

يوسف شلحد

بُنُس المَقْدَسِ عِنْدَ الْعَرَبِ

قبل الإسلام وبعده

تعریف

د. خليل أحمد خليل

دار الطليعة للطباعة

بيروت - لبنان

بُنَى الْمَقْدَسُ عِنْدَ الْعَرَبِ

قبل الإسلام وبعده

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطبيعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

صر. ب. ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس ٩٦١١ - ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى

حزيران (يونيو) ١٩٩٦

هذا ترجمة لكتاب:

**LES STRUCTURES DU SACRÉ
CHEZ LES ARABES**

Par:

JOSEPH CHELHOD

Paris

G.- P. MAISONNEUVE ET LA ROSE

1964

تمهيد

□ جرى في الغالب السعي لفهم الإسلام إما من الخارج، وذلك بالتشديد على ما افترضه هذا الدين من الديانات التي سبقته، لا سيما اليهودية والمسيحية، وإما من الداخل وذلك بتحليل شخصية مؤسسه الغنية والمركبة، وإما بالتشديد على الجانبين معاً. أما نحن فلا تراودنا فكرة إنكار التأثير الكبير جداً لهاتين الديانتين، ولا تراودنا أيضاً فكرةُ التشكُّر لعقربة محمد الخالقة. ولكن، إذا كانت وجهة نظر المؤرخ، مثل وجهة نظر النفسي، خلقةً بالتوصل إلى وقائع بالغة الأهمية بالنسبة إلى التاريخ الديني، فإنها لا تبدو مع ذلك قادرة تماماً على تفسير هذه الظاهرة النادرة، نعني الظهور المفاجيء لشكل جديد من المعتقدات. ففي الحقيقة لا يتعلّق الأمر بابداع فطري خرج من دماغ متورٍ، بل يتعلق بشورة ايديولوجية حقيقة يمكن رصدها في تقلبات الحياة الاجتماعية وفي مشاكلها الاقتصادية وفي قلقها وهموها. وبالتالي على الأرض ذاتها التي ولد الدين فيها، يكون في الإمكان لخُطُّ التحول البطيء للقيم واكتفاء الأشكال المقبلة للفكر الديني.

حاولنا في مجال آخر^(١)، ومن خلال دراسة البيئة المكية ما قبل الهجرة، أن نسوغ هذه الأطروحة، مبينين أن الإسلام هو الخلاصة المنطقية والضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية في أواخر القرن السادس. وتمكننا في الوقت عينه من الملاحظة أن عمله يحمل، على الرغم من معارضته مؤسسة الدولة وللمؤسسات العربية القديمة، الطابع العميق للصحراء التي تلقى فيها نشأته الأولى، ولمدينة القوافل التي أكملت تكوينه وتربيته. والحال فإن التصور الإسلامي للمقدس يعكس تصور بيته العربية، على الرغم من عالمية عقيدته

(١) *Introduction à la Sociologie de l'Islam*. يرى بعض تقاضانا الوفين أن هذا العنوان يدعو إلى الالتباس، وأنه لا يتطابق مع مضمون الكتاب. فليسمح لي هنا بأن أوضح فكري. هناك طريقتان مختلفتان، رغم تكاملهما، في النظر إلى أي دين. عملياً يمكن تناوله إما بوصفه نظام معتقدات مكوناً مبكراً، فيكون المطلوب درس أشكاله الاجتماعية ومؤسساته، إما بوصفه نظاماً آخذاً بالتكوين، وعندما يكون المطلوب بالضبط تفسير أسباب ظهوره. وفي عمل يقدم نفسه بوصفه مدخلًا، يدو أن هذه النظرة الأخيرة هي التي تفرض نفسها. وفرق ذلك قد تكون هي الأهم: إذ يلاحظ غابريل ليرا G. Le Bras «أن علماء الاجتماع توافعوا على إلحاحية تحديد الأسباب التي شجعت تفتح كل العبادات وانتشارها. وفي الحقيقة أن الانساق إلى هذا الحلف يتشرط كل مشروع، لأن الاعتراف بكل علم اجتماع ديني» (*Etudes de Sociologie religieuse*, T. II, p. 767).

وশموليتها التي لا ريب فيها. ولربما كان هذا التأثير أهم بكثير مما كنا قد افترضنا؛ إذ إنه في الواقع يطبع بظاهره الأساس العميق للإسلام، وقد يحذّر إلى حدٍ ما دعوته ومصيره. ولا ريب في أن هذا المصير محكوم بعدة عوامل اجتماعية اقتصادية، غير منظورة عملياً، يسمح الرمان وحده بكشفها وهو يجري. ومع ذلك لا تبدل الحقيقة القائلة إن إمكانات انتشار أي نظام معتقدٍ تبدو مرتبطة، نسبياً، في بناء. فهذا البني على الرغم من خصوصها لتقديرات ضعيفة وبطينة، تقاوم بشدة ما يأكله الدهر، وتتمتع خصوصاً في مجال العقيدة والإيمان، بنوعٍ من الثبات يكون كبيراً وقوياً، لا سيما عندما يتعلق الأمر بأشكال الفكر الديني، اللاواعية نسبياً.

والحال، ما هي هذه البني العميق للإسلام، التي استلهمها والتي تحكمت بتطوره؟ هذا هو الهدف الذي توخيته ونحن نضع هذا الكتاب. ومع ذلك من المناسب الإيضاح إننا لم نسعَ قط إلى تقديم دراسة شاملة للعقائد والعبادة. فهذا بالأحرى هو عمل مؤرخ الأديان. والقاريء الراغب في التعرّف إلى الإسلام، يجد في متناوله مجموعة مراجع تستعرض، أحياناً بالتفصيل معتقدات هذا الدين ومعاملاته ومؤسساته. ومن هذه المادة الكثيفة، حاولنا استخلاص السمات الأصلية والأصلية الخاصة بال النظام المدرّوس، والكافلة ببيان علاقته مع البني الاجتماعية - الجغرافية لنطاق مجتمعي معين. فمن الوجهة التي نطلق منها هنا، لا يتعلق الأمر بدراسة هذا الدين من زاويته النظرية والعملية، يقتصر ما يتعلق بالاحتاطة به من حيث مزاياه الرئيسية، انطلاقاً من بناء؛ ولا يتعلق بالتشديد على استعاراته الخارجية، يقدر ما يتعلق بالنظر في كيفية أداء تصوره القدسي الخاص، لصالح «توجهه العربي»، وإسهامه في تحديد مدار انتشاره؛ ولا يتعلق الأمر أيضاً بمعرفة عقيدته، غير المختلفة كثيراً عن عقائد الأديان الأخرى ذات الایحاء التوراتي، يقدر ما يتعلق بتوضيح عقلية وبيان ثقافة. بكلام آخر، تكمن المسألة في اكتشاف مركبات الفكر الديني الإسلامي، ومعرفة الثوابت الثقافية التي يغدو ممكناً، بالانطلاق منها، التفهم الأفضل لإنجازه الحضاري^(١)

* * *

كتب كلود ليفي - ستروس: «إن ما يهم الأنثropolجي ليس شمولية الوظيفة، غير المؤكدة حتى الآن... بل يهمه أن تكون العادات في غاية التنوع»^(٢). وعليه، كيف تفسر، بغير اختلافات البني، أن ديانتين متقاربتين جداً، مثلاً الإسلام والمسيحية، قد تمكّنَا من توليد حضارتين في غاية التمايز. إن الإسلام كتصور كامل للعالم، يطبع بظاهره مختلف نشاطات الحياة. ومع ذلك، يبدو هذا الطابع مختلفاً، وفي العمق، عن الطابع الذي تركته المسيحية، على الرغم من انتماء الديانتين إلى الالهان التوراتي عينه، وتبشيرهما بالتوحيد. لا وهم أن هذين النظارتين تمزقهما تعارضات عقائدية

(١) أتيحت لنا فرصة توضيح برنامج البحث ورؤيته في مقال بعنوان: «Pour une Sociologie de l'Islam», *Revue d'histoire et de Philosophie religieuse*, N°4, 1960, pp. 367-382.

Cl. Lévi -Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 19.

(٢)

أكيدة^(١)، لم يكن في إمكانها التوصل إلى هذا التنوع الكبير في العادات والأعراف، لو كان عليها التقييد فقط بقيود النظرة المذهبية وحدها، فوق ذلك، ربما كان في إمكانها إن تؤدي إلى اقسام مماثل للانقسام الذي نشهده بين السنة والشيعة، التي تذهب في تجلّيها الأكثر غلواً وتطرفاً، إلى حد المناداة بألوهة علي، ابن عم النبي وصهره.

إن البيئة (الطبيعية والاجتماعية) التي ولد الإسلام فيها، قد تكون، أكثر من العقيدة، هي السبب الجوهرى للاختلاف بين الحضارات المتحدرة من هاتين الديانتين. فمن البين أن من غير الممكن تجاهل روحية المحبة والحب الخاصة بالإنجيل. لكن القرآن، الذي لا يخلو من هذه الروحية، يدين لقساوة الصحراء بما يميّزه من صلابة وحزم. فالإسلام، على الرغم من شمولية عقيدته الأكيدة، يقع على صعيد قومي من حيث شعائره وعاداته. وتصوره للقدسي، البالغ التقاؤة، يعكس مع ذلك تصور البداونة الرعوية. وفيما بساطة معتقداته وغياب الأكليروس يجعلانه قابلاً للتكييف العالمي، فإن العبادة وما تفرض من آداب، تبدو موضع ممانعة من قبل الأوساط التي تجهل البنى الاجتماعية الخاصة بشبه بداوة معينة. يلاحظ غودفروا - دمبوبين بحق: «إذا كان الإيلاف الفكري الديني قابلاً للتخلّي من خلال الصلاة في الإسلام، كما هو الحال في اليهودية وفي المسيحية، فإن شعيرة الكعبة وحج الحجاز والأضاحي هي ممارسات ضيقة النطاق»^(٢). وفوق ذلك، هناك بعض الممارسات الشعائرية التي تجعل المسلم غير قادر على أدائها دينياً وعلى أكمل وجه، إلا في حالة إسلامية.

إن هذا التقييد لعالميته لا يبدو مستقلّاً عن المؤثرات المناخية. لكننا سنرى لاحقاً (في المدخل) أن في الإمكان التحفظ حول إناثة العامل الجغرافي بأهمية يذهب البعض إلى اعتبارها محدّدة وحاسمة.

لا ريب أن هوة عميقة تفصل المعتقدات العربية القديمة عن الرسالة الدينية التي نقلها محمد. مع ذلك، ومنذ أن نحاول تعميق المسألة، نرى أن القطيعة مظهرية أكثر مما هي فعلية. ربما كان حلول الإسلام ثمرة تطور بطيء قاد العربي من العشيرة إلى الأمة، من الفرد إلى الشخص، وعلى الصعيد الديني، قاده من الأرواحية إلى الشمولية والعالمية. إن الأصالة العميقية لبني الإسلام قد تكون صادرة بالذات عن كونه قد تمكّن من اختراق بيته وزمانه، وفهم تطلعات أبناء جلدته إلى إيديولوجيا جديدة. وعلى هذا التحوّل تمكّن من إثباتهم بدين يبدو أكثر تكيفاً مع عاداتهم وثقافتهم من أي نظام قادم من الخارج. يكفي أن نقرأ القرآن لكي ندرك مدى التأثير الثقافي العربي السائد فيه. فكتاب الإسلام المقدس، الذي يجعل من التوحيد حجر الزاوية لمبنائه، مليء بالآيات التاريخية إلى القبائل البايدة، ويرجع إلى ممارسات قديمة تضيع أحياناً دلالتها في ليل الأزمنة،

(١) من المعلوم أن القرآن يعتبر ألوهة المسيح كفراً وتتجديفاً (القرآن ٤/١٧١ - ١٧٢، ٥/١٧٢، ٧٢، ١١٧ وما بعدها)، وأن المسيحية ترفض بعثة محمد النبوة.

(٢) Gaudetroy-Demombyne, *Mahomet*, p. 383.

فيحارب أو يتقبل المعتقدات القديمة، وفي نهاية المطاف يتبنى هيكلية عربية. فلا يمكن فهم بعض تصوّراته فمثلاً إلا في ضوء معلوماتنا عن الجزيرة العربية قبل الإسلام.

حتى نتكلّم على طريقة الجيولوجيين، نقول إن في الإسلام تمرتاً طبقياً مثيراً. ففي الواقع، نلاحظ فيه عدة طبقات ثقافية متراة. الأرواحية، ديانة قومية، الحنيفية والتوحيد اليهودي - المسيحي، هي المراحل الكبرى التي قطعها الفكر الديني العربي في مسيرته نحو العالمية. ولتفسير مناسب بعض التصورات الإسلامية، يمكن غالباً تبيان ارتباطاتها مع تلك التشكيلات القديمة. ول بهذه النهاية، ينفي العود بالاستقصاء إلى ما قبل التعليم القرآني، وصولاً إلى الطبقة البدائية، يعني حضارة الصحراء.

إنها مهمة حساسة وبالغة الصعوبة، تفترض مسبقاً إعادة بناء للفكر الديني العربي. لكن الأنثولوجي يجد نفسه هنا في ميدان معين، بسبب غنى المواد، التي لا مثيل لها غالباً^(١)، والتي توافر أمامه. الحقيقة أن أيحائه تناول مجتمعاً كتائياً، لا تزال تقاليده حية، تخطى كل القلبات والانقلابات، ويملك أدبه وحولياته أو أخباره وتاريخه، وفي مقدمتها كتاب مقدس، لا ريب في صحته وصدقته، يطلعتنا باختصار، وبالتالي، على المعتقدات القديمة، تلية كتب دينية عريقة، نفسُ القرآن، وعبر التفسير تغنى معلوماتنا عن العالم العربي القديم. وهناك أدب زمني، غني بالشعر ومختلف المؤلفات، حيث يمكن استكشاف الواقع الأكثر إدهاشاً وفائدة، وتكوين فكرة صحيحة عن الذهنية العربية. وثمة معاجم قديمة هي موسوعات اتوغرافية حقيقة. وأخيراً، هناك اللسان العربي، الحي دوماً، الدقيق والمدقن، الذي يسمع لمن يعرف لغته بالرجوع، في ما يتعدى الجذر، إلى المعنى العميق للمفردة، المعنى ما قبل التاريخي^(٢).

يغدو ممكناً التوصل إلى البنى القديمة للفكر العربي، إلى المركبات العميقة التي قوله، وقوليت عبر أحدات التاريخ، العقلية والحضارة الإسلامية.

(١) لا يمكنا هنا استئناف فحص المصادر والمناهج . وبالتالي نسمع لأنفسنا باللحالة إلى ، أعمالنا السابقة :

Le Sacrifice chez les Arabes, pp. 29- 44

Introduction à la Sociologie de l'Islam, pp. 3-9, 98-100.

(٢) على الرغم من بعض الانتقادات، فلن تردد في الرجوع إلى **الفييولوجيا** (فقه اللئنة و تاريخها) كمصدر معلومات. فهذه **الفييولوجيا**، حين تستعمل بدقة، تبدو في الواقع بالغة الشخصية واليقين.

مدخل

الإسلام والبداوة

على عتبة عمل يرمي إلى دراسة بنى القدسي في الإسلام، وتبين ديمومة ما يمكن تسمية إجمالاً بعبارة «الظاهر الثقافية العربية»، من المناسب بلا ريب النظر أولاً في المقاربة التي لا يكون بمقدتها هناك تمانعٌ ما بين هذا الدين، الذي يُقال عنه إنه مَدْنَى بجوهره، وبين البداوة.

ثمة حديث بات مشهوراً لكترة الاستشهاد به، يجعل نبي الإسلام يقول: ما أخشاه لقومي هو اللبن، إذ يتخفى الشيطان بين الزبد والقشدة، ومع ذلك سيرغبون في شرابه والعودة إلى الصحراء، تاركين المراكز حيث يصلون معًا. هذا الحديث المشكوك في صحته لأنه يمنع غذاء يصفه القرآن بأنه شراب طهور ﴿... لبناً خالصاً سائغاً للشاربين﴾ [٦٦/٦٦]، إنما يتضمن إدانة ضمية للبداوة. وربما لا يتناسب وجود الرعاة المشردين مع مثال الإسلام الديني والاجتماعي الذي «فترض طقس الحياة الحضرية... لكي يمارس بكلته»، كما كتب غ. مارسي^(١). ومن جانب آخر، يرى و. مارسي أن الإسلام «يوطّد نفسه منذ ظهوره بوصفه ديناً مدنياً في جوهره»، وأن انتشاره تجسّد في توسيع المنشآت المدنية^(٢). ويقول في ختام رسالته إلى أكاديمية الآداب والفنون الجميلة «المدن في نظر الإسلام هي الأماكن الوحيدة التي يستطيع فيها أتباعه القيام بكل متطلبات الشريعة، لكي يكونوا مسلمين تماماً بنوع خاص. ومن ثم شجع الإسلام الحياة المدنية وطورها عملياً. وبالعكس، وصم البداوة بالربربة والعداء، وحدّ منها في الواقع»^(٣). في هذه الأسطر الوجيزة، تستكشف الموضوعات الكبرى لأطروحة بات اليوم شبه كلاسيكية^(٤)، مفادها أن الإسلام قد يكون في جوهره دين مدنيين، متعارضاً مع الحياة البدوية. فهذه قد تشكل عقبة كأدء أمام الأداء الكامل لواجبات الإنسان المسلم الدينية. والأهم من ذلك هو إمكان قيام صراع

(١) G. Marçais, *La Conception des Villes dans l'Islam*, p. 525; *Revue d'Algier*, N° 10, t. II, 1945.

(٢) W. Marçais, *L'Islamisme et la Vie Urbaine*, p. 89; *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et belles-lettres*, Octobre 1928.

(٣) W. Marçais, *Ibid*, p. 100.

(٤) X De Planhol, *Le monde islamique*; P. Deffontaines, *Géographie et Religion*, pp. 146 Sqq, etc.

إيديولوجي خطير بين الإسلام وبينها: فبدلاً من الاعتراف بتأثيرها، الذي يبدو لنا كبراً وبيتاً، في الدين الذي يبشر به محمد، هناك نزوع إلى تقديم هذا النظام الاعتقادي وكأنه قطعة ليس فقط مع الشرك، وهذا أمر أكيد، بل أيضًا مع ابني الاجتماعية - الدينية القديمة للمجتمع العربي ما قبل الهجرة، وهذا موضع شك كبير. فلا وهم حول القول بأن الإسلام أدخل في محاربته بعض عناصر النطق العربي العتيق: الحج، التضحية، رمي الحصى أو الحجارة [الرجم]، الطواف، وممارسات أخرى يعرفها البدو أيضاً. ولكن ربما يتعلق الأمر باستعارة شكلية خالصة، صهرها القرآن، ثم سكبتها في قالبه التوحيدى. صفة القول إن الإسلام قد يكون راغباً في جب ما قبله، وفوق ذلك ربما أنها إيديولوجيا متعارضة بشدة مع البداوة التي يدينها بلا هوادة.

قبل الانتقال إلى أطروحة تمانع نمط الحياة البدوية مع مثال الإسلام الديني، قد يكون من المفيد النظر إلى المسألة من زاويتها الأكثر شمولًا. فمما لا ريب فيه أن محمداً قد قطع نهائياً مع الشرك والجاهلية، وأن ما أخذه من الماضي لا يحمل من أصله سوى ذكرى بعيدة أحياناً. ومن وجده آخر، غالباً ما يبدو مثاله الاجتماعي متناقضاً مع مثال الصحراء: فهو يعارض الخصوصية القبلية بالشمولية، ويبدل العصبية بالرابطة الدينية. ذلك أن الإيمان الديني الجديد، الذي أقامه شخص نخبوى (المصطفى)، إنما ززع القيم القديمة، وتحدى المأثور واسقط مرجعية الأقدمين. ولربما سعى إلى تأسيس حقوق القلب، فلم يعد يخاطب الفرد، العضو في عشيرة أو قبيلة، بل يخاطب الشخص. غير أن الإسلام لم يقم بغیر مواصلة وتصعيد حركة نشوئية بدأت قبله بكثير. ففي مكة، كان الحافظ الاقتصادي قد شجع مساراً للتباهي التدريجي، سمح للفرد بالتحرر من القيود الجماعية، والانطلاق من رقة الوصاية القبلية، والاندماج في مجتمع أوسع، الأمة، المتراصبة كلّاً، في تلك المرحلة، مع الأساس العضوي. إلا أن المكيين لم يقطعوا مع الماضي، بل على العكس، بذلوا أقصى جهودهم ليفرضوا معًا نفوذهم ومعتقداتهم وأهالتهم. والإسلام إذ ورث هذه الحركة، إنما تأثر بأسبابها ونتائجها. زد على ذلك أننا نجد فيه آثار معتقدات قديمة، ونجد فوق ذلك التصورات الاجتماعية والسياسية لمجتمع تَمَدَّنْ حديثاً. وعلى هذا النحو حافظ على العائلة البطريركية، وأبقى على تعدد الزوجات وأرسى بين «المؤمنين» تكافلاً لا يبدو مختلفاً كثيراً، من حيث نتائجه، عن التكافل القائم من قبل بين أعضاء العشيرة. وفي الوقت عينه، أبرز الجانب القومي للتطور. فكرر محمد في القرآن أنه أمي، يتنعى إلى الكافة العربية، ويأتي من الجماعة (القرآن ٢/١٢٩؛ ٢/٦٤؛ ٩/١٢٨)، حاملاً لقومه رسالة بسانهم العربي (٢٠/١١٣؛ ٢٦/١٩٥؛ ٥٣/٤٤). وباتت مكة، مع حرمها الشهير، مركز العالم الإسلامي.

بيد أن هذا الأمر مهمًا بدا طريفاً وجديداً، فإن التصورات البدوية هي التي طبعت الدين الناشيء بطبعها العميق. لاحظ ميليو «أنَّ البدوي هو بالمعنى البيولوجي للكلمة النموذج القديم للMuslim، وأنَّ البداوة هي، بالمعنى الأفلاطوني، فكرة نموذجية عن الإسلام»^(١). فهذا استعار من

Milliot, *Introduction du droit musulman*, p. 44.

(١)

الصحراء تفرّقها بين الطهارة والرجس، ومثالها في الطاعة والتخلّي، وقدرتها التي تُذكّر في كل نقاطها باستسلام البدوي «الرواغي» أمام الأمور المعادية. كما أنه تأثر بهذا الطابع الحميم والغامض للقدس، الخاص بالعقلية البدوية. كتبنا في موضع آخر: «*يتميّز تدين العربي البدوي بشيء فطري*، ساذج ومؤثر. فعنده قاعدة ثابتة قوامها التعلّى: فالله، البعيدة جداً عن المشاغل البشرية اليومية، لا تزال في حالة أولى، غامضة وشبه شخصية، حتى تبعده عن كل عبادة خاصة. في المقابل، وبموجب هذا الغموض، يحاصرُ *الخارق العالم ويحرّكه*^(١). إن الإسلام الذي عقله القدسي، استرجع هذا الأزدواج، ولكنه جعله يتبدّل في العمق. فتجسد الأزدواج القيمي عنده عملياً في التعلّى الأكثر إطلاقاً، كما تجسد في التلازم الذي ينشر القدسي في الكائنات والأشياء معاً، دون أن يحوّلها، مع ذلك، إلى أوعية إلهية.

كما أن الإسلام يسجل عوداً إلى البداوة في التصور الذي كوثّه عن القيادة أو الرعامة. فلا ريب أن شرف الأصل والفنخ القبلي والثراء تخضع لهذه الفضيلة الجديدة التي تسّمى التقوى، والتي تجسّدت في الاحترام الكلّي للتعليم الإسلامي. يقول القرآن إن أكرمكم عند الله أتقاكم. لكن إلى جانب هذا المبدأ الجديد للتترتب، نلاحظ أن الإسلام يجدد الصلة، إلى حد بعيد، مع المفهوم البدوي للسيادة والأشراف. وعلى غرار الشيخ، يدين «أمير المؤمنين» بلقبه إلى الوراثة، وهي هنا الأصل القرشي، كما يدين به إلى مواصفاته الشخصية التي تجعله المذكور الممتاز لمصالح الأمة. فالخليفة والرئيس البدوي يجدان نفسهما أمام سنة ثابتة ومقضية، أمام مدونة شرائع لا يستطيع مخالفتها ولا تعديلها: وعليه يجب أن يتوقف طموحهما عند تطبيق النصوص بدقة؛ وليس من مهام أي منها التشريع، بل السهر فقط على حفظ النظام وصيانة الأمة، بحكم عادل، على غرار الحكم القديم. وفي الإمكان المضي قدماً والتبيّن أن الإسلام الأول، حتى في تصوره الاقتصادي، هو إلى حد بعيد ردّ فعل من المشاعية البدوية ضد الرأسمالية المكّية: إدانة الرّبا وإلغاء الفائدة هما أسطوح دليل على ذلك. لكن الجوهرى بالنسبة إلى موضوعنا هو أن نبيّن أنَّ تأثير البداوة في هذه الديانة لا يbedo إطلاقاً أنه صبّ في خانةٍ تمانعهما الإيديولوجي. ونرى أن الأوّان قد حان للنظر الدقيق في هذا الوجه المخاص للمسألة.

مما لا ريب فيه، كما جرى تبيّن ذلك غالباً^(٢)، أن القرآن لم يظهر ودّاً تجاه البدو. فقد استنكر كفرهم وجهلهم ٩٧/٩)، وندّ بقلة حماسهم وأداء عقيدتهم بقوّة. ولكننا نخطئ إذا اعتبرنا هذه الانتقادات وكأنها إدانة للبداوة. فالواقع، وعلى الرغم من عقلية محمد التوفيقية، الإيلافية، أن النبي بدا مناوئاً، عموماً، لكل مخالفي الدين الجديد، ونکاد نقول، بنحو خاص عندما كان الأمر متعلقاً بمواصفاته وأدواره الذاتية. لقد حارب بشدّة واحدة الشرك المكي وتفاوت بعض المدنين [من أهل المدينة] ووعد كل الكافرين بعذاب جهنّم. وكانت كلماته الناقدة تتناول

J. Chelhod, *Introduction à la Sociologie de l'Islam*, p. 163.

(١)

(٢) و. مارسي، بنحو خاص.

عقليةهم المخالفة والمعادية للدين، ولا تمس نمط حياتهم، كما كان يظن و. مارسي^(١)؛ الحق أن انتقاداته كانت تطول كل المرتدين والمناوئين. ومن المفيد التذكير، ومن وجو آخر، بأن البدوي، العنصر المضطرب والمنغلق، كان في صحرائه خارج أي انضباط. وهكذا، كان يثير بوجه مؤسس الإسلام مسألة سياسية خطيرة، ظلت تفرض نفسها على سكان المدن: إنه الصراع الأزلي بين الراعي والمزارع، الممثل منذ بدايات البشرية بمقتل هايل على يد أخيه قايل، والمرموز إليه لاحقاً في أشكال أقل دموية، مثل نفي إسماعيل إلى الصحراء. سيشجع محمد، وكذلك خلفاؤه، التمدن، لكي تكون المراقبة فعالة لهذه البؤر المضطربة، نعني القبائل الكبرى التي ترعى الجمال. الواقع أن الإسلام لا يطلب من البدوي حياة حضرية كاملة، يتقدّها ويتحفظ من مبادلها، بقدر ما يطلب منه استقراراً على الأرض، ولو آنياً: وهذا التباس مؤسف، بُنيت عليه ولو جزئياً، الأطروحة التي تفعّلها هنا. زد على ذلك أن المدينة (الحاضرة) بالمعنى الدقيق للكلمة، لم تكن معروفة فقط لدى سكان الحجاج عثاباً الهجرة، إلاّ من قبل التجار الكبار خلال تجوالهم في المناطق الخاضعة لتشريع بيزنطة (الروم) وفارس. والحقيقة أن مكة والمدينة، وهما المديستان الحجازيتان الوحيدةتان الجديرتان بهذا الاسم، لم تكونا سوى تجمع عشائر قارة^(٢). وعندما هيّأ الفاتحون العرب الأوائل لفتح العالم، أنشأوا قراهم ومدنهم على النموذج الحجازي عينه^(٣)، وكما لاحظ إكزافييه ديلانهول: «في الغالب لم تكن المدن الأولى للبدو الخارجين من الجزيرة العربية سوى معسكرات شبه مدينة، شبه متحركة على تخوم السهوب والصحراء. أقيمت لجيوش كان البعُد يمنعها من العودة كل عام إلى الجزيرة العربية، وكانت تجمعات ذات طابع هش، مدنًا مفتوحة وأوتية كان يمكن الخروج منها بسهولة إلى ملاذ السهوب، ولم تحضر حقاً إلا في زمن متاخر»^(٤). إن مشهد المدن المفتوحة، مثل دمشق، هو الذي سيشكل نموذجاً لبناء الأمبراطورية العربية الحقيقيين: الأمويين.

من الممكن الاعتراض علينا بالقول إن التوسيع الإسلامي تجسد عملياً في تكاثر المدن. لكن هذه الحركة الحضارية اليسيرة يمكن تفسيرها بالأسباب الخارجية عن الإسلام إلى حد ما. وفي مقدمتها أنه لا يدو من الصحيح تماماً القول إنَّ هذا الدين قد حدَّ من البداوة. وللاقتناع بذلك ربما يكفي النظر في المشهد الذي تقدمه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. فاليمِنُ اليوم [في أول الستينيات]، الأوتوقراطي والمنغلق، لا يسمع أبداً بتكونين فكرة عن درجة التحضر التي بلغها يَمَنُ القدامى السعيد. فعلى الرغم من عداء العناصر والبشر، تسعى الحفريات الأثرية إلى استنقاض آثار ماضٍ مجيد من بوطن الرمال والنسيان^(٥). والأعمال التنقيبية تبيّن، بقدر ما تقدم، نظام رئيسي في غاية

(١) W. Marçais, *Ibid*, p. 93.

(٢) Chelhod, *op.cit.*, pp. 73 Sqq.

(٣) *Ibid.*, pp. 67 Sqq.

(٤) X. De Planhol, *op.cit.*, pp. 6 sq.; cf. M. Clerget, *Le Caire*, t.I., pp. 105 Sq.

(٥) W. Phillips, *Qataban et Saba*.

الأهمية، ومنه سُدُّ مأرب، عاصمة مملكة سبا. ويرى جام أن عرب الجنوب «كانوا أستاذة في فن تخزين مياه الفصول الممطرة، ونقلها بواسطة أجهزة رئي... إن الانقضاض الرائعة لتلك الابشاعات المختلفة تنهض بجلال وتجعل الرحالة يغرق في روعة مدهشة»^(١). وعليه، فإن ذلك الازدهار كان ثانوياً، عابراً: إذ ولد في ظروف اقتصادية مؤاتية، سمحت لتجارة ماهرين وأثرياء بالاستيلاء على التجارة الهندية مع حوض المتوسط، لكنها انقطعت يوم تخلى الرومان عن نقل البضائع بواسطة القواقل، واعتمدوا التجارة عبر البحر الأحمر. ولما افتقر عربُ الجنوب، لم يعد في حوزتهم المال اللازم لصيانة نظام رיהם الراusع، انفجر سُدُّ مأرب، وتعين على القبائل اليمنية المتعددة العودة، في معظمها، إلى حياة التشرد. وبعد بداوة مديدة نسبياً، استقرت تلك القبائل في شمال البلاد وغربها، محل شاغليها الأولين.

من اليسيير ايراد أمثلة أخرى عن بلدان شهدت ازدهاراً وفيراً قبل الإسلام، ولم تحفظ منذ ذلك الحين سوى بعض آثار ماضيها المجيد. فحضارات الشرق الأدنى المأثورة، لا سيما حضارات مصر وأشور وبابل، ذات شهرة كافية لتفسير نقص الحيوية لدى الأجيال اللاحقة، باللجوء إلى أطروحة التبدل المناخي وقلة الأمطار. لكن هذه الفرضية أسقطتها أكثر من باحث^(٢). فالانحلال ليس من نتاج الطبيعة بل من نتاج الإنسان. والحال، لكي نظل في نطاق المنطقة التي تهمنا أكثر، يعني الجزيرة العربية، نلاحظ بعد عدة قرون أن في هذا الحاجز المخيف، القاحل تماماً، سمحت ظروف اقتصادية خارقة، للحاضرة المكية بأن تكون على رأس حركة حضارية جديدة. فقد أخذت زمام تجارة الشرق التي كان التزاع بين بيزنطة والأمبراطورية الفارسية قد أحالها إلى الطرق الجنوبية، فطُورت تجارتها، وفرضت نفوذها وألهتها على البلاد كلها، وأدت في نهاية المطاف إلى ولادة نوع من ديانة قومية، مهدت السبيل أمام الإسلام. ولصالح هذا التجدد الديني، أخرجت الصحراء التي تضيق بالحياة، ما كان في احتشادها من قوى حية، لتملاها المناطق المجاورة. وتعاقبت الفتوحات، مما كان من تدفق الثروات إلا أن قلب حياة الصحراء رأساً على عقب، لدرجة أن أحمالاً من الثلوج كانت تنقل على ظهور الجمال لتأمين شراب بارد لـ «أمير المؤمنين». لكن، بعد عدة قرون، وعلى الرغم من نجاح الإسلام الساطع، سُجلت الحركة الخضراء تراجعاً واضحاً، منذ أن توقفت الفتوحات عن تغذية خزان الخليفة. بغداد، عاصمة العباسيين التي كانت تعُد في ذروة أو其ها حوالي مليون ونصف مليون نسمة، سرعان ما انحطت وصارت مدينة بلا نفوذ، شبه محظمة، لا تكاد تقوى على إطعام خمسين ألف نسمة. وعاد الناس يبطء إلى الصحراء. أما الجزيرة العربية المعاصرة، التي تنفتح رويداً رويداً على الحضارة الغربية، بحكم اضطرارها لاستثمار ثرواتها الجوفية، فيقطنها أكثر من ٥٠٪ من البدو وأشباههم.

A. Jamme, *La religion sud-arabe pré-islamique, Histoire des religions*, t. IV., p. 246.

(١)

Cf. A. Jamme, *op.cit.*, p. 246; Lammens, *Berceau*, p. 138 Sqq.

(٢)

الواقع أن أسباب الحياة الرعوية الاقتصادية في المقام الأول، وأن كل محاولة لترجمة التمدن بعبارات دينية خاصة، تبدو لنا ضللاً مبيناً. كتب إيدو: «البداوة فرضتها ظروف جغرافية ومناخية؛ إنها ظاهرة طبيعية لا يمكن فعل شيء ضدها. والحياة البدوية كوتت لدى ممارسيها نفسيةً وعاداتٍ يستحيل تصور التخلص منها صراحةً. ذلك أن تحول بدوي إلى مدني يعتبر ارتداداً بمنحو ما»^(۱). دون المضي إلى حد مشاهدة هذا التناقض حول إمكان تطور البدوي، يبدو لنا هذا التطور ممكناً، لا بل أكيداً، لأننا نشهد بانتظام ظاهرة الذهاب والإياب بين الصحراء والريف، ولا بدّ لنا من الاعتراف في نهاية الأمر ببقاء مرتع آخر من مribعات عدم الاستقرار في الأرض، حتى عندما تكون الظروف الاقتصادية مؤاتية جداً. ومع ذلك، يبقى ثابتاً لدينا أن تبدل نمط الحياة لا يتم بموجب إيمان جديد، كائناً ما كان. فلربما عجل الطوارق المسلمين في القضاء على مملكة سانغاي Sanghai في النiger. وينهض تقويم لأكاديمية العلوم الاستعمارية إلى «أن الطوارق استولوا على البطحاء ودمروا الاقتصاد. وأحلوا الرعي محل الرعاية... ويظل الطوارق عقبة أمام الاستثمار، فهو يرفض التعاون والمشاركة، في كل حال. ذلك أن صلته وعاداته الزمنية تحول دونه ودون العمل، مما يجعله يبدو صعب القيادة»^(۲).

واليوم مثل الأمس، تبدو البداوة كأنها ظاهرة بشرية، يظهر أن الدين لم يمارس عليها سوى تأثير محدود جداً. وبينما أن نمط الحياة التشردية لم يجر اعتماده إلا بتأثير الضرورات الاقتصادية. فمنذ أن تبدو الأرض عاجزة عن توفير المعيشة للكل شاغليها، كانت تنطلق العناصر غير المكتفية غذائياً، لغزو مجالات أخرى، متهمزة الفرصة الأولى لاحتلال أراضٍ أخرى، بالقوة عند اللزوم، كفيلة بتنمية الضرورات الأولى للحياة المستقرة. في ملاحظة صحيحة لدافى «الأرض في نظر الإنسان غاوية كبرى ومعلمة عظيمة»^(۳). من هذه الزاوية، يُعدُّ الفتح العربي - الإسلامي تمهدًا لحركة توسيع شبه دوري، تدفع المجتمعات البدوية وشبه البدوية بموجب الإزدهار الاقتصادي ونتائجها الديموغرافية، خارج بيئتها الطبيعية أو المألوفة، وبفضل هذا الإزدهار تستوطن الأرض وتبني المدائن، وتشكل أمّة وأحياناً تؤسس أميراطورية.

على أننا نستطيع التسليم تماماً بأن المدن التي شيدتها الفاتحون المسلمين تتعدى في عددها حاجات مجتمع متعطش إلى أراضٍ يُنْهَى. ولكن هنا أيضاً يبدو الإسلام وكأنه العَرَضُ وليس السبب الأساس لتتوسيع الحياة الحضارية. إن مستلزمات الحرب قادت المسلمين إلى إنشاء عشوائي لمعسكرات معزولة، قسطنططات، في مواجهة التجمعات المحاصرة، وإن حركة التمدن، مثل ضرورة العيش أقله في البداية، يعزل عن الشعوب الخاضعة حديثاً، تحولت في النهاية إلى مدن. تاهيك بأن البدوي الحقيقي لم يتصرف أبداً كأنه باني مدن. بل على العكس، وفقاً لملاحظة ابن

H. - P. Eydoux, *L'homme et le Sahara*, p. 86.

(۱)

Ibid, pp. 14 Sq.

(۲)

G. Davy, *Des clans aux empires*, p. 64.

(۳)

خلدون الشهيرة، كل بلد يغزوه البدو إنما يسرع الخراب إليه. ويعلمنا إيدو «أن الغزوات العربية اجتاحت شمال أفريقيا جزئياً، وحولت مناطق زراعية إلى سهوب. كما أن بلاد الرافدين وبلاط الشام شهدت هذا التراجع للمجال الحضري تحت الضغط البدوي»^(١). فلم يكن التوسع الحضري من صنيع العصابات المسلحة الناهمة، وهي العنصر الأساسي في الجيش العازى، بل كان من صنع كواذر عليا، معظمها متحدّر من مكّة والمدينة. وبعض السادة (الأشراف) الذين شيدوا بيوتاً أميرية ومدنًا سكنية. ومع ذلك فلنكرر القول إن الحواضر الإسلامية الأولى جرى بناؤها طبقاً لحاجات مجتمع بدوي حديث التحضر. وهذه الحواضر التي تقع عموماً في مناطق مناسبة لتربيبة الجمال والغنم، كانت تسم بالسمات الكبرى لقرى الحجاز القديمة: توزيع الأرض على أساس عشائري، شوارع ضيقة جرى تصوّرها وفقاً لحركة الماشية، ومواد بناء هشة، وبيوت منخفضة، إلخ^(٢).

الحقيقة أن القائلين بتمانع الإسلام مع الحياة البدوية لا يجهلون الانتقادات التي يمكن أن تثيرها هذه الأطروحة. وتاليًا ينطون، بطيبة خاطر، العرب الحضري مستلزمات الحياة الحربية، بالنصيب الذي يعود إليها وإليهم في الحركة التمدينية المنسوبة إلى الإسلام؛ لكنهم يؤكدون في الوقت نفسه، مع غ. مارسي «أن كل مدينة مسلحة هي في المقام الأول حصن للإيمان». ويرى الكاتب نفسه «أن الدور الديني للمدينة يتعدى الأهداف العسكرية والمصالح السلالية التي كان يتصورها مؤسسها، فهذا الدور الديني يكاد يكون علة وجودها . . .»^(٣).

هنا أيضًا من المفيد أن نبدد وهماً والتباساً. كان رينان سباقاً إلى الكتابة: «إن الحركة الإسلامية هي ديانة المدن». لكنه كان قد اعتبر من قبل بتوضيح مقصدته، وهو أن «الجامع، مثل الكنيس أو الكنيسة، هو في جوهره شيء مدني». لأن التشجيع المنطاع بالحياة الحضارية هو في الحقيقة ليس شأنًا خاصاً بالإسلام: فكل دين عالمي أو قومي، وكل شكل عبادي أرقى مستوىً من مستوى الحياة الرعوية، يزدهر عموماً في هذا الاتجاه. فمنذ أن تخطى التجليات الأكثر بدائية في الحياة الدينية، نلاحظ أن العبادة، بما تفرض من مضامين مكانية مختلفة ومن جهاز متخصص، لا يمكن أن تمارس كما ينبغي إلا في بيئة مدنية. يفيدنا دفونتين «أن المرحلة الأولى كانت دينية بالنسبة إلى كثير من المدن، إذ إنها بدأت بوصفها بيوتاً إلهية ومعابداً». وتساءل «كم من المدن بدأت بإقامة معبد؟ إن بيت الألوهة سبق بيت البشر، وفي البداية لم تكن المدينة سوى مكان للعبادة»^(٤). من

H. - P. Eydoux, *op.cit.*, p. 14. (١)

M. Clerget, *Le Caire*, t. I, p. 106 Sq. (٢)

ابن الحاج، مدخل، ج ٢، ص ٧٩: «لم تعد الطرق في أيامنا مطابقة للقانون. ويرى العلماء ان اتساعها ينبغي أن يكون فسيحاً بحيث يمرّ جمّالان معاً دون أن يتلامساً». Chelhod, *Introduction*, *op.cit.* pp. 67 Sqq. (٣)

G. Marçais, *op.cit.*, p. 524. (٤)

P. Deffontaines, *Géographie et Religion*, pp. 144 Sq. (٤)

هذه النزاوية العامة، يبدو معكنا القول إن الإسلام يشجع تطور الحياة الحضارية. ولكن ثمة مجال للملاحظة أن الدين لا يحضر الإنسان على الاستقرار في الأرض إلا انطلاقاً من مستوى ثقافي معين. وعليه، فإن مكاناً للعبادة هو بوجه عام موضع تجلّت فيه الورقة مشخصة واتخذته مقاماً لها. وما دامت الآلهة في الحالة الانتشرية واللاشخصية، فإن الطبيعة بكاملها تكون حية، متحركة. وعندئذ يمكن إقصار الدين على معتقدات غامضة نسبياً، وأرواحية، أو اعتقادات بعض القوى الخفية من نوع الجن، كالحوريات والكتائب الخرافية التي تظهر في كل مكان من الصحراء تقريباً. ومع الإيمان بالإسلام، لا يبدو أن البدوي قد بدأ تصوراته الدينية وقلبتها رأساً على عقب. فال فكرة التي يكتوتها عن الله في غاية الغموض^(١)؛ وعنه انضافت فكرة الحضور الكلي لله إلى فكرة الانتشار الإلهي. كما أنه لم يكن يشعر بالحاجة إلى بناء مكان حقيقي للعبادة.

والحال، فإنَّ من الشير الاستنتاج أن الإسلام، التوحيدِي والعالمي، لا يستلزم لصلاح الصلاة الشعائرية، أن تجري في بيت مخصوص لها؛ وأنه لا يعرف رجال الدين. فهو على الرغم من تشجيعه الاستقرار في الأرض، يبدو، خلافاً لأقوال دفوتين^(٢)، أن موقفه المؤاتي للتمدن أقلَّ حسماً من موقف المسيحية. الواقع أنه منكيف تماماً مع حاجات الحياة شبه البدوية، للدرجة أن حركة إصلاحية مهمة كالوهابية، تمجدُ الحياة البدائية وتأمل باستكشاف خلاص الأمة الإسلامية بالعودة الكاملة إلى البني المعاصرة للهجرة. ومع إدانة عقلية البدو البدائية، يقدم الإسلام تنازلات كبيرة لضرورات الحياة المتشردة للدرجة أن طقسها، إذا قورن بطقس مكة القديمة، يمكنه أن يسجل تراجعاً إلى البداءة. عملياً يلغى جنين الأكليروس الذي عرفته الجاهلية العربية من قبل، ويقيم التبسم، وأخيراً يسهل البقاء في الحياة المتشردة، فلا يفرض إقامة الصلاة في الجامع حضراً. في المقابل، يُبقي على الأضاحي، وهي إرث مباشر من الحياة الرعوية، ويعتمد تقويمًا قربياً محضاً، وهو أقرب إلى عادات البدو من التقويم الشمسي. إن الممارسات الشعائرية الأساسية في الإسلام لا تتعارض مع نمط الحياة البدوية، وتبدو فوق ذلك متطابقة مع حياة الصحراء البسيطة والمترفة، أكثر من تطابقها مع مستلزمات المدينة. لتناول بعض هذه النقاط بالتفصيل.

إن الكاثوليكي الذي يدرس الإسلام يندهش أحياناً عندما يستخلص أن هذا الدين بلا إكليروس. وعليه، لا يحتاج المسلم إلى وساطة كاهن لممارسة شعائره. ناهيك بأنها شعائر غير قابلة للتضخيم: فهذا الدين لا يعرف التطريبيات ولا شيئاً مماثلاً للقداس والاعتراف أو المناولة. وكما يلاحظ بوسكيه بكثير من الحصافة «إن لم يكن سوى مؤمن واحد، أو مؤمنة واحدة، في العالم، فإن المسلم لن يجد ما يضيره على الاطلاق في أداء عباداته، وخصوصاً لإقامة الصلاة والصوم، وأداء الحج؛ أما البروتستانتي واليهودي فيضيرهما ذلك؛ والكاثوليكي حتى وإن كان

A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, pp. 287 Sqq.

(١)

P. Deffontaines, *op.cit.*, p. 147.

(٢)

كاهناً، فإنه يصاب بالشلل إذا كان وحيداً: فلا قداس ولا اعتراف بدون مساعد»^(١). هناك بلا شك جهاز له ألقابه ووظائفه: إمام، مفتى، هذاب، مؤذن. ولكنّ أيّاً من هؤلاء الأشخاص لا يتصرف بمواصفات كاهنٍ ما بالمعنى الدقيق. ليس هناك أيّ تراتب ينطوي على مميزات دينية: فهم مفروضون في الأمة من قبيل التقوى والتعبد واتساع معارفهم الدينية.

إن الإسلام إذ ألغى الوسطاء مع القدرة الإلهية، إنما جعل العبادة فردية وأكثر توافقاً مع ضرورات الحياة المتشردة. وفي إمكان أتباعه أداء راجباتهم أى وجدوا، خصوصاً في الصحراء. ويبدو لنا أن القرآن، لهذه الغاية، شرع التيمم أو الوضوء بلا ماء (٤/٤؛ ٥/٦) الذي يجيز الموضوع بالرمل عندما ينعدم الماء. من البين أن هذه الممارسة لم توضع لأجل المدنيين. في حديث مشهور، ينسب إلى الرسول قوله: «جعلت لي الأرض مكاناً للصلوة وأداة للطهارة. ومن تأديه ساعة الصلوة في أمي فليقم صلاته [أى كان]»^(٢).

يُشار عموماً إلى أهمية الجامع ودوره في حياة المسلمين: فمن واجب الناس إقامة الصلاة فيه، جماعة، لا سيما صلاة الجمعة. وفي الواقع، كما يلاحظ مارسي «تبعد هذه العبادة الأساسية والرفيعة الدلالة في الطقس الإسلامي... منذ العصر الأول وكأنها الامتياز الحصري للتجمعات الحضارية»^(٣). ولكن، هنا أيضاً، حدث آفاق الحياة المتشردة كثيراً من الواجبات الشعائرية. فالجامع لا يbedo، على الرغم من طابعه القدسي، بأنه ضروري على الإطلاق لعمارة العبادة. فهو ليس «بيت الله»، بل مكان يجتمع فيه لإقامة الصلاة الشعائرية. إنه رمز الإسلام، وتجسيد جماعي للحياة الدينية. لذا يؤمر المؤمنون بأن يقيموا الصلاة فيه^(٤). ولكن الأمر هنا لا يعني الوجوب؛ إذ يستطيع المسلم إقامة الصلوات الشرعية الخمس في منزله، في الشارع، وأنى شاء، حتى في الأماكن العامة، دون أن ينقص شيء من قيمة عبادته وإيمانه. يشير الأختلط، الشاعر المسيحي، في إحدى قصائده إلى أنه يقيم الصلاة عندما يحين وقتها وأنى شاء. فيردد عليه ولية المسلم بأن هذه نعمة من نعم الإسلام عليه! إنها «روح الإسلام». فيجيئه الأختلط، لاعباً على الكلام: لم انقطع في ديني عن «الإسلام»^(٥) [= عن الطاعة والخضوع]. وفي الصحراء تفقد صلاة الجمعة ذاتها طابعها الإلزامي. وتذهب كتب الفقه إلى أن حيازة جامع (مسجد كبير) هي أمتياز خاص بأهل المدن وحدهم، ومن يقيمون في محلة كبيرة. زد على ذلك أن إقامة صلاة الجمعة تستلزم حضور حد أدنى من المؤمنين، يتراوح عددهم بحسب المذاهب. يرى الإمام الشافعي، الفقيه الشهير، أن عددهم

(١) G. - H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, p. 118.

(٢) ورد عند الألوسي، *بلغ الأرب*، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٣) W. Marçais, *L'Islamisme et la vie urbaine*, p. 91.

(٤) ابن رشد، بداية، ج ١، من ٨٢.

(٥) كما نعلم، يعني الإسلام التسليم لمشيخة الله، الانقياد.

يقارب الأربعين وما فوق^(١). إلا أن هذا التكريم للحياة المدنية يبدو متأخراً، ويمكن تفسيره بأنه محاولة قام بها الفقهاء لشطب البدو في الأرض. إن القرآن لا يشير إلى مثل هذا التمييز: «يا أيها الذين آمنوا، إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة، فاسعوا إلى ذكر الله» [٩/٦٢]. وكائناً ما كان الأمر، فإن الفقيه إذ جعل من هذا الاحتفال الديني الجماعي واجباً على أهل المدن وحدهم، إنما قدّم تسهيلاً كبيراً للحياة البدوية: هكذا يستطيع المؤمن القيام بواجباته الدينية في كل مكان.

نرى من خلال هذه الملاحظات القليلة أن الحياة الحضرية إذا كانت ضرورية لإقامة صلاة الجمعة جماعة، فهي في المقابل غير ضرورية لأداء العبادة الكاملة. والإسلام يحضر على ذلك، لأنه يسمح له بأن يرافق المتنقلين وأن يضمن لنفسه أكبر نفوذ على المؤمنين. زُد على ذلك أن صلاة الجمعة تجدد تمسك «المؤمنين» وتعطيهم فكرة رفيعة عن قوتهم وتكلفهم. لكن هذا امتياز للمدينة، وفي إمكان البدو تجاهله، دون أن ينجم عنه أي خطر على خلاصهم الأخروي.

إلى ذلك، يبدو أن عدد الصلوات الشرعية اليومة، المرتفع نسبياً، مثل صلاة الفجر (قبل شروق الشمس)، مناسب جداً لبشر محدودي النشاطات، معادين على الحياة في الهواء الطلق، أكثر مما هو مناسب لمدنيين حقيقين، مثقلين بمستلزمات المدينة و حاجاتها.

هناك تنازل كبير، آخر، قدمه الإسلام للبداوة، هو العودة إلى تقويم قمري. كما نعلم، إن هذا النوع من الحساب كان في طريقه إلى الزوال، عشية الهجرة، لأنه لم يعد مناسباً لضبط موافقة الأسواق أو المعارض السنوية الكبرى التي كانت ذات طابع موسمي. وعلى الأقل كان المدنيون من بين العرب القدامى قد توصلوا إلى اعتماد السنة الشمسية كما يدل على ذلك اسم بعض الأشهر^(٢)، فيما كان البدو يحسبون الزمان بحسب أدوار القمر، ولكن المدنيين لم يصبحوا تماماً بكوكب الليل الذي كان نوره يدل على تعاقب الأشهر. واستكشف وتيرة الفصول، أضطروا إلى إدخال شهر ثالث عشر مرّة كل ثلاث سنوات. هذه الممارسة أغاثها محمد في حجة الوداع. وبهذا الصدد كتب غوفدروا - دمومين: «كانت النتيجة الاقتصادية لذلك الإلقاء القضاء الواضح على معارض مكة»، وهذا ما لم يكن يجهله، وبالتالي أراده بقوة أو قبله^(٣). من الممكن أن يكون النبي قد توقع أو تقبل النتائج الاقتصادية للعودة الكاملة إلى تقويم قمري. ولكن في الإمكان ايجاد تفسير آخر لمبادرته، لأننا لا نرى حقاً مغزى سعيه الحازم إلى تدمير أسواق مسقط رأسه، بعدما انقادت له مكة في آخر المطاف، وكان يعتبرها المركز الروحي لديانته. الأرجح أنه بعدما أنسى صوم رمضان، أدرك بسرعة صعوبة التقيد بتقويم شمسي - قمري. في البداية يقول القرآن «كُتب عليكم الصيام... أيام معدودات» [١٨٤/٢]^(٤). ولتجنب كل خطأ في الحساب، كان لا بد من ضوابط ومعايير

(١) ابن رشد، بداية، ج ١، ص من ٩٢ وما بعدها؛ الشعراوي، الميزان، ج ١، ص ١٨٨.

(٢) ربيع الأول والثاني، ربيع؛ جمادى الأولى والثانية، انجماد؛ رمضان، رمضان = الحر الشديد.

Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 612.

(٣)

(٤) الآية ١٨٥ من السورة الثانية، تقول حرفيًا: «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس... فمن شهد =

ثابتة: «يسألونك عن الأهلة». قل هي موافقة للناس والحج...» [١٨٩/٢]. كان يعرف محمد بالخبرة العقبات والأخطاء التي يفضي إليها العمل بالشهر الإضافي، الثالث عشر: «إنما النسيء زيادة في الكفر...» [٣٧/٩]. لضمان ثبات الزمن المقدس، كان له الخيار في اعتماد كلٍّ على القويم الشمسي أو الرجوع الكامل إلى السنة القرمزية. والحال، كان ينبغي استبعاد أول هذين الحلين، لأنَّه كان يستلزم حسابات دقيقة^(١)، ولم يكن مناسباً لأنصار متدينين، معتادين على ضبط وقتهم بوتيرة القمر. في المقابل، كان يمتاز الحل الثاني بالسماح لكلِّ الذين يعيشون بعيداً عن المدينة، أيَّ معظم سكان الحجاز، بأنْ يؤدوا الواجب الديني الجديد، دون أيِّ ارتکاب لخطأ حقيقي. مع ذلك، ظنوا أنَّ في الإمكان القول إنَّ «صوم رمضان، مع نشاطه الليلي هو [شيء] للمدن أكثر مما هو للحقوق»^(٢). ولكن إذا نظرنا في دقة هذا الصوم الذي يستلزم امتناعاً تاماً عن تناول الطعام والشراب من الفجر حتى الغروب، فإننا نرى بسهولة أنه أنساب لظروف حياة البداوة البسيطة والمتشففة، منه إلى ظروف المدينة مع كلِّ ما تمثلُ من حرارة وانتاج وبذل جهود. والحقيقة أنَّ صوم رمضان واحد في الحالين، لكنَّه أصعب في المدن منه في الصحراء. الواقع أنَّ المدينة تحدُّ من نشاطها لكي تسمح لسكانها بأنْ يؤدوا هذا الواجب الديني، وتكتبه اقتصادها، وتجعل المؤمن في ظروف قريبة من ظروف الحياة شبه المدينة. ولم ينخدع رئيس الدولة التونسية الفتية، عندما دعا مواطنه إلى عدم صوم رمضان، حتى يكسروا المعركة الاقتصادية^(٣).

فهل مدن الإسلام الحجَّ إلى مكة، كما يذهب إلى ذلك و. مارسي؟^(٤) تبدو الصيغة مفرطة، وربما الأصح القول إنه جعله قومياً، وطنياً. فهو إذ ربط بالشاعرة المكية، أماكن تقع أحياناً خارج الأرض المقدسة، وكانت تستعمل مسرحاً لبعض تجليات الحياة القبلية الدينية، إنما كان محمد يسعى؛ في المقام الأول، إلى توحيد الاعتقادات المختلفة، والتوليف بينها، وذلك بختتها بالخاتم التوحيدية الإلهي. لكنَّه أبقى في الوقت عينه على ممارسة تنتهي مباشرة إلى الحياة الرعوية:

= منكم الشهر فليصُمُّه^(٥). يفسره بلاشير قائلاً: «من رأى بعينيه الهلال الجديد، فليصُمُّ هذا الشهر». هذا التفسير ليس مستحيلاً، ونجده عند الكثريين من مفسري القرآن (راجع: بيهاوي، أنوار، ج ١، ص ١٣٦). ولكنه يثير صعوبة وعقبة: فهو يتضمن عملياً، ومن الآن فصاعداً، الرجوع إلى تقويم قمري. هناك تفسير آخر، قال به المفسرون أيضاً، يشرح هذا المقطع الغامض، هكذا: «فمن شهد منكم الشهر» أي لم يكن مسافراً. هذه ترجمة غوفروا - دمويين في كتابه (محمد، ص ٥٦٤)، ونحن نعتمد هنا لأنَّها تبدو لنا مناسبة مع بقية الآية التي تتحدث عن تيسير أمور المرضى والمسافرين.

(١) ابن تيمية، اقتداء، ص ٨٧. «بذهب الخليفة عمر إلى أنَّ محمداً قد قال: «نحن أمة أمية ونجهل الحساب، فالشهر هو كذا وكذا»، أي، يضيف الشارح، تارة ٢٤ وتابة ٣٠ يوماً حسب الأهلة.

(٢) X. De Plahtlol, *Le monde islamique*, p. 10.

فنلاحظ أنَّ كلمة «حقول» لا تبدو مناسبة تماماً، لأنَّ الإسلام الأول - وحتى المتأخر - قد أظهر ازداء للزراعة.

P. Rondot, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, T. II, pp. 189 Sqq.

W. Marçais, *L'Islamisme et la vie urbaine*, p. 90.

الأضاحي أو القرابان الدموي. **﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحِر﴾** تقول آية من المرحلة المكية الأولى (٢/١٠٨). صحيح أن الإسلام لا يعطي للأضحية القيمة المادية عنها التي كانت تعطيها لها الوثنية الجاهلية. فالله لا يأخذ دم الأضاحي ولا لحمها؛ فهو لا يعني إلا بقوى القلوب (القرآن ٣٧/٢٢)، بالنية، تقوى المضحي ونيته. وهو مع ذلك يأمر المؤمن بأن يقدم بنفسه على تضحية الحيوان المقدّم^(١)، وهذا أمر لا يبدو ممكناً إلا للرعاة أو لجماعة ذات مستوى حضارى قريب من الحياة الرعوية. وكون هذه الشعيرية يؤديها مدنيون لا يجوز على الإطلاق أن يجعلنا ننسى أصولها: إنها عادة اكتسبها الدين وتوارثها، يمكن ظهورها على الرغم من التطور، ومصادفتها في مستويات ثقافية شتى.

بدلاً من التعارض مع نمط الحياة البدوية، يبدو أن الإسلام قد قام، بالأحرى، بتقديم تنازلات لكي ينسجم مع التصورات والعادات البدوية. وما لا ريب فيه أنه شجع الاستقرار في الأرض. ولكن هناك مجالاً للقول إن جهده لم يكن بمثابة موقف مضاد للبدوي ذاته، بل محاولة للحد من عقلية هذا التاء الأبدى، عقليته الثائرة والمغطرسة. والأمر المدهش أن أولئك الذين يعلنون أن الإسلام دين حضاري «يحتاج إلى المدينة لتحقيق مثاله الاجتماعي والديني»^(٢)، هم أنفسهم الذين يقولون، وبكل تناقض، إن حدوده «تدو متطابقة إلى حد بعيد مع حدود البداوة الرعوية أو على الأقل مع المناطق التي استطاع البدو أن يؤثروا فيها: سياسياً»^(٣)، دون الإحاطة بالتناقض القائم بين الحياة الحضارية، المعلنة شرطاً للحياة الإسلامية الصحيحة، وحياة البدوي المتشردة، المتميزة باحتقار العمل اليدوي والزراعة، وبحب الغزو والنهب. من المؤكد أن مدننا مزدهرة، ولنقل بأولى إن واحات قائلة عند تخوم وحتى داخل منطقة تنقل الرعاة، لكنها لا تصمد إلا بقدر ما تكون قوية كفاية لجعل الرعاة يحترمونها. وهي حين تضعف، تتضخط عليها مخاطر الغزو والنهب. فالمدن حين تفسدتها الغزوات البدوية، تبحث عن خلاصها في الخوف التقليدية، تلك الجزية السنوية التي تدفعها مدينة ما لقبيلة قوية، مقابل حماية القبيلة لها والتتعهد بالدفاع عنها من أعمال النهب التي تمارسها قبائل أخرى.

ولكن على الرغم من تأثير البداوة في الإسلام، الذي يبدو لنا أكيداً، لا مناص من التحفظ

(١) على رب العائلة تقديم الأضحية بنفسه، لنفسه ولذويه. والحقيقة أن في إمكان النفس الرقيقة الاستعانتة بجزار، إذ إن الإسلام ألغى وظيفة المضحي، مقدم القرابين ومع ذلك لا بد لصاحب الأضحية من حضور ذبحها وعلى الأقل وضع يده في يد الجزار أو سن آلة الذبح. راجع: Chelhed, *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 169. Sq.

X. De Planhol, *Le Monde islamique*, p. 9.

(٢)

Ibid., p. 126.

(٣)

وعدم الواقع في فح الحتمية الجغرافية . فهذه الحتمية ترى أن هذا الدين لا يكون في موقعه الحقيقي إلا هناك حيث يشعر بالسُّؤدد البدوي . والحال، فإنَّ تراكب خريطة الإسلام الجغرافية مع خريطة المناطق القاحلة وشبه القاحلة، يتضمن استثناءات مرموفة جداً . ففي أندونيسيا وحدها، أكثر مما في العالم العربي كله من مسلمين؛ ومن جهة ثانية، يتضمن المتوسط الشرقي ساحلاً رفيعاً، يتلقى من الأمطار كمياتٍ كافية لكي يعتبر من المناطق شبه الرطبة . ومما لا شك فيه أن هناك عدداً من العوامل الجغرافية (جبل، غابة، برد) عاندت الإسلام وأعاقت تقدمه أحياناً . ولكننا حين ننظر إلى توسعه من زاويته السلمية والحربية، نلاحظ أنه استوطن أيضاً في مناطق الغابات مثلما استوطن في أعلى السفوح . وعليه، يبدو لنا أنَّ من المغالطة جعله تعبيراً عن بيئه جغرافية، أو الكلام على علاقات سلبية بين هذه البيئة والعالم الإسلامي . وربما كانت الأمور أكثر تمايزاً، وعندها يكون من الأولى التوجه إلى بُنى مدينة القوافل حيث ولد الإسلام، لتفسير تطابق غير أكيد دوماً، ويتضمن أكثر من استثناء كبير .

جوهرياً، جرى الإصلاح الإسلامي في المجال العقدي: فكان المقصود أولاً الإطاحة بالأوثان وفرض توحيد مظہر، ربما كان متزلاً من الحنيفة، تلك الحركة الإسلامية قبل التسمية، التي كانت ديانة إبراهيم، حسب القرآن، والتي كانت تبحث عن إلهامها العميق في فطرة الإنسان أو استعداداته الطبيعية، وبالمناسبة كان ذلك الإنسان من سكان الصحراء . وتالياً، تبنّي محمدً بعض المعتقدات والممارسات الشعائرية الأساسية لدى العرب القدامى، وكثيرها مع تصوّره الخاص للقديسي . أما في المجال الاجتماعي، وعلى الرغم من بعض الإصلاحات الجريئة، فقد تقبل أيضاً البني الأساسية للمجتمع شبه البدوي: تقسيم إقليمية على أساس العشيرة، عائلة أبوية (بطrir كية)، زواج تعددي وداخلي، نظام اقتصادي محوره التجارة، يزدري الزراعة والعمل اليدوي . وفوق ذلك، كما رأينا سابقاً، عاد صراحةً وعمداً إلى بعض تقاليد الصحراء . ويدوّل لنا من هذه الزاوية، أكثر من أية حتمية مشبوبة، أنَّ في الإمكان تفسير السهولة النسبية، على كل حال، التي انتشر بها هذا الدين في أكثر من بقعة من بقاع المنطقة القاحلة أو شبه القاحلة⁽¹⁾ .

إن الإسلام المُقام على أساس بدوي، شجَّع بنحو خاص نمط الحياة شبه البدوية. إنه يحمل

(1) إن المسائل التي يشيرها انتشار الإسلام في العالم باللغة الأهمية لدرجة أنها لا تستطيعتناولها بعدها أسطر . هناك الفتح العربي أولاً . وهذا سار، جزئياً على الأقل، على دروب الهجرة التي عرفها البدو، واعتمد طريقتهم القتالية . عملياً، جمع تحت رايته أكثرية البدو، سواء اعتنقاً الإسلام أم لم يعتنقوه . وضرب في النقاط الأقل مناعة، وترابع، ثم كرّ مهاجماً حتى آخر الأنفاس، وأخيراً توقف بعدما استنفذه الجهد الذي بذله وقاده بعيداً من قواعده الأولى . وفي أثناء ذلك، فرض «كولونيالية دينية» - وهذا تعبير غير مبالغ فيه - على الشعوب التي فتح بلادها، والتي كانت في أكثريتها بعيدة جداً عن شبه البداوة . ومن جهة ثانية، هناك الفتح الإسلامي . إنه نتاج التجار والمبشرين؛ وكانت مهمتهم سهلة بقدر ما كانوا مكلّفين بهالات النجاح المجيد للإسلام وحضارته . في هذا المجال، وأكثر مما حدث في سياق الفتح العسكري، لعبت بُنى شبه البداوة لصالح الإسلام .

طابع مدينة القوافل التي ولد فيها، ويطبع به مؤسساته السياسية - الاجتماعية، وتصوراته الاقتصادية، واحتقاره للأرض وللعمل اليدوي، وفرديته الثقافية.

* * *

زد على ذلك أن من الثابت أن نمط الحياة البدوية الذي فرضته الضرورات الاقتصادية، يتضمن أيضاً وجهاً عقديداً، ثقافياً بالأحرى. وعليه، هنا أيضاً، الدين الذي أسسه محمد يعكس أيضاً ألوان بيته من خلال المكانة التي يمنحها لتصورات العرب القدامي الدينية. وبنحو خاص، أخذ عن الصحراء هذا الطابع الحميم والغامض للقدسى، هذا الإذعان للقوى الخارقة، هذا الحضور الروحي في الزمني؛ وبكيفية عامة، يبدو متميّزاً باستمرار الفكر الأرواحي. والمؤسف أننا لا نستطيع أن نختصر في عدة أسطر ما سيجري تبيانه على مدى هذا العمل. وعليه، ستتاح لنا الفرصة لكي نرى أن في الإسلام، تنسجم عناصرُ القدسى، قواه، تجلياته، عوامله وموضوعاته، مثل الإعتقادات التي يفرضها، مع البنية التحتية الدينية لشبة الجزيرة العربية قبل الهجرة^(١).

(١) تلزمتنا شروط الشر أن نحصر استطلاعنا في بني القدسى المحض. للذا، فإن الدراسة الموسعة للرجس لن يكون في الإمكانتناولها، على الرغم من كون المدنس جزءاً لا يتجزأ من المقدس. من جهة ثانية، وللأسباب عينها، أحملنا تقنيات مقاربة القدسى، وما يفرض من تنظيم على المجتمع، وتأثيره في العالم الديني، وعلاقاتهما المتبدلة. إن برنامج البحث هذا (الذي حدّدناه في موضع آخر: نحو سوسيولوجيا للإسلام) سيكون موضوع أعمال لاحقة.

الفصل الأول

الحِرام

أو التعبير الملتبس عن القدسي

هناك طريقتان للنظر في القدسي: يمكن تصوره إما بذاته، وإما في تجلياته البرانية. إلا أن لفظاً واحداً هو الذي يعبر في آن عن الذات والحالة، عن الشيء والشرط الذي يتتجه. ذلك أن القدسي في المنظار الأرواحي هو هذه القوة الخفية واللاشخصية، الخيرية والرهيبة، التي يعتقد بأنها وراء كل سلطان، كل سعادة، كما يعتقد بأنها وراء كل شقاء. وهو فوق ذلك موقفٌ، موقف تكون فيه الكائنات والأشياء مستبعدة من العالم الديني المدنس. والعريبي، مثل المسلم، ذهب في تعبيره عن القدسي وتحديد علاقاته به، إلى استعمال الجذر حرم، البالغ الالتباس، والذي يستحيل توضيح معناه في بضعة أسطر أو عبارات. ناهيك بأن هذا اللبس ليس محصوراً بالعالم الذي نشغله ويشغلنا: بل يبدو عالمياً وقد يكون ملازماً لطبيعة الموضوع المدروس بالذات؛ ولا يمكن تبديده إلا بتحليل البنى الأولية للقدسي. ولتطهير القدسي مما يعتوره من شوائب غربية عنه وتحديد مقوماته ومكوناته، لا مناص من القيام أولاً بإلقاء نظرة سريعة على المواقف الكبرى التي أدت إلى ولادته. ففي هذا التحليل الانتقادي، سيكون العالم العربي والإسلامي حجر الزاوية الذي ينطلق تحليلنا منه.

* * *

لا وهم عندنا أن الأيسر هو تناول القدسي من خلال المواقف التي يشيرها، أكثر من تناول تعريفه. فعلى غرار تيار كهربائي، لا شيء يشير من الخارج إلى وجوده: فهو لا يُرى إلا من خلال نتائجه ومؤثراته؛ شجرة، صخرة، عين ماء... لا تنسم بأية سمة خاصة. ومع ذلك، تُخذل احتياطات كثيرة للاقتراب منها، وترتسم علامات الاحترام والموافقة، ويجري تكرييمها وتبجيلها بلا حدود. ذلك أنَّ وراء هذه المظاهر البرانية، العامة والعادلة، تقف قوة خفية تتوقف عليها حياة البشر والطبيعة: القدسي. كان يراها العربي قبل الإسلام في كل مكان تقريباً: في الرمال المتحركة، في

وحدة ليل الصحراء، في الدم العراق الذي يطلب الثأر. وكانت بعض الينابيع، بعض الأشجار مسكونة بأرواح خفية، لا سيما الجن، قادرة على إحداث ظواهر خارقة. هذه الاعتقادات، وسوها الكثيرة، لا تزال في معظمها حيةً وفاعلة. وللتعمّد من هذه القوّة، يحيط العربي نفسه بشبكة محّمات تسمح له بالتحرك في عالم محايد أو مُحيد عملياً. لكن هذه القوّة القادرة على إحداث أشياء عجيبة، رائعة، مثل منح البركة^(١) أو توهيم العدو، كان يحاول العربي استعمالها لأغراض شخصية. وبالتالي، كان يناشدتها، يتوكّلها، يقدم لها القرابين، وعندما يشعر أنه في وضع قوّة، كان يحاول إكرانها من خلال شعائر مناسبة. فالأساطيـن المتنوعة التي كان يقدمها لهذه القوّة، تدلّ على المكانة التي تحملها في حياته.

ولكن، منذ أن يحاول المرء اختراف أسرار هذه القوّة، يصطدم بصعوبة المشروع ويصاب بالإحباط. وسيبه أن هذه القوّة هي من طبيعة الجن والإلهـ، وأن كل محاولة تفسيرية لا بدّ لها من إثارة مسائل ميتافيزيقية. فبدلاً من السعي لتحديد جوهر القدسـي أو معرفة أصوله، يرى علماء الأنثـولوجـيا والاجتماعـ أنـ من الحصافة توصيفـه بالاستناد إلى تجلـياتـه البرـانـية، وتحـديدـاً من خلال المواقـفـ والاستـعدادـاتـ التي يـثيرـها لدىـ المؤـمنـينـ. وعلى الرغمـ منـ هذهـ الحصـافةـ الحـكـيمـةـ، لمـ يتمـكـنـ أحدـ منـ تقديمـ تعـريفـ كـافـ للـقدسـيـ. وكـماـ يقولـ روـجـيهـ كـايـرواـ بـدقـةـ بالـلغـةـ: «ـفيـ العـمقـ، عـومـاـ الـقدسـيـ هوـ الشـيءـ الـوحـيدـ الـذـيـ يـمـكـنـ تـأـكـيدـ صـالـحـاـ منـ خـلـالـ تـضـمـنـهـ فيـ تـعرـيفـ مـصـطـلـحـهـ ذاتـهـ: وـهـوـ أـنـهـ يـتـعـارـضـ معـ الـمـدـئـسـ. وـمـنـذـ أـنـ نـتـكـبـ عـلـىـ توـضـيـعـ طـبـيـعـتـهـ، وـتـحـدـيدـ كـيفـيـةـ هـذـاـ التـعـارـضـ، نـصـطـدـمـ بـأـعـظـمـ الـعـقـبـاتـ. وـلـاـ يـمـكـنـ تـطـبـيقـ أـيـةـ صـيـغـةـ، مـهـمـاـ كـانـتـ أـولـيـةـ، عـلـىـ كـثـافـةـ الـوقـائـ الـتـشـبـهـ المـتـاهـةـ»^(٢) ..

وهـذاـ بـالـذـاتـ لـأـنـاـ نـسـعـيـ لـلـإـحـاطـةـ وـرـاءـ هـذـهـ «ـالـمـتـاهـةـ الـكـثـيـفـةـ»ـ الـتـيـ تـُوـصـلـنـاـ، عـلـىـ الـأـقـلـ، إـلـىـ ماـ لـاـ يـمـكـنـ حـلـهـ. عمـليـاـ، لـاـ تـكـادـ تـكـفـيـ حـيـاةـ أـيـ إـنـسـانـ لـكـيـ يـعـرـفـ فـيـ العـمـقـ مـظـاهـرـ دـيـنـ وـاحـدـ. أـمـاـ ذـلـكـ الـذـيـ يـهـمـ بـالـمـقـارـنـاتـ فـإـنـهـ يـشـتـغلـ عـمـومـاـ عـلـىـ وـثـائقـ ثـانـيـةـ، وـحتـىـ ثـالـيـةـ. فـهـوـ يـجـمـعـهـ وـيـعـزـلـهـ عـنـ سـيـاقـهـ، وـيـصـنـفـهـ فـيـ سـجـلـ وـيـنـسـاـهـاـ، ثـمـ يـعـاـودـ استـعـمالـهـ حـسـبـ حاجـاتـهـ الـمـرـحـلـيـةـ، دـونـ أـيـ رـابـطـ حـقـيـقيـ بـيـنـهـ، سـوـيـ الـأـطـرـوـحةـ الـتـيـ يـدـافـعـ الكـاتـبـ عـنـهـ، وـهـيـ نـظـرـةـ ذاتـيـةـ إـلـىـ الـأـحـدـاثـ وـالـوـقـائـ. وـمـثـالـ ذـلـكـ الـمـحـمـلـ، هـذـاـ الـهـوـدـجـ الـمـزـئـ، الـفـارـغـ عـمـومـاـ»^(٣)، الـذـيـ كـانـ يـرـسلـهـ الـأـمـرـاءـ الـمـسـلـمـونـ إـلـىـ مـكـةـ، بـمـنـاسـبـ الـحـجـ، تـدـلـيـلاـ عـلـىـ حـضـورـهـ وـإـظـهـارـاـ لـقـوـتـهـ. لـقـدـ صـارـ لـدـىـ كـاتـبـ

(١) برـكةـ، وبـالـأـحـرـيـ تـأـيـرـ مـارـكـ للـقدسـيـ، انـظـرـ لـاحـقاـ، الفـصلـ الثـانـيـ.

R. Caillois, *L'homme et le Sacré*, p. 11.

(٢)

(٣) يقولـ كـاتـبـ مـسـلـمـ: «ـلـيـنـ فـيـ الـمـحـمـلـ أـحـدـ، إـذـ لـيـسـ فـيـ الـإـمـكـانـ الـجـلوـسـ مـكـانـ الـمـلـكـ»ـ (وردـ عندـ Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, p. 160)

صلـواتـ وـأـدعـيـةـ، وـحتـىـ عـلـىـ شـواـهـدـ: (Encyclopédie de l'Islam, T. III, p. 128; Gaudet, froy-Demombynes, op. cit., p. 158 Sqq)

مقارن «نوعاً من صندوق مقدسة» يحملها معهم المسلمون الإفريقيون ليستعملوها كتعويذة^(١)، وحيث إن تكوين أي مصنف أو سجل تصنيفي مشروع طويل النفس، عملياً بلا انتهاء، فإننا نميل إلى التوقف عند الأحداث الأكثر بروزاً، مما يجعل جزءاً من المسألة خارج الاستقصاء غالباً. ويبدو في الحالة الراهنة لمعلوماتنا أن الأجدى، إن لم نقل الأعقل، هو العمل أولاً على مونوغرافيات.

لتجسيد هذا النقد العام، لا مفرّ من توضيع العقبات. وعليه، يمكن أن ترتدى بعض التحليلات التالية رداء الاسترجاع. والحقيقة، كما ذكرنا آنفاً، أن البحث يتناول موضوعاً في غاية التعقيد، إذ بدا لنا، لتشيّت الأفكار على نحو ممتاز، أنَّ من المفيد وضع المسألة في الإطار العام للاتنولوجيا الدينية. عملياً، لا شيء أكثر غموضاً من القدسي. ففي الغالب استعملت الكلمة لدى كاتب واحد وفي سياق واحد، بمعنىين، وحتى بعدة معانٍ مختلفة. وهي حسب العبارة، تدلّ تارةً على القدس، المقدس والديني، وتارةً على المشروب، المدنس والمحرّم، وتارةً أخرى على المحرّم، دون أي تنبية إلى هذا التغيير المفاجئ للمفهوم. ولا ريب، من زاوية عامة، أن القدسي هو كل هذا في آن. ولكن في الحالة الدقيقة التي يتناولها التحليل، لا يمكن للقدسي أن يكون في آن المقدس والمدنس، مثلاً، اللهم إلا إذا أخذ - كما سترى لاحقاً - بالفرضية المرفوضة التي تؤكد الماهية الأولى لهذين المفهومين.

والأدهى من ذلك كله هو التلهي بالتركيز أنَّ كل شيء يستطيع أن يغدو قدسياً. كتب ميرسيا إلياد: «صفوة القول إننا لا نعلم إنْ كان هناك شيء ما لم يوجد قطعاً في مكان ما - غرض، حركة، وظيفة فيزيولوجية، كائن أو لعنة، إلخ. -، وفي مجرى التاريخ البشري، لم يجر تحويله أو تقديسه... ولكن من الثابت أنَّ كل ما استعان به الإنسان، ما شعر به، ما صادفه أو أحبه، أمكن تحويله إلى قدسية»^(٢)، أي إلى نوع قدسي^(٣)، ويوضح روبيه كايوا، بدوره «ليس هناك شيء لا يمكنه أن يغدو مقرّاً للقدسي، وأن يرتدى على هذا النحو، في نظر الفرد أو الجماعة رداءً فريداً، ليس كمثله شيء». كذلك لا يوجد شيء لا يمكن تجريده من القدسي^(٤). وهذا بالذات، لأن المسألة تدرس دراسة مقارنة، الأمر الذي يجعل هذه الاستنتاجات تبدو محتملة. والواقع أن مجتمعاً دينياً واحداً نسعى فيه أحياناً إلى تحديد مدار حضاري واحد، يتجسد فيه القدسي، الخالص أو الشائب، الديني أو السحري، من خلال عناصر مستقرة، لا تفقد صفتها المكتسبة إلا بصعوبة بالغة. وفي حال الانقلاب الآيديولوجي، لا تكون الأشياء محرومة بالضرورة من القدسي: فهي

(١) Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 24. الكاتب ينقل كلمة مجمل

بـ (Machmal) مستنداً إلى كتاب: H. C. Armstrong, *Lord of Arabia* (p. 200, éd. Albatros, Leipzig,

1938). والحال، فإن هذا الأخير يصف موقف الروهابيين مما يعتبرونه من ظواهر الوثنية.

(٢) Mircéa Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 24.

(٣) *Ibid.*, p. 23.

(٤) R. Caillois, art. *Sacré*, *Encyclopédie française*, T. XIX, fax. 32, p. 5.

غالباً ما تحتفظ بطبعه، وبدلاً من سقوطها في المجال الديني، تندمج بسهولة باللغة في مجال السحر والشعودة. والحال، فإن هذا الثبات الذي لم يجر التشديد عليه كفايةً، هو عندنا في غاية الأهمية، لأن العناصر الممثلة للقدسي تكون عموماً على صلة بالمحيط الجغرافي وبالنظام الاقتصادي (وتاليًّا الاجتماعي) وحسب، بل لأن الثبات يسمح بت分区 أفضل ما بين الحرام (التابو) والمقدس. فالقدسي دائم ومحدود النطاق، فيما الحرام مضطرب ومشتت، متعدد؛ الأول هو المصدر، الثاني هو الحصيلة.

وكما نعلم فإن الخلط بين المقدس والحرام يرجع إلى ر. سميث. ففي كتابه *قراءات في ديانة الساميين* *Lectures on the Religion of the Semites*، يرى الكاتب أن للقداسة وللنداة السمات التحريريمية عينها التي يملكتها الحرام، وتاليًّا يكون من الضلال الفصل بين النظامين. ونعرف مدى النجاح الذي أحرزته نظريات العالم البريطاني، التي لا تزال في الغالب مقبولةً بلا تمييز. إلا أن فحصاً دقيقاً يبيّن أنها لا تخلي من غلوٍ. فمن المؤكّد أن ر. سميث له الفضل الأكبر في التمكن من استثمار معطيات الاتنوغرافيا في مرحلة كان هذا العلم لا يزال يبحث فيها عن طريقه. وهكذا، يسترعي الانتباه إلى تقرير مشروع حقاً، عندما يُنظر فقط في السمات الخارجية والعمومية للقدسي والحرام: فكلاهما يتجلسان جوهرياً في محَرّمات أو منوعات، وكل منها يفرض على الكائنات والأشياء المتعلقة به استبعاداً من الدين (العالم المقدس). وكان الكاتب نفسه قد لفت إلى ذلك مشدداً على أنَّ الأعمال التي يعتبرها الساميون سبباً للنداة (مثل الولادة، الوفاة، إلخ.). إنما تضع الإنسان في حالة استحرام (تابو) لدى البدائيين. وإلى أن يصرّح بأن المقصود هو مفهوم واحد ووحيد، لا تبقى سوى خطوة واحدة. ففي الحقيقة، لا يحيط هذا التحليل إلا بالجانب السلبي والتحريري للقدسي. وعليه، فإن لهذا الأخير أيضاً مضموناً إيجابياً يميّزه من الحرام. فعندما يُقال لنا إن بقایا ولیمة رئيس خطرة، وتاليًّا محَرّمة على المقدس، إنما ييدو لنا أن هناك تناسياً لكون المقدس ليس هو الوليمة، بعد ذاتها، بل المقدس هو الرئيس الذي مدها بجزء من قوته الخفية. وللسبب عينه، فإن الكانوي (القارب المسطّح) Canoe الذي تلقى قطرة دم ملكي، لا يتقدس إلا عَرَضاً. بكلام آخر، نقول إن مفهوم الحرام يتضمن فكرتين متمايزتين ينبغي تسليط الضوء عليهما: في الواقع، هناك من جهة، مصدر المحَرّم وسيبه، وهو عموماً كائن أو غرض مقدس (ظاهر أو مقدس)، وهناك من جهة ثانية، المحَرّم نفسه، وهو الوجه السلبي للقدسي و نتيجه، القابل للتطبيق في كل المجال الديني. ومن مأثر وبستر أنه شدد بقوة على مختلف وجوه الحرام هذه، دون أن يستخلص منها الخلاصات الازمة. «إن حالة الحرام، كما كتب، يمكنها أن تكون ملزمة شيء... ويمكن فرضها بالعمل العسفي من قبل سلطة عليا؛ وأخيراً، يمكن اكتسابها من خلال الاتصال بشيء أو شخص محَرّم»⁽¹⁾. ويوضح الكاتب نفسه في ملحوظٍ هامشي: «إن ألسنة بعض

H. Webster, *Le tabou*, p. 45.

(1)

الأقوام الماليزية تتضمن الفاظاً خاصة لتبين هذا التباين بين حالة تابو ملزمة لشيء ما أو لشخصٍ ما، وبين حالة تابو مفروضة^(١). وعليه، بينما يستمر الحرام الملائم، لأن المقصود ليس بشيء آخر سوى حالة مستديمة من حالات القدسي، يكون الحرام المفروض قابلاً نسبياً لفقدان طابعه المكتسب بسرعة، ويمكن للشيء المحرّم أن يعود إلى المجال الديني، المدنس. وفوق ذلك، ييدو أن الحرام المفروض يفعل فعله الجوهري في الاتجاه الحرفي للدفاع. يذكر ويستر «حالة إنسان كان قد حصل على بعض الأثمار والبطاطا الحلوة التي أخذها من مكان محروم. وبعدما عاد إلى منزله، طلبت منه امرأة بعضاً من تلك الشمار، فأعطتها ما طلبت، وعندما أكلت منها، كشف لها عن مصدرها. فأعلمته أن روح الرئيس الذي انتهك حرمة مقامه، ستقتلها. وماتت في اليوم التالي»^(٢). وهكذا، فإن الحرام الذي كان يحظر أكل تلك الشمار، لم يحظر جمعها. والحال، فإن الإنسان لم يشعر ظاهرياً بأي خوفٍ منها ولم يُبَدِ أي احترام لها. ولا يكون ثمة خطر إلا عندما يخالف المرأة النظام المفروض. فهذه الشمار لا تملك بذاتها أي طابع قدسي، مثلها مثل اللحم في شهر الصوم الكبير لدى المسيحيين، أو الأكل عموماً خلال رمضان. ييدو انتهاك المحرّم مرتبطة ارتباطاً حميمَا بالامتناع عن الأكل. والممنوع هو الاختكاك بالقدسي والاتصال به: فالمسلم لا يلمس لحم خنزير لأنّه سيدنسه، كما أن بدائياً لا يجرؤ أن يضع يده على رئيسه، مخافة أن يصعقه.

نرى مما تقدم أن هناك نوعين من الاستحرام: أحدهما ملائم للكائنات وللأغراض المقدسة (وهو ليس بشيء آخر سوى التحرير المطلق الذي يستبعد المدنس من مجال المقدّس)، وثانيهما زجّري، مفروض، صادر عموماً عن الأول. وفيه يمتلك العنصر التحريري طابعاً مؤقتاً يميّزه من القدسي. وتُحظر الأشياء ليس بسبب جوهرها أو نتيجة طقس قدسي، وإنما عَرَضاً لا أكثر، أو بأمر من مرجع أعلى. باختصار، إذا كان كل مقدس هو في الوقت عينه حرام، فليس كل ما هو حرام مقدساً بالضرورة.

وتالياً يكون الحرام في آن مفهوماً أعمّ من المقدس وأقل عمقاً منه. حتى إن مجاله قد يمتدّ إلى العالم الحقيقي؛ ومن المعروف أنّ الخوف من التابو قد خدم مطامع الكثيرين من ذوي الغايات. وعليه، لا يجوز الخلط بينهما، مثلما يمتنع الخلط بين مصدر السلطات وبين السلطان، الذي يتولاها، وبين القانون والمشتري.

إلى هذين التمايزين المتعلّقين بمصدر التحرير ومجاله، يمكننا أن نضيف هذه الممايزية الأخرى التي تستند إلى طريقة تصرفه وتأثيره. وتالياً، فيما يكون الحرام في جوهره أمراً بعدم الفعل، يكون القدسي، المنظور إليه تحديداً من زاويته الدينية، أمراً بالفعل. أحدهما هو التحرير المطلق، هو الامتناع عن القيام ببعض الأعمال، الامتناع عن النطق ببعض الكلمات، حتى عندما

Ibid., p. 45, n. 1.

(١)

Ibid., p. 39.

(٢)

تكون المخالفة غير مقصودة، وذلك تحت طائلة العقاب الفوري؛ وثانيهما هو أيضاً الأمر القطعي، لكنه لا يفرضُ سوى حدود وقيود، ويستلزم أيضاً أعمالاً إيجابية. ناهيك بأن العقوبة التي تنجم عن الانتهاك، يجري تطبيقها بكيفية أوضح: فالسماء يمكنها أن تغفر، وأن تعاقب بسرعة نسبية، أو أن تؤجل العقاب إلى حياة أخرى.

