدهاء والرغبة فى الإنتقام . وإذا كانت طبيعة هذه التدابير تختلف بين القصتين اختلافا كبيرا ، فإن ذلك لايقلل من عنصر التشابه بينهما .

٤ - تتحد القصتان فى رد الفعل عند الأخ الأصغر عقب محاولة الخيانة . فمن الناحية النفسية غلب عليه الشعور بالنفور الشديد ، والرغبة فى تطهير النفس بوسيلة واحدة هى الانسحاب الكامل من حياة أخيه وزوجة أخيه . ومن ناحية الموقف الذى اتخذه بالفعل ، فقد كانت الهجرة إلى أماكن بعيدة والانخراط فى حياة مغايرة تماما ، وسيلته للرد على موقف الخيانة .

٥ - فى الجزء الأخير الخاص بانتقام الزوجة من الأخ الأصغر ، يبدو واضحا تماما وجود نسق بنائى ثابت فى القصتين ، يتمثل فى فشل المحاولات التى قامت بها الزوجة عدة مرات قبل أن تنجح فى تحقيق غايتها .

ويمكننا من خلال هذه الملاحظات المبدئية عن تشابه القصتين أن نقول إنه مادامت الفكرة الجوهرية فيها واحدة ، والمعالجة بينهما متقاربة إلى حد كبير ، فإن الطريق يصبح مفتوحا بحق أمام أية دراسة مقارنة لهما . ولا يقلل من ذلك أن تكون بعض المواقف قد غشتها ظلال محلية ، فهذه إحدى النتائج الحتمية لانتقال الأدب من شعب إلى آخر ، كما هو راسخ فى الدراسات المقارنة ودراسات الأدب الشعبى . يقول « جورج كوبلر George Kubler » : « فى ميدان الفنون تتعرض المعانى أحيانا لشىء من التحويلات لمجرد نقلها ، فيظن البعض خطأ أنها تؤدى إلى تغيير في المحتوى » (٢٨).

٣ - ٢ احتمالات التأثير

إن العبارة الأخيرة التى أوردناها لجورج كوبلر تقودنا إلي التفكير في التفسير التقليدي لمثل هذا التشابه القائم بين القصتين ، وهو « التأثير » الذى يفترض انتقال العمل الفنى من بيئة لأخرى ، واضعا بصمته على الأعمال التى تظهر فى البيئة الثانية . أو يفترض حدوث تغير للعمل نفسه بعد انتقاله إلى بيئة أخري يكتسى فيها ثوبا محليا .

وبرغم أن المقارنة على أساس « التأثير » لم تعد لها الصدارة فى دراسات الأدب المقارن ، وبخاصة بعد ظهور الاتجاهات المختلفة للمدرسة الفرنسية التاريخية ، وحلول المقارنة الجمالية بمعناها الواسع محلها ، فإن هناك بعض الحقائق الماثلة بين الأدبين الفرعونى والآسيوى تستلفت النظر وتدعو لطرح التساؤل عما إذا كانت هناك احتمالات لوجود « تأثير » متبادل بين هذين الأدبين .

لايكفي من حيث المبدأ القول بوجود تأثير ثابت تاريخيا ، مصدره - مثلا - انتقال القصة الفرعونية إلى آسيا واطلاع ابن سينا عليها ، وذلك باعتبار الأسبقية التاريخية للقصة الفرعونية على الأقل . فليس فى سيرة حياة ابن سينا ، علي نحو ما أوردها « ابن أبى أصيبعة » فى « عيون الأنباء » ، مايفيد ذلك علي أى وجه من الوجوه .

والاحتمال الأكثر ترجيحا لحدوث التأثير هو انتقال الحكاية الفرعونية عبر الأدب الشعبى إلى منطقة وادي الرافدين وفارس على اتساعها ، مع حركة امتداد النفوذ الفرعونى ، من الناحيتين السياسة والعسكرية ، إلى هذا القطاع الذي شمل غرب آسيا كله . وقد بدأت هذه الحركة منذ حكم « الرعامسة » فى عصر الدولة الحديثة (١٣٢٠ ق. م .) وتأثيرها أقدم عهدا بألف سنة تقريبا على تأثير حضارى أخر هو التأثير الذي أحدثه غزو الاسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق. م) لتلك البقاع . الأمر الذي يعنى أن أصول كثير من الموروثات الشعبية الآسيوية قد تكونت فى ظل تأثير فرعوني .

والدليل على ماسبق انتشار الأساطير المصرية الأساسية في تلك المناطق ، وعلى رأسها أسطورة « إيزيس وأوزيريس » ، حسب رأى عالم المصريات « أدولف إرمان » A. Erman ، وكانت ديانة « آمون » بكل عناصرها قد انتشرت فى « فينيقيا » ، التى بنى فيها رمسيس الثالث (١١٩٨ - ١١٦٦ ق . م) معبدا لهذا الإله الفرعونى [٢٩] .

يضاف إلي ماسبق دليل آخر يعزز نظرية انتشار التأثير الفرعونى ، وهو العثور مؤخرا على آثار فرعونية فى منطقة الشاطىء الشمالى للبحر الأسود ، ترجع إلى القرن الرابع قبل

الميلاد ، وتسجل وصول الفراعنة إلى جنوب روسيا فى ذلك القرن (٣٠).

ومما يؤكد النقطة الأخيرة بالذات ، ومن ثم يؤكد استمرار التأثير الفرعونى ، ما أثبته « سليم حسن » من أن القصة الروسية الشهيرة « إيفان ساكريستان » تحذو حذو القصة المصرية « الأخوين » فى شقها الثانى ، من حيث الأحداث ، كما يرد فيها اسم مصرى خالص لإحدي شخصياتها وهو « كليوباترا »(٣١) .

وفى مقام تأييد الفكرة ذاتها ، يذهب V. Bernard إلى أن القصص المصرية كانت مصدر النشيد الرابع من « الأوديسا » ، وأننا إذا تتبعنا بعض عباراته فسوف نكتشف أن «فينيقيا » كانت واسطة بين مصر و « هوميروس »(٣٢) .

وقد يرجّح ذلك كله أن تكون القصة الفرعونية قد انتقلت عبر الأدب الشعبي من مصر واستقرت فى غرب آسيا ، ضمن حركة التأثير الكبرى للحضارة المصرية فى تلك البقاع . ولكنه لاينهض دليلا على وجود علاقة مباشرة بين « قصة الأخوين » وبين « سلامان وأبسال » ، وإنما يقدم مجرد قرائن .

غير أن ذلك لايغلق نهائيا باب البحث المقارن فى هذا الموضوع ، إذ يبقي القيام بالدراسة على أساس مقارنة الهياكل الأدبية والأنماط القصصية ، وبعبارة أخرى إجراء المقارنة على أساس مابين الآداب المختلفة من « توازيات » لا « تأثير » . وذلك بهدف إثراء الأدب بوصفه أثرا إبداعيا لا واقعة تاريخية ، وهو ماتأخذ به الاتجاهات الحديثة فى الدرس المقارن .

٤ - مقارنة المضمون

لعل فى ملاحظة المفاهيم التى تحكم حركة الأحداث فى القصتين ، ما يكشف عن جذور التشابه والخلاف بينهما ، فهناك الإطار الاجتماعى المختلف بين البيئة الفرعونية والبيئة الآسيوية وهناك القيم السائدة فى المجتمعين ، والتى تنعكس ظلالها وألوانها بشدة على جزئيات الحدث القصصى ، محدثة سلسلة من الفوارق بين القصتين .

فأما من حيث الإطار الاجتماعى الذى دارت فيه الأحداث ، فإننا نتوقف أمام الحقيقتين الآتيتين :

الأولى : أن قصة ابن سينا ذات طابع « مدني » ، بعكس القصة الفرعونية التى تحمل طابعا « زراعيا » . فى القصة الأولى ينشأ « أبسال » فى كنف أخيه (عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا) ، بينما ينشأ « باتا » فى القصة الفرعونية (يرعى أغنام أخيه فى الحقول ،

ويحرث الأرض ويجنبها ، ويعمل كل مايطلب منه فى الحقول ، وكان قويا نشيطا) .

