

جمهورية العراق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ذي قار / كلية التربية للعلوم الإنسانية

قسم اللغة العربية

المقدس في الشعر الجاهلي

حفريات بين المركز والهامش

رسالة تقدّم بها الطالب

عبد الوهاب عبد الجليل عايش الحمداني

إلى

مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة ذي قار وهي جزء من

متطلبات نيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

بإشراف الأستاذ الدكتور

ضياء غني لفته العبودي

2015 م

1436 هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ

أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ

شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي

الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ ۖ

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾

صدق الله العلي العظيم

البقرة (29 - 30)

إهداء

أبي ، قُلْتُ لِي ذَاتَ حُبٍّ : إِنَّ الْأَنْهَارَ لَا تَنْتَظِرُ الْآخِرِينَ . إِطْمَئِنَّ يَا حَيِّبِي فَمَا زَالَ نَهْرُكَ فِي طَرِيقِ الْوُضُولِ مُتَشَبِّهًا بِجَسَدِ الْأَرْضِ ، يُنْجِبُ لَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ سَاقِيَةً ...

أُمِّي ، لَا بَأْسَ فَالْبُكَاءُ صَارَ نَهْرًا ثَالِثًا فِي هَذَا الْوَطَنِ الْمُثْكَلِ بِخَنَاجِرِ تَدْعِي الْقَدَاسَةَ ...

أَخِي ، فِي كُلِّ حَالَاتِ الضِّيقِ وَالْحَاجَةِ وَالِاتِّكَاءِ عَلَى الْآخَرِ

أَخْتِي ، فِي كُلِّ لَحْظَاتِ الْفَقْدِ وَالسُّؤَالِ وَالِاطْمِئْنَانِ

زَوْجَتِي ، فِي كُلِّ مُنَاحَاتِ الْعَاطِفَةِ وَالْعَطَاءِ وَالْمِيلِ عَلَى الذَّاتِ

أَطْفَالِي ، فِي كُلِّ سَاعَاتِ الْبُكَاءِ لَيْلًا وَالضَّحِكِ صَبَاحًا

صَدِيقِي ، فِي كُلِّ أَيَّامِ الْفَرَحِ وَالنِّزْقِ وَنَسْيَانِ الْوَقْتِ

قَصِيدَتِي الْأُنْسَى ، فِي كُلِّ تَجَلِّيَاتِكَ عَلَى أَغْلَفَةِ الْكُتُبِ وَالرِّسَائِلِ وَأَعْيَانِي الْحُبِّ

أَنْتُمْ جَمِيعًا ، كُلَّمَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلَى عَرْشِ ذَاكِرَتِي ، شَمَمْتُ رَائِحَةَ اللَّهِ وَاللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ

أَهْدِيكُمْ شَيْئًا مِنْ رُوحِي

أُحِبُّكُمْ جِدًّا ...

تَمَرْتُكُمْ

عبد الوهَّاب

شكر وعرفاء

((خلق الإنسان اللغة لكي يخفي بها مشاعره))

أوسكار وايلد

شكراً لكِ مقدسٍ لم يستبد ، وصار نافذةً لانفتاح الرؤى وتقبُّل الآخر .

شكراً لكِ الأنامل التي أسهمت في إتمام هذا العمل ، شكراً لكل الكلمات والإشارات التي قوّمت الجهد على اختلاف درجات حضورها ، وتعدّد مراتب أصحابها ، ابتداءً من رئاسة قسم اللغة العربية وأساتذها الكرام ، وأخصّ منهم بالذكر الأستاذ الدكتور (ضياء غني لفقة العبودي) الذي لم يبخل عليّ بوقته وجهده وعلمه في مراحل كتابة هذه الرسالة .

والشكر موصول أيضاً للأستاذ الدكتور (رائد حميد البطاط) لما أفاض به من إرشادات وتوجيهات أثرت النص وأسهمت في تقويمه .

أما خيانة اللغة التي أشار لها (وايلد) ، فهي بعد هذا كلّيه تضع خنجراً في قلب مشاعري كلّما أردتُ أن أذكر ذلك المتفضّل الأكبر ، والأخ والصديق (أبا يوسف) الذي رافقني في كلّ لحظات الحزن والفرح ، وهوّن عليّ مُناخات القلق ، إذ كان دائماً ما يشعرني بحرصه الأبوي ، وكنّت دائماً ما أقابله بالنقصير والخذلان ، ولكن ها أنا اليوم أضع جهدي المتواضع أمام فضله السابغ ، علّني أنهلُ بهذا قطرةً من فيض كرمه ، وأحظى بغرفةٍ جودٍ من بحرِ حلمه .

ولا يفوتني أن أشكر وأثني على ذلك الرجل (محمد ثائر) ابن أخي الذي تكلف عناء طباعة هذه الدراسة وتفضّل عليّ بكلّ ما يستطيع .

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وبعد ...

شكّل موضوع المقدّس والاعتقاد به ظاهرة معرفية تمحورت حولها أغلب المعالجات الذهنية المكوّنة للمشاهد الثقافية في مختلف الأمم والشعوب الإنسانية ، إذ لا يمكن أن تخلو ثقافة أيّ مجتمع من النزوع الديني القاضي بحضور المقدّس حضوراً يضمن له الهيمنة والسيطرة على مختلف الممارسات ، ودخوله بعد ذلك عنصراً مهماً في تشكيل بنية الخطاب الثقافي لذلك المجتمع ، فلم تتحرّر - على نحو التغليب - أيّ تجربة فنية من قيود التعالق والتداخل مع تجليات الرمز المقدّس على مدى مراحل الإنتاج المعرفي المتعاقبة منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا .

ربّما يكون الاجترار والوقوع في فخاخ التكرار المقيت من نصيبنا عند الحديث عن شمولية النص الشعري الجاهلي ، واحتوائه لأغلب الأنساق الثقافية التي تتمفصل عليها منظومة الفكر المجتمعي ، لكننا سنحاول في هذه الدراسة استظهار مناطق بحث جديدة ، والاشتغال على آليات حفر مختلفة نوعاً ما ، فقد تظافرت مباحثها على اختراع مجسّات رصد مفارقة ، حاولت استبطان مكامن التمثلات الدينية والأسطورية المقدّسة في بيانات الثقافة الجاهلية في ذلك الوقت ، وهو أمر لا يخلو من المشقة والعناء لأسباب كثيرة سنذكرها تبعاً لإيماءات بنان الذاكرة وسلطتها على النص ، ومنها مسألة تعددية مفهوم المقدّس وانعكاس ذلك على صوّره وتجلياته التي لم تكن تخضع لأيّ نوع من أنواع التتميط ، ولم تستجِب لمحاولات الحصر والتحديد ، وهو ما جعلها تتشظى تبعاً لتعدّد الحواضن البيئية التي حلّت وسطها .

الأمر الآخر والمهم الذي شكّل عقبة أخرى ، هو قلة النصوص الشعرية التي تشير إلى حضور الرمز المقدّس في دائرة الاستقصاء التي اهتمت بها هذه الدراسة ، لأسباب كثيرة عزاها أغلب الباحثين لمسألة التدوين ، والآليات التي خضع لها النص في ظلّ

حاكمية المؤسسة الدينية المرافقة لمراحل جمع النصوص الجاهلية وتدوينها ، ولكننا على الرغم من ذلك استطعنا أن نجمع أشتات الصور الدينية لأغلب نماذج الاعتقاد الجاهلي عبر عملية رصد (انتقائية) لأبرز الظواهر المقدسة التي نراها من وجهة نظرنا قد فرضت مركزية حضورها ، وتسَلَّت خيوط هيمنتها بطريقة أو بأخرى لنسيج العمل الفني على اختلاف آليات اشتغاله ، وتعدّد توجّهات الطرح المتبعة لديه .

وفي السياق نفسه لابدّ من الإشارة إلى مسألة الدراسات التي تناولت الجانب الديني في الشعر الجاهلي ، إذ حرصت في أغلب مباحثها على إبراز اتجاهين في تناول الموضوع : أولهما الاتجاه الفني الذي حاول كدأبه في الموضوعات الأخرى استظهار الجانب الجمالي في بنائية النص المتعلق مع الأفكار الدينية ، وبيان مدى فاعلية الإثراء الذي حقّقه الرمز المقدس عبر آليات حضوره المختلفة في التجربة النصية للشاعر الجاهلي ، أما الاتجاه الثاني فقد حرص على استجلاء الترسيبات الأسطورية ، وقراءة الشعر الجاهلي في ضوء آليات المنهج الأسطوري المعروفة ضمن مقاربات (ميثولوجية) حفلت بها كتب رؤاد هذا الاتجاه الموجودة في قائمة المصادر والمراجع التابعة لدراستنا هذه ، وقد اقتربنا في معالجتنا النقدية لموضوعة المقدس في العصر الجاهلي من الاتجاه الثاني واستقدنا كثيراً من مقارباته ، ولكننا نعتقد تبعاً لما حصل معنا أثناء كتابة مباحث الرسالة أننا قد وجّهنا هذه المقاربات وجهة أخرى تستهدف إبراز علاقات الهيمنة بين المركز والهامش ، وما يتبعها من تموجات ثقافية كانت تمثّل جوهر مخلفات الفكر الديني المقدس وانعكاساته على طبقات المجتمع الجاهلي في ذلك الوقت .

وقد جاءت موضوعات هذه الدراسة موزعة على ثلاثة فصول مسبقة بتمهيد تطرّقنا فيه لمفهوم المقدس لغةً واصطلاحاً ، فضلاً عن بيان علاقات المقدس بالدعائم والركائز التي اعتمد عليها البحث ، وهي دخوله في علائق إجرائية مع الشعر والأسطورة ، وما نتج عنها من محاولات تسعى لإزالة التضييب المفهومي للمقدس عبر دراسة طبيعة الحواضن الثقافية الحاملة لتجليّاته المختلفة .

أما معالجات الفصل الأول فقد اتجهت للحفر في تظاهرات المثال الأبرز ، والتجلي الأكثر فاعلية وحضوراً في مشاهد الثقافة الجاهلية ، نعني بذلك مظاهر الاعتقاد بتقديس (الأصنام) وعبادتها التي هيمنت وفرضت مركزيتها بشكل سافر ، لعوامل كثيرة وأسباب مختلفة ، وقد كتبنا توطئة استهدفت الحفر في تأصيل عمليات استيراد ثقافة الصنم ، وتتبعنا خيوط التعالق الاعتقادي مع الأمم المحيطة بمنطقة المجتمع العربي ، وبيننا حالة الاستلاب الثقافي التي كانت تمثل جوهر العقيدة الصنمية لدى عرب الجاهلية ، بعدها حاولنا إبراز فاعلية الصنم المقدس ضمن منهجية (انتقائية) لنماذج كانت تمثل المهيمن الثقافي الذي فرض حضوره في تمثلات مختلفة ، إذ تطرقنا في المبحث الأول لآيديولوجيا الصنم الجاهلي والصراعات (الأيديولوجية) التي كانت تحصل بين القبائل العربية من جهة ، وبين المؤسسات الدينية من جهة أخرى ، وبيننا مآلات هذه الظاهرة ، وما نتج عنها من فرض هيمنة بعض المعبودات ، إذ أدّى ذلك لظهور أنساق مضادة صورت مدى توتر العلاقة ، واتساع فجوة الصراع بين المركز والهامش في الثقافة الجاهلية في ذلك الوقت ، وحاولنا في المبحث الثاني أن نبحت عن تمثلات الصنم السوسيولوجية ، وتحديد تمفصلاتها المتوغلة في أغلب الممارسات والطقوس الإجتماعية ، واستظهار جدلية القيم المقدسة في الفكر الإجتماعي الجاهلي ضمن آليات تجنح أيضاً إلى المقاربة مع أغلب الاعتقادات الإنسانية وطقوسها المتعلقة بالجوانب ذاتها .

أما الفصل الثاني فقد توجه مؤشّر البحث فيه نحو ظاهرة التحوّلات المقدسة التي شهدتها الإنسانية وهي انتقال القوى العلوية المقدسة من الآلهة المجهولة والمجردة وغير المرئية والغائبة في فضاءات ما وراء الطبيعة إلى الآلهة المعلومة والمجسدة في مظاهر الطبيعة ، وقد تحدّثنا عن مفهوم التحوّل وجذوره الإنسانية في توطئة تمحورت حول موضوع الانتقال بالسلطة المقدسة من التجريد إلى التجسيد ، ثم بعد ذلك شرعنا في بيان حواضن التجليات الطبيعية ، وختارنا حاضنتين مهمتين ضمن عملية انتقائية - وهو منهجنا الساري في أغلب مباحث هذه الرسالة - وقد جاء المبحث الأول عن (الملك

وشخصنة المقدس) ، وفيه بينا تمظهرات مفهوم السلطة المقدسة ، واستغلال ذلك من قبل الملوك ، بمساندة أنظمة الخطاب الجاهلي في تمرير عمليات قدسنة الملك وأسطرته ، وشرعنة الممارسات السلطوية التي يقوم بها ضمن أنساق الخطابات المضمرة ، والدعوة إلى مركزية الخطاب السلطوي ، ومحاولة إخضاع الآخر الهامشي إلى هذه المركزية ، واستفحال مفهوم التماهي والإنصهار مع المقدس ضمن مناخات نفسية مضطربة وقلقة تجبر الفرد الجاهلي على إظهار طقوس الطاعة والولاء ، وقد مثل هذا نوعاً من أنواع الاستلاب الذاتي لدى الفرد العربي في العصر الجاهلي ، بينما عمدنا في المبحث الثاني (الحيوان وترميز المقدس) إلى اكتشاف تضاريس مقدسة أخرى في منطقة طبيعية مهمة هي منطقة الحيوان الذي صار إلهاً مقدساً في كثير من الديانات العالمية ضمن عمليات ترميز واستدعاء نصي جعلت منه بطلاً مقدساً في معركة الصراع الوجودي المحتدم في مختلف مراحل التأريخ الإنساني .

فيما تطرّق الفصل الثالث (الفضاء المقدس) إلى دراسة الحواضن المركزية المهمة ، وبؤر التجليات المقدسة المرافقة له منذ عمليات التكوين ، ولحظات الخلق الأولى ، إذ لا يمكن تصوّر أي حدث - مهما كان مصدره وأياً كان فاعله - خارج إطار الفضاء الزمكاني ، لذا فقد جاءت محاولاتنا في المبحث الأول (المكان ومركزية المقدس) لبيان مفهوم المكان المقدس ، واستبطان مركزيته في الثقافة الدينية في العصر الجاهلي ، وتتبع تصورات الإنسان الجاهلي عن الأمكنة المقدسة عن طريق دراسة المظاهر الطقوسية ، واستجلاء ما تحمله من (تابوات) تعكس مدى احترام الجاهليين للمكان المقدس ، في حين تطرّقنا في المبحث الثاني (الزمان وحاكمية المقدس) لظاهرة ثقافية هيمنت وفرضت حضورها بقوة في بنية الخطاب الجاهلي ، وهي ظاهرة (الزمان / الدهر) الذي شكّل هاجساً وجودياً ، صنع مناخات وجدانية قلقة أرقت الإنسان الجاهلي ، وصيرته كائناً خائفاً منكفئاً مسلوب الإرادة ، مما أدى به لتقديس الزمان تقديساً جعله يرتقي لمراتب الآلهة ، فقد تم صنع آلهة وأصنام كانت وظائفها على صلة وثيقة بمفهوم الزمان ، سعياً

منه لخلق مصالحة طقوسية مع الطبيعة واسترضاء قواها الباطشة ، عبر عمليات ترميزية من الطقوس والشعائر التي فرضت وجودها في أغلب مباحث هذه الدراسة ، لأنها كانت تمثل قناة الاتصال الأبرز بين المركز والهامش في تضاعيف الثقافة الجاهلية .

بقي أن نشير لموضوعه المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث ، ونظراً لاتساع موضوع الدراسة وشموليته ، وتداخله مع أغلب الحقول المعرفية ، وانطواء ذلك كله تحت مظلة الحقل الثقافي ، لذا فقد حفلت قائمة المصادر والمراجع بكتب متنوعة المرامي ، ومختلفة الإتجاهات منها الكتب المتعلقة بتاريخ الأديان والأفكار الدينية ، وكتب الميثولوجيا والأنثروبولوجيا وغيرها ، فضلاً عن كتب دراسات النقاد الأدبي والثقافي التي توسلنا بها في حفرياتنا لعرض بعض التحليلات والمقاربات النقدية ، وقد اعتمدنا في كتابة فصول هذه الدراسة على منهجية (الحفريات) التي تستهدف استبطان المفاهيم المضمرة ، والحفر عن مكامن المسكوت عنه في الأنساق المؤسسة للثقافة الإنسانية في مختلف العصور التاريخية .

والأمر الذي لابدّ من ذكره عرفاناً بالجميل ، وإقراراً بالفضل الذي يعجز عن ردّه الشكر الجزيل ، ألا وهو الدور الذي قام به أستاذي وسندي وعوني الأستاذ الدكتور ضياء غني لفتة العبوديّ المحترم ؛ لما قدّمه من دعمٍ أسهم في إكمال هذه الدراسة ، وإخراجها بصورتها التي هي عليها الآن ، فشكراً له بقدر الحُبِّ والفنِّ والشعر . هذا والحمد والشكر أولاً وآخرًا لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين أبي القاسم محمد ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين .

التمهيد

المقدس لغة

سيراً على طرائق السابقين ، وإيماناً مّا بأنّ اللغة هي الحاضنة الأولى ، والجذر الأساس لمختلف المفاهيم والمعالجات الثقافية المكوّنة لمنظومة المعرفة البشرية ، وعليه فلا بدّ من الغور في أعماق الدلالة المعجمية لمفهوم المقدّس في اللغة العربية توسّلاً بها للوصول لمعرفة أبعاده الاصطلاحية واستقصاء مواطن استعماله في المشاهد الثقافية على مرّ عصور التكوين المعرفي لمختلف الأمم والشعوب الإنسانية .

ذكر الخليل أنّ لفظ (المقدّس) جاء بمعنى التنزيه ، أي : تنزيه الله ، وهو القدّوس والمقدّس⁽¹⁾ ، ويرى ابن فارس أنّه يدلّ على الطهر ، ومن ذلك الأرض المقدّسة أي المطهرة⁽²⁾ ، وقد تبنّى الأزهريّ معنى الطهر أيضاً في تفسيره لقوله تعالى : { وَحَنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ }⁽³⁾ إذ يقول : ((أي نُطَهِّرُ أنفسنا لك ، وكذلك نفعلُ بمن أطاعك ، نقّسه أي نُطَهِّرُهُ ومن هذا قيل للسّطل المقدّس لأنّه يُنَقِّدُ منه أي يُنَطِّهَرُ))⁽⁴⁾ ، وقيل في موضع آخر عن معنى (نقّس لك) في الآية أي نقّسك ونُعْظِمُكَ وَنُصِفُكَ بالتقديس⁽⁵⁾ .

ولعلّ الأصل الدلالي للفظ يكمن في انطباع معنى العظمة في النفس ، ولهذا سُمّيَت السفينة العظيمة (قاديس)⁽⁶⁾ . ومنه قول أمية بن أبي عائذ :

1- يُنظر : العين : 5 / 73 .

2- يُنظر : معجم مقاييس اللغة : 5 / 63 .

3- سورة البقرة : 30 .

4- تهذيب اللغة : 8 / 395 .

5- يُنظر : مفردات ألفاظ القرآن : الراغب الأصفهاني: 660 .

6- يُنظر : تهذيب اللغة : 8 / 395 .

وتَهْفُو بهادٍ لها مَيْلَعٍ كما أَطْرَدَ القادِسَ الأَرْدَمونا⁽¹⁾

ويمكن لنا أن نستشف من الدلالات المعجمية السابقة إشارات كثيرة لمفاهيم الطهارة والسمو والاختلاف والمفارقة عن بقية الأشياء ؛ لأنَّ المقدس يظهر فيها بصورة الطهر المغايرة لكلِّ الدلالات الأخرى التي تُعدُّ موطناً رحباً وأرضاً خصبةً لنماء عناصر النجاسة والدنس المفارقة لمفهوم المقدس مفارقةً معنوية تجلّت في طقوس التسبيح والتنزيه والطاعة والعظمة وغيرها ، ومادية تمثلت في الإشارة إلى (السَّطْل) الإناء الحاضن لتجلّيات الطهارة ، إذ يُعدُّ بمثابة الوسيلة والأداة التي يمكن بواسطتها استقطاب الطهارة واستدراج مادة القداسة وحلولها بديلاً عن المواد الأخرى ، لتهيمن وتقرض سلطتها على الزمان والمكان ، وهو ما يمكن أن يتواشج ويتعالق مع مفهوم العظمة والهيمنة النفسية التي استحالت بعد ذلك هيمنةً ثقافية سيطرت على شبكات التفكير والمعرفة على مدى مراحل التاريخ الإنساني ، فكانها فاضت على مكّونات الثقافة وعناصرها كما يفيض الماء المطهر من السَّطْل (القدس) على بقية المواد ليكسبها الطهارة والقداسة .

1- شرح أشعار الهذليين : 2 / 516 . المَيْلَع : الطويل السريع . الأَرْدَمون : جمع الأَرْدَم وهو المَلّاح .

المقدس اصطلاحاً

ترتبط مسألة المقدس في جميع المعالجات المعرفية بجانب يتسم بالعمق والغور في جوهرية المعتقد الإنساني الذي يُبحر دائماً في فضاءات هلامية ، تتقل المتأمل بها مباشرة إلى ما وراء الأشياء والمفاهيم الطبيعية ، لذلك يصعب إدراك مفهوم المقدس صعوبة بالغة ، ما لم يتم إخضاعه لآلية تُوضَع تبعاً لمنظور البيئة الحاضنة له ، وتتوخى إخضاعه لعمليات ترميز تحاول الانتقال بماهيته من عوالمه التي يكتسب بفضلها قدسيته إلى مناطق الوعي الإنساني ليتم استيعابه ، واكتشاف آليات تعامل خاصة به ، يمكن عن طريقها ترويض قواه وقدراته الخارقة بعد إدخاله في بؤر الذهن البشري .

رأينا كيف كشفت لنا أبعاد الجذر اللغوي عن دلالات المقدس المتمركزة في بؤرة الهيمنة والسيطرة السلطوية المتمخضة عن إشارات التنزيه والطهارة الضامنة لإختلاف المفهوم ومفارقته مفارقة كلية ، تجعل منه شيئاً يرفض العيش في مناخات المطاوعة ، ويبتعد عن دوائر التحديد والتعريف الطبيعي ، لهذا فنحن سنحاول في موضوعات الدراسة المقبلة أنْ نكشف عن ملامح تمظهرات هذا المفهوم في مختلف جوانبه الذاتية وتجلياته الإجرائية لدى العلماء والباحثين الذين تناولوا المقدس على اختلاف طرائق البحث ، وتعدّد آليات الإشتغال المتّبعة لديهم .

ويتحدّث مرسيا إلياد عن حضور القداسة وتجليها في الأشياء بمنظور يوافق إلى حدّ ما المنظور اللغوي ، إذ يقول : ((فالقداسة إذ تظهر في شيء من الأشياء يغدو شيئاً مغايراً لما هو عليه مع بقائه هو هو ، لأنّه يثابر على المشاركة في وسطه الكوني المحيط به . الحجر المقدس يظلّ حجراً . وفي الظاهر - وبقول أدق من وجهة النظر العادية - لا يميّزه أيّ شيء عن سائر الحجارة . ولكن الذين يكتشف لهم الحجر على أنّه مقدس يرون أنّ واقعه يتحول ، على العكس إلى واقع خارق للطبيعة . وبتعبير آخر ، الطبيعة بأسرها ، حتّى في نظر أصحاب التجربة الدينية ، يمكن أن تتكشف في حُلّة أنّ

لها قداسة كونية . ويمكن أن يصبح (الكون) برّمته كلها موضع تجلّي القداسة ((⁽¹⁾) ، وهو يقرّر في هذا النص تبعاً لمنطق (التحوّل) أنّ القداسة يمكن أن تحلّ في الأشياء ، فتلبسها أثواباً رمزية جديدة ذات محمولات إيحائية مختلفة ، تسهم في رفع مستوى حضورها الثقافي على المستويات كافة ، وفي مختلف الممارسات الإنسانية التي كانت تُمثّل الحاضنة لاحتواء تجلّيات الرمز المقدّس .

في حين يرى آخرون أنّ ((الصفة التي يصح إثباتها للمقدّس بشكل عام متضمنة في تعريف هذه اللفظة بالذات ، ألا وهي تعارضه مع الدنيوي))⁽²⁾ ؛ لأنّ أي تصوّر ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدّس والدنيوي المدنس⁽³⁾ ، وهو ما يضمن له اختلافه وتقرّده ، تبعاً لمبدأ التعارض القائل : تُعرّف الأشياء بأضدادها ، لذلك فنحن لا نجد جهداً لو تتبعنا العناصر التي تتصف بالرجاسة والدناسة ، المتمخّضة عن العجز وفقدان السيطرة ، وعدم القدرة على مواجهة عوارض الطبيعة ، والخضوع لها خضوع العاجز المنكفئ ، لوجدنا في الجانب الآخر من المعادلة عنصراً يتّسم بمفارقة المعطيات السابقة ، ويستهدف منطقة أخرى تختلف اختلافاً جذرياً عن منطقة الدنيوي العاجز ، منطقة المقدّس العلوي المتحكم بكلّ من يفارقه في الجنس ويختلف عنه في المادة ، لأنّه مصدر القدرة ، ومنبع التكوين الذي كان ومازال متشبّثاً بعصا الإدارة الكونية ، إذ ((لا شيء في الحقيقة سيثبت على نحو أكثر قوة من الأصل المقدّس))⁽⁴⁾ .

إذن فمبدأ التعارض يمكن أن يفتح لنا نافذة أخرى من نوافذ الولوج لعالم الآخر المقدّس ، لكننا ما إنْ نُصرّ ((على توضيح طبيعة هذا التعارض وصيغته حتّى نصطدم

1- المقدّس والعادي : تر : عادل العوا : 52 .

2- الإنسان والمقدّس : روجيه كايوا : تر : سميرة ريشا : 31 .

3- يُنظر : م . ن : 35 .

4- التاريخ الطبيعي للدين : ديفيد هيوم : تر : حسام الدين الخضور : 58 .

بآخر العقبات ، إذ ليس بين التعابير واحد ، مهما بلغ من البساطة ، قابل للتطبيق على تعدّد الوقائع المتاهي ، فإذا ثبتت صحته من منظور معين ، ناقضته بشكل فاضح مجموعة حقائق تنتظم تبعاً لمنظور آخر ⁽¹⁾ ، وعليه فنحن نجد أنفسنا في متاهة أخرى تبعدها أكثر عن الإمساك بمفهوم المقدّس بشكل تام ، ولكنّها في الوقت نفسه تفتح لنا باباً للنظر من زاوية أخرى لتلمّس عنصراً مهماً من عناصر القداسة ، ألا وهو عنصر العجز المعرفي التام أمام قوى المقدّس الهائلة ، والعصية على عمليات الترميز الذهني البشري ، إذ يصعب ذلك ؛ لأنّ مفاهيم المقدّس لا تكتفي ((بتحطيم قوانين العقل فحسب ، بل هي أيضاً تُعيد إنتاج هذه القوانين وفق رؤية تقوّض الحدود الفاصلة بين ما هو واقعي وما هو فوق واقعي ، وهي تبتدع قوانينها الخاصة التي تتجاوز السائد في محاولة منها لتملك الواقع)) ⁽²⁾ تملّكاً يُسهم في تضبيب المشهد المفهومي للعنصر المقدّس .

وتبعاً للمفاهيم السابقة فإنّ عملية عقلنة المقدّس وإدخاله في شبكة المعالجات الذهنية تكاد تكون صعبة أو شبه محالة ، لكننا نستطيع النظر إلى مفهومه من زاويتين ، إذ ((يمكن تصوّره إما بذاته ، وإمّا في تجلّياته البرّانية)) ⁽³⁾ التي تُعدّ الحاضنة الأبرز لتجليات مصاديقه المقدّسة ، وقد تندرج الزاوية الأولى تحت قائمة (اللامرئي الهلامي) الذي لا يمكن إدراكه بأي شكلٍ من الأشكال ، في حين نستطيع أن نتمكن من بلوغ غايتنا بوساطة زاوية النظر الأخرى ، زاوية التجلّيات التي يمكن أن تكشف عن بعض عناصر المقدّس ، إذ يستطيع الإنسان خوض غمار التجربة المقدّسة عن طريق النظر إلى ذاته ، وما ينعكس عليها من متغيّرات تحدث في حالات الاندماج مع المقدّس التي من شأنها أن تبلور وتصوغ مرتكزات هيكل التجربة الدينية ⁽⁴⁾ ، أو النظر إلى المظاهر الطبيعية الأخرى

1- الإنسان والمقدّس : 31 .

2- النزوع الأسطوري في الرواية العربيّة المعاصرة : د. نضال الصالح : 16 .

3- بُنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده : يوسف شُحُد : تر : د. خليل أحمد خليل : 23 .

4- يُنظر : دين الإنسان : فراس السواح : (47 - 48) .

التي تعكس بدورها تلك القوى الخفية الهائلة المتحكممة بالوجود⁽¹⁾ ، وهو ما سنقوم باستقصائه عبر عملية تطبيقية تتوخى انتقاء نماذج التجلي المقدسة لدى المجتمع العربي في العصر الجاهلي ، فالإنسان تبعاً للمنظور المنطقي يستطيع التعرف على المقدس ((لأنَّ المقدس يتجلى ، يظهر ظهوراً يغيّر الشيء العادي مغايرة تامة))⁽²⁾ تضمن له تفرّده وحضوره بشكل فاعل في أنساق الثقافة الإنسانية .

مادامت لفظة المقدس تعني في أغلب الثقافات الشخص أو الشيء الذي من المحال لمسه أو الإقتراب منه وتجنّب انتهاكه⁽³⁾ ، فإنها تُحيلنا تبعاً لهذه الخاصية إلى (تابو) لغوي يحرم علينا التوغل إلى أعماق الدلالة التي تحملها اللفظة ، إذ بقيت على مدى مراحل من التاريخ المعرفي تحمل شيئاً من التعقيد ، وتعيش وسط حالة من التضييب المفهومي ، وتفتقر إلى الصقل والتشذيب⁽⁴⁾ ، فكّما حاول الباحثون تحديد ماهياتها ، واكتشاف جوهر أسرارها أدخلتهم في مُناخ وجداني يتّسم بالالتباس والتداخل والريبة ، لكي تبقى عصية على الفهم ، وتوحي إلى شيء من الرهبة والخوف تتمكّن عن طريقهما من البقاء في منطقة الهيمنة والحضور الطاعي .

إذا كان لابد من بيان وجهة النظر التي يتبناها البحث في موضوعة المقدس ، وعلى الرغم من خطورة العمل الذي نقوم به لانتصاله بمناطق محظورة ومحرمة في أغلب المعالجات الثقافية ، يمكن لنا بمنطق الإجمال أن نصف المقدس بتلك البنية المعرفية التي ظلّت غامضة على مدى قرون طويلة من الحفر والتنقيب الذهني ، وأرقت

1- يُنظر : بُنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده : (23 - 24) ، المقدس والعادي : (62 -

65) .

2- المقدس والعادي : 51 .

3- يُنظر : الإنسان والمقدس : (56 - 57) .

4- يُنظر : العنف والمقدس : رينيه جيرار : تر : سميرة ريشا : 455 .

الفكر الإنساني منذ بداية الخلق والتكوين وإلى يومنا هذا ، إذ اتصفت في مختلف المجتمعات بامتلاكها لقوى خارقة معجزة ، لا يمكن قهرها والتغلب عليها ، سيطرت منذ الأزل على نواميس الوجود الطبيعي ، وتحكمت به تحكما ضمن لها الحضور الفاعل في أغلب الممارسات الثقافية حتى شكّلت عنصرا مهما - إن لم يكن الأهم على الإطلاق - من عناصر تكوين المشهد المعرفي لمختلف المجتمعات الإنسانية .

يتّضح بعد هذا كلّهُ أنّ وضع تعريف جامع مانع للمقدس هي محاولة خائبة تغور في فضاءات اللاجدوى ، وتتهل من موارد العجز ؛ لأنّ المقدّس ((يظهر دائما كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية))⁽¹⁾ ، وعليه فلا يمكن لنا أن ندركه إلّا عن طريق تتبّع المواقف التي يثيرها في الخارج ، أي : تتبّع آثاره التي يتركها في الأشياء الحاضرة له ولحلول قواه وقدراته الخارقة ، وبيان مدى تفاعل طبقات المجتمع المختلفة مع حضوره ، واكتشاف خيوط التعالقات الرابطة بينه وبين الممارسات المعرفية الأخرى ، إذ يمكن لنا أن نتلمّس أنواع العلاقات التي يتمتع بها مع مختلف الحقول المعرفية في منظومة الفكر الإنساني على مدى مراحل التأريخ المتعاقبة .

ينبغي من الوهلة الأولى لدراسة علاقات المقدّس أن ندخل لهذا الحقل المهم من عتبة (الميثولوجيا) التي شكّلت عناصرها شبكة مهمة من شبكات التعالق (الميثوديني) الذي يستلزم دخول المقدّس في الأسطورة دخولا ضامنا لترسيخها وهيمنتها على مناطق الوعي الإنساني ، ليتسنى لها مقاومة التغيّرات الزمنية عبر عمليات الاحتفاظ بها في صناديق الذاكرة الجمعية ، وإعادة تشكيلها مرارا وتكرارا في أغلب الممارسات النصيّة المكونة للخطاب البشري على مدى مراحل التأريخ ، فالأسطورة من جهة علاقتها بالمقدّس هي ((حكاية مقدّسة ، يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة ، أحداثها ليست مصنوعة أو

1- المقدّس والمدنّس : مرسيا إلياد : تر : عبد الهادي عباس المحامي : 16 .

متخيّلة ، بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى المقدّسة ، إنّها سجل أفعال الآلهة ، تلك الأفعال التي أخرجت الكون من لجة العماء ، ووطّدت نظام كلّ الأمور الجارية في عالم البشر . فهي معتقد راسخ ، الكفر به فقدان لكلّ القيم التي تشده إلى جماعته وثقافته ، وفقدان المعنى في هذه الحياة))⁽¹⁾ ، لهذا غدت وظيفة الأسطورة في الدرجة الأساس الاعتقاد بالمقدس وترسيخ الممارسات الثقافية ذات الطابع الديني ، وتقديم تفسيرات لتكوينها⁽²⁾ .

إنّ فإنّ ملامح المقاربة تكاد تكون واضحة وجلية بين الحقلين ، إذ تبدو الأسطورة ((بشكل أو بآخر علاقة الإنسان بالمقدس ، سواء أكان إلهاً أم بطلاً وتوضّح الكيفية التي تشكّل فيها العالم والكيفية التي ظهرت فيها الأشياء إلى الوجود))⁽³⁾ ، وهو ما يمكن أن يُحيلنا إلى الحقيقة الحاكمة بأنّ بعض المعتقدات الدينية ولدت في أحضان بعض الأساطير ، والعكس صحيح أيضاً ، مما يستوجب الحكم بتداخل العناصر المكونة للدين والمقدس مع العناصر المكونة للأساطير ، ومن ذلك ما يحدث مع الطقوس والشعائر الدينية ، فالأسطورة ((قصة سردية مرتبطة بالشعيرة ، وإنّ هذه القصة لا ينفصل وجودها عن الشعيرة ، إذ الشعيرة هي التي تفرّق بين الأسطورة وغيرها من ألوان القصص الأخرى))⁽⁴⁾ ، وقد تأكّد ذلك في تحليل (جيمس فريزر) عن ولادة الأساطير في كنف الطقوس الدينية البدائية بقوله : ((ولذا قاموا ببعض المراسم وقرأوا الرقى والتعاويذ ليحثوا المطر على السقوط ، والشمس على الإشراف ، والحيوانات على التكاثر ، وفواكه الأرض

1- مغامرة العقل الأولى : فراس السواح : 19 .

2- يُنظر : انثروبولوجية الأدب : د. قصي الحسين : 34 .

3- الشعر الجاهلي - قضاياها وظواهره الفنية : د. كريم الوائلي : 284 .

4- الأسطورة في المسرح المصري المعاصر : أحمد شمس الدين الحجاجي : 9 .

على النمو))⁽¹⁾ ، ولا يخفى على الجميع ما لهذه الطقوس والمراسيم من أهمية في فتح قنوات الاتصال مع المقدس .

لهذا تُعدُّ الأسطورة كما بيّنّا نمطاً ((من الأنماط المقدّسة ، أو أنّها خطاب فني مقدّس ، يتضمن جملة وقائع لها دلالاتها الأدبية والأخلاقية والروحية والمعرفية ، وقد اتخذ منها الإنسان البدائي معتقداً يبغى من ورائه تطهير النفس من خطايا الفوضى الأخلاقية العالقة على جدران الروح البائسة ، وتنمية الوعي اليقيني الحر لإدراك جوهر الوجود))⁽²⁾ ، الذي بقي هدفاً لكلِّ التعليقات والتفسيرات المعرفية على مرِّ عصور التاريخ ، وبقيت الأسطورة هي الأداة الكفيلة باحتواء تلك الأفكار الأسطورية مما يجعلها ذاكرة الجماعة ، ووعاء ثقافتها الذي يحفظ لها قيمتها وعاداتها وطقوسها ، ويضمن نقلها إلى الأجيال المتعاقبة ، فهي الأداة الأقوى في التنقيف والتطبيع ، والقناة الأمثل التي تُرسخ عن طريقها الثقافة وجودها واستمرارها عبر الأجيال⁽³⁾ .

رُبّما يطرح القارئ سؤالاً ، وهو لماذا نتحدث عن علاقة المقدس بالأسطورة ونحن في طور الحديث عن مفهوم المقدس ؟ وهو سؤال قد أجبنا عنه سلفاً بشكل ضمني في موضوعة تجليات المقدس ؛ لأنَّ الأسطورة هي من بين أهم تلك التجليات ، إذ أدى المقدس دوراً بارزاً في تكوين أهم عناصر بنيتها الدرامية التي تحدثت عن الآلهة وبداية الخلق وغيرها من الموضوعات المتعلقة بالمفاهيم المقدّسة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنَّ علاقة المقدس في الأسطورة تدفعنا إلى استعمار منطقة جديدة من التجليات ، واستكشاف حاضنة أخرى لحضور الرمز المقدس حضوراً يضمن له الهيمنة الثقافية

1- أدونيس وتموز : تر : جبرا إبراهيم جبرا : 15 .

2- مظاهر الدراما الشعائرية : منير الحافظ : 43 .

3- يُنظر : مغامرة العقل الأولى : (19 - 20) .

المطلقة ، ألا وهي منطقة الفن ، منطقة الشعر ، منطقة الخطاب النصي الأبرز والأهم في المشهد الثقافي الجاهلي .

لاشك أن علاقة الفن والإبداع بالمقدس علاقة وطيدة ، وذات أصول راسخة وبعيدة ، تمتد للشعائر والطقوس الدينية في زمن البدايات ، يوم كان الفن - وما زال - الوسيلة الأبرز والأرقى للتعبير عن الوجدان والمعتقد ، وكان الفنانون والمبدعون وحدهم ((الذين يفجّرون تجربة الشعور بحقيقة المقدس الساكن في أعماق الشعور نفسه))⁽¹⁾ ، إذ كان الاعتقاد البدائي لوظيفة الشاعر أنها تكمن في استعمال اللغة لاستحضار الآلهة التي تسيطر على وجودنا⁽²⁾ ، وكان الفكر الديني آنذاك - شأنه شأن أي منتج ثقافي - يركز على اللغة في تصدير عناصره المقدسة ؛ لأن اللغة هي ((الجهاز الحامل لذلك الفكر ولحمته وصداه ولأنّ بينها وبين المقدس أكثر من علاقة))⁽³⁾ ، ولا يخفى على الجميع حقيقة أن الشعر أبرز مصاديق اللغة المرتبطة بالمقدس ، ولهذا كان من الطبيعي أن يكون الشاعر ((استناداً إلى موهبته الإبداعية قد انتحل تدريجياً مرتبة وسلطة الساحر وذلك لما يمارسه من أعمال لا غنى للجماعة عنها في مختلف نواحي حياتها))⁽⁴⁾ ، وقت كان السحر على علاقة وثيقة مع الدين وكل ما يتعلّق به من مقدّسات⁽⁵⁾ .

ما نريد أن نثبته ونؤكّد عليه هنا في هذا البحث هو بيان تصوّرات الإنسان العربي في عصر ما قبل الإسلام عن محيطه الذي يعيش به ، واستكشاف مظاهر التّموجات

1- مظاهر الدراما الشعائرية : 29 .

2- يُنظر : الشعر والأسطورة : موسى زناد سهيل : (123 - 124) .

3- موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : د. محمد عجينة : 2 / 203 .

4- المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي : عبد الفتاح محمّد أحمد : 76 .

5- يُنظر : م . ن : (44 - 45) .

الذهنية العالقة بين الإدراك والعجز ، وهو ما جعله يستتجد ((بما هو غير منظور ، والتضرع إلى قوى خفية ، في محاولة للانسجام مع عالمه ، ولذلك راح يزيد من توظيف الميثولوجيا والرمز لكشف طبيعة الإنسان المنشطرة ، المفزوعة ، ولطرح حلٍّ من نوع ما))⁽¹⁾ ؛ سعياً إلى عقد مصالحة مفهومية لاستدراج المقدس إلى منطقة الألفة والأمان ، ضمن مناخات ترميز دينية وأسطورية أخذت صداها في التجربة النصية في ذلك الوقت ، وبقيت شاهداً ثقافياً لمن يحاول إمطة اللثام عن معطيات الفكر الديني للإنسان العربي ، وهو ما نسعى إليه ونعده هدفنا الأساس في كتابة هذه الدراسة ، لذلك فإننا سنعتمد على آليات اشتغال تتوخى استجلاء هذه العلاقات التي يقيمها المقدس مع الأسطورة والشعر في الحياة الجاهلية عبر عمليات من الحفر (الميثو ديني) التي تحاول أن تستبطن مكونات النص الجاهلي الحاملة لتمثلات العناصر المقدسة في الترسيبات الأسطورية التي عملت الذاكرة الجمعية على الاحتفاظ بها في أنابيب (الشعور / اللا شعور) الجمعي في المجتمع الجاهلي .

الفصل الأول

الأصنام

وفا عليبة النسيق الثقافي

المقدس

توطئة

الأصنام وثقافة

استنبراد المقدس

الأصنام وثقافة استيراد المقدس

يمثل المعتقد الديني عند مختلف المجتمعات رافداً مهماً من روافد ديمومة الوجود ، ومرتكزاً حقيقياً من مرتكزات الحياة الإنسانية ، فهو العامل المشترك بين ثقافات الشعوب على الرغم من خصوصيته ، والخيط الرابط بين أنسجة تقاطعات البنى المجتمعية على مرّ عصور التاريخ البشري ، ويُعدُّ العصر الجاهلي من بين أهم العصور الحافلة بكلِّ أنواع الثقافات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، إذ كان للدين عندهم حظ وافر وحصّة عظيمة ، وذلك لدخوله في مختلف دقائق الحياة وتفاصيلها ، فقد كان للعرب الجاهليين أديان وعقائد مختلفة تبعاً للاختلاف المناطقي وللتفاوت المعرفي الذي يرجع إلى طبيعة النفس العربية ومستوى تطور الذهنية الجاهلية .

ويُذكر أنّ عبادة الأصنام هي دين الغالبية من القبائل العربية في العقود التي سبقت ظهور الإسلام ، إذ أصبحت الأصنام قوى دينية عظيمة ، شكّلت حضوراً فاعلاً في المشهد الثقافي ، وانتشرت في مجتمعاتهم انتشاراً واسعاً ، وقد أفرد الدكتور (جواد علي) مباحث طويلة لدراسة موضوع أديان الجاهليين قبل الإسلام ، تطرّق فيها لمختلف الديانات التي كانت منتشرة في المنطقة⁽¹⁾ ، وذكر أغلب المؤرخين والدارسين أنّ عبادة الأصنام أصبحت في الأوقات السابقة لظهور الإسلام هي الديانة المهيمنة في المجتمع العربي آنذاك⁽²⁾ .

وقبل الدخول في تضاريس المنظومة الصنمية ، واستجلاء الجوانب المفهومية لعبادة الأصنام وتقديسها سنمرُّ عبر عتبة المعالجة اللغوية لدلالة الصنم عند اللغويين ،

1- ينظر : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : 6 / (5 - 34) ، الآخر في الشعر الجاهلي : مي عودة أحمد ياسين (رسالة ماجستير) : 60 .

2- ينظر : شعر الجاهلية وشعراؤها : د . قصي الحسين : 17 ، ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام : محمد الناصر صدّيقي : (94-96) ، الشعر و الدين : كامل فرحان صالح : (34 - 45) .

فقد عبّروا عنه بصورٍ تميل إلى الإتفاق ، وتجنح إلى التشابه مع ملاحظة التباين الطفيف في تعريفاتهم ، فهو كلُّ ما اتَّخَذَ إلهاً من دون الله (جَلَّ وعلا) ، وكانت له صورة التمثال ، سواءً أكانت المادة الأولية في تكوينه من خشبٍ أو حديدٍ أو ذهبٍ أو فضةٍ أو نحاسٍ أم من غيرها⁽¹⁾ ، ويُذكر أنّ هناك اتجاهاً آخر وسَّعَ من دائرة التباين والاختلاف ، فسَمَّى ما كان من حجرٍ أو غيره صنماً ، وما كان من غير صخرةٍ كالنحاس ونحوه وثناً⁽²⁾ ، وهذا الاختلاف وإن كان يدور في دائرة المادة واللفظ الدال عليها ، فإنَّه لا يؤثر برأينا على الجانب المفهومي المتصوّر في الذهنية العربية عن تلك المعبودات ، فقد ذُكر أن العرب كانت تطوف حول تماثيل تدعوها الأصنام والأوثان ، وكانوا ينعثون هذه الممارسة الطقسية بالطواف أو الدوار⁽³⁾ .

ويستعرض لنا الدكتور جواد علي مقارنةً لغويةً يحاول فيها التأسيس لجذور الألفاظ في اللغات الأخرى إذ يقول : ((وذكر علماء اللغة أن كلمة (صنم) ليست عربية أصيلة ، وإنما هي معربة و أصلها (شمن) (شمن) ، ولكنهم لم يذكروا اسم اللغة التي عُرِّبَت منها . وترد اللفظة في اللهجات العربية الجنوبية . وردت (صلمن) في نصوص المسند بمعنى (صنم) و (تمثال) ، و (مثال) . ووردت في لهجات عربية أخرى . وهي (صلمو) Salmo في لغة بني ارم ، ومعناها (صورة) . من أصل (صلَم)

1- ينظر : لسان العرب : ابن منظور : 13 / 349 ، الأصنام : ابن الكلبي : 53 ، مفردات ألفاظ القرآن : 493 .

2- ينظر : لسان العرب : 13 / 349 ، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام : عبد الرحمن السهيلي : 1 / 62 .

3- الأصنام : 33 . الطواف والدوار يُحيلان لمعنى واحد ، وقد ذكر أنّ (الدوار) اسمٌ لصنم كان يدار حوله ببعض العذاري من النساء ضمن ممارسة طقسية سنّاتي على ذكرها لاحقاً .

بمعنى (صَوْر) . وتقابل (سلم) في العبرانية ((⁽¹⁾) ، وقد ذكر القرآن الكريم لفظة أصنام في أكثر من موضع على إختلاف سياقات الذكر وتعدد مقاصد التوظيف ، نحو قوله تعالى : { وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ ائْتِخِذْ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ }⁽²⁾ ، وقوله في موضع آخر : { وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ }⁽³⁾ ، وقوله تعالى : { وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ إِلَّا أَصْنَامًا }⁽⁴⁾ .

بعد هذه المعالجة اللغوية الموجزة يمكن الخروج بنتيجة مفادها : إنَّ عبادة الأصنام مرّت عبر مراحل صناعة دينيّة تجلّت تمثالاتها في الوضع اللغوي للألفاظ المعبّرة عن تلك الهيئات و الأشكال المصوّرة للمعبودات الجاهلية على إختلاف صيغها اللفظية الموضوعية من صنّاعها ، فضلاً عن ذلك يمكن الإستدلال على أن ثقافة تقديس الأصنام وعبادتها هي ثقافة مستعارة مما ذكره اللغويون في مسألة تعريب الألفاظ الواردة من اللغات الأخرى والموضوعة أصلاً عند تلك الأمم للدلالة على تلك المعبودات التي تم استيرادها والتثقيف لها في المنظومة الفكرية العربية في ذلك الوقت .

وقد تمت عملية تجذير الفكر الصنمي في المجتمع الجاهلي بعد مدد زمنية طويلة من عملية استيراد الأصنام بعّدها ثقافةً جديدةً مضادةً للنسق الديني الإلهي ، ومحاولة ضرب كل مرجعيات الثقافة العربية ، والاستجابة لموجات التغيير الديني الجديدة ، لتندرج

1- المفصل : 6 / 72 ، وينظر : أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام : د . جواد علي : دراسة ومراجعة :

د.نصير الكعبي : 1 / (119 - 120) .

2- سورة الأنعام : 74 .

3- سورة الأنبياء : 57 .

4- سورة إبراهيم : 35 .

((الثقافة في علاقة يشوبها الإغواء الأيديولوجي مع الآخر))⁽¹⁾ ، فقد ذكر لنا المؤرخون أنَّ هناك عملية إستيراد قام بها أحد رموز الفكر العربي في عصر ما قبل الإسلام وهو (عمرو بن لُحَيٍّ)^(*) ، أدت إلى تمزيق النسيج الداخلي للثقافة الدينية ضمن ممارسة تعسفية تحاول إخضاعها لأنماط جديدة لا علاقة لها بمرجعياتها الأصيلة ، إذ يذكر ابن الكلبي عن عمرو هذا ((أنَّه مرض مرضاً شديداً ، فقليل له : إنَّ بالبقاء من الشام حَمَّةٌ إنَّ أتيتها ، برأت . فأتاها فاستحمَّ بها ، فبرأ . ووجد أهلها يعبدون الأصنام ، فقال : ما هذه ؟ فقالوا نستسقي بها المطر ونستصيرُ بها على العدو . فسألهم أن يُعطوه منها ، ففعلوا . فقدمَ بها مَكَّةَ ونصبها حَوْلَ الكعبة))⁽²⁾ .

ويذكر فراس السواح أنَّ هناك انسجاماً في مفهوم المقدَّس بين طرق عبادة العرب لأصنامهم وبين أصول عبادات الشعوب السامية الغربية عموماً ، وعلى الرغم من أنَّهم كانوا ينفرون من تصوير آلهتهم في هيئة مشخَّصة ، إلا أنَّ فاعلية حضور الآلهة تشتدُّ كثافةً في عملية صياغة رمز مرئي للمعبود ، يمثل قناةً للإتصال الروحي بين المقدَّس الخفي والدنيوي الظاهر ودائماً ما يكون هذا الرمز عصياً على التشكيل ، يشير إلى الإله ولا يرسمه ، ويوحى إلى حضوره ولا يصوره⁽³⁾ .

ويبدو أنَّ هناك تقارباً نوعياً بين الثقافة الدينية عند العرب وثقافات الأمم الأخرى في مسألة تشخيص الآلهة ولو على نحوٍ بسيط ، وقد تجسَّد هذا وأخذ يظهر على السطح

1- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة : د . عبد الله إبراهيم : 9 .

^{*} (هو ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر بن حارثة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن مازن بن الأزد ، وهو أبو خزاعة ، وأمّه فُهيرة بنت الحارث ، ويقال إنها كانت بنت الحارث بن مضاض الجرهمي ، وكان عمرو كاهناً له رَبِّي من الجن يَكْنَى أبا ثُمَامَة) . ينظر : الأصنام : (8 ، 54) ، معجم البلدان : ياقوت الحموي : 4 / 293 .

2- الأصنام : 8 .

3- ينظر : موسوعة تاريخ الأديان : 2 / (288 – 299) .

الطقيسي في مرحلة التحول التي قام بها (عمرو بن لُحَيّ) إذ يروي ابن الكلبي أنه ((كان أول من غيّر دين إسماعيل عليه السلام ، فنصب الأوثان وسيّب السائبة ووصل الوصيلة وبّحر البحيرة وحمى الحامية))⁽¹⁾ ، ويذكر الشهرستاني أيضاً أنّ عمرو بن لُحَيّ هو أول من وضع الأصنام في الكعبة وكان ذلك عندما سار إلى مكة وإستولى على أمر البيت⁽²⁾ ، وأشار المؤرخون إلى انحسار عبادة الحنيفيّة في الوقت الذي قام به عمرو بعملية الإستيراد⁽³⁾ ، وهذا ما أكد عليه اهل الأخبار في أنّ المجتمع العربي كان يعتقد الديانة الإبراهيمية ويؤكّد على الإيمان بالآله الواحد ، ثم حصل بعدها ذلك التحول العقدي ، ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) غيره ، فعبدوا الأصنام وإنحرفوا عن دين آبائهم وأجدادهم الموحدين حتى أعادهم الإسلام إليه⁽⁴⁾ .

ويُلاحظ أنّ قبيلة خزاعة التي كان ينتمي إليها عمرو بن لُحَيّ دخلت في صراع طويل مع قبيلة جرهم التي كانت تتولى أمر البيت في مكة ، وقد آل الأمر في النهاية إلى خزاعة ، فتنصّب عمرو بن لُحَيّ ملكاً عليها⁽⁵⁾ ، وأصبح هو المشرعن الأول لكلّ الممارسات التي شكلت نسقا مغايراً لنسق العبادة المعروف في المنطقة آنذاك ، إذ يذكر الأزرقى ما نصّه ((كان عمرو بن لُحَيّ فيهم شريفاً ، سيداً مطاعاً ، ما قال لهم فهو دين متّبع))⁽⁶⁾ ، وعمرو هذا قد ذكره المؤرخون بكثرة في مسألة وضع الأصنام في مكة إذ

1- الأصنام : 8 .

2- ينظر : الملل و النحل : 492 .

3- ينظر : مروج الذهب : المسعودي : 2 / 56 .

4- ينظر : الأصنام : 6 ، أيمان العرب في الجاهلية : أبو إسحاق النجيري : (12 وما بعدها) ، المفصل

: 6 / (6 ، 34) ، الشعر والأسطورة : 216 .

5- ينظر : البداية و النهاية : ابن كثير : (289 – 290) ، معجم البلدان : 4 / 5 .

6- أخبار مكة : 150 .

يقول ابن الكلبي في موضع آخر : ((وكان له رَيِّي من الجن وكان يُكنى ابا ثُمَامَة ، فقال له : عَجَل بالمسير والظعن من تهامة بالسعد والسلامه ! قال : حَيْر ولا إقامه . قال : إيت ضَفَّ جُدّه ، تَجِدْ فيها أصناما مُعَدّه ، فأورِدَها تهامة ولا تهاب ، ثم إدْعُ العرب إلى عبادتها تجاب . فأتى شَطْ جُدّة فأستثارها ثم حملها حتّى ورد تهامة . وحضر الحجّ ، فدعا العرب إلى عبادتها قاطبة))⁽¹⁾ .

ويظهر أنّ هناك عملية تتأقّف (تبادل ثقافي) كانت تجري بين العرب وبين مجاورهم أدّت إلى تكاثر عدد آلهة العرب وتنوع مهامها⁽²⁾ ، وكانت هذه العملية انعكاساً لمرحلة التماهي في الآخر والذويان فيه ، والتسليم لمؤثرات منظومته المعرفية ، إذ إنّ الطبيعة العربية وبفعل التبادل التجاري كانت تمثل بؤرة للتلاقح الثقافي ، ومناخاً ملائماً لمختلف عمليات التغيّر المعرفي ، ويبدو أنّ مهمة تحديد الآخر في عملية التثقّف قد تكون صعبة للغاية ، فضلاً عن مهمة معرفة الكيفية التي حصل بها هذا التبادل ، ومكان حصول ذلك وزمانه تكاد تكون أصعب ، فكما ((اختلفت الروايات في نسب عمرو بن لُحَيّ ، اختلفوا في المكان الذي جاء منه بالأصنام))⁽³⁾ .

إلا أننا نواجه حقيقة مفادها أنّ هناك شيوعاً لافتاً للنظر للعقيدة الصنمية عند العرب ، وإنّ هناك تمسكاً شديداً بهذه العقيدة ، فضلاً عن ابتعادهم عن عقيدة التوحيد ، إذ شكّل الإتجاه الصنمي جداراً معرفياً عازلاً بين الذهنية العربية وبين فكرة التوحيد ، وقد امتدّ ذلك - كما سنبيّن في المباحث القادمة - لمرحلة ظهور الإسلام فقد ((كان لأهل كلّ دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه ، ولما بعث الله نبيّه وآتاهم بتوحيد الله وحده لا

1- الأصنام : 54 .

2- ينظر : دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام : د . حسين قاسم العزيز : تحقيق ودراسة :

د . نصير الكعبي : (231 - 232) .

3- معجم آلهة العرب قبل الإسلام : جورج كدر : 21 .