يبدو أن العرب عرّفوا أيضاً التفريق المشار إليه آنفاً، بين المحرّم الملازم والحرام المفروض. يصدر الأول عن الجذر حرم الذي يعبر عن المقدّس، والذي سنعود إليه لاحقاً. ولكن فلنلاحظ من الآن فصاعداً أنه يُقال على الطاهر، القدسي، (جامع مقدس، حرام) وعلى المطهّر (كما في القرآن ٩٦/٥) وعلى الرجس (السورة ٢/١٧٣). وما ينجم عنه من محّمات، يرتدي رداء دينياً واضحاً: فهي تطال مواسم القطفان والقطيعان، مثل الجمال، الذكور والإإناث، الشديدة المخصوصة (القرآن ٦/١٣٥ وما بعدها). ويكون للتحرّيم طابع مطلق إلى حد ما؛ فهو يُطبّق على الرجال والنساء معاً، أو على النساء فقط (٦/١٣٩). والمتوجّات الموسومة بالتحرّيم، لها بذاتها طابع قدسي، خالص أو غير خالص، بحيث لا يبدو أن في الإمكان الخلط بين مختلف التحرّيمات المعبر عنها بالجذر حرم، وتشبيهها بمنظومة الحرام المفروض. وهذا قد ينشأ من استعمال لفظ حجر، الذي يُقال على الكائنات والأشياء، كما يشير القرآن إلى ذلك: «وقالوا هذه أنعامٌ وحرثٌ حجر لا يطعمها إلا من نشاء...» [٦/١٣٨]. نرى أن التحرّيم لا يبدو مُسماً بأية سمة مطلقة لأنّه غير مرتبط بمشيّعة أولئك الذين فرضوه. هناك، أخيراً، حرام تحكمي آخر، هو الحمى، الذي ستتناوله في الفصل السابع.

* * *

لشن كان القدسي هو غير الحرام بالضبط، فلا يبدو أن في الإمكان التمكّن أكثر من حصره في العنصر الديني وحده. هنا، بلا ريب، هو وجهه الأسمى والمتعالي، المفارق؛ لكنه ليس وجهه الأوحد. فكما لاحظ بحق لينهاردت Leenhardt، يحيط به القدسي دون أن يستنفذه. ذلك أن مجال هذا الأخير يشمل في آن الطاهر والرجس، فيما يقام الدينُ على محور الطهارة أو القداة.

منذ أمد بعيد جرى لفت الانتباه إلى التباس القدسي وازدواجه القيمي. مثاله أن ر. سميث الذي كان يقول بوجود فرق ما بين المقدس والمقدس، أنما كان يعتقد، مع ذلك، بما هيتهما الأولية. ربما يمكن الدفاع عن وجهة النظر هذه، لو جرى النظر إلى القدسي من زاويته السلبية، زاوية التحرّيم. والحقيقة، يبدو من الصعب التفريق الواضح تماماً بين التجلّيات البرانية للمقدس والمقدس، للخالص وغير الخالص. كتب سمند Semend: «إن المعنى الأقدم للطهارة ينجم عن قربتها الأولية مع الرّجس. فعندما كان المرء يتّجنب شيئاً ما، لم يكن يعلم تماماً إنْ كان ينبغي عليه أن يعتبره طاهراً أو مدنساً»^(١). إن هذه الأطروحة للعالم البريطاني، التي استرجعها أكثر من عالم

(١) ورد عند: Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 141

انثولوجي، ما ببرحت تجد، بكل أسف، مدافعين عنها. كتب ويستر: «لا يفرق الفكر البدائي تفريقاً واضحأً بين ما هو مقدس (= ظاهر، مظہر) وما هو مدنّس... فالسمة المشتركة بين الأشخاص المقدسين والأشخاص المدنسين هي أنهم باطنياً، صوفياً، خططرون»^(١). هذا القول لا يمنع الكاتب ذاته من الاعتراف لاحقاً بـ«التمانع بين الأشياء المقدسة والأشياء الملوثة»^(٢). ولا يقلُّ فان در ليوب من جانبه، قطعاً عن سواه: «ظاهر، لا تعني الكلمة أن صاحبها كامل اخلاقياً، ولا تعني أنه محظوظ أو محمود. بالعكس، يمكن أن يكون هناك تماثل وتماهٍ بين ما هو مقدس وما هو مدنّس»^(٣). لا شك أن فكر روجيه كابوا أكثر دقةً وتمايزاً. فهو يشدد على التباس المقدس ويلاحظ أنه «يظهر في أشكال المقدس والمدنس المتصارعة». ومع ذلك، يبدو أن هذا التصارع مظهري أكثر مما هو حقيقي، لأن قوة واحدة ووحيدة هي التي تطال الكائنات والأشياء على حد سواء. «لكنها كلما تجلّت، إنما تتجلى في اتجاه واحد، بوصفها مصدر بركات أو بوصفها بؤرة لعنات. فهي قوّة وهمية، وبذلك التباسية. وتغدو ذات معنى أو اتجاه واحد، حين تنتقل إلى الفعل». ويذكر كابوا، استناداً إلى أطروحته، «غواية قلب المدنسات إلى بركات، وجعل المدنس أداة للتظاهر». «إن احتفالات التطهر التي تحرّر ذوي الفقيد، في آخر الحداد، من رجسهم، إنما تطبع أيضاً اللحظة التي يكون فيها الميت قد تحولَ من قوة شريرة ومخيفة إلى روح كريمة ومكرمة، بعد تطهيرها والصلة عليها. وبموازاة ذلك تنقلب بقايا الجثة إلى تراب: عندها يتقلب الرعب إلى ثقة»^(٤).

للوهلة الأولى، تبدو الأمثلة المذكورة مؤكدةً لما قيل عن الماهية الأولية للمقدس والمدنس. ولكننا حين نمضي قدماً في التحليل، نلاحظ أن الخلط بين المفاهيم ليس سوى وهم. الحقيقة أن القذارة لا تتحول بذاتها إلى طهارة، كما يقول كابوا، بل الكائن المدنس هو الذي يتنتقل، على التوالي، من أطوار الدناسة إلى أطوار القدسية. إن مثلاً مأخوذاً من العالم الإسلامي سيجعلنا نفهم هذا المسار على أفضل وجه. من المعروف أن القرآن يحرّم على أتباعه شرب الخمرة. ومن البين أن عصير العنب ليس هو سبب الدناسة، فهذه ناجمة عن تقلب الأحوال: التخمير. ومن شأن أي تغيير جديد أن يحطّمها، مثل تحول النبيذ إلى خل. وهذا بالتحديد هو المسار الذي يلاحظ في حالة الجثة المتحولة روحًا ظاهرة. الإنسان الحي ليس من أصل مدنّس: فهو في الحالة الطبيعية دنيوي لا غير. والموت يُدخل تحولاً يتسبّب بالرجس، الذي ينعدم بدوره من خلال لعبة تحولٍ جديد. والحال، عندما يكتمل التفكك، تتحرّر الجثة من حاملها الجسدي، اللحمي. وهكذا يجري تحطم الدناسة. في المعتقدات البدائية، كما هو الحال عند العرب قبل الإسلام، تدلُّ هذه الفترة على انتقال الميت إلى مرحلة الروح أو الجسد. عندئذ يمكن أن تفتح أمامه أبوابُ النعيم، بواسطة الشعائر المناسبة

H. Webster, *op. cit.*, p. 245.

(١)

Ibid., p. 261.

(٢)

Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 35.

(٣)

R. Caillois, *art. cité.*, p. 7.

(٤)

لفتحها. وتالياً، من الممكن أن يُصار لدى الكائن الديني إلى إزالة رجس عَرَضي واستبداله بالطهارة. ولكنها عندما تكون ملزمة للأشياء، فإن عملية كهذه لا يمكن تصورها: إن حيواناً مدنساً يستمر في رجسه، ويقى مع ذلك أن روجيه كايويا يسلم، أفله على الصعيد الاجتماعي، بتصارع المقدس والمقدس، الأمر الذي يعني أنهما متمايزان.

أما جان كازينيف فهو يقلب إلى حدٍ ما المواقف التي دافع عنها روجيه كايويا. والحال، بينما يرى كايويا أن هناك التباساً ميتافيزيقياً وتمايزاً اجتماعياً، إذا جاز القول، أو بعبارة أخرى، يقول إن القوَّة عينها هي التي تظهر بمظاهر القدسية تارةً، وبمظاهر الدناسة تارةً أخرى، فإن كازينيف يرى أن المقدس والمقدس متمايزان أنطولوجياً، إيتاً. وهو إذ يستغير مصطلحات ر. أوتو R. Otto، يطلق صفة «Numineux» على ما يُسمى عموماً «مقدساً»، ويفرد لهذا الأخير معنى «الديني». إن مفهوم Numineux يتضمن التباساً في المفاهيم، والحال، يقول لنا كازينيف: يبدو في بادئ الأمر كأنه مقدس، ثم يبدو كأنه قوَّة سحرية، وأخيراً، كأنه مبدأ مقدس في الطقوس الدينية. ويرى كازينيف أن هذا التلبيس قد يكون مرده إلى تناقض شكلي محض، ويقع على صعيد اجتماعي بحت^(١)، لأن المقدس (غير الديني) يتمايز بطبيعته من المقدس. ويرى كازينيف أن الدناسة تنحصر في الاستثناء، في اللاسوبي، في الشائن الفاضح، أي في كل «ما لا يتطابق مع المألف الرؤية»^(٢). «يكون مقدساً كل ما يشارك من قريب أو من بعيد، مباشرة أو بالملامسة، في انقلاب النظام الطبيعي أو النظام الاجتماعي، إذ إن هذين النظائر متمازجان بقوَّة في حياة البدائي. ويكون مقدساً كل ما يمنع الجماعة من الإنعام على كل أفرادها بحياة هادئة، بلا فلق، بلا مشاكل فردية، بلا مفاجأة»^(٣). وفي مستطاع الإنسان السوي دفع هذه الدناسة الوجودية، وتجنبها كخطر يهدّد حياته. وبالتحديد يمكن أن تكون وظيفة الحرام حماية الإنسان من شر الدناسة أو الرجس. وبفضل هذه الشبكة من المحظورات، «ينتعق الوجود الإنساني من القلق، لكنه يُحرَم من القوَّة ويُترك بلا قاعدة»^(٤). «لكن البدائي يرى أيضاً، في ما يتجلّبه على هذا التحوُّل، عنصر قوَّة»^(٥). إن الساحر يعاني الخطر، ويتخلى عن شرطه البشري، ويقبل القلق، ويستند قوَّته في الاتصال بالرموز الخفية Numineux.

على غرار المقدس، يكونُ الديني معزولاً أيضاً عن الشرط البشري الطبيعي. إلا أن كازينيف يرى أننا قد نخطيء إذا حددناه بجانبه السلبي، بهذا التعارض مع الديني، مثلما فعل دوركيم. بكلام آخر، إن الاتصال بين هذين المجالين لا يمكن تصوّره، إلا مقابل التدينис. كتب: إن

(١) يرى كازينيف (Les rites et la condition humaine, p. 51) أن البدائيين لا يفرّقون دوماً بين المقدس والمقدس (= الديني).

Ibid., p. 38.

(٢)

Ibid., p. 48.

(٣)

Ibid., p. 263.

(٤)

Ibid., p. 244.

(٥)

القدسي (=الديني) يجب أن يكون، بالطبيعة وبالعرض، متمايزاً حقاً من الديني، لكنه يدعوه في الآن عينه إلى التقى». وتالياً يمكنه أن يكون ذا طبيعة توليفية، أي أنه في آن معزول عن الديني ومتطابق مع الشرط البشري. ولربما تمايز أيضاً من الدناسة «التي لا تقوم بتوليف، بل على العكس، تقوم على «نمط الكل أو لا شيء»، فتبقي متعارضة مع القوّة السحرية»^(١).

ما كان من واجبنا الانشغال بهذه الأطروحة، التي دافع عنها صاحبها بمهارة، لو لم يكن قد أخذ موادها من الإثنوغرافيا وتاريخ الأديان. المؤسف أن تأويلاته لا تبدو متطابقة دائماً مع تفسيرات الإثنولوجيين، فهي تجعلنا نلمس لمس اليدين مخاطر فنون ولو جيا ت يريد أن تكون وجودية. عندما نقف في جانب الواقع، وندعّي تجاوزه، غالباً ما يتنهى الأمر بنا إلى الواقع في الذاتي. ومثال ذلك أن كازينيف رأى أن الرجل يرجع إلى الشائن، الفاضح، إلى كل ما يخرج عن نطاق المألوف. ولكي يمثّل المدنس من المقدس، وهو الاستثناء، الخارج أيضاً، يحصره في مجال الحرمام. ولا يبدو أنه مخطيء تماماً في جعل الدناسة فوضى (الأحرى القول إنها سبب للفوضى). لكن الشاذ يمكّنه أيضاً أن يكون من نعم السماء في نظر البدائي، وكذلك في نظر الإنسان الحديث. ففي الجزيرة العربية، يُعد المطر الصيفي أمراً خارقاً إطلاقاً؛ وهو مع ذلك يُعتبر غيّراً، «عوناً» من السماء. في مستطاع كازينيف القول إن الأمر يتعلق هنا بشيء مأمولة، وإنه بذلك يتدرج في مندرجات القدسي. وهذا القول يحتاج إلى تدقّيق: فالملط الشديد يمكنه التسبّب بأضرار فادحة. والحال، فهل يكون خالصاً بنظر البعض، ضاراً بنظر البعض الآخر، وفقاً للشرط البشري؟ لا يمكننا الامتناع عن التفكير بمدى ريبة المعيار الوجودي. ومن جهة ثانية، يقود تصوره للطهارة إلى تعميمات متسرّعة، يحيث إنه يُدخل في مجال المقدس أشياء تعد غالباً مُطهّرة. يمكن للزعيم أن يكون حراماً^(٢)، وتالياً يمكنه أن يكون مدنساً. مع ذلك يخبرنا وبستر أن المحظورات الممحية به تعود إلى قداسته وطهارته^(٣). زُد على ذلك أن الجديد في نظر كازينيف هو مدنس أيضاً^(٤)، لأنّه يسبّ القلق. ويصحّ ذلك على مراسم الانتقال إلى الزواج بنحو خاص. والحقيقة أن الجديد يمكنه أن يكون خطراً، دون أن يكون مع ذلك سبباً للتداينس. فالظهور الذي يسبق الزواج لا يعني إطلاقاً أن هذا الحدث مدنس بحد ذاته، كما يقول كازينيف. بكلام آخر نقول: ليس الوضع الجديد هو سبب الدناسة. إذ إن هدف التطهير قد يكون تصفيّة شوائب الماضي، وتحضير الرجل لمواجهة ليلة الزفاف على أفضل وجه. وكان كازينيف قد لاحظ ذلك بقوّة فقال: «عندما يواجه البدائي مخاطر، عندما يكون الوقت عصياً، يريد على الإطلاق أن يكون طاهراً^(٥). في الواقع، الدناسة تلي النكاح وتتجه عن العلاقات الجنسية

Ibid, p. 260.

(١)

Ibid, p. 81.

(٢)

H. Webster, *Le tabou*, op. cit., p. 247.

(٣)

J. Cazeneuve, op. cit., p. 125.

(٤)

Ibid, p. 105.

(٥)

أكثر مما تنتجم عن الدين (الإسلام بنحوٍ خاص)، وخلافاً لأقوال كازينيف^(١)، يعتبرها البدائي سبباً للدنس، حتى عندما تكون حلاً ولا تخالف أية قاعدة.

ما يدهشنا لدى هذا الكاتب هو أنه يرى الدنسة فقط في شكلها الوجودي، على ما يبدو. وهو مع ذلك يشدد على أن «البدائي يتصور الرجس كأنه شيءٌ حقيقي، كأنه كائن مادي»^(٢). لكن الأمر يتعلق، في نظره، بتجليات الرجس، الذي يعد قوةً تخطي خططاً عشوائيةً وتتجسد، لدى المخالفين، في صورة مرض وموت أو خسارة أملاك. مع ذلك، لدى البدائيين، وكذلك لدى الشعوب السامية، مدنسات حقيقة وجسمانية ليس سببها على الإطلاق انتهاك محرام، وليس فيها أي شيءٌ غير طبيعي وغير عادي. في الإسلام بنحوٍ خاص، يُعد دم الحيض والبول وسواءهما من المواد التي تلي نشاطات الجسد الفيزيولوجية، من المدنسات، وتشكل أسباباً مانعةً لأداء الصلاة.

من فضائل كازينيف التي لا شك فيها أنه نوّه بعدم حصرية الظاهر والمدنس. إلا أن تصوّره الوجودي للقدسي الخفي جعله يغضّ النظر عن الواقع العيني. وهذا الواقع عندما يدحض النظرية، لا يعود ثمة مجال للتساؤل المطروح عن الجهة التي في الصالٰل.

وعندنا أن محاولة برودي Brody أكثر أهمية، فهو يشير المسألة على صعيد التطور الديني. ويرى مع ج. هيرش J. Hirsh أن تصوراتنا عن المقدس والمدنس تتحرّك جوهرياً في فضاء انفعالي. ولكن، بينما يرى هذا الأخير، على منوال ر. سميث، أن مخافة القدسي وكراهة اللاقدسي تصدران من مصدر واحد، أي من طباعهما المحرام، يرى برودي استحالة الفكرة القائلة بأن الطهارة قد تمكّنت من التطور انطلاقاً من فكرة الدنسة. إن الإحساس بالخوف، الناشيء من ردّ فعل في مواجهة الرجس، ربما يكون مستقلّاً بكماله عن الاعتقاد بالكائنات الخارقة؛ فيما فكرة الخوف، كما يرى، نشأت من مواجهة القدس، ولا يمكن تصورها إلا بالترتبط مع الاعتقاد بالله، الاعتقاد الذي يمكنه من وجه آخر أن يكون في الحالة الجنينية. وعليه، ربما تكون فكرة القدسية متأخرة ومعاصرة للتوحيد^(٣). وقد لا تحتاج إلى التشديد على أن المقدس هنا قداسةً محورُها فكرة الروح الممحض، وهي عملياً فكرة متأخرة. ولكن هناك فكرة أخرى، أقدم منها، ربما كانت تدلّ على الكمال الجسدي ولا تبدو بالضرورة متعلقةً بالوحданية الإلهية. ومع ذلك من المناسب أن نضيف أن القدسية، المفهومة على هذا النحو، تستبعد كل خلط بينها وبين الدنسة أو الرجس.

(١) Ibid, pp. 89 Sq. يخبرنا دورم: «العلاقات الجنسية [لدى العبرانيين] تؤدي إلى دنسة: عندما يكون هناك فرز متداول بين امرأة ورجل يضاجعها، عليهم الاغتسال بالماء، وبقيان مدنسين، على جنابة حتى المساء. إن فرز المني هو عند الذكر أصل العدوى. ولا بد من غسل الجسد كله، وتستمر الدنسة حتى المساء». (Dhorme, *La religion des hébreux nomades*, p. 299)

J. Cazeneuve, *op. cit.*, p. 112. (٢)

A. A. Brody, *on the Ideas of «Unclean» and «Holy»*, Stockholm, Ethnos, 1952, pp. 33 Sqq. (٣)

فلتتحقق عن كثب هذه الحالة الدقيقة. من المعروف أنَّ أدلة فيلولوجية جرى تقديمها استناداً إلى أطروحة ر. سميث. وبوجه خاص الجذر قدش الذي يعني الساطع، الظاهر، والذي يدلُّ في البابلية على العاهرات المقدسات. ولكن ييدو أن المقصود بذلك فهمُ خاص جداً للقداسة، لا يدلُّ على الكمال النفسي، بل على الكمال الجسماني: إن لفظ قديشتو، وهو موضع سجال وجدال، كان يتناول في الأصل على النساء اللواتي لا عيب فيهن، مثلما يشترط الدين بالنسبة إلى كل القرابين المقدمة للآلهة. كتب دورم: «إن العلاقة التي لاحظناها بين الطهارة والصحة، في مقابل العلاقة القائمة بين الرجل والمريض، إنما نجدها في استعمال الكلمة قديشتو، في البابلية والأشورية، للدلل على «الدعارة المقدسة». وإن تداعي الأفكار ذاته نجده في أساس استعمال قدش (قديس)، وقدشة (قديسة) بالعبرية، للدلل على Hiéodule المقدس المذكور أو المؤنث^(١)».

إن النظر في مختلف هذه المواقف المتخذة من القدسي، تبيّن أن نظرية ر. سميث، المقبولة بحماس بادئ الأمر، صارت اليوم موضع انتقادات عدّة. فقد استنكرها لاغرانج، ثم رفضها دورم بلا تحفظ: «إن نظرية شاعت منذ ر. سميث، استسهلت الخلط بين القدسية والدناسة بسبب سمات مشتركة بين هذا المفهوم وذاك... لكن النصوص التي أوردناها لا تخلط أبداً بين المدنس والمقدس»^(٢). ييدو أن تلاميذ سميث كانوا قد ترددوا في السير على خطاه في هذا السبيل، لو أنهم درسوا ديناً واحداً في العمق، بدلاً من استعارة مواد من مجالات شتى. في كل حال، كما سترى ذلك عما قريب، مهما توغلنا بعيداً في التاريخ العربي، سنلاحظ لدى العرب، وكذلك لدى العبرانيين البدو، «التمييزات بين المقدس والمدنس، الظاهر والرجس، الحلال والحرام»^(٣).

إن كان لا بد من خلاصة بعد هذه المقاربة السريعة، فهي أنَّ كل موقف يتخذ من طبيعة القدسي، ييدو سابقاً لأوانه.

صحيح أن المقارنة والتعميم ضروريان؛ لكنهما يشكّلان مالاً لا بد أن يكون مسبوقاً بعدها مباحثات (مونوغرافيات). فبدلاً من التسرّع في صياغة فرضية جديدة، قد يكون من الأولى والأجدى أن نرى كيف يتصور العرب والمسلمون هذه القوة وما هي مؤثراتها ونتائجها.

إن علاقات المسلم بالعالم الخارجي يسودها التفرّق الذي يقيمه بين ما هو حرام، محظوظ، ممنوع، وما هو حلال، مباح مسموح، غير محظوظ، والقول إن فلاناً يخلط بين الحرام والحلال، يعني اتهامه بجهل كل أمور الدين.

Dhorme, *La Religion des hébreux nomades*, op. cit., p. 309.

(١)

Ibid, p. 308.

(٢)

Ibid, p. 311.

(٣)

تحديداً ماذا تعني كلمة حرام وهل يحق لنا أن نجعل من هذا اللفظ معاذلاً للقدسي، للمقدس أو للديني؟ لتجنب كل تأويل متطرف، فلنسأل القرآن أولاً. إن جذر حرم يستعمل فيه كثيراً، نحو ٨٠ مرة: تارة بوصفه الفعلي (حرّمَ ومشتقاته) وتارة بوصفه الاسمي (حرّم، حُرُّمات) وكصفة (حرّم، حرام). بنحو عام، المعنى الذي ينبغي الأخذ به هو معنى الشيء المحرّم، الممنوع، المحظور، وهو بذلك يتعارض على نحو شبه دائم مع جذر حلّ الذي يدور حول محور المسموح به والمباح. يطبقه القرآن على ثلاثة أصناف من الكائنات والأشياء. في الصنف الأول، تكون الكائنات والأشياء مدنّسة بنحو خاص. ومثاله أن الله يحرّم لحم الحيوان الميت والدم ولحم الخنزير. (القرآن، ٢/١٧٣) والخمرة (٥/٩٠)... وبالعكس، تكون الكائنات والأشياء في الصنف الثاني دنيوية، عادية، لكنها تغدو محرّمة على «المؤمنين» في بعض الظروف: تحريم عليهم أمهاطهم، بناتهم، أخواتهم (٤/٢٣)، وكذلك الأضاحي التي أهل بها لغير الله (٥/٣). وأخيراً، يتضمن الصنف الثالث كائنات وأشياء، سندود قريباً إلى تناول طبيعتها، لأن التحريم المتعلق بها هو من نوع خاص. الحقيقة أن هذا التحريم مطابق في الحالتين الأولى والثانية: فباستثناء الضرورة القاهرة (٦/١١٩) لا يمكن أكل لحم الخنزير وشرب الدم أو الخمر. وفي الحالة الأخيرة يمكن و يجب رفع الحظر دوريأً، في خلال بعض الاحتفالات. وعليه، فإن محراب مكة ومسجدها الحرام، محظوظان على المدىين ومعزولان عن بقية العالم، لكنه عزل موقت، لأن كل مسلم مدعو للدخولهما، بعد تلبية بعض الشروط. إن سبب هذا الفصل أو العزل غامض قليلاً. هناك آية قرآنية تدلنا على السبيل الواضح: «إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرّمها»؛ ويفضي «وله كل شيء...» [٢٧/٩١]. إن فكرة إنتماء حضري إلى الألوهة، هي التي تبدو مميزة للصنف الثالث من العرام. فالكائنات والأشياء تكون مفصولة عن الدنس، لأنها تنتهي إلى الله. هنا الحرام يكون مرادفاً للمقدس، للمكرّس. وما لا ريب فيه أن في الإمكان الاعتراض بالقول إن الله في الإسلام هو رب العالمين المطلق؛ فكل شيء رهن بإرادته وقدرته. إلا أن هذا الملك بلا منازع لا يتنزع من الإنسان إمكان الاستمتاع بخيرات هذه الدنيا. زد على ذلك أن هذا الملك للعالم لا يقترب بفكرة إسقاط أو إضفاء، بل يقترب بفكرة حضور إلهي، مختلف عن الوجود الملائم؛ أو بالأحرى، يقترب بتكريس بتجسد بفكرة إنتماء ما إلى الألوهة. عملياً، الحاج، حين يدخل في المحراب المكي، إنما يتكرّس كلياً لله، بحيث إنه لا يُسمح له، إلا بحقيقة، أن يفك حرماته قبل فراغ عملية الانتهاء من الدورة القدسية والعودة إلى الحياة الدنيوية. كما أن الضحية هي الله وحده، الذي يمنحها للقراء. ولأسباب عينها، تكون الطهارة الشرعية واجبة على الذي يؤدي صلاته الشرعية؛ فلا بد من إتمامها بـ إحرام عندما يتعلق الأمر بأداء فريضة الحج (١). وخلافاً للكائنات وأشياء الصنف الأول، تكون هنا الأشياء والكائنات طاهرة جوهرياً. لكن هذه الطهارة على درجات: فهي تارة مكتسبة ومتوقعة إلى حد ما، وتارة لازمة، وتاليّاً نهائية، كما هو الحال في القداسة التي ستتناولها لاحقاً.

J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, op. cit., p. 66.

(١)

من البَيْنَ جَدًا أَن الرِّجْسَ مُسْتَبْدَدٌ مِنْ مَحَالِ الْقَدَاسَةِ (الْقُرْآن، ٩/٢٨). فِي الْقُرْآنِ يَجْرِي غَالِبًا وَضَعُفُ الطَّاهِرُ، الْخَالِصُ، فِي مَوَاجِهَةِ الْمَدَّسِ: «... إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيَطْهُرُكُمْ تَطْهِيرًا» [٣٣/٣٣]. يَتَسَبَّبُ الطَّاهِرُ إِلَى السَّمَاءِ وَيُدَانِي الْقَدَاسَةَ (١٤/٨٠)؛ وَهَذَا التَّعَارُضُ يَشْمَلُ الْأَغْذِيَةَ، إِلَى حِدَّةِ مَا. «... وَيُحَلِّ لَهُمُ الطَّيَّابَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَاثَ» [٧/١٥٧]. قَدْ يَسْتَغْوِيَنَا القَوْلُ، مَعَ ثُلْهُوزِنَ Welhausen إِنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ مُجَرَّدُ تَفْرِيقٍ، مَسْتَوْحِي عَوْمَمًا مِنَ الْعُرْفِ، بَيْنَ مَا هُوَ مَرْغُوبٌ وَمَا هُوَ مَكْرُوهٌ. لَكِنَّ استِعْمَالَ جُذُورِي حَرْمٍ وَحَلَّ، يَدُلُّ عَلَى تَعَارُضٍ قَطْعِيٍّ بَيْنَ صَنْفَيِنِ مِنَ الْمَآكِلِ: الْمَآكِلُ الْطَّاهِرَةُ الْخَالِصَةُ، وَالْمَآكِلُ النَّجَسَةُ. وَيُشَدَّدُ الْقُرْآنُ عَلَى هَذَا التَّعَارُضَ مُسْتَعْمِلًا الْأَضِدَادَ مُثْلِ الطَّيَّابَاتِ / الْخَبَاثَ. وَعَلَيْهِ، الْخَبِيثُ هُوَ الشَّيءُ، الْمَؤْذِي، الْكَرِيهُ؛ وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّ الْخَبِيثَيْنِ، أَيِّ الشَّيْئَيْنِ الْمَكْرُوهَيْنِ جَدًا، هُما الْبُولُ وَالْغَائِطُ. وَالشَّيْطَانُ هُوَ الْخَبِيثُ بِاِمْتِيازٍ. فِي الْمُقَابِلِ، الطَّيِّبُ هُوَ فِي جُوهرِهِ مَا يَكُونُ صَالِحًا وَحَلَالًا، وَلَكِنَّهُ أَيْضًا مَا يَكُونُ خَالِصًا، طَاهِرًا: «الرَّمْلُ الطَّيِّبُ» الَّذِي يَمْكُنُ التَّيِّمَ بِهِ عِنْدَمَا يَمْتَنَعُ الْمَاءُ، هُوَ بِكُلِّ بَسَاطَةِ رَمْلٍ طَاهِرٍ. وَهَكُذا، فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ، يَرْجِعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبِيثِ وَالْطَّيِّبِ إِلَى التَّعَارُضِ بَيْنَ النَّجَسَةِ وَالْطَّاهِرِ.

فِي هَذِهِ الظَّرُوفَ وَالشُّرُوطِ، مَاذَا يَحْلِّ بِالْتَّصُورَاتِ الْعَرَبِيَّةِ لِمَفْهُومِيِّ الْطَّاهِرِ وَالنَّجَسِ؟ خَلَافًا لِاعْتِقَادِ شَدِيدِ الشَّيْعَةِ، لَيْسَ الطَّاهَرَةُ بِالْمُضْرُورَةِ مَرَادَةً لِلنِّظَافَةِ، وَالدَّنَاسَةِ مَرَادَةً دَوْمًا لِلْقَدَارَةِ. فَالْكَحْلُوْلُ يَمْكُنُهَا أَنْ تَكُونَ طَاهِرَةً كِيمِيَائِيًّا؛ لَكِنَّهَا تَظَلُّ مَعَ ذَلِكَ مَحْرَمَةً مِنَ الْوَجْهَةِ الدِّينِيَّةِ. إِنْ حَيَوانًا نَجَسًا يَكُونُ كَذَلِكَ فِي جُوهرِهِ عَيْنِهِ؛ إِنْ كُلُّ وَسَائِلِ التَّطْبِيبِ وَالتَّطْهِيرِ تَعْجَزُ عَنْ تَبْدِيلِ طَبِيعَتِهِ. فِي الْمُقَابِلِ، إِنَّ الْحَجَاجَ الَّذِينَ يَغْطِيُهُمُ الْغَبَارُ وَالْعَرَقُ وَأَحْيَانًا الْقَادِرَاتُ، يَكُونُونَ فِي حَالَةِ إِحْرَامٍ يُسْمِحُ لَهُمْ بِأَدَاءِ الشَّعَائِرِ الْأَكْثَرِ قَدَاسَةً. وَيَكُونُ جَسْمُ نَجَسٍ، لَا بِسَبِّبِ الْعَانِصِرِ الْمَادِيَّةِ الَّتِي تُصَبِّيَهُ، بَلْ لَأَنَّهُ أَصَيبَ بِعَدُوِيِّ عَنْصَرٍ خَطَرٍ، مَلَازِمٌ لِصَنْفِ الْكَائِنَاتِ وَالْأَشْيَاءِ. وَنَدِرَكَ بِسَهْوَلَةِ أَنَّ الْعَنْبَرَ لَيْسَ سَبِّيًّا لِلنِّجَاسَةِ الْخَمْرِيَّةِ، بَلِ الْعَنْصُرِ التَّخَمِيرِيِّ الَّذِي يَنْصَافُ إِلَى عَصِيرَهِ فِي خَلَالِ عَمَلِيَّةِ التَّخَمِيرِ. كَمَا أَنْ نِجَاسَةَ الْتَّأَنَّرِ لَا تَأْتِي مِنَ الْحَطْبِ، بَلْ مِنَ الْمَبَدَأِ أَوِ الْعَنْصُرِ الْجَهَنَّمِيِّ الْمُنْتَمِيِّ إِلَى طَبِيعَةِ الشَّيَاطِينِ عَيْنِهَا. إِنْ حَيَوانًا لِلذِّبْحِ، مَهْمَا كَانَ نَظِيفًا، يُسْتَبَرُ نَجَسًا، حَرَاماً، عِنْدَمَا لَا يَجْرِي ذَبْحُهُ حَسْبَ تَعَالَيمِ الشَّرِيعَةِ الدِّينِيَّةِ. لَكِنَّهُ يُعَدُّ صَالِحًا لِلْأَسْتَهْلَاكِ، وَلَوْ كَانَ وَسْخًا وَمَرِيضاً، مَا دَامَ ذَبْحُهُ قَدْ جَرَى حَسْبَمَا يَأْمُرُ الدِّينِ.

وَعَلَيْهِ لَا يَكُونُ نَجَسًا بِالْمُضْرُورَةِ كُلِّ مَا هُوَ قَلْدَرٌ أَوْ مَشْكُوكٌ فِي نَظَافَتِهِ، أَوْ حَتَّى مَا هُوَ مَكْرُوهٌ، بَلْ مَا يُعْتَقَدُ بِأَنَّهُ مَشْحُونٌ بِقُوَّةِ خَطْرَةٍ وَشَرِّيرَةٍ. وَهَذِهِ تَكُونُ دَائِمَةً تَارَةً، وَعَابِرَةً تَارَةً. فِي الْحَالَةِ الْأُولَى، يَمْكُنُهَا أَنْ تَكُونَ إِمَّا مَلَازِمَةً لِطَبِيعَةِ الْكَائِنَاتِ وَالْأَشْيَاءِ بِالْذَّاتِ (خَتْزِيرٌ، بُولٌ، بَرَازٌ، إِلْخُ); وَأَمَّا طَارِئَةً، عَارِضَةً بَعْدَ تَغْيِيرٍ فِي الطَّبِيعَةِ (عَصِيرُ الْعَنْبَرِ الْمُتَحَوِّلِ حَمْرَاءً، الْجَتَّةِ). الْمَقْصُودُ هُنَا هُوَ جَوْهَرُ الرِّجْسِ بِالْذَّاتِ الَّذِي لَا تَنْفَعُ مَعَهُ أَيْةٌ عَمَلِيَّةٌ تَطْهِيرٌ. وَفِي الْحَالَةِ الثَّانِيَّةِ، يَكُونُ الْاحْتِكَاكُ

بالنجاسة التي تُعدي الكائنات والأشياء (أشخاص في حالة جنابة جنسية، أغراض ملوثة، إلخ)؛ وعندها تكون وسائل التطهير العادلة.

هناك سبب آخر للنجاسة، مستقل عن الرجس المادي الذي أتينا على ذكره: هو مخالفة شريعة دينية أو قاعدة أخلاقية. فالمخالفة تحدث أيضاً تغييراً في الحال، اختلالاً في نظام، يولد شعوراً بالذنب، وقرفاً مماثلاً للقرف الذي نشعر به لدى الاحتكاك بالرجس المادي. وعندما، يعتبر المخالف أنه غير جدير بالمشاركة في الحياة الدينية، إلا إذا تطهر قبل القيام بالشعائر المناسبة. الواقع أن الفكر الديني الإسلامي لا يفرق دوماً وبشكل حاسم بين التلوث المادي والنجاسة الأخلاقية. ذلك أن المقصود في الحالتين هو عدم الطاعة، عمداً أو بلا عمد، الذي يؤدي إلى الإخلال بالنظام الأولي. وفوق ذلك، وحتى عندما تكون الخطيئة واقعة في مستوى أخلاقي محض، يكون الشعور شبيه مادي بهذا الخلل. فهو يتجسد عملياً ويترجم بحضور مادي داخل الجسم. والبرهان على ذلك أن بعض المتصوفين الكبار، وبالأسوء الفقهاء المشاهير مثل أبي حنيفة وأبي يوسف، كانوا يملكون موهبة معرفة أخطاء الناس وخطاياهم من خلال النظر في ماءوضوئهم^(١). فماء الوضوء الذي يمكنه أن يظهر صافياً، هو في الحقيقة مذنس، بسبب كل الخطايا التي حلّت فيه. ولا يتردد الشعراوي في مقارنته بمستنقع آسن نفق فيه كلب. ويشدّن عن القاعدة الأولى والأولى: فهم مخصوصون عن الخطايا، وتاليًا تحافظ مياه تطهيرهم على كل طهارتها الأولى، حتى إنها تحظى ببركة أصنفاء الله هؤلاء. والحال، فإن انتهاءك أية شريعة دينية، حتى لو تعلق الأمر بعمل غير مادي، مثل معصية الوالدين، يمكنه أن يتحول إلى رجس فعلي. لذا من الممكن أن يُزال بوسائل التطهير المعروفة^(٢). كما تكون نتائج الرجس مادية أو معنوية: فهي تترجم بخسائر في الأموال، بالمرض، بالموت، بالحبس، بالطرد من الجسم الاجتماعي. وتاليًا يكون الدنس متعارضاً مع الرفاه والسعادة، اللذين يرتبطان بالبركة.

أما الطهارة فمن الصعب جداً تحديدها، لأن المقصود بها مفهوم في غاية التجريد، يستحيل تجسيده مثل الدناسة أو الرجس. بالمعنى الواسع للكلمة، تدلّ الطهارة على انعدام كل عنصر نجس في الكائنات والأشياء. ومثال ذلك أن الطهارة، في المصطلح الإسلامي، ترداد التطهير. فهي تدلّ على مجمل الشعائر التي يتخلص الإنسان بواسطتها من أوساخه التي تحول دون قيامه بواجبات الحياة الدينية. وبالمعنى عينه، يُقال عن مياه شفّة، عن لحم صالح للاستهلاك، بأنهما طاهران، خالصان. إن هذه الطهارة، التي يغيب عنها كل عنصر خطر، تقوّدنا إلى المجال الدنيوي المباح، الحال حيث لا يُحظر شيء: إنه الوجه السليّن للطهارة^(٣).

(١) الشعراوي، الميزان، ج ١، ص ١٠١. كان أبو حنيفة، حين ينظر في ماء تطهير رجل شاب، يقول له: «يا بُنْيَ، أقلم عن معصية والديك»، وكان يقول لآخر، في الظروف عينها «تُبَّ عن الزنا».

(٢) بالماء: وضوء كبير ووضوء صغير؛ بالرمل: تيمم أو وضوء ناشف؛ بوضع اليدين على أضحة؛ باعتراف بالخطايا أو الخطايا، وبذنب المعاصي. ولم يأخذ الإسلام إلا بالوضوء والتيمم.

Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 307. (3)

إلا أن الطهارة لها وجه إيجابي أيضاً: فهي ليست نفي النجاسة وحسب، بل هي أيضاً تقipتها. إنها لا تعني انعدام كل القوى الخطرة في الكائنات والأشياء، إذ إن الطهارة بالمعنى الدقيق، تتضمن تلك القرى. لكنها، بدلاً من أن تكون ذات طبيعة شريرة، على غرار قوى النجاسة، تكون بالأحرى قوى خيرية وحسنة النوايا تجاه الإنسان الذي يحترم النظام الأولي. فهي متصلة بالعالم السماوي ومقربة من الإلهي. وتكون الطهارة، في تجليلها الأرفع، مرادفة للقداسة. يقول الله لموسى «إنِّي أَنَا رَبُكَ فَأَخْلُعُ عَلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمَقْدُسِ طَوِيٌّ» [القرآن، ١٢/٢٠].

إن هذا التصور الإيجابي للطهارة، بمعناها الأرفع، يبدو متأخراً، لأنه يفترض وجود سلطان إلهي رفيع، خtier في جوهره، يجمع في ذاته كل الكلمات. والحال، لا يمكن اعتبار مختلف آلهة الجزيرة العربية قبل الإسلام كأنها ممثلة للقداسة الحقيقة. زد على ذلك أن جذر قدس قليل الاستعمال في القرآن (عشر مرات). وربما يكون مأخوذاً عن اليهودية - الآرامية. مع ذلك من المناسب أن نوضح أن الأحكام القرآنية المتعلقة بالطهارة العبادية، التي لا بد منها لإقامة الصلاة، هي أحكام متأخرة، إذ تعود فقط إلى الحقبة المدنية. كما يبدو أن الإسلام الناشيء يعلق أهمية على الطهارة الأخلاقية أكثر مما يعلق على طهارة الجسد. وعليه، وبعيداً من استعمال واحد مشبه، فإن الطهارة المعتبر عنها بالجذر طهر، خلال فترة طويلة من التبشير في مكة، تُعد في جوهرها طهارة روحية. وفي وقت متأخر فقط، سيمثل الفعل طهر ومشتقاته، الطهارة المادية. أما جذر زکو فهو يدل على الروح والقلب^(١).

مع ذلك، وعلى الرغم من التعارض القاطع بين الطاهر والنجس، يستعمل القرآن جذر حرم لترجمة ما يمثل من خطر بالنسبة إلى الكائن الدنيوي. إن الحرام يستغرقهما دون أن يخلط بينهما، لأن المقصود في نظر المسلم المؤمن هو البقاء بعيداً من هذه القوى الخطرة، وعدم الاقتراب منها إلاّ بعد الشعائر والاحتياطات المألوفة. ولهذه الأسباب عينها، يكون مجال القدسية مفصولاً بدوره عن باقي العالم، وتترجم هذه العزلة بالكلمة ذاتها التي تستبعد الرجس والدنيوي. عندها يكون التعريف هو تعريف القدسي الطاهر، المحض. فيكون مقدساً خالصاً إلهي أو ما يحتوي نفساً إلهياً، وما يكون ملازماً للإلهي، متعلقاً به، أو ينتمي إليه حقاً. من هنا مفاهيم الحرام، المحراب، الحرمات والمحرمات، الأشخاص والأشياء المقدسة.

أخيراً، الحلال هو تحديداً المباح، كل ما لا يشكل خطراً على الإنسان. ولكي يتمكن الإنسان من الاستعمال الحر لأشياء موضوعة خارج مجاله الحرام، يتبعين عليه، كلما كانت العملية ممكنة، أن يظهرها من العناصر الخطرة، التي تستطيع - فلنكرر ذلك - أن تكون طاهرة أو نجسة. ولذلك نراه يلجأ إلى الشعائر التطهيرية المعروفة جداً والمزيلة للمحرمات. وفي هذه الحالة

(١) بينما في موضع آخر أن القرآن استعمل، للتعبير عن الطهارة، الجذرين المفضلين طهر وزکو: *Revue de l'histoire des religions*, oct- déc. 1959, pp. 165 Sqq.

الأخيرة، يمكن أن يتعقد المسارُ بشكل فريد، لأن المقصود لا يكون دائمًا تجريد كائن أو شيء من ميزته القدسية الظرفية (مثل الحاج في حالة الإحرام)، بل يكون أيضًا بأن يعاد للألوهة ما يتسبب إليها ذاتاً. عندها يمكن أن تُترجم الإباحة بتحطيم ما. هؤلا أساس التضحية بالذات، الذي يقوم على تحرير العنصر الخطر وإعادته إلى القوة المقدسة، سواء بارقة الدم، النفس السائلة للضحية (وهذه هي تزكية الأضاحي في الإسلام^(١))، وإنما بالتحطيم الكامل، الشامل كما هو الحال في تضحية البواكيير، وإنما أخيراً، وهذا شيء متأخر، بدفع الركاة إلى المراجع الدينية. وبدلاً من اعتبار التضحية بمثابة هبة، ربما يكون الأصح، في معظم الحالات، الكلام على عطاء حر، إعادة حرّة.

* * *

لمن بدا مستحيلاً تحديد القديسي على نحو آخر، يغير تعارضه مع المباح، الدنيوي، ولمن كان نجهل طبيعة القوة التي تكمن وراءه، فعلى الأقل يمكننا التأكيد أنه يتجلّى في الأشكال المتعارضة للطاهر والنجس، فهما عنصراه الرئسان. الطاهر متعلق بالسماوي والديني، والنجس متعلق بالدنيوي والمحرّم. فهل المقصود نمطان لقوة واحدة أم قوتان مختلفتان؟ الآن لا يمكننا التدقّيق في ذلك. لكن القديسي، كائناً ما كان تجليه، يُحاط بشبكةٍ محظوظاتٍ، بسبب من المخاطر التي يواجهها كلُّ من يقترب منه. إن ارتکاب أية حماقة، كالاحتکاك به، يؤدي إلى كسر المحرّم، وإطلاق طاقة يكون تفريغها مماثلاً لتفريغ تيار كهربائي، وقد يكون صاعقاً. ليس هناك أية علامة خارجية من أصل غير اجتماعي، يمكنها تمييز المقدس من المدنّس. فهو موضوع اعتقدات، ولا تعرف إليه إلا من خلال المواقف المختلفة تجاهه. لذا يمكن أن يكون غرّضاً واحداً حراماً في نظام ديني، وحلالاً في نظام آخر. مع ذلك، في نظر جماعة واحدة، عندما تكون القداسة ملزمة للكائنات والأشياء، ترتدي رداء ثباتٍ ما، ترتدي نوعاً من الديمومة، فيما هي ظرفية وهشة في الدنيوي المحرّم وفي الحرام.

* * *

ما زلنا بعيدين من استنفاد مضمون القديسي. ومما لا شك فيه أنه يتجلّى جوهرياً في صورة المحرّم والممنوع. ويجوز القول إنه في ذلك يبلغ أوجه وذروته المتلذذة. لكنه، على غرار تيار كهربائي، قد يكون ضعيف التوتر. وعندما يكون استعماله من قبل الدنيوي غير مقرّون بخطره. وتكون التعاوين والمحاجبات شبيهة بطاريات كهربائية صغيرة يمكن وضعها في متناول الجميع. وبين الطاهر والنجس، اللذين يعتبران مصدر خطر على الدنيوي، هناك منطقة وسيطة حيث يتجاور القديسي والحياة، فيخترقها، دون أن تكون الكائنات والأشياء التي يتجلّى فيها، عرضة لأي فضلٍ

(١) في هذه الفرضية، لا تكون التزكية تهيراً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل تكون تحليلاً، إباحة بالمعنى الدارج للكلمة.

بينها. المقصود هو قدسي مُغفل، ملتبس، لا يتمركز في كمٍ كافٍ يجعله خطيراً. إن هذا التلازم خاص أيضاً بالقدسي والدنيوي على حد سواء. ولو قاية الأطفال من العجن والعين الشريرة، كان يعلق العربُ قبل الإسلام، عظمة أربَّ في عناقهم. كتب جوتن في معرض كلامه على عرب موآب: «عندما يتعرّض طفل لخطر الموت، تأخذ الأم أو قريبة رأسه أفعى وسبع إبر مكسورة، وسبع حجّات شعير...، وقليلًا من تراب ضريح قريب مُتوئي: يوضع الكل في صُرّة صغيرة، وهذه توضع على رأس المريض لمنعه من الموت»^(١). إن فحصاً سرياً يبيّن لنا أنَّ كل عناصر هذه التعويذة هي عناصر مقدسة نسبياً: فالأفعى تتسبَّ إلى الجن، وحجّات الشعير مشحونة بالبركة، والتراب المأخوذ من الضريح على علاقة بروح المُتوئي، والإبر المكسورة ترمز إلى المرض الذي يجري القضاء عليه، هكذا، بسحر رمزي، وأخيراً العدد سبعة هو عدد مبارك. والحال، فإن الصرّة تحتوي على مجموعة قوى قادرة على تحديد الأرواح الشريرة التي تسعى إلى إيهاد الطفل. ومع ذلك لا يشكل استعمال تعاويذ كهذه موضوعاً لأية احتياطات. وتالياً، ربما كان هناك عناصر تملك بذاتها أو بالعدوى مقداراً معيناً من الطاقة المقدسة التي يمكنها أن تكون غير ضارة بالنسبة إلى الدنيوي.

إن القداسة الشعبية والبركة تنتيمان إلى هذه المنطقة الوسيطة عينها. رأينا سابقاً أن القداسة قريبة من الطهارة، وهي أحد قطبي القدسي. ولهذا تكون خطرة، ولا بد لكل اتصال بها أن يكون مسبوقة بطقس مناسب. في الجزيرة العربية قبل الإسلام، كانت في الأواثن والأصنام، في بيوت الآلهة والبيوت الحرام، في الينابيع وفي الأشجار المقدسة، وإذا تقبلنا أطروحة طوطمية عربية، كانت أيضاً في بعض الحيوانات. وحسب ملاحظة البروفسور چب Gibb الحصيفة، عقلن الإسلام القدسي، وجعلَ اللهَ مصدراً الأوحد. صارت القداسة وفقاً على السماء، وبذلك غادرت الأرض. خارج الأماكن المقدسة والأشياء النازلة من السماء مباشرة (القرآن، الحجر الأسود)، لا توجد قداسة في أي مكان على وجه الأرض. لم يكن محمد في حياته معتبراً على الإطلاق كأنه شخص مقدس، اللهم إلا في حدود رسالته المباشرة: كان النبي، الرسول. لم يكن موضع عبادة ولم يكن الاقتراب منه يستلزم أي طقس شعائري. غير أن التقوى الشعبية، الحساسة بالمبدأ الأرواحي لتلقى الأشياء وقبولها القدسي، لم تستطع التسليم بأن الأرض قد دخلت، هكذا، من كل قداسة. ولدى وفاة محمد، تمردت على فكرة هذا الموت. إذ لا يمكن للرسول أن يستسلم لسبات أبيدي وأن يتلاشى إلى الأبد: لقد كان نائماً فقط، لأن رسالته تمنحه الخلود. ولا ريب أنها سلمت بالأمر في آخر المطاف، واستسلمت للأمر المبين. لكنها لم تستطع أن تتجنب إلحاق الأذى الشديد بالروح وبالتالي الإسلامية، حين أعادت القداسة إلى الأرض. وعلى هذا التحوّل، تعتقد التقوى الشعبية بوجود صنفٍ من الأشخاص ينعمون بالرحمة الإلهية وما لهم السماء، وتؤمن من جهة أخرى بأن بعض الأغراض يمكنها أن تكون وعاءً للإلهي (انظر لاحقاً، الفصل السادس: الكائنات والأغراض

A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 332.

(١)

المقدسة). وعليه، قام الإسلام بتكييف المبدأ الروحي في التلاقي - ومنه تلقي البركة^(١) وهي أكثر تجلياته شيوعاً - مع عقidelته التوحيدية.

آن الأوان للكلام باختصار على هذا المتنزل، المستنقع من القدسي، هذا الدفق الخفي والمبارك، «هذا السر الإلهي، سر الأنبياء والأولياء في الأشياء» حسب تعريف الكاتب المصري أحمد أمين في قاموسه الإثنوغرافي^(٢). حسب المصطلح الإسلامي، إنها بركة الله، أكثر مما هي هبة ممنوعة منه لبعض الأصفياء لنشر الخيرات وتوزيعها. والحقيقة، ليس سهلاً أن نجد المعادل الدقيق لهذا اللفظ، أو أن نقدم له تعريفاً وحيداً، لأنه بحكم استعماله المديد، تعرّض لتطورٍ بطيءٍ وعميق. بحيث بات في الإمكان، على الأقل، الكلام على مفهومين أساسين للبركة. وليس في إمكاننا أن نسترجع هنا التحاليل التي خصصناها لهذا المفهوم. لذا، سنكتفي بالتذكير بخطوطها العريضة. البركة، في نظر الفكر ما قبل الإسلامي، وخصوصاً البدوي، هي صفة خفية ومستورّة، أقلّه بتأثيراتها، تُضاف إلى الكائنات والأشياء، حاملة معها الخيرات والحسنات. فهي التي تعطي الخصب وتكثر الولادات وتتوفر النجاح؛ إنها الوفرة في البرية، والنماء في القطيع، وروح الشفاء. يمكنها أن تزداد أو تقص حسب الظروف أو حسب سلوك أولئك الذين تنعم عليهم بحضورها. إنها طالع فأل وخير، نعمة تخرج من البيت الذي تضرره التعasse أو تصيبه اللعنة. سببها مجهول، لكنها تُعزى في آخر المطاف إلى هذه القوة الخفية التي يبدو أن حياة العالم متوقفة عليها: القدسي. غير أن تبعتها تجاهه، مهما كانت مطلقة، لا تسمح بأي حال من الأحوال بالخلط بينهما. الواقع أن البركة هي غير المقدس وغير المدنس. فمجال المحظوظ يحاذيها دون أن يستوعبها. وهي مثله، تؤثر بما تملك من مزاياه الكبرى، خصوصاً بطريق اللمس أو الاتصال، وتمارس فعاليتها على غرار طاقة تطال الكائنات والأشياء جماعياً أو فردياً، ولأمد مديد أو عابر. لكنها بلا ضرر، خلافاً للحرام، وهو المحظوظ تعريفاً، وكل ما لا يستطيع الكائن الديني، المدنس، الاقتراب منه بلا عقاب، وأن اكتساب البركة، المنشودة والمأمولة دائماً، لا يستلزم أبداً من تلك الشعائر الانتقالية، الضرورية لكل إنسان يرغب في اختراق مجال القدسي.

أما الإسلام الذي تأثر بالمجتمع الروحي العربي، فهو موسوم أيضاً بهذه السمة. إلا أن عقلنته للقدسي نجم عنها رُدُّ كل القوى الخفية، داخل الأرض أو خارجها، إلى الله. فلا يستطيع أي

(١) اشتقاقاً، البركة من فعل برَكَ، في الكلام حضراً على الجمال. ولقد حاولنا في موضع آخر أن نبين كيف أنَّ الجذر برَك الذي يعبر عن فكرة الانحناء، قد أدى إلى مفهوم فريد للبركة. t. *Revue de l'hist. des religions*, CXLVIII, № 1, pp. 65-88, 1958) وللتذكرة فقط أن فعل برَك يؤدي بالقلب إلى ركب الذي يدلّ على ركوب مطية، وبالمعنى القوي، يؤدي إلى ضاجع. وهكذا يغدو وضع الركوب هو وضع المضاجعة الجنسية. عليه، ثمة علاقة بين الركبة وفكرة الإنجاب. وتكون البركة، اشتقاقاً، قوة الآب المخصبة التي ينقلها إلى أبنائه حين ياركهم، أي حين يضعهم على ركبته، معترفاً عملياً بابوته ومانحاً حمايته.

(٢) أحمد أمين، قاموس العادات، ص ٨٦.

مخلوق الادعاء ببعض الامتيازات، اللهم إلّا الامتيازات التي منحها الله لخلقه. ولذا، فإن البركة لا تعود متحدرةً من القدسي المجهول، وتغدو من امتيازات الله، الواحد، الأحد. ولا شك أنها تحفظ بسمانها الرئيسية ولا توقف عن كونها خيرة وحسنة. ولكنها تبدو من الآن وصاعداً على علاقة وثيقة بالقداسة، فيما كان انتشارها في الكائنات والأشياء لا يخضع، مظهرياً، لأي قانون.

إن الفكر الشعبي، الشديد الأثر في أكثر من متعلم ومثقف، الوريث للميراث الإسلامي والأرواحية البدوية معاً، يتقبل التعليم القرآني دون أن يتخلّى، مع ذلك، عن الشعوذات العتيقة. والحال، فإن البركة تصدر عن مصلدين، لا يتنافران، ولكنهما يتنافسان داخل الإسلام ويتصارعان: الله والقدسي اللامتناهي. الحقيقة أن البركة يجري تصوّرها في آن كأنها رحمة الله على أصنفائه، ولكنها أيضاً، الوفرة في الكائنات والأشياء بمعزل عن كل تدخل إلهي. وندھش حقاً من الصفة المشتركة بين المقدس والرائع التي تنزع، بسبب من تشابكهما، إلى وضع مزايا أحدهما في الآخر. إن هذا التقلب في الأسباب يفضي إلى تقلب مماثل في التنسيب، وحتى في الدلالة. ففي إمكان البركة الظهور مجاناً في أي مكان تُمارس فيه سلطة فوق المجتمع: الروعة، القداسة، القوّة. فهي ليست المقدس ذاته، لكنها تصدر عنه. إنها رقعة من ثوب، وهي الفوز والامتياز، الصورة الحسنة والأثر الحسن.

* * *

ماذا يغدو القدسي في آخر المطاف؟ لجعل الفكرة التي تسمع التحاليل السابقة باستخلاصها فكرةً أكثر وضوحاً، تستغونا استعارة صورٍ من العلوم الفيزيائية، ومقارنة الحرام بحقن مغناطيسي. فكما نعلم، للمغناطيسي قطبان، علامات متناقضة، تتناقض بينها القوة المغناطيسية بقدر الاقتراب من المركز حيث تكون معدومة. والحال كذلك بالنسبة إلى هذه القوة الخفية، القدسي. فمن جهة، يكون الظاهر قطب الإيجابي، ومن جهة ثانية، يكون المدنس قطب السلبي. وعند هذين الطرفين، تكون القوة في ذروتها، ويكون خطراً كل اتصال بالدينيوي. إنه بامتياز مجال المحظوظ، الممنوع. لكن، على منوال المغناطيسي الذي يمكنه إيصال قوته إلى قطعة فولاذية، يستطيع القدسي أن يعدي شيئاً دنيوياً، يغدو بدوره محظوظاً: إنه الحرام. وفي المركز، هناك حيث تكون القوة معدومة، تكون المنطقة المحايدة، مجال الدنيوي، المدنس، بين كل قطب والمنطقة المحايدة المركزية، تتناقض الكثافة وتغدو قابلة للاستعمال: هنا تختلي التعاوين مكانتها، والأحتجبة والبركة.

صفوة القول: يبدو ممكناً التفريقُ في الحرام بين مكوّنين أساسيين، لم يخلط بينهما أبداً، لا العرب ولا المسلمين، على الرغم من أن كليهما يفرضُ قيوداً: ظاهر، مقدس، ونجم، رجس. وهذا قد يكون إما ملازماً للكائنات والأشياء، دون أي إمكان للتخلص منه، وإنما طارئاً، عارضاً بعد عدوى نجاسة (مادية أو معنوية) أصابت الدنيوي، وعندئذ يمكن تدخل الشعائر والطقوس العجارية في اللعبة. والوجه الآخر للقدسي يكون أيضاً ملازماً أو طارئاً. في الحالة الأولى، يبدو الظاهر مختلطًا بالإلهي والمقدس؛ في الثانية، يدلّ بنحو خاص على حال، حال الكائن الدنيوي غير

الملوث، المتقيد بقيود الحياة الدينية. وكانتَ ما كانت الوجهة المعتبرة، فإن للقديسي جانبًا ملازمًا، معاييرًا، يجعله متصلًا بالحياة، والقديس عينه لا يجد نأيًّا عن هذا الوجه الحميم، لأنَّه حاضر في العالم. صحيح أنَّ التطور الديني تمكَّن من فرض تعالي الإلهي. لكننا سنرى لاحقًا (في الفصلين الثالث والرابع) أنَّ هذا التعالي في الإسلام لا يزال بعيدًا عن الاطلاقية.

* * *

لن سمح التحاليل السابقة بمعرفة طبيعة القديسي المباشرة، تلك التي تفرض على الإنسان سلوكه الشعائري، فإننا لا نستطيع بعد توضيح اختلاط المشاعر التي يحرّكها في الإنسان. ويسبب ما يثير وما يوحِي من خوف، توافتنا بنحوٍ خاصٍ عند الوجه المخيف لتجلياته، وفي نظر ر. أوتو الذي يطرح بنحوٍ خاصٍ المسألة على صعيد النسانيات الوجدانية، يمكن أن يكون «المخيف» هو «السر الذي يجعل المرأة يرتجم»^(۱). فمن شأنه أن يثير الهلع والرعب، وأن يسحر النفوس ويملاها بالروعة. الحقيقة أنَّ هذه العلامات الخارجية لا تترجم، في نظره، الطبيعة الصحيحة، الحقة للقديسي. فهي «سيجري إبعادها وطردها بوصفها علامات غير كافية وغير وافية، منذ أن يتظاهر الحكم الديني ويُنقى»^(۲).

من الثابت تماماً أنَّ هذا المجلِّي المرعب للقديسي، إن لم يكن هو الأعمَّ، فهو الأدعى للدھشة، على الأقل. ومع ذلك هناك وجه آخر خالٍ تماماً من الرعب. فإلى جانب الخوف الشديد الذي يوحِي الجن الشرير، هناك جنٌ خير، يحب الإنسان ويحميه، ذلك أنَّ الخارق، في نظر البدوي، يبدو أليفاً، مألفاً. وإن جذر حرم ذاته الذي يستعمل للدلل على الحدود المُقامة بين المقدس والمدنى، يعبر أيضًا عن الاحترام الواجب تجاه الكهل المسن أو الشخص المهم (الاحترام)، وعن الاحترام الواجب تجاه الزوجة (الحُرمة) وحميمية المنزل (الحرريم). فالضيق، الكائن المقدس بامتياز في حضارة الصحراء، هو حامل بركة عادية. أما الخارج فهو ليس فقط الوثن ذا الوجه البشع، الكريه، بل هو أيضًا الاستثنائي، الفارد، أي كل ما لا تدركه الأفهام. وإن الأئمَّ ذات الشخصية العظيمة، المعيار الذي لا ينضب، شيخ القبيلة صاحب الأحكام المرموقة، الشاعر الذي يلهب النفوس، الحجر الذي يخرج بلا عقاب، الشجرة التي تزدهر وتزهر هناك حيث لا يكون سوى الأسى، إن كل الكائنات والأغراض تبدو حاذرةً على سلطة خارقة. والرائع، المدهش يملأ

(۱)

R. Otto, *Le sacré*, p. 29.

(۲) يرى ر. أوتو أننا سنتَمكِّن، باكتناء حَذْسي، في ضوء سلوكنا النفسي تجاه الخارق، من اختراق الطبيعة العميقة للمقدس. لكنَّ هذا المنهج الحذسي، لا يقطعنا عن الواقع؟ ومن جهة ثانية، هل سيكون بمقدوره الح Howell دون العودة العشوائية إلى عالم الاستبطان الذاتي؟ هذا الخطر حقيقي: ذلك أنَّ أعمال ر. أوتو، على الرغم من مآثرها، تبدو مستوحاةً من تصور مسبق عن الإلهي. ففي التحليل الذي أجرأه للإلهي، استنادًا إلى الشهادة الانثروغرافية، لم يترقب أساساً إلا عند الجانب الخيالي، الوهمي.

كل أرجاء الصحراء، ولكن بطريقة أقلّ غموضاً والتبايناً، بمعنى أن الكائنات والأشياء التي يتمركز فيها أحياناً، لا تطبع دوماً انتباعاً كافياً بطابعه وميشه، إلى حدٍ تصبح فيه موضع عبادة حقيقة. إنه يحاصر الحياة، يحيط بها، وإن تلازمه يجعله أحياناً موضع ازدراء، ناهيك بأن بعض التجليات الطقوسية قد تنزع إلى تحبيده، وعند الحاجة، إلى استبعاده واستخدامه، أكثر مما تنزع إلى تمجيله.

والحال، لا بد أن يكون الخارق موضع إرهاب وتخويف على الدوام. زُد على ذلك، أنه عندما يوحى الخوف، لا يُعلي الإنسان مع ذلك. الواقع أن دوركيم قد أحسن النظر عند ما قرر أن المقدس يفرض في آن الإكراه والرغبة، الاحترام والحب، الخوف من العرام والتوق إلى الحياة الحميمية. ويكون خطأً، من الجهة الثانية، الاستنتاج بأن الخوف من المقدس ناجم عن وجود قوى مقدسة، لأن الخوف يمكنه أن يكون بلا سبب محدد، هذه حالة مسافر مستوحد، في ليلة ظلماء، عبر غابة كثيفة: يمكن لحركة ما، لضجة، للأشياء، وحتى لصمت عميق، أن يهزّ توازنه العصبي. إن الخوف من المجهول، من اللامحيد، قد يكون أشدّ فتكاً من الخوف الذي تتوقعه وتنتظره. وتحديداً، هذا الرعب من مقدس خفي ومجهول هو ما كان العرب القدامى، والإسلام على خطائهم، قد أطلقوا عليه الاسم النوعي: الجن.

الفصل الثاني

القدسي المجهول: الجن، الأبالسة، الملائكة

لئن كان الإسلام، على غرار العرب القدامى، يضع في قمة القدسى كائناً أرفع، فهو مع ذلك لا يجهل القوى الثُّنِيَا، ذات الطبيعة الأرضية أو السماوية، التي كانت تضططع في عصر الوثنية العربية بدور فاعل في أمور الدنيا. وتالياً يمكننا تناول دراسة العالم الخفي سواء باتباع الترتيب المنطقى أو الترتيب التاريخي أو التطوري. فالتوحيد الإسلامي الذي يستبعد، تعريفاً، كل إله آخر سوى الله، يستلزم أن نبدأ بالإله الخلاق. لكن الفكرة التي كوئنها الإسلام عنه يمكن تنويرها وتوضيحها ببنية التحتية البدوية. لذا رأينا أن الأجدى لفهم الموضوع هو اتباع التطور التاريخي.

إن التحليلات السابقة وضعتنا أمام قوَّةٍ خفيةٍ نجهل طبيعتها. وإن كل ما يمكننا توكيده يقين، حسب سلوك الإنسان، هو أن هذه القوة تثير تساؤلاته ومخاوفه، رغباته وآماله. ففي إمكانها الكمون في الأشياء التي تحرّكها، وبذلك تجعلها مخيفة، كما يمكنها الكمون في الكائنات التي تمنحها المزيد من القوَّة والسلطان. إنها قوة بلا اسم خاص، يمكن انتشارها في العالم والتباسها مع كل ما يثير الدهشة ويخرج عن المألوف. وبكيفية عامة، قد يكون ضعيفاً تؤثِّر تجلّيها وظهورها في الطور الأول من الحياة الدينية؛ ولكنها مع ذلك يمكنها جعل الأغراض خطيرة. عندئذٍ يطردتها الإنسان من عالمه اليومي، عالم السكينة، والرتابة، ليجسدها في عالم القلق والإعجاز الخارق. إن هذا الإسقاط خارج العالم الدنوي لا يتضمن بالضرورة فكرة تبعية ما؛ وهو لا يطردتها، كما ذهب إلى ذلك فان در ليو، على ما يبدو، نظراً لأن فكرة نجاح أي مشروع - مثل القنص والصيد أو الحرب - لا يكون مضموناً إلا عندما يحظى بقوة خاصة *Maná* مؤاتية، ولأن حياة الإنسان متوقفة عليها إلى حد بعيد^(١). مع ذلك قد يكون فان در ليو محقاً، إنْ كان يسعى من وراء ذلك إلى استبعاد الشعور بالانقياد للمقدس، وهو شيء سيشكّل من الآن فصاعداً محطة على طريق الانقياد لقوَّة إلهية. وعندها قد تكون بالأحرى في طور العجيب، البديع اللامتمايز، القادر على إثارة شعور

(١) G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 10. «ينبني استبدال الفكرة الرائجة عن تبعية مطلقة، بشعور عام بالبعد والمسافة».

بالروعة وبالرعب لدى الإنسان، لكن انتشاره ومجهوليته لن يكونا أبداً مشجعين لنهوض طقس منتظم. لا شك أن التقسيم إلى مقدس ومدنى يبدو قدّماً قِدَمَ الحياة في المجتمع. مع ذلك، لا بد من الجانب التحريري للمفارق ومن اعتباره ديناً حقيقياً، على الرغم مما يشير من شعور ديني غامض: المدنى محظوظ، ولكنه لا يُعبد بصفته هذه؛ أما الطهارة فإن لاماديتها تجعلها بالغة الغموض إلى حد أن من الممكن اعتبارها بمثابة انعدام الدناسة، سواء كصفة من صفات الأجسام الحية المطهورة من العيوب، وإنما أخيراً كفوة خطيرة قد تكون مؤاتية للإنسان، بمعنى أنها لا ترمي صراحة إلى ضياعه وخسارته. في هذا الطور البدائي من الحياة الدينية، يبدو أن المقدس، في جوهره وفي تجلياته، مشابه للبركة، وهذه وجه مختلف وخبير من جوهره. ولئن كانت التجربة قد علّمت البدوي أن يتعرف إلى العجيب المرّيب في بعض الظواهر التي تتعذر إدراكه العقلي، فإنه مع ذلك لم يحوّلها إلى آلهة. ذلك أنه كان يرى خلفها، ومن خلالها، أن القوة الخفية كانت تعمل، فتنضاف إلى الأشياء، تحرّكها وتجعلها مخيّفة أحياناً. إنه يخافها بلا ريب، لكنه ربما كان مشفوعاً، على الأخص، بكيفية تحبيدها وبطريقة استغلالها واستثمارها. حتى في المظهر العبادي الذي كان يؤذيه لسلفه، لا يمكننا أن نجد عملاً عبادياً حقيقياً. ربما كان المقصود، بالأولى، تبجيلاً كبيراً شوّهته ومسخته الأجيال التالية. عملياً، لا شيء أثير تماعاً مع العقلية البدوية من تاليه كائن شري. ففي نظرها، لم يكن السلف إليها ولا ابن الله، بل كان إنساناً أثبت في حياته أنه ذو مواصفات رفيعة (جسدياً وأخلاقياً)، مما يدل على حلول القدسي فيه. غير أن الموت هوّل وصعد درجة الاحترام الذي كان يكتنّ له المجتمع: الصورة البطيريكية الجديرة بزعيم بدوي^(١). كذلك، في عملية العبادة المخصصة لحجر، لنبع أو لشجرة، لا يبدو الخلط كلّياً على الدوام بين القوة المقدسة وسكناتها، هذا إذا كانت قد سكتته يوماً. فالبدوي لم يكن يضحي في سبيل الحجر ذاته قبل الإسلام: بل كان الدم المراق على يديه يستهدف الجنّية التي كانت تسكن الصنم. حتى في أيامنا، يعتقد عرب صحراء

(١) على الرغم من انتقادات هينينغر (R. P. Henninger: *La religion bédouine préislamique*, p. 13) سنواصل وضع عبادة السلف في المرتبة نفسها التي يحتلها القدسي الغامض واللاشخصي. والحال، فمن المبالغة الكلام على عبادة حقيقة للأجداد عند البدو. أولاً، لأن هذه العلامة التكريمية لا تطال كلّ العائل بلا تمييز: لئن كان كلّ الأجداد موضع احترام، فإن قليلاً منهم يرقى إلى مرتبة قدسية. بكلام آخر، يمكن الكلام على عبادة الجد وليس الأجداد. ثانياً، لأن كلمة عبادة تبدو، في السياق، غير مناسبة، لأنها تتضمّن موقفاً يبعد التمجيل ويفترض بعض أعمال العبادة المخصصة للمنتزه الذي صار روحًا مميتاً. وال الحال، حسب شهادة القرآن (٨٣/٢٣ و ٨٥/٢٣) كان العرب القدماء يشكرون بالآخرة. فالخلود مخصوص لأولئك الذين امتازوا بأعمال خارقة، وبالخصوص للأبطال الحضاريين. أخيراً، لأن لاماًلاً البدوي تجاه الأشياء الدينية، تبدو حاصرة للتجليات الدينية العابدية في أبسط تعبيرها. فالطقس الذي يقيم البدوي لعبادة جده ينحصر في كونه مجرّد شهادة تكريمية في المناسبات الاستثنائية، لكي يستجلب منه الفرائد، ويحضه على وضع قوله، برّكه الكبّرى، في خدمة خلّة، لكنّ صورته غامضة وتبدو ملتبسة مع مثلّ الوعي الجماعي. صحيح أنّ جدّاً قد يكون موضع عبادة، إلا أن هذه الظاهرة تظهر أساساً لدى المتمدنين وثّبه المتمدنين.

النقب بأن دم الفصحايا تشربه الملائكة^(١)، وهذه طريقة أخرى للتعبير عن القوى الخفية للمقدس. ناهيك بأنّ جينيَّة هي التي كانت تتلقى قرایبِ المؤمنين، للحصول على فوائد نبع عجيب.

ستتوصل شيئاً فشيئاً إلى خلط كلي بين المحتوى والمحتوى - والمقارقة هي أن هذا الأمر يلاحظ بنحو خاص في الأديان المتطرفة -، بل إلى نوع من تخصيص القدسي. إذ كان القدسي ينسحب تدريجياً من العالم المدنى، وكان يُجري اختياراً للكائنات والأغراض، ويتمرّك فيها بقوه شديدة كلما كان عددها محصوراً. وهو فوق ذلك، يزداد قوّةً وتتوّرّ بقدر ما يتشرّ، وبهذه الطريقة يشق الطريق أمام الطقوس المنظمة. لكن التباين يكون ظاهرة متأخرة في المجال الديني، وكذلك في المجال الحقيقي للحياة الاجتماعية. وبين الطاقة المجهولة وفكرة إله معروف، له أسماء حسنة، تقوم تجليات شتى للقدسي، ملتبسة إلى هذا الحد أو ذاك. ومثال ذلك أن مفهوم الجن يبدو معيناً، أولاً، عن نوع من السليم الذي يراود العالم، عن مجموعة قوى بلا اسم، تهاجم الإنسان وتنزعه الأرض. و موقف الإنسان من هذه القوى، يقوم على الحيطة والتعوذ منها. لكنه سرعان ما تعلم معرفتها بنحو أفضل، لأن خلاصه متوقف على هذه المعرفة. فصنفها في أصناف، وقسمها إلى قوى معادية وصديقة، ثم إلى أبالية وملائكة حسب انتماها إلى العالم السفلي والعالم العلوي، وفي النهاية اتخذ بعضها آلهة. ومع ذلك يبدو لهذا العالم الخفي صارداً عن مصدر واحد، سيزداد تدريجياً، تبايناً وتخصصاً.

اشتقاقاً، الجن اسم جمع، يشار به إلى مجموعة قوى بلا شخصية فاردة، وهو مشتق من الجذر العربي جن، ويبدو مستقلاً تماماً عن كلمة *Genius* اللاتينية وعن الآرامية أيضاً^(٢).

(١) معلومة جمعها الكاتب في خلال استطلاع أجراء، عام ١٩٦٢، لدى بدروير السبع.

(٢) مع ذلك فلنلاحظ أن هذا الاشتقاء لا يحظى بالإجماع. يذهب د.ب. ماكدونالد [وهـ. ماسي Massé] إلى أنه يشير عقبات كبيرة، وليس من المستبعد إطلاقاً إمكان تفسير بالاستعارة من اللاتينية (*genius*) إلى *E. I., t. I., (genius)* p. 1076; *Ibid.*, n. ٤, t. II p. 560 غير أن ونسينيك A. J. Wensinck رفض هذه العلاقة بين اللفظين *The Etymology of the Arabic Djinn*, p. 506) ويخبرنا المؤلف أنه يرفضها، كما يؤكد ذلك نولدهك Nöldeke (p. 507). ففي نظره، كما في نظر فلوروزن، الكلمة من أصل عربي (*Etymology*) (Supplementary Notes, p. 514 a)؛ ويرى البرايت W. F. Albright مستنداً إلى بعض ملاحظات نولدهك وليدزبارסקי Lidzbarski، أن الكلمة قد لا تكون عربية ولا جنديَّة، بل مشتقة من الآرامية (*the gene*). يحذّر Ancient Orient, Journal of the American Oriental Society, Vol. 60 (1940), pp. 292 sq هيننغر Henninger J. اتخاذ موقف صريح من هذه المسألة؛ وهو مع ذلك يرى أن «من الواجب أن يؤخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار» [احتمال الأخذ عن الآرامية]. (La Religion bédouine préislamique, p. 135).

ويرى شلوبيغر، متراجعاً في ذلك مع ستاركي «أن كلمة جنّيَّة ليست سوى كلمة جنّ العربية بعد انتقالها إلى التدميرية (La Palmyrène du Nord- Ouest, p. 135) . فلتضيف إلى تدعيم الأصل العربي لهذا اللفظ، أن استعماله لا تُسْرَع ولا تبلو متحملاً إلا عندما تكون الكلمة المماثلة مفقودة في اللغة التي تستعمل. والحال، فإن الجذر العربي جن يُعبّر بدقة عن الفكرة التي نكرتها عن الجنّة، طالما أنه يقال على ما يكون خفياً، لا تطاله

سبق أن لاحظ ونسينتك أن الشعر العربي القديم استعمل فعل جَنَّ فقط في شكله المتعددي: وهو يعني غطى، غلَف^(١)). كما أن هذا المعنى هو الملمح الظاهر في الاستعمال الوحيد الذي تداوله القرآن: «فَلَمَّا جَاءَهُ اللَّيْلُ» [٦/٢٦]، بمعنى أدركه الليل وغطاه. أما الأسماء المشتقة من هذا الجذر المعبر عن فكرة الخفي، الذي لا تدركه الأ بصار، فهي: الجنين، لأنه متخفٍ في أحشاء أمه؛ وللسبيب ذاته، القلب، المسمى أيضاً جَنَان؛ والمجنة، أي المكان الذي يسكنه الجن والشياطين؛ وبالتالي توسيع، تقال المجنة على المقبرة. وتحديداً، الجن هم كائنات مستورة وخفية، نسج الخيال العربي عن أفعالها حكايات عجيبة^(٢). فهي تتردد على الأماكن المهجورة، الخرائب، المقابر، الدَّمَن التنة والقدرة. موطن الجن هو الأرض، أو بالأحرى باطنها. وهي في نظر البدوي المالكة الحقيقة للأرض. لذا، لا يجرؤ على نصب خيمة جديدة، وبناء بيت، دون تقديم قربان إلى صاحب المثل، أي الجن الذي يسكن المكان الذي يريد الإقامة فيه. تخفي الجن عن الأنوار نهاراً؛ لكنها تنتشر ليلاً، أينما لفها الظلام. وكان يحييها العربُ القدامى قائلين: «عليك الظلامُ اللطيف». أما

= الأ بصار، وتغلقه الدياجي؛ وهو فوق ذلك أدى إلى ولادة لفظين يدللان على هذه الكائنات الخفية عنها:
الجان (القرآن، ١٥/٢٧؛ ١٥/٥٥، ٣٩...) والجنة (القرآن، ١٨٤/٧؛ ١١٩/١١؛ ٢٥/٢٣؛ ١٣/٣٢؛ ١٥٨/٣٧...). إن فرضية أصل آرامي تبدو إذن مرفوضة، على الرغم من إمكان وجود اقتران بين الاسمين، يشهد على أصلهما السامي المشتركة.

في حوزتنا أدب جَنْ حول الجن، سواء في تصور العرب القدامى أم في تصور المسلمين. ولم يفكِّر الباحثة والرحلة الذين اجتذبهم سرابات المشرق العربي، هذا الجانب من الفكر الخراطي، وتكلَّد نجد عنه في كل كتاب اثنوغرافي عن البدو، عدَّة مقاطع مهمة مخصصة للأرواح الجهنمية، إن لم نجد فيها فضلاً كاماً. وفوق ذلك، كان الجن موضوعاً لعدة دراسات عالمية. وكان آخرها دراسة J. Henninger, *Geisterglaube bei den Vorislamischen Arabern* التي يستند فيها الكاتب إلى مصادر غربية كثيرة جداً. والمؤلف أن توسيعه الغني يتضمن ثغرة خطيرة: فهو لا يذكر مباشرة أي كتاب عربي، حتى من الكتب المأثورة جداً. وحيث إن دراستنا يقودها هاجس خاص، وهو إظهار تأثير الفكر الديني العربي في الإسلام وتحديد بناء، فإننا لم نر من الضروري هنا وفي الأجزاء الأخرى من هذا العمل، الإكثار من الإحالات، لأنه يقل النص. ومع ذلك ييدو لنا مفيداً أن نقدم عدة إحالات وجزءاً إلى دور الجن في الأدب العربي، إذ إن هذا الجانب من المسألة لم يكن أبداً موضوع دراسة شاملة (راجع: الجن في الأدب العربي، لمؤلفه ن. نعمة، وهو بكل أسف عمل سطحي). وخارج المراجع العامة (الاصفهاني، الأغاني؛ الثويري، النهاية؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار؛ الأولوسي، بلوغ)، والكتب المتخصصة (الجاحظ، كتاب الحيوان؛ الدميري، حياة الحيوان؛ الفزويي، عجائب المخلوقات؛ الشبلي، آكام الجن)، تجدر الإشارة إلى ألف ليلة وليلة، كتاب متمم، يسوده جوًّا الجن: حكاية سيف بن ذي يزن الذي تباه الجن وريبه، فكانوا الأبطال الخفيفين لهذه الحكاية، والمقدمة الإبليسية لبديع الزمان الهمداني، ورسائل أبي العلاء المعربي (رسالة الفرقان، رسالة الملائكة) وابن شهيد الأندلسي (رسالة التوابع والروايات)؛ وأخيراً عند المعاصررين: شقيق المعلم، عبر.

Wensinck, *Etymology of the Arabic Djinn*.

(١)

Westermarck, *The Nature of the Arab Djinn*.

(٢)

المسافرون الذين كان يتعين عليهم التخييم في مكان مفتر، فكانوا يتعدون بالرتب، سيد الجن^(١). إلى هذه الممارسة يشير القرآن عندما يقول: «وأنه كان رجال من الإنس يعودون ب الرجال من الجن، فزادهم رهقاً» [٦/٧٢]. إنه تدبير حكيم، نظراً إلى الأدى الذي كان يصيب المغفلين: جنون، مرض، عَتَّة، موت.

بشكل أساسي، يتمثل الفكر الخرافي العربي الجن في صورة غول، وهو كائن خلاسي عجيب، ذكر أو أنثى، يمكنه الظهور بمظاهر شتى، مرعية غالباً. يكون له أحياناً شكل إنسان وساقاً حمار^(٢)، وأحياناً أخرى، يكون له رأس هر، ولسان كلب مشقوق في وسطه، فوق ساقين هزيلتين^(٣). لكنه قادر أيضاً على ارتداء الأشكال السوية لحيوان أو كائن بشري، وينحو أخضن، لتضليل المسافرين يرتدي أشكال امرأة جميلة. وبه يفسر العرب آثار السراب وغناء الرمال المتحركة والضياع في الصحراء. كما أنهم يتبنّون الزوايا المزعولة، خصوصاً في الليل، خوفاً من مواجهة هذه الكائنات الخفية والشريرة. غير أن الشجعان لا يتخفّون: إنهم يخوضون المعركة بلا تخوف، لأنهم يعلمون أن الغول يموت من الضربة الأولى ويحيا من الثانية. والحال، يكتفون بضربيّة واحدة ولا يردون على تسلّات الجن الذي يناديهم أن يكرّروا الضربة^(٤). وينحو خاص، يخاف الرجال من الفولة^(٥) التي تسعى لاغوائهما؛ فهي قادرة حتى على سحر أرواحهم وجعلهم مجانيين، إذا حاولوا الولوج في ملوكتها. إلا أن صعلوكاً، مثل تابط شر^(٦)، يتحذّها، وحتى إنه يدعوها إلى الحب^(٧). والحال، تبدو مثل هذه المضاجعة ممكّنة. ويدرك التراث حالة عمر بن يربوع الذي كانت امرأته غولة، وأنجب منها عدّة أولاد. لذا يحمل خلفه اسم بني سعلاة، وهو اسم آخر للغولة^(٨).

لمن كان الجن قادرًا على الظهور للإنسان في المظاهر الأكثر تنوّعاً^(٩)، فهو مع ذلك يفضل

(١) جرارد علي: تاريخ، م.س، ج ٥، ص ٤٣ وما بعدها؛ الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ١٥٣٥ ، كلكوتا، ١٨٥٦ . إن الاعتقاد القائل: «لا يجوز إلقاء السلام على مجھول في الظلام، قد لا يكون في الحقيقة سوى شيطان...»، لا ينطبق إذاً على العرب، كما يذهب إلى ذلك لانغتون: E. Langton, *Démonologie*, p. 15.

(٢) الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ١٤٨ .

(٣) م.ن، ص ٣٤٢ .

(٤) م.ن، ص ٣٤٢ وما بعدها.

(٥) رغم أن العربية المأثورة عرفت فقط كلمة غول، وهو على نوعين، آثرنا التفريغ الأوضح، فاستعملنا المصطلح الشعبي.

(٦) شخص خرافي أكثر مما هو تاريفي، يُنسب إليه عدد كبير من القصائد المزيفة، موضوعها المعارك مع الغيلان.

(٧) الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ٣٤٤ .

(٨) م.ن، ص ٣٤١ .

(٩) مثال ذلك أن الشيطان تصور في صورة كهل نجدي، واشتراك في مداولات الجمعية القرشية التي أشار إليها بالتخليص من محمد، حين كان في بداية رسالته، وذلك باغتياله على أيدي جماعة رجال يتّمّون إلى مختلف عشرات الاتحاد المكي (ن. نعمة: الجن في الأدب العربي، ص ١٥).

التصور بالأشكال المغربية^(١). هناك بعض أفاعي الجزيرة العربية، غير المؤذية على ما يedo، تحمل اسم جان، وهو لفظ جمعي آخر للدلالة على الجن. وهذا المعنى ذهب القرآن إليه: «وأن ألق عصاك فلما رأها تهتز كأنها جان»^(٢) ولـى مدبراً... [٣١ / ٢٨]. في الفولكلور العربي القديم، تعدّ الأفاعي من بنات الجن^(٣). وهذه يمكنها أن ترتدي أيضاً شكل العقرب، أم الأربع والأربعين، القنفذ، اليربوع، الجرذ، الفار وحيوانات أرضية أخرى. لكنها على علاقة أيضاً بحيوانات شبه سماوية: الغراب، الديك، الحمام^(٤). ومطية الجن النعامة، الأرنب، الطبي والحرذون، وهي حيوانات سريعة عموماً، تضليل العقل بظهورها المفاجيء واختفائها.

لكن الجن ليسوا أشراراً كلهم، إذ يوجد بينهم أبرار. ويدين لهم الشاعر باستيهائه، و الكاهن بقدرته التكهنية. فالجن البررة يؤمنون بالله ويحجّون إلى مكّة . وكان أحدهم يؤدي هذا الفرض حين قتله مكيّ لعين من قبيلة سهم. وانتقم الجن لمقتله. فرّ الناس بقتل الأفاعي والعقارب واليرابيع... لدرجة أن الجن أطلقوا صرخات الحزن والاستغاثة. فطالبو القرشيين بالتدخل، فهؤلاء يعرفون كيف يواجهون المصاعب ويقودون المتنازعين إلى عقد حلف موكة بينهم. وفي عز الإسلام، ذكر سهمي بيُنود ذلك العقد؛ فهو حين رأى عبده قد أُصيب بالصرع، فهم على الفور أئمه من ضحايا الجن. فخطّبهم بما يلي: «يا معاشر الجن! تذكرون حروبنا السابقة والسلم المعقود بيننا. فإذا لم تتحترموا المواثيق التي نحترم، فما عليكم سوى الحذر، لأننا سنعود إلى السلاح». عندما خافوا من هذه التهديدات، وعاد العبد إلى روعه^(٥).

إن التنظيم الاجتماعي للجن منسوخ عن تنظيم العرب؛ فهم أيضاً موزعون بين قبائل وعشائر. على رأسهم هناك عدّة ملوك يحكمونهم، ويرثون اتفاقيات ومعاهدات تحالف مع الإنس^(٦). ومفهومهم للشرف مماثل لمفهوم البشر. وبنحو خاص، عليهم احترام حق الجوار، العالي جداً على قلوب العرب، وحماية من يطلب عنهم^(٧). ومساعدة حلفائهم، عند الضرورة، القتال إلى جانبهم^(٨). كما أن التكافل والثأر سائدان عندهم. عندما يقتلُ عربي حيّة أو حيواناً على صلة بالجن، فإنه يخاف من انتقامتهم. لكنه يعتقد بأنه قادر على إخفاء نتائج عمله، بوضع قاذرات أو رماد على رأس الحيوان القتيل. وبما أن هذا السحر الوقائي لا يكون فعالاً دائماً فإنه يلجأ إلى

(١) دخل الشيطان في حيّة لإغواء حواء.

(٢) في ترجمة بلاشير «Comme des djinns»، وهذا لا يفسّر شيئاً.

(٣) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ٤٧.

(٤) لذا يُعد النظر في طيران بعض العصافير خليقاً باطلاع الإنسان على نوايا القوى المقدسة.

(٥) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ٤٥ وما بعدها.

(٦) نعمة، الجن في الأدب العربي، م.س، ص ٧٠ وما بعدها، ١٠١ و ١٠٧.

(٧) م.ن، ص ٤٤ وما بعدها.

(٨) م.ن، ص ١٣٦.

تقديم قربان أو ضحية لتهدة الأرواح الناقمة^(١).

من هذه العلاقات بين الحيوانات والجن، هل يمكن الاستنتاج بأن هذه الأخيرة كانت في الأصل طواطم؟ هذه النظرة هي التي يدافع عنها ر. سميث^(٢)، فيما يرفض وسترمارك هذه الفرضية، ليس بلا وجه حق، على ما يبدو. يقول ما معناه إن الجن هم عموماً شريرون، والإنسان يعتبرهم أعداءً قادرين على قتله. والحال، فإن الأمر مختلف تماماً في الطوطمية: الحيوان جد وصديق؛ لا يُخشى انتقامه إلاً عندما يقتل^(٣).