ولا غرابة فى ذلك ، فقد كانت حضارة الفراعنة ذات أسس زراعية مستقرة ، والتجارة فيها نشاط تابع . علي حين كانت حضارة بابل الآسيوية تغلب عليها الفاعلية التجارية ، وتقوم الزراعة بخدمة أغراض التجارة(٣٣). ولذلك ففى مقابل الدولة ذات السلطة المركزية فى مصر، قامت « الدولة - المدينة » فى بقاع الشرق الأوسط القديم ، وعاشت صراعات مستمرة مع دولة السلطة المركزية (٣٤).

والحقيقة الثانية : أن المجتمع الفرعونى الزراعى كان يعيش حياة تغلب عليها السكينة والثقة بالنفس وبالطبيعة . على حين كان المجتمع الآسيوى ، وبخاصة فى وادى الرافدين ، يعيش حياة ملؤها القلق والاضطرابات والخوف الدائم من الطبيعة وتقلباتها . ولذلك لم يعرف المجتمع الأول - الفرعونى - الحروب إلا دفاعا عن النفس ، بينما كانت حياة المجتمع الثانى - الآسيوى - سلسلة من الحروب والغزوات التى لاتنتهى .

ولعل ذلك يفسر الاختلاف بين موقف الشاب الشريف فى القصة الفرعونية ، وموقفه فى القصة الآسيوية . ففى الأولى رحل بعد محاولة الخيانة إلي منطقة نائية - فى فينيقيا - وعاش هناك يمارس الصيد ويجتر أحزانه . أما فى الثانية - الآسيوية - فقد خرج للغزو والفتح (وأخذ جيشا وحارب أمام وفتح بلادا لأخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منّة عليه، وكان أول ذى قرنين استولى على وجه الأرض) ، على نحو ماأوردناه فى متن القصة .

وكلتا الحقيقتين تنبعان من الاختلاف العميق بين طبيعة الشعب الفرعونى وطبيعة شعوب غرب آسيا . والأساطير الشعبية - قبل أى شىء آخر - خير شاهد على ذلك . فالأسطورة المصرية الأولى « ايزيس وأوزيريس » تمثل الفكر الزراعى خير تمثيل ، إذ أنها تحاكى برموزها الخصب والجفاف فى الربيع والخريف ، كما تحاكى الموت والبعث ، وتجعل من حياة «أوزيريس » وموته وبعثه مرآة للطبيعة الزراعية التى تجدد نفسها بالموت والميلاد .

أما أساطير غرب آسيا فلا يظهر فيها من الرموز إلا مايكرس معانى شجاعة الغزاة والمحاربين ، وما يمجد إذلال الشعوب الأخرى . والمثال على ذلك أسطورة « جلجاميش » ، وهى أسطورة بابلية تمثل الفكر الممتد من عصر السومريين إلى عصر البابليين ، إذ تضرب فى كل أجزائها على وتر البطولة وعظمة الإنسان والزهو بالقضاء على الخصوم (٣٥) . وفى الإطار ذاته تنسج ملحمة « رستم وسهراب » الفارسية خيوطها من الصراع الدائم بين الشعبين الإيرانى والتورانى ، وتحكى مالايحصى من وقائع الحرب والنزال بينهما (٣٦).

وبرغم الثبات النسبى للمواقف الحكائية فى القصتين ، ووحدة غايات الشخصيات فيهما ، الأمر الذى ساعد ، كما تقدم ، على تشابه الشكل القصصى بينهما ، فإن الاختلاف بين الحضارتين الفرعونية والبابلية ، أدى إلى حدوث تحوير لتلك المواقف وتغيير فى مسلك الشخصيات ، لتتفق جميعا مع القيم السائدة فى المجتمعين ، وهى قيم بينها من درجات الاختلاف ما قد يجعلها تصل إلي حد التضاد أحيانا .

ولذا فالبحث فى المضمون ، سعيا لإدراك المغزى الذى يكمن وراء الأحداث ، لن يكون ذا جدوى بغير الرجوع للقيم الإنسانية التى تشكل عقيدة الإنسان وسلوكه ، ومن ثم تفسر ضروب المواقف التى يزخر بها الموضوع القصصى . ولعل الفروق التى تظهرها المقارنة بين القيم، تكون حاسمة فى تحقيق أهداف المقارنة بين الصياغتين المطروحتين .

وأهم قيمتين تستند إليهما أحداث القصتين هما قيمة الشرف عند الرجل ، ومعايير الخيانة عند المرأة .

٤ - ا قيمة الشرف عند الوجل

إن طبيعة الشرف الذى حرص عليه الشاب ، فى كلتا القصتين موضع البحث تختلف اختلافا واضحا بين الفراعنه والآسيويين لأن العقائد التى شكلتها تختلف بدورها اختلافا عميقا .

فى برديات « طيبة » التى اشتملت على « كتاب الموتى » ، مجموعة من الأناشيد التى تشكل فاتحة الكتاب ، منها نشيد أو ترنيمة موجهة إلي « نو » - رمز السماء - يقول فيها الميت مدافعا عن نفســـه إنه : « ماضاجع زوجة إنسان »[٣٧] . ويتكرر الأمر نفسه فى « نصوص الأهرام » حيث يقول الميت : « .. ولم تضلنى الشهوة فتمتد عينى لزوجة أحد من رحمى »[٣٨] .

ولكن الأمر كان مختلفا فى غرب آسيا ؛ فصحيح أن شريعة « حامورابى » ، أشهر الشرائع القديمة فى بابل ، والتى تمثل الخلاصة الوافية للشرائع التى سبقتها ، قد نصت على عقوبات رادعة على الإخلال بالعلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة [٣٩]، غير أن ذلك لاينفى أن سلوك الفرد كان متباينا بين بابل ومصر .

فالمصرى القديم كان يؤمن بالبعث وبالثواب والعقاب ، ويراوده أمل فى الجنة بعد الموت . والرجل التقى كان يتوقع بعد الحساب العادل فى الآخرة أن ينعم بالخلود فى الجنة . ومن هنا

كان لدى المصرى عمق الدافع للتحلى بالأخلاق الفاضلة والاستقامة[٤٠]. وقد كان لهذا الجانب من العقيدة الفرعونية تأثير هائل في الحياة الاجتماعية والأنظمة السياسية فى مصر .

أما الشعوب الناطقة بالسامية فى غرب آسيا فلم تكن تعتقد فى حساب بعد الموت ، بل كانت تؤمن أن الآلهة تعاقب المرء أو تكافئه فى هذه الحياة ، وبأنه ليس فى مقدوره أن يفعل شيئا ليرضيها ، لأنها كانت تتصرف بهواها . وكل ماكان باستطاعة المرء أن يأمله هو إتاحة الفرصة لنفسه لكى يحصل على بعض السعادة فى هذه الدنيا لأنه لن يجد سعادة بعد موته . إذ بعد الموت تحيا أرواح البشر جميعا ، شريرين وصالحين ، فى مغارة معتمة كئيبة تقع تحت الأرض . وقد ساعدت تلك العقائد العقيمة علي خلق تلك الفلسفات المتسمة بالتشاؤم بوجه عام في منطقة غرب آسيا [٤١] .

وهكذا ، ففيما كانت سكينة تامة تلف المصري ، وتساعده على تأصيل الاعتقاد العميق الغور فى نفسه بجدوى الصلاح فى ذاته ، بقطع النظر عن العقاب أو الثواب الدنيوى ، كان الآسيوى يستشعر القلق دائما[٤٢] ، ويضطر إلي التزام الشرف خوفا من العقاب النهائى فى الدنيا .

عقيدة المصرى تقدم له أسباب الاطمئنان إلي نتائج صلاحه فى الدنيا ، ولذلك عمل بها واتخذ الأسباب التى تبلغه الجنة . جاء فى بردية « آنى » على لسان « رع » للمؤمن الصالح : « لسوف تدخل الجنة ، وتجوز السماء ، وتصير فى جماعة الآلهة المرصعة بالنجوم . ولسوف يُثنَى عليك فى قاربك ، وتنظر إلى « رع » فى حرمه [٤٣] . » .

