بسّام الجمل

من الرمز الى الرمز الديني

بحث في المعنى و الوظائف و المقاربات

كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانيّة بصفاقس
وحدة البحث في المتخيّل

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

من الرمز إلى الرمز الدينيَ

بحث في المعنى والوظائف والمقاربات

بسّام الجمل

من الرمز إلى الرمز الديني

بحث في المعنى والوظائف والمقاربات

كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس
(وحدة البحث في المتخيّل)

العنوان: من الرمز إلى الرمز الدينيّ
بحث في المعنى والوظائف والمقاربات
المؤلّف: بسّام الجمل.
الطبعة: الأولى، جانفي 2007
الطباعة: مطبعة التسفير الفنّيّ بصفاقس.
ر.د.م.ك.: ISBN. 978-9973-61560-2

الإهداء

إلى أبنائي . . .

خلود ورامي وأيمن .

مقدّمة

«في البدء كان الرمز»
أرنست كاسّيرر، **مقالة في الإنسان**

بات من المعروف اليوم أنّ الإنسان يعيش في عالَم من الرموز. فهو إذ أنشأها أوّل مرّة واستأنس بها في فهم وجوده على مرّ التاريخ[1]، فإنّها أضحت فيما بعد جزءاً من كيانه حتّى تلبّست به تلبّساً. بل بات هذا الإنسان على بيّنة بأنّ افتراض وجود عالَم بلا رموز معناه «الموت الروحيّ للإنسان»[2].

وفي هذا السياق شدّد بعض مؤرّخي الأديان على أنّ الإنسان كائن تاريخيّ ورمز حيّ في الوقت ذاته. وعلّة ذلك أنّ هذا الكائن يعرف حالات من الحلم سواء أكان حلم نوم أم حلم يقظة. وتستبدّ به حالات

---

1 لا يذهبنّ في البال أنّ هذه النشأة قد خطّط لها الإنسان عن وعي منه مسبق. إذ الرموز لا تعدو أن تكون في مبدئها إنتاجاً عفويًّا وطبيعيًّا. وقد عبّر كارل غوستاف يونغ (C. G. JUNG) (ت 1961) عن هذا المعنى في صورة جميلة يجلوها قوله:
« Aucun génie n'a jamais pris une plume ou un pinceau en se disant : maintenant, je vais inventer un symbole ». ***Essai d'exploration de l'inconscient***, in : ***L'homme et ses symboles*** (ouvrage collectif), éd. Robert Laffont, Paris, 1964, p. 55.

2 JEAN CHEVALIER et ALAIN GHEERBRANT, ***Dictionnaire des symboles***, éd. Robert Laffont, Paris, 1982, p. XIX (Introduction).
وننبّه إلى أنّ كلّ إحالاتنا على هذا الكتاب ستكون مقتصرة على المقدّمة المطوّلة التي وضعها «جان شوفالييه» (J. CHEVALIER) بمفرده.

من القلق والانفصال عن المجموعة. وقد تنتابه حالات أخرى من السعادة القصوى التي تغمر كيانه[1].

واعتباراً لهذا التلازم بين الإنسان والرمز ظهر في العصر الحديث علم قائم الذات هو «علم الرموز» (La symbologie)[2]، وهو نشاط معرفيّ يبحث في مكوّنات الرمز ومرجعيّاته وخصائصه ودلالاته ووظائفه.

ولمّا كانت مجالات استخدام الرموز عديدة ومتنوّعة جدًّا[3]، اخترنا الاشتغال على الرمز من منظورات علم النفس وتاريخ الأديان

---

1 انظر: MIRCEA ELIADE, ***Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux***, éditions Gallimard, Paris, 1992, p. 43.
وقد لاحظ المؤلّف أنّ أمرَيْن لفتا الانتباه إلى أهمّية الرمز والرمزيّة هما أوّلاً: انتشار علم التحليل النفسيّ (La psychanalyse) من خلال عنايته البالغة بكلمات مفاتيح من قبيل: الصورة والرمز، وثانياً: الدراسات الدائرة على فهم آليّة عمل «العقليّة البدائيّة» والتي أفضت إلى اكتشاف المنزلة المرموقة للرمز في المجتمعات الإنسانيّة القديمة. انظر: **المرجع نفسه**، ص: 9.