الحقيقة، على الرغم من حيازتنا توثيقاً غنياً جداً، لا يبدو أننا قادرؤن على تحديد طبيعة الجن. وكل ما يمكننا قوله بيقين هو أن المقصود كائنات خفية، مستورّة، قادرة على التصور بتصور حسية. وأنها عموماً كائنات شريرة؛ لكنها قادرة على مصادقة بعض الكائنات البشرية، والكشف لها عن أسرار العالم العلوي. إن هذه الأرواح السفلية، غير المحددة وظائفها بوضوح، تسمع للعربي من خلال تدخلها الفاضح، بتفسير صوفي، سري، لبعض الظواهر التي تتخطى إدراكه العقلي. ولربما كانت تتنمي إلى مرحلة سابقة من الحياة الدينية. كان يجري في خلالها تصوّر القدسي بوصفه قوّة غامضة ولاشخصية. فمن هذه الكتلة اللامتمازية تظهر بعض الكيانات أحياناً، المجهولة أيضاً، ولكنها ذات وظائف أوضح. عملياً، كان لكل شاعر شيطانه الذي يلهمه والذي يستغث به كلما فارقه *النفس* الشعري. وللakahen أيضاً تابعه *Acolyte*، الذي يجوب السماء ويكتشف لمتبعه بعض أسرار الغيب. فالراعي شيطانٌ خيرٌ يظهر لبعض الأشخاص ويقدم لهم عدّة خدمات. ومن السهل تطويل هذه اللائحة، فيضاف إليها الهاتف والعامر والخابل والهاجس وأسماء أخرى تدلّ على بداية تخصيص^(٤). ولكننا نظل في فلك المجهول، على الرغم من كون بعض الجن معروفين اسمياً لدى بعض كبار الشعراء. الحقيقة أن أيّاً من هؤلاء الجنة لا يملك شخصية كافية إلى حد الظهور الصريح وفرض نفسه كآلهة. وعليه فإن الولاء يكون لكل الجن بلا تمييز^(٥).

الأهم من كل هذه التسميات، محاولة التوصل إلى وضع هيكلية في كتلة القدسي المجهولة. وربما كان مفيداً التشديد أولاً على أن كلمة جن ذاتها يمكنها أن تدلّ في آنٍ على الآبالية والملائكة، وهذا أمر طبيعي، ما دام هذا اللفظ يقال على كل ما هو مستور^(٦). الواقع، أمامنا أكثر من مجرد

(١) الألوسي، بلوغ، م. س، ج ٢، ص ٣٥٨ وما بعدها.

R. Smith, *Kinship*, p. 211. (٢)

A. Van Gennep, *op. cit.*, pp. 266-268 (٣).
l'état actuel du problème totémique, p. 234 Sq

(٤) هناك مختصر مفيد لدور الجن في الكهانة والإلهام الشعريين، لدى: نعمة، م. س، ص ١٣٣ وما بعدها، ١٤٧ - ١٧٢. لكن الموسيقيين المسلمين يديرون لهم بعض الألحان أحياناً: الأغاني (بلاط)، ج ٥، ص ٣٧؛ الأغاني (دار الكتب)، ج ١١، ص ٢٧٤ وما بعدها، ٤٠١.

(٥) القرآن، ٤١/٣٤؛ ٦٠/٣٦.

(٦) يخبرنا ابن منظور أن كلمة جنة، في المصطلح القرآني، تُقال أحياناً على الملائكة. ويوضح الكاتب نفسه أن

مسألة لفظية، اصطلاحية^(١): إننا نواجه صعوداً حقيقةً لبعضقوى السفلية . والحال ، فإن الجن ، على الرغم من انتماهم إلى العالم السفلي ، يستردون السمع أحياناً من العالم السماوي لكي يعرفوا أسراره . ومن جهة ثانية ، على الرغم من تفضيلهم الملحوظ للأشكال المتقلبة ، فإنهم يصعدون أحياناً إلى السماء ، كما تدل على ذلك بعض تجلياتهم . صحيح أن الديك والغراب ، اللذين يتشكل الجن في أشكالهما ، ينتما إلى الأرض ، لكن الحمامات التي يتعلق الجن بصورتها أيضاً ، ذات صلة بالعالم العلوي .

إن الكهنة والأنبياء ، الذين يبدو أنهم من أصل واحد أيضاً ، يدينون بتمايز وظيفتهم ، تحديداً ، إلى ذلك التطور الذي شهدته القوى السفلية . فمن المعروف أن أعداء محمد كانوا يقولون إنه ممسوس بالجن وإن مصدر إلهامه لم يكن مختلفاً عن مصدر إلهام الشعراء . وبانتظار ظهور الملائكة جبريل على المسرح ، وهو ظهور متاخر ، اكتشف المؤمنون الأوائل حلاً لبقاً هو: أن الملائكة التابعين هم الذين يلهمون الأنبياء والكهنة على حِدْسَوَاء؛ ولكن ، بينما يتلقى الكهنة والعرافون كلام صاحبهم الخفي في الأذن اليسرى ، ويُؤمرون بارتداء اللون الأسود ، فإن الأنبياء يخاطبون من الجهة اليمنى ، ويُطلب منهم ارتداء اللون الأبيض^(٢). وال الحال ، في الترتيب الصوفي للمكان ، يتعارض اليمين والأعلى مع الشمال والأسفل: فمن جهة نجد الطاهر والسماوي ، ومن جهة ثانية ، المدنس والجهنمي^(٣).

ولو تذكرنا الآن أن عرب الحجاز ، كما يشهد القرآن بذلك ، كانوا يقيمون نسباً بين الله والجن (القرآن ، ١٥٨/٣٧) ، وكانوا يقولون إن الجن كانوا شركاء (٦/١٠٠) وكانوا يعبدون الجن (٤١/٣٤) ويقدمون لهم الأضاحي والقربان^(٤) ، لصار من حقنا التساؤل عما إذا كانت بعضقوى

= الملائكة كانت بمنزلة الجن في نظر العرب القدامى ، لأنها كانت خافية عن الأنظار (لسان العرب ، ج ١٦ ، ص ٢٥٠).

(١) مسألة فاسدة في الحقيقة ، لفقها الفقهاء وركبواها بما يتناسب مع حاجاتهم.

(٢) نعمة ، م. س ، ص ٣٤.

(٣) أنظر لاحقاً ، (فصل: المكان والزمان القدسيان).

(٤) يخبرنا القرآن أن الكفار كانوا يذبحون أولادهم بتحريض من الجن (القرآن ، ١٣٧/٦ ، ١٤٠/٦) Chelhod ، pp. 98 Sq; وعندى أن المقصود قربان بشريّة ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، وأنها أصبحت مختلفة عن الوأد أو دفن البنات وهن أحياء ، الذي يشير القرآن إليه بباجاز: «إذا المؤودة سُلِّطَتْ بِأَيْ ذُنْبٍ قُتِلَتْ» [٨١/٨] وما بعدها]. كتب بلا شير: «استناداً إلى هذه الآية ، نستخلص أن العرب قبل الإسلام كانوا يذبحون بناتهم أحياء . لكن فعل وأد لا يقدم معنى أكيداً من جهة ، ويمكن تقريره من فعل وعد ، وبالتوسيع «وهب». ومن جهة ثانية ، فإن اسم المؤودة (المضخّى بها) يمكن استخلاص مؤنته من اسم «النفس» ، «الشخص» . وتاليًا ، قد يتعلّق الأمر ب مجرمين سيحاسبون على جرائمهم يوم القيمة» (بلاشير ، مقدمة ترجمة القرآن ، ، ص ٣٨). إن تأويل بلاشير بصطدم ، على الرغم من لباقته ، بآية أخرى تؤكد ، بلا ريب ممكّن ، تلك الممارسة الشنيعة: «إذا بُشِّرَ أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّرَ به ، أُبْسِكَه على هونِ أم يدسه في التراب . لا ساء ما يحكمون» [٥٩ - ١٦/٥٨]. (راجع ترجمة بلاشير ، ١ ، ص ٤٠٦)

وجاء في لسان العرب (ج ١٧ ، ص ٧٥): أن النبي حرم الأضاحي للجن.

السماوية، لا سيما الملائكة، وراء أبالسة قديمة، ارتفعت إلى رتبة أعلى. ربما تقدمنا إلى هذا الاستنتاج دراسةقوى الاعتقادية قبل الإسلام.

* * *

على الرغم من كون كلمة ملائكة، على ما يبدو، من أصل أجنبى (قد تكون حبشرية أو آرامية)، فقد انتشرت انتشاراً مبكراً بين عرب الحجاز، حتى غدت جزءاً من المصطلح الدينى، عشية الهجرة. لكن هذا المفهوم الجديد، إذ اندرج في المعتقدات العربية، إنما تعرض لتعديلات شديدة. يشير القرآن إلى أنَّ المكينين كانوا يسلِّمون بوجود الملائكة ويعلمون أنهم كانوا رسُل السماء إلى بعض المصطفين من البشر (١٢/٨؛ ٩٥/١٧...). لكنهم كانوا يعتبرونهم في الوقت عينه، بنات الله (١٧/١٧؛ ٤٣/١٩؛ ٥٣/٢٧)، وكانت للملائكة شفاعة عنده. إن هذا النسب بين الله والملائكة، الذي لا يفتره لنا القرآن، يبدو كأنه يفترض وجود أسطورة قديمة، متداولة اليوم. لحسن الطالع أن الإخباريين يميطون اللثام قليلاً عن السر الخفي. فيخبروننا أن وجهاء الجن كانوا يقدمون بناتهم للاقتران بالله، وأن الملائكة هم ثمرة تلك الاقترانات^(١). يبدو أن هذا الاعتقاد هو الذي ينبع به القرآن عندما يذكر قول الجن: «إنه تعالى جَدُّ ربنا ما اتَّخَذ صاحبةً ولا ولداً. وأنه كان يقول سفيهُنا على الله شططاً» [٢٢/٣ - ٤، راجع ٦٠٠/٦].

والحال، ربما كان مفهوم الملائكة ثمرة تطور بطيء، قاد الجن إلى العالم السماوي. عملياً، وعلى الرغم من التفريق الذي تجري إقامته بين الكيانين، فإنها يبدوان صادرين من مصدر مشترك، بحيث إننا إذا تماديْنا في التحليل قد نتوصل إلى التباس. وبالتالي، حسب الآيات «الشيطانية» المختفية حالياً من القرآن، فإن الآلهة الثلاث، الكبرى في الجزيرة العربية القديمة، «اللات والعُزى ومناة الثالثة الأخرى، هن الغرانيق العلى، وأن شفاعتها لترتجى». والحال، فإن الملائكة يتجلون غالباً في صورة طير. ففي المعركة ضد الغازى الحبشي أُبرهه، أرسل الله طيراً أبيلاً لمساندة المدافعين عن بيته المقدس (القرآن، ٣/١٠٥). زُد على ذلك أنَّ القرآن في تصحيحه للآيات المنسوبة إلى الشيطان، يذكر تلك الاعتقادات لدحضها بقوله: «أَلَمْ يَرَوْهُ إِنَّمَا هُنَّ أَنْجَانٌ... وَكُمْ مِنْ مَلَائِكَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تَغْنِي شَفَاعَتَهُمْ شَيْئاً...» [٥٣/٢٦، ٢١/٢٦]. وعليه، فإن هذه الآلهات القبلية الثلاث الكبرى، وإن كانت الوثنية تعتبرها بمنزلة الملائكة وبينات الله^(٢)، فقد كانت على اتصال واقتران بالجن. ويدعُ المؤرخون، الإخباريون، إلى أن شيطانة كانت تتكلم مع سَدَّنة تلك الأوثان والأصنام. كما أن جنتة هي التي دافعت عن محارب العُزى عندما أُندم خالد بن الوليد على تحطيمها^(٣). الأمر الذي يمنحنا حق التساؤل في آخر المطاف عما إذا كانت المسألة مسألة ملائكة أم شياطين.

(١) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ٤٢.

(٢) م.ن، ص ٩٦.

(٣) م.ن، ص ١٠١؛ الألوسي، بلوغ، م.س، ج ٢، ص ٢٠٤ وما بعدها.

لا ريب أن مقارنة مع المعبد العربي الجنوبي من شأنها تثبت الأفكار حول طبيعة تلك الآلهة . نعلم في الواقع أن المقصود آلهة سماوية ، وأن العزّى كانت متماهية مع نجم الصباح . لكن الأمور لم تكن واضحة تماماً في ذهن عرب الحجاز . والقرآن يشير إلى ذلك اللبس في التصورات ، عندما يسأل الملائكة : ﴿... أهؤلإ إياكم كانوا يعبدون؟ قالوا سبحانك أنت وليتنا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجنّ ، أكثرهم بهم مؤمنون﴾ [٤٠ / ٣٤ - ٤١] . ويشرح البيضاوي معلقاً على الآية ١٠٠ ، السورة السادسة ﴿وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرْكَاءَ الْجِنِّ...﴾ ، قائلاً : «أي الملائكة الذين عبدوهم وعدوهم من بنات الله... أو ربما الشياطين»^(١) .

يبدو واضحاً إذن أن الملائكة ، في نظر معاصرى محمد ، ما كانوا يتسبّبون إلى مجال محدد تماماً من مجالات القدسى . فهل يجوز اعتبارها أرواحاً سماوية أم قوى جهنمية؟ بين العالم العلوى والعالم السفلي وُجدت صلة وصل : الأعيان من بين الجن الذين كانوا يقدّمون بنيتهم زوجات للآلهة ، ومن تلك الاقترانات كانت تولد الملائكة . ولذا ، فإن القوى المرفوعة ، على هذا النحو ، إلى مصافٍ أعلى ، كانت تحفظ بالطابع الغامض واللاشخصي عينه ، الذي اتسمت به القوى السفلية ، الأرضية .

ولُنْصِفْ ، مع ج. هينيغر ، أنَّ من الضلال تعليم كل هذه الاستنتاجات ، مؤكدين أنَّ تعدد الآلهة يصدر عن تعدد الشياطين ، وأنَّ الآلهة أو الألوهة ليست سوى جن أرفع^(٢) . فالوثائق التي في حوزتنا ، المتعلقة بالتاريخ الديني للجزيرة العربية الغربية قبل الإسلام ، لا تكفي إطلاقاً للسماح لنا بمثل هذه البرمجة . فهي إذا سمحت لنا بالحظ تغيير مرتبى بالغ الأهمية ، فقد زرّدتنا في الوقت نفسه بمعلوماتٍ حول عدد معين من الآلهة السماوية التي تطورت تطوراً مختلفاً . ودون استباق نتائج أبحاثنا ، من البَيِّن أنَّ المعتقدات العربية قبل الإسلام تضيقنا أمام قدسي غامض ، قوله مجھولة ومتعارضة ، تراود النفوس ، وتكون مرهوبة الجانب بقدر ما يكون تحديدها غامضاً من حيث طبيعتها ووظيفتها : عالم الجن الجهنمي ، من جهة؛ ومن جهة ثانية ، وظاهرياً بدون قطع ، عالم الملائكة السماوي .

* * *

تحت تأثير الأفكار اليهودية - المسيحية ، وحتى المانوية بالذات ، زاد الإسلام من حدة التعارض بين قطبي المقدس : فوضع الدَّرَجات ، المؤدية إلى السماء ، مقابل الدَّرَكَات المفضية إلى

(١) البيضاوى . أنوار ، ج ١ ، ص ٣٩٤ . ظنَّ ج. ستاركى أن في إمكانه التأكيد ، بالاستناد إلى القرآن ، ١١ / ٦ (كذا) ، أن معاصرى محمد كانوا يعتقدون بأن «الجنّ كانوا آلهة» (عند: Brillant et Aigran, *Histoire des religions*, IV, p. 219).

J. Henninger, *op. cit.*, p. 128.

(٢)

الجحيم؛ من جهة، عالم الإلهي والقدسية والملائكة، ومن جهة ثانية، عالم القوى الدنيا والرجس والشياطين. أما الجن الذين كانوا قادرين على التوسط ذهاباً وإياباً بين السماء والجحيم، فقد وجدوا أنفسهم، منذ الإسلام، مستبعدين من الأفلاك الرفيعة. إنهم يقيمون في العالم السفلي ولهم نظام يجعلهم في متصف الطريق بين الإنس والأبasa. لكنَّ الجانب الشيطاني هو الذي سيغلب عليهم آخر المطاف. الواقع أن المقصود دوماً قوى مجهولة وغير قابلة للضبط، على الرغم من انقيادها، اسماً، لشیئه الله. إنها قوى مفروضة على النظام الاعتقادي الجديد، بوصفها موروثة من أضacie الثقافي العربي، وهي إرثٌ ثقيل وغير قابل للتكييف والتكييف إلا بصعوبة. لذا، فإنَّ شكاً كبيراً يحوم حول طبيعتها ووظيفتها.

يتقبل الإسلامُ المزايا الأساسية للجن، كما جرى تصورها في العقلية العربية قبل الإسلام. إنهم كائنات خفية، مستورة، مخفية، ومرعبة حقاً، قادرة على الظهور للإنسان، يؤكِّد القرآن ما كان معروفاً عن قدرتها العظيمة ويسُلِّمُ بأنها قادرة على سحر الأدميين (١٨٤/٧)؛ ٢٢، ٣٩، ٤٠، ٤٦/٣٤، ٤٦). فهي كائنات ألطاف من بني آدم، ومع ذلك لها وظائفهم الفيزيولوجية الأساسية: إنها كلها تقريباً تأكل وتشرب وتنبح^(١)، وتنجب وتموت. وهي كائنات ذات تكوين اجتماعي منسوخ عن تكوين البشر، والقرآن يحدّثنا عن جماعات الجن الغابرة (٢٥/٤١). وعلى غرار العرب القدامى، يسلِّمُ الإسلامُ بأنَّ الجنَّ ليسوا أشراراً كلُّهم. وهنا يظهر جلياً الصراع بين النبي ومناوئيه. فيبين الجنّ هناك جماعات تأتمر بأمر الله، وتؤمن بنبوة محمد ورسالته، وتسْلِمُ بالتوحيد الذي يبشر به، ولا تشرك مع الله أحداً^(٢). والمقصود بالطبع جنّ مسلمون^(٣) يجدر بمثالهم أن يجعل العرب يعتقدون الدين الجديد. وبالعكس، هناك آخرون رافقون وجاحدون^(٤)، أعون الشيطان وأعداء الأنبياء^(٥). ولا يجوز أن تكون آخرة الجن مختلفة كثيراً عن آخرة الإنسان، لأنَّ الإنسان والجن من مخلوقات الله التي أوجدها لعبادته^(٦). لذا سيعاقبون بلا رحمة^(٧). لأنَّ أفراد الجنسين أذكياء، عقلاة، مسؤولون عن أعمالهم^(٨) وخلائقون بالعمل في سبيل خلاصهم. حتى إنَّ الله أرسل لهم رسلاً منهم، ليبيّنوا لهم آياته وينذروهم وينبهوهم إلى يوم القيمة^(٩). كما أنَّ التراث حفظ اسم نبيٍّ جنٍّ: كان يدعى يوسف، وكان قومه قد حاربوه وقتلواه^(١٠).

مع ذلك، وعلى الرغم من هذا التمايز بين شرط الإنسان وشرط الجن، فإنَّ هؤلاء الآخرين

(١) في معرض الكلام على الحور العين، عداري الجنة، يوضح القرآن بأنَّ الإنس والجان لم يعرفوا مثلهم من قبل.

(٦) القرآن، ١٥/٧٢.

(٧٤، ٥٦/٥٥).

(٢) القرآن، ٢٩/٤٦، ٢٩/٤٣١، ٢٩/٤٣١، ١/٧٢.

(٣) القرآن، ٥٦/٥١.

(٧) القرآن، ٣٩/٥٥.

(٤) القرآن، ١٤/٧٢.

(٨) القرآن، ١٢٨/٦، ١٣٠.

(٥) القرآن، ١٤/٧٢.

(٩) إِنْعَمَّة، م.س، ص ٧٠، حسِيبُ الشَّبَلِيٌّ، آكَام.

يعلمون أنهم سيكونون في عداد المُنْظَرِينَ^(١). ففي يوم القيمة، سيعجمهم الله كلهم^(٢) وسيعاقبهم عقاباً شديداً: «ادخلوا النار...»^(٣) مع من سبقكم من أمم الجن والإنس. وثمة ميل إلى الافتراض بأن هذا المصير البائس مخصص للمتمردين وحدهم، وأن المطيعين سينعمون بمصير الناس القويين. الواقع أن الجن المؤمنين بالإسلام يحضرون المرتدين والكافرين على اعتناق الدين الجديد بالذات، لأن الله^(٤) سيفر لهم ويعصّهم من عذاب شديد^(٥) ولأن المؤمن بربه لا يخشى أذى ولا عذاباً^(٦). ومع ذلك يبدو عجيباً جداً أن لا يخصّهم القرآن بأي ثواب صريح^(٧). فهل سيكونون في الميّنة، مع الأصفياء، أو في الآخرة، هذه المترفة الوسيطة بين الجنة والجحيم^(٨)? ليس في الإمكان توضيح ذلك. إن هذا الصمت في النصوص المقدّسة يكون مُريباً وقدر ما يترك الباب مفتوحاً أمام كل التأويلات والمجادلات. إن فقه أبي حنيفة، البالغ الدقة والوضوح، يتوصل إلى القول بعمل استبدادي حقيقي من قبل الله: فالكافأة الوحيدة للجن هي تمكنهم، كما يرى هذا الفقيه، من النجاة من نار جهنم؛ وبعد ذلك سيقال لهم: كونوا تراباً وغباراً مثل البهائم^(٩). فهذا الحل على ما فيه من إجحاف، يبدو أنه الأقلّ ظلماً بحق هذه المخلوقات الغامضة، وأنه الأنسب إذا تعئنا في مجلل النصوص القرآنية. وتاليًا، نلاحظ فيها تطوراً بطيئاً لتصورات محمد ونظراته إلى الجن. فبعدما أنيطت، كما رأينا، بطبيعة نصف أو شبه بشرية، خليةة بأن تعمل لأجل خلاصها الأبدي واستحقاق السماء، سيتهي به المطاف إلى اعتبارها كائنات شريرة، لعينة ورجيمة في جوهرها، شياطين بلا مواربة، مسجلاً بذلك رجوعاً مفاجئاً إلى المعتقدات ما قبل الإسلامية.

والحال، إذا كان مجتمع الجن منسوخاً عن مجتمع الإنس، فإن جوهرهم الفردي قد يقرّبهم من القوى السفلية أكثر مما يقربهم من القوى العلوية. وفيما الإنسان مخلوق من صلصال، كان خلقهم من مارج من نار (١٥/٥٥؛ انظر ٢٧/٢٥) أي من المادة التي خلق منها الشياطين (١٢/٧). ناهيك بأن القرآن، الذي يتبع الرواية التوراتية للتقوين، يخبرنا أن إبليس أو الشيطان «كان من الجن» (٥٠/٢٨). بحيث لا ندرى، في آخر المطاف، إن كان الجن يُشكّلون صنفاً خاصاً من الكائنات، قد يكون مصيرهم النهائي قريباً من مصير البشر، كما تجعلنا نفترض ذلك الآيات

(١) القرآن، ١٢٨/٦ . ١٥٨/٣٧ .

(٢) القرآن، ٣٨/٧ .

(٣) القرآن، ٣١/٤٦ .

(٤) القرآن، ١٣/٧٢ .

(٥) لا شك أننا نستطيع التذكير مع بعض أنصار دخول الجن إلى الجنة، بالأية التالية «كل نفس بما كسب رهينة»، وللجمع درجات تناسب أعمالهم (٦/١٣٢). والواقع أن الفكرة عامة جداً وتغالباً ما تتكرر في القرآن، بخصوص الإنس والجن، بحيث لا يمكن أن نرى فيها وفي الآية السابقة، إشارة قاطعة إلى ثوابٍ مقبلٍ سينعم الجن به.

(٦) القرآن، ٤٥/٧ - ٤٨ .

(٧) الشبلي، أكام، ص ٥٥ . يبدو لنا أن الرأي القائل بأن «الجن قد يكون لهم نصيبٍ من الخلاص»، art. (E. I., Djinn) يدعى إلى التحفظ والاحتياط.

المذكورة أعلاه، أم ينبغي تصنيفهم في عداد القوى المعادية لله، والتي ستقاسمها مصيرها. ويزداد إحراجنا أكثر فأكثر من جراء تصنيفهم في القرآن إلى جانب القوى الجهنمية. وبينما نجد في سُور الصافات (٣٧/٦ - ١٠) و الحجّر (١٥/١٦ - ١٨) و الملك (٥/٦٧) أن الشياطين هي التي تسترق السمع عند أبواب السماء، وهي التي تصاب بشهاب ناري يُطلقه الملائكة^(١)، نجد في سورة أخرى السمع (٧٢/٩ - ٨)، من الفترة نفسها، أن هذا الدور بالذات يقوم به الجن، الذين يجري على هذا النحو تثبيتهم في وظيفتهم القديمة. ولنلاحظ أيضاً أن الجن تارة (٢٧/٣٩) والشياطين تارة (٢١/٤٨٢) هم الذين انصاعوا لأوامر سليمان. ويغدو هذا اللبس ملمساً أكثر عندما ندرس الاستعمال القرآني لكلمتى جن وشيطان، حسب الترتيب الزمني للآيات. من المفيد أن نلاحظ، تالياً، أن كلمة جن ظهرت في النصوص التي تعود إلى بداية التنزيل في مكة (٨/٢٥) وسوف تُستعمل، مثل كلمة إبليس، خلال مراحل الدعوة المتأخرة؛ كما أن هذه الكلمة تُصادف في آيات المرحلة المكية الأولى، لكنها تتلاشى كلياً في السُور المتأخرة.

فهل يتعلّق الأمر بمحض مصادفة أم بتطور حقيقي لتصورات محمد الدينية التي تتعلّق بطبيعة الجن ووظيفتهم؟ قد تكون أميل إلى الافتراض بأن الجن أنفسهم قد صاروا شياطين^(٢)، وأنهم استبدلوا نهائياً بهؤلاء الآخرين، واقتربوا مصيرهم بمصيرهم. وعندئذ نفهم تردّدات البيضاوي في تقديم تعريف للجن، فيقول: «إنهم أجسام عاقلة، خفية، تغلب عليهم الصفة النارية أو الصفة الهوائية؛ كما يقال إنهم نوع من الأرواح الخالصة؛ ويقال أيضاً إنهم الأرواح البشرية المنفصلة عن أجسامها»^(٣). ويتعاظم ارتباك الفقهاء عندما يتعلّق الأمر بتوضيح ما يمثّل الجن من الشياطين^(٤). فهل الشياطين هم جن مارقون ومتمزدون، لا أكثر؛ وهل يمكن تصنيفهم إلى ثلاثة أصناف حسب درجة قوتهم^(٥): في المقام الأول، صنف الشيطان، ثم صنف المارد^(٦)، وأخيراً، صنف العفريت، القادر على نقل عرش ملكة سبا، بلمحات بصر، من أقصى الأرض إلى أقصاها، ليضعه عند قدمي سليمان^(٧).

والحال، بينما المارد شيطان في القرآن، فإن العفريت جنّي. ولم يبق سوى خطوة واحدة للربط بين هذين الصنفين من الأرواح الشريرة.

(١) انظر لاحقاً: فصل: «بني الفكر الأسطوري».

(٢) ينكبُ الجنُ على دفع الناس إلى التهلكة (القرآن، ٦/١٢٨).

(٣) البيضاوي، أثار، ج ٢، ص ٥٥٣.

(٤) هذا الريب يمتدّ بالضرورة إلى الترجمة، إذ يترجم بلاشير، عموماً، كلمة شيطان بكلمة démon. ولذلك يستعمل هذا اللفظ عينه بازاء كلمة جن. (٥٥/١٤ و ٣٩ و ٧٤).

(٥) الشبل، آكام، ص ٧ وما بعدها؛ نعمة، الجن، ص ٢٦ وما بعدها.

(٦) القرآن، ٣٧/٧.

(٧) القرآن، ٢٧/٣٩، وما بعدها.

ولكن مهما يكن أمر هذه المسألة الحساسة، فإننا نجدنا، مع ذلك، أمام قوى باللغة الغموض، مجردة من الشخصية. وعليه، يكاد يستحيل أن نحدد للجن طبيعة واضحة الملamus: فهم يتارجحون عملياً بين الإنس والشياطين الذين يتلعون بهم في آخر المطاف. ومع ذلك، لا تُسوّى المسألة، لأن الشياطين، وإن كانوا أكثر تحديداً من حيث وظيفتهم - وهي تضليل البشر - فإنهم يثرون المسائل نفسها على صعيد جوهرهم وأصلهم. يبدو هنا أن التأثير اليهودي - المسيحي قد توقف عند هذا الحد، لصالح المعتقدات الأرواحية القديمة، ذات الأصل البدوي. وهكذا نصل أخيراً إلى قدسي مجهول، ربما يكون هو المقدس نفسه الذي كان يؤمن به العرب قبل الإسلام.

* * *

حين نتناول دارسة علم الشياطين *Démonologie* بمعناه الحقيقي، قد يكون في إمكاننا الاعتقاد بأننا فرق ميدان أول تحركاً، لأن المقصود، عموماً، مفاهيم غريبة نسبياً عن العالم العربي القديم، أخذها الإسلام عن الديانات التوراتية والإلهام. صحيح أن كلمة شيطان كانت معروفة من قبل^(١). ولكنها، كما رأينا، كانت سُتُّعمل بمعنى حية أو جنيّ متعلق بكائن بشري وينقل إليه وحياناً وإلهاماً. فجعله الإسلام شيطاناً بالمعنى الحقيقي للكلمة، ووضعه تحت إمرة إبليس، المعروف أيضاً باسم الشيطان *Satan*. وطبقاً للرواية التوراتية، عصى إبليس أوامر العليّ، وضلّ من جراء تكبّره. إلى هنا، لا يبدو الموقف القرآني مثيراً أية مسألة. إلا أن المصاعب تظهر منذ أن نحاول تحليل شخصية إبليس: فهل هو ملاك ساقط أم جنيّ؟ إن غموض الآيات يربكنا كثيراً: «قلنا للملائكة اسجدوا لأدمٍ» وسجدوا إلا إبليس [الذي] لم يكن من الساجدين (٢/٧؛ ٢٩/١٥ - ٣١). وفي موضع آخر: «إِذْ قَلَنَا لِلْمَلَائِكَةَ اسْجَدُوا لِلنَّاسِ»، فسجدوا ، إلا إبليس الذي كان من الجنّ وعصى أمر الله^(٣). على الرغم من كنوز المهارة التي استند لها الشرّاح، يبدو من الصعب تجاهل المفارقة: إما أن يكون إبليس جنيّاً، وعندها لا يعني الأمر المفروض على الملائكة، وإما أن يكون ملاكاً وعندها لا يمكنه أن يكون، في الآن عينه، في عداد الجن^(٤). اللهم إلا إذا رجعنا إلى المعتقدات القديمة، وقلنا مع عدد معين من الفقهاء المسلمين، إن كلمة جن في القرآن تُقال أيضاً على الملائكة والشياطين، معلنين بذلك،وضمنياً، التماهي الأنطولوجي بين هذين الصنفين من أصناف المقدس. والمؤسف أن هذا التأويل، الصالح سوسيولوجياً، لا يجد ممكناً في نظر التفسير. فإذا كانت طبيعة إبليس تقرّبه من الجنّ فهي، في المقابل، تبعده عن عالم الملائكة. إنه مخلوق من نار^(٥)، مثل الجنّ، وتاليًا يُعدّ هذا العاصي من جوهر مماثل لجوهرهم.

(١) ابن الكلبي، كتاب نسب الخيل، ص ١٥ و ٢٩.

(٢) D. B. Macdonald, *E. I.*, art.«*Malā'ika*», t. III, pp. 202 Sq; Wensinck, *Ibid.*, art.«*Iblis*», t. II, p. 274.

(٣) القرآن، ٣٨/٧٣، وما بعدها.

وحتى إنه قادر على الإنجب^(١). وهذا على الأقل ما يستفاد من آية تتحدث عن ذريته^(٢). والحال، فإن الرأي الشعبي السليم كان قد لاحظ أن الإنجب لا يكون من دون زوجة^(٣). ومن الواضح أن إمكان الإنجب هذا^(٤) يبعده عن الملائكة^(٥)، المخلوقين من نور.

ثمة أمرٌ طريف وهو أن العصيان الذي يقوده إبليس، لا يضم ظاهرياً سوى متمرّد واحد: هو نفسه. عملياً، كل الملائكة أطاعوا إلاّ هو^(٦). ويتناول القرآن قضية ذريته وأعوانه (٩٥/٢٦)، لكنه لا يشير إلى أصله. وهو على الرغم من سقطته، يحافظ على كبرائه، ويطلب منه وقفاً للتنفيذ^(٧). وبمنطقه المعاند، يريد أن يبرهن الله على أن البشر الذين أدين بسببهم لن يكونوا أبداً من الشاكرين لفضله^(٨). لذا صار عدو الجنس البشري^(٩)، بإذن الله. في الحقيقة، قوته محدودة: لن يطال أذاء سوى الضالين، ولن يكون له سلطانٌ على عباد الله المؤمنين^(١٠).

مما تقدّم يبدو ممكناً استخلاص خلاصتين رئيسيتين:

- محاولة صعود القوى السفلية إلى العالم السماوي، التي لاحظناها لدى العرب الوثنين، والتي فُنيت بالفشل. فالجن الذين كانوا يرتفعون، بخجل، إلى مصاف الآلهة الرفيعة، إنما كانوا

(١) الشبلي، أكمام، ص ٣٢.

(٢) القرآن، ٥١/١٨. هنا يترجم بلاشير كلمة ذرية بكلمة *Supports*، بينما يأخذ في مواضع أخرى لاستعمال اللفظ في القرآن، بمعنى *descendance, postérité*.

(٣) نعمة، م، س، ص ١٢.

(٤) إن بعض الشرائح الذين لا يتراجعون أمام آية صعوبة، يذهبون إلى حد التوضيح اسم زوجته، ويذهب آخرون إلى أن إبليس ناكح نفسه: ففي فخلقه اليمنى أعضاء الذكرة، وفي اليسرى أعضاء الأنوثة. باض ثلاثين بيضة وزعها على الأرض، ومن كل بيضة يخرج يومياً سبعون شيطاناً، ذكرًا وأنثى (نعمـة، م، س، ص ٦٦).

(٥) الجلالين تفسير، ص ٢٥٣.

(٦) القرآن، ٣٤/٢. لكن هل يتعلّق الأمر بفرد، كما يُدعى عموماً، أم بجماعة؟ بعدما أوضح الطبرى (أخبار، ج ١، ص ٧٩) أن إبليس كان من أشهر الملائكة وكان يتنبّى إلى أشرف قبائلهم، يضيف بعد قليل هذه العبارة المدهشة: «إبليس حيٌّ من أحياء الملائكة» (م. ن، ١، ص ٨١).

(٧) القرآن، ١٤/٧؛ ١٧/٤؛ ٤٦٢/١٥؛ ٤٦٢/١٧.

(٨) القرآن، ٧/١٧؛ ١٥/٣٩.

(٩) القرآن، ٦٢/٤٣؛ ٦٢/٤٣؛ ١١٧/٢٠. إنه يضلّ الناس، ويؤوي للعرب بعض العادات التي يدينها القرآن (٩٥/٥ وما بعدها)، ويسبب كل أنواع الرجس (٢٦٨/٢) ويأمر بالفحشاء والمنكر والبغى (٢١/٢٤) ويتمكن من جعل البعض يعبدونه (٣٦/٤٠؛ ٤٤/١٩).

(١٠) القرآن، ٤٢/١٥؛ ٤٢/١٧؛ ٤٣/٣٩؛ ٦٥/٤٣. وهذا لم يمنعه من تضليل أب الجنس البشري، على الرغم من تحذير الله وتنبيهه له (١١٧/٢٠)، ولا من تضليل الأنبياء (٥٢/٢٢). ناهيك بأن تاريخ الآيات «الشيطانية» يشير إلى أن محمداً لم ينج من مكانده، ولكنها تجاوزها وخرج متصرّاً، حسب السنة، لأن الشيطان المفترس بشخصه اعتنق الإسلام (الشبلي، أكمام، ص ٢٦).

يُطردون من السماء ويُدمجون بالقوى الجحيمية. حول هذه النقطة، على الأقل، فشلت أولى محاولات التمييز والتفريق. لكنّها تتوطد على صعيد آخر: مع إدانة إبليس وتعذيبه، تنقسم القوى الخفية، نهائياً، إلى عشيرتين متغالبتين: هنا نجد تأثير المانوية. في الإسلام، تتألف قوى الشر من فتنتين من الكائنات الخفية: الجن و الشياطين الذين يندمجون في آخر المطاف. والمقصود قوى ظلامية، ذات طبيعة واحدة، تحتل العالم السفلي. وإبليس ذاته، الذي ينهض من هذا الهباء المنشور، لا يكاد يشكل صورة واضحة، تنقله من الغموض إلى الوضوح.

- كان القرآنُ مَلْفَةً بين تأثيرين، التأثير اليهودي - المسيحي وتأثير العرب القدامى. وكما في التوراة، يُدان الشيطان بسبب استكماره. لكنه كان ملائكاً، فجعله القرآنُ جنّاً. حتى إنه أبُ الجن، مثلما آدم هو أبُ البشر. ويعترف له بالقدرة على النكاح والإنجاب. وهنا ينطلق الفكر الخرافي العربي في لعبته الخيالية، غير منقطع عن بنائه التحتية الأرواحية. ومن هنا جاءت هذه المحكيات الساذجة والخيالية في الكتابات الدينية، كما في الأدب الرفيع والشعبي.

مع ذلك لا يكون الإنسان متrocكاً بلا رحمة لإبليس ومكائده: هناك ملائكة يحرسانه وهم مكلّفان بتسجيل أعماله الحسنة والقبيحة. وبالتالي، هناك قوتان عدوتان تخوضان معركة حول السماء. ويعلم التراث الإسلامي أن قوى الشر ستنتحق في آخر المآل. ولكنها قبل انسحاقةها تكون قد ارتكبت من المظالم ما يكفي لجعل الأرض تحت هيمتها ولو لفترة معيّنة.

يرفض القرآن المعتقدات العربية القديمة، ويعرض الملائكة وكأنهم عبادُ الله، الخاضعين كلياً لأوامره. فهم يعبدونه (٤٩/١٦) ويُسجدون له (٤٩/٤) ولا يرون عيّاً في السجود أمام أي مخلوق. لكن القرآن يبدو ضئيلاً بالمعلوماتمنذ أن يتعلّق الأمر بتحديد طبيعة الملائكة. فهم عند الفقهاء مخلوقون من نور محض، فيما إبليس وأعوانه مخلوقون من مادة نارية. فهل هم أرواح محضة، جواهر لطيفة وغير مادية؟ إن بعض تصييفات القرآن تجيز مثل هذه الفرضية. فالله يرسل روحه إلى أصحابه لإعلامهم بمشيته (١٩/١٧). ... يُلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده ليذر يوم التلاق (٤٠/١٥). إلا أن آيات أخرى تشير إلى أشكال أقل روحانية: للملائكة أجنبة (٣٥/١)؛ وهم يحملون عرشَ رب (٦٩/١٧؛ ٤٠/٧). والملائكة الذين يحرسون الجحيم غلاظ، شداد (٦٦/٦). ويلهب بعض الكتاب المسلمين إلى أبعد من ذلك في طريق المادية. ولدى قراءة أوصاف القزويني المدهشة، نكاد نجيز لأنفسنا الكلام على التجسيم. فهو يرى أن هناك ملائكة على صورة الإنسان، وآخرين على صورة الثور، وآخرين على صورة النسر، وآخرين على صورة الأسد. وهم على ضيغامة لا يمكن وصفها. إن ميكائيل ينحو خاص ذو حجم هائل لدرجة أنه عندما يفتح فمه لا يكون فيه للسماءات سوى مكان كحبة الخردل (أو حبة الرمل) في البحر^(١). إن العقلية الخرافية التي أبدعت المارد والعرفيت، من واجبها أن تصطعن لهم خصوماً

(١) القزويني، عجائب، ص ٥٧ وما بعدها.

جديرين بقرتهم. وربما كان التراث قد غرق في هذه الصور الخيالية، لأنه كان يتوقع المعركة التي سيخوضها الملائكة مع إبليس وأعوانه وذريته العمالقة. أما جبريل، رسول الوحي القرآني، فله ستة أجنحة؛ في كل منها مئة جناح؛ وهناك خلف الأجنحة الستة، جناحان آخران يفردهما فقط عندما يريد إزالة المدن.

لئن بدا ممكناً وضع هذه التوصيفات المرعبة في خانة مصدر إلهامي واحد، فإن التمايز الذي يخص العالم السماوي، قد يكون من مصدر يهودي - مسيحي. الواقع أن في القرآن هيكلية حقيقة للملائكة. إن التراتب غير أكيد، وذلك على الرغم من إمكان وضع جبريل في قمته. يتحدث القرآن عن ثمانية ملائكة يحملون العرش (٦٩/١٧)، وعن حفظة اللوح المحفوظ، النموذج الأول للقرآن (٨٠/١٥) وعن المقربين (٤/١٧٢)، وعن معقبات، ملائكة معلقين بخطى الإنسان (١٣/١١)، وحفظة أو حرس ملائكي يسجل الأعمال (٦/٦١؛ ٤٠/٨٢؛ ٤١/٨٦)، وملائكة (٣٢/١١) أو بالأحرى ملائكة الموت (٦٦/٦١) وحفظة النار، وعددهم ١٩ (٧٤/٣٠)، الغلاط، الشداد (٦٦/٦). قد لا يكون للأرقام المذكورة سوى قيمة رمزية، وقد لا تكون - حسب تعبير القرآن - سوى غواية لمن لا يؤمنون (٧٤/٣١). وما يلاحظ أن أيّاً من ممثلي هذه المراتب المختلفة، لم يذكر اسمه صراحة. حتى إن جبريل نفسه، المكلّف بالرسالة الكبرى، رسّلة نقل الوحي إلى محمد، لم يخرج من المجهول إلا في وقت متاخر (٢٦/١٩٣). زد على ذلك أن القرآن عرف هاروت وماروت (٢/١٠٢)، ومالك، رئيس جهنم (٤٣/٧٧)، وبِيكال (٢/٩٧) وما بعدها؛ (٤٦/٤).

بنحو عام يمكننا القول إن الملائكة هم رسول (٢٢/٧٥) وجند (٣٦/٢٨) السماء، المكلفين بتمجيد الرَّبِّ. إنهم يقلّون الوحي (٢٦/٢٦؛ ١٩٣/٩٧)، ويطمئنون المؤمنين (٤١/٤٠)، ويحاربون الكفار (٣/١٢٤) وما بعدها؛ (٨/٩)، ويجمعون أحاديث الناس ويُسجّلون أعمالهم (٤٠/٤٣؛ ٤٠/٨٠؛ ١٠/٢١؛ ٥٠/١٧ - ١٧/٥٠)، ويدعونهم إلى الله، ويتشفعون للمؤمنين (٤٠/٧). وفي يوم القيمة، يصطفُّ الملائكة أمام الله (٨٩/٢٢؛ ٧٨/٣٨) ويشهدون على الكافرين (٤/١٦٤). (٣٤/٣٩).

على الرغم من تمييز وظائف العالم العلوي من وظائف العالم السفلي، ومن كون الأولى أكثر تنوعاً من الثانية، فلا بد من التشديد على تماثلها. إن الجن هم أيضاً رسل الشيطان. إنهم يوحون للعرفة والكهان، ويجمعون أحاديث الملاّء على، ويعيثن أعوانهم وأتباعهم. في الحقيقة، ربما يتعمّي الملائكة والشياطين إلى هذا الفلك الواحد من القوى الخفية، شبه المجهولة دوماً، الذي تصدر منه الجن، هذه الكلمة المأبوذة بمعناها الواسع، طبقاً للمعتقدات السابقة للإسلام. ومما لا ريب فيه أن الجن يتصرفون، عندئذ، بكيفية شبه مستقلة، ويخرجون إلى حد كبير عن إرادة الكوّان Démisurge أو صانع الكون. أما الإسلام فيحقق مركزة شديدة للسلطة حين يجعلهم خاضعين لإرادة الله. لكن على الرغم من هذا القبض على هذه القوى المنفلتة حتى ذلك الحين، فإنها هي بالذات المكلفة بشؤون هذا العالم، وهي التي يتوقف على نشاطها (الحسن أو الشرير) المصير

الأخير للإنسان، إلى حد كبير^(١).

وكما هو الحال في المعتقدات السابقة للإسلام، يكون الإنسان متعلقاً بفتين من الفاعلين الخارجيين: من جهة، القوى الصديقة التي تسهر عليه، وتعلمه، وبذلك تتعاون معه للحفاظ على النظام الأساسي؛ ومن جهة ثانية، القوى العدّوة التي تضليله وتجلب الفوضى؟ فمن جانب، الأرواح الخفيرة، الحسنة الاطلاع، المتميزة تقريباً بامتياز العلم الكلي بسبب علاقتها مع العالم العلوي؛ ومن جانب آخر، أرواح شريرة، ذات علم محدود، متممية إلى العالم السفلي. ولكنها من طبيعة واحدة، على الرغم من تعارض صفاتها وأدوارها: في الحقيقة، لا ضوء بلا نار. والصحيح أن الإسلام يرى أن بعضهم أطهار، وأن بعضهم الآخر أنجاس. ولكن، هذان هما قطباً القدسي، بعد كل الطواف.

(١) سناح لنا الفرصة للرجوع بالختصار إلى هذه المسألة الحساسة حول المسؤولية والحرية. أما قضية عصمة الملائكة، فهي لا تعني هذا العمل إلا قليلاً. ناهيك بأن القرآن يتركها معلقة. ولا ريب أنه يذكر أن الملائكة ينفردون بأوامر الله، وأنهم يطاعونه. لكننا نجهل إن كانت هذه الطاعة ناجمة من عجزهم عن صنع الشر. لا شيء في القرآن يسمح بالتأكيد أنهم معصومون، ويمكن، بلا ريب، ذكر مثال إيليس، لكنه كان من الجن؛ أو مثل هاروت وماروت اللذين كان يعلمان السحر، ولكننا لا نستطيع القول إنهما كانوا من الملائكة المطروحين: فهما لا يعلمان إنساناً قبل أن يقولا له: «إنما نحن فتنة فلا تكفر...» [القرآن، ١٠٢/٢]. وهذا بذلك يطيعان أوامر السماء، لا غير.

الفصل الثالث

القدسي المفارق: الله

نظراً لرد الفعل الإسلامي، مُنيت إذاً بالفشل محاولةً صعود القوى السفلية إلى العالم العلوي. ومما لا ريب فيه أن العقيدة الجديدة أدخلت الجن في صلب نظامها الخاص. لكنها انتهت إلى إعادتهم للعالم السفلي، حين جعلت الجن من أواعان الشيطان أو من ذريته. ومع ذلك، فقد شكلت هذه المحاولة مرحلةً مهمة على طريق التمايز والتباين. وهكذا، دون أن تخرج الأرواح الدنيا، السفلية، خروجاً كلياً من المجهول، كانت تشق لنفسها طريقاً نحو السماء: ذلك أن بناتها كانت قد صارت زوجات للإله، ومن ذلك الاقتران ولدت الملائكة. وفوق ذلك، كانت شخصية بعض الشياطين تتَّوَطِّد وتتَّعَزِّز إلى حد كادت تُعتبر فيه بمنزلة الآلهة.

هل معنى ذلك أن الشرك (تعدد الآلهة) لم يكن سوى جانب متتطور من مذهب تعدد الشياطين، الذي قد يكون متحدراً منه؟ على الرغم من كون كلمة جن تُقال على كل ما هو مستور، وتدلّ على الشياطين مثلما تدلّ على الملائكة، فإن من المبالغة الإدعاء بأن العالم العلوي جرى تصوّره انطلاقاً من العالم السفلي. صحيح قد يحدث، كما رأينا، أن تسعى القوى السفلية إلى الارتفاع لمستوى أعلى، لكن الظاهره العكسية ملحوظة أيضاً، ما دام لوسيفر Lucifer قد كان ملائكاً باديء الأمر. والحال، يبدو جلياً أن الانتقال من مرتبة إلى أخرى، لا يمكن وقوعه إلا إذا وجدت المرتبتان معاً، بالقوة على الأقل. وربما كان المقصودُ، بالأحرى، وجهين متكمالين لكلٍ واحدٍ، يجري تصورهما من خلال مقارنة أحدهما بالآخر. من المؤكد أن القدس يحيط بهما، لكنه لا ينقسم بدوره إلى قوى متنافرة ومتكمالة: الظاهر والنحس؟ في الواقع، يبدو أن ثنائية أساسية تقطع الطبيعة إلى قطعتين، وهكذا تجد نفسها منقسمة إلى: أعلى - أسفل، ميمونة - ميسرة، جنوب - شمال، نور - ديجور، نهار - ليل، حرارة - برودة، مذكور - مؤنث، صحة - مرض، صديق - عدو، خير - شر، إلخ. إن هذه الثنائية التي يصعب التشكيل في طابعها البدائي، لا يمكنها الامتناع عن مذ تنبع عناتها إلى الخارق، ما فوق الطبيعة: من جهة، المعرفة (والعلم الكلبي لاحقاً) واللطافة والطهارة المرتبطة في تلك المرحلة البدائية ارتباطاً حمياً بالكمال الجسدي وبالوضوح والصفاء؛ ومن جهة ثانية، الجهل، الخبث، الرّجس، المرتبط بالمرض، البؤس أو النحس والديجور. لقد رأينا أن

الجني الصديق هو بالتحديد ذلك الذي يتوصل إلى الخروج من شرطه الجهنمي، السفلي، ليسترق السمع من السماء. ولو تفحصنا، الآن، المزايا الأساسية لفلك الغيب، المستور، لرأينا أن التعارض الذي يقسمه قسمين، هو في كل نقطة مماثل للتعارض القائم بين قطبي القدسي. فعلى منوال الطهارة التي ستغدو القدسية، يكون العالم العلوي على علاقة بالنور، بالأبيض، بالطير، بالسماء، بالنظام والبركة. إنه عالم سماوي، منتظم مثل الكواكب، خيرٌ مثل المطر، يهيمن عليه المبدأ المذكور ويدبره إله أو الـلهة من النوع عينه: القمر. بالعكس، ستغدو الطهارة مرادفةً للخطيئة، وعلى صلة بالدياجي، بالأسود، بالحيوانات السفلية، بالmisère، بالفوضى واللعنة. إنها تحدد عالماً سفلياً، جهنمية، وهماً مثل تقلبات الأرض، لا هباً كالناس، يسوده المبدأ المؤثث، ويتحقق بالآلة شمس^(١). إن هذه القسمة المثنوية التي تطال كل شيء حتى الألغاء العربية التي تنقسم حروفها إلى شمسية وقمرية، لا يمكنها إذن أن تترك العالم المستور خارجها^(٢).

إن الشمس التي لا يرقى الشك إلى كونها آلة سماوية، تثير مسألة دقيقة بسبب علاقاتها البالية مع العالم الجهنمي. فهي بوضعها في كبد السماء، ومجراها، وتلاشياها في الدياجي، وبما ترسل من حرارة، تبدو مدعومة كليةً للاضطلاع بدور الوسيط بين العالم السفلي الذي يتبعها بانتظام، والعالم العلوي، الذي تقاسمُه مجده. إن معتقدات العرب القدامى، حتى في صيغتها الإسلامية، تصور لنا نجم النهار مُشرقاً ومُغرباً، وهو محمول على قرون شيطان. فالشمس حسب وصف شاعر، معاصر لمحمد، «تظهر في آخر كل ليل، جمرة بأشعة وردية، وتأبى [النهوض] ولا تتجلى للعيان إلاّ بعد تعذيب أو قتل». ويجري شرح هذا القول الذي أدهش المسلمين بحكته، كما يلي: لا تشرق الشمس إلا إذا وخرها ستون ألفاً من الملائكة الذين يأمروها بالظهور دونما جدوى. هناك شيطان يسعى إلى إطالة النور في العالم السفلي، يقوم لكي يمنعها. وعندما تتجلى، محمولة على قرون جنٍّ تحرقه بأشعتها. ولا تغيب من جهة أخرى إلا وهي ساجدة لله. ويركض شيطان لمنعها من القيام بهذه الحركة؛ عندئذ تغيب الأسطوانة الشمسية، محمولة على قرون جنٍّ، تحرقه أيضاً^(٣). لذا يحرّم الإسلام على مؤمنيه أداء الصلاة الشعائرية عند شروق الشمس وغروبها، لأنها تكون حيثنة بين قرنين شيطان. وهناك حديث يحرّم ترك الماشية والأطفال يخرجون «من غروب الشمس حتى بداية المساء... لأن الشياطين تخرج وتنتشر في تلك الأثناء^(٤). حتى إنَّ بعض.

(١) وتاليًا نلاحظ أنَّ عالم الجن قبل الإسلام، يشتمل أساساً على الغيلان والسمالي، وهذه تدلّ على الهيمنة الأنوثية. وفيما بعد، ييدو أنَّ المبدأ المذكور سيفرض هيمنته؛ لكن هيمنة المرأة ستستمر عبر السحر. في الحكايات الشعبية، غالباً ما تكون الجنّة أقوى من الشيطان (الف ليلة وليلة، ج ٢، ص ٢٣٥ وما بعدها).

(٢) في الزراعة النبطية تنقسم الباتاتُ أيضًا إلى قمرية وشمسية (ابن العوام، كتاب الزراعة، مقدمة المترجم، ص ٢٣).

(٣) راجع: الأغاني، طبعة جديدة، ج ٤، ص ١٣٠؛ نعمة، م. س، ص ٦٢.

(٤) A. J. Wensinck, *Quelques remarques sur le Soleil*, p. 27. يبيّن الكاتبُ أنَّ الشمس على علاقة بالقرى الشيطانية، وأنَّ في إمكانها التأثير على الإنسان إيجابياً وسلبياً. فهي تحمل في اثناء سفرها اليومي أو تنقل =

الفقهاء ينصحون المؤمنين بعدم الوضوء بالماء الساخن من أشعة الشمس^(١). ومن المفيد أيضاً أن يلاحظ أنَّ كلمة إلهة تعني الشمس الحارقة، كما تدل على الحية الضخمة^(٢).

يبدو من الثابت، إذًا، أن الشمس في المعتقدات العربية السابقة للإسلام، كانت على اتصال بالقوى الشيطانية. ولو تذكّرنا الآن أنَّ المقصود بذلك إلهة اثنوية، لم تكن سوى زوجة سن (قمر)، لصار في الإمكان عندئذٍ تسلّط بعض الضوء على الأسطورة العجيبة، المعروضة آنفًا، والقائلة إن الملائكة كانوا يعتبرون بمنزلة بنات الله، المتحدرات من أقرانه بإناث الجن: ربما تكون الإلهة الشمسية بنت الجن، المقدمة زوجة إلى الله، وتكون النجوم، أي الملائكة، أولادهما. إن القمر، سيد السماء، الذي خلّع الله عن عرشه، إنما أناطه بقدراته وسلطاته.

ولكن بين العالم العلوي والعالم السفلي، لا تقوم إلا تعارضات: مع ذلك نلحظ بعض التشابه بينهما. ومما لا ريب فيه أن العالم السفلي يبدو أقل تطوراً، فهو مكوّن من كومة قوى غامضة ومجهولة، فيما العالم العلوي يتضمن قوى متمايزة. إلا أن هذا التمايز الأحسن، ألا يفرض نفسه على الألباب من خلال عناصر العالم المنظورة؟ مع ذلك، هذا لا يحول دون جعل هذا العالم، ذي الأدوار المنتظمة والآلهة المعروفة والمعبودة^(٣)، خاصّاً بدوره، مثل عالم الجن، لقوّة شديدة، خفّية، مرتفعة، ولكنها تنتهي إلى فرض وجودها، كالله لها اسماء شتى، مثل إل إيلو Illu، إيلو Ill، إله، والله. لكن أسماءه ووظائفه لن تتحدد إلا في وقت لاحق.

يكاد يشرف البحث على إلقاء بعض الضوء على الأصول الغامضة لهذا الإله الأرفع في المعبد السامي. والدليل الأول، غير التاريخي، الذي يمكننا السعي لتقديمه، هو أنَّ الأمر يتعلق، تنافضياً، بقوة مجهلة، مُغفلة. فإذا كان الأمر قد انتهى باليهود إلى اعطاء إلههم الأعلى اسمًا كان يفتقر إليه (يهوه: الذي هو)، فإن العرب تركوا إلههم، عملياً، بلا اسم. وربما كان اسم الله من كلمة إله. ذلك أنَّ بعده الشديد كان وراء لقب «تعالى»، «العليّ». إنها ألوهة سماوية، يبدو شكلها بالغ الغموض في المقام الأول. ففي أقدم صيغ الصلاة، إن لم يكن في أقدمها على الإطلاق، تتردد عبارة «اللهُمَّ»^(٤) في إشارة إلى الله. ويدّهُب المُعجميون إلى أنَّ المقصود هو كلمة مركبة، معناها يا الله ا

= قدرات سحرية. راجع: البخاري - القسطلاني؛ صحيح، ج ٣، ص ١٧٧؛ ابن قادمة، المغني، ج ١، ص ١٦٣.

(١) ابن قادمة، المغني، ج ١، ص ١٧. يذكر الفقهاء سبياً خطيراً، ومتّهراً بكل وضوح: في إمكان مثل هذه المياه أن تسبّ البرّص. مرة أخرى، يأتي التفسير العقلي ليخفّي المحرّم الديني. كذلك يُحظر على المرأة تعريض عورتها للشمس والقمر، لأنهما يعكسان نور الله. (ابن قادمة، م.س، ج ١، ص ١٦٣).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة الله؛ التویری، نهاية، ج ١، ص ٤٨.

(٣) «لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ» [القرآن، ٤١/٤١]. عبد شمس، خادم الشمس أو عابدها، هو الاسم الشهير جداً لدى الأمويين.

(٤) القرآن، ٣/٢٦؛ ٥/١١٤؛ ٨/٤٣٢؛ ١٠/٤٣٩؛ ٤٦/٣٩. ينسب التراث إلى الشاعر أمية بن الصلت، ادخال =

فهي مركبة من كلمتي الله و «هم». المؤسف أن هذا الاشتقاق لا يبدو كافياً: فشكله شاذ ومنحرف عن كل القواعد والقياسات، ويشكل حالة فريدة في اللسان العربي. وفوق ذلك، حتى لو سلمنا بأن حرف النداء يمكنه أن يكون «هم» بدلاً من ياء النداء المأثورة، وأنه يمكن وجوده في آخر الكلمة ويلتصق بها، بدلاً من أن يسبقها كما يفترض علم التحوّل، فإن الصعوبة لا تزول مع ذلك، لأنه يبقى علينا أن نأخذ في الحسبان صيغة «يا اللهُمَّ»، النادرة حقاً، والتي يكون فيها اسم الله موضوعاً حسب التفسير المقترن، بين ندائين^(١). بما أنَّ الهدم لا يكفي، فلا مناص من تقديم بديل؛ وعليه فإني أخاطر، على الرغم مما سينالني من سهام النقد - فالعلم لا يتقدم إلا بهذا الشأن -، وأقدم فرضية محفوفة بالمخاطر حقاً، لكنها تبدو على الأقل صالحةً مثل الاشتقاقات التي اقترحها فقهاء اللغة. وعندى أننا قد تكون أدنى إلى الحقيقة إذا اعتبرنا «اللهُمَّ» بمثابة اسم علم، حقيقي: فمن كانت تلك الألوهة التي كانت تُذكَر في الصلوات والأوضاحي، وبات اسمها في اللغة المتداولة، معدلاً لمنادي؟ ربما تعلق الأمر بتحريف الكلمة العبرية إلوهيم، كما يوحي الشكل بذلك: يا اللهُمَّ، يا إلوهيم! سترجم ما من شأنه توسيع استعمال (يا) الذي سيكون نافلاً لو كان ملتصقاً بالكلمة بشكل (هم)، كما يفترض المعجميون. وقد لا تخرج هذه الفرضية عن المعقول، إذا تفحصنا العلاقات الزمنية بين اليهود والعرب. صفوة القول إن المقصود الوهـة واحدة مشتركة بين جميع الساميـن، ولكنها إلهـة تعدـدية، قوى متعدـدة، لأن إلوهـيم اسم جـمـع.

والحال عندما أطلق العرب اسم الله على تلك القوة الخفية التي كانت تهيمن على العالم العلـوي، ربما كانوا يـشـرون إلى جـهـلـهم لـاسـماءـ وـصـفـاتهـ وـوـظـافـتهـ. خـلاـفاً لـآلهـةـ الوـثـيـةـ التيـ كانـتـ تـسـمعـ اـسـمـاؤـهـاـ، عمـومـاًـ، بتـكـوـينـ ذـكـرـةـ عنـ صـفـاتـهـاـ، لمـ يـكـنـ اـسـمـ الإـلـهـ العـلـيـ يـتـضـمـنـ أيـ مـضـمـونـ مـحـدـدـ: لاـ تـزالـ القـوـةـ تـبـدوـ اـحـتمـالـيـةـ. لـقـدـ اـسـتـنـدـ الـمـكـيـتـوـنـ إـلـىـ مـثـلـ هـذـهـ الـحـجـجـ لـدـحـضـ اـنـتـقـادـاتـ مـحـمـدـ وـتـهـجـمـاتـ عـلـىـ الشـرـكـ (تـعـدـ الـآـلـهـةـ)، وـاظـهـارـ تـفـوقـ اللهـ عـلـىـ ماـ كـانـواـ يـعـبـدـونـ: الـوـاقـعـ أـنـ آـلـهـتـهـمـ كـانـتـ تـحـمـلـ اـسـمـاءـ مـعـبـرـةـ عـنـ شـيـءـ ماـ، فـيـماـ كـانـ اـسـمـ «الـلـهـ» لاـ يـتـرـجـمـ أيـ شـكـالـ القـوـةـ الـخـفـيـةـ. وـكـانـ الـاعـتـرـاضـ شـدـيـداـ، وـيـكـوـنـ لـهـ وزـنـهـ عـنـدـمـاـ تـذـكـرـ قـوـةـ الـكـلـمـةـ وـمـكـانـتـهـاـ فـيـ الـأـدـيـانـ الـمـأـثـورـةـ. وـهـذـاـ مـاـ رـدـ الـقـرـآنـ عـلـيـهـ: «لـمـ تـبـدـوـ مـنـ دـوـنـهـ إـلـاـ اـسـمـاءـ سـمـيـتـهـاـ أـنـتـمـ وـأـبـاؤـكـمـ»^(٢).

شيء ملحوظ، هذا الغياب الاسمي الذي يشير إلى بعض الارتباط في تحديد شخصية الله، والذي ستكون له انعكاساته على الإسلام الذي تبدو عناصره الصوفية قد غلبت الارتباط فيما يتعلق باسم الله الحقيقي. الواقع أن الهـدىـ القرـآنـيـ بدـأـ أوـلـاـ باـسـمـ الرـبـ (ربـ العالمـينـ، الخـالـقـ)، مع تردد بتسميتها صراحة. ربما كان محمد قد واجه بعض الحذر في استعمال اسم الله في القرآن، طيلة

= صيغة «باسمك اللهُمَّ» في العهود المكتوبة. الطبرى، تاريخ، ج ١، ص ١١٩٨؛ الأغانى، طبعة جديدة، ج ٤، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «الله». وأكثر عسناً وتحكماً للاشتقاق الذي يقترحه الفراء.

المرحلة المكية الأولى، الخامسة سنواتها نسبياً. فما يذكره القرآن هو: «ربك» (٩٦، ١/٩٦)، «ربه» (٦/١٠٠)، «ربكم» (١١/١٠٠)؛ «رب هذا البيت» (٣/١٠٦)...، لكنه يتبعاً الشكل المبني: «الرب» الذي يبدو مناسباً تماماً لاسم الله. وتواصل في المرحلة المكية الثانية، التردد نفسه في تسمية الله باسمه. هناك تفضيل واضح «للأسماء الحسنة» للرب^(١). إنه العزيز، الرحيم، القوي، الوهاب، إلخ. وانطلاقاً من المرحلة الثالثة، صار يستعمل اسم الله منهجاً في القرآن^(٢). عندئذ ظهر تألف معين بين القوة (العزّة) ورسولها، القوة التي تساعد حتى في متابعة الزوجية^(٣). ربما عانى النبي، بادئ الأمر، خوفاً معيناً من ذكر اسم العلي الخفي، أو ربما تردد في اعتماده، لأنَّه كان مُبجلاً لدى المشركين؟ تبدو الفرضيات صالحتين على حد سواء، وقد تجسدان أهمية الدور الذي يلعبه الاسم الألهي في المعتقدات الدينية. ناهيك بأنَّ التصوف الإسلامي غير واثق من أنَّ هذا الاسم هو اسم الله الحقيقي. فهو يؤمِّن عموماً أنَّ للرب مئة اسم، منها ٩٩ من الأسماء الحسنة (النعوت والصفات) فيما الاسم المثلث هو الاسم الأعظم، الخفي: وهو لا يكتشف إلا لندرة من الأصفياء المصطفين، لأنَّ معرفته تهُبُ الحكمَ والعلمَ والقدرة^(٤). إنَّ المسلمين مقتنعون بأنَّ الماء لو توصل إلى معرفته، لصار في إمكانه إحياء الموتى وفهر العناصر وقلب كل الطبيعة كما يحلو له^(٥).

* * *

والحال، يبدو أنَّ العالم العلوi تسوده قوَّة خفية، تشخصت تاريخياً، وكان باطننا اسمُها الحقيقي. وعشية ظهور الإسلام، كانت صورتها لا تزال مُبهمة. ذلك أنَّ الله، الإله الأعلى ظاهرياً،

(١) القرآن، ٧/١٨٠، ٤١٠/١٧، ٤٢٠/٨٠.

(٢) J. Chelhod, *Note sur l'emploi du mot rabb dans le Coran*. كانت الجاهلية تستعمل أيضاً كلمة رب للدلل على آهتها. لكن القرآن يدوِّن أنه أعطى لهذا اللفظ معنىًّا جديداً: ذلك أنَّ استعماله حاصر، رافق للأرباب، للآلهة [العزفنة]. فلليُرَبُّ في القرآن معنى «الرب بامتياز». وهذا إلى حد ما إقرار، قبل الحرف، بالوحدة الإلهية. إلا أنَّ بحثاً معيناً عن تسوية، يدوِّن قد طرأ بعد اتخاذ ذلك الموقف، كما تدلُّ على ذلك «الآيات الشيطانية». كما أنَّ آية أخرى تبدو مؤيدةً لهذه الفرضية: «وإذا ذُكر الله وحده أشمازت قلوبُ الذين لا يؤمنون بالآخرة، وإذا ذُكرَ الدين من دونه إذا هم يستبشرون» [٤٦/٤٥، ٣٩/٤٥]. يترجم بلاشير: «Allah, et si l'univers en son unité» وفي موضع آخر «L'unique»، ولكن يدوِّن أنَّ عبارة «الله وحده» تتضمن فكرة عدد لا فكرة نوع أو كيف.

(٣) القرآن، ٣٣/٤٤١ - ١٧ - ٢٤/٤٤١.

E. Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, pp. 24- 30; Gaudetroy-Demombynes, *Mahomet*, (٤) op. cit., pp. 265 Sq; Doutté, *Magie et religion*, pp. 199 Sq; J.-A. Jacobey, *Asma'd'Ullah el- Hosna, Contribution à l'étude de la notion de Dieu dans l'Islam*.

Reinaud, *Monuments arabes*, t. II, pp. 19 Sq.

(٥)

لم يكن يتدخل إطلاقاً في الشؤون الدنيوية، بقدر ما كان ابتعاده عظيماً. فما هي المكانة التي كان يشغلها في الطلاق الإلهي، حسب التصورات السابقة للإسلام؟ ربما كان صعباً القبض على المسألة عن كثب، لأن القرآن هو مصدرنا الإعلامي الأساسي. وعليه، فإنّ شهادته تأشيرية في الغالب، وترتدي جواهرياً رداء تأويل للأفكار المكثفة، متحزّب في بعض الأحيان. مع ذلك، على الرغم من موقفه «الملائم» بالضرورة، فإنه يقدم أهم المعلومات حول مفهوم الإلهي في الجزيرة العربية الغربية عشية الهجرة.

إن الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها هي أن «رب البيت المقدس» هذا هو الوجهة مذكورة، على اتصال بالعالم الضوئي. ونظراً لموقعه الفضائي الرفيع جداً، الله، العلي^(١)، فإنه يرى كل شيء، يعلم كل شيء: إنه البصير العليم. إله السماء، يأمر العناصر، وهو بنحو خاص مانع المطر، وهذا امتياز يدلّ على القدرة الكلية، حسب المنظار البدوي. ومن المفيد التذكير بأن مختلف الصفات هذه هي بالتحديد صفات الإله القمر. وربما كان الله قد خلعه عن عرشه، واستولى على امتيازاته الكبرى. فهل كان الإله في الجزيرة العربية محلّياً، كما افترض ذلك جوزيف هنینغر^(٢) لا شيء يحول دون ذلك، ونعرف من خلال الشهادة الإخبارية أن طقسه كان يقام في البلد كله^(٣)، وحتى لدى أهالي تدمر والأنباط وسورية^(٤). ربما كان المقصود آلهة عليا مشتركة بين كل الساميين^(٥)، وهذا لا يدل على التوحيد إطلاقاً.

كائناً ما كان الأمر، فإننا نعلم من خلال القرآن، أن الله كان في نظر المكيين ربّ بيتهم الحرام (٣١/١٠٦). وأنهم كانوا يخصّونه بجزء من أضاحيهم وقرابينهم (٦/١٣٧)، وربما كانوا يقسمون علينا باسمه (٦/١٦) ويضرّبون إليه عند الخطر (١٠/٢٣). إن الإله الخلاق كان يحتل مكانة عظيمة في الهرمية الإلهية. لكن قوته كانت مكسوفة بقوة آلهة الجاهلية^(٦) العربية الأخرى، التي كانت تتلقى مثله، وحتى أحسن منه، نصيباً من القرابين (٦/١٣٦). وكان المؤمنون يفضلون عبادة تلك الآلهة، وهذا ما استنكره محمد أشد استنكاراً: «أتدعون بعلاً وتذرون أحسن الخالقين» [٣٧/١٢٥]: في عصر الهجرة لم يكن الله يحظى بالاحترام الكافي، لذا يأمر القرآن المؤمنين به، بعدم شتم الآلهة التي كان المشركون يدعونها «خارج الله» لأنهم بهذه الطريقة كانوا يسبّون الله «عدواً، بغير علم» (٦/١٠٨).

(١) القرآن، ٨٧/٢، ٤٩/٢، ٢٥٥/٢، إلخ.

J. Henninger, *La religion bédouine préislamique*, p. 134.

(٢)

Winnett, *Allah Before Islam*, p. 248.

(٣)

(٤) R. Dussaud, *Pénétration des Arabes*, pp. 40, 90, 143 وكذلك الحال بالنسبة إلى آلهة أخرى، خصوصاً اللات، والعزى، ومنة.

J. Starcky, «Palmyréniens, Nabatéens...», In Brillant et Aigrain, *Hist. des religions*, p. 203.

(٥)

(٦) رأينا أنه كان صهر العجن وأن هؤلاء كانوا شركاءه.

من المناسب أن نلاحظ هنا أن استعمال «الخالقين» بالجمع في الآية الآتية (انظر أيضاً: القرآن ١٤/٢٣)، يطرح مسألة حسّاسة، وهي أن هذا الاستعمال قد يوحي بأن الله لم يكن الإله الخالق الوحيد في نظر المكيّبين. والحال، يلاحظ في بداية الرسالة، أي طيلة تلك الفترة المتمسّمة بشيء من روح التسوية، أن التبشير كان يتم باسم رب طيّب، «خلق الإنسان من علّق» [٢/٩٦]. ولم تكن القدرة الخلقيّة للآلهة الأخرى موضع استنكار ولا موضع رفض بعد. ولم يحدث ذلك إلا لاحقاً، ابتداءً من المرحلة المكية الثانية، عندما اشتَدَ الصراع مع الوثنية، فانتزعت تلك السلطة من الآلهة [٢٣/٩١؛ ٣١/٢٥؛ ١١/٣٥؛ ٤٠]. وكان القرآن نفسه قد أصبح تقديسياً، حازماً، فشطب تلك الآلهة العاجزة [٢٢/٧٣]. إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له [٢٢/٢٣]. لكن ييدو أن محمداً لم يكن يفكّر بمثل هذا النقص للاعتقادات لو لم يكن القرشيوّن قد سلموا بذلك صراحةً. «هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه...» [٣١/١١؛ انظر: ٢٣/٩١؛ ٣٥/٤٠؛ ١٦/١٣]. «... هل من خالق غير الله» [٣٥/٣]. ... وما كان معه من إله. إذاً للذهب كل إله بما خلق...» [٢٣/٩١]: إنه نفي يتضمّن تأكيداً، أي أن إلهًا لا يمكنه إلا أن يكون خالقاً. ولذا فإن القرآن يقرّ بصيغة جازمة الترابط بين الوحدة الإلهية والقوّة الخالقة: «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء» [٦/١٠٢].

كانت الوثنية، إذاً، تحيط الله بكوكبة من الآلهة الأدنى منه حقاً، لكنها كانت متعلقة به، وكانت تملك قدرة إبداعية، ربما أقلّ من قدرته. كان يقول المكيّيون [٢٣/٣٩]... ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفي...». الحقيقة أنهم كانوا يعتبرونهم وسطاء، شفعاء لدى العلي القدير (١٠/١٨؛ ٩٤/٦؛ ٣٠/١٣). نعرف قصة الآيات «الشيطانية»، المنسوبة الآن من القرآن، والتي جاء فيها أن اللات والعزّى ومناة «من الغرانيق العلي، وأن شفاعتها لترتجى»^(١). فلتذكّر أن تلك الآلهة إن لم تكون من الجن، فعلى الأقل كانت على صلة بهم! ومن المفيد الإضافة أن تخصيصاً قد

(١) هذا الاعتقاد الجاهلي بامكان التوسط لدى الله، مُربك قليلاً عندما تجري مقارنته بالأفكار الدينية المتعلقة بالحياة الأخرى، التي يعزوها القرآن إلى الوثنية. والحال، كيف التوفيق بينها وبين نفي النشور والحياة المستقبليّة التي كان المكيّيون يزدّون بها على محمد وأيات القرآن (٦/٢٩؛ ١٦/٣٨؛ ٦٤/٤٧؛ ١١/٤٧؛ ٢٣/٤٧؛ ٣٧/١٦؛ ٥٦/٤٧؛ ٨٣/٤٤) هل ينبغي التسلّيم بأن الشفاعة كانت تطراً فقط لصالح الحياة الأرضية؟ ييدو أن النص القرآني الذي يتناول هذه المسألة، يستبعد هذه الفرضيّة. غير أن هناك مجالاً للتألّص من التناقض: تطور الاعتقادات. ربما كانت هذه الاعتقادات متوجهة نحو المادوية في مرحلة الهجرة، وربما كان المكيّيون يعتبرون البعث خرافّة مستحيلة؛ لكنهم، في المقابل كانوا يقولون بأن تلك الاعتقادات كانت عقائد آبائهم «لقد وعدنا نحن وأبااؤنا هذا من قبل. إن هذا إلا أساطير الأولين» [٢٣/٣٨؛ ٢٧/٤٣]. في كلام القرآن على «الشفاعة»، إشارة إلى المعتقدات القديمة، والبائدة إلى حد ما. وعليه، تبدو مدينة مكة مسؤولة بمامدوحة كانت تسفّر مرتکرات الدين الجديد. وكان الله قد فقد تأثيره في شؤون العالم هذا. فكان مجرداً من امتيازاته لصالح آلهة دونه، كان يتوجّه المؤمنون بدعائهم إليها. وكاد يفقد ما تبقى له من نفوذ وتأثير في خلع سن، إله السماء، عن عرشه.

لوحظ على صعيد القدسي: كانت منة ربة القدر، وكان فُزح إله الرعد، وهُبَّل رب المصير أو الحظ... ومن النافل ذكر كل أسماء الأصنام. صفة القول إن عالم العرب الإلهي كان يحتوي، عشية الإسلام، على قوى سماوية وقوى أرضية كانت قد تمكنت من تغيير شرطها. مبدئياً، كان لكل مدينة آهتها الاسمية، وكان لكل اتحاد قبلي جده المشترك. مع ذلك، يلاحظ أن الإله الأعلى مرتبة، في الظاهر، كان تحديداً الأسم الذي يذكر بأقل حماس ممكن. ذلك أن الأمر يبدو متعلقاً بمصدر القدسي المخصوص بالذات، المصوّر أولاً كأنه طاقة عظيمة، تمايزت تدريجياً، وأخذت تفرعاته الكثيرة وحدته.

وهكذا، انطلاقاً من ركام قوى غامضة نسبياً، كانت تؤدي حركة التمايز والتباين إلى تفتح عدة آلهات ذات مزايا محددة بوضوح غالباً. هذه الحركة، حاولنا وصفها في عمل سابق^(١)، حين بيّنا أنها تمت بموازاة تطور عام كان قد أفضى إلى جلب العربي من البداية إلى المدينة، وجعله يلمع من خلال كثرة مبادئ وجوده أو كيانه الحياتية، أناً مفكراً. وليس في مستطاعتنا استرجاع تحاليلنا هنا. وإنما نستذكر فقط أن توسيع قريش الاقتصادي أدى في المقام الأول إلى كسر الفردية البدوية وذهنيتها القبلية، ممهداً بذلك السبيل أمام وحدة دينية أعظم. وحين قبض الإيلاف المكي بقوّة على شؤون البلد الرئيسة، سعى في الوقت عينه إلى فرض آهته على الحجاج كلهم. ومثاله أن الثقيفين، اللامعين بعد المكينين، وأن المدينين، المنافسين التسعاء، كانوا يرون أوثانهم يخفّت ألقُها أمام سطوع أصنام مكة. وكان في مرحلة الهجرة ثمة نوع من دين وطني، محرابه الكعبة، وربه الأكبر هو الله، في طريقه إلى التكوت وفرض نفسه. غير أن الأفكار كانت مشغولة قبل ذلك بمسألة وحدة القوى القدسية: ففي نهاية المطاف كانت تنبع اللات والعزّى إلى الدلّ على إلهة واحدة، وحية، باسمين متباينين^(٢). في الواقع، ما كان يتعلق بالأمر بعد إلا بتطبيع غامض إلى التوحيد، الذي لم يكن قادرًا على فرض نفسه كيّنة طالما أن مختلف المبادئ الحياتية، التي كان الإنسان مركّزاً لها، لم تتأكد وحدتها بعد. ففي مقابل تصوّر مُلتبس للإنسان (الشخص البشري) لا يمكن أن يظهر سوى تصوّر إلهي تعددي، مُلتبس أيضاً. إن هيمنة قريش حين شجّعت تفتح الشخص، تعين عليها تفجير الأطر الضيقة للدين القومي، والتسريع بحلول التوحيد^(٣). وبموازاة شخصية الإنسان، ستتوطّد

(١) هذا ما ترسّعنا به في كتابنا *Introduction à la Sociologie de l'Islam* المذكور سابقاً.

(٢) الأزرقي، *أخبار مكة*، نشرة Wilst، من ٧٩؛ ٤٨، *Mahomet*, op. cit., p.

(٣) من المعروف أن جماعة من الأحناف كانت ترى أن ذلك الدين عاجز عن إشباع حاجات الإنسان الروحية. وربما بحث الأحناف، في ما يتعدى اليهودية والمسيحية، عن دين من شأنه تلبية تطلعات الحياة الروحية. ومحمد المشغول، بدوره، بمسألة الغيب، كان قد استغرق في التأمل قبل أداء رسالته. في البداية، كانت ردة فعله مناقضة، تحديداً، لما كان ينفيه المكيّون: القدرة الكلية للرب الخالق، والإيمان بالحياة الثانية (القيامة). صحيح أن التوحيد الإلهي لم يكن مؤكدًا بصرامة في تلك المرحلة من الرسالة. ولن يتأكد إلا في آخر المرحلة المكية الأولى. وفي المراحل التالية، سيمضي القرآن إلى أبعد من ذلك. سيسقط القوى التي كانت تخافها الجاهلية، وسيحررها من كل سلطان: «إن هي إلا أسماء سميت بها أنتم وآباؤكم» [٥٣/٢٣]. ولا وهم بأن =

شخصية الله: وهو سيداً بخلع سن، إله السماء الكبير، عن عرشه، وبتجريده من امتيازاته الأساسية. وسيقوم الإسلام بإكمال هذه الحركة وأصفاً الله بكل «الأسماء الحسنى» أي ناسباً إليه كل صفات الآلة المتنوعة. وسيؤكد الوحدانية الإلهية ويحذف قوى الشرك: من الآن فصاعداً، الله خالق كل شيء (القرآن، ٦٢/٣٩) هو المصدر الوحيد للقدسيّ

* * *

حاولنا في ما تقدم متابعة تطور القدسي، انطلاقاً من قوى المستور المجهولة، فيما كيف أنَّ المستور فرض نفسه على الإنسان كمجموعة قوى، قبل أن يؤكد نفسه كوحدة. وعليه، فإن المألفة الإسلامية للإلهي جرى صوغها على الأرض نفسها التي ولدت فيها، انطلاقاً من عناصر عربية. ومما لا شك فيه أننا لا نستطيع إنكار التأثير الأكيد لليهودية والمسيحية في تكوين فكر محمد الديني، ولا إنكار بعض الاستعارات المتنوعة من هذين الدينين. ولطالما جرى استثمار هذه المعطيات، فلم يعد ثمة حاجة إلى ذكرها هنا. وبالمناسبة يتعلق الأمر بشيء آخر غير التأثيرات والاستعارات، كائنة ما كانت أهميتها، فهي لا تستطيع طبع الخط العربي للتطور الديني بطابع مختلف كثيراً عن الخط الذي كان في طريقه إلى التكون. فالمسائل اللاهوتية الكبرى (تصور الإلهي، الحتمية والحرية، الحياة الثانية) التي تطرح نفسها على كل مؤسس دين، فرضت نفسها أيضاً على محمد. وسنرى أن الحلول التي سيقدمها، مستوحاة إلى حد كبير من تلك العقيدة الدينية التي كان يتყى العرب إليها لدى خروجهم من الوثنية؛ وهي فوق ذلك شهادة على قلق نفس رفيعة تعاني من عذاب اللامتناهي. من هذه الزاوية يمكن القول، على الرغم من عالمية الإسلام وشموليته، إن إله القرآن إله عربي أساساً. ولا ريب أن عدة سمات تذكرنا بصورة يهوه. ولكن هذا الشابه ألا يمكن رده إلى تصور بدوي للسلطة، وإلى البنى التي تفرضها الصحراء على قاطنيها؟ والحال، أليس تأثير اليهودية، على الرغم من ثبوته، كان أقل بكثير مما ذهب إليه لامن، مثلأ؟^(١).

على غرار يهوه، الله هو إله محارب. في بذر يغيث المسلمين المهزومين، بثلاثة آلاف من الملائكة^(٢). ويتدخل أيضاً في عدة ظروف عصبية، لصالح أمته^(٣). ولكن يبدو أن هذه الفكرة عن

= الاعتقادات بالأرواح الخيرة أو الشريرة، بالبركة واللعنـة، بالجن وبالملائكة، صارت منذ ذلك الحين جزءاً لا يتجزأ من الاعتقادات الإسلامية. لكن الأمر صار يتعلّق فقط بقوى ذاتها، مقاددة بكل تواضع لمشيئة الله، وتابعة لأمره.

(١) ذهب لامن إلى أن اليهودية هي المورد الإلهامي الأساسي لمحمد، لدوحة أن الإسلام، في نظر الأب اليسوعي العالم، ليس سوى نسخة عربية عن التوحيد التوراتي (Lammens, *Une adaptation arabe*). خلافاً للن فهو زن أن هذا الدين استلهم اليهودية، عند ولادته، وليس المسيحية (*Arabie Occidentale*, p. 210).

إن هذه المسائل والاستعارات أراقت كثيراً من العبر.

(٢) القرآن ٣/١٢٣؛ الطبرى، أخبار، ج ١، ص ١٣٢٩.

(٣) القرآن ٩/٤٢٥، ٨/١٧.

إله يحارب إلى جانب أوليائه، كانت معروفة أيضاً لدى العرب القدامى. فالله، رب المدينة الفرشية، هو الذي يدافع عنها في مواجهة الغزو الأجنبي. والوثن، مثل الجد المجهول، يشارك أيضاً في القتال ضد أعداء عابديه. وفوق ذلك، ينسب القرآن إلى الله كل صفات القائد والاستراتيجي التي كان يخصّصها العرب، عادة، لكتاب رؤساء البدو. إن الله قوي، كريم، وهاب، حليم: وهو قاپض على مقاليد الثأر والمكر والعقاب^(١)، كاشف للمكائد^(٢)، مسقه لمكر الأعداء؛ وهو حكيم - وكان العرب يخصّصون هذا اللقب للعلماء والقضاة الذين كانوا في اعتقادهم قابضين على مقاليد السلطة الخارقة. كما أن الله لطيف بعباده، وهو أقرب إليهم من جبل الوريد. وتبدو رحمته على علاقة حميمة بفكرة صلة الرحم كما تصورها البدو، القائلة إن دماً واحداً يصل بين أفراد العشيرة كافة. وهذه الفكرة عرفها عربُ الجنوب أيضاً. وغالباً ما يدعى الإله الأكبر أبو أو عمّا. فهو يحب ابناءه ويساندهم^(٣). والحقيقة أن القرآن يستبعد منهجياً كل فكرة قربة فعلية. لكنَّ موقف الله من الناس لا يخلو من تماثل مع موقف رب العائلة البطريركية الذي يتصرّف، كما يحلو له، بحياة ذويه، مع أنه يمنحهم حمايته ومحبّته.

آن الأوان لنقول كلمة، هنا، في العلاقات بين التصور القرآني للإلهي وبين تصور الأديان السامية الجنوبية، كما بين ذلك، بتبحّر شديد، يواكيم مبارك: هناك عدد معين من الأسماء والألقاب والصفات المشتركة بين المصطلح الديني عند عرب الجنوب وفي القرآن، والمتدوّلة كذلك لدى التدمريين والنبطيين^(٤). ومثال ذلك أن الرحيم مذكور في تدمر^(٥)، وأن لقب «ربَّ البيت» معروف عند النبطيين^(٦).

إن انتشار مصطلح ديني واحد عبر العالم العربي القديم يمكنه البرهان، عشيّة ظهور الإسلام، على أن مفهوم الإلهي قد كان موحّداً في ذلك العالم إلى حدّ ما. ولقد واصل القرآن إلى النهاية، الحركة التطورية التي كانت تنزع إلى استبدال الوثنية بالتوحيد. كما أنه احتفظ أساساً بالأفكار المتفاوضة مع العقيدة الدينية الجديدة، وبنحو أخصّ عقيدة القرءة والرحمة. في المقابل، استبعد الأسماء والصفات التي من شأنها التذكير بالأفكار الوثنية.

ناهيك بأنَّ الله القرآن يذكرنا بماضيه العربي من خلال طابعه الكوكبي. إنه ربُّ الشّعرى (٤٩/٥٣)، ربُّ المشرق والمغرب (٢٨/٢٦)، ربُّ الجنّة (٩/٧٣). وتُعد تجلياتُ الطبيعة من آيات قوته **﴿يولج الليل في النهار﴾** [٦١/٢٢]^(١)، **﴿وينشئ السحاب الثقال﴾** [١٢/١٣]^(٢)، **﴿يحيي الأرض﴾**^(٣)!

(١) **﴿الله خير الماكرين﴾** [القرآن / ٣٥٤]، عقابه سريع (٢١/١٠).

(٢) القرآن، ١٦/٨٦.

(٣) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ١٢٣ وما بعدها.

Y. Moubarac, *Les noms, titres et attributs de Dieu*, pp. 361 - 368.

(٤)

(٥) جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ١٥٦.

(٦) ١. Starcky, *op. cit.*, pp. 214, 226. ٢. جواد علي، تاريخ، م.س، ج ٥، ص ١٧٤.

بعد موتها» [٢٤/٣٠]. «ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء» [١٣/١٣]، «ويسبح الرعد بحمده، هو الذي يريكم البرق خوفاً» [١٢/١٣].

كيف يتصور القرآن العلاقات بين الألوهة والبشر؟ نقول من الآن فصاعداً، هذا التصور يبدو مفتقرًا إلى الانسجام. فهو يفضي، في التحليل الأخير، إلى إقرار متساوٍ بالقدر وبالحرية، فيما كان يطابعه الكوكبي، يفضي إلى حتمية مطلقة، مستوحاة من المسار المتنظم والحركة الدورية للعالم الفلكي^(٢)، وينفتح على فكرة عَرَضٍ وفوضى بمواجهة هشاشة الوجود والشرط الوهمي للكائنات العضوية. للخروج من التناقض، وللتوفيق بين تصورين متباينين، يبدو أن المخرج الذي يخطر في البال مباشرة هو الاعتقاد بإله لامتناهٍ القوّة، يفعل ما يشاء، ويضع حداً، متى يشاء، لظام الطبيعة الظاهر. وتأتي الثقة برحمة الله الواسعة لتعديل من حدة هذه المطلقيّة ولتجدد أمل الإنسان.

إن الله الذي لا إله إلا هو، فاطر كل شيء. إنه الرب المطلق، القوي، المهيمن، العلي، المتكبر، الواسع الذي ينعدم المخلوق أمام حضوره. والنظام العالمي منتظم بتفاصيله، بحكمة لامتناهٍ، وكل شيء يجري بأمره: «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين»^(٣). «وكل إنسان أذْرَنَاه طيره في عنقه ونُخْرِج له يوم القيمة كتاباً يلقاه منشوراً»^(٤).

لا تعوزنا الشواهد لكي نبين أن القدرة والعلم الإلهيين يفضيان في القرآن إلى قدر مأسوي. «الله يُضلُّ من يشاء» [٦/٣٩؛ ١٦/٩٣]؛ «ومن يضلّ الله فلن تجد له سبِيلاً» [٤/٨٨]؛ «وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلَا مَرَدَ له...» [١٣/١١]. إن اليقين هو ما قدره الله. وهو يتدخل إذاً في مجرى الأحداث ليفرض النظام بنفسه، ولهذه الغاية يستعمل وسائل لم يستذكرها مكيافيليو الحياة السياسية: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمننا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول، فدَمِّرَناها تدميرًا» [١٧/١٦].