أماعقيدة الآسيوى فتعكس نصوصها اضطراب البشر حيال أفاعيل الآلهة الغضبى دائما ، إلى الحد الذى لايعرف المرء فيه كيف يرضيها ، أو ماذا تكون عواقب أعماله . ففى أحد الأناشيد الشهيرة فى التراث البابلى الآشورى ، التى تشبه « سفر أيوب » ، أنه « ليس فى الاستقامة وحياة الفضيلة مايضمن العافية والسعادة ، بل كثيرا مايبدو أن فى الاعوجاج والسوء طريقا أمثل للنجاح » [٤٤].وكان إله البابليين « جبارو » يقول لأحد الحكماء : « تأوه من صميم قلبك ، فقلب الإله بعيد بعد أطباق السماء الداخلية ، والحكمة صعبة والناس لايفهمونها » . فيرد عليه الحكيم يائسا : « إن الناس يمجدون من يبرع فى القتل ، ويحقرون الفقير الذى لم يرتكب ذنبا ، ويبررون أعمال الآثم »[٤٥] .

ولم يكن كبير الآلهة « مردوخ » ذا أثر فى نفوس الناس على نحو ماكان « آمون » و «رع» فى مصر . فبينما كان الله عند الفراعنة ، الذى توحدت فى صفاته الآلهة الكبرى ، مثل

«آمون » و « رع » و « حابى» و «أوزيريس » - كما يقول عالم المصريات « واليس بدج » Wallis Budge- هو الذى « يرحم من يجله ، ويجيب دعوة من يدعوه . يحمى الضعيف من القوى ويسمع صرخات المكبل بالأغلال ... »(٤٦) . كان الناس فى وادى الرافدين - كما جاء فى التراث البابلى - لايكفون عن التنديد بالآلهة لأنها « لاتسمع شكوي المضطهدين ولا تقف إلي جانبهم ، وتساعد الأغنياء وتنصرهم على الضعفاء »(٤٧) .

ونلمس أثر ذلك الفرق العميق بين عقيدة الفراعنة وعقيدة الآسيويين فى تباين سلوك « باتا » فى القصة الفرعونية وسلوك « أبسال » فى القصة الآسيوية . قد ذعر « باتا » من دعوة زوجة أخيه إلى الخيانة ذعر المؤمن الذى يخشى الوقوع فى « الخطيئة » .أما « أبسال » فقد دهش من مسلك زوجة أخيه دهشة الرجل الحذر الذى يخشى الوقوع فى « الخطأ » .

ويؤكد ذلك مافعله كل منهما بعد المحاولة الآثمة : فقد كان رد فعل « باتا » هو «الغضب » والفرار ثم الرحيل إلى بلاد بعيدة . وأضفى تسلسل الأحداث ظلا روحانيا على هذا الموقف حين أدخل عنصر الاتهام الظالم لباتا بمحاولة الإثم . بينما فى بالقصة الآسيوية كان رد فعل «أبسال» تجاه زوجة أخيه هو « النفور »« والرغبة فى الإفلات منها ، ثم الذهاب لفتح بلاد الدنيا بأسرها . ولم يكن السياق على هذا النحو يحتمل بالطبع أى ظل روحانى ، على النحو المقابل فى القصة الفرعونية . ومن ثم يتوافق مغزى الحدث فى كل من القصتين توافقا واضحا مع عقيدة البطل .

ولقد دخل الاتهام الظالم بالإثم إحدي القصص الآسيوية الأخرى ، ولكن ليس على النحو الذى صورته « قصة الأخوين » الفرعونية ، ومن ثم لم يكن له أى تأثير روحانى عليها . ففى قصة « كيكاوس الملك وامرأته سوذبه »، يقوم بدور الفتى الشريف الشاب « سياوخش » ابن الملك من زوجة سابقة ، وقد عشقته «سوذبه » زوجة أبيه ، ولكن الشاب يأبى إغواءها ، فتوغر صدر أبيه ، فيحاول عقابه ، ولكن براءته تظهر فى النهاية . وعند ذاك يؤثر «سياوخش» الفرار من زوجة أبيه ، فيخرج مع « رستم » القائد المغوار لحرب خصمهم اللدود «أفراسياب » . وتمضى الأحداث كلها بعد ذلك فى معارك وحروب ضارية تنتهى بقتله(٤٨).

وهكذا يظل مسلك الآسيوى ، مهما تكن التفصيلات ، مسلكا « دنيويا » بينما يكسو الإيمان العميق مسلك الفرعونى ، ويسبغ عليه ظلالا « أخروية » مؤثرة .

٤ - ٢ معايير الخيانة عند المرأة

يختلف موقف المرأة الخائنة فى القصتين بدوره اختلافا يرجع إلي تفاوت الموقف الاجتماعى

من المرأة بين الحضارتيين . ويكفى أن نذكر أن مجتمع غرب آسيا من المجتمعات التى سادتها السلطة الأبوية الصارخة ، علي حين ساد المجتمع الفرعونى احترام للمرأة تجلى فى مظاهر كثيرة .

فى مجتمع غرب آسيا عانت المرأة من العداء والقسر والامتهان(٤٩)، وكان قانون «حامورابى » قد كرس السلطة الأبوية وأنقص من حقوق المرأة ، وأعطى للرجل صلاحيات وامتيازات كثيرة ، وكان الطلاق مباحا له دون المرأة إلا فى أضيق الحدود ، ولم يكن للمرأة حق الإرث (٥٠).

أما النظامم الاجتماعى في مصر الفرعونية ، متأثرا بالعصور الأقدم التى عرفت نظام سيادة الأم ، فقد كان يحل المرأة مكانة رفيعة تحفظ لها حقوقها بالمساواه بالرجل ، ولم يكن ثمة تمييز ضدها(٥١) . وكان الطلاق نادرا ، إلا فى عهد الاضمحلال ، مع مساواة تامة بين الرجال والنساء فى الملكية والأهلية أمام القضاء والميراث . لذا لم يكن غريبا أن « كان مركز المرأة أرقي من مركزها فى كثير من الأمم فى عصور مختلفة ، والدليل على سلامة هذا الحكم على مركز المرأة الفرعونية هو انحدار مركزها الرفيع بعد غزو « الهكسوس » ، بسبب « التقاليد الأبوية » التى أدخلها الغزاة الآسيويون إلي البلاد(٥٣) .

ولا شك أن التشابه فى كثير من الوقائع بين « قصة الأخوين » وأسطورة « ايزيس وأوزيريس » يحمل معنى إحياء القيم التى تمثلها الأسطورة . ولا يخفى على دارس الآداب القديمة أن هناك فرقا هائلا بين الشخصية الآنثوية فى تلك الأسطورة ، والشخصية الأنثوية فى الأسطورةالبابلية « جلجاميش » . ففى حين يرى قارئ الأسطورة الفرعونية « ايزيس » تمثل الزوجة الوفية المتفانية فى حب زوجها « أوزيريس » ، والتى تقضى شطر عمرها تجتهد فى استعادة جسد ذلك الزوج ، الذى فرّقه « ست » الشرير فى البلاد (٥٤)، فإنه يصدم بأن «عشتار » - الإلهة البابلية - تعمل جاهدة على إغواء البطل « جلجاميش » بشتي الحيل ، وعندما يرفض إغواءها ويهرب منها تحاول قتله فتفشل . وتقدم الأسطورة طبقا لنصها الأكادى - فيما يذكره عالم الأساطير « صمويل هنرى هوك » S. H. Hooke - شخصيات أنثوية أخري فى سياقها ، منها إحدي بغايا الهيكل التى كان دورها إغواء البطل « انكيدو» رفيق « جلجاميش » ومخلوق الإله « أورو » . ومنها الإلهة البابلية « سيدورى » صاحبة الحانة ، التى تطلب من « جلجاميش » ألا يمضى في رحلة البحث عن الخلود ، وأن يمضى بدلا من ذلك إلى الحياة نفسها يغترف من متعها (٥٥) . وهى شخصيات تحكى في تنوعها جوانب من القيم السائدة فى المجتمع البابلى .