2 راجع: GILBERT DURAND, ***L'imagination symbolique***, Quadrige, Presses Universitaires de France, 4e édition, 1984, p. 18.
وتجدر الإشارة إلى أنّ «علم الرموز» هو غير الرمزيّ (Le symbolique)، ويُقصد به أمور ثلاثة هي أوّلاً مجمل العلاقات والتأويلات الدائرة على رمز ما مثل رمزيّة النار، وثانياً مجموع الرموز المميّزة لتراث معيّن مثل الكلام على «الرمزيّ» لدى شعب المايا (Maya)، وثالثاً، فنّ تأويل الرموز بواسطة التحليل النفسيّ مثلاً أو عبر علم الأجناس المقارن. ومن ثمّ يحقّ الكلام على «هرمونوطيقا الرمز» (Herméneutique du symbole). راجع:
JEAN CHEVALIER, ***Dictionnaire des symboles***, ***op. cit.***, p. XII.

3 توجد على العموم رؤيتان مختلفتان في مدى ضبطهما لمجالات استخدام الرموز:
- الرؤية الأولى: يزعم أصحابها أنّ المجالات المتحدّث عنها واسعة تفيض عن كلّ تحديد. وهذه الرؤية يدافع عنها مثلاً «دومينيك جامو» (DOMINIQUE JAMEUX)، إذ أنّ الرمز عنده يشمل قطاعات عديدة في حياة الإنسان أهمّها الموضة والإشهار والمعمار والخطاب السياسيّ وغيرها. ومن ثمّ تقع دراستها من خلال علوم شتّى أهمّها التحليل النفسيّ واللسانيّات وتاريخ الفنّ وتاريخ الأديان والإتنولوجيا (Ethnologie) والمنطق وعلم الاجتماع. راجع فصله:
Symbole, in : ***Encyclopædia Universalis*** ; corpus XVII, pp. 494-496.
.../...

والأنتروبولوجيا. وقد حاولنا قدر المستطاع توجيه عنايتنا في هذا البحث إلى أهمّ القضايا التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالرمز الدينيّ (Le symbole religieux) حتّى نكتسب بعض دراية بهذا الحقل المعرفيّ نقدّر أن تكون مجدية لنا متى أردنا الاستفادة منها في دراسة الرموز الدينيّة من خلال النصوص الثواني الدائرة على نصّ المصحف[1]. والذي يعزّز اختيارنا هذا التوجّه أنّ الرمزيّة مبثوثة في الفكر الدينيّ عموماً. بل هي خصيصة من أبرز خصائصه[2].

وقد استقرّ رأينا على ترتيب عملنا على ثلاثة محاور متفاوتة حجماً وأهمّية، بحسب نوعيّة الإشكاليّات التي أصبحت اليوم معروفة في الدراسات الغربيّة من ناحية وبحسب مجال اهتمامنا وهو العناية

.../...

- والرؤية الثانية: تحصر المجالات التي تُستخدم فيها الرموز في عدد محدود من العلوم. من ذلك أنّ «إيزي تاردان ماسكولياي» (Ysé Tardan-Masquelier) ترى أنّ تلك المجالات لا تتعدّى أربعة وهي: علم الاجتماع وعلم التحليل النفسيّ وعلم التاريخ والفينومينولوجيا (Phénoménologie). مع التنبيه إلى وجود اختلافات عميقة بين هذه المجالات في تدبّرها الرمز في نظامه المرجعيّ المخصوص. فهذا النظام يمثّله «اللاوعي» (L'inconscient) بالنسبة إلى التحليل النفسيّ و«الجماعة» بخصوص علم الاجتماع و«العادات» في التحليل التاريخيّ الثقافيّ في علم التاريخ والفينومينولوجيا. راجع مقالها:

Le langage symbolique, in : ***Encyclopédie des religions***, Bayard éditions, 2e édition, 1997, tome II, p. 2145.

1 هذا ما قمنا به إجرائيًّا من خلال عمليْن هما:

- «**المقاربة الأنتروبولوجيّة للسيرة النبويّة**»، منشور في مجلّة «مقدّمات (المغربيّة)»، عدد: 25 سنة 2002، ص ص: 26–42 (عدد خاصّ بـ«الممارسات المتعدّدة للدين»، تنسيق: عبد المجيد الشرفي).
- ليلة القدر في المتخيّل الإسلاميّ. الطبعة الأولى. مؤسّسة قدموس. دمشق. 2007.

2 يقول جورج دومازيل (G. DUMÉZIL):

« Le symbolisme est partout dans la pensée religieuse ; dans toute province de la pensée ».