إلا أن رحمة الله الامتناهية، المذكورة في القرآن بقوّة، تخفّف من حدة هذه الآيات المخيفة والمروعية. فالله هو الرحمن، الرحيم، الغفور، الكريم، كما يذكر القرآن مراراً وتكراراً. وهو يعلم ما في القلوب، ويستجيبُ لدعاء الذين يدعونه، ويرأف بضعف الإنسان وخيوره: «لَا يكُلُّ الله نفساً إِلَّا وسَعَهَا...» [٢٨٦/٢] ويريد لها الْيُسْرَ، ولا يريد لها الْعُسْرَ (٢/١٨٥). وإلى حدٍ ما، يغدو الإنسان سيد مصيره وصانعه: «فَمَن شاء اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً» [٧٣/١٩]. ويفضي العدل الإلهي بأن لا يبدُّل الله نعمة «أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (٨/٤٥؛ ١٣/٥٣).

(١) «رب بيت بتراه» يُخرج النهار من الليل» (جود علي، م. س، ج ٥، ١٧٤)، راجع القرآن، ١٧/١٢.

(٢) القرآن، ٤٥/٥٥؛ ٩٦/٦؛ ٣٦/٤١.

(٣) القرآن، ٦/٥٩.

(٤) القرآن، ١٧/١٣.

ظاهرياً هناك عدة آيات «متناقضة». مع ذلك يرى لويس غارديه «أن لا تناقض البة، وإنما أقوال متعاكسة ومتكاملة، ترمي إلى كمال موقف الإنسان واستعداده القلبي تجاه الله»^(١). ربما كان غارديه محقاً في تناول المسألة من زاوية المؤمن. ولكن استنتاجه كان يمكن أن يكون مختلفاً قليلاً، لو وضع نفسه في المنظار التاريخي، وأخذ بالاعتبار عدة مصادر إلهامية.

ومهما يكن الأمر، فإن هذا القول المتساوق بالحتمية وبالحرية، يُعرق المؤمن في بحر من الريب. ولا يستطيع التبعير ولا العمل أن يخرجاه من وضعه العصيب. فهو يتعدّب من جراء مسألة الغيب، وهو مقتنع بعدم جدواه وجهوده، فيستسلم لرحمة الله. هذا هو الموقف الأخص بالإسلام، الذي يُحدّد نفسه بالانقياد المطلق للإرادة الله والاذعان الكامل لأوامره. لكنه إذعن فعال، لأن العلي القدير سيكافئ الجهود: «فمن عمل مثقال ذرة خيراً يره؛ ومن عمل مثقال ذرة شراً يره»^(٢). وهكذا يتضاعف القلق بالثقة، ويكون الموقف الأكثر تعaculaً، وحكمة هو قيام الإنسان بواجهه وتسليم أمره الله، إذ لا يقتضي من رحمته إلا الضاللون^(٣).

ليس الإنسان سوى عبد الله. ويتعمّن عليه أنْ يتبنّى موقف الرب، وأن يدعوه بخوف وإجلال، متواضعاً لهيئته^(٤). فالمؤمنون الحقيقيون هم الذين ترتعش قلوبهم عندما يذكر الله^(٥): «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله»^(٦). ويعلم القرآن التقوى مقابل فجور المكينين وتجبرهم. ومما له دلالته أن هذه الكلمة مشتقة من جذر وهي الذي يعبر في الشقاقة، ليس عن أفكار الخشية والخشوع، وهو المدنى الذي اعتمد الإسلام عموماً^(٧)، بل يعبر أولاً عن توقي الأذى وحماية النفس من الشر أو من الخطأ^(٨). يدلّ هذا التطور على تبدل الأفق الذي أدخله محمد، عند الإقصاء. ففي التصور القديم كانت تُترجم التقوى في أعمال تعويذية، إلا أن الإسلام جعلها خشية الله وإجلاله في آن.

* * *

من هذا التعليم الذي يقول في وقت واحد بمطلقة الرب الخالق ويرحمته، يمكن أن تُستخلص قدرية صوفية خاصة بعقلية الصحراء. صحيح أن الفردية البدوية تمقتُ العسفَ، خصوصاً حين يمارسه شخصٌ من القبيلة. لكنها أظهرت على الدوام إذعنًا لا يخلو من حكمه وكبراء، في مواجهة الأقدار التي لا مرد لها. فوق الإذعان، هناك استسلام وانقياد، استسلام مطلق لمسيئة الله، كما يطلب الإسلام من اتباعه. أما القرشيون، الفخورون بنجاح تجارتهم الذي ضمن سيادتهم

L. Gardet, art. «Allah», *E. I.*, n. 6, t. I, p. 420.

(١)

(٢) القرآن، ٧/٩٩ وما بعدها.

(٣) القرآن، ٥٦/١٥.

(٤) القرآن، ٣٥/٢٢، ٤٢/٨.

(٥) القرآن، ٩٠/٢١.

(٦) القرآن، ٢٨١/٢.

(٧) القرآن، ٢١/٥٩.

(٨) القرآن، ... ٣٧، ٣٤/١٣، ٤٤٥، ٢١، ٩/٤٠، ٢٧/٥٢.

وهي متهم، فقد ابتعدوا ابتعداً ملحوظاً عن ذلك الموقف البدوي السلبي : لقد عارضوا الفردية بالتماسك والإيلاف، وعارضوا الاستسلام أو الاتكال بالعمل، والإذعان للقدسي بنفي الحياة الأخرى. وكانوا أثرياء^(١)، مشبعين بالأفكار المادية، فكان طموحهم يقف عند حدود الاستمتاع بخيرات هذه الدنيا. وجاء التزيل معاكساً لذلك التيار، مؤكداً على القدرة الإلهية الكلية وثبوت يوم القيمة. إن ربَّ الكعبة هو الذي «أطعهم من جوع وآمنهم من خوف» [٤ / ١٠٦]. والقرآن حين يشدد على تبعيتهم المطلقة تجاه الله، إنما يبيّن لهم وضعهم الأدنى. وما المال والأبناء الذين يتخلدونهم زينة لحياتهم الدنيا، سوى فتنة أو غواية (٤٦ / ١٨) لن تفيدهم في الآخرة (٢٦ / ٨٨). (٣ / ١١٦).

إن هذه الموضوعة، كما نعلم، كانت مألفة عند الشعراء وحكماء الجاهلية. والقرآن إذ يجددها، ويشدد على عبئية أشياء هذه الدنيا، وبين أخيراً ضعف الإنسان وعجزه أمام أوامر العلي القوي، إنما يتقد انحراف المكيين أكثر مما يتقد الجاهلية، ذلك أنهما قد خرجا، في حين من الدهر، عن هيمنة القدرية البدوية. من هذه الزاوية، وخصوصاً في الصيغة المبكرة، ربما كان الإسلامُ أقرب إلى العقلية البدوية، والسامية بوجه أعم، من اقتربه من عقلية قريش.

* * *

والحال، ربما يفضي التصور الإسلامي للإلهي إلى مطلقة كاملة، لا توازنها في الظاهر سوى رحمة الله، الإرادة الوحيدة التي يتوقف عليها مصيرُ الإنسان. وأمام أفق تراجيدي كهذا الأفق، ربما كان من حقنا الكلام، مع ر. أوتو، على رعب ورعشة وخوف أمام المقدس. مع ذلك، فلنكرر أنَّ سلوكَ المؤمنِ على هذا النحو، في مواجهة المجهول الذي يقضُّ مضاجعه، يقع على صعيد مرحلة الأديان العليا أكثر مما يقع على صعيد العالم البدائي. فقد عقب ب نحو خاص اكتشاف المطلق، عندما حذر هذا المطلق الأرض من القرى الغامضة، ووضع الكائن البشري أمام قوة لامتناهية، تسخّقه بقوتها. زد على ذلك أن البدائي كان يمكنه الهرب من القلق نسبياً: عملياً، كان يكفيه احترام النظام الأولي حتى تكون حياة قارةً ومنتظمة^(٢). وهذه الفرصة لا تبدو متاحة لأتباع

(١) القرآن، ٤٢ / ٨.

(٢) في المنظار البدائي، ربما كان القلق ناجماً عن الجهل ب نحو خاص؛ ولا يمكن للنظام أن يكون بلا مبدأ، كما يفترض ذلك ليثي - بربيل (L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature*, pp. XXII Sq.). ولكنه يبدو غير معروف كافية، فالأسس التي يقوم عليها والتي خلفها الأجداد، يجب احترامها بدقة لكي تظل الحياة سهلة. لكن معارف القدامي الباطنية لم تُقْلِ بـكاملها، والمترنحة منها لا يستطيع أن يبلغها الجميع. لذا، يمكن للنظام أن يضطرب من جراء الجهل، فينصب العقابُ على الملعن، ومن خلاله، على الجماعة برمتها. ولتجنب هذه العواقب الرخيصة، يسعى المجتمع بواسطة علمائه ومتصوريه، إلى إتمام معرفته للنظام، وسبر أغوار نوايا اللامرئي. من هنا التجديدات، الجريئة أحياناً، التي جاء بها الأشخاص الذين يفترضن بهم العمل على احترامها.

القدر: فالعمل الخفي وتدخلات الخارج غير المتوقعة، يمكنها أن تقودهم، على الرغم منهم، إلى العمل في اتجاه غير متوافق مع رغبتهما ولا مع طبيعتهم. وهكذا تنضاف الحتمية إلى الاستسلام الرواقي.

إن هذا الاستنتاج التشاوسي لا يعني إطلاقاً أن فكرة نظام أولي، كان يجهلها الإسلام. بل على العكس، إذ كان مثل هذا النظام قائماً منذ الأزل، وبالكيفية الأكثر قطعاً، لدرجة أن أحداً لا يمكنه النجاة مما هو مقرر في «اللوح المحفوظ» (القرآن، ٨٥/٢٢). فهذا هو مفتاح عقد التاريخ العالمي بالذات: سنرى لاحقاً (فصل: بني الفكر الأسطوري) أن عقاب الشعوب لم يحدث فقط لأنها خالفت التعاليم التي أمر الغيب بها، بل أيضاً لأنها جهلتها، وبذلك خربت نظام العالم.

يبدو أنَّ الغيب، الخارق للطبيعة، قد لجأ إلى هاتين الطريقتين الأساسيةين، لتعريف البشر بقانونه الأزلي. فبمقتضى درجة التطور الديني، يجري نقل تعاليمه، إما مباشرةً إلى بطل حضاري، أو إلى جَّد عظيم، وإما مداورةً من خلال رسول للسماء أو بمدّ بعض الأوصياء بنَفْسِ نبوي. «وما كان ليُشَرِّ أَنْ يَكُلِّمَ اللَّهَ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِأَذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيْ حِكْمَةٍ»^(١). إنَّ التعليم المترَّل، حين يُنظر إليه من زاوية المعرفة، يمكن عزوَه إلى مرحلتين مختلفتين من الفكر الديني، حسبما يوحى بالشكل الأسطوري أو بالشكل الديني الاعتقادي. والحقيقة أنه لا يوجد فصلٌ بينهما، لأنَّ في إمكانهما التعايش معاً تماماً. لكن هيبة الأسطورة على العقيدة، وبالعكس، تسمح بتحديد المرحلة التي يتمنى إليها أي نظام اعتقادات (أنظر لاحقاً فصل: بني الفكر الأسطوري).

من هذا الزاوية، يبدو الإسلام التوحيد الشمولي متّسماً إلى المنظومات الاعتقادية. فهو عملياً يتقدّمُ أساليب الاتصال بالغيب، الخاصة بالأديان المترَّلة، والتي كان يعرفها العربُ القدماء معرفةً واسعة، بعد اتصالهم المديد مع اليهودية والمسيحية. مع ذلك كان محمدُ أول من جعل ذلك الأسلوب «رسمياً»، وسلم به تماماً، ما عدا أسلوب العرافة^(٢).

هل معنى ذلك أنَّ القطيعة مع المعرفة الأسطورية كانت تامة؟ لا يبدو الأمر كذلك. لأنَّ إله القرآن توراتي تماماً من حيث طريقة اتصاله بالإنسان. لكنَّ القوى السفلية التي يدمجها الإسلام في منظومته، يمكنها أن تواصل فعلها وتتأثّرها على منوال الماضي. وبهذه القوى تحديداً، حسب الطرق الخاصة بالأرواحية، يجري تفسير بعض ظواهر الطبيعة. فوق ذلك، يؤكّد محمدُ على

(١) القرآن، ٤٢/٥١ وما بعدها.

(٢) مع ذلك يمكننا أن نشير إلى أنَّ أسلوب السور القرآنية الأولى يذكرنا بشيءٍ من أسلوب الشر المفترض، السجع، الذي عرفه الكهان. ولنلاحظ أيضاً أنَّ العرافة فقدت فعاليتها منذ قيام الإسلام، لأنَّ الجنَّ لم يعودوا، بعد تشديد الرقابة عليهم، قادرين على استraction السمع للكلام السماوي، كما كان يجري، اعتقادياً في عصر الجاهلية، إذ كان في إمكان الكهان والعرافيين أن يخترقوا أسرار السماء بواسطة جواسيسهم.

تعالى الله اللامتناهي، وهذا من شأنه الم Howell دون أي إمكان للإتصال المباشر مع القدسي المفارق؛ فيتصرف كبطل مُحضر، حضاري، جرى اصطفاؤه تحديداً لهذه المهمة. كما أنه يرى أن المقصود هو تعريف العالم ببارادات القوّة الخفية. وبكلام أدقّ، المقصود هو تعريفه بالنظام الأولي الذي أقامته هذه القوّة منذ الأزل، والذي أدى انتهاءك إلى زوال الشعوب السابقة. وهو سيسعى بدوره إلى إتمام المعارف الباطنية وسيعلن شرائع دينية جديدة، يتوقف على احترامها النعيم في هذه الدنيا والخلاص في الآخرة. ولذا سنجد في الإسلام ثوابت الفكر الأسطوري بصيغته العربية.

الفصل الرابع

بُنى الفكر الأسطوري

للنظرة الأولى، يبدو مدهشاً، إن لم يكن متناقضاً، الكلام على أساطير متعلقة بدين عقلاني مثل الإسلام الذي ولد في ضاحي التاريخ. من الممكن القول في أقصى الحالات إننا نستطيع التنويه بتحديد معين للفكر الأسطوري، ليس في الدين ذاته، بل في تاريخ مؤسسه، كما رواه الإخباريون. ولكن، إلى جانب هذا المجال الخاص حيث لا تزال الفعالية الخرافية ناشطة في الأديان العالمية، لا يستحيل علينا أن نجد عناصر أسطورية في تعاليم السنة الإسلامية الدقيقة، وكذلك في القرآن. إن محمداً إذ فاجأ التطور الذي كان يقود عرب الحجاز تدريجياً إلى التوحيد، لم يستطع القيام بشيء آخر سوى تضمين رسالته قيماً دينية وتصورات تتناسب إلى المأثور العربي القديم. وبنحو خاص جرى التسليم جزئياً بالأرواحية التي تملك القدرة على تقديم تفسير لبعض الظواهر، يفوق إدراك بعض العقول الجاهلة، وتالياً يُمكّنها تقبّله. صحيح أن القرآن يقول بتعالي الله الذي يخصّص له كل شيء. لكنه يستدخل غالباً قوىً خفية سفلية، تبدو متزلة مباشرة من القوى الأرواحية. ناهيك بأنّ أصنوفاء الله الذين ينزل الوحي عليهم، يتصرّفون كأبطال حضاريين، بالكيفية نفسها التي كان يتصرّف بها جدّ القبيلة الأعظم. ويتسم تعليم الأصنوفاء بالسمة الأولية والنموذجية المثالية التي يتسم بها تعليم «القدامي». للدرجة أنها نجد، بعد كل تحليل، في الإسلام السمات الأساسية للفكر الأسطوري العربي. وما يؤسف له أننا نلامس هنا نقطة غامضة جداً من الفكر الديني ما قبل الإسلامي، ما زالت الأبحاث حولها في بدايتها. وتالياً، قبل الكلام على تأثير واستعارات، من المفيد أولًا تسليط الضوء على هذا الجانب بالذات، المجهول نسبياً.

لا ريب أن جهلنا للعالم الأسطوري العربي كبير، ولكنه ليس جهلاً مطبقاً. ففي عمل^(١) قديم، حاولنا تحطيم حكمين مسبقين، مبيتين: من جهة، أنّ أساطير كانت موجودة لدى العرب قبل

J. Chelhod, «Le Monde mythique arabe», *Journal de la Société des africanistes*, t. XXIV, № 1, (1) 1954, pp. 49- 61.

الإسلام؛ ومن جهة ثانية، أنه لا يزال في الإمكان، وعلى الرغم من ردة الفعل الإسلامية ضد المعتقدات القديمة، الوقوف عند بقایا حكايات، جرى ترشيدها وتنظيمها وإخراجها على يد المرحوم مارسيل غريول، ويمكنها تزويدنا بفكرة غامضة عن العالم الأسطوري العربي. ومنذ ذلك الحين شاعت مصادفات الأبحاث القراءات تكوين سجل ضخم، يكاد يكفي لكتابة مجلد كبير. وليس في نيتنا أن نستمر هنا كل العناصر المجموعة: إنما نقترح فقط تقديم مؤشرات جديدة متعلقة بالميتوولوجي عند العرب القدمى وبانعكاساتها على الإسلام.

ولكن قبل الولوج في صلب الموضوع، ثمة مسألة تطرح نفسها طرحاً طبيعياً على الفكر: هل العناصر المجمعة هنا تلبي المعايير التي وضعها الميتوولوجيون؟

الانتولوجي المعاصر الكبير، كلود ليثي - ستروس، استطاع القول: «إن أية أسطورة يدركها كأسطورة كل قارئ في العالم بأسره»^(١): للوهلة الأولى، يمكن للقول هذا أن يبدو مُربكاً، لأن المختصين ما زالوا بعيدين عن التواضع حول طبيعة الأسطورة ووظيفتها، والحقيقة أنه قول سديد، لأن الأسطورة لها سمة فريدة تميزها من الشعر والحكاية والخرافة. وكما يلاحظ الكاتب نفسه بحق، «لا يمكن جوهر الأسطورة في الأسلوب، ولا في عالم السرد، ولا في النحو والصرف، بل في الحكاية التي تحكىها»^(٢).

إن المأثرة الكبرى لهذه الطريقة في تناول المسألة هي تجنب عقبة التعريف الكاداء. ذلك أن التعريف يفترض غالباً اتخاذ موقف من طبيعة الأسطورة ووظيفتها. وعلى هذا التحوم يمكننا الذهاب إلى حد إهمال عدد معين من الحكايات، على الرغم من امتلاكها مظاهر الأسطورة، وذلك لكونها لا تلبي الشروط التي وضعها كاتب ما. زُد على ذلك أن ليثي - ستروس يرى أن من الأجدى تجنب الصعوبة ولو مؤقتاً، والعمل بالأولى من خلال التحليل البنوي على تحديد الدلالة العميق للأسطورة، التي لم تتمكن النظريات التقليدية من بلوغها ولو لماماً.

والمؤسف، على الرغم من هذا التيسير المظاهري لمعرفة أسطورة ما، أننا لا نرى أنفسناقادرين، هنا، على تبني هذا الموقف. الحقيقة، أن تحليل أمثلة معروفة ومقبولة هو شيء، ومحاولات تكوين مواد هي شيء آخر. وهذه المحاولة الأخيرة تفترض أولاً، اختياراً في إمكان البنوية تجنبه. لذا، وعلى الرغم من انتقاداته، المبيرة، للمواقف الكلاسيكية، وباتظار أن يقدم لنا تعريفه الشخصي^(٣). فإننا ما زلنا نتوجه إلى تلك المواقف، لكي نطرح معطيات المسألة، بكيفية عامة جداً بلا ريب.

Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 232.

(١)

Ibid.

(٢)

(٣) دون حكم مسبق على ما سيكتونه تعريف بنيري على هذا الصعيد، يبدو لنا أن من الصعب أن يتمكّن من رسم خط فصل واضح جداً بين الأسطورة والحكاية والخرافة. وكما يقول ليثي - ستروس بقوله: يمكن جوهر =

ما الأسطورة؟ يرى كراب «أن اللفظ يدلّ على حكاية تضطلع فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) بدور أو عدة أدوار رئيسة»^(١). ومن ثم يحدد وظيفتها: «كل أسطورة تسعى دوماً إلى تفسير شيء ما، سواءً علة ظاهرة طبيعية، أو أصل مؤسسة أو عادة. وهي تالياً في جوهرها حكاية تفسيرية (تعليلية)»^(٢). يمكن توجيه انقادين كبيرين لهذا التعريف. فهو في قسمه الوصفي، يؤخذ عليه إفراطه وغلوه. وال الحال، ييدو من جهة أنه ينط الآلهة بأهمية مفرطة. فالآلهة يمكنها الاضطلاع في حكاية بدور فاعل، دون اعتبارها، مع ذلك، بمثابة أسطورة. وحتى نقى في المجال الديني وحده، وبصرف النظر عن حكايات الجنينات، لا يختر على البال وصف الاعتقاد المسيحي بالقيمة بأنه أسطورة، على الرغم من اتسامه بمظاهرها، لأن المقصود، كما سنرى لاحقاً، نوعان من الاعتقادات مختلفان. وفوق ذلك، إلى جانب هذه الحكايات الاعتقادية حيث تهيمن الفعالية الإلهية، هناك حكايات أسطورية لا تلعب فيها الآلهة سوى دور ثانوي. ففي أسطورة شهيرة، مثل أسطورة أوديب، ليس إليها أيّ من الأشخاص الرئيسين. صحيح أن الآلهة ليسوا غرباء عن هذه الدراما الحادة. لكن البطل، وأباه لايوس *Laios* الذي يقتله، وأمه جوكاست التي يتزوجها، هم كائنات بشرية. وييدو من جهة ثانية أن من الإفراط إنناطة الأسطورة بوظيفة تعليلية جوهرية. فلا ريب أنها قد تقدم تفسيراً مظهرياً، لكن دورها، كما يرى مالينوفسكي، هو بالأولى التحفيز والتثوير. والواقع أن الأسطورة تروي بالأحرى كيفية الأشياء لا سببها، وحسب ملاحظة كيريني السديدة، «وراء السؤال المظہري «لماذا؟» نجد السؤال الآخر «بعد ماذا؟»»^(٣).

يرى ميرسيا إلياد، من جهته، أن الأسطورة هي «تاريخ حقيقي وقع في بداية الزمان ويستعمل نموذجاً للمسالك البشرية»^(٤). ييدو أن من محاسن هذا التعريف أنه أوسع من الأول، لأنه لا يجعل الآلهة أو أنصاف الآلهة، الأشخاص الوحيدين في الدراما الأسطورية. في المقابل، إنه يقيم علاقة ترابط وثيق بين الدراما الأسطورية والسلوك الطقسي للإنسان^(٥). إنها وجهة نظر مماثلة يدافع عنها فان درليو الذي يرى أن الشعائر «هي أساطير فاعلة. فالأسطورة هي مؤسسة العمل القدسي، فهي سابنته، ضمانته، وكل قيام بعمل هو تكرار لتجربتها الأولى»^(٦). أما موقف جيمس فهو أشد بروزاً. إنه يرى أن العبادة تسق الأسطورة زمنياً، وأن هذه الأخيرة تفسير لها. «ييدو في كل مكان أن العبادة، بوصفها نتاجاً لعادة غيره معقلته، قد سبقت تطور الأفكار المتخصصة حول كيفية الأعمال

= الأسطورة في الحكاية. وهذا حين تُؤد إلى وحداتها التكوينية الكبرى، لا تحفظ من مادتها الأساسية إلا بذكرى بعيدة، وتفضي إلى علائق مماثلة لعلاقة حكايات الجنينات، مثلًا.

A. H. Krappe, *La Genèse des mythes*, p. 15.

(١)

Ibid. p. 27.

(٢)

C. G. Jung et Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, p. 16.

(٣)

Mircéa Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 18.

(٤)

^١ *Ibid.*, pp. 9 Sq..

(٥)

Van der Leeuw, *op. cit.*, 121.

(٦)

المتحققة وأسبابها... ولا مناص من الرجوع إلى مرجعية قدسية معينة لتوطيد المأثورات القديمة والممارسات المتّبعة بتزmet، وعندئذ يتكون تاريخ يقدم مفتاح العرض الدراميكي الذي من شأنه التعبير عن الرغبات والانفعالات والضرورات الاجتماعية للجماعة^(١). لا شك أن هناك أمثلة يكون فيها التطابقُ بين الأسطورة والعبادة جلياً، إذ تكون إحداهما توسيعاً للأخرى، أو لا تكون العبادة سوى احتفاء بالأسطورة. لكن هذا التناظر، كما يلاحظ ليثي - ستروس «لا يمكن تبيّنه إلا في عدد ضئيل من الحالات؛ وهو لا يقتضي علةً لهذا التضليل العجيب»^(٢). ولنضيف أنه لا يفرض نفسه كشيء بين؛ وفي الأغلب لا يكون قابلاً للتحقق إلا بعد أبحاث مضنية^(٣). ناهيك بأنَّ العبادة يمكن استمرارها حتى عندما تفقد جوهر دلالتها؛ وبالعكس يستمر أحياناً تناقلُ أسطورة ما، فيما لا تعود متطابقة، ظاهرياً، مع أية بنية أو ممارسة دينية. أخيراً، دون الرغبة في مناقشة أسباب الأقدمية الزمنية للشعائر والعبادات بالنسبة إلى الأساطير، يمكن التصور تماماً، كما تبيّن ذلك الأمثلة الاتوغرافية، لوجود أساطير مستقلة عن «الوجه» الآخر للنشاط القدسي^(٤). وتاليًا لا يمكن إجراء التناظر المذكور وجعله إحدى المزايا الأساسية للأسطورة، ومرة أخرى سيفسح المجال أمام توسيع التعريف.

والحال، كيف يمكننا تعريف الأسطورة؟ إنها موضوع اعتقادٍ، مثل العقيدة، وكما قلنا سابقاً، هناك إمكانٌ للتفرق أو لا بين الأسطورة والمعتقد. فهذا يبدو متشرداً في الديانات الشمولية/ العالمية. وهذا لا يعني أن هذا النوع من المعتقدات غير موجود في مواضع أخرى، لكن الشك العقلاني، الذي يحاربه المعتقد بالذات، لم يتخذ فيها أحجاماً مقلقة إلى حد جعل أية كنيسة تردد عليه رداً دفاعياً. فهذه إذاً نقطة أساسية وإلزامية لأي دين، وهي مقبولة، وتاليًا معروفة من جميع أولئك الذين يؤمنون بعقيدة واحدة. وعلى منوال الأسطورة، يمكن للمعتقد أن يضع على المسرح قوى مقدسة، وأن يروي حكايات «حقيقة» وقعت حوادثها في أزمنة قديمة جداً. لكن قد يتطرق الأمر أيضاً باعتقاد بسيط لا يمكن للمؤمن أن يشك فيه تحت طائلة الطرد من الملة. وهذا مثلاً هو حال الوحدة الإلهية أو حجة رسالة محمد النبوية في الإسلام. الواقع أن المعتقد لا يأخذ على كاهله مهمة «تفسيرية» أو تحفيزية، على الرغم من قدرته على ذلك. فشعاره هو بالأولى: الاعتقاد بدون سعي إلى فهم الكيف، وبالضرورة، لماذا الأشياء.

في المقابل، تُصادف الأسطورة بنحو خاص في الأديان البدائية والوطنية/ المحلية. وهي موضوع اعتقاد، مثل المعتقد الديني، ولكنها تختلف عنه بطابعها الباطني نسبياً: فهي غير معروفة

(١) E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche- Orient ancien*, p. 287.

(٢) Cl. Lévy- Strauss, *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, p. 99.

(٣) احتاج المرحوم مارسيل غريول إلى ١٥ سنة من البحث الميداني لبيان المطابقات الكثيرة بين ميثولوجيا الدوغون من جهة، وممارساتهم الدينية وبناهم الاجتماعية من جهة ثانية.

(٤) حسب تعبير جيمس، م. س، ص ٢٨٥.

بكليتها، نظرياً على الأقل، إلا من قبل المربيين الكبار فقط. وعموماً، ترتدي الأسطورة رداءً حكايةً وقعت حوادثها في عصر موجل في القِدَم، وحتى خارج الزمن. أما أبطالها فهم ليسوا من الآلهة بالضرورة، على الرغم من أنها تلعب دوراً فاعلاً في الدراما الأسطورية، ونشاهد فيها عرضاً للعالم الإنساني، بضموراته وأنانياته وصراعاته، ينقلنا إلى العالم العجائبي حيث يرتفع الإنسان إلى مستوى القوى الخفية. إلا أن أشخاصه الأساسيين مناطون عموماً بقوة خارقة يستطيعون بواسطتها القيام بأشياء خيالية. وهؤلاء الأشخاص بالذات هم الذين زودوا الناس بأهم ممارساتهم الشعرائية، وبتقنياتها ومؤسساتها. غير أن ما يميز الأسطورة أفضل تمييز، وما يسمح في الوقت نفسه بفضلها عن الأشكال الأخرى للفكر الخragي، هو أنها في نظر المؤمن تؤدي دوماً وظيفة دينية. يمكن القول بكيفية عامة إن المقصود هو تقديم أساس للمعتقدات، و «تفسير» أصل التقنيات والمؤسسات الأكثر أهمية، وتحريك بعض ظواهر الطبيعة وتزويده مستعمليها بتسويع^(١) لممارساتهم الشعرانية الكبرى.

بهذا المعنى كتب مارييت Maret: «الأسطورة ليست تعليلية، بل توسيعية، إيمانية، فهدفها ليس إشباع الفضول، بل ثبيت الإيمان. وهي توجد لا لضمان الفكر التساؤلي، المتسائل «ماذا؟»، بل لضمان الفكر العملي وسؤاله «كيف يكون الشيء إن لم يكن هذا؟»^(٢). صحيح أن اقتران الأسطورة والعبادة أمر قابل للنظر، ولكن اقتران بحاجة إلى ثبات واستقرار. يلاحظ السيد دوميزيل بحق أن «الأسطورة هي حكاية يشعر بها مستعملوها من خلال أية علاقة مألوفة، ويعيشونها بأداء ايجابي أو سلوك منتظم أو بتصور موجه للحياة الدينية في أي مجتمع»^(٣). ومن ثم يكون هدفها توسيع العبادات والاعتقادات معاً. ولئن كانت وظيفتها غير واضحة دوماً، فذلك لأنها صارت، مع تقادم الزمن، صعبة التحديد: فهي قد تكون ضائعة، وقد تفوتنا أيضاً بسبب المعلومات غير الكافية. كذلك ينبغي أن نتذكر أن الأسطورة، مثل الاعتقادات، يمكنها مغادرة مسقط رأسها والاستيطان في مجتمعات أخرى، نتيجة علاقات مبادرات أو غزوات. فكل أسطورة بدون وظيفة لا تكون أسطورة: وعندما قد يتعلق الأمر بحكاية دينية يمكنها أن تقوم بالنسبة إلى الأسطورة، بالدور نفسه الذي تقوم به القدسنة بالنسبة إلى العقائد.

(١) بالطبع، يمثل هذا التسويع في عداد الجوانب المختلفة، المحتملة لهذا الاعتقاد. ولا يتعلّق الأمر بتاتاً بعودة إلى تناول الأسطورة والعبادة، الذي نذكر به ليثي - ستروس بحق.

(٢) على الرغم من أن جيمس، الذي تأخذ عنه هذا الاستشهاد، يدوّن متوافقاً مع مارييت ومايلوفسكي حول وظيفة الأسطورة (Sq. 15 op. cit., pp. 15 sq)، فإنه ينطّها، مع ذلك، بدور قد يكون هو دور العبادة بالذات. وعنه أن المراد هو «إضفاء الأزلية على الصحة والثروة والازدهار» (op. cit., p. 285 sq)... والسماح لأية جماعة بأن تواجه بفعالية الضرورات العملية التي تثيرها الحياة اليومية في نطاق هنّ ومتبدّل أحياناً» (ص ٢٩٦). راجع ص ٢٧٧ حيث «الغاية الكبرى» للأسطورة تكون قابلة للتلوسيع). من الواضح أن هذا الموقف ناشيء من اقتران الوثيق الذي يقيمه بين العبادة (الشعيرية) والأسطورة (راجع ما ورد سابقاً) اللتين هما «وجهان لنعالية تقديسية واحدة» (ص ٢٨٥).

G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 15.

(٣)

يمكّنا، بالتوسيع، إدخال الحكايات المتعلقة بالعادات والبني الاجتماعية، في نطاق الأساطير العام. وعندما ر بما كان المُراد امتداد الفكر الأسطوري طالما أتّنا نغادر المجال الخاص بالدين. وفي نظرنا يبدو هذا التوسيع مشروعًا. ذلك أن الأشخاص الخرافيين ذاتهم والأبطال الحضاريين عينهم هم الذين يوضّعون عموماً على المسرح في العالم الأسطوري، وإليهم تُعزى الأعمال الحضارية. لكن يغدو واضحاً أن المقصود هو نوع خاص من الأساطير، تكون الوظيفة الدينية خائبة عنه، تحديداً لأن الفعل يقع في مجال آخر غير مجال الاعتقادات بالمعنى الصحيح.

بيد أن الدلالة العميقة للأساطير يمكنها أن تكون، في نظر الأنثropolجي، خارج وظيفتها الدينية الظاهرة. وربما كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببني الاجتماعية والدينية، وكذلك بنط الحياة، وكلاهما مرتبط بالبيئة الجغرافية. كما أتّنا نرى أن العالم الأسطوري للشعوب الرعوية غير متطابق مع عالم المزارعين؛ وأن الشعوب التي تقطن السهول لها معتقدات أسطورية مختلفة عن المعتقدات السائدة عند الجبلين؛ وتلحظ التباين عينه بين المناطق الاربطة أو شبه الاربطة والأقاليم الصحراوية. ولكن البيئة تفسّر بنحو خاص الفوارق التفصيلية (مثاله أن كارثة قد تكون نتيجة جفاف أو فيضان)، وهي مع ذلك لا تستطيع أن تفعل فعلها على حساب وحدة الطبيعة البشرية، المقيدة في كل مكان بقيود الحاجات إليها (الدينية، الاجتماعية، الاقتصادية والبيولوجية) والرغبات ذاتها. الأمر الذي يفسّر في آخر المطاف تشابه الأساطير على الرغم من تبدل مضمونها.

* * *

حين نتناول العالم الأسطوري العربي بالدراسة، قد يتّبع علينا أن نتوقع اكتشاف ثوابت الفكر الأسطوري، وفي الوقت نفسه، اكتشاف مضمون خاص بسكان الصحراء. ومما يؤسف له أنَّ الوثائق الأدبية بقدر ما تسمح لنا بالعودة إلى تاريخ شبه الجزيرة العربية الموعِّل في القديم، سلاّحظ أنها تفتقر افتقاراً كاملاً تقريباً إلى الحكايات الأسطورية بالمعنى العام للكلمة. وعندما ننظر في المكانة المهمة التي تحتلها الميثولوجيا في الديانات الموسومة بالبدائية، كما في ديانات الأزمنة القديمة الكلاسيكية، فإننا نندهش من كون هذا الشكل الفكري، العالمي ظاهرياً، غائباً تماماً - وللناظرة الأولى - عند عرب الحجاز قبل الإسلام. إن هذه الواقعية المثيرة، المشار إليها مراراً وتكراراً، حظيت بتفسيرين. يرى البعض أنَّ العقلية العربية، العملية بامتياز، قد غضت الطرف عن الاهتمام بالنظيرات الفكرية البحتة. وهي بذلك مفتقرة إلى الخيال الخلاق، الضروري لبناء الأساطير. ويرى آخرون أنَّ سكوت النصوص يُمكن عزوه إلى ردة الفعل الإسلامية التي جئت كل الحكايات الأسطورية المتعلقة بالذهنية العربية.

والحقيقة أنَّ تفسير النفسي، مثل تفسير المؤرخ، غير كافٍ، وهناك مجال لإكمالهما بتفسير آخر، يستلزم علم الاجتماع في المقام الأول. وعليه، حين ننظر في الشعر العربي قبل الإسلام وفي شعر العصر الأموي الإسلامي الغضّ، يبدو لنا من المستحيل الشك في القدرة الإبداعية للخيال

العربي. وبالأولى نرى أن نمط الحياة البدوية هو الذي يمكنه تفسير لامبالاة البدوي تجاه الدين، وهي لامبالاة تبعده نهائياً عن التنظيرات بشأن طبيعة القوى الإلهية وفعاليتها. وهذا لا يعني أن البدوي ذاته لم تكن له شعوذهاته ومسائله الغبية. بل يعني أن التنظيرات الدينية لا تبدو قد أثارت أبداً الببلة في فكره الواقعي. فهو أكثر انشغالاً بالتفاخر بشجاعته والاحفاء بكرمه، والتهويل على أعدائه، من الانشغل بوضع أناشيد وقصائد ل مدح الآلهة. فقصائده الملحمية لا تزيد أن تعرف روايحة أخرى سوى روايحة الإنسان، ولا مآثر أخرى سوى مآثر وجوه القبيلة شبه الخرافية. وهو إذ يتماهى بالجماعة، إنما يترجم في شعره التطلعات والمطامح العميقه للوعي الجماعي. ولقد اندهش جميع أولئك الذين قاربوا البدو المعاصرين، من عدم اكتراهم بالدين، ولا مبالاتهم إزاء مسائل القدسي الكبري. بالمقابل، نجد لديهم حكايات شبه ملحمية، موضوعها العمل الرائع بطلي خرافي.

ولكن إذا كان غياب الحكايات الأسطورية يمكن تفسيره لدى البدو، بحياة صعبة وقاسية، تسترعي الانتباه باستمرار، وتبعده عن التنظير الميتافيزيقي الممحض، لتنبع في الجانب العملي من الحياة؛ فإن هذا الغياب يبدو مزعجاً لدى المدنين. الواقع أن المدن هي بؤر دينية أكثر منعزلة الصحراء. كان كل العرب يعرفون عبادة الأواثان، وكانتوا اسمياً يعرفون اللات والعزى ومناة، وكان هناك من يعبدوا بين التدمريين والنبطيين^(١). وعليه، كانت مكة قد استعارت من غيرانها الأكثر تمدنًا، بعضاً من أواثانهم. وتاليًا يمكن أن تكون أسطورة الإله «المستور» قد أدخلت مع طقوسه وعبادته في آن واحد. المؤسف أن مصادrnنا خرساء حول هذه النقطة، الأمر الذي يحملنا إلى التسليم بأطروحة ردة الفعل الإسلامية ضد آثار العقلية العربية.

إن هذه الفرضية تبدو لنا وطيدة بقدر ما نستطيع - كما يتنا ساقـاً - أن نجد هنا وهناك في الأدب الكلاسيكي الواسع، آثاراً وأثرات أسطورية، لو جمعت وفُسرت لكانـت كفيلة باضـاءة هذا الجانب الذي لا يزال غامضاً في الفكر العربي. ولنكرر أن هذه العناصر على صلة بعقلية وبنـطـ حـيـاـةـ وـيـسـيـ مجـمـعـ ظـلـ بـدوـيـاـ فيـ أـعـماـقـهـ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ تـطـورـهـ.ـ وـأـمـاـ الـبـدـوـ،ـ بـالـعـنـيـ الـحـقـيـقـيـ لـلـكـلـمـةـ،ـ فـكـانـ لـهـمـ تـصـوـرـ غـامـضـ جـداـ عـنـ الـأـلوـهـةـ،ـ بـحـيثـ لـاـ يـجـدـيـ الـبـحـثـ،ـ عـنـهـمـ،ـ عـمـاـ يـمـكـنـ التـذـكـيرـ،ـ مـنـ كـثـبـ أوـ مـنـ بـعـدـ،ـ بـالـتـصـورـ الـكـلـاسـيـكـيـ لـلـأـسـطـورـةـ.ـ وـلـكـنـ،ـ حـيـنـ نـوـسـعـ هـذـاـ التـصـورـ،ـ وـجـيـنـ نـسـبـدـلـ الـأـلـهـ بـالـبـطـلـ الـحـضـارـيـ،ـ أـوـ بـالـجـدـ الـعـظـيمـ،ـ وـجـيـنـ نـطـيـ لـلـجـنـ،ـ الـقـوـيـ السـفـلـيـ،ـ وـلـغـيـلـانـ الـصـحـارـىـ وـسـعـالـيـهـاـ،ـ الـمـكـانـةـ الـتـيـ تـسـتـحـقـ،ـ يـغـدـوـ مـمـكـنـاـ اـكـتـشـافـ عـالـمـ أـسـطـورـيـ،ـ أـشـخـاصـهـ الرـئـيـسـوـنـ هـمـ مـنـ الـبـشـرـ بـالـدـرـجـةـ الـأـوـلـىـ.ـ أـنـ فـكـرـ الـبـدـوـيـ مـلـأـ الطـبـيـعـةـ بـقـوـيـ خـفـيـةـ،ـ فـسـرـ بـهـاـ ظـواـهـرـ الـعـالـمـ،ـ لـكـنـ إـنـسـانـهـ الـأـعـلـىـ،ـ الـخـارـقـ،ـ لـمـ يـقـ مـكـنـفـ الـيـدـيـنـ أـمـاـهـاـ:ـ فـقـدـ صـارـعـ وـمـكـرـ،ـ وـحـبـكـ

(١) حول معظم الآثار التدميرية، يقول لنا ج. ستاركـيـ إنـ الـلـاتـ كـانـتـ مـزـدـانـةـ بـأشـكـالـ أـسـطـورـيـةـ «ـعـلـىـ غـرـارـ أـبـيـناـ»ـ وـأـنـهـاـ كـانـتـ بـيـنـ أـسـدـيـنـ؛ـ فـيـماـ الـعـزـىـ تـمـاـثـلـ بـنـجـمـةـ الصـبـاحـ،ـ وـمـنـاـ تـمـاـهـيـ بـنـيـمـيزـيـسـ،ـ إـلـهـةـ الـثـارـ وـالـعـدـلـ.ـ وـالـمـصـيرـ عـنـ الـيـونـانـ.ـ (M. Brillant et R. Aigrain, *op. cit.*, t. tv, pp. 213 Sq).

الجبار والمكانة لكي يخرج منها متصرّاً. ولا يخلو سلوكه من تشابه مع سلوك الله عندما يريد أن ينصر قضية مصطفاه^(١). إن أحداث هذه المعارك هي التي تستشفّها من خلال الحكايات التي يرويها الرواية القدامى. ويمكن القول إنها حكايات سحرية، ولكنها مع ذلك توضح عقلية واعتقادات متطابقة مع الصحراء.

في أفق محدود مثل أفقنا، ليس وارداً أن نلحظ كل ما يتعلّق بالعالم الأسطوري العربي. فالأمر الجوهري، بنظرنا، هو تبيان سماته الخاصة والكشف عن تأثير الإسلام فيه.

* * *

غالباً ما تسعى الأسطورة العربية إلى توسيع بعض ظواهر الطبيعة، وتنشط بعض الممارسات الشعائرية، والتدليل على أصل بعض المؤسسات الدينية. ولكنها قد تكون أيضاً بلا هدف محدّد، مجرد علاقة، خاصة بيني منذرة تماماً. إن الشخص الأسطوري هو عموماً كائناً بشري: رئيس قبيلة، فارس شجاع أو جد رمزي عظيم، يضطلع بدور بطل حضاري. ولكن يحدث أن تقوم الأسطورة بنقل مغامرات يعيشها البشر، إلى العالم الكوكبي. وبهذا النوع الأخير الذي يمكن وصفه بالكوني، والذي قد يكون قريباً من التصور الكلاسيكي للأسطورة، سنبدأ عرضنا.

يُروى أنَّ الثور (برج الثريا) قد طلب يد الثريا (برج الثريا) من الإله قمر (وهو مذكور بالعربة). القمر وافق على طلبه. لكن الثريا لم تكن راضية. فرفضت عرض الزواج، وهربت قائلة للإله القوي: «ما أصنع بهذا الفقير الذي لا يملك شروي نقير؟» جمع الثور قطبه الصغير الذي لا يتتجاوز العشرين نجمةً صغيرة، وجرى وراء خطيبته، وظل يلاحقها ألى اتجهت، دافعاً أمامه التجمعات التي يوجهاها. ويُروى أيضاً أن الكلب الأكبر والكلب الأصغر كانوا يعيشان معاً في الماضي. ذات يوم ترك أحدهما صاحبه، وعبر درب التبانة، منتقلًا إلى نصف الفلك الجنوبي (الذنب الجنوبي). استوحى الكلب الأصغر وراح يبكي صاحبه بدمع حارة، إلى أن عشيت عيناه. من هنا جاء اسمه: **العُمِيَّاصَاء**، لأنَّه أقل سطوعاً من نظيره الجنوبي، الذي يملك، كما نعلم، النجم الأكثر سطوعاً: **الزُّهْرَة**. وحسب الاعتقادات القدامى، كانت فينوس (**الزُّهْرَة**) امرأة رائعة الجمال. عرجت ذات يوم إلى السماء وتحولت نجمة^(٢).

من المحتمل أن تكون هذه الحكايات القليلة، صادرة عن تراث بالغ الأهمية، يعود إلى العصر الذي كان العرب يعبدون فيه الكواكب. وربما كان يشير القرآن إلى مثل هذه الاعتقادات عندما يخصّص ويحدد قائلاً إنَّ الله هو ربُّ الشعري أيضاً (٤٩/٥٣).

(١) راجع الفصل الثالث: القديسي المفارق: الله.

(٢) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي. ج ٣، ص ١٦؛ الألوسي، بلوغ الأربع، ج ٢، ص ٢٣٩؛ جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ١٩، وما بعدها.

هناك حكاية أخرى ترمي إلى تعريفنا بأصل أسماء بعض العجائب. يقال إن عجا كان مغرماً بسلمى غراماً شديداً. وإن الوسيطة، عوجاء كانت تسهل الاتصال بينهما، وإن الثلاثة هربوا بعيداً عن الزوج المخدوع. فأقسم الزوج على الانتقام، وطارد المجرمين، ولحق بهم، ووصلب كلّاً منهم على جبل، وتضييف الحكاية: لذا. هناك في الجزيرة العربية ثلاثة جبال تحمل على التوالي أسماء سلمى وعجا وعوجاء^(١).

إن هذه الأمثلة القليلة تسمح بتقويم أولي للأسطورة العربية. فالحكاية تبقى في المجال الإنساني: وبأوضاع مماثلة لمجريات الحياة اليومية، تجري المحاولة لتسوية، وإذا شئت، لـ«تفسير» حركة بعض مجموعات النجوم. لكنها تجري في الوقت نفسه عملية احتكاك بالبنية الاجتماعية القائمة. إن طلب الزواج يُوجه إلى رب العائلة. والرفض الذي يواجهه الطالب، من قبل الفتاة، يضارع امتيازاً معترفاً به للمرأة العربية الشريفة في بعض القبائل، امتياز حق التصرف الشخصي الحر. أما الزوج المخدوع الذي يثار لنفسه، فهو حكاية كل الأيام.

هناك حكايات أخرى تُبرّز وجهاً تاريخياً نسبياً، وتشير إلى بنى اجتماعية مُفرقة في القيدم. كان لنزار، الجد الرمزي لعرب الشمال، أربعة أبناء: إباد، أنمار، ربيعة ومُضر. جمعهم عند احتضاره لتقسيم ممتلكاته فيما بينهم. فقال لهم: «يا أبنائي! هذه الخيمة الحمراء وكل ما يشبهها لمُضر؛ وهذه الخيمة السوداء وكل ما يشبهها لربيعة؛ وهذه العبدة وكل ما يشبهها لإباد؛ وأخيراً، هذا الكيس من المال، وكل ما يشبهه لأنمار. وإذا واجهتم أيّة صعوبة في الإحاطة بمعنى هذه القسمة، اذهبوا إلى أفعى، ابن أفعى الجرهمي، ملك نجران». ولم يتأنّر نشوب الخلاف بين الورثة حول المعنى الصحيح لهذه العبارات الرمزية، وعليه، انصاعوا لوصية أبيهم، وتواضعوا على إخضاع المسألة لتحكيم الجرهمي. فنظر في الأمر الملغز، وفَسَرَ لهم. سيرث مُضر الخيمة الحمراء والذهب والجمال الشُّفُر، لذا، تضييف الحكاية، سيسمى خلفه «مُضر، الحمراء». وسيرث ربيعة الخيمة السوداء والخيول السمراء الغامقة. وأما ميراث إباد فسوف يشمل المواشي والعبيد. وأخيراً، سيرث أنمار الأرض وألات الفلاحة^(٢).

وهكذا، انطلاقاً من جد مشترك، تحاول الحكاية تسويغ أصل تجمعات الجماليين، الذين سيغدون كبار تجار مكة، ومحاربين، ورعاة ومزارعين، وبذلك، تضع الأسس الاقتصادية لكل اجتماع عربي. ثمة ملاحظة مهمة تفرض نفسها علينا مباشرة: هي أن هذا التقسيم للعمل لا يشمل أي موقع للصناعة والمعادن. لذا، على غرار جماعات السودرا Çudra في المجتمعات الهندية - الإيرانية^(٣)، لا يدخل الحدادون والحرفيون الصناعيون في هذا التقسيم الرباعي: فهم

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٥.

(٢) الألوسي، بلوغ الارب، م.س، ج ٣، ص ٢٦٣ وما بعدها.

Dumézil, *op. cit.*, p. 42.

(٣)

يُعتبرون كائنات على حدة، وكأنهم غرباء^(١). ولكن، خلافاً للتقسيم الثلاثي عند دوميزيل (كهنة، محاربون، مزارعون - مربو ماشية)، يجري هناك تجاهل مقصود للكهنة. ذلك أن البداوة التي حررت العربي من الحاجة إلى مكان ثابت للصلة، حررته أيضاً من الإكليروس. ومما لا ريب فيه أن سكان المدن كان عندهم جنين سلطة دينية؛ ففي المجتمعات العربية الجنوبية الأكثر تمدنًا، كانت السلطة الدينية منظمة جداً، و موضوعة تحت إمرة المكرّبين، المشهورين، الملوك - الكهنة في العصر ما قبل الإسلامي. لكن الأمر لا يتعلق إطلاقاً بطبقات متغيرة؛ إذ كانت السلطة ملكاً لمن يستولى عليها، وكان المرء يتقلّل، عندما يشاء، من طبقة إلى أخرى، بفضل لعبة التحالفات وحقوق الجيرة. كان جميع الأفراد متساوين في تلك البيئة الديمقراطيّة الأولى، نعني المجتمع البدوي، إنما هناك مكانة مخصصة لمن يستعمل السلاح، أرفع من مكانة المزارع. فتكان المزارعون يحتلّون آخر درجات السلم الاجتماعي. ناهيك بأن دوميزيل يشير بحق، إلى أن «ما يسيطر على العقيدة (عند الساميين) هو شعورُ الاعتزاد المطلق بالنفس - من خلال الإرادة الإلهية - لدى كل كائن، والمساواة بين الجميع: الراعي الصغير داود قتل البطل الفلسطيني في ساحة الوغى، وسرعان ما صار كاهن الرب»^(٢).

إن الأسطورة تستطيع، وهي تستعين بأشخاص تاريخيين، التدليل على البنى المتلاشية تماماً. من هنا الأهمية الكبيرة للحكاية التالية التي تتضمن عدّة موضوعات:

- ١ - ذات يوم، قال جذيمة ملك الحيرة لحاشيته: «بلغني أن فتى يعيش مع أخواله من قبيلة إياد، له خصال حميدة. وأرى من المفيد أن يكون في حاشيتي». وأرسل في طلبه.
- ٢ - وقعت أخت الملك في غرام المولى الجديد، عدي. وكانت تخاف من غضب أخيها، فتخيلت لبلوغ مأربها، مكيدة جديرة ببنّت حواء. قالت لعدي: «أضربُ الخمور وقدمها شراباً وفريأً للملك. وعندما يفعل المشروب فعله، تطلب يدي وتشهدُ الحاضرين على ذلك». وهذا ما حصل، فتروجها في الليلة ذاتها.
- ٣ - في الغد، استفاق الملك على الملعوب. وأراد قتل عدي، لكنه تمكّن من الفرار. وجاء في رواية أخرى أنه قتله.
- ٤ - من هذا الزواج القصير، ولد غلام؛ عمر الذي رباه حاله، هذه المرأة أيضاً.
- ٥ - لما بلغ عمر سن المراهقة، أغواه الجن، فغادر القصر إلى مكان مجهول.
- ٦ - كان هناك مسافران قادمان لتحية الملك جذيمة، وصادفاً في الطريق رجلاً غريب المنظر، وعرفاً أنه حفيد الملك.

J. Chelhod, *Essai sur le Sloba*, pp. 395 Sqq; *Le Monde mythique arabe*, p. 58. (١)

Dumézil, *L'Héritage indo-européen*, p. 240. (٢)

٧ - عاد عمر معهما إلى خاله، وخلفه بعد وفاته، وحكم ١٢٨ عاماً^(١).

إن هذه الولاية المديدة، التي تفوق الخيال، تبيّن أن حوادث هذه الحكاية قد وقعت في عصر قديم جداً، خلال ذلك العصر الأسطوري الذهبي، حين كانت أعمار الناس مدينةً مثل عمر ماتوسالم Mathusalem. ويمكن اختصار الموضوعات كما يلي: غريب يقوم بمحاورة عجيبة مع أخت ضيفه. ومن هذا الاقتران يولد غلام، سيسعى بدوره إلى مغامرة خارج عشيرة خاله. وسيعود إليها، بعد ذلك، ليستولي على ميراث خاله. إن هذه الأسطورة التي تذكرة بأسطورة زهراب ورستم Sohrab et Rustom، مع فارقٍ هو أن عمر لا يعود إلى أبيه، تضعنا أمام بُنى قديمة جداً، ما دام الأمر يتعلق بالنظام الأموي وبالإقامة عند أهل الأم. والحال، كما رأينا، من غير المطروح استثنان الأب، ولا الأعمام الذين يضطّلون بدور كبير في النظام الأبوي، بل الأمر معكوس، إذ يبدو أن الأمر يعود إلى أخ الأم، الذي يتصرف بأخته، ويمارس سلطته على ولدتها^(٢). يتتمي الأولاد إلى عشيرة الأم التي يحرّم الزواج في داخلها. فالحكاية تبيّن بكل جلاء مكانة الزواج الخارجي: إن غريباً هو الذي يغوي أخت الملك؛ وإن الفتى عمر يبحث عن مغامرة خارج عشيرة أمه. ويمكن للظروف التي مات فيها الملك جديمة، أن تؤيد هذه الفرضية. هناك ملكة، قتلت جديمة أباها، تفتخر عليه أن يتقدم لطلبها والزواج منها. فوقع في المصيدة، وُقتل^(٣). إن حوادث هذه الدراما لا تعنينا هنا. فالملهم هو أن نلاحظ أنَّ المرأة هي التي ابتدأت رغبتها في الزواج وأنَّ الرجل هو الذي جرى وراء هذه الغاية.

على الرغم من كون أسطورة عمر لا تقدم، على ما يبدو، أية مادة للمقارنة مع الواقع الإسلامي أو المعاصرة للهجرة، فقد نوّهنا بها بسبب منهجي. ونرى أنَّ الأوّل قد آن لرفع الحظر عن القسم الأكبر من الحكايات السابقة للإسلام، ذلك الحظر الذي فرضه المؤرخون الذين لم يروا فيها روایات مسلية، وبالعكس، يبدو ممكناً استئثارُها بشكل مفید منذ أن نتخلّى عن المنظار الحدّيثي الصارم. فلا شك أنَّ الواقع والأشخاص يقعون في إطار تاريخي، لكنَّه ليس الجامع المشترك بين كل الأساطير هو تقديمها وكأنَّها حكايات حقيقة؟ زُد على ذلك أننا نرى أنَّ الإخباريين العرب القدماء يضعون أخبارهم في الزمان والمكان، ويعرضون أنساب أشخاصهم بجدية تضحكنا، حين يعودون أحياناً إلى آدم، أب الجنس البشري، مع ذلك، لهذه التاريخيَّة المظاهريَّة أهميتها. إذ إنَّ القاعدة العامة للفكر الجماعي، تزرو الواقع الكبرى التي تهمُّ الحياة القبلية إلى الحجَّ الرمزي الأكبر، وحتى إلى البطل الحضاري. هذه الملاحظة ستسمح لنا بفهمِ أفضل لعالم الإسلام الأسطوري.

(١) الألوسي، بلوغ الأربع م.س، ج ٢، ص ١٧٧ وما بعدها.

(٢) كما أشار إلى ذلك ليثي - ستروس، في نظام قوامه خط الأم «تعود السلطة وممارستها إلى الأخ أو الابن البكر لأم العائلة» (*Les structures élémentaires de la parenté*, p. 149).

(٣) الألوسي، م.س، ج ٢، ص ١٨١ وما بعدها.

في الحكاية التالية، تتجلى لنا بنية قديمة أخرى. ففي أخبار طسم وجديس، القبيلتين البائدين قبل الإسلام بكثير، يُروى أنَّ الملك عمليق أمر بعدم اعطاء أية عذراء جديسيَّة للزوج، قبل تقديمها للملك^(١). في النهاية قُتل هذا الملك بفعل استبداده. إنَّ وراء ذلك أثراً من آثار حق السيد، حق الليلة الأولى. نجد في أخبار السمهودي أسطورة مماثلة في كل النقاط لهذه الأسطورة. فقد أمر قيطوم، ملك يهود المدينة، بعدم اعطاء أية عذراء من قبيلتي الخزرج والأوس العربين لزوجها قبل أن تقضى الليلة الأولى مع الملك. دامت هذه الحالة حتى ظهر سيد عربي كبير، هو مالك بن عجلان. فقد رفض إخضاع أخته لهذا الإذلال، وليس لباس امرأة وذهب إلى الملك، وقتلته. ثم هرب وطلب اللجوء من عرب الشام الذين تربطه بهم علاقات قرابة. فأرسلوا معه جيشاً عظيماً استعمل المكائد لوضع حدٍ للهيمنة اليهودية على المدينة^(٢).

كما تُعرى إلى شخصيات تاريخية مشهورة، بعض العادات والشعائر والمؤسسات. يروي الإخباريون أن جديمة كان أول من اتَّعل صندلاً، وكان أول من اعتلى عرضاً، ووضع عقداً في رقبته^(٣). ويُعزى عدد كبير من التجديدات إلى شخص مشهور آخر، هو عمر بن لُحي. فهو الذي أدخل في الجزيرة العربية عبادة الأوثان، وهو الذي أنشأ عادة تقديم القرابين من الحيوانات الولودة إلى الآلهة^(٤)، وسمَّاها باسماء البحيرة والسايحة والواصلة والحامى^(٥). ولربما كان الجد الرمزي الأكبر لخزانة، ويُقال إنه عاش ٣٤٠ سنة. فالتراث يجعله سيداً عربياً قوياً جداً ومشترعاً كبيراً، مما جعل معاصريه يذهبون إلى تاليه^(٦). إنه النموذج العيني للبطل الحضاري، ذلك الكائن الخارق الذي يعطي لشعبه شرائعه ومؤسساته الأهم^(٧). وكما نعلم، هذه الميزة تميز الفكر الأسطوري بنحو خاص. وكان هذا التصور شديد الانتشار لدى العرب القدامى^(٨)، وسيضطلع - كما سنرى لاحقاً - بدور كبير في الإسلام.

(١) Perron, *Les Femmes arabes avant et depuis l'Islam*, p. 54.

(٢) السمهودي، خلاصة الوفنا، ص ٨٣ وما بعدها.

(٣) القلقشلندي، *صبح الأعشى*، ج ١، ص ٤١٦ و ٤٢٨.

(٤) ابن هشام، *سيرة*، ج ١، ص ٧٦.

J. Chelhot, *Sacrifice*, op. cit., p. 95.

(٥)

(٦) ابن هشام، *سيرة*، ج ١، ص ٧٦، هامش.

H. Tegnæus, *Le héros civilisateur*, p. 179.

(٧)

(٨) مثال ذلك بناء الغريانيين، وهما من المسلاط الصغيرة التي كانت تُقام ليرافق عليها دم الضحايا البشرية المذبوحة تكريماً للإلهة عُرْة ثينوس، وهو بناء منسوب إلى جديمة نفسه، المذكور آنفًا. وتذهب رواية أخرى إلى أن الغريانيين بناهما المئدر الشهير، ليكونا قبرين لإثنين من مواليه قُتلا بأمره في لحظة غضب. ويرُوى لنا في حكاية طويلة كيف توصل ذلك الملك إلى إقامة يوم سعد ويوم تَحْسُن. وحسبما يكتبون اليوم يوم سعد أو يوم تَحْسُن، يعني أول رجل يُصادف، أو يُقتل. وهكذا جرى قتل عدد كبير من الضحايا البشرية، إلى أن كان يوم أُعجب فيه الملك بولاء مسيحي، على غرار رغلولوس، Régulus، الذي عاد باحثاً عن الموت بعد ما نجا منه؛ فقرر =

إذا استثنينا، حتى الآن، الأساطير الكونية، فإن الأشخاص هم أجداد قدامى نسبياً، لكنهم يتسمون بتكوين إنساني دقيق. مع شق و سطح، الكاهنون الخرافيين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، نجد أنفسنا أمام كائناتٍ خرافية. فالأول، كما يدلّ اسمه عليه (شق = شق، قطع)، مكونٌ فقط من نصف إنسان. وتروي الخرافة أنه كان بيد واحدة، بعين واحدة، وب الرجل واحدة، ولم يكن للآخر جمجمة ولا عظام، وكان يمكّنه الجري مثل قماثة. ويقال إن وجهه كان في منتصف صدره، وإنه كان بلا رأس وعنق. وكما نرى، يتعلّق الأمرُ بـكائناتٍ عجيبة، مختلفة تماماً عن بقية البشرية. وعلى مثال كهنة آخرين، وأكثر منهم بلا شك، كانا على علاقة بالجن الذين كانوا يكشفون لهما أسرار الغيب. ولربما أعلنا عن وقوع عدّة أحداث خطيرة، منها احتلال الأحباش لليمن وسقوط الإمبراطورية الساسانية. وربما توقعت العرافة طريقة انهيار سد مأرب الشهير. ستتحددُّ عنهم هنا بسبب الدور الذي سيلعبونه في الإسلام.

إن الجن الذين يستعين بهم الكهنة والعرافون لمعرفة المستقبل هم أحياناً أشخاص أسطوريون. ففي بيته التباسية، لا تزال الألوهة نفسها غامضة، تراود القوى الخفية المجهولةُ الخيال، وتبدو أنها تلعب دوراً مماثلاً لدور الآلهة في «تفسير» ظواهر الطبيعة. ولا شك أن في الإمكhan لحظ استثناءات: كان قوس قزح يتسبّب إلى فَرَحٍ، إله الصاعقة والرعد. وهذا لا يمنع الفكر الخرافي العربي من تعليق أهمية كبيرة على الجن الذين كان يجدُّن لهم مصدرًا ثرياً للإثارات (راجع الفصل الثاني)، لكننا تحدثنا من قبل عن طبيعة الجن ووظائفهم، حين درسنا المقدس المجهول. أما دورهم في الأسطورة فسوف نوضحه لاحقاً.

* * *

لا نستطيع أن نلحظ هنا كل ما يتعلّق بالفكر الأسطوري عند العرب القدامى. وكما قلنا آنفاً، الأساس هو تخصيص مزاياه وتبيّن أثره في الإسلام، ذلك أن الأسطورة تعرضُ بنى قائمة أو غابرة، وتذكر عاداتٍ، وتحاول أن تقدم أساساً للمؤسسات والعبادات بعزوها إلى بطل حضاري، كما تسعى إلى توسيع بعض ظواهر الطبيعة، سواءً بالأرواحية أم بتدخل القوى الخفية. ويمكن أن يكون أشخاصها خرافيين؛ إلا أن الأجداد الرمزيين، العظاماء، هم الذين يضطلعون، بنحو خاص، بالأدوار الرئيسة. وعليه، إذا استثنينا الحكايات المتعلقة بالبني، والتي تبدو بلا طائل في نظر الإسلام، وذلك بسبب تعارضه الظاهري مع المجتمع المكي القديم، فإننا نكتشف فيها السمات الأساسية للفكر الأسطوري العربي: تفسير بعض ظواهر الطبيعة بتدخل القوى

= الملك وضع حد لهذه العادة الدموية، واعتنت الديانة التي تبشر باحترام الكلام المُعطى، ويعزى إلى هذه الحادثة، دخول المسيحية إلى الحيرة (الألوسي، بلغ الأدب، ج ١، ص ١٢٨ وما بعدها). يمتلك الأدب العربي القديم بحكايات تفسيرية تتبع إلى التعريف بأصل بعض المؤسسات.

الخفية ونسبة المؤسسات والعبادات إلى بطل حضاري. فوق ذلك، يبدو أنَّ الإسلام قد أغنى ذلك الفكر حين أضاف إليه عناصر جديدة: تصوره الدوري - الأسطوري للتاريخ.

تنصتنا المساحة الكافية لإيراد كل الروايات ذات المحتوى الأسطوري التي تدلُّ على معالم حياة مؤسِّس الإسلام. سنكتفي إذن بذكر الأساسي منها، مبرزين تماثلها مع الواقع السابقة للإسلام. تكلمنا سابقاً على شق وسطيع، العرافين، الكاهنين الخرافيين في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ويكاد يكون واحداً التصميم الذي يجري بموجبه تنبؤ الحوادث المهمة: شخص كبير يحلم حلماً مزعجاً؛ يطلب تأويله من محيطة الذي يبدو عاجزاً عن ذلك؛ يُعطي له اسم كاهن خارق، يستعين به الحاكم؛ فيروي له حلمه ويحصل منه على تفسيره^(١). والمهم في هذا المجال ليس الاعتقاد بالمنامات وإمكان تأويلها فهذا أمر شائع في غير مكان -، بل استمرارية الفكر الأسطوري. إذ بموجب النموذج نفسه للحلم (أو للرؤيا) ما قبل الإسلام، الذي ينطاط بحكمة كاهن، نجد في سيرة محمد تبشيرًا بمولده وبحلول الإسلام على لسان الأشخاص الخرافيين ذاتهم، شق وسطيع، وأحياناً، بلسان أبطال ما قبل التاريخ الإسلامي^(٢).

ثمة عناصر أخرى متعلقة برسالة محمد النبوية، تسترعى الانتباه أيضاً. كان أباً النبي العتيد، مكللاً عشيَّة زواجه بهالة لا يراها إلا العارفون. وكانت امرأة، هي شقيقة ورقة بن نوفل، الحنيف، قد رأت تلك الهالة التي تضيئ جبهته؛ وكانت تعلم من أخيها أنَّ نبيَّ سيولد، فتقدَّمت منه ووعده بمكافأة مئة ناقة. رفض اقتراحها بازدراء. لكنه بعد زواجه تقبل العرض السخي، وكان الأوَّل قد فات، إذ كان النور الذي يهلُّ من جبهته قد توارى^(٣).

تمتليء كتبُ السيرة بمثل هذه العناصر الخرافية التي يمكنها أن تجد مكانها الأفضل في عمل حول القدسية الإسلامية^(٤). وعندنا أنَّ الأهم هو مراجعة محمد، عروجه إلى السماء على

(١) يشبه هذا المخطط في أكثر من نقطة حكاية يوسف التوراتية، الذي أعلن للفرعون عن السنوات السمان والسنوات العجاف.

(٢) الألوسي، بلوغ الأربع، م.س، ج ٣، ص ٢٧٨ وما بعدها؛ ج ٢، ص ٢٦٦.

(٣) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ١٤٦ - ١٤٨.

(٤) مع ذلك فلنذكر الواقع التالي: تراقَّ الحَمْلُ بحدوثِ إعجازين: رأت والدة محمد سطوع نورٍ منها، أضاءَ قلاعَ بصرى في الشام؛ فكان تبشيرها بأنها حملت بسيد العرب (ابن هشام، م.ن.، ج ١، ص ١٤٨ و ١٥٥). كما أنَّ مولده أتى إلى وقوع ظواهر عجائبية: للمرأة الأولى انطفأت نار فارس المقدسة منذ ألف سنة (الطبرى، أخبار، ج ١، ص ٩٨١)، وبئه يهوديٌّ بني جلدته إلى ظهور نجم محمد (ابن هشام، م.ن.، ج ١، ص ١٤٩). وحين كلفت حليمة، وهي بدوية من بني سعد، بارضاعه، أظهر الرضيع علامات رسالته المقدسة، من خلال آلاف البركات التي هبطت على عائلة مرضعته وقيتها (ابن هشام، م.ن.، ج ١، ص ١٥٢ وما بعدها). وفي أثناء إقامته لدى بني سعد، زاره ملائكة لباسهما أبيض. فشق أحدهما صدره وأخرج منه مرمز الشيطان وعلقة دم. ثم غسل صدره ودعاه بالسكنية المماثلة لوجه هرَّ أبيض، وأدخلها في قلبه. أخيراً، ختمه =

مطية مجذحة، لها رأس امرأة، البراق الشهير. إن النص القرآني الذي تستند السنة إليه، لا يخلو من غموض: «سبحان الذي أسرى بعده ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركتنا حوله لنرى من آياتنا...» [١/١٧]. فقد تولى الأدب التفسيري والتأويلي تسلیط كل الضوء على هذا الإسراء (السفر الليلي). الملائكة جبريل أيقظ محمدًا، وجعله يمتلي البراق. وذهبا إلى القدس حيث صلَّى النبيُّ. ثم قاده جبريل إلى السماء، التي اجتازها على مراحل، حتى السماء السابعة، حيث تعلم من الله تعاليم خاصة بأصول الصلاة^(١). ودون الدخول في تفاصيل هذا الإسراء والمعراج اللذين أثاراً أدباً غزيراً، سنكتفي برصد الواقع التي تدرج في أفق هذا العمل. وأولها المطية المجذحة، ذات الرأس النسائي، التي عرج بها محمد إلى السماء: إنها صادرة عن العقلية الخرافية ذاتها التي أبدعت الغول واعتبرت الملائكة بنات الله (راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب). والأهم، بلا ريب، هو الالقاء باللوحة تعطي لصفتها المؤمن تعليمات وألواحاً أو كتابات سماوية. وكما يبيَّن ج. ويدنغرین، فإنَّ هذه الفكرة كانت قد لعبت دوراً كبيراً في ديانات الشرق القديم. ويرى الكاتب نفسه أنَّ تأثيرها في الإسلام أكيد. في القرآن، تلقى موسى (٢/٤٣؛ ٣١) وذكرها / يحيى أو يوحنا - (١٣/١٩) ويعيسى (١٩/٣؛ ١٣٨/٧) ويزكريا / يحيى أو يوحنا - (١٣/١٩) وعيسي (٤٣/٣؛ ٢/٥٠) كتاباً من السماء. ويبدو أنَّ معراج محمد ضروري لكي يتلقى رسالته كرسول. وبذلك صار يعرف الأسرار الخفية التي لا يعلم الناسُ سوى جزء منها. هذا، ويرى ويدنغرین، الذي يشدد على المؤثرات المانوية والعرفانية، أنَّ المعراج الإسلامي يحافظ على السمات الأساسية للعقيدة الملكية في الشرق الأدنى القديم: وعليه، فإنَّ محمدًا لم يقم بغير تكرار أسطورة كلاسيكية^(٢).

حتى في غياب الأدب التقديسي، وفي متأخر عن التأويل، يمكن الكشف من خلال السنة الإسلامية الدقيقة عن سمات الفكر الخرافي العربي، حيث يواصل الجن القيام بدور كبير. يؤكِّد القرآن أنَّ بينهم مؤمنين مسلمين وكافرين جاحدين. (١٤/٧٢). ويبدو تأويله للنجوم الغاربة، على الرغم من مظهره الترميزي، كأنَّه نمط التفسير الأسطوري عينه. يُقال لنا ما مضمونه أنَّ الجن، قبل الإسلام، كانوا يجوبون السماء ليستقوا منها الأخبار وينقلوها إلى الكهنة والعرافين. ومنذ الإسلام، صار حرس أبواب السماء أشد حذرًا: وصار جواسيس الجن يُرمون بشهاب من نار.

﴿إِنَّا زَيَّنَا السَّمَاوَاتِ الْمُدْرَكَاتِ. وَحَفَظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ. لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ﴾

= الملائكة بين كتبه بخاتم النبوة (Gaudetroy - Demombynes, *Mahomet*, p. 60). هذا هو تفسير التراث للأية: ﴿أَلَمْ نُشَرِّحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [القرآن، ٤٤/١].

(١) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٢ وما بعدها. لمزيد من التفاصيل، انظر:

Encyclopédie de l'Islam, t. III, p. 574; Gaudetroy- Demombynes, *Mahomet*, pp. 93 Sq.

(٢) G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*. سُجَّاح لـنا الفرصة لنرى أنَّ التصور الأسطوري للزمان غير غريب عن الإسلام.

الأعلى ويُقذفون من كل جانب. دحوراً ولهم عذاب واصب. إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهابٌ ثاقب» [القرآن، ٦/٣٧ - ١٠]. وفي موضع آخر:

﴿وَأَنَا لِمَسْنَا السَّمَاءَ فَوْجَدْنَاهَا مُلْثَثَ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا. وَأَنَا كَنَا نَقْدَنَا مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْنَا يَجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصِدًا﴾ [القرآن، ٨/٧٢ - ٩].

من الممكن أيضاً ذكر الحكايات الكثيرة التي يحكها القرآن. في بعضها من أصل يهودي^(١)، كما بين ذلك سيدرسكي؛ وبعضها الآخر يتمي إلى المؤثر القومي العربي: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملّى عليه بُكراً وأصيلاً» [القرآن، ٥/٢٥]، كما كان يقول المكتيون في معرض كلامهم على محمد.

لكن الإسلام يبدو أنه قد احتفظ جوهرياً بمفهوم البطل الحضاري، المُمحض. ولا ريب أنه أطاح بأكثر من تصور عتيق، عزيز على العرب القدامى. ولكنه سعى إلى تعزيز مؤسساته بضمانة توراتية، لا سيما من خلال ربطها بالشخصية الإبراهيمية. من هذه الزاوية، يبدو تجديده صادراً عن المصدر العربي العريق للمثال الأولي قبل الإسلام، يقول القرآن إن الكعبة أول بيت عبادة أقيمت للناس (٢٦/٢٢ وما بعدها). وهو أول بيت أقيم فوق الأرض، وموقعه أول موضع خلقه الله^(٢). يقول القرآن. وبالمعنى الدقيق، إن محمداً لم يأت بدین جديد: إنما هو نذير جاء لإدانة الشرك، وحضر الناس على اعتناق دين إبراهيم. فهذا هو المؤسس الحقيقي للإسلام. فقد جدد بناء الكعبة، وظهر بيته (١٢٥/٢ - ١٢٧)، وأنشأ شعائر الحج والتضحية والرَّأْجم. وكان أول من استعمل صيغة «لبك» ودعا إلى إقامة الصلاة^(٣) وعلم الناس كل أشكال التطهير^(٤). والحال، فإن الشعائر التي يؤديها المؤمن في أثناء الحج إلى مكة، ليست في مجملها سوى تكرار لحركات ماثورة عن الأجداد. ومثال ذلك أن الحاج حين يرجم الجمرات (كومة صغيرة من الحصى) إنما يكرر حركة إبراهيم. وترى السنة أن الكبش الذي افتدى به الله إسماعيل (إسحق) قد هرب نحو إحدى الجمرات. ولردعه، رماه إبراهيم بسبعة حجارة^(٥). ومع ذبح ضحية قربانية، يجري أيضاً تكرار حركة إبراهيم حين ذبح الكبش لافتداء ولده. بيد أن الطقس أقدم بكثير: فما الكبش الذي نجده في الأضحية الإبراهيمية سوى الحمل الذي قدمه هابيل للرب، فحسن في عين الرب،

(١) لا سيما خرافات ملائكة سبا التي بعث إليها سليمان بالهدى للقيام بمهمة دقيقة (القرآن، ٢٧/٢٠ وما بعدها).

D. Sidersky, *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes*, pp. 122 Sq.

(٢) سنعود إلى هذه المسألة الخاصة بأصول الكعبة القديمة، عندما ستتكلّم على المكان المقدس (الفصل السابع).

(٣) الطبرى، تاريخ، ج ١، ص ٢٨٨.

(٤) الطبرى، م.ن.، ج ١، ص ٣١١.

(٥)

Gaudesroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, p. 277.

ووضع جانباً لكي يكون بديلاً من إسحق^(١)، أو من إسماعيل حسب المأثور الإسلامي. إن أهم الطقوس، التقنيات الأساسية، وبعض التجديدات تكاد تُعزى دوماً إلى شخص توراتي، عندما لا يُرجعها التراث إلى آدم. يقال لنا إن أول من صنع الصابون كان سليمان؛ وإن داود كان أول من أرتدى الرَّزَد^(٢)؛ وكان إبراهيم أول من قدَّم ضيافة؛ وكان يوسف أول من استعمل الكتاب؛ وكان إسماعيل أول من دجَّن الخيل^(٣).

يُعزى إلى هاجر، أم إسماعيل، وضع الأفراط في الآذان، وممارسة البتر واستعمال الأثواب الطويلة. وبعد حفلة تحاسد، أقسمت سارة، زوجة إبراهيم الأولى، على قطع ثلاثة أعضاء من ضرتها. فتصحّها زوجها بأن تختنّتها وتُثقب أذنيها وأن تضع فيهما أفراطاً. وبعد تلك العمليات الجراحية، ازدادت جمالاً، كما يقول المعلق. وفي آخر المطاف، عندما هربت، عمدت إلى تطويل ثوبها لاخفاء آثار تلك العمليات^(٤).

كما يُعزى إلى هاجر طقس السعي، أي الهرولة بين الصفا والمروءة، التَّائِن المقدَّستين. وال الحاج الذي يسعى بينهما سبع مرات، يبدأ مسرعاً، ثم يمشي مشية عادية، فينظر تارةً إلى الوراء، ويتوقف تارةً كما لو كان يبحث عن شيء ضائع. ويعتقد أنه بذلك يحاكي حركات هاجر عندما حاولت، وهي تائهة في الصحراء، أن تجد ما تبلَّ به ريقها، هي وإسماعيل، فأمر الله بتغيير نبع؛ ولما رأت العبد المصرية الماء، نادت ابنها بسانها الأصلي زم - زم (توقف)، ومن هنا كان اسم النبع المقدس الجديد.

وترجع بعض الحركات الشعائرية إلى آدم والملائكة، الذين تعلّموها، بدورهم، من الله. فقد علم الله آدم عبارة التحية: «السلام عليكم»^(٥). وبعد موته، قام الملائكة بغسله وتطهيره ولفه بقمامة ودفنه. هكذا تعلم البشر الشعائر الجنائزية.

إن هذا التفسير الساذج لأصول الأشياء لا يقف عند الجانب الديني وحده: فهو يتعدَّا كثيراً، ويشمل ميادين التقنيات واللغة. ومثاله أن التراث الإسلامي يرى أن آدم وهب لبني البشر آلات الحفر والحراثة والخياطة. بكلام آخر علّمهم التعدين والزراعة والحياة^(٦). ويرى أن اللغة

(١) الطبرى، م. س، ج ١، ص ١٣٩.

(٢) راجع القرآن، ٢٥/٥٧.

(٣) القلقشندي، صبح الأمسي، ج ١، ص ٤٢٦ وما بعدها؛ ابن الكلبي، كتاب نسب الخيل، ص ٤.

(٤) الطبرى، تاريخ، ج ١، ص ٤٢٨٠ القلقشندي، م. س، ج ١، ص ٤٣٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ١١٨.

(٥) الطبرى، تاريخ م. س، ج ١، ص ١٥٦.

(٦) Chehod, *Le Monde mythique arabe*, pp. 53 Sq. يروى الطبرى (تاريخ، م. س، ج ١، ١٢٨) أن آدم عندما جاع، أرسل له الله سبع حبات قمح. فسأل جبريل: ماذا أفعل بها؟ إيدرها في التراب، قال له الملائكة، ثم أمره =

كانت من نعم الله التي أنعم بها على الإنسان الأول، فعلمها لابنائه^(١). والقرآن ذاته، مصحف الكلام الإلهي، هو نموذج اللغة غير المخلوقة: إنه النسخ الحرفى للنموذج السماوى الأول، المحفوظ في عرش العلي القدير^(٢).

هنا تثار أمامنا مسألة دقيقة. في هذا التحفيز الأسطوري للشاعر والتقنيات والمؤسسات، هل المقصود دوماً اعتقادات عربية أم استعارات إسلامية من اليهودية؟ لا ريب أن من غير الممكن نفي أهمية تلك المؤثرات الغربية ولا المبالغة بها. ولكن، كائناً ما كان أصل التفسيرات المعطاة، فإن مجرد قبول العقيدة الدينية الجديدة لتلك المؤثرات، يدلُّ على أنها مطابقة، جزئياً، لعقلية مؤسسيه الأوائل، وهي في آخر المطاف عقلية الشعوب السامية بالذات. إنما قد تكون أدنى إلى الحقيقة حين نسلم بأن الأمر يتعلق بعقائد عربية^(٣) إسترجلعها الإسلام وقدّمها في أفق توحيدى، غير بعيد من الاستيحاء اليهودي - المسيحي. ناهيك بأن التفسير من خلال مثال سماوي أو تعليم بطل حضاري، كان منتشرأً في العالم، وكان إحدى السمات الأساسية للفكر الأسطوري. والحال، ليس غريباً أن نجد امتداداته في الإسلام الستي وفي قداسة أوليائه معاً. إن محمداً، النبي، هو في الآن ذاته بطل حضاري، من سلالة أسلافه التوراتيين الكثريين. فسببه يعود إلى إسماعيل. وترى بعض المؤثرات الإسلامية أن إسماعيل، وليس إسحق، هو الذي كان الفدية الإلهية. وعلى غرار هذا العمل الاحتفالي، كان جد محمد قد نذر أن يذبح أحد أبنائه، عندما يصبحون عشرة. وحدّدت القرعة عبدالله، والد النبي العتيد، الأمر الذي كان يخالف نوايا الله. فكان افتداه بمئة ناقة^(٤)، وبذلك تحددت الذية (فدية الدم) للأجيال المقبلة. وكان محمد قد تلقى علمه السماوي بواسطة ملاك، على غرار سابقيه التوراتيين، وبتحتو أخص على متوازن «أبيه إبراهيم» الذي كان يشبهه مثلما تتشابه قدرتا ماء^(٥). نقل الملاك التنزيل القرآني إلى محمد، وعلّمه أيضاً كيفية الوضوء، والصلة الشعائرية، من الاستعداد لها إلى الحركات والكلمات والمواقيت المحددة^(٦). وكان إبراهيم قد جدد بناء الكعبة؛ وتالياً، كان لا بد لمحمد من تجديد

= بالمحصاد وتنقية القبح وطحنه بواسطة الرحمى، وعجهه. ثم أخذ حمراً وقطعة حديد واستوقد منها شرارة أشعل النار بها. ويضيف الطبرى: هكذا كان آدم أول من تعلم الخبازة.

(١) القرآن، ٢٩/٢ - ٣٠.

(٢) الشعرانى، ميزان، م، س، ج ٢، ص ٤٥.

(٣) لا يغزو أن المعتقدات العربية القديمة قد تكون مختلفة في أشكالها عن العقائد التي اعتمدها الإسلام. لكن أزليه التفسير، تعنى في المناسبة، عزو المؤسسات إلى شخص خرافى، تبدو واضحة. وربما كان الحداد هو البطل الحضارى المُمِيَّز لدى العرب البدو. (*Le Monde mythique arabe*, pp. 53 Sq.).

(٤) ابن هشام، سيرة م، س، ج ١، ص ١٤٣ - ١٤٦؛ الألوسى، بلوغ الأربع، م، س، ج ٣، ص ٤٧ وما بعدها.

(٥) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ١١.

(٦) J. Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam*, pp. 161 Sq.

حركة سلفه الشهير، عندما قام القرشيتون بتجديدها. كما يُعزى إليه وضع الحجر الأساس في هذا المبني المقدس: الحجر الأسود^(١).

الحقيقة أن هذا التواصل في التراث الذي يمتد من إبراهيم إلى محمد، ويعود حتى إلى آدم، إنما يتلخص مع تصور دوري - أسطوري للتاريخ، لم يكن غريباً تماماً وكلياً عن المعتقدات العربية قبل الإسلام. يبدو أن العرب القدماء قد سلموا بوجود حقبة شبه أسطورية، حقبة الفطحل، التي لا نملك عنها، بكل أسف، سوى معلومات قليلة. إن تلك الحقبة التي سبقت خلق الإنسان، كانت في خلالها لا تزال الحجارة طرية. لكن الفطحل هو أيضاً زمنٌ نوح، كما هو عصر الخصوبة الكبيرة والازدهار^(٢). يقع هذا العين اللامحَدَع عند بداية الخلق، ومنه جرى الذهاب إلى تصور عصر ذهبي للبشرية، كانت الحياة مديدة وسعيدة في خلاله. ذلك أن القدماء كانوا قد أورثوا خلفاءهم مؤسساتٍ وعاداتٍ تجري عبرها مواجهة مصاعب الحياة، لكن البشر لم يتمكّنوا من الحفاظ على فطرة تراثهم. فهم حين أدخلوا تغييرات عليها إنما غيروا في الوقت عينه مجرى حياتهم. وهكذا صارت الحياة أقصر وأقلَّ بهجة. وأحياناً كان يتزل العقاب بالأقوام الفاسدين. إلا أن الأشخاص القلائل، الذين عرفوا كيف يحافظون على البساطة البدائية للتقاليد القديمة، نجوا من المفسدة. ومن بين أولئك الآباء الذين عمروا كثيراً، مثل ماتوسالم، ينبغي ذكر لقمان بنحو خاص، فقد كتب له أن يعيش حياة طويلة، تساوي مجموع حيوانات سبعة نسور. وصار آخر هذه النسور، لُبْد، مضرب الأمثال^(٣).

انطلاقاً من ذلك، يُفهم موقف مشركي مكّة، الذين كانوا يستنكرون ويستكبرون عندما يسمعون المقاطع القرآنية التي تدور حول الشعوب التي أبادها الغضب الإلهي: «وإذا تُلَى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا. إن هذا إلاّ أساطير الأولين»^(٤).

إن فكرة حقبة رغيدة، تقع في بدء البشرية، تبدو قد أثرت في الإسلام تأثيراً عميقاً. فهو يبدو متألاً إلى نظرية دورية - أسطورية حول التاريخ، وربما كان قد تصور عدّة حقبات في بدايتها كان يتجلّد الجنس البشري من خلال تعاليم بطل حضاري كان يتلقى علومه من السماء.

فالقرآن، مثل التوراة، يسلّم أولاً بوجود فردوس أرضي. إنه العصر الذهبي الحقيقي للبشرية، ويعق في بداية الأزمنة، لا خارج الزمان، لأنَّه لم يكن ثمة شيخوخة ولا موت. وبعد سقوطه، بكى آدم خططيته بمرارة. إذ صار خلفه ضالاً ومُعرضاً لكل المصاعب، ولتعزيزه عن خروجه من الجنة، أُرسَلَ له الله خيمَة، نصبت في موضع الكعبة. كانت تلك الخيمة ياقوته

(١) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣) الألوسي، بلوغ الأربع، ج ٢، ص ١٦٩.

(٤) القرآن، ٣١/٨. راجع: القرآن، ٢٥/٦؛ ٢٥/٥؛ ٢٤/١٦؛ ١٣/٨٣.

مفرغة. كما وهبه الله لؤلؤة بيضاء من الجنة^(١)، أسوأَت من آثام البشر. إنها الحجر الأسود الشهير الذي تزدان به الزاوية الشرقية للمسجد. وبعدما تعلم آدم من الكوافر، تصرّف كبطل حضاري حقيقي، فعلم نسله عبادة الله والشعائر والتقنيات والمؤسسات. إلا أن البشر فقدوا، مع مرور الزمن، الدين القيم، وعبدوا الأوثان. ولتنبيهم، أرسل الله رسلاً الذين ينذرونهم بقرب العقاب. كان النذيون قلة؛ وغرق الآخرون.

إن نهاية الطوفان تسجل بداية دور جديد. لقد جرى إحياء الدين الصحيح. ولكن ليس لأمد طويل؛ فقد تبدل مجدداً، وتحول وتشوه، مفسحاً المجال أمام الجهلة. وجهت السماء إنذاراتٍ كثيرة، وفي نهاية المطاف عاقبت الآثمين.

مع العصر الإبراهيمي، يبدأ دورُ ثالث. يذكر القرآن كيف قطع إبراهيم مع المشركين، وبشّر بالتوحيد، فأنقذه إيمانه من النار (٣٧ / ٨١ - ٩٧). هنا يقع حدث بالغ الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الإسلام الديني. يرى القرآن أن الدين الذي يبشر به إبراهيم لم يكن اليهودية، بل كان العنيفية (٢ / ٩٥ و ٦٧ / ٣)، أي كان نوعاً من عقيدة إسلامية، قبل الحرف، مطابقة لما تلقاه أب الجنس البشري، آدم. ثم بني مع ابنه إسماعيل الكعبة، وجعل مكة مدينة آمنة (٢ / ١٢٥) و (١٢٧). وكما ذكرنا آنفاً، علم الناس العبادات والشعائر الكبرى.