شريك له قالوا : أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ! ، يعنون الأصنام . وإِسْتَهْتَرَتِ الْعَرَبُ فِي عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ : فمنهم من إِتَّخَذَ بَيْتًا ، ومنهم من إِتَّخَذَ صَنْمًا ، ومن لم يقدر عليه ولا على بناء بيتٍ ، نَصَبَ حَجَرًا أَمَامَ الْحَرَمِ وَأَمَامَ غَيْرِهِ ، مما استحسن ، ثم طاف به كطوافه بالبيت . وسمّوها الأنصاب ((1) .

ولعلّ هذا التمسك جعل مهمة التغيير المحمدي تواجه شيئاً من الصعوبة في محاولة قلب القيم الجاهلية ، والعمل على نسفها وإحلال قيم إسلامية جديدة ، تتواءم مع متطلبات الحياة الإنسانية تواءماً تاماً إذ يقول (كلود كاهن) : ((لكنّ محمّداً لم يلقَ من قريش سوى الشك والازدراء وناهضته قبيلته مناهضة عنيفة يرجع سببها إلى قلق قريش وخوفها من أن يهدد محمد وجود تلك المؤسسات الدينية والتجارية التي كانت تستمدُّ منها البأس والسلطان))(2) ؛ ذلك لأنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يمثّل الهوية الحقيقية لعقيدة شعوب المنطقة التي كانت قابضة في الخزين المعرفي للذاكرة الجمعية في المجتمع العربي ، ((فللفرد هوية ضرورية تربطه بهوية ثقافية جمعية معينة حتى إذا ظلّت من دون الكشف عنها ربما نتيجة فترة من الإنكار))(3) .

ويبدو أنّ هذا الإنكار أو التخفي هو العامل الرئيس الذي يساعد على جعل مكونات الثقافة الأصيلة تتحصّن بدرع معرفي لمواجهة تيارات الثقافة الدخيلة ؛ لأنّها أي (الثقافة الأصيلة) لديها القدرة على امتصاص الدخيل ، لتمدّ الإنسان الحامل لها ببنى معرفية قادرة على ترصين المناعة الاجتماعية المتحفزة ذاتياً لمواجهة الآخر(4) ، ولعل عمرو بن لُحَيٍّ كان واعياً كلّ الوعي عندما أيقن تحريك خطوات اللعب على الوتر الديني المقدّس

1- الأصنام : 33 .

2- تأريخ العرب و الشعوب الإسلامية : تر : د. بدر الدين القاسم : 16.

3- الثقافة - التفسير الأنثروبولوجي ، آدم كوبر ، تر : تراجي فتحي ، (بحث) : 212 .

4- ينظر : الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : د . ناجي عباس مطر الركابي : 93 .

وصناعة أيديولوجيا جديدة تدرّ عليه بمقومات الهيمنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ لأنّ الإنسان بطبيعته التكوينية خاضعٌ بكلّ معطياته للآخر المقدّس الذي يتمتع بفرض سيطرته عبر شبكة من المفاهيم الغيبية تتيح له التحكم في الحياة الإنسانية ، والتوغّل لأبسط تفاصيلها اليومية ، فالرموز المقدّسة دائماً ما ((تعمل في تركيب روح الجماعة أو الخصيصة المميزة لها نغمة حياتهم وطبيعة هذه الحياة ونوعيتها وأسلوبهم ومزاجهم في الأخلاق والجمال - ونظرتهم إلى العالم - الصورة التي تتكون عندهم عن طريق الأشياء في الواقع و أفكارهم الأكثر شمولاً))⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من كل المحاولات التي عمدت إلى نسف الهوية الدينية العربية وعملت على جعل ثقافة المجتمع العربي ثقافة (مطابقة) لا ثقافة (اختلاف) يمكن عن طريقها إبراز الهوية العربية والخروج بكيان معرفي مستقل يرسم لنا مدى تمسك القواعد المجتمعية بالمعتقد الديني الإلهي الذي كان سائداً قبل عملية التغيير ، وعلى الرغم من كلّ ممارسات التعسف والقمع التي كان يتبناها سدنة الأصنام وخدّام المعبد ، يذكر بعض الباحثين أن الحياة الوثنية لم تكن متغلغلة في نفوس الجاهليين ، ولم يكن يصاحبها شعور ديني عميق مستندلاً بروايات صنعهم آلهةً من التمر في المواسم ، إذا جاعوا أكلوها ، وكذلك بما روي عن الشاعر امرئ القيس من أنّه ضرب معبوده بسهمه ؛ لأنّه حين استقسمه نهاه عن الثأر لأبيه⁽²⁾ .

وقد رُوي أنّ إحدى القبائل العربية وهي (حنيفة) قد أكلت صنمها المصنوع من التمر فغيرتها العرب بذلك وقال أحدهم :

أَكَلْتُ حَنِيفَةً رَبَّهَا زَمَنَ التَّقْحُمِ وَالْمَجَاعَةِ

1- تأويل الثقافات : كليفورد غيرتز : تر : د . محمد بدوي : 255 .

2- ينظر : شعر الجاهلية وشعراؤها : 15 ، العمارة الفنية في شعر امرئ القيس : د . قصي الحسين : 10 .

لَمْ يَحْذَرُوا مِنْ رَبِّهِمْ سُوءَ الْعَوَاقِبِ وَالتَّبَاعَةِ⁽¹⁾

إذ يبدو أنّ هناك خروقات دينية كانت تمثل طعناتٍ تدنيسية تنفذ إلى قلب الجسد المقدّس لتُثبت هشاشة الفكر الصنمي في بعض الممارسات الثقافية ، التي تظهر على السطح بشكل نفثات نفسية تتكون بعد خيبات أمل اجتماعية ، تبرهن على عجز المقدّس عن إيجاد الحلول لبعض المشاكل الحياتية ، ومن ثمّ يؤدي هذا إلى نفور بعضهم عن عبادته ومحاولة الخروج عن سلطته الدينية ، وبهذا يُذكر أنّ رجلاً استقسم لطلب ثأر أبيه لدى صنم كان يدعى (ذو الخلصة) فنهاه عن ذلك فقال له :

لَوْ كُنْتُ يَا ذَا الْخَلَصِ الْمُؤْتُورِ مِثْلِي وَكَانَ شَيْخُكَ الْمُقْبُورِ

لَمْ تَنْهَ عَنِ قَتْلِ الْعِدَاةِ زُورًا⁽²⁾

ويمثل هذا تعارضاً بين القيم الدينية والقيم الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع العربي ، ويظهر أنّ القيمة الاجتماعية في بعض الأحيان كان لها الأثر البالغ في نفوس الجاهليين ، إذ كانت تصمد وتتفوق على أي قيمة أخرى تحاول نسفها والحلول مكانها .

بعد هذه التوطئة الموجزة عن إرهابات تكوين ثقافة الصنم الجاهلي ، سنحاول في المباحث القادمة استجلاء الأنساق الثقافية الكامنة في وظائف الأصنام الجاهلية ومدى علاقتها بالواقع الاجتماعي وبيان أبعاد التعالقات الفكرية والاجتماعية مع المعتقدات السائدة في ثقافات الأمم الأخرى ، وسنعمد إلى دراسة المنظومة الصنمية على وفق نسقين اثنين كان حضورهما واضحاً بين مكونات النصوص الجاهلية - على قلتها - هما : النسق الأيديولوجي والنسق السوسيولوجي .

1- يُنظر : محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء : الراغب الأصفهاني : 1 / 343 ، تاريخ العرب القديم

والبعثة النبوية : د . صالح أحمد العلي : 260 .

2- الأصنام : 35 ، معجم البلدان : 1 / 175 .

المبحث الأول

أيدولوجيا

الصنم المقدس

مفهوم الأيديولوجيا :

يصور الأدب التمثّلات الفكرية في الحياة الإنسانية عامة لكلّ مجتمع يملك تراثاً أدبياً يمكن عن طريقه استنباط المذاهب والاتجاهات التي تمثّل القواعد الأساسية لنسق التفكير الإنساني في ذلك المجتمع ، وهذا ما يفرضه التعالق الفكري بين الأديب وبين مجتمعه الذي ينتمي إليه ويعبّر عنه ، ولعلّ هذا ما جعل أطر التحليل النقدي تتجه نحو القول باجتماعية الأدب ، وصيرورته جهازاً كاشفاً عن الأفكار والرؤى الإنسانية .

وعند النظر لموضوع الدراسة ، وتحديد العينة المعبرة عن القيم الدينية في المجتمع الجاهلي ، وبيان مدى علاقة الفرد الجاهلي بالمقدس آنذاك ، يمكن القول : إنّ الحواضن النصيّة حملت لنا تلك التمثّلات الأيديولوجيّة للعقل الجاهلي ، تجاه منظومته العقديّة ، على اختلاف أشكالها وتعدّد مصاديقها ، وصورت لنا مديات التفكير الجمعي ، وتحديد أفق الرؤية لتلك المجتمعات القاطنة في جزيرة العرب ، وكما هو معروف فإنّ العلاقة الوطيدة بين النصّ وبين قواعده الإجتماعية تجعله يمثل ذلك السطح الذي تطفو عليه القيم الفكرية العاكسة لجذور التفكير المجتمعي كما أسلفنا ، وإيماناً منا بعلاقة النصّ بالأيديولوجيا فلا بد من بيان مفهوم (الأيديولوجيا) في المنظومة الفكرية الإنسانية ، ومن ثم تحديد تجلياتها في العيّنات المشار إليها في موضوع الدراسة .

يُعدّ مصطلح (أيديولوجيا) من أكثر المصطلحات استعمالاً وتشعباً من حيث المفهوم ؛ وذلك لكثافة الدلالات التي يجمعها ، وهي بدورها ناتجة من اختلاف زوايا النظر وتعددتها ، عند الذين كتبوا عن المصطلح على اختلاف دوائر البحث والعلوم لديهم ؛ لذا فقد ظلّ غامضاً لا يستقر على حال ، إذ نجده يحمل في الحقول الفلسفية

والاجتماعية والفكرية تعقيدات في استعمالاته المفهومية ، وإذا أُحيل إلى الحقول الأدبية المتفرعة صار أكثر تعقيداً⁽¹⁾ .

وإذا تتبعنا المصطلح تاريخياً نجده قد استُعمل لأول مرة من قبل المفكر (ديستوت دوتراسي) في كتابه (مشروع عناصر الأيديولوجيا) عام 1801م ، ويرجع جذر الكلمة إلى اللاتينية إذ ينقسم على قسمين : (Ideo) وتعني الفكر ، و (Logie) وتعني علم ، أي (علم الأفكار)⁽²⁾ ، ويرى (جورج غورفيتش) أن ((الأيديولوجيا والبناء الفكري الأيديولوجي ، قد وُصفاً أولاً بأنهما خيالات أو بتعبير أبسط ، الصورة الكاذبة التي يرسمها الناس عن أنفسهم))⁽³⁾ ، وهذا يمكن أن يكون اتجاهًا موازيًا لما آمن به الجاهليون حول المعبودات ؛ لأن أفكارهم في الواقع هي تصورات سيكولوجية نابغة من طبيعة النفس الإنسانية في ذلك العصر ، معبرة عن خوالج الفرد الذاتية ، التي تطورت بعد ذلك وشكّلت أطر التفكير العام لدى المجتمع الجاهلي .

أما مفهومها في الفكر الفلسفي فهي ((نسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية))⁽⁴⁾ ، وهذا ما جعلها تكتسب عمومية متكونة من أجزاء من الممارسات المعرفية تؤهلها لتكوين مذهبٍ فكريٍّ يمثل هراً من الوعي الجماعي لمجتمع ما .

1- يُنظر : النسق الأيديولوجي وبنية الخطاب الروائي : سليم بركان (رسالة ماجستير) : 12.

2- يُنظر : م . ن : 12 .

3- الأيديولوجيا دفاتر فلسفية ، المعاني المتعددة للأيديولوجيا في الماركسية : جورج غورفيتش وآخرون ، تر : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : 40 .

4- الموسوعة الفلسفية : روزنتال . م . ويودين . ي : تر : سمير كرم : 68 .

ويسلك المصطلح مساراً مختلفاً في الفكر الماركسي ، فقد ذكر ماركس أنَّ ((الأيديولوجيا انعكاس مقلوب ومشوّه ، وجزئي ومبتور للواقع ، وهي بذلك تعارض الوعي الإنساني الحقيقي))⁽¹⁾ ، ولعلّه أراد بذلك الاعمام ضرب كل الأيديولوجيات المختلفة بغض النظر عن محتواها الفكري ، ومدى فاعليتها ونجاحها على مستوى التباين المعرفي ، وانعكاس ذلك على الواقع الاجتماعي ؛ لأنّ هذا يسهم في تثبيت عملية ضرب المقدّس التي تنبأها الاتجاه الماركسي ، إذ إنّ بعض الأيديولوجيات هي في الحقيقة مذاهب فكرية مقدّسة قائمة على الثابت المقدّس الذي يُعدّ عند أغلب الأنظمة المعرفية مصدراً لإنتاج أسس التفكير التي لا مجال لإنكارها وعدّها أنساقاً زائفة ومشوّهة على حدّ تعبير ماركس .

وقد عرّفها أحدّهم على أنّها ((نظام فكري يمكن أن يتعايش مع الحالة الراهنة في المجتمع))⁽²⁾ . أمّا ما يخص دائرة المعارف البريطانية فقد جاء تعريفها حسب المفهوم الآتي : ((الأيديولوجيا هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية ، تظهر فيها العناصر التطبيقية بالأهمية نفسها التي تظهر فيها العناصر النظرية ، فهي إذن منظومة فكرية تدعو إلى تفسير الدنيا وإلى تغييرها في آنٍ واحد))⁽³⁾ ، وهي دائماً ما تسعى إلى توظيف الجوانب الفكرية في محاولة السيطرة على الواقع الاجتماعي ببحثٍ صورٍ من المعتقدات والمفاهيم المقدّسة ؛ لأنّها تملك حظاً هائلاً ((من القدرة على تجنيد جهود الجماهير وعلى تسيير إرادتها والتحكم فيها ، وهذا ما يدعو إلى القول بأن الأيديولوجيات ما هي إلا نظم منهجية مجنّدة للمعتقدات))⁽⁴⁾ .

1- الماركسية والنقد الأدبي : تيري إيجلتون : تر : جابر عصفور : 13 .

2- أية أيديولوجيا ؟ ، مجدي وهبة ، (بحث) : 35 .

3- م . ن : 34 .

4- م . ن : 35 .

ويراها (سعيد بن كراد) في المفهوم السيميولوجي ((هي تحيين للقيم وفق وقائع منظّمة وخاصة))⁽¹⁾ ، أمّا (كمال أبو ديب) فيحدّدها بقوله : ((الأيديولوجيا - وهي تعبير ملازم لعلاقات القوة ولاقتزان القوة بالمعرفة ، وإنتاج السلطة ، وممارسة السيطرة والهيمنة والتحكم - تتغلغل في خفايا الوجود الإنساني))⁽²⁾ ، ولعله يبالغ ويبحر بعيداً في بيان فاعلية الأيديولوجيا عندما يتحدث عن أهمية (فوكو) في الفكر العالمي الحديث إذ يقول : ((حتى الهواء الذي نتنّشه في نشاطنا البيولوجي الصرف مشبع بالأيديولوجيا))⁽³⁾ .

ويذكر د. سعيد علوش عدداً من المفاهيم للمصطلح (أيديولوجيا) منها إنّها تمثّل ((جلّ الأفكار (الأحكام/ الاعتقادات) الخاصة بمجتمع ، في لحظة ما))⁽⁴⁾ فهي نظام يمتلك منطقته وصرامته الخاصة ، في التمثيلية على مستوى الصورة / الميث / الأفكار ، وذلك بحسب وجودها ودورها التاريخي في ظل مجتمع ما ، وهي بذلك تخص جماعة إجتماعية ونظاماً قيمياً يرتبط بطبقات منتجة عبر هيمنتها الإجتماعية⁽⁵⁾ ، إذ إنّ ((الوظيفة الأساسية للأيديولوجيا هي إعادة إنتاج النظام ، تدريب الأفراد على القواعد التي تحكم النظام))⁽⁶⁾ .

يبدو مما سبق أنّ الأيديولوجيا نظام يربط مجموعة من العادات والتقاليد والممارسات الإجتماعية عبر شبكة من التعالقات الفكرية تصور لنا مديات أفق التفكير

1- النص السردي - نحو سيميائيات الأيديولوجيا : 8 .

2- الأدب والأيديولوجيا ، كمال أبو ديب ، (بحث) : 51 .

3- م . ن : 51 .

4- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : سعيد علوش : 41 .

5- يُنظر : م . ن : 41 .

6- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا : بول ريكور : تر : فلاح رحيم : 216 .

وتحديد أطر الإنتاج الذهني في مجتمع ما ، وإيماناً منا بأنَّ ((الأدب هو تجسيد للصراعات الدائرة باستمرار بين أيديولوجيات متشكلة ضمن البنية الثقافية الاجتماعية))⁽¹⁾ ، فإنَّ ما يهمنا في هذا السياق بعد بيان الجانب المفهومي للأيديولوجيا هو تحديد مظهراتها في النصوص الشعرية التي حملت لنا صوراً من التفكير الديني والعقدي تجاه المعبودات بصورة عامة ، والأصنام خاصة في المجتمع الجاهلي آنذاك .

1- الأدب والأيديولوجيا ، (بحث) : 57 .

اللات ودائرة الصراع

تتحرك دوائر الفكر الجاهلي عبر خطوط كانت تمثل أنساقاً تنظيمية تبناها المهيمن الديني لضمان بقائه في السلطة الدينية في ذلك الوقت ، لكونه الواضع الرئيس والمركزي لقواعد البنى الفكرية بما يتواءم ويتناسب مع ترُّعه على عرش الهرم الديني ، وقد تجلَّى ذلك عن طريق دراسة الظروف التي أسهمت في تثبيت الفكر الصنمي الحجري بوصفه موازياً دينياً للفكر الإلهي المتمثل بالديانات التوحيدية المنتشرة في الرقع الجغرافية نفسها .

ولو تفحصنا واستعرضنا دلالات بعض الأصنام وطرائق عبادتها ، واستكشاف وظائفها في المجتمع وتأثيرها على الحياة الجاهلية ، تتجلَّى لدينا انساقٌ أيديولوجية كانت قابضة مضمرة خلف البنيات السطحية لتلك الطقوس المهيمنة ، إذ ((إنَّ هناك في التاريخ عمليات خفية وأحداثاً سطحية وإنَّ هذه مرتبطة بين بعضها بعضاً ، وكون العمليات السرية عمليات بلا ضوضاء تكاد تكون عصية على تلمسها وعلى النقيض من ذلك تكون الاحداث التي تجري على السطح رتيبة تارة وعاصفة تارة اخرى لكنها دائمة واضحة بجلاء))⁽¹⁾ .

وقد كانت العصا المؤدِجة للقطيع المجتمعي تتمثل بمجموعة من النفعيين القابعيين في بيوت الآلهة كانوا يستميلون الناس ، ويؤدِجون التقديس والخوف ومفاهيم الهيمنة اللاهوتية والقوى الغيبية التي كانوا يُلبسونها لتلك الأحجار ، سعياً منهم وراء مصالح نفعية ، ويحرِّكون بوصلة الصراع باتجاهين ، كانا يمثلان محور صناعة الفكر الديني هما : الاتجاه القبلي / القبلي والاتجاه الديني / الديني ، فكان الأوَّل يتمثل بمحاولة

1- المجتمع العراقي . حفريات سوسيولوجية : حنا بطاطو وآخرون : 40 .

القبائل السيطرة على القواعد الاجتماعية في المنطقة ، والتحكم في الموارد الاقتصادية عن طريق فرض الهيمنة على الآخر واستفحال خطاب الـ (نحن) القبلية التي شكّلت ظاهرة إجتماعية بارزة في مجتمعات العصر الجاهلي ، أما الاتجاه الآخر فيتجسد في مواجهة الرمز الديني المتمثل بمنظومة الديانات الإلهية المنتشرة في المنطقة ، وقد توسعت دائرة الصراع في هذا الاتجاه ؛ لأنها شملت المنظومة الصنمية بكل مكوناتها وعناصرها الفكرية الداخلة في خطوط متوازية مع الديانات الإلهية التي شكّلت أطرافاً رئيسة في لعبة جدلية الحضور والغياب .

ولعلنا نجد ملامح هذين الاتجاهين تتجسّد بصورة واضحة في صنم (اللات) ، فاللات من الأصنام القديمة التي تمتّعت بفاعلية عالية في الحضور الديني عند العرب ، ويذكر المؤرّخون أنّ قبيلة (ثقيف) قد بنت عليها بناءً كان يضاهي ما بنته قريش في الكعبة⁽¹⁾ ، ونتلمس هنا صراعاً قبلياً ؛ سعياً وراء محاولة البحث عن الذات القبليّة أو محاولة إثبات وجودها لمواجهة الآخر ، والثبات أمام موجة التغيّرات الحاصلة في البنية الإجتماعية ، وهذه المحاولة هي المحرّك الذي يجعل القبيلة تعيش هاجساً يدفعها لحماية ذاتها ((فلا يعود يعنيتها أنّ تحافظ على سلامة فضيلتها الحيويّة من أجل وضعها حصرياً في تصرّف النصف الآخر من الجسم الإجتماعي ، وإنما أنّ تشيد بهذه الفضيلة وتعظّمها في محاولة منها لتأمين سيطرتها على المبادئ الأخرى التي تصون حياة القبيلة وسلامتها بعملها المتناسق . بعبارة أخرى ، لا تعود أي جماعة تفكّر بالحفاظ مع الجماعة المعادية على توازن تام يتبارى أفرادها في تثبيته ، بل كلّ يوظف طموحه في سبيل توسيع نفوذه وفرض هيمنته))⁽²⁾ ، ونحن هنا ننظر إلى النظام الفكري للقبيلة على أنّه نظام يمتلك

1- يُنظر : الأصنام : 16.

2- الإنسان والمقدّس : 128 .

أيدولوجية معينة تجعله نظاماً مستقلاً بذاته يختلف عن أنظمة القبائل الأخرى ، إذ إننا ((نقترح أن نقرأ نظام القبيلة مثلما نقرأ نظام الدولة ونقرأ سلوك القبيلة مثلما نقرأ سلوك الدول في حالات السلم وفي حالة الحرب وفي حالة التحالف وفي حالة المصالح وفي حالة التنافس الثقافي والاجتماعي))⁽¹⁾ ، ومن صور تجذر العقيدة الصنمية تمسك القبائل العربية بمعبوداتها تمسكاً يُحيلنا إلى مدى فاعلية العلاقة العقدية بين المعبودات المقدسة والفرد الجاهلي ومدى حضور الآلهة في الحياة اليومية ((حتى أن ثقيفا كانوا إذا ما قدموا من سفر توجهوا إلى بيت اللات أولاً للتقرب إليه ، وشكره على السلامة ، ثم يذهبون بعد ذلك إلى بيوتهم))⁽²⁾.

ولعلّ دائرة الصراع القبلي أخذت أبعاداً أخرى ، فشملت التصادم العسكري الذي كان يحصل بين القبائل العربية ، وقد كان للأصنام دورٌ بارزٌ في تحديد اتجاهاته ، إذ صورت لنا بعض الأبيات مدى فاعلية حضور الرمز الديني في المعركة الجاهلية ، ويذكر د. جواد علي ((أنه كان للات بيت وقبة يحملها الناس معهم حين يخرجون إلى قتال فينصبان في ساحة الجيش ، ليشجع المحاربون فيستميتوا في القتال وينادي المنادون بنداء تلك الأصنام : يا للات))⁽³⁾ ، وأشار إلى أن الأصنام كانت تدافع عن قبائلها ، وتذب عنها ، وتحامي عنها في الحرب كما يدافع سيد القبيلة عن قبيلته ، وأن أبناء القبيلة أبنائها وأولادها ، لذلك كانوا يقولون عن الصنم (أب) ويكتبون عن أنفسهم (أبناء الصنم)⁽⁴⁾ .

1- القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة : عبد الله الغزالي : 158 .

2- المفصل : 6 / 228 ، ويُنظر : معجم البلدان : 7 / 310 .

3- المفصل : 6 / 235 .

4- يُنظر : م . ن : 6 / 62 .

ولعلّ هذا المفهوم الأبوي كان يصوّر إيمان الجاهليين باقتران هزيمة الصنم الذي كان يمثّل رأس الهرم في الصراع القبلي بهزيمة القبيلة نفسها ، لكنّه سرعان ما يتحول إلى ملجأ تفرّ إليه أنفسهم المهزومة ليمدّهم بالقوة والعزيمة ، التي تسهم بعد ذلك في توازن كفتي الصراع أثناء المعركة ، وإلى هذا يشير الشاعر (ضرار الفهري) مفتخراً بهزيمة (ثقيف) ولجوءها إلى اللات ، في مشهد درامي يصوّر لنا بؤرة الصراع القبلي وشدته ، ومدى فاعلية النسق الديني وهيمنته على الفكر الجاهلي في مختلف الأزمنة ، إذ يقول :

أَلَمْ تَسْأَلِ النَّاسَ عَنْ شَأْنِنَا وَلَمْ يَنْثُبِ الْأَمْرُ كَالْخَابِرِ
غَدَاةَ عُكَازٍ إِذَا اسْتَكْمَلَتْ هَوَازُنُ فِي كَفِّهَا الْحَاضِرِ
وَجَاءَتْ سَلِيمٌ تَهْزُ الْقَنَا عَلَى كُلِّ سَلْهَبَةٍ ضَامِرِ
وَجِئْنَا إِلَيْهِمْ عَلَى الْمَضْمَرَاتِ بِأَرْعَنَ ذِي لُجْبٍ زَاخِرِ
فَلَمَّا اتَّقَيْنَا أَذَقْنَاهُمْ طِغَانًا بِسُمْرِ الْقَنَا الْعَائِرِ
فَفَرَّتْ سَلِيمٌ وَلَمْ يَضْبُرُوا وَطَارَتْ شُعَاعاً بَنُو عَامِرِ
وَفَرَّتْ ثَقِيفٌ إِلَى لَاتِهَا بِمُنْقَلَبِ الْخَائِبِ الْخَاسِرِ⁽¹⁾

عبر الشاعر هنا عن مشهد الفرار نحو الصنم ضمن تقنيات وصف المعركة يعكس صورة من صور التفكير القبلي المتمثلة بالاحتماء بالرمز المقدّس واللجوء إليه ، وهو بهذا ينسج خيطاً فكرياً بين النصّ والمعتقد الجاهلي في ذلك الوقت ، فقد ((كان التلازم قوياً بين الأيديولوجيا والرؤية الأدبية ، فمن المعلوم أنّ جزءاً كبيراً جداً من الشعر العربي

1- ديوان ضرار بن الخطاب الفهريّ : 56 . الخابر : العالم بالخبر . السلهبة : الطويل من الفرس والإنسان . الضامر : الهزيل . المضمرات : الخيل . الأرعن : الجيش الكثير . العائر : الرمح الذي لا يُعرف من أين أتى .

القديم ... كان ذا صلة وثيقة بالانتماء القبلي للشاعر ، كما كان ذا صلة قوية بصلاته الإجتماعية ((⁽¹⁾) ، ويؤكد (جورج كدر) أنَّ عبادة اللات كانت ديانة رئيسة في جزيرة العرب ، وانتشرت انتشاراً واسعاً حتى أصبحت من مواضع العبادة الشهيرة⁽²⁾ ، وهذا ما يؤكد لنا فاعلية الهيمنة الدينية التي كانت تتمتع بها هذه الأصنام ، ومدى تجذّر مفهوم القداسة التي كان يحملها لها الفكر الجاهلي ، فليس ((المقدّس صفة تملكها الأشياء في حدّ ذاتها بل هو عطية سرّية ، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة))⁽³⁾ .

ومن هنا نؤكد - كما أسلفنا - أنَّ هناك مُحركاً مضمراً كان يحاول صناعة علامات جديدة تشكل نسقاً مغايراً للنسق المركزي (الإلهي) ، ولعلّ هذا ما نجده في الروايات التي تطرقنا لها في تمهيد هذا الفصل ، التي تحدّثت عن (عمرو بن لُحَيّ) الصانع الأوّل والواضع الأهم للفكر الصنمي ، الذي أحدث انكساراً في النسق الفكري لدى الفرد العربي ، فقد كان هو البادر الأسبق للتحوّل العقدي من عبادة الإله الواحد في الديانات الإلهية إلى عبادة الأصنام التي قام بعملية استيرادها من مواطن مختلفة لأغراض وغايات مختلفة أيضاً ، وهذا ما صورته بعض المقطوعات الشعرية التي تحدّثت عن التحولات التي أحدثها (عمرو بن لُحَيّ) ، إذ كانت تُمثّل الشرارة الأولى لمرحلة انعطاف الفكر الديني ، وبهذا يُذكر أنّه لما غلب على العرب عبادة الأصنام ، وعدلوا عن الحنيفية ، إلا القليل منهم ، قال في ذلك (شحنة بن خلف الجرهمي) :

يَا عَمْرُو إِنَّكَ قَدْ أَحْدَثْتَ آلِهَةً شَتَّى بِمَكَّةَ حَوْلَ الْبَيْتِ أَنْصَابًا

1- الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية ، نجيب محفوظ ، (بحث) : 30 .

2- يُنظر : معجم آلهة العرب قبل الإسلام : 211 .

3- الإنسان والمقدّس : 37 .

وَكَانَ لِلْبَيْتِ رَبٌّ وَاحِدٌ أَبَدًا فَقَدْ جَعَلَتْ لَهُ فِي النَّاسِ أَرْبَابًا

لَتَعْرِفَنَّ بِأَنَّ اللَّهَ فِي مَهْلٍ سَيَضْطَفِي دُونَكُمْ لِلْبَيْتِ حُجَّابًا⁽¹⁾

يظهر أن هناك عملية صناعة دينية تقوم بها مؤسسة كانت تهدف إلى إحداث تغيير في البنى العقدية لذلك المجتمع ، وثُبِّين الأبيات السابقة أن هناك تحولاً نسقياً في المفهوم الديني في مرحلة انتقالية كانت تهدف إليها تلك الجماعة التي أصبحت بعد ذلك مؤسسة دينية تشرف على بيوت الآلهة ، وتقوم بتنظيم الطقوس وطرق العبادة وما يكتنف ذلك من ممارسات تقديم القرابين والنذور والهدايا .

ويرى فراس السواح ((أن المؤسسة الدينية هي كيان مصطنع مفروض على الحياة الدينية ، وأن ظهور هذه المؤسسة وتطورها كان مرهوناً بظروف تعقّد الحياة الاجتماعية))⁽²⁾ ، ويذكر المؤرخون أن هناك تشابهاً في الممارسات والطقوس التي كانت العرب تؤدّيها عند بيت اللات وعند الكعبة⁽³⁾ ، مما يُحيلنا إلى تلمّس ذلك الصراع بين الأيديولوجيات الدينية المختلفة الذي يحمل أبعاداً شتى تجلّت ملامحها في قول أوس بن حجر :

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُنَّ أَكْبَرُ⁽⁴⁾

فقد أشار هنا إلى جزأين مهمين من أجزاء الثلاث الصنمي المتمثل باللات والعزى ومناة ، إذ ذكر اللات والعزى بعدهما مرتكز المنظومة الصنمية الجاهلية ، ومن ثم انتقل ليبين لنا طرفاً آخر من أطراف الصراع الفكري ، وهو الطرف الذي مازال يدين بعقيدة

1- يُنظر : مروج الذهب : المسعودي : 2 / 29 ، المفصل : 6 / 80 .

2- دين الإنسان : 43 .

3- يُنظر : المفصل : 235 ، يُنظر : دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: 215 .

4- ديوان أوس بن حجر : 36 .

التوحيد ، ولعلّه أشار بقسمه هذا إلى نمط آخر من التفكير الذي كان يعتقد أنّ عبادة هذه الأصنام تقرّبه زلفى إلى الله (سبحانه وتعالى) .

ويمكن القول : إنّ القواعد المؤسسة للفكر الصنمي كانت مهية لانعطافة تاريخية تُصلح ما حدث من انكسارات حصلت في الجانب الاعتقادي لدى المجتمع العربي ، وتعمل على رفع مستوى الذهنية العربية ، والإسهام في تطوير أفق التفكير الديني ، وتؤدي إلى كشف الأنساق المضمرة التي تحوّلت في النهاية إلى نظام فكري ظاهر ، إذ إنّ ((الفئة المسيطرة مهما حاولت لفرض عناصر ثقافتها ، ولو باستخدام أساليب القهر ، فإنّها لا تستطيع أن تدخل إلى الثقافة الأخرى أي عنصر ثقافي لا يمكن التعبير عنه بسلوك علني))⁽¹⁾ .

تبعاً لهذا المفهوم فقد كانت الشعارات الحاملة لأنماط الفكر الصنمي ما تزال تعاني ضعفا نوعياً في القواعد المؤسسة لفكرة الهيمنة الدينية ، وهي بهذا تجعل المجال واسعاً لظهور أشكال متجددة مضادة لها ، قد تُحدث فارقاً في النظام الاجتماعي القائم ؛ لأنّ الثقافات المستوردة دائماً ما تواجه بمضادات أصيلة تعمل على إعادة إنتاج نفسها والاستعداد لمواجهة الآخر ، ((وتنتج أمصال الوقاية الكافية للوقاية الجوهرية من أوبئة التمدد الثقافي الذي يرافق التغييرات السياسية أو الجغرافية عادةً ، فكلّما داهمت الجماعة مؤثرات خارجية بقصد الإذابة أو الإلغاء الذي يطال البنى المركزية ، تعتمد الثقافة الأصيلة على بناء مصدّات دفاع معرفية ، قد تغمسها في إطار مقدّس ، لأجل أن تظل الذات الجمعية في منأى عن المسخ الذي تحاول المتغيرات تعميمه))⁽²⁾ .

1- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن : د . حفناوي بعلي : 232 ، ويُنظر : ملاحظات نحو تعريف

الثقافة : اليوت : تر : شكري محمد عياد : (74 - 75) .

2- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 93 .

ولعلّ عملية إزالة الأصنام من الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت تمثل العلامة الفارقة في عمود التحولات النسقية للتطورات الذهنية التي نقلت الإنسان من عبادة الأصنام ومن التشبث الذهني إلى التوحيد الذي أرسى فيما بعد قواعد العودة إلى الذات ، ورسم سبل الابتعاد عن الأيديولوجيات المستوردة كما أسلفنا ، ولكن على الرغم من ذلك فإنّ هناك علامات وملامح بارزة حملت لنا بعضاً من تجذرات القيم الدينية للأصنام عند بعضهم وصورت لنا شدة الصراع الثقافي الفكري ، فقد استمرت موجة الفكر الصنمي حتى بلغت فترات زمنية أعقبت ظهور الإسلام بقليل ، وإلى هذا تشير أبيات تُسبب إلى (شذاد بن عارض الجشمي) يقول فيها :

لَا تَنْصِرُوا اللَّاتَ إِنَّ اللَّهَ مُهْلِكُهَا وَكَيْفَ نَصْرُكُمْ مَنْ لَيْسَ يَنْتَصِرُ
إِنَّ الَّتِي حُرِقَتْ بِالنَّارِ فَاشْتَعَلَتْ وَلَمْ تُقَاتِلْ لَدَى أَحْبَارِهَا هَدْرُ
إِنَّ الرَّسُولَ مَتَى يَنْزِلِ بِسَاحَتِكُمْ يَظُنُّ وَلَيْسَ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا بَشَرُ⁽¹⁾

فهو هنا يصوّر مدى فاعلية قوة الإخلاص تجاه اللات وباقي المعبودات الذي كان متجذراً في نفوس الجاهليين من ثقيف وغيرهم ، وهو بدوره يعكس جانباً مهماً من المتبنيات الفكرية التي كانت تمثل مساراً في الدفاع عن الرمز المقدس ، الممثل الرئيس والمهيمن الأول في النظام الفكري ، لا سيما وإنّ عبادة الأصنام كانت تشكّل الرافد الأهم لدعم إمكانية البقاء في السلطة لدى بعض النفعيين المسيطرين على الأنظمة الاجتماعية آنذاك ، ((لأنّ غاية الهيمنة لا تقتصر فقط على التلاعب بال جماهير للتفكير وفقاً للسبل المقررة فقط ، ولكنها أيضاً تتناول لكي تصنع محدّدات على عملياتها الفكرية من أجل إضعاف الأيديولوجيات المناوئة لها))⁽²⁾ .

1- الأصنام: 17 .

2- مذكرات دولة السياسة والتاريخ والهوية في العراق : أريك دافيس : تر : حاتم عبد الهادي : 13 .

وقد كان من أهم أسباب الدفاع عن فكرة عبادة الأصنام وعملية التأثيث لها في المجال الثقافي هو الجانب المادي الاقتصادي ، فقد كانت العرب تحجّ إلى بيوت الأصنام ، ومعها القرابين والهدايا التي كانت تمثل طقوساً للعبادة في الفكر الجماهيري الهامشي ، في حين كان سدنة الأصنام وخدامها يؤسسون لتأثيث الفكر القرباني من أجل غايات أهمها مادية اقتصادية صرفة ، فقد قيل : ((إِنَّ النَّاسَ كَانُوا يَعْلَقُونَ الْقَلَائِدَ وَالسُّيُوفَ عَلَى تِلْكَ الْأَصْنَامِ ... إِنَّ الْجَاهِلِيَّينَ كَانُوا يَقْدُمُونَ الْحَلِيَّ وَالْثِيَابَ وَالنَّفَائِسَ وَمَا حُسْنُ وَطَاطَبٍ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ هَدِيَّةً وَنَذِيراً إِلَى الْأَصْنَامِ ، فَكَانُوا يَعْلَقُونَ مَا يُمْكِنُ تَعْلِيْقَهُ عَلَيْهَا ، وَيَسْلَمُونَ الْأَشْيَاءَ الْآخَرَى إِلَى سَدَنَةِ الْأَصْنَامِ))⁽¹⁾ وهذا ما أشار إليه كعب بن مالك الأنصاري عندما تحدّث عن الطقوس الجاهلية التي كان العرب يزاولونها إذ قال :

وَتُنْسَى اللَّاتُ وَالْعُزَّى وَوَدٌّ وَنَسْلِبُهَا الْقَلَائِدَ وَالشُّنُوفَا⁽²⁾

لذا فقد أستطاع مؤسسو المنظومة الفكرية الصنمية الجاهلية ومؤدلجوها من صناعة نظامٍ فكري عقائدي مقدّس موازي للأيديولوجيات القائمة في ذلك العصر ، تمكنوا عن طريقه من تحقيق غايات سياسية واقتصادية واجتماعية كانت تدرّ عليهم بالمنافع الدنيوية على جميع الأصعدة .

1- المفصل : 6 / 235 ، ويُنظر : الأسطورة و التراث : سيد القمني : 103 .

2- ديوان كعب بن مالك : 237 .

العُزَّى وهيمنة الرمز المقدس :

إذا كانت العيّنات التي توافرت عن (اللات) تصوّر لنا آفاق الصراع الفكري بين الأنظمة الفكرية في العصر الجاهلي ، فإن بوصلة الاستقراء النصي تتجه هنا إتجاهاً جديداً يبحث عن أنماط العلاقات الوظيفية ، وتقاطعات أنساق التفكير بين المتن المقدس وبين الهامش البشري ، فقد كانت العرب تُعظّم (العُزَّى) على إختلاف قبائلها وتعدّد اتجاهاتها الفكرية ، ويظهر ذلك في رواية ابن الكلبي بقوله : ((ولم تكن قريش ومن قام بها من العرب يُعظمون شيئاً من الأصنام إعظامهم العُزَّى ، ثم اللات ، ثم مناة ، فأما العُزَّى ، فكانت قريش تخصّها دون غيرها بالزيارة والهدية ، وكانت ثقيف تخصّ اللات كخاصة قريش العُزَّى وكانت الأوس والخزرج تخصّ مناة كخاصة هؤلاء الآخرين ، وكلّهم كان مُعظّماً لها أي العُزَّى))⁽¹⁾ .

ولو تفحصنا مضامين النص وأنعمنا النظر في ذيل الرواية ، لتجلت لنا فاعلية حضور العُزَّى وهيمنتها على جميع القبائل ، فضلاً عن الأقاليم العربية البعيدة ، فهي أعظم أصنام قريش ومعبودتها المفضّلة ، وتدلّ تسميتها على الرفعة والعز ، وهي تأنيث الأعزّ والعزير⁽²⁾ ، وقد عبدها الأنباط والتدمريون والمناذرة والصفويون ، كما عبّدت في اليمن وفي مناطق عدّة من شبه الجزيرة ، وقد حظيت لدى الجميع بمكانة رفيعة ، وكانت العرب ولاسيما قريش – كما أسلفنا – تُعظّم العُزَّى وتقُدّسها فتقدّم لها الهدايا والقربان والنذور والأضاحي ، وتحمل رمزها في الحروب ، وبلغ الاعتزاز بها خارج شبه الجزيرة العربية درجة تقديم القربان من البشر من أبنائهم أو من أعدائهم على السواء⁽³⁾ .

1- الأصنام : 27.

2- يُنظر : لسان العرب : 5 / 374 ، معجم مقاييس اللغة : 4 / 142 .

3- يُنظر : أخبار مكة : 1 / (74 . 78) ، دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: 252 ، تأريخ

العرب القديم والبعثة النبوية : (216 . 217) .

ونستشف من ذلك مدى توسع الهيمنة الجغرافية التي كانت العزى تتمتع بها ، إذ توزعت عبادتها فبلغت أغلب أقاليم العرب ومناطق سكناهم ، ويذكر ابن الكلبي أنها ((أحدث من اللات ومناة))⁽¹⁾ ، ولعلّ حادثة الحضور هذه هيأت لها أسباب هذه الهيمنة ؛ لأنّ الحديث كما هو معلوم يقوم بنسف كل الأيديولوجيات السابقة سعياً منه وراء إثبات الوجود والتمتع بفاعلية الحضور في المشهد الثقافي ، وهذا ما تحقق بعد ذلك لصنم العزى كما يذكر المؤرخون ، إذ أصبح الخطاب يعمل على فرض مركزية العزى صنم قریش التي كانت تتربع على عرش شرعنة الخطاب الديني ، فقد كانت الأحكام الصادرة من السدنة وخدام الصنم تُمثّل النص المقدّس الذي كان بغض النظر عن مصدره ومرجعيته التشريعية ((يعمد إلى إحتكار الحقيقة وربط الأحداث إلى قدرية يقرّها مغيب مجهول ، لكي يجعل الانتماء يتكئ على قدرة وقوة غائبة يمكن استدانتها في أية لحظة بتقديره ، فهو خطاب يسعى إلى تجاوز حسية الإثبات ويستهدف بالأساس صناعة مناخ نفسي يجعل المتلقي مسلوب الإرادة))⁽²⁾.

ولعلّ الدوافع الذاتية لهذا التقديس والتعظيم متعدّدة ، أهمها الخوف من الآخر على اختلاف مصاديقه ، فلقد لجأ الفرد الجاهلي إلى وحدات تضامنية ، يستند عليها في مواجهة الحوادث واللجوء إلى قدرتها بعدّها قوةً كونيةً فاعلةً ، فالخوف طعام بشري راسخ يمثّل دافعاً كبيراً لأغلب سلوكيات العنصر الإنساني⁽³⁾ ، وبهذا يقول الفيلسوف الإنكليزي (برتراند رسل) : ((في عقيدتي إن الإقبال على الدين والتدين في تأريخ الإنسان ينشأ عن خوف ، فإن الإنسان يرى نفسه ضعيفاً إلى حدّ ما في هذه الحياة ، وعوامل الخوف في حياة الإنسان ثلاثة : فهو يخاف أولاً من الطبيعة التي قد تحرقه بصاعقة من السماء أو

1- الأصنام : 17 .

2- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 126 .

3- يُنظر : القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة : 209 .

تبتلعه بزلزال في الأرض تحت قدميه . ويخاف ثانياً من الإنسان الذي قد يسبب له الدمار والخراب والهلاك بما يثيره من حروب . ويخاف ثالثاً من شهواته التي قد ينحرف معها ويتحكم في سلوكه ... ويكون الدين سبباً في تعديل هذا الخوف والرعب والتخفيف منه ⁽¹⁾، ويرى (فراس السّواح) أنّ تلخيص النظرية العاطفية في تفسير نشوء الدين - وهي التي ترى في الدين انعكاساً عاطفياً - يرجع إلى عاطفتين أساسيتين هما الخوف والطمع ⁽²⁾ .

ويذهب إلى القول بهذه النظرية كثير من الفلاسفة والمفكرين أمثال (توماس هوبز) ، إذ يرى أنّ الخوف والرغبة أساس نشأة الدين ، وكذلك (نيتشه) الذي يرى أنّ الدين حاجة نفسية تُطمئن الإنسان من الخوف الذي يصيبه من الطبيعة وقواها ⁽³⁾ ، ودائماً ما يقف الإنسان عاجزاً عن فهم بعض الظواهر ، وربما نجد مجتمعاً بأكمله متورطاً في أزمات اقتصادية أو أمراض أو كوارث طبيعية لا يهتدي إلى تفسيرها إلا ببعض التبريرات الميتافيزيقية ، أو ربطها بغضب الآلهة ، أمّا حرصاً على الراحة النفسية والبحث عن الأمان أو الإقضاء بشخصيات قيادية تغتنم الفرصة لتحقيق مكاسب اجتماعية ومادية .

لسنا هنا بصدد بيان نظريات نشوء الدين ، وتتبع مفاهيمها وتصوّراتها ، بقدر سعينا إلى إثبات حقيقة مفادها أنّ العاطفة كانت عاملاً مهماً في ترسيخ قواعد هيمنة الرموز الدينية في المجتمع الجاهلي ، فقد كان الخوف ثيمةً مهمّة في أغلب النصوص الجاهلية ،

1- دور الدين في حياة الإنسان : محمد مهدي الآصفي : (74 - 75) ، ويُنظر : رسل والمسألة

الدينية : محمد فاضل (رسالة ماجستير) : 183 .

2- يُنظر : دين الإنسان : (317 - 318) .

3- يُنظر : الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر : د . رائد جبار كاظم : 272 ، إنساني مفرط

بإنسانيته : نيتشه : تر : محمد ناجي : 75 .

إذ شكّل هاجساً إنسانياً كانت نتائجه البحث عن المنقذ والمخلص ، فضلاً عن البحث عن الخلود ، لأنّ الشاعر الجاهلي كان دائماً ما يتخوّف من وحشية القدر ، وبطش المنية فنراه دائماً التحدّث عنها وكثير الذكر لها ، حتى شكّل هاجس البحث عن الخلود ظاهرةً شعريةً تميّزت في كثير من النصوص ، التي منها قول لبيد بن ربيعة :

فَلَا جَزَعٌ إِنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا وَكُلُّ فَتَى يَوْمًا بِهِ الدَّهْرُ فَاجِعٌ⁽¹⁾

وقول حاتم الطائي :

يَسْعَى الْفَتَى وَحِمَامُ الْمَوْتِ يُدْرِكُهُ وَكُلُّ يَوْمٍ يُدْنِي لِلْفَتَى الْأَجَلَا

إِنِّي لِأَعْلَمُ أَنِّي سَوْفَ يُدْرِكُنِي يَوْمِي وَأُصْبِحُ عَنْ دُنْيَايَ مُشْتَفِلًا⁽²⁾

فالزمن الذي يمتلك قدرة الإفناء يمتلك في الوقت نفسه قوة الإيجاد والتخليد ، والموت والحياة من صنعه⁽³⁾ ، والإنسان بين ذلك يسير بين خطوط متوازية يبحث عن يمنحه عشبة الخلود ، لذا كان اللجوء للمنظومة الدينية يمثل الخطوة الأولى والرئيسية في طريق الاحتماء بالغيب والبحث عن السلام ، وهذا اللجوء يحتاج كما هو معلوم إلى تنظيم لكيفية ارتباط الدنيوي بالمقدس ضمن علاقات خاصة ومنظمة تعطي للمقدس مميزات معينة ، تؤسس لفرض هيمنته على كافة مستويات العلاقة ، ولم ((تكن علاقة الإنسان بالمقدس تمرّ عبر أواصر شخصية ، إذ إنّ الهيئة الدينية وأماكن تواجدها كان لها الدور الفاعل في إقرار وإذكاء العلاقة بين البشر والآلهة))⁽⁴⁾ ، وهذا ما يجعل من الصنم رمزاً مقدساً يتمتع بهالة مقدسة تفرض ((استحالة التعامل معه بحريّة ، لما يبعثه

1- شرح ديوان لبيد : 168 .

2- ديوان حاتم الطائي : 107 .

3- يُنظر : هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأمويّ : د . عبد الرزاق خليفة محمود

الدليميّ : 47 وما بعدها .

4- الإله والإنسان : د . ماجد عبد الله الشمس : 30 .

في النفس من مشاعر الرهبة . إنّه يبرز كمحذور محفوف بالمخاطر ، فكلّ من تجاسر على لمسّه حلّ به عقابٌ تلقائي وفوري ، تماماً كما يحرق اللهب اليد التي تمتد إليه))⁽¹⁾ ، وعليه كان لزاماً على الفرد الجاهلي أن يبقى حذراً في التعامل مع الرموز المهيمنة في المنظومة الدينية ، نظراً لما تتمتع به من خاصية تشكّل ((طاقة خطيرة ، خفية على الفهم ، عصية على الترويض ، شديدة الفاعلية))⁽²⁾ ، فقد كان المقدّس يتمركز دائماً في القمة ، ويهيمن حتى يمتلك الصدارة في الأنظمة المؤسسة لأنساق التفكير الإنساني ، وبقي مفهومه يسير باتجاه واحد هو اتجاه الهيمنة والمركزية ، ((فالثابت إنّ مفهوم المقدّس احتفظ على مرّ مراحل التأريخ الديني بأصالة مميزة أضفت عليه وحدة لا نزاع فيها))⁽³⁾ .

وقد كان للعزّي مركزٌ ديني تمكّنت عن طريقه من التوغل لبواطن البنى المجتمعية في العصر الجاهلي ، والدخول في أبسط تفاصيل الحياة الإنسانية ، حتى بلغت سطوتها الحضور على شكل طاقة فاعلة في الحروب والاحتفالات والأعياد ، فضلاً عن ممارسات الزواج والإنجاب ، وغيرها من دقائق الحياة الجاهلية ، وأدّت العزّي بعدّها طاقة مقدّسة دوراً بارزاً وضّح لنا مديات الفضاءات الرحبة التي صورت مدى اتساع سلطة الرمز المقدّس وهيمنته ، فقد كان هو الذي ((يهب الحياة ويسلبها ، ... إنّه الينبوع الذي تتدفق منه ، والمصب الذي فيه تضيع))⁽⁴⁾ .

وقد نجحت الخدع الأيديولوجية في تجميل تلك الصورة المشوهة الزائفة لعبادة الأصنام ، ودأبت على اسطرة خطاب القوى الغيبية الحاملة لشرعنة تلك الخرافات

1- الإنسان والمقدّس : 37 .

2- م . ن : 40 .

3- م . ن : 88 .

4- م . ن : 196 .

والأساطير المؤسسة لقواعد التفكير الجاهلي التي لم تكن في أغلبها إلا ((نتاج هرطقات سحرية أو خرافية منسوبة من ديدن مقدسي التعاويذ والرؤى ، والذائقين والمتبتلين في صومعة الخيال ، والمتثائبين في فراغٍ طاحن ، فابتكروا الاستشفاء للأرواح المرتعدة من أمراضها الصديدة ، للتطهر من القلق والخوف))⁽¹⁾ .

وقد كان هذا يجري بإشراف المؤسسة الدينية لغايات معينة كان السدنة وخدام الأصنام يعملون على استمرارها ؛ لأنها تسهم في استمرارية هيمنة البنى الفوقية التي تعتاش على إخضاع البنى التحتية لمتبنياتها الأيديولوجية المتشكلة بوساطة تفعيل دور المقدس (الصنم) في الحياة ، وهذا ما نجده في بعض الإشارات التي دلّت عليها بعض الطقوس والممارسات ، إذ بلغ التقديس درجة تسمية الأبناء باسم الصنم ، وانتسابهم إلى الرمز الديني محاولةً من محاولات الاقتران الذاتي بين المولود والمعبود ؛ سعياً وراء إسقاط البركات وإنزال الخيرات ، والاحتفاء بالقوى الغيبية والقدرات العلوية المقدسة ، فقد ((كانت العرب وقريش تسمي بها عبد العزى))⁽²⁾ ، فضلاً عن ذلك ((كانت قريش تطوف بالكعبة وتقول :

واللات و العزى ومناة الثالثة الأخرى فإنهن الغرائقُ الغلى

وإن شفاعتهن لترتجى))⁽³⁾

ولا يخفى ما للطقوس من فاعلية عالية تسهم في تثبيت أسس التشريع ، وبيان دور الآلهة في الواقع الاجتماعي ، ويأتي ذلك عبر مسرحية معينة ، فهي عندما تتجسّد على

1- الشعر والأسطورة : (7 - 8) .

2- الأصنام : 18 .

3- م . ن : 19 . الغرائق : مفردتها : غرنوق وهو ذكر طير الماء .

شكل ((أفعال رمزية متسلسلة ومتناسقة ، إنما نُفَعِلُ قوتها الكامنة في موقف يتفاعل فيه فاعلون حقيقيون يؤدّون تلك الأفعال الرمزية))⁽¹⁾ ، فالشعيرة هنا تعتمد إلى إعادة إنتاج الهيمنة الصنمية وتستهدف أسطورة المقدّس ، إذ إنّ ((الأسطورة تشكل انعكاساً أيديولوجياً للطّقس ، أو إنّ الطّقس يمثل ضرباً من ضروب تجسيد الأسطورة في شكل أفعال محددة))⁽²⁾ تعمل على تثبيت أُسُسها عبر مُناخ وجداني تختلط فيه مشاعر الخوف والطمع والحب والرغبة ، دون الشعور بأنّ هذه الممارسات تؤدي إلى ترسيخ مرجعية الصنم وتثبيتها ، ((فإذا كان المعتقد حالة ذهنية ، فإن الطّقس حالة فعل من شأنها إحداث رابطة . وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدّسات ، فإن الطّقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم ، إنّه إقتران على المقدّس وفتح قنوات اتصال دائمة معه))⁽³⁾ .

ويذكر تبعاً لما سبق أنّ ((أول وظيفة من وظائف الشعائر ، والشعائر مبتكرات إنسانية هي أنها تود استرضاء المقدّس))⁽⁴⁾ ، فهي في الحقيقة ترميز بهيأة شكل لغوي أو جسدي يهدف إلى ترويض القوى الغيبية الخارقة⁽⁵⁾ ، وقد كان للغزّي ((منحراً ينحرون فيه هداياهم يقال له الغنّيب . فله يقول الهذلي وهو يهجو رجلاً تزوج امرأة جميلة يقال لها أسماء :

لَقَدْ أُكْحِتْ أَسْمَاءُ لَحِي بُقَيْرَةٍ مِنْ الْأَدَمِ أَهْدَاهَا أَمْرُؤٌ مِنْ بَنِي عَنَمٍ

رَأَى قَدْعًا فِي عَيْنِهَا إِذْ يَسُوقُهَا إِلَى غَنِّبِ الْغَزَى فَوَضَعَ فِي الْقَسَمِ

1- الشعائر بين الدين والسياسة : روبرت بندكتي : 17 .

2- النص والخطاب والحياة : فالح شبيب العجمي : 39 .

3- دين الإنسان : 54 .

4- المقدّس والعادي : 21 .

5- يُنظر : الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 285 .

فكانوا يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها ((⁽¹⁾) ، وقد كان مذبح العزى من أكبر المذابح عند الجاهليين وسُمِّي (الغبغب) لغزارة الدم المراق فيه⁽²⁾.

ويظهر أنَّ موضوع القرابين قد أخذ مساحة واسعة في المشهد الشعائري في ذلك الوقت ، لما تملكه من أصالة دينية جعلت منه الأكثر شيوعاً في التأريخ العقدي لمختلف الحضارات الإنسانية ، إذ كان العقل البشري في بادئ الأمر يحتمي بالقربان من غضب الآلهة وقوى الطبيعة ومن الوحوش وغيرها من مصاديق الآخر المعادي ، فقد ((تصور أنَّ بإمكانه التزلف لهذه الآلهة بالقرابين طمعاً في خيرها ، وبالأسلوب نفسه أتجه للآلهة الباطشة الغضوب تحايلاً عليها ، ودرءاً لعصفها أو زلزلتها ، وإبعاداً لشر وحوشها وضوايرها))⁽³⁾ .

وقد حفلت المدونات التاريخية والدينية خاصة على كثير من مظاهر التقرب إلى الآلهة والأصنام بالقرابين على إختلاف أنواعها البشرية ، والحيوانية وكذلك الإلهية ، ولعل القرбан الحيواني كان أكثرها حضوراً في المشهد الديني وشغلَ حيزاً كبيراً عند الجاهليين ، إذ كانوا يقصدون بيت العزى ، ((وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح))⁽⁴⁾ .

وقد ذهب آخرون إلى أبعد من ذلك إذ أصبحت العبادة الجاهلية تركز لديهم على التوسل بالدم ، فصار محورها الأساس وجوهرها الأهم ، إذ كانوا يعتقدون أنَّ عملية النحر وتقديم القرбан الحيواني تساعدهم في امتصاص غضب المعبود⁽⁵⁾ ، وفي هذا دليل

1- الأصنام : 20 .