ويمكننا بوجه عام أن نقول إن « خيانة المرأة » كانت موضوعا متكرراً فى أقاصيص شعوب غرب آسيا ، مثلما يتضح من محاور بعض القصص ذات الأصل الهندى التى كتب لها شيوع كبير فى غرب آسيا فاق شيوعها فى مواطنها ، كمحور قصة « ألف ليلة وليلة » المعروف ، وكذلك محور القصة التى أشار إليها « أويسترووب » J. Oestrop فى دائرة المعارف الإسلامية ، وهي المعروفة باسم « صوكاسا بتاتى » ، والتى تتمكن فيها الببغاء الأريبة من الحيلولة بين زوجة صاحبها وبين خيانته مع عشيقها ، بأن تقص عليها كل ليلة قصة لاتكتمل إلا فى الليلة التالية .

ولعل ذلك كله يفسر فرقا واضحا فى حبكة القصتين موضوع البحث : ففى القصة الفرعونية - على طولها النسبى - صيغت فيها الخيانة فى شكل نزوة عابرة لزوجة الأخ الأكبر انتهت بسرعة ، لدرجة أنها تجعل الموقف أقرب إلى الرمز . بينما فى القصة الآسيوية - على قصرها النسبى - تبدو الخيانة مدبرة بإحكام ، ومخططة تخطيطا ماكرا . ومن ثم فقد وردت واقعتها فى القصة مفصلة ، واحتلت من السياق موقعا هاما . فضلا عن أن المرأة في هذه القصة لم تتورع عن معاودة محاولاتها لارتكاب الإثم مع الشاب الشريف المرة تلو المرة . وهو مالا مقابل له فى القصة الفرعونية .

٥ - مقارنة الشكل

يعتمد الشكل فى القصتين على الغاية من سرد الأحداث ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بالمسار الذى تتحرك فيه ، ولذلك يمضى الشكل موازيا للقيم المسيطرة على المضمون . فقصة ابن سينا تنطوى على شكل مكافئ للرمز الفلسفى إلى النفس والعقل ، والقصة الفرعونية تحظى بشكل يخدم الرمز الفنى الموحى بالقيم الإنسانية .

ورغم وحدة الموضوع الذي عالجته القصتان ، فإن الغايات الفلسفية عند ابن سينا تطلبت اختزال الشكل ، بينما فتحت غايات الرمز الفنى فى القصة الفرعونية الباب واسعا للتصوير . وانقسم الشكل بينهما إلى تقرير فى الحالة الأولى ، وإيحاء فى الحالة الثانية .

٥ - ١ الشكل التقريرى عند ابن سينا

من الصعب أن نتصور أن ابن سينا كتب قصة « سلامان وأبسال » - أو غيرها - ليجعل منها عملا نثريا إبداعيا بمعنى الكلمة . كما أنه من الصعب أن نصنف هذه القصة أو أمثالها ضمن « التراث الإبداعي لابن سينا » ، كما وصفها المستشرق السوفييتى « أريسوف » (٥٧).

فإن السطور السابقة قد أثبتت أن القصة - شكلا ومضمونا - موجودة فى تراث شعوب كثيرة . والأرجح أن ابن سينا وجد فى الأنماط البشرية التى تعالجها بعض القصص المتداولة فى التراث الشعبي أو غيره ، مايصلح أن يناظر « درجات العقل والنفس » ، فاتخذها وسيلة لتجسيد أفكاره الفلسفية ، وكأن القصة محاولة لتبسيط تلك الأفكار . ولعل هذا هو مايفسر تجريد قصة « سلامان وأبسال » من كثير من التفصيلات التى كان القارئ يتوقعها فى السرد والحوار ، واقتصارها على الصورة « الإخبارية » . والأمر الآخر الملاحظ هو غياب الانطباعات النفسية للشخصيات القصصية ، التى تتحول إلى أنماط ثابتة تسلك علي نحو يؤكد خصوصية الرمز والمرموز إليه .

وقد ترك ابن سينا وشارحه « الطوسي » تفسيرا كاملا للتوازيات الرمزية فى القصة ، وضعا فيه تشكيلات الحدث والشخصية بإزاء الرموز الفلسفية .

قال ابن سينا فى « الإشارات » : « وإذا قرع سمعك فيما يقرعه ، ويرد عليك فيما يسمعه قصة سلامان وأبسال ، فأعلم أن سلامان مَثَلٌ ضُرِبَ بك ، وأن أبسال مَثَلٌ ضُرِبَ لدرجتك فى العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أُطقت » . وشرح « نصر الدين الطوسى » ذلك فقال : « إن سلامان مَثَلٌ للنفس الناطقة ، وأبسال للعقل النظرى المترقى ، إلى أن حصل عقلا مستفادا ، وهو درجتها فى العرفان ، إن كانت تترقي إلى الكمال . وامرأة سلامان القوة البدنية الأمارة للشهوة والغضب ، كما سخرت سائر القوى لتكون مؤمرا لها في تحصيل مآربها الفانية وإزعاج أبسال للمرأة إعراض العقل عن الهوى ، وفتح البلاد لأخيه إطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها إلي العالم الإلهى ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم أمور المنازل والمدن . ولذلك سماه «أى أبسال » بأول ذى قرنين . ورفض الجيش له انقطاع القوة الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلي . وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها . وتغذيه بلبن الوحش إفاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا التالد ، واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند إهماله تدبيرها شغلا بما فوقها . ورجوعه إلي أخيه التفات العقل إلي انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن . والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام . والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن . وتواكلهم على هلاك أبسال إشارة إلى اضمحلال العقل فى أرذل العمر مع استعمال النفس الأمّارة لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز . وإهلاك سلامان إياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الأمر ،

وبزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتها . واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرهما » (٥٨) . وقد أضاف « الطوسى » عقب ذلك قوله إن هذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ (٥٩) .

ومهما يكن من أمر فإن هناك انسجاما في هذا التقابل الرمزي ، يوحي بأن هيكل القصة قد جُعل موافقا للدلالات التى أشار إليها « الطوسى » فحسب . وقد يكون هذا الهيكل مع ذلك لايزال محتفظا بطابع التشكيل القصصى وزخمه النفسى ، بدليل أنه يحمل بصمات واضحة لقيم المجتمع الآسيوى كما أسلفنا . فقد رسمت الشخصيات وصيغت الأحداث لتحققها بصورة لاجدال فيها .

لكن رموز « الطوسى» المطابقة لتأويل « ابن سينا » نفسه تثير تساؤلا من جانب آخر عن كيفية تفسير الرمز القصصى الذى يبدو شبيها بالرموز الصوفية ، التى لاتجد لها تفسيرا إلا عند المؤلف ، وعلى نحو شديد الخصوصية . ذلك أنها رموز « صناعية » يعجز المتلقى عن تفسيرها بغير معونة المؤلف ، بسبب استقلال حقلها الدلالى عن الحقول الدلالية المتاحة للمتلقى . ولذلك فهي فى مثل الدراسة الماثلة قليلة الجدوى فى الكشف عن أية قيم فنية .

أما الرموز التى تعنينا فهي تلك التى تتعلق بأصول متداولة فى الفن القصصى عند الشعوب أو فى أساطيرها القديمة ، وهذه وتلك رموز « طبيعية » يمكن تفسيرها بالمقارنات وتستند إلي واقع فني متداول ومتواتر عبر الأجيال .

٥ - ٢ الشكل الفنى فى القصة الفرعونية

إن الانطباع الأول الذى تحدثه القصه الفرعونية فى نفس القارئ هو أنها لم تكتب - كنظيرتها الآسيوية - لغايات تعليمية أو فلسفية ، ولم تكن مجرد وسيلة لغاية ، وإنما كتبت لتكون تعبيرا إنسانيا صادقا عن الحياة الشعبية المصرية بكل مقوماتها الوجدانية والخلقية ، وبكل مايحمله أبناء الشعب البسطاء من أحزان أو تطلعات .