ومجدداً، ضاع الدين الصحيح. فأنذر الله بصوت أوليائه، الكافرين والمرتد़ين ومدنسِي بيته المقدس. ويشير القرآن إلى أقوام رفضوا الإصغاء للأنباء، فأبىوا عن بكرة أبيهم بسبب كفرهم.

مع محمدَ، تلقت البشرية آخر رسائل السماء، وأهمها في آن. ففي حجة الوداع، أكد نبئي الإسلام أن الزمان قد أكمل دورته، وأنه عاد إلى منطلقه، تماماً مثل اليوم الأول الذي خلق فيه الله السماء والأرض^(٢)، هكذا نعود إلى الزمن الأسطوري، يوم أخرج الخالق البديع العالمَ من العدم. والحال، فإن ظهور الإسلام يشكل حدثاً جديداً في تاريخ البشرية. وعلى غرار الأمس، يكون الجيلُ الأفضل هو الذي يبدأ معه الدّور، أي جيل محمد وصحابه المخلصين. هناك فكرة شائعة لدى مفكري الإسلام عن انحلال الجيل الحاضر بالنسبة إلى اللحظات التاريخية السابقة. إلا أنَّ الأمر لا يتعلق بعودٍ أبدِي أو تجدد دائم: ذلك أن الانحلال التدريجي لن يليه بعثٌ جديد. بل على العكس، فحين يبلغ الانحلالُ نقطته القصوى، سيكون من علامات اقتراب القيمة. صحيح أن هناك اعتقاداً بالمهدى، بالمرشد الأرفع الذي سيأتي لإصلاح الدين والعدل، ولكن

(١) الأزرقي، أخبار مكة، ج ١، ص ٨ وما بعدها.

(٢) ابن هشام، سيرة، ج ٣، ص ٤١٥؛ الألوسي، بلوغ الأربع، ج ٣، ص ٧٢؛ ابن سعد، طبقات، ج ١، ص ١٣٣.

ذلك لن يحدث إلا في حين من الدهر، قصير نسبياً، ما دام سيليه نشور الموتى.

في هذا التصور الإسلامي للتاريخ العالمي^(١)، يبدو أن تأثيرين مختلفين قد فعلا فعلهما.

فهناك من جهة فكرة تاريخ آحادي الاتجاه، حسب عبارة م. إلحاد^(٢): يتدخل الله في مجرى الأحداث لإعادة توطيد النظام الثابت لمقاصده الأزلية. يلاحظ غودفروا - دمبوبين «أن محمداً استمدّ من اليهودية هذا التواصل في حكم الله للعالم»^(٣). لكن الإحساس بانحطاط بالمقارنة مع الماضي، يتعارض مع المنظومة الدورية الشرقية، التي تقول بالابناع على أمد طويل نسبياً.

وهكذا وجدت الإنسانية نفسها، في عدّة مناسبات، أمام فجر عصرٍ جديد.

* * *

يبدو لنا أن في الإمكان القول، بعد هذا العرض الموجز حكماً، إن العرب كانوا، قبل الإسلام، يألفون تماماً هذا الشكل الفكري الذي يوصف عموماً بالأسطوري. فهم إذ حرّكوا الأشياء والكون، واستندوا إلى أشخاص خرافيين، إنما سعوا إلى تفسير بعض ظواهر الطبيعة، وبالخصوص، إلى توسيع البُنى والعادات. وبالمقارنة مع عالم شعوب الأزمنة الكلاسيكية، يبدو لنا العالم الأسطوري العربي فقيراً بشكل فريد. لكن هذا الفقر لا يدهشنا عندما نفكّر أن الأمر يتعلق بقايا أثرية، بقايا حكايات، جمعها في عصر متاخر مسلمون متّحمسون كانوا يكتون في أعماقهم ازدراءً عاماً لكل ما كان يتعلّق بالوثنية القديمة. ومن جهة ثانية، كان ذلك الفقر يجسّد شظف العيش لدى العرب القدامى، ويترجم ضيق أفقهم الديني. وهذا الأخير كان لدى البدو محصوراً أساساً بالقوى الأرضية، من دون شخصية محددة، وكان يعبر عن مفهوم غامض للمقدس. كما أن الأشخاص الأسطوريين نادراً ما يكونون قوئيّين دينياً بالمعنى الحقيقي للكلمة. فخارج العالم الجنّي الغامض، لا يبدو أن العجائبي كان له موضوع آخر سوى الإنسان. وبنحو خاص، يستعين العجائبي بالبطل المُحضر أو الحضاري، وبالجد الرمزي، مترجمًا بذلك اهتمامات مجتمع بطريركي، أساسه العشيرة.

إن الإسلام الذي تعارض عموماً، وبقوة، مع المعتقدات القديمة، والذي عمل على تدمير البنى العتيقة، تقبل مع ذلك بعض أشكال ذلك الفكر الأسطوري، تحديداً بقدر ما احتفظ بعلاقات مع البداوة. فواصل الجنّ الاضطلاع بدور مؤثر، خصوصاً في الحكاية الشعبية^(٤). إلا

(١) لتوضيح أفضل للمنهج الإسلامي للتاريخ، لا بد من درس التصورات القرآنية للزمان (وقت، حين) والدهر والأساطير. لكن تحليلًا كهذا يتعدّى نطاق هذا العمل.

(٢) Mireá Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, p. 154.

(٣) Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 330.

(٤) هناك فائدة كبيرة من درس هذا الجانب الخاص من المسألة، عبر الحكايات الشعبية، وبنحو أخص في ألف ليلة وليلة، حيث يمكن للإنسان، بضرور شطارة حقيقة، من الهيمنة على القرى السفلية.

أن الشخص الرئيس يظل البطل الحضاري، كما كان الحال لدى العرب الأقدمين، فإليه تُعزى المؤسسات الدينية الكبرى وأهم العادات والتقاليد. والحال، إن ما يُحسب حسابه في أداء طقس شعائري، ليس النتة وما يوضع فيه من إيمان وحسب، بل أيضاً التكرار الدقيق للحركات والكلمات التي علمها جد رمزي عظيم لبني جلدته. وهذا يغدو، تحت التأثير اليهودي - المسيحي، رسولاً للسماء في وقت واحد. إن إبراهيم، الجد المشترك للعرب ولليهود، كان أيضاً خليل الله، رسوله الذي أرسله لإقامة الدين القائم في مكة، وكان محمد من السلالة نفسها، التي ينتمي إليها إسماعيل نبوةً وتبّعاً. فأعاد الطهارة الدينية البدائية التي دنستها أهواء البشر. وتلقى من السماء عملاً مماثلاً لعلم الأنبياء الآخرين، ودارت رسالته في الظروف الأسطورية فيها، أي في حين من الدهر الانبعاثي، التجديدي، الذي أخرج العالم من الفوضى^(١).

يبدو لنا أن الإسلام حافظ على السمات الكبرى للفكر الأسطوري العربي. وسعى مثله إلى التسويف، بفعل القوى السفلية، لبعض ظواهر الطبيعة، وإلى التحفيز للعقائد والممارسات التي زوّدتها بأساسٍ جُدُودي قديم. وما لا ريب فيه هو أننا لا نستطيع إنكار تأثير اليهودية، خصوصاً في جانبها التلمودي، ولكن أعطى لهذا الدين ما يستحق من نصيب في المألقة القرآنية^(٢). إن دراسة العالم الأسطوري تبيّن مدى استفادة الإسلام من الفكر الديني العربي العريق. ولقد لاحظنا الأهمية التي يخصّصها للتحفيز والتفسير كما يتصرّفهما الفكر الخرافي؛ وسنرى عما قريب أن تصوّره للنفس، مهما كان نقيناً ومطهراً جداً، لا يخلو من تفاعل حيوي مع القيم الروحية قبل الإسلام.

(١) يرى القرآن أن هناك ديناً قياماً وحيداً، هو الإسلام، الذي بشّر به كل الأنبياء، الذين كانوا هم أنفسهم من المسلمين (٣/٥٢ وما بعدها).

(٢) من الدراسات الأخيرة، الدراسة المؤسفة التي وضعها حتّا زكارياس (Hanna Zakarias, *De Moïse à Mohammed Vrai Mohammed et faux*)، والتي تلتها دراسة ذات عقلية سجالية، تمّ تجاوزها لحسن الحظ: *Coran*.

الفصل الخامس

النَّفْسُ وَالْقَدْسِيُّ

إن المسار التمايزى الذى يسمع بالتفريق، داخل القدسى، بين القرى الخفية، المجهولة بادئ الأمر، والمناطقة تالياً بشخصيات، إكتمل إذاً بناء توليفي جديد للخارج. ففي آخر التحليل، ربما كانت الألوهة الأحدية هي مجموع القرى غير الأرضية، المعقولة، الممركة والمعادة إلى الوحيدة. هذه الفرضية لا تستبعد إطلاقاً واقع أن البدائى قد توصل إلى تصورٍ لوحданية معينة داخل الإلهي، بفضل نظرة فطرية إلى الأشياء. لكن بين كتلة الخفيّة الغامضة، التي يصدر عنها المذهبُ الأرواحي، والإله المتعالى في الأديان التوحيدية، هناك أكثر من تبدل نوعي بسيط: فالامر يتعلق بتحول جوهري للماهية أو الإثنية، إذ إن الكائن الأعلى، المناطق بشخصية محددة تماماً وبيرادة ذات قراراتٍ صارمة، والمكمل، فوق ذلك، بكل امتيازات القوة المطلقة، يتدخل في شؤون العالم كلما اضطرب نظام العالم الذي أنشأه. وإن البشر بين أيديهم عهد يعرفه الجميع، ويعدُّ احترامه ضمانةً لسلامة وسعادة كل منهم.

مع ذلك، يبدو أنَّ اكتساب تصورٍ شمولي للإلهي لم يكن في الإمكان تحققه إلاً بموازاة تصورٍ آخر لا يقلُّ عنه أهمية، هو تصور الشخص. فالإنسانُ الذي كان يستثنيُّ وحدة الأسس الحيوية التي كانت تحرّك جسده، إنما سار نحو توليف القرى الخارجية للطبيعة. هنا أيضاً، لا يمكنُ استبعاد إمكان وجود نظرة توفيقية، إذ النَّفْسُ في نظر العرب هي في آنٍ وحدة غامضة وكثرة، ومرة أخرى، سيؤدي التركيبُ التوليفي الجديد إلى ولادة هوية ستكون مختلفة عن مجموع عناصرها التكوينية. فالشخص ليس الجسد، زائد عناصره الحيوية والروحية (هذه هي حالة الفرد)، بل هو الإنسان بكل ديناميكيته، الوعي وحدثه النسبيَّة.

من المهم التشديد، من الآن فصاعداً، على أنَّ الإسلام لم يقم بغیر تسريع حركة قائمة من قبل، وذلك على الرغم من محاولاته الإصلاحية، ومن ثورته كما ذهب البعض إلى الاعتقاد. والحال، سترى جانباً الاستعارات الحتمية من اليهودية وال المسيحية، لأنَّ تأثيرهما الأكيد لن يتعدى التفاصيل الاعتقادية، ولن يطاول أعمق البنى الأساسية، ذات الأصل البدوى، وحتى السَّامي، التي يجدر تبيانها أولاً.

مما يؤسف له أن مسألة النفس العامة لدى العرب الأقدمين، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة النشوء والبقاء، هي بلا شك من أدق وأصعب المسائل التي يمكنها أن تثار في وجه الباحثين. عملياً، خارج القرآن، الذي لا يوضح كثيراً في هذا الموضوع، نفتقر افتقاراً شديداً إلى المصادر الخلية بتورينا حول الاعتقادات السابقة للإسلام. وعندما يحالنا الحظ وتظهر بارقة تُؤثر الموضوع، نجد نفسنا عموماً أمام معلومات مشتّة، ومتناقضه أحياناً، إلى حد يبدو لنا أن من الصعب استثمارها، عندما لا يكون هناك ارتياح في صدقتها. الحقيقة أن تناقضها معيناً في المعلومات لا يجوز أن يدهشنا كثيراً، لأن الاعتقادات لم تكن واحدة في كل القبائل. ناهيك بأنها كانت تتعلق بقضايا تفصيلية أكثر مما كانت تتعلق بالأساس. والحال، يبدو على الرغم من كل شيء أنَّ في الإمكان التوصل إلى مقاربة مقبولة. إلا أنَّ المصاعب تبدو متعلقة أيضاً بطبيعة الموضوع. ذلك أنَّ كثرة الأركان الحيوية، والتباس معناها، وما يحيط بها من حالة سرية، كالخلط بين مفاهيم مهمة مثل النفس والروح، تزيد من صعوبة التأويل. وفي نهاية المطاف لا يمكن التوصل إلى إزالة الالتباسات إلا من خلال برمجة معينة.

* * *

إنَّ التصور لقديسي غامض، على أساس أرواحي، يُميّز دين الصحراء، يُفضي إلى النقص ذاته في التشخصن على صعيد القوى الكثيرة التي يشكل الإنسانُ مركزها. فالبدويُّ الذي يعي نفسه كعضو عشيرة قبل كل شيء، لا يكون واحداً إلَّا فردياً، أو، إذا شئتم، جسدياً. ومنذ أنْ نصعد إلى الصعيد النساني نلاحظ لديه الكثرة أولاً. فالقديسي، المنتشر في الجسد، يبدو ساكناً بعض الأعضاء بكثافةٍ نسبية. والإنسان تحرّكه عدّة أركان حيوية – وهذه الفاظ مألوفة لإخفاء جهلنا –، لكل منها مقرٌّه ومواصفاته. الأهم في كل هذه الأركان، بلا شك، ركن النفس، مبدأها الذي يصعب تحديد مكانه ووظائفه، بسبب كثرة تصوراته ودلائله. إن المعجميين يعطون للنفس ١٥ دلالة مختلفة، معظمها مجازيٍّ^(١). هناك ثلات دلالات تستوقفنا بنحوٍ خاص، لأننا نجدها في أقدم الآداب، النفس من فعل نَفَسٍ، ويتعين تقريرها من النفس، التنفس بالمعنى الحقيقي. وربما كانت النفس الحيوي الذي يؤدي زواله إلى الموت في صورته الأكثر ظهوراً: توقف حركة النفس^(٢). لتحديد مقرّها يمكن أن نرى كيف تغادر الجسد. فعندما تكون الوفاة طبيعية، يبدو أنها تخرج من الفم. استطاع النجاة فيما كانت نَفَسُه تكاد تخرج من فمه، هكذا وصف شاعر رجلًا كان يواجه خطراً عظيماً^(٣). ويمكنها أن تغادر الجسد أيضاً من الأنف، والعبرة الرائجة، بشيء من الازدراء،

(١) لسان العرب، ج ٨، ص ١١٩ وما بعدها؛ ساج العروس، ج ٤، ٢٦٠ وما بعدها.

(٢) من المفيد أن نلاحظ أن المعجميين يشتّرون نفس من نفس. «التنفس نَفَسٌ نَفَسًا لأنها تولد النفس» (لسان العرب، ج ٨، ص ١٢٠).

(٣) لسان العرب، ج ٨، ص ١١٩.

تقول إنَّ نهاية أي إنسان تقع بطريقة مزيرية، أي بعد مَرْضٍ أو شيخوخة، لا في المعركة: «ماتَ حتفَ أنفه». في الحالين، يُنظر إلى النَّفَس كأنها تَفَسُّ يغادرُ الجسد مع آخر شهقة، والحال، قد يكون مقرها في الحنجرة، في الرئتين، وربما في القلب.

كما أنَّ النَّفَس هي الدم الذي تنتشرُ معه عندما يكون الموت عنيقاً: «تسيل على حد الطَّبَأِ نفوسنا»، حسب قول الشاعر السموأل. سنجد المعنى ذاته في بيت من الشعر، منسوب إلى تأطِّلُ شرآ، الشاعر الصعلوك في الجزيرة العربية قبل الإسلام. يقول في رجل كان قد أقدم على قتله، ما معناه: «ضربته ضربة غضب وسالت نفسه كالموح»^(١). ونجد المعنى عينه في فعل أنفس الذي يعني «حاضن» (حاضت الأنثى). وفي حديث يُدعى الدم نفس السائلة^(٢).

تعبر النفس، أخيراً، عن الهوية، الأنا: فهي ليست شيء آخر سوى الاسم الشخصي. ومثال ذلك قولهم: «لوموا أنفسكم» أي «لوموا ذاتكم». إن المبدأ الذي يحرِّك الجسم، قد يتزعزع إلى الامتزاج مع الحياة والدلالة على الشخص^(٣). وبالتالي يُنظر إلى وحدة القوى الحيوية نظرة مَرْجِيَّة، ربما بالكيفية نفسها التي يُنظر بها إلى وحدة القدسي. إلا أن النفس آلت إلى الدل على الفرد، الكائن بكلّيته. إن عائلة من ثلاثة نفوس تعني عائلة من ثلاثة أشخاص. كذلك هو الحال في عبارة «مدينة من عشرة آلاف نفس»، حيث تؤخذ الكلمة نفس بمعنى نسمة أو ساكن^(٤).

لكنَّ المعنين الأول والثاني هما اللذان يسترعيان الانتباه. فقدرأينا أن النفس تدلُّ في آنٍ على النَّفَس الحيوي والدم. فهل المقصود مبدأ واحد يغادر الجسم من طريق جهاز النفس أو الدم، حسبما يكون الموت طبيعياً أو عنيقاً، أم أن المقصود نُفَسَان مختلفتان باختلاف الوظائف والواقع المتميزة؟ يمكن الأخذ بهذه الفرضية الأخيرة، كما يبدو مؤكداً لذلك مصيرُ النفس بعد الموت. ذلك أنَّ النَّفَس الذي يخرج من الجسم عن طريق الفم أو الأنف، قد لا يكون موجهاً لكي يوفر الخلوود للجنة. فهو قد يمضي إلى العالم العلوي، لا نعرف إلى أين بالضبط، وربما يتشرَّ في الهواء أو يعود إلى المصدر الأول للقدسي. في الأضحية الدموية، يُشرِّد الدم على الأوثان؛ لكنَّ النَّفَس الحيوي مخصوص لله، كما تدلُّ على ذلك الصيغة القرآنية القديمة، التي استرجعها الإسلام: «يا ربِّي إِنَّكَ وَإِلَيْكَ». إن شحنة الطاقة المقدسة التي وضعها الخالق في الكائن الحي، يجب أن تعود إلى مصدرها. وعليه، يبدو كل شيء دالاً على أن المقصود هو نفس روحية، فيضُّ من الألوهة. وهي بذلك قد تتعمى إلى العالم العلوي ولا تكون غريبة عن الروح، التي سنعم إليها لاحقاً.

في المقابل تماماً، تكون النَّفَس التي تسكن الدم، نفساً باتية. فهي تمكث في الجسم عندما

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٢) لسان العرب. مادة نفس.

(٣) من هنا عبارة: خاطر بنفسه، أي ب حياته.

(٤) كذلك هو الحال في الفرنسيَّة بالنسبة إلى الاسم نفس *âme*.

يكون الموت طبيعياً، فتعيش في ليل القبر حياةً ناعسة، وتغذى من الرفات، وربما لهذا السبب يسمى الصریحُ نفساً^(١). كتب لامنس «لذا يوضع الميتُ في قبره... ذراعه مطوية تحت قفاه، وكأنها وسادة، مثلما كان في حياته قد اعتاد على الاستراحة ليلاً... ومرد ذلك التخيّل إلى أنه يرتاح على هذا النحو في «ضريحة» ويتمتع بنصف وعي لأجل معين»^(٢). قبل أن يلفظ ابن العاصي آخر أنفاسه أوصى ذويه بالجلوس حول ضريحة لكي يتمكن من الاستمتاع بحديثهم. فالموت يعيش عيشةَ عَسْقَةَ، يسمع ويوالصل الاهتمام بمصير الأحياء، إلى أن تفكك الجثة تفككَا تماماً، عندئذ تغادرها النفس مرتديةً شكل طير، يحمل اسم هامة أو صدى، وهو نوع من البوم الذي يعيش في الخرائب والمقابر^(٣). لكن حين يكون الموتُ عنيفاً، تخرج النفس فوراً من الجسد مع الدم المراق، وتتحول أيضاً إلى هامة أو صدى، وتطلبُ الثأر. تصرخ في صمت الليل: «أسقوني، أسقوني»، مطالبة هكذا بدم القاتل. فهي محكومة بالتشريد، دون أن تجد راحةً، إلى أن تُروي بالثأر. «يا عَمِّراً توقف عن شتمي وإهانتي، وإلا ضربتك حتى تطلب الهامة الشراب»^(٤). إن هذه النفس النباتية التي تتغذى من الحمائر، تعيش في القبر وتتحول إلى طير أرضي^(٥)، ربما يتعمى إلى العالم السفلي.

إننا نجهل مدة حياة هذه الهمامات والأصداء، كما نجهل مآلها الأخير. إنما يبدو ممكناً الكلام عن بقاء ما، عن أمِّ غير محدد، ولكنه ليس بلا نهاية، فهو مختلف تماماً عن الخلود الذي يعد به

Guidi, *Arabie préislamique*, p. 12.

(١)

Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 203.

(٢)

(٣) لكلمة هامة عدة معانٍ. فهي تدلُّ أولاً على الرأس، وبالآخرى على ذروته، وتدلُّ مجازياً على متقدّل السلطة. وهي نوع من البوم الذي يخرج من رأس الجثة عندما تفككَ تمامًا، أو في لحظة الوفاة بالذات عندما يكون الموت عنيفاً. واليوم لا يبدو ممكناً، بالاستناد إلى النصوص، التفريق الواضح بين هامة و صدى. فالصدى من الجنس المذكر، وهو طير أيضاً؛ إنه البوم الذي يخرج من الجسد، ويُفطّل أيضاً بالدور عينه الذي تؤديه الهامة عند الوفاة أو بعد اغتيال. ومن جهة ثانية، يدلُّ على ما يبقى من الإنسان بعد وفاته، أي جثمانه. كما يقال بمعنى دماغ، صدى الصوت، والعطش الشديد (سان العرب، مادة صدى). يقول طرقه بن العبد:

«كَرِيمٌ يَرُوِيْ نَفْسَهُ فِيْ حَيَاتِهِ سَعْلَمٌ إِنْ مَتَّا غَدَأْ أَيْنَا الصَّدِّيْ»
(٤) الألوسي، بلوغ الأربع، م.س، ج ٢، ص ٣١٢. لما ينبعي على أهل المقيد أن يوفروا له الراحة وأن يقتلوا قاتله. وبعد الثأر له، يمكن للدويه أن ي يكونه. والحال، لثأر الدم عند العرب سبب ديني، فالقاتل إذ يسفك دم المقتول، يحرمه في الوقت ذاته من مكاسب الآخرة، من حياة ما وراء القبور. ولا بد ليد المتقى من تهدئة عذاب النفس بجعل القاتل يعاني المصير نفسه، هو أو أحد أقربائه، الذي قد يؤدي إلى الإيادة الكاملة للعشائر المتخاصمة أو إلى مصالحة شاملة. في حال المصالحة، يجري عذر ضحايا الجانين. وتدفع دية فائض الدم نقداً أو أغراضًا.

(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣١٢: إن بعض العرب يعتقدون بأن النفس ذاتها المصوره بصورة طير، تنشر في جسم الإنسان.

القرآن، الخلود الذي لم يكن يؤمن به القرشيون إطلاقاً: «يقول لنا الرسول إننا سحيقاً، لكن كيف تكون حياة صدئ وهامة؟»^(١).

باختصار، يمكن القول إن الإنسان عينه، في معتقدات العرب القدامى، هو نفس، وهو مُناظِّر بروحين أو بنفسين أساسيتين: إحداهما تسكن الدم، وتُسْبِّل معه وتستمع بعمرٍ معين. يبدو أن حياتها النباتية في القبر وتحولها إلى يوم أو بومة، يدلان على انتماصها إلى العالم السفلي. لكننا أقل علماً بحالة النفس الأخرى، فقد يكون مقرّها في الجنجرة، فتغادر الجسد مع آخر نفس. وعندئذ قد تنتشر في الجو، أو قد ترجع إلى مصدر المقدس. إن مصيرها غير الأكيد من شأنه الإيحاء بعلاقة ما مع العالم العلوي.

كما ذكرنا آنفاً، ثمة مجال لتقرير هذا المعنى الأخير من الروح *Esprit* الملغزة التي لا نعلم عنها إلا قليلاً. فاستعمالها المحدود في القرآن، والذي سنعود إليه قريباً، يبيّن أن المقصود مفهوم «أحدث، أقل تداولاً، وربما مستعاراً، مضافاً إلى تصورات أقدم ذات صلة بالنفس»^(٢). فعلى الرغم من تبدل المنظار الذي أحدثه الإسلام، من الصعب القول إن هذا اللفظ كان مجهولاً لدى العرب الأقدمين. إن المعجميين يشتقونه من فعل رَوَحَ الذي يعني راح، ذهب، ابتعد. ويرى المسعودي أن الروح هو النسيم الذي يوجد داخل الجسم البشري والذي يصدر عنه النفس^(٣). ويقول ابن منظور من جهةه، تسمى الروح روحًا لأنها تحتوي على الرُّؤْفَة، النفس الخفيف^(٤). وحين ننظر في الخوف التعويدي أو الشعبي الذي كان يظهره العرب القدامى أمام الدفن، يبدو لنا أن جزءاً من الروح يغادر الجسد مع الهواء المزبور بقوّة، كما كانوا يقولون عطس الرجل، لإعلان وفاته، وبالتالي يمكن اعتبار الروح بمنزلة نفس حياتي يؤدي زواله إلى توقف الوظيفة التنفسية. ويمكّنا أيضاً تقرير الروح^(٥) من النفس التي تسكن الجنجرة، ما دامت تتضطلع بالدور عينه في آخر المطاف. ناهيك بأن الجسد، عند النبطيين وعند الفينيقين، يحيا أيضاً بمبدئين مماثلين للنفسين عند العرب. فمن جهة، النفس، أي نفس الفرد النباتية، التي تظل متعلقة بالقبر فتجري تغذيتها من القرابين؛ ومن جهة ثانية، الرُّؤْفَة، أي النفس الروحية التي تُعَدُّ فيضاً مباشراً من الألوهية^(٦). وبالتالي

(١) الألوسي، بلوغ الأرض، م.س، ج ٢، ص ١٩٨. نجد في القرآن صدى هذه المجادلات بين الإسلام ومناوئيه؛ فيقولون لمحمد: لا نشور ولا حياة أخرى؛ الحياة تتوقف عند القبر ولا تجري مع الأموات (القرآن، ٣٧/٤٦، ٤٧/٥٦...).

R. Blachère, *Nafs dans le Coran*, p. 72.

(٢)

(٣) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٤) لسان العرب، ج ٨، ص ١٢٠. كما يلحظ الكاتب استعمال روح بمعنى ريح ونفس ورائحة.

(٥) إن التقرير بين نفس، نفس حيوي، وبين روح، لا يعني إطلاقاً الخلط بينهما، بل يعني فقط أن أحد معاني كلمة نفس يمكن أن يقارن بمعنى روح.

R. Dussaud, *Pénétration des Arabes*, pp. 31 Sq., Id., *Religion des phéniciens*, pp. 385 Sqq.

(٦)

قد تكون مماثلة كثيرة للنفس، أي النفس الحيوى والروحى عند عرب الحجاز القدامى.

لكنْ مهما كان التصور العربى للروح قبل الإسلام، والذى نكرر أننا لا نعلم عنه إلا القليل، فإن من الثابت أن جسد الإنسان ييدو مستمدًا حياته الجوهرية من تقيين تنتيمان، مثل قوى القدسي الخفية، إلى العالمين العلوى والسفلى. وسرى قريباً أن الإسلام سيقبل هذه الثنائة وحتى إنه سيستلهم كثيراً من الاعتقادات المتعلقة ببعد المبادئ الحيوية^(١).

قبل أن نمضي بالتحليل قُدُّماً، ثُنَّاً مسألة أمامنا. إزاء هذه الكثرة للقوى الحيوية التي تحرك الجسد، هل ينبغي القول بالاستقلال، ولو النسبي، لبعضها عن البعض الآخر، أم أن المقصود، بالأولى، قوة واحدة قد تجلّى بأشكال مختلفة باختلاف ظواهر الحياة، كما يقول د. Lys D. عن النفس لدى بني اسرائيل. من الممكن، وحتى من المرجح أن تكون وحدة مبدأ الحياة معروفة لدى العرب، إن لم نقل إنها كانت من المسلمين. من هنا، ربما جاءت المجانسة بين روح ونفس، وبين صدى و هامة كنفسين حيويين أساسيين. لاحظنا سابقاً أن النفس تعتبر أيضاً عن الكائن بكليته. ولكن، على قدر ما تسمح لنا الوثائق بالتوغل في ما قبل التاريخ الإسلامي، نلاحظ أن المبادئ الحيوية تعيش عيشة مستقلة نسبياً عن بعضها، وأن بعضها ييدو في كل حال مستمتعاً بحياة ذاتية قد تمتد إلى ما بعد حياة الجسد، وتالياً لا يدفع الموت أفعال الموت التي لا تكون صادرة دوماً عن رغبة ثاربة. وبعد معركة أحد، هجمت المكبات على جثث المسلمين وقطعت أنوفها وأذانها. وكانت هند التي فقدت عدداً من أقربائها في وقعة بدر^(٢)، قد بقرت بطن حمزة، البطل الرئيسي لتلك الموقعة، وعم النبي محمد، فانتزعت كبدته وحاولت أكلها، لكنّها لفظتها لأنها لم تجدها مستساغة^(٣). إن عملها يذكر بعمل المضيحي الذي يأكل كبد الحيوان المذبوح، بسبب المبدأ الحيوى أو البركة التي يعتقد أنه يحتويها. في المقابل، يمكن شطب قوة حيوية دون التلّى من الحياة. فقد خسر شمشون قوته الخارقة التي كانت تكمن في شعره عندما جرّته الوصيفة دليلة. والبدوى حينما يجدع أنفَ عدوه أو يحلق ذُوابته فقط، إنما يحرمه من نفسِه، لكنه يتركه على قيد الحياة.

على الرغم من كون المبادئ الحيوية تبدو متمتعة بحياة مستقلة، فإن قوة كل فرد تكون تابعة لحياة الكل، وتالياً يمكن أن تصاب بضعف عام في الجسد. فالضحية القرابانية يجب أن تكون بلا عيب، في حالة صحية تامة. ونعلم أن القوة الشريرة للعين المؤذية^(٤) تخفّ حذتها وحتى إنها تزول

(١) سبق أن تحدثنا في أعمال أخرى (Sacrifice, pp. 37 Sqq; Introduction, pp. 112 Sqq)، عن الأنفاس الحيوية الأساسية التي تحرك جسم الإنسان ولا ييدو لها مفهداً وصفها مجداً، مع العلم أننا سنذكر بها حين نبيّن استمرارها في القرآن.

(٢) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٣) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٣٧٥.

(٤) «عندما ننظر إلى شخص يقصد إيهاته، تكون كل طاقة الإنسان مجتمعة عنده في العين الشريرة». كما يلاحظ =

لدى مريض كبير أو مجرد إنسان مريض. وتاليًا تجري الأمور وكأن «النفوس» تتصرف على غرار جماعة ينبغي أن يعيش أفرادها في ظل تبعية شديدة، فيما تكون حياة كل فرد مستقلة بذاتها. لذا يتراءى لنا أن من الصعب السير على خطى د. ليس الذي يحصر مجلل القوى الحيوية في «الطاقة».

إن الأطروحة التي يدافع عنها د. ليس لا تعنى موضوعنا مباشرةً؛ ومع ذلك سنتحدث عنها لأن المسألة التي تثيرها تسمح بتبسيط الضوء على الخلفية التي تعكس فيها التصورات العربية للنفس. ففي نظر البدائي، كل شيء متحرك، كل شيء حي، كما يرى د. ليس. لكن لفظي «متحرك» و «حي» لا يُنظر إليهما بالاستناد إلى شيء ما جامد وميت؛ بل يدلان فقط على أن في كل كائن قدرة كامنة، قادرة على إثارة الحركة. إن هذا المخزون من الطاقة أو من الاستطاعة كما يقول د. ليس على خطى فان در ليو، الذي يتعارف البدائي إليه «من خلال ما يدهش» ما يخرج على المأثور^(١)، ليس بشيء آخر سوى المانا Mana، المبدأ الحيوي الكلي. «إن الاستطاعة هي أيضًا الصحة، القوة الجسدية، القدرة، النصر، كما هي سقوط شجرة أو هبة ربيع»^(٢). وهي ذاتها في كل مكان، بلا اختلاف في الطبيعة، سواءً تعلق الأمر بالإنسان أم بالإشياء^(٣). ففي الأصل قد لا يكون ثمة تفريق بين المقدس والمقدس، والمقدس ليس بشيء آخر سوى الاستطاعة، مِكْنَة الحياة، أو الحراك الذي يلحظه البدائي بكليته^(٤). في هذا التطور، يرى د. ليس أن ثنائية الروح - المادة كانت لا تزال مجھولة. «يبدو مفهوم النفس دالاً ليس على عنصر مضاد إلى الجسد، ولا على جزء من الإنسان، ولا على الحياة - وبالخصوص ليس على الوعي -، بل على الإنسان برمتها في قدراته، أي في استطاعته... . لذا، يضيف الكاتب عينه، أن في النفس مواضع لا تتناقض مع القول بأن النفس هي الإنسان برمتها نفس، دم، لعاب، عرق، بول، رأس، قلب، كبد، عين، حنجرة، أمعاء، شحم حول الأحشاء، جنب أيمن، جنب أيسر، إبهام، خنصر، شعر، أظافر، ظل، مشيمة، اسم (يلفظه حامله)»^(٥).

وعليه فإن التموضع في أطروحة د. ليس لا يتضمن على الإطلاق وجود عدّة نفوس: إنها الاستطاعة عينها هي التي تتجلى بأشكال مختلفة حسب ظواهر الحياة العضوية. إن النفس تنحصر في العراك^(٦)، وهو نفسه متحدّر من مبدأ الحياة الكلي، الكامن في كل شيء. غير أن الأمر لا

= د. ليس (Nephesh, p. 67) صحيح أن الملاحظة دقيقة، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نلاحظ أن العين الشريرة ليست ميزة لكل إنسان؛ فهذه القدرة محصورة فقط في قلة صغيرة، خصوصاً في الإنسان الذي يتسم وجهه، عينيه أو العينان معاً بعض الأضداد أو بسمة شاذة.

D. Lys, *Nephesh*, p. 57.

(١)

Ibid, p. 58.

(٢)

Ibid, p. 62.

(٣)

Ibid, p. 58.

(٤)

Ibid, p. 67.

(٥)

Ibid, p. 68.

(٦)

يتعلق بعد بنفس شخصية - فهي تصور متأخر - بل بمجرد واقعة وجودية، لها وجهان، وجه الحياة ووجه الموت^(١). والحال، فإن واقعة الموت تعني طريقة ثانية في الحياة. لذا يشبهها البدائي بنوع من النوم المديد، المماثل لنوم الجنين. وبما أن «الطاقة، وإن كمنت، تظلّ مرتبطة بالجثة... فإن من الممكن القول إن هناك حياة ثانية آتية». لكن المسألة لا تتعلق بعد بالخلود الذي يفترض ثانية؛ إلا أن الخلود سيعقب الحياة الثانية أو البقاء، عندما سيجري تصور النفس بوصفها متميزة من الجسد ومسجونة فيه^(٢).

نستكشف في هذا الدراسة الأفكار الرئيسة لفان در ليو، الذي برمج، كما نعلم، بعض أطروحات ليقي - بربيل التي يجهلها د. ليس^(٣). وهي تثير أكثر من عقبة وتستوجب عدّة تحفظات. إذ من الممكن التسليم تماماً بأن الكل حي / متحرك في نظر البدائي ، أكثر مما هو قادر على الحراك. لكنَّ هذا الاحتمال، هذا المخزون من القوة، الذي يضعه البدائي في الجمامد، يكون مختلفاً تماماً عن الحياة. فهو عندما يقول إن حجراً يحتوي على المانا، يعلم تماماً أنَّ الشيء المقصود ليس حيّاً، على الرغم من مكنونه. أما البركة التي يقارنها الكاتبُ، خطأً، بالمانا (ص ٥٧) فهي صفة مضافة إلى الكائنات والأشياء، دون أن ينجم عنها، في فكر البدوي، أي خلط بين الطاقة الخيرية والمادة، إذ يمكن للمادة أن تقضي في كل لحظة، عملياً، الامتيازات المترتبة على حضور الطاقة. وكما يذكر د. ليس بحق، «من الخطأ الافتراض أن البدائي لا يحسن رؤية الواقع كما هو حوله»^(٤) وعليه، إذا كان الحراك أو بالأحرى إمكانه في الأشياء لا ينبعها بصفة الحيّ، وبكلام آخر لمن كانت «الطاقة الكامنة» هي غير الحياة حكماً، فإن من الواجب اعتبار الحياة بوصفها نوعية فريدة، قائمة بذاتها، لا تقبل أي خلط مع انبساط الحياة أو وهبها، الذي يعد امتيازاً للفكرة الحركية. وإلا فإن كل المنظومة القرابانية تغدو لامعقولة. والحقيقة، أنَّ البدائي يحاول ، بالتخلّي عن قوّة حيوية، استرجاع التوازن المقطوع، أو قطع توازن صار هشاً، ومن ثم ربما يكتفي كسر أي حجر لتحرير طاقته الكامنة، دون أن يكون هناك حاجة إلى شطب الحياة. كما أن هذه المنظومة قد تغدو نافلة، لأن تقديم القرابان، في غياب التفريق بين المقدس والمقدس، يغدو نافلاً تماماً، ما دام القصد منه هو إرجاع نفسِ الحيوي إلى كتلة الطاقة الخفية. لكننا لا نسعى إطلاقاً إلى القول إن البدائي يتصورَ النفس وكأنها مبدأ روحي مفكّر، عاقل، مثل الأنماط العميق للإنسان البشري الذي يوجّه أعماله والذي يكون مقياساً لعقابه أو ثوابه. فهذا الاعتقاد متأخر بلا ريب. أما في التصور العربي قبل الإسلام، فالنفس غير غريبة عن الخارق، لكنها مزدوجة. تهبط نفس إلى العالم السفلي،

Ibid., p. 69.

(١)

Ibid., p. 74.

(٢)

(٣) يبدو أن الكاتب يعزّز نظرية المشاركة إلى فان در ليو (*Ibid.*, p. 61).

Ibid., p. 56.

(٤)

وترفع نفس أخرى إلى العالم العلوي، مبنية على هذا النحو وبشكل ضمني، أنها، بهذا الانقسام في ما وراء القبر، على صورة القدسية.

* * *

حين نتناول مسألة النفس في القرآن، من المفيد ألا تغيب عن ناظرنا المعتقدات العربية القديمة. فالواقع أن الإسلام قد استرجعها بختصار وكيفها مع التوحيد. والحقيقة ألاه حذف الهمة والصلدي، وقرر خلود النفس وبشر بنشور الأجساد والقيامة. وعلى الرغم من ذلك التطهير، ظلت النفس محافظة على وجهها المزدوج، وبقيت الروح على تباسها وغموضها، وحافظت المبادئ الحيوية على وجودها الخاص.

لكي نكتبه عن كثب هذا المفهوم المهم، أخذنا على كاهلنا متابعة تطوره التاريخي في القرآن^(١). فالنفس في القرآن مألوفة جداً، إذ وردت فيه ٢٩٥ مرة، حسب احصاء عبد الباقى^(٢). فهي نادرة في سور المرحلة المكية الأولى (وردت فقط ١٤ مرة، وهي غير أكيدة تاريخياً)، وصار هذا اللفظ يتكرر كثيراً في المراحل النبوية، بوتيرة تكاد تكون واحدة. والحقيقة أن استعمالها، بمعنى *âme*، هو استعمال حضري، لأنّه يؤخذ غالباً بمعنى اسم ضمير أو شخص^(٣).

الأمر الملحوظ منذ بداية التنزيل هو أن النفس تبدو كأنها مبدأ عقلي، غير ذاتي، مسؤولة عن أعمال الإنسان. فهي تراقب بلا هواة (٢/٧٥)؛ وهي رهنٌ بما كسبت (٣٨/٧٤). ويوم يبعث ما في القبور ستعلم كل نفس ما كسبت (٥/٨٢)؛ وسترجع مطمئنة، آمنة، إلى ربها (٢٧/٨٩). وفي آيات أخرى، يكون سلوكها ملحداً بإرادة الإنسان أولاً: «وَأَمَا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهُوَى. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» [٧٩/٤٠ - ٤١]. «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مِنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مِنْ دَسَّاهَا» [٩١/٧ - ١٠].

(١) بالنسبة إلى الترتيب الزمني للسور والأيات، وكذلك بالنسبة إلى الترجمة، آثرنا السير على خطى ر. بلاشير.

(٢) محمد فؤاد عبد الباقى، المعجم المفهومى.

(٣) للتخفيف من عمل يخاطب بني خاص العلماء من الأنجلوبيين ومؤرخي الأدبان، لم نزِّضه للإشارة إلى كل معانى كلمة *نَفْس* في القرآن. وبوجه خاص أهللنا استعمالها كاسم شخصي (ضمير)، مع أنه الأكثر استعمالاً. فلنلاحظ أن القرآن يستعمل الشكل العيني خصوصاً (نسبي، نفوسنا، نفس فلان). وفي المقابل، أن الشكل المحدد، المعرف، النفس، النفوس، بمعنى *âme* أو روح، هو نادر الاستعمال (١٢/٥٣؛ ٥٣/١٢؛ ٧٥/٢٧؛ ٧٩/٤٠؛ ٤٠/٣٩؛ ٣٩/٢٧؛ ٤٢/٤٣؛ ٤٣/٢٣...).

(٤) من المحتمل أن تكون النفس مستعملة، من الآن وصاعداً، كاسم ضمير. والحال، يكفي الآية ٤٠ من السورة ٧٩، استبدال النفس بـنفسه حتى يغدو المعنى واضحاً. وعندما يمكن القول: ذلك الذي يمنع نفسه من الهوى. وممكن جهة ثانية المقصود هو الشخص في الآية ٩١/٦. الواقع أن فعل سوى يقال في القرآن على الأشياء الحسية فقط: جنين (٧٥/٤٣؛ ٨٧/٢)، جسم بشري (٨٢/٧؛ ٣٢/٩؛ ١٥/١٥)، سماوات (٧٩/٢٨)، كما أن فعل زكا مخصص للكائن البشري بكليته (٢٤/٢١؛ ٥٣/٣٢؛ ٢١/٤٢؛ ٣٥/١٨؛ إلخ).

وعليه، فإن النفس في المرحلة المكية الأولى تكون تارةً مستقلة وفعالة، وتارةً مقادمة ومنفعلة. الواقع أن هذا الازدواج المظاهري قد يكون مرده إلى اختلاف معاني هذه الكلمة في القرآن. فمنذ بداية الوحي، تقوم النفس مقام الضمير وتدل على الآنا، الكائن بكليته. ولا ريب أن الأمر يتعلّق بحالات معزولة، وسوف يعمّم استعمالها انطلاقاً من المرحلة المكية الثانية. إلا أن الأمثلة النادرة التي نملكها تكفي لتحذيرنا من التأويلات المتسرّعة. يقول القرآن: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ [١٤/٧٥]. ويفسّرها بلاشير بحق «تجاه نفسه»، بينما يترجم غودفرو - دمبومين كلمة نفس بـ *âme* أو روح^(١)، وهذا موضع نقاش. وكذلك في آية ﴿فَلَا تَرْكُوا أَنفُسَكُمْ...﴾ [٣٢/٥٣] حيث يتعلّق الأمر صراحةً بالشخص. ولا يمكننا الإنكار أن غموضاً يحول أحياناً دون الإلمام بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكن يمكننا القول بكيفية عامة إن النفس كلما تبدّلت تابعةً لإرادة الإنسان الخاصة، فإن المقصود الكائن بكليته.

منذ المرحلة المكية الثانية، تبدو النفس، المستعملة بمعنى *âme* (روح) هي المسؤولة الوحيدة عن أعمال الإنسان. فهي التي تأمر بالسوء [١٦/٥٠]؛ وفي يوم القيمة ستأتي كل نفس ومعها سائق وشهيد [٢١/٥٠]؛ وستدافع عن حالها [١٦/١١] وسوف تجازى تماماً بحسب أعمالها [٢٠/١٥؛ ١٥/١٥] . وفي ذلك اليوم لن تؤذى آية نفس [٣٦/٥٤؛ ٢١/٤٧].

بيد أننا نلاحظ، هنا أيضاً، أن هذا اللفظ يستعمل عموماً بمعنى آخر عندما يُبني على المجهول، أي عندما يتعلّق بإرادة الإنسان أو بفعله، الأمثلة على ذلك كثيرة: ﴿... وَمِنْ ذُرَيْتَهَا مُحَسِّنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ [٣٧/١١٣]، أي لذاته؛ ﴿وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ [١٨/٣٥]، أي مضلّلها؛ ﴿لَعْلَكَ باخْرَجْتَ نَفْسَكَ﴾ [١٨/٢٦؛ ٦/٣]، أي معدّبها]. من جهة ثانية، في بعض الآيات تؤخذ هذه الكلمة بلا ريب، بمعنى شخص أو كائن بشري [١٨/٦٨؛ ٧٤/٢٥].

إلى جانب هذه المعاني العامة التي نصادفها على امتداد القرآن، ثمة مجال للملاحظة بأن الأمر يتعلّق للمرأة الأولى بوفاة النفس [٢١/٣٥]. ولأسبابٍ سترعرضها لاحقاً، نميل إلى الافتراض أن المقصود هو الإنسان. ولنلاحظ أخيراً أن النفس كضمير شأن، تقال على الله، حين يقول لموسى ﴿وَاصْطَعْنُكَ لِنَفْسِي﴾ [٢٠/٤١].

إن المرحلة المكية الثالثة تؤكد ما سبق ولا تقدم عملياً أي معنى جديد. فكما سبق، تقوم النفس مقام الضمير [٤١/٢٧؛ ٤٦/٤١؛ ٥٣/١٢] وتدل على الكائن بكليته، أي الشخص [١٧/٣٣؛ ٢٨/١٩، ٣٣/١٥١؛ ٦/٣٩؛ ٦/٦]، إلخ). غير أن غودفرو - دمبومين يكشف استعمالاً جديراً بالاهتمام، لأن النفس تبدو محتفظةً بمعناها الاشتراكي، النفس ﴿فَلَا تَنْهِي نَفْسَكَ عَلَيْهِ حَسَرَاتٍ﴾؛ إن الله علیم بما يصنعون [٣٥/٨]؛ ويضيف الباحث الإسلامي الشهير «أي لا تضيع

نَفْسَكُ، وَلَا تَعْمَلُ عَلَى تَحْذِيرِ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»^(١). ربما كان من الأصول ترجمتها بـ «قوّة حيوية» كما تبدو آية من المرحلة المدّنية مؤكّدةً لذلك، حيث تقوم الكلمة بمعناي روح، ظاهرياً بتأدية الوظيفة عينها: «وَلَا تَنَازِعُوا فَتَفْشِلُوا وَتَذَهَّبُ رِيحُكُمْ [قوتكُم]»^(٢). وزرى أن الكاتب نفسه أقل توفيقاً في تأويله، عندما يُغوى، كما يقول هو نفسه، بترجمة نفس بـ غريرة في الآية التالية: «... وَمَا ظَلَمْهُمُ اللَّهُ وَلَكُنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^(٣). هنا يبدو الضمير المتصل هو الأنسب.

ييد أن هذه المرحلة غنية بالمعلومات حول فعالية النفس. وبين لنا القرآن النفس القائمة بالدفاع عن ذاتها وعن قضيتها الخاصة (١١١/١٦) أمام المحكمة العليا، ولا يتحدّث إلا عن أمر الله أو إذنه (١٠٥/١١) الذي سيحاسبها على عملها (٤٥/٢٢؛ ١٦/١٤؛ ٥١/٥٠؛ ١٧/٥٠)؛ لأنّه يعلم كل نفس ما كسبت (٤٢/١٣). ناهيك بأن القرآن يخبرنا، ولكن بالتباس مؤسف، عن طريقة وقوع الوفاة. يقول الملائكة للظالمين الذين يعانون غمرات الموت: «... أَخْرِجُوكُمْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تَجْزَوُنَ عَذَابَ الْهُونِ» [٩٣/٦]. وهكذا، فإن الجسد ذاته هو الذي ينبغي عليه الإسهام في طرد النفس خارج حامليها اللحمي. لكن الفصل بين هذين العنصرين اللذين يتراكب منها الإنسان الحي والمسؤول، يتم بأمر الله: «اللَّهُ يُتْوِي النُّفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قُضِيَّ عَلَيْهَا الْمَوْتُ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجْلٍ مَسْمَى» [٤٢/٣٩]. إن مسألة وفاة النفس المثار آنفاً، تحظى إذن بتأكيد جديد. الواقع أنها تتعقد بشكل فريد، وسنرى قريباً أنّ أيّاً من الحلول المقترحة غير كافٍ ولا شافٍ تماماً. نقول إن الموت يُقال من الآن وصاعداً، على النفس لا بوصفها روحاً بل بوصفها شخصاً: «... وَمَا تَرِيَ نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا، وَمَا تَنْدِرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» [٣٤/٣١].

تؤكد المرحلة المدّنية الاستعمال المتداول حتى الآن لكلمة نَفْس في القرآن. وكالسابق، يجري استعمالها خصوصاً كضمير شخصي، ويقلّ في القرآن ذكر يوم القيمة وجزاء النفوس حسب أعمالها (٤٨/٢، ١٢٣، ٤٨، ٢٨١، ٣٠، ٢٥/٣؛ ١٦١، ٣٠...). إن النَّفْسَ كمبدأ عقلي، فكري، توحي لقايليل أخيه هابيل (٣٠/٥). كما تؤخذ، أخيراً، بمعنى شخص (٣٠؛ ١٨٦/٣؛ ١١/٦١؛ ٧٢/٢؛ ١١/٦٦...). ثمة مجال للملاحظة أيضاً، على الرغم من عدم دخول مثل هذا الاهتمام في إطار هذه الأبحاث، بأن تلك المرحلة تبدو قد ولدت معنىًّا جديداً في استعمال هذا اللفظ. فمن الممكن أن يقال نفس بمعنى آخر: «... فَإِذَا دَخَلْتُمْ بَيْوتًا فَسُلِّمُوا عَلَى أَنفُسَكُمْ...»^(٤)، أي على أخوانكم،

(١) Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 340. على أن من المناسب تصحيح الترجمة لأن الكلمة نَفْس مستعملة كقرة فاعلة. من هنا «فَلَا تَذَهَّبْ نَفْسَكَ [= قوتك، نَفْسَكُ]، عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٌ».

(٢) يترجم بلاشير «et le vent tournera»، وهذا لا يخلو من صعوبة، راجع: القرآن، ٩٤/١٢ «... إِنِّي لَأَجَدُ رِيحَ يُوسُفَ» أي رائحة، فيضاً من كائنه وجوده، شيئاً من روحه.

(٣) Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 341.

(٤) القرآن، ٦١/٢٤. يترجمها بلاشير: «quand vous entrez dans des demeures adressez-vous

كما يوضح صاحب اللسان. ولنشد من جهة أخرى على غموض بعض الآيات حيث لا يسهل دوماً أن ندرك إذا كانت النفس تدلّ على الروح أو الشخص^(١). يرجع القرآن أيضاً إلى موت النفس. لكن ييدو أن المقصود حقاً هو الكائن البشري: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^(٢)؛ «كُلُّ نَفْسٍ ذَاقَتِ الْمَوْتَ»^(٣) [١٨٥ / ٣]. ويؤكد أحيراً ما عرفناه عن آخر لحظات الحياة: تزهد النفس حين الوفاة ^(٤). يستفاد من هذا التحليل الوجيز حكماً، أن القرآن لا يشير إطلاقاً إلى الهمة والصدى، وأن كلمة نفس غير مستعملة في أي موضع بمعنى الدم، الشائع قبل الإسلام، فهي خارج استعمالها المنهجي كضمير، تدلّ جوهرياً على الروح، وغالباً على الشخص، الكائن البشري، ونادرًا على الآخر، الشبيه. ولا تُقال على الله أبداً، بوصفها نفساً حيوياً لا بد من تحديد مواصفاته ووظائفه^(٥).

ما يهمنا هنا من كل هذه المعاني هو معنى النفس. فهل المقصود بها مبدأ حيوي روحي، مسؤول عن أعمال الجسد، أم نفس نباتية تدبّر الحياة الحيوانية، كما ظنَّ البعض؟ يرى ماسسي Massé أن النفس في القرآن «هي بكل وضوح النفس النباتية وأن الروح هي النفس الروحية»^(٦). ويرى لويس ماسينيون، من جهته، أن «النفس هي عموماً النفس الجسمانية، الحياة الحيوانية»^(٧). لكن حصافة بلاشير تبدو لنا مُبررة تماماً عندما يلاحظ: «إذا كانت لغة القرآن لا تزال تشهد معنى نفس = «نفس حيوي»، «نفس نباتية متعلقة باللحام القابل للفناء»، فإن هذا المعنى هو الأقل

= mutuellement une salutation». ولكن إذا أخذنا بتفسير ابن منظور فإن الضوء يسلط على أكثر من آية. فالآية ^(٩) «بِأَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ... لَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ» يترجمها بلاشير: «Ne vous tuez pas». ويشير، حسب المفسرين، إلى أن هذه الآية يمكنها أن تدور حول تحريم الانتخار. وييدو له أن من الصعب جداً الأخذ بهذا التفسير، ويفضل هذا التفسير الآخر «لا تقتاتلو». ويضيف: «يمكنا بالرجوع إلى البناء أن نقول أيضاً: لا تقتلوا أندادكم (Coran, trad. p. 934, note). يمكن فهم مقاطع أخرى بالكيفية عينها: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِي إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِالْعَجْلِ فَتَوَبُوا إِلَى رَبِّكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ...» [٢/٥٤] والقول إن المقصود هو: اقتلوا إخوانكم الكافرين، وهناك أمثلة أخرى: «وَلَا تَخْرُجُوا أَنفُسَكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ» [٢/٨٤]. «فَإِنْ أَنْتُمْ هُوَلَاءَ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ» [٢/٨٥]. «وَلَوْ أَنَا كَتَبْتُ عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ» [٤/٦٦].

(١) القرآن، ١١ / ٦٣؛ ١١ / ٤؛ ١٢٨ / ٤؛ ١٦ / ٤٤؛ ١٦ / ٥٩؛ ١٨ / ٥٩.

(٢) القرآن، ١٤٥ / ٣. يترجم بلاشير نفس بشخص. وكذلك في آية «لَا تُكْلُفُ نَفْسٌ (شَخْصٌ) إِلَّا وَسِعَهَا» [٢/٢٣٢]. ولكنه يترجم نفس بـروح في آيات مماثلة «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسِعَهَا» [٢/٢٨٦]؛ «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَنْتُمْ بِهِ أَنْتَمْ» [٥/٦٥]؛ «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ شَخْصًا إِلَّا وَسِعَهَا» [٢/٧]. أن المقصود هنا هو الشخص على ما ييدو. والحال كذلك بالنسبة إلى الآية التي يذكر فيها القرآن بشريعة القصاص (٤٥)؛ «النَّفْسُ بِالنَّفْسِ» تعني «الشخص بالشخص».

(٣) ييدو لنا أن من المستحيل الاقتداء بلاشير عندما يترجم الآية (١١٦ / ٥) واضعاً كلمة روح بـزاء نفس، بينما الضمير هو المقصود هنا.

(٤) ورد عند: دوسو (Dussaud, *La Néphash et la rouah*, p. 30).

L. Massignon, *l'idée de l'esprit dans l'Islam*, p. 280.

(٥)

تمثيلًا، إلى حد بعيد»^(١). سذهب أبعد من بلاشير، إلى حد القول إن هذا المعنى يكاد يكون غريباً عن القرآن، إذ سبق أن رأينا أنَّ في أكثر من آية موضوعها موت النفس، تدلُّ هذه الكلمة على الكائن البشري وليس على الروح. إلا أن الصعوبة تستمر بخصوص مقطع المرحلة المكية الثالثة، الذي تحدثنا عنه آنفًا، والذي يُسْتَحْسِن ذكره مجددًا: «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منهاها فِيمْسِكَ التي قضى عليها الموت وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إلى أَجْلِ مَسْئَى» [٤٢/٣٩]. يبدو من الصعب تقديم تفسير يكون بمنأى عن النقد. بادئ الأمر يمكن الافتراض مع بلاشير^(٢) أن القرآن يعتبر النفس هنا كأنها نفس نباتية، أي كمبدأ حيادي مشترك بين الحيوانات والنباتات، ويؤدي زواله إلى وقف حتمي للوظائف الحياتية. ولكن من البين في هذه الآية أن النفس لا تمد الجسد بحياته الحيوانية: فهي تغادره خلال النوم، وهذا الفصل لا يؤدي إلى الموت ولا الإغماء، ما دام الإنسان يواصل التنفس والإحساس والحركة. في المقابل، يفتقر إلى إرادته ونشاطه الوعي. وتاليًا قد لا يتعلّق الأمر بنفس نباتية فانية، وإنما بمبدأ عقلي روحي، مسؤول عن أعمال الجسد. ولا بد من الاعتراف المؤسف بأن هذا التفسير لا يقلل من التباس الآية التي تتحدث عن وفاة النفس، ناهيك بأن المسألة تتعلّق أيضًا بنوتها، الأمر الذي يزيد من إرباكنا. ولربما أمكن القول مع بعض المفسرين برجوع إلى التصورات القديمة السابقة للإسلام التي ترى النفس مزدوجة: نفس توفر الحياة الحيوانية وتظل متعلقة بالقبر، ونفس تغادر الجسد مع آخر نفس وترجع إلى الله. عندئذ يمكن أن يغدو التفسير أيسر قليلاً: عند الوفاة، يقبض الله النفسيين؛ لكن في أثناء النوم، يرجع المبدأ العقلي إلى الله، فيما يمكث النفس الحيادي في الجسد^(٣).

على الرغم من تطابق فكرة نفس مزدوجة مع التعليم الإسلامي، فإن هذا التفسير يواجه صعوبة كإداء، قوامها جعل النفس في آن نفساً نباتية ونفساً روحية. والحال، خارج هذه الآية التي تثير الالتباس، تضطُّل النفس أساساً بدور المبدأ العقلي المفكِّر، المسؤول عن أعمال الجسد، فهي تارة مطمئنة وتارة مضطربة ومعدبة. و القرآن يعزُّ إليها مشاعر وأحساسٍ شتى، كالآهوء والانفعالات والرغبات. وفي بعض المقاطع «تدلُّ على وعاء الفكر، وحتى على السر المكنون»^(٤). وكونها قابلة للخطأ وللغضب لا يُجيز إطلاقاً اعتبارها نفساً نباتية وحيوانية، لأنها مرتبطة بوعيه جسدي، وتاليًا تكون أحياناً منقادة له^(٥).

ربما تزداد الأموروضوحاً إذا سلمنا هنا أيضاً بأن النفس تدلُّ على الكائن بأسره، فالموت

(١)

Blachère, *Nafs dans le Coran*, p. 77.

(٢)

Blachère, *Coran*, t. II, p. 517, note 43.

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ٣٦١.

(٤)

Blachère, *Nafs*, p. 74.

(٥) كذلك هو الحال في المسيحية. مع ذلك لم تكن حجة القرءانَ الفضيَّة ذريعة للدلل على أن النفس، في هذا الدين، يجري تصورها كمبدأ حياني.

والنوم، وهم نشاطات جسدية حضراً، يتعلّقان بالعامل الغاني الذي ترتبط النّفس به. وحين نكّيف العبارة قليلاً^(١) يمكننا ترجمتها على النحو التقريري التالي:

«Allah rappelle les âmes au moment du décès et celles des vivants durant le sommeil; Il retient celles des corps dont il a décrété la mort et relâche les autres jusqu'à un terme fixé».

من جهة ثانية، سبق أنّ يتنا أنّ هذا التفسير ينطبق على آيات أخرى حيث تثار أيضاً مسألة وفاة النّفوس^(٢). حين تؤخذ النّفس بمعنى الروح، فإنّها تدلّ على مبدأ روحى عقلى، مسؤول، ، يرجع إلى الله في أثناء النّوم. عندما كان يستعدّ رسول الله للنّوم - يخبرنا ابن قيّم الزرعى -، كان يقول: «باسمك اللهم أموت وأحي». وعند يقظته كان يتلو: «الحمد لله الذي أحيانا بعدما أماتنا، وإليه النّشور». وعند النّوم، كان يتلو المعوذتين^(٣)، وينفح في يديه ثم يمرّرها على جسده بدءاً من الرأس والوجه، وكان يكرّر هذه الحركات ثلاث مرات^(٤). إن الأدعية ذات الطابع شبه الشّحري، مثل ظاهرة المسح باليدين الرامي إلى حماية الجسد في أثناء نومه، تبيّن أن النائم، الحي لا شك، لكنه المتقوص مؤقتاً نتيجة إقامة روحه عند الله، يغدو طريدة سهلة للجّن. من هنا التعوذات من شرور الجن.

عند الوفاة، ترجع النّفس أيضاً إلى الله. عندها يُحرّم الجسد من إرادته ووظائفه الحيوانية. لكن الحياة الوعائية، المستغرقة بلا ريب في نوم سباتي، ليست معلقة، موقوفة بكمالها، لأنّ النّفس، بعد مثولها الأول أمام الله، ترجع إلى القبر وتظلّ متحسسة بالعالم الخارجي. بعد انتصار بذر على مشركي مكة، أمر محمد برمي جثث الكفار القتلى في ذلك اليوم المشهود، في حفرة. وعندها خاطبهم وسط دهشة المسلمين: «يا أهل الحفرة! هل صدقتم ما وعدكم الله به؟ إني أصدق ما وعدني به ربّي». فقال له أصحابه: «يا رسول الله، كيف تخاطبُ أمواتاً؟ وأجابهم النبي: «إنكم لا تسمعون كلامي أكثر منهم، لكنهم لا يستطيعون الرّد»^(٥).

صفوة القول إن النّفس في القرآن يمكن النظر إليها بوصفها مبدأً عقلياً، وبالتالي خالداً، تردد عن أعمال الإنسان. وخلافاً للنفس النباتية التي تتوقف عليها الحياة الحيوانية، تنفصل النّفس عن

(١) غالباً ما يتضمّن أسلوب القرآن توريات عدّة، وناسخات ومقليبات، بحيث لا يمكن الفهم أحياناً من دون إعادة بناء متّعة. من هذه الزاوية تمتاز الآية ٧٣ من السورة الثانية بایجاز وغموض (أ، مرآش، مقالات في الإسلام، ص ٣٤٥ وما بعدها).

(٢) لنذكر مثلاً: «كل نفس ذاتقة الموت ثم إلينا ترجعون» [٥٧/٣٩]. «لَا تعلم نفس بأي أرض تموت» [٣١/٣٤].. .

(٣) القرآن، ١١٣ و ١١٤.

(٤) ابن قيّم الزرعى، الوابل الصّيب، ص ٧٩، في شرح أربعين التّرمذى.

(٥) ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ٢٢٧ وما بعدها.

الجسد في خلال النوم، دون أن تخَلَّ بـ«وظائفه». ناهيك بأنها خالدة حسب السنة. عند الوفاة تغادره مؤقتاً «الواجهة المحاكمة الأولى». وتعود [إليه] لتخضع لاستجواب مُنكر ونَكير، وتظل في القبر، ما عدا الأنبياء والشهداء، فتذوق نوعاً أولياً من الخلاص أو العقاب حتى الشور»^(١).

هل يمكننا المضي قدماً في التحليل، محاولين تحديد مواضع النفس؟ على الرغم من سبولة الموضوع الذي لا يبدو أبداً قابلاً لهذا النوع من الوضوح، فإن بعض المعلومات المستفادة من القرآن تجعل مستقر النفس في القلب^(٢). الواقع أن القرآن يتحدث في عدة مواضع عن الأفنة أو القلوب الحسيرة التي تصعد إلى الجنحة عند الموت واقتراب الخطر. «وأنذرهم يوم الأزمة إذ القلوب لدى الجناجر كاظمين» [٤٠/١٨]: «إذا جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذا زافت الأ بصار وبلعت القلوب الجناجر» [٣٣/١٠]. من بين أن المقصود ليس القلب بذاته، وإنما ما فيه من نفس حياتي، وهذه صورة بيانية معروفة جداً، حيث يؤخذ الحاوي مأخذ المحتوى^(٣). تؤكد هذه الفرضية آياتان من المرحلة المكية الأولى: «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحَلْقَمَ» [٥٦/٨٣]; «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِ» [٧٥/٢٦]، يقول القرآن دون مزيد من التوضيح. يرى المفسرون أن الضمير^(٤) المتصل بـ محل النفس، وهي لفظ مؤنث. ظاهرياً نجد أنفسنا أمام اعتقاد مماثل للاعتقاد السابق للإسلام: **النفس**، المقيمة في القلب، تغادره عند حضور الوفاة وتصعد إلى الجنحة، أو حتى الفم والأنف الذي تخرج منه. وقد يغوينا الافتراض بأن الأمر يتعلق فقط برأسموس^(٥) قديم استرجعه الإسلام، دون أن يضيف إليه إيماناً. لكن تأويلاً كهذا يصطدم بالعقيدة القرآنية المتعلقة بـ «انشراح» الصدر و «انقباضه» [٤٤/٤١...٦/١٢٥...٩/١١٨]، أي القلب الذي تسكته **النفس**^(٦). وهذه قد تكون محبوسة فيه^(٧); ولكي تنتشر فيه لا بد من انشراح صدره بأمر الله: «فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِي يُشَرِّخُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ يُجْعَلُ صَدْرَهُ ضِيقًا حَرَجًا» [٦/١٢٥...٩/١١٨]. وفي آخر المطاف، **النفس** هي التي تتأثر بمؤثرات هذا العمل الإلهي. في الحقيقة، كل هذه المعتقدات في غاية الغموض، ولا نتقدّم إلا خطئاً عشوائياً. بما أن **النفس** قبل الإسلام مزدوجة، وغالباً ما تُستعمل بمعنى روح، فليس مستحيلاً الافتراض بأن المبدأ المستوطن في القلب، يشمل معاني أقدم، مطابقة لهذا اللفظ أو ذاك. ثمة آية تبدو مؤكدة لهذه الفرضية: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» [٣٣/٤]، هكذا كان يرى القرآن على معارض كان يتباكي بأن برهانه أصح من برهان محمد، بفضل

(١) Encyclopédie de l'Islam, t. III, p. 886.

(٢) من فعل قَلَّبَ الذي يعني رجع وانقلب (القرآن، ٢٤/٣٧)، يُعبّر القلب حرفيًّا عن الانضطراب والقلب والتراجع. في النحو، تدل الأفعال «القلبية» عموماً على الشك والارتياح.

(٣) كذلك هو الحال بالنسبة إلى الكلمة صَدْرُ التي تُقال في اللغة القرآنية بمعنى قلب (القرآن، ٣/٢٩ و ٣/١٥٤؛ ٤٠/٤٢ و ٥/١١؛ ٤٢/٤٦).

(٤) نلاحظ أيضاً أن الضمير يمكنه حلول محل القلوب (بصيغة الجمع).

(*) كليشه (م).

(٥) هنا أيضاً يقال الحاوي بمعنى المحتوى.

قوته القلبية التي كان يظنها مزدوجة^(١). إنما الثابت في اللغة القرآنية أنَّ القلب يُحيل إلى مواصفات فكرية وأخلاقية جوهرياً، مماثلة لصفات النفس. إنه يدلُّ أحياناً على النية (١٥٦/٣) ويتمتع بملكة الفهم: «ولقد ذرنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفهون بها...» [١٧٩/٧] راجع [٤٦/٢٢]. كذلك يبدو القلب كأنه مسؤول عن أعمال الإنسان: «وليس عليكم چناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم» [٥/٣٣]، لأنَّ الله «يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» [٢٢٥/٢].

يبدو القلبُ مركزاً للأحوال العاطفية. فمن صفاته: الرغبات من كل نوع (٩/٢؛ ٣/٢١؛ ٤/٤٨)، الخوف (٦٢/٢٣)، الأسف (١٥٦/٣)، التقوى (٣٢/٢٢)، التواضع (٤٠/٢٢)، المخافة (١٥١/٣؛ ١٥١/٣٠)، ويمكّنه الامتلاء بالخشية والتقوى (٢٧/٥٧). يمكنه أن يغاظ وأن يغدو مثل حجر أو أقسى (٧٤/٢؛ ١٣/٥؛ ٤٣/٦). ويندد القرآن بقلة حماس بعض المؤمنين الذين يسكن الريب في قلوبهم (٤٥/٩) ويساورهم النفاق (٧٧/٩): أولئك «يقولون بلسانهم ما ليس في قلوبهم» [٤٨/١١؛ ٤٨/٣].

كما أنَّ القلب يضطلع، من الوجهة الدينية، بدور مهم جداً: فهو يتلقى الوحي (١٩٤/٢٦؛ ٩٧/٢) والسكينة^(٢) (٤/٤٨)، ويفتح للإيمان بمشيئة الله (٢٢/٥٨)، ويكون مثل النفس، مطمئناً، راضياً مرضياً (١٠٦/١٦؛ ٢٨/١٣). أما قلوبُ المنافقين والكافرين فهي مأكلة الشر (٣٢/٣٣؛ ٥٢/٥؛ ٤٩/٨). ولقد ختم الله عليها (٧/٧) أي أنها مغلقة، لا تخترقها حقيقة الوحي «أفلا يتذرون القرآن أم على قلوبِ أقفالها» [٤٧/٢٤].

إنَّ الكلمة فواد، الأقل استعمالاً من كلمة قلب، يصعب تمييزها من هذا الأخير^(٣).

ينجم عن هذا التحليل الوجيز أنَّ القلب، بصرف النظر عن مواصفاته الخاصة التي تنتمي إلى الحياة الوجدانية، هو مركز مبدأ روحي يفصل عن الجسد عند الوفاة. وعلى الرغم من تحفظ حصيف ومن ظهور القرآن بمظهر البخل وبالايصالات، فقد خاطرنا بتحديد ماهيته. والحال، فهو يشارك في كثير من صفات النفس العقلية والأخلاقية إلى حد أنه قد يكون هو النفس ذاتها أو على الأقل شيئاً مماثلاً بطلاق. لا نزعم أنَّ في القرآن تقريراً واعياً بين المبدأ الذي يستقرُّ في القلب والنَّفْس. لكن من الممكن الاعقاد بأنَّ تقريراً كهذا، كان على الأقل ملموساً بقوة^(٤).

(١) تفسير العجالين، ص ٣٥٩.

(٢) صفاء أو حضور إلهي؟ راجع: Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 302 Sqq.

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ١٧٢؛ ٤/١٧٢. Massignon, *Hallâj*, PP. 478, 489; ID, *le Cœur*; PP. 96 - 102.

(٤) «وإذا زاغت الأبصارُ وبلغت القلوبُ الحناجر» [١٠/٣٣]؛ «وانذرهم يوم الأزمة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين» [٤٠/١٨]؛ يمكن لإجراء مقارنة بين هاتين الآيتين والآيتين الأخريتين حيث يستبدل اسم النفس بالضمير: «فولولا إذا بلغت الحلقوم» [٥٦/٨٣]؛ «كلا إذا بلغت التراقي» [٤٥/٢٦].

ما دامت النفس ليست المبدأ الذي تتوقف عليه حياة الإنسان، فإننا ملزمون، تاليًا، بالتساؤل عما إذا كان القرآن لا يسلم بوجود نفس أخرى، بدلاً من قوة حيوية تحرك الجسد وتدبّره. إن الروح هي التي تضطلع بهذه الوظيفة، مهما أمكن أن يدو ذلك الأمر متناقضًا. إن استعمال هذا الاسم محدود في القرآن: ٢٤ مَرَةً فقط، انطلاقاً من نصف المرحلة المكثفة الثانية^(١). ولكنها تُقال فيه بمعانٍ عَدَّةً ومختلفة، غامضة غالباً، تتضمن تأثيراً يهودياً - مسيحياً. يمكن عزو مثل هذا الغموض إلى الموقف الذي وقنه النبي من الاعتقادات القديمة. إذ كان يُصرّ في آنٍ على القطيع مع الجاهلية، وعلى توكيده استقلاليته عن المفاهيم اليهودية. فتوصل إلى تجنب مسألة الروح الدقيقة بمهارة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ، وَمَا أُوتِيتُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا فَلِيَلَّه﴾ [٨٥/١٧].

ولكن، على الرغم من مصائب التأويل، يمكننا التفريق بين خمس دلالات مختلفة لكلمة روح، تهمّنا واحدة منها، هنا.

□ في عبارة روح القدس (٨٧/٢، ٨٧، ٤٢٥٣، ١١٠/٥، ١١٠، ١٦، ١٠٢/١٦). لا يتعلّق الأمر بشخصٍ من الثالوث المسيحي Le Saint- esprit .

□ تكاد ترتدى الكلمة روح معنى الرحمة: ﴿وَلَا تَيَأسُوا مِنْ رُوحِ اللهِ، إِنَّهُ لَا يَيْأسُ مِنْ رُوحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [٨٧/١٢]. هذه الآية لا تخلو من تناقض مع المقاطع التي تحضّ المؤمنين على عدم القنوط من رحمة الله (٣٩/٤٥٣، ٤٥٦/١٥).

□ في آيتين تدل روح على جبريل، ناقل الوحي إلى محمد (١٩٣/٢٦) والبشرة إلى مريم العذراء (١٧/١٩).

□ في مجموعة آيات رابعة، يمكن لكلمة روح الدليل على رسالة مقدسة، مرسلة للأصفياء، أو التنزيل بكل بساطة (١٦/٢، ٤٠/٤، ١٥)، كما يمكنها أن تكون فيضاً إليها (٥٨/٢٢)، ملائكة، وحتى نوعاً من الأنثوم (٧٠/٤، ٧٨/٣٨، ٩٧/٤). وكما يلاحظ غودفرو - دموبيين، «تبني [محمد] تصوّرات عرفانية ترى أن الفيض الإلهي، إشراقة، يشمل العالم ويؤثّن حياته... لقد تصوّر أنواراً إلهية تكاد تكون أقانيم»^(٢).

□ تبدو الروح دالة على نفسٍ فائضٍ من الله ومذبّر للحياة: قال الله للملائكة قبل خلق آدم: ﴿إِنَّا سَوَّيْتُهُ وَنَفخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعَ عَلَيْهِ سَاجِدًا﴾ [١٥/٢٩].

من البين أنَّ الأخير من هذه المعاني الخمسة هو الذي يعني هذا العمل. إذ تبدو راسخة وظيفة

(١) لا ريب أننا نصادفها في الآيات المصنفة في المرحلة المكثفة الأولى. لكن الأمر في السورة ٥٦، الآية ٨٩، لا يتعلّق بالروح: بل يجب أن نقرأ روح، أي راحة. أما الاستعمالات الأخرى (٧٠/٤، ٩٢/٤، ٧٨/٣٨) فهي تتعلّق بإضافاتٍ متاخرة تعود إلى بداية المرحلة الثالثة. (Blachère, *Coran*, t. I, p. 69. note).

Gaudetroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 293.

(٢)

الروح في الجسد: فهي التي تهُبُّ الحياة. ينفخها الله في جسد الإنسان «المخلوق من طين» (٣٢ - ٩) وفي رحم تلك التي صانت عذريتها (٦٦ / ١٢؛ ٩١ / ٢١). لقد خلق الكائن الآدمي الأول وكرر العملية نفسها مع عيسى. وتاليًا يمكن الاستنتاج أن الحياة مستودعة، منذ الأزل، في بذور الإنسان، ما دام التدخل الإلهي لم يكن لازماً إلا عندما كانت العلاقات الجنسية منعدمة. لكن المواقف القرآنية تسمح أيضاً باستنتاج آخر. ليس الإنسان سوى أداة لنقل الحياة. فالله هو الذي يخلق في الرحم (٢٢٨ / ٥؛ ١٧ / ٥) ما يريد ويسوى الإنسان حسب مشيئته (٣) . يخلق من النطفة علقاً، ومن العلق عظماً ولحماً. ثم يبدأ خلقاً ثانياً (٢٣ / ١٤) أي، كما يخبرنا البيضاوي^(١) . ينفح الروح، القوة الحياتية، في الجنين. أما اعتقادات الروala، *Rwala*، فترى أن الطفل ما دام في رحم أمّه، فإنه يظل بلا روح أو نسمة. لكن عندما يغادر رأسه الرحم، يفتح الله أنفه ويضع الروح في جسمه^(٢) . ومن جهةٍ أخرى، وجدنا معتقدات مماثلة عند بدوى النقب.

المؤسف أننا لا نملك معلومات كافية حول مصير الروح بعد الموت. هل تضيع في الكون الواسع، كما هو الحال في المعتقدات العربية القديمة، أم تعود إلى الله، كما توحّي بذلك شعرية التضحية «يا رب، منك وإليك؟»؟ بعد وقعة الخندق، ناشد محمدٌ الله «رب الأجساد الفانية والأرواح المختفية»، ولما سأله ابن عباس عن مآلها، قال: «ولكن، أين تذهب شعلة المصباح عندما يطفأها بنفحة؟»^(٣) . إن المؤثر الإسلامي أكثر وضوحاً. فأرواح الشهداء تكون في حناجر طير أحضر^(٤) ، وأرواح الكفار في بطون طير أسود.

ويذهب القرآن إلى أن النفس، وليس الروح، هي المسؤولة عن أعمال الإنسان. فهي التي ستتبرّأ عن «الشخص البشري في يوم القيمة»^(٥) ، الذي سيتقدم يوم الشور لطلب ثوابه أو عقابه. والنفس، حسب الاعتقادات الإسلامية، هي التي تعاني في القبر التجربة الأولى لما يتطلّبها في نهاية العصور.

هكذا، وعلى الرغم من المحاولات القرآنية لتكييف الروح مع تصوّر توحيدى للقدسي، فإن هذا اللفظ يواصل الاحتفاظ بمعناه ما قبل الإسلامى، معنى *النفس* الحياتي. وعلى هذا الأساس الأصلي انطبعت معتقدات تبدو على علاقة بـ *النفس* وبالأفكار المأخوذة عن اليهودية والمسيحية. في الختام يمكن القول إن الروح مصدرها الله، خالقها وواهبتها، وإنها قد تكون ملائكة، نعمّة، فيضاً

(١) البيضاوي، *أنوار*، ج ٢، ص ١١٦.

Musil, *Rwala*, p. 673.

(٢)

(٣) Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 445. إنه لغز أبي الهول. بعد عدّة قرون، سيمحاول، بلا طائل، الفيلسوف - الشاعر الشهير، أبو العلاء المعري، أن يجد جواباً عنه: تذهب الأجساد إلى التراب ولكنني لا أعرف مذهب الأرواح».

Eklund, *Life Between Death and Resurrection*, p. 17 Sq.

(٤)

Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 343.

(٥)

إليها، وحتى إنقاوماً. وقد تكون ذات طبيعة ألطاف وأشف من النفس، لكنها مع ذلك هي المبدأ الذي يمنع الحياة للجسد.

من الصعب جداً إقامة العلاقة بين الروح والنفس بالاستناد إلى القرآن وحده. ذلك أن هذين المبدئين في القرآن لا ينطبقان أبداً على الحيوانات. ولكن بينما تُعزى النفس للإنسان فقط، فإن الروح التي تصدر عن الله، تعطي الحياة وتبلغ الوحي وتنشر خيرات وبركات^(١). ويرى ابن عباس أن في الجسم البشري روحاناً ونفساً، يفصلهما شعاع شمسي عن بعضهما؛ المبدأ الحيوي (الروح) من جهة، والمبدأ العقلي (النفس) من جهة ثانية. عند الوفاة، يسترجعهما الله معاً، ولكنه يستدعي النفس فقط أثناء النوم^(٢).

إننا نجهل إنْ كانت النفس تُمتع للإنسان مع الروح، وما إذا كانت هذه الروح الحيوية تشمل كل القوى التي تدبّر الجسد. في المقابل، من الثابت أن النفس في القرآن وفي الإسلام الأول يصعب كثيراً خلطها مع النفس النباتية. وتغدو الروح عند بعض الكتاب المتأخرین مجردة حياة حيوانية. بهذا المعنى كتب البلخي: «الكل كائن نفس، وله في الوقت نفسه روح وحياة؛ إن كل كائن ذي روح يملك حياة، ولكن لا يلزم عن ذلك أن يكون لكل كائن حي نفس وروح»^(٣).

من المفيد أن نضيف أن تصوّرات الإسلام الأول، التي حافظ البدو عليها كما هي تقريباً، طورها كثيراً بعض الفلاسفة^(٤). ومثال ذلك أن النفس جرى تصوّرها أحياناً كأنها عنصر أدنى «ينبغي ضبطها لمصلحة الأخلاق»^(٥). ومن هنا بعض التناقض بين التنزيل القرآني والتعليم الستي^(٦).

ختاماً يمكن القول إن القرآن يسلّم بوجود مبدئين أساسين في جسم الإنسان: النفس

(١) للاحظ أن الروح، بمعنى وهي أو نعمة إلهية، تقيم في القلب أيضاً (القرآن، ١٩٣/٢٦، قارن بـ ١٥/٤٠).

(٢) البيضاوي، أنوار، ج ٢، ص ٣٦١.

(٣) البلخي، كتاب الخلق، ج ٢، ص ١١٩ وما بعدها.

(٤) نعلم أن فلاسفة، مثل الغزالي، ذهّبوا إلى تأثير الأنكار المسيحية والأفلاطونية الجديدة، إلى تطوير التصور الإسلامي المتعلق بالنفس وبالروح. وعلى هذا النحو توصل الإسلام إلى تحديد ماهية هذين المبدئين أو حتى إلى إعلام الروح على حساب النفس حين جعل النفس عنصراً جسمانياً. ولا يقع على كاملنا أن نتابع تطور الفكر الكلامي الإسلامي. إذ إن الجوهرى عندهما هو التمكّن من التوضيح، قدر الإمكان، لتصور الإسلام الأول، المنظور إليه جوهرياً من خلال القرآن.

(٥) Encyc opédie de l'Islam, t. III, p. 886.

(٦) في القرآن، الله يسترجع النفس عند الوفاة، والحال، فإن غردوها - دمويين يلاحظ «أن العقيدة السائدة تقول إن الله، عند الوفاة، يسترجع من الإنسان الروح التي وضعها فيه عند الولادة، وإنه لا يعودها إليه إلا لكي يبعثه: وفي أثناء ذلك يتركه مع نفسه» (Mahomet, p. 443). «إن النفخة الثالثة في الصور السماوي ستطلق أرواح الموتى التي ستنتهي إلى نفوسهم في الأجساد». (Ibid, p. 455). يمكن التوفيق بين هاتين الصيغتين قائلين إن الله يستدعي النفوس لمحاسبتها، ولكن، لا يقيها عنده، وينجم عن ذلك، لحين من الدهر، أن الجنة تكون بلا نفس وبلا روح في آن.

والروح . وتالياً فقد يكون موقفه مماثلاً لموقف العرب القدامى الذين رأوا أن النفس مزدوجة . ولكن حين نظر في إصلاح القرآن من منظار معين ، نراه مناقضاً للعقائد السابقة للإسلام . وعليه ، فيما كانت تُعدّ **النفس** بمنزلة قوّة حيوية مقيمة في الدم ومسئولة عن حياة الجسد ، صارت ، في القرآن ، مبدأً روحاً ، عاقلاً ، مسؤولاً عن أعمال الإنسان . في المقابل ، الروح بمعنى **نفس** ، التي كانت جزءاً من القدسي ، تضطليع بدور **النفس** الحيوى . لا شك ، بعد توحيد القوى الخفية ، لم يعد في الإمكان القول إن إحدى «**النفسين**» تنتهي إلى العالم العلوي ، وإن الأخرى تنتهي إلى العالم السفلي ، ما دام الله هو ، من الآن وصاعداً ، المصدر الوحيد للقدسي . لكن من المثير أن نلاحظ ، مع ذلك ، أن التقسيم الثنائي للغيب لم يختفي تماماً من الإسلام . فال**نفس** ، بعد مثول أول أمام المحكمة السماوية ، ترجع إلى الجسد في القبر وتُقيم على هذا النحو في العالم السفلي . فيما ترجع الروح إلى الله ، أي إلى الفلك السماوي حيث تُقيس إلى يوم القيمة . وحتى ليتمكن المضي قدماً في دفع التناقض مع المعتقدات السابقة للإسلام ، والتوصل إلى كثرة النقوش ، في آخر المطاف . ومثاله أن كبد الحيون المضيحي به هي **الخزان الأكبر لبركته**^(١)؛ وأن الشّعر يُقدم قرباناً؛ وأن الظل ذاته ، يُعدّ بمثابة شيء ايجابي يكون وجوده شبه مستقل عن التور^(٢) ، مثل قرین مدعاو للسجود أمام الله صباحاً ومساءً^(٣)؛ وأن العين ، أخيراً تؤخذ بمعنى مجازي ، إلى جانب معناها الحقيقي : فهي تدلّ على الباطن ، **النفس**^(٤)؛ وإذا تناولناها من زاوية الاعتقاد بالعين الشريرة ، فقد يغوغنا الكلام على حراكها وحييتها .

مع ذلك فلنكرر أن كثرة المبادئ الحيوية لا تعني إطلاقاً أن الإسلام المبكر لم يكتنه ، البتة ، الشعور بوحدة قوى الإنسان الحيوية . فعند العرب القدامى ، تدلّ **النفس** على الكائن بأسره . وفي القرآن ، هذا التجانس أو التناقض أكثر جلاءً ، كما تدلّ على ذلك شتى الاستعمالات لهذه الكلمة بمعنى شخص . أضفْ إلى ذلك أن الخلط في الحديث بين **النفس** والروح مألوف ومكرر إلى حد أننا نتساءل عما إذا كان الأمر يتعلّق بنفسين متباهيتين أم بمبدأ واحد ، حمل اسمين في مجرى تاريخه . هناك قسم كان يكرره غالباً المسلمين الأوائل ، يبيّن أن **النفس** هي الجوهر الأسنى للكائن : كانوا يقولون «والذي **نفس** فلان بيده» أي الله . ثمة ، أخيراً ، فلاسفة ، مثل ابن حزم ،

(١) الواقع أن الأمر يتعلّق بأكثر من بركة عادية ، نقرأ في سيرة ابن هشام هذه العبارة : «ها هم القرشيون جاؤوا ليلقوا فلذات أكبادهم في المعركة» أي أبناءهم (ج ٢ ، ص ٢٠٧) .

(٢) القرآن ، ٤٥ / ٢٥ .

(٣) القرآن ، ١٣ / ١٥ ، ١٥ / ١٣ . Chelhod , *Sacrifice* , p. 155 .

(٤) القرآن ، ١٩ / ٢٦ : «فَكُلِّي [يا مريم] وَاشْرِبِي وَقْرِي عَيْنَكَ» أي : كوني مطمئنة . (أمثلة أخرى : ٩ / ٢٨ ، ٢٨ / ٢٠ و ١٣ ...). فهل تكون العين حية ، متحرّكة؟ إن جواباً توكيدياً لن يدهشنا إذا أخذنا في الاعتبار الاعتقادات بالعين الشريرة . ولنلاحظ من وجہ آخر أن جمع عين (أعيان) يؤخذ أحياناً بمعنى شخصيات مرموقة ، وجهاء . هذا المعنى الأخير غير وارد في القرآن ..

يطلقون على النفس البشرية هذا اللفظ أو ذاك، بلا تفريق.

في الحقيقة، على منوال القوى الخارقة التي لم يُعترف بوجودها، غير المحسوسة كفايةً، طوعاً أو عنوةً، إلّا يوم أعلنها القرآن بلا كليل، فإنّ القوى الخفية التي كان تقيم في الجسد، إنما كانت تشكّر من النقص التوليفي عينه. لكنّ ييلو أنّ محمداً الذي كان التبشير بالتوحيد هو رسالته الأساسية، كان عليه التكيف، غالباً، مع عقائد معاصريه وتكيفها مع نظرته إلى الإلهي. ولربما كان يرى وحدة المبادئ الحيوية تشقّ لنظرية من خلال ضباب؛ وكذلك ربما كانت تفرض نفسها عليه، مع وحدة القدسي، بالوضوح نفسه. إن الثورة القرآنية التي أبقت التلازم مع التوكيد على التعالي، استطاعت إذاً أن تتكيف مع ثنائية أرواحية ذات غلبة روحية. سيقع على كاهل الفلاسفة تبيان وحدة الوجود أو الكائن، جاعلين من النفس مبدأً متعدد الوظائف.

الفصل السادس

الكائنات والأغراض المقدسة

إن فكرة قدسيّ غامضٍ ومجهولٍ تؤدي، على صعيد علاقاته بالعالم، إلى وَدَّ معين، مردُّه إلى تلازمه وتعايشه مع البشر. فنحن نحشّه، نحاذه باستمرار، ونستعمله غالباً، وحتى إننا قد نحاول استغلاله لغايات شخصية. إلا أن كثافة حضوره غير متجانسة في كل مكان. ففي الواقع يمكنه، بلا سبب ظاهر، أن يتركز في الكائنات والأشياء بقوّة كافية لجعلها فاضحةً، خارجة عن المألوف، إن لم يجعلها خطيرة. فالكائنات والأشياء إذ تغدو موضع نعمة خاصةً نجهل سببها، إنما تعلن قداستها، أي أنها تتمتع بسلطة سرية تسمح لها بأن تفعل العجب العجائب.