2- يُنظر : إساف ونائلة : فاضل الربيعي : 108 .

3- الأسطورة والتراث : 101 .

4- الأصنام : 18 ، يُنظر : الكامل في التاريخ : ابن الاثير : 2 / (52 وما بعدها) .

5- يُنظر : في طريق الميثولوجيا عند العرب : محمود سليم الحوت : 152 .

على هيمنة المعبود وفرادته واختلاف جنسه وتقديسه وتنزيهه عن مجانسة المخلوقات الأخرى .

ويظهر أيضا أنّ هناك طقوساً كان الجاهليون يمارسونها عند مكان العزى ، فالغيب كان يمثل إنموذج (المكان المقدس) الذي يحمل كينونة مغايرة ، تنقله من حيز الرجاسة والإنحلال إلى حيز القداسة والتماسك ، فالمكان الطبيعي الخالي من حضور الرمز المقدس كان ((يمثل العدم المطلق في نظر الإنسان الديني ، فإذا إتفق إن ظلّ في تضاعيفه ، شعر بأنه قد أفرغ من جوهره الوجودي ، وكما لو أنه ينحل في الإختلاط وينتهي بالتبدد))⁽¹⁾ .

ولعلّ المؤدج الجاهلي كان واعياً أنّ للمكان حضوراً ثقافياً ، يعمل على تنظيم طرائق العلاقة بين الصنم والقاعدة ، ويسهم في تسيير رحلة الإرتباط الروحي بينهما ؛ لأنّ ((دخول الإنسان للمكان المقدس يكرس الشعور لدى الإنسان أنّه يعبر من مجال الدنس ، النسبي ، الفاني إلى فضاء الطهارة والخلود))⁽²⁾ .

لذلك كانت الأمكنة الحاملة للطقوس والشعائر الدينية ، تجسّد فضاءات مقدسة ، تتخللها عملية تجذير للقيم المجتمعية ، إذ إنّها تمثل المكان الذي تلتقي فيه كل طبقات المجتمع ، لتمارس أفعالاً مشتركة تشكل صورةً موجزة عن هيمنة الفعل القيمي في ذلك الوقت ، فعملية النحر عند (غيب) العزى هي محاولة لتأثير القيم السائدة والعمل على شرعنتها وإدخالها في حيز (الفعل المقدس) ، لتصبح بعد ذلك قيمة عليا لا يمكن العدول عنها أو التجاوز عليها ، وهي بذلك تنتج عموداً من التقاطعات المركزية بين هيمنة الرمز (الصنم) وبين شيوع بعض الممارسات التي اكتسبت هيمنتها ومركزيتها

1- المقدس والعادي : 101 .

2- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 288 .

منه ، فهو المشرعن الأول لقيمة الكرم في الأعياد والمناسبات ، والشجاعة في الحروب والمعارك ، والحكمة في مسائل الخلاف عند طلب الاستقسام ، وغيرها من القيم السائدة والمهيمنة آنذاك .

ولعلّ هذا التجذير الفكري من طقوس وشعائر وتقديس للمكان الديني ، كان يجري بعمليات سرية تهدف إلى خلق مرجعية وهمية للقيم السائدة ، والسعي وراء إيجاد قنوات اتصال بين القيم والمعبود الجاهلي ، ومحاولة خلق ترميز قيمي مرتبط بأقطاب المؤسسة الدينية المهيمنة ، ليتسنى لها بعد ذلك السيطرة على كل أنساق التفكير ، والعمل على وأد الحرية الفكرية ، التي كانت تتجلى في ومضات ثقافية ، وصرخات تأصيلية ، تدعو إلى الثورة على الحاضر الزائف ، والعودة إلى النسق الحقيقي المتمثل بالديانات السماوية التي دان بها أكثر العرب قبل مرحلة شيوع النسق الصنمي وهيمنته على الواقع الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، إذ يذكر المؤرخون أنّ صوتاً ثقافياً كان يحاول بث روح الحياة الثقافية ، وانتشال العقل المجتمعي من بؤرة الضمور الفكري ، والعمل على رفع مستويات الذهنية العربية ، تمثل بشجاعة الشاعر والفارس زيد بن عمرو بن نفيل الذي يقول :

أربأً واحِداً أم ألفَ ربٍّ أدينُ إذا تَقَسَّمتِ الأمورُ
تركْتُ اللات والعزى جميعاً كذلكِ يَفْعَلُ الجَلْدُ الصَّبورُ
فلا العزى أدينُ ولا ابنتيها ولا صَمي بني غنمٍ أزورُ
ولا هُبلاً أزورُ وكان ربّاً لنا في الدَّهرِ إذ حِلْمي صَغِيرٌ⁽¹⁾

1- الأصنام : 22 ، ويُنظر : الأغاني : أبو الفرج الأصفهاني : 3 / 124 ، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب : محمود شكري الألوسي : 2 / 204 . موسوعة شعراء العصر الجاهلي : عبد عون الروضان : 138 .

فالعينة هنا تصوّر شدة تمسك القواعد الإجتماعية بمعبوداتها ، واستفحال هيمنة المقدس الذي لا يجرؤ أحد على الخروج بعيداً عن حدود منظومته الفكرية والسفر خارج مديات سيطرته على المشهد الثقافي آنذاك ، إلا بوساطة بعض المضادات الثقافية الأصيلة ، فالشاعر الثائر المتحرر لم يستطع الابتعاد عن مناطق الأسر العقدي إلا من خلال تسلحه بالجلادة الثقافية ، وامتناءه الصبر الفكري الذي كان يُزعج به السلطات الحاكمة ، وهاتان الدعامتان لن تتوافرا لأي شخص آخر ما لم يكن يمتلك فعلاً ثقافياً يمارس عن طريقه أداء أدوار الخروج على المألوف ، وكسر أنساق الهيمنة ، وقلب أفق التوقع لدى قواعد الثقافة الراهنة ، وهذه هي مهمة المثقف الحقيقي ، الذي يقوم بمواجهة الأنساق الزائفة والمشوهة التي تحاول أن تفرض سيطرتها على القواعد الشعبية وتُمير أفكارها ، وتسيير الناس عبر ضحّ مقومات بقائها في السلطة في أنابيب التفكير المجتمعي ومحاولة تقنين عمليات الإنتاج الذهني لدى ذلك المجتمع .

نستطيع هنا أن نصف هذه المحاولات التأسيسية لإبراز الهوية الدينية العربية بالتمرد الثقافي الذي كان يمارسه فريق من المثقفين العرب المحمّلين بطاقاتٍ من الأنساق المضادة للثقافة المسيطرة ، فالتمرد كما هو معروف ((عبارة عن انطباع عام عن عدم الرضا يساور الإنسان أياً كان ، ويظهر في سلوكه وانفعالاته وتصورات ، كما يتجسّد في إبداعاته واختبارات من نقطة عميقة في الوجود ، إلى ذاته القلقة))⁽¹⁾ ، وقد كانت تمثلات هذا المفهوم ظاهرةً وجليّة في الثقافة الجاهلية ، وهي بهذا تدخل ضمن اطار الصراع الديني / الديني ، فقد أورد (أبو الفرج الأصفهاني) عينة ثقافية تمثّل جانباً آخر من جوانب الثورة على النسق المركزي المهيمن ، ومحاولةً للتغريد خارج السرب العقدي الشائع ، وهي بهذا تدور مع المحور نفسه وتتحرك في الدائرة عينها ، فقد مثّلها هذه المرّة

1- التامل والتمرد : عبد الغفار العطوي : 174 .

(ورقة بن نوفل) وهو رمزٌ من رموز التوحيد ، وعمادٌ من أعمدة الثقافة الدينية في ذلك الوقت ، ويبدو أنه كان يشكّل - هو وزيد بن عمرو وبقية المثقفين الموحدين(*) - نسقاً مضاداً ومعارضاً لسلطة الخط الصنمي ، إذ نُقل عنه في مقطوعةٍ أنشدها في رثاء زيد بن عمرو بن نُفيل يقول فيها :

رَشَدْتُ وَأَنْعَمْتُ أَبْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتَ تَتَوَرَّأَ مِنَ النَّارِ حَامِيَا
بَذِينِكَ رَبًّا لَيْسَ رَبُّ كَمَثَلِهِ وَ تَرَكِكَ أَوْثَانَ الطَّوَاعِي كَمَا هِيَا
وَإِدْرَاكَكَ الدِّينَ الَّذِي قَدْ طَلَبْتَهُ وَلَمْ تَكُ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّكَ سَاهِيَا
وَقَدْ تُدْرِكُ الْإِنْسَانَ رَحْمَةُ رَبِّهِ وَلَوْ كَانَ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ وَاثِنَا⁽¹⁾

وهكذا كان هؤلاء المثقفون يمثلون عنصراً مهماً في تحريك عجلة العودة إلى الذات ، عن طريق نتائجهم الطامحة إلى نفس الجدار الثقافي العازل بينهم وبين عملية التأصيل الديني ، فكانت مواقفهم وأبياتهم وخطاباتهم الثقافية تسعى إلى تحريك ذلك الرماد الفكري ؛ ((رغبة في تفجير الموقف الشعبي وتفعيل عناصر التمرد وتثوير السكون في الراسب الجماهيري الساكن بإزاء رسوخ السلطة))⁽²⁾ .

(*) يذكر لنا أحد الباحثين مجموعة كبيرة من المثقفين المعارضين للفكر الصنمي والمحافظين على ثقافة التوحيد أهمهم : (أبو الهيثم بن التيهان ، أسعد بن زرارة ، الأعشى بن ميمون ، أمية بن أبي الصلت ، أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة ، زهير بن أبي سلمى ، عبد المطلب بن هاشم ، عبيد بن الأبرص ، قس بن ساعدة الإيادي ، كعب بن لؤي ، المثلّم بن عمير ، النابغة الجعدي ، وغيرهم) ، يُنظر : التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام : صلاح غلام غضيب العوادي (رسالة ماجستير) : 53 .

1- الأغاني : 3 / 121 .

2- الحواصن الثقافية وأنساق إنتاج نصوص النخبة واستهلاكها ، فائز الشرع (بحث) : 56 .

فعلى الرغم من أنّ السلطة كانت وحدها تحتكر الخطاب ((وتملك حق تفسيره ، وتُعيد إنتاجه وتنظيمه وتحكم مراقبته ، وتُحد من سلطاته ومخاطره ، وتفرض - في الوقت ذاته - سياجاً حوله))⁽¹⁾ ، وقد تجلّى ذلك فيما ذكرناه من هيمنة الرمز الصنمي واستفحال خطاب النسق الحجري ، إلا أنّ الواقع الديني آنذاك لم يخلُ من بعض الومضات الثائرة ، والصيحات الواعية التي كانت تدعو للخروج عن النسق ، ومحاولة التغيير في البنى العقدية لذلك المجتمع ، وهي بدورها هذا قد هيأت الأرضية الخصبة للانعطاف التاريخي التي حصلت في منظومة الفكر العربي كما أسلفنا ، وقد تمثلت بظهور الفكر الإسلامي المحمدي ، إذ عملَ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على تغيير معظم القواعد الفكرية واستحداث آليات وأطر جديدة للتعامل مع الحياة على اختلاف صورها وتعدّد معانيها ، كانت لها فاعليتها في الحضور ونجاحها في الواقع المجتمعي بوصفها إطروحةً إلهيةً مكتملةً .

1- الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي : عبد الرحمن حجازي : 62 .

المبحث الثاني

سوسيولوجيا

الصنم المقدس

مفهوم السوسيولوجيا :

منذ أن وُضعت اللبّات الأولى للبناء الفني في مختلف الأجناس الأدبية عبر مراحل التاريخ الإنساني ، كان المجتمع يؤدّي دوراً فاعلاً في تكوين النص الأدبي ، وكانت خيوطه تتسلّل بطريقةٍ أو بأخرى لنسيج المُنتج الإنساني ، حتى قيل : إنّ كلّ عملٍ فني هو تعبير عن المجتمع الذي ولد فيه ، لذلك كان المنهج السوسيولوجي (الاجتماعي) من أهم زوايا النظر التي عالجت النص وأسهمت في كشف خباياه ، واستبطان منظومته الاجتماعية على وجه الخصوص وهو ((فرعٌ من الفروع العلمية التي تهتمُّ بالأدب وتتنظر إليه على أنّه مؤسسة إجتماعية))⁽¹⁾ .

وقد مثّلت تعابير مثل (علم اجتماع النص) أو (سوسيولوجيا النص) أو (السوسيو نقد) مصطلحات لمفهوم واحد ، هو المنهج الذي يدرس التمثّلات الاجتماعية في النصوص الأدبية ، أو يحاول قراءة المجتمع داخل النص ، أو بتعبير آخر هو معرفة الآلية التي يتفاعل بها النص مع المشكلات الاجتماعية والتاريخية على مستوى اللغة⁽²⁾ ، وتجدر الإشارة إلى أنّ الجذر اللغوي لكلمة (سوسيو) مشتقٌّ من الكلمة اللاتينية (Socius) التي تعني (صاحب أو رفيق) ، وأصبحت بعد ذلك تعني الشخص الذي يتّسم بالطابع الاجتماعي ، وحين دخلت في دائرة الفضاء الاصطلاحي اكتسبت بُعداً جديداً ، إذ أصبحت تعني البحث عن المجتمع الإنساني داخل النصوص الأدبية ، هذا بالتأكيد بعد إضافتها إلى اللاحقة (Texte) التي تعني (النص) كما هو معروف⁽³⁾ .

1- سوسيولوجيا النص : نعيمة بولكعبيات (رسالة ماجستير) : 8 .

2- يُنظر : م . ن : 56 ، النقد الاجتماعي : بدير زيمّا : تر : عايدة لطفي : 171 .

3- يُنظر : سوسيولوجيا النص : 58 .

ويمثّل علم اجتماع النص عند (بيير زيمّا) ذلك ((العلم الذي يهتم بمعرفة الطريقة التي تتجسّد فيها القضايا الإجتماعية والمصالح الجماعية في المستويات الدلالية والتركيبية والسردية للنص))⁽¹⁾ ، وترجع الجذور التي انطلق منها هذا المنهج إلى الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية التي تنظر إلى الأدب على أنّه تقليد ومحاكاة للواقع والطبيعة ، على اختلاف آلية المحاكاة والغاية منها⁽²⁾ .

ومن ثمّ وبعد هذا التأريخ الطويل ، ومحاولة التّأصيل للدراسة الإجتماعية منذ زمن أفلاطون وأرسطو وصولاً إلى القرن السابع عشر ، فقد ((ظهرت قضية العلاقات بين الأدبي والاجتماعي بمزيد من الوضوح حين بدأ الأدب يظهر كقيمة مؤسّسية . كان ذلك واضحاً في فرنسا منذ القرن السابع عشر مع ظهور مؤسّسات جديدة كالأكاديمية الفرنسية ومع الاعتراف بالكاتب كشخص اجتماعي إيجابي قادر على بلوغ مستوى الاحتراف في الإبداع الأدبي))⁽³⁾ .

بعدها بدأت الزاوية تتغير ، إذ أصبحت النظرة ترى أنّ المجتمع جزء لا يتجزأ من النص ، وأصبح الفلاسفة والمفكرون والأدباء منذ نهاية القرن السابع عشر يشيرون إلى صدى المجتمع في آداب الشعوب الإنسانية ، ومن بينهم (جيمس رايت) ، والفيلسوف الفرنسي (لوي دي بونال) ، والكاتب الفرنسي (ستندال) ، والفيلسوف الإيطالي (فيكو) في كتابه (العالم الجديد) عام (1725)⁽⁴⁾ ، ثم جاءت بعد ذلك مرحلة (مدام دو ستايل) التي ألّفت كتابها (الأدب في علاقاته بالمؤسّسات الإجتماعية) عام

1- سوسيولوجيا النص : 61 ، ويُنظر : النقد الإجتماعي : 12 .

2- يُنظر : في نظرية الأدب : شكري عزيز الماضي : 32 ، سوسيولوجيا النص : 8 .

3- سوسيولوجيا الأدب : بول آرون وألان فيالا : تر : محمد علي مقلد : 15 .

4- يُنظر : علم إجتماع الأدب : سيد البحراوي : 14 .

1800 م ، إذ أسهمت في تكوين نظرية إجتماعية أدبية أظهرت مدى علاقة الأدب بأنساق الواقع الإجتماعي⁽¹⁾ ، وكان الهدف من دراستها إظهار مدى تأثير الأدب عليها⁽²⁾ ، وقد أكدت على الظروف العامة للبيئة التي يعيش فيها الأديب ، ومدى تأثيرها في إنتاجه الأدبي .

ثم جاءت بعد ذلك المدرسة الجدلية المتمثلة برائدها الفيلسوف الألماني (هيجل) ، إذ وضح علاقة الأدب بالمجتمع في محاضراته عن فلسفة التاريخ عام 1822 م ، فقد أكد على العلاقة الجدلية بين الأدب والمجتمع ، فالأدب يتغير بتغير المجتمع الذي نشأ فيه ، والمجتمع يفهم أدبه ، ويُذكر أن كلَّ النظريات الماركسية التي جاءت بعد ذلك اغترفت من الفكر الهيجلي ومن فلسفته⁽³⁾ ، إذ كان الأدب من أهم العناصر التي ركّز عليها كلٌّ من (ماركس) و (أنجلز) ، وقد قاما بتحليله إلى ثلاث مقولات أساسية ، تمثلت الأولى بعده الأدب نسقاً أيديولوجياً يمكن النظر إليه بوصفه أحد العناصر الجوهرية المكونة للبناء الفوقي للمجتمع⁽⁴⁾ ، أما الثانية فتمثلت في مناقشة الواقع بعده أساساً للأحكام النقدية ، وكانت الثالثة تتجّه نحو مسألة النظر إلى الأعمال الأدبية بوصفها نشاطاً فنياً إبداعياً تاريخياً تطورياً وجدلياً في الوقت ذاته⁽⁵⁾ ، وقد قسم ماركس المجتمع على قسمين هما : البنية الفوقية وهي التي تسهم في تكوين الإنتاج الفكري من قانون وفلسفة وأدب ، والبنية التحتية التي تتكون من الإنتاج المادي ، وأكد في فلسفته على وجوب أن تكون البنية الأولى تعبيراً وانعكاساً عن الثانية⁽⁶⁾ ، ولعلّ هذه الجدلية هي

1- يُنظر : علم اجتماع الأدب : محمد علي البدوي : 46 .

2- يُنظر : سوسيولوجيا الأدب : روبير إسكارييت : تر : آمال أنطوان عرمولي : 23 .

3- يُنظر : سوسيولوجيا النص : 9 .

4- يُنظر : ماركسية القرن العشرين : روجيه غارودي : تر : نزيه الحكيم : 149 .

5- يُنظر : سوسيولوجيا النص : 12 .

6- يُنظر : مفهوم الأيديولوجيا : عبد الله العروي : 40 ، سوسيولوجيا النص : 13 .

التي تعكس وتُصوّر علاقة الأدب بالمجتمع الماركسي ، إذ يبدو أنّ ماركس يشترط على الأدب - بوصفه إنتاجاً فوقياً - أن يُعبّر عن الطبقات التحتية للمجتمع .

بعد هذه التوطئة الموجزة عن مفهوم السوسيولوجيا وتأريخها ، يمكن لنا النفاذ عبر آليات قد يفرضها النص الحامل لتلك البيانات الاجتماعية ، للوصول لتلك التمثّلات السوسيولوجية القابعة بين مكونات النص الجاهلي الذي أرخ لتلك المدة من عبادة الأصنام ، وبيان مدى التقاطعات الاجتماعية بين الرمز الصنمي المقدّس والقواعد الشعبية التي تحشّدت في العديد من الممارسات والطقوس الدينية آنذاك ، إذ إنّ ((سوسيولوجيا الأدب ، أيّاً يكن مسارها ، تملك كلّ الفرص للقبض بضربة واحدة على النص وسياقه))⁽¹⁾ ، سعياً منها للكشف عن الطابع الاجتماعي للعيّنة المدروسة .

ولأنّ ((الأدب يشارك بطريقة خاصة في الهوية الثقافية لمجتمع معين ، وهو يمكن في الحقيقة أن يساهم في تبليغ قيم خارج إطاره))⁽²⁾ ، ونستطيع القول : إنّ القيم الدينية في العصر الجاهلي تسربت بصورة واضحة وجليّة إلى كثيرٍ من النصوص الأدبية التي حملت لنا بدورها تلك الثقافات الفكرية والسياسية والاجتماعية ، وبما أنّ العلاقات الاجتماعية هي من أهم عناصر الثقافة ((التي تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان ، أي النظم الاجتماعية التي يخرعها الإنسان بصورة جماعية لينظم تلك العلاقات الاجتماعية))⁽³⁾ ، كان لزاماً على الدارس أن يستنطق تلك العلاقات ، ويحاول الولوج إلى أسرار التعالقات الاجتماعية التي رسمت لنا آفاق الحياة الجاهلية في ذلك الوقت .

1- سوسيولوجيا الأدب : بول آرون وألان فيالا : 96 .

2- م . ن : 126 .

3- الأنثولوجيا : محمد الخطيب : 21 ، الأنثروبولوجيا الثقافية : د. عاطف وصفي : (26 - 27) .

وإذا أردنا استظهار الأبعاد الثقافية للمجتمع الجاهلي ، لابدّ لنا من دراسة التأريخ السوسيولوجي لذلك المجتمع ، إذ ((لا يمكن دراسة الثقافي بمعزل عن الوضع الاجتماعي))⁽¹⁾ ، وبهذا يجعل (غريماس) من الجماعة السوسيولغرافية شرطاً لفهم خطاب ما⁽²⁾ ، وعليه كلما ((يُنتج نصّ منطوقٌ يتطلب تأمله سوسيولوجياً لأنّه يتطابق مع طرق النظر ومع المصالح (الفكرية والفنية وربّما كذلك المادية والسياسية) لدى شخص ما ، أو مجموعة أشخاص أو فئة إجتماعية))⁽³⁾ .

وقد كان النص الشعري المنتج بوصفه فناً ((كشافاً للثقافة التي يسهم في بنائها بقدر ما هو نتاج لها))⁽⁴⁾ ، يحمل كثيراً من القيم الدينية التي شكّلت أطراً للثقافة الجاهلية وتمكّنت من تسيير نمط العلاقات الاجتماعية بين الأفراد ، إذ ((إنّ الإتجاهات والقيم والمعتقدات التي يشار إليها بالثقافة تؤدي دوراً بارزاً مؤكّداً في توجيه سلوك وتقدم الإنسان))⁽⁵⁾ ، وقد كانت ثقافة الأصنام تعمد إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية عن طريق ترسيخ ثقافة الهيمنة الدينية ، وإدخال الرمز المقدّس عنصراً فاعلاً في جميع الممارسات الاجتماعية التي سنحاول إستبطانها وبيان مظهراتها في النص الجاهلي .

1- مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية : دوني كوش : تر : د . قاسم المقداد : 69 .

2- يُنظر : معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : 58 .

3- سوسيولوجيا الأدب : بول آرون وألان فيالا : 53 .

4- سوسيولوجيا الفن : ناتالي إينيك : تر : حسين جواد قببسي : 53 .

5- كيف تُشكّل القيم التقدم الإنساني : لورنس ي . هاريسون وصاموئيل ب . هنتكتون : تر : د . قيس

النوري : 45 .

طقوس البغاء الجسدي والمقدس

يؤدّي الطقس الجسدي دوراً بارزاً في تثبيت المفاهيم الدينية لدى الجماعة ، إذ يعمل على صياغتها وإخراجها بصورة إجتماعية تؤدي إلى ترسيخها وتثبيت قواعدها العقديّة ، عبر مناخات وجدانية مختلفة ، تحاول إدخال الفرد في دوامة الخضوع للمقدس خضوعاً يجعله مسائراً للنسق الديني المهيمن ، إذ إنّ الطقس ((ليس فقط نظاماً من الإيماءات التي تترجم إلى خارج ما نشعر به من إيمان داخلي ، بل هو أيضاً مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري))⁽¹⁾ .

فالطقس - لاسيما الجسدي - على الرغم من تبعيته للعقيدة المقدّسة يُعدّ عملية إعادة إنتاج للمعتقد عبر ممارسة فعلية تقوم بها الجماعة ، إذ دائماً ما يعتمد الطقس ((إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوّته وتماسكه بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم))⁽²⁾ ، وقد كانت هناك نماذج صنيعة حققت تعالفاً سوسولوجياً بين الرمز الديني والمجتمع العربي ، باحتواء محيطها الطقسي على بعض الممارسات التي كانت تمثل ظواهر إجتماعية آنذاك ، منها صنم اسمه (بغاء) ذكره (جورج كدر) في معجمه ، إذ قال عنه : ((وهذا الصنم جزء من ثالث مقدّس يتألف من (صمود وصداء وبغاء) ، يدلّنا على ذلك شعر قاله يزيد بن سعد وكان ممن آمن بـ(هود) (عليه السلام) :

لَهُمْ صَنَمٌ يُقَالُ لَهُ صَمُودٌ يُقَابِلُهُ صَدَاءٌ وَالبَغَاءُ

وَإِنَّ إِلَهَ هُودَ هُوَ إِلَهِي عَلَى اللَّهِ التَّوَكُّلُ وَالرَّجَاءُ))⁽³⁾

1- دين الإنسان : 55 .

2- م . ن : 55 .

3- معجم آلهة العرب : 69 .

ويُذكر أنّ البغاء والزنا كانا ممارسةً معروفةً ومنتشرةً في المجتمع الجاهلي⁽¹⁾ ، ونقل الطبري أنّ الرجل من جرهم إذا لم يجد مكاناً يزنّي فيه دخل الكعبة فزنّى ، وقد ذكروا أنّ (إساف ونائلة) وهما صنمان - سنأتي على تناولهما في موضع آخر - قد بغيا في جوف الكعبة⁽²⁾ ، وفي هذا يرى (جورج كدر) أنّ هناك ((إشارة واضحة من الطبري على وجود البغايا في الكعبة ، والبغايا عرفوا في ديانات الشرق القديم بوصفهم بغايا المعبد المقدّسات))⁽³⁾ .

والبغاء ثقافةٌ تُؤثّر الجانب الجسدي عبر منظومة ثقافية تتخذ من الجسد - من منظور جنسي - رمزاً للولادة والخصب بعده عاملاً فاعلاً في عملية التعاقب الحضاري ، وهو حسب هذا المفهوم لا يمثّل دلالةً سلبيةً ، إذ إنّ دعاة الحرية الجسدية يُصرون على ((أنّها تلبي حاجات النفس والروح والذهن ، وبالتالي تحقّق مطلباً معرفياً وإمتاعاً جمالياً وانتصاراً على شرط الوجود الطبيعي للبشرية))⁽⁴⁾ ، وقد يُحيلنا طقس بغايا المعبد إلى مفهوم الحضارة الجسدية التي تؤمن بأنّ الممارسات الجنسية بغض النظر عن شرعيّتها وطريقة تكوينها هي النواة الأساسية لاستمرار الوجود الإنساني ، فهي تُحقّق رغبات الإنسان المكبوتة ، وتنقله من حيز العقدة إلى حيز الحل ، وأنّ ((انطلاقة الرغبة أو اللذة خارج قاعدة الكابت ، تُحقّق طهارة تزيد من توسّع التأمل في حضورية المقدّس وهو في أوج شهوتها))⁽⁵⁾ ، ورُبّما على أساس هذا المبدأ كانت الممارسات الجنسية في طقوس الحب والزواج تقع بالقرب من الأماكن المقدّسة ، أو على الأقل تحت

1- يُنظر : المجتمع العربي القديم : محمد الخطيب : (93 - 94) ، الزواج عند العرب في الجاهلية

والإسلام : د . عبد السلام الترماني : (25 - 26) .

2- يُنظر : تاريخ الطبري : 305 .

3- معجم آلهة العرب قبل الإسلام : 70 .

4- الوعي الجسدي : منير الحافظ : 118 .

5- م . ن : 119 .

إشراف الفاعل الديني ومباركته للفعل ، لتصورنا الفطري بارتباط عملية الإنجاب والإيجاد بموجد الكون الأول وصانعه الأوحد ، إذ إنّ ((الحب الذي يمنحه واحدنا للآخر ، هو صورة الله بتجليات مختلفة))⁽¹⁾ ، وبما أنّ المرأة كانت تمثل العنصر الأهم في عملية التكوين الحضاري عند مختلف الأمم ، فقد كان حضورها فاعلاً في النتاج الأدبي الملامس للواقع الاجتماعي من منظور سوسيولوجي ، فصورة ((المرأة الأنموذج ، رمز الخصوبة والأمومة ظهرت بكل وضوح حين جعلها تشفي غليل اللاهي ، وتملك على الناظر لبّه . وقد أضفى عليها صبغة المومس المقدسة))⁽²⁾ ، إذ تجلّت هذه الصور الجسدية في أبيات (الأعشى) أبرز الشعراء ذكراً للمرأة ، إذ يقول :

وَقَدْ أَرَاهَا وَسَطَ أَتْرَابِهَا	فِي الْحَيِّ ذِي الْبَهْجَةِ وَالسَّامِرِ
كَدُمِيَّةٍ صُورَ مَخْرَابِهَا	بِمُذْهَبٍ فِي مَرْمَرٍ مَائِرِ
أَوْ بِنِضَةٍ فِي الدَّعْصِ مَكْنُونَةٍ	أَوْ دُرَّةٍ شَيْفَتٍ لَدَى تَاجِرِ
يَشْفِي غَلِيلَ النَّفْسِ لَاهٍ بِهَا	حَوْرَاءُ تُضْبِي نَظَرَ النَّاطِرِ
عَهْدِي بِهَا فِي الْحَيِّ قَدْ سُرِبَتْ	هَيْفَاءَ مِثْلَ الْمُهْرَةِ الضَّامِرِ
قَدْ نَهَدَ الثَّدْيِ عَلَى صَدْرِهَا	فِي مُشْرِقٍ ذِي صَبَحٍ نَائِرِ
لَوْ أَسْنَدْتُ مَيْتاً إِلَى نَحْرِهَا	عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِرِ
حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مِمَّا رَأَوْا	يَا عَجَباً لِلْمَيْتِ النَّاشِرِ ⁽³⁾

1- فلسفة الحب والجنس : بيير بورني : تر : د . د . علي وطفة : 131 .

2- أنثروبولوجية الأدب : 161 .

3- ديوان الأعشى : (112 - 113) . المائر : الغائر . الدعص : كثيب من الرمل . شيفت : جليت .

سربلت : لبست السربال وهو القميص . الهيفاء : ضامرة البطن . نَهَدَ : برز . النائر والنير : المشرق .

ففي لحظة اقتناصٍ تصويرية يربط الشاعر بين رؤية امرأته التي تحدّث عنها وطقسٍ راسخٍ في المخيال الجمعي لدى ذلك المجتمع ، ألا وهو طقس (بغايا المعبد المقدّسات)⁽¹⁾ ؛ لأنّ الممارسات المذكورة في العينة النصّية هي تجسيد للمحمولات العقدية داخل الذهن العربي الحامل لصورة المرأة المقدّسة وطقوس الخصب والتجدد ، فهي في الحقيقة طقوس جنسية ، ((ولطالما كان شعور المقدّس شديد الحيوية وناميا تجاه كل ما يمت إلى الجنسانية بصلة إلى حدّ أنّ مدرسة فرويد ، الجريئة المنهجية كعادتها ، ظنّت أنّ في مقدورها المطابقة بين الجنس والمقدّس))⁽²⁾ ، لذا فإنّ الصورة التي عقدها الشاعر تُحيلنا إلى استحضار نساء المعابد اللواتي ((كنّ يمارسن المضاجعة الجماعية مع أهاليهنّ والمشاركين لاحتفالاتهنّ ، وهنّ يلبسن مسوح الطير وشارتها - الطوطمية - في تلك الممارسات الاحتفالية الجنسية))⁽³⁾ .

نحن أمام امرأة تتوسطها بنات جيلها في المحفل المقدّس ، يحيط بها السامرون والمحتفلون ، وتصبح زاوية المقاربة دقيقة لو نظرنا إلى تشبيهها بالدمية التي تنصدر المحراب ، ذلك المكان المقدّس المخصص للتعبّد وممارسة الشعائر الطقسية ، وقد ربط الشاعر بين صورة المرأة وجميع العناصر المقدّسة عن طريق تشبيهها بالبيضة المصونة المخبوءة في الدعص الرملي ، وبالدرّة التي يتلفه الناس لرؤيتها ، في مشهد ظهور الهيكل المموه بالذهب المطعم بالمرمر ذي التجازيع ، الذي أقامه في وسط الحي بجعله محورا للعمليات الطقسية والاحتفالات المقدّسة ، لكثرة الجموع التي غصّ بها⁽⁴⁾ .

1- يُنظر : أنثروبولوجية الأدب : 161 .

2- الإنسان والمقدّس : 200 .

3- موسوعة الفولكلور والأساطير العربية : شوقي عبد الحكيم : 660 .

4- يُنظر : أنثروبولوجية الأدب : 161 ، صدى عشتار في الشعر الجاهلي : إحسان الديك (بحث) :

153 وما بعدها .

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المرأة المثل (الانموذج) في النص هي رمز الخصوبة والأمومة التي أشرنا إليها في كونها تمثل العنصر الأهم في عملية التعاقب الحضاري ، فهي في النص تتجلى في قوله :

لو أسندت ميتاً إلى نحرها عاش ولم يُنقل إلى قابر⁽¹⁾

ولأنَّ ((خصوبة الأرض هي أيضاً متضامنة بالخصوبة النسوية))⁽²⁾ ، فالمرأة هنا تمثل مصدراً من مصادر الحياة والتجدد ، إذ يشير الشاعر عبر ترميز ميثولوجي إلى عملية التناسل والتخصيب الجسدي الذي تُؤدِّي الأنثى دوراً فاعلاً في تكوينه سواء أكان عن طريق الإنجاب أم التنشئة أم غيرها ، فالعلاقة هنا تتعلّق ((بالطابع العاطفي الذي نتج من علاقة الوثنية السامية بالأمومة ، وبالطابع الجسدي الذي تميزت به علاقة الأنثى بالذكر ، وهذا يعني أنَّ طقوس الخصب احتلت جزءاً أساسياً في الديانات القديمة لدرجة أنّه أصبح من المستحيل الاستغناء عن الألوهية الأنثوية التي كانت محور هذه الطقوس ، والتي أدت دوراً أساسياً في حياة الناس))⁽³⁾ .

والأنثى بعدها رمزاً مقدساً تمتد جذورها في الوعي البشري إلى الأم الأولى حواء حاضنة التكوين ومصدر التخصيب البشري ، لتشكل انموذجاً ومثالاً مقدساً ((فيما تتمتع به من قوى خارقة تذهل الناس . فلديها القدرة على بعث الحياة في الموتى ، إذا أسندتهم إلى صدرها . ولا يخفى ارتباط الثدي بالخصوبة وبالأمومة ... فنحن إذن أمام نموذج للعذراء الأم . المعبودة ، التي نهّد الثدي على صدرها ، فهي ما زالت صغيرة ، ومع ذلك تكمن في هذا الصدر قوى بعث الحياة في الموتى))⁽⁴⁾ .

1- ديوان الأعشى : 113 .

2- تأريخ المعتقدات والأفكار الدينية : ميرسيا إلياد : تر : عبد الهادي عباس : 1 / 59 .

3- المرأة في آسية الغربية : د. بامبلا شرابية : 49 .

4- الصورة في الشعر العربي : د. علي البطل : 73 .

ونواجه صورةً أخرى من صور ثقافة الجسد / الجنس في تجربة امرئ القيس الذي كان يكثر من وصف المغامرات الجنسية في شعره ، فنراه دائم التردد على أمكنة النساء ، ليمارس ذلك الطقس الجسدي المحمل بإشارات جنسية بائنة ، إذ يقول :

وَبَيْضَةُ خَدْرٍ لَا يُرَامُ خِبَاؤُهَا تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوٍ بِهَا غَيْرِ مُعْجَلٍ
تَجَاوَزْتُ أَحْرَاساً إِلَيْهَا وَمَغْشِراً عَلَيَّ حِرَاصاً لَوْ يُسِرُّونَ مَقْتَلِي
إِذَا مَا الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ تَعَرَّضَ أَثْنَاءِ الْوَشَّاحِ الْمُفْصَلِ
فَجِئْتُ وَقَدْ نَضْتُ لَنُومٍ ثِيَابَهَا لَدَى السِّتْرِ إِلَّا لِبَسَةَ الْمُتَفَصِّلِ
هَصَرْتُ بِفَوْدِي رَأْسَهَا فَتَمَايَلَتْ عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رِيّاً الْمُخْلَلِ
مُهْفَهْفَةً بِيضَاءُ غَيْرِ مُفَاضَةٍ تَرَانِبُهَا مَضْقُولَةٌ كَالسَّجَنَجَلِ
كَبْكِرِ الْمَقَانَاةِ الْبِيضِ بِصُفْرَةٍ غَذَاهَا نَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرُ الْمُحَلَّلِ
تَصُدُّ وَتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَنْقِي بِنَازِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَةٍ مُطْفَلِ
وَجِيدٍ كَجِيدِ الرِّئِمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتُهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ⁽¹⁾

1- ديوان امرئ القيس : 199 وما بعدها . بيضة الخدر : المرأة التي لزم بيتها واحتجبت عن الشمس . التعرض : ابداء العرض . الأثناء : النواحي . الوشاح المفصل : أي المرصع بالجوهر الذي فصل بين خرزه بالذهب . نضت الثياب : خلعتها . لبسة المتفصل : لبسة الثوب الواحد الذي يلي البدن مباشرة . هصرت : جذبت . الفود : جانب الرأس . هضيم الكشح : ضامرة البطن . المخلل : موقع الخلخال من الساق . المهفهفة : اللطيفة الخصر . المفاضة : المرأة العظيمة البطن . السججل : المرأة . المقناة : الخلط والمزج . النمير : الماء المفيد . غير المحلل : غير الموطوء . الأسيل : الخد الطويل . النازرة : العين . وجرة : مكان تكثر فيه الضباء . الرئم : الضبي . الفاحش : ما تجاوز القدر المألوف . نصته : رفعته .

فهو يستهمل رحلته هنا بذكر أبعاد الأثر الإجتماعي الذي يحاول جعل المرأة كـ (بيضة الخدر) ، ويفرض عليها نوعاً من العزل الإجتماعي ، وحرمانها من الاختلاط وممارسة حريتها الجسدية ، فهو يسعى لتطويقها بأغلال الحرص الذكوري ، وإحاطتها بحراس العفة الذين لا يترددون بقتل كل من يحاول خرق النظام العذري المتبع عند أغلب القبائل العربية ، لكن الشاعر هنا عبر ممارسة ثقافية في النص والواقع يحاول تصدير ثقافة الجنس للآخر ، وبث تجربته الجسدية مع أنثى ((ذات أصول قديمة مبعثها الحقيقي المعتقد والثقافة ، اللذين كانا يسودان حياة الشعوب القديمة ويؤثران في طرق تفكيرها وجميع ألوان الفنون التي كانت تأخذ بالتفجر على يد فنانيها ومبدعيها))⁽¹⁾ .

فالشاعر هنا يؤسس لعملية تجذير الفعل الجنسي بإعطائه صفة القداسة الفنية التي جعلته يتسلل بصورة جلية إلى مكونات النص الشعري ، بعد أن كان قابعاً في ممارسات البنى التحتية لذلك المجتمع ، لأنه بالفعل يملك ((قدرة مخصصة في حد ذاته ... قادرة على تنمية كل الطاقات التي تظهر في الطبيعة وإثارتها))⁽²⁾ ، إذ يقول مرسيا إيلياد : ((كان الجنس في كل زمان ومكان تجلياً للقداسة ، ولقد كان الفعل الجنسي في نظر الأقدمين فعلاً تاماً غير منقوص وكان بالتالي وسيلة للمعرفة))⁽³⁾ .

والجسد بوصفه ((جسر انضمامنا إلى هذا العالم ، إذ من خلاله وعبره ينبعث الشعور بالهوية الذي يمنح الإنسان الإحساس بالوجود والتفرد ، ويمكّنه من تنشئة ذاته وفقاً للسياق السوسيوثقافي الذي يعيش ضمنه بفرض تحقيق الانسجام والتأقلم))⁽⁴⁾ ، وهو

1- أنثروبولوجية الأدب : 149 .

2- الإنسان والمقدس : 170 .

3- صور ورموز : تر : حسيب كاسوحة : 14 .

4- الجسد الأنثوي وهوية الجندر : خلود السباعي : 11 .

في منظومة امرئ القيس الشعرية يتخذ بعداً جنسياً نراه واضحاً في تنقل الشاعر بين بيوت البغايا ، يبحث عن النساء الجميلات ليمارس معهن الجنس للانتقال إلى فضاءات أرحب في عالم الوجود الإنساني ؛ لأنَّ ((الاتحاد الجنسي لدن الكوائن ، هي عملية تناسخ لجوهر الحقيقة ... وأنَّ كلَّ الأشياء مسكونة بالآلهة التي تمثل وجه الحقيقة المستترة ، وتعكس الوجود ظلالاً لها ليس إلّا))⁽¹⁾ ، إذ يقول :

وبيت يفوح المسك في حجراته بعيد عن الآفات غير مروق
دخلت على بيضاء جم عظامها تُعفي بذيل الدرع إذ جئت مودقي⁽²⁾

وكانه يؤرخ لحالة اجتماعية كانت سائدة في ذلك المجتمع ، ربما هي من ترسبات الماضي لدى بعض الشعوب التي تسلت ثقافتها لمجتمع الجزيرة العربية ، إذ يُذكر أنَّه ((ينبغي لكل امرأة بابلية أن تجلس في هيكل الزهرة مرة في حياتها وأن تضاجع رجلاً غريباً))⁽³⁾ . إذن فهي صورة من صور البغاء الحضاري الذي أنتشر في طقوس العبادات القديمة ، ((إنها صورة عشتار الماجنة والباغية والداعرة التي يُقبل عليها المتعبدون ، فيستبيحون جسدها من أجل الظفر بشهوة الحياة ، ضمن طقس شعائري يحتفى به على مرأى من الناس ومسمع منهم))⁽⁴⁾ .

وقد كانت المرأة في أغلب صور الشاعر الجاهلي تتمتع بذلك البعد الجسدي الهائل الذي يجعل منها حاضنة مقدسة لكل الأفعال الجنسية التي تتدخل - من منظور القائلين بحضارة الجسد - في ديمومة الحياة وإستمرار وجودها ، إذ لم يلتفت إمرؤ القيس إلى

1- مظاهر الدراما الشعائرية : منير الحافظ : 69 .

2- ديوان امرئ القيس : (635 - 636) . جم عظامها : يصفها باللين والبضاضة . ذيل الدرع : ذيل القميص . المودق : أثر القدم .

3- قصة الحضارة : ول ديورانت : تر : د . زكي نجيب محفوظ : 2 / 229 .

4- أنثروبولوجية الأدب : 150 .

المرأة في أغلب الأحيان ((إلا من زاوية إهتمامه بالجنس))⁽¹⁾ ، لذلك جاءت المرأة في أغلب نصوصه الشعرية ((هيفاء مديدة ، فرعاء رشيقة ، مشرقة الوجه ، فانتة العين ، أسرة النظرة ، أسيلة الخد ذات شعرٍ غزيرٍ أسود طويل ، لمياء الشفة ، عذبة الثنايا ، طويلة الجيد ، صقيلة النحر ، كاعبة النهد ، ممتلئة الكفل ، رياء الروادف والعجز ، ملتقة الفخذ ، بضّة اليد ، دقيقة الأصابع ، ريانة الساق))⁽²⁾ .

فهي على أساس هذا المفهوم تتمتع بطاقة الحياة المنبعثة من الفعل الجسدي العامل الأول والرئيس في عملية التكوين الإنساني الذي تمثل المرأة الحاضنة الأهم والجانب الأساس في صيرورته البايولوجية ، فقد كانت (عشتار) تُطلق على نفسها اسم (الرحيمة) ؛ لأنها آلهة العاهرات والأمهات ، وكانت تُصوّر أحيانا في صورة امرأة عارية الجسد تقدّم نفسها للآخر⁽³⁾ ، وهو نوعٌ من أنواع التخصيب وتجديد الحياة ، والتأكيد على قداسة هذه العلاقة السرمدية بين الرجل والمرأة التي ((تؤكد أبدية الحافز الجنسي ... والكثافة الشعورية التي تتولّد عن البحث المغامر لإشباع هذا الحافز))⁽⁴⁾ ، فهي في الأساس تأتي رداً على كل المتأنفين عن الممارسات الجسدية ، والمعترضين على مفهوم الاختلاط الجنسي ، والناكرين لدور الجسد في المحافظة على الوجود الإنساني ، لذلك قال (نيتشه) : ((المرضى والمحتضرون هم الذين يحتقرون الجسد والأرض ، بيد أنهم مدينون بكلّ شيء لذلك الجسد وهذه الأرض))⁽⁵⁾ .

1- أنثروبولوجية الأدب : 153 .

2- امرؤ القيس : د . الطاهر احمد مكي : 285 .

3- يُنظر : قصة الحضارة : 2 / 215 .

4- مشكلة الحب : د . زكريا ابراهيم : 59 .

5- هكذا تكلم زرادشت : 42 .

ومن هذا المنطلق نذهب إلى القول بوجود اتجاه حسي جسدي يجعل من الجسد كما أسلفنا رمزاً للوجود الإنساني ، فلمّا ((كانت الجنسانية ترعى عملية الإنجاب والتكاثر ، فقد اقتضى ربطها بطقوس الخصب حكماً ، ومن بعدها ، بطقوس البلوغ والتنشئة . وهذه الأخيرة تُحوّل الفتيات والفتيان الذين تنوي ضمهم شرعاً إلى الجماعة الفاعلة والمسؤولة ، إلى بالغين مكتملين وأشداء ، قادرين على القتال والإنجاب بإجرائهما تعديلاً أخيراً على أجسامهم))⁽¹⁾ .

ربما يظنّ أحدهم أنّ الحديث عن ثقافة الجسد وأبعاده الجنسية في العصر الجاهلي هو حديث بعيد عن تجليات الصنم المقدّس السوسولوجية في البنى الاجتماعية لذلك المجتمع ، وهو بهذا يفتح باباً من أبواب التوهم ، ويخطو خطوةً في سبيل الابتعاد عن النظرة النقدية الشاملة ، لأنّنا عن طريق هذه المقاربات والتحليلات النقدية التي نعدها هنا نحكم بتعالق طبقات القوى الفوقية المركزية ، ويمثّلها في ذلك (الصنم المقدّس) بطبقات المجتمع التحتية الهامشية ، عبر آليات اشتغال نصية ضمنت لها الحضور البائن في المشهد الثقافي الجاهلي ، وهو ما يمكن أن يدلّنا على تداخلات (سوسيودينية) صوّرت مدى توغل ثقافة المقدّس ودخوله في أنسجة المجتمع المختلفة ، إذ إنّ الثقافة الصنمية المتمثلة بالنماذج التي ذكرناها في موضوعة الجسد قد وصلت إلى أعلى مراحل الرسوخ الثقافي ، لدرجة أنّ الناس قد وضعوا إلهاً للبقاء الجسدي ، الذي عبّرت عنه العيّات الشعرية السابقة التي إعتدنا عليها في استجلاء خيوط التعالق الثقافي بين الصنم والمجتمع ، لأنّ الشاعر هو الممثل الأوّل والناقل الأوثق لمكونات الخطاب في الفكر الجاهلي آنذاك ، وكما هو معروف فلا ((مناص من أن تتأثّر الصورة بالمكونات الثقافية والمزاجية لمنتجها ، لأنّها تخضع عن وعي أو لا وعي لمنظور ثقافة الواصف))⁽²⁾ ،

1- الإنسان والمقدّس : 201 .

2- الرحلة والنسق : بو شعيب الساوري : 162 .

ولهذا رأى (الغدامي) أنَّ في النص مؤلفين اثنين ، أحدهما المؤلف المعهود والآخر هو الثقافة ذاتها ، يكون الأول إنتاجاً ثقافياً لها ، وهي بدورها تعمل على تحديد توجهاته بوساطة أنساقٍ ثقافية مضمرة⁽¹⁾ .

وقد توصلنا عبر هذه التوجهات النقدية إلى نتيجة مفادها أنَّ هناك تعالفاً اجتماعياً بين الصنم ومختلف طبقات المجتمع العربي ، تجلّت مظاهره في العينات المكونة للخطاب الجاهلي في ذلك الوقت ، فقد كان لثقافة الجسد / الجنس والنزوع نحو عناصرها الإنسانية تمثيل واضح وجلي في دائرة النص الشعري الجاهلي ، وكانت الصورة التي يكونها الشاعر ((عن هذا الحقل الحميمي ليست نتاج تمثّلات شخصية محضة ، وإنما هي أيضاً نتاج مجموعة من القيم والطقوس الاجتماعية التي تزخر بها ثقافة الانتماء))⁽²⁾ ، إذ لا يقدر ((الوثني على تشبيه المرأة بما يعبد إن لم يكن للمرأة في الشعر الجاهلي شيء من القداسة))⁽³⁾ .

فضلاً عن ذلك فإنَّ المرأة التي ذكرها الشعراء الجاهليون وتغنّوا بها ، وغالوا في ذكر الجانب الجسدي منها ، ما هي إلا وسيلة فنية تسعى إلى الترميز والإشارة إلى مقدّسات ميثولوجية كانت راسخة في الثقافة الجاهلية ؛ لذلك ارتبطت صورة المرأة بالشمس والغزال والدمية وغيرها من الرموز الأسطورية الأخرى⁽⁴⁾ ، وقد كانت موضوع المرأة في منظور الفرد الجاهلي تحمل بين طياتها جزأين مهمين يمثلان محور حضورها الاجتماعي ، ومشاركتها الفاعلة في الحياة الإنسانية ، أولهما الروح التي تقودك إلى ((العذرية والمحبة السامية بينما الجزء الآخر يسوؤك وهو الجسد وما يرديك فيه من شهوانية))⁽⁵⁾ .

1- يُنظر النقد الثقافي : (74 - 75) .

2- الجسد الأنثوي وهوية الجندر : 11 .

3- الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث : د . نصرت عبد الرحمن : 111 .

4- يُنظر : م . ن : (110 - 111) .

5- الخطيئة والتكفير : عبد الله الغدامي : 220 .

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ النزوع الجسدي أو الفعل الجنسي لا يشكّل عند بعض الثقافات بحسب المنظور الأسطوري والوثني ممارسة سلبية ، فهو ترميز شعائري يتّخذ من الجسد أداةً لأداء نوع من اللعب الطقسي يُمكنه من ترسيخ المعتقد ، إذ إنّ الجنس الذي كان يمارس في المعابد على عادة الكثير من الشعوب ، يُعدُّ من الأفعال المقدّسة التي يتقربون بها إلى الآلهة⁽¹⁾ .

يتبيّن من ذلك أنّ المجتمعات الأولى قد اهتمت بالجسد على نحو كبير ، وتجسّد ذلك في حضور الجسد في الأسطورة والمعتقد الديني ، وهذا بدوره يدلُّ على أنّ الاهتمام بالجسد والاحتفاء به ظاهرة متقدّمة تمارسها الشعوب الأولى مدركة للدور الذي يؤدّيه الجسد في البناء والخلق والتطوير⁽²⁾ .

نستطيع هنا أن نعزّد ما ذهبنا إليه من الحكم باستيراد العرب لأغلب هذه الممارسات الطقسية ، فعن طريق ما ذكرناه عن الصنم (بغاء) والفتيات البغايا اللواتي كنّ يمارسن نوعاً من شعائر البغي حول مكانه ، فضلاً عن ذلك الاحتفالات والطقوس الجاهلية في الأعياد والمناسبات التي كانت الأنثى تشكّل العمود الفقري في أغلبها ، والنظرة الأسطورية للمرأة المقدّسة الحاضنة لمفاهيم الخصب والتجدّد ، يمكن لنا الاستدلال على التلاقح الثقافي بين العرب والأمم الأخرى ، فقد ظل الجسد ((في طقس العهر المقدّس الذي يمارس في صحن الهياكل العبادية ، كنايةً عن مواسم التناسل والخصب ، وسمّيت الفتيات العاكفات على خدمة المعابد بالعاهرات المقدّسات))⁽³⁾ .

1- يُنظر : التفسير الجنسي في القرآن ، حسن الجغام (بحث) : 116 .

2- يُنظر : فكرة الجسد : د . هجران عبد الإله أحمد الصالح : 38 .

3- الوعي الجسدي : 101 .

ومما يؤيد وجود هذه الطقوس الجسدية في المعابد العربية ما ذكره المؤرخون عن الطواف العاري ، الذي كان يمارسه الجاهليون في بيوت الآلهة شعيرةً من شعائر الحج المقدس في ذلك الوقت⁽¹⁾ ، إذ ((كان الجنس يُمارس في المعابد تقريباً للآلهة ، وجُعِلت له شعائر طقسية ، ارتفعت إلى المقدس))⁽²⁾ ، وقد أسهمت آليات التكرار الطقسي في ترسيخ هذه الممارسات ، وإدخالها في طور الفعل المقدس ، لذا ((كانت شعائر الحج تنطوي على كثيرٍ من الطقوس الجنسية ، فالحج الجاهلي يبدأ بخلع الثياب والطواف حول البيت بعراءٍ تام ، وينتهي بالدخول إلى بيوت البغايا والإقامة في مخادعهن ربحاً من الزمن))⁽³⁾ .

وقد كانت الطقوس الحاضرة في بيوت الآلهة العربية (الأصنام) تمثل خيطاً من نسيج الارتباط الثقافي مع الآخر ، وتُصورُ لنا جانباً من الاستلاب الحضاري للذات العربية التي كانت متحققة في وجود الديانات الإلهية التوحيدية الكبرى ، فقد بدا ((من روايات كثيرة وموثقة ، معظمها من عصر الإسلام المبكر ، أنَّ الطواف العاري كان طقساً دينياً في الجاهلية ، تلازم على نحو ما ، وبأشكال لا حصر لها مع الممارسة الرمزية للزنا المقدس الطقوسي في المعابد))⁽⁴⁾ .

1- يُنظر : المفصل : 5 / (357 - 361) ، تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية : 248 .

2- مظاهر الدراما الشعائرية : 94 .

3- التفسير الجنسي في القرآن : 116 ، ويُنظر : تاريخ الصلاة في الإسلام : 10 .

4- إساف ونائلة : 174 .

الروح وجدلية القيم المقدسة

تتجه الرؤية هنا اتجاهاً آخر يؤمن بأن الروح هي القوة الفاعلة في عملية تكوين الحياة واستمرارها ، ويدلُّ هذا على البعد الحضاري الروحي ، إذ تمثل الروح المكوّن الآخر والأهم لوجود الإنسان الذي ينحاز غالباً إليها ، ويعارض ((خرق المحرمات الدينية والقوانين الوضعية المرعبة للتقاليد الروحية التي تدعو إلى الطهرانية الإجتماعية ، لضمان قيام حضارة متعافية))⁽¹⁾ ، وقد يستدعي هذا كبتاً جنسياً ينقل الإنسان من حيز الرجاسة إلى حيز القداسة ، على أن هذا ((الكبت في حدوده الدنيا ضروري من أجل بناء الثقافة ونموها))⁽²⁾ ، ومن أجل السعي في اعتلاء الروح سلّم التكاملات الإنسانية ، ومحاولة بناء حضارة خالية من الدنس الإجتماعي الذي يسهم في تصدع البنى المجتمعية الطامحة بالفطرة للمحافظة على سمو الروح وتعافيتها من المدنسات الجسدية .

ويبدو أن صراع الجسد والروح صراعٌ أزليّ شكّل حضوراً جدلياً في منظومة الفكر الإنساني ، وشغل حيزاً واسعاً في أذهان العلماء والمفكرين ، وهو بدوره ظلّ ((ينتج وعياً إبداعياً راقياً من أجل معمارية حياة ثقافية وفكرية وتربوية))⁽³⁾ .

ولعلّ من أوائل الفلاسفة الداعين والمؤيدين للجانب الروحي إفلاطون ، الذي يرى أن الجسد قبرٌ أو سجنٌ للروح أو النفس وتعطيلٌ لآلية ارتقاء الروح ، وأن القيمة الجمالية لم تكن كامنة في الجسد بل أكد على وجودها في الروح⁽⁴⁾ ؛ لأنّ الفضيلة مرتبطة بالروح ، وأنّ سلّم التكامل الإجتماعي مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بها ، بعدّها فيصلاً ومعياراً

1- الوعي الجسدي : 118 .

2- المرأة في دوائر العنف : حسن إبراهيم الأحمد : 163 .

3- الوعي الجسدي : 119 .

4- يُنظر : الجنسانية وأسطورة البدء المقدّس : منير الحافظ : 30 .

حقيقياً للتمييز بين ما هو سلبي وممّا هو إيجابي من وجهة نظر إجتماعية ، ((إذ من المفترض أن يرسو المجتمع والطبيعة على نظام شامل يصونه عدد من المحظورات التي تؤمّن سلامة المؤسسات وانتظام الظاهرات فكل ما يبدو ضامناً لصحتها وثباتها يُعتبر مقدساً ، وكلّ ما يُعرّضها للخطر يُوصم بالرجس))⁽¹⁾ .