وقد تحقق ذلك للقصة ، لابطريق السرد المباشر ، أو التتابع المنطقى للأحداث ، أو الاستهداء بالحقيقة الواقعة دون غيرها ، بل بطريق استيحاء الأساطير الشعبية القديمة ، وبخاصة اسطورة « إيزيس وأوزيريس» ، وباستخدام رموزها الدالة ، مثل إشراك النبات والحيوان والجماد فى الرؤية الإنسانية للوجود ، مما يعطى وفرة فى إمكانات الإخراج الشكلى للمضمون . وستتضح فاعلية هذا الاستيحاء أكثر في الفقرة التالية ، لكن مايهمنا إثباته

هنا هو أن الرموز الأسطورية قد تكون أقرب عناصر الشكل إلى المضمون ، وأكثرها قدرة على تجسيده . ورغم أن هذه الرموز « غير واقعية » بطبيعتها ، فإنها تجعل قيم المضمون ، وهى قيم « واقعية » تماما ، أكثر انكشافا وظهوراً .

ولقد ذهب « نورثروب فراى »N. Frey ، فى صدر ذكره للبحيرة التى خلقها الإله لتحول بين « أنوبيس » وأخيه باتا ، إلى أن هذا الحدث لايقل روائية عن الأحداث المعتادة ولايقل ارتباطا منطقيا بالحبكة عن أى حدث آخر . بل إن هذا الحدث الميثولوجى خلق « مماثلة خارجية للحياة » ، وهي - وإن كانت لاتوجد إلا فى سياقات القصص فحسب - إلا أنها فى تجريديتها حلت المشكلة الصغيرة التى طرأت فى حياة البطل بطريقة « واقعية » (٦٠).

والواقع أن الحدث الذي ذكره « فراي » ليس شيئا فريدا فى القصة ، إذ هى تزخر بأمثاله . ففى الجزء الأول منها نجد أن تحذير البقر لباتا من نوايا أخيه ، وهو موقف « ميثولوجى» بحت ، يأتى مماثلا لأى عنصر « واقعي » يتدخل فى السياق القصصى ليحول بين البطل وبين الهلاك . وأما الجزء الثانى من القصة فيكاد يكون كله معتمدا على عناصر الرمز الأسطوري ، التى وظفها مبدع القصة لخدمة السياق وربط الأحداث التى ظهرت فى الجزء الأول بما يقابلها فى الجزء الثانى .

٦ - مقارنة الرموز

لعل في امتداد المقارنة تفصيلا إلي الرموز التى تزخر بها القصتان مايعين على إيضاح حقيقتين ، الأولي : اعتماد الموضوع القصصى المشترك على الرموز ، والثانية : تفاوت الرموز ودلالاتها بين الصياغتين المطروحتين لهذا الموضوع ، بسبب تفاوت القيم التى تمثلها كل منهما . وهو تفارت تتنوع أشكاله ودرجة حدته .

٦ - ١ رموز الموت والميلاد

تقدمت الإشارة إلى تأثر « قصة الأخوين » الفرعونية بأسطورة « ايزيس وأوزيريس » ، ليس فى الجزء الثانى من القصة فحسب كما قد توحى بذلك قراءة المواقف الأسطورية فيه ، بل إن ذلك التأثر يظهر منذ البداية في اختيار اسم « أنوبيس » للأخ ، فهو نفسه اسم أهم آلهة الموتى، الذى جاء ذكره فى الأسطورة ، وقام فيها بأداء واجبه المقدس نحو أشلاء « أوزيريس » التى مزقها « ست» ، فقد ساعد فى جمعها ثم طواها فى لفائف ، وأتم كل المراسم التى أصبحت فيما بعد من الطقوس الفرعونية الخالدة (٦١) .

وفي الجزء الثانى من القصة يبدو رحيل « باتا » إلى وادى « مظلة الصنوبرة » علي شواطئ « فينيقيا » ضربا من الطقوس الدينية الرمزية ، التى تشير إلي معجزة الموت والميلاد عند « أوزيريس » ، وتستوحى دلالاتها من أحد مشاهد الأسطور الفرعونية . فعندما نجح « ست » الشرير في خداع « أوزيريس » ، وضعه فى صندوق خشبى يوافق مقاييس جسده ، وأغلقه عليه بالرصاص وقذف به فى النيل ، ظل الصندوق يسبح فى مياهه العذبة ، ثم خرج إلي البحر حتى وصل إلى شاطىء « بيبلوس » الفينيقى ، حيث رسا بلطف عند شجرة « التاماريسك » (٦٢) . وكان المصريون يعتقدون أن النيل يظل متدفقا فى البحر حتى ينتهى عند سواحل « فينيقيا » (٦٣). وبذلك يصبح الرحيل إلى الشاطىء الفينيقى ضربا من الحج الدينى يحيى به المرتحل ذكرى انتقال جسد « أوزيريس » إلي هذا المكان .

وتتجلي ثنائية الموت والميلاد المستوحاة من الأسطورة الفرعونية بصورة أعمق فى التحويلات التي مرّ بها « باتا » وهو فى « فينيقيا » ، ثم بعد رجوعه إلى مصير . فإن موته على أيدى أعدائه ثم بعثه من جديد مرات عدة ، مرة عندما قطع رسل الفرعون الزهرة التى كانت تحمل قلبه ، ومرة ثانيه حينما استجاب الفرعون لرغبة محظيته وقتل الثور الذى لم يكن سوى « باتا » متحولا إلى صورته ،ومرة ثالثة عندما قُطعت شجرتا اللبخ اللتان نبتتا من نقطتى دم الثور ، وعودته للحياة كل مرة فى صورة جديدة ، كل ذلك يأتى من وحى المعنى الكبير لموت « أوزيريس » على يد أخيه ثم بعثه من جديد .

كما أن زوجة « باتا » التى خلقتها له الآلهة وأصبحت فيما بعد محظية الفرعون ، قامت هى أيضا بدور إحيائى جديد لزوجة أخيه التى قتلت بعد انكشاف أمرها ، وسعى « باتا » للانتقام منها بهذه السلسلة من التحولات ، كما سعت هى أيضا للتخلص منه . وليس مما يتفق مع بنية القصة أن يكون سبب انتقام « باتا » من زوجته هو ذهابها إلي الفرعون ، لأنها لم تذهب بإرادتها بل اختطفها جنوده . وإنما سبب الانتقام الحقيقي ، من ناحية البناء القصصى ، هو « الحلول الرمزى » لزوجة الأخ الأكبر في شخص زوجة « باتا » ، واتخاذها ذات المسلك الذى كانت ستسلكه زوجة أخيه لو لم تقتل . وكان « باتا » قد صرح بالفعل ، عند مفارقته أخاه ، أنه « ذاهب للانتقام ممن أرادت به سوءاً » .

وبالإضافة إلى ذلك فإن واقعة الشظية التى دخلت فم المحظية وجعلتها حاملا ، ثم وضعت طفلا أصبح بعد ذلك وريثا للعرش ثم ملكا ، هى ميلاد جديد لباتا عاد فيه مرة أخرى إلى صورته البشرية وحقق أحلامه (٦٤) .

وقد تحقق المعني الرمزى للموت والميلاد فى قصة « سلامان وأبسال » أيضا . وهو من ركائز المقارنة بينها وبين القصة الفرعونية وقد يكون كذلك من القرائن الدالة على التأثير الفرعونى فيها .

فقد استخدم « ابن سينا » أحد الرموز المتداولة في الحكايات الشعبية لتحقيق ذلك . فعندما طعن الأعداء « أبسال » ، تركوه ظنا منهم أنه قد مات ، وكاد أن يلقى هذا المصير بالفعل لولا أن « عطفت عليه مرضع من حيوان الوحش ، فاغتذى بلبانها إلي أن انتعش وعوفى ورجع إلى سلامان » .