من تقديمه لكتاب ميرسيا إلياد: ***Images et symboles, op. cit.***, p. 3.

بالقضايا المتّصلة بالرمز الدينيّ تخصيصاً من ناحية أخرى. وتتمثّل هذه المحاور فيما يلي:

- في معنى الرمز وخصائصه.
- الرموز بين محاولات التصنيف وتعدّد الوظائف.
- في أهمّ مقاربات الرمز الدينيّ.

والحقّ أنّ فصلنا بين هذه المحاور لا يعدو أن يكون فصلاً منهجيًّا لأنّ الغرض منه هو الإلمام بمختلف الإشكاليّات المتولّدة من الرمز حسب المنظور المعرفيّ الذي حدّدناه سلفاً. ولذلك فنحن على وعي تامّ بأنّ مقاربة ما للرمز هي التي تحدّد مفهومه وتضبط خصائصه وما يمكن أن يخضع له من تصنيف معيّن وما ينهض به من وظائف.

لقد كان مشغلنا في الفصل الأوّل تعقّب أهمّ المعاني التي يمكن أن ينطق بها مفهوم الرمز انطلاقاً من الأصل الاشتقاقيّ للكلمة، وما كانت تفيده من معنى، سواء بالرجوع إلى الطور الأوّل من ظهورها، أو باقتراح تأويل جديد لذلك الأصل. وسعينا إلى إثبات معنى الرمز بمقارنته بجهاز اصطلاحيّ يتقاطع معه من جهة العلاقات الرابطة بين الطرفيْن. لذا عرّجنا على العلاقات بين الرمز من ناحية. والدليل اللّغويّ و«النسق» و«الشعار» وغيرها من ناحية أخرى. وأمكن لنا، بعد هذا التمهيد، تبيّن أهمّ خصائص الرمز سواء في بنيته الداخليّة (معقوليّة الرمز مثلاً) أو في ما يقتضيه من تأويل.

وتوجّهت همّتنا في الفصل الموالي إلى دراسة الرموز تصنيفاً ووظائفَ. ففيما يخصّ الغرض الأوّل سعينا إلى سوق عيّنات ممثّلة لمحاولات الدارسين الغربيّين في تصنيف الرموز. وما قام بينها من فروق اعتباراً لتنوّع شواغلهم في هذا الباب. فهناك من كان شاغله الخلوص إلى تصنيف بنيويّ للصورة. وثمّة من كان همّه ضبط تصنيف مداره على «تجلّيات المقدّس» دون سواها من مجالات البحث في الرمز. أو من عقد

رهاناً على ردّ مختلف الرموز إلى عناصر الوجود الأساسيّة ضمن رؤية فلسفيّة معيّنة. وتسنّى لنا، استناداً إلى هذه المحاولات في التصنيف، النظر في الوظائف التي يمكن أن يؤدّيها الرمز. ولم يكن أمامنا هنا إلاّ اختيار نماذج ممثّلة لهذا الغرض توزّعت، على العموم، بين نزعتين مختلفتين في تعيين وظائف الرمز: مالت إحداهما إلى الإيجاز والاقتضاب، وجنحت الأخرى إلى الإطالة والإسهاب.

أمّا الفصل الثالث والأخير، فمداره على عرض أهمّ مقاربات «الرمز الدينيّ». فاخترنا أربعاً منها قدّرنا تمثيلها مختلف زوايا النظر إلى «الرمز الدينيّ»، سواء من جهة قضاياه النظريّة أو من جهة توظيفه في أغراض شتّى لها علاقة بالظاهرة الدينيّة وما يرتبط بها من تمثّلات رمزيّة وممارسات طقوسيّة وتصوّرات اعتقاديّة. وكان قصدنا من هذه المقاربات الوقوف على وجوه التمايز والتقابل أو التقاطع والافتراق بينها.

والحقّ أنّ انكبابنا على المحاور الثلاثة سالفة الذكر وما تتضمّنه من قضايا وإشكاليّات لم يخل من صعوبات واجهتنا. منها عسر تخليص «الرمز الدينيّ» ممّا ليس منه. وعلّة ذلك أنّ مجال الدين واسع جدًّا لا ينحصر في مستوى ممارسته التاريخيّة. أي كلّ ما له علاقة بأشكال التديّن، فضلاً عن الآثار العميقة التي يُحدثها الدين في منظومات القيم والأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة والإنتاج الإبداعيّ عامّة. ولهذا السبب سلكنا في عملنا مسلك التدرّج من الرمز إلى «الرمز الدينيّ» حتّى تنكشف لنا حدود التمايز بين هذين الضربيْن من الرمز: عامّه وخاصّه.