لذا شكّل الإيمان بالبُعد الروحي تياراً بارزاً في مراحل تكوين الحضارة الإنسانية ، وقد حاول مؤيّدو هذا المنظور ((الانتقال بالحب من صيغته الشهوانية إلى صيغته الروحية))⁽²⁾ ، لأنّ الحبّ هو محور عمليات التواصل الإنساني ، الذي من شأنه الوصول بمراكب الحضارة إلى شواطئ الأمان ، والإسهام في تجذير قيم الحقيقة الإنسانية ، والحب عند هؤلاء ((لا يتجه نحو جسدٍ خالٍ من الروح ، بل هو يتجه نحو روح قد تجسّدت في بدن ، فهو يجعل معه باقية من اللذات والآلام التي يصعب التمييز في داخلها بين الشهوة الحسية والجهد المبذول لتحطيم العزلة من أجل الإتحاد مع شخص واحد ، والحاجة إلى الاكتمال والامتلاء))⁽³⁾ ، وقد جاء في (العهد الجديد) ((إنكم إن عشتُم حب الجسد تموتوا ، وأما إن أمتّم بالروح أفعال الجسد تحيون))⁽⁴⁾ ، وبهذا دأبت بعض الثقافات على التأسيس لفكرة اعتقادية يقينية مفادها أنّ الجسد كيان مسكون بالفناء ، والروح مسكونة بالأزلية⁽⁵⁾ .

ويرى بعضهم أنّ الافتتان بالجسد والسعي وراء مفاتنه الزائلة يصل بالرغبة إلى درجة

1- الإنسان والمقدّس : 183 .

2- فلسفة الحب والجنس : 163 .

3- مشكلة الحب : 29 .

4- الوعي الجسدي : 102 .

5- يُنظر : م . ن : 102 .

الإنحدار والخسة⁽¹⁾ ، ويُسهَم في إنحطاط الفكر البشري ، وكأنَّه يفرغه من المحتوى الروحي الكامن بداخل المكون الجسدي ، خصوصاً إذا تمتَّع الجسد بطاقةٍ جمالية عالية لأنَّه ((كلما كان الجمال أكثر غنى ، كان رجسُهُ أكثر خصوبة))⁽²⁾ .

من هنا تولدت النظرة الدونية للمرأة بعدّها كائناً ثانوياً محفوفاً بالرجاسة والدنس ، عاجزاً عن المشاركة الفعالة في الحياة ، إذ يرى الفيلسوف (بودا) : ((أنَّ المرأة جسد يفسد الدين ، بل يُعجل في انهياره ونهايته))⁽³⁾ ، ولعلَّ هذا من المفاهيم الداعية للتعجب ، إذ كيف يتم طرد المرأة من النظام الاجتماعي ! فهي مكون فاعل ومهم إن لم يكن الأهم في مكونات البنى المجتمعية ، والعجيب أنَّ مفهوماً دينياً آخر يجعل من المرأة في بعض المعتقدات ((هي المشكلة الإيمانية الأولى عند المؤمن الحارس لقيمه الإيمانية ، فتحوّلت المرأة إلى عورة ونجاسة ، والإيمان يُقاسُ بمقدار الابتعاد عن حقلها))⁽⁴⁾ .

وقد تجلّت تمثّلات الجانب الروحي في الفكر الصنمي في كثيرٍ من النماذج الصنمية ، ولعلَّ أبرزها الصنم الذي كان يُعدُّ في تكوينه ممارسة طقسية سائدة لدى الجاهليين وهو (دُوار)⁽⁵⁾ ، إذ اشتهر هذا الصنم بشعيرة الدّوار أو الطواف حوله ، وقد ذكره امرؤ القيس قائلاً :

فَعَنَّ لَنَا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعَاجَهُ عَذَارَى دُوَارٍ فِي مَلَأٍ مَذْبِلٍ⁽⁶⁾

1- يُنظر : الوعي الجسدي : 103 .

2- فلسفة الحب والجنس : 69 .

3- الوعي الجسدي : 102 .

4- المرأة في دوائر العنف : 29 .

5- يُنظر : الأصنام : 108 ، معجم آلهة العرب : 104 .

6- ديوان امرؤ القيس : 267 .

وقد علّق (جورج كدر) على هذا البيت قائلاً : ((ويبدو من بيت امرئ القيس أنّه كان لدّوار عذارى يتعبدن له ، وهن اللواتي عُرفن في ديانات الشرق القديم بـ(عذارى المعبد)⁽¹⁾ ، وكذلك ذكره النابغة بقوله :

لا أعرفن ربّياً حُوراً مداًمِغها كأنهنّ نعاجٌ حول دّوار⁽²⁾

إذ تعكس العينتَان صورةً نساءٍ عذارى كنّ يدرنّ ضمن ممارسة طقسية ، من المرجّح أنّها كانت ذات أصولٍ دينية حول نصبٍ لصنمٍ ((لعلّه يمثل الشعائر المتعلقة بالحب والزواج ، وقد يكون تمثالاً أنيقاً يناسب صورة الحب المطبوعة في مخيلة البشر))⁽³⁾ ، على المستوى الإنساني العام عند مختلف الشعوب والحضارات الإنسانية .

ونحن قد أشرنا قبل هذا إلى التواشج الثقافي واستيراد عرب الجزيرة لأغلب المعتقدات والطقوس التي أسست فيما بعد لتقاليد اجتماعية أصبحت جزءاً من منظومة الفكر الاجتماعي العربي ، على إختلاف صورها وتعدد تمثّلاتها في الواقع .

وقد كان للجانب (العذري) لدى المجتمع العربي حيّزٌ واسعٌ من منظومة الفكر الاجتماعي آنذاك ، وربّما كان هذا الاتجاه هو خطوة من خطوات بناء الذات العربية ، والسفر بها خارج مديات حدود الجسد بإبتعادها عن أغلب الممارسات الجنسية التي من شأنها التأثير على الجانب الروحي لدى الفرد العربي المؤمن ، لأنّ ((المقدّس الذي يُبنى عليه التماسك والطمأنينة يتغذى بالتضحيات والإعراض عن متاع الدنيا))⁽⁴⁾ ، ومحاولة الابتعاد عن كلّ ما يشوّه العلاقة الروحية ، ويعرقل السير الذاتي نحو القيمة

1- معجم آلهة العرب : 105 .

2- ديوان النابغة الذبياني : 103 .

3- رمز المرأة في أدب أيام العرب قبل الإسلام ، د . عادل جاسم البياتي (بحث) : 160 .

4- الإنسان والمقدّس : 183 .

العليا الحاملة لمفهوم الخلود الذي ظلّ هاجساً كبيراً أخذَ مجالاً واسعاً في مساحات الذهن العربي .

وتبعاً لطبيعة الحياة الجاهلية المليئة بفرص التأمل ، والسفر نحو آفاق الكون البعيدة ، فقد ((واجه الشاعر الجاهلي ثنائيات الحياة بكيّة جدلياتها وإشكالياتها ، فحاول أن يؤسس رؤيةً يُفسّرُ من خلالها الغامض والمعقّد في النسيج الإجتماعي الذي ينتمي إليه))⁽¹⁾ ، فلو تأملنا ثنائية (الحب / الحرب) ربّما نلمس بعداً عذرياً ، وإنّ يظنّ أحدهم أنّنا نذهب بعيداً بعض الشيء عند حديثنا عن جدلية العلاقة بينهما ، لكننا نستطيع هنا أن نزيل الغبار عن لبنة من لبّات البناء العذري في المجتمع الجاهلي ، وذلك لما تفرضه طبيعة الفرد العربي العاشق للحرب والساعي لتحقيق الذات عن طريق الانتصار في المعركة ، فقد كان (الحب) يمثّل عقبة كبيرة في طريق الفارس العربي ، لذلك كان الابتعاد عن المرأة ومحاولة إهمال الصوت الأنثوي المغربي والعاذل في الوقت نفسه الذي يحاول كسر عزيمة البطل ، والحيلولة بينه وبين الحلم الخالد ، وبهذا يقول عنتره :

بَكَرْتُ تُخَوِّفُنِي الْحُتُوفَ كَأَنِّي أَصْبَحْتُ عَنْ عَرَضِ الْحُتُوفِ بِمَعَزَلٍ

فَاقْنِي حَيَاءَكَ لَا أَبَا لَكَ وَاعْلَمِي أَنِّي امْرُؤٌ سَأْمُوتُ إِنْ لَمْ أُقْتَلِ⁽²⁾

إذ يسعى إلى التغريد بعقيدته المقدّسة ، وإيمانه الروحي المحفوف بالعذريّة والمرصّع بالقيم العليا التي تنقل الإنسان من حيز المادة والفناء إلى حيز المعنى والخلود ، وهذا ما دعاه إلى التأكيد على قيمة العقّة حينما جعل المخاطب في النصّ (الأنثى) التي أخبرها بالقيم الإنسانية التي يؤمن بها ، وقد تجلّى ذلك أيضاً في قوله :

1- جماليات التحليل الثقافي : د . يوسف عليمات : 299 .

2- ديوان عنتره : 58 .

هَلَا سَأَلَتِ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ إِنَّ كُنْتَ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي

يُخْبِرُكَ مَنْ شَهِدَ الْوَقِيعَةَ أَتْنِي أَغْشَى الْوَعْيَ وَأَعْفُ عِنْدَ الْمَغْنَمِ (1)

فهو هنا عبر تواشجٍ عذري بين غنيمة الحرب وغنيمة الجسد يحاول بثّ الرؤية الإنسانية التي يؤمن بها للآخر ، سعياً منه وراء التأثيث للقيم العليا الحاملة لتطلّعات الفارس العربي ، إذ يطمح للتحرّر من الأسر الجسدي للإنسان ، وكسر قيود الرؤية المادية الضيقة للكون ، والإيمان ((بأنّ تحرّر الأرواح من أجسادها يعطيها نوعاً من القوة)) (2) ، ومن هذا المنظور وغيره يمكن لنا الاستدلال على وجود تيار اجتماعي يؤمن بعذرية الكون وعفة الارتباط الروحي بين مكّونات المجتمع الجاهلي ، ولذا نستطيع القول : إنّ مظاهر طواف (العذاري) حول الأصنام هي صورة من صور ترسيخ القيم الإنسانية المقدّسة بغض النظر عن مصدرها وشرعية وجودها في المجتمع .

ولو تعمّقنا قليلاً حسب آليات المنظور السوسيولوجي في دراسة النص الجاهلي ، تواجهنا حالة أخرى من حالات المحافظة على البعد الروحي ، والتأكيد على شرعنة القيمة العذرية ، والإبتعاد عن (الإنحلال) المدنّس الذي من شأنه أن يؤدي إلى تفسّخ البنى المجتمعية ونسف القيم العليا السائدة في المجتمع ، ومحاولة فرض الهيمنة والسيطرة على عنصر (التماسك) المقدّس ، إذ إنّ الأوّل ((يدعم العالم الدنيوي ويمدّ في أجله ، وأمّا الثاني فإنّه يهدّده ويزعزعه)) (3) .

لعلّ هذا ما جعل الفكر العربي الاجتماعي يرفض حادثة (الزنا) التي حصلت في الكعبة ، ويعدّها خرقاً للقيم المقدّسة واعتداءً فاحشاً على قدسية المكان ، إذ تذكر

1- ديوان عنترة : 25 .

2- دين الإنسان : 206 .

3- الإنسان والمقدّس : 183 .

الروايات في أغلب المصادر العربية أنّ (إساف ونائلة) ، وهما حاجان من جرهم جاءا لزيارة البيت المقدس ففجرا به ، أي : مارسا عملية الفعل الجنسي في بيتٍ يحرم على المرأة الحائض الدخول إليه ! ثم بعد ذلك وبسبب هذا الفعل الشنيع مُسِخا حجّرين ، وبقيتا في الكعبة من أجل العِبرة والاعتاظ ، حتى تحولتا بعد ذلك بفعل فاعلٍ إلى معبودين تطوف حولهما الناس⁽¹⁾ .

فقد تمكّن العامل الإجتماعي الطامح إلى خلق مجتمع روحي من تقويض بعض الممارسات الجسدية بالتأكيد على القيم العليا النابعة من مصادر التشريع المقدسة ، إذ إنّ الفعل الغيبي الذي تدخّل ليمنع عملية تدنيس البيت المقدس ، قد عمل على تجذير البعد الروحي وإقصاء الجانب الجسدي الذي يطمح إلى التأسيس لثقافة الإختلاط الجنسي والإفراط فيه ، لأنّ ((الإختلاط والإفراط يشكّلان مصدر خشية وإرتياب))⁽²⁾ ، من شأنهما أن يُحدثا تصدعاً وانكساراً في البنى المجتمعية ، ويعملا على نسف عذريّة المجتمع عن طريق إباحة الجسد ، إذ ((لا معنى لنعت (العذري) إنّ لم يحافظ العذري على العذرية ... إنّّه من دون ذلك يفقد اسمه))⁽³⁾ .

1- يُنظر في قصة إساف ونائلة : الأصنام : (9 - 29) ، الملل والنحل : (496 - 497) ، أخبار مكة : 1 / 112 ، السيرة النبوية : 1 / 86 ، الروض الأنف : 1 / 354 ، تأريخ الطبري : 305 ، مروج الذهب : 2 / 50 ، المفصل : 6 / (266 - 268) ، تأريخ العرب القديم والبعثة النبوية : (213 - 214) ، أبحاث في تأريخ العرب قبل الإسلام : 1 / (153 - 154) ، إساف ونائلة : (9 - 41) ، دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام : 267 ، ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام : (102 - 104) ، الشعر والأسطورة : (214 - 215) .

2- الإنسان والمقدس : 183 .

3- سوسيولوجيا الغزل العربي : الطاهر لبيب : تر : المؤلف : 148 .

ويبدو أنَّ هناك عبادة خاصة لإساف ونائلة كانت تتمثل بطواف طقوسي حولهما يبرهن على قدسيتهما ، واكتسابهما لهذه القيمة التي أضفاها عليهما الفعل الغيبي ، لأنَّهما أصبحا بعد ذلك وسيلةً لنبذ الإنحلال والإفراط في الإختلاط الجسدي ، وفي هذا تواجهنا نصوص تدلُّ على ممارسة طقوس الطواف حولهما ، إذ يقول أبو طالب بن عبد المطلب :

وأحضرتُ عند البيتِ رهطي وأخوتي وأمسكتُ من أثوابه بالوصلِ

قياماً معاً مُستقبِلين رتاجه لدى حيثُ يقضي نُسْكه كلُّ قافلٍ

وحيثُ ينيحُ الأشعرونَ ركابهم بمفضي السيولِ من إسافٍ و نائلٍ⁽¹⁾

إذ يظهر أنَّ هناك طقساً إكسائياً يقوم فيه الناس بإكساء الحجرين بالثياب (الوصائل) أي البرود ، محاولةً منهم لترسيخ مفهوم العفة والابتعاد عن الجانب الشكلي ، والتأكيد على الجانب الروحي ، والتأسيس لمفهوم عذرية الجسد ، ونبذ كلِّ عمليات الإستهلاك الجنسي والتعري الجسدي الذي أوصل (إساف ونائلة) لهذه لمرحلة من التحجّر والطرْد الفعلي من الحياة الإنسانية ، وربّما بعد هذا قامت الجماعة الدينية بشرعنة القوانين والطقوس التي من شأنها المحافظة على قدسية المكان ، إذ نلاحظ ذلك في بيتٍ لبشر بن أبي خازم الأسدي يقول فيه :

عَلَيْهِ الطيرُ ما يدُنُون مِنْهُ مقامات العَوَارِكِ من إسافٍ⁽²⁾

فنستدلُّ من قوله (عوارك) وهنَّ النساء (الحائضات) على وجود طقوس منع للنساء في أوقات الحيض من الدخول إلى المكان المقدّس ، وهي ممارسة تتشابه إلى حدٍ ما مع ممارسات الديانات القديمة ، فقد ((كانت فترة الحيض تبعد النساء عن المعبد

1- ديوان أبي طالب بن عبد المطلب : (70 - 71) . الأشعرون : قبيلة من اليمن .

2- ديوان بشر بن أبي خازم : 233 .

وتمنعهم من المشاركة في الطقوس الدينية ((⁽¹⁾) ، سعياً منهم إلى المحافظة على قدسية المكان ، وشرعنة القيم العليا التي كانت تُمثّل الجدران العازلة بين الانحلال الجسدي والتماسك الروحي ، وهي في الوقت نفسه تمثّل أمصلاً للوقاية من أمراض الاختلاط والتفسخ الأخلاقي التي كانت الجماعة الروحية تسعى جاهدةً للقضاء عليها .

ولو تعمّقنا أكثر في منظومة الصنم الجاهلي ، وحاولنا استقراء النماذج الحاملة لأبعاد تقديس الجانب الروحي ، لوجدنا قصة أخرى تشابه قصة (إساف ونائلة) هي قصة الصنمين (أجأ وسلمى) إذ تذكر المصادر أنّ سلمى كانت امرأة متزوجة تعشق أجأ ، فعلم بذلك زوجها وأخوتها فلحقاهما لكان لقاؤهما عند جبلين فصلبهما بعد أن فقأوا عين كلّ واحدٍ منهما⁽²⁾ ، ويبدو من هذا الفعل الاجتماعي أنّ هناك تياراً يرفض الانحلال ويقيّد الحرية الجسدية ، حتّى وإن كانت تحت مسمى إنساني نحو مفهوم (الحب) مثلاً ، وقد كان الطرد الاجتماعي سنةً لها جذورها في التأريخ الإنساني بوصفها ممارسةً رادعةً لكلّ الأفعال التي من شأنها الانحدار بالروح والخروج بها من فضاءات القدسية ، إذ نلاحظ في القصتين السابقتين تعالفاً إجرائياً مع قصة إخراج (آدم وحواء) من الجنة ، وهو نوعٌ من أنواع التعامل المشترك مع كلّ من يحاول خرق النظام الروحي المفروض من القوى العليا ، ويسعى للخروج عن منظومة القيم السامية ، والانحدار من عالم الروح والمعنى إلى عالم الجسد والمادة ، وتعبير آخر الخروج من حيّز المقدّس الإلهي المركزي إلى حيّز المدنّس البشري الهامشي .

لاحظنا أنّ هناك اتجاهين تمايزا بتأكيد أحدهما على (الجسد) والآخر على (الروح) بعدهما قوتين فاعلتين في عملية التعاقب الحضاري ، وكان لكلّ اتجاهٍ أنصارٍ ومؤيّدون أسهموا في تحريك جدلٍ فكريٍّ كانت له آثاره الواضحة في تأريخ الحضارة الإنسانية .

1- المرأة في آسية الغربية : 88 .

2- يُنظر : الأصنام : 59 ، الروض الأنف : 1 / 372 ، معجم آلهة العرب : 40 ، قصة حب في

أورشليم : فاضل الربيعي : (67 - 74) .

الفصل الثاني

الطبيعة

وتجلياتها المقدسة

توطئة

المقدس

من التجريد إلى التجسيد

المقدس من التجريد إلى التجسيد

كان الإنسان ومازال يؤمن بقوتين مقدّستين تعملان على تسيير الحياة الإنسانية بمختلف الوسائل والأساليب ، وهاتان القوتان إحداها تغوص في غمرات الغيب ، وتُبحر في فضاءات (الميتافيزيقي) اللامرئي ، والأخرى ظاهرة جلّية دائماً ما تتجسّد في صور وأشكالٍ طبيعيّة يمكن أن يراها الناس ، ويأنسوا بقربها ، ويطمئنّوا بحضورها في حياتهم الواقعية ، وغالباً ما تمثّل هذه الأشكال والصور المجسّدة إنعكاسات وتجليات لتلك القوى الغائبة .

وتختلف رؤية الإنسان للمقدس تبعاً لاختلاف آليات المعالجة الذهنية لديه ، وهذا يعتمد على تطوّر عقله ونموه ومدى عمق الرؤية الفكرية المسلّطة على الظواهر الكونية المحيطة به ، لذلك قيل قديماً : ((إنّ الإنسان يصنع إلهه بنفسه ، أي يصوّره على نحو صورته ومبلغ تفكيره))⁽¹⁾ ، ولهذا يذكر لنا د. جواد علي نصّاً لأحد علماء تأريخ الأديان يقول فيه : ((تصوّر الأحباش آلهتهم فطس الأنوف سوداً . وتصور أهل تراقية Thracians آلهتهم ذوي عيون زرق وشعر أحمر . وزعم اليونان أنّ تصوّرهم للآلهة هو التصرّو الصحيح . أمّا تصوّر الزوج وأهل تراقية عن آلهتهم ، فهو تصوّر فاسد ! ولو كان للماشية والخيول والسباع أيدٍ تتمكّن من الرسم والنحت ، لرسمت الخيل آلهتها على صورة خيل ، ولنحتت تماثيلها على صورتها ، ولرسمت الماشية ونحتت آلهتها على صورتها وهيئتها ، تماماً كما يصوّر الإنسان وينحت آلهته على صورته))⁽²⁾ .

يمكن لنا أن نستنتج من هذا النص أنّ صور التقديس لم تكن نمطيّة قط ، ولم تكن تخضع لأي معيار ، وأنّ إشكال مفهوم المقدّس تعدّد بتعدّد الرؤى والأفكار ، وانتقل عبر

1- المفصل : 6 / 21 .

2- م . ن : 6 / 21 .

مراحل التأريخ من صيغة إلى أخرى ، ومن مثال إلى آخر ، كل حسب البيئة الحاضنة له ، والمناخ الوجداني للمجتمع الذي ينمو فيه ، وكان القلق والخوف من أهم عوامل نشوء فكرة المقدس وتفاقمها عند أغلب الشعوب الإنسانية ، فقد ((خاف الإنسان منذ وجوده ظواهر الطبيعة القوية الحادة ، وآية ذلك خضوعه لها وتضاؤله أمامها ، وممارسته طقوساً وشعائر بقصد التقرب منها ونيل رضاها))⁽¹⁾ ؛ لأنه كان دائم البحث عن تفسيرات تشبع جوعه المعرفي ، وتحليلات تسد فراغه الوجداني المحمل باستفهامات مؤطرة بالدهشة والتعجب ، فالخوف ((أول أمهات الآلهة وخصوصاً الخوف من الموت فقد كانت الحياة البدائية محاطة بمئات الأخطار ، وقلماً جاءت منها المنيّة عن طريق الشيوخوخة الطبيعية ، فقبل أن تدبّ الشيوخوخة في الأجسام بزمان طويل كانت كثرة الناس تقضي بعامل من عوامل الإعتداء العنيف ، أو بمرض غريب يفتك بها فتكاً ، ومن هنا لم يصدق الإنسان أنّ الموت ظاهرة طبيعيّة وعزاه إلى فعل الكائنات الخارقة للطبيعة))⁽²⁾ .

تبعاً لهذا شكّل الخوف عاملاً مهماً من عوامل نشوء المعتقد الإنساني ، ورسم سبلاً وطرائق كثيرة للإرتباط بالمقدس ، وقد كانت الطقوس والشعائر الدينية مثلاً واضحاً على مدى سيطرة الرمز الديني على المناخات النفسية للكائن البشري ، إذ كانت صور المقدس تنتقل من طور إلى آخر ، نتيجةً للتموجات والانعطافات الذهنية التي شهدتها البشرية ، واستجابةً لمتغيرات الحواضن البيئية المختلفة ، فلقد ((حصل تحوّل ثقافي نوعي مهول حيث كان البشر يخافون من المجهول ، فصاروا يخافون من المعلوم ، وذلك لأنّ الأشياء تكشّفت وعُلمت ، ولم يؤدّ هذا التكشف إلى طمأنينة وقبول ولكنه ظلّ مادة للخوف))⁽³⁾ .

1- الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام : 231 . ويُنظر : الأسطورة : د. نبيلة إبراهيم : 11 .

2- الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام : 39 ، ويُنظر : قصة الحضارة : 1 / 99 .

3- القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة : 209 .

ومن هنا تولدت الرؤية الاعتقادية بحلول الأرواح في الأشياء والظواهر الطبيعية بما فيها الكواكب والنجوم والإنسان والحيوان والنبات وغيرها⁽¹⁾ ، وانتقلت الرؤية التقديسية من التجريد إلى التجسيد عبر تقنيات متنوعة ، وقف وراءها مؤدج ديني ، يعي كيفية السيطرة على مقدّرات الجماعة فكرياً ، لأنّ الدين ضمن هذه التصورات ((هو التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية ، التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة ، تتمتع بطاقة إيحائية عالية بالنسبة إلى الجماعة))⁽²⁾ ، وإنّ هذه القوالب وُضعت من أفراد سعوا دائماً إلى الهيمنة على طبقات المجتمع المختلفة ، وإخضاعها لمفاهيم وآليات إستلابية تؤدي إلى تجريد الإنسان من كافة مؤهلاته الإنسانية ، وجعله يسير في طريق التسليم المطلق ، والإنصياع التام للرمز المقدّس ، نتيجةً لمعطيات كثيرة ومتشعبة ، كان الخوف يقع في طليعتها كما وضّحنا قبل قليل .

ما يهمّنا هنا هو تتبّع ظواهر تقديس كائنين طبيعيين هما (الإنسان والحيوان) اللذين اكتسبا تقديسهما واحترامهما وتبجيلهما بفعل عوامل كثيرة ، كانت لها أثرها البالغ في إحلال هذين الرمزتين محلّ الآلهة ، والدعوة إلى تقديسهما وعبادتهما ، وقد جرى إختيارنا لهما عبر عملية إنتقائية لأسباب عدّة ، كان من أهمها إرتباطهما بحياة الفرد العربي ارتباطاً وثيقاً ، فقد ذُكر أنّ العرب قدّست الإنسان لدرجة العبادة ، وكان ذلك متمثلاً بتقديس الملك بصورة واضحة وجليلة سنأتي على بيان تمثلاتها في النص الجاهلي بشكل مفصّل ، وقدّست العرب الحيوان أيضاً ضمن معتقدات وأساطير ظهرت على شكل رواسب وبقايا آثار أغنت التجربة النصية لدى الشعراء الجاهليين ، لأنّهم كانوا دائماً ما ((يكتبون أساطيرهم من خلال اندراج نصّي وتبادل أدوار بين المعنى

المحتّط في

1- يُنظر : دين الإنسان : (164 - 178) .

2- م . ن : 43 .

الأسطورة وتثويرها المتجدد في القصيدة ((⁽¹⁾) ، ضمن نظام ذهني ، ووعي تخيلي ((حاول تحويل قوى الطبيعة إلى وعي عقلاني ينتظم وفق سلوك فني ، وتحويل قيم الوعي الفني إلى أخلاقيات ينتظم المجتمع بها وفق سلوك روحاني))⁽²⁾ يمكن استثماره بعد ذلك لتمرير متبنيات المنتج الثقافي المركزي المهيمن ، ليمارس عمليات إقصاء الوعي ، واستلاب الذات الإنسانية ، وسيطرة المفهوم المقدس على كل مناطق التفكير المجتمعي .

1- الشعر والأسطورة : 153 .

2- مظاهر الدراما الشعائرية : 28 .

المبحث الأول

الملك

وشخصنة المقدس

الملك وشخصنة المقدس

تتجمّد الرؤى أحياناً فتصبح زاوية النظر واحدة ، تهيمن فيها ثقافة الصوت الواحد الداعية إلى مركزية القرار الثقافي ، وسيطرته بعد ذلك على جميع مناطق التفكير المجتمعي ، بوساطة أدوات ووسائل تسويقية ، يتمكن عن طريقها بعض المتسلّطين من تصدير ثقافتهم لمختلف الطبقات الاجتماعية ، ويمكن أن ينمو هذا المفهوم في حالات تقاوم السلطة وطغيانها ، وسيطرته على مناطق الوعي البشري ، إذ تبدو فيها ((كالمقدس عطيةً خارجية تتخذ من الشخص مقراً مؤقتاً لها))⁽¹⁾ ، ويبدو الشخص المتسلّط حاملاً لكلّ الطاقات الغيبية التي من شأنها أن تعمل على تسيير حركة الكون ، والسيطرة على أفعال الطبيعة ، فهي ((التي تهب الريح القدرة على الهبوب والنار القدرة على الإحراق والسلاح القدرة على القتل))⁽²⁾ ، وتملك حقّ التصرف بالمكونات الإنسانية دون أن يعارضها بذلك أحد .

نحن نتكلم هنا عن مرحلة من مراحل التحول القدسي ، والنزول الإلهي من العالم العلوي إلى مدارات العالم السفلي ، وانتقال القدرة من الآلهة إلى الأشخاص ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه (شخصنة المقدس) ، إذ ((يبدو أنّ اكتساب تصوّر شمولي للإلهي لم يكن في الإمكان تحقّقه إلا بموازاة تصوّر آخر لا يقلّ عنه أهمية ، هو تصوّر الشخص))⁽³⁾ الذي تجلّت معالمه في شخصية الملك ، فقد كان الاعتقاد السائد يدور عن قدسيته ، ودخوله ضمن أصناف الآلهة العربية في العصر الجاهلي⁽⁴⁾ .

1- الإنسان والمقدس : 131 .

2- م . ن : 131 .

3- بُني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده : 99 .

4- يُنظر : تاريخ الشعوب الإسلامية : كارل بروكلمان : ترجمة : نبيه أمير فارس ومنير البعلبكي : 25

، الأساطير : د. أحمد كمال زكي : 97 ، الملك في الشعر الجاهلي : مهيّة عبد الرحيم خضر

ناصيف (رسالة ماجستير) : (92 - 109) .

وتعود جذور عبادة الأشخاص إلى مراحل موعلة في القَدَم من التأريخ البشري ، وقد كان مفهوم عبادة الأبطال هو النواة الأولى لولادة هذه الظاهرة ، إذ ((نشأ هذا المفهوم مقترنا بطقوس التقديس والاحتفاء الوثني بأبطال الماضي كما كان الحال عند الإغريق القدماء))⁽¹⁾ ، ويُذكر أنَّ اليونانيين قد دأبوا على تأليه أبطالهم ، وأدى تقديسهم عبر آليات مختلفة إلى إتساع دائرة عبادتهم لدرجة تفوق الوصف⁽²⁾ .

أمَّا في حضارة وادي الرافدين القديمة فكان ((دور الملك الرسمي أنَّه ممثل الآلهة على الأرض أو أنَّه ينوب عنها ، فقد منحت الآلهة السلطة لكي يتصرف نيابةً عنها))⁽³⁾ ، وعملت السلطة آنذاك على تفعيل مفهوم ((تقديس الملك وتأليهه وأنَّه كان ممثلاً للإلهية في الواقع ، أي القيام بوظيفة الإله نفسه))⁽⁴⁾ ، وقد أكَّدت لنا أسطورة هبوط (إينانا) من السماء على دخول شخصية الرمز ضمن لائحة الهابطين ، الذين يمثلون جوهر مرحلة التحوّل القدسي⁽⁵⁾ ، واعتقد العراقيون القدماء أنَّ المَلَكِيَّة هي عطية أو هبة مقدَّسة من السماء ، هبطت على إحدى مدن الأرض ، وانتقلت بعدها من مدينة إلى أخرى⁽⁶⁾ .

1- البطولة في الشعر العربي قبل الإسلام : د. مؤيد اليوزبكي : 21 . ويُنظر : موسوعة تاريخ الأديان :

3 / (160 - 161) .

2- يُنظر : أساطير الأبطال : د. الحسيني الحسيني معدي : 5 ، الأسطورة : د. نبيلة إبراهيم :

(61 - 64) .

3- الطاغية : د. إمام عبد الفتاح إمام : 28 ، ويُنظر : تأريخ المعتقدات والأفكار الدينية : 1 / 100 .

4- مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة : طه باقر : 377 .

5- يُنظر : الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام : أحمد إسماعيل النعيمي : 79 ، مقدمة في تأريخ

الحضارات القديمة : 384 ، صلوات الإنسان من سومر إلى الإسلام : فالح مهدي : 19 .

6- يُنظر : محاضرات في التاريخ القديم : عامر سليمان وأحمد مالك الفتان : (68-69) .

ولا يختلف المفهوم الفارسي للملك المقدس عما ذكرناه ، إذ إرتكز المعتقد لديهم على العلاقة المتخيّلة بين كسرى وبين الإله ، وهذا المفهوم هو الذي أتاح لكسرى فتح قنوات التفرد والتميّز ، وشرّع له التصرف والحكم ومخاطبة الناس بإسم الآلهة⁽¹⁾ .

وقد اتفق هذا أيضاً مع التصور الصيني القديم عن الملك ، إذ إنّ الحكم عندهم كان ((يقوم على أساس أنّ الإمبراطور يستمد سلطته من السماء ، فهو يحكم وفقاً للحق الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة))⁽²⁾ ، يتمكن بها من فرض سيطرته ، وإدارة دفة الحياة في المجتمع الصيني القديم .

في حين قارن الفينيقيون بين مخالفة الملك ومخالفة الإله ، إذ ساووا بينهما في المرتبة والمكانة القدسية⁽³⁾ ، ويُذكر أنّ بعض ملوك أورشليم الكنعانيين القدماء ((لعبوا دور أدونيس في أثناء حياتهم ، إذ صح هذا الإستنتاج من أسمائهم مثل (أدوني باصاق) ، (أدوني صادق) ، وهما لقبان إلهيان فأدوني صادق معناها سيد البر ، وكاهن الله الأعلى كما تُسمّى التوراة))⁽⁴⁾ .

أمّا في حضارة وادي النيل فقد أدى طغيان المفهوم القدسي للملك إلى جعله إلهاً بالمعنى الدقيق للكلمة ، فهو الابن الجسدي الذي انحدر من صلب الشمس من جهة وهو الإله الملك الذي يهب الطاقة والنور من جهةٍ أخرى⁽⁵⁾ ، وطالما ((إنّ النظام الإجتماعي

1- يُنظر : الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية : د. محمد عمارة : 10 .

2- الطاغية : 29 .

3- يُنظر : قصة وتأريخ الحضارات العربية : جوزيف صقر : 51 .

4- أدونيس وتموز : 29 . ويُنظر : موسوعة تأريخ الأديان : 5 / 96 .

5- يُنظر : الدين المصري : خزعل الماجدي : 165 ، الخلود في حضارة مصر القديمة : محمد

الخطيب : 79 .

يمثل مظهراً من النظام الكوني ، فإن الملكية معنية بالوجود منذ بداية العالم . فالخالق كان الملك الأول . وقد نقل هذه الوظيفة وخلق الفرعون الأول ((⁽¹⁾ ، وكان الاعتقاد السائد عندهم بتجسد الإله على شكل ملك يقوم بعملية التخصيب الجنسي حين يهب المنّي لمن يستحق أن يصبح فيما بعد ملكاً على الأرض⁽²⁾ ، فهم يؤمنون أن فرعون ((إنما يلدّه الإله الأكبر متكرراً في زي الملك الحاكم ليكون إلها يحكم البلاد))⁽³⁾ .

أمّا اعتقاد العرب الجاهليين فقد كان موازياً لإعتقادات الأمم الأخرى ، وقد كانت النظرة لديهم تذهب إلى إضفاء كلّ الصور الأسطورية المقدّسة على ملوكهم والتعامل معهم بحذر شديد يعكس قدسية الملك العربي ، وهيمنتته على الواقع الاجتماعي في ذلك الوقت ، ويذكر المؤرخون أن أكثر ملوك العرب كانوا كهنة يحكمون بإسم الآلهة⁽⁴⁾ .

تتعلّق لنا حادثة حصلت في معركة (ذي قار) مع الفرس عن مدى سيطرة العنصر الملكي على مناطق الوعي الجاهلي ، إذ كان العرب يخشون مبارزة الأبطال والملوك في المعركة ، فلما برز أحد الملوك الفرس قيل : إنّ اسمه (أسوار) يدعوهم إلى القتال امتنعت القبائل عن مبارزته ، حتى نزل إليه فارس بكري ، فقتله وقال صارخاً متعجباً : (يا قوم إنهم يموتون)⁽⁵⁾ ، كاسراً كلّ التصورات الأسطورية ، والهالة القدسية المخيفة التي تحملها الذهنية الجاهلية عن الملوك ، وفي هذا المفهوم قال عمرو بن معدي يكرب :

-
- 1- تأريخ المعتقدات والأفكار الدينيّة : 1 / 119 .
 - 2- يُنظر : ما قبل الفلسفة : هنري فرانكفورت : ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا : 90 .
 - 3- الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام : 80 .
 - 4- يُنظر : المفصل : 5 / 178 ، الأسطورة والرمز في الأدب الجاهلي : د . عادل جاسم البياتي : 120 ، الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام : د . جليل حسن محمد : 193 .
 - 5- يُنظر : الكامل في التاريخ : 1 / 285 ، الأغاني : 15 / 216 ، هاجس الخلود في الشعر العربي : 277 .

أنا أبو ثورٍ وسيفي ذو النون

أضربهم ضربَ غلامٍ مجنون

يال زبيدٍ إنهم يموتون⁽¹⁾

ويحاول الشداخ بن يعمر الكنعاني أن يكسر ذلك التصوّر بقوله :

القوم أمثالكم لهم شعرٌ في الرأس لا ينشرون إن قُتلوا⁽²⁾

فضلاً عن ذلك تصوّر لنا ألقاب الملوك نمطاً آخر من أنماط ثقافة التقديس الجاهلي ، إذ كانوا يطلقون لقب (الرب) على الملك ويحيونه بالتحية المشهورة (أبيت اللعن)⁽³⁾ ، ومن ذلك قول النابغة الذبياني للنعمان بن المنذر :

أتاني - أبيت اللعن - أنك لمتني وتلك التي تستك منها المسامع⁽⁴⁾

وقوله أيضاً :

أتاني - أبيت اللعن - أنك لمتني وتلك التي أهتم منها وأنصب⁽⁵⁾

وتجدر الإشارة إلى ظاهرة أخرى ترجمت مدى فاعلية حضور الملك في المجتمع الجاهلي وهي ظاهرة (الحمى) ، وتعني سيطرة الملك على أراضٍ معينة تكون مرعى لإبله وبهائمهم دون أن يحق لأي فرد آخر الإقتراب منها ، أو الدخول إليها ومن ذلك ما فعله كليب وائل والنعمان بن المنذر وغيرهما⁽⁶⁾ ، فقد كانت هذه الظاهرة شاهداً آخر على

1- شعر عمرو بن معدي يكرب : 186 .

2- ديوان الحماسة : 1 / 113 ، موسوعة شعراء العصر الجاهلي : 158 .

3- يُنظر : المفصل : 5 / 223 .

4- ديوان النابغة الذبياني : 76 . تستك : تضيق .

5- م . ن : 19 . أنصب : النصب : التعب .

6- يُنظر : المفصل : 5 / (254 - 256) .

تفرد الملك وفرعنته ، وقدسنة كلّ الأفعال الملكية حتى وإنْ عُذَّت خرقاً للنظام الإجتماعي السائد ؛ لأنَّ المقدَّس وحده من يملك حق القيوميّة على الأشياء ، وليس على الشخص المقدَّس إلا ((أنْ يُسمّي شيئاً أو يضع يده عليه كي يخرجّه من المجال العام لمصلحته الخاصة ، فلا يعود أحد يجزؤ على إستخدامه ، لأنَّ الإحتكاك به يؤدي إلى الهلاك))⁽¹⁾ ، وفي هذا يقول كليب :

سَيَعْلَمُ آلُ مَرْةٍ حَيْثُ كَانُوا بِأَنَّ حِمَايَ لَيْسَ بِمُسْتَبَاحٍ⁽²⁾

ويظهر أنَّ عمليات صناعة السلطة المقدَّسة للملك قد سيطرت على مناطق الوعي الإنساني عامة ، إذ تمتّع الملك بهالة قدسية كبيرة ((وهو ما عُرف فيما بعد بنظرية الطبيعة الإلهية للحاكم ، وهو ما جعل الحكام في ظلِّ تلك النظرية يتمتعون بسلطة مطلقة لا تلقى من المحكومين إلا الخضوع والاستكانة ، ففي ظلِّ الاعتقاد بالوهية الحاكم لا بدّ أنْ تغيب القيود عن السلطة ، وأنْ ينتفي كل شكل من أشكال المسؤولية المترتبة على ممارسة السلطة ، ولا بدّ أنْ تكون يد الحاكم مطلقة حيث يتلقى الشعب كل ما يصدر عنه بالقبول والرضا لأنّه يصدر عن إرادة إلهية تتمتع بالحكمة وبُعد النظر))⁽³⁾ .

كانت هذه المفاهيم تخضع لعمليات التضخم مرّةً والانكماش مرّةً أخرى ، تبعاً للظروف الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها ، إذ نرى الملك تارةً شخصاً طبيعياً يتمتع بسلطة مؤيدة من الآلهة ، ونراه تارةً أخرى ينصب نفسه إلهاً يعمل بحزم على شرعنة ممارساته السلطوية ، ((فقد كان الملوك يقدّسون في كثيرٍ من الحالات ، ليس فقط بصفتهم رجال دين أو كهنة ، أي كوسطاء بين العبد والرب ، بل وأيضاً

1- الإنسان والمقدَّس : 65 .

2- شعراء النصرانية : لويس شيخو : 1 / 175 ، ويُنظر : ديوان المهلهل : (95 - 96) .

3- القيود على السلطة في ظلِّ النظريات الدينية (بحث) : د . غسان سليم عرنوس : 578 .

باعتبارهم هم أنفسهم آلهة ، وأرباباً قادرين على أن يمنحوا أتباعهم وعبادهم تلك البركات التي يُظنّ على العموم أنها تتجاوز طاقة البشر الفانين ، والتي لم يكن باستطاعة الناس الحصول عليها))⁽¹⁾ .

ويبدو أنّ كلّ هذه الظواهر الأسطورية ، والمفاهيم القدسية وغيرها التي حفلت بها كتب التاريخ والميثولوجيا والحفريات الثقافية كانت وثيقة وشاهداً على إنتقال القدسية من الآلهة السماوية في العالم العلوي إلى الآلهة الأرضية (الإنسان) في العالم السفلي ، وقد مثل هذا المرحلة التي دعوناها بـ (شخصنة المقدّس) ، وسنبحث عن تجلّياتها في الشعر ، لأنّه أحد أهم أعمدة وثنائق الوعي العربي في العصر الجاهلي ، ويُعدّ أيضاً من جانب آخر ((واحداً من قنوات الثقافة العربية ومفرداتها التي كان لها دور في تكريس ثقافة التسلط لدى الأفراد والجماعات في المجتمعات العربيّة قديماً))⁽²⁾ .

ولأنّ ((إشكالية التسلط / القمع تظل من أبرز الإشكاليات المتمركزة في الثقافة العربية القديمة والحديثة . وذلك لأنّها مؤدّجة بأطر تنطلق من تمسّك السلطان العربي (الملك) بأيدولوجيات ثابتة لا تتغيّر ، وهي الإبقاء على مرتكزات القوة بيده أمام كل حضور يمثل الرفض ، وهذا هو الواقع الإستبدادي والقمعي الذي ظلّت المجتمعات العربية ملازمة إياه من دون أن يفارقها حتى اللحظة الراهنة))⁽³⁾ ، فقد كان معظم الشعراء يُمثّلون الصوت الإعلامي العامل على شرعنة الاستبداد الملكي ، والساعي إلى التأكيد على فكرة تقديس الملك ، وإضفاء صفة الإلهوية عليه ، فضلاً عن تسويغ كلّ الممارسات التعسّفية التي كان يمارسها الملوك على مختلف طبقات المجتمع الجاهلي .

1- الغصن الذهبي : جيمس فريزر : تر : د. أحمد أبو زيد وآخرون : 100 .

2- الخلفية الثقافية للحكم التسلطي في المجتمعات العربية المعاصرة : د. محمد السهر : 169 .

3- فاعلية السلطة في الرواية العراقية : محمد عبد الحسين هويدي الخزاعي (أطروحة دكتوراه) : 20 .

وقد ((ظهرت آثار هذا التقديس في شعر المدح بخاصة لأنه إرتبط بالملوك والعظماء ، ولأنَّ أكثر شعراء المدح كانوا على صلة بالإمارات المجاورة حيث أتيح لهم قدر من الثقافة والمعرفة بالأخبار والأساطير))⁽¹⁾ ، إذ يرى أحدهم أنَّ ((الدراسة الموضوعية لشعر المديح يمكن أن تكشف عن الموروث الديني والثقافي الذي نهض به الشعر العربي القديم))⁽²⁾ ، فقد سعى النابغة الذبياني في اعتذاريته للنعمان بن المنذر نحو تكريس الصفات القدسية وتجسيدها في الملك الممدوح ، وتمير ذلك النسق الذي يعمل على توطين مفهوم الهيمنة المركزية والاستبداد الثقافي ، عن طريق رسم صورة الملك الأسطورية التي يصعب التعامل معها بحرية ، مما يؤسس لقدسنة الذات الملكية ، إذ دأب الشعراء على إسقاط التصورات الخرافية التي تبعث على التفرد ، وعمدوا إلى تقديس القيم الملكية ، ((وعملوا على ترسيخها والتمسك بها ، فكان أن حلَّ الشعر محلَّ التراتيل والصلوات ، وحلَّ الممدوحون محلَّ الآلهة ليغدق الشعراء عليهم أماديحهم))⁽³⁾ ، وبهذا يقول النابغة :

فإنَّكَ كالليلِ الذي هُوَ مُدْرِكِي وإنَّ خِلْتُ أَنَّ الْمُنتَأَى عَنْكَ وَأَسِعُ
خَطَاطِيفُ حُجْنٍ فِي حِبَالٍ مَتِينَةٍ تَمُدُّ بِهَا أَيْدٍ إِلَيْكَ نَوَازِعُ
أَتُوْعِدُ عَبْدًا لَمْ يَخُنْكَ أَمَانَةً وَتَتْرُكُ عَبْدًا ظَالِمًا وَهُوَ ضَالِعُ
وَأَنْتَ رَبِيعٌ يُنْعِشُ النَّاسَ سَيِّبُهُ وَسَيِّفٌ أَعْيَرْتُهُ الْمَنِيَّةُ قَاطِعُ⁽⁴⁾

إذ يُثَقِّفُ هنا لسيطرة الملك المطلقة على المحيط الطبيعي ، وهيمنته بعد ذلك

1- الأدب الجاهلي قضايا وفنون ونصوص : د . حسني عبد الجليل يوسف : 246 .

2- أنماط المديح في الشعر الجاهلي : د . حسنه عبد السميع : 39 .

3- القبيلة في الشعر الجاهلي : أحمد إسماعيل النعيمي : 309 .

4- ديوان النابغة الذبياني : 78 . خطاطيف : جمع خطاف ، وهو مثل العقو الذي فيه البكرة . الحجن :

جمع أحجن وهو المعوج . نوازع : أي جواذب .

على المكون الإنساني ، وهو في هذه الأبيات يخشى من ذلك النسق القمعي المضمر بين طيات ممارسات السلطة الملكية المطلقة ، إذ إنها دائماً ما ((تميل إلى الفساد ، وقليل من السلطة يعني قليلاً من الفساد ، وسلطة مطلقة تعني فساداً كاملاً وظلاماً دامساً))⁽¹⁾ ، وهذا ما أكّدت عليه العلامة النصية في مفردة (الليل) مدرك الجميع ، فهو المثال الأبرز على استبداد القهر الوجودي للإنسان لما فيه من أبعاد ميثولوجية ترتبط بحالة الظلام والعماء الأولى التي حاول آلهة الشر إعادة الحياة إليها ، وسلب كل طاقات الأنوار ، ومحو كل النقاط الإنسانية المضيئة في الوجود⁽²⁾ ، فالنص يسعى لتضبيب الصورة على المتلقي المدرك بفضل المضادات الثقافية ، أن عملية أسطرة الملك ما هي إلا محاولة للتعمية على العقل العربي ، وإجباره على التصديق بذلك الارتباط الأسطوري بين شخصية الملك وبعض الظواهر الطبيعية ، وتوجيه المسار الاعتقادي للإيمان بسيطرة الملك على الزمان والمكان ، فضلاً عن ذلك محاولة الذوبان والإنصهار والتماهي بالمتسلط الذي يمثل حقيقة استلاب ((الإنسان المقهور الذي يهرب من عالمه كي يذوب في عالم المتسلط ونظامه آملاً في الخلاص))⁽³⁾ .

وهو بهذا يقع في دوامة الاحتماء بالمقدس المتمثل بالذات الملكية عن طريق تكريس مفهوم العبودية ، والترويج لفكرة الخوف من تلك القوة الغيبية التي يتمتع بها الملك من جهة ، والطمع في مغفرته وعطائه من جهة أخرى ، وهو ما يجعل المتلقي حائراً في فتح قنوات الاحترام بينه وبين المقدس ، إذ ((إن الاحترام الذي يكتنه له هو مزيج من الرعب والثقة))⁽⁴⁾ ، ومما يؤيد ذلك أن نص النابغة كان اعتذارياً يمثل جانب الرعب والخوف من الآخر من جهة ، وكان مادحاً يمثل جانب الثقة والطمع فيه من جهة أخرى .

1- الإستبداد المعاصر : خالص جلبي : 74 .

2- يُنظر : اللون في الشعر العربي قبل الإسلام : إبراهيم محمد علي : (167 - 171) .

3- التخلف الاجتماعي : د. مصطفى حجازي : 123 .

4- الإنسان والمقدس : 39 .

ويبدو أنَّ هذا ما يسعى إليه المنتج السلطوي الذي يحاول جعل المتلقي في عملية إغواءٍ دائمة ، لا يبرحُ أن يخرج من صفةٍ قدسيةٍ حتى يقع في الأخرى ، إذ يستدعي حضور النسق السلطوي لدى الشاعر الاصطدام بحالة الخديعة والتمويه على صعيد التعامل الإنساني ، ولعلَّ لعبة الخديعة السلطوية تجعل الفرد حائراً في تحديد الحقائق وماهيات الأشياء ، فضلاً عن ذلك تجعل ذاته متأرجحة بين الخير والشر ، بل في شكٍّ مستمر لكلِّ ما يحمله الآخر⁽¹⁾ ، وهذا ما صرَّح به المثقب العبدي في مديحه لعمر بن هند بقوله :

وَمَا أَدْرِي إِذَا يَمَمْتُ أَمْرًا أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهُمَا يَلِينِي
الْخَيْرِ الَّذِي أَنَا أَبْتَغِيهِ أَمْ الشَّرِّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي⁽²⁾

أمَّا ما يخصُّ آليَّة اقتران الملك بالربيع في نص النابغة السابق ، فهي دلالة تسعى إلى جعل الملك مركز التخصيب الطبيعي عن طريق وصفه بموسم الخصب ، فقد ((كان الناس كثيراً ما يتوقعون من ملوكهم أن يرسلوا عليهم المطر أو ضوء الشمس في الموسم المناسب ، وأن يساعدوا على نمو المحاصيل وما إلى ذلك))⁽³⁾ ، إذ بدا هذا المفهوم مسيطراً على نوافذ الوعي الإنساني ، لاعتقاد الناس ((في إمتلاك الملوك بعض القوى السحرية والإعجازية التي يستطيعون بها إخصاب الأرض ومنح البركات والخير لبقية الأشياء))⁽⁴⁾ .

ونجد في العينة السابقة من نصِّ النابغة الذبياني تعالقاً أسطورياً مع ثقافات الشعوب السابقة ، إذ كان الربيع يمثِّل لدى السومريين بداية السنة في آذار وهو عيد البذار والفرح

1- يُنظر : جماليات التحليل الثقافي : 93 .

2- شعر المثقب العبدي : (42 - 43) ، الفضليات : المفضل الضبي : (165 - 166) .

3- الغصن الذهبي : 100 .

4- م . ن : 324 .

وهو العلامة الدالة على بداية الخصب والنماء⁽¹⁾ ، وقد حفلت قصائد المديح الجاهلي بالإشارة إلى موضوعة الخصب والنماء والتجدد في الحياة الإنسانية⁽²⁾ بصورة كبيرة ، لعل أبرزها قول النابغة عندما جاء للنعمان بن المنذر وهو مريض :

فإن يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام⁽³⁾

وقوله في مديح ملوك آل جفنة :

جربت أبيض يستسقى الغمام به من آل جفنة في عز وفي كرم⁽⁴⁾

ومثل هذا قول الأعشى مادحاً الملك (هوزة) :

أغر أبلج يستسقى الغمام به لو صارع الناس عن أحلامهم صرعا⁽⁵⁾

وكذلك قوله في مديح الأسود بن المنذر اللخمي مخاطباً ناقته التي أضناها بعد السفر :

لاتشكي إلي ، وانتجي الأس - ود أهل الندى وأهل الفعالي

فرع نبع يهتز في غصن المج - د غزير الندى شديد المحال⁽⁶⁾

1- يُنظر : متون سومر : خزعل الماجدي : 203 ، الحضارة والميثولوجيا في العراق القديم : ماجد عبد

الله الشمس : (57-62) .

2- يُنظر : أنثروبولوجية الأدب : (248 - 258) .

3- ديوان النابغة : 108 .

4- م . ن : 104 .

5- ديوان الأعشى : 133 . أغر : مشرق الوجه . أبلج : نقي الجبين . الأحلام : العقول .

6- م . ن : 196 . الإنتاج : أصلاً طلب الكأ ، النبع : شجر متين تتخذ منه القسي ينبت في

الأعالي ، شديد المحال : شديد الدهاء والانتقام وهي إشارة إلى مفارقة نصية تمثلت في إتصاف

الملك بالكرم والرحمة والشدة والانتقام في الوقت نفسه .

والشاعر يؤكد هنا ما ذهبنا إليه من إطلاق الثنائيات الضدية في محاولة رسم صورة متعددة الصفات للممدوح ، تهدف إلى تأسيس تفرّد الملك واختلافه عن أبناء الجنس البشري ، وهذا ما ابتغاه الشاعر الجاهلي لتضليل الناس وتشويه الحقيقة المقدّسة عن طريق الربط بين الملك والإله ، وجعل الملك الممثل الأوحد لإرادة السماء ، إن لم يكن تجسيدا للصورة القدسية في المفهوم العلوي للمركز المقدّس ، إذ ((إقتضت الحكمة السلطانية الإبقاء على المفاهيم الإلهية المزيّقة وغير الحقيقية ، حفاظاً على نفسها وسلطانها الذي تعبت كثيراً للحصول عليه))⁽¹⁾ فقد تجلّى هذا التضليل في مديح الأعشى لقيس بن معد يكرب وقيل في مديحه لإياس بن قبيصة الطائي إذ يقول :

نَمَاهُ الْإِلَهِ فَوْقَ كُلِّ قَبِيلَةٍ أَبَا فَابًا يَأْبَى الدَّيْنَةَ أَيْنَمَا

وَلَمْ يَنْتَكِسْ يَوْمًا فَيُظْلَمَ وَجْهَهُ لِيَرْكَبَ عَجْزًا أَوْ يُضَارِعَ مَائِمًا

وَلَوْ أَنَّ عِزَّ النَّاسِ فِي رَأْسِ صَخْرَةٍ مُلَمَّمةٌ تُغِي الْأَرْحَ الْمُخَدَّمَا

لَأَعْطَاكَ رَبُّ النَّاسِ مِفْتَاحَ بَابِهَا وَلَوْ لَمْ يَكُنْ بَابٌ لَأَعْطَاكَ سُلْمًا⁽²⁾

وبهذا يستمر الوعي السياسي لدى منتج الخطاب الجاهلي في تمرير آليات اقتران الملك بالإله المعبود عن طريق إشتراكهما في امتلاك القيم المقدّسة ، إذ ليس ((غريباً أن يرتفع الشعراء بممدوحهم وأبطال أقوامهم وعظماء أمتهم الكبار ، وساداتها وأشرافها من الرجال المشهود لهم بالفضل والاسبقية والتقدّم على الآخرين ، إلى تلك المكانة السامية ، فيجعلونهم رموزاً وبدائل للأرباب والآلهة المعبودة))⁽³⁾ .

1- الحكمة بين الإله والسلطان : نزار يوسف : 103 .

2- ديوان الأعشى : (219 - 220) .

3- أنثروبولوجية الأدب : 250 .

والشاعر في نصّه السابق يحاول أن يشير إلى تقاطعات القيم السامية بفتح قنوات إتصالٍ حصرية تجعل من الملك هو المختار المقدّس الذي نصبته الآلهة ، ليعكس بدوره مفاهيم الصفات الإلهية المهيمنة على منظومة القيم الإنسانية ، ويصبح مصداقها الأكمل وممثلها الأوحد ، إذ تكشف لنا نصوص جاهلية كثيرة مثلما تلمّسنا ذلك في نص الأعشى عن إستيلاء قيمة الكرم على كثيرٍ من مناطق الوعي الجاهلي⁽¹⁾ ، لأنها تمتلك بُعداً وجودياً يجعلها تتصدّر قائمة الأفعال المقدّسة⁽²⁾ ، فهي تصنع من فاعلها شخصاً ذا مركزٍ اجتماعي مقدّس ، يعطي له القدرة على تسّم الهرم القيمي في المجتمع ، ليعبّر به إلى فضاءات القيم الإلهية المقدّسة .