في هذه المرحلة البدائية من الحياة الدينية، يبدو هذا الامتياز مستقلاً عن التكريس أو التقديس. وهذا الأخير قَلَّما كان معروفاً لدى العرب القدامي، الذين لم يكنُ عندهم سوى جنٍّ إكليلروس، وكان التقديس - كما سنذكره في معرض كلامنا على الإسلام - يُمارس في جوهره لصالح بعض الحيوانات. كما كان هذا الامتياز مستقلاً عن القداسة، فهي مفهوم متاخر انساب إلى القدسية. وعندما نتخيل، على غرار العرب القدامي، أنَّ العالم تدبّره جمّهُرُّ قوى بلا اسم، وأنَّ الآلهة المتشخصنة كانت في أغلبها من الجِئْن أو الأبالسة القدامي، وأحياناً من الأجداد الرمزيين، وأنَّ الإله الأعلى لا يهتم أبداً بمصير مخلوقاته، فأنَّ أصنفياً السماء يكونون كذلك من باب المصادفة المحضة: فهم يستمدّون قوتهم على منوال غَرَّضٍ مشحونٍ بالبركة، دون أن نعرف كيف، ولا بمقتضى أي شيء.

أحياناً تكون عائلة برمتها، عشيرة بكلّها، هي التي تملك عطايا خارقة موروثة عن الأجداد، ويمكن توريثها للأولاد، بمعزلٍ عن كل استحقاق شخصي. صحيح أنَّ المرء يمكنه، بفضل تعليم مناسب وبعض الانضباط التقليدي، أن يقوّي طاقته القدسية، مثلما يقوّي قدرته الجسدية أو مهاراته اليدوية. لكنَّ نقاوة الآداب والقداسة لا تلعبان في أي حال دوراً في عزو هذه القدرة العجيبة. إن المقصود، حقاً، هو مِئَةٌ كريمةٌ، فطريةٌ مثل رهافة العقل، أو مكتسبةٌ مثل توجُّهٍ معينٍ، مضطربٌ نسبياً كحبائل عاشقة. فالمرء يمكنه أحياناً الشعور بأنه يُفرغ، متزوك، عاجز عن استعادة المحظوظة

المفقودة^(١)، كائنةً ما كانت قوَّةً الوسيلة المستعملة. إن العبادة، مثل الشعيرة الطقسية، لا يلزم عنها خلقُ العجَب من لا شيء، بل تقويمه وتوجيهه.

بنحو عام، يمكننا القول إن الجزيرة العربية قبل الإسلام، كانت معتادة على مفهوم «أشخاص مقدَّسين» شريطة إفراغ هذين اللفظين من كل عنصر رعب. وربما يكون الأنساب الكلام على وكلاء للقديسي (وسطائه)، من الكلام على أوعية للقدرة الإلهية. إلا أن استعمال هذا التعبير المكرَّس في الأعراف قد لا يكون مسوغاً ولا مبرراً، لأن الانتقال من فتى إلى أخرى يجري دوماً بلا قطع.

إن الأرواحية التي ملأت عالم العرب القدامي بقوى خفية وماكرة، جعلتها تتدخل في شؤون العالم لتزعزع مساره أو لتعزز نظامه. فهي من جهة، كانت تتكبُّ على البساطة، الذين كانت تحتلن جسمهم وتستولي على إرادتهم. وكان أولئك المجانين المساكين يأتُّرون بأمر الجن الذين كانوا يلعبون بهم. وكانت الجماعة تتصرَّع لهم، وتعتبرهم مرضى، فتعمل على شفائهم بطرد الروح الشريرة التي كانت تهيمن عليهم. كان المشركون يقولون للنبي هود^{﴿٦﴾}. إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء... [٥٤ / ١١]. واقتصر القرشيون معالجة محمد مما أصابه. ولكنها كانت تمنع أحياناً البعض الناس، من جهة ثانية، هباتٍ عجيبة ومواهب رائعة يستطيعون بواسطتها أن يقودوا الجماعة، وأن يدافعوا عنها، ويرمزوا إليها، أو يجسدوها، ويقهروا أعداءها، ويكشفوا مستقبل أفرادها. وكان الرؤساء والكهان والشعراء والمعارفون يحظون بنعم العالم الخفي. ولتكرَّر مرتَّة أخرى أن المقصود لم يكن أشخاصاً مقدَّسين بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما كانت مقاربتهم في غاية الخطورة؛ بل المقصود تألف كبير نسبياً، اعتياد على عالم الغيب، جعلهم في فتى مميزة، هي فتة الأشخاص الذين تحركهم نفحة قدسية غير مألوفة، وحتى قوية أحياناً. وكان تراكم الكرامات والحكمة المرمودة وطول العمر الخارق يجعلهم كائناتٍ خرافية.

على الرغم من أن الجَدُّ الرمزي لم يكن في حياته ساحراً أو عرَافاً بالضرورة، فإنه كان يتميَّز، مع ذلك، إلى تلك الفتة من الكائنات التي تتمتع بامتيازات القدسية. فهو كرئيس قبيلة كان في مستطاعه إمداد قومه بجزءٍ مهمٍ من شرائعه، وكان يمكن اعتباره بمثابة بطل حضاري، محضُّ. لكن الآية الأسطع على سلطانه القدسية، كانت قوته الإنجابية التي أَمَّن لنفسه، من خلالها، خَلَفاً كثيراً، للدفاع عن فصيلته ولتخليد اسمه. ففي كل زمان، كانت الذرية الكبيرة نعمة وبركة من السماء، في نظر العربي. ومن بين العناصر المكونة للشرف، كما كانت تتصوره الجاهلية، يذكر بشر فارس حجم الجماعة في المقام الأول، وكان الشاعرُ معتاداً، وهو يفاخر بمجد قبيلته، على التباكي بعد رجالها^(٢). ويقال إن عبد المطلب، جد محمد، كان قد أقسم علينا بأن يضحي بأحد أولاده إذا بلغ عددهم العشرة. وسنرى لاحقاً أن بعض الحيوانات، الولودة بتنوع خاص، كانت تُحْمَى

(١) عانى محمد عذاباً كهذا، حين انقطع عنه الرحي، ظنَّ أن الله قد تخلى عنه.

B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes*, pp. 50 Sq.

(٢)

بمحرمات، وكانت تُعامل كأنها كائنات مقدسة.

يتعين علينا الاعتراف، بكل أسف، بأن معلوماتنا قليلة حول المصير الذي كانت تعدد الجماعة للأشخاص المقربين بعد وفاتهم. فهل كانت تحول أضرحتهم إلى أماكن حج، وهل كانت تصعد أرواحهم إلى السماء؟ إن كل ما يمكننا التقدم به، وبكثير من التحفظ، هو أن حياة أخرى، مختلفة عن وجود النفس في باطن الأرض، كانت تخصص أحياناً للبشر الذين كانوا، في حياتهم، قد أعطوا الدليل الساطع على اتصالهم بالقديس. وهكذا، إلى جانب آلهة دُنيا، كانت تُرجى شفاعتها لدن الله (راجع سابقاً)، كانت تصفّف الشخصيات القبلية الكبرى: أجداد رمزيون مؤسسو، أبطال حضارات مُحضرٍ، عرّافون أو كهان كبار. وكان يمكن أن تكون قوتهم عظيمة إلى حد أنها كانت تكشف قوّة الآلهة. وكان البدوي يتّوسل بدعائه مؤسس القبيلة أكثر مما كان يتّوسل بالخالق.

* * *

على الرغم من تغيير كلّي في المنظار، ناجم عن التوحيد، هناك شيء ملحوظ هو أننا نستكشف في الإسلام المزايا الرئيسة المعترف بها لـ «الكائنات المقدسة»، بمعنى الكلمة قبل الإسلام. فلا وهم أن الشأن، من الآن فصاعداً، هو الله وحده؛ وأن الأرواح السفلية التي تواصل الاعتقاد بها، لا يمكنها التحرّك والفعل إلا لأنها تلقت الأمر منه (راجع. سابقاً). ومن جهة ثانية، مفهوم القدسية الذي يجهله عملياً مشركون مكة، يصطدّع بدور مهم في العقيدة الدينية الجديدة. إن حياة نموذجية من التقوى والفضائل وممارسات العبادة، تبدو كفيلة بجعل صاحبها يستحقّ السماء. وللإسلام أولياؤه، مُقدّسوا وشخصياته الصوفية الكبرى، على غرار الديانات العالمية العظمى.

بيد أن الإسلام، في الجاهلية العربية، عرف فقط كائنات مقدسة نسبياً: فهو يجهل الأشخاص المكرّسين. ولا شيء، في التصورات الإسلامية، أغرب من تصور الإكليلوس [أو رجال الدين]. لا داعي لأي تكريس ولا لأي ترسيم للقيام بأعمال طقسية تستلزم، في الكاثوليكية مثلاً، رعاية كاهن. فكل مسلم أتم الشروط الالزامية من حيث العمر والعقل والطهارة العبادية، يمكنه إقامة الصلاة وإمامتها، وعقد زواج، وذبح ضحية.

لا شك أن هناك حالات ينتهك فيها المسلم حرمة المكرّس أو المقدس، كما كان ينتهكها العربي المشركي. فحين يصل الحاج إلى أرض مكة المقدسة، المحاطة بعدد من المحطات، يتّعّن عليه البدء بشعائر الإحرام أو التقديس. فيتوضأ وضوءاً كاملاً، ويزيل شعره بطريقة شعائرية ويقطّل أظافره ومن ثم يرتدي ثوب الإحرام^(١). إن هذا الإحرام الذي لا يستلزم تدخل أي كاهن، يتضمن القيام بعدة مستحرمات (تابو): فعلى الحاج الامتناع عن العطور، وعن العلاقات الجنسية، وإطلاق العنان لشعره وأظافره، وأخيراً الامتناع عن إزالة أي من طفليّاته المحتملة. وما دام الإحرام قائماً،

(١) يتألف اللباس المقدس الذي يلبسه الحاج من ثواب عريقة: «قماشة حول الكليتين، تنحدر إلى ما فوق الركبة، =

أي طالما أنه لم ينته، في آخر حجته، بذبح ضحية أو بقص شعره الذي يعني عودته إلى الحياة العادلة، فإنَّ المسلم يكون في عهدة الله كلياً. ولا بد من التكثير عن كل مخالفات لأحكام الحج البسيطة، بصوم، بزكاة أو بضحية دموية^(١). مدة الإحرام طويلة نسبياً. فعند العرب القدامى، كان يقع ذو الحجة أو شهر الحج بين شهرين محظيين أيضاً. وفي خلال هذه الفترة كانت تقوم هدنة معينة أو يقوم نوع من العفو الإلهي. فهذا العفو كان يسمح للمؤمنين الذي يعيشون بعيداً من مكانة أن يذهبوا إليها بلا خوف على حياتهم. لهذه الغاية كانوا يتربون بأشرطة مزخرفة، ويزبون رواحلهم في الذهاب والإياب^(٢). لقد احترم الإسلام تلك الأعراف وأقرَّها: «بِإِيمَانِ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَلِّوا شَعَارَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرُ الْحَرَامُ وَلَا الْهَدِيُّ وَلَا الْقَلَادِ وَلَا أَمْيَنَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَغَوَّنُ فَضْلًا مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَضْوَانًا»^(٣).

هناك لحظة أخرى يحاذى فيها الإسلام التكريس أو التقديس: إنها فترة أداء شعائر الصلاة. فمن المعلوم أن الصلاة يسبقها نوعٌ من الإحرام يُخرج المؤمن من العالم المدنس^(٤). والحال، على الرغم من الأهمية الكبيرة التي تعلقها السنة على هذه الممارسات، لا يبدو لنا ممكناً اعتبار الحاج، ولا المعتمر، كأنهما شخصان مقدسان. بادئ الأمر، يلزم الفصل بين الاحترام الواجب تجاه زائرى بيته الله، وبين الإحرام. زُد على أنَّ الإحرام يشكل، في الحالين، لحظة عابرة تنتهي بإتمام شعيرة أو عبادة. وتالياً، يكون مفعوله ظرفياً، ما دام يقترب حكماً بالعودة إلى الحياة الدنيوية. وعليه لا يمكننا أن نقارنه بالتكريس، بمعناه الحقيقي، الذي ينتمي الكائنُ بمقتضاه إلى الألوهة نهائياً. غير أن تبدلاً كهذا يلاحظ في حالة الضحية الشعائرية، وهي بدورها من أصل قبل إسلامي، سنعمود إليها في القسم الثاني من هذا الفصل.

ولكن، إذا كان الإسلام يجهل العملية الطقسية التي تنقل شخصاً من المدنس إلى المقدس النهائي، لأنَّه مكرس لخدمة الله، ففي المقابل يبدو لنا أنَّه احتفظ نسبياً بمفهوم كائنات مقدسة، أنعم الله عليه بلطفه^(٥) ونفعه بروح قدسي. رأينا أن مثل هذه الكائنات كانت معروفة في الجزيرة العربية

= تسمى الإزار، وقماشة أخرى على الكتفين، تسمى، الرداء، وفي القدمين نعل بسيط من الجلد.
(١) J. Chelhod, *Sacrifice*, Ch. V
(٢) الطبرى، تفسير، ج ٦، ص ٣٣
(٣) القرآن، ٢/٥

(٤) J. Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam*, pp. 171 Sq; R. H. R., 1959.
(٥) يعرف الإسلام المصطفى، لكنه يجهل المسيح، فالقوى السفلية كان يمكنها أيضاً مدد العون للبشر، ولكن، =

قبل الإسلام. إذ كان الشاعر يستوحى من جنٍّ، وكان العرَافُ يعرف بواسطة معاونه الخفي الذي كان يسترقُ السَّمْعَ عند أبواب السماء. وكان محمد نفسه يُشبَّهُ، في بداية رسالته، بالشعراء والمجانين^(١). وكان يردد عليهم قاتلًا إله مسكون بروح الله وإنه يستمد علمه من وحي ملاكٍ، لم يكن سوى آلة بين يديه. إلا أن الأنثولوجي يعلم أن الملاك غالباً ما يكون شيطاناً قديماً. ناهيك بأنَّ الشيطان عينه هو الذي تراءى يوماً للنبي وأملَى عليه آياتٍ قرآنية، اشتهرت لاحقاً بأنها من صنع الغاوي^(٢). بكلماتٍ أوضح، نجدنا أمام المبدأ الأرواحي نفسه الذي يفسِّر المعرفة التي يملكها بعض المتنورين عن أسرار الغيب، من خلال التدخل العلني لشخصٍ خفي يحمل لهم علماً باطنياً. صحيح أن الطريقة واحدة، إلا أنَّ محمدًا أدخل مفهومين مهمين، من أصل يهودي - مسيحي: الوحي والطهارة بمعنى القدسية. وهذا لا يعني أن معاصريه كانوا يجهلونهما، بل يعني أن تصوَّره لهما كان مختلفاً. فمن المؤكَّد أنهم كانوا معتادين على وجود الأنبياء وأعمالهم^(٣). وكان محمد،

= بعد تركيز كل الطاقة القدسية بين يدي الله، صارت الكائنات التي أنعم عليها بلطشه، تعد من الأولياء؛ أما الآخرون الذين يقودهم الشيطان وأعوانه فهم من أهل الرجس.

(١) القرآن، ٣٦/٣٧.

(٢) من المفيد أن نلاحظ بهذا الصدد أن كتاب السيرة يستعملون العبارة نفسها المتداولة لدى عرب الجاهلية: الشيطان «القى على لسان» النبي الآيات المقصودة.

(٣) يرى الإنجاريون أن الله أرسل عدة أنبياء عرب لوعظ القبائل البائدة قبل الإسلام (الألوسي، بلوغ الأربع، ج ١، ص ١٧٥ وما بعدها)، يذكر القرآن هؤلاء (١١/٥٠، ٥٣...)، و صالحًا (٧٢/٧، ٧٧)، وشعيباً (٧/٨٥؛ ١١/٨٧ وما بعدها)، إسماعيل (٢/١٢٥؛ ٤/١٦٣...)، الذين يضيفُ حديثُ إليهم خالد بن سنان «هذا النبي الذي تنبأ به قومه» (الألوسي، م. ن، ج ١، ١٧٦) والذي تُسبَّت إليه معجزات (الألوسي، م. ن، ج ٢، ص ١٧٦). من المؤكَّد أنَّ محمدًا كان «المصلح الأول الحقيقى تاريخياً للشعب العربى» (Goldzeiher, *Dogme*, p. 4). ولكن يبدو أن رسالته سبقها حماس ديني حقيقي. كان ثمة شعور بأنَّ الأزمة قد اقتربت وأن انقلابات عميقة كانت تتهيأ، ممهدة السبيل أمام المخلص. فهل كان ثني الإسلام سابقون، وهل ينبغي التساؤل، مع تور آندرى، عما إذا لم يكن مُسلِّمة في اليمامة «كان قد أعلن نفسه نبياً في وقت لم يكن فيه محمد معروفاً بعد» (Mahomet, p. 110). تذهب كتب السيرة إلى أن الشاعر أُمية ابن أبي الصلت كان يأمل في أن يكون هو النبي المتضرر. مع الحنيفة نشعر أننا في ميدان أقل تحركاً، على الرغم من كون محمد قد بذلك معناها. ففي مجادلة بينه وبين شخص يدعى أبو عامر، ويلقب بلقب الراهب، سأله: «بأى دين تبشر؟»، فأجابه «بالحقيقة». فقال أبو عامر: «إنه الدين الذي أتبعه، لكنك ادخلت فيه، يا محمد، أشياء غريبة عنه تماماً» (ابن هشام، سيرة، ج ٢، ص ١٧٨). وعادت معارضته عليه بلقب الكافر (راجع: حداد، القرآن والكتاب، ج ١، الفصلان السابع والثامن). كذلك لا يمكن تجاهل الحركة الحنيفة مثلاً افترض بلاشير (*Problème de Mahomet*, p. 25).

كما نعلم كان لمحمد عدَّة مقلدين بين معاصريه، منهم امرأة تدعى سجاح (الطبرى، أخبار، ص ١٨٩٠ وما بعدها، و ١٩٧٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٠٢ وما بعدها؛ ابن قتيبة، معارف، ص ١٣٩). إن سهولة تقبلهم من جانب بني جلدتهم تدلّ على أن مفهوم النبوة لم يكن مجهولاً تماماً لدى العرب. الواقع أنه حل محل مفهوم العراقة أو الكهانة.

=

مع ذلك، العربي الأول الذي أعلن انتسابه إلى التنزيل الإبراهيمي، وقال بوجدة وتواصل الخط النبوى من آدم إلى عيسى (راجع: بُنى الفكر الأسطوري). من جهة ثانية، في حالة الأصفياء المحمددة، حوالى المعنى التقليدى للطهارة (راجع الفصل الأول) التي صارت مستقلة عن أفعال الإنسان؛ فهي مَنَّةٌ من الله، ولطفٌ ورحمة: ﴿... يا مريم إن الله أصطفاك وطهرك...﴾ [القرآن، ٣/٤٢]. إن محمدًا هو الكائن الظاهر بامتياز، في نظر الإسلام. تروي لنا كتب السيرة كيف جرى تطهيره عندما كان طفلاً. أرسل الله رجلى يلبسان ملابس بيضاء، ومعهما وعاء مليء بالثلج. فشقا بطنه، ثم شرحا قلبه واستخرجا منه علقة سوداء. بعد ذلك غسل قلبه وصدره بالثلج^(١). وبعد تطهير محمد إعجازياً على هذا النحو من كل ذَنْسٍ، صار مستعداً لتلقى رسالته النبوية. ولو حدث له أن ارتكب أخطاء، على الرغم من عصمه المفترضة التي تحيط بها العقيدة، فإن من المؤكد أن الله سيغفر له: ﴿إِنَا فَتَحْنَا لَكَ الْأَنْوَارَ﴾ مبيناً. ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر^(٢). وعلى غرار كل رسول السماء، يحتل محمد مكانه بين أصفياء الله. فهو بنعمته الله «أول البشر في نظام الخلق وخاتم الأنبياء»، وهذا يؤكّد طابعه الأولى القديم ودوره كبطل حضاري. ويذهب حديث إلى أن أصطفاء إلهياً جعله يتحلّر من أفضل ملة وأشرف نسب. «اصطفى الله إسماعيل من بين ابناء إبراهيم، وأصطفى من ابناء إسماعيلبني كنانة، ومن بينبني كنانة اصطفى قريشاً، ومن قريش اصطفىبني

=

إن لفظ نبى مستعار من العبرية أو الآرامية، وربما جرى إدخاله في العربية قبل الإسلام، واستعمله محمد انطلاقاً من المرحلة المكية الثانية (٦/٤٢ و ٧)، ويدلّ ما أثار من ردود فعل لدى القرشيين، على أنهم كانوا قد أدركوا تماماً دلاله النبوة ومداها. لقد صدّموا من كون محمد قد ادعى لنفسه لقباً مهماً كهذا، دون دليل على أقواله. فكانوا يقولون: ﴿لولا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلِكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أو يُلْقَى إِلَيْهِ كَذِير﴾ [١١/١٢]؛ ﴿لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلِكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ أو يُلْقَى إِلَيْهِ كَذِير﴾ [٢٥/٧ - ٨].

قلّما تهمّنا هنا التفريقات اللطيفة بين نبى ورسول ونبي ونبي ونبي ونبي ونبي (راجع غردو - دموبيين، محمد صن ٨٣ وما بعدها؛ 1206, E.I., III, PP. 857). إذ يكفيانا من الزاوية التي نظر منها أن نبى أن العمل النبوى كان مآلوفاً لدى العرب القدمى. والحال، منذ بداية الرسالة يؤكّد القرآن على أن المقصود وحي (٤/٥٣) أو وحى الله لعبدة (٤/٥٣). ولللاحظ من جهة ثانية أن مفهوم النبأ يُصادف منذ المرحلة المكية الأولى (٧/٧٨). وبكيفية عام يترجم المترجمون فعل نَبَّأَ *annoncer, Informer, aviser* وهذا دقيق جداً من زاوية علم الاستقراق. مع ذلك ييدو أحياناً أن هذا الفعل يتضمن في اللغة القرآنية خلفية تنبؤ إن لم نقل خلفية نبوة؛ نَبَّأَ يعني قدم معلوماتٍ حول موضوع تجهله الأئمّة أو تبدو عاجزةً عن تأويله. في سجن بوتيفار Putiphar يقول أحد أصحاب يوسف: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَحْمَلُ فُرُقَ رَأْسِي خِبْرًا تَأْكِلُ الطَّيْرَ مِنْهُ نَبَّأْتَهُ﴾ . وقال يوسف: ﴿لَا يَأْتِكُمَا طَعَامٌ تَرْزَقَنَهُ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مَا عَلِمْنِي رَبِّي﴾ [١٢/٣٦، ٣٧]. في مقطع قرآنى آخر يقول عيسى: ﴿إِنِّي قَدْ جَنِّتُكُمْ بِآيَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ... وَأَبْرِيَ الْأَكْمَهُ وَالْأَبْرُصَ وَأَجْبَيَ الْمَوْتَى بِأَذْنِ اللهِ وَأَبْعَكُمْ بِمَا تَأْكِلُونَ وَمَا تَدْسِرُونَ فِي بَيْتِكُم﴾ [٤٩/٣]. إن الله هو الذي ينبع أصفياءه بوقوع الأحداث الخفية جداً: ﴿... فَلَمَّا نَبَّأْتَهُمْ بِهِ قَالُوا: مَنْ أَنْبَأَكُمْ هَذَا؟ قَالُوا: نَبَّأْنَا الْعَالِمُ الْخَبِيرُ﴾ [٣/٦٦].

(١) ابن هشام، سيرة، ج ١، ص ١٥٦.

(٢) القرآن، ٤٨/١ - ٢.

هاشم، واصطفاني، أنا، من بنى هاشم^(١)؛ «أنا إذن أفضلُ المفضلين»^(٢). ويحاول حميد الله، بعقلانية ساذجة ومؤثرة معاً، أن يسوغ هذا الاصطفاء الإلهي^(٣). فلنكتفي بما ورد في التعليم القرآني عن محمد، وهو أنه رسول الله إلى الناس كافة، وأن رسالته آية رحمته^(٤). ذلك أن السنة تنسب إليه، فوق ذلك، برَّكة عظيمة، ظهرت آياتها عندما كان لا يزال في المهد^(٥). فجعلته في أعلى مراتب الأولياء الأصفياء وعَرَّثَ إليه عدداً كبيراً من المعجزات^(٦)، على الرغم من كونه لم يعلن يوماً آية أخرى لصحة رسالته سوى القرآن ذاته^(٧)، الذي تعد كل آية من آياته علامَةً وبيبةً.

إن هذه النعمة الإلهية العظمى التي حظي بها محمد، لن تضيع أبداً من بين الناس مع غياب هذا المصطفى بين الأصفياء. فقياه تعكس القدسية، وشَعْره ذخيرة^(٨). لقد انتقلت برَّكته إلى كل

E. I., IV, P. 336

(١)

(٢) ابن تيمية، اقتضاء، ص ١٥٥؛ الألوسي، بلوغ الأربع، ج ١، ص ١٦٣.

(٣) حميد الله، نبي الإسلام، ج ١، ص ٢١ وما بعدها.

(٤) القرآن، ٤٦/٢٨؛ ١٠٧/٢٢.

(٥) امتلاً ثدياً مرضعته بالبن، مثلما امتلاط أيضاً ضرورة خرفانها، بينما كانت القطعان الأخرى لا تقطر قطرة لبن واحدة (الطبرى، تاريخ، ج ١، ص ٩٧١ وما بعدها؛ ابن هشام، سيرة، ج ١، وص ١٥٢ وما بعدها). ولما صار نبياً، قام بمعجزة مماثلة لمعجزة تكاثر الخبز (الطبرى، م.ن.، ج ١، ١١٧٢). وفي مناسبة أخرى، سمحت برَّكته لعبد مؤمن، سليمان، بأن ينعتق مقابل دفع ٤٠ أوقية ذهب لسيده، كانت في أصلها سيكة بحجم بيضة دجاجة (ابن هشام، م.ن.، ج ١، ص ١٢١٣). ثم انتقلت برَّكته إلى كل ما كان يلمسه وبالأشخاص إلى لعابه. وكان يتنافس القوم في السعي وراء لعابه، فكان السعيد منهم هو الذي يحظى بقصة، فيفرُّ بها يديه ووجهه (ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٨٩؛ الطبرى، م.ن.، ج ١، ص ١٥٣٧). كما كانوا يتذمرون حول ماء وضوئه؛ ومنْ كان يحصل منهم على قطرة منه كان يذهب بها جسمه؛ والأقل حظاً كان يكتفي بلمس يد منافسي المحظوظين. (الطبرى م.ن.، ج ١، ١٥٣٧؛ البخاري - القسطلاني، صحيح، ج ٨، ص ٤٤٩ وما بعدها). خطر لمزارع أن ينقل معه إلى اليمامة البعيدة، ماء وضوء محمد المبارك، وسكب الماء المطهر في بئر. الأرض الجدباء حتى حينه، صارت خصبة ومحضوضرة. (الطبرى، م.ن.، ج ١، ص ١٩٣٦). وكان النبي في حياته محاطاً بهالة قدسية، مما جعلهم يرفضون أن يصدقاً المقدّر. وكان الخليفة العتيد، عمر بن الخطاب، قد هُدِّد بمعاقبة كل من ينشر إشاعة كهله. كان يقول: «لم يتم رسول الله، لكنه مع ربه، تماماً مثلما كان موسى بالأمس؛ وسوف يعود لمعاقبة كل الذين قالوا إنه مات». وكان لا بد من تدخل أبي بكر، بقوّة، وبإيدِ النص القرآني، لكي تصاحب الأمة الفتية لواقع تلك الخسارة. (الطبرى، م.ن.، ج ١، ص ١٨١٦ وما بعدها). ييد أن تلك القدسية لم تجعله شخصاً مقدساً، بالمعنى الحقيقي للكلمة. إذ إن القرآن كان يجب أن يتدخل، حتى في المدينة، لكي يوصي المؤمنين، وبالآخر لكي يأمرهم بعدم رفع صوتهم فوق صوت النبي، وعدم مخاطبته بكلام غليظ وعدم مناداته من وراء بيتها (٤٩/١ وما بعدها).

(٦) أمثلة عند غودفروا - دمويين، 241 - 239. *Mahomet*, PP. 239 - 241.

(٧) القرآن، ١١/٤٣٨؛ ٢٣/٢.

(٨) اجياناً، يتحرك شَعْرُه تلقائياً، يمتد ويتشرّ، بحيث إن شعرة واحدة يمكنها توليد كتلة كبيرة من الشعر الجديد (Goldzeiher, *Le Culte des Saints chez les musulmans*, R. H. R., t. 2., p. 268).

آل بيته، ونکاد نقول إلى كل عشيرته^(١)، ما دام تعبر أهل البيت محاطاً بالغموض. ويجري من خاللهم نقل البركة إلى الأشراف الكثرين، الذين نصادفهم في كل مكان تقريباً^(٢). اشتقاقة، تدل هذه الكلمة على إنسان من منبت رفيع، وعلى رب عائلة متحدّر من أجداد مشهورين. وفي الإسلام، الانتفاء إلى أسرة النبي من علائمه الشرف. إلا أن الشريف المسلم لا يكتفي فقط بأصله المجيد، بل يؤكّد فوق ذلك أنه يرث بعض صفات جده الشهير، لا سيما طهارته وبركته المشهورة. ولذلك باختصار أن وراثة المواهب الخارقة كانت أيضاً من المسلمات لدى العرب القدامى، إذ كانت القدرة على التنبؤ والتبصر، وهي الصفات الملازمة للكهانة أو للسحر، تنتقل من الأب إلى خلفه، من طريق التناслед.

وهكذا، على الرغم من الآية التي ترفض بكل وضوح مبدأ الفضل القبلي، وتقرّر أن أفضلكم عند الله أتقاكم (٤٩/١٣)، فإن هناك استثناءً خاصاً لآل البيت: ذلك أن المقدس^(٣) له أرستقراطيته أيضاً، وهو يتقدّم بالعلو والوراثة. فالأشراف أطهار لأن الله أبعد الرجل عنهم وطهّرهم تطهيراً. ولذا، يُعتبرون بمنزلة كائنات على حدة، كأنهم أولياء، خصوصاً عندما يتميّزون بحياة ورعة. والواقع أنهم يتمتعون بامتياز كبير، وأن بركتهم تُرجح بقوّة. وأن بعضهم يقوم بأعمال تُعدّ من الغوارق. روى لي عربى من الكويت الرواية التالية: كان فرد من آل البيت قد تمرّد على رئيسه الجديد الذي كان يجهل أصله الشريف، فما كان منه إلا أن أمر بجلده جلدتين. لكن ذراع الضابط أصابها الشلل على الفور. وكان لا بد من تدخل المتهم، الذي جرى التعرّف على هويته، لشفاء ذراع الضابط من الشلل. «في اليمن كما في حضرموت، السيد (لقب الفرد من آل البيت) يطرد الجراد، وصلاته توقف العقم، ولعنته تجعل العقم يستمر. كما أن كثيراً من السادة يُسعّان بهم في أمور الطبابة»^(٤) يتوجّب على «المؤمن» الصالح أن يحب السادة الأشراف، وأن يبغّلهم وحتى أن

(١) لكنها لا تمتد بالضرورة إلى كل قبيلته، قريش. لذا فإن الخليفة، على الرغم من شحته شبه الروحية، وما لم يكن شريفاً، لا يُحسب في عداد الأشخاص الذين يتمتعون بامتيازات القداسة الفطرية. صحيح أن بركته يمكنها أن تكون كبيرة. لكنه، في نظر أغلبية الفقهاء، خليفة محمد لا أكثر (الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٢ وما بعدها؛ راجع: Milliot, *Droit musulman*, pp. 15 et 80; Gardet, *Cité musulmane*, pp. 158 Sqq).

المفید أن نلاحظ أن الماوردي يضع في عداد الشروط الالزامية للأشخاص المؤهلين لتولي الخلافة، الصحة الجسدية والعقلية الكاملة، والعلم الديني والحكمة، وفي المقابل، يسكت عن التقوى والروع. وفق ذلك، يشترط التسبّب، أي الانساب إلى قبيلة قريش، التي يرى النسايبون أنها تتحدّر مباشرة من إبراهيم (الماوردي، م. ن.، ص ٨٦ وما بعدها). ومرة أخرى يؤخذ بمفهوم الاصطفاء الإلهي، من هنا التعالي المنسوب إلى هذه القبيلة، وينحو عام، إلى كل سكان مكة.

(٢) Lévi-Provençal, art. «Shorfa», E.I., IV pp. 401- 403.

(٣) القرآن، ٣٣/٣٣.

(٤) E.I., IV, p. 340. سادات ج. سيد، يُقال هذا اللفظ عموماً على رؤساء القبيلة، ومنذ الإسلام، يدلّ بنحو خاص على سلالة عليّ، ابن عم النبي وصهره.

يقبل ظلّهم وأذاهم. مقابل علامات الرّواد هذه، سيُشفع النّبِيُّ، يوم القيمة، لمن كرّموا «آل بيته»^(١).

يرى المسلم التقى أنّ أهل بيت النّبِي يحظون بمغفرة الله حتّى وإن كان سلوكيّهم غير متطابق مع الدين الذي يفترض بهم أن يكونوا خيراً ممثليه وأفضل معاوضديه. ومثل الذهب الذي لا تدنسه الشّوائب، فإنّ الفسق لا يطال سلالتهم. ذلك أن طهارة أصلّهم، وهي نعمة إلهية، جوهر لا يتبدّل، يجعلهم كائناً مالها السماء. فهم مستودع فيهم إلهي يؤيد مطامحهم ويوحّي أعمالهم؛ لكنه لا يُحدث تبدلاً جزرياً في شخصيتهم. إنّهم مقدّسون بالمعنى الما قبل إسلامي للكلمة، أي أن الطاقة الخارقة الموجودة فيهم لا تجعل الاقتراب منهم خطراً على الكائن المدنس. حتّى يمكن الذهاب بعيداً في المقارنة مع العقائد القديمة. لقد رأينا أن بعض المميّزين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبالأخص الأشخاص الذين كانوا على صلة بالقدس، نتيجة حظوة خاصة، كانوا يعرفون، وحدّهم، مكارم الحياة الروحية، إذا جاز القول، في العالم الآخر، المختلفة عن الحياة الدنيوية المحسنة التي يعرّفها عامة البشر على هذه الأرض. والحال، فإن موقف الإسلام المتعلّق بمصير الأرواح يبدو مُستلهمًا من نظرة مماثلة. صحيح أنه يدخل مفاهيم وتصورات جديدة، مأخوذة عن «أهل الكتاب»: مثل التأكيد على البعث والحياة المقبّلة والاعتراف بهما حقاً للمجتمع، لكن المرء لا تكون له السماء إلا بأمر إلهي. وبنحو خاص سيكون السادة الأشراف من بين الأصفاء، المختارين، حتّى ولو كان سلوكيّهم مخالفًا لل تعاليم الدينية. وتاليًا تكون مسألة الخلاص خارج اهتماماتهم ما داموا واثقين من بلوغهم الآخرة بفضل هذا الجزء من الفيض الخارج، الموروث عن جدهم البعيد.

ذلك هناك فئة من الأشخاص المقدّسين نسبياً، الذين يجري تمجيلهم لأنّهم وعاء طاقة روحية: إنّهم المجدّبون، الأشخاص الذي يجذبهم الألق الصوفي. والذين يعتقد بأنّهم مسكونون بالروح الإلهي. إن هؤلاء «الأولياء الشّعبيين»، حسب عبارة درمنغهم، هم الناس القراء، البسطاء، الأتقياء، القادرون على الإتيان بخوارق، كما يحلو لهم. فهم يمشون على الماء، ويبحكون مع الطير، ولا تؤذهم الوحوش. إن اتحادهم الصوفي مع الله حرّمهم من قواهم العقلية: «لقد أصابتهم الجذبة، فصاروا دُمى متّحركـة»^(٢). مع ذلك، لا يمكن تصنيفهم مع المجانين. فالمحظوظ، خلافاً للمجانين الذين يسكنهم جنّي، مبهور ومسحور بالحبّ الإلهي؛ جنونه لطيف ولا يؤذّي أحداً. مع ذلك لا بدّ لنا من التشديد على أن طريقة الانجذاب، مثل تجلياتها الخارجية، مماثلة لطريقة المسنّ. لذا، يلاحظ درمنغم، «في حالة الشّك، تعزو الممارسة الشعبية، بتقدير

(١) C. Von Arendonk, art. «Sharif», Enc. Isl., t. IV, pp. 336 Sqq; المصدر نفسه، طبعة جديدة، أهل البيت، ج ١، ص ٢٦٥ - ٢٦٦؛ SH. M. Salim, al-Tshibaysh, pp. 151 - 154.

E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, p. 21.

(٢)

واحترام، بعضاً من القدسية إلى كل مختل عقلي أو غريب الأطوار، كما لو كان «الاستمتع» بهذه العالم و «الانجداب» إلى العالم الآخر، مقلوبين تماماً^(١). إن هؤلاء البسطاء العقول، الذين لا يُقام لهم أي طقس، يُحاطون بهالة من الاحترام. فهم يملكون قوة خفية تجعلهم يقومون بأشياء خارقة. ذلك أن القدسي الموجود فيهم، ينتمي إلى المنطقة الوسطى، ذات التوتر الطفيف نسبياً الذي يمكن الاقتراب منه دون إلحاق أذى بالدنيوي، المدنس (راجع الفصل الأول من هذا الكتاب).

ولا تقل أهمية المكانة التي يحتلها الأولياء، «المقدّسون الرسميون»، في مرقة القدسية؛ وعموماً يتعلّق الأمر بأشخاص جديين، متقدّسين غالباً، ممتنعين بكل ملకاتهم العقلية، ونادرًا ما يستعينون بالمواهب الباهرة Charismes. وبعد حياة ثقى وورع، يُمنح لهم لقب ولِي عندما يقدّمون الدليل على ما يستمدّون من قوّة من الله. وعندئذ يغدون موضع «عبادة» واسعة نسبياً، بحسب براعتهم في تلبية أدعية وأمنيات أولئك الذين يطلبون شفاعتهم. مع ذلك، يمكن اعتبار شخصٍ ما، في حياته، ولِيًّا، ما دام دليلاً قداسته ساطعاً. ولا يتعلّق الأمر بأنياء ولا برسل من الله، لأن الإسلام اغلق هذا الباب إلى الأبد أمام هذا النوع من تجلّيات القدسية^(٢)، بل يتعلق بعباد متخصصين للدين، أنعم الله عليهم بنعمة خاصة، واصطفاهم بحرية. فتجرّي إحاطتهم بهالة من الاحترام، ويجري توسلهم والسعى وراء بركتهم^(٣). وعلى الرغم من تحريم السنة الإسلامية لعبادة الأولياء والموتى، فإن التقوى الشعبية آلت إلى إنزال القدسية على الأرض، وأقامت في كل مكان تقريباً مقامات ومزارات لأولياء السماء، على شكل رباط، قبة، زاوية و مزار. لقد ورث الولي المحلي كل صفات الجد الرزمي، فهو مرهوبُ الجانب، مُرجّح، ولا يتجرّس أحد على التقليل من احترامه.

الشريف، السيد، المجنوب، الولي، الذين يمكن أن نضيف إليهم الفقير^(٤)؛ كلهم مناطرون بقدرة خارقة كبيرة تجعلهم كائناتٍ فاردة، قادرین على الإتيان بالعجائب. فهم محترمون، مُرجّحون، مرهوبون، ومحاطون من كل جانب بهالات القدسية. ولاستحقاق كل هذه التشريفات، لا يتوجّب عليهم عملياً القيام بأي شيء. ذلك أن قداستهم مئة من الله، وفوق ذلك السماء أعطيت لهم. إن وضعنا كهذا، حين يُدفع إلى حدّه الأقصى، قد يؤدي إلى عواقب وخيمة من الزاوية

(١) *Ibid.*, p. 29.

(٢) نعرف أن حديثاً ينسب إلى محمد يقول: «لا نبئ بعدي»، وأنه يُعتبر في الترتيب الزمني أنه آخر رسول الله. **﴿رسول الله وخاتم الأنبياء﴾** [القرآن، ٣٣ - ٤٠].

(٣) Goldzeiher, *Dogme*, pp. 222 et 226; Doutté, *Magie et Religion*, pp. 440 Sqq.

(٤) من بين الأشخاص المقدسين، لا بد من تنويه خاص بالفقير، وهو عموماً عضواً في قبيلة الفقراء، يملك قدرة خارقة، بسبب «صداقه» مع الله، *Jaussen, Moab, Coutumes des Fugara; Jaussen et Savignac, Coutumes des Fugara;* *pp. 386- 390*

اللاهوتية، الكلامية. فهو سيغذى، عملياً، كل السجالات حول القدر والرحمة. وفي آخر المطاف نصل إلى هذه الخلاصة المتشائمة: نكون في عداد الأصفياء أو في عداد الأشقياء، حسب أمر المشيئة الإلهية، فليس في إمكاننا صنع خلاصنا بفسرنا. إن الخلاص نعمة وفضل من الله يمن به على مَنْ يشاء، بمعزل عن كل استحقاق شخصي. وبما أن «المؤمن»، مهما كان، سيتهي به الأمر إلى دخول الجنة بسبب إيمانه وحده، ، يفضل شفاعة النبي، فإن كل مسلم سيجد نفسه مع «أهل اليمينة»: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»^(١). وعلى هذا النحو لا يقوم الإسلام بغير التأكيد مجدداً على مبدأ قديم، معروف جداً في الاعتقادية العربية القديمة: تتجلى القوى الخفية في الكائنات والأشياء، على مزاجها، ولن ينعم بالحياة الأخرى، في العالم العلوي، سوى الأشخاص الذين كانوا موضع اهتمام قدسي خاص: «فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكتسم من الخاسرين»^(٢).

၁၃၅

نرى بما تقدّم أنَّ الإسلام، على الرغم من تشدد موقفه العقائدي الذي يطرد من الأرض، أفلَ نظريًا، كلَّ تجلٍّ حسيٍّ للقدسيِّ، يتزعَّ في آخر المطاف إلى انتشار معينٍ للقدسيِّ في المخلوقات. فبنعمَةٍ خاصةٍ من الله، يولَد بعض البشر مع ميَّدٍ من البركة، يسمح لهم بصنع العجائب. وهو في المقابل، يجهل، تكُرِّيس الأشخاص وتطويعهم.

والأمر الملحوظ هو أن هذا الدين يبدو قد اتخذ موقفاً يكاد يكون متعارضاً تماماً تجاه العالم الحيواني. الواقع أن التكريس الوحيد، الحقيقي، الذي عرفه هو تكريس الحيوانات المخصصة للأضاحية الشعائرية. إلا أن الحيوان، بطبيعته، لا يملك أية قداة. وفوق ذلك، يمكننا الكلام على بركة غامضة للحمام وللخيل، هي من بقايا اعتقادات قديمة. ليس لأن الإسلام يجهل الطابع القدسي المستديم لبعض الأجناس الحيوانية؛ بل لأنه اكتفى بجانبها السلبي، دناستها، التي تطردتها من العالم الدنيوي. لتناول بالتفصيل بعض هذه النقاط.

بيّنا في عمل سابق^(٣)، أن تكريس الحيوانات شعيرة مشهورة جداً في الجزيرة العربية قبل الإسلام. فقد كانت الجمال الشديدة الخصبة ثُرُك للآلهة. فكانت ترعى بحرية، وكان يجري الامتناع عن امتطائتها وتحميلها الأوزار وحلب إناثها، إلا لتقديم لبنها للضيوف والمساكين. ولتبنيان طابعها القدسية، كان يجري شق آذانها ووسم جلدها بعلامة فارقة. أما القرآن فيدين هذه الأعراف^(٤)، ويحرّم النبي تقديم الأضاحي من البهائم ذات الآذان المدموعة^(٥). بيد أن الإسلام

القرآن، ١١٨/١١

(٢) القرآن، ٦٤ / ٢

(۳)

(٤) القرآن، ١٠٣/٥؛ ١٣٩/٦ و ١٤٣ و ١٤٤.

(٥) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٥٥؛ لسان العرب، ج ٥، ٣٥٧؛ ج ١٢، ٤٣.

يُبَقِّي عَلَى الْهَدْيِ، أَيِّ الْأَضَاحِي الَّتِي يَنْبَغِي ذِبْحُهَا فِي مَكَّةَ، إِلَّا إِذَا كَانَ ثَمَةً مَانِعٌ وَجِيهٌ.

منذ أن يتقرّر تقديم هَدْيٍ، يَنْبَغِي اخْتِيَارُ بِهِمَةٍ لَا عِيبٍ فِيهَا، مِنَ الْأَجْنَاسِ الشَّرْعِيَّةِ، وَتَكْرِيسُهَا أَوْ هَدِيهَا إِلَى اللَّهِ. تَتَحدَّرُ الشَّعِيرَةُ مِبَارَشَةً مِنَ الْأَعْرَافِ السَّابِقَةِ لِلْإِسْلَامِ، عَلَى غَرَارِ الْحَاجِ، وَيَنْبَغِي عَلَى الْأَصْحَاحِ أَنْ تَحْمُلُ عَلَمَةً ظَاهِرَةً تُبَيِّنُ لِلْجَمِيعِ أَنَّ الْمَقْصُودَ قَرْبَانٌ، فَيَعْلَقُ فِي رَقْبَتِهِ صَنْدَلٌ، قَطْعَةً جَلْدٍ، طَوقٌ مِنَ الْأَلْيَافِ النَّباتِيَّةِ: إِنَّهُ التَّقْلِيدُ. ثُمَّ يَدْمَعُ بِدَمْعَةٍ فِي الْجَلْدِ وَيُوسِمُ بِالْدَمِ: هَذَا هُوَ الْإِشْعَارُ. بَعْدَ تَقْلِيدِ الْقَرْبَانِ وَتَضْبِحِيَتِهِ، يَغْدُو مِنْ مَالِ اللَّهِ. وَعِنْدَهَا لَا يُمْكِنُ تِبَادُلُ الْهَدْيِ وَلَا بِعِيهِ، وَلَا اسْتِبَالُهُ وَلَا تَوَارِثُهُ. إِنَّهُ وَدِيَةٌ بَيْنَ يَدَيِّ الْمُضْحِيِّ، وَعَلَيْهِ، يَتَعَيَّنُ عَلَى الْمُضْحِيِّ أَنْ يَفْعُلُ كُلَّ مَا يَوْسِعُهُ لِتَوْصِيلِهِ سَالِمًا إِلَى مَالِكِهِ: اللَّهُ^(۱). إِنَّ كُلَّ التَّحْرِيمَاتِ الَّتِي تَحْمِي الْحَيَوانَاتَ الْمَكْرَسَةَ لِلْآلِهَةِ مِنْ أَيِّ اسْتِعْمَالٍ دُنْيَوِيٍّ، يَجْرِي هُنَا التَّقْدِيدُ بِهَا. وَبِنَحْوِ خَاصٍ، تُحرَّمُ الْإِسْتِفَادَةُ مِنَ الْهَدْيِ، وَيُحرَّمُ حَلْبُ النَّافَةِ الْمَكْرَسَةِ، اللَّهُمَّ إِلَّا لِلتَّصْدِيقِ بِلَبْنَهَا.

كَذَلِكَ لَا بُدَّ مِنْ تَكْرِيسِ الْأَصْحَاحِ، فَهِيَ مِنْ بَقَايَا الْهَدْيِ وَتَدْلُّ عَلَى الْأَضَاحِي الْمَقْدَمَةِ فِي خَلَالِ عِيدِ الْأَصْحَاحِ، سَوَاءً فِي مَكَّةَ أَمْ فِي سَوَاهَا. وَشَعِيرَتُهَا فِي غَایَةِ الْبِساطَةِ إِذْ يَكْفِي النَّطْقُ بِعِبَارَةٍ «هَذِهِ الْأَصْحَاحِ» عَلَى الْحَيَوانِ الْمُخْتَارِ. حَتَّى إِنَّ التَّسْمِيَةِ الْلُّفْظِيَّةِ لِيُسْتَضْرُبُ الْمُضْحِيُّ وَيُمْكِنُ اسْتِبَالُهَا بِعَقْدِ النَّيَّةِ^(۲). فَالْأَنْتَاجُ وَاحِدَةٌ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ هَذَا التَّبَسيطِ الْمُفْرَطِ. لَا يُمْكِنُ بَيعُ الْبِهِمَةِ وَلَا تِبَادُلُهَا وَلَا وَهْبُهَا. إِنَّهَا مِنَ الْآنِ فَصَاعِدًا مَلِكُ اللَّهِ. وَفِي حَالِ الْوَضْعِ، لَا يُسْتَشَنُ الصَّغِيرُ، وَيُجَبُ ذِبْحُهُ هُوَ وَأَمْهُ فِي آنِ وَاحِدٍ. وَيَنْبَغِي عَلَى الْمُضْحِيِّ أَنْ يَكُونَ حَرِيصًا عَلَى حَفْظِ الْأَصْحَاحِ فِي أَفْضَلِ حَالَةٍ مُمْكِنَةٍ، إِلَى أَنْ يَتَحَرَّرُ مِنْهَا بِقُتْلِهَا^(۳).

كَمَا نَرَى، يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ حَقًا بِتَكْرِيسِ تَقْدِيسِيِّ، مَا دَامَتِ الْأَصْحَاحِ مُخَصَّصَةً لِلَّهِ نَهَائِيًّا، وَلَمْ تَعُدْ سُوَى وَدِيَةٍ ثَمِينَةً جَدًّا بَيْنَ يَدَيِّ الْإِنْسَانِ. إِنَّ الْبِهِمَةَ تَكُونُ، قَبْلَ هَذَا الْعَمَلِ الشَّعَائِرِيِّ الَّذِي يَخْرُجُهَا مِنَ الْعَالَمِ الْمَدِينَ وَيَكْرِسُهَا لِلتَّضْبِحِيَّةِ، خَالِيَّةً بِحَدِّ ذَاتِهَا مِنْ أَيِّ طَابِعٍ قَدِيسِيِّ خَاصٍ. وَلَا رَيبُ أَنَّ الدَّمَ مُحَرَّمٌ، وَلَكِنَّ الْهَدْيِ لَا يَخْتَلِفُ فِي هَذَا عَنِ حَيَوانَاتِ الذَّبْحِ الْأُخْرَى.

بِيدِ أَنْ هَنَاكَ حَالَاتٌ يَكُونُ فِيهَا الْحَيَوانُ مَقَارِبًا لِلْقَدَاسَةِ. فَيُعْتَقَدُ بِأَنَّ بَعْضَ الطَّيْورِ الْدَّاجِنَةِ^(۴)

(۱) *Le Sacrifice chez les Arabes*، يُشَيرُ الْفَقِهُ إِلَى بَعْضِ حَالَاتٍ يُمْكِنُ فِيهَا رَجُوعُ الْهَدْيِ مِنَ الْمَقْدَسِ إِلَى الْمَدِينَ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ تَكْرِيسِهِ (م. ن، ص ۶۲ وَمَا بَعْدَهَا).

(۲) يَسْهُلُ فَهُمْ هَذَا التَّبَسيطَ، فَهُدُفُ القَلَّادُ وَالْوَسْمُ لَيْسُ فَقْطَ تَكْرِيسِ الْحَاجِ وَالْهَدْيِ، بلْ حَمَائِهِمَا أَيْضًا مِنْ كُلِّ أَعْمَالِ السُّطُوِّ وَتَبْيَانِ طَابِعِهِمَا الْقَدِيسِيِّ.

(۳) *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 53- 55.

(۴) لَيْسَ كُلُّهَا بِالْطَّبِيعِ: إِنَّ الْدَّيْكَ وَالْعَرَابَ وَكُلِّ الطَّيْورِ الْجَارِحةِ، تَنْتَمِي إِلَى الْعَالَمِ السُّفْلَى، وَتَقْرَبُ مِنَ الْجَنِّ. فَالْطَّوْلَاعُ تُعْرَفُ مِنْ طَيْرانِ الطَّيْرِ، وَيَكُونُ الطَّالِعُ مِمَّا نَوَّا أَوْ مَشَّوَّرًا حَسْبَ اتِّجَاهِ الطَّيْرِ: الْجَهَةُ الْيَمِينِيَّةُ مِيمُونَةُ، وَالْجَهَةُ الْيَسِيرِيَّةُ مَشَّوَّمَةُ. مَعَ ذَلِكَ يَدْلُلُ فَعْلُ تَنْطِيرٍ (مِنَ الْجَلْدِ طَيْرُ الَّذِي يَعْنِي طَارِ) عَلَى طَالِعٍ مَشَّوَّمٍ، نَذِيرٍ شَوْمٍ. يَسْتَعْمِلُ الْقُرْآنُ كَلْمَةً طَائِرٌ لِلَّدُنِ عَلَى الْمَصِيرِ، الْقَدَرُ: (وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلَزْمَانِهِ طَائِرٌ فِي عَنْقِهِ...). [۱۹/۳۶؛ ۴۷/۸؛ ۱۳۱/۸]. رَاجِعٌ: ۱۷/۱۳.

تنتهي إلى العالم السماوي وتحملُ البركة. وهناك ملائكة، في صورة طير أبابيل، حاربوا أهل الفيل^(١)، الذين كانوا أحباشاً قدموها الغزو الكعبة وتدميرها. ويخبرنا القرآن أن جحافل سليمان كانت مكونة من جن وبشر وطير، أي من كائنات متممة إلى العالم الجهنمي، الأرضي، والعالم السماوي (١٦/٢٨ وما بعدها). عموماً يُظهر المسلمون كثيراً من الحرص على الحمام. فيقال «فلان أكثرأماناً من حمام مكّة»^(٢). ويُعتقد بأن الحمام على علاقة بالملائكة. فهي تطير فوق الكعبة، وتعيش في سطحها، لكنها تمتتن عن قضاء حوائجها هناك. كما أن «الخيل في نواصيها الخير» والبركة. ينسب حديث إلى النبي قوله هذا، ومعناه أن الكرم معقود بنواصيها إلى يوم القيمة^(٣). ويدهب البلاذري إلى أن أهل البحرين كانوا يعبدون الخيل^(٤).

في الحقيقة، كان الإسلام حساساً بمنحو خاص تجاه الجانب السلبي للقديسي، أي تجاه المدنس، من هذه الزاوية يمكن الكلام على حيوانات مقدسة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي حيوانات خطيرة على الكائن المدنس الذي ينبغي عليه حماية نفسه منها، متجنباً كل احتكاك بها. بنظره، مدنسة، رجسة كل الحيوانات الجهنمية وكل البهائم المؤذية للإنسان. لكنَّ هذه الإشارة غامضة جداً ولا يمكنها أن تكون كافية لتعيين فئات أو أصناف. وبكيفية عامة، للتفريق بين الحيوانات الطاهرة، الحلال، الصالحة للذبح، والحيوانات المحرام استهلاكها، يرجع القرآن فقط إلى المأكولات المحرام، السائدة لدى معاصرى محمد: «وَيَحْلُّ لَهُمُ الطَّيَّابَاتِ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَاثَ» [١٥٧/٧]. المؤسف أن المعلومات قليلة في القرآن، فبدلاً من تزويتنا بتوضيحات، يحدّثنا عن حيوانات صارت مدنسة بعد خطأ في ذبحها: «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتَلَى عَلَيْكُمْ...» [٣٠/٢٢؛ ١٥/١]. والحال، فإنَّ هذا التعدد يتعلّق بحيوانات طاهرة بذاتها، لكنها لم تتعنت مما فيها من عنصر قدسي: الدم، أو جرى تقديمها ضحية لآلهة الوثنية. «حَرَّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَتْرِيزِ وَمَا أَهْلَّ نَعِيرَ اللَّهَ بِهِ، وَالْمَنْخَنَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمَتَرْدِيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعَ إِلَّا مَا ذَكَرْتُمْ»^(٥) وما ذُبْحَ عَلَى النُّصُبِ...» [٦/١٢١؛ ٣/٥]. لا يذكر القرآن سوى الخنزير من الحيوانات الرجسة [٢/١٧٣؛ ٥/٣؛ ٦/٤٥؛ ١٤٥/٣؛ ١٦/١١٥].

لحسن الحظ إن السُّنَّةُ الإِسْلَامِيَّةُ أَكْثَرَ كَرْمًا بِالْمَعْلُومَاتِ، فَالْجَرْسُ الدَّائِمُ يَطَالِ [٦]:

- الحيوانات الوحشية من الطير والبهائم، ذات الأربع قوائم؛

(١) القرآن، السورة ١٠٥.

(٢) أحمى من حمام مكّة. هذه العبارة تدل بكل جلاء على مفهوم الحمى، الأرض المحمية (تناوله في الفصل السابع: المكان والزمان القدسيان).

(٣) ابن الكلبي، كتاب أنساب الخيل، ص ٢.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٨٥.

(٥) أي ما طهرت منه بالذكاء، عندما كان حيّاً.

(٦) راجع الفصل الأول.

- ذوات الحوافر من الحيوانات الداجنة ؟
 - الحيوانات المؤذية التي ينبغي قتلها في حرم مكة المقدسة ؟
 - أخيراً البهائم التي لا يستطيعها الذوق السليم^(١).

مرة أخرى لا يقوم التحرير على أي مبدأ محدد تماماً؛ فهو يستند جوهرياً إلى العادات الغذائية، وبذلك يترك الباب مفتوحاً أمام كل السجالات. هل ينبغي مثلاً تصنيف الفيلة والقردة المذاجنة في عداد الوحوش؟ ينسب إلى النبي قوله: «حرّم كل سبعة، ذي أنياب»^(٢). ويرى الفقيه أبو حنيفة: يقصد بالسبعين كل لاحم، ومنه الفيل (كذا). ويحصر الشافعي التحرير بالحيوانات التي تهاجم الإنسان (فهد، أسد، ذئب)، لكنه يرخص بلحם الثعلب والضبع^(٣). فهل ينبغي من جهة ثانية، اعتبار كل الحيوانات الداجنة ذوات الحافر، ومنها الحصان، نجمة، فيها الحصان حيوان نبيل، كان العربُ القدامى يشمون لحمه كثيراً؟ هنا أيضاً المدارس الفقهية منقسمة. وفوق ذلك، يُسدد ستار الصمت على الحيوانات الأليفة والمذاجنة، مثل الأرنب والهر وخصوصاً الكلب، المشهور بأنه نجس. أما الخبائث، فمن الواضح أن من الصعب وضع لائحة بها، لأنها تخضع لتعديلات كبيرة حسب المناطق، وحسبما تكون موجهة إلى البدو أو الحضر. الضب^(٤)، الضفدع، السلحفاة، الجراد، على سبيل المثال لا الحصر، محظمة لدى البعض، مرضخة لدى البعض الآخر. أما الأهم من الزاوية الإثنولوجية الدينية، فهو تحرير أكل لحم الحيوانات المذبوحة في الحرم. تتضمن اللائحة بنحو خاص حيوانات سفلية: عقرب، فأر، أفعى، يربوع، قنفذ، كلب مسحور...^(٥). هنا تثار أمامنا مسألة دقيقة: حين نعرف علة التحرير، يعني العلاقة بالعالم الجهنمي، ألا يمكننا جعلها تشمل أصنافاً أخرى، فنرى في التحرير الغذائي، عموماً، وبالخصوص في تحرير المخزير والكواسر، استمراراً للاعتقادات بالقدرة الخارقة لبعض الحيوانات؟

على الرغم من معرفتنا الضئيلة بالعالم العربي قبل الإسلام، فإن ما وصلنا من معلومات عبر انقلاب كبير مثل الإسلام، يبدو مؤكداً لصحة هذه الفرضية. عملياً، من الثابتاليوم أنَّ العرب القدامى كانوا يؤمّنون بوجود حيوانات مقدّسة، كان بعضها موضع عبادة. يذهب الدميري إلى أن قبيلة كانت تعبد عترة بيضاء؛ وإذا أكلها ذئب، كان يجري استبدالها بعترة بيضاء أخرى^(٦). وكان

(١) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) البخاري - القسطلاني، صحيح، ج ٨، ص ٢٨٩.

(٣) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ٢٧٦.

(٤) «لا أكل الضب، قال النبي، لكنني لا أحرّمه» (البخاري - القسطلاني، صحيح، ج ٨، ص ٢٩٢). يذهب دوطي Doughty إلى أن البدو يسمون الضب «المعلم حمد» ويزعمون أنه «إنس». فهم لا يأكلون قوائمه والحلقات السبع الأخيرة من ذيله الطويل، لأنها، في نظرهم، «لحם بشري». Arabia Deserta, tr. fr. p. 124

(٥) Gaudefroy-Demombynes, Pélérinage, pp. 12 Sq.

(٦) خان، أساطير، ص ٨٠.

بنو طيء يقيمون شعيرة حقيقة لجمل أسود. وكان لبني إياد ناقة مباركة، «وفي أيام المحنّة العامة، كانت القبيلة كلها تسير وراءها عشوائياً»^(١). وكان بنو بكر يعبدون بئراً (أي جملًا فتى)^(٢)، ويخبرنا القرآن عن الناقة التي أرسلها الله إلى ثمود: «... فذرّوها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم» [٧٣/٧].

لا شك أن العبادة كانت متوجّهة إلى فرد خاص وليس إلى كل ممثّل للنوع. إلا أن هذا النوع كان يحظى، بالتداعي أو بالتعاطف، ببعض الامتيازات التي يستحيل من دونها الاعتراف بالسمات الأساسية للقدسي: الحب، الخشية والاحترام. ولا ريب أنّ الحالة التمودجية جداً هي حالة الجمل الذي كان موضع تجلّ حقيقى لدى بعض القبائل. يرى الجاحظ أن بعض العشائر العربية كانت تعتقد بأنّ بينها وبين هذه الدابة وشائج قرابة. يروي الجاحظ: ذات يوم أُنصح عبد الكلب عن هوئ شديد بالجمل بحيث لم أستطع أن أمنع نفسي من سؤاله: «هل هناك قرابة بين جماعتكم وبينها؟» قال: نعم، من جهة الأخوال. فقلت «ليجعلك الله جمالاً»، فقال: «مستحيل، لا يقلب الله الإنسان كائناً شريفاً، بل يقلبه كائناً حقيراً»^(٣).

إن الوضع المميّز لهذا الحيوان في الجزيرة العربية قبل الهجرة، أدى على صعيد الإسلام إلى أشد الآثار دهشةً وإثارة. فعلى الرغم من الدور المهم الذي ما فتئ يضطلع به في حياة البدوي الاقتصادي، للدرجة أننا قد لا نغالي في الكلام على «حضارة الجمل»، وعلى الرغم من كون الإسلام قد جعله الحيوان المفضل للأضاحي الشعاعيرية، المعروفة باسم الهدى، فإننا نفاجأ حين نلاحظ أنّ الفقه يكاد ينظر إليه كأنه حيوان جهنمي. إذ يُنسب إلى النبي محمد قوله: «لا تُصلوا في مرابض الجمال لأنها مرابض الشيطان»^(٤). وينهبون إلى القول إن مجرّد لمس أو أكل لحم الجمل أو شرب لبنه يؤدي إلى إبطال الوضوء^(٥). يلاحظ لاست أن الجمال كان يعتبرها الفقهاء دوماً كأنها كائنات شيطانية. إنها «شياطين متحدّرة من شياطين»، وينهبون أحياناً إلى القول إن جنّا شريراً يختبئ في سهامها... وإن الجمل ينقل العدوى إلى كل ما يتصل به. لذا يرى ابن تيمية «ضرورة التوضّع عندما يؤكل لحم الجمل أو يلمسه» لأن القوة الشيطانية ملزمة لطبعته^(٦). من الواضح أن ردّة الفعل السنّية الإسلامية هذه لا تُفهم إلا بقدر ما كان يتمتع الجمل بطبع قدسي.

رأينا أن أنواعاً حيوانية أخرى كانت على علاقة أيضاً بالعالم الخفي، وبنحو أخصّ بعالم

(١) Lammens, *Arabie Occidentale*, p. 80.

(٢) خان، *أساطير*، ص ٨٠.

(٣) ورد عند خان، *أساطير*، ص ٧٠. على الرغم من أهمية الواقع، فإن هذه الشهادة العزلاء لكاتب طريف مثل الجاحظ، لا يمكن اعتبارها دليلاً كافياً على الطوطمية، إنما توردها لإسناد الطابع القدسي للجمل عند العرب قبل الإسلام.

(٤) ابن قدامة، *المغني*، ج ١، ص ٦٧.

(٥) ابن قدامة، م.ن، ج ١، ص ١٨٧ و ١٩٠.

(٦) Laoust, *Ibn Taymiya*, pp. 55 Sq; cf. pp. 137- 139.

الجَن^(١). وعليه، كان يُحْرِم ويُهَب كل ممثل لها. وهناك شهادات على تَوْسِيل الأَفْرَاد المَعْزُولِين حين يَمْرُّون بِمَصَاعِبٍ. وعليه، كان هناك أَمْلٌ بِحِمَايَةِ النَّفْسِ مِنَ التَّوْعِ الحَيْوَانِيِّ، الَّذِي لَمْ يَكُن يَتَوَانَى عَنْ إِظْهَارِ عِرْفَانِهِ وَالاعْتَرَافُ بِعَمَلِهِ الْخَيْرِيِّ حين كَان يَقُومُ بِمَسَاعِدَةِ الْفَرَدِ فِي لَحْظَاتِهِ الْعَصِيبَيَّةِ^(٢).

إن ردة الفعل الإسلامية مثيرة للدهشة: فهي تحيل الأنواع المعنية إلى عالم الرجس والجحيم. وبالمناسبة فإن موقفه منها مماثل لموقفه من الجمل. والآن حين نوسع المسألة التي واجهتنا أعلاه، هل يمكننا الافتراض أن كل الحيوانات التي يحرّمها هذا الدين، كانت مقدسة بالأمس؟ على الرغم من معقولية الفرضية، يبدو لنا أنَّ من التَّعْسُف لِسْتَخْرَاجُ خلاصة عامة كهذه الخلاصة، انطلاقاً من عناصر متاثرة. كنا نتمنى لو كان القرآن أكثر وضوحاً حول المحرمات الغذائية. فالختزير هو الحيوان الوحيد الذي يتكرّر فيه تحريمِه القاطع ١٤٥/٦؛ ١٧٣/٢؛ ٣/٥؛ ١٦.

بنحو عام، الخنزير مُحرَّم لدى أكثريَّةِ السَّامِيَّينِ. ولكن لا يَدُوَّنُ أنَّ تحريمِهِ كان يُعزى دوماً إلى نجاسته^(٣). وأحكام القرآن القاطعة قد تكون بلا موضوع لو كان يتعلّق الأمر بِحِيوانٍ لا ريب في طابعه الحبيث. يخبرنا صاحب كتاب الأغاني الشهير أنَّ كلمة «ختزير» كانت معروفة في التسميات العربية القديمة^(٤). وذكر أنَّ صيد الخنزير البري كان قائماً في صدر الإسلام. وكان أبو عيسى، ابن الرشيد، قد قُتل إثر سقطة في أثناء ممارسته هذه الرياضة التي كان مولعاً بها^(٥). من المُرجح أنَّ الخنزير كان يُؤكل ويُصْحَحُ في العصور ما قبل الإسلامية. كتب لامنس: لم يكن العربُ القدامى «يُشعرون بأي مقت ملحوظ للختزير... . وكان لحم الخنزير البري على موائد كبار الزعماء. وكانت تستحسنُه قبائل كثيرة، لا سيما القبائل المسيحية. لذا اعتقاد النبي، كما يقول الجاحظ، بضرورة تحريمِه»^(٦). ويمكن البحث بلا شك عن الأسباب الحقيقة لهذا التحريم، خارج أي تنازعٍ مجتمعي. فكونه مأكولاً قبل الإسلام لا يمكن الاعتداد به كدليل على طابعه المدنس. وبينما لُئِنَّ مَنْ كَلَّعَ

الجَمَلَ أنَّ الأسباب الاقتصادية غير كافية للتغلب على كل الشعوذات، وأنَّ حِيواناً مقدساً بالأمس يحتفظ أحياناً، في سقوطه، بامتياز معين، ولا يقطع كلياً مع ماضٍ تمجيدي. إلا أنَّ القداسة مع تحول نظام الاعتقادات، تحولٌ هي ذاتها إلى دناسة، وتحول الاحترام إلى مخافة. ويرى

(١) يشير القرآن إلى أنَّ العرب القدامى كانوا يعبدون الجن ٤١/٣٤) وكانوا يعتبرونهم شركاء لله (٦/١٠٠) وكانوا يعتقدون بوجود علاقات قربة بينهم وبينه (٣٧/١٥٨).

(٢) الألوسي، بلوغ الأربع، ج ٢، ص ٢٥٥.

J. Frazer, *The Golden Bough*, pp. 471 Sq.

(٣)

(٤) الأغاني (بولاق)، ج ٨، ص ١٩٢.

(٥) الأغاني (بولاق)، ج ٩، ص ٩٧.

Lammens, *L'Islam primitif en face des arts figurés*, p. 277.

(٦)

ر. سميّت أَنَّ الخنزير كان طوطماً قديماً. ولا يبدو الأمرُ مستحيلاً، على الرغم من كون الحجج المئوية لطوطمية عربية غير مقنعة كثيراً.

ولا يدخل في آفاق هذه الأبحاث العودُ إلى مسألة أراقت كثيراً من المداد. فمنذ أن دافع العالم البريطاني الشهير عن أطروحته حول القرابة والزواج عند العرب القدامى^(١)، توالى نقاد، وأحياناً نقاد مشهورون، على قبولها ودحضها ورفضها. وبعد كسوف معين، شهدت اليوم تأييداً لها، أقله عند بعض الكتابَ العرب^(٢). والحق أن الخلاصة الوحيدة الصالحة التي يمكن استخلاصها من كل السجالات المحمومة التي أثارتها، هي أن هناك تسلیماً، قبل الإسلام، بوجود حيوانات مقدسة، كان بعضها موضع عبادة. ولكن لم يُبرهن إطلاقاً على أن تلك العبادة كانت موجهة إلى كل ممثِّل للنوع، وأن هذا الممثل كان يعامل كطوطم، وكان يعتقد برابط قرابة معه. صحيح أن النوع بأسره هو الذي كان يُخشى ويتجلَّ أحياناً. هكذا كان حال الأفاعي مثلاً. ولكن، بمعزل عن اعتبار كل الأفراد أقارب أو أصدقاء لمن يمكن ارتقاب العون أو المعونة منه، كانوا يُعاملون عموماً بخوفٍ، وكانوا يخشون من انتقامهم^(٣).

مع ذلك هناك مجال للتسليم بأن بعض الواقع المتناثرة هي في غاية الإثارة والاضطراب، ولا تسمح أبداً باستنتاج رفضٍ قاطع وحازم للطوطمية عند العرب. إن النكتة التي رواها الجاحظ آنفًا لا يمكن إهمالها تماماً، على الرغم مما تفرض من تحفظات. فقد كتب أنَا شخصياً شاهداً على أثر محفوظ، يستحق الذكر. في أسرة مسيحية سورية، تستعمل خادمة، مسلمة، من ربة المنزل عن طبيعة اللحم الذي يقدم لها. وجاء الجواب جارحاً: «لا تخافي، إنه ليس لحم جدك» (كذا)! وأوضحاولي : تظنُّ الخادمة أَنَّ الخنزير جدُّها. وعند بدو التقب يُقدم الخنزير قريباً عندما يظهر أن دم الحيوانات الطاهرة يعجز عن طرد الجن من مكان مسكون.

أما القرآن فلا يسعى إلى تسويغ تحريم لحم الخنزير إلا بوصفه رجساً (٦/٤٥). ييد أن بعض الآيات من شأنها السماح بتفسير أدق، سنغامر بتقاديمه مع التحفظ الشديد. لنذكر الواقع أولاً. يبدو أن الإسلام يقول بإمكان انساخ كائن بشري حيواناً^(٤): «فَلِمَّا عَتُوا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قَلَّا

W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ch. VII.

(١)

(٢) خان، أساطير، ص ٦٨ - ٨٣؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ٣١ وما بعدها، على الرغم من عقل نقدي معين، يظهره هذا الكاتب الذي لا يقبل أو لا يكاد يقبل سوى الوثائق الأثرية والمسكرات، فإن منهجه يوسف له بصراحة، فكتابه الضخم، المذكور (٧ أجزاء) يفتقر افتقاراً شديداً إلى الإطار والتماسك. مع ذلك يقدم خدمة كبيرة للباحثين، إذ يجمع وقائع متناثرة في مئات المجلدات ويستقي من أفضل الموارد.

(٣) الألوسي، بلوغ الأربع م.س، ج ٢، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٤) في ألف ليلة وليلة نلاحظ باستمرار مثل هذه التحولات من جراء السحر. راجع سابقاً المثل الذي يضرره الجاحظ.

لهم كونوا قردةَ خاسئين^(١)، كما جاء في القرآن (٦٥ / ٢؛ ١٦٦ / ٧). ويتحدث أيضاً عن أولئك الذين لعنهم الله، وغضب عليهم وجعلهم قردة وختانير (٥ / ٦٠). فهل يجوز لنا الاستنتاج من ذلك بأن لحم هذين الحيوانين كان محظياً بسبب أصولهما البشرية؟ على هذا النحو قد نخطو خطوة معينة نحو الطوطمية^(١١).

* * *

مع التأكيد على تعالى يستبعد كل تخثر للقديسي في العالم، يبدو الإسلام متكيقاً مع تلازم يتجسد، تناقضياً، بحضور إلهي معين في الكائنات. أجل إنَّ الإنسان الديني يرى أنَّ الخارق موجود دوماً هنا عندما ندعى إلى رؤيته، وإلى معاناته داخلياً. وأنَّ كل غرض يمكن اعتباره دليلاً على وجود الله، ورمزاً لقدرته، وتذكيراً بيارادته المرتسمة في الأشياء. ولا ريب أنَّ هذا السُّكُن الصوفي شديد الاختلاف عن الأرواحية التي ترفضها السنة القوية رفضاً قاطعاً. فهي ترى أنَّ الإلهي لا يمكن

(١) نندشن اليوم قليلاً حين نعاود قراءة العالم البريطاني الشهير، من النجاح الذي أحزرته أطروحته. صحيح أنه عزّزها بمنطق صارم يستبعد الأدلة المسبقة والمفاهيم الفاسدة. لكنَّ أدله لتعزيز منظومه لا تحظى دوماً بالتأييد. ومثال ذلك نظرته عن التضخمة حيث تبدو محتاجة قائمة على تأويل تحزبي للواقع. ولا ريب أنَّه محق عندما يرفض جعل الخوف أساس الدين، ففي الطور البدائي، كان يعيش الإنسان على علاقة حميمة، غالباً، مع القديسي. إلا أنَّ القديسي كان غامضاً ومتشرداً في الطبيعة، ولم يتصل الإنسان إلا في وقت متاخر إلى مفهوم الإلهي المتشخصن. يرى ر. سميث أنَّ إله القبيلة العربية كان يضطلع بدور الجد، وأنَّه كان يعتبر بمنزلة أب في نظر أبنائه. ومن بين الأدلة الأخرى المؤيدة لهذه الأطروحة، يذكر سميث واقع أنَّ أكثر من قبيلة عربية اشتهرت باسم إلهها الذي تحمل اسمه. وبالمثل كان يفترض باسماء حيوانات تحملها عشائر وقبائل جمّة، أنَّ تدلَّ على آلهة، وبعد ذلك يحاول البرهان على أنَّ تلك الحيوانات كانت مقدسة نسبياً، وأنَّ لحمها كانت له فضائل طيبة سحرية؛ وأنَّ بعضها كان موضع عبادة بالذات. والحق أنَّ ما يقدم من أدلة، يبدو هشاً: فكون الآلهة يغوث كانت تُعبد في صورة أسد، ويعوق في سماء حسان، وكرون نسر يعني عقاباً، لا يدلُّ إطلاقاً على أنَّ النوع بأسره هو الذي كان معبوداً، كما أنه لا يدلُّ على أنَّ الأمر متعلق بنظام طوطمي. ولنتذكر أنَّ الآلهة العزة كانت تسكن في ثلاثة أسطوانات (آكاسيا)، فهل يترتب على ذلك أنَّ كل سبط كان معبوداً؟ يبدو، من وجه آخر، أنَّ التفريق بين طوطمية الصياد وطوطمية مربي القطيع، لا يقوم على مقومات علمية كافية. إن التصور الكلاسيكي القائل إنَّ الإنسان كان أولاً صياداً برياً، ثم راعياً، ثم مزارعاً، زعزعه اليوم الأبحاث العلمية المعمقة حول التطور التاريخي للشعوب البدوية. ذلك أنَّ الانتقال من طور إلى آخر كان يتم بمروره، بلا قطع. ففي الأغلب لم يكن البدوي قادرًا على الاستغناء عن الزراعة، خصوصاً بسبب التدرجين، الذي يلاحظ أيضاً لدى الصياديدين المتطرفين (راجع I. C. G. Feillberg, *La Tente noire*, ch. I. J. Henninger, *La Société bédouine ancienne*, p. 89). صفة القول إنَّ الطوطمية ربما وجدت لدى العرب القدامى، لكنَّ الأدلة المؤيدة لها إنما هي من باب الافتراضات. كتب في ذلك ج. هينيغر: «دون رفض حقيقة هذه الواقع، ينبغي القول إنَّ المسافة لا تزال بعيدة لكي توصل إلى وجود نظام طوطمي حقيقي» (م. ن، ص ٤٨٦، ID, *Le Problème du totémisme; chez les Sémites*).

سكنه وثباته في الأشياء، وبذلك لا يمكنه أن يغدو موضع تداول. مع ذلك نرى أنَّ شعيرة الحجر الأسود في الكعبة تبدو مستوحاة من الاعتقاد السابق للإسلام نفسه، الذي يحاربه القرآن: وهو الاعتقاد بوجود الألوهية في الأوثان. من المعلوم أن النبي بدأ بمقاطعة الكعبة، طالما أنه كان يقيم فيها صلواته طيلة ١٦ إلى ١٧ شهراً، وهو يدبر وجهه نحو القدس. ولما فشلت سياسة التقرب هذه من يهود المدينة، بدَّل القبلة، وأمر بإقامة الصلاة والوجوه مستديرة نحو قبلة مكَّة (القرآن /٢، ١٤٢ - ١٤٨). وعلى هذا النحو أعيد دمج الكعبة في المنظومة الإسلامية، مع دورها القديم بوصفها بيت الله . والحجر الأسود، غير المذكور صراحةً في أي موضع من القرآن، استرجع بدوره مكانته القديمة في العبادة مع الأفكار الأرواحية ذاتها. هناك تجسيمية مفرطة لا توَّفر الكعبَة^(١)، تعزو إليها جسماً بشرياً: للكعبة عينان ولسان وفم. وعند بدء الخليقة جعلها الله تبلغ الورقة التي كُتب عليها عهد ذرية آدم والتزامهم الاعتراف به ربياً للعالمين^(٢). أما دورها على الأرض فهو رصد أعمال البشر. ويوم القيمة تشهد الكعبة إلى جانب أولئك الذين احترموا هذا العهد^(٣). يلاحظ غوفروا دموميين بحق «أن فقهاء الإسلام العقلاء فهموا تماماً إلى أين تفضي تلك الاعتقادات. وخلص العيني إلى القول بأنَّ الأغراض الحية ليست خرساء البَّتَّة وأنَّ الحصى (حصى الرجم في منى) تسَبِّح لله وأنَّ الحجر الأسود يتكلَّم»^(٤).

ومما لا شك فيه أنَّ القرآن هو التجلي الأعظم للقدسى على الأرض. فعلى الرغم من معارضة المعتزلة لمذهب السنة، تلك المعارضـة القديمة والشديدة، تواصل اعتبار القرآن بوصفـه كلام العلي، غير المخلوق والأزلـي. وهكذا، صار في حوزة المسلم نص مقدس وحضور إلهي متجسد في الكلمات التي تتلوها الأفواه وتسمعها الآذان. إن كل جزء من القرآن، بل كل آية هي بالأحرى تجلِّ إلهي حـيّ ودليل على قربـه وملازمـته للإنسـان. وهذا المقدس بالذات الذي جرى العمل على إخراجه من الأرض، تناهى به الأمرُ إلى وضعـه، إذـا، بين أيدي المؤمنـين كـافة. وـهؤلاء يـعرفـون كـيف يـفيدـون منه بوعـي وعلمـ. فالـقرآن يـهـبـ الصـحة والـسعـادـة، ويـقـيـ من العـين الشـرـيرة وـيـطـردـ الأـرـواحـ الشـرـيرة وـيـطمـئـنـ النـفـوسـ الـقـلـقةـ، ولـقد جـرـبتـ بنـحوـ خـاصـ فـعـالـيـةـ بعضـ الـآـيـاتـ فيـ الشـفـاءـ. لـهـذاـ الغـاـيـةـ تـتـلـىـ الفـاتـحةـ (الـقـرـآنـ، ١ـ)ـ وـآـيـةـ الـكـرـسيـ (٢ـ/٢ـ٥ـ٥ـ)ـ وـالـمـعـوذـتـينـ (١١ـ٣ـ، ١١ـ٤ـ)، ثـمـ يـنـفـخـ علىـ وجـهـ الـمـرـيضـ. كذلك يـمـكـنـ إـجـراءـ عـمـلـيـةـ نـقـعـ وـابـثـاثـ روـحـيـ بـوـاسـطـةـ يـكـتبـ عـلـيـهاـ المـقـطـعـ القرآنـيـ الكـفـيلـ بـتـحـسـينـ حـالـةـ الـمـرـيضـ^(٥)ـ. وـتـالـيـاـ يـشـرـبـ الـمـرـيضـ كـلامـ اللهـ حـرـفـياـ. ثـمـ شـيـءـ مـدـهـشـ وـيـسـتحقـ الذـكـرـ. هوـ أـنـ بـعـضـ الـمـعـزلـةـ مـنـ كـانـواـ قدـ حـارـبـواـ عـقـيـدةـ الـقـرـآنـ غـيرـ الـمـخـلـوقـ، خـلـصـواـ إـلـىـ تـجـسـيمـةـ غـرـيـبةـ حـقاـ. يـرـوـيـ الـراـوـنـدـيـ أـنـ الـجـاحـظـ كـانـ يـقـولـ إـنـ الـقـرـآنـ جـسـمـ يـمـكـنـ انـقلـابـهـ تـارـةـ

(١) Gaudefroy- Demombynes, *Pèlerinage*, p. 46.

(٢) إشارة إلى القرآن، ١٧٢/٧.

(٣) Gaudefroy- Demombynes, *op. cit.*, pp. 42 Sq.

(٤) *Ibid*, p. 46.

(٥) Jomier, *La Place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte*, pp. 136 Sq.

إلى إنسان وتارة إلى حيوان. وكان أبو بكر الأصم يقول بأطروحة مماثلة: فعنده أنَّ القرآن جسم مخلوق^(١). ومع ذلك، حتى في تصوّره على هذا النحو، فإنه تجلٍّ لهم من تجليات المقدّس. أما كيفية التعامل معه من قبل الخليفة الأموي الوليد، الذي لفَّه معاصروه بالجاحظ، فتدعوه إلى الافتراض أنه كان يعتبره مخلوقاً حيّاً، ربما مثل الحجر الأسود. وعلى غرار عدد كبير من المسلمين، كان قد اعتاد على أن يستخلص منه التنبؤات. ولما فتح القرآن، وقع على الآية التالية ﴿... وَخَابَ كُلُّ جَبَارٍ عَنِيدٍ﴾ [١٤ / ١٥] فظنَّ أنه وجد فيها إنذاراً له، فأساء الظنَّ ورمى القرآن أرضاً وضربه بالسهام قائلاً:

تهَدَّدَ كُلُّ جَبَارٍ عَنِيدٍ
هَا أَنْذَاكَ جَبَارٌ عَنِيدٌ،
إِذَا لَاقِيتَ رَبَّكَ يَوْمَ حَسْرٍ
فَقُلْ: «يَا رَبَّ مَرْقُونِي الْوَلِيدُ».

* * *

سواء تعلق الأمر بكتاناتٍ أم بأغراضٍ، فإنَّ القدسي يتجلّى فيها بمشيئة الله وحدها ودون أن يتعين على الإنسان التدخل لكي يستحقّ خيراً. فعلى الرغم من نزاعه العقائدي لم يتمكّن الإسلامُ البنت من طرد رواسب الأرواحية من الأرض: فما جرى تأكide هو حضور إلهي مباشر نسبياً في المخلوقات وفي الأشياء. لقد أبقى الإسلام على مفهوم الأشخاص المقدّسين، المباركين من السماء، المشحونين بالرحمة والنعمة، والمقدّرين للجنة، كائناً ما كان سلوكهم. كما يملك العالمُ الحيواني كائناته المقدّسة. لكنَّه يضعها في خانة الجهنمي والمدّس، وفقاً لقانون عام للتطور الديني، يحطُّ من منزلة الآلهة القديمة و يجعلها سدنة الشر. أما حضور القدسي فهو ملموس ومكثّف بنحو خاص في الحجر الأسود وفي القرآن، لكنَّه يلاحظ أيضاً، بكيفية مباركة وخيرة، في الكائنات والأشياء بصورة البركة الأرواحية.

وهكذا كيَّفَ الإسلام مع مذهبه التوحيدِي عدداً معيّناً من الاعتقادات المتعلقة بالقدسي قبل الإسلام. ويبدو، مع إخلاصه لتلك التصورات عينها، أنه يتتجاهل وجود الأشخاص المكرَّسين والمقدّسين. وعليه، لا يحتفظ الحاج بإحرامه إلا لفترة من الزمن، ويكون التكريس الوحيد هو هدي البهيمة المخصصة للتضحية الشعائرية لمناسبة عيد الأضحى.

لا يمكن لبعض المحاولات الإصلاحية أن تجعلنا ننسى أنَّ التصور الإسلامي للقدسي يضرب جذوره في الصحراء العربية. وفي ضوء هذا الاستنتاج ينبغي علينا السعي لدراسة مختلف تجليات القدسي في المكان وفي الزمان.

(١) الشهريستاني، الملل والنحل، ص ٥٣.

الفصل السابع

المكان والزمان القدسيان

هناك ذِكر في القرآن، وفي عدَّة مواضع، للمكان والزمان القدسيين، الحرام. فاتَّه نفسه أُعلن مكَّةً مقدَّسةً، بيتاً حراماً (٩١/٢٧)؛ حرَمُها مقدَّس بامتياز (٥٧/٢٨)، آمن (٦٧/٢٩)، محَرَّم (٢/٤٢، ١٤٩، ١٥٠)؛ والكعبة، أخيراً، هي البيت الحرام (٩٧/٥)، العتيق (٢٩/٢٢)، الذي ينْبغي أن يُعبد رُبُّه **﴿فَلَا يَعْبُدُوا رَبَّهُ هَذَا الْبَيْتُ﴾** [٣/١٠٦]. من جهة ثانية، أُعلن الله أنَّه من بين أشهر السَّنة الإثني عشر، هناك أربعة أشهر حُرُم (٣٦/٩)، يُحرَم خلالها القتال بنحو خاص (٥/٢). أشرنا في مستهل هذا العمل إلى أن جذر حرم يعبُّر عن فكرة شيء محَرَّم، ممنوع؛ لكننا إن التحرِيم لا يكون دوماً مطلقاً. بل على العكس، عندما ينجم التحرِيم، كما هو الحال الآن، عن قداسة المكان والزمان، يكون الكائن المدنس مدعواً، بالأحرى، للاتصال بالقدسي. يكفيه تغيير حاله لكي يُباح المحظور. من هنا شعائر التطهُّر والتقدُّس التي تُعدُّ الإنسان للحياة الدينية.

تُبيَّن لنا هذه اللمحَة الموجزة أنَّ الإدراك الإسلامي للمكان وللزمان، حين يؤخذ بكلِّيه، يبدو كأنَّه متقطَّع، متناقض. وبكلام آخر نقول إنَّ المكان والزمان ليس لهما دائمًا قيمة واحدة في كل مكان وآن: هناك أماكن وآنات مميَّزة، بمعنى أنها بحكم انتمائها إلى الألوهَة، يكون التواصل بينها وبين الغيب حميمًا وكثيفاً جدًا.

على الرغم من بساطة الواقع الظاهر، تبدو أفكار السنة الإسلامية على هذا الصعيد صعبة التوضيح بقدر ما تصطدم بتصوّرها المزدوج للإلهي. ذلك أنَّ السنة إذ تؤكِّد التعالي الإلهي المطلق، إنما تسعى إلى طرد التجليات الملموسة للخارق، للإعجازي، من الأرض. لكنَّ الإصلاح المنشود اصطدم بالاعتقادات الشديدة، المتعلقة بالطابع القدسي للحرَم المكَّي وأشهر الحجَّ، الذي أراد الإصلاح، عثِّا، أن لا يأخذه في الحسبان^(١). لا شك أنَّه حاول التخفيف من تأثيراته، حين جعل،

(١) إنَّ الحجَّ، كما تُورس منه الإسلام، يتألَّف من سلسلَي احتفالات مستقلَّة أصلًا: الحجَّ (القرآن، ١٩٧/٥) والْعُمَرَة (٢/١٥٦، ١٥٨/٢). قبل الإسلام، كانت تجري الْعُمَرَة طيلة شهر رجب المقدس، وبناءً لتعليماتِ من محمد، قامت جماعة من المسلمين بانتهائه هذة الأشهر الحرام. وأثار هذا العمل استياءً عاماً، كما يشير القرآن إلى ذلك (٢١٧/٢).