أضف إلى ذلك أنّه انتابتنا بعض الحيرة في تعريب عدد من المصطلحات والمفاهيم الدائرة في فلك الرمز عامّة أو «الرمز الدينيّ» خاصّة. ولئن استأنسنا حقًّا ببعض الأعمال الأكاديميّة التي ذلّلت لنا جوانب من هذه الصعوبة، فإنّه لم يكن أمامنا، في حالات غير قليلة، إلاّ اقتراح محاولات في تعريب مصطلحات تكاد تكون، على حدّ علمنا، غير

مستعملة في الدراسات العربيّة من قبيل كلمة (Hiérophanie) التي لا وجود لها أصلاً في ما اطّلعنا عليه من قواميس اللغة الفرنسيّة، أو من مثل كلمة (Mythologème).

ومهما يكن من أمر، فإنّنا نروم من هذا العمل تحصيل جملة من المكاسب عن المناهج والمفاهيم والمعارف والقواعد الفكريّة العامّة تكون لها عظيم الفائدة متى حاولنا توظيفها التوظيف الواعي وغير الآليّ القائم على تنسيب المعرفة، وذلك لفهم الفكر الإسلاميّ. وخاصّة في قطاع منه كبير ومهمّ مجاله المتخيّل الدينيّ.

وغير خاف أنّ هذه الرغبة العلميّة في تطبيق تلك المكاسب على نصوص الثقافة الإسلاميّة قد بدأت منذ سنوات، وتقوم شاهداً عليها أطروحات منجزة بالجامعة التونسيّة خاصّة[1]. ونقدّر أيضاً أنّ هذه المكاسب صالحة للاختبار على غير نصوص الثقافة الإسلاميّة «العالمة». فللرمز الدينيّ مثلاً تعريفات عديدة في النصوص الممثّلة للإسلام الشعبيّ، بل وحتّى في الأخبار والقصص الشائعة في حياة عامّة الناس والمتداولة في مجالسهم ومناسباتهم الدينيّة وما يقترن بها من أعمال وطقوس وشعائر.

---

1 نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- محمّد عجينة. **موسوعة أساطير العرب**. طبعة أولى. دار الفارابي. بيروت. والعربيّة محمّد علي الحامي للنشر. صفاقس. 1994.
- وحيد السعفي. **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**. طبعة أولى. تبر الزمان. تونس. 2001.
- منصف الجزّار. **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول** (أطروحة دكتورا دولة مرقونة). إشراف الأستاذ: عبد المجيد الشرفي. كلّيّة الآداب بمنّوبة (تونس). جانفي 2003.

الفصل الأوّل

في معنى الرمز وخصائصه

إنّ كلمة «رمز» (Symbole) مأخوذة من اليونانيّة (Sun-bolon)[1] وتعني قطعة من الخزف أو الخشب تُقسَّم بين شخصيْن بيد كلّ واحد منهما قسمٌ يدلّ على هويّة أحدهما ويثبت طبيعة صلته بالآخر. وهذان الشخصان يمكن أن يكونَا ضيفيْن أو حاجّيْن أو دائناً ومديناً. وبالجمع بين قسمَيْ القطعة يعترف الطرفان بما بينهما من ضيافة أو صداقة أو دَيْن. لذلك يتضمّن الرمز معنَييْ الفصل والوصل في الوقت نفسه. إذ أنّ السابقة (Préfixe) اليونانيّة (Sun) تعني دائماً فعل الجمع[2]. وهي تأتي قبل فعل (Ballein) وتدُلّ حرفيًّا على: ألقَى أو رَمَى مصادفة. وقد استُعملت الرموز في اليونان القديمة باعتبارها علامات يتسنّى للآباء بواسطتها العثور على أبنائهم المعروضين للبيع.

وقد اكتسبت كلمة (Sun-bolon) —بعد العصر اليونانيّ وما راج بعده من ديانات قديمة وصولاً إلى عصر المسيحيّة الأوّل– معنى «دليل

---

1 استفدنا في تحديد الأصل الاشتقاقيّ لكلمة رمز من الفصليْن التالييْن:
YSÉ TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions***. ***op. cit.***, tome II. p. 2146.
- JEAN CHEVALIER, ***Dictionnaire des symboles, op. cit.***, p. XIII.