ويبدو أنّ الدوافع السابقة هي الفاعل الثقافي الأهم الذي رسّخ عملية عبادة الشخص / الملك ، وسعى لتعزيد ذلك بشعائر طقوسية كانت لها فاعليتها في إظهار الملك بصورته الإلهية ، إذ يتجلّى ذلك في قول الأعشى في مديحه لقيس بن معد يكرب :

فَلَمَّا أَتَانَا بُعِيدَ الْكَرَى سَجَدْنَا لَهُ وَرَفَعْنَا عَمَارًا⁽³⁾

وقوله الآخر في الملك نفسه :

يَطُوفُ الْعِفَاةَ بِأَبْوَابِهِ كَطُوفِ النَّصَارَى بِبَيْتِ الْوُثْنِ⁽⁴⁾

1- يُنظر : ديوان الأعشى : (135,134,64,63,58) ، الأدب الجاهلي د . غازي طليمات و أ .

عرفان الأشقر : (206-209) ، الأدب الجاهلي قضايا وفنون ونصوص : (234-238) ،

أنماط المديح في الشعر الجاهلي : (115 ، 116) .

2- يُنظر : النقد الثقافي : (145 - 151) .

3- ديوان الأعشى : 102 . العَمَارَة (بالفتح) : ضرب من الريحان كانوا يحيون به الملوك .

4- م . ن : 241 . العِفَاة : ذوو العوز .

وقوله أيضاً في مديح الملك هوزة بن علي الحنفي :

مَنْ يَلْقَ هُوْدَةَ يَسْجُدُ غَيْرَ مُتَّئِبٍ إِذَا تَعَصَّبَ فَوْقَ التَّاجِ أَوْ وَضَعَا⁽¹⁾

فهو عبر هذه الأفعال الطقسية المتجسدة في الطواف والسجود وغيرهما ، ينفذ إلى منظومة الشعائر الدينية في مختلف الثقافات الإنسانية لجعل من الملك رمزاً مقدساً ، ويفتح نوافذ التواصل بين الإنسان والملك بوساطة ممارسة قمعية تعمل على سلب إرادة الكائن الجاهلي ، والتسليم لعبودية السلطة ، وإبعاده عن مناطق الإنعتاق الثقافي عبر تضبيب الصورة الفكرية ، وإغلاق بوابة الوعي الإنساني ضمن سجود ثقافي يسعى إلى ترميز مفهوم الإله الجاهلي المقدس ، ويبدو أن ذلك يحدث بآلية اشتغال ميثولوجية، إستطاع الشاعر الإتكاء عليها ، وتمكّن عن طريقها من أسطرة الفعل السلطوي ، لأنّ عرب ما قبل الإسلام ((كانوا يجمعون بين الرمز الأسطوري والرمز السياسي))⁽²⁾ ، فقد بدت ((الأسطورة حاضنة أولى لظهور السلطة ، إذ قدّمت للإنسان البدائي معرفة كلية تقوم بتطمين هواجسه ، وتعيد إليه التوازن مع بيئته المحيطة عبر تلبّسها لمبدأ القداسة))⁽³⁾ ، وهو ما جعل الفرصة سانحة لمنتج الخطاب السلطوي في محاولة نسج خيوط الالتقاء بين السلطة والأسطورة ، إذ تقدّم الثانية ((قوة غيبية في إرادة أو مجموعة إرادات ، متجاوزة للشرط البشري وإمكانياته لتضع الإنسان في وضع (العبد) المندهش المرتعب من سلطانها ، ويزعم المستبدون أنهم يمثلونها وينطقون بإسمها وقد مهّدت هذه البيئة الأسطورية لنشوء أنظمة الحكم القديمة لدى السومريين والبابليين والفراعنة والهنود والصينيين))⁽⁴⁾ ، إذ يرى أحدهم أنّ الأسطورة ((تُروى لترسيخ عادات قبلية معينة أو

1- م . س : 133 . غير مُتَّئِب : لا يستحي أو يخجل ، من إِتَّأَب : استحي .

2- مضمون الأسطورة في الفكر العربي : خليل أحمد خليل : 75 .

3- فاعلية السلطة في الرواية العراقية : 23 .

4- م . ن : 11 .

لتدعيم سيطرة عشيرة ما أو أسرة أو نظام إجتماعي ((⁽¹⁾) ولهذا كان الشاعر يؤسس لإنتاج مناخ أسطوري ، ويحاول إدخال المتلقي في دوامة الطقوس الدينية التي عملت السلطة على إستغلالها ، وجعلها تُمثّل الجسر الثقافي المؤدي إلى ضفة الإستبداد والسيطرة الملكية المقدّسة التي ((تستعمل وتستثمر الأعراف والطقوس والإحتفالات لتؤمن إستمرارها وتجدد دورها في المجتمع))⁽²⁾ ، إذ يظهر الأعراس ((وكأنّه يرتل أغنية دينية في معبد من معابد الآلهة ، وكأنّما يتغنّى للإله الملك الذي يحبه ويرجو خيره ويخشى بأسه))⁽³⁾ .

وفي عينةٍ أخرى يحاول عبيد بن الأبرص أن يرسخ مفهوم فحولة المقدّس ، وسيطرته على معطيات الواقع السياسي والإجتماعي في ذلك الوقت ، إذ يقول في محاولة استعطاف الملك حجر بن الحارث :

إِمَّا تَرَكْتَ تَرَكْتَ عَفْ وَأَوْ قَتَلْتَ فَلَا مَلَامَةَ
أَنْتَ الْمَلِكُ عَلَيْهِمْ وَهُمْ الْعَبِيدُ إِلَى الْقِيَامَةِ
ذَلُّوا لِسَوْطِكَ مِثْلَمَا ذَلَّ الْأَشْيَقُ ذُو الْخِزَامَةِ⁽⁴⁾

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ علامات النص هنا تُحيلنا إلى حقيقة مفادها أنّ الشاعر قد اعتمد على مرتكزات ومرجعيات دينية أسهمت في بلورة آلية الإشتغال الفني لديه ، وهذا ما يكشف عن علاقة الحقل الثقافي الديني بالشأن السياسي الذي يعمل على توظيف إمكانيات المثقف المتدين في خدمة مسار العملية السياسية عن طريق استدراج الفاعل الثقافي للدخول في شبكة المنظومة السياسية القائمة ، فالملك في النص يشعر بمناخ تلك العلاقة الفوقية التي تترجم لحالة الشعور بالنقص عند الشاعر/ المجتمع ، والشعور

1- مغامرة العقل الأولى : 15 .

2- المعرفة والسلطة : ميشال فوكو : تر : عبد العزيز العيادي : 47 .

3- الأدب الجاهلي قضايا وفنون ونصوص : 246 .

4- ديوان عبيد بن الأبرص : 126 .

بالعظمة والتقرّد عند الملك / الإله ، إذ إنّ الفرد ((بمقدار ما ينهار إعتباره لذاته ... يتقحّم تقديره للمتسلط ويرى فيه نوعاً من الإنسان الفائق الذي له حق شبه إلهي في السيادة والتمتع بكلّ الإمتيازات))⁽¹⁾ ، فيبدو الملك في التصوّر الجمعي للذاكرة الجاهلية ((كأنه البديل عن نموذج الإله المعبود عندهم ... حيث كان يضر وينفع ، ويستمطر به الغمام ، ويهب الخصب والحياة ، ويفعل ما لا طاقة للبشر به))⁽²⁾ .

وقد أدّت المرجعيات الدينية التي اتكأ عليها المنتج الجاهلي دوراً بارزاً في تأليه الملك وتأطيره بأبعاد دينية ذات حضورٍ فاعل في الحياة الإنسانية ، إذ حصّل هذا عن طريق تطعيم بنية النص الشعري ببعض الألفاظ ذات المحمولات الدينية المقدّسة مثل (عمود الدين⁽³⁾ ، المليك⁽⁴⁾ ، القيامة⁽⁵⁾ ، الإله⁽⁶⁾ ، والرب وغيرها) فمثلاً نجد نصّاً لامرئ القيس يؤكد على ترسيخ مفهوم الربوبية ، يقول فيه :

مَا يَنْكُرُ النَّاسُ مِنَّا حِينَ نَمْلِكُهُمْ كَانُوا عَبِيداً وَكُنَّا نَحْنُ أَرْيَابَا
نَحْنُ الْمُلُوكُ وَأَبْنَاءُ الْمُلُوكِ لَنَا مُلْكٌ بِهِ عَاشَ هَذَا النَّاسُ أَحْقَاباً⁽⁷⁾

ويظهر هذا لدى الحارث بن حلزة اليشكريّ في مديحه للملك عمرو بن هند إذ يقول :

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ مِ الْحَيَارِينِ وَالْبَلَاءِ بَلَاءً⁽⁸⁾

1- التخلّف الإجتماعي : 43 .

2- الأدب الجاهلي قضايا وفنون ونصوص : 241 .

3- يُنظر : الأصمعيّات : الأصمعي : 82 .

4- يُنظر : ديوان عبيد بن الأبرص : 126 .

5- يُنظر : م . ن : 126 .

6- يُنظر : ديوان الأعشى : 219 .

7- ديوان امرئ القيس : 694 .

8- ديوان الحارث : 100 .

فقد زعم الملوك على ((أنهم آلهة وأنّ لديهم سلطان على الزمان والمكان ، وأنّ حكومتهم تمتلك السلطة الزمنية على الناس فإستطابوا المديح الذي يجعلهم فوق أقدار الناس بحيث أُلّف الشعراء تسميتهم أرباباً))⁽¹⁾ .

ولا يخفى ما للدين من فاعلية عالية في عملية التنشئة واكتساب الضبط الاجتماعي⁽²⁾ ، ومحاولة تقنين سلوك الفرد ، وتوجيه المسار نحو التسليم المطلق والإيمان بالقدرات الخارقة التي يتمتع بها المقدّس ، إذ شكّل الدين ((تأريخياً شرط إمكان الدولة . وبالتالي ، فمن الأصح القول بأن أساس الدولة هو نفسه أساس الدين))⁽³⁾ ، ولعلّ هذا من شأنه أن يترجم محاولة إدخال الفرد الجاهلي في مناخ وجداني يصنع منه فرداً مطيعاً ، وكائناً مسلوب الإرادة ، إذ إنّ ((شعور المؤمن حيال المقدّس هو أشبه بشعور من طمّ السيل . ولا غرو ، فالمقدّس هو مصدر الجبروت ، وليس يملك المؤمن إلاّ أن يقف في مواجهته أعزل تحت رحمته المطلقة))⁽⁴⁾ ، وهو ما حصل فعلاً بالنسبة لعلاقة الناس بالملك الجاهلي ، إذ يقوم ((الإنسان المقهور في عملية التماهي بأحكام المتسلط ، بإحتياف عدوانيته وتوجيهها إلى الذات على شكل مشاعر ذنب ودونية وتبخيس للقيمة الذاتية . إنّه يخرط في عملية حط من قيمته ، وقيمة الجماعة التي ينتمي إليها ، وبقدّر ما يذهب بعيداً في هذا الإتجاه ، فأنه يُعلّي من شأن المتسلط ويبالغ في إعتباره وفي تثمين كل ما يمت إليه بصلة))⁽⁵⁾ ، فهذا الشاعر الممزّق العبدى يتبرأ من مواقف قبيلته مع الملك عمرو بن هند ، ويقف صاغراً مادحاً إياه بقوله :

1- هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي : 255 .

2- يُنظر : مبادئ التنشئة الاجتماعية السياسية : د . رعد حافظ سالم الزبيدي : 179 .

3- دين المعنى وجذور الدولة ، مارسيل غوشييه ، تر : علي حرب (بحث) : 45 .

4- الإنسان والمقدّس : 225 .

5- التخلّف الاجتماعي : 127 .

وَأَنْتَ عَمُودُ الدِّينِ مَهْمَا تَقُلْ يُقَلْ وَمَهْمَا تَضَعُ مِنْ بَاطِلٍ لَا يُلْحَقْ

وَأِنْ يَجْبُنُوا تَشْجُعْ وَأِنْ يَبْخُلُوا تَجُدْ وَأِنْ يَخْرِقُوا بِالْأَمْرِ تَفْصِلْ وَتُفَرِّقْ⁽¹⁾

وهو باتكائه على ثقافته الدينية يسعى إلى إثراء تجربته النصية ببعض العلامات التي تعمل بدورها على شحن طاقات الملك القدسية عن طريق التسليم المطلق ، والانصياع التام لجبروته ، وجعله مصدرَ الفاعلية الاجتماعية ، ومحوراً رئيساً في تحصيل أعظم القيم الإنسانية كالحكمة والشجاعة والكرم وغيرها ، ولو تابعنا أبيات قصيدته منذ بدايتها ، نجده يسير على خطى الشاعر الجاهلي الذي يظهر بصورة مزرية ، قد نالت منه النوائب ، وإنهالت عليه المصائب ، وبلغ منه التعب والأين مبلغاً ، لا ينفكُ يصوّر لنا تلك المعاناة التي يواجهها في طريقه للوصول إلى محراب الملك الجاهلي ، ليتلو عليه إبتهالات الخضوع والتذلل ، طمعاً في تحقيق غايات مشتركة يسعى لبلوغها كلٌّ من المادح / الشاعر والممدوح / الملك ، ضمن تواطئ ثقافي يشترك في إنتاجه الإثنان ، فبالعودة لمطلع القصيدة نجده يقول :

أَرْقُتْ فَلَمْ تَخْدَعْ بَعِيْنِي وَسَنَةُ وَمَنْ يَلْقَ مَا لَا قَيْتُ لَا بُدَّ يَأْرُقِ⁽²⁾

إذ يلاقي على غرار كلِّ مضامين مقدمات القصائد الجاهلية حالةً من حالات الأرق الإنساني والتهيه الوجودي الذي يواجه الفرد الجاهلي ، مما يجعله يبحث عن المنقذ والمخلص ، ويجبره على الاحتماء بالمقدس ، لأنَّه الوحيد الذي يمتلك القدرة الهائلة على مواجهة أخطار الحياة ، ويتمتع بالطاقة الفاعلة في دفع عجلة الوجود نحو الأمام ، إذ إنَّ استدعاء المقدس كما يرى بعضهم غالباً ما يتم في لحظات المحنة الاجتماعية والضائقة

1- الأصمعيات : 82 .

2- م . ن : 82 .

الاقتصادية ، فإذا ما انفجرت الأزمة إنتفت الحاجة الوظيفية له⁽¹⁾ ، ولذلك كان الشاعر المادح دائم الانصياع والخضوع ، دؤوباً على التذلل والخنوع ، وفي هذا يواجهنا نص لبشر بن أبي خازم يخبرنا - عبر انحياز ثقافي واضح ، ورغبة عارمة في صناعة الرمز الاستبدادي - عن إيجاده للمنقذ المثل ، والشخص المقدس الذي يبحث عنه الإنسان الجاهلي في موضوعة الصراع الوجودي من أجل البقاء ، إذ يقول في مدح أوس الطائي :

تَدَارَكْنِي أَوْسُ بْنُ سَعْدَى بِنِعْمَةٍ وَقَدْ ضَاقَ مِنْ أَرْضٍ عَلَيَّ عَرِيضُ
فَمَنْ وَأَعْطَانِي الْجَزِيلَ وَإِنَّهُ بِأَمْثَالِهَا رَحْبُ الدَّرَاعِ نُهُوضُ
تَدَارَكْتُ لَحْمِي بَعْدَمَا حَلَقْتُ بِهِ مَنْ النَّسْرِ فَتُخَاءُ الْجَنَاحِ قَبُوضُ
فَقُلْتُ لَهَا رُدِّي عَلَيهِ حَيَاتَهُ فَارُدَّتْ كَمَا رَدَّ الْمَنِيحُ مُغِيضُ⁽²⁾

الشاعر هنا يتوخى رسم سبل الانقياد والخضوع الوجودي المطلق ، إذ يبدو في النص إنساناً عاجزاً يبحث عن النماذج العليا التي يمكن أن تتقذه من القهر الوجودي ، وتهبه الحياة ، وتدفعه نحو الاستمرار في مواجهة الطبيعة ، ((ولهذا فإنَّ الشعراء بوصفهم ضمير الجماعة أو الأنا الأعلى لهذه الأمة ، قدموا النموذج الفني الذي يبشر بميلاد البطل المخلص))⁽³⁾ الذي تجسد في الملك عبر عمليات نصية تستهدف اغتيال الوعي ، وتسعى للسيطرة على مقدرات الإنسان العربي في ذلك الوقت .

1- يُنظر : أقنعة وأساطير : ثامر عباس : 255 .

2- ديوان بشر بن أبي خازم : (106 - 107) . الرَّحْبُ والرحيب : الواسع . النهوض : الذي ينهض

بأعباء الأمور العظيمة . قبوض : التي تجمع جناحيها لتطير . المنيح : سهم من سهام الميسر

الأربعة التي ليس لها غنم ولا عليها غرم . المغيض : الضارب بها .

3- الأدب الجاهلي قضايا وفنون ونصوص : 242 .

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نسقٍ مضمّرٍ قابِعٍ خلف البنية السطحية لهذه العينات السابقة ، وهو نسق العنف الثقافي الذي كان كامناً بين مسامات الخطاب الشعري كما لاحظنا في اعتذارية النابغة والنصوص التي تلتها ، وإن لم يكن ظاهراً جلياً ، لكنّه كان عاملاً مهماً حتمي الوجود والفاعلية ، فهو ((عنفٌ ناعمٌ خفيٌّ هادئٌ لا مرئي لا محسوس حتى بالنسبة لضحاياها))⁽¹⁾ ، وإذا ما حدّدنا الإرهاب الفكري بكلِّ ((نشاطٍ يستهدف إفسادَ المعتقد أو السلوك باستخدام الوسائل والأساليب المعنوية))⁽²⁾ ، فإن ممارسات الملك ومحاولات الشاعر الجاهلي التلفيقية الساعية لشرعنتها كنوعٍ من أنواع التتميط الثقافي السلطوي ، ما هي إلا صورة جليّة وواضحة من صور الإرهاب الفكري في مفهومه الذي ذكرناه ، فضلاً عن ذلك فإنّ المتسلّط الملكي قد عمل جاهداً ((متكبّاً منهجية تفكيك البنى وتحليل الأنساق وزحزحة المعتقدات))⁽³⁾ الأصيلية ، للقضاء على الفرد الجاهلي وانتهاك ذاته عن طريق زجّها في الحروب الوجودية وتجويعها وإدخالها في دوامة الأزمات الاقتصادية ، وممارسة أقصى أنواع الاستبداد والتسلّط ، مما يجعلها تائهة في ظلمات العمى المعرفي ، وهذا بدوره يعمل على تأسيس ثقافة اللجوء إلى المقدّس في حالة من التوتر الثقافي كما بينا قبل قليل ، ويسهم في إستمرار عملية تنازل الاستبداد وترسيخ قواعد البنية القمعية ، عبر آليات اشتغال تعسفية تسعى للسيطرة على مختلف طبقات المجتمع .

بعدها تواجهنا صورة أخرى من آليات اشتغال التقديس الملكي التي تتمظهر في نسج خيوط الاقتران الأسطوري بين الملك وبعض المعبودات الطبيعية التي تتمتع بحضور

1- الطاقة الإستلابية للعنف الرمزي ، د. علي أسعد وطفة (بحث) : (111 - 112) ، ويُنظر :

التخلف الإجتماعي : (167 - 176) .

2- الإرهاب الفكري : د. خالد عبد الرحمن القرشي : 26 .

3- أقنعة وأساطير : 91 .

فاعل في الميثولوجيا العربية والإنسانية في الوقت نفسه ، ويدخل هذا ضمن مراحل التشخصن القدسي التي أشرنا إليها ، إذ حاول المنتج الإنتقال بالذات الإلهية عبر مراحل التجلي والكشف الإلهي من عوالم المجهول والإبتعاد عن المدركات الحسية إلى عالم الحضور الفعلي والمشاركة الفاعلة في الحياة الإنسانية ، فكانت مرحلة عبادة الآلهة الطبيعية مثل القمر والشمس وغيرها ، تتوسّط مراحل التحول القدسي حتى وصل الأمر بفعل بعض المؤثرات الثقافية إلى عبادة الأشخاص ، وكان من مصاديق هذا عبادة الملك ، فقد دأب بعض المنتجين على تأطير صورة الملك الجاهلي ببعض الأبعاد الدينية نحو تشبيهه بالقمر والشمس الإلهين المعبودين عند عرب الجاهلية ، وبهذا يقول الأعشى مادحاً الأسود بن المنذر اللخمي :

أَرْحِي صَلَّتْ يَظَلُّ لَهُ الْقَوُ مُمْرُكُوداً قِيَامَهُمُ لِلْهَلَالِ

إِنْ يِعَاقِبُ يَكُنْ غَرَاماً وَإِنْ يُعْ طَرِجَزِيلاً فَإِنَّهُ لَا يُبَالِي⁽¹⁾

ويقول أيضاً في مديح هوذة بن علي الحنفي :

إِلَى مَلِكٍ كَهَلَالِ السَّمَاءِ أَرْكَى وَفَاءً وَمَجْدًا وَخَيْرًا⁽²⁾

فالأعشى ((يتوقف عند بعض صفات الرجل / الملك ، المعنوية لا المادية مثل الخير والمجد والوفاء ، وهي صفات خليفة أن تكون للمعبود ، الرب الإله ، بحيث تمثل وجه الشبه بين صورة الرجل / المثال ، وصورة القمر الإله))⁽³⁾ ؛ لأنّ منتج الخطاب كان

1- ديوان الأعشى : 197 . صَلَّتْ : ذو مضاء ، وسيف صلت : مجرّد من غمده ركوداً : أي لا يبدون

حراكاً . الغرام : الشر المهلك والملازم .

2- م . ن : 110 .

3- أنثروبولوجية الأدب : 248 .

يعني تلك التصورات الأسطورية التي يحملها الفرد العربي عن الرجل المثال ، والشخص البطولي الذي ((يجمع صفات الجمال الإلهية والإنسانية معاً ، الأمر الذي يدفع بالآخرين إلى تأمل شكله الخارجي والإتكاء على وضعه النفسي ، بوصفه مخلصاً ، وقد كان التركيز على الملامح المعنوية واضحاً))⁽¹⁾ في عملية إنتاج الرمز المركزي ، وهو ما حصل فعلاً عن طريق إستدراج أغلب القيم الجاهلية المقدسة ، ومحاولة حصرها في شخصية الملك بمختلف الوسائل النصيّة .

وقد أكد بعضهم على أنّ هذا التشابه لم يكن يقتصر على الصفات الذاتية ، بل تعدّى ذلك إلى تشابه الأنماط السلوكية للآلهة⁽²⁾ ، وانعكاس ذلك على آلية التعامل مع الملك ، وتبعاً لهذا المفهوم فالشاعر يسعى هنا إلى وضع مسارٍ تواصلٍ قائم على العبادة الشعائرية ضمن استدعاء رمزي يعمل على جعل علاقة الناس بالملك تدخل في تشابه إجرائي مع علاقة الناس بالقمر الإله ، فقد ذكر الدارسون أنّ العرب كانت تعبد القمر وكان ذلك حاضراً بصورة لا يشوبها شك⁽³⁾ ، وهو ما أيده القرآن الكريم بقوله (سبحانه وتعالى) :
{ وَمِنْ آيَاتِهِ أَلَيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ }⁽⁴⁾ ، والذي نراه حاضراً في عينة تدلنا على فعل طقسي في مديح عنتره العبسي للملك زهير بن جذيمة العبسي ، إذ يقول :

1- البطولي في أساطير الشرق القديم وملاحمه : د . عبد الرحمن العابو : 16 .

2- يُنظر : أوثان القديسين : سعدون محسن ضمّد : 86 .

3- يُنظر المِفْصَل : 6 / (292 - 295) ، معجم آلهة العرب : (201 - 202) ، القمر في الشعر

الجاهلي : فؤاد يوسف إسماعيل اشتية (رسالة ماجستير) : (145 - 159) ، النجوم في الشعر

العربي القديم : د . يحيى عبد الأمير شامي : (192 - 196) .

4- سورة فصلت : 37 .

مَلِكٌ تَسْجُدُ الْمُلُوكُ لِذِكْرِهِ وَتُؤْمِي إِلَيْهِ بِالتَّفْخِيمِ (1)

فهو يشير إلى تلك الشعيرة التي قلنا سابقاً إنها كانت تمثل ضرباً من ضروب العبادة ، ويبعث عبر الإشارات النصية على الشعور بالإيماء الثقافي والتفخيم الاستبدادي الذي حرصت السلطة على تمريره كنسقٍ مهيمن وفاعل في دوائر الوعي الجاهلي .

أمّا تشبيه الملك بالشمس فهذا لا يخلو أيضاً من إشارةٍ أسطورية ، فهو ليس عملاً فنياً خالصاً كما يحاول أن يثبت بعضهم ، لأنّ صورة الممدوح في المخيال الجاهلي لم تكن نتاج مهارات فنية ، تتعكّز على الجمع بين المتشابهات كآلية تصويرٍ إستعاريٍّ فقط ، بل كانت تنهل من مرجعيات ثقافية ((تمتد إلى عمق تراثي قديم يحاكي الأصل الأول لصورة الممدوح في تصاوير وأناشيد الكهان والسحرة ، وتتأثر بالنظرة الدينية الأسطورية ، التي كانت تربط زعماء القبائل وشيوخها وساداتها بالآلهة التي تعبدها فيما مضى من تاريخها القديم)) (2) .

ويرى أحدهم أنّ الأدب هو عملية إنزياح أسطورة ما عن الأسطورة الأولية التي تمثل الأساس ، وأنّ الصورة الأدبية مهما بلغت درجة حداثتها ، لا تتعدى حقيقة كونها تكراراً لا يخلو من التناص مع الصورة المركزية التي تمثل الثقافة بآلية تكاد تميل إلى الإنزياح تارةً وإلى المطابقة تارةً أخرى (3) ، و ((الشيء الذي لا شك فيه أنّ هذه الصور ... إنما هي تطور لترانيم أو ملامح أو تفوّحات دينية قديمة ... هي بقايا قدسية إنقرضت يستطيع الملم بأصولها من فهمها والنفاذ إلى إيماءاتها ومراميها)) (4) ، إذ يقرّر مرسياً إلياد أنّ

1- ديوان عنتره : 209 .

2- أنثروبولوجية الأدب : 250 .

3- يُنظر : نظرية الأساطير في النقد الأدبي : نورثروب فراي : تر : حنا عبود : 17 ، أنثروبولوجية الأدب : 250 .

4- مواقف في الأدب والنقد : د . عبد الجبار المطلبي : 107 .

((لطائفة كبرى من الأساطير البطولية بنية شمسية . البطل يُشَبَّه بالشمس ، وهو مثلها يكافح الظلام . إنه ينحدر إلى مملكة (الموت) ويخرج منها منتصراً شأنه في الأساطير القمرية ، طرازاً من الوجود الإلهي))⁽¹⁾ ، لذا كانت التشبيهات ترمي إلى استدراج المقدس وإدخاله في النظام النصي للدلالة على قدسية أركان العملية الفنية التي يأتي الملك في مقدمتها في قصيدة المديح ، ولهذا يقرن النابغة الذبياني بين النعمان بن المنذر والشمس المقدسة في قوله :

فَأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ إِذْ طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبٌ⁽²⁾

ونجد هذا أيضاً في مديح عنتره للملك قيس بن زهير بن جذيمة العبسي إذ يقول :

مِنَ الْقَوْمِ الْكَرَامِ وَهُمْ شُمُوسٌ وَلَكِنْ لَا تُوَارَى بِالْدُّجُونِ⁽³⁾

وفي قول المهلهل عند رثاء أخيه كليب ، وهو يحاول أن ينسج خيطاً أسطورياً بين وظيفة الملك والشمس المقدسة ، إذ يقول :

لَمَّا نَعَى النَّاعِي كُلَيْبًا أَظْلَمَتْ شَمْسُ النَّهَارِ فَمَا تُرِيدُ طُلُوعاً⁽⁴⁾

وقد حفلت المدونات التاريخية وكتب الميثولوجيا والدراسات الأدبية بأخبار كثيرة عن عبادة العرب للشمس⁽⁵⁾ ، مما يستدعي الحكم بقصدية التشبيهات الأسطورية ، في محاولة

1- المقدس والعادي : 186 .

2- ديوان النابغة : 20 .

3- ديوان عنتره : 92 .

4- ديوان المهلهل : 48 .

5- يُنظر : الأصنام : 110 ، الملل والنحل : 520 ، موسوعة تأريخ الأديان : 3 / (205 - 206)

، معجم آلهة العرب : (147 - 148) ، الإله والإنسان : (42 ، 43) ، الشمس في الشعر

الجاهلي : كمال فواز أحمد سلمان (رسالة ماجستير) : (53 - 83) .

تضبيب المشهد الثقافي ، وتوجيه دقة الوعي نحو الملك ، والتأسيس للإيمان به إيماناً عقائدياً ، والترويج للمفهوم القائل بأن ((الملك يمتلك قوةً خارقةً أو هو تجسيد لأحد الآلهة يهيمن على الطبيعة وما يجري فيها ومن ثم كان الخوف والحذر منه ، والخوف عليه وتقديسه في آن معاً))⁽¹⁾ ، ومن هنا كان الإغواء النصي يتمحور حول قدسنة الممدوح ، ويتوخى التأسيس لشرعنة الفعل السلطوي ، ليجعل من الملك رمزاً مركزياً للسيطرة على الموجودات ، وقوةً عظيمة تمتلك مفاتيح التوازن وتمسك بزمام القيم ؛ لأنَّ ((الشخص الأكثر شجاعةً وقوةً بدنية ، كان له حظٌّ أوفر في القيادة السياسية . والشخص الأكثر ذكاءً ولديه من قوة الملاحظة والإستنتاج أكثر مما كان لدى غيره ، كان هو الأوفر حظاً بالقيادة الدينية والروحية))⁽²⁾ ، وقد توافرت هذه العناصر والمؤهلات بصورة واضحة لدى الملك الجاهلي في الخطاب الشعري ، وبهذا يصرح النابغة في مديحه للنعمان بن المنذر :

تَخَفُ الْأَرْضُ إِنْ تَفْقَدَكَ يَوْمًا وَتَبْقَى مَا بَقِيَتْ لَهَا ثَقِيلًا

رَسَتْ أَوْتَادُهَا بِكَ فِاسْتَقَرَّتْ فَتَمْنَعُ جَانِبَيْهَا أَنْ تَمِيلَا⁽³⁾

ومن تجليات سيطرة الملك على البعد الوجودي للإنسان ، وامتلاكه القدرة على التصرف بثنائية الحياة والموت ، قول النابغة الذبياني مادحاً عمرو بن الحارث الغساني :

تَحِينُ بَكْفِيهِ الْمَنَايَا وَتَارَةً تَسْحَانِ سَحًا مِنْ عَطَاءٍ وَنَائِلًا⁽⁴⁾

ولم يكن هذا المفهوم مقتصرًا على الملوك في قصيدة المديح بل تعدى إلى بعض

1- المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي : 47 .

2- الحكمة بين الإله والسلطان : 94 .

3- ديوان النابغة : 83 .

4- م . ن : 94 .

الأفراد من الطبقات العليا في المجتمع الجاهلي كشيوخ العشائر ورجال الدين وغيرهم⁽¹⁾ ، وكانت بعض النصوص ترتفع لمرتبة الشريعة المقدسة الصانعة للنسق الثقافي في ذلك الوقت ، فهذا الشاعر العرندس الكلابي يؤسس لشرعنة النص عن طريق ارتباط المنتج الثقافي مع الديني في قوله :

لَا يَنْطُقُونَ عَنِ الْأَهْوَاءِ إِنْ نَطَقُوا وَلَا يُمَارُونَ إِنْ مَارُوا بِإِكْثَارٍ

مَنْ تَلَقَّ مِنْهُمْ تَقَلَّ لَأَقِيْتُ سَيِّدَهُمْ مِثْلَ النُّجُومِ الَّتِي يَسْرِي بِهَا السَّارِي⁽²⁾

إذ يحاول عبر عملية تناسل نصي أن يربط بين النص الشعري وقديسية الخطاب الديني ، ليمرر بعد ذلك أسطورة العِصمة القولية التي يمتلكها الممدوح ، لأنَّ الخطابات الإنسانية عندما تُدرج في ((إطار المقدس ، فإن تأثيرها يكون قوياً في إغلاق منافذ النظر أو التشكيك بصدقيتها ، وذلك بسبب القوة الدافعة نحو نشرها ، وخلق عناصرها مع مكونات الواقع والتأريخ المحلي وثقافة النخبة المهيمنة))⁽³⁾ ، التي تعمل على تغييب الخطاب الآخر المنتج خارج مديات السلطة ، فالشاعر هنا يسعى إلى تطعيم نصّه بمفاهيم القداسة عن طريق المشاركة والتماهي النصي مع الخطاب المقدس على الرغم من الهالة الأسطورية المتخيلة التي تمتع بها المنتج السلطوي ، إذ إنّ ((آليات) الاستبعاد) و(الإقصاء) التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني حضور هذا الخطاب الآخر – بدرجات بنيوية متفاوتة – في بنية الخطاب الأول))⁽⁴⁾ ، وهو ما جعل صوت الشاعر الذي من المفترض أن يمثل الطبقات الاجتماعية الطامحة لكسر هيمنة

1- يُنظر : دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام : د. سعد عبود سمار : (28 - 47) .

2- ديوان الحماسة : 2 / 268 .

3- النص والخطاب والحياة : 59 .

4- النص ، السلطة ، الحقيقة : د . نصر حامد أبو زيد : 8 .

الخطاب المقدس الذي رسّخ قواعد الاستلاب الثقافي ، جعله يدور في دوامة إثبات الوجود الشخصي المنصهر والذائب في الذات الممدوحة المقدسة ، التي عمل على إلباسها ثوب القداسة والشرعية ، خصوصاً بعدما عَضَدَ ذلك بتشبيه الممدوح بالنجوم ، ولا يخفى ما للنجوم من حضورٍ مقدس في منظومة الوعي الجاهلي ، إذ كان العرب يقدسونها لدرجة العبادة⁽¹⁾ .

وممّا يمكن أن نستخلصه من ذلك كله أنّ الديني كان على تماس مباشر مع الاجتماعي ، وكان هذا يمثّل الصورة الأوضح لمسارات الثقافة الجاهلية في ذلك الوقت ، إذ إنّ النصوص الجاهلية السابقة - بغض النظر عن دوافع قولها ، وغايات إنتاجها - قد حملت لنا تمثّلات الوعي الديني وإسقاطاته على الواقع الجاهلي في تلك الفترة ، وصوّرت لنا مرحلة من مراحل التحول القدسي في الذهنية الإنسانية وهي إنتقال الطاقة المقدسة والقوى الغيبية الفاعلة من الآلهة السماوية إلى الآلهة الأرضية على إختلاف صورها وتعدد مصاديقها ، وقد تناولنا في هذا المبحث موطناً رحباً ، وأرضاً خصبةً لاستقبال بذور التحول الذي أشرنا إليه ، إذ تمثّل ذلك بالإنسان المثال ، والرمز الاجتماعي الفاعل (الملك) ، وسنعمد في المبحث المقبل إلى إستكشاف مساحةٍ أخرى ، وحاضنةٍ جديدة لتجليات هذا الإنتقال القدسي ، وهي حاضنة (الحيوان) الجاهلي المقدس الذي تمتّع بهالة أسطورية مركزية ذات جذور دينية ، تمكّن عن طريقها من الهيمنة على مرتكزات مهمة في دوائر الوعي العربي ، سنأتي على بيان تمظهراتها في النص الجاهلي على نحو من التفصيل .

1- يُنظر: النجوم في الشعر العربي القديم : (54 - 62) .

المبحث الثاني

الحيوان

وترميز المقدس

الحيوان وترميز المقدس

عرفنا سابقاً أنَّ بعض التصورات الإنسانية والمعالجات الذهنية لاسيما التي ترافقها بعض الطقوس والشعائر والممارسات على اختلاف آليات اشتغالها وتعدد مصادر إنتاجها يمكن أن تتحول بالنتيجة إلى متبنيات عقدية مقدّسة ، تفرض حضورها وهيمنتها المركزية عندما تطفو على السطح الثقافي للمجتمع الذي تنمو فيه ، ومن ثَمَّ وبعد ذلك فهي تتسلّل بطريقة أو بأخرى لنسيج العمل الفني عبر معالجة فنيّة تُظهر فاعلية العنصر المقدّس في مكونات إنتاج الصورة الشعرية التي تعتمد في الأساس على ترسبات المخيال الجمعي للبيئة الحاضنة للنص .

ولو تجاوزنا دائرة البناء النصّي باتجاه مصادر الإنتاج الأولية للشعر الجاهلي ، لنبلغ بذلك مرحلة أعمق من تأريخ أقدم النصوص الشعرية ((لوجدنا الحيوان من بين الصور المهمة لمعبودات الإنسان القديم ، فهو إمّا طوطم الجماعة وجدّها الأعلى ، وإما معبودها الممثّل والرمز للإله السماوي : الكوكب الذي تتوجه إليه الجماعة في صلواتها))⁽¹⁾ ، وبهذا تتقلّص الفجوة التأويلية التي توهم بها بعضهم ، وبالعكس في حصر التشبيهات النصية في إطار التشكيل الفني ، والإبتعاد عن الحفر الميثوديني في قراءة الشعر الجاهلي .

والعرب كغيرهم من الشعوب قدّسوا الحيوان حتى شكّل ظاهرةً سيطرت بعد ذلك على دوائر التفكير الجاهلي ، وصارت مثلاً للتميط الثقافي الذي عمل على توطين سلب الذات والإرادة الإنسانية ، وترسيخ جذور التماهي في ذات المقدّس الذي جسّد الحيوان صورةً من صوره في ذلك الوقت ، ((فاستغلال الحيوان للتدين قديم منذ وجد الكهنة ومنذ وجد سدنة المعابد وأصحاب الحق في تربية الجماهير ممن اتجهوا إلى الحيوانات يرمزون

1- الصورة في الشعر العربي : 123 .

بها إلى القدرات الخالقة ((⁽¹⁾) ، سعياً إلى السيطرة على حركة التفكير الجماعي ، ومحاولة إخضاعه لمتبنياتهم الأيديولوجية .

ولقد أسهمت كثير من العوامل في تجذير مفهوم تقديس الحيوان ، كانت أهمها الترسيبات الثقافية العالقة في شبكة التفكير الجاهلي ، التي مثلت بقايا أساطير وتصوّرات بدائية عن المقدّس ، إذ يذكر الباحثون أنّ فكرة تقديس العرب للحيوان هي ثقافة راسخة تحمل تعالقات أسطورية مع بعض الاعتقادات الإنسانية التي تقدّس (الطوّم) وتجعله صورة أولية للدين البدائي الذي عرفته البشرية ، حتى تطوّرت الفكرة وصار الحيوان الطوتمي إلهاً ، يُعبّد في كثير من الديانات العالمية⁽²⁾ .

والطوّم كما تعرّفه الدراسات الإنسانية هو مصطلح يحيلنا إلى ثقافة دينية موغلة في القدم تتوخى تقديس الحيوان وتبجيله ، ضمن شعائر وطقوس معيّنة لاعتقاد بعض الجماعات البشرية بأنّ لكلّ عائلة حيواناً (طوطماً) تنتسب إليه وتحدّر منه ، ويكون هو الجد المقدّس للعائلة أو القبيلة⁽³⁾ ، إذ يؤكّد المؤرّخون أنّ بعض أهل الجاهلية كانوا يتعبّدون لبعض الحيوانات ، فقد ((ورد أنّ جماعة الشاعر (زيد الخيل) ، وهم من طيء ، كانوا يتعبّدون لجمل أسود ... وورد أنّ قوماً كانوا بالبحرين عرفوا بـ (الأسبزيين) ،

1- أديب الأسطورة عند العرب : فاروق خورشيد : 97 .

2- يُنظر : دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام : 85 .

3- يُنظر : موسى والتوحيد : سيغموند فرويد : تر : جورج طرابيشي : (115 - 116) ، يُنظر : الطواطم والتابو : سيغموند فرويد : تر : بو علي ياسين : 23 ، ميثولوجيا الخرافة والأسطورة : هاني الكايد : 96 . دين الانسان : (179 - 183) ، دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام : (81 - 87) ، ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام : 28 ، أساطير الشعوب حول خلق الكون : د. الحسيني الحسيني معدي : (27 - 28) .

كانوا يعبدون الخيل ... وأنَّ بعض القبائل مثل (إباد) كانت تتبرَّك بالناقة ((⁽¹⁾) ، فضلاً عن تسمية بعض القبائل العربية بأسماء الحيوانات بوصفها صورةً من صور الانتساب للمقدس مثل ((بني أسد ، وبني كلب ، وبني بدن ، وبني ثعلب ، وبني ثور ، وبني بكر ، وبني ضب ، وبني غراب ، وبني فهد ، وما شاكل ذلك من أسماء جماعة من القبائل ، وبعضها عمائر ، وبعضها بطون أو فصائل فارتباط هذه الأسماء ببعض القبائل هي من الذكريات الطوطمية القديمة))⁽²⁾ .

وبلغت بعض الحيوانات درجة من القداسة جعلتها في مساحة المحظور الذي يصعب انتهاكه وإلحاق الضرر به ، إذ ((لا يجوز أكلها أو شرب لبنها ، أو جزّ صوفها ، أو الانتفاع بها))⁽³⁾ ، ولعلَّ هذا المفهوم يتعالق مع معتقدات إنسانية قديمة كان الناس يعدُّونها الشرعة المقدَّسة التي يحرم انتهاكها ، إذ ((كانوا إذا مات حيوان في حادث عرضي ، يعلنون عليه الحداد ويقيمون لدفنه كلَّ ما يقام لأعضاء القبيلة من مراسم ... كما أنَّهم إذا وجدوا أنفسهم مضطرين إلى ذبح حيوان غير معدَّ للتضحية عموماً ، كانوا يعتذرون منه محاولين التخفيف من انتهاك المحرم ، أي القتل ، بشتى أنواع الحيل والذرائع))⁽⁴⁾ ، لأنَّ استهلاك الإنسان ((طوطمه الخاص لا يمده بالغذاء المطلوب ، بل بالعكس ، يمينه بالسقم ويورده الهلاك))⁽⁵⁾ ؛ لهذا كان يحرم عند الأقوام البدائية ((على

1- المفصل : 6 / (60 - 61) ، ويُنظر : الروض الأنف : 2 / 342 .

2- م . ن : 2 / 163 ، ويُنظر : ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي ، محمود شكيب أنصاري وعاطى عبيات ، (بحث) : 109 .

3- الأسطورة عند العرب في الجاهلية : حسين الحاج حسن : 38 .

4- العنف والمقدس : 328 ، ويُنظر : الطوطم والتابو : 26 .

5- الإنسان والمقدس : 122 .

جميع أفراد طواطمها ، كما يحرم عليهم أن يأكلوا لحمه أو يدخلوا شيئاً من عناصره في أجوافهم ، ومخالفة هذه القاعدة تُعدُّ في نظر العشائر من أكبر الجرائم ويعتقدون أنَّها تؤدي تلقائياً إلى موت المجرم موتاً عاجلاً أو بطيئاً أو إلى عذابه عذاباً أليماً⁽¹⁾ ، لذلك كان الخوف من الحيوان من أهم دوافع تقديسه وتصدُّره قائمة اهتمامات الإنسان العربي القديم⁽²⁾ .

وقد ذكر المؤرخون أنَّ بعض قبائل العرب إذا وجدوا حيواناً ميتاً ، يقومون بتكفينه ودفنه ، من ذلك ما كان يفعله بنو الحارث عندما يجدون غزالاً ميتاً ، فإنَّهم يقومون بكلِّ هذه الطقوس والمراسيم ، وكانت القبيلة تحزن عليه ستة أيام⁽³⁾ ، ومن مظاهر تقديس العرب للحيوان نلاحظ تحريمهم التلفُّظ بأسماء بعض الحيوانات ولمسها ، وإنَّ العربي لا يأكل طوطمه أو يقتله إلا للضرورة القصوى⁽⁴⁾ ، ومن ذلك ما ذكره الالوسي عن العرب ((أنَّهم كانوا إذا قتلوا الثعبان خافوا من الجن أن تأخذ بثأره ، فيأخذون روثه ويفتونه على رأسه ويقولون (روثه راث ثائرك) وإذا طالت علة الواحد منهم ظنوا به مساً من الجن ، وإذا قتل حيَّة أو يربوعاً أو قنفذاً صنعوا جِمالاً من طين وجعلوا عليها جوالق ملؤها حنطة وشعيراً أو تمرّاً وجعلوا تلك الجِمال في باب جحره إلى جهة الغرب وقت غروب الشمس وباتوا ليلتهم تلك فإذا أصبحوا نظروا إلى تلك الجِمال ، فإذا رأوا أنها بحالها لم تُقبَل الدية فزادوا فيها وإن رأوها قد تساقطت وتبدد ما عليها من الميرة قالوا قد قُبِلَت الدية))⁽⁵⁾ ، إذ

1- الأثنولوجيا : 142 .

2- يُنظر : الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام : (212 - 220) .

3- يُنظر : الروض الأنف : 1 / 136 ، ميثلوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام : 35 .

4- ميثلوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام : (35 - 36) .

5- بلوغ الأرب : 2 / 358 ، ويُنظر : الأساطير والخرافات عند العرب : محمد عبد المعيد خان : 86 .

يمكن أن نستشف من هذا النص التاريخي ملامح التقديس المتمثلة بالفعاليات الطقسية المذكورة ومظاهر الاحترام النابع من دوافع الرهبة والخوف من المجهول ، وإظهار سلوكيات التبجيل التي سيطرت على آليات بناء العلاقة مع المقدس ، ((فالحيوان المفطور على خصائص غامضة وحساسة غريبة تجاه بعض الظواهر الطبيعية ، وعلى غريزة متنبهة جداً ، حافظ على اللغز الذي تغلف به الحيوان منذ أقدم العصور ، وقد نُظر إليه لأمد طويل على أنه ركيزة التجليات الإلهية ، واكتسبت أفعاله وحركاته قيمة الرمز ، وعبرت عن وحي الآلهة ، وكان فهم لغته يمثل ذروة الحكمة))⁽¹⁾ .

ومن المعلوم أن أية ظاهرة دينية أو اجتماعية أو غيرها ، لا يمكن لها أن تسيطر على مساحات التفكير ومناطق الوعي المجتمعي ما لم تتمتع بالهيمنة المتأتية من معطيات الخوارق والقوى الأسطورية التي من شأنها أن تصنع المقدس ، وتهبه القدرة على الحضور الفاعل ، مستغلةً بذلك ثغرات ضعف الوعي بسبب بعض العوامل التي تختلف من بيئة إلى أخرى ، فلقد ((كانت البيئة القاسية والصحراء الشاسعة من أشد أسباب زرع بذرة القلق في نفس العربي وعقله وكانت سبب خوفه من كل ما يحيط به في الوجود))⁽²⁾ ، وهو بدوره أدّى إلى تقديسه لكثير من مظاهر الطبيعة ، وقد كان الحيوان من أهمّها بسبب دخوله في الكثير من فعاليات وطقوس المجتمع المختلفة .

ربّما نستطيع من وجهة نظر سيكولوجية القول بعدم استطاعة أيّ مجتمع الاستغناء ((عن الأوهام لأنها بنات الغرائز))⁽³⁾ التي تدفع الإنسان إلى تحريك عواطف الخوف

1- الكهانة العربية قبل الإسلام : توفيق فهد : تر: حسن عودة ورندة بعث : 343 .

2- الشعر والأسطورة : 204 .

3- روح الاجتماع : غوستاف لوبون : تر : أحمد فتحي زغلول : 145 .

والشعور بالنقص والحاجة إلى الآخر ، إذ حدث هذا ضمن مُناخات وهمية كانت تراود العرب الجاهليين ، فقد ((آمن الكثير منهم بقدسية الحيوان ... ، وتوهموا بقدرات وهمية خارقة لحيوانات مثل الأفعى والتمساح والثور والظبي والماعز ، فاتخذوها آلهة تارة وأنصاف تارة أخرى))⁽¹⁾ .

كلُّ هذا وغيره من المؤشرات التاريخية كان شاهداً ثقافياً على التأسيس لمفهوم تقديس الحيوان الذي أصبح بعد ذلك علامة نصية تكاد تمثل ظاهرةً شعريةً حفلت بها قصائد الشعراء الجاهليين ((حتى يمكن القول إنَّ الشعراء طُرّاً إستعانوا بالخرافات والأساطير))⁽²⁾ في عملية الاشتغال النصي للقصيدة الجاهلية نتيجةً طبيعيةً لاستغلال مرتكزات المخيال الجمعي ، وإظهارها كعلامات ثقافية تطفو على السطح كلما حصلت عملية اقتناص أو رصد وجداني لأي حالة إنسانية ، ((فالإنسان على مدى التاريخ يُسجل تجاربه ، أو ما يبدو منها خطيراً أو مؤثراً في حياته ، هو في أي مجتمع يختزن في ذهنه أشياء عن شتى الأطوار التي مر بها هو وأجداده . ولقد يلحُّ عليه بعض المخزون بما يدلُّ على وجوده في دائرة الشعور من حيث هو مكون لحقائق قائمة ، بينما يظلُّ بعضه الآخر في الأعماق محتفظاً بكلِّ ما وعته الإنسانية منذ ما قبل العصر الحجري . ومن حين إلى حين يندفع إلى السطح بحيث يمكن أن يُشاهد ويُقرأ))⁽³⁾ .

كانت هذه الرؤى والأفكار تمثل آليات تفكير العرب ، وطرائق المعالجة الذهنية لبعض التصورات المقدسة التي ((تأسست كلها بمقتضى أفكارهم ونوازعهم النفسية ، ثم إرتقت لديهم إلى مرتبة المعتقد الذي لا يأتيه شك))⁽⁴⁾ ، ويمكن الاستدلال على رسوخها

1- ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي : (108 - 109) .

2- الشعر والأسطورة : 208 .

3- الأساطير : 263 .

4- الحيوان في الشعر الجاهلي : د. حسين جمعة : 192 .

وهيمنتها على الوعي الجمعي العربي عن طريق حضورها الفاعل في مشاهدة تكوين النص الشعري وبناءه الفني ، إذ تحدّث كثيرٌ من الباحثين عن تسلّل الصور المقدّسة للحيوان الجاهلي لأغلب القصائد العربيّة ، التي سنعمد في الفقرات القادمة - عبر عملية انتقائية - إلى استقراء الرمز الحيواني الأكثر حضوراً في معالجات الدارسين وهو (الثور الوحشي) ، لما يمتلكه من عمق ميثيوديني يجعله يمثّل حلقة وصلٍ مقدّسة بين مختلف الديانات العالمية منذ فجر التاريخ الإنساني⁽¹⁾ .

إنّ البحث عن جذور التلاقح الديني التي أسهمت في بلورة فكرة الاعتقاد بقدسية هذا الحيوان يستوجب منّا التوغّل في أعماق الديانات القديمة التي ظهرت في المنطقة وفي المناطق المحيطة بها أو القريبة منها ، إذ يُعدّ الوقوف على ((الخلفيات الميثيودينية لصورة ثور الوحش في القصيدة الجاهلية من الأساسيات الكبرى التي ينبغي تتبعها ومقاربتها ، لأنّ الرجوع بالمقاربة إلى الأصول الميثيودينية الموغلة في القدم ، تعطي آلية كبرى للوقوف على ما غمض من هذه الصورة عبر العصور الطويلة))⁽²⁾ .

ولهذا يُذكر أنّ الثور كان ((يرمز إلى القوة والخصب ، وهو إله العواصف ، عبده السومريون وسمّوه (إنليل) وعبدوا البقرة إلهة معه ، ومن اتحادهما في زواجٍ مقدّس فاضت دجلة والفرات بالخصب على أرضٍ سومرٍ وكان (الآشوريون) يضعون الثيران المجنحة على أبواب قصورهم حارسةً راعيةً ، لأنّهم كانوا يعبدون الإله الثور ويلتمسون عنده الحماية والرعاية))⁽³⁾ .

1- يُنظر : الإنسان والحيوانات : تر : د. محمد سليمان عبود : (6 - 7) .

2- آليات الخطاب النقدي العربي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي : د. محمد بلوحي : 155 .

3- ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي : 114 . ويُنظر : أدونيس وتموز : 105 ، مواقف في الأدب والنقد : (80 - 81) ، السومريون : نوح كريم : تر : د. فيصل الوائلي : 181 ، مغامرة العقل الأولى : 378 .

وقد سمى السومريون شهراً من شهور العام (الثور المدير) ، وكذلك فعل البابليون ، ويُذكر أنَّ كلمة ثور أصبحت عندهم تماثل كلمة البطل في المعنى إشارة إلى طقوس إظهار الإعجاب والتمجيد بالآلهة ، وظهرت بعد ذلك الأسطورة الشعبية الشهيرة (جلجامش) التي تدور أحداثها عن بطلين اثنين ، كان يُعتقد أنَّهما من أنصاف الآلهة ، وأنَّ شكليهما كانا مزيجاً من الثور والإنسان⁽¹⁾ ، فضلاً عن ذكر صراع جلجامش مع ثور السماء المستدعى من قبل الملكة (انانا) في الملحمة الأسطورية المعروفة⁽²⁾ .

وقد كان الثور عند الحثيين إلهاً للمطر والبرق والعواصف الرعدية ، وعند الساميين الشماليين صورةً للإله (بعل) أي السيد والرب والإله الثور رمز الخصب والمطر ، وكان سكان سوريا ولبنان وفلسطين يقدّسونه ويعبدونه لقرون عدّة⁽³⁾ .

أما الكنعانيون⁽⁴⁾ ، والفينيقيون⁽⁵⁾ ، والعبرانيون⁽⁶⁾ فقد توالى المصادر التاريخية والاكتشافات الأثرية في التأكيد على عبادتهم للإله بعل (الثور) وتقديسهم له ، مما جعله يتصدر قائمة الآلهة المقدّسة في المناطق التي قطنوا فيها .

ويُذكر أنَّ المصريين قد عبدوا الثور إلهاً للخصب والنماء⁽⁷⁾ فالثور ((أبيس

1- يُنظر : مواقف في الأدب والنقد : (82 - 85) .

2- مغامرة العقل الأولى : (223 - 224) .

3- يُنظر : مواقف في الأدب والنقد : 87 ، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي : 150 ،

آليات النقد العربي الحديث في مقارنة الشعر الجاهلي : 177 ، مغامرة العقل الأولى : 375 .

4- يُنظر : موسوعة تاريخ الأديان : 2 / 80 ، الأساطير الكنعانية : د. الحسيني الحسيني معدي :

197 .

5- يُنظر : م . ن : 2 / 133 .

6- يُنظر : م . ن : 5 / 96 ، الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم : فراس السواح : 160 .

7- يُنظر : مواقف في الأدب والنقد : (93 - 95) .

الأكثر شهرة اليوم بين الحيوانات المقدسة المصرية كان مَجَلًا في جميع أنحاء مصر ((⁽¹⁾ ، وارتبطت عبادة الملك المصري بعبادة الثور لأنه عُدَّ بمثابة الإله المعبود ، إذ كان الملك يُلقَّب بـ(الثور القدير) وسُمِّيَ أحد الملوك في بعض الأزمنة القديمة بـ(ثور السماوات)⁽²⁾ ، فضلاً عن ذلك فقد حدّدوا صفاتٍ وشروطاً تقديسٍ ثابتةً لذلك الحيوان المقدس الذي يمثل رمز الاعتقاد المصري القديم ، فهو في عقيدتهم ((قبضةٌ من نور ، نزلت من السماء في رحم بقرة ، حملت به ولم تحمل بعده قط ، فهو البكر والوحيد أيضاً . كما أنّ له علامات تميّزه ، فهو أسود اللون ، في جبهته مثلث أبيض ، وعلى جانبه بياض بصورة الهلال))⁽³⁾ .

أمّا الأغريق القدماء فقد استعرض د. عبد الجبار المطلبي أوقات عبادتهم للثور المقدس الذي تتصل عبادته بالإله (ديونيسوس)⁽⁴⁾ ، وقد كان يُلقَّب بـ(الطفل ذي القرون ، والمعبود ذي القرون ، والثور ذي القرون ، وابن البقرة) ، وكان رمزاً للنماء والخصب تُقام من أجله الاحتفالات والطقوس الدينية بصورة كبيرة ، لتعكس مدى احترامهم وتقديسهم لهذا الرمز الحيواني المقدس⁽⁵⁾ .

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ هناك علامة نصية قرآنية تحيلنا إلى جذور التقديس الحيواني ، إذ ذكر لنا في قصة موسى (ع) حادثة تشير إلى اختلاق إله حيواني يمثل انحرافاً دينياً ، قام به أحد الأشخاص المؤسسين لثقافة الإبتعاد عن النسق الإلهي ،

1- موسوعة تاريخ الأديان : 2 / 55 .

2- يُنظر : مواقف في الأدب والنقد : 93 .

3- الصورة في الشعر العربي : 126 ، ويُنظر : ديانة قدماء المصريين : أستدرف : تر : سليم حسن :

30 ، أنثروبولوجية الأدب : (196 – 197) .

4- يُنظر حول الإله (ديونيسوس) : موسوعة تاريخ الأديان : 3 / (140 – 146) .

5- يُنظر : مواقف في الأدب والنقد : (95 – 97) .