مثلاً، تحريم الصيد داخل الحرم، مرتبطاً بـ«إحرام» الحاج الموقت، وليس بحرمة المكان التي لا تقبل الانتهاك. سترى، مع ذلك، أن هذه الحرمة، المعهود بها دائماً، تفرض على زائري بيت الله عدّة أحكام سلوكية. والحال، بما أن القرآن يتقبل هذا الإرث ما قبل الإسلامي، فإنه يفتح الباب أمام التلازم والمحاية. فالله غير بعيد من البشر، بل على العكس يشعرون بقربه الشديد منهم؛ يدُه ماثلة في كل مكانٍ من العالم: ﴿... فَإِنَّمَا تُوَلُّونَ فِتْنَمْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [٢/١١٥]، ويدو التنازف متراجعاً أمام التنازع. وعندئذٍ لا يعود أمراً لازماً للعبادة ولممارسة الطقس المنتظم، اللجوء إلى مكان مقدس أو الامتناع عن كل نشاط دنيوي، مُدنس. وهكذا نجد أنفسنا، ظاهرياً، أمام تناقضٍ جدلٍ: يقرر الإسلام وجود مكان وزمان مقدسين، لكنه يقول في الآن عينه بصلاح الصلاة الشعائرية التي تقام خارج حرم ولا تقيّد بيوم الله.

الحقيقة أننا نجد أنفسنا، مرأة أخرى، أمام تسوية، وفي حضرة مجھود ينزع إلى تكيف الاعتقادات القديمة مع العقيدة الجديدة. وتاليًا، ييدو ضرورياً الرجوع مجددًا إلى التاريخ الديني والتوجُّل فيه، لتوضيح موقف الإسلام بالعادات العربية القديمة. ولمزيد من التناسب، سندرس أولًا مفهوم المكان المقدّس.

- I -

ييدو مكانُ المهندس المتناظر تجريداً من تجريدات العقل الرياضي، متعارضاً مع التصور الأرواحي. في نظر العرب القدامي، وكذلك في نظر البدائيين، هناك بعض الأماكن المشحونة بفيض خارقٍ من الكثافة الكبيرة نسبياً. وبحسب هذا الفيض وقوته، يكون المكانُ الذي يتجلّى فيه، مُتّمنياً إلى الأرواح الجهنمية أو السماوية. فهو يكون أحياناً مَهْدِياً، مَكْرَسَاً لِلآلهة، ومحظوراً على الاستعمال الدنيوي، فلا يتجرّس الإنسان على المغامرة فيه إلاّ بعدما يتقيّد بالطقس الشعيري الذي يُملّيه الدين: قال الله لموسى ﴿إِخْلُلْ نَعْلَيْكَ، إِنَّكَ فِي الْوَادِي الْمَقْدُسِ طُوبِي﴾ [القرآن، ٢٠/١٢]. إن هذه الأماكن التي تجلّت فيها الآلهة، تغدو محَرّمات، أماكن عبادة يؤكّد فيها الإنسان، بفعل إرادي، تبعيّته لقوّة تهيّئه عليه، لكن، هنا أيضاً، ربما كان التفريّق ثمرة مسارٍ تطوريٍ طوبل. إذ إن بعض الآثار الباقيّة تُبيّن أن الأرض بأسراها كانت في الاعتقادات العربية موضوعة تحت هيمنة قوى الخفاء. لدى بدو التّقّب، يعجب على أقدم البيوت، حين يصار إلى بنائهما مجدداً، أن يحرصن صاحبها على تقديم أُضحة، تكريماً لـ«ساكني الأرض» أي الأرواح الجنية التي تملّكها وحدها. وعندما يعتزلون لل موضوع، يجب أن يقولوا: «دستور، يا صاحب المحل!». ومن يهمّ طلب الاستئذان، يُصاب بمسٍ شيطاني^(١). يلاحظ جوسيين أن البدو في موآب «كلما نصبو خيمةً في مكانٍ جديدٍ، يتعين عليهم تهدئة خاطر الجنّ بتضحية أو بوجبة. فالطعام الأول الذي يجري تناوله تحت الخيمة المضروبة حديثاً، يقدّم للجنّ المحلي»^(٢). كما أن هذه العادة تُلاحظ لدى مسلمي المدن: عند

(١) معلومات جمعها المؤلف.

Jaussin, *Moab*, p. 319.

(٢)

وضع الحجر الأول، أي في اللحظة المحددة التي يدعى فيها الإنسان حقاً بمكان غير آهل، لا بد من ذبح أضحية، وإنما يخشى أن يرى البناء ينهار فجأةً مثل قلعةٍ من ورق.

ما دام القدسي في حالة الانتشار واللاتشخصن، فإن العالم بأسره يكون مسكوناً بالقوى الخفية. يرى شibli أن الجن كانوا يسكنون الأرض وأن الملائكة كانت تقيم في السماء، قبل خلق آدم بألفي عام^(١). أما الإنسان الموضوع بين العالم الجحيمي والعالم السماوي، فإنه يكون ميتاً إلى اعتبار كل مكان حر كأنه مقدس نسبياً، بمعنى أنه ملكُ جتي مجھول يسكنه. ناهيك بأنه يظل صاحبُ المحلات المأهولة: وحين يقوم غريب بضرب خيمة جديدة فيها، نشهد احتفالاً ممائلاً بـ«نزع الملكية المؤقت». إن حرام عتبة البيت يبدو، من وجه آخر، دالاً على أن روحًا خفية تسكن داخل البيت وتحرسه. لمناسبة الحج قبل الإسلام، لم يكن يجرؤ بعض العرب المستحرمين، على لوح بيوبهم من أبوابها، فكانوا يُحدثون ثغرة في الجدار أو يحاولون دخوله من السطح. إلى هذه الممارسة يشير القرآن حين يقول: ﴿... وَلِيْسَ الْبُرُّ بِأَنْ تَأْتُوا بِالْبَيْوْتِ مِنْ ظَهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبُرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتَوْا بِالْبَيْوْتِ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللهُ...﴾^(٢).

إن هذه التصورات الأرواحية التي تجعل الإنسان شبه متطلِّف على الأرض، لا يجرؤ على الاستقرار فيها قبل القيام بعدة ممارسات شعائرية، قد خفت حدتها مع حلول الإلهي الممتعنى بشخصية محددة. لكن لا مناص من زوالها كلياً، لأنَّ الإنسان ما برح معرضاً، في ما يتعدى دائرة سكناه، لكل أنواع الشرور. وحين وضعت المدينة تحت رعاية إله محدد، كانت بمنأى عن القرى المناوية. لكن الحماية التي كانت تومنها للمؤمنين بالله، كانت تقف عند حِرَمَ المدينة التي كانت أسوارها تحصينات عسكرية بقدر ما كانت دفاعات سحرية. خارجها، يستمرّ مجالُ القوى المجهولة .

ربما كان في الإمكان تعريف المكان المقدس على النحو التالي: إنه مجالُ أرضي، معزول عن العالم المدنس، يُحظر على الإنسان دخوله عموماً، لأنَّ روحًا خفية تجلّت فيه واتخذته مسكنأً لها. وتؤثُر الآلة الإقامة في قمة جبل^(٣)، أو في واحة؛ لكنها حضورها يُلحظ أيضاً في وادٍ، في حجر، في شجرة أو نبع^(٤). وبحسب قانون مشهور في علم الاجتماع الديني، منذ أن تحلّ قوَّةً علياً في أماكن تسكنها الأرواح، يجري طردُها منها أو حصرها بدور التابع. عموماً، يبني المؤمنون للقوَّة العليا بيته، يغدو مركز عبادة. كما تُوضع الأماكنُ المحيطة بالحرَم، في حماه وتحت رعايته.

(١) نعمة، الجن، ص ١٣.

(٢) القرآن ٢/١٨٩؛ البيضاوي، أنوار، ج ١، ص ١٤٠؛ ١٤٠ note 185 Blachère, *Caran*, II, p. 782.

(٣) رأس جبل أبي قبيس، في مكة، هو المسخر المختار لاحتفالات الابتهاج.

(٤) تقع الكعبة في عمق وادٍ غير ذي زرع (القرآن، ١٤/٣٧)، وكانت تقيم اللات في مُجَمِّعٍ صخري كبير؛ أما العزى فكانت تتجلّى في ثلاثة أسناط في الجزيرة العربية.

غير أنَّ مجال الإله الم المحلي يبدو كأنه يتسع مع اتساع المدينة وتزايد عدد المؤمنين به. وأن حلول الدين القومي يجعله رباً لكل الأراضي التابعة للدولة. وتأتي الشمولية العالمية لتكمل الحركة، فتجعل الإله الأوحد ربَّاً للعالمين.

* * *

إن قسمة المكان إلى مقدَّس ومدنس، قوامها ظهور أو حضور قوَّةٍ خفيةٍ، تندمج غالباً مع توزيع للأراضي المحيطة بالمكان المقدَّس، العَرَم، وتقسيمها إلى أقاليم سعيدة وأقاليم مشؤومة. عموماً تقع الأولى على اليمينة، والثانية على شمال خط صوفي يمر بالمركز القدسي ويسيطرُ العالم إلى شطرين، وفقاً لمحور شرق - غرب. يقول القرآن: ﴿اللَّهُ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [٢٨/٢]؛ أي شروق الشمس وغروبها. وبالتالي، يكون تنافُرُ العالم على صلة بالنقطة الرئيسة، وبصورة أدقّ، بتاليهِ معينَ للشمس.

جرى غالباً، وأحياناً بعنائِيَّةٍ معينة، ذِكر المصير المُخْزُن لليد اليسرى. فهي إذ تُعتبر ضعيفةً وعاجزة، إنما يحكم عليها بنوع من المحبس. في المقابل، تُعدُّ اليد اليمنى قويةً و Maherةً: فتحاط بالرعاية والعناية، ويشهد لها بكل المزايا والامتيازات. إنها السيدة، والأخرى خادمتها؛ فهي تعمل، تتتطور وتبدل وسعاها؛ فيما الأخرى تساعدها بسلبية وتقع في مطاوي اللائف. إن تفوق إحداهما يفهم في نقص الأخرى، وبالعكس. إن هذا التفوق الواقعي الذي لا يمكن إنكاره، ربما يمكن رفضه في الحقوق، ولكنه معترف به أيضاً على صعيد كل جزء من الجسد الذي يملك اليد السعيدة؛ حتى إنه ليمتد إلى كل الكائنات والأشياء التي تقع في هذا الجانب بالذات. لكن بما أن التفوق يتبلور أساساً في عضو، يجري الانتقال، المتسع قليلاً، من هيمنة اليد اليمنى إلى هيمنة اليمينة أو اليمين، وتُقام بذلك علاقة سببيةٌ بين استعداد عضوي معينٍ وبين تصنيف مراتب المكان. في المقابل يمكن بالتحديد أن يكون الاستقطابُ المكاني هو الذي حدَّدَ لاتوازيًّا عضوياً معيناً.

من المشهور في كثير من الحضارات أن اليمينة تتمتع بحكم شائع، مؤاتٍ لها: كان اللص الأيمن على يمين المسيح: وكانت مرتبة الشرف على يمين رب البيت. ونجد في اللغة ذاتها أدلة على هذا التفوق: يُقال أيمين على إنسانٍ ماهر، وفي الحالة المعاكسة، يُقال إنه أعنصر أو غير ماهر في تصرفاته. إن هذا التفضيل لليمين عند العرب وفي الإسلام، أفسح المجال أمام كل أنواع الاعتقادات والعادات والتوصيات. وتكون التنبؤات المستفادة من حركات الطير حسنة أو سيئة، حسب وجهة الطيران يميناً أو شمالاً. في القرآن، يكون أصفياءَ الرَّب عن يمينه ويكون المعذبون عن شماله (٩/٥٦، ٢٧، ٤١، ٩١، ١٨، ١٥، ٩١ وما بعدها). في يوم القيمة سيقول المذنبون لمن كانوا قد أصلوهم: ﴿... إِنَّكُمْ كُتُمْ تَأْتُونَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ [٢٨/٣٧]، أي من الجهة السعيدة والمباركة التي يأتيها الأصدقاء. ويدهُبُ المأثورُ الإسلامي إلى أنَّ الله جسَ ظهرَ آدم واستخرج منه كل ذريته.

أما الناس المقدّرة لهم السماء فيخرجون من الجهة اليمنى، على صورة حبّات بيض مثل اللالى^(٤)؛ وأما الناس الذين مصيرهم النار فيخرجون من الجهة اليسرى، على صورة حبّات سود مثل الفحم^(٥). ويخبرنا الطبرى أنَّ الله بلا شمال، لأنَّ كلتا يديه يمين^(٦). يقول حديث نبوى : لا يجوز تناول الشراب ولا الطعام باليد اليسرى، لأن ذلك من أعمال الشيطان^(٧). ولكن يمكن البصُّ شمالاً^(٨) وتناول العورة باليد اليسرى^(٩). وعندما يذهب المسلم إلى الجامع ، يخرج من بيته وهو يتقدّم برجله اليمنى ، كما يعلم الفقيه ابن الحاج ؛ وعليه أن يتقدّم بالرجل اليسرى عندما يرغب في تلبية حاجته الطبيعية^(١٠).

كما أن اللغة العربية تدلّ على ابتساراتِ مؤاتية لليمنين . فاليمين مشتَّق من فعل يَمَّن ، يتضمّن أفكاراً الأزدهار والثروة والبركة . وفي أداء القَسْم تستعمل اليَد اليمنى ؛ من هنا الالتباس اللغوي بين القسم واليمين ، إذ يُشار إلى كل منهما بكلمة يمين . في المقابل الشمال يُنذر بالشُؤم والنحس ، واليَد اليسرى تحمل سوء الطالع^(١١). إن فعل شَأْم ، المستعمل في شكله السادس ، تشاعم ، يدلُّ في آن على سوء الطالع والاصطفاف إلى الشمال . وأخيراً يقال أَعْسَر لمن يستعمل يَدَه اليسرى ؛ والأَعْسَر حرفيًا هو الغلظ ، الصعب ، القاسي ، المتصلب^(١٢) .

لا يبدو أن ثمة فائدة كبرى من تقديم أدلة أخرى على الاعتقاد بتفوق اليمين عند العرب ، فيما الشواهد الانتوغرافية والتاريخية تتنزع إلى تبيان انتشاره الواسع جداً . وكما هو الحال في غير مكان ، يُعدُّ اليمين عضو الامتلاك والسلطة ، وعندها يرمز إلى الشخص^(١٣) ؛ ويكون أيضاً موضع اعتماء

(١) الطبرى ، تاريخ ، ج ١ ، ص ١٣٦ وما بعدها .

(٢) الطبرى ، تاريخ ، ج ١ ، ص ١٥٦ .

(٣) ابن تيمية ، إقتداء الصراط المستقيم ، ص ١٤١ .

(٤) O. Houdas et W. Marçais , *Les Traditions islamiques* , t. 1 , p. 141.

(٥) ابن رشد ، بداية ، ج ١ ، ص ٤٥٢ المرجع رقم ٣ ، ص ٧١ .

(٦) ابن الحاج ، المدخل ، ج ١ ، ص ٢٤ و ٤١ .

(٧) يقال لليد اليسرى ، الشائمة ، من الكلمة شُؤم ، تعasse؛ راجع ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١٥ ، ص ٢٠٨ .

(٨) راجع القرآن ، ٢/٩١٧ ، ٩/٧٤ ، ٤١٨٥ . إلى ذلك يمكن أن نلاحظ أن الكلمة يسار تعنى في آن الجهة اليسرى والأزدهار . لا رب أن المقصود بذلك تورية يمكن تفسيرها بأمنية تعريبية لحسن الطالع . ومثاله أنَّ العرب اعتادوا على مناداة الذي يُصاب إصابة خطيرة أو تلذعه أَعْنَى للذلة ميتة ، بكلمة سليم التي تعنى أنه صحيح ومعافي وفي أحسن حال ، للسبب عينه سُمِّيت الفائلة قائلة ، من فعل قفل ، رجع ، بقصد توقع عودتها الميمونة ، ولكن في الحالة المحددة التي تشغليها ، يسترجع علم الاشتقاد حقوقه عندما تُنام العلاقة بين الجذرين . فيمثال للأضيطة Ambidextre إنه أَعْسَر - يَسَر ، أي حرفيًا ، عسِير - يسِير ، أيسِر - يمين . في القرآن ، العُشرة ، غمَّ عظيم يتبع مع الشائمة ، الشمال ، ويعارض مع اليسرى ، اليسُر الشديد الذي يكون في الميمنة

(٩) ٢/٩٢ ، ١٠/٢ ، ٢٨٠/٥٦ ، ٨/٩٠ ، ٩/٨٠ و ٩/١٨ و ١٩ .

(١٠) القرآن : «ما ملكت أيمانكم» ، ٤/٤ و ٢٤ و ٢٥ و ٣٣ و ٣٦ و ٢٤ و ٣٩ و ٢٤ و ٣٠ و ٢٨ .

تربوي شديد. فاليمين هو بمثابة الجهة المباركة، المشحونة بالبركة؛ والشمال يُنظر إليه بعين متشائمة، لأنّه مرادف للشؤم أو سوء الطالع. هنا يحل محل مكان المهندس الفارغ والمتناظر، المكان الصوفي واللامتوازى للتمثيلات الجماعية.

وبدلاً من الاسترسال في ضرب الأمثلة، يجدر بنا الانكباب على تفسير هذه الظاهرة العجيبة بالذات. فهل يمكن اعتبار تفوق اليدين من صنع الطبيعة أو الثقافة، أو من صنعتهما معاً في آن؟ بكلام آخر، نقول هل يُعَدُّ الكائن البشري، بحكم تركيبه العضوي، أكثر استعداداً لاستعمال جهة من جسده، من استعمال جهة أخرى، أم أنه شجَّع عمناً جزءاً من جسمه، على حساب الآخر، متاثراً بالاعتقادات، بالتربيَّة والممارسة، التي تعززت مع الأيام باستعداد عضوي؟

حين نشير المسألة على هذا النحو، في إطارها العام، فإننا لا نقصد الإجابة عنها إجابة شاملة من شأنها إبعادنا كثيراً عن موضوعنا. فالأساس، عندنا، هو أن نبين أنَّ الاستقطاب أو القطبية الصوفية للمكان، وتقسيمه إلى مكان سعيد ومكان مشؤوم، يمين وشمال، إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاليه معين للشمس، أو على الأقل، باعتبارِ صوفية متعلقة بالشمس. سرّى أن طقس الكعبة على صلة بهذه الاعتقادات عينها، لهذا سنكتفي بفحص سريع للمسألة، قبل أن نعيد توضيعها في المجتمع العربي - الإسلامي الذي يعنينا هنا بنحو خاص.

جرى غالباً السعي لربط هيمنة اليمين باللائزي العضوي. الواقع أن نصف جسم الإنسان الأيسر أكثر تطوراً من الأيمن، ونعرف أن كلاً منها يحرك أعصاب العضلات من الجهة المقابلة. كان بروكا Broca يقول: «نحن أيامنُ اليد، لأننا أعاشرُ الدماغ»، وكان يردد. هرتز على ذلك، قالياً العبارة: «نحن أعاشر الدماغ لأننا أيامنُ اليد»^(١).

إن الانجازات المتحققة خلال هذه الأعوام الثلاثين الأخيرة، سواء في علم الأعصاب أم في علم النفس الفيزيولوجي^(٢) لم تُسقِطْ هذا الاعتراض الذي أثاره ر. هرتز. فإذا كان يوجّه اليمين

R. Hertz, La Prééminence de la main droite, in *Mélanges de sociologie Religieuse et folklore*, (1) p. 100.

(٢) الأبحاث حول عمل الدماغ ساعدت على حل عدد من المغザه، وتجددت الحجج المواتية لتفسير عضوي التفوق اليميني. ولكن إذا عرّفت معطيات المسألة معرفةً أفضل، فإنَّ كيفية طرحها تبقى هي نفسها جوهرياً. كما نجد أنفسنا أمام المصاعب ذاتها. «منذ أمد بعيد اعتبر الجانب الأيسر كانه الجانب الأعظم. إن دراسة الجُنْبة، إذ تُظهر قوَّة الدماغ الأيسر، إنما توكل قيمة الميّمة الجسدية باعتبارها إحصائياً بمثابة معيار من زاوية الحركة، ويجري هكذا تقويمها من الزاوية النفسية - الاجتماعية». (J. de Ajuriaguerra et H. Hecaen, *Le Cortex*, p. 24). كما نلاحظ، يجري مجدداً ربط هيئة الجهة اليمني بهيئة الجانب الأيسر. ولكن ينبغي مرأة أخرى تحديد دقيق لسبب هذا التفارق. والحال فإن الاستقصاءات، حسب أقوال العالم الفيزيولوجي مورغان، «أدلت إلى عدَّة فرضيات، لكنها حصدت قليلاً من النتائج الإيجابية». ناهيك بأن هذه النتائج ربما كانت ضعيفة وقدر ما يجري السعي عموماً إلى تفسير تفوق عضوي بتفوق آخر، عضوي أيضاً (نحو أكبر لجانب

فيزيولوجياً فلن يكون هناك إية حاجة إلى فرضه بالتربيـة والإكراه. زُد على ذلك أننا حتى لو سلمنا بوجود نزعة مُبهمة إلى اليمين، فإنها «قد لا تكفي لتحديد التفوق المطلق لليد اليمنى، ما لم تأتِ لتشيـتها وتوطـيدها مؤثـرات غـيرية عن الجسم العـضوي»^(١). وما سعى إليه هرـتز في مقالـته، بالذاتـ، هو تحـديد طـبيـعة هذه المؤـثرات. فيـوكـد أولاً على أن ثـانـيـة أساسـية تشـطـر الطـبيـعة إلى عـالـمين مـتناـقـصـين: مـقدسـ - مـدنـسـ، نـورـ - عـتمـةـ، أعلىـ - أـسـفلـ، مـذـكـرـ - مـؤـنـثـ؛ باختـصار عـالـمـ شـرـيفـ، كـريـمـ، قـويـ، فـعـالـ، عـالـمـ عـامـيـ، مـشـترـكـ، ضـعـيفـ وـمـنـفـعـلـ. «كـيفـ يـمـكـنـ لـجـسـمـ الـإـنـسـانـ، الـعـالـمـ الـأـصـغـرـ، أـنـ يـشـدـ عـنـ قـانـونـ الطـبـيـةـ الـذـيـ يـحـكـمـ الـأـشـيـاءـ كـلـهـ؟». وـالـحـالـ، أـيـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ الجـسـمـ الـبـشـرـيـ هوـ الـمـسـتـمـتـعـ الـوـحـيدـ بـالـتـواـزـيـ؟^(٢) حين درـسـ لـاحـقاً مـزاـياـ الـيـمـينـ وـالـشـمـالـ، لـاحـظـ أـنـهـاـ تـجـاـوبـ معـ التـضـادـ الـوـظـيفـيـ لـلـعـالـمـ عـيـنهـ: فـمـنـ جـهـةـ، الـجـانـبـ الـقـدـسيـ، مـرـكـزـ الـقـوـيـ الـخـيـرـةـ؛ وـمـنـ جـهـةـ ثـانـيـةـ، الـجـانـبـ الـمـدـنسـ وـالـمـعـلـومـ.^(٣)

إـلـىـ هـنـاـ لـمـ يـقـمـ هـرـتزـ بـغـيرـ وـصـفـ الـطـوـاهـرـ، لـكـنـ دـوـنـ أـنـ يـفـسـرـهـاـ. وـالـحـالـ، فـإـنـ الـمـسـأـلةـ كـلـهـاـ تـكـمـنـ فـيـ أـنـ نـعـرـفـ لـمـاـذـاـ يـرـتـبـطـ حـكـمـ مـسـبـقـ وـمـؤـاتـ، اـرـتـبـاطـاـ ثـابـتاـ بـالـجـانـبـ الـأـيـمـنـ؟ وـعـلـيـهـ، مـنـ الـمـشـيرـ أـنـ هـرـتزـ، بـعـدـماـ اـسـتـبـعـدـ بـحـقـ الـأـطـرـوـحةـ الـتـشـرـيـحـيـةـ، لـمـ يـجـدـ مـاـ يـقـدـمـهـ سـوـىـ عـودـةـ مـُـرـبـكـةـ إـلـىـ الـلـاتـواـزـيـ الـعـضـوـيـ. يـوـضـعـ: «إـنـ لـاـتـواـزـيـاـ عـضـوـيـاـ، بـلـ أـهـمـيـةـ تـقـرـيـباـ، يـكـفـيـ لـتـوجـيهـ تـمـثـلـاتـ مـتـعـاكـسـةـ، مـتـكـونـةـ سـابـقاـ، فـيـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ أـوـ ذـاكـ»^(٤). وـعـلـىـ قـولـهـ يـمـكـنـ الرـَّدـ بـضـرـورةـ الـبـرـهـانـ عـلـىـ أـنـ الـإـنـسـانـ يـمـلـكـ مـلـكاـ طـبـيـعـاـ، وـلـيـسـ تـقـافـيـاـ، جـانـبـاـ أـقـوىـ وـأـمـهـرـ مـنـ الـآـخـرـ. فـالـقـرـدـةـ الـتـيـ تـعـيـشـ أـيـضاـ فـيـ عـالـمـ مـُـسـتـقـطـبـ نـسـبـيـاـ، لـاـ يـمـكـنـهـ أـنـ تـبـقـيـ فـيـ لـامـبـالـيـةـ تـمـاماـ»^(٥)، وـمـعـ ذـلـكـ لـاـ تـظـهـرـ أـيـ مـيـلـ خـاصـ

= منـ الـجـسـمـ، أـحـسـنـ رـيـ دـمـويـ لـصـفـ الـجـسـمـ) يـسـتـلـمـ بـدـورـهـ تـسـمـيـرـاـ. كـمـاـ مـورـغانـ يـسـتـخـلـصـ بـتـزـاهـةـ: «عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ عـدـةـ مـعـطـيـاتـ مـهـمـةـ، مـازـلـنـاـ عـاجـزـينـ عـنـ تـقـديـمـ حلـ وـاضـعـ لـهـاـ الـمـوـضـعـ» C. T. Morgan, *La psychologie physiologique*, t. II, pp. 455 Sqq

(١) R. Hertz, *op. cit.*, p. 102.

(٢) *Ibid.*, pp. 106- 109.

(٣) *Ibid.*, pp. 116- 125.

(٤) *Ibid.*, pp. 126 Sq.

(٥) بنـحـوـ خـاصـ، الـأـضـيـادـ: نـهـارـ - لـيلـ، ذـكـرـ - أـنـثـيـ، أـعـلـىـ - أـسـفلـ، صـدـيقـ - عـدـوـ، لـاـ يـمـكـنـهـ الشـلـوـذـ عـنـهـ. فـيـ الـوـاقـعـ، وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ الـقـابـاـ الـشـرـيفـةـ، تـبـدوـ الـفـيـزـيـوـلـوـجـيـاـ الـدـعـاعـيـةـ غـيرـ مـؤـهـلـةـ كـفـاـيـةـ لـحلـ مـسـأـلةـ الـمـيـمـيـةـ الـجـسـمـيـةـ الـشـائـكـةـ. فـالـأـمـرـ يـتـعـلـقـ عـلـىـ بـطـاهـرـةـ خـاصـيـةـ بـالـإـنـسـانـ. وـتـالـيـاـ انـطـلـاقـاـ مـاـ يـمـيـزـهـ مـنـ الـمـمـثـلـيـنـ الـآـخـرـيـنـ لـلـدـوـحـةـ الـحـيـوانـيـةـ، يـمـكـنـ تـوـجـيهـ الـأـبـحـاثـ، بـكـلامـ آـخـرـ، انـطـلـاقـاـ مـنـ الـحـيـاةـ الـثـقـافـيـةـ. وـلـاـ رـيبـ أـنـ التـفـوقـ الـجـانـبـيـ مـوـجـودـ أـيـضاـ حـدـ الـقـرـدـةـ وـحـىـ لـدـىـ حـيـوانـاتـ آـخـرـىـ، لـكـنـ الـأـمـرـ لـاـ يـتـعـلـقـ بـتـفـوقـ شـبـهـ مـطـلـقـ لـجـانـبـ وـاحـدـ مـنـ الـجـسـمـ، مـشـترـكـ بـيـنـ أـفـرـادـ النـوعـ كـلـهـ؛ بـلـ هـيـ بـالـأـوـلـىـ نـزـعـةـ إـلـىـ اـسـتـعـمـالـ الـأـطـرـافـ الـيـمـينـيـ أوـ الـيـسـرىـ، وـهـيـ نـزـعـةـ قـدـ لـاـ تـكـوـنـ سـوـىـ ثـمـرـةـ الـعـادـةـ وـنـتـيـجـةـ اـقـتصـادـ الـطـبـيـعـةـ، إـنـ قـرـدـةـ الـمـخـبـرـاتـ لـاـ تـسـتـعـمـلـ أـجـيـانـاـ سـوـىـ يـدـهـاـ الـيـمـينـيـ لـلـقـيـامـ بـأـعـمـالـ مـعـقـدـةـ مـثـلـ الـكـاتـبـةـ، وـلـكـنـ أـيـسـ هـذـاـ مـنـ نـتـاجـ الـذـرـبـةـ وـالـمـحاـكـاـةـ؟ هـنـاكـ تـجـارـبـ أـجـراـهاـ فـيـنـشـ Finchـ عـلـىـ ثـلـاثـيـنـ شـمـانـزـيـاـ، نـجـمـ عـنـهـاـ أـنـ الـأـنـمـاطـ الـثـلـاثـةـ لـلـتـعـبـيرـ الـحـرـكيـ، الـمـأـلوـفـةـ لـدـيـنـاـ (استـعـمـالـ الـيدـ =

إلى اليمين، لأن أي إكراه جماعي أو ديني لا يقوم بتكميل النمو الحر لأجسامها. لقد كان لهرتز الفضلُ الأكبر في نبذ الفرضية العضوية والتشديد بقوَّة على الدور الحاسم للمجتمع في الاعتقاد العالمي، الشمولي، بتفوق اليد اليمنى. لكنه كان مرغباً، مع ذلك، على اللجوء في آخر المطاف إلى علم التشريح ليفسر كيف يجري تطبيق تعارض المقدس/ المدنس على جسم الإنسان أيضاً، وبدلاً من تقديم هذا التنازل المفاجيء، كان يمكنه تجنب بعض التناقض، لو سعى إلى تجسيده المادي على الأرض، بدلاً من جعل التضاد العام شاملًا لبني العضوية.

والحال، فإن التعارض العام بين المقدس والمدنس، بين النهار والليل، بين الأعلى والأسفل، بين المذكر والمؤنث... يتضمن هذا التضاد الآخر، الذي لا يقلُّ عن الأول وضوحاً: تضاد الشمس والظل، الجنوب والشمال. صحيح أن دور كيم وموس قد بيئاً من قبل أن تصنف الأشياء حسب العشار والطراطم سابق للتصنيف حسب المغارق^(١). لكن، بصرف النظر عن هذه المسألة الدقيقة للتمثيلات الجماعية، يبدو واضحاً الطابع الأولي للاتجاه. إن ضرب خيمة، تعمير بيت، بناء معبد أو حرم، وإن موقع الإنسان بالذات، تسودها كلها هواجمن واحدة؛ هواجمن التعرض للشمس أو توقيها، حسب فترات النهار والحرارة الموسمية. إن تعارض الحر والقر، الضوء والظل، الجنوب والشمال، تعين عليه أن يفرض نفسه باكراً جداً على اهتمام الإنسان. وهو على الأقل قديم قدم تناقض المقدس والمدنس. وبالتالي، من المدهش أن لا يجري سعي إلى دمجه في نطاق التعارض الشمولي، وحين يجري عكسه في المكان، يكون مدهشاً أيضاً عدم اكتشاف ميئنة ويسيرة، أي جهة طيبة وجهة مشؤومة. إن هرتز الذي ذكر بالأطروحة الطبيعانية، تسرع في رفضها، معتبراً أنها تحيل إلى تصورات بائدة^(٢). لا ريب أنه محقٌ ما دام الأمر يتعلق بتفسير محمل المفاهيم الدينية بعبادة فطرية لقوى الطبيعة. لكن في الحالة التي تشغلنا، لا يكون من الضروري إللاقاً التذكير بطقس الشمس: ربما يكفي أن نلاحظ أنها تمنع الأنوار التي بدونها تعرق الأرض في ظلام أبدي. إن تاليه كوكب النهار أسمهم، دون شك، إسهاماً كبيراً في تعزيز الاعتقادات بمكان لامتواز، مشحون بقوى خفية. إن العابد إذ يوجه صلواته نحو الشمس المشرقة، إنما يضع جسده عفويًا في خط النقاط الكبرى: يكون الجنوب عن يمينه، والشمال عن يساره، ويكون الغرب وراءه. مع ذلك فلنكرر.: يكفي أن نحسب حساب الفضائل الكثيرة لضوء الشمس. فالشمال

= اليمنى، اليد اليسرى أو الاثنين معاً) تُصادف لديها بوتيرة مماثلة. وما يرويه يركس Yerkes عن هذه التتابع، يجعله يتساءل كيف ينبغي تفسير «كون الإنسان أيمن عادةً، فيما الشمبانزي غالباً ما يكون أيسر أو أيمن؟» وبما أنَّ البني العضوية تكون متماثلة بشكل ملموس، فإنه يرى أن الحكم الشائع لصالح اليد اليمنى لا يمكن غروه إلى عوامل فيزيولوجية، بل يمكن تفسيره بأسباب ثقافية (R. M. Yerkes, *Chimpanzees*, pp. 113 Sq).

E. Durkheim et M. Mauss, «De Quelques formes primitives de classification», pp. 40 Sq, in *l'Année sociologique*, t. VI, 1901- 1902. (1)

R. Hertz, *op. cit.*, p. 126. (2)

المحروم منه يكون ملعوناً، بالتعارض مع الجنوب، مستودع القوى الخيرة. هذا ما يُستفاد، عملياً، من فحص الواقع العربية.

* * *

إن الحجاز، مهد الإسلام، الواقع في الواجهة الغربية للجزيرة العربية، تحدّه شمالاً الشام (سورية) وجنوباً اليمن. ومن الملاحظ أن الكلمة العربية التي تدل على سورية هي الشام، المتعلقة اشتقاقياً بالشئم، التعاشرة، القحط، سوء الطالع، وبال مشامة النس يستعملها القرآن للدلل على الشمال (٦/٥٦؛ ١١٠/٩). وأينا سابقاً أن الجذر شام يتضمن معنيين معاً، معنى جلب الشئم، ومعنى الاتجاه إلى الشمال؟ ومن المفيد الآن أن نشير إلى معنى ثالث: الذهاب إلى الشام^(١). وتاليأً كان العربُ القدامى ينزعون إلى الخلط بين اليسار والشمال. هذه الفرضية تغدو يقيناً عندما نعلم أن كلمة شمال^(٢) تدل على اتجاه الشمال، كما تدل على الجهة اليسرى. زُد على ذلك أنَّ الأقليم الشمالي، على غرار هذه الجهة، ممتلىء بالشروع. فريح الشمال تحمل معها الفاقة والقحط. عندما تهب سبعة أيام متتالية على مصر، يعد سكانها الأكفان، لأنها كما يخبرنا صاحب تاج العروس، ذات طبيعة مماثلة للموت: باردة وجافة^(٣).

في المقابل، الجنوب مفعم بالبركات. فريح الجنوب تحمل الازدهار والخصوصية؛ وهي أيضاً مرادفة للتفاهم والتآلف^(٤). إذ إن الجنوب هو اليمن، البلد المزدهر، «العربية السعيدة» عند القدامى. تستمد اشتقاها من الجذر يمن الذي يتضمن أفكاراً عن الازدهار والسعادة، من هنا كانت كلمات يُمْنُ، بمعنى الهباء والبركة، ويُمِين، الجهة اليمني. وتاليأً، هنا أيضاً الموقف الجغرافي يرتبط ارتباطاً حمياً بموقع الإنسان في المكان، ويجد نفسه خاضعاً للمؤثرات الصوفية عينها.

إن أهمية هذه الملاحظة، المفيدة بحد ذاتها، قد تغدو أوضح إذا تمكنا من معرفة المقياس الذي يcas به موقع اليمن وسورية جنوباً وشمالاً. إن إشارة سريعة من ابن منظور ستوضح لنا الأمر: «سُمِّيت اليمن بمنا لأنها تقع إلى يمين الكعبة، وكذلك سُمِّيت الشام شاماً لأنها تقع إلى شمالها»^(٥). مع ذلك تتركتنا هذه المعلومة في شيء من الشك؛ والمطلوب تحديداً هو تثبيت المعيار الذي يجري بموجبه تعيين الاتجاه. الحال. منذ أن صار حرم مكة المقدس، مركز العالم

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٠٨.

(٢) لتفريق اليسار من الشمال توصلَ العرب إلى التفريق بين الشمال والشمال، فيما الكلمتان مشتقتان من الجذر نفسه. لكن عبارة الزيدي في تاج العروس لا ترك أي مجال للشك في إمكان التقليل: الشمال بالفتح ويُمْكِن، كما كتب (ج ٧، ص ٣٩٦).

(٣) الزيدي، م.ن. ج ٧، ص ٣٩٦.

(٤) م.ن. ج ١، ص ١٩١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٧، ص ٣٥٦.

الإسلامي، تعين على المؤمنين أن يقيموا صلواتهم الشرعية ووجوههم متوجهة إلى جهة الكعبة. لإحدى زوايا هذا المبني الديني سلطان صوفي أعظم من الزوايا الثلاث الأخرى: فالزاوية الشرقية هي التي تحضن الحجر الأسود. وعندما يقف المرء في مواجهته، يكون موقعاً اليمن والشام متعاكسين، فيكون الأول إلى الشمال، والثاني إلى اليمين من الحرم المكي. لكن الوضع يستتب، فيما لو أدار المرء ظهره لينظر في الاتجاه ذاته الذي تقع فيه الزاوية، أي نحو الشرق، خلافاً لما يفعله المسلمون الذي يقفون أمام الحجر الأسود. ربما يمكن على هذا النحو توطيد إحدى الوظائف الأساسية لهذا الحجر الأسود (الأبيض سابقاً حسب أقوال التراث) في العبادة القديمة: ربما يدلّ على الاتجاه الصحيح للشمس المشرقة التي كان قرينه. ولربما فهمناهما أفضل تشديد القرآن على أن الله رب المشرق والمغرب^(١)، بكلام آخر، صاحب الاتجاهين في المحور الذي يقع فيه جسم المصلي. ولكن لا يقال إطلاقاً في أي موضع من القرآن إنه رب الشمال، وهو بالنسبة لأي مكي أو متنّي، اتجاه القدس، حتى عندما كانت هذه المدينة هي قيّلة الأمة الإسلامية الفتية. في كل حال، من الصعب جعلنا نسلّم بأنّ هذا الاتجاه كان من نتاج مصادفة بحتة. فعلى غرار عدد كبير من المحارم القديمة، تعين بناء حرم مكّة حسب محاور النقاط الكبرى.

يبدو أن عمارة الكعبة تمدّنا بدليل آخر على بنائها الموجّه. من المعلوم أنها تشبه شكل مكعب^(٢)، تستمد منه اسمها. ولتفسير الشكل الفريد لهذا المبني، اعتبرها بعض الكتاب «متزلّة امتداد للمكعب الحجري الذي كان يمثل الألوهة»^(٣). إلا أن أكثر من آلهة قبل الإسلام، لم تكن سوى مجتمع حجري كبير، دون أن يُطلق على الحرم المقدس الذي أقيمت لتكريمه، اسم كعبة^(٤). ربما نجد تفسيراً أفضل عندما نذكر أن هذا المكعب كان البيت، منزل الألوهة، وعندما نقارنه بالمساكن العتيقة للمكيّن المتحضررين. والحال، يرى الأزرقي أنها كانت مساكن مستديرة ويخبرنا هذا الإخباري: أنها كانت دائيرة احتراماً للكعبة. ويفسّر: «كان حميد بن زبير أول من بنى بيته مربعاً. عندها قال القرشيون: أعطى حميد شكلاً مربعاً لبيته، وهذا إما الحياة [الكبرى] وإما الموت»^(٥). تبدو الفيلولوجيا مؤكّدة لهذه المعلومة: إن الكلمة العربية التي تدلّ على البيت، هي الدار، من فعل دار. وتاليًا، كان المكيّن القدامي قد خصصوا المباني ذات الأساس المربع أو

(١) القرآن، ١١٥/٢، ١٤٢، ١٧٧، ٢٥٨؛ ٢٦٤؛ ٢٨/٢٦؛ ٩/٧٣. وهو أيضاً «رب المشرق والمغارب»: [٤٠/٧٠؛ ٤٧/٥٥].

(٢) الواقع أن المقصود هو بناء مكعب، محدّد بانتظام، كان أصلاً بلا سقف ونجيل أبعاده القديمة. واليوم لا يزال هذا المبني بلا نظام. «إثنان من واجهاته، تلك التي يفتح فيها الباب، وتلك التي تقابلها، يبلغ طول كل منها ١٢ متراً، ويبلغ طول الواجهتين الباقيتين ١٠ أمتار» (Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage*, p. 26).

(٣) Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 26, note 2.

(٤) نعلم أن العرب قبل الإسلام كان لهم بيان دينية مكعبة أخرى، غير الكعبة، وكانوا يطلقون عليها أيضاً اسم الكعبة. وما يؤسف له أننا لا نملك سوى قليل من المعلومات حول تلك الكعبات.

(٥) الأزرقي، *أخبار مكّة*، ص ١٩، نشرة وستنفeld Wüstenfeld؛ التويري، *نهاية الأربع*، ج ١، ص ٣١٣.

المستطيل لآلتهم، مادمنا لم نسمع قط بكمبادئ أخرى لهم ولآلتهم. ودون الجزم بأن هذا الحرم كان هيكلًا للشمس، يبدو مؤكداً، كما ستر قريباً، أنه كان، على الأقل، ذا صلة بالطقس الشمسي. وعندها، يبدو أن أساسه شبه المرربع قابل للتفسير بهاجس التدليل على الجهات الكبرى الأربع. وكانت تدل زاوية الحجر الأسود على اتجاه الشمس المشرقة.

ولا ريب، كما لاحظ من قبل غودفروا - دوموبين، أن الكعبة الراهنة غير موجهة بكل وضوح^(١). وتبيّن أعمال سنوك هورغرونج^(٢) المرومة، أن الزاوية الشرقية لم تعد اليوم في المحور شرق - غرب، بل صارت تتجه قليلاً نحو الجنوب. ومن الممكن أن يكون وراء ذلك الانعطاف، الإنشاءاتُ الكثيرة - إثر حرائق أو فيضانات -، مما أدى إلى تبدل طفيف في الاتجاه. يوضح الرحالة الأنجلوسي ابن جبير، رغم أنه ملاحظ دقيق، أن الحجر الأسود يحتضن الزاوية الموجهة نحو الشرق، وكان ذلك في رحلته سنة ١١٨٣^(٣). لدينا، من جهة ثانية، عدّة أمثلة عن آثار قديمة - أهرامات مصر، هيكل أورشليم/ القدس، إلخ - وكانت موجهة تماماً في أثناء بنائها، وباتت اليوم تسجّل مفارقات وانحرافات كبيرة. وحسب ملاحظة صحيحة لجان - باتيست ديماس، «إن الدلائل التي اعتقادناها أكيدة وراسخة... شهدت على عدم استقرارها خلال عدة قرون متراكمة...». فمحور القطبين... الذي نعرف أنه يُصاب دوماً بزلزال مفاجئة، تبدل انحصاره النسبي»^(٤). وكان من النتائج المهمة لهذا التبدل في اتجاه محور الدوران، أنه «بات من الضروري تبديل النجم القطبي على مدى عدة قرون معينة»^(٥).

والحال، لا مجال للدهشة إذا سجّل اليوم حَرَم قديم، مثل حرم بطليموس الذي يسميه Mocoraba، تبدلاً طفيفاً في اتجاهه، ولكن، وعلى الرغم من الإعمارات والترميمات الكثيرة ومن تبدل محور القطبين، لا تزال زوايا الكعبة تُسمى باسماء البلدان المتوجهة صوبها: الزاوية العراقية والزاوية الشامية بالنسبة إلى الواجهة الشمالية، وزاوية شرقية وزاوية يمنية بالنسبة إلى الواجهة المقابلة. إن قداسة الزاوية الأخيرة تبلو، بسبب علاقتها باليمنين، عظيمة بقدر عظمة الزاوية التي يحتضنها الحجر الأسود، لدرجة أن حاضنها يكتفي بالقول «الزاويتان اليمنيتان» أي المتجهتان شطر اليمن أو اليمنين.

* * *

والحال هذه فإننا نجد أنفسنا أمام مصادرين لقوّة مقدسة، يسهمان في استقطاب واحد

(١) Gaudesfroy- Demombynes, *Pèlerinage*, p 27.

(٢) C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 vol.

(٣) ابن جبير، رحلة، ص ٦٠.

(٤) J.-B. Dumas, *La droite et la gauche*, pp. 18- 19. (كتاب غير مطبوع).

(٥) La Grande Encyclopédie, art. «Orientation», p. 562.

للمكان. من جهة، الشمس التي تقسمه بشكل ملحوظ إلى جنوب وشمال، إلى منطقة ميمونة ومنطقة مشؤومة؛ ومن جهة ثانية، الكعبة التي تسيطر على يمين ويسار وتبسطها بالقيم عينها. في الحقيقة، إن كان هذا المعبد يفتح مثل هذه الآثار الصوفية، فذلك لأنّه هو ذاته جُرم صغير، صورة مصغرة عن العالم الذي يعكس قرته الكامنة. عليه، تذهب المأثورات الإسلامية إلى أن الكعبة هي خيمة السماء، ياقوتة مفرغة أرسلها الله إلى آدم ليعزيه عن فقدانه الجنة. وهي أيضاً مركز العالم وصرته، أول حرم أقيم للناس. وموضعها هو أول شيء خلقه الله، الذي مدّ الأرض، فيما بعد، تحت هذا المعبد. ولذا، فهي على علاقة صوفية ببقية الكرة، التي تمدّها بالنور والبركة. «عندما يهطل الماء على الزاوية العراقية، يسود الخصب والوفرة في العراق؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الشام، إذا كانت الزاوية الشامية هي التي أصابها الماء المخصب. وإذا هطل المطر على الزاوية كلّها، وهذا هو الأرجح على ما يبدو، يكون الخصب عاماً في الأرض»^(١). نستشف من هذا الوصف العام، المزايا الأساسية لرمزية المركز التي تحصر العالم في أبعاد المبني المقدس. إذ على الرغم من تعلق الأمر بظواهر مستعارة من المأثور الإسلامي، فمن المحتمل جداً أنها تتعمّي إلى التراث الثقافي العربي - السامي، لأننا نصادفها، في أشكال مماثلة نسبياً، في أغلب الحضارات القديمة ولدى الحضّر البدائيين.

إن الكعبة حَرَم موجه، يرمي إلى العالم، ويعكس كما رأينا القيم المكانية أو الفضائية للجُرم الأكبر. والخلاصة، إذا كانت قطبية المكان ناجمة، كما نفترض، عن تأثير الشمس الصوفي، فإن هذا التأثير لا بد له من أن يترك آثاره أيضاً في المعتقدات المكية القديمة، وبنحو أخص في شعيرة الكعبة العتيقة. والحال، يبدو مؤكداً أن هذا المعبد كان على صلة بطقس الشمس. فالقرآن يلمح إلى ذلك من خلال كلامه على عبادة العرب لكوكب النهار (٢٧/٤١؛ ٢٤/٤١)؛ وهذه الظاهرة تدلّ على أنها بعض الأسماء الرمزية المركبة. ويجري وينسنيك تقريراً مهماً بين الكسوة الحمراء الصفراء والبيضاء للشمس المشرقة وبين كسوة الحرم المكى، المتعددة الألوان أيضاً، وبين المعابد القديمة. ويرى العالم المستشرق أن هذا قد يكون متقدّراً من تصوّر ميثولوجي: الإله شمس المرتدي معطفه. فهو على الرغم من حذره «من التنتظارات حول الكعبة كحرّم شمسي»، يلاحظ مع ذلك «أنّ تقاليد أخرى تفسح في المجال أمام استشاف علاقة معينة بين الكعبة والشمس، مثل تقليد الـ ٣٦٠ وثنا حول الكعبة التي يقال إن [محمد] حطّمها أثناء فتح [مكة]؛ ويروي الأزرقي أنه كان، حتى في الأزمنة الإسلامية، صُوراً (ربما اسطوانات ذهبية أو فضية) للشمس وللقمّر في الكعبة. وكان بين الهبات التي يقدمها الخليفة المتوكّل إلى بيت الله: شمس ذهبية، مزدانة باللآلئ واليواقيت والزمرد»^(٢)، من المفيد التذكير أيضاً بأن الحرم المكي كان في الأصل بلا سقف، وكان يُمنع دخوله

Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage*, p. 5.

(١)

A. J. Wensinck, «Quelques remarques sur le soleil dans le folklore des sémites», pp. 268 Sq., in *Mémorial H. Basset*, t. II, 1938.

لليلاً^(١) متعَا باتاً. وهذه المحظورات لا تجد تفسيراً وافية إلا حين توضع في إطار علاقتها بالطقس الشمسي: فالكعبة المكرّسة لآلها نهارية ربما جرى بناؤها بكيفية تجعلها تستقبل أقصى حد ممكن من الفيض القدسي؛ وفي المقابل، كان محظوراً فيها كل عمل عبادة ليلية. إلا أنَّ الطواف بنحو خاص هو الذي يبدو حاملاً الدليل الذي يحظى بالموافقة. من المعلوم أنَّ هذه الشعيرة الأساسية في الحج والعمرمة^(٢) تعني قيام المؤمن بالطواف سبع مرات حول البيت المقدس، بادئاً من الشرق، وبالضبط من زاوية الحجر الأسود. ومما يُوصى به، على مثال النبي، استلام هذا الركن، وإذا تعلَّر ذلك بسبب الجمود، يكتفى بالسلام عليه. والحال، من الثابت أنَّ الدورات الشعائرية منتشرة جداً وأنها على علاقة بمسار الشمس الظاهر: إنَّ المؤمن الذي يطوف حول هذا الجُرم الصغير، أي الكعبة، يؤمِّن بأنه يقلد الكوكب النهاري في دورانه حول الأرض. ولا شك أنَّ الاتجاه الدوراني في الإسلام هو خط جيبي، أي معاكس لخط دوران الشمس، الذي يجري في اتجاه عقارب الساعة^(٣). لكن، وفقاً لقاعدة سلوكيَّة عامة، ربما سلك محمدُ المُسلك المعاكس تماماً للشعيرة الوثنية^(٤).

لئن كانت الكعبة على صلة بالطقس الشمسي، كما نظرنا أنا بيتنا ذلك، فليس في إمكانها عدم الإسهام في قطبية المكان^(٥). إنَّ اليمين سعيد، كما كان يقول القدامى، ليس بسبب ازدهار فائق، بل لأنَّه كان إلى يمين الكعبة بالذات. في المقابل، الشام التي كانت تتمتع بمناخ أرحم وألطف، كانت مسؤولة بسبب موقعها إلى شمال هذا الحرام، في تلك المنطقة الشريرة التي تحرِّكها الأضداد والظلال^(٦).

يرى هرتز أنَّ فرضية كهذه تستلتحق تفوق اليمين بتصوّر المكان غير متوازي وصوفي، يمكن تجاوزها بالمساهمة السوسيولوجية. وعنده «لا شيء» يسمح بالقول إنَّ التحديدات التي تطول المكان سابقة للتحديدات التي تتناول جسم الإنسان. فهذه وتلك صادرة عن أصل واحد، هو

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ١، ص ٣٥٦: إنَّ الكعبة لم تُفتح ليلاً قط.

(٢) J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, pp. 66 Sq.

(٣) من المعروف أنَّ الاتجاه السُّوي مبارك، فيما الاتجاه الجيبي على صلة بالطقس المأتمي.

(٤) هذه هي الأطروحة المسلمة بها عموماً. والحل الذكي الذي يقترحه بوسكيه يستلزم تأكide بلاحظات أخرى حول الطواف الشعائري الذي يجري في المدارين (Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, 106 p.). كذلك لا يجوز أن يغيب عن بالنا أنَّ العديدين الكبارين قبل الإسلام كانوا يقعون في الربيع والخريف، أي خارج فترة الـ ٤ يوماً العصيبة التي يشير بوسكيه إليها، والتي في خلالها تدور الشمس وظلها في مكة باتجاه معاكس لعقاب الساعة.

(٥) من الواضح أنَّ أسباباً أخرى يمكنها الإسهام أيضاً في ابتكار مكان مقدس: ومثاله أنَّ قبر السلف يمكنه أن يصبح مزاراً أو مسجداً، ويمكن أن يتحول رباط عربي تقى إلى حرام. وبالتالي ليس في نيتنا أن تكون دراستنا شاملة وموسعة؛ فهي عملياً تقع أساساً في الأفق العربي قبل الإسلام.

(٦) الظل هو قرين الإنسان، طيف الجن. راجع: Le Sacrifice chez les Arabes, p. 115.

تعارض المقدس والمدنس؛ ومن ثم، تتوافق في الأغلب وتعاضد؛ ولكنها مع ذلك مستقلة عن بعضها^(١).

في الحقيقة، لا شيء يسمح أيضاً بالمصادرة على أسبقية الاعتقادات المتعلقة بقطبية الجسم. وحيث إن امتيازات اليد اليمنى لا تبدى إطلاقاً ناجمةً عن استعداد تكرويني مزعوم، فمن الواجب إذاً البحث عن أصلها خارج الجسم العضوي. عليه، فإن تعارض الضوء والظل هو بلا شك قديم - على الأقل - قِدَم المقدس والمدنس. وتالياً، ليس مدهشاً أن يجري السعي، منذ زمن مبكر جداً، إلى دمجه في نطاق التضاد الكلي، وبعد تجسيده على الأرض، ليس مدهشاً أن نكتشف تأثيراته الصوفية في الأجزاء المقابلة من الجسم، إذ إنه في موضع توجه أو تصرع نحو الشمس المشرقة^(٢).

* * *

إن المكان المقدس، وهو موضع تجلي قوّة خفية، يستلزمُ تعريفاً من حيث حدوده وسماته^(٣). فهو يتّألف عموماً من ثلاث دوائر مركزية، ذات أبعاد وقداسة غير متكافئة. فالمركز، موضع تجلي الخارج بالذات، يُعدُّ بمنزلة مقام الألوهة، قدس الأقداس حيث لا يستطيع أحد الدخول سوى جهاز الطقس. وتالياً، يُبني فيه حرم، كعبة أو بيت^(٤)، أي منزل يكون في آن مقاماً للآلهة ومحجاً يحمي المؤمن من غواية الاقتراب مما يتعدى المسحوم والممکن.

حول هذا المبني يقع المعبد الذي يؤدي فيه المؤمنون شعائر العبادة. وهو أيضاً محدود، على

R. Hertz, *La prééminence de la main droite*, pp. 126 Sq.

(١)

(٢) لا مشاحة أن الفرضية «الطبيعانية» ليست بمنأى عن النقد. ر. هرتز انتقدتها كثيراً واعتبر انتقاداته حاسمة. ولا ريب أن أهمها هو أن تطبيقها على نصف الجسم الجنوبي (الأوسترالي) يؤدي إلى تدخل اليد اليمنى واليسرى. «والحال فإن يمين الأustraliens et maoriens Maoris تتطابق مع يميننا» (*op. cit.*, p. 126). للنظرية الأولى، تبدو الحجة موزونة. لكن نظرة ثانية إلى خارطة نصف الأرض تبين أن معظم المساحة المعمورة من كوكبنا، مختلف مراكز الحضارات الكبرى القديمة، وربما حتى مهد البشرية، موجودة في نصف الكورة الشمالي. ومنها ربما انطلقت تيارات الهجرة الكبرى التي سمحت للإنسان باعمراء بعد أرجاء الأرض. أما الاعتقاد بتفوق اليمنى، كما يقول هرتز، فلا يُصادر إطلاقاً على شمولية نظام التوجّه الذي يصدر عنه هذا الاعتقاد. كما أنه لا يتضمن أنه كان معروفاً في كل أطوار البشرية. فهو يدو مرتبطة ارتباطاً حميمياً بمعتقدات متعلقة بقوة الشمس الصوفية والباركة، بتأليه معين لโครง النهار، ويدين بطابعه شبه الشمولي لانتشار طقس الشمس في جزء كبير من نصف الكورة الشمالي الذي انتشر منه على الأرض كلها. ولا شك أنه ليس هناك مجال لإخفاء المصاعب، ولا للزعم بأن الأطروحة الطبيعانية المقترنة لا تشكو من شذوذ. نحن نرى بكل بساطة أن التفسير الذي تقدمه بشأن تفوق اليمنى هو على الأقل صالح مثل التفسير القائم على الالتواري العضوي.

(٣) كما كان الحال في الفصول السابقة، نستمد أمثلتنا من الجزيرة العربية قبل الإسلام وفي الإسلام.

(٤) القرآن، ٩٧/٥.

غرار البيت. يُحظر دخوله على المؤمنين غير المطهرين شعائرياً. فقداسته عظيمة للدرجة أنَّ المجرم الذي يلتجيء إليه^(١) أو يتمسك بأسنار الكعبة، يكون آمناً فيه: فهو في حماية رب المكان^(٢). وفي ما يتعدي المعبد تمتَّد منطقة واسعة بلا حدود واضحة، متسنة أحياناً بمحجارة مرفوعة، أنصاب، تستعمل للدلل على مدى الإشعاع الصوفي للحرام. إنه حرفيَاً الحرام، [مكان] محرام، وهو لفظ غامض في القرآن، يُقال على مجلل أراضي مكة المقدسة (٥٧/٢٨؛ ١٩/٦٧). وفي اللغة الدارجة، يدلُّ على المقدّسات.

إنَّ حدود الحرام الغامضة تبدو ناجمة عن تصوره بالذات. إذ يمكن اعتباره بمثابة توسيع لمنطقة قداسة الكعبة. وهذه تفقد تأثيرها القدسي المبارك بقدر ما يتعدى المرء من المركز إلى الطرف، كما هو الحال في الحركة الزلزالية. وتاليًا، من الصعب القول الدقيق أين يتنهى المجال القدسي وأين يبدأ المجال الدنيوي، المدنى. ففيهما مجال وهمى، غامض، كما كان يقول محمد في حديث شهير، من المفيد تجنبه لأنَّ الذي يدور حول الحمى^(٣) قد يقع فيه^(٤)، أي قد يرتكب رجساً. والواقع أنَّ الحرام يتمتع، ولو بدرجة أدنى، بالامتيازات عينها التي تتمتع بها الكعبة. بكيفية عامة، يُحظر على الغرباء والأجانب دخوله قبل القيام بالشعائر التطهيرية. مع ذلك تُمنع تسهيلات لأولئك الذين يزورونها بهدف غير ديني: عندها يعاملون كما يُعامل أهل مكة. كذلك يُعرف للحرام، مثل الحرم تماماً، بحق اللجوء^(٥). إلا أنَّ عدو القدس هي التي تنيطه بطابعه كمكان قدسي، محرام. فالقدسية تنتشر فيه على غرار سائل خفي، وتتواءل مع كل ما يحتويه من أرض وينابيع ومن نبات وحيوان. كان ليثي - بريل قد لاحظ «أنَّ الموضع المقدس لا يبدو أبداً معزولاً عن الروح. فهو جزء من مُجمَّع تدرج فيه الأنواع النباتية أو الحيوانية»^(٦). هكذا يبدو، بالضبط، وضع الحرام قبل الإسلام. إنَّ ماء بثر زرمي الذي ترمي فيه النساء والقرابين المخصصة للكعبة، يحظى ببركة كبرى. والمحارم تحمي النباتات والحيوانات، نظراً لانتسابها إلى الآلهة أو الآلهة. ولا شك أنَّ للقاعدة استثناءاتها. فمن المسروق بوجوه خاص قطع النبتة العطرة المسماة *الذر*، وقلع لحاء بعض الأشجار. لكن استعمالها يفسر هذا التحليل. الواقع أنَّ النبات واللحاء يستعملان في صنع

(١) القرآن، ٩٧/٣.

(٢) حق اللجوء والأمان هذا، معترف به للقبر أيضاً. عند بدء الأردن، يسهر المولى على الأملالك الموضوعة في عهده (سلمان، خمسة أعمام في شرق الأردن، ص ٢٢٢ وما بعدها).

(٣) حول الحمى، انظر الصفحات التالية.

(٤) ابن الحاج، مدخل، ج ١، ص ٢٢.

(٥) لا شك أنَّ حق اللجوء المعترف به للحرام لم يكن محترماً دوماً بصرامة طوال الحقبة ما قبل الإسلامية، وأنَّ الناس ما كانوا يتزدون أحياناً في استعمال السلاح لأخذ النار (الطبرى، تاريخ، ج ١، ص ١٦١٩ وما بعدها). إلا أنَّ القرآن يذهب إلى أبعد من ذلك، ما دام يعترف للمسلمين بحق الرد على هجوم حتى بالقرب من النجاشي الحرام (١٩١/٢).

Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, p. 183.

(٦)

فلا ينادى الحاج، أي القلادة الشعائرية التي تحدد نوعيّتهم كثائرٍ لبيت الله؛ والله يحميهم ويرعاهم على هذا النحو. ولا تجيز لنا الوثائقُ القول إذا كانت حماية الأنواع الحيوانية، في العُرف ما قبل الإسلامي، **تطبّق بلا حصر. كل ما نعلمه هو أنَّ الإسلام يأمر بتحرير الحيوانات الجهنمية والبهائم الخطورة في الحرام^(١).**

والحال، ربما كانت السمات الرئيسة للحرام قبل الإسلام انتفاء الحضري إلى الألوهية التي كانت تتجلّى فيه وكانت تمدّه بقدسيتها. وربما كان متميّزاً من الحمى، الأرض المحمية أيضاً، ولكنه قد يكون ملكاً لشيخ قبيلة أو لزعيم قوي. وما لا شك فيه أن الحمى، أو بكلام آخر المكان المحمي بـ «محرّم» (تابو)، الذي يُحظر قتلُ طائده، وبالضرورة يُحظر قتل الحيوانات الداجنة وقطع الأشجار فيه، يمكن وضعه في حماية الآلهة القبلية^(٢). يبيّن أنَّ المؤسسة عينها، التي لا يرد ذكرها في القرآن، تبدو من أصل دنيوي. إن الشيوخ المكلفين بقيادة الجماعة البدوية، هم أنفسهم أصحاب قطعان كبيرة، فكان لا بد أن تولد لديهم فكرة حماية كل تلك المصالح من تقلب مُناخي موطنهم. ولتحقيق ذلك، كان عليهم التواضع على إقامة محابيات، مناطق يُطبّق فيها حق الإرعاء والتزود بالماء، لصالح أفراد العشيرة أو القبيلة المستفيدين من الحمى. . . منذ البداية، كان يتعين على المراكز المسكونة الرئيسة أن تُحطّ بمحارمها^(٣). في المقابل، كان يفترض بالحمى أن يستمد امتيازاته من فعل مباشر تفعله الآلهة. وحسب خرافات سابقة للإسلام، كانت الكعبة في حماية تينيّة يحرسها. وكان الرسول قد أشار إلى هذه الممايزات، حين قال: إن مكة فتنسها الله نفسه ولم يقدّسها البشر، وإن المؤمن بالله وبالآخرة يحرّم عليه أن يسفك فيها دماً أو يقطع منها شجرة^(٤).

* * *

يمكن القول بكيفية عامة إن الإسلام يتقدّم الأفكار والمعتقدات العربية المتعلقة بالمكان المقدس. ولطالما أتيحت لنا الفرصة، في خلال هذا العمل، للتذكير بالأصل السماوي للكعبة^(٥)،

(١) الألوسي، بلوغ م.س، ج ٢، ص ٢٨٩؛ ٢٨٩ Sq. Gaudefroy-Demombynes, *Pélerinage*, 284 Sq. كما كانت تُمنع هذه الحماية إلى المذنب الذي كان يضع حول عنقه قلادة مصنوعة من لحاء شجرة الحرام. كان يقول «ضروراً»، حاجة، وكان يُركّب بسلام. وضع الإسلام حدأً لهذه الممارسة (السمهودي، خلاصة، ص ١٣٢).

(٢) الألوسي، بلوغ الأربع م.س، ج ٣، ص ٢١ وما بعدها. إن حمى الوثنين فلس وجسد مشهور. وإن الحيوانات التي كانت مخصصة لهما، كانت ترعى في الحمى بأمان، ولم يكن يتجرّس أحد على قتلها أو نهبها. وكانت البهيمة الشاردة التي تتجاوز حدود الحمى، تقع في أمان الله.

(٣) Lammens, *Berceau*, op. cit., p. 60. في المقابل، لا نوافق الكاتب حين يضيف: «كانت تملّك المدينة حراماً، وكان الحمى الموضوع تحت رعاية الآلهة، يحمل اسم الحرام؛ وامتيازاته». والحال لو كان لكل مدينة حرام، كان لا بد من تحويل كل حمى إلى حرام.

(٤) العيني، *المُعْنَدَة*، ج ٥، ص ٨٩.

(٥) راجع ما سبق ايراده بهذا الصدد.

الحاضر الذي صنعه الله لأدم بنفسه، والذي يوجد نموذجه الأصلي في السماء^(١). إن القرآن يشدد على الطابع القدسي الرفيع للبيت العتيق، الذي أعلنه الله حراماً، مقدساً، فهو ربه ٢٩/٢٢ ، ٣٣ ؛ ٦١ /٣٠ ؛ ٢٧ /٩١). ولا تقف قداسته عند المعبد وحده، بل تمتد أيضاً إلى منطقة واسعة غير محددة النطاق. حسب المؤثر الإسلامي، عندما دعا إبراهيم، بأمر من الله، الناس إلى الحج، شعّت بارقة ساطعة من الحجر الأسود وانتشرت في الأماكن المحيطة. فهرب الشياطين، لكنهم توّقفوا مذهولين، عاجزين عن تجاوز الحاجز الضوئي^(٢). بكلام آخر، يقول إن حدود مجال مكّة المقدس تتوقف عند شعاع حرمها. ولكن، إذا كانت القدسية الفعلية تبدو مستنفدة بقدر ما يبتعد عن الكعبة، فإن بركة الكعبة بلا حدود. فالكعبة مركز العالم، وهي على صلة روحية بكل الأرض التي تنشر فيها بركاتها^(٢).

يحظى الحرم الإسلامي بالميزان عينها التي كان ينعم بها سلفة العربي. ومن فضائله، كما يلاحظ ياقوت، الأمان^(٣) الذي يمنحه لزائره. وما يلاحظ هنا أن كل شخص ارتكب عملاً شائناً في مدينة أخرى وقدم لاجئاً إلى الحرم، يفلت من مطاردة العدالة. لكنه يقع في قبضة الذراع الزمنية منذ أن يغادر ملاده^(٤). كما يجري العمل على محاصره وارغامه، بالتوجيع، على الخروج من مخبأه.

من الواضح أن قدسيّة مكّة تنتقل إلى النباتات والحيوانات والأشياء. فعلى الرغم من كون ترابها لا يبدو حائزًا على أيّة فضيلة خاصة، يُحظر نقل حفنة منه خارج المجال المقدس، أو خلطه بالتراب المحمول من مكان حيل (مُنس)^(٥). فالحصى المأخوذة من الحرم تأخذ بالصراخ، والمخالفون يطلون مرضى ما دام الغرض المأخوذ لم يهد إلى موضعه^(٦). هنا تُطبق بحزم القاعدة القائلة بالفصل البين ما بين المقدس والمدني. حتى إن مجلس العُمُس قبل الإسلام حرم على الحجاج أن يأكلوا أغذية جلبوها معهم من أرض غير مقدسة^(٧). هذا العُرف أداه القرآن حين أعلن حلال «الطيبات»^(٨). وتبدو العادات أكثر تسامحاً بالنسبة إلى نقل^(٩) مياه زرم، النبع العجائبي،

(١) السمهودي، خلاصة، ص ١٨ .

(٢)

Gaudefroy-Demombynes, *Pèlerinage*, pp. 2 et 24.

(٣) القرآن، ٢٨ : ٥٧؛ ٢٩ : ٤؛ ٢٦/٢ .

(٤) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٦١٩ ، نشرة وستفلد.

(٥) السمهودي، خلاصة، م.س، ص ٣٧٩ وما بعدها.

(٦) م.ن، ص ١٠ و ٣٣ .

(٧) الألوسي، بلوغ الأربع، م.س، ج ٢، ص ٢٩٠ .

(٨) القرآن، ٢١/٧ و ٤٢٢؛ الألوسي، بلوغ الأربع، م.س، ج ٢، ص ٢٩١ .

(٩) هذا التسامح من أصل سابق للإسلام، يسهل تفسيره بالحاجات الشديدة إلى الماء التي يواجهها الإنسانُ المتنقل في بيته قاحلة.

ذى القيمة الشفائية المُجربة. فهذا الماء «يلبي طلب شاربه». فإذا شربت منه بقصد الشفاء، فسيشفيك الله؛ وإذا شربته لأنك عطشان، فسوف يروي الله ظمآنك؛ وإذا شربت منه لأنك جائع، فسوف يشبعك الله^(١). أخيراً، هناك محَرّمات تحمي النبات والحيوان، هي بكل وضوح محَرّمات العصر ما قبل الإسلامي.

على الرغم من هذه الاستعارات الكثيرة من التصورات العربية القديمة، أدخل الإسلام تغييرات بارزة في مفهوم المكان المقدس. ولا شك أن قدسيّة الحرام تعود دوماً إلى الله، رب البيت. لكنَّ القرآن يسعى إلى فصلها، بنسبية ما، عن آية ظاهرة أرواحية. كما أنه يربط حظر الصيد بقدسيّة الحاج وليس بقدسيّة الأماكن: «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرُمٌ... وَحُرُمٌ علىكم صِيدُ الْبَرِّ مَا دَمْتُ حُرُمًا» [٩٥/٥ - ٩٦/٥]. بكلام آخر، الصيد مسموح لمن لا يكون في حالة إحرام. ويدّهُبُ القرآن إلى أبعد من ذلك، ملطفاً مفهوم المحَرّم: الجزاء لا يلي الجرم حكماً، عندما لا يُرتكب عمداً (٣٣/٥). وفي تحريم الصيد يتّعَّن إصلاح الخطأ فقط عندما يكون الانتهاك مقصوداً (٩٥/٥). رأينا من جهة ثانية أن السَّنة تسمح للحجاج بقتل بعض الحيوانات الجهنمية أو المؤذية. كما أنها تفرق تفريقاً دقيقاً بين الأنواع الحيوانية والباتية التي تتميّز إلى المخزون الطبيعي للمكان المقدس وبين الأنواع التي دجّتها أو زرعتها يدُ الإنسان. في هذه الحالة الأخيرة، تعرّف له حيّن يربط تحريم الصيد بالإحرام وليس بالحرام، أم حيّن يدخل مفهوم النية في تطبيق الجزاء، ويعرف للإنسان بحق الملك داخل المكان المقدس. إلا أنَّ القرآن، على الرغم من هذا الإصلاح الجريء، لم يتمكّن من الإسلامكال الكامل عن المأثور العربي على صعيد الصيد. فهو يفرض عملياً على من يقتل صيداً عمداً، تقديم ضحية للكعبة، ذات قيمة مساوية للحيوان المقتول (٩٥/٥). وبذلك يثبت دور الله القديم.

مع ذلك يمكننا أن نفهم فهماً أفضل المدى الحقيقي للإصلاح القرآني، لو تذكّرنا أن الشعار الأساسي للقرآن هو توحيد القوى الخفية. فاما وحده هو رب العالم المطلق. إنه حاضر في كل مكان، لكنَّه يتجلّى في الحرام بقوة أعظم. وهو لا يحتاج، خارج بيته المقدس، إلى أي حرم خاص ليتلقّى دعوات المؤمنين به. وحيّن يوضع المكان في عهدة الإله الأوحد، يكون موسمًا بتألّف معين. وبنحو خاص، يمكن أداء الصلاة الشعائرية في أي مكان، من غير احتياط آخر سوى الحد اودنى من تطهير التراب، غير الضروري دوماً، لطرد الأرواح الشريرة من مكان الصلاة. في حديث

(١) التويري، نهاية الأربع، ج. ١، ص ٣١٨ - ٣١٩ . Lammens, *Berceau*, p. 42.

(٢) بهذا الصدد، لا يدو لنا نافلاً تكرار ملاحظة أوردنها في موضع آخر: إن جمهور المؤمنين الشديد الاهتمام بالعبادات، يحتفظ بمفهوم العلاذ الحرام، السامي القديم، مكان اللجوء والحماية. وبالتالي هذا المفهوم يوسع تحريم الصيد يشمل كل مؤمن في حالة إحرام أو في حالة حِل (Sacrifice, p. 88).

منسوب إلى محمد جاء أن الأرض كلها مكان للصلوة ووسيلة للطهارة. وهذا يعني تقديم تسهيلين مهمين للحياة البدوية. ويمكن القول إن مكان الصلاة يغدو متّقدلاً. فالمكان الصغير الذي يحيط بالمصلي، المحدود بسجادة أو بمصحف، يؤدي فوقيما صلاته، يعاود إنتاج مركز العالم، وبهذه الصفة يكون مقدساً، محراً، بدؤام الصلاة. ناهيك بأن المسجد، بالمعنى الحقيقي للكلمة، هو «موضع يسجد فيه المرء أمام الألوه»^(١). من هنا أيضاً كان عُرف التيمم الذي تناولناه في موضع آخر (مدخل).

من المفيد أن نلاحظ أنَّ شمول الأمر الإلهي مجلل العالم، يُشكّل رداً معاكساً: فهو يجري عموماً على حساب المكان الحرام الذي يتزع إلى الانحصار في الحرام وحده. كما أننا نرى أن محمداً يزيل القدس عن أماكن العبادة القديمة، ويجعل مكة، بعد تردد معين، الحرام الوحيد للدين الجديد. إلا أن تأثير العُرف والمعتقدات العربية كان أقوى. لقد أقام محمد والخلفاء الأوائل حمى^(٢) حقيقة، وذلك بسلسلة من التدابير المستوحاة من الأعراف السابقة للإسلام. وحين صارت المدينة عاصمة الدولة الإسلامية الجديدة، كانت تنوى الاستمتاع بالامتيازات الدينية عينها التي كانت تتمتع مكة بها. فالمدينة كانت تحمل ذكرى النبي، وضريحه ومسجده وكبار الصحابة وأولياء الإسلام. وعلى مدى الأعوام سيتعزّز الطابع القدسني لهذه المدينة. هناك عدّة أحاديث غير صحيحة تستعمل لإسناد هذا الزعم. لكل نبي حرم. إنني أجعل المدينة مدينة مقدسة، مثلما كان قد فعل إبراهيم عليه السلام بمكة^(٣)؛ لن يُراق فيها دم، ولن تُحمل فيها أسلحة للقتال؛ ولن تقطع أوراق أشجارها ولا نباتها إلا للعلف؛ وصيدها آمن ولن يصيبه أذى^(٤). ويضيف حديث آخر: على حيطانها ملائكة يحرسونها ويعنونها من الطاعون والكفر^(٥)؛ «غبارها دواء وتمرها يشفى كل داء»^(٦). ربما يمكن إدراج بعض الأحاديث التي ذكرناها في سياق التنافس بين مدحتي الحاجز الكبيرتين^(٧). وكانتا ما كان الأمر، فإنها تفضي إلى إنشاء حَرَم جديداً يُبرِّ الحَرَم المكّي^(٨)، وينافسه

G. Marçais, «L'église et la mosquée», in *L'Islam et l'Occident*, p. 174.

(١)

(٢) الألوسي، بلوغ الأربع، ج ٣، ص ٣٤ وما بعدها.

(٣)رأينا سابقاً أن القرآن وحديثاً يسبّان حرمة مكة إلى الله ذاته.

(٤) هذا الحديث أورده عدّة كتاب بصيغ مختلفة (السمهودي، خلاصة، ص ٢٤ و ٢٧؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٤).

(٥) ابن الحاج، مدخل، ج ٢، ص ٣٦.

(٦) السمهودي، خلاصة، ص ٢٢.

(٧)

Chelhiod, *Introduction à la Sociologie de l'Islam*, pp. 97 Sqq.

(٨) ابن الحاج، مدخل، ج ٢، ص ٣٨. ولكن في حياة محمد لم يكن دخول المسجد «محراً» على الغرباء فلم يلزمه فقط فقراء المدينة، بل كان يلزمه أيضاً البدو الذين كانوا يعالجون فيه مسألة ما، فكانوا يدخلونه مع جمالهم وينصبون فيه خيمة. هنا لا شيء يشبه حرماً محظوراً على الدنبو، مثلما كان حال هذا المكان الأول للعبادة الإسلامية».

C. Marçais, L'église la mosquée, in *L'Islam et l'Occident*, p. 175.

بقوة، إذ إن الصلاة التي تُقام في مسجد النبي قد تكون أكبر أجرًا من الصلاة التي تُقام في حرم مكة.

لأسباب مماثلة للأسباب التي أدت إلى حرمة المدينة، صارت محارم أيضًا أماكن إسلامية أخرى. فكرباء التي شهدت مقتل الحسين، حفيد النبي، وعدة أفراد من عترته، والكاظمية التي تضم رفات شهيدين كبيرين^(١)، هي مراكز شهرة، محرامة على غير المسلمين.

فمنذ أن يكون وجود رفات مقدسة كافيًا لجعل أي مكان موضعًا مقدسًا، ستجعل الأرواحية، بمساعدة الصوفية، الخيال الشعبي يطلق عنانه ويقدس ما يشاء. وهكذا، نشهد عوداً هجومياً للمكان المتنافر؛ فتمتلئ الأرض بأضحة، مزارات، زيارات، رياضات، أشجار وينابيع تقام لها طقوس خاصة وتتمتع أحياناً بامتيازات حرم الكبرى^(٢). إلا أن الوهابية سعت بحزم لوقف هذا التدفق القدسي، المتعارض بنظرها، وهي محققة بذلك، مع تعاليم الإسلام الأول.

يمكن الاستنتاج مما تقدّم أن قدسيّة المكان، أي مكان، في الإسلام، على علاقة بالتجلي المباشر نسبياً لقوّة مقدّسة. وما لا ريب فيه أن هذه الديانة عرفت أيضًا ممارسة الحمى. ولكن الحمى، كما رأينا، لا ينطبق بالضرورة على مديّ مقدس، محرام لأسباب دينية. وإن حالة المدينة لا تنفي هذا الاستنتاج ما دامت مدينة النبي معدودة بمثابة حرم كبير. فمن شأن وجود مكان مقدس أن يتضمّن في أساسه فكرة التلازم الإلهي. وهذه الفكرة إذ تُطبّق بحدّافيرها، تؤدي إلى تنازع الأرض. في المقابل، من شأن التعالي أن يفضي إلى فكرة مكان هندسي متجلّس. فالإسلام الذي يؤكد التعالي، دون أن يجّب التلازم، إنما يفضي إلى اضفاء معنى للمقدس على الأرض. وتقوم حيوة المشاعر الأرواحية، ذات الأصل البدوي، بملء الأرض بأشباح ماضٍ كان يعتقد محمدًا بأنه قد زال إلى الأبد.

II

كما أن الزمان المقدس على صلة بالإلهي وبمختلف أشكال تجليه. فهو يحتفي عموماً بحدث ديني كان له تأثير حاسم في الحياة الإنسانية: خلق الأرض، ولادة وموت بطل حضاري، عقد ميثاق لنظم سلوك البشر... ومن شأن التقويم (الروزنامة) أن يستعمل في قياس الزمان بقدر ما يستعمل في تحديد المراحل والمواعيد التي يكون في خلالها الاقتراب من الألوهـة حسـاسـاً، وفي فصلها عن الزـمان العادي. إن الأيام المخصصة للذكريات الدينية تقطع الرتابة اليومية: فهي موسومة بالاحتفالات، أو بالعكس، بالصوم والإماتة؛ وغالباً ما يكون الصوم متبعاً بالأعياد.

وكما كان الحال بخصوص المكان المقدس، استوحى الإسلام كثيراً من الأعراف الدينية

(١) الكاظمان.

(٢) في معتقدات عرب الأردن، أن بعض الأشجار المقدسة تحمي أولئك الذين يستظلون بها، من بشر أو من حيوان. فإذا وجد صياداً صياداً تحت أغصانها، يحاذر أن يلحق به أي أذى، لأنه يتمتع بحق اللجوء. لا يقطع خشب هذه الأشجار قط ولا تؤذ الطير المقيمة فيها (سلمان، خمسة أعوام، ص ١٩٢).

العربية في تحديد زمانه الشعائري (الليتورجي). ولاكتناء الموضوع، لا يبدو لنا مفيداً الدخولُ في متاهة تفاصيل التقويم العربي القديم، غير المؤكّد في كل حال^(١). ولنذكرُ فقط أنَّ العُمرَة، العيد المكِيُّ الكبير، كانت تقع في خلال شهر رجب، الذي ربما كان يتطابق مع شهر نيسان (أبريل). لقد كان عيداً ربيعاً، يجري في خلاله وسم الحيوانات الفتية من القطبيع، وتضحية الهدى. في المقابل، ربما كان الحجَّ عيداً خريفياً يجري في غضونه الإعدادُ لبعث الطبيعة وتتجديدها قبل نومها في الشتاء. وحتى يسمح للعرب بأن يشاركوا في تلك الاحتفالات، دون أن يتعرضوا لخطر الغزوات، كانت تُعلن هذة طيلة شهر رجب. وكانت هذة الحجَّ أهمّ منها: إذ كانت تمتَّد على مدى شهر الحجَّ، وتشملُ الشهر الذي يسبقه والشهر الذي يليه. صارت ممكناً مشاركةً المناطق العربية الأكثَر بُعداً، بفضل تلك الفترة القدسية الطويلة. كان الناس يحجُّون بكثرة، فكانوا يؤدون الواجبات الدينية دون أن يهملوا الجانب التجاري. ومن المعروف أنَّ احتفالات الحجَّ كانت تقع بعد انتهاء الأسواق السنوية الكبيرة (عُكاظ، مجَّة، ذو المجاز). ويشير القرآن بدوره إلى هذه الحالة حين يؤكّد الطابع القدسي لتلك الأشهر (٣٦/٩). كما أنه يأمر باحترامها وتكريمهما على الطريقة السابقة للإسلام، أي باعتبارها فترة هذنة وسلام. «فإذا انسلاخ الأشهر الحُرُم فأقاتلوا المشركين حيث وجدتهم هم...»^(٢). ويرتّخص من جهة أخرى بالمبادلات التجارية في خلال الفترة ذاتها (٢٨/٢؛ ١٩٨/٢). ولكن لأسباب لم تتضح بعد، سعى الإسلام الناشيء إلى دمج العُمرَة في الحجَّ، على الرغم من احترامه لحرمة شهر رجب. فهل كان يسعى بذلك إلى تخليص هذين العيدتين الكبيرتين قبل الإسلام من طابعهما الموسمي؟ قد لا يكونُ الأمرُ مستحيلاً، وربما لا يكون إلغاء السنة القرمزية - الشمسية، الممارسة آنذاك، غريباً عن تلك الاهتمامات.

الواقع هناك مجال للإشارة إلى أهم الإصلاحات الإسلامية الكبيرة، ومنها العودة إلى تقويم تعمري محض، أكثر تطابقاً مع طريقة البدو في الحساب. فقد ألغى القرآن شهر التَّسْيِء، «إنما التَّسْيِء زِيادة في الكفر يُصلِّب به الذين كفروا»^(٣) [٩/٣٧-٣٨]، وكان يعتمد سكان المدن في تنظيم نشاطاتهم حسب مجرى الفصول. من الآن فصاعداً، يحدُّد الزمان بحسب الهلال (٢/١٨٩)، وتقسم السنة إلى ١٢ هلالاً. وبذلك أعاد النبيُّ النظام الأول الذي أقامه الله في بداية الأزمان: «إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض»^(٤) [٩/٣٦]. في الخطاب الذي ألقاه النبيُّ في حجته الأخيرة، بعد فتح مكَّة، أكدَ أن الزمان قد أكمل دورته. وهكذا، كما قلنا آنفاً، نتوصل إلى تصور دوري للتاريخ الذي يميّزمنظومة الشرقية (راجع: الفصل الرابع: بنى الفكر الأسطوري).

Lagrange, *Religion Sémitique*, pp. 276-283; Welhausen, *Reste*, p. 92; Henninger, *Fêtes de Printemps*, p. 406; E.I., art. «Tarikh et Zaman»; Chelhod, *Sacrifice*, pp. 149 Sqq. (١)

(٢) القرآن، ٩/٤٨؛ راجع ٥/٢٠. مع ذلك نعرف أنَّ الإسلام المبُكر لم يحترم دوماً الهذنة المقدسة على غرار الجاهلية (القرآن، ٢١٧/٢). حتى إنَّ محمداً نفسه أعلَنَ أنَّ انتهاء شهر الحرام يقع في نطاق قانون المعاملة بالمثل (القرآن، ٢/١٩٤).

إلى جانب الفترات المقدسة، العربية الأصل، أنشأ الإسلام فترات أخرى على صلة برسالة النبي وحياته. إن شهر رمضان **(الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس)** أعلن شهراً لصوم^(١)، وحل محل العاشورا اليهودية التي اعتمدها محمد بادئ الأمر، عند وصوله إلى المدينة^(٢). ولكن طبقاً للهاجس النموذجي القديم للإسلام، جرى الاعتراف بطابع مقدس وأولي لشهر رمضان. ففي حديث أورده البيضاوي جاء أن الله أنزل وحие على إبراهيم وموسى وعيسى في خلال هذه الفترة من السنة^(٣).

لا يبدو لنا أن هناك فائدة كبرى من متابعة هذه اللائحة للأزمنة المقدسة في الإسلام. مع ذلك، فلنذكر عيد مولد النبي، الذي يعتبره الفقيه الكبير ابن تيمية تجدداً ويدعوة، لأننا نجهل، كما يقول، التاريخ الدقيق لمولده^(٤)؛ وبنحو خاص، تعتبر مباركة ليلة ١٤ - ١٥ شعبان، وليد القدر^(٥)؛ وأول ليلة من رجب؛ والأيام الستة الأولى من شوال؛ و ١٤ و ١٣ و ١٥ من كل شهر قمري^(٦). إلخ.

إن الملاحظة التي ينبغي تسجيلها، حين نحلل التصور الإسلامي للزمان القدسي، هي أنه تصور مطابق، إلى حد كبير، لتصور العرب القدامى: إنه زمن مقدس على صلة بتجسيد لحياة الحرام، مهم بنحو خاص. فالاحتفالات التي تقام في خلاله تشكل ذروة الطقس العام وتستلزم مشاركة المؤمنين الواسعة. ولا يبدو أن وقف العمل الدنيوي مفروض على المؤمن. إن رب البيت الذي يسمح بعدة نشاطات اقتصادية واجتماعية (تجارة، احتفال وهب، حلف، زواج، رقص، غناء) في مجاله المحرّم، إنما يقبلها أيضاً في خلال الفترة المحرّمة. وهذه تكون مطبوعة،خصوصاً، بنوع من سلام الله، الناشيء ربما من قدسيّة الزمان أكثر مما هو ناجم عن ضرورة توفير الأمان للحجاج. وليس في الإمكان أن نقول بدقة ما تحتمي به مختلف احتفالات الحج. ففي الإسلام، يتعلق الأمر بتحليل ذكرى أمر الله لإبراهيم بدعاة الناس إلى أداء فريضة الحج: **(وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق. ليشهدوا منافع لهم ويدكروا اسم الله في أيام معلومات...)** (٢٧ - ٢٨).

(١) القرآن، ٢ / ١٨٥. إن الرأي القائل كان رمضان شهراً مقدساً في عصر الجاهلية، يستلزم المزيد من الأدلة.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء، ص ١٧١؛ التوزي، نهاية الأربع، ج ١، ص ١٤٩. هناك أكثر من فقيه يوصي بصوم اليوم العاشر من محرم (ابن تيمية، م.ن.، ص ١٧٣؛ ابن رشد، بداية، ج ١، ص ١٨١). يلاحظ دوت ان عاشورا «هي بالأجمال رأس السنة الإسلامية الذي تتعلق به أعياد قديمة ذات طابع زراعي أساساً، لا تزال آثارها الأخيرة ماثلة في الكرنفالات» (Douté, *Magie et Religion*, p. 541).

(٣) البيضاوي، أنوار، ج ١، ص ١٣٦ (حول القرآن، ٢ / ١٨٥).

(٤) ابن تيمية، اقتضاء، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٥) انظر الصفحة التالية.

(٦) ابن رشد، بداية، ج ١، ص ١٨١.

تسمح لإبراهيم بافتداء ابنه (١٠٧/٣٧)، بذبح الكبش الذي قدّمه هابيل في الماضي ، والذي حفظ في الجنة لأجل هذه اللحظة المدهشة^(١). لكن الأسباب المذكورة عند أولي الشأن لتسويغ أية ممارسة دينية ، نادراً ما تتطابق مع وظيفتها الفعلية التي تبدو ، في الوقت الحاضر ، باللغة الغموض . فربما تعلق الأمر بتزويد الطبيعة المستنفدة بقوة حيوية جديدة . لأن الزمان ، في المنظار الدوري ، يكمل دوره ويعود إلى نقطة انطلاقه ، أي إلى لحظات الخلق العصبية والبدعية . والحال ، فإن تلك اللحظات تكون مؤاتية للفعل القدسي بتجهيزها فرصةً لتجديد قوى العالم ، كأنها قواه الذاتية ، مطلقاً على هذا النحو دُوراً جديداً.