2 إنّ السابقة (dia) تقابل دلاليًّا السابقة (sun). ولذلك فإنّ (dia-bolon) لا تعني فقط الشيطان، وإنّما تدُلّ على كلّ ما يؤدّي إلى التفرقة وإلى عبثيّة الأحداث المشتّتة وغير المنسجمة فيما بينها. انظر:
YSÉ TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions***. ***op. cit.***, tome II, p. 2146.

انتماء» إلى الجماعة الدينيّة الواحدة، فضلاً عن معنى اقتسام «حقيقة دينيّة» ليس لها دلالة إلاّ عند أعضاء تلك الجماعة. وتبدو هذه الحقيقة غير مرئيّة ومتعالية إلاّ أنّها تكون -بصفة وقتيّة- محسوسة أو قابلة للإدراك بواسطة قوّة الرمز. من ذلك أنّ الحواريّين (Les apôtres) في المسيحيّة يتعرّفون على بعضهم بعضاً بواسطة الرمز وهو العقيدة أو ما يسمّى بقانون الإيمان (Le crédo)[1]. ويبدو أنّ هذا المفهوم لم يتغيّر ولم يتطوّر طيلة العصر الوسيط الأوروبّيّ.

والحاصل أنّ الصيغة الأصليّة للكلمة (Sun-Bolon) أكّدت معنى التوجّه إلى الآخر، باعتباره مشاركاً في علاقة معيّنة كأن يكون صديقاً أو قريباً أو مشاركاً في جملة من الطقوس وفي نظام القيم. وهذا ما تسهر الجماعة الدينيّة خاصّة على تحقيقه وتتعهّد بمراقبته[2].

وفي هذا السياق قرأ «جيلبار دوران» (GILBERT DURAND)[3] المعنى الذي يحيل عليه الأصل الاشتقاقيّ لكلمة «رمز» في اليونانيّة قراءة جديدة

---

1 انظر: DOMINIQUE JAMEUX, Article « symbole », in : ***Encyclopædia Universalis***, ***op. cit.***, corpus XVII, p. 497.

2 غير خاف أنّ مثل هذه المشاغل من اهتمامات علم الاجتماع الدينيّ (La sociologie religieuse) على نحو ما تظهره أعمال «أوغست كونت» (A. COMTE) (ت. 1857) و«إميل دروكهايم» (E. DURKHEIM) (ت. 1917) و«مارسال ماوس» (M. MAUSS) (ت. 1950). وفي «النظريّات» القديمة الدائرة على نشأة الكون نجد استعمالاً للرموز الكبرى الحاملة لثقافة مجتمع ما والمؤسّسة لتنظيم أسطوريّ تعبّر الجماعة الدينيّة من خلاله عن رؤيتها للحياة والأفعال المعدودة عندها من أصل إلهيّ مفارق ومتعال (Transcendant).

وضمن هذا المنظور يقول «كورنيلوس كاستورياديس» (CORNÉLIUS CASTORIADIS) (ت. 1997) معترضاً على مقالة أرسطيّة في تعريف الإنسان:

« L'homme est un animal religieux, et ce n'est pas du tout un compliment (...). L'homme est un animal qui désire la croyance, qui désire la certitude d'une croyance, d'où l'emprise des religions ». ***Post-Scriptum sur l'insignifiance*** (Entretiens et dialogues), éditions de l'Aube, 2004, pp. 30-31.

3 راجع كتابه: ***L'imagination symbolique***, ***op. cit.***, p. 68.

ناطقة بمعنى اصطلاحيّ جديد للرمز. وآية ذلك أنّ الرمز في اللغة الألمانيّة (Sunnbild) يمثّل «الجامع بين الأزواج المتقابلة». ومن ثمّ فإنّ الرمز يعني أمرَيْن متلازمَيْن هما:

- الحسّ (Sunn = sens) الواعي الذي يدرك الأشياء ويجزّئها بدقّة.
- المادّة الأولى أي الصورة (Bild = image) التي تنبعث من عمق اللاوعي (L'inconscient).

وجليّ أنّ التأويل الذي مال إليه «دوران» يرجع فيه الفضل إلى «كارل غوستاف يونغ» (C. G. JUNG). فهو يعتبر الرمز مؤلّفاً من وعي يكون في قسم مهمّ منه جمعيًّا بما أنّه متشكّل من العادات والقيم ومناهج المعرفة واللغة التي يتعلّمها المرء، ومن لاوعي ليس في نهاية المطاف سوى الليبيدو (La libido)[1] في اصطلاح علم النفس[2].