بصناعاته عجلًا دعا الناس إلى عبادته ، إذ جاء في قوله تعالى : { وَأَتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ }⁽¹⁾ ، وقوله تعالى في موضع آخر : { أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ }⁽²⁾ ، وهو ما يمكن أن يشير إلى هيمنة الشكل الحيواني على مخيال الجماعة الإنسانية ، ويبرز لنا تصورات دينية كانت تجعل من الحيوان إلهاً يُعبد ، ضمن آلية ترميز عملت على تكوينها دوافع متشعبة وكثيرة .

أمّا ما يخصُّ الثور عند العرب فقد ذكر المؤرخون أنّه كان رمزاً للاله القمر الذي عُبد قديماً ضمن ثالوث سماوي مؤلف من (الشمس والقمر والزهرة) ، إذ كان القمر أباً في هذه العائلة المقدسة ، وصار هو الإله المقدّم وكبير الآلهة⁽³⁾ ، وقد وردت جملة في بعض النصوص الأثرية تربط بين الثور وإله قديم يعرف بـ (المقه) إذ جاء في الجملة ما نصّه : (المقه ثور بعل) ومعناها (المقه الثور هو رب)⁽⁴⁾ ، مما يحيلنا إلى حقيقة تاريخية تؤكد على قداسة هذا الحيوان وتجعله في مرتبة الآلهة السماوية .

ويذكر جورج كدر في معجمه ((كان الثور معبوداً عند العرب قبل الإسلام وقد سمّت العرب (عبد ثور) ومنهم أبي بن كعب بن عبد ثور))⁽⁵⁾ ، ويُقَالُ أَنَّ بَعْلًا كَانَ إِلَهًا مِنَ الْآلِهَةِ الْكُبْرَى ، وكانت عبادته معروفة عند أغلب العرب الجاهليين⁽⁶⁾ ، إذ

1- الأعراف : 148 .

2- الصافات : 125 .

3- يُنظر : المفصل : 6 / (50 - 51) .

4- يُنظر : م . ن : 6 / 297 .

5- معجم آلهة العرب : 80 .

6- يُنظر : تاريخ العرب والبعثة النبوية : 58 .

يخلص أحثهم إلى القول : ((إنَّ كلَّ ما في جزيرة العرب يدعو إلى قدسية الثور رمز المطر والخصب والجزيرة لا تحتاج إلى شيء كحاجتها إلى الماء))⁽¹⁾ ، لذلك كان الثور إله المطر والخصب والنماء حاضراً بقوة في المشهد الديني آنذاك .

وهو ما يدعونا للاستدلال على وجود تعالق ديني - كما بيّنا سابقاً - بين العرب وديانات العالم الأخرى ، شكّل فيما بعد مصدراً من مصادر إنتاج الثقافة والوعي الجاهلي ، حتّى بدأ ذلك واضحاً في ترسبات عقائدية إستحالت عنصراً فنياً مهماً في البنائية النصيّة للقصيدة الجاهلية ، فقد نُقلت لنا ترنيمات سومرية يظهر فيها الثور إلهاً في دائرة المقدّس الذي كان الناس يبتهلون إليه في صلواتهم ، إذ تمثّل النصوص المذكورة حالة من حالات الاحتماء بالمقدّس واللجوء إليه عبر تراتيل الخضوع والتسليم المطلق التي كانت تُمثّل قنوات الاتصال الرابطة بين الإنسان والإله ، وهو ما نراه في هذه الترنيمة التي تقول :

أيها الثور الشديد القوة

أيها الثور القوي الممجّد ، بكلماتك خلقت العالم

ياربّ العالمين

ربّ كلمة الحياة

أي إنليل يا أبا سومر

يا راعي ذوي الرؤوس السود

أنت من تملك صورة لنفسك

1- مواقف في الأدب والنقد : 106 .

أيها الثور الشديد القوة (سبع مرات)⁽¹⁾

وفي ترنيمة أخرى تقول :

يارب الهلال المنير

أيها الثور القوي ، يا عظيم القرنين

أيها الكامل في بنيته ، يا ذا اللحية الطويلة المسبلة ذات اللون اللازوردي⁽²⁾

بعد هذا يمكن أن نحكم على هذه النصوص ونرى بأنّها تمثل وتعكس جانباً من الطقوس الإنسانية التي كانت تُتلى في حضرة هذا الإله ، وتظهر فيها مفاهيم التقديس والتبجيل التي كانت تُعدّ نماذج غُليا ، احتفظت بها حواضن الوعي الجمعي ، ثم انتقلت عبر تناسلات نصيّة متنوعة حتى وصلت إلى مراحل تكوين النص الجاهلي ، ولكنّها ظهرت بعد ذلك بأثواب جديدة وآليات إنتاج مختلفة ومغايرة ، اعتمدت على معالجات سردية ، تضمّنت ملاحم أسطورية تعكس معركة الإنسان الأزلية في صراعه الدائم مع الحياة والوجود .

ولكنّ صورة الإنسان تتراجع هذه المرّة ، ويختفي دوره تماماً في المعركة ، وكأنّه يريد أن ينسحب ويترك مكانه لبديل مقدّس يتمتع بقوى خارقة ، وطاقة هائلة إكتسبها عبر عصور من التتميط الأسطوري ، والتشكيل الديني لصورته المقدّسة ، إذ يُفاجئنا الشعراء بالإنسحاب ومحاولة الإختفاء دون أن يخلّفوا أي أثر يُذكر في مشاهد الصراع المذكورة ، لأنّ ((الثور هو بطل اللوحة المستأثر بأوسع رقعة فيها ، حيث وقف الشعراء عنده بأناة

1- مواقف في الأدب والنقد : 81 .

2- م . ن : 82 ، ويُنظر : مغامرة العقل الأولى : (115 - 116) .

وتمهل ، فرسموا ملامحه بدقة وإتقان قبل المعركة وأثناءها وتتبعوه أحياناً بعدها ، فأحاطوا بوصفه من كافة النواحي الجسدية والنفسية والسلوكية ((⁽¹⁾) ، ونستطيع أن نلمس ذلك في نصوص كثيرة منها قصيدة النابغة التي يقول فيها :

كَأَنَّ رَحْلِي وَقَدْ زَالَ النَّهَارُ بِنَا	يَوْمَ الْجَلِيلِ عَلَى مُسْتَأْنَسٍ وَحَدٍ
مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مَوْشِيٍّ أَكَارِعُهُ	طَاوِي الْمَصِيرِ كَسِيفِ الصَّيْقِلِ الْفَرْدِ
أَسْرَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْجِوْزَاءِ سَارِيَهُ	تُرْجِي الشَّمَالُ عَلَيْهِ جَامِدَ الْبَرْدِ
فَارْتَاعَ مِنْ صَوْتِ كَلَّابٍ فَبَاتَ لَهُ	طَوَعَ الشَّوَامِتِ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ صَرَدٍ
فَبَثَّهَنَّ عَلَيْهِ وَاسْتَمَرَ بِهِ	صُنْعَ الْكَعُوبِ بَرِيئَاتٍ مِنَ الْحَرَدِ
وَكَانَ ضَمْرَانُ مِنْهُ حَيْثُ يُوزَعُهُ	طَعَنَ الْمُعَارِكِ عِنْدَ الْمُحْجَرِ النَّجْدِ
شَكَّ الْفَرِيصَةَ بِالْمِدْرَى فَأَنْفَذَهَا	طَعَنَ الْمَبِيطِرِ إِذْ يَشْفِي مِنَ الْعَضْدِ
كَأَنَّهُ خَارِجاً مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ	سَقُودُ شَرْبِ نَسْوِهِ عِنْدَ مُقْتَادِ
فَظَلَّ يَعْجُمُ أَعْلَى الرُّوقِ مَنْقَبُضاً	فِي حَالِكِ اللَّوْنِ صَدَقَ غَيْرِ ذِي أَوْدِ
لَمَّا رَأَى وَاشَقَّ إِقْعَاصَ صَاحِبِهِ	وَلَا سَبِيلَ إِلَى عَقْلِ وَلَا قُودِ

1- نسيج القصيدة الجاهلية : د. سعد العريفي : 136 .

قالت له النفس إني لا أرى طمعاً وإنّ مولاك لم يسلم ولم يصد⁽¹⁾

وهو ما يمكن أن يدخل في مقارنة ميثيودينية مع الطقوس السومرية المذكورة آنفاً ،
التي تشكّلت هنا بإطار مختلف وأسلوب مغاير ، فإذا كان السومريون يمارسون طقوس
الثناء والمديح في حضرة الإله (الثور) ، ويؤدّون ذلك عبر الذهاب إلى المعابد المقدّسة
وترديد الصلوات في بعض النصوص التي توحى إلى تقدّد المقدّس وبطولته في معركة
الحياة والوجود⁽²⁾ ، فإنّ الجاهليين ويمثّلهم في ذلك الشاعر ، صوت الثقافة الأوّل وممثّلها
الأبرز ، يحاولون استدعاء ذلك الرمز المقدّس وإدخاله معهم في دوامة الصراع الوجودي ،
عبر تقنية نصيّة تتوخى إبراز فضائل الثور وصفاته التي ترتقي به إلى مرتبة المقدّس ،
وتنقله من حيز الكائن الحيواني المستدعى ضمن آلية تشبيه واستعارة فنية خالصة إلى
حيز الترميز الأسطوري ، ((وكأنّ لهذا الثور المقدّس شروطاً جسدية يجب توافرها لتتم له

1- ديوان النابغة : (33 - 34) . الجليل : وادٍ قرب مكة . وحد : منفرد . وجرة : مكان بين مكة
والبصرة فيه وحوش كثيرة . موشي الأكارع : أبيض في قوائمه نقط سود . الطاوي : الضامر .
المصير : واحد المصبران . الصيقل : الذي يجلو السيوف . الفرد : المنقطع القرين ، المنفرد الذي لا
مثيل له . أسرت : جاءت ليلاً . الجوزاء : برج في السماء . السارية : السحابة . تزجي : تسوق .
الصرد : شدة البرد . صمع الكعوب : ضوامر لسن برهلات المفاصل . الحرد : إسترخاء عصب
البعير . ضمران : أسم كلب الصياد . المحجر : الملجأ . النجد : الشجاع . الفريضة : بضعة في
مرجع الكتف إلى الخاصرة . العضد : داء ووجع في العضد . سقود : حديدة يشوى بها اللحم .
الشرب : جماعة الشاربين . المفتأد : موضع شواء اللحم . يعجم : يمضغ . الروق : القرن . الحالك
: الشديد السواد . الصدق : الصلب المستوي من الرماح . الأود : الأعوجاج . واشق : أسم كلب .
الإقعاص : القتل الخاطف . العقل : الدية . القود : القصاص .

2- يُنظر : مغامرة العقل الأولى : (353 - 355) .

القداسة أو أنه لم يكن يُقدّس إلا ما توافرت له هذه الشروط الجسدية ((⁽¹⁾) ، وهي التي تصنع منه رمزاً مقدّساً يدافع عن الإنسان المقهور والمغيّب من قوى الشر التي تمثلها مظاهر الطبيعة من ريح وبرد ومطر ، فضلاً عن كلاب الصيد التي مثّلت الجانب الأهم من أطراف الصراع القائم في اللوحة النصيّة المذكورة آنفاً ، فالثور ((بهذا الموقف الشجاع إنما يرفع راية النابغة الحمراء التي خطّ عليها إيمانه بأنّ الصراع ناموس من نواميس الحياة ومبادئها الكبرى))⁽²⁾ التي تحتاج أحياناً إلى استدعاء بعض الطاقات المقدّسة والاحتماء خلف حضورها الطاعي ، تحسباً لأي حدثٍ طارئٍ من شأنه أن يغيّر أوجه المعادلة القائمة .

ما نريد أن نقرّره هنا هو أنّ التكرار الشعائري الذي ذكرته الإبتهالات والترنيمات في الديانات القديمة تحوّل فيما بعد على مدى عصورٍ من الأدلجة الدينية والأسطورية إلى تكرار نصي وتقليد أدبي ، إذ إنتقلت العناصر القدسية من ((الإجماع الشعائري إلى إجماع نصي))⁽³⁾ شكّل ظاهرةً فنيّةً يمكن للقارئ الملم أن يتلمّس جذورها المقدّسة كما لاحظنا قبل قليل في نصّ النابغة ، وهو ما تكرّر بطريقةٍ مماثلة في نصوص أخرى ، منها نصّ الأعشى الذي يقول فيه :

كأني ورحلي والفتان ونُمرُقي على ظهرِ طاوٍ أسفع الخدِ أخثماً
عليه ديابودُ تسربلَ تحتهُ أرندجُ إسكافٍ يخالطُ عِظْلِمَا
فباتَ عذوباً للسّماءِ كأنما يوائمُ رهطاً للعذوبةِ صيّمًا

1- الصورة في الشعر العربي : 126 ، ويُنظر : الإنسان والحيوانات : (31 - 32) .

2- نسيج القصيدة الجاهلية : 142 ، ويُنظر : مغامرة العقل الأولى : 111 .

3- الذاكرة الحضارية : يان أسمن : تر : عبد الحليم عبد الغني رجب : 159 .

يلوذُ إلى أرطاةٍ حَقَفَ تَلْفُهُ خريقُ شمالٍ تتركُ الوجهَ أَقْتَمًا
مُكَبًّا على رَوْقِهِ يحفرُ عِرْقَهَا على ظهرِ عُريانِ الطريقِ وأهيمَا
فلَمَّا أضاءَ الصبحُ قامَ مُبادراً وحنَّ انطلاقُ الشَّاةِ من حيثُ خَيْمًا
فصَبَّحَهُ عندَ الشُّروقِ غُدِيَّةً كلابُ الفتى البكريِّ عوفِ بنِ أرقمًا
فأطلقَ عن جنوبِها فاتَّبَعَهُ كما هَيَّجَ السَّاميَ المُعسلُ خَشْرَمًا
وأنحى على شُؤمي يديه فزادها بأظماً من فرعِ الذُّؤابةِ أسحماً
فشكَّ لها صفحاتِها صدرُ روقهِ كما شكَّ ذو العودِ الجرادَ المنظماً
وأدبرَ كالشِّعريِّ وضوحاً ونُقْبَةً يواعنُ من حرِّ الصَّريمةِ مُعْظَمًا⁽¹⁾

1- ديوان الأعشى : (188- 189) . الفتان : الغشاء الرجل من الجلد . النمق : وسادة صغيرة يتكأ عليها . الطاوي : الجائع وقيل الذي يطوي الأرض لقوته ونشاطه . الختن : عرض الأنف وغلظه . الديابوذ : ضرب من الثياب . تسريل : لبس . الأرندج : جلد أسود . الأسكاف : الصانع الحاذر . العظم : نوع من الشجر يستخرج منه صبغ أسود يخضب به الشعر . العذوب : تارك الأكل . العذوبة : الأرض البعيدة المطلب إلى الكأ . الحقف من الرمل : ما أعوج وأنعطف . الخريق : الرياح الشديدة الهبوب . الشمال : الريح الباردة . أقم : أغبر . أهيم : منهار لا يتماسك . الشاة : أراد الثور هنا . خيم : أقام . غدية : ما بين الفجر وطلوع الشمس وهي تصغير غدوة . جنوبها : أي أنه كان يقودها إلى جنبه . السامي : الذي يسمو في الجبل . المعسل : الذي يجمع العسل . الخشرم : جماعة النحل والزنابير . أنحى : اعتمد . أظماً : أسمر ذابل . الفرع : الشعر . الذؤابة : شعر الناصية . أسحم : أسود . أدبر : أعرض بعد أن قتلها . الشعري : كوكب . النقبة : اللون ، وهي كذلك الوجه . يواعن : يدخل في الوعان وهي الأرض الصلبة أو البياض فيها الذي لا ينبت . الصريم : الأرض السوداء لا تنبت شيئاً . المعظمة : النازلة الشديدة .

إذ نلاحظ اتجاهها نصياً يعتمد على آلية تكرار السردية الملحمية لهذه القصة المحملة بتعداد صفات الرمز المقدس متضمنةً صوراً من المديح المضمر توازي ما كان يُتلى في حضرة الإله الثور على مدى آلاف السنين ، لأنَّ الشعيرة عندما ((تُقام وتُؤدَّى طقوسها ، فإنَّها في الوقت نفسه تقوم باستحضار معنى حضاري ملازم لها))⁽¹⁾ ، وهذا المعنى الحضاري هو الذي بقي بعد أن اندثرت الشعيرة أو استحالت - بتعبير أدق - إلى جنسٍ فنيٍّ جديدٍ ضمن لها البقاء في المشهد الثقافي الجاهلي .

يتحدّث د. علي البطل عن آلية تكرار قصة الثور في القصيدة الجاهلية ، محاولاً إثبات وحدة المصدر والمنبع الذي تتحدّر منه هذه الملحمة الأسطورية قائلاً : ((وإذ رحنا نتتبع هذه الصورة في الشعر لوجدنا عناصرها مكرّرة تكراراً يكاد يكون تامّاً عند الشعراء ، بل هو تكرار تام بالفعل في العناصر الأساسية للصورة ، أمّا ما نراه من إختلاف أحياناً فقد لا يرجع إلى إختلاف في تناول الشاعر للصورة بقدر ما يرجع إلى ضياع أجزاء متناثرة من النصوص ... إلّا أنّ الصورة العامة الكاملة يمكن أن تتكوّن من مجمل هذه النصوص ، وبها يمكن تخيل الأصل الأسطوري القديم لهذه الصورة))⁽²⁾ ، فدائماً ما نجد الأساطير على شكل عناصر مفكّكة ضمن بنى قصصية متفاوتة ، نتيجةً لعمليات التدهور وسوء التنظيم التي رافقت آليات الاحتفاظ بها عبر مراحل التأريخ الطويل⁽³⁾ ، ولكنّها تتظافر فيما بعد لتتشكّل بصورة تبدو متماسكة حينما تتحوّل منتجاً ثقافياً ظاهراً .

وتتجلّى صور تكرار المعركة في عيّات كثيرة من الشعر الجاهلي نذكر منها نص أوس بن حجر الذي يقول فيه :

1- الذاكرة الحضارية : 157 .

2- الصورة في الشعر العربي : 125 .

3- يُنظر : الأسطورة والمعنى : كلود ليفي شتراوس : تر : د. شاكر عبد الحميد : 57 .

وَكَأَنَّ أَقْتَادِي رَمَيْتُ بِهَا بَعْدَ الْكَلَالِ مُلَمَّعاً شَبَبَا
 مِنْ وَحْشٍ أَنْبَطَ بَاتَ مُنْكَرِساً حَرْجاً يُعَالِجُ مُظْلِماً صَخْبَا
 لِهَقّاً ، كَأَنَّ سَرَاتَهُ كُسِيتْ خَرَزاً نَقَا لَمْ يَغْدُ أَنْ قَشْبَا
 حَتَّى أُتِيحَ لَهُ أَخُو قَنْصٍ شَهْمٌ يُطَرِّ صَوَارِيّاً كُتْبَا
 يُنْحَى الدَّمَاءَ عَلَى تَرَائِبِهَا وَالْقَدَّ مَعْقُوداً وَمُنْقَضِيبَا
 فَذَأُونُهُ شَرْفَاً وَكُنَّ لَهُ حَتَّى تُفَاضِلَ بَيْنَهَا جَلْبَا
 ذَكَرَ الْقِتَالَ لَهَا فَرَاغَهَا عَنْ نَفْسِهِ وَنَفُوسَهَا نَدْبَا
 فَتَحَا بِشِرَّتِهِ لِسَابِقِهَا حَتَّى إِذَا مَا رَوْقُهُ اخْتَضَبَا
 كَرِهَتْ صَوَارِيَهَا اللَّحَاقَ بِهِ مُتَبَاعِداً مِنْهَا ، وَمُقْتَرِبَا
 وَانْقَضَ كَالدَّرِيِّ يَتْبَعُهُ نَقْعٌ يَثُورُ تَخَالُهُ طُنْبَا
 يَخْفَى وَأُخْيَاناً يَلُوحُ كَمَا رَفَعَ الْمُنِيرُ بِكَفِّهِ لَهَبَا⁽¹⁾

1- ديوان أوس بن حجر : (2 - 4) . الأقتاد : الرجل . الملمع : الذي يكون في جسمه تخالف سائر لونه . الشبيب : ثور الوحش . أنبط : موضع كثير الوحش . منكرساً : متجمعاً . حرجاً : لجأ إلى مضيق من الأرض . المظلم الصخب : صفة الليل ، وصخبه لإشتداد وقع المطر فيه . اللهق : الأبيض . السراة : الظهر . نقاً : جمع نقاوة ، وهو خيار الشيء . وقشب : جلي أي هو حديث عهد بالجلاء . أخو قنص : أي صياد . يطر : يسوق كلابه ويدفعها أمامه . كتباً : مجتمعة متقاربة . الترائب : مفردتها تريبة ، وهي موضع القلادة من العنق . والقَد : السوط الذي قد من جلد . ذأى يذأى ويذعو : طرد . شرفاً : نحو مكان مشرف مرتفع . جلب : كالأجلاب ، الذين يجلبون الإبل والغنم للبيع . ونفوسها ندبا : أي طلبها ليصدها عن نفسه . الشرة : النشاط الشديد . والروق : القرن . النقع : الغبار . الدريء : الكوكب المنقض يدرأ على الشيطان . تخاله طنباً : يريد تخاله فسطاطاً مضروباً .

وكذلك نصّ النابغة الذي تجتمع فيه كل عناصر الصورة التي بدت متناثرة بين طيات القصائد الأخرى ، إذ يقول :

كأنما الرَّحْلُ منها فوق ذي جُدَدٍ ، ذبَّ الرِّيَادِ ، إلى الأشباحِ نَظَارِ
مُطَرَّدٍ ، أفردت عنه حَلائله من وحش وَجْرة ، أو من وحش ذي قارِ
مُجَرَّسٍ ، وَحِدٍ ، جَأْبٍ ، أطاعَ له نباتُ غيثٍ ، من الوَسْمِيِّ ، مِبْكَارِ
سراته ، ما خلا لَبَّائِه لَهق وفي القوائم ، مثل الوشم بالقارِ
باتت له ليلة شهباء تسفعه بحاصب ، ذاتُ إشْعَانٍ وَأَمْطَارِ
وبات ضيفاً لأرطاة ، وألجأه ، مع الظلام ، إليها وابلٌ سارِ
حتى إذا ما انجلت ظلماء ليلته وأسفر الصبح عنه ، أي إسفارِ
أهوى له قانص يسعى بأكلبه عاري الأشجاع ، من قناص أنمارِ
محالف الصيد ، هَبَّاشٍ له ، لَحْمٍ ما إن عليه ثيابٌ ، غير أطمارِ
يسعى بِغُضْفٍ براها - وهي طاوية - طول ارتحال لها منه وتسيارِ
حتى إذا الثور - بعد النفر - أمكنه أشلى ، وأرسل غضفاً كلها ضارِ
فَكَرَّ مَحْمِيَّةً من أن يفر كما كر المحامي حفاظاً خشية العارِ
فشك بالروق منها صدر أولها شك المشاعب أعشاراً بأعشارِ
ثم انثنى بعدُ للثاني فأقصدَه بذات تَغْرِ بعيد القعر نَعَّارِ
وأثبت الثالث الباقي بنافذة من باسل ، عالم بالطعن ، كَرَّارِ
وظل في سبعة منها لحقن به يكر بالروق فيها كر أسوارِ

حتى إذا ما قضى منها لبانتها وعاد فيها باقبال وإدبار

انقض كالكوكب الذي مُنْصَلِتاً يهوي ويخلط تقريباً بإحضار⁽¹⁾

فالشعراء جميعاً حاولوا توخي سبل فنية متشابهة ، والاشتغال على آليات إنتاج متقاربة ، وكأنهم بهذا الاتجاه النصي ينهلون من مورد ثقافي واحد ، إذ جعلونا نقف أمام ((أسطورة ضاع أصلها ، وبقيت منها هذه العناصر التي تشير إلى بعض ملامح هذه الأسطورة الضائعة))⁽²⁾ ، والقابضة خلف العلامات النصية المحملة بأعمق الدلالات التي

1- ديوان النابغة : (50 - 52) . الجدد : جمع جدة ، وهي الطريقة . وذو الجدد : هو الثور الوحشي الذي تعلق ظهره خطوط بيض وحمرة . الذب : الدفع . الرياد : هو الارتياح والتجول . مُطَرَّد : مُشَرَّد . أفردت عنه حلائله : أبعدت عنه أزواجه . المجرس : الخائف لسماعه جرس الإنسان . جأب : صلب شديد . الوسمي : أول المطر . لبانه : صدره . لهق : أبيض . تسفعه : تلفحه وترميه . الحاصب : هي الريح القاذفة بالحصى . الأراطاة : جمع الأراطى ، وهو ضرب من الشجر . الساري : هو المطر الذي يسحّ الليل . انجلت : انكشفت . أسفر : أي أضاء . الأشاجع : أصول الأصابع التي تتصل بعصب ظاهر اليد . أنمار : قبيلة عربية اشتهرت بالصيد . هباش : المبالغة من الهبش ، وهو الكسب . الأظمار : جمع ظمر ، وهو الثوب الخلق البالي . الغُضف : جمع أغضف ، وهو اللين الناعم . طاوية : أي جائعة . براها : أي أخزها . محمية : محافظة . المشاعب : هو النجار الذي يشعب القدح . القدح : السهم قبل أن ينصل ويراش . أفضده : رماه . القعر : الغور والعمق . نغار : ذو نغير وصوت . النافذة : هي الطعنة الماضية . الباسل : الشجاع ، والأسد . الإسوار : هو الرامي الحاذق . اللبانة : الحاجة . الذي : هو اللامع المتألئء . التقريب والإحضار : ضربان من السير .

2- الصورة في الشعر العربي : 130 ، ويُنظر : أنثروبولوجية الأدب : (190 - 198) ، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي : (153 - 166) ، آليات الخطاب النقدي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي : (155 - 164) .

تدعو إلى إمطة اللثام عن بؤرة مقدسة تتواءم فيها أشتات الصور الملحمية لذلك البطل الأسطوري المقدس الذي يبدو ((في هذه الرؤية ليس مكوّمًا على سطح الأشياء ولا يُحلّق في فضاءات هلامية ، ولا يدور حول عالم وهمي البتة ، إنّه قوة كامنة في صميمية الأشياء))⁽¹⁾ يظهر دائما في مناخات الصراع الوجودي عندما يقوم الإنسان بإستدعائه عبر تقنيات ووسائل اتصال مختلفة ، كالذي حصل مع الفرد الجاهلي في الدراما النصيّة السابقة .

ربّما يؤشّر أحدهم على هذه الزاوية أنّ ملامح الدين وخصائص الاعتقاد بقديسيّة الثور لم تكن واضحة في النص الشعري ، ونستطيع هنا أن نجاريه بعدم قطعيّة الطرح الذي ذهبنا إليه ؛ لأنّه بطبيعة الحال يمثل زاوية نظر خاصة تولّدت من مبدأ تعدّد القراءات الذي نؤمن به ، ونعدّه طريقة مثلى ومعالجة منصفة لمفهوم حرية التلقي ، وتبعاً لهذا فنحن نرجّح أنّ كلّ ما وُجِدَ في النص الجاهلي من صورٍ دينية وأسطورية كان متمثلاً على شكل ترسبات وبقايا آثار وصدى أصوات لتلك المفاهيم المقدّسة قبل آلاف السنين فإذا ((كان التأريخ لم يحفظ لنا ما تركه العرب الأقدمون من شعر في مثل هذه الطقوس ، ولم تكشف الأرض عما تكنّ من أسرار حفرياتهم ، فإنّ الشعر الذي وصلنا ما يزال محتفظاً بآثار منها ، لا يمكن أن تكون هي الدين القديم بالطبع ولكنها صورة - مهما إعتورها من تشويه ونقص - وثيقة الصلة به ، إلى جانب تأثرها بنماذج فنيّة سابقة عليها كانت أكثر اتصالاً وتعبيراً عن هذه الطقوس الدينيّة والسحرية الموغلة في القدم ، لذلك فهي تطلّعوننا - بدرجة لا بأس بها من الوضوح - على نظرة أسطورية إلى الثور الوحشي ، وقرائنه من الحيوان ، وترينا كيف يؤثر التقديس الديني في تركيب عناصر هذه الصورة

1- مظاهر الدراما الشعائرية : 38 .

وتطوّر الحدث ⁽¹⁾ ، لأنّ الوعي الفني في المجتمعات القديمة ((كان يستمد مفاهيمه وإستجاباته ورموزه ودلالاته المعانية من النزوع الديني بالدرجة الأولى ، ويستعيض عن الوعاء الروحي الحاضن لكلّ وجوه النشاطات الجمعيّة ⁽²⁾ التي تمثّل بؤرة المناخ الثقافي المكوّن لعناصر العمل الفني ، لذلك فإنّ ((كلّ ما يُقال عن هذا الحيوان في الأرض إنما يراد به النموذج المعبود فوقهم ، فتقديس هذا الحيوان الأرضي والرّهبة منه تصبح من لوازم تقديس ذاك والرّهبة منه ⁽³⁾ .

ما ينبغي الإشارة إليه والتأكيد عليه بعد هذا كلّه هو أنّ صورة الحيوان المقدّس مرّت بمراحل من التتميط الثقافي بدءاً من التكوين الطوطمي ، مروراً بتأليه الرمز الحيواني واقتترانه بالرموز السماوية المقدّسة من الآلهة والكواكب والنجوم وغيرها ، وصولاً إلى صيرورته ظاهرةً فنيّةً جماليّةً ظلّت محمّلة بكلّ الطاقات المقدّسة والقوى الخارقة التي تشكّلت بفعل أدلجة ثقافية مضمرة كانت تسعى لإضعاف الوعي البشري عبر عصور من إنتاج التخويف والتهويل الأسطوري ، وإدخال الإنسان في مناخات وجدانيّة قلقّة ، تجعله يعيش حالةً من استلاب الذات والتماهي مع العنصر المقدّس .

1- الصورة في الشعر العربي : 125 .

2- مظاهر الدراما الشعائرية : (50 - 51) .

3- دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام : 377 .

الفصل الثالث

الفضاء المقدس

المبحث الأول

المكان

ومركزية المقدس

المكان ومركزية المقدس

تتظافر مفاهيم المكان المتعددة لتشكّل لنا مناخاً دلاليّاً متشعباً ناتجاً عن عمق التصوّرات الإنسانية تجاه هذا الحيز - المكان بمختلف أنواعه - الذي مثّل على مرّ عصور التاريخ الإنساني بؤرةً لإستقطاب مختلف التفسيرات والمعالجات الذهنية التي دأبت على إنتاج تعريفات أو تحديدات منطقية تحاول تأطير مفهوم المكان وحصره في زاوية معينة ، ليتسنى للإنسان فهم ماهيته وإبتداع آلية للتعامل معه ، وترويض دلالاته المختلفة ، إذ ((كان المكان منذ فجر التفكير الإنساني الفلسفي ظاهرةً على جانب كبير من التعقيد في المفهوم والدلالة ، تضاربت فيها الآراء واختلفت التوجهات في إدراك مكوناتها))⁽¹⁾ .

وقد أدّى عجز الوعي البدائي عن إدراك حقائق الوجود إلى إسقاط التفسيرات الأسطورية ، والتعليقات الغيبية على أغلب الأشياء التي كان الإنسان يجهلها ، ويجد صعوبةً في التعامل معها ، ((لذلك حاول الإنسان البدائي إيجاد تفسيرات لإستخلاص أنظمة تتحكم بالعالم الذي يعيش فيه ، وقد إقترنت هذه التفسيرات في الجهل تارة والخوف تارةً أخرى ، أو بكليهما معاً ، وليحقّق توازنه النفسي عمد إلى أسطرة الواقع ، فأخذ المكان عنده طابعاً ميثولوجياً ، لا يخلو من سمات تأملية))⁽²⁾ ، تتوخّى إدخال المجهول في شبكة التفكير ، لإعادة تشكيله من جديد ضمن مناخات ثقافية تحقق له فاعلية الحضور ، إذ ((يُوصف تاريخ المعرفة الإنسانية بأنّه تاريخ علاقة الإنسان والشيء ويمكن للشيء ممارسة فعاليته السلطوية على الإنسان من خلال هيمنته على حواسه ، وقد يتحوّل هذا التأثير السلطوي إلى حالة من التغريب إذا كان نابعاً من مواقف وأيديولوجيات سابقة))⁽³⁾ .

1- إنتاج المكان : د. محمد الأسدي : 13 .

2- المكان والزمان في النص الأدبي : د. وليد شاكر نعاس : 113 .

3- فاعلية السلطة في الرواية العراقية : 298 ، ويُنظر : إشكالية المكان في النص الأدبي : ياسين النصير : (21 ، 67) .

ومما لا شكَّ فيه ((أنَّ الوجود رهين أحد الأشكال وهو المكان))⁽¹⁾ لذلك دأب الإنسان منذ القدم على إخضاع المحيط الخارجي إلى ممارسة فكرية ، بغية الوصول إلى مصالحة طبيعية تمكّنه من إستدراج المكان إلى منطقة الألفة والأمان ، لأنَّ ((الوجود لا يمكن إستيعابه إلا عبر تحويله رمزياً إلى فضاء ذهني وثقافي))⁽²⁾ يُسهم على المدى القريب بفتح قنوات اتصالٍ بين الإنسان والبيئة المحيطة به .

ويظلُّ المكان مهما حاولنا الإقتراب بتفسيراتنا من ماهيته وإدراك كينونته عصياً على الإحاطة الكاملة بأسرار وجوده ، ففي ((بنية أي مكان ثمة ظاهرة قلماً نلتفت إليها تلك هي اللغة المضمرّة في هذا المكان أو ذاك ، وأعني باللغة هنا الشحنة التي ولدها تاريخ المكان في بنيته وبقيت هذه الشحنة موجودة منذ القدم ولا تظهر إلا لمن يجيد التعامل الفني مع الأمكنة))⁽³⁾ ، ويحدث هذا الأمر مع جميع الأمكنة على إختلاف مناخاتها وتعدّد مظاهر حضورها في المشهد الثقافي ، ولكنّه يتفاقم ويستفحل مع نوع خاص منها ، هي الأمكنة (المقدّسة) لأنّها تمتلك شحنات دلالية عالية ، وهيمنة ثقافية هائلة ، جعلتها تتصدّر قائمة المحظورات التي يصعب التعامل معها .

نستطيع أن نتلمّس جذور مفاهيم المكان المقدّس لدى الإنسان عن طريق عمليات التشكيل والتجسيد الصوري التي قام بها وعيه البدائي في محاولة إدراكه لتلك القوى الغيبية القاهرة (الآلهة المقدّسة) ضمن إطار (مكاني) معيّن ، ((وبالنتيجة فهذا الوعي لا يستطيع أن يوصل الإنسان لآلهة بلا زمان ومكان))⁽⁴⁾ ، يُحدّدان سُبُل إستيعاب المقدّس

1- موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : 2 / 181 .

2- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 181 .

3- شحنات المكان : ياسين النصير : 5 .

4- أوّثان القديسين : 14 .

ودخوله في شبكة الإدراكات الذهنية لدى الكائن البشري ، لذا كان لزاماً على الإنسان أن يبحث عن أوعية مقدّسة تتجلّى فيها صور الآلهة التي يحاول إدخالها في حيز الألفة ويسعى إلى ترويض جموحها ، وإسترضاء رغباتها بمختلف الوسائل .

وتتمظهر علاقة الإنسان العربي والمكان المقدّس في أطوار علاقة الهامش والمركز من منظور ثقافي يصوّر المفهوم القيمي الداعي إلى مركزية الهوية الدينية التي مثّلت في مختلف الطقوس الدينية عند أغلب الحضارات الإنسانية نوعاً من الترميز التفاضلي ، فللمركز ((أهمية أسطورية رمزية خاصة لا تقل أهمية عن سائر الجهات ، وليس هذا خاصاً بالعرب ، فجميع الحضارات اعتقدت أنّها الأفضل وتعتقد كلّ أمة من الأمم في وقت ما من تاريخها أنّها خير أمة أخرجت للناس ، وأنّ مكانها من العالم هو الصدارة أو القلب أي المركز ... ذلك أنّ المركز هو المكان المقدّس بأتم معنى للكلمة . يستخرج من الفضاء الكلي ويحاط بضرب من السياج سواء أكان مادياً أم معنوياً فيصبح حمىً أو حراماً))⁽¹⁾ . يُعدّ إنتهاكه خرقاً يؤدّي إلى الهلاك والفناء .

تتفاعل هذه المفاهيم فيما بينها ، لتبرز لنا مدى قدسية بعض الأماكن في النظام الديني لدى أغلب المجتمعات ، ولعلّ فكرة المركزية هذه تُلقى بظلالها على العناصر المكوّنة للمعتقد الإنساني التي يقع المكان في طليعتها ، إذ يصوغ لنا (مرسيا إلياد) رمزية مركزية المكان المقدّس في الديانات العالمية على النحو الآتي :

((أ- الجبل المقدّس - حيث تتلاقى السماء والأرض - يوجد في مركز العالم .

ب- كل معبد أو قصر - وتوسّعاً كل مدينة مقدّسة أو مقام ملكي - هو (جبل مقدّس) ، إذ يصير بهذه الصفة مقدّساً .

1- موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : 2 / 185 .

ج- المدينة المقدسة أو المعبد ، بما هي أو هو محور العالم ، تُعتبر (أو يُعتبر) نقطة التقاء بين السماء (الجنة) والأرض الجحيم))⁽²⁾ .

وتتجلى ملامح هذا الترميز في عينات كثيرة في الشعر الجاهلي منها ما يشكّله لنا (السمّوأل) من علامات وصفية تُحيلنا إلى صفات الجبل المقدس بقوله :

لَنَا جَبَلٌ يَحْتَلُّهُ مِنْ نَجِيرَةٍ مَنِيعٌ يَرُدُّ الطَّرْفَ وَهُوَ كَلِيلُ

رَسَا أَصْلُهُ تَحْتَ الثَّرَى وَسَمَا بِهِ إِلَى النِّجْمِ فَرْعٌ لَا يُنَالُ طَوِيلُ

هُوَ الْأَبْلَقُ الْفَرْدُ الَّذِي شَاعَ ذِكْرُهُ يَعِزُّ عَلَى مَنْ رَامَهُ وَيَطْوُلُ⁽²⁾

إذ يُحقّق هنا أغلب عناصر التقديس اللازمة للارتفاع بالموصوف إلى عالم القدسي عبر شبكة من العلامات النصّية المحمّلة بعمق المرجعيات الدينية ، فهو منيع وثابت الأصل يمثل حلقة وصل بين الأرض والسماء (الجنة) ، فضلاً عن تفرّده وعزّته وشيوع ذلك كمهيمن ثقافي لا يمكن التعدي عليه أو إنتهاكه بأيّ شكلٍ من الأشكال ، لأنّ العناصر المذكورة في النصّ تمثّل رواسب أسطورية قائمة على تواشج المكان الأرضي مع الآخر السماوي ضمن حلقة إرتباط يحاول النصّ أن يجعل الموصوف فيها عالقاً بين المكانين ((فإذا كانت السماء فوقه ، والأرض أسفل منه ، وإذا كانت السماء مكاناً للآلهة ، ومركزاً للضوء المشع ، والأرض مكاناً للإنسان والحيوان ومصدر العتمة ، فالعلاقة ما تزال وثيقة بينهما ، بل أنّ أحد المكانين لا يمكن أن يوجد منفصلاً عن الآخر))⁽³⁾ ، ليحقّق ذلك وحدة المقدس وتماسك عناصره على إختلاف الاتجاه وتنوّع الوعاء الذي يتجلى فيه .

1- أسطورة العود الأبدي : مرسيا إلياد : تر : نهاد خياطة : 31 .

2- ديوانا عروة بن الورد والسمّوأل : 90 .

3- الأسطورة : 38 .

إنَّ الآلية المتَّبعة في صناعة المكان المقدَّس توجب نقله من حيِّزه الطبيعي إلى حيِّز آخر ، لأنَّ ((كلَّ مكان مقدَّس ينطوي على تجلِّي القداسة ، على انبثاق المقدَّس الذي ينجم عنه انتزاع أرض عن وسط كوني مجاور وجعلها مغايرة مغايرةً كيفيَّة))⁽¹⁾ تُحقِّق لها بعض الامتيازات وتلبسها جلباب التقرُّد والإختلاف ، ولأنَّ ((الإبقاء على المكان محدوداً بإحداثياته الحسابية يبقيه في الحكم التفاضلي المقروء والمحسوس . فلا بدَّ من الرمزية التي تدفع بعناصر العقل نحو إطلاق موقعها خارج حدود الإحداثيات المقروءة أو المحسوسة ، أو الوجودية بشكل عام))⁽²⁾ ، وبهذه الطريقة ((يمكن لأقاليم وبقاع مكانية ، بل بلاد بأكملها أن تستخدم كأداة ووسيلة للذاكرة الحضارية . فهذه الأماكن يتم التركيز عليها في هذه الحالة عن طريق تغذيتها بالإشارة والرموز فحسب (تماثيل ، آثار) بل الأكثر من ذلك أن هذه الأماكن نفسها ترتقي وترتفع كلية لتصل مرتبة (الإشارة والرمز) أي بتعبير آخر : تتم سمطقة هذه الأمكنة))⁽³⁾ .

لذلك نرى أنَّ الترميز المركزي للأشياء يتيح لها فرصة حصولها على أبعاد أخرى ، تضمن لها دخولها ضمن دائرة الأسطوري والمقدَّس ، لأنَّ ((المركز هو منطقة المقدَّس بإمتياز ، منطقة الحقيقة المطلقة))⁽⁴⁾ ، وهو ((موضع تجلِّي الخارق بالذات ، يُعدُّ بمنزلة مقام الألوهة ، قدس الأقداس حيث لا يستطيع أحد الدخول سوى جهاز الطقس))⁽⁵⁾ ، وقد حدث هذا فعلاً مع الأمكنة المقدَّسة لدى عرب الجاهلية كالجبال المقدَّسة التي كانت تُعدُّ واسطةً بين العالمين العلوي والسفلي ، إذ كان العرب يصعدون إلى بعضها ضمن مظاهر

1- المقدَّس والعادي : 64 .

2- عودة التاريخ : د. جمال الدين الخضور : 2 / 53 .

3- الذاكرة الحضارية : 102 .

4- أسطورة العود الأبدي : 40 .

5- بُنى المقدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده : 153 .

طقوسية لإشعال نار الإستسقاء ، وكانوا يعتقدون أنَّ أحدها وهو جبل (نوز) كان مهبط آدم ، ويوصف بأنَّ رأسه كان يلامس السماء في بداية الخليقة⁽¹⁾ ، وجبل (أبي قبيس) أول جبل وُضع بعد أنْ مادت الأرض ومنه إقتبس آدم النار⁽²⁾ ، فضلاً عن جبل (قاف) الأسطوري الذي كان يُعدُّ أبا الجبال كلّها المتّصلة عروقه بعروق جميع الجبال⁽³⁾ .

وقد قدّس العرب الهياكل والمعابد وحمى بعض الآلهة (الأصنام) أو حمى القبيلة أو حمى قبر أحد أفرادها⁽⁴⁾ ، إذ يذكر لنا ابن الكلبي أنَّ (الفلّس) وهو صنم طيء قد وضعوا له حمى ، ((وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعتزون عنده عتائهم ، ولا يأتيه خائف إلا آمن عنده ، ولا يطرد أحد طريدةً فليجأ بها إليه إلا تُركت له))⁽⁵⁾ ، وكان ((لحِمير بيت بصنعاء يُقال له ريام ، يُعظّمونه ويتقربون عنده بالذبائح))⁽⁶⁾ وكان لصنم اللات المشهور بيت ومعبد على طراز الكعبة يضاهيه بالقداسة والمنزلة والإحترام ، وقد إتخذ له سدنة وخدمته على نحو ما كان في مكة وفي بيوت الآلهة الأخرى⁽⁷⁾ ، وحصل هذا الأمر أيضاً مع حمى العزى التي حمت لها قريش شعباً من وادي حُرّاض يُقال له : سَقَامٌ يضاهون به حرم الكعبة⁽⁸⁾ ، وقد ذكره أبو جندب الهذلي بقوله في امرأة كان يهواها :

1- يُنظر : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : 2 / 186 .

2- يُنظر : م . ن : 1 / (244 - 245) .

3- يُنظر : م . ن : 1 / (241 - 243) .

4- يُنظر : م . ن : 2 / 185 .

5- الأصنام : 59 .

6- م . ن : 11 .

7- يُنظر : المفصل : 6 / (228 - 229) ، الأصنام : 16 .

8- يُنظر : الأصنام : 19 .

لَقَدْ حَلَقْتَ جَهْدًا يَمِينًا غَلِيظَةً بَفَرْعِ التِّي أَحْمَتْ فُرُوعَ سُقَامِ
لَنْ أَنْتَ لَمْ تُرْسِلْ ثِيَابِي فَأَنْطَلِقِ أَبَادِيكَ أُخْرَى عَيْشِنَا بِكَلَامِ
يَعِزُّ عَلَيْهِ صَرْمٌ أَمْ حُؤِيرِثٍ فَأَمْسَى يَرُومُ الْأَمْرَ كُلَّ مَرَامِ⁽¹⁾

يَتَّضِحُ مما سبق أَنَّ صِرَاعاً مقدَّساً كان يحدث بين الثقافات الدينية المختلفة والمتعددة ، يهدف إلى تحقيق مركزية المكان المقدَّس الذي تنتمي إليه الجماعة ، إذ يؤكِّد المؤرِّخون على ((تعدُّد بيوت الأرباب التي كان يحج إليها الجاهليون في شهر (ذي الحجة) وإلى عدم حصر الحج عند الجاهليين بموضع واحد . ومعنى هذا أَنَّ حجَّ أهل الجاهلية لم يكن إلى (مكة) وحدها ، بل كان إلى محجَّات عديدة أخرى . بحيث حجَّ كل قوم إلى (البيت) الذي قدَّسوه وكانوا يتقربون إليه ووضَعوا أصنامهم فيه ويتفق هذا الرأي مع ما يراه أهل الأخبار من وجود بيوت للأصنام ، وكان الناس يزورونها ويتقربون إليها ويذبحون عند أصنامهم ويطوفون حولها ويلبَّون تلبية الصنم الذي يطوفون حوله ... مثل بيت اللات في الطائف وبيت العزى على مقربة من عرفات وبيت مناة وبيت ذي الخلفة وبيت نجران وبقية البيوت الجاهلية المعظمة))⁽²⁾ .

وهو ما يمكن أن نعدّه صورة من صور الصراع (الأيديوديني) بين المؤسسات الدينية المشرفة على بيوت الآلهة والهيكل والمعابد المقدَّسة في ذلك الحين ، وقد استطاعت مكة بعد ذلك ((بفضل بيتها العتيق أن تكون قبلة الزوّار من كلِّ فجٍّ عميق ، يؤمونها للحجِّ والاعتماد ، لأنَّ بيتها العتيق كان حسب ما يبدو من وراء سطور الأخبار ، حاوياً أصنام كلِّ القبائل))⁽³⁾ ، ممثلاً بذلك حالة من الهيمنة الثقافية في تجلّي فاعلية

1- الأصنام : 19 .

2- المفصل : 6 / 351 .

3- القربان في الجاهلية والإسلام : وحيد السعفي : (189 - 190) .

المركز الديني الذي تتم صناعته عبر آليات خفية تتضمن أنساقاً مضمرة من الاستبداد غير المرئي ، إذ ((لا يُستبعد أن تكون قريش التي كان لها على العرب سلطان ولها فيهم سمعة ليس لها مثال ، قد استطاعت بفضل حنكة وخبرة أن تحمل القبائل على تسليمها نسخاً من أصنامها لتودع في الكعبة ، تماماً كما تُودع التماثيل في متحف شهير . وزارت القبائل أصنامها المودعة في جوف الكعبة أو المنصوبة قربها ، ونحرت عند البيت هديها الذي ساقته من بعيد إلى أصنامها في الكعبة . وعظمت القبائل الكعبة الحرام ، وعظمت قريشاً إذ سمحت لها بحجّ أو بعمرة . وسادت قريش قبائل العرب ، سادت على الحج والعمرة ، وفازت بالهدايا والأتاوة والضريبة))⁽¹⁾ .

وعلى الرغم من أن الاعتقاد بقدسية الأمكنة التي كانت تروج لها المؤسسات الدينية الأخرى وتعطيها - تبعاً للمفهوم المركزي - الشرعية الكاملة في الظهور والانتشار والهيمنة ؛ لأنّ الدين بطبيعته التكوينية ((يرفض أن يكون نظام معتقدات بسيطاً بين أنظمة أخرى ، لأنّه يؤكد أنّه الحقيقة أو يقول الحقيقة))⁽²⁾ المطلقة ضمن نظام متعالٍ على كلّ من يخالفه في الاتجاه ، إلّا أنّ الاستبداد القبلي والديني الذي كانت تملكه قريش استطاع - بطريقة أو بأخرى - أن يزيح كل الثقافات الموازية في المنطقة ، وأن يستقطب فاعلية كلّ الأمكنة المقدّسة في المشهد الديني آنذاك إلى بؤرة الفضاء المكي ليحوّلها بعد ذلك إلى أمكنة تابعة له ، يمكن استثمارها في كافة مواطن الهيمنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها ، إذ يُذكر ((أنّ قريش اكتسبوا مكانتهم المبدلة لسكانهم الحرم ، ودعوا أنفسهم أهل الله))⁽³⁾ ، وهي علامة إخبارية أخرى تُحيلنا إلى المنطق الديني

1- م . س : 190 .

2- الجهل المقدّس : أوليفيه روا : تر : صالح الأشمر : 56 .

3- مكة في الدراسات الإستشراقية : الأب لامنس والبروفسور كستر : 204 .

التفاضلي الذي قام على أعتابه مفهوم النظام المركزي لدى الجماعة الدينية ، إذ تعدُّ كلُّ أمةٍ منهم نفسها شعبَ الله المختار ، وهو ما تجسَّد في فخر أحدهم بقوله :

فخرنا والأمور لها قرار بمكّتنا وبالبلد الحرام
وأنا لا يرام لنا حريمٌ وأنا لا نروّع في المنام
وأنا لا تساق لنا كعاب خلال النقعِ بادية الخدام⁽¹⁾

ويظهر هذا لدى قيس بن زهير العبسيّ الذي ينكر عليهم مفاخرتهم بقوله :

تفاخرنى معاشرُ من قريشٍ بكعبتهم وبالبلد الحرام
فاكرم بالذي فخروا ولكن مغازي الخيل دامية الكلام
وطعن في العجاجة كلَّ يومٍ نحور الخيل بالأسل الدوامي
أحبُّ إلي من عيشِ رخي مع القرشي حربٍ أو هشام⁽²⁾

فاقتران أيّ شيءٍ بالمركز المقدّس كفيلاً بأن يرفعه إلى مصاف المقدّس المنفرد الذي لا مثيل له ، ذلك أنّ الارتباط مع المقدّس يمثل ضرباً من ضروب الغوص في أغوار اللاممكن والمحال الذي من شأنه أن يفتح نوافذ اكتشاف الغيب ، والإطلاع على مضامين المجهول ؛ لهذا كان السدنة والكهنة وخدام المعابد وبيوت الآلهة يُوصفون بإمتلاكهم قدرةً على كشف الحجب وقراءة الغيب والتحكّم بمصير الإنسان عن طريق الارتباط الروحي الذي يوفره لهم المكوث والإعتكاف في الأمكنة المقدّسة ، فيتحولون بذلك إلى رمز مقدّس

1- أنساب الأشراف : البلاذري (مخطوطة) : 1094 ، نقلاً عن مكة في الدراسات الإستشراقية : 207.

2- م . ن : 1094 ، نقلاً عن مكة في الدراسات الإستشراقية : 208 .

يمتلك سلطة قدسية ((تجعله محفوفاً بالرهبة والخافة ، فأئى شيء يلمسه لا يعود يصلح إلا لإستعماله الخاص . حتّى الملابس التي يرتديها والأواني التي يتناول فيها طعامه تشكّل خطراً على الآخرين وتتسبّب بهلاك من يضع يده عليها))⁽¹⁾ .

تبعاً لهذا كان الصراع محتتماً على إدارة الأمكنة المقدّسة وتنظيم أمور الحج في الجاهلية ، لما تعطيه من مكانة ومنزلة محترمة ومبجلة تصل لحدود التقديس ، إذ يروى عن ملك من تبابعة اليمن يُدعى (أسعد) ملك سبأ أنّه دخل الكعبة وعمد إلى وضع سنن تعمل على تطهير الكعبة وتقديسها ، ويُقال أنّه أمر بإلقاء الأصنام خارج الحرم ، وهو أوّل من جعل للكعبة باباً يُغلق ، وقام بالطواف هو وجنوده حول الكعبة بعد أن كساها⁽²⁾ ، وقال في ذلك مفتخراً :

وكسونا البيت الذي حرّم الله ملاءً معضداً أو برودا

وأقمنا به من الشهر عشراً وجعلنا لبابه إقليدا

ونحرنا بالشعب ستة ألف فترى الناس نحوهن ورودا

ثم سرنا نؤمّ سهيلاً فرَفَعْنَا لواءنا معقوداً⁽³⁾

وهو ما يمكن أن يجسّد الوجه الثقافي للطقس الديني في محاولته لأرخنة هذه الأفعال شعرياً وإعطائها ديمومة نصّية تضمن لها الاستمرار والهيمنة الثقافية بوصفها ممارسة طقوسية تعكس رسوخ المعتقد ضمن فعاليات شعائرية من شأنها أن تحافظ على ديمومة

1- الإنسان والمقدّس : 133 .

2- يُنظر : السيرة النبوية : 1 / 25 ، أخبار مكة : (197 - 198) ، تبابعة اليمن : محمد حسين

الفرج : (522 - 523) ، ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام : 109 .

3- الروض الأنف : 1 / 178 ، السيرة النبوية : 1 / 25 ، مروج الذهب : 1 / 55 .

الإرتباط بالمقدس ، واكتساب ما يمكن إكتسابه من البركات نتيجة للإندماج مع الرمز المركزي في الفعل الطقوسي المذكور الذي يمثل فتح قنوات إتصال رمزية تتحوّل فيها قطعة (الكساء) المذكورة في النص رمزاً مقدساً ((تتقمّص قداسة المرموز وتكون بديلاً عنه ، ففي عملية الإتصال الرمزي تصبح الحركات الثقافية وليس الطبيعية إتفاقية ... فالرمز هو شكل فارغ نقوم بملئه تبعاً لثقافتنا وتبعاً لما تمثله من خلال الواقع المحيط بنا وهو لا يفرّغ محتواه أو دلّالته إلّا عبر مدونات إجتماعية - ثقافية))⁽¹⁾ وهذا ما فعله بالضبط الملك اليماني في المروية السابقة .

وكما هو معروف بأنّ الطقس يعيد إنتاج المعتقد ، ويسهم في تثبيت مركزية المقدس ، لذلك لم تتخلّص أيّ عملية صناعة دينية من الإلتكاء على الطقوس والشعائر الدينية ، لترسيخ مفاهيمها عبر أفعال وأقوال دورية يألفها الناس ، وتصبح لازمةً طبيعياً لوجود المعتقد الديني ، إذ يوصف الطقس بمفهومه العام على أنّه تكرارٌ لبعض الأفعال بصورة مثل التلاوة أو العد قبل القيام بأي عمل⁽²⁾ يتعلّق بالمناخ النفسي للإنسان ، أمّا في المفهوم الديني فيتوافق ((تقنين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع ، ويرون فيها تعبيراً عن تجاربهم الفردية الخاصة . وبذلك يتحوّل الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقّة))⁽³⁾ ، يتم عن طريقها تصدير المعتقد إلى الآخر ، وتثبيت قواعده والإسهام في ديمومته ، وإعطائه تجسيدا اجتماعياً يضمن له وجوده الخاص به ، فلا سبيل بعد ذلك ((إلى إنكار الحاجة إلى الطقوس))⁽⁴⁾ في عمليات الإنتاج الديني .

1- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 187 .

2- يُنظر : بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية - الأسطورة والرمز : د. عمر بن عبد العزيز السيف : 23

، موسوعة شرح المصطلحات النفسية : لطفي الشربيني : 319 .

3- دين الإنسان : 53 .

4- الدين والتحليل النفسي : إريك فروم : تر : فؤاد كامل : 101 .

وتبعاً للأهمية الطقوسية المذكورة نرجّح ما قرّرناه سابقاً من وجود عمليات استلاب للمركزية الدينية من أغلب الأماكن العربية المقدّسة الأخرى ، وحصرها أو احتكارها لصالح كعبة قريش في مكة عبر تكثيف الفعل الطقوسي والتأكيد عليه ، والمحافظة على ديمومة تكراره ثقافياً ، ليتسنى له اختراق البنية المعرفية للمجتمع العربي في ذلك الزمن ، ((وما وجود المكان المقدّس بسماته الثقافية العامة ... إلّا النموذج الناصع لهذا الاختراق . وإلّا كيف يُمكننا أنْ نقرأ وجود إحدى وعشرين كعبة في الألف الثاني والأول قبل الميلاد ، كانت تُشكّل نقاط تمرّكز في دروب التجارة ، وخصوصاً البخور واللبان ، والطيب ، لتتمركز لاحقاً في أربعة فقط ... أهمها كعبة مكة))⁽¹⁾ التي احتلت بعد ذلك بفضل عوامل كثيرة منزلة جعلت منها أعظم كعبة في العالم ، وكانت مقدّسة عند جميع العرب ، إذ ذهب المخيال الجمعي العربي إلى القول : إنّ أول ما خلق الله في الأرض مكان الكعبة ، ثم دحى الأرض من تحتها ، فهي سرّة الأرض ووسط الدنيا ، وأمّ القرى⁽²⁾ .