فها هنا موت ظاهرى - أو رمزى - لأبسال ، أعقبته حياة مجددة . وهذا مستوحى من نمط شعبي لميلاد البطل ، هو ميلاد طفل مجهول النشأة يُترك لسبب ما فتعطف عليه واحدة من ضروب الحيوان وتربيه إلي أن يشب يافعا . وهو رمز متواتر منذ أزمان بعيده فى صور متنوعة ، وتكرر كثيراً - كما يقول « نورثروب فراى »N. Frey - فى الأساطير البابلية والعبرية والفرعونية (٦٥) . واستخدمه « ابن سينا » فى قصته هذه بشكل رمزى ، وكان قد استخدمه بحذافيره فى قصته التى سلفت الإشارة إليها : « حى بن يقظان » .

٦ - ٢ موت البطل وخلوده

على أنه لابد من وقفة أمام ختام كل من القصتين ؛ ففى « سلامان وأبسال » تنتهى الأحداث بنجاح الزوجة الغادرة فى قتل « أبسال » بالسم ، على حين تنتهى الأحداث فى القصة الفرعونية بمايشبه خلود البطل .

وتفسير هذا الفارق يعود فيما نظن إلي سببين :

الأول - طبيعة موقف البطل الإله فى كل من الحضارتين الآسيوية والفرعونية . ففى الأولي يموت البطل الإله بعد سلسلة انتصارات يحرزها ، وهذا ماثل فى نزول عشتار إلى الجحيم فى « أسطورة عشتار » ، وماثل كذلك فى « أسطورة تالابينو» عند الحيثين ، وفى « أسطورة أدونيس » عند الفينيقيين » و « أسطورة جلجاميش » عند البابليين . والأخيرة تنتهى بموت بطليها « جلجاميش » و « أنكيدو » ، مثلما مات الأبطال فى الأساطير الأخرى(٦٦). بينما فى الحضارة الفرعونية يخلد بطل الأسطورة بعد خوض الصراع مع خصومه .

الثانى - اختلاف مفهوم تأليه الأبطال فى كلتا الثقافتين ، فعند السومريين والبابليين

والآشوريين ومن سواهم من شعوب غرب آسيا يرتفع شأن الأبطال إلى حد التعظيم الخارق والخضوع التام لإرادتهم ، لكن ذلك لايخلع عنهم صفاتهم البشرية ، ولايخرجهم من نواميس الطبيعة ، فيتعرضون للموت كالبشر . على حين يرتفع شأن أبطال الفراعنة إلى حد التقديس الحقيقي ، الذى تحوطه عقيدة الآخرة الضاربة بجذورها في أعماق نفوس المصريين ، ومن ثم يخلد أبطالهم ويمتزج تعظيم هؤلاء الأبطال فى عقيدة المصريين بطقوس عبادتهم .

٦ -٣ رموز النبات والحيوان فى القصة الفرعونية

ثمة استدعاءات أسطورية ذات طبيعة خاصة فى القصة الفرعونية تؤكد ارتباطها ببيئتها واحتذاءها هياكل تقليدية قائمة سلفا فى تراثها الثقافي الدينى ، وأهمها ثلاثة استدعاءات هى :

الأول - الزهرة التى علق « باتا » قلبه عليها . ويمثل استخدامها فى القصة استدعاءً لتقاليد قديمة تتصل بالطقوس المتبعة فى احتفالات تنصيب الملك . إذ كان الملك الفرعونى الجديد يقوم بشعيرة تقديم اسمه للإله الأكبر إظهارا لرغبته فى أن يكون فى خدمته وتحت سلطانه ، ومن ثم يكتسب منه الخلود . وكان الاعتقاد أن اسم الملك الذى أخذه الله الأكبر سوف يعلق على شجرة « البرسا » المقدسة فى « هليوبوليس » مع أسماء الآلهة فيخلد مثلهم (٦٨) . وقد علق « باتا » قلبه على زهرة شجرة الصنوبر بعد الرحلة التى قام بها إلى الساحل الفينيقى ، فكأنه يستوحى فى كلا الأمرين مواقف من الأساطير الدينية التقليدية .

الثانى - الثور الأسطورى الذى حول « باتا » نفسه إلى صورته . والاستيحاء هنا مصدره كذلك تلك التقاليد التى سادت طويلا حتي أضحت جزءا من العقيدة التى يدين بها المصريون القدماء . فقد كان « الثور » من ألقاب الملوك ، وكان يطلق على ملك الوجهين القبلى والبحرى اسم : « الثور الذى يقطن هليوبوليس » (٦٩) . وجاء فى النقوش الجنائزية على حجرات هرم الملك « يوناس » الذى ازدهر حكمه في نهاية الأسرة الخامسة ، صور للملك على شكل ثور . ووصفته النقوش بأنه يقذف الرعب فى جميع قوى السماء الأرض ، لأنه أصبح قويا مثل أبيه الإله « طيمو » الذى أنجبه (٧٠) .

الثالث - الشجرتان اللتان نبتتا من نقطتى دم الثور بعد ذبحه ، تمثلان حلقة فى سلسلة الخلود الذى نسجته أحداث القصة ، وقد أولدت شظية منهما المحظية ولدا ، لكى يتواصل وجود « باتا » تواصلا يتساوى مع خلوده . وقيام الشجرة بدور الحافظ لحتمية استمرار الروح مستوحى من الأسطورة المصرية الأولى « ايزيس وأوزيريس » ، فإن تابوت « أوزيريس » بعد

أن حملته الأمواج فى رحلة طويلة استقر على شاطىء « بيبلوس » الفينيقى ، وتصادف أن كان ذلك كما يحكى « بلوتارك » تحت سيقان شجرة الصنوبر ،التى مالبثت أن كبرت وأحاطت بالتابوت فاختفى فى جوفها ، وعندما شاهد ملك « بيبلوس » الشجرة أمر بقطعها وبأن يصنع منها عمود يزين قصره ، إلى أن أتت « إيزيس » واكتشفت موضع التابوت ، فتحايلت للحصول عليه ، وعملت فى القصر وصيفة ضمن الوصيفات ، حتى واتتها الفرصة وتمكنت من أخذه (٧١).

٦ -٤ رموز الخلاص

إن الاختلاف الواضح بين القصتين فى طريقة مواجهة البطل لمأزق الخيانة ، يشدنا إلى البحث فى الأسباب الكامنة فى لاوعى الإنسان فى الحضارتين ، وهى الأسباب التى أدت إلى الاختلاف فى كيفية معالجة القصتين لشكل الخلاص من هذا المأزق .

ففى الوقت الذى تمتعت فيه مصر ، بفضل نظامها المركزى ، بالاستقرار واستمرارية التقاليد والمحافظة على كيان سياسى ثابت مدة أطول من أى مجتمع آخر معاصر لها ، كان مجتمع النظام السياسى المقابل « الدولة - المدينة » فى سائر أقطار الشرق الأوسط القديم مسرحا للعنف الذى تعاقبت على خشبته الاضطرابات والثورات والحروب (٧٢) .

وفيما عدا التدهور الذى أصاب - فى بعض الفترات - العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى مصر ، كان غياب وجود الطبقات المتناحرة فى بنية المجتمع الفرعونى ، على نحو لايوازيه مثيل فى مجتمعات العالم القديم ، يقابله صراع طبقي محتدم فى غرب آسيا ، أفرزه نظام الحكم الذي شهد تغيرات مستمرة فى الطبقة الحاكمة ، واقترن بتربص مستمر للغارات الخارجية ، ونزوع دائم نحو الإغارة على الشعوب المجاورة للاغتنام وفرض الجزية (٧٣).

وقد أكد هذا الفرق أن الطبيعة كانت فى مصر ، بفضل استقرار الطقس و انتظام النيل ، ثابتة لاتعتريها تغيرات ذات خطر ، مما جعل المصري لايخشى المجهول ، ويثق بكل مظاهر الطبيعة والحياة من حوله ، ويربط حياته بها ربطا وثيقا . وفى مقابل ذلك كانت الطبيعة تبدو لإنسان بلاد الرافدين وما حولها مبعث قلق وخوف دائمين ، فهى فى نظره هوجاء لاتتبع إلا أهواءها ، وقد تُنزل كوارث الفيضان أو الجدب بالإنسان بلا رحمة (٧٤) .