أما الفكرة القائلة إن بعض اللحظات أجدى من سواها للاتصال الإنساني بالإلهي ، فهي بكل تأكيد فكرة سابقة للإسلام . إلا أنَّ محمداً أغناها بعدها تطبيقات ، تحت تأثير اليهودية . يذهب المؤثر إلى أنَّ الله أنزل الوحي عشية ٢٧ رمضان ، في «ليلة القدر» المسمّاة على هذا النحو ، لأنَّ مصير البشر يتحدد فيها للعام المقبل . يقول القرآن (٤٤/٤) إنها ليلة مباركة؛ «خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ»؛ تنزل الملائكة والروح فيها ، بأمر ربها . . . [٩٧/٣ - ٤] . ويذهب النقد الاستشرافي إلى أنَّ هذه الليلة على صلة بانقلاب الشمس الصيفي . وإنها ربما تسجل بداية سنة جديدة وتتنسم بالسمات الكبرى لرأس السنة . وبالفعل نعرف أنَّ هذا الحدث يوضع في المعتقدات الشعبية تحت شعار بعث الزمان وتتجدد الخلق . ويرى البعض أنَّ ليلة رأس السنة الجديدة ربما كانت ليلة ١٥ شعبان ، التي تحمل في المؤثر الإسلامي اسم ليلة البراءة^(٢) التي يعتقد بأنَّ شجرة الحياة تنهر في خلالها . «على أوراقها توجد أسماء الموتى . والأسماء المكتوبة على الأوراق التي تسقط في تلك الليلة ، تدلُّ على أولئك الذين كُتب عليهم الموت في السنة التي بدأت»^(٣) .

من البَيِّن تماماً ، حسب ملاحظة وينسينك ، أنَّ فترة الأربعين يوماً التي تفصل الخامس عشر من شعبان عن السابع والعشرين من رمضان ، هي فترة قصيرة جداً لكي يتمكّن من القول إنَّ المقصود ليتان مختلفتان لسنة الجديدة . وهكذا نتوصل للقول إما بشبهة في المؤثر ، وإما بتغيير لوقت العيد نظراً لأهمية الحديث الطارئ . اللهم إلا إذا تعلق الأمر ، كما يبدو في افتراض ف . غواتن F. Goiten بتكييف عربي للتقويم العبراني : ليلة القدر تتطابق مع يوم الغفران ، وليلة البراءة مع رأس السنة الجديدة^(٤) .

(١) تفسير الجلالين ، ص ٣٨٧ .

A. J. Wensinck , *Arabic New- Year and the Feast of Tabernacles* , pp. 5 Sqq.

(٢)

Plessner , art. «Ramadan» , In: E.J. , t. III , pp. 1188 Sq.

(٣)

(٤) Ibid. , pp. 1188 Sq . لإسناد هذه الأطروحة ، يضيف بلسنر: «لن حاولنا تقريب كلمة براءة التي بقيت حتى اليوم بلا تفسير ، من كلمة برئية (برية: الخلق) العبرية ، ولكن فكرتنا تكون العالم ، حسب التصور اليهودي ، قد جرى خلقه في رأس السنة . . . فلربما صار لدينا حلقة جديدة في سلسلة البرهان». ويطلق وينسينك أطروحة أخرى قوامها القول: قبل تأسيس رمضان ، كان محمد قد صام لستة أسابيع ، وهي الفترة التي كانت ذراها الخامس عشر من شعبان وليلة القدر . (Arabic New- Year , p. 11).

مهما كان الأمر، نرى مما تقدّم أن ليلة السنة الجديدة - الطقسية - تتصل بالزمن الأسطوري حين قام الخالق بتحلیص العالم من السدیم. وأن السنة التي انصرمت، استنفدت العصارة في البناء، والحياة في الحيوانات والبشر. وعليه، يغدو مُلْحَّاً تجديد العالم، تجديد مخزوناته، تكرار العمل الخالق، وتحديد مصائر الأموات. وفي غضون هذه الليلة أيضاً، تُكتب أسماء المؤمنين الذين سيؤدون الحج إلى مكة طيلة العام. وعددهم، مثل عدد الوفيات، ثابت. وفي اعتقاد عدد كبير من الشعوب، أن الفترة التي تسبّق أو تلي العالم الجديد على صلة بطقس الموتى وعبادتهم^(١). وربما كان الحال كذلك في الإسلام. كتب ونسينك: « جاء في الحديث أنَّ في [ليلة ١٥ شعبان] ينزل الله إلى السماء الدنيا، حيث يدعو بنى البشر ليغفر لهم خطاياهم »^(٢).

وعليه، يقول الإسلام بأن الاتصال مع الغيب يمكنه أن يكون أفعى عندما يجري في أثناء اللحظات الاحتفائية بالفعل الإلهي، المتصل بالوجود البشري. وقد لا يخلو هذا الاعتقاد من تأثير في اختيار المواقت أي الأوقات التي تُقام في إثنائها الصلوات الخمس، الشرعية، اليومية^(٣). والخاصية عنها مُناطة بـ يوم الجمعة، يوم الصلاة الجامعية^(٤)، الذي يكرّمه المسلمون ويعتبرونه من أفضل أيام الأسبوع. حتى إن البعض يذهب إلى أن نشور الموتى سيكون يوم جمعة.

ولكن، على الرغم من المكانة المهمة التي يحتلها الزمانُ القديسي في الحياة الدينية، لا يعرف الإسلام أيام العطلة، ولا ينبغي للمسلم التوقف عن العمل في حين من الدّهر، احترازاً للإلهي: إن يوم الجمعة، وهو عملياً يوم راحة، ليس يوم عطلة بالضرورة. فالقرآنُ يدعو المؤمنين إلى إقامة الصلاة فيه وأداء واجباتهم الدينية لا غير؛ لكنه يأذن لهم بعد فراغ الصلاة بالسعى وراء رزقهم « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله »^(٥) [٦٢ / ١٠].

ربما استغوانا تفسير هذا الموقف السليبي من الزمن القديسي، برغبة في التمايز من اليهود والنصارى، وحتى برغبة التعارض معهم. وإذا اكتفيتنا باعتبار سياسة محمد الدينية، فإن الافتراض لا يجانب الحقّ في شيء. ذلك أن اختيار الجمعة بوصفه « يوم الرب » يكفي وحده للدلل على عزم المشرع في الانفصال عن « أهل الكتاب ». لكنه حين لا يأمر يوم راحة فعلي، إنما يتصاع لاهتمامات أخرى. وعليه، لا يجوز أن يغيب عن ناظرنا أن معاصرى محمد - بصرف النظر عن اليهود والنصارى - لم يكونوا إطلاقاً معتادين على شيء مشابه لـ يوم السبت. وكان إلزامهم المشاركة في الصلاة العامة، مهمة شاقة لم يقبلوها بطيبة خاطر. لقد جرّب النبي ذلك الأمر واشتكت منه بمرارة في القرآن: « (و)إذا رأوا تجارةً أو لهوا انقضوا إليها وتركوكَ قائماً... »^(٦) [٦٢ / ١١]. وسط

Mircéa Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 100 Sqq.

(١)

Wensinck, *E.I.*, t. IV, p. 248.

(٢)

(٣) ابن قدامة المعمّني، ج ١ ، ص ٣٧١ وما بعدها . Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, p. 30; Chelhod, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam*.

(٤) القرآن، ٩/٦٢

الصلة. ومما لا شك فيه أنه كان قادرًا، في المدى البعيد، على إصلاح العادات وادخال مفهوم يوم العطلة. وهو إن لم يفعل ذلك، فلأن مبدأ السبت يبدو متناقضًا مع جدليته العامة حول القدسي. إن الله هو رب الزمان والحياة: وبالتالي، لا يحتاج قط إلى أن يُخصص له يومٌ خاصٌ، ما دامت كل آنات الوجود ليس لها هدف آخر سوى تحقيق مشيئته. وفي كل لحظة يستطيع المؤمن أن يناديه: «وإذا سألك عبادي عنِّي فإني قریبٌ أجيب دعوة الداع إذا دعا». [القرآن، ١٨٦/٢]. والحال، تعين على الإسلام أن يتوصل إلى فكرة زمانٍ مختلفٍ ومتصلٍ، ربما لا يتضمن أي تفريق نوعي بين مختلف أجزائه. ولكن مرّة أخرى، وكما هو الحال بالنسبة إلى المكان، يفتح التلازم ثغراتٍ كبيرة في أفق القرآن المتعالي. والمطلوب من المؤمن، تحديداً، هو اكتناه للحظة المناسبة، العين، الذي يمتحن فيه الله للوجود البشري توجهاً جديداً، أو ينعم فيه بمزيد من النعمة عليه. لذا يبدو ممكناً القول، مع ماسينيون، إن الزمان، في الفكر الإسلامي، هو (عملياً) زمان منقطع^(١)، شرط عدم تقديم هذا الانقطاع كأنه نتيجة للتتعالي.

في ديانة المدينة، تتجلّى الألوهة للإنسان أو تتصل به في آناتٍ خاصةٍ وفي مكان تختاره هي ليكون بيتها. والإسلام إذ يتقبل فكرة مكانٍ قدسيٍ، آل إلى تجاوز حمى الحرام، ليتشر في الكون، لا يمكنه إلا القيام بدمج الزمان القدسي في منظومته، ونشره على جزء من الدهر Khronos^(٢). وفي آخر المطاف نصل إلى التناقض الجدلّي المُشار إليه في مستهل هذا الفصل، بين مكان قدسي قد لا يكون ضرورياً أبداً لصلاح الشعائر والطقوس^(٣)، وبين زمان قدسي مليء بنشاطات دنيوية.

(١) «يرى الفقيه المسلم أن الزمان ليس، تاليًا، «ديمومة» متصلة، بل هو كوكبة، «درب تبيان» آناتٍ (كذلك المكان غير موجود، وليس هناك سوى نقاط). إن علم البدع يدين الفلسفة الماديين بوصفهم دهريين يؤذنون الدهر (أو الديمومة). (E. Massignon, *Le temps dans la pensée islamique*, p. 141).

(٢) الواقع أن انقطاع الزمن الديني يبدو على صلة وثيقة بتناقض المكان.

(٣) إن الحج، المحدد في الزمان وفي المكان، يشدّ عن ذلك. مع ذلك حجّ الحالج في بيته الشخصي، حول حجر مرتفع، يُمثل في نظره الكعبة! (Massignon, *Hallâj*, p. 275).

خواتم

في دراسة تنبئية، ملأى بالابحاءات وغنية بالعبر، حيث يتألف الفهم العميق ويتناغم مع دقة التحليل، يقدم لنا جاك بيرك ملاحظاته حول عرب اليوم، المحكومين بأحكام الماضي المأثور، ومشاهداته لتكيفهم مع الحياة الحديثة ومشاكل الغد. إلا أن حذراً معيناً، مبرراً في السيادة حقاً، من «المآثر الكلاسيكية للتبحر الماضوي»^(١)، يبعد عن «المحللين المأخذين بحب الآثار الباقة»^(٢). الواقع أن أبحاثه تقوم فقط على المباشر والمعاني وأنه يعبر عنها وفقاً لنطاق شخصي جداً. ويدلّ من التموضع تحت شعار المانا، ينبع درب هيراقتيس، وليس درب إبراهيم [على طريقة لويس ماسينيون]، لاكتناه أعمق للعربي التقليدي^(٣). إن اختباراً مديداً للعالم العربي سمح له في الواقع بأن يزداد إصغاءً للنفس المسلمة، وأن يسبر أغوار تطلعاتها وأن يقدمها لنا حيةً ومرتعشة.

يصعب في بعضاً أسطر تقديم لمحة ولو موجزة عن هذا الكتاب الكثيف، ذي الآفاق الواسعة. ناهيك بأننا إذ نتكلّم عليه في آخر استطلاعنا، فإننا لا نرمي إلى تلخيصه، فهذا عمل لا معنى له، بل نرمي إلى أن نلحظ أنَّ بُني هذا العالم المتحرك، لم تُعاني من التغييرات الكبرى التي كان يمكن صدورها عن احتكاكِ حميم ومديد بالحضارة الصناعية. فالحدثة قد تمسَّ العالمة أكثر مما تمسُّ الموضوع، والصييم أكثر من الشكل.

صحيح أن دراسة بيرك قد توحّي، في بعض المواضع، بتطورٍ أعمق على صعيد المعتقدات والممارسات الشعائرية، من التطور الذي توصلنا إليه تجربتنا الخاصة. ذلك أن العالم الذي تستند إليه تجربته المعاشرة والذي يحلّله بدقة، إنما يغضُّ عنه الطرف، ربما بعلم لأنَّ درسه في موضع آخر^(٤)، وتحديد يغضُّ الطرف عن المجال الخاص بالاثنографيا، مع أنه مألف جدًا لدى مؤلف البُني الاجتماعية للأطلس الأعلى. إن كل عناصر هذا المجمَع المتروك، المُهمَل نسبياً، ما زالت

J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, p. 7.

(١)

Ibid, p. 243.

(٢)

Ibid, p. 26; et p. 270.

(٣)

J. Berque, «Histoire sociale d'un village égyptien au xx^e siècle; Id, Nomades et Nomadismes en zone aride, Introduction», In *Revue internationale des sciences sociales*, Vol XI, 1959.

تحيا على المنوال التقليدي^(١)، المعزولة بشدة، بالمساحات الصحراوية أو شبه القاحلة، عن التقلبات التي تهز المناطق والمجاميع المجاورة. والحال، فإن العرب الذين يحلّلهم جاك بيرك هم في المقام الأول حَضْرٌ (ومدنيون): رجال سياسة ذوو تأهيل جامعي، أُساتذة، مثقفون^(٢) بثقافة غربية غالباً، صناعيون، تجار، موظفون، مستخدمون، عمال... إن هذه الفئات المتنوعة من السكان، المشغولة بأفكار إصلاحية، والمؤصلة أحياناً من أصول دنيا، تطمح إلى تجديد شامل للقيم. لكن يبدو أن الاستيعاء *Prise de conscience* يقف، معظم الأحيان، عند التجليات الایديولوجية وحدها: فهو يُبَرِّر المسائل لكنه لا يمس الواقع. إن القوقة المزمنة للأعراف والتقاليد كانت في بداية تفكك قشرتها الصلبة؛ وكانت لا تزال تمانع ممانعة شديدة قبل أن تنكسر وتستسلم. ولئن كان المثقفون، وبالآخرى بعضهم، يدينون السلفية في العقيدة، فذلك لأن العقيدة لا تزال فعالة جداً.

وبالمسات معينة، يذكر جاك بيرك دور الدين في المجتمع العربي مطلع القرن: «تكمّن السنة في فترات حياة عادلة، هادئة، رتيبة، مُمْلأة، ولكن تتخلّلها بمناسبة عدّة أعياد، فرات حماس اجتماعي واحتياج: احتفالات الفطر، الرجوع من الحج، النذور، الأضحى واحتفالات الزوايا. تضاف إلى ذلك الشعائر العائلية»^(٣). من المحتمل أن يستمر هذا الدور الضاغط في مواصلة ضغطه الشديد. فما الشيد الحربي للمقاومين المصريين، منذ حملة السويس، بشيء آخر سوى صرخة تحالف المسلمين الأوائل: الله أكبر، التي استرجعها أيضاً متمردو بغداد وثوار دمشق. ولا تبدو التحررية العقائدية أنها تذهب إلى أبعد من بعض المواقف الجريئة التي اتخذها بعض الحالمين الطرباويين. وفي المشرق العربي «لادين المستقبل» ليس للغد القريب. بل الأمر على العكس، إذ

(١) إن هذا العالم الخاص الذي يمكن اعتباره، بالمعنى الإثني، بمثابة الممثل الأنقي للمجتمع العربي، يهتم بقضايا مختلفة اختلافاً تاماً عن قضايا الحضُر. فهو عالم أقل معرفة، وربما أقل عذاباً، إذ إنه مشغولاً جوهرياً بمسألة التكيف مع القتبة الحديثة. ولكن، كما هو الحال لدى المدنين، يثير الاستيعاء المسائل. لكنه لا يؤثر بالعادات تأثيراً جدياً. إن هذا الشيخ البدوي الرائع، المتعدد الزوجات - كان قد وصل إلى المرأة التاسعة والثلاثين - الذي كنت أستشيره باسئلة عن تقاليد عشيرته، كان يتوجّبها بذراء لكي يحادثني عن الحاضر ومستقبلاته. لكنه كان قد ثار عندما علم أن ابنه، المتزوج من بنت عممه، يبحث عن زوجة أخرى، خارج عشيرته العائلية الصغرى، فهذا عُرْف قليل الشيوع في البيئة البدوية، ويفرضه التطور الاجتماعي.

(٢) الأدب العربي المعاصر تجاهه إصدارات كثيرة، مصدرها مثقفون منحرفون عن محورهم، يعبرون عن «قلفهم» المستعار وسط طبانتية مسطحة. فما من شرقية، لم يتسم فكرها بقراءات أو بمؤثرات «صعبة الهضم»، لن تستثير من ليلي بعلبكي لغتها، ولن تبعها على طريق التمرد الفاضح ضد الأم. ولكن للوقوف خارج الدروب المألوفة، لا بد من دفع ثمن «التمرد الأخلاقي» في بعض الأحيان. ذلك أن جان - بول سارتر المقرروء أكثر مما هو مفهوم، والذي جرى النطق باسمه أمامي مؤخراً، على لسان بدوي «أمي»، تحت خيمة بدوية متواضعة، في عزلة التقب الشديدة، ربما كان مسؤولاً عن عدّة مسائل معيشة خطأ وزيفاً، ولا علاقة لها بالمقاربة الاقتصادية.

إن أكثر من حاكم، والجمهور بالضرورة، يتمنى لإصلاح الإسلام في مجده، أن يقوم دين دولة^(١). زُد على ذلك أن بيرك، المستعرب الكبير والنفساني الدقيق، يذكر مُحَمَّداً بأن «الشعب بأسره حافظ على عقیدته»^(٢)، وأن الماضي «شبه المغلوب في كل مكان مبدئياً، ما برح شديد الممانعة والمقاومة في الواقع»^(٣). ويلاحظ أن العودة إلى الكلبي، الشمولي، يمكنه أن يرتدي رداء ترميم الإسلام^(٤)، بين أشكال أخرى محتملة.

والخلاصة أن تحليله للإنسان المسلم يقودنا إلى عتبة الأثنولوجيا. فهذا النموذج الإسلامي - القروي، الفلاح، الريفي المؤهل في المدرسة القرآنية - «يصدر عن عمق عربي أو شرقي، سابق للإسلام»^(٥)؛ لكنه في الوقت عينه، هليني، جعلته الظروف «جحيمياً»^(٦). وهنا بالذات تكمن مأساة أنتلجنسيَا الشرقي الأوسط: الهليني لا يثور على القديم، فيما يوصل العربي إلى الإسلام، والإسلام إلى العربي. إنه خيار خطير بين إرث روحي كون الكائن العضوي على مدى الأيام، وبين تطلعات لا يمكنها أن تتحقق إلا على حساب هذه الثقة بالذات. فإذا كانت قطيعة الإنسان التقليدي العربي قطيعة كليلة وصادقة، فمن شأنها أن تُفضي إلى العدمية. لحسن الحظ، ليس التفكك بالغ الحدة. ذلك أن البني التي أثرت في الإسلام، وعاشت وتواصلت فيه، والتي لم يزعزعها الاحتراك بالحضارات الساسانية والبيزنطية، قدّمت الدليل على صلابتها، وتبعد قادرة اليوم على مقاومة جاذبية الغرب. إن الحاضر الذي يضع الماضي سداً منيعاً في مواجهة الفهم، لا يمكن في آخر المآل اكتناه إلا في ضوء هذه الطرق في التفكير وفي التصرف، ذات الأصل العربي قبل الإسلامي غالباً، وليس في ضوء العادات التي تعرّضت ببطء ولكن بشكل مؤكد لتقلبات الزمان. من هنا ضرورة توضيحها بواسطة المنهج التاريخي المقارن.

من هذه الزاوية، تبدو أثنيولوجيا العالم العربي مميزةً جداً. في بينما يكونُ هذا المنحى العلمي مقطوعاً عن الماضي في القطاعات الأخرى التي يتناولها، نراه مستقرّاً هنا، باطنّتان، في التاريخ. وفيه يجد الأثنولوجي، مثل الإخباري، ضالته المنشودة، لبيان بعض الأعراف والمارسات التي يذكرها القرآن أو يرويها الحديثُ؛ ولطالما تصرّفاً أحياناً كما يتصرف الانتوغرافي الحقيقي. وفوق ذلك، كما بينَ كلود ليثي - ستروس، إن الفرق الأساسي هو في وجهة النظر بين التاريخ

(١) لمناسبة الانتخابات التشريعية السورية، سنة ١٩٥٤، لم يتردد الشيخ طنطاوي، لكي ينال من مرشح مسيحي بارز جداً ووطني كبير، في التذكير بخطبة القاهرا في الجامع، بأن الله قسم البشر في القرآن إلى «مؤمنين» و«منافقين»، وأن أقل مسلم في أندونيسيا أعلى كعباً من هذا المرشح.

J. Berque, *op. cit.*, p. 250.

(٢)

Ibid; p. 156.

(٣)

Ibid, p. 259.

(٤)

Ibid, p. 24.

(٥)

Ibid, p. 28.

(٦)

والاثنولوجيا اللذين يتكاملان لحسن الحظ: فهو ليس فرقاً في الموضوع ولا في الهدف ولا في المنهج؛ ولكن... موضوعهما واحد، وهو الحياة الاجتماعية؛ وهدفهما واحد، وهو أفضل فهم للإنسان؛ ومنهجهما واحد، إذ يتباينُ فقط مقدار طرق البحث، إلا أنَّهما يتمايزان خصوصاً باختيار الأفق المتكاملة: ذلك أنَّ التاريخ إذ ينظم معطياته بالنسبة إلى التعبير الوعيـة، إنما تنظمها الأنثولوجيا بالنسبة إلى الشروط اللاحـعـية للحياة الاجتماعية^(١). وربما كان بالضبط هذا هو مطعم الباحث الذي يدرس تطور وتكون ممارسة عبادة، مؤسسة... ويوضح طبيعتها ويحدد وظيفتها ويصل إلى الطبقات العميقـة (معايير ثقافية ونزعـات نفسـانية - فيزيولوجـية بنحو خاص) التي يرتفع فوقها المبنيـ. غير أنَّ الوثائق التاريخـية التي يمكنـها السماح للأنثـولوجـيـ بالمضي قدماً، لا تكون في متناولـه غالـباً. ولهذا سيبـان جوهـريـانـ: من وجـهـ، لأنـ المجتمعـات التي يدرـسـها تجهـلـ الكتابـة عمومـاً؛ ومن وجـهـ آخرـ، وبنـحو خـاصـ كما لاحـظـ بـحقـ كلـودـ ليـثـيـ - ستـروسـ «لـأنـ ما يـهـمـ به مختلفـ عنـ كـلـ ما يـرـنـ النـاسـ عـادـةـ إـلـىـ تـشـيـتـهـ فـيـ الحـجـرـ أـوـ الـورـقـ»^(٢). وبنـحو خـاصـةـ تـنـتمـيـ إـلـىـ الأنـثـوـغـرـافـيـةـ الواقعـ التي تـتـراءـ لـنـاظـريـهـ. والـحالـ، فإنـ مـادـةـ كـهـذهـ، مـهـمـاـ كـانـتـ ثـمـيـنةـ، تـبـدوـ غـيرـ كـافـيـةـ منـ عـدـةـ جـوانـبـ. إذـ إـنـ حـاجـزاـ تـارـيخـياـ يـقـومـ بـيـنـ الـحـاضـرـ وـالـمـاضـيـ الـبعـيدـ، وـيـكـونـ مـهـمـاـ عـلـىـ قـدـرـ ماـ يـكـونـ شـبـهـ خـارـجـ تـعـامـلاـ مـنـ الـذـاكـرـةـ الجـمـاعـيـةـ.

أما الباحـثـ الذي يـسـعـيـ، عـلـىـ قـدـرـ الإـمـكـانـ، إـلـىـ سـدـ هـذـهـ الثـغـرـةـ باـسـطـلـاعـ مـوـسـعـ وـمـكـثـ فيـ آـنـ، فـلـاـ بـدـ لـهـ مـنـ الـلحـظـ أـنـ جـهـودـ الـمـبـذـولـةـ نـادـرـاـ مـاـ تـكـلـلـ بـالـنـجـاحـ. وـالـمـأسـاةـ، كـمـاـ يـشـدـدـ ليـثـيـ - ستـروسـ عـلـىـ ذـلـكـ بـمـرـارـةـ مـعـيـنـةـ، هيـ أـنـ الـاستـقـصـاءـ التـارـيـخـيـ يـعـوـضـ فـيـ الـأـنـثـوـغـرـافـيـةـ عـلـىـ صـاحـبـهـ تـعـويـضاـ بـخـسـاـ: «إـدـاعـةـ تـرـمـيمـ مـاضـ نـعـزـ عنـ بـلـوغـ تـارـيـخـهـ، أـوـ الرـغـبـةـ فـيـ صـنـعـ تـارـيـخـ حـاضـرـ بـلـ مـاضـ»، هـذـاـ هـوـ الـخـيـارـ بـيـنـ أـمـرـيـنـ أحـلـاهـمـاـ^(٣). وـالـحالـ، هلـ يـنـبـغـيـ، بـحـجـةـ أـنـ تـارـيـخـ الـأـنـثـوـلـوـجـيـنـ غـيرـ صـالـحـ كـفـيـةـ، التـخلـيـ عـنـ الـبعدـ التـعـاقـيـ، لـلـاـكـتـفـاءـ بـالـتـحلـيلـ التـزـامـيـ؟ يـنـهـضـ ليـثـيـ - ستـروسـ بـحـقـ ضـدـ هـذـاـ المـوـقـفـ الـذـيـ وـقـفـهـ مـالـيـنـوفـسـكـيـ وـمـدـرـسـتـهـ، لـأـنـ «قـلـيلـاـ مـنـ التـارـيـخـ (ـماـ دـامـتـ، بـكـلـ أـسـفـ، هـذـهـ هـيـ جـائـزـةـ الـأـنـثـوـلـوـجـيـ)، خـيـرـ مـنـ عـدـمـ التـارـيـخـ كـلـهـ»^(٤). فالـتـصـرـفـ عـلـىـ نـحـوـ آـخـرـ، قـبـولـ الـاسـتـقـالـةـ، يـعـنيـ الـحـكـمـ عـلـىـ التـقـنـىـ بـعـدـ فـهـمـ «عـلـةـ» الـأـشـيـاءـ، لـلـاـكـتـفـاءـ بـ«الـكـيـفـ»، لـأـنـ الـعـلـةـ الـتـيـ تـذـكـرـ لـتـسـوـيـغـ مـارـاسـةـ أوـ عـادـةـ، لـيـسـ بـالـضـرـورةـ هـيـ الـعـلـةـ الصـحـيـحةـ، أـيـ تـلـكـ الـتـيـ أـثـارـتـ الـمـارـاسـةـ فـعـلـيـاـ. أـحيـاناـ يـكـونـ التـفـسـيرـ الـذـيـ يـقـدـمـهـ الـمـفـسـرـ «عـقـلـانـيـاـ» بـقـدـرـ ماـ يـكـونـ مـسـلـيـاـ: «يـقـارـنـ بـاتـانـوـنـيـ شـبـهـ عـرـاءـ الـمـسـلـمـ، فـيـ ثـوـبـ إـحـرـامـهـ، بـشـبـهـ تـعـرـيـ السـابـحـينـ الـذـينـ

Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 24 Sq.

(١)

Ibid, p. 33.

(٢)

Ibid, p. 5.

(٣)

Ibid, p. 17.

(٤)

يعرضون أجسامهم للشمس على الشواطىء^(١). قد يكون التأويل أقل تضخيمًا، لكنه مع ذلك لا يكون مقبولاً.

إن مطمح الإثنولوجيا هو وضع الاستقصاء التاريخي في خدمة الباحث، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المادة الإثنografية. ومن حسن الطالع، أنَّ هذا الرَّاعم الذي لا يجد دوماً قابلاً للتحقيق، يجد مقبولاً في المجال العربي^(٢)، حيث يمكن اجتماعُ الشرطين اللذين يجعلانه ممكناً، خصوصاً على الصعيد الديني. فالامر يتعلَّق عملياً بشعِّب ذي كتابة، شديد التعلق بتاريخه ومضاهيه، وفوق ذلك يخصَّص في كتاباته مكانةً مهمَّة لهذا الفرع من المناوشَّت البشرية، الذي لا يهمُ المؤرخ عادةً. إن الاعتقادات والعادات مدونة بأمانةٍ في مدونات قديمة جداً، وتُمارس اليوم كما مُورست منذ أكثر من ألف سنة. وهذه المدونات عينها تحيل إلى القرآن والأحاديث، التي تحيل بدورها إلى ممارساتٍ أقدم بكثير مما رواه مؤرخون متخصصون. سواء بطريق الرواية (السمع - القول)، ضاغطين قدر الإمكان حلقات التسلسل، حلقات الإسناد الذي يرجع إلى أول روایة، أم بطريق القيام بجمع «الأثار الباقيَّة» لدى البدو. ومما لا شك فيه أن البدو لم يحتفظوا بالعادات ما قبل الإسلامية كما هي. غير أنَّ الإثنograفيَّة المعاصرة تبيَّن لنا أنَّ عندهم أمانةً مدحشة تجاه التقليد، حتى عندما تكون متعارضة مع التعاليم الإسلامية. وعليه يمكننا، حتى على الرغم من نواقص الذاكرة الجماعية، النظر عموماً إلى الواقع التي يوردها الإخباريون والحواليون، على أنها صالحة إثنولوجياً، بقدر ما نتخلى عن الحدثيَّة. وعلى هذا النحو، يجد ممكناً الكلام على تواصل القديسي لدى العرب، منذ العصر ما قبل الإسلامي حتى أيامنا، بمعنى أنَّ المقصود أو لوهَة واحدة، ممارسات شعائرية واحدة، معتقدات واحدة، مع ربط الكل وتكيفه مع رؤية توحيدية للعالم. وخارج وضع الجن، حالياً، تحت أوامر العلي القدير، لم تتبَّدِّل أبداً صفاتُ ولا وظيفة هذه الكائنات السفلية.

ومن جهة ثانية، يواصل العالم الخفيُّ إخضاع العالم البشري لمكائد أو مخاتلات مذهب أرواحي تذكر تجلياته، لا سيما في أشكال البركة، بتجليات الجاهلية المُعرفة في القديم. على الرغم من التحوُّل العقدي الذي قاد العرب إلى الشمولية أو العالمية، فإنَّ أزلية الاعتقادات هذه تبيَّن أنَّ معايرها الثقافية، «التي لا تُعدُّ بنى آلياً»^(٣)، قد تكون هي نفسها اليوم، قبل بلوغها سن التوحيد. فالإسلام القريب جداً من المسيحية واليهودية، ينفصل عنهما بهذا التراث العربي الذي يحدد، في آخر تحليل، العالم السوسيولوجية الأساسية لإنجازه الحضاري. فهل ينبغي وصف هذا الإنجاز بأنه عربي أو إسلامي؟ الصيغتان مستعملتان معاً إلى حد بعيد، والارتياح في اختيار الصفة، يسمح وحده باكتناه التشابك العميق بين الظواهر المعنية^(٤). إذ من زاوية الإثنولوجيا الدينية، إن تصور

Batanuni, *Rihla*, p. 183 Sq.

(١)

(٢) كما هو الحال في قطاعات أخرى من العالم السامي.

Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 309.

(٣)

(٤) من البداية أنت حين تكلم على تأثير عربي في الحضارة العربية - الإسلامية، لا نقصد اللغة وحدها، فالمعنى =

قدسيٌ متعالٌ ومتلازمٌ في آن^(١)، تصور طهارة روحية وشعائرية، ورجس سفليٍ وماديٍ، مع ما يلازم ذلك من أعمال إيجابية ومضامين سلبية، إن هذا كله يفرض بلا هواة ممارساتٍ وحدوداً، ويستبعد العشوائية، ويقدم خياراً بين الحسن والمستحب والحلال والمقبول، ويكاد يستثير على الدوام سلوكاً إسلامياً خاصاً، لكنه يُحيل إلى أعراف سابقة للإسلام، وإلى بُنى تصدر عن إرث عريبي، بل ساميٍ. وهذا بالذات ما حاولنا تسلیط الضوء عليه، حين وصفنا المعالم الفنونملوجية (الظواهرية) للقديسي عند العرب، وحين حللنا آثاره في المعتقدات والعبادات.

* * *

لئن كان يستحيل إنكار أثر اليهودية وال المسيحية في الإسلام، كما عرفنا لدى عرب الحجاز في مطلع القرن الميلادي السادس، فقد يكون الأنسُبُ، مع ذلك، ردُّه إلى أبعاده الصحيحة. فعلَّم أماد طوبية، ومؤخراً أيضاً^(٢)، لم يُرَ في المائفة القرآنية سوى تطبيع عربي بسيط للتوحيد التوراتي، الذي عدَّته المسيحية نسبياً. وعلى أثر أعمال تور آندرى^(٣)، صار يُخصَّص انتباه أكبر لتعاليم الكنيسة السريانية، وبرز اهتمام بتبيان المطابقات بين النص القرآني والأنجيل، لا سيما إنجيل متى^(٤). واليوم، نلتفت بخجل نسبي إلى الجانب العربي، لأننا أدركنا، في آخر المطاف، «أن تلك

= بالأحرى مجَّمِع ثقافي تقله اللغة والتعابير القرآنية، مجَّمِع قائم على بُنى شبه البداوة، ومتاثر بالممارسات البدوية والسابقة للإسلام، ومطبوع بطابع التداعيات الأرواجية. ففي دراسة حصيفة يتساءل برانشفيف عما «إذا كان مشروعَ الكلام على حضارة مسلمة» وما هو معيارها (Perspectives, p. 6). «إن المعيار الديني مقبول... إن كان هو السمة المهيمنة... وإن كان تأثير الدين المعني، المباشر أو المُداور، قابلاً للاعتبار كأنه مُحدَّد ليس في المشاعر والأفكار وحسب، بل أيضاً في هُخْتَلَف فروع الشاطِط البشري، العامة والخاصة» (م.ن. ص ٧). ويخلص إلى أن الشعوب الإسلامية ومسار تاريخها أسهمت بدرجات شتى في هذه الحضارة، وأن في مصر الوسيط إذا كان المقصود بالنسبة إلى البلاد العربية أو المترتبة، حضارة مستقلة، متسمة بعامل الإسلام، فإن الأمر لم يكن كذلك في المجتمعات الملونة، عند البربر، وفي الدول الإسلامية المعاصرة المحدثة أو المغاربة. وعليه، ييرز الكاتب، ربما بلا قصد، التأثير العربي، على الرغم من رفضه التراثية اللسانية، وهو محق بذلك، إذا أخذت هذه التراثية بحد ذاتها. فلا شك، كما يلاحظ برانشفيف، أن الفرس والترك جسدوا في مجرى تاريخهم الحضارة الإسلامية (م.ن، ص ١١). لكن عملهم لم يكن ممكناً، كما يبدو، إلا بقدر ما تبنوا ثقافة القرآن، وهي عربية بارزيب. لذا فإن المجتمعات الملونة، السوداء أو الصفراء التي اعتنقت الإسلام، لم تتأثر بهذه الحضارة إلا قليلاً، إذ تقبلوا عقيدتها دون أن يستوعبوا ثقافتها.

(١) في الإسلام السلفي، يلاحظ ج. بيرك «أن الشخصية تقوم على تعالي الله وعلى نوع من تلازم السلوك في آن» (Les Arabes, p. 258).

H. Zakarias, *De Moïse à Mohammed; Vrai Môammed et faux Coran.*

(٢)

Tore Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme.*

(٣)

L'Islam et l'Occident; M. Hayek, *Le Christ de l'Islam;* ID., *L'Origine des termes Issa- al- Masih (Jésus- Christ) dans le Coran.*

المؤثرات [مهما كانت كبيرة]، لم تتوصل إلى الإحاطة بالواقعية الإسلامية بأسرها^(١)». وعليه، أن الأوان الكبير لكي تُناظِرَ بيته مكة العربية بالمكانة التي تعود لها في صياغة الإسلام وبلورة تعاليمه.

لطالما جرى التأكيد على أن الإسلام يجهل التلازم ويستغرق في تعالي مطلق يحوّل الإنسان إلى مجرد عبد. الحقيقة أن هذا القول غير صحيح إلا إذا نظرنا فقط في الجانب العقدي، وبالاخص في تصوّر الإلهي. إن الحقيقة الأساسية التي جاء بها محمد ليست في الواقع بشيء آخر سوى توحيد القوّة القدسية. وهذه الحقيقة لا تقبل تنازلاً ولا تنازعاً ولا تفريضاً لسلطة مصدرها في الله وحده. وما الأنبياء أنفسهم سوى رسل مبشرين. لقد أطاحت الأوثان وأزيل سطاء القدسية، وطُهّرت الأرض كلها تقريباً من تجليات الإلهي الحسية. أما الإنسان المنصرف إلى وحدته الدينية، فلا ملاذ له إلا الله، رب، القوي، العلي. ولكن إلى جانب هذا الوجه الخاص للعقيدة الإسلامية - الذي لا يعد في نهاية المطاف غريباً تماماً عن الاهتمامات التوحيدية للعرب القدامى -، يبدو أن التلازم هو السمة المميزة على التصور الإسلامي للقدسى، على صعيد السلوك. صحيح أن القدسي عينه لا يتجلّى البتة في الكائنات والأشياء عموماً، أو لا يغدو غرضاً ماعونياً^(٢). لكن الإسلام إذ يُعلّى القدسى فإنه لا يستنفده، لأنّه موجود خارجه. فهو منشر بين الطاهر والنجس، بين الدين والسحر، ويتجلّى في مظاهر قوّة خفية، باطننة، لا يمكن المسُّ بها كيّفما أتى وبلا عقوبة. إن العرّام، المحظور، الممنوع هو الذي يُقال هنا على القدسى والإبليس معاً، وهو الذي يعزل عن بقية العالم كلّ ما يعديه. وإن المسلم يُجاهنه باستمرار وحتى إنه يتسلّل الوسائل المناسبة للتخلص من كل عنصر خطير يمكنه أن يبعده عن أداء عباداته. كما يوجد أيضاً قدسيّ حلال، مرن، ممكّن استعماله، بمعنى أنه لا يؤذى الكائن العادي. فهو يحمل البركة ويمدّ الرّفق والتعاونيد بفعاليتها.

نحن بعيدون، إذاً، من ذلك التعالي المطلق الذي أعلنه المعتقد وأكده الفلاسفة. وبالعكس تماماً، من السمات الأساسية للقدسى أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنشاطات المؤمنين الدينوية. وهكذا فهو لا يقوم بغير ترجمة الاهتمامات الخفية لمجتمع ظلّ أرواحياً في أعماقه، على الرغم من تطوره. وكما شدّد هـ. چيپ، لم يقم محمد «بغير إضافة قوّة ضبط أعلى، إلى مستودع الأرواحية العربية؛ وهذه القوّة تقوم على شخصية إلهيّة على قدرٍ». لكنّ الإرث العربي استمرّ قائماً تحت هذا الرّتاب الأرفع^(٢).

حاولنا تبيان هذا الإرث العربي والتّشديد على أهميته وتأثيراته عبر صفحات هذا الكتاب. إن ثوابت الفكر العربي تتراءى لنا من خلال اهتمامات الإسلام التقديسية؛ وأن التفسير الأسطوري المفترض لأصول المؤسسات والعادات، نراه مستعداً أيضاً في هذا الدين الذي يخصّص مكانة كبيرة

R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, p. 22.

(١)

(*) الماعون هو كل ما يُستعان به (م).

H. - A. - R. Gibb, *La Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, p. 11.

(٢)

للبطلين الحضاريين. حتى إن صورة الله، الأحد، لا تنجو تماماً من هذا التأثير: فإله القرآن غالباً ما يتصرف بصفاتٍ تقرّبه من صورة سيد عربي كبير. وعلى الرغم من محاولة محمد التطهيرية، احتفظ الملائكة والشياطين بالسمات الأساسية لأسلافهم قبل الإسلام، بحيث يبدو لنا أن من العسير تبيان صفاتهم وأسمائهم دون الرجوع إلى معتقدات الجاهلية. مثال ذلك أن التصور الإسلامي للنفس مطبوع بالطابع عينه، ما دمنا نصل في نهاية الأمر إلى الشائبة، إن لم تقلُّ إلى الكثرة، في مقابل النزعة التوحيدية لعقيدة التوحيد. ولا يبدو التعالي مستبعداً انتشار تيار خارق في بعض الكائنات، التي لم تقم عموماً بشيء يذكر، حتى تستحق هذه السمة السماوية. على مثال الشعراء والكهان، يكون السادة، الأشراف، المجنّدون موضع حظوة خاصة ويمكّنهم الإتيان بالمعاجيب. كما يمكن للحيوانات أن تتمتع بطابع قدسي مستديم، لم يبق منه، في الإسلام، سوى جانبه السلبي. والحال فإننا نصل، على الرغم من كل شيء، إلى حضور صوفيٍّ وفعليٍّ معينٍ للسلطان الخارق في الكائنات والأشياء. إن هذا التلازم، الأرواحي الأصل، يُعيق أخيراً على فكرة مكان لا متوازٍ، تقيّم الألوهة في مركزه، ويفضي إلى زمان مؤاتٍ للفعل القدسي.

ربما كان في الإمكان المضي قُدماً في التحليل، لا سيما من خلال دراسة مختلف أشكال الفكر السحري، وطرقه وعناصره. في هذا المجال أيضاً، يدين الإسلامُ الشعبي كثيراً لبيته ومحبيه. إلا أننا عمدنا إلى حصر هذا الكتاب في الجانب الديني المحسّن، تاركين للمستقبل الأبحاث حول هذا المجال الخاص من القدسي. ومن جهة ثانية، ربما كان مفيداً عرض تقنيات تناول القدسي، ولكنَّ هذا العرض هو موضوع عمل تجري صياغته.

نرى أننا قادرون على القول، في ختام هذا العرض، إن بنى الإسلام الدينية تفهم فهماً أفضل عندما نقارنها بالمؤلف الثقافي العربي العريق، أكثر مما تفهم عندما نسعى إلى تزيينها باستعاراتٍ، لا يمكن إنكارها غالباً، من اليهودية والمسيحية. في الحقيقة إن هذين الدينين، على الرغم من تأثيرهما المباشر في بعض المعتقدات والعادات الإسلامية، لا يبدو أن فعلهما أدى بنحو خاص إلى فتح طريق التوحيد. بل تبيّن لنا أنهما بدون أثر يذكر في الجانب شبه الفولكلوري من الطقوس والشعائر. وعلى هذا النحو نعتقد أننا اكتشفنا في النظام الديني الصادر عن القرآن، سمات الفكر الديني العربي وثوابته.

لربما كان ممكناً المضي قُدماً في هذا السبيل. إن محمداً الذي أخذ أكثر من طقس شعائري عن العبادة الوثنية القديمة، كاد يعلن في القرآن عينه (٤٨/٥) الطابع القومي للمؤسسات والشائع الإسلامية. ولا شك أنه عندما كان في مكة لم يتمكن عليه قط أن يهتم بالتنظيم العملي لجماعة إسلامية. في تلك المرحلة من الرسالة كان يعتبر نفسه بشيراً ونذيراً بالدرجة الأولى، بدون أي مطمع سياسي. كان تبشيره يدور حول العقيدة والأخلاق، ويرمي في المقام الأولى إلى إحداث تغيير في الأفق الديني لأتباعه وبني جلدته. وكما رأينا، لا يدعى القرآن إطلاقاً حمل رسالة جديدة للإنسانية. فهو حين يؤكّد وحدة الوحي، وكذلك وحدة التعاليم الدينية، إنما يقدم نفسه كأنه

مُسْمِم للتوحيد اليهودي - المسيحي، إذ لا يوجد سوى دين حقيقي واحد، ذلك الذي علّمه الله لأدم، وذُكرَ به رسُلُهُ دورياً. «قولوا آمنا بالله وما أُنزَل إلينا وما أُنزَل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأساطير وما أُوتِي موسى وعيسى وما أُوتِي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحدٍ منهم ونعن له مسلمون» [١٣٦/٢].

لكن في المدينة، كان لا بد للاهتمامات العقائدية من التراجع أمام إلحاح المسائل التي يثيرها تنظيم الجماعة المعاوزة. مع موافصلة القول بوحدة الأديان المترفة - ما دام الإسلام يُشَرِّبُ به كل الأنبياء، حسب القرآن -، لاحظ محمد على الصعيد الحقوقي (الذي يشمل الاجتماعي والديني معاً) أن النسبة هي القاعدة وليس الإطلاقية: «... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة...» [٤٨/٥]. صفوة القول إن التعاليم الدينية والاجتماعية من أصل يهودي أو مسيحي، لا يمكنها أن تتناسب تماماً مع اتباع العقيدة الجديدة. والحال، آل النبي في مجده التكيفي إلى الابتعاد عن الحلول المتطرفة. وكان يؤثر في المقام الأول الحلول والمواقف الوسطى (١٤٣/٢)؛ كما أنه أدرج في منظومته ما تراءى له مطابقاً، نسبياً، للثقافة العربية والمزاج العربي. فهو متحدّر من مجتمع ومن بيئته يحملان طابع الصحراء، مما جعل الإسلام يبدو كأنه يلعب في الظاهر ورقة الحتمية الجغرافية، وأدى إلى الإحساس بأنه موافق، بوجه خاص، لجماعات قد يكون نظامها قريباً من نظام المكيين قبل الهجرة. صحيح أن الإسلام فرض نفسه بالفتح، على مجتمعات متنوعة، كانت بُناتها ومثالاتها بعيدة من بُناء ومثالاته الخاصة به، إلا أنه في توسعه الإسلامي واجه مصاعب في التوّطن أينما كانت القطيعة شديدة بين شبه البداوة والذهنية الأرواحية.

وبنحو خاص أكبّ المسلمين المحدثون على الجانب القومي والطقطسي لدينهم، حتى يجعلوه منسجماً مع مستلزمات العالم المعاصر. وكما يلاحظ بحق الباحث الكبير روندو: «مع ذلك يبدو أن الممارسات الحقوقية والشعائر الدينية الإسلامية، التي كرسّتها عقيدة لا تزال حية لدى الكثرين، وفي كل حال، كرسّها تمسّك جماعي يكُرّر عند الجميع، من الصعب الحفاظ عليها بكاملها في الممارسة الراهنة، أمام ضرورات تحديثية بيّنة وتحت تأثير تصورات عقلانية ومادوية تزداد انتشاراً يوماً بعد يوم»^(١). كذلك، هناك سعي إلى إجازة ترجمة القرآن^(٢)، وإلى القبول باستعمال العربية العامة في الصلاة الشعائرية^(٣)، وإلى منع تعدد الزوجات^(٤)، وإلى توسيع الفرض بفائدة... «إن معارك قديمة، مثل معركة الخلافة وحجاب المرأة... تتطهّر نيرانها وتبدو كأنها استندت»^(٥). والمُؤسف أن الإصلاحي يصطدم بلا هواة بتصلب الفقه منذ أن تمسّ محاولته مجال

P. Rondot, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, II, p. 85. (١)

Ibid., II, pp. 81 Sq. (٢)

Ibid., II, p. 82. (٣)

Ibid., II, p. 161 et 195. (٤)

J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, p. 281. (٥)

الاجتهداد الديني عن كثب. ومما لا ريب فيه، في حال «تمرد الواقع على الشريعة» أن النظم الحقوقى الإسلامى لا يجد نفسه بلا سلاح. مع ذلك، من الأحسن الاعتراف بأن قدرته التطورية محكومة بأصله الإلهي. فالشريعة التي أنزلها الله، لا يمكن تبديلها بمقتضى الظروف وبما يناسب الحكماء. إذ يمكن للرجل السياسي أن يفرض إصلاحات جريئة، وأن يلغى تماماً شعائر ومؤسسات تعتبر بحقِّ، جزءاً أساسياً من الدين؛ ويمكنه لتشجيع الانتاجية، الحدّ من التقيد بصوم رمضان^(١)، وتقصير مدة الصلاة الشعائرية^(٢)، وحتى الإعفاء من الحج. لكن، أمام تحول جذري من شأنه أن يبتعد الدين عن أعماله الايجابية، وأن يمجد الاعتقادات، يتحقق لنا أن نتساءل عما إذا كان الأمر لا يزال يتعلق بديانة أم بعقيدة عادلة، وعما إذا كان القرآن لا يزال مجموعة نصوص مقدسة وثابتة أم أنه صار كتاباً دنيوياً، جديراً بتشجيع التأمل الفلسفى والألق الصوفى؟ هل يمكن اعتبار دولة مسلمة معاصرنة ومُغربة كأنها جزء من الحضارة الإسلامية؟ يرى برانشتيف بحقِّ أنَّ الحكم على ذلك ما زال مبكراً. والحال، المطلوب هو أن نعرف ما إذا كان الإسلام سيكون قادراً «على إظهار قوته مجدداً بوصفها عاملأً أولانياً»^(٣)، ويبدو لنا أنه لن يكون كذلك إلا بمقدار بقائه وفيما للماضي، أي لتجهيه.

العربي .

* * *

قبل ختم هذه الخواتم نهائياً، تُصر على تبديد إلتباسين محتملين. حين نشدد، كما فعلنا آنفاً، على تأثير البيئة الحجاجية القديمة في الإسلام، وحين تُلْحَّ على تواصل القديسي واستمراره من خلال الانقلابات الاجتماعية - الدينية التي هَرَّت الجزيرة العربية في العقود الأولى من القرن السابع، إلا يمكننا الافتراض أن في ذهتنا خلطٌ بين ما هو عربي وما هو إسلامي. هذا الافتراض غير صحيح، وسبق أن أగربنا عن رأينا في هذا الموضوع^(٤). ولنضيف أنَّ واقعة افتراض عادة، شعيرة،

P. Rondot, II, 99, 189 Sq.

(١)

لتسوين «وقف» الصوم، يذكر يورقيه ضرورات الكفاح الوطنى ضد التخلف الاقتصادي، ويشبهه بالجهاد. هذا التسوين عاد عليه بملاحظة نقدية من قبل مجلة أسبوعية محافظة: «بما أن المعركة الاقتصادية يجب أن تمتد عشرات السنوات، فإن ذلك قد يؤدي إلى إلغاء رمضان نهائياً، وهو من أركان الإسلام الخمسة». (Ibid. II, pp. 189, 192).

Ibid, II, pp. 93 Sq.

(٢)

R. Brunschvig, *Perspectives*, p. 9. يضيف الكاتب: «في الحالة المعاكسة، إن الحفاظ على الإسلام كمعتقد ديني، ك موقف أخلاقي، لا يعني زوال الحضارة الإسلامية»، المستوعبة أو المذوقة في نموذج محتمل من نماذج الحضارة العالمية التي لن يكون معيارها الأكبر من طازر ديني إطلاقاً؛ عندها قد يتتحول الإسلام إلى معتقد شخصي أو جماعي لا تعود له قيمة تقريرية على صعيد الأصناف الثقافية الكُبرى التي تقاسمها البشرية، حتى وإن ظلَّ هذا المعتقد مؤثراً في أعماق المشاعر والأفكار».

Introduction à la sociologie de l'Islam, pp. VII, VIII, 186.

(٤)

مفهوم . . . لا تلغي إطلاقاً شخصية المفترض، الذي يمكن لمجهوده التكفي أن يرقى إلى مصاف الإبداع. تاريخياً، المسيحية هي امتداد لليهودية التي تشكلت مرتکزها . ومع ذلك قد لا يخطر على بال الال إتهام ذلك الذي يحاول أن يبيّن ما هو مشترك بين هذين الدينين، بأنه ملتبس أو تلبيسي . زُد على ذلك أن التأثير الأكيد للديانة العربية القديمة في الإسلام قد تجسد جوهرياً في مجال الاعتقادات والشعائر والمؤسسات؛ وأنه لم يمسَ أبداً جوهر التوحيد المحمدّي الثائر . وإذا كنا قد رأينا أن من المهم طبع الإسلام بالطابع العربي، فذلك لأن الإسلام حين يُنظر إليه من زاوية محض عقديّة، يصعب كثيراً تمييزه من المنظومات الأخرى ذات المصدر التوراتي . في المقابل، نرى أنه يفصل عنها بكل وضوح، من خلال بنائه التحتي، مثلاً ما كانت لغة القرآن تجعل الإسلام لا يشعر أنه في داره حقاً، مع كل التفتح العقلي الذي يمكنه أن يكون منطلقاً له، إلا في البلدان العربية أو الناطقة بالعربية . سواء شئنا أو أبینا، فإن المسلمين غير العرب أو الناطقين بالعربية، مهما تكاثروا وكانوا أكثرين، يشعرون غالباً بأنهم أقرباء فقراء^(١).

إن إلحاحنا على الطابع الذي خلّفته الثقافة العربية القديمة في التصور الإسلامي للقدسي لا يمكنه أن يعني أنها نفكّر، لحظة واحدة، بإنكار أصلّة محمد العميقة وفكّره المبدع . ذلك أن المعركة التي شَنَّها ضد الشرك، لا جامع مشتركاً في الواقع بينها وبين التزاعات الدينية التي عوّدتنا عليها الجاهلية . فلم يكن المقصود الدفاع عن آلهة قومية، ولا تغلب قضيتها على حساب آلهة أخرى كانت تنازعها السلطة . إن تلك التزاعات المتبنّية كانت تدرج، بالأولى، في إطار سياسي، وكانت لا تطاول الاعتقادات إلا نادراً . إن نبي الإسلام حين اقتلع الآلة المزيفة من عروشها، وثبتت وحدانية القوّة الخالقة، كان يرسّي المركبات الجديدة، المدعومة إلى قلب العقيدة القديمة رأساً على عقب . ولئن كان الإسلام قومياً في شعائره وشرائعه، فهو بلا ريب شمولي وعالمي في عقيدته ومذاهبه . الواقع أن القرآن، لا سيما في جزءه المككي، يخاطب العنصر العقلي، الجوهر الداخلي، الإنسان عموماً . فهو على الرغم من انتقاداته للكفار، لا يلفظ أي حكم بطردهم الديني، ما داموا مدّعوين كأنهم إلى اعتناق العقيدة الجديدة . إن رسالة محمد، إذا جُرِدت من جانبها الاقتصادي، والاجتماعي والعسكري، يمكن النظر إليها باعتبارها ثورة الفكر الحر على السلفية في الإيمان، وبوصفها اعترافاً على الاحترام العائد إلى الجماعة والأجداد، وتاكيداً للاحترام الذي يستحقه الشخص^(٢).

صحيح أنّ شخصيات أخرى، تنتمي إلى بيضة محمد ذاتها، كانت قد أحست قبله أو في وقت واحد وإيّاه، بنوافض ديانة عضوية في جوهرها، عاجزة عن إشباع حاجات القلب . لكنها كانت شخصيات عاجزة عن كسر سلاسل المجتمع، وعن تجسيد تطلعاتها تجسيداً ملماً . وبشجاعة

Cf. R. Brunschwig, *Perspectives*, p. 8.

(١) (٢) حول الشمولية والحضرية في الإسلام، نجيز لنفسنا الإحالـة إلى كتابنا: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Ch. VI.

فريدة من نوعها، عبأً طاقةً هائلة لا تخلي من ذكاء ودهاء، وعرف نبيُّ الإسلام كيف يتغلب على المصاعب. فهو لم يصفع لغير نداء قلبه وضميره، ورفض أن يظلَّ ساكتاً عن المواجه العميقة التي كانت تهزُّ الفئات الاجتماعية. فراح يصغي إلى التمثيل الجماعي، وأعطاه معنىًّا، هو حرية التفكير بشكل مختلف عن الجماعة، وتفسيراً شخصياً. هنا بالذات، تبدو لنا الحجَّةُ الراسخة على أصالته وعبريته. لقد كانت رسالةُ التوحيد قدره الخاص. ورفع شعلتها عالياً، لدرجة يبدو من النافل التساؤل، في معرض الكلام على مجده، عن الأصل الإلهي أو الاجتماعي لرسالته، كما لو كان لا يزال ممكناً الفصلُ بين هذين المصدرين الكبارين للوحي والعمل.

ببليوغرافيا

- ١ - هذه الببليوغرافيا تذكر فقط الكتب الواردة أو المستعملة في هذا العمل.
- ٢ - جرى حذف «آل» التعريف في أسماء الكتاب.
- ٣ - الأعمال التي وضعها مشارقة، لكنها مكتوبة بالفرنسية مباشرة، أو بأية لغة أوروبية أخرى، جرى ذكرها في المصادر الغربية.

I - المصادر العربية

- أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الألغاني، ٢٠ جزءاً، بولاق، ١٢٨٥ هـ..، طبعة جديدة، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٧ وما بعدها.
- ابن تيمية: اقتداء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، مكتبة السنة، القاهرة، ١٩٥٠.
- ابن شهيد الأندلسى: رسالة التوابع والزوايع، دار صادر، بيروت، ١٩٥١.
- ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، ليدن، ١٩٠٥ وما بعدها.
- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المتصدّى، جزان، الحلبي، القاهرة ١٩٥٥ هـ.
- ابن قتيبة: كتاب المعارف، القاهرة، ١٣٠٠ هـ.
- ابن قتيبة: عيون الأخبار، ٤ أجزاء، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.
- ابن قتيبة: كتاب الإمامة والسياسة، مطبعة النيل، القاهرة، ١٩٠٤.
- ابن قدامة: المعني والشرح الكبير، ١٢ جزءاً، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
- ابن منظور: لسان العرب، ٢٠ جزءاً، بولاق، ١٣٠٠ هـ.
- ابن خرداذبه: كتاب المسالك والممالك، ليدن، ١٩٨٩.
- ابن قيم الجوزية: كتاب الروح، حيدر آباد، ١٣٢٤ هـ.
- ابن قيم الجوزية: كتاب الصلاة، عند النووي، شرح الأربعين.
- ابن قيم الززعي: الوابل الصبّ، عند النووي، شرح الأربعين.
- ابن خلدون: المقدمة، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.
- ابن الكلبي (هشام ومحمد): كتاب نسب الخيل، ليدن، ١٩٢٨.
- ابن الكلبي (هشام ومحمد): كتاب الأصنام، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٤.
- ابن جبير: رحلة، دار صادر / دار بيروت، بيروت، ١٩٥٩.
- ابن هشام: سيرة، ٣ أجزاء، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.
- ابن الحج: المدخل، ٤ أجزاء، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.
- ابن العوام: كتاب الزراعة، تر. فرنسية، مكتبة فرانك، باريس، ١٨٦٤ - ١٨٦٧.

- الأزرقي: أخبار مكّة، جزءان، المطبعة المجيدية، مكّة، ١٣٥٢ هـ، وكذلك طبعة ليرزيغ، ١٨٥٨ .
- الأغاني: أنظر الإصفهاني.
- الألوسي، محمد شكري: بلوغ الأربع في معرفة أحوال العرب، ٣ أجزاء، المكتبة الأهلية، القاهرة، ١٩٢٨ .
- أمين، أحمد: قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، طبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥٣ .
- أمير علي، سيد: روح الإسلام، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٦١ .
- البخاري - القسطلاني: الصحيح، مع شرح للقسطلاني، بولاق، ١٣٠٤ هـ .
- البخاري - الأنصاري: الصحيح، مع شرح للقسطلاني والأنصاري، ١٢ جزءاً، المكتبة الميمونة، القاهرة، ١٣٢٦ هـ .
- بطونني، م. ل.: الرحلة الحجازية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ .
- البلخي: كتاب الخلق والتاريخ، تر. فرنسي، Leroix، باريس، ١٩٠١ .
- البلاذري: كتاب فتوح البلدان، القاهرة، ١٩٠١ .
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩ .
- البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، جزءان، القسطنطينية، ١٣٠٣ هـ .
- تاج: انظر الزبيدي.
- الهانوفي: كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، جزءان، كلكوتا، ١٨٦٢ .
- الجاحظ: كتاب البخلاء، القاهرة، ١٣٣٢ هـ .
- الجاحظ: كتاب الحيوان، القاهرة، ١٩٤٥ .
- جادمولي، م. م.: قصص العرب، ٤ أجزاء، الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤ .
- الجلالين: تفسير، القاهرة، ١٣٤٦ هـ .
- حداد: الانجيل في القرآن .
- حداد: القرآن والكتاب، جزءان .
- حداد: نظم القرآن والكتاب (حرি�صا - لبنان) .
- حسن، إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني . . . ، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٤٨ وما بعدها.
- خان، م. ع. : الأساطير العربية قبل الإسلام، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٣٧ .
- الدميري: حياة الحيوان الكبرى، بولاق، ١٨٨٦ .
- زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، الهلال، القاهرة، ١٩٣٥ .
- زيدان، جرجي: أنساب العرب القدامى، الهلال، القاهرة، ١٩٠٦ .
- الزمخشري: الكشاف، جزءان، القاهرة، ١٣٠٨ هـ .
- الزبيدي: تاج المرؤس، ١٠ أجزاء، القاهرة، ١٣٠٣ هـ .
- سلمان، ب: خمسة أعوام في شرق الأردن، حرি�صا، ١٩٢٩ .
- سليم، شاكر مصطفى: التشبيش، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٦ .
- السمهودي: خلاصة الوفا في أخبار المصطفى، بولاق، ١٢٨٥ هـ .

- سيرة: انظر ابن هشام .
- سيرة سيف بن ذي يزن، ٤ أجزاء، القاهرة، ١٩٤٧ .
- الطبرى: جامع البيان فى تفسير القرآن، ٣٠ جزءاً، الحلى، القاهرة .
- الطبرى: أخبار، ليدن، ١٨٧٩ وما بعدها .
- الشافعى: كتاب الأم، جزءان، المطبعة الميرية، القاهرة، ١٣٢١ هـ .
- شبلی ، بدرا الدين: كتاب أکام المرجان في أحكام العجان ، مطبعة سعاده ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .
- شرح: انظر ابن قدامة .
- الشعراوى: الميزان، جزءان، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٩٣٢ .
- الشهرستاني: الملل والنحل ، القاهرة، ١٣٣٢ هـ .
- عبد الباقى ، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٣٦٤ هـ .
- علي ، س.ع. : محاضرات في تاريخ العرب ، بغداد ، ١٩٥٥ .
- علي ، جواد: تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٥ و ٦ ، مطبعة الأكاديمية العراقية ، بغداد ، ١٩٥٦ وما بعدها .
- العيني: عمدة القارىء ، ١١ جزءاً، دار الطباعة ، القاهرة .
- الفلقشندى ، أبو عباس أحمد: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، المطبعة الميرية ، القاهرة ١٩١٣ .
- القرآن ، طبعة القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .
- الفزويني ، زكريا بن محمد: كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، غوتينجن ، ١٨٤٩ .
- لسان: راجع ابن منظور .
- الماوردي: الأحكام السلطانية ، ترجمة وتقديم الكونت لـ اوستروروغ (L. Ostrorog) ، لرو ، باريس ، ١٩٢٥ .
- مرآش ، عبدالله: مقالات في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٢٥ ، تر. عربية لكتاب: G. Sale *Essay on Islam* مع شرح تاريخي ولغوی مهم للمترجم الذي وقعه باسم هشام العربي .
- المسعودي: كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر ، باريس ، ١٨٦٤ .
- مسلم - النووى: شرح النووي صحيح مسلم ، على هامش البخاري - القسطلاني ، صحيح .
- المعرى ، أبو العلاء: رسالة الغفران ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
- المعرى: رسالة الملائكة ، دمشق ، ١٩٤٤ .
- المعلم ، شفيف: عبقر ، ساو باولو ، ١٩٤٩ .
- المغني: انظر ابن قدامة .
- نعمة ، ن. : الجن في الأدب العربي ، بيروت ، ١٩٦١ .
- النووي: منهاج الطالبين ، ٤ أجزاء ، الحلى ، القاهرة ، ١٣٤٠ هـ .
- النووي: شرح الأربعين ، دلهي ، ب.ت .
- التوزيرى: نهاية الأرب في فنون العرب ، القاهرة ، ١٩٢٣ ، وما بعدها .
- الهمذانى ، بدیع الزمان: المقامات ، بيروت ، ١٩٢٤ .
- ياقوت الحموي: معجم البلدان ، لیزینگ ، ١٨٦٦ .

II - المصادر الأجنبية

- ALBRIGHT, W.-F. — Islam and the Religions of the Ancient Orient, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 60, 1940.
- ALEXANDER, G. — The Story of the Ka'ba, *Moslem World*, vol. XXVIII, n° 1, pp. 43-53.
- AJURIAGUERRA, J. de, et HÉCAEN, H. — *Le cortex cérébral*, Masson, Paris, 1949.
- ANAWATI. — Voir GARDET.
- ANDRAE, T. — *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1945.
- *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955.
- ARMSTRONG, H. C. — *Lord of Arabia*, éd. Albatros, Leipzig, 1938.
- BERQUE, J. — *Les structures sociales du Haut-Atlas*, Bibliothèque de sociologie contemporaine, série B, P.U.F., Paris, 1955.
- *Histoire sociale d'un village égyptien au XX^e siècle*, Mouton et cie, La Haye, 1957.
- Nomades et nomadismes en zone aride. Introduction, *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XI, 1959.
- *Les Arabes d'hier à demain*, éd. Du Seuil, Paris, 1960.
- BIROT, P. et DRESCH, J. — *La méditerranée et le Moyen-Orient*, t. II, P.U.F., Paris, 1956.
- BLACHÈRE, R. — Le substantif *nafs* dans le Coran, in *Sémitica*, 1948.
- *Le Coran*, traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 vol., G.-P. Maisonneuve, Paris, 1949-1951. Nous avons utilisé de préférence cette excellente traduction.
- *Le problème de Mahomet*, P.U.F., Paris, 1952.
- BOUSQUET, G.-H. — *Les successions agnatiques mitigées*, II^e partie, Des successions musulmanes, P. Geuthner, Paris, 1935.
- *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, P.U.F., Paris, 1949.
- Observations sociologiques sur les origines de l'Islam, *Studia Islamica*, fasc. II, 1954, pp. 61-87.
- BRILLANT, M. et AIGRAIN, R. — *Histoire des religions*, sous la direction de... 5 vol., Bloud et Gay, Paris, 1953-1957.
- BRODY, A.A. — On the ideas of «unclean» and «holy», *Ethnos*, n° 1-2, pp. 33 sqq., Stockholm, 1952.
- BRUNSCHVIG, R. — Perspectives, *Studia Islamica*, n° 1, pp. 5-22, 1953.
- BURCKHARDT. — *Voyages en Arabie*, 5 vol., tr. fr., Paris, 1835.
- CAETANI — *Anaali dell' Islam*, Milan, 1905.
- CAILLOIS, R. — Le sacré de respect, *R.H.R.*, t. CXX, pp. 45-87, Paris, 1939.
- *Le mythe et l'homme*, Gallimard, Paris, 1938.
- *L'homme et le sacré*, Leroux, Paris, 1939.
- Le sacré, *Encyc. Franc.*, t. XIX, fasc. 32, pp. 5-10.
- CALVERLY, E.E. — Art. Nafs, *Enc. Isl.*, t. III, pp. 883-887.
- Doctrines of the Soul (Nafs and Rûh) in Islam, *Moslem World*, vol. XXXIII, p. 254-264, 1943.

- CAUSSIN DE PERCEVAL. — *Essai sur l'histoire des Arabes*, 3 vol., reproduction en fac-similé, Paris, 1902.
- CAZENEUVE, J. — *Les rites et la condition humaine*, P.U.F., Paris, 1958.
- CHELHOD, J. — *Le sacrifice chez les Arabes*, P.U.F., Paris, 1955.
- *La baraka chez les Arabes*, R.H.R., t. CXLVIII, n° 1, pp. 68-88, 1955.
- *Le monde mythique arabe*, *Journal de la société des africanistes*, t. XXIV, fasc. I, pp. 49-61, 1954.
- Note sur l'emploi du mot *rabb* dans le Coran, *Arabica*, t. V, fasc. 2, pp. 159-167, 1958.
- Essai sur les Slôba, l'*Orient syrien*, vol. II, fasc. 4, pp. 395-418, 1957.
- *Introduction à la sociologie de l'Islam*. G.-P. Maisonneuve, Paris, 1958.
- Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam, R.H.R., pp. 161-188, oct. déc. 1959.
- Pour une sociologie de l'Islam, *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, n° 4, pp. 367-382, 1960.
- CLERGET, M. — *Le Caire*, 2 vol. Imprimerie E. et R. Schindler, Le Caire, 1934.
- CURTISS, S.-I. — *Primitive Semitic Religion to Day*, Hodder and Stoughton, London, 1902.
- DAVY, G. — Voir MORET.
- DEFFONTAINES, P. — *Géographie et religion*, Gallimard, Paris, 1948.
- DERENBOURG, H. — Le dieu Souwâ dans le Coran et sur une inscription sabéenne récemment découverte, *Boletin de la real academia de la historia*, vol. 47, pp. 72-78, Madrid, 1905.
- DERMENGHEM, E. — *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954.
- *Vie des saints musulmans*, nouv. éd., Baconnier, Alger.
- DHORME, E. — L'Evolution religieuse d'Israël, t. I: *La religion des Hébreux nomades*, Nouvelle société d'éditions, Bruxelles, 1937.
- DOUGHTY, Ch. — *Arabia Deserta*, tr. fr., Payot, Paris, 1949.
- DOUTTÉ. — *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan, Alger, 1909.
- DUMAS, J.-B. — *La droite et la gauche*, ouvr. ronéotypé, déc. 1938, cote de la Bibliothèque nationale de Paris: fol. Z 1329.
- DUMÉZIL, G. — *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard, Paris, 1941.
- *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris, 1949.
- DURKHEIM, E. — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1937.
- et MAUSS, M. — De quelques formes primitives de classification, *L'Année sociologique*, t. VI, 1901-1902.
- DUSSAUD, R. — *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Leroux, Paris, 1907.
- La néphash et la rouah dans le livre de Job, R.H.R., t. 129, pp. 17-30, 1945.
- *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, P. Geuthner, Paris, 1955.
- EKLUND, R. — *Life Between Death and Resurrection According to Islam*, Uppsala, 1941.
- ELIADE, Mircea — *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949.

- *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949.
- *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952.
- *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957.
- E. I. — Encyclopédie de l'Islam.* Les renvois à la nouvelle édition sont indiqués par les abréviations n.é.
- NEYDOUX, H.-P. — *L'homme et le Sahara*, Gallimard, Paris, 1943.
- FARÈS, B. — *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, A. Maisonneuve, Paris, 1932.
- FEILBERG, C.G. — *La tente noire*, Kobenhavn, 1944.
- FRAZER, J. — *The Golden Bough*, édition abrégée en un volume, Macmillan and Co, London, 1950.
- GARDET, L. — Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui, *Ibla*, 1^{er} trimestre 1944.
- *La cité musulmane*, Vrin, Paris, 1954.
- Art. Allah in *E.I.* nouv. éd., I, pp. 420 sqq.
- et ANAWATII. — *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1948.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. — Sur quelques noms d'Allah dans le Coran, *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études*, sect. sciences religieuses, pp. 3-21, Paris, 1928-1929.
- *Le Pèlerinage à la Mekke*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. 33, P. Geuthner, Paris, 1923.
- *Les institutions musulmanes*, Flammarion, Paris, 1946.
- *Mahomet*, Albin-Michel, Paris, 1957.
- GENNEP, A. van. — *L'Etat actuel du problème totémique*, E. Leroux, Paris, 1920.
- GIBB, H.-A.-R. — *La structure de la pensée religieuse de l'Islam* (en tête: Institut des Hautes Etudes marocaines. Notes et documents, fasc. VII), Larose, Paris, 1950.
- *Les tendances modernes de l'Islam*, G.-P. Maisonneuve, Paris, 1949.
- GOLDZIHER, I. — Le culte des saints chez les musulmans, *R.H.R.*, t. 2, pp. 257 sqq., 1880.
- *Le dogme et la loi de l'Islam*, Geuthner, Paris, 1920.
- GUIDI, I. — *L'Arabie antéislamique*, P. Geuthner, Paris, 1921.
- HAMIDULLAH, M. — *Le Prophète de l'Islam*, 2 vol., J. Vrin, Paris, 1959.
- HAYEK, M. — *Le Christ de l'Islam*, Ed. du Seuil, Paris, 1959.
- L'origine des termes «Isa al-Masîh (Jésus-Christ)» dans le Coran, *L'Orient Syrien*, vol. VII, fasc. II, pp. 227-255, fasc. III, pp. 365-382, 1962.
- HENNINGER, J. — Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques, *Revista do Museu Paulista*, São Paul, N.S. vol. IV, pp. 389-432, 1950.
- Le problème du totémisme chez les Sémites. Après quatre-vingt-dix ans de recherches, in *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Gembloix, 1959), vol. I, pp. 257-262.
- La société bédouine ancienne, in *L'Antica Società Beduina*, Università di Roma, Centro di Studi Semitici, n° 2, Roma, 1959, pp. 69-93.
- La religion bédouine préislamique, in *L'Antica Società Beduina*, pp. 115-140, Roma, 1959.

- Le mythe en ethnologie, *Supplément Au Dictionnaire de la Bible*, vol. VI, col. 225-246, Paris, 1960.
- *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, Studia Instituti Anthropos, vol. 18, 1963.
- HERTZ, R. — Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives, *R.H.R.*, t. LXXXVI, pp. 1-60, 1922.
- La prééminence de la droite, in *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, F. Alcan, Paris, 1928.
- HOUDAS, O. et MARÇAIS, W. — *Les traditions islamiques*, Publications de l'Ecole des L.O., Paris, 1903-1914.
- *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, Paris, 1947.
- JACOBÉY, J.A. — Asmâ' Ullah el Hosna, Contribution à l'étude de la notion de Dieu dans l'Islam, *Rev. sci. phil. théo.*, n° 27, ppp. 533-555, 1958.
- JAMES, E.O. — *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, Payot, Paris, 1960.
- JAMME, A. — La religion sud-arabe préislamique, in Brillant et Agrain, *Histoire des religions*, t. IV pp. 239-307.
- JAUSSEN, A. — *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, A. Maisonneuve, Paris, 1948.
- et SAVIGNAC. — *Coutumes des Fugara*, Geuthner, Paris, 1920.
- JOMIER, J. — La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte, *Ibla*, t. 15, pp. 131-166, 1952.
- JUNG, C.G. et KERÉNYI, Ch. — *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot, Paris, 1953.
- KRAPPE, A.H. — *La genèse des mythes*, Payot, Paris, 1952.
- LAGRANGE, M.-J. — *Etudes sur les religions sémitiques*, Victor Le coffre, Paris, 1905.
- LAMMENS, H. — *Le Berceau de l'Islam*, Le climat, les Bédouins. Rome, 1914.
- L'Attitude de l'Islam primitif en face des arts figurés, *Journal asiatique*, 11^e série, t. VI, pp. 238-279, 1915.
- Une adaptation arabe du monothéisme biblique, *Recherches de science religieuse*, t. VII, pp. 161-187, 1917.
- *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1928.
- LANGTON, É. — *La Démonologie*, Payot, Paris, 1951.
- LAOUUST, H. — Contribution à une étude de la méthodologie canonique de *Taki-d-Dîn Ahamed b.Taimiya*, Publications de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1939.
- *Le précis de droit d'Ibn Qudama*, Institut français de Damas, Beyrouth, 1950.
- LE BRAS, G. — *Etudes de sociologie religieuse*, 2 vol., P.U.F., Paris, 1955.
- LEENHARDT, M. — Questionnaire en vue de l'établissement d'une carte religieuse de l'A.O.F., *Bul. de l'Inst. franç. d'Afrique Noire*, t. XV, pp. 767-797, 1953.
- LEEUW, Van der. — *L'homme primitif et la religion*, P.U.F., Paris, 1940.

- La structure de la mentalité primitive, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1928.
- *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris, 1948.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. — *Les structures élémentaires de la parenté*, P.U.F., Paris, 1949.
- Sur les rapports entre la mythologie et le rituel, *Bul. de la société franç. de phil.*, n° 3, pp. 99-125, 1956.
- *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- *Le Totémisme aujourd'hui*, P.U.F., Paris, 1962.
- LÉVY-BRUHL, L. — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1931.
- *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris, 1938.
- LYS, D. — *Nephesh, Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël*, P.U.F., Paris, 1959.
- MACDONALD, D.B. — Art. Malâ'ika, *E.I.*, t. III, pp. 201-204.
- The Development of the Idea of Spirit in Islam, *Moslem World*, vol. XXII, n° 1 et 2 janv. - avril 1932.
- MARÇAIS, C. — La conception des villes dans l'Islam, *Revue d'Alger*, n° 10, t. II, pp. 517-533, 1945.
- L'Eglise et la Mosquée, in *l'Islam et l'Occident*, pp. 174-184.
- MARÇAIS, W. — L'Islamisme et la vie urbaine, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, pp. 86-100, 1928.
- MASSIGNON, L. — *La passion d'al-Hallaj*, P. Geuthner, Paris, 1922.
- L'idée de l'Esprit dans l'Islam, *Eranos-Jahrbuck*, vol. XIII, Zurich, 1946.
- Le «cœur» dans la prière et la méditation musulmanes, in *Le Cœur. Etudes carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950.
- Le temps dans la pensée islamique, Extrait de «*Eranos-Jahrbuck XX*», Zurich, 1952.
- MILLIOT, L. — *Introduction à l'étude du droit musulman*, Recueil Sirey, Paris, 1953.
- MONTAGNE, R. — *La civilisation du désert*, Hachette, Paris, 1951.
- MORET et DAVY, G. — *Des clans aux empires*, Renaissance du livre (B.S.H.), Paris, 1923.
- MORGAN, C.T. — *La psychologie physiologique*, P.U.F., Paris, 1949.
- MOUBARAC, Y. — Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique, *Le Muséon*, t. LXVIII, pp. 1-4, 1955.
- MÜLLER, V. — *En syrie avec les Bédouins*, E. Leroux, Paris, 1931.
- MUSIL, A. — *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928.
- NODELKE, Th. — Art., Arabs, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, pp. 659-673.
- OTTO, R. — *Le sacré*, Payot, Paris, 1949.
- P.U.F. = Presses Universitaires de France.
- PERRON. — *Les femmes arabes avant et depuis l'Islam*, Paris, 1858.

- PLANHOL, X. de. — *Le monde islamique, Essai de géographie religieuse*, P.U.F., Paris, 1957.
- PHILLIPS, W. — *Qataban et Saba*, Julliard, Paris, 1956.
- PLESSNER, M. — Art. Ramadân, *E.I.*, t. III, pp. 1188 sq.
- RASWAN, C.-R. — *Mœurs et coutumes des Bédouins*, tr. fr., Payot, Paris, 1936.
- REINAUD, M. — *Monumens arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blois*, 2 vol., Imprimerie royale, Paris, 1828.
- R.H.R. = Revue de l'Histoire des Religions.*
- RONDOT, P. — *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, 2 vol., édit. de l'Orante, Paris, 1958-1960.
- RYCKMANS, G. — Les religions arabes préislamiques, in *Histoire générale des religions*, t. III, pp. 307-322, Quillet, Paris, 1947.
- SCHLUMBERGER, Daniel. — *La Palmyrène du nord-ouest*, P. Geuthner, Paris, 1951.
- SIDERSKY, D. — *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*, P. Geuthner, Paris.
- SMITH, W.R. — *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam and C. Black, London, 1905.
— *Lectures on the Religion of the Semites*, Adam and C. Black, London, 1927.
- SNOUCK Hurgronje. — *Mekka*, tr. ang., London, 1931.
- STARCKY, J. — Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du nord avant l'Islam, in Brillant et Aigrain, *Histoire des religions*, t. IV, pp. 201-237.
- TEGNAEUS, H. — *Le héros civilisateur*, Stockholm, 1950.
- TRITTON, A.-S. — Spirits and Demons in Arabia, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1930, pp. 659-673.
- VAN DER LEEUW. — Voir LEEUW, Van der.
- WATT, W.M. — *Mahomet à la Mecque*, Payot, Paris, 1958.
— *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford, 1956.
- WEBSTER, H. — *Le tabou*, Payot, Paris, 1952.
- WENSINCK, A.J. — Art. Sha'bân, in *E.I.*, t. IV, p. 248.
— Etymology of the Arabic Djinn (spirits), *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, 5e reeks, Deel IV, Amsterdam, 1920.
Supplementary Notes..., *ibid.*, pp. 514 a sqq.
- Quelques remarques sur le soleil dans le folklore des Sémites, in *Mémorial H. Basset*, t. II, pp. 267-277, 1928.
- *The Muslim Creed*, University Press, Cambridge, 1932.
- *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden.
- WESTERMARCK, Ed. — The Nature of the Arab ginn, Illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco, *The Journal of the Anthropological Institute*, vol. XXIX, pp. 252-269, London, 1899.
- WIDENGREN, Geo. — The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, *Uppsala Universitets Arsskrift*, n° 7, pp. 7-117, 1950 et n° 1, pp. 5-275, 1955.

- Myth and History in Israelite- Jewish Thought in *Culture in History*, S. Diamond ed., Columbia U. P. 1960.
- WINNETT, F.-V. — The Daughters of Allah, *Moslem World*, vol. XXX, n° 2, pp. 113-130.
- YERKERS, R.M. — *Chimpanzees*, Yale University Press, 1945.
- ZAKARIAS, H. — *De Mbise à Mohammed*, 2 vol. Cahors, 1955.
- *Vrai Mohammed et faux Coran*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1960.

المحتويات

٥	تمهيد
٩	□ مدخل: الإسلام والبداوة
٩	- هل الإسلام دينٌ مدنيّين؟
١٠	- حول تماّنه المزعوم مع الحياة البدوية
١٠	- تأثير البداوة في بعض التصورات الإسلامية
١١	- مكانة القرآن بالنسبة إلى البدو
١٢	- الإسلام لم يحدّ من البداوة
١٣	- البداوة ظاهرة جغرافية بشرية
١٥	- الحركة التمدينية للإسلام
١٥	- الحضريّة والدين
١٧	- الإسلام يسجّل عوداً معيناً إلى البداوة
١٨	* الطقس
١٨	* العودة إلى تقويم فَمْرِي
١٩	* رمضان والحياة البدوية
١٩	* الحج، التضحية والحياة الرعوية
٢٠	- توسيع الإسلام وفتح الحتمية الجغرافي
٢١	- الإسلام والبني شبه البدوية
٢٢	- موقع التصورات الدينية العربية في الإسلام
٢٣	□ الفصل الأول: الحرام أو التعبير الملتبس عن القُدْسِي
٢٣	- تعريف مؤقت للقدسي
٢٣	- ضرورة فحص النظريات الكبرى
٢٣	- لا يمكن رصد القدسي إلا بمؤثّراته
٢٤	- القدسي يتحدد بالتعارض مع الدنيوي
٢٥	- القدسي ينمازُ بديموخته
٢٦	- المقدس والحرام

- المُقدَّس والمدنس
، بنظر سميث، كايو، ويستر، كازينيف، برودي، دورم
٢٦
القدسي، الحرام، في القرآن
٢٨
الحرام يطول المدنس والدنيوي والمطهر
٢٨
تعارض المدنس - المطهر
٢٩
الدنيوي والتدين
٣٠
الحلال والحرام
٣٣
البركة
٣٦
القدسي، حقل مغناطيسي
٤١
مشاعر الإنسان إزاء القدسي
٤٢
□ الفصل الثاني: القدسي المجهول (الجن، الأبالسة، الملائكة)
٤٤
القدسي المجهول وتطوره
٤٤
ال الجن، معنى عام وخاص
٤٦
ال الجن والطواطم
٥٠
ال الجن والملائكة
٥٢
الانتقال من تعدد الشياطين إلى تعدد الآلهة
٥٢
ال الجن في الإسلام
٥٤
ارتياح بطبيعة الجنّة ومصيرها
٥٥
ال الجن والشياطين
٥٦
إبليس والجن
٥٧
علم الجن في الإسلام والتأثير العربي
٥٨
الملائكة في الإسلام
٥٩
الملائكة - العمالقة
٥٩
مراتب الملائكة ووظائفها
٦٠
استمرار البنى السابقة للإسلام
٦١
□ الفصل الثالث: القدسي المفارق: الله
٦٢
القدسي والثانية العالمية
٦٢
دور الشمس الوسيط
٦٣
تشابه بين العالم الأعلى والعالم الأدنى
٦٤
الله والقدسي المجهول
٦٥
الله في الوثنية
٦٨
لمحة موجزة عن تطور العرب الديني
٦٨
الله في الإسلام
٧٠
عودـة إلى المصـدر العربي
٧١

٧٢	- علاقات الله بالبشر
٧٣	- الحتمية والحرية في الإسلام
٧٣	- الانقياد والبداؤة
٧٥	- الإسلام والنظام العالمي
٧٧	□ الفصل الرابع: بُنى الفكر الأسطوري
٧٧	- مسألة الأسطورة في الإسلام
٧٨	- ما هي الأسطورة: حالة المسألة
٨٠	- الأسطورة والمعتقد (دوغماً)
٨١	- وظيفة الأسطورة
٨٢	- العالم الأسطوري العربي
٨٣	- التصور العربي للأسطورة
٨٤	- الأساطير «الكونية»
٨٥	- الأساطير المتصلة بالبني الاجتماعية
٨٦	- الأساطير المتصلة بالمؤسسات
٨٦	- أشخاص الأسطورة العربية
٨٧	- العناصر الأسطورية في الإسلام
٨٨	- البطل الحضاري: مثال قديم وتكرار
٩١	- محمد، بطل حضاري
٩٢	- الإسلام والتاريخ العالمي: تصوّر دوري - أسطوري
٩٩	□ الفصل الخامس: التّفّس والقدسي
٩٩	- الشخص وقيام التوحيد
١٠٠	- مسألة التّفّس عند العرب
١٠١	- النفس، مفاهيمها الأساسية
١٠٣	- النفس في التصور ما قبل الإسلامي
١٠٤	- الروح
١٠٥	- وحدة الأركان الحيوية وتنزعها
١٠٧	- النفس، في القرآن، ركن روحي
١١١	- وفاة التّفّس
١١١	- مقرّها في الجسد
١١٣	- علاقتها بالقلب
١١٥	- الروح، مفاهيمها المختلفة
١١٥	- العلاقات بين النفس والروح
١١٨	- الإرث العربي وكثرة النفوس

□ الفصل السادس: الكائنات والأغراض المقدسة

١٢٠	- الكائنات المقدسة في التصور العربي
١٢٢	- الشخص المقدس في الإسلام
١٢٢	- لا «تكريس» للأشخاص
١٢٣	- حالة الحاج والمُعتمر (الحج والعمرة)
١٢٤	- متغيرات أدخلها الإسلام
١٢٥	- الأشخاص المقدسون: النبي محمد
١٢٧	الشريف والسيد
١٢٨	الأولياء الشعبيون، المجدوّيون
١٢٩	الولي ، الفقير
١٣٠	- حيوانات مقدسة وحيوانات مكرّسة
١٣٢	- الحيوانات النجسة
١٣٢	- سبب تحريمهها
١٣٤	- حالة الجمل
١٣٥	- تحريم الخنزير
١٣٦	- حول الطوطمية عند العرب
١٣٧	- الأغراض المقدسة: الكعبة، الحجر الأسود، القرآن

□ الفصل السابع: المكان والزمان القدسيان

١٤٠	- مسألة المكان والزمان حسب المفهوم الإسلامي للقدسي
١٤١	- المكان المقدس عند العرب
١٤٣	- تعريف المكان المقدس
١٤٣	- المكان المقدس وعلاقاته بمسألة همينة-الميمونة
١٤٨	- الجانب الاحتفالي عند العرب وعلاقته بـ <i>تطفيس</i> الكعبة
١٤٩	- الكعبة، بناؤها، موبيقاتها
١٥٠	- الكعبة والطقوس الشمسي
١٥٣	- الكعبة وهيمنة الميمونة
١٥٣	- حدود المكان المقدس ومزاياه: الكعبة، حَرَم
١٥٤	- الحَرَم والحمى
١٥٥	- المكان المقدس في التصور الإسلامي
١٥٧	- معنى الإصلاح القرآني
١٥٩	- حول الزمان القدسي
١٦٠	- الحج

١٦٠	- العودة إلى التقويم القمرى
١٦١	- اللحظات القدسية الكبرى في الإسلام
١٦١	- سمات الزمان القدسي الإسلامي
١٦٣	- لا يوم عطلة في الإسلام
١٦٤	- تواصل وتفاصيل الزمان في الفكر الإسلامي
١٦٥	□ خواتم
١٦٥	- عربُ الأمسِ واليوم
١٦٦	- ممانعة النبي
١٦٦	- فهم النبي في ضوء التاريخ
١٦٧	- التاريخ والإثنولوجيا
١٦٩	- تواصل القدسي عند العرب
١٦٩	- الأثر الأرواحي والتلازمي
١٧٢	- الطابع القومي للشعائر والمؤسسات الإسلامية
١٧٣	- الإسلام والحداثة
١٧٥	- إنجاز محمد
١٧٧	□ ببليوغرافيا
١٧٧	- المصادر العربية
١٨٠	- المصادر الأجنبية