ويمكن بيان هذه المركزية عن طريق تجليّها في النصوص الشعرية التي بيّنت قداسة هذا المكان ودخوله علامة نصّية بارزة في عيّنات كثيرة على إختلاف مظاهر الإستدعاء الرمزي ، وتعدّد آليات الطرح الشعري في تناول ما يتعلّق بهذا البيت المقدّس ، إذ نجد ذلك يتجسّد بوصف الطقوس والشعائر الدينية التي كانت تقام به ، وهو ما فعله أبو طالب عندما أرّخ لطقوس الحج بقوله في لاميته :

وأحضرتُ عند البيت رَهْطِي وأخوتي وأمسكتُ من أثوابِهِ بالوَصائلِ

1- عودة التاريخ : 3 / 120 .

2- يُنظر : أخبار مكّة : 1 / (31 - 43) ، معجم البلدان : 4 / 269 ، عودة التاريخ : 3 / 129 ،

القرآن في الجاهلية والإسلام : 188 ، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : 2 /

(187 - 188) ، معجم آلهة العرب : 207 .

قياماً معاً مُستَقْبِلين رِثَاةً	لدى حيثُ يَقْضِي نُسْكَه كلُّ قَافِلٍ
وحيثُ يُنِيخُ الأشْعَرُونَ رِكَابَهُم	بمُقْضَى السَّيُولِ من إِسَافٍ ونَائِلٍ
أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ من كُلِّ طَاعِنٍ	علينا بِشَرٍّ أو مُلْحَقٍ باطِلٍ
وبالبيت رُكن البيت من بطن مَكَّة	وبالله إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِغَافِلٍ
وبالحَجَرِ المُسَوَّدِ إِذْ يَمْسَحُونَهُ	إِذَا اكْتَنَفُوهُ بِالضُّحَى والأَصَائِلِ
ومَوْطِئِ إِبْرَاهِيمَ فِي الصَّخْرِ وَطَاءً	على قَدَمَيْهِ حَافِياً غير نَاعِلٍ
وأشواط بين المَرْوَتَيْنِ إِلَى الصَّفا	وما فِيهِمَا من صُورَةٍ وَتَمَائِلٍ
وما حَجَّ بَيْتَ اللهَ من كُلِّ رَاكِبٍ	ومن كُلِّ ذِي نَذْرٍ ومن كُلِّ رَاجِلٍ
وبالمشعرِ الأَقْصَى إِذَا عَمَدُوا لَهُ	إِلَّا إِلَى مُقْضَى الشَّرَاجِ القَوَابِلِ
وتَوَقَّافَهُم فَوْقَ الجِبَالِ عَشِيَّةً	يُقِيمُونَ بِالأَيْدِي صُدُورَ الرِّوَابِلِ
وليلة جَمْعٍ والمنازلِ من مَنِى	وما فَوْقَهَا من حُرْمَةٍ وَمَنَازِلِ
وجَمْعٍ إِذَا مَا المُقَرَّبَاتُ أَجَزْنَهُ	سَرَاعاً كَمَا يَفْزَعْنَ من وَقْعِ وَابِلِ
وبالجَمرة الكُبرى إِذَا صَمَدُوا لَهَا	يُؤْمُونَ قَذْفاً رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ ⁽¹⁾

ونجد ملامح طقوس الحج في عينات أخرى كثيرة نحو قول أبي قيس بن الأسلت في

1- ديوان أبي طالب : (70 - 37) . الوصائل : جمع وصيلة وهو ما وصل من شيء بشيء .
الرتاج : الباب . إلاً : الجبل الذي يقوم عليه الإمام . الشراج : ما يتعلق ببعضه ببعض . قوابل :
متقابلة . جمع : المزدلفة .

شعيرة (الهدي) :

نُسُوقُ الْهَدْيِ تَرْسُفُ مُذْعِنَاتٍ مُكْشَفَةُ الْمَنَائِبِ فِي الْجُلُولِ (1)

وقول قيس بن الخطيم في ذكر (منى) :

دِيَارُ الَّتِي كَادَتْ وَنَحْنُ عَلَى مَنَى تَحُلُّ بِنَا لَوْلَا نَجَاءُ الرِّكَائِبِ (2)

وقول خُفَاف بن نُذْبَةَ في إشارته لتحريم الطيب والتعطر عند أداء الطقوس :

وَأَبْدَى شُهُورَ الْحَجِّ مِنْهَا مَحَاسِنًا وَوَجَبًا مَتَى يَحِلُّ لَهُ الطَّيِّبُ يُشْرِقِ (3)

وقول عمر بن أحمر في شعيرة رمي (الجمار) :

كَحَجَّةٍ أَمْ شَعْلٍ حِينَ حَجَّتْ بِكَلْبَتِهَا فَلَمْ تَزِمِ الْجِمَارَا (4)

تتدرج العينات النصّية السابقة تحت مظلة طقوس الحج وشعائره المختلفة التي كان العرب يعدّونها جزءاً مهماً من معتقداتهم المقدّسة ف((القرابين والنذور والحج وزيارات المعابد ، هي من أبرز الشعائر الدينية عند سواد الناس . وتكاد تكوّن مفهوم الدين عندهم ، وذلك لما فيها من تماس مباشر بأمور حياتهم ومصالحهم . فهم يفعلون ذلك لغايات استرضاء الآلهة والتوسّل إليها)) (5) ، وقد تطرّقنا قبل قليل لوظائف الطقوس الدينية ، ولما لها من الأهمية البالغة التي ((تضمن - بقدر دورتها وبقدر تكرارها - تناقل

1- ديوان أبي قيس بن الأسلت : 88 . الجُلُول : جمع جُلٍّ وهو ما تلبسه الدابة تُصَان به .

2- ديوان قيس بن الخطيم : 77 .

3- ديوان خفاف بن ندبة : 29 ، نقلاً عن المعتقدات والقيم في الشعر الجاهلي : محمد الشيخ محمود صيام (أطروحة دكتوراه) : 57 .

4- ديوان عمر بن أحمر : 74 ، نقلاً عن المعتقدات والقيم في الشعر الجاهلي : 57 .

5- المفصل : 6 / (344 - 345) .

وتوارث المعرفة الضامنة لهوية المجموعة ، وبالتالي تضمن أيضاً إعادة إنتاج الهوية الحضارية . فالتكرار الشعائري الطقوسي يؤمن تماسك المجموعة وإتساقها من الداخل في الزمان والمكان ((⁽¹⁾).

أما الأمر المهم الذي ينبغي الإشارة إليه فهو أنّ هذه الطقوس والشعائر تحمل بين طيّاتها (تابوات) لا يمكن التعدي عليها أو تجاوزها بأي شكل من الأشكال ؛ لأنها ترتبط بالمكان المقدس الذي أضفى عليها شيئاً من القداسة وجعلها تشترك معه في تحريم إنتهاكها كتحريم قتل أو صيد بعض الحيوانات والطيور التي كانت تعيش في الفضاء المقدس أثناء تأدية طقوس الحج⁽²⁾ ، مما أدّى إلى إدراجها تحت مفهوم (التابو) الذي يعني كلّ شيء يحرم التعدي عليه أو تجاوزه أو إنتهاكه من الأشخاص والأمكنة والأشياء والحالات والخصايص التي ترتبط بها ، فضلاً عن دلالاتها على القدسية والسمو والاختلاف عمّا هو نجس ومدنّس⁽³⁾ ، وقد أورد لنا المؤرّخون نصّاً لسبيعة بنت الأحب ، تنهى به ولدها عن ارتكاب المحرّمات في مكة ، تعظيماً لها وللبيت المقدس ، إذ تقول :

أُبْنِي لَا تَظْلُمُ بِمَكَّةَ لَا الصَّغِيرَ وَلَا الْكَبِيرَ

وَاحْفَظْ مَحَارِمَهَا بُنْيَ وَلَا يَغْرُنْكَ الْغُرُورُ

أُبْنِي مَنْ يَظْلُمُ بِمَكَّةَ يَلْقَ أَطْرَافَ الشُّرُورِ

أُبْنِي قَدْ جَرَّبْتُهَا فَوَجَدْتُ ظَالِمَهَا يَبُورُ

اللَّهُ أَمَّنْهَا وَمَا بُنِيَتْ بِعَرَصَتِهَا قُصُورُ

1- الذاكرة الحضارية : 97 .

2- غزال الكعبة الذهبي : فاضل الربيعي : (53 - 56) .

3- يُنظر : الطواطم والتابو : 45 .

ولقد غَزَاهَا تُبَّعٌ فَكَسَا بَنِيهَا الْحَبِيرُ

وَأَذَلَّ رَبِّي مُلْكُهُ فِيهَا فَأَوْفَى بِالْأَنْدُورِ

يَمْشِي إِلَيْهَا حَافِئاً بِفَنَائِهَا أَلْفَا بَعِيرُ

يَسْقِيهِمُ الْعَسَلُ الْمُصَقَّى وَالرَّحِيضُ مِنَ الشَّعِيرِ

وَالْفِيلُ أَهْلَكَ جَيْشُهُ يُرْمُونَ فِيهَا بِالصَّخُورِ

فَاسْمَعْ إِذَا حُدِّثْتَ وَافْهَمْ كَيْفَ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ⁽¹⁾

ففي النص السابق إشارات لأنواع مختلفة من المحرمات لعل أهمها الذي يتعلّق بالأخلاق والعادات والتقاليد المتعلقة بالمجتمع المكّي ، وهو تجسيد واضح وجلي لمفهوم التابو الذي قد يشمل أحياناً ((جميع العادات الإجتماعية التي تُعبّر عن التهيّب من مواضيع معيّنة ، مرتبطة بتصوّرات عباديّة ، أو من تصرّفات تتّصل بهذه المواضيع))⁽²⁾ ، وقد اكتسبت هذه الأفعال حرمتها من حرمة المكان نفسه الذي كان عصياً ومحرمّاً على أعدائه الذين حاولوا انتهاكه واختراق جدار الحرمة العازل بينه وبين المدنّس بمختلف مصاديقه التي تمثّلت في النص بمحاولات تدنيسية قام بها بعض الأشخاص ، كان أبرزهم (أبرهة) الحبشي المعروف بقصة هجومه على الكعبة ، وتعرّضه بسبب هذا الخرق لأبشع أنواع العذاب الصادر من المقدّس الأعلى الذي ذكره عبد المطلب بن هاشم بقوله : ((إِنَّ لِهَذَا الْبَيْتِ رَبّاً يَحْفَظُهُ وَيَذُبُّ عَنْهُ))⁽³⁾ وأردف مخاطباً ربّ البيت :

1- الروض الأنف : 1 / 178 ، ويُنظر : الملل والنحل : 507 ، موسوعة شعراء العصر الجاهلي :

141 .

2- الطوطم والتابو : 46 .

3- الملل والنحل : 499 .

لَاهُمْ إِنَّ الْمَرْءَ يَمُ — نَعِ حِلَّةُ فَاْمَنَعِ حِلَالِكُ
لَا يَغْلِبَنَّ صَلِيْبُهُمْ وَمِحَالُهُمْ غَدْرًا مِحَالِكُ
إِنْ كُنْتَ تَارِكُهُمْ وَكَف — بَتْنَا فَاْمُرْ مَا بَدَا لَكَ⁽¹⁾

وقد اعتقد العرب منذ القدم بوجود بعض ((الأماكن المشحونة بفيض خارق من الكثافة الكبيرة نسبياً . وبحسب هذا الفيض وقوته ، يكون المكان الذي يتجلّى فيه ، منتمياً إلى الأرواح الجهنمية أو السماوية . فهو يكون أحياناً مهدياً ، مكرساً لآلهة ، ومحظوراً الاستعمال الدنيوي فلا يتجاسر الإنسان على المغامرة فيه إلّا بعد ما يتقيّد بالطقس الشعائري الذي يمليه الدين))⁽²⁾ ، بنسق فعلي ثابت لأنّ الطقس كما هو معروف في الأصل نظامٌ شعائري يُعدُّ الخروج عليه محرّماً يؤدي إلى قطع وسائل الاتصال بالمقدس ، وهو الأمر الذي يمكن أن يجرّ الإنسان إلى منطقة الهلاك والفناء .

يمكن أن تُسهم مثل هكذا نصوص شعرية بوصفها عينات ثقافية في تدعيم البنية الاعتقادية للمجتمع ، وتماسك شعور الانتماء للمكان المقدّس ، وترسيخ مفهوم مركزيته ، لأنّ أغلب الطقوس تمثّل ((على الصعيد الرمزي رحلةً نحو المركز وانتقالاً من مجال الدنيوي إلى مجال القدسي))⁽³⁾ ، الذي يمثّل أعلى درجات الطهارة والقداسة في مفارقتها لكلّ تمثّلات الأماكن والعناصر المدنّسة⁽⁴⁾ .

1- يُنظر : الروض الأنف : 1 / 262 ، الملل والنحل : 499 ، موسوعة شعراء العصر الجاهلي : (189 – 190) .

2- بُنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده : 141 .

3- موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : 2 / 188 .

4- يُنظر : المقدّس والعادي : 101 .

ومن مظاهر التقديس والترميز الديني عند عرب الجاهلية استعمالهم (القسم) بالأماكن المقدسة ، لما لها من مكانة وهيبة مكنتها من الجريان على ألسنة الناس والهيمنة ثقافياً على أغلب الممارسات الحياتية ، فضلاً عن إثرائها للتجربة النصية بعدها عنصراً مقدساً يعضد تجربة الشاعر ورؤيته التي يريد أن يبيثها للآخر عبر العلامات النصية في بنية القصيدة الجاهلية ، وهو ما حصل مع كثير من الشعراء منهم النابغة الذي يقول :

فَلَا لَعْمُرُ الَّذِي مَسَحَتْ كَعْبَتَهُ وَمَا هُرِيقَ عَلَى الْأَنْصَابِ مِنْ جَسَدٍ

وَالْمُؤْمِنِ الْعَائِذَاتِ الطَّرِ تَمْسَحُهَا رُكْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْغَيْلِ وَالسَّعْدِ⁽¹⁾

إذ يحمل لنا هذا النص مفاهيم القدسية والجلالة والتبجيل والاحترام للمكان المقدس عبر آلية استدعاء ، تجلّت في القسم ، فضلاً عن الإشارات الطقوسية الواردة في النص ، وهي بدورها تلقي بظلال حمولاتها الرمزية على رؤى الشاعر ، لتكسبها قوة الحضور وثراء الدلالة التي من شأنها أن ترفع التجربة الشعرية إلى مصاف التجربة الدينية المقدسة في مناخ ثقافي تتعاضد داخله التجريبتان لتكسبا هيمنة الرسوخ في مناطق الوعي لدى المتلقي الجاهلي ، وقد تكرّر هذا لدى النابغة أيضاً في قوله :

حَلَفْتُ بِمَا تُسَاقُ لَهُ الْهَدَايَا عَلَى التَّأْوِيلِ يَعْصِمُهَا الدَّرِينُ

وَرَبِّ الرَّاqَصَاتِ بِكُلِّ سَهْبٍ بِشُعْتِ الْقَوْمِ مَوْعِدُهَا الْحَجُونُ⁽¹⁾ .

1- ديوان النابغة الذبياني : 36 . هُرِيقَ : صُبَّ . الجسد الزعفران والمعنى هنا الدم . العائذات : جمع عائدة ، وهي الحديثة النتاج من الحيوان . الغيل : الشجر الملتف . السعد : ماء جارية في أصل أبي قبيس .

2- م . ن : 119 . الدَّرين : يُنسب البهمي . السهب : الواسع من الأرض . الراقصات : جمع راقصة ، وهي الناقة السريعة .

وقول زهير بن أبي سلمى في معلقته :

فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلُهُ رَجَالٌ بَنَوْهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَجُرْهُمُ⁽¹⁾

وقول قيس بن الخطيم :

وَاللَّهِ ذِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا جُلِّلَ مِنْ يُمْنَةٍ لَهَا خُفٌّ

إِنِّي لَأَهْوَاكَ غَيْرَ ذِي كَذِبٍ قَدْ شَفَّ مَنِّي الْأَحْشَاءُ وَالشَّعْفُ⁽²⁾

وقول عوف بن الأحوص :

وَإِنِّي وَالَّذِي حَجَّتْ قُرَيْشٌ مَحَارِمُهُ وَمَا جَمَعَتْ حِرَاءُ⁽³⁾

يمكن أن نلاحظ على هذا التكرار النصي النابع من تقليد (سوسيوديني) توضيحه لمدى رسوخ المعتقد وصيرورته نصاً ثقافياً يعكس مركزية الرمز الديني المتمثل بالمكان المقدس ، وهو ما حاولنا اثباته في الفقرات السابقة ، لأنَّ المعتقد كما يرى (غوستاف لوبون) يتركز في الوجود والديمومة على ثلاثة مرتكزات بقوله : ((لولا الهيبة لما ولد أي رأي أو معتقد ، ولولا التأكيد لما فُرض أي رأي أو معتقد ، ولولا المثال والتكرار لما بقي أي رأي أو معتقد))⁽⁴⁾ ، إذ تحققت في النصوص السابقة كلُّ هذه الدعائم الثلاثة (الهيبة والتأكيد والتكرار) واستطاعت أن تتمظهر بشكلٍ واضحٍ في المشهد الثقافي الجاهلي ، وتنتقل من نصِّ شعريٍّ لآخر ، ومن حدثٍ اجتماعيٍّ لآخر ضمن الآلية التي أطلق عليها

1- ديوان زهير بن أبي سلمى : 66 .

2- ديوان قيس بن الخطيم : (111 - 112) . يُمْنَةٌ : ضرب من برود اليمن . خُفٌّ : جمع خنيف وهو الكتان .

3- المفضليات : 174 .

4- الآراء والمعتقدات - نشوؤها وتطورها : تر : نبيل أبو صعب : 240 .

(لوبون) مسمّى (العدو الذهنية)⁽¹⁾ التي من شأنها أن ترفع مستويات تدعيم المعتقد ، وتؤدي بعد ذلك إلى إنتشاره وهمنته على كافة مناطق التفكير الإنساني ، وقد حدث هذا بصورة أخرى في طقوس (التلبية) التي كانت تُقام في المكان العربي المقدس ، إذ ذكر أهل الأخبار أن القبائل كانت تلبّي بطرائق وآليات تنجح إلى التكرار ، واستعمال النسق الموسيقي السريع ، ضمن عينات نصّية تكاد تكون متشابهة ، تحقيقاً للوظيفة التي تؤديها التكرارية نصّياً وطقسياً ، ومن هذا تلبية قبيلة (نزار) التي تقول فيها :

لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ

إِلَّا شَرِيكَ هُوَ لَكَ

تَمْلِكُهُ وَمَا مَالُكَ⁽²⁾

وتلبية أخرى لإحدى القبائل كانت على نحوٍ مشابه إذ يقولون فيها :

عَاثُكَ إِلَيْكَ عَائِيَهُ

عِبَادُكَ الْيَمَانِيَهُ

كَيْمَاتُ حَجِّ الثَّانِيَةِ⁽³⁾

وكانت العرب تُلبّي عند الطواف في الكعبة ببيت أمية بن أبي الصلت⁽⁴⁾ الذي

يقول فيه :

1- يُنظر : الآراء والمعتقدات - نشوؤها وتطورها : 236 .

2- يُنظر : الأصنام : 7 ، الملل والنحل : 497 .

3- يُنظر : الأصنام : 7 .

4- يُنظر : المعتقدات والقيم في الشعر الجاهلي : 54 .

إِنْ تَغْفِرَ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلَمًا⁽¹⁾

يمكن أن نلاحظ على النصوص السابقة مسألة تحوّل المعتقد إلى طقس فعلي وقولي يتجسّد بالطواف والتلبية التي مثّلت وجه المعتقد اللغوي الضامن لبقائه ، بسبب استحالاته نصّاً ثقافياً ، يعكس معرفة الجماعة الدينية التي ((تأخذ عند التعبير عن نفسها أشكالاً وصوراً مختلفة تجعل النص اللغوي موضوعاً في سياق وثيق مع الصورة الصوتية ، ومع الإيماءات والإشارات ومع الرقص والإيقاعات ومع كلّ الأفعال الطقوسية الشعائرية))⁽²⁾ ، وهو ما لمسناه في بنية نصوص التلبية الطقوسية السابقة إذ جاءت كلّها على نسق صوتي واحد متّخذة من بحر (الرجز) وعاءاً موسيقياً لها ، لأنّها تبحث عن الإيقاع السريع المتكرّر ، لتحقيق غايات حضورية فاعلة حاول أحدهم تحديدها بقوله : ((لغة الطقوس لغة إيقاعية سريعة ومكثّفة تسعى لإدامة سلطة الانفعال وتحرير قواه الخفيّة ، عبر دمجها بمنظومة متسارعة وغيبية تديم التسليم لها ، بل لعلّها تتعكّز أحياناً على مفردات لا معنى لها لصناعة التعجيز وتحريض الاستغراق الروحي ، فالتماثل الصوتي المصاحب للفعل المكرّر يمتلك قدرة كافية على بناء فاعلية مهيمنة تكون غايتها الاستحواذ وهدفها الافتتان))⁽³⁾ .

يمكن لنا الحكم بعد هذا كلّّه على أنّ علاقة العربي بالمكان المقدّس كانت تندرج تحت الإغواء الطقوسي الذي جعلها عائمة بعض الشيء لا يمكن رصد ماهيتها من جهة ، وواضحة جليّة يكتنفها المناخ الوجداني الصادق من جهة أخرى ، لذا فهي تتبع البعد الإيماني والغاية الاعتقادية في رسم سبل الاتصال بينها وبين الإنسان العربي في ذلك الوقت .

1- ديوان أمية بن أبي الصلت : 114 ، ويُنظر : مروج الذهب : 1 / 94 .

2- الذاكرة الحضارية : 96 .

3- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 76 .

المبحث الثاني

الزمان

وحاكمية المقدس

الزمان وحاكمية المقدس

لاحظنا في المبحث السابق كيف حاول الإنسان استبطان المفهوم الطبيعي للمكان ليتسنى بعد ذلك إستيعابه لتجليات المقدس المكانية ، وإبتداع وسائل وقنوات إتصال معينة ، يمكن عن طريقها خلق مصالحة مع الآخر المقدس ، وترويض الطاقات القدسية الهائلة وإستدراجها لمنطقة الآلفة والطمأنينة والأمان ، وسنحاول هنا أن نستبطن علاقة الإنسان والزمان على إختلاف أشكال حضوره وتعدّد مظاهره في الثقافة الدينية للإنسان العربي في العصر الجاهلي .

بقي مفهوم الزمان عائماً لا يستقر على حال في مختلف النظم المعرفية التي عرفتھا البشرية منذ القدم ، إذ ((يمثّل الزمان لغزاً من الألغاز الكبرى التي يواجهها البشر في حياتهم ، فهو ظاهرة طبيعية لا يستطيع البشر الإفلات منها ولكنهم في نفس الوقت لا يقدرون على إقتناصها أو إدراكها من خلال الحواس))⁽¹⁾ ، لذلك فإنّ وضع تعريف محدّد له أو محاولة تفسيره ليس بالمهمة السهلة ، ((لأنّه يُعدّ من الوجوه الأولى التي لا يمكن اختزالها ، إذ تظل المعرفة البشرية لها نسبية ، تُقاس من خلال القيمة المعرفية المتحققة عندما يُنسب هذا المفهوم إلى ظواهر محسوسة))⁽²⁾ ، فلا يمكن بأيّ شكلٍ من الأشكال الإحاطة بمفهوم الزمان إحاطة كاملة ، لكنّ فكرته ((قد هيمنت منذ البداية على مجمل أنماط النشاط الثقافي التي مارسها الإنسان في القديم))⁽³⁾ ؛ لدخوله عنصراً فاعلاً في

1- القارئ والنص : سيزا قاسم : 68 .

2- فاعلية السلطة في الرواية العراقية : 228 ، ويُنظر : الزمن والرواية : أ.أ. مندلاو : تر : د. إحسان عباس : 169 .

3- الزمان والمكان في شعر أبي الطيب المتنبّي : د. حيدر لازم مطلق : 21 .

مختلف المعالجات الذهنية ، والتحليلات العلمية التي حاولت إكتشاف ماهية الوجود ومعرفة كنه المحيط .

ذكر أهل اللغة أنَّ لفظ الزمان يشير إلى مطلق الوقت⁽¹⁾ ، وذكر آخرون أنَّ الزمان هو دوران الفلك ، وهو صورة العالم متحركة بعد صورة الفلك ، وقال أحدهم هو مسير الشمس في البروج ، ويرى بعضهم أنَّ الزمان شيء غير ذلك ، وغير دوران الفلك ، وليس بجسم ولا عرض⁽²⁾ ، ويؤكد ذلك بقولهم : إنَّ الزمان ليس بذي كونٍ ولا ابتداءٍ ولا إنتهاءٍ⁽³⁾ ، وهو ما يمكن أن يفسر رؤية الإنسان القديم لسيطرة الزمان المطلقة على الوجود ، بعده مظهراً من مظاهر الكون⁽⁴⁾ الفاعلة ذات البعد الحقيقي المهيمن ، فقد ((أدرك الإنسان أنَّه لا وجود إلا بالزمان ، أو قل إنَّ الوجود والزمان مترادفات لأنَّ الوجود هو الحياة ، والحياة هي التغير ، والتغير هو الحركة ، والحركة هي الزمان ، فلا وجود إذن إلا بالزمان ، لهذا فإنَّ كلَّ وجود يُتصوَّر خارج الزمان وجود وهمي))⁽⁵⁾ ولأنَّ كلَّ شيء ((من أفعالنا ، لا يقع إلا في مكان وإلا في زمان))⁽⁶⁾ ، وهو ما جعلهم يقولون بأنَّ الوجود محكوم بضعفيرة وعي متكونة من حدثٍ وزمانٍ ومكانٍ⁽⁷⁾ يمكن عن طريقها أن يعبر الشيء عن وجوده ، ويثبت واقعيته في الحدوث ، ((لأنَّ المتغيرات الكثيرة التي تطرأ على مظاهر الأشياء بفعل حركة الفلك جعلت الإنسان يطلق اسماً شاملاً لمعنى الوجود ، أطلق عليه الزمن ،

1- يُنظر : لسان العرب : 13 / 92 .

2- يُنظر : الأزمنة والأمكنة : المرزوقي : 1 / 139 .

3- يُنظر : م . ن : 1 / 141 .

4- يُنظر : الزمان الوجودي : عبد الرحمن بدوي : (51 - 60) ، الزمان في الفكر الديني والفلسفي

القديم : حسام الدين الألوسي : 62 .

5- الزمان الدلالي : د. كريم زكي حسام الدين : 29 .

6- الأزمنة والأمكنة : 1 / 139 .

7- يُنظر : أوثان القديسين : (20 - 21) .

ومن هنا ظهرت تساؤلات كثيرة عن معنى الزمن وعن علاقته بالوجود ، وبخالق الوجود ⁽¹⁾ ، وبما أنَّ الزمان مفهوم معقّد (ميتافيزيقياً) ⁽²⁾ ، فلا يمكن إدراكه ((إلا في تعقّده وتركيبه . فهو مهما يكن فقيراً إنما يطرح نفسه على الأقل من خلال تعارضه مع الحدود والتخوم . وليس لنا الحق في تناوله كأنّه معطى وحيد الشكل وبسيط)) ⁽³⁾ .

إنَّ الجوع المعرفي الذي تعيشه البشرية منذ القدم بقي يكتّف باستمرار من حالات الرصد والتفسير والتحليل لكلِّ الموجودات الحسية والمجردة التي تتدخل بشكل ظاهر وجلي في تسيير حياة الإنسان ، والزمان بمفهومه المقدّس الذي سنأتي على بيان تجلّياته في المنظومة المعرفية في العصر الجاهلي كان من بين أهم تلك الظواهر التي أُرقت الذهن البشري بشكل عام ، فقد كان الناس يتفرّغون بضعة أيام ((لمجموعة من الطقوس تتركز حول إعادة تمثيل الخلق الأوّل ، والتكرار الدرامي للصراع البدئي الذي أنتج الأكوان ، والتوحد مع الزمن المقدّس الذي أعطى العالم دفعته الأولى وإستحضاره وعيشه مرة أخرى والذوبان فيه)) ⁽⁴⁾ ، وبما أنَّ ((الزمن المقدّس بالأصل زمان هلامي متخيّل ينتمي إلى أصل مقدّس)) ⁽⁵⁾ ، فقد سعت الجماعة منذ القدم إلى الوقوف على تفاصيل ولادته ولحظات تكوينه الأولى بعدّها مفتاحاً لكثير من مغاليق الوجود على مرّ مراحل التأريخ الإنساني ، فالآلهة التي خلقت في نظر البدائي ((الوقائع المختلفة التي تولّد (العالم) اليوم وضعت في الوقت ذاته أسس (الزمان) المقدّس ، مادام (الزمان) الذي عاشر

1- الزمن في الأدب : هانز ميرهوف : تر : أسعد رزوق : 90 .

2- يُنظر : جدلية الزمن : غاستوف باشلار : تر : خليل أحمد خليل : 52 .

3- م . ن : 52 .

4- مغامرة العقل الأولى : 28 .

5- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 363 .

الخلق كان بالضرورة زماناً قدّسه حضور الآلهة ونشاطها ((⁽¹⁾ ، فقد ((كان زمن كل شيء فيه أبدي ، ذلك أنّ الناس والآلهة كانوا يعيشون جنباً إلى جنب))⁽²⁾ ، لذلك يميّز الإنسان الديني بين نوعين من الزمان أهمّهما الزمان المقدّس⁽³⁾ المفارق لغيره لإرتباطه بالآلهة إرتباطاً وثيقاً يجعله يكتسب شيئاً من صفاتها ، ويقترن التعامل معه بوجود الشعائر والطقوس الدينية ، ((ويشبه الزمن المقدّس المكان المقدّس في أنّه يختلف عن الزمن البشري ، إذ يلتزم الناس فيه سلوكاً مغايراً عن سلوكهم المعتاد ، فهناك أيام مقدّسة في جميع الثقافات والأديان تخصّص لشعائر وطقوس محدّدة))⁽⁴⁾ .

تبعاً للتناسل الزمني المقدّس الذي تولّد بفعل النظرة الأسطورية التي كان الناس يحملونها تجاه بعض الأزمنة المرتبطة بالمقدّس بعدّها وعاءً زمنياً وحاضنة وقتية لتجليّاته وفيوضاته المقدّسة في عالم الوجود الإنساني ، صار الناس يقدّسون هذه الأزمنة ، ويبتكرون طرائق ووسائل مختلفة للتعامل معها ، ومنها ما عرف من تحريم القتال في بعض الأشهر العربية لدى الجاهلية التي كانت ((تُعظّمهنّ وتُحرّمهنّ وتُحرّم القتال فيهنّ))⁽⁵⁾ ويُذكر أنّ عدد هذه الأشهر أربعة⁽⁶⁾ ، تعامل معها الجاهليون بطريقة مفارقة وإسلوب مغاير يكشف عن بعض التابوات التي كانت تُصاغ بفعل عوامل كثيرة ولغايات مختلفة .

-
- 1- المقدّس والعادي : 104 ، ويُنظر : القارئ والنص : 75 ، القران في الجاهلية والإسلام : 102 .
 - 2- الميثولوجيا الحية : فيكتور د. سالس : تر : نبيل سلامة : 180 .
 - 3- يُنظر : م . ن : 104 ، الحضارة والميثولوجيا في العراق القديم : (39 - 53) .
 - 4- القارئ والنص : 74 .
 - 5- القران في الجاهلية والإسلام : 184 .
 - 6- يُنظر : الأزمنة والأمكنة : 1 / (221 - 222) ، الملل والنحل : 507 ، تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية : 148 ، موسوعة تاريخ الأديان : 2 / (306 - 307) .

ويُذكر أنّ بعض الأوقات كانت مخصصة لإقامة طقوس الصلوات والدعاء ، وكان الناس يعدّونها شرعةً مقدّسةً لا يمكن مخالفتها ، والتهاون بأدائها⁽¹⁾ ، ومن ذلك قول الأعشى :

وَصَلِّي عَلَى حِينِ الْعَشِيَّاتِ وَالضُّحَى وَلَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهَ فَاعْبُدَا⁽²⁾

إذ تُمثّل بعض الأزمنة صورةً من صور اللجوء إلى المقدّس بشكل دوري ورتيب يعكس سيطرته الدائمة على الزمكان الكوني ، مما يقتضي الحذر التام والإلتزام المطلق والدقيق في مواعيد اللقاء به ، وتقديم مراسيم الطاعة والولاء ، وهو ما حدث فعلاً في مواسم الحجّ العربي قبل الإسلام ، وقد رأينا كيف كانت الطقوس والشعائر تجري ضمن حيز مكاني مقدّس ومعروف ، ويحدث هذا ضمن معطيات الوعي الطبيعي والمنطقي في زمان مقدّس أيضاً ، إذ يعرف الجميع أنّ أوقات الحجّ كانت ومازالت معلومة ومتفق عليها وعلى تراتبيتها وانسجامها ضمن مناخات طقسية تعكس بدورها تماسك المعتقد ورسوخ مفهوم تكامل المقدّس وانسجامه التام .

وقد تميّز الشهر الذي تقام فيه طقوس الحج في الجاهلية عن بقية الشهور بتسميته بـ(ذي الحجة) وبـ(شهر الحج) ، وهي التسمية التي مازالت معروفة حتّى الآن ، ويُذكر أنّها تسمية قديمة قد وردت في نصوص الآثار الجاهلية إذ كان هذا الشهر يُعرف بـ(ذ حجتن) أي (ذي الحجة)⁽³⁾ ، وفيه ينشط حضور المعتقد بصورة كبيرة ، لأنّه يُعدّ زمن المقدّس بإمتياز وفترة تألقه ولمعان بريقه بشكل باهر⁽⁴⁾ ، ولأنّ ((الإنسان الديني

1- المفصل : 6 / 337 .

2- ديوان الأعشى : 137 .

3- يُنظر : المفصل : 6 / (348 – 349) .

4- يُنظر : الإنسان والمقدّس : 144 .

يؤمن بأنّه يعيش عندئذٍ في زمان آخر ، وأنّه نجح في العثور مجدداً على الزمان المقدّس ((⁽¹⁾ ، وأنّ هذه الدورية والتكرارية التي تتجلّى في طقوس العبادات اليومية والأعياد والمناسبات السنوية تسهم في إعادة الإنسان ضمن بنية الطقس الدوري لزمان البداية ، الزمان الذي خلّق فيه الكون لأوّل مرّة ، لكي يشعر بتجدّد الحياة وإعادة تشكيلها في دائرة الزمن المتكررة ، وكأنّه يُولد عبر هذه الطقوس ولادة جديدة مزوّداً بإحتياطي من الطاقات الحيوية المقدّسة⁽²⁾ ، التي تساعد على الإستمرار في مواجهة مشاكل الحياة المختلفة ، فبالطقس يستعيد الإنسان ((الزمان المقدّس زمان الأسطورة ، بالطقس يعود الإنسان القديم معاصراً للمآثر التي إجتاحتها الآلهة في ذلك الزمان))⁽³⁾ ، إذ ((تمثّل استعادة الزمن المقدّس والإحتفال به نوعاً من إعادة الهيبة إلى الذاكرة التي تشكّل العمود الفقري لتشكيل الهوية بهدف تجديدها وإخراجها من إيقاع الرتابة والخمول أو الشعور بالعدمية الذي تمارسه النتائج الطبيعية لحركة وقائع التاريخ))⁽⁴⁾ ، لأنّ الإنسان الديني ((يشعر بحاجة للإنغماس دورياً في هذا الزمان المقدّس الذي لا يمكن هدمه))⁽⁵⁾ أو إنتهاكه والإعتداء عليه ، وبالنتيجة فهو يُعدّ محطة الأمان ، ومنطقة الإستقرار للإنسان العاجز ، مسلوب الإرادة في مواجهة قوى الطبيعة الضارية .

تحدّثنا سابقاً عن مفهوم ترسّبات اللاشعور الجمعي التي قال بها كثير من الباحثين في تفسير الظواهر الإجتماعية من عادات وتقاليد وطقوس وشعائر كانت على تماس مع

1- المقدّس والعادي : (117 - 118) .

2- يُنظر : م . ن : (113 - 115) ، الذاكرة الحضارية : (96 - 100) .

3- مظاهر الأسطورة : 133 .

4- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 120 .

5- المقدّس والعادي : 120 .

وجود الفرد داخل دائرة الجماعة الإنسانية ، وقد رجّحنا هنا في موضوعة الزمان المقدّس وجود عمليات تتاسل دينية وأسطورية بين مختلف الإعتقادات البشرية ومعالجاتها الذهنية في محاولة فهم ماهية الزمان ، سعياً إلى ترويض سيطرته المطلقة على البشر ، ومعرفة سُبُل إسترضائه ، وعقد مصالحات طقسية مع قواه الباطشة والمهلكة ، إذ يمكن أن تكون زاوية نظر الإنسان تجاه هذا المفهوم العائم تتطلق من متبنيات متشابهة ، وتتبع من روافد متقاربة ، لذلك فنحن نظنّ أنّ الأسطورة أدّت دوراً بارزاً في بلورة المفاهيم الزمنية المقدّسة ، إذ يرى ميرسيا إلياد أنّ الأسطورة ((تروي تاريخاً مقدّساً جرى في الزمن البدئي ، الزمن الخيالي ، زمن البدايات))⁽¹⁾ ، الذي جهدت كلّ الديانات على تحديد ماهيته وبيان كيفية وجوده ، لكي يتم إرجاع كلّ الأزمنة المتعاقبة لزمن الخلق الأوّل الذي يسهم بدوره في إثبات وحدة الخلق ووحدة المصدر المقدّس ، لأنّ ذلك يؤدّي إلى فرض هيمنته التامة ، ويمكّنه من السيطرة على الوجود .

تبعاً للمفهوم الميثيوديني السابق يمكن لنا تفسير وجود آلهة عربية مختلفة ، ذات علائق وظيفيّة مع الزمن ، إذ يظهر ذلك من أسمائها المحمّلة بإشارات ودلالات زمنية أبرزها الإله (شهر)⁽²⁾ ، الإله (يا ليل)⁽³⁾ ، والإله (ليل)⁽⁴⁾ ، والإله (سهيل)⁽⁵⁾ الذي يتعلّق بنجم سماوي يظهر في مدة زمنية معينة ، والإله (سحر)⁽⁶⁾ ، وغيرها من

1- مظاهر الأسطورة : 10 ، ويُنظر : الأثنولوجيا : (193 - 195) ، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين : ميرتشيا إلياده : تر : د. سعد المولى : (163 - 164) ، الميثولوجيا الحية : (279 - 289) .

2- يُنظر : معجم آلهة العرب : 148 ، المفصل : 6 / 333 .

3- يُنظر : الأصنام : 111 ، معجم آلهة العرب : 258 .

4- يُنظر : معجم آلهة العرب : 218 .

5- يُنظر : م . ن : (139 - 140) .

6- يُنظر : م . ن : 133 .

الآلهة التي ذكرها جورج كدر في معجمه ، وأرجعها إلى المصادر والروايات الموثوقة التي وردت بها ، وما يهمنا هنا هو موضوع الوعي الجاهلي ونظرتة المقدسة للزمان التي تجلّت بوجود مثل هكذا آلهة مقدسة ، ويمكن لنا تبعاً لمفهوم التلاقح الثقافي الديني الذي حصل ومازال يحصل بين الجماعات البشرية المختلفة ، أن نرّجح وجود تعالق بين معتقدات العرب الجاهليين وثقافات الأمم الأخرى التي تكوّنت بفعل هيمنة البنى الأسطورية على معظم مكّونات الدين البشري عبر آلاف السنين ، إذ ((لا تُوحى الأسطورة بالوهم بل تكون التعبير الأرقى والأصدق عن الحقيقة))⁽¹⁾ .

وقد شكّل مفهوم الدّهر ملمحاً بارزاً في إعتقادات الجاهليين وتصوّراتهم عن الوجود ، إذ تنقل لنا نصوص تاريخية كثيرة وجود طائفة كبيرة من العرب كانوا يُعرفون بالدّهريّة⁽²⁾ أي عباد الدّهر ، الذين كانوا يؤمنون بسلطة الدّهر وهيمنتته على الوجود ، وقد أشار لهم القرآن الكريم بقوله { تعالى } : { وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ }⁽³⁾ ، وهو ما يمكن أن يتقاطع - عبر المقاربات الميثيودينية - مع عبادة الإله (زمان / Zaman) الذي كان وسيكون كلّ الأشياء في معتقدات القدماء ، وكانت عبادته منتشرة في بعض ديانات العالم القديم⁽⁴⁾ ، فقد ترسّخ الإعتقاد السائد آنذاك أنّ ((كلّ الكائنات ، كلّ الأفراد ، كلّ الخلائق ، كلّ الأشياء الحية هي بدون إرادة ، وبدون قوة وبدون طاقة))⁽⁵⁾ ، إذ إنّها تتطور بفعل هذا الإله القادر والمتحكم الوحيد ،

1- البحث عن التاريخ والمعنى في الدين : 162 .

2- يُنظر : الملل والنحل : 494 ، الأزمنة والأمكنة : 1 / 92 .

3- سورة الجاثية : 24 .

4- يُنظر : تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية : 2 / 345 .

5- م . ن : 2 / (95 - 96) .

والفاعل الأبرز في عملية تسيير الوجود ، ولعلّ هذا ما تسرب - بطريقةٍ أو بأخرى - لعرب الجاهلية في ذلك الوقت ، إذ تجلّى ذلك في بروز ظاهرة نصّية شكّلت مظهرًا من مظاهر الرؤية الشعرية في القصيدة الجاهلية ، وهي ظاهرة ذكر الدّهر والموت والقلق بسببهما ، التي أخذت حيزاً واسعاً من كتابات الجاهليين .

تتمظهر موضوعة الدّهر في الشعر الجاهلي ضمن أفق الصراع الوجودي بين الإنسان وقوى الطبيعة ، إذ ((تكشف قراءة النص الشعري الجاهلي أنّ الزمن يشكّل نظاماً نسقياً ، له خصوصيته وفاعليته في تشكيل تصوّرات الإنسان الجاهلي حول ما يطرح في حياته من موضوعات وما يواجهه من صراعات))⁽¹⁾ ، التي يمكن أن يسندها لفاعل غائب في فضاءات اللامرئي ، وعائم في ضبابية المشهد التكويني ، لذلك فجدل الوجود الطبيعي كان حاضراً بقوة في التجربة النصّية الجاهلية التي ((تمثّل نمطاً من أنماط التجربة الوجودية الطبيعية في مواجهة الكون والحياة ، وفي التعبير عن الإنسان ومشكلاته ، حيث يتعرّف الإنسان على نفسه وعالمه من خلال جدل طبيعي مع ذاته ووجوده))⁽²⁾ ، إذ كشفت لنا نصوص كثيرة عن أفق الرؤية الجاهلية تجاه الزمن الذي تمظهر في النص خلف أيقونة الدّهر التي تكشف عن ذلك الصراع الوجودي الدائم مع الزمن بمختلف تجلّياته ، ومن ذلك قول عمرو بن قميئة :

رمتني بناتُ الدّهر من حيث لا أرى فكيف بمن يُرمى وليس برام

فلو أنّها نبلٌ إذاً لانتقيتها ولكنني أرمى بغير سهام

1- جماليات التحليل الثقافي : 171 .

2- الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي : د. حسني عبد الجليل يوسف : 9 .

إذا ما رأني الناس قالوا : ألم تكن حديثاً جديداً البرّ غير كهام
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلةً ولم يُغنِ ما أفنيت سلكَ نظام
وأهلكني تأمّل يومٍ وليلةٍ وتأمّل عامٍ بعدَ ذاكَ وعام⁽¹⁾

إذ يؤكّد الشاعر هنا على ما ذهبنا إليه من تضبيب الصورة ، وتعمية المشهد الدرامي عندما يصبح المقدّس عنصراً فاعلاً فيه ، فقد رأينا كيف صوّر الشاعر غياب الرؤية ، وإستسلام مدركات الإنسان أمام هذه القوى الغيبية مجهولة المصدر بقوله :

رمتني بناتُ الدهر من حيث لا أرى فكيف بمن يُرمى وليس برام

وهو سرعان ما يكشف عن عجزه في المواجهة لعدم تكافؤ القوى والإمكانات بقوله الآخر :

فلو أنّها نبلٌ إذاً لأتقيتها ولكنني أرمى بغير سِهام

إذ يصرّح هنا بمجهولية الفعل الغيبي ، وهلامية الفاعل المستتر مفهوماً ، التي تُعدّ سمة بارزة من سمات المقدّس الذي لا يُدرَك بسهولة ، ليشير لنا بعد ذلك إلى مديات دخول معطيات اللاشعور الجمعي في تكوين الرؤية الشعرية في النص الجاهلي ، لأنّنا نُرجّح كما قلنا قبل قليل وجود تعالق ميثيوديني بين مفهوم إله الزمن ومفهوم الدهر في البنية النصية في القصيدة الجاهلية ، ((فقد كان الدهر في ثقافة الشعراء الجاهليين معادلاً للقوة الغيبية التي تعطلّ نشاط الإنسان ، فيقف أمامها خائر القوى مسلوب

1- ديوان عمرو بن قميئة : (36 - 37) .

الإرادة ((⁽¹⁾) وهو ما تأكد فعلاً في قول الأسود بن يعفر النهشلي :

ألا هل لهذا الدهر من مُتَعَلِّل سوى الناس مهما شاء بالناس يفعل
فما زال مدلولاً عليّ مسلّطاً ببؤسي ويغشاني بناي وكلل
وألفى سلاحي كاملاً فاستعاره ليسلبني نفسي أمان بن حنظل
فإن يك يومي قد دنا وأخاله كواردة يوماً على غير منهل
فقبلي مات الخالدان كلاهما عميد بني حجون وابن المضلل
وعمرو بن مسعود وقيس بن خالد وفارس رأس العين سلمى بن جندل
وأسابيه أهلكن عاداً وأنزلت عزيزاً يغني فوق غرفة موكل⁽²⁾

إذ يشير النص هنا لمسألة سيكولوجية مهمّة ، هي مسألة القلق الوجودي الذي ينتاب الإنسان حينما يفكر بحاكمية الموت وسلطته المطلقة على الوجود الطبيعي ، لأنّ مجرد التفكير بالموت ينقلنا مباشرة للتفكير بالفناء والعدم ، إذ ((يختلط القلق أمام الموت بالقلق أمام العدم))⁽³⁾ الذي أرقّ الذهن البشري على مدى مراحل التاريخ المتعاقبة ، لأنّ الأمر يتعلق ((بقناع يرمز إلى الخوف الذي يتملّكنا من المجهول ، وكيف بوسعه أن يميّتنا))⁽⁴⁾ ، فلا شكّ في أنّ ((هذه المعضلة العامة قد أقلقّت الشاعر ، وأقضت عليه

1- جماليات التحليل الثقافي : 189 .

2- ديوان الأسود بن يعفر النهشلي : (56 - 57) .

3- الأساطير والأحلام والأسرار : ميرسيا إلياد : تر : حسيب كاسوحة : 81 .

4- الميثولوجيا الحية : 228 .

مضجعه وشغلت ذهنه ، وقد بدت آثارها على سلوكه ومجمل مواقفه))⁽¹⁾ ، بما في ذلك نزوعه الشعري الذي تكرر في عينات نصية كثيرة منها قول امرئ القيس :

أرانا مَوْضَعَيْنَ لِأَمْرِ غَيْبٍ ونُسَحِرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرَابِ
عَصَافِيرُ وَذَبَّانٌ وَدُودٌ وأَجْرُ مَنْ مُجَلَّحَةُ الذَّنَابِ
وَكُلُّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ صَارَتْ إِلَيْهِ هِمَّتِي وَبِهِ اِكْتِسَابِي
فَبَعْضَ اللَّوْمِ عَازِلْتِي فَإِنِّي سَتَكْفِينِي التَّجَارِبُ وَانْتِسَابِي
إِلَى عَرَقِ الثَّرَى وَشَجْتِ عُرُوقِي وَهَذَا الْمَوْتُ يَسْلُبُنِي شَبَابِي⁽²⁾

وقول طرفة بن العبد :

لَعَمْرُكَ إِنَّ الْمَوْتَ مَا أَخْطَأَ الْفَتَى لَكَاطُولِ الْمُرْخَى وَثِنْيَاهُ بِالْيَدِ⁽³⁾

وقول أبي قلابة الهذلي :

لَا تَأْمَنَنَّ وَإِنْ أَصْبَحْتَ فِي حَرَمٍ إِنَّ الْمَنَايَا بِجَنْبِي كُلِّ إِنْسَانٍ
وَلَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ سَوْفَ أَفْعَلُهُ حَتَّى تَبَيَّنَ مَا يَمْنِي لَكَ الْمَانِي⁽⁴⁾

1- الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام : 112 .

2- ديوان امرئ القيس : 540 وما بعدها .

3- ديوان طرفة بن العبد : 35 .

4- شرح أشعار الهذليين : 3 / 713 . الماني : القادر .

وقول عدي بن زيد :

كَيْفَ يَرْجُو الْمَرْءُ فَوْتًا لِلرَّدَى وَهِيَ فِي الْأَسْبَابِ رَهْنٌ مُخْتَبَلٌ

كلّما خَلَفَ يوماً فمضى زادهُ ذلك قريباً للأجل⁽¹⁾

ولو عدنا إلى أبيات الأسود بن يعفر في قوله :

فقبلَي مات الخالدانِ كلاهما عميد بني حِجْوان وابن المضلِّ

وعمرو بن مسعود وقيس بن خالد وفارس رأس العين سلمى بن جندل

وأَسبابه أَهلكن عاداً وأنزلت عزيزاً يَغْنِي فوقَ غرفة

موكل⁽²⁾

لوجدناه يبرهن على حتمية وقوع هذا الحدث الذي لابدّ منه لتكرار وقوعه سابقاً ، مما يستدعي زيادة منسوب القلق لديه ، لأنّ القلق يتولّد بسبب عيش الإنسان في التأريخية التي تُعيد تشكيل نفسها باستمرار⁽³⁾ ، لذلك فهو يخشى تكرار النمطية المقيّنة التي حصلت مع أسلافه وأفنتهم من الوجود ، وقد تكررت هذه الرؤية في قول مسجاح بن سباع الضبي :

وأفْئاني وما يُفْنِي نهارٌ وليلٌ كُلّما يمضي يَعودُ

وشَهْرٌ مُسْتَهْلٌ بَعْدَ شَهْرٍ وَحَوْلٌ بَعْدَهُ حَوْلٌ جَدِيدُ

1- ديوان عدي بن زيد : 99 .

2- ديوان الأسود بن يعفر النهشلي : (56 - 57) .

3- يُنظر : الأساطير والأحلام والأسرار : (80 - 90) .

ومفقود عزيزُ الفقدِ تأتي مَنِيئُهُ وَمَأْمُولُ وليد⁽¹⁾

وقول طرفة بن العبد :

وَلَقَدْ بَدَأَ لِي أَنَّهُ سَيَعُولُنِي مَا غَالَ عَادًا وَالْقُرُونُ فَأَشْعَبُوا⁽²⁾

وقول الأعشى :

وَمَا إِنِّي أَرَى الدَّهْرَ فِي صَرْفِهِ يَغَادِرُ مِنْ شَارِحٍ أَوْ يَفَنُ

أَزَالَ أَذِينَةً عَنْ مُلْكِهِ وَأَخْرَجَ مِنْ حَصْنِهِ ذَا يَزَنُ

وَحَانَ النِّعِيمُ أَبَا مَالِكٍ وَأَيُّ امْرِئٍ لَمْ يَخُنْهُ الزَّمَنُ

أَفَادَ الْمُلُوكَ فَأَفْنَاهُمْ وَأَخْرَجَ مِنْ بَيْتِهِ ذَا حَزَنٍ⁽³⁾

وقول لبيد بن ربيعة :

أَوَلَمْ تَرِنِّي أَنَّ الْحَوَادِثَ أَهْلَكْتُ إِرْمًا وَرَامَتْ حِمِيرًا بِعَظِيمِ

لَوْ كَانَ حَيٍّ فِي الْحَيَاةِ مَخْلَدًا فِي الدَّهْرِ أَلْفَاهُ أَبُو يَكْسُومِ

وَالْحَارِثَانِ كِلَاهُمَا وَمَحَرَّقِ وَالتَّبْعَانِ وَفَارِسُ الْيَحْمُومِ

وَالصَّعْبُ ذُو الْقَرْنَيْنِ أَصْبَحَ ثَاوِيًا بِالْحِنُوِّ فِي جَدَثٍ أَمِيمٍ مَقِيمِ

1- شرح ديوان الحماسة : 1 / 499 .

2- ديوان طرفة بن العبد : 14 . يغول : يُهْلِكُ . عاد : قبيلة عصت أمر نبيها فكانت من الهالكين .
أشعبوا : بادوا وهلكوا .

3- ديوان الأعشى : 193 .

وَنَزَعَنَ مِنْ دَاوُدَ أَحْسَنَ صُنْعِهِ وَلَقَدْ يَكُونُ بِقُوَّةٍ وَنَعِيمِ

صَنَعَ الْحَدِيدَ لِحَفْظِهِ أَسْرَادَهُ لِيَنَالَ طَوْلَ الْعَيْشِ غَيْرَ مَرُومِ

فكأنما صادفْنُهُ بمضيعةٍ سَلَمًا لهنَّ بواجبٍ معزوم⁽¹⁾

تكشف العلامات النصية السابقة عن عجز تام وفناء حتمي لا مفرّ منه ، شكّل هاجساً إنسانياً تمظهر فيما بعد واستحال تجربة نصّية ، بلورت الرؤية الوجودية للإنسان الشاعر في محاولته لتفسير المفهوم الزمني ، وقد تجلّى ذلك في قول حاتم الطائي :

هل الدهرُ إلّا اليوم أو أمس أو غدُ كذاك الزّمانُ بيّنا يتردّدُ

يردُّ علينا ليلةً بعدَ يومِها فلا نحنُ ما نبقى ولا الدهرُ ينفدُ

لنا أجلٌ إمّا تناهى إمامُهُ فنحنُ على آثارِهِ نَنورُدُ⁽²⁾

إذ يمكن أن نستشعر أن كلّ زيادة في رفع درجات القلق الإنساني يقابلها زيادة في شهوة البحث المعرفي لكشف المجهول الغائب ، واستبطان مكامن القوى اللامرئية التي تتحكّم بالمصير عن طريق التأمل الموضوعي الذي مثّل على مدى آلاف السنين سبيلاً لعبور مغازات الجهل ، وتحقيق الوصول لمناطق الوعي الحقيقي ، مما يستدعي الاقتراب من منطقة المقدّس عبر نوافذ الحكمة القولية التي دأب الشعراء على إحكامها في النص الشعري الجاهلي مرادفةً لذكر الموت الحاصل بفعل قوى الدّهر ((الذي اتصف في الشعرية العربية بصفة الخارق المعجز ، الأمر الذي جعله نسقاً ثقافياً قاراً في نسيج الفكر العربي وتصوراته للغامض والمغيب))⁽³⁾ ، وهو ما جعل الشاعر العربي يتّجه نحو رؤية

1- شرح ديوان لبيد : (108 - 109) .

2- ديوان حاتم الطائي : 46 .

3- جماليات التحليل الثقافي : 199 .

فكرية تمخّضت عن ولادة أيقونة (الحكمة) المرادفة لأيقونتي (الدّهر / الموت) ، إذ يمكن أن نفهم من هذا أن ثقافة المحاكاة الدّهريّة في النص نقلت الشاعر إلى عوالم أخرى ، وجعلته يتزوّد من مفاهيم عليا ، صنعت منه حكيماً مقدّساً وشاعراً متنبّئاً ، وهو

ما يمكن أن يجعلنا نتلمّس مظاهر التجربة المقدّسة ضمن إطار علائقي يربط بين الشاعر الطامح لاستكشاف المجهول والمغيّب والآخر المقدّس الذي أفرغ شيئاً من قدرته وحكمته وعلمه في جعبة النص الشعري الذي يتشكّل بفعل ((علاقة مع الإيحاء بالحكمة وبالعلم المقدّس))⁽¹⁾ ، وقد تمظهرت فاعلية حضور الحكمة في نص حاتم الطائي آنف الذكر وفي تجارب نصية مختلفة منها قول أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه :

أمن المنون وريبها تتوجّع	والدّهر ليس بمُعْتَبٍ من يجرّع
قالت أُميمة ما لجسمك شاحباً	منذ ابتدأت ومثل مالِك ينفع
أَمْ مَا لَجُنُبِكَ لَا يُلَائِمُ مَضْجَعاً	إِلَّا أَقْضَ عَلَيْكَ ذَاكَ الْمَضْجَعُ
فأجبتُها أن ما لجسمي أنّه	أودى بني من البلاد وودّعوا
ولقد أرى أن البكاء سفاهة	ولسوف يولّع بالبكى من يُفجّع
سبقوا هويّ وأعنقوا لهواهم	فتخرّموا ولكل جنبٍ مِصرَعُ
فغبرت بعدهم بعيشٍ ناصبٍ	وأخال أني لاحقٌ مُستَثْبَعُ
ولقد حرّضت بأن أدافع عنهم	فإذا المنية أقبلت لا تُدفعُ
وإذا المنية أنشبت أظفارها	ألفيت كلّ تميمية لا تنفعُ ⁽²⁾

1- الأساطير والأحلام والأسرار : 341 .