وبرغم أن مجتمع غرب آسيا كان زراعيا أكثر منه بدويا ، فإن الاختلافات السابقة جعلت أبناءه أكثر ميلا لطبيعة البدو وحبهم للحرب والنزال . وقد كانت أساطيرهم وقصصهم كلها

تمجيدا مباشرا للحرب والفروسية والسلب ونيل الغنائم . يقابل ذلك أن المجتمع الفرعونى كان زراعيا خالصا لابداوة فيه ، تحكى أساطيره حياة تغلب عليها مشاعر الحب والعطف والتضحية ، وتظللها مسحة روحية هادئة .

ولهذه الأسباب اختلفت رموز « الخلاص » من مأزق الخيانة فى القصتين اختلافا جوهريا .

فى « قصة الأخوين » الفرعونية يتقدم الأخ الأصغر « باتا » إلى « رع » ضارعا إليه أن يخلصه من محنته ، ومن اتهام أخيه له ونواياه ضده ، فيخلق « رع» بحيرة ضخمة تعج بالتماسيح ، تحول بينه وبين أخيه . فيكون « الماء» سببا فى خلاصه .

وإذا قارنا ذلك بما جاء فى قصة آسيوية موازية هى قصة « كيكاوس الملك وامرأته سوذبه » الفارسية ، فإننا نجد أن البطل « سياوخش » يتعرض لاتهام مماثل لما فى القصة الفرعونية ، ولكن من جانب امرأة أبيه . وتحكى القصة أن الأب قرر اختبار صدق ابنه ، وذلك بأن يشعل ناراً عظيمة يمشى خلالها ، فإذا كان صادقا نجا وإذا كان غير ذلك أحرقته النار ، وكانت نتيجة الاختبار نجاة الابن . وبذلك كانت « النار» هى رمز خلاصه من أزمته .

وفى قصة « موسى » ، وهى نمط فرعونى تماما ، ويمثل الجانب المصرى من الميثولوجيا العبرية ، كان الماء الذى عبره « موسى » وقومه بمعجزة إلهية حائلا بينهم وبين مطاردة فرعون وجنوده . بينما فى الجانب البابلى من تلك الميثولوجيا ، وفى الجزء الأول من « سفر دانيال » من العهد القديم ، نقرأ حادثة يهودى شاب وثلاثة من أصحابه وقعوا أسرى فى بلاط «نبوخذنصر» خلال الفترة التالية للسبى الأول عام ٥٩٦ قبل الميلاد ، هؤلاء الشباب رفضوا عبادة التمثال الذهبى الذى أمر الملك جميع أتباعه بعبادته ، فأمر الملك بأن يلقى بهم فى آتون نار متقدة عقابا لهم . فلما تم ذلك لم تصبهم النار بأذى وخرجوا منها سالمين . فاهتدي الملك إلى عبادة الرب اليهودى(٧٥) .

وفى قصة « سلامان وأبسال » يظهر الرمز الآسيوى للخلاص فى صورة حرب يشعلها «أبسال» فرارا من موقف الخيانة مع زوجة أخيه . ولم يكن هناك سبب موضوعى فى بناء تلك القصة يسوّغ قيام الحرب لامن قريب ولا من بعيد ، ولكن الواضح ، عند المقارنة ، أنها نظير حكائى ملائم للنار . وقد يكون لانزياح هذا النظير عن أصله المطابق أسباب دينية أو فلسفية عند ابن سينا نفسه ، لكن دلالة الرمز فى الحالتين ، الأصل والنظير ، لم تختلف ، إذ هى ضرورة اجتياز البطل لمحنة تهدد حياته حتى يكتب له الخلاص .

وغنى عن القول إن الماء فى القصة الفرعونية يشير إشارة صريحة إلى طبيعة زراعية مسالمة يغلب عليها الأمل والتفاؤل . والنار فى القصة الآسيوية ونظائرها تشيير إلى طبيعة محاربة عدوانية يغلب عليها اليأس والتشاؤم .

وفى النهاية نصل إلى الحقيقة الماثلة فى أن المقارنة بين النموذجين اللذين عالجا الموضوع ذاته قد كشفت عن أن وحدة الموضوع ووحدة المغزى الإنسانى فيهما لم تمنعا وجود تفاوت واضح بينهما فى التفصيلات ، وأن هذا التفاوت يرجع إلى مفارقات ذات خطر فى القيم الاجتماعية التى ينتمى إليها كل أنموذج ، وفى التقاليد الفنية التى درج على تقبلها ذوق كل مجتمع من المجتمعين الكبيرين اللذين صدرت عنهما القصة .

الهوامش والمراجع

(١) جورج شحاته قنواتي : « مؤلفات ابن سينا » . تصدير الدكتور أحمد أمين بك ، وتقديم الدكتور ابراهيم بك مدكور . نشر دار المعارف بمصر ١٩٥٠ . وقد حصر في كتابه ٢٧٦ مصنفا لابن سينا . وتجدر الإشارة هنا إلى أن « سعيد نفيسى» الإيرانى حصر من هذه المصنفات ٤٥٦ مصنفا ، وقدم المستشرق السوفييتي « زافدوسكى » وصفا عن ١٦٩ مصنفا ، وقدم الإيرانى يحيى مهدوى » معلومات عن ٢٤٢ مصنفا. مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية» الكتاب الثالث موسكو ١٩٨٩ص ١١٠

(٢) عبد الصادق أريسوف : « قصة سلامان وأبسال » ، مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » المرجع المشار إليه آنفا ص ٩٥ . والمستشرق « أريسوف » من الباحثين الذين تخصصوا لفترة طويلة فى أدب الشرق فى القرون الوسطى ، وله دراسة منشورة عن السيرة الإبداعية لابن سينا . المرجع السابق : ص ٢٨٠ .

(٣) سليم حسن :« الأدب المصرى القديم أو أدب الفراعنة » . نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٥ ط ١ جـ١ ص ٩٠ .

(٤) أشهر هذه القصص، كما وصفها غير واحد من المصادر ، هى: « رسالة حى بن يقظان»، و «رسالة الطير » ، و « قصة يوسف » ، و « رسالة سلامان وأبسال » .

(٥) ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » . شرح وتحقيق د . نزار رضا ، نشر دار مكتبة الحياة ، بيروت (بدون تاريخ) ص ٤٥٧.

(٦) رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، طبع مطبعة الجوائب بالقسطنطينية عام ١٢٩٨ هـ (١٨٨٠ م) ، ص ١٢٣ ومابعدها .

(٧) أرتور سعدييف : « قصة حى بن يقظان لابن طفيل فى سياق الثقافتين الإسلامية والأوربية » ، مقال بمجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » ، الكتاب الرابع ، موسكو ١٩٨٩ ص ٥٧ .

(٨) مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » : الكتاب الثالث ، موسكو ١٩٨٩ ص ٩٤ .

(٩) « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ١١٢ .

(١٠) « تسع رسايل فى الحكمة والطبيعيات » تأليف الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا ، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال ترجمها من اليونانى حنين بن اسحاق . مطبعة « هندية » بالموسكى . القاهرة ١٩٠٨ ص ١٧٢.

(١١) أمين عبد المجيد بدوي : « القصة فى الأدب الفارسى» . دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ٢٨٨ .

(١٢) « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ١٢٠ .

(١٣) المرجع السابق : ص ١٢٢ .

(١٤) «رسالة الحكمة المشرقية المعنونة برسالة حى بن يقظان » : طبع مطبعة إدارة الوطن ، القاهرة ١٢٩٩ هـ (١٨٨١ م) .

(١٥) المرجع السابق : ص ٥٢ .

(١٦) مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » ، الكتاب الثالث ، موسكو ١٩٨٩ ، ص ١٠١ هامش رقم ٤ .

(١٧) أرتور سعدييف : مرجع سابق ص ٥٨ .

(١٨) مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » ، الكتاب الثالث ، ص ٩٥ .

(١٩) المرجع السابق : ص ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢٠) بوريا وهابوفا : « مخطوطات مؤلفات أبى على ابن سينا فى مجموعة معهد الاستشراق لأكاديمية العلوم فى جمهورية أوزباكستان السوفييتية الاشتراكية » ، مقال بالمرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٢١) المرجع السابق : ص ١٠٨

(٢٢) المرجع السابق : ص ٩٩ .

(٢٣) المرجع السابق : الصفحة نفسها .

(٢٤) « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ص ١٢٢ و ١٢٣ .

(٢٥) « الأدب المصرى القديم » : جـ ١ ص ٩٠ . وكذلك جوستاف لوفيفر Gustav Le-vivre : « روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى » . ترجمها د.على حافظ ، وراجعها د. أنور عبد العزيز ، نشر مكتبة مصبر بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ١١ .

(٢٦) « الأدب المصرى القديم " : جـ ١ ص ٩٠ .

(٢٧) تلخيصنا للقصة مستند إلي النص الكامل الذى نشره سلييم حسن فى كتابة « الأدب المصرى القديم » جـ ١ ص ٩١ ومابعدها . وكذلك النص المختلف عنه اختلافا طفيفا عن جوستاف لوفيفر « روايات وقصص مصرية » ص ٢٠٢ حتى ص ٢١٧ .

(٢٨) جورج كوبلر : « نشأة الفنون الإنسانية » ، ترجمة عبد الملك الناشف . نشر المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٥ ص ٥٩ .

(٢٩) أدولف إرمان Adolf Erman : « ديانة مصر القديمة » ، ترجمة د. عبد المنعم بكر ود. محمد أنور شكرى ، نشر الحلبى ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ص ٣٨٨و٣٨٩ .

(٣٠) جريدة « الأهرام » بتريخ ١٩٩١/٦/١٩ الصفحة الأخيرة .

(٣١) سليم حسين : « الأدب المصرى القديم » جـ ١ ص ٩٠ .

(٣٢) جوستاف لوفيفر : « روايات وقصص مصرية » ص ١٧.

(٣٣) إحسان سركيس : « الآداب القديمة وعلاقتها بتطور المجتمعات » نشر . دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٨ ، ط ١ ، ص ص ٥٥و ١٢٤

(٣٤) المرجع السابق : ص ٦٤ .

(٣٥) المرجع السابق : ص ١٤٧

(٣٦) رجاء عبد المنعم جبر : « الشاهنامه للفردوسى» . مقال فى مجلة « الثقافة » ، القاهرة : اكتوبر ١٩٧٧ (السنة الخامسة العدد ٤٩) ص ٦٠ .

(٣٧) واليس بدج Wallis Budge : « الديانة الفرعونية » ، ترجمة نهاد خياطة ، نشر دار « سومر » للدراسات والنشر والتوزيع، نيقوسيا قبرص ١٩٨٦، ط ١ ص ١٤٠.

(٣٨) إحسان سركيس : « الآداب القديمة » ص ٧٦ .

(٣٩) المرجع السابق : ص ١٣٠ .

(٤٠) المرجع السابق : ص ٥٩ .

(٤١) المرجع السابق : الصفحة نفسها .

(٤٢) المرجع السابق : ص ١٤١ .

(٤٣) واليس بدج : « الديانة الفرعونية » ص ٢٠٣ .

(٤٤) إحسان سركيس : « الآداب القديمة » ص ص ١٧١ و ١٧٢ .

(٤٥) المرجع السابق : ١٧٤ .

(٤٦) واليس بدج : « الديانة الفرعونية » ص ٣٢ .

(٤٧) إحسان سركيس : « الآداب القديمة » ص ١٧٥ .

(٤٨) يحيى الخشاب : « حكايات فارسية » ، دار الكاتب المصرى ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٢٤ ومابعدها .

(٤٩) إحسان سركيس : « الآداب القديمة » ص ١١٧ . .

(٥٠) المرجع السابق : ص ١٣٠ .

(٥١) المرجع السابق : ص ١١٧ .

(٥٢) المرجع السابق : ص ٧٣ .

(٥٣) المرجع السابق : الصفحة نفسها .

(٥٤) المرجع السابق : ص ١٠٠

(٥٥) صمويل هنرى هوك S.H.Hooke :«منعطف المخيلة البشرية : بحث فى الأساطير» وهو عنوان الترجمة العربية لكتاب Middle Easterm Mythology ، ترجمة صبحى حديدى، نشر دار « الحوار »، اللاذقية سوريا ١٩٨٣، ط ١ ص ص٤١ و٤٢ .

(٥٦) دائرة المعارف الإسلامية : طبعة دار الشعب بالقاهرة ، ص ١٩١ .

(٥٧) مجلة « أكاديمية العلوم السوفييتية » الكتاب الثالث ،موسكو ١٩٨٩ ص ٩٥ .

(٥٨) «رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ص ١٢٣ و ١٢٤ .

(٥٩) المرجع السابق : ص ١٢٤ .

(٦٠) نورثروب فراى Northron Frey : « نظرية الأساطير فى النقد الأدبى » ، ترجمة حنا عبود ، دار المعارف بسوريا (حمص) ١٩٨٧ ، ص ٢٦ .

(٦١) أدولف إرمان : ديانة مصر القديمة ص ٥٢ .

(٦٢) ومما يؤيد وصول تابوت « أوزيريس » إلي شواطىء « فينيقيا » أن « بيبلوس »

التى وردت فى الأسطورة كان يحكمها ملك اسمه « ملكارثوس » وهو اسم فينيقى ، وزوجته اسمها «استارت» وهو اسم فينيقى أيضا . واليس بدج : « الديانة الفرعونية » ص ٥٧ . ويذهب « جوستاف لوفيفر » إلى أن وادي الصنوبر الوارد فى قصة الأخوين ليس على شاطىء النيل كما ظن عالم المصريات « ماسبيرو » Maspero ، بل هو موجود فى مكان ما من الشاطىء الفينيقى ، وأنّ فى لبنان مكان يحمل هذا الاسم ورد ذكره فى معركة « قادش ».« روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى» ص ٢٠٧ الهامش .

(٦٣) « الآداب القديمة » : ص ٩٩ . وكذلك «منعطف المخيلة البشرية » : ص ٥٥ .

(٦٤) أحمد كمال زكي : الأساطير » ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥١ . والواقعة المشار إليها ، وهي حدوث الحمل عن طريق ابتلاع شىء ، ورد مثيل لها فى أسطورة « إيزيس وأوزيريس » فى حادثة المخاصمة بين « حور » و « ست » . سليم حسن : « الأدب المصرى القديم » جـ ١ ص ١٦٥ .

(٦٥) نورثروب فراى : « نظرية الأساطير » :ص ١٠٣ .

(٦٦) « الآداب القديمة » : ص ١٤٧ .

(٦٧) المرجع السابق : ص ١٣٢ .

(٦٨) سليم حسن :« مصر القديمة » ،نشر مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٤٩،حـ ٦ص٣٨١.

(٦٩) سليم حسن : « الأدب المصرى القديم » حـ١ ص١٦٥ .

(٧٠)« الديانة الفرعونية » : ص ١٨١ .

(٧١) « منعطف المخيلة البشرية » : ص ٥٥ .

(٧٢) « الآداب القديمة » ص ٦٤ .

(٧٣) المرجع السابق : ص ٢٩.

(٧٤) المرجع السابق : ص ١٣١ .

(٧٥) « منعطف المخيلة البشرية » : ص ص ١٣٣ و ١٣٤ . ولا يخفى بالطبع أن « قصة سيدنا ابراهيم » ، والتى تنتمى من الناحية التاريخية إلى غرب آسيا ، قد اعتمدت الأسلوب ذاته فى خلاص أبى الأنبياء من محاولة إحراق قومه له .