2- شرح أشعار الهذليين : 1 / (4 - 8) .

وقول الخنساء :

تذكّرني صخراً وقد حالَ دونهُ صفيحٌ وأحجارٌ وبيداءٌ بلقعُ

أَرَى الدَّهْرَ يَزِمِي مَا تَطْنِشُ سِهَامُهُ وَلَيْسَ لِمَنْ قَدْ غَالَهُ الدَّهْرُ مُرْجِعٌ⁽¹⁾

وقول السموأل :

لَا تَبْعِدَنَّ فِكْلٌ حَيِّ هَالِكٌ لَا بَدَّ مِنْ تَلَفٍ فَبْنُ بَفْلَاحٍ
إِنَّ أَمْرًا أَمِنَ الْحَوَادِثَ جَاهِلٌ وَرَجَا الْخُلُودَ كَصَارِبٍ بِقَدَاحٍ⁽²⁾

وقول أوس بن حجر :

وَلَوْ كُنْتُ فِي رِيْمَانٍ تَحْرُسُ بَابَهُ أَرَايِلُ أَحْبُوشٍ وَأَغْضَفُ آلِفُ
إِذْنٍ لَا تُتْنِي حَيْثُ كُنْتُ مَنِيتِي يَحُبُّ بِهَا هَادٍ لِإِثْرِي قَائِفُ⁽³⁾

وقول عبيد بن الأبرص :

كُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يُوُوبُ وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يُوُوبُ⁽⁴⁾

1- ديوان الخنساء : 80 .

2- ديوانا عروة بن الورد والسموأل : 87 .

3- ديوان أوس بن حجر : 74 . ريমান : حصن حصين له باب واحد . أراجيل : الجمع من الرجال .

أحبوش : جماعة الأسود . الأغضف : كلب مسترخي الأذنين . يخبُّ : يُسرِع . قائف : متبّع .

4- ديوان عبيد بن الأبرص : 20 .

وقوله الآخر :

وَلِلْمَرْءِ أَيَّامٌ تُعَدُّ وَقَدْ رَعَتْ سِبَالُ الْمَنَايَا لِلْفَتَى كُلِّ مَرَصِدٍ

مَنْيئُهُ تَجْرِي لَوْقَتٍ وَقَصْرِهِ ملاقاتها يوماً على غير مَوْعِدِ

فَمَنْ لَمْ يَمِتْ فِي الْيَوْمِ لِأَبَدٍ أَنَّهُ سَيَعْلُقُهُ حَبْلُ الْمَنِيَّةِ فِي غَدِ⁽¹⁾

شكّلت هذه النصوص أرضية خصبة لنزول التجليات القدسية على اختلاف صورها وتعدّد أشكالها في حالة من الاندماج مع الإله / الدّهر ، والتماهي مع السلطة المطلقة والهيمنة الفائقة التي يتمتع بها .

ما نريد أن نقرّره هنا ونؤكّد عليه هو أنّ حواضن اللاوعي الجمعي حملت لنا بعض التصورات الأسطورية عن الزمان وكيونته الإلهية المقدّسة التي تسرّبت بطريقة أو بأخرى لذهنية الفرد الجاهلي وشكّلت جزءاً مهماً من ثقافته ، فالزمن كان من أقدم الآلهة في التاريخ الديني⁽²⁾ ، وقد تمثّل حضوره في أكثر من مظهر ثقافي في أغلب المجتمعات الإنسانية ، إذ رأينا كيف تجلّى ذلك في حاضنة الدّهر وما يتركه من قلقٍ ، بسبب آليات تعامله مع الإنسان التي كان الموت والهلاك والقدر في طبيعتها ، وهو ما يمكن أن يتعلّق مع الاعتقاد الديني الذي كان سائداً قديماً حول ألوهية الزمان ودخوله عنصراً مهماً في تكوين الميثولوجيا الدينية .

يمكن لنا عن طريق بعض النصوص أن نتلمّس علاقة الفرد الجاهلي بالأسطورة القديمة التي تتحدّث عن الموت ضمن مناخ رمزي ، إذ يُشبّه الإنسان البدائي الموت

1- م . س : 73 .

2- يُنظر : الصورة في الشعر العربي : 132 .

بعملية ابتلاع (التتين) عبر سردية أسطورية تحكي لنا الرؤية البدائية تجاه مفهوم الموت⁽¹⁾ ، وقد تسرّبت هذه الفكرة لنسيح العمل الفني لدى أمريّ القيس بقوله :

أَلَمْ يُحْزِنْكَ أَنَّ الدَّهْرَ غَوَّلٌ خَتُورُ الْعَهْدِ يَلْتَهُمُ الرِّجَالَا⁽²⁾

فهو يؤكد هنا على أسطورية هذا الكائن (الغول / الدَّهر) ، ضمن بنية نصية تتوخى استدراج قوى الطبيعة الزمنية الفاعلة لكي يتسنى استيعابها ، ومعرفة سُبُل ترويض طاقاتها المقدَّسة ، إذ إنّ ((تجلّيات القداسة ناتج المحاكاة التي تأسست على الأبنية الأسطورية المستمدّة من الواقع ومعطيات الواقع وبموجب هذه المفاهيم يدرك المرء معنى الزمان))⁽³⁾ ، وهو ما فعله الشاعر في العينة النصّية السابقة .

تتواشج وظائف إله الزمان القديمة مع بعض التسميات التي وضعها العرب للرمز الزمني (الدَّهر) ، فقد ذُكِرَ أنَّهم كانوا يُطلقون عليه أسم (المسند) لأنَّهم قد أسندوا الحوادث والوقائع إليه ، لاعتقادهم بأنَّه الجالب لها⁽⁴⁾ ، ومن تسمياتهم الأخرى له (الطول) أو (الطيل)⁽⁵⁾ ، وهو ما قد يتوافق مع قول النابغة في وصف الليل الذي ذكرنا أنَّه كان يمثِّل إلهاً ضمن قائمة الآلهة التي تتعلق بالزمن :

كليني لهم يا أُميمة ناصبٍ وليلٍ أقاسيه بَطِيءٍ الكواكبِ

1- الأساطير والأحلام والأسرار : 82 .

2- ديوان امرئ القيس : 713 .

3- مظاهر الدراما الشعائرية : 55 .

4- يُنظر : الأزمنة والأمكنة : 1 / (288 - 289) .

5- يُنظر : م . ن : 1 / 291 .

تَطَاوَلَ حَتَّى قَلْتُ لَيْسَ بِمَنْقُضٍ وَلَيْسَ الَّذِي يَرعى النجوم بِأَيِّبٍ⁽¹⁾

إذ يسعى الشاعر إلى أسطرة الليل وإدخاله في دائرة السيطرة السلطوية للزمن ، ((فقد كان الليل يشكِّل في المخيال الثقافي الجاهلي سرّاً غامضاً وقوّة رهيبة تبعث القلق

والحيرة عند الإنسان الجاهلي ((⁽²⁾) ، ومن تسمياته الأخرى ذات البعد الأسطوري (الفطحل) أي الزمن القديم المتعلق ببداية الخلق والتكوين⁽³⁾ ، إذ يرتبط هذا الاسم بأسطورة الخلق الأولى عند العرب⁽⁴⁾ ، مما يستوجب الحكم بتقديس العرب للدهر لارتباطه بحادثة الخلق الأولى ، فقد كان على تماس مباشر مع تجلي وجود الآلهة المقدسة في أول الأمر ، فنحن ((لا نكتشف قداسة العالم إلا بعد أن نكتشف أنه صنيع إلهي))⁽⁵⁾ .

إن ما يمكن أن نعدّه تجسيداً فعلياً لقدسية الزمن يتحقق في الترميز الشكلي لإله عربي كان ذا وظيفة تتعلق بالزمن بصورة مباشرة ، إذ يذكر لنا المؤرخون أن هناك صنماً عربياً يُدعى (عَوْض)⁽⁶⁾ ، وهو الاسم الآخر للدهر كما كان معروفاً عندهم ، فقد كانوا يقسمون به كقولهم : (عوض لا يكون ذلك أبداً)⁽⁷⁾ ، وفيه قول الشاعر :

حَلَفْتُ بِمَائِرَاتٍ حَوْلَ عَوْضٍ وَأَنْصَابٍ تُرْكَنَ لَدَى السَّعِيرِ⁽⁸⁾

1- ديوان النابغة : 13 ، ويُنظر : ديوان طرفة بن العبد : 35 .

2- جماليات التحليل الثقافي : 211 .

3- يُنظر : الأزمنة والأمكنة : 1 / 294 .

4- يُنظر : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها : 1 / 238 .

5- الأساطير والأحلام والأسرار : 90 .

6- يُنظر : الأصنام : 110 .

7- يُنظر : الأزمنة والأمكنة : 1 / 289 ، معجم آلهة العرب : 180 .

8- الأصنام : 110 . السعير : أسم صنم .

وقول الأعشى :

رَضِيعِي لِبَانٍ ثَدْيِيٍّ أَمِّ تَحَالَفَا بِأَسْحَمٍ دَاجٍ عَوْضٍ لَا نَتَفَرَّقُ⁽¹⁾

نستطيع أن نستدلّ من هاتين العيّنتين على توافر لوازم التقديس والعبادة المتمثلة في تجسيد المقدّس ظاهرياً على شكل من الأشكال الذي من شأنه أن يضمن طمس المفهوم التجريدي له واستبداله بآخر تجسّدي ظاهر كأن يكون صنماً مثلاً ، فضلاً عن القسم المذكور في النص ، وهو من لوازم التقديس والاحترام والتبجيل الدالة على هيمنة المقدّس وحضوره الطاعي في الممارسات الإجتماعية السائدة ، وقد تجسّد هذا الحضور بشكل واضح في العملية الطقوسية التي تدلنا عليها العلامة النصّية في لفظة (مائرات) إشارة إلى فعل الطواف والحركة حول مكان الإله المقدّس ، وهو ما يجعلنا نؤكد على التعالق الديني بين العرب وبعض الديانات الأخرى في موضوعة تقديسهم للزمان ، إذ تشير هذه المقاربة إلى مسألة تقترب بصورة كبيرة من الاعتقاد بالوهية الزمان وتقديسه على نحو ما كان في الديانات القديمة ، فقد تجلّى ذلك بوضوح هذه المرّة في الحواضن اللغوية التي يمكن أن نعدّها نافذة مهمة من نوافذ الإطلاع على ثقافات الأمم وتجاربهم المعرفية ، إذ ((يشير ذلك إلى أن اللغة تحمل في طياتها بعض الأبعاد الأسطورية الموغلة في القدم أُلّه فيها الزمن ، ومن المعروف أن الزمن قد أُلّه في بعض الثقافات القديمة وأخذ ذلك أشكالاً مختلفة))⁽²⁾ ، لذلك فقد تعدّدت نماذج التجلّي الفعلي لتأليه الزمن وتقديسه في ذلك الوقت .

بعد هذه المقاربات الميثودينية في دراسة فاعلية الزمن المقدّسة ، وسيطرته المطلقة على الوجود الكوني ، يتضح أن ثقافة العرب الجاهليين ، ورؤيتهم الفكرية حول موضوعة

1- ديوان الأعشى : 33 .

2- القارئ والنص : 81 .

الزمن قد تمخّضت في عدّة ملاحظات من أهمها ، نظرتهم الأسطورية للزمن التي أدّت إلى تقديسه وإنهاء ذلك بإسناد كلّ المظاهر الطبيعية وحركتها وجريان ديمومتها إلى فعل الزمن المقدّس على إختلاف تجلّياته اللغوية ، وتعدّد مفاهيمه في منظومة الوعي

الجاهلي ، حتى أنَّهم قد وضعوا له رمزاً صنمياً ، سعياً إلى إثبات ألوهيته ، وتعظيم شأن وجوده ضمن ممارسات طقسية قد أشرنا إلى أهميتها في نظم الثقافة الدينية لمختلف الأمم والشعوب الإنسانية .

الخاتمة

الخاتمة

يمكن إجمال أهم ما توصلت إليها هذه الدراسة بالنتائج التالية :

- تتطافر الدلالات اللغوية والإصطلاحية للمقدس ، لتجعل منه مفهوماً يرفض العيش في مناخات المطاوعة ، ويبتعد عن دوائر التحديد والتعريف الطبيعي ، لذلك يصعب إدراك ماهيته ، والإحاطة بمكوناته إحاطةً كليةً ، ما لم يتم إخضاعه لآليات ترميز ذهني تسهم في تشكيل بؤرة رمزية حاضنة له ، تختلف تبعاً لإختلاف البيئة التي يتجلى فيها ، إذ يمكن لنا أن نتصور المقدس عن طريق الآثار الخارجية التي يتركها حضوره في الطبيعة .
- تتواشج مفاهيم المقدس مع أغلب المعالجات المعرفية على مدى مراحل التاريخ الإنساني ، وتتوغل لأبعد عناصر المشهد الثقافي عبر آلية اشتغال تضمن لها الإمساك بعصا الهيمنة والسيطرة التي تُحقّق لها المركزية الثقافية في المجتمع الذي تنمو فيه ، إذ تعالق المقدس ثقافياً مع كثير من الحقول المعرفية ، وكان على تماس مباشر مع حقلين مهمّين شكلا محور التماثل الثقافي لمختلف الشعوب الإنسانية ، هما الأسطورة والشعر اللذين كانا يدخلان - على نحو التعاضد والتلاقح - في تكوين عناصر التجربة المقدسة .
- كانت الثقافة العربية في أوقات عبادة الأصنام تعيش حالةً من الاستلاب الذاتي ، والتماهي الثقافي مع أغلب الأمم والشعوب الإنسانية ، وقد تجلّى ذلك في عمليات استيراد نماذج الأصنام المقدسة ، والعمل على ترسيخ مفاهيم الهيمنة والمركزية الصنمية ، إذ مثّلت هذه المرحلة ضموراً عقائدياً تفصل في اختلاق نسقٍ دينيٍّ دخیل ، موازي للنسق الإلهي التوحيدي الذي كان متّبعاً عند أغلب سكان المنطقة العربية .
- مارست السلطة الدينية المسيطرة على بيوت الأصنام والآلهة العربية ، أقصى آليات التعسف وإلغاء الآخر الديني ، حتّى تمكّنت من فرض أيديولوجيتها في مناخ نفسي يبعث على الرهبة والخوف من العنصر المقدس الذي دخل لأغلب ممارسات المجتمع الجاهلي

في ذلك الوقت ، وفرض مفهومه الأبوي الذي رسَّخ الاعتقاد بألوهية الصنم واللجوء إليه في حالات العجز والحاجة والالتكاء على الآخر .

- على الرغم من الهيمنة الثقافية ، والمركزية الدينية التي تمتع بها المؤدج الصنمي في ذلك الوقت ، حتَّى صارت عبادة الأصنام تُعطي معظم المناطق العربية ، لم يمنع هذا وجود أنساق مضادة ، عملت على إبراز الهوية الدينية الأصيلة لأغلب القبائل العربيَّة ، إذ تمثَّل ذلك في ومضات ثائرة عكست حالات التمرد الثقافي التي كان يقوم بها بعض المثقفين الحاملين لأنساق الثقافة التوحيدية ، وهو ما سهَّل الأمر بعد ذلك لمجيء المرحلة التغييرية ، والإنعطاف التاريخي والمصيرية في الوقت نفسه بظهور النسق الإسلامي الذي عمل على جمع أشتات الأفكار العربية ، وإدخالها في عمليات تنظيم وتقنين أسهمت في بلورة أطروحة دينية إلهية مكتملة .

- بلغت درجات الهيمنة الثقافية للأصنام مرحلة ابتداع الطقوس والشعائر التي تُعدُّ من أهمِّ مكونات الدين والمعتقد الإنساني ، وتسهم في إعادة إنتاج المقدَّس بشكل دوري ، وقد تجلَّت هذه المفاهيم في بعض التعالقات السوسيولوجية بين المركز الصنمي والهامش البشري ، ضمن ممارسات طقوسية عكست الرؤية العربية لمفاهيم الجسد والجنس وتداخلها مع الحياة اليومية للفرد الجاهلي ، إذ تم وضع آلهة وتوجيه وظائفها لاحتواء طقوس البغاء والجنس المقدَّس الذي يمثِّل تعالفاً دينياً مع أغلب الديانات العالمية ، وهو ما كان يحصل في بيوت الآلهة ، وطقوس الحج الجاهلي في ذلك الوقت .

- يمكن إدراك المقدَّس عن طريق تتبُّع الحواضن الحاملة لتجليَّاته المختلفة ، وقد حصل تحوُّل قدسي هائل في عمليات صناعة المقدَّس ، إذ انتقلت القدسية - في مرحلة ما من تأريخ البشرية - من العالم العلوي الذي كان يمثِّل مكان وجود الآلهة إلى العالم السفلي المخصَّص لوجود الكائنات الطبيعية ، فقد عملت بعض المؤسسات على أسطرة بعض مظاهر الطبيعة لغايات وأهداف مختلفة ، وكان الإنسان على رأس الهرم الانتقالي ، إذ تجلَّى ذلك في إسقاط الطاقات الأسطورية ، والصفات المقدَّسة على مجموعة من

الأشخاص الذين يتمتعون بحضور سلطوي سافر يمكّنهم من فرض طقوس الهيمنة والسيطرة على معطيات الواقع الإنساني ، إذ استطاع الملك الجاهلي تمرير أنساق المهيمن الثقافي ضمن عمليات تثقيف ميثولوجية ودينية ، تعكس قدسنته وشرعنة كل الأفعال القمعية الاستبدادية التي كان يمارسها ، فقد صوّرت لنا أغلب نصوص المديح الجاهلي مدى تقاوم حالات العنف الثقافي ، واستئصال ممارسات اغتيال الوعي عبر بثّ ثقافة التماهي مع العنصر المقدّس والذوبان فيه .

- شكّل الحيوان ملمحاً بارزاً من ملامح التجليات الطبيعية للمقدّس ، وصار حاضنة مهمة لاستقطاب الطاقات القدسية واستدراجها ضمن طرائق ترميز ميثودينية أسهمت في صيرورته إلهاً مقدّساً في مختلف الثقافات الدينية ، فقد مرّت صورته بمراحل من التتميط الثقافي بدءاً من المفهوم الطوطمي ، ومروراً بتأليهه واقتترانه بالرموز السماوية المقدّسة ، وصولاً إلى استحالته ظاهرةً فنيّةً جمالية ، إذ توضّح لنا المقاربات النصّية دخول الحيوان رمزاً مقدّساً وعنصراً فاعلاً في صراع الإنسان الوجودي ، وقد تمّ استدعاؤه في التجارب النصّية المهيمنة على مشاهد الخطاب الثقافي في العصر الجاهلي لما يمتلكه من بُعد أسطوري وديني يعمل على إثراء تجربة الشاعر النصّية .

- يحتلّ المكان المقدّس مركزاً دينيّاً كبيراً يضمن له فرادته ومفارقته للأماكن الأخرى ، إذ يتمتع بأبعاد أسطورية جعلته يمثّل محور الكون المركزي في مختلف الديانات العالمية ، لذلك حاول الإنسان العربي إبتداع وسائل اتصال مقدّسة ، من طقوس وشعائر وغيرها ، لكي يتمكّن من التعامل مع هذا الحيز المختلف عن سائر الموجودات ، إذ اتّسمت علاقة العربي مع المكان بشيءٍ من الحذر والخوف من مظاهر الطاقات المقدّسة المتمركزة في بعض الأماكن العربية التي كانت تمثّل (تابوات) يصعب اختراقها بسهولة ، ويحرم ممارسة بعض السلوكيات داخل حماها المقدّسة .

- ظلّ الزمان بمختلف حيثيّاته مفهوماً غامضاً ، عصيّ على الترويض المنطقي ، جموحاً أمام أزمة الترميز الذهني ، وهو ما جعله - ضمن منظور ميثوديني أيضاً - يكتسب شيئاً

من القداسة ، بفعل أزليته وارتباطه بحدث الخلق الكوني الأول ، وقت كانت الآلهة تفيض بطاقتها المقدسة على كل من يرتبط بها ، حتى صارت بعض الأزمنة المقترنة بالطقوس والشعائر تتمتع بمختلف أنواع التقديس القاضي بتفردّها واختلافها عن الأزمنة الخالية من ذلك الحضور ، وقد تسرّبت بعض الأفكار الأسطورية عن بعض الآلهة التي ترتبط وظائفها بالزمان ارتباطاً وثيقاً إلى الثقافة العربية في العصر الجاهلي ، إذ وضع لذلك - ضمن تجسيد شكلي ظاهر - بعض الآلهة والأصنام التي تتواشج وظائفها وبعض صفاتها مع الزمان / الإله ، وقد رجّحنا أنّ هذه المفاهيم انتقلت بعد ذلك إلى التجربة النصّية وصارت ثيمة ظاهرة مثّلتها أيقونة حضور (الدّهر) في القصيدة الجاهلية ، إذ حدث ذلك بفعل الترسيبات الأسطورية التي حملتها حواضن اللاوعي الجمعي عن الزمان وكيونونه المقدسة ، فضلاً عن مظاهر الاحترام والتقديس التي صوّرتها بعض العيّنات النصّية التي أشارت إلى بعض آلهة الزمان العربية في موضوعة (القسم) الذي يمثّل نسقاً اجتماعياً يعكس مدى فاعلية حضور الرمز المقدس .

- نتجت عن جدلية العلاقة بين الهامش والمركز ملامح ثقافية بارزة مثّلت روابط تواصلية كشفت عن علاقات الطرفين المتعدّدة ، إذ دارت عجلة الارتباط حول مفاهيم مختلفة نحو علاقة الاستبداد من منظار فوقية المركز المقدس ودونية الهامش المدّنس ، وقد قابلها في ذلك استلاب هامشي وانصهار وتماهي في ذات المركز ، هذا من جهة ، ومن جهةٍ أخرى فقد مثّلت الطقوس والشعائر صورةً أخرى من صور العلاقة المقدسة ، ولكنّها في هذه المرّة - على الرغم من احتوائها على مُناخات وجدانية قلقة - اتّسمت ببعض حالات الودّ وصفاء الأجواء التواصلية عند بعض طبقات المجتمع الجاهلي .

المصادر

والمراجع

الكتب

- القرآن الكريم .
- أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي ، دراسة ومراجعة ، د. نصير الكعبي ، المركز الأكاديمي للأبحاث ، بغداد ، ط 1 ، 2011 م .
- الأثنولوجيا ، محمد الخطيب ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط 1 ، 2000 م .
- أخبار مكة ، أبو الوليد محمد بن أحمد الأزرق (ت 250 هـ) ، دار الأندلس ، بيروت ، (د . ط) ، 1973 م .
- الأدب الجاهلي - قضايا وفنون ونصوص ، د. حسني عبد الجليل يوسف ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط 1 ، 2007 م .
- الأدب الجاهلي - قضايا ، أغراضه ، أعلامه ، فنونه ، د. غازي طليمات و أ. عرفان الأشقر ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2 ، 2007 م .
- أدونيس وتموز ، جيمس فريزر ، تر ، جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1957 م .
- أديب الأسطورة عند العرب ، فاروق خورشيد ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط 1 ، 2004 م .
- الآراء والمعتقدات - نشوؤها وتطورها ، غوستاف لوبون ، تر ، نبيل ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2014 م .
- الإرهاب الفكري - مفهومه ، بعض صوره ، سبل الوقاية منه ، د. خالد بن عبد الرحمن القرشي ، طبع في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، السعودية ، (د . ط) ، 2004 م .
- الأزمنة والأمكنة ، أبو علي المرزوقي الأصفهاني (ت 453 هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، الهند - حيدر آباد ، ط 1 ، 1332 م .

- الأساطير - دراسة حضارية مقارنة ، د. أحمد كمال زكي ، دار العودة ، بيروت ، ط 2 ، 1979 م .
- أساطير الأبطال ، د. الحسيني الحسيني معدي ، كنوز للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 2012 م .
- الأساطير الكنعانية ، د. الحسيني الحسيني معدي ، كنوز للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 2012 م .
- الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي - دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية ، د. ناجي عباس مطر الركابي ، دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2012 م .
- الأساطير والأحلام والأسرار ، ميرسيا إلياد ، تر ، حسيب كاسوكة ، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، (د . ط) ، 2004 م .
- الأساطير والخرافات عند العرب ، محمد عبد المعيد فان ، دار الحداثة ، بيروت ، ط 4 ، 1993 م ،
- إساف ونائلة ، فاضل الربيعي ، دار جداول للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2012 م .
- الاستبداد المعاصر ، خالص جلبي ، دار مدارك للنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2012 م .
- أسطورة العود الأبدي ، مرسيا إلياد ، تر ، نهاد خياطة ، دار طلاس . دمشق ، ط 1 ، 1987 م .
- الأسطورة عند العرب في الجاهلية ، حسين الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، (د . ط) ، 1998 م .
- الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام ، أحمد إسماعيل النعيمي ، دار سينا للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط 1 ، 1995 م .
- الأسطورة في المسرح المصري المعاصر ، أحمد شمس الدين الحجاجي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 1 ، 1984 م .

- الأسطورة والتراث ، سيد القمني ، دار العالم العربي للطباعة ، القاهرة ، ط 3 ، 1999 م .
- الأسطورة والرمز في الأدب الجاهلي ، د. عادل جاسم البياتي ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية ، (د . ط) ، 1974 م .
- الأسطورة والمعنى ، كلود ليفي شتراوس ، ترجمة وتقديم ، د. شاكر عبد الحميد ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ط 1 ، 1986 م .
- إشكالية المكان في النص الأدبي ، ياسين النصير ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط 1 ، 1986 م .
- الأصمعيات ، أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت 204 هـ) ، تح ، د. قصي الحسين ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ط 1 ، 1998 م .
- الأصنام ، أبو المنذر بن محمد بن السائب الكلبي (ت 204 هـ) ، تح ، أحمد زكي باشا ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط 2 ، 1924 م .
- الأغاني : علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني (ت 356 هـ) ، تح ، علي مهنا وسمير جابر ويوسف الطويل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 5 ، 2008 م .
- ألقنة وأساطير - مقاربات نقدية في سوسيولوجيا الثقافة العراقية ، ثامر عباس ، دار ومكتبة عدنان ، بغداد ، ط 1 ، 2013 م .
- الإله والإنسان ، د. ماجد عبد الله الشمس ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط 3 ، 2012 م .
- آليات الخطاب النقدي الحديث في مقاربة الشعر الجاهلي - بحث في تجليات القراءات السياقية ، د. محمد بلوحي ، إتحاد الكتّاب العرب ، دمشق ، (د . ط) ، 2004 م .
- امرؤ القيس ، د. الطاهر أحمد مكي ، دار المعارف ، مصر ، (د . ط) ، 1970 م .
- إنتاج المكان بين الرؤيا والبنية والدلالة ، د. محمد الأسدي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط 1 ، 2013 م .

- الأنثروبولوجيا الثقافية ، د. عاطف وصفي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، (د . ط) 1971 م .
- أنثروبولوجية الأدب - دراسة الآثار الأدبية على ضوء علم الإنسان ، د. قصي الحسين ، دار البحار ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، د. رائد جبار كاظم ، بيت الحكمة ، بغداد ، ط 1 ، 2009 م .
- الإنسان والحيوانات - من الأسطورة وطقوس تقديس الحيوانات وعبادتها إلى داروين وحماية البيئة والإستثمار الأمثل لقوى الطبيعة الحيّة ، تر ، د. محمد سليمان عبود ، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 1993 م .
- الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي ، د. حسني عبد الجليل ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، (د . ط) ، 1988 م .
- الإنسان والمقدس ، روجيه كايوا ، تر ، سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2010 م .
- إنساني مفرط بإنسانيته ، نيتشه ، تر ، محمد ناجي ، دار أفريقيا الشرق ، بيروت ، ط 1 ، 1998 م .
- أنماط المديح في الشعر الجاهلي - دراسة فنية ، د. حسنة عبد السميع ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، القاهرة ، ط 1 ، 2005 م .
- أوثان القديسين - جدل المعرفة والحضارة والوجود ، سعدون محسن ضمد ، طبع في مطابع جريدة الصباح ضمن سلسلة تعنى بشؤون الثقافة والفكر والأدب ، تسلسل 11 ، (د . ت) .
- الأيديولوجيا - دفاثر فلسفية ، جورج غورفيتش وآخرون ، تر : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 1999 م .

- أيمان العرب في الجاهلية ، أبو اسحاق إبراهيم بن عبد الله النجيري ، تح ، محب الدين الخطيب ، (د . ط) ، (د . ت) .
- البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، ميرتشيا إلياده ، تر ، د. سعد المولى ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2007 م .
- البداية والنهاية ، أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت 774 هـ) ، تح ، عماد زكي البارودي وخيري سعيد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، (د . ط) ، 2008 م .
- البطولة في الشعر العربي قبل الإسلام ، د. مؤيد اليوزبكي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط 1 ، 2008 م .
- البطولي في أساطير الشرق القديم وملاحمة ، د. عبد الرحمن العابو ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، ط 1 ، 2014 م .
- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، محمود شكري الألوسي البغدادي ، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه ، محمد بهجة الأثري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- بُنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده ، يوسف شُلُحْد ، تر ، د. خليل أحمد خليل ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1996 م .
- بنية الرحلة في القصيدة الجاهلية - الأسطورة والرمز ، د. عمر بن عبد العزيز السيف ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- تاريخ الشعوب الإسلاميّة ، كارل بروكلمان ، تر ، نبيه أمير فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 7 ، 1977 م .
- تأريخ الصلاة في الإسلام ، د. جواد علي ، ساعدت جامعة بغداد على طبعه ، ط 1 ، (د . ت) .
- تأريخ الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، تح ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 2 ، 1967 م .

- التاريخ الطبيعي للدين ، ديفيد هيوم ، تر ، حسام الدين خضور ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2014 م .
- تاريخ العرب والبعثة النبوية ، د. صالح أحمد العلي ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، ط 3 ، 2013 م .
- تأريخ العرب والشعوب الإسلامية ، كلود كاهن ، تر ، د. بدر الدين القاسم ، بيروت ، (د . ط) ، 1973 م .
- تأريخ المعتقدات والأفكار الدينية ، ميرسيا إلياد ، تر ، عبد الهادي عباس ، دار دمشق ، ط 1 ، 1987 م .
- التأمل والتمرد - قراءة في خطاب الهزيمة في الإسلام ، عبد الغفار العطوي ، رند للطباعة والنشر ، دمشق ، ط 1 ، 2010 م .
- تأويل الثقافات ، كليفورد غيرتر ، تر ، د. محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- تبابعة اليمن - عطاء الأمة العربية في عصور سبأ وحمير ، محمد حسين الفرج ، دار الثقافة العربية ، الشارقة ، (د . ط) ، 2002 م .
- التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور ، د. مصطفى حجازي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 9 ، 2005 م .
- تهذيب اللغة ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت 370 هـ) ، تح ، عبد العظيم محمود ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، (د . ط) ، (د . ت) .
- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، د. عبد الله إبراهيم ، الدار العربية للعلوم - ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 2010 م .
- جدلية الزمن ، غوستاف باشلار ، تر ، خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 3 ، 1992 م .
- الجسد الأنثوي وهوية الجندر ، خلود السباعي ، جداول ، بيروت ، ط 1 ، 2011 م .

- جماليات التحليل الثقافي - الشعر الجاهلي نموذجاً ، د. يوسف عليّات ، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2004 م .
- الجنسانية وأسطورة البدء المقدّس ، منير الحافظ ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2008 م .
- الجهل المقدّس - زمن دين بلا ثقافة ، أوليفيه روا ، تر ، صالح الأشمر ، دار الساقى ، بيروت ط 2 ، 2013 م .
- الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم ، فراس السواح ، دار علاء الدين ، دمشق ، (د . ط) ، 1993 م .
- الحضارة والميثولوجيا في العراق القديم ، ماجد عبد الله الشمس ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، ط 3 ، 2009 م .
- الحكمة بين الإله والسلطان ، نزار يوسف ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2006 م .
- الحيوان في الشعر الجاهلي ، د. حسين جمعة ، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، (د . ط) ، 2010 م .
- الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي - دراسة أسلوبية ، عبد الرحمن حجازي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، (د . ط) ، 2001 م .
- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرّحية نظرية وتطبيق ، عبد الله الغدامي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 6 ، 2006 م .
- الخلفية الثقافية للحكم التسلّطي في المجتمعات العربية المعاصرة ، د. محمد السهر ، دار أوما ، بيروت ، ط 1 ، 2014 م .
- الخلود في حضارة مصر القديمة ، محمد الخطيب ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، ط 1 ، 1991 م .

- الخوف في الشعر العربي قبل الإسلام ، د. جليل حسن محمد ، دار دجلة ، عمّان ، ط 1 ، 2008 م .
- دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام ، د. حسين قاسم العزيز ، دراسة ومراجعة ، د. نصير الكعبي ، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2014 م .
- دراسات في المعتقدات الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام ، د. سعد عبّود سمار ، دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2014 م .
- دور الدين في حياة الإنسان ، محمد مهدي الآصفي ، دار التعارف ، بيروت ، (د . ط) ، 1395 هـ .
- الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، د. محمد عمارة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 1988 م .
- ديانة قدماء المصريين ، أستندرف ، تر ، سليم حسن ، مطبعة المعارف ، ط 1 ، 1923 م .
- دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني ، فراس السواح ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، ط 4 ، 2002 م .
- الدين المصري ، خزعل الماجدي ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 1999 م .
- الدين والتحليل النفسي ، إريك فروم ، تر ، فؤاد كامل دار الغريب ، القاهرة ، (د . ط) ، (د . ت) .
- ديوان أبي طالب بن عبد المطلب ، تح ، محمد حسن آل ياسين ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ط 1 ، 2000 م .
- ديوان أبي قيس صيفي بن الأسلت الأوسي ، دراسة وجمع وتحقيق ، د. حسن محمد باجودة ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، (د . ط) ، (د . ت) .

- ديوان الأسود بن يعفر النهشلي ، صنعه ، نوري حمود القيسي ، وزارة الثقافة والإعلام العراقية ، بغداد ، (د . ط) ، (د . ت) .
- ديوان الأعشى ، شرح وضبط وتقديم ، د. عمر فاروق الطباع ، دار القلم ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- ديوان الحارث بن حلزة اليشكري ، صنعه ، مروان العطية ، دار الإمام النووي ، دمشق ، ط 1 ، 1994 م .
- ديوان الحماسة ، أبو تمام حبيب بن أوس الطائي ، تح ، د. عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض ، (د . ط) ، 1981 م .
- ديوان الخنساء ، إعتنى به وشرحه ، حمدو طمّاس ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 2 ، 2004 م .
- ديوان المهلهل بن ربيعة ، شرح وتقديم ، طلال حرب ، الدار العالمية ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- ديوان النابغة الذبياني ، إعتنى به وشرحه ، حمدو طمّاس ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 2 ، 2005 م .
- ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السكري : تح : د . أنور ابو سويلم و د. محمد علي الشوابكة ، مركز زايد للتراث والتاريخ ، العين ، ط 1 ، 2000 م .
- ديوان أوس بن حجر ، تح ، د. محمد يوسف نجم ، دار صادر ، بيروت ، ط 3 ، 1979 م .
- ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي ، تح ، د. عزّة حسن ، مديرية إحياء التراث القديم ، دمشق ، (د . ط) ، 1960 م .
- ديوان حاتم الطائي ، تح ، كرم البستاني ، دار المسيرة ، بيروت ، ط 2 ، 1982 م .
- ديوان زهير بن أبي سلمى ، إعتنى به وشرحه ، حمدو طمّاس ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 2 ، 2005 م .

- ديوان ضرار بن الخطاب الفهري ، جمعه وحققه وشرحه ، د. فاروق سليم بن أحمد ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 ، 1996 م .
- ديوان طرفة بن العبد ، إعتنى به ، عبد الرحمن المصطاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 1 ، 2003 م .
- ديوان عبيد بن الأبرص ، تح ، حسين نصار ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، (د . ط) ، 2004 م .
- ديوان عدي بن زيد ، تح ، محمد جبار المعبيد ، دار الجمهورية للنشر والطبع ، بغداد ، ط 1 ، 1965 م .
- ديوان عمرو بن قميئة ، عني بتحقيقه وشرحه ، خليل إبراهيم العطية ، عالم الكتب ، بيروت ، ط 2 ، 1997 م .
- ديوان عنتر ، تح ، كرم البستاني ، دار صادر ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- ديوان قيس بن الخطيم ، تح ، د. ناصر الدين الأسد ، دار صادر ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- ديوان كعب بن مالك الأنصاري ، دراسة وتحقيق ، سامي مكي العاني ، مطبعة المعارف ، بغداد ، ط 1 ، 1966 م .
- ديوانا عروة بن الورد والسموأل ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1982 م .
- الذاكرة الحضارية - الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى ، يان أسمن ، ترجمة ومراجعة ، عبد الحليم عبد الغني رجب ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، (د . ط) ، 2013 م .
- الرحلة والنسق - دراسة في إنتاج النص الرحلي ، بو شعيب الساوري ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 2007 م .

- روح الإجتماع ، غوستاف لوبون ، تر ، أحمد فتحي زغلول ، دار المعارف ، القاهرة ، (د . ط) ، 1950 م .
- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام ، عبد الرحمن السهيلي (ت 218 هـ) ، تح ، عبد الرحمن الوكيل ، دار الكتب الإسلامية ، مصر ، ط 1 ، 1967 م .
- الزمان الدلالي ، د. الكريم زكي حسام الدين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 3 ، 2008 م .
- الزمان الوجودي ، عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط 2 ، 1955 م .
- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ، حسام الدين الآلوسي ، المؤسسة العربية للدراسة والنشر ، بيروت ، (د . ط) ، 1980 م .
- الزمان والمكان في شعر أبي الطيّب المتنبّي ، د. حيدر لازم مطلق ، دار صفاء للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 2010 م .
- الزمن في الأدب : هانز ميرهوف ، تر ، أسعد رزوق ، مطبعة سجل العرب ، القاهرة ، (د . ط) ، 1972 م .
- الزمن والرواية ، أ . أ . مندلاو ، تر ، د. إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 ، 1997 م .
- الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام ، د. عبد السلام الترماني ، عالم المعرفة ، الكويت ، ط 1 ، 1984 م .
- سوسيولوجيا الأدب ، بول آرون وألان فيالا ، تر ، محمد علي مقلد ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ط 1 ، 2013 م .
- سوسيولوجيا الأدب ، روبير إسكارييت ، تر ، آمال أنطوان عرموني ، عوידات للنشر والطباعة ، بيروت ، ط 3 ، 1999 م .

- سوسيولوجيا الغزل العربي الشعر العذري إنموذجاً ، الطاهر ليبب ، تر ، المؤلف ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- سوسيولوجيا الفن ، ناتالي إينيك ، تر ، حسين جواد قببسي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2011 م .
- السومريون - تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم ، صموئيل نوح كريم ، تر ، د. فيصل الوائلي ، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2012 م .
- السيرة النبوية ، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت 218 هـ) ، تح ، مصطفى السقا وإبراهيم الايباري وعبد الحفيظ شلبي ، دار الفكر ، بغداد ، (د . ط) ، 1986 م .
- شحنات المكان - جدلية التشكيل والتأثير ، ياسين النصير ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط 1 ، 2011 م .
- شرح أشعار الهذليين ، صنه أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري ، تح ، عبد الستار أحمد فراج ، مراجعة ، محمود محمد شاكر ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، (د . ط) ، (د . ت) .
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري ، تح ، د. إحسان عباس ، وزارة الإرشاد والأنباء ، الكويت ، (د . ط) ، 1962 م .
- الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية ، روبير بندكتي ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2010 م .
- الشعر الجاهلي - قضايا وظواهره الفنية ، د. كريم الوائلي ، الدار العالية ، القاهرة ، ط 2 ، 2002 م .
- شعر الجاهلية وشعراؤها ، د. قصي الحسين ، منشورات المكتبة الحديثة ، بيروت ، ط 1 ، 2006 م .

- شعر المثقب العبدى ، تح ، محمد حسن آل ياسين ، مطبعة المعارف ، بغداد ، (د . ط) ، 1956 م .
- شعر عمرو بن معدي يكرب الزبيدي ، جمع وتنسيق ، مطاع طرابيشي ، مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ط 2 ، 1985 م .
- الشعر والأسطورة ، موسى زناد سهيل ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط 1 ، 2008 م .
- الشعر والدين - فاعلية الرمز الديني المقدس في الشعر العربي ، كامل فرحان صالح ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط 2 ، 2010 م .
- شعراء النصرانية ، الأب لويس شيخو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 5 ، 1999 م .
- صلوات الإنسان من سومر إلى الإسلام ، فالح مهدي ، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام ، بيروت ، ط 1 ، 2010 م .
- صور ورموز ، مرسيا إلياد ، تر ، حسيب كاسوحة ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ط 1 ، 1998 م .
- الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث ، د. نصرت عبد الرحمن ، مكتبة الأقصى ، عمان ، ط 2 ، 1982 م .
- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري - دراسة في أصولها وتطورها ، د. علي البطل ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1980 م .
- الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، عالم المعرفة ، الكويت ، (د . ط) ، 1994 م .
- الطوغم والتابو ، سيغموند فرويد ، تر ، بو علي ياسين ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، ط 1 ، 1983 م .
- علم إجتماع الأدب - النظرية والمنهج والموضوع ، محمد علي البدوعي ، دار المعرفة الجامعية ، بيروت ، 2002 م .

- علم إجتماع الأدب ، سيد البحراوي ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، القاهرة ، ط 1 ، 1992 م .
- العنف والمقدس ، رينيه جيرار ، تر ، سميرة ريشا ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- عودة التاريخ - في التأسيس للميتولوجيا العربية ، د. جمال الدين الخضور ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2010 م .
- العين ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) ، تح ، د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- غزال الكعبة الذهبي - النظام القرابي في الإسلام ، فاضل الربيعي ، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2011 م .
- الغصن الذهبي ، جيمس فريزر ، تر ، أحمد أبو زيد وآخرون ، الهيئة المصرية ، (د . ط) ، 1971 م .
- فكرة الجسد - من الموروث الحضاري إلى فلسفة نيتشه ، د. هجران عبد الإله أحمد الصالحي ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2014 م .
- فلسفة الحب والجنس ، بيير بورني ، تر ، د. علي وطفه ، دار طلاس ، دمشق ، ط 1 ، 1996 م .
- في طريق الميثولوجيا عند العرب ، محمود سليم الحوت ، دار النهار ، بيروت ، ط 2 ، 1979 م .
- في نظرية الأدب ، شكري عزيز الماضي ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1993 م .
- القارئ والنص - العلامة والدلالة ، سيزا قاسم ، شركة الدولية للطباعة ، مدينة 6 أكتوبر ، (د . ط) ، 2002 م .

- القبيلة في الشعر الجاهلي ، د. أحمد إسماعيل النعيمي ، دار الضياء للنشر والتوزيع ، عمان ، (د . ط) ، 2009 م .
- القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة ، عبد الله الغدامي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 2 ، 2009 م .
- القربان في الجاهلية والإسلام ، وحيد السعفي ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2007 م .
- قصة الحضارة ، ول ديورانت ، تر ، د. زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ط 1 ، 1965 م .
- قصّة حب في أورشليم - ترجمة جديدة عن النص العبري لنشيد الإنشاد في التوراة ، فاضل الربيعي ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 2 ، 2010 م .
- قصة وتاريخ الحضارات العربية ، جوزيف صقر ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- الكامل في التاريخ ، عز الدين ابو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بابن الأثير ، مراجعة وتقديم وشرح ، د. سمير شمس ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- الكهانة العربية قبل الإسلام ، توفيق فهد ، تر ، حسن عودة ورندة بعث ، قدّمس للنشر والتوزيع ، بيروت ، (د . ط) ، 2007 م .
- كيف تشكّل القيم التقدّم الإنساني - بحوث ودراسات في علم الاجتماع والأنثولوجيا ، لورنس ي . هارسون وصاموئيل ب . هنتكتون ، تر ، د. قيس النوري ، بيت الحكمة ، بغداد ، ط 1 ، 2011 م .
- لسان العرب ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، دار صادر ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .

- اللون في الشعر العربي قبل الإسلام ، (قراءة ميثولوجية) ، إبراهيم محمد علي ، دار جروس برس ، طرابلس - لبنان ، ط 1 ، 2001 م .
- ما قبل الفلسفة ، هنري فرانكفورت ، تر ، جبرا إبراهيم جبرا ، مكتبة الحياة ، بغداد ، (د . ت) ، 1960 م .
- ماركسية القرن العشرين ، روجيه غارودي ، تر ، نزيه الحكيم ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ط 4 ، 1978 م .
- الماركسية والنقد الأدبي ، تيري إيجلتون ، تر ، جابر عصفور ، دار قرطبة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، ط 2 ، 1991 م .
- مبادئ التنشئة الاجتماعية السياسية - دراسة نظرية تحليلية وتطبيقية مقارنة في علمي الاجتماع السياسي والنفسي السياسي ، د. رعد حافظ سالم الزبيدي ، المكتب المصري للمطبوعات ، القاهرة ، (د . ط) ، 2011 م .
- متون سومر : خزل الماجدي ، منشورات الأهلية ، عمان ، ط 1 ، 1998 م .
- المجتمع العراقي - حفريات سوسيولوجية ، حنا بطاطو وآخرون ، دار الفرات للنشر والتوزيع ، بغداد / بيروت ، ط 1 ، 2006 م .
- المجتمع العربي القديم ، محمد الخطيب ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، ط 3 ، 2011 م .
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا ، بول ريكور ، تر ، فلاح رجم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ط 1 ، 2002 م .
- محاضرات في التأريخ القديم - موجز تاريخ العراق ومصر وسوريا وبلاد اليونان والرومان القديم ، عامر سليمان وأحمد مالك الفتیان ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي العراقية ، جامعة الموصل ، 1978 م .

- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن ، د. حفاوي يعلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر ، ط 1 ، 2007 م .
- مذكرات دولة السياسة والهوية في العراق ، إريك دافيس ، تر ، حاتم عبد الهادي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 2008 م .
- المرأة في آسية الغربية ، د. بامبلا شرايية ، دار المشرق ، بيروت ، ط 1 ، 2013 م .
- المرأة في دوائر العنف ، حسين إبراهيم الأحمد ، دار بترا ، بيروت ، ط 1 ، 2010 م .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، أبو الحسن بن علي المسعودي ، إعتنى به وراجعته ، كمال حسن مرعي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 1 ، 2005 م .
- مشكلة الحب ، د. زكريا إبراهيم ، دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط 2 ، 1970 م .
- مضمون الأسطورة في الفكر العربي ، خليل أحمد خليل ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 3 ، 1986 م .
- مظاهر الأسطورة ، مرسيا إلياد ، تر ، نهاد خياطة ، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق ، ط 1 ، 1991 م .
- مظاهر الدراما الشعائرية ، منير الحافظ ، النايا للدراسات والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2009 م .
- معجم البلدان ، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي ، دار صادر ، بيروت ، (د . ط) ، 1977 م .
- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، سعيد علوش ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط 1 ، 1985 م .
- معجم آلهة العرب قبل الإسلام ، جورج كدر ، دار الساقى ، بيروت ، ط 1 ، 2013 م .
- معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395 هـ) ، تح ، عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر ، بيروت ، (د . ط) ، 1979 م .

- المعرفة والسلطة ، ميشال فوكو ، تر ، عبد العزيز العيادي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1994 م .
- مغامرة العقل الأولى - دراسة في الاسطورة ، فراس السوّاح ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، ط 13 ، 2002 م .
- مفردات ألفاظ القرآن ، الراغب الأصفهاني (ت 425 هـ) ، تح ، صفوان عدنان داوودي ، الدار الشامية ، بيروت ، ط 4 ، 1429 هـ .
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي ، ساعدت على نشره جامعة بغداد ، ط 2 ، 1993 م .
- المفضليات ، المفضل بن يعلي بن عامر بن سالم الضبي الكوفي (ت 168 هـ) ، تحقيق وشرح ، أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 6 ، (د . ت) .
- مفهوم الأيديولوجيا ، عبد الله العروي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 5 ، 1993 م .
- مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية ، دوني كوش ، تر ، د. قاسم المقداد ، منشورات اتحاد الكتاب ، دمشق ، ط 1 ، 2002 م .
- المقدّس والعادي ، مرسيا إلياد ، تر ، عادل العوا ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م .
- المقدّس والمدنّس ، مرسيا إلياد ، تر ، عبد الهادي عباس المحامي ، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 1988 م .
- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، طه باقر ، دراسة وتحقيق ، مجموعة باحثين ، بيت الحكمة ، بغداد ، ط 1 ، 2010 م .
- المكان والزمان في النص الأدبي - الجماليات والرؤيا ، د. وليد شاكر نعاس ، دار تمّوز ، دمشق ، ط 1 ، 2014 م .

- مَكَّة في الدراسات الإستشراقية ، الأب لامنس والبروفسور كستر ، المركز الأكاديمي للأبحاث ، كندا ، ط 1 ، 2014 م .
- ملاحظات نحو تعريف الثقافة ، اليوت ، تر ، شكري محمد عيَّاد ، الهيئة المصرية للكتاب ، ط 2 ، 2001 م .
- الملل والنحل ، أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني (ت 549 هـ) ، تح ، إبراهيم شمس الدين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 ، 2006 م .
- المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي - دراسة نقدية ، عبد الفتاح محمد أحمد ، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1987 م .
- مواقف في الأدب والنقد ، د. عبد الجبار المطلبي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، (د . ط) ، 1980 م .
- موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها ، د. محمد عجينة ، دار الفارابي ، بيروت ، ط 1 ، 1994 م .
- الموسوعة الفلسفية ، روزنتال . م ويودين . ي ، تر ، سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1974 م .
- موسوعة الفولكلور والأساطير العربية ، شوقي عبد الحكيم ، دار العودة ، بيروت ، ط 1 ، 1982 م .
- موسوعة تاريخ الأديان ، فراس السَّواح ، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ، دمشق ، ط 1 ، 2005 م .
- موسوعة شرح المصطلحات النفسية ، تقديم ، حسين عبد الرزاق الجزائري ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2001 م .
- موسوعة شعراء العصر الجاهلي ، عبد عون الروضان ، دار أسامة للنشر والتوزيع ، عمَّان ، ط 3 ، 2009 م .

- موسى والتوحيد ، سيغموند فرويد ، تر ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 4 ، 1986 م .
- ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام ، محمد الناصر صديقي ، دار جداول ، بيروت ، ط 1 ، 2014 م .
- الميثولوجيا الحية - فن الحب والحياة في الأساطير اليونانية ، فيكتور د. سالس ، تر ، نبيل سلامة ، دار نوافذ للدراسات والنشر ، (د . ط) ، 2011 م .
- ميثولوجيا الخرافة والأسطورة في علم الاجتماع ، هاني الكايد ، دار الراية للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 2010 م .
- النجوم في الشعر العربي القديم حتى أواخر العصر الأموي ، يحيى عبد الامير شامي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 1 ، 1982 م .
- النزوع الأسطوري في الرواية العربية ، د. نضال الصالح ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، (د . ط) ، 2001 م .
- نسيج القصيدة الجاهلية ، د. سعد العريفي ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2011 م .
- النص ، السلطة ، الحقيقة ، د. نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1995 .
- النص السردي - نحو سيميائيات الأيديولوجيا ، سعيد بنكراد ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 1996 م .
- النص والخطاب والحياة ، فالح شبيب العجمي ، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2013 م .
- نظرية الأساطير في النقد الأدبي ، نورثروب فراي ، تر ، حنا عبود ، دار المعارف ، حمص - سوريا ، (د . ط) ، 1987 م .

- النقد الإجتماعي نحو علم إجتماع النص الأدبي ، بيبر زيمّا ، تر ، عايدة لطفي ، دار الفكر ، القاهرة ، ط 1 ، 1991 م .
- النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية ، عبد الله الغدّامي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ، 2000 م .
- هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي ، د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط 1 ، 2001 م .
- هكذا تكلم زارادشت ، نيتشه ، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر ، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت) .
- الوعي الجسدي - الإشارات الجمالية في طقوس الخلاص الجسدي ، منير الحافظ ، النايا للدراسات والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط 1 ، 2012 م .

الرسائل والأطاريح الجامعية

- الآخر في الشعر الجاهلي ، مي عودة أحمد ياسين ، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية / كلية الدراسات العليا ، 2006 م .
- التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام - دراسة تأريخية في الديانة الحنيفية وعبادة الرحمن ، صلاح غلام غضيب العوادي ، رسالة ماجستير ، جامعة بابل / كلية التربية ، 2004 م .
- رسل والمسألة الدينية ، محمد فاضل ، رسالة ماجستير ، جامعة بغداد / كلية الآداب ، 2001 م .
- سوسيولوجيا النص - تاريخ المنهج وإجراءاته ، نعيمة بو لكعيبات ، رسالة ماجستير ، جامعة الحاج لخضر - باتنة / كلية الآداب ، 2011 م .

- الشمس في الشعر الجاهلي ، كمال فؤاز أحمد سلمان ، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية / كلية الدراسات العليا ، 2004 م .
- فاعلية السلطة في الرواية العراقية ، فؤاد التكرلي إنموذجاً ، محمد عبد الحسن هويدي الخزاعي ، أطروحة دكتوراه ، جامعة البصرة / كلية الآداب ، 2011 م .
- القمر في الشعر الجاهلي ، فؤاد يوسف إسماعيل اشتية ، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية / كلية الدراسات العليا ، 2010 م .
- المعتقدات والقيم في الشعر الجاهلي ، محمد الشيخ محمود صيام ، أطروحة دكتوراه ، جامعة أم القرى / كلية اللغة العربية ، 1992 م .
- الملك في الشعر الجاهلي ، مَهْيَة عبد الرحيم خضر ناصيف ، رسالة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية / كلية الدراسات العليا ، 2006 م .
- النسق الأيديولوجي وبنية الخطاب الروائي - دراسة سوسيوبنائية لرواية ذاكرة الجسد ، سليم بركان ، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر / كلية الآداب ، 2004 م .

الدوريات

- الأدب والأيديولوجيا ، كمال أبو ديب ، مجلة فصول ، المجلد 5 ، العدد 4 ، 1985 م .
- أية أيديولوجيا ؟ ، مجدي وهبة ، مجلة فصول ، المجلد 5 ، العدد 4 ، 1985 م .
- الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية ، نجيب محفوظ ، مجلة فصول ، المجلد 5 ، العدد 4 ، 1985 م .
- التفسير الجنسي في القرآن ، حسن الجغام ، مجلة كتابات معاصرة ، بيروت ، العدد 48 ، (د . ت) .

- الثقافة - التفسير الأنثروبولوجي ، آدم كوبر ، تر ، تراجي فتحي ، مجلة عالم المعرفة ، العدد 349 ، مارس 2008 م .
- الحواضن الثقافية وأنساق إنتاج نصوص النخبة وإستهلاكها ، فائز الشرع ، مجلة الأقلام ، العدد 1 / السنة الرابعة والأربعون كانون الثاني شباط / آذار ، 2009 م .
- دين المعنى وجذور الدولة - سياسة الدين البدائي ، مارسيل غوشية ، تر ، علي حرب ، مجلة الفكر العربي ، بيروت ، العدد 22 ، أيلول / تشرين الأول 1981 م .
- رمز المرأة في أدب أيام العرب قبل الإسلام ، د. جاسم عادل البياتي ، مجلة آفاق عربية ، العدد 12 ، 1977 م .
- صدى عشتار في الشعر الجاهلي ، إحسان الديك ، مجلة جامعة النجاح للأبحاث ، المجلد 15 ، 2001 .
- الطاقة الاستلابية للعنف الرمزي ، د. علي أسعد وطفة ، مجلة مدارك ، مؤسسة مدارك للأبحاث والدراسات ، العراق ، العدد (17 - 18) ، (د . ت) .
- القيود على السلطة في ظل النظريات الدينية - دراسة مقارنة بين النظريات الثيوقراطية والشرعية الإسلامية ، د. غسان سليم كرنوس ، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية ، المجلد 27 ، العدد 3 ، 2011 م .
- ملامح أسطورية في الشعر الجاهلي ، محمود شكيب أنصاري وعاطي عبيات ، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية ، العدد 25 ، (د . ت) .

المحتويات

المحتوى	رقم الصفحة
العنوان	
الآية القرآنية	٢
الإهداء	٣
شكر وعرفان	٤
قائمة المحتويات	٥
المقدمة	٦
التمهيد	١١
الفصل الأول	٢٣
الفصل الثاني	٩٠
الفصل الثالث	١٤٧
الخاتمة	١٩٣
المصادر والمراجع	١٩٨