وفضلاً عن هذا المعنى البارز للرمز المستوحى من أصله الاشتقاقيّ في اللغات الهندأوروبّيّة يوجد في شأنه تصوّران آخران: أحدهما يجعل مفهوم الرمز قريباً من معنى «التماثل الرمزيّ» (L'analogie emblématique) من قبيل اعتبار الحمام رمزاً للسلام والأسد رمزاً للشجاعة. أمّا المعنى الآخر فليست له أيّة علاقة بالمعنى السابق لأنّ الأمر يتعلّق في هذا المستوى بالرمز المنطقيّ الرياضيّ. وبطبيعة الحال فإنّ للرموز المستعملة في العلوم الفيزيائيّة مثلاً، علاقة متينة بمثل هذا الضرب من

---

1 يقول «يونغ»:
« On peut dire que dans le domaine psychologique le concept de libido a la même signification que celui d'énergie dans le domaine de la physique depuis Robert Mayer ». ***Métamorphoses de l'âme et ses symboles*** (Analyse des prodromes d'une schizophrénie), traduction Yves Le Lay, Georg Editeur, Genève, 1989, p. 237.

ومن ثمّ فإنّ المقصود بالليبيدو هو «الطاقة النفسيّة». انظر أيضاً كتابه:
Types psychologiques, traduction: Yves Le Lay, 8e édition, Georg Editeur, Genève, 1993, p. 468.

2 راجع: ***L'imagination symbolique, op. cit.***, pp. 68-69.

الرمـز. ولـئن كـان المعنـى الأوّل نازعـاً بـالرمز إلى المعـاني الحسـيّة (Concrétisation) فـإنّ المعنـى الثـاني جـانح بـالرمز إلى التجريـد (Abstraction).

وبالإمكان تعيين معنـى الرمـز وتدقيقه، وذلـك بمقابلتـه مـع مـا يخالفه أو ما يتّصل به من مفاهيم أخرى عديدة قد تلتبس بـه في الظـاهر أو قد تقوم في الذهن حقيقة المطابقة المفهوميّة بين عدد منها. ويظهر ذلك كلّه في مفاهيم من قبيل المجاز (Allégorie)[1] و«الدليل اللغـويّ» (Signe) و«الشعار» (Emblème) و«الشيمة» أو «النسق» (Schème).

إنّ الفرق الأساسيّ بين الرمز والمجاز[2] يتمثّل في أنّ المجاز يُضـفي رداء ماديًّا على حقيقة مجرّدة. ومن ثـمّ تنشـأ الصـور الـتي يمكـن إدراك معانيها إدراكاً يسيراً. ويبدو أنّ التعويل على المجاز يقع أكثر ما يقع في الثقافات التي يقوم التواصل بين أفرادهـا علـى المشـافهة، إذ يـتمّ ههنـا الانتقال من معرفة ضمنيّة إلى معرفة مجسّمة ظاهرة للعيان كـأن نقـول إنّ المعنى المجازيّ للميزان هو العدل.

أمّا الرمـز، فإنّـه، علـى نقـيض المجـاز، يظهـر في لغـة لا يمكـن تعويضها بشكل آخر من أشكال التعبير. فهناك طرفان ضـروريّان في تلـك

---

1 يمكن أن تدلّ كلمة (Allégorie) على «حكاية رمزيّة» (انظر محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب**. ج. I، ص: 338) مثلما تدلّ على المجاز أو الأمثولة في الاصـطلاح الفلسفيّ. وسياق الاستعمال هـو الـذي يحـدّد —فيمـا نـرى— الموافـق العربـيّ للكلمـة الفرنسيّة.

2 انظـر: YSÉ TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions***, ***op. cit.***, tome II, pp. 2148-2149.
ونشير هنا إلى أنّ مسألة العلاقة بين الرمز والمجاز في الـدرس الأدبـيّ —وهـي مسـألة تتجاوز حدود عملنا— قد تطرّق إليها «تودوروف» (T. TODOROV) في سياق اهتمامـه بالأدب الرومنطيقيّ الغربيّ. من ذلك عرضه للاختلافات الأربعة الأساسيّة بين الرمـز والمجاز عند «غوتة» (ت. 1832). للتوسّع: راجع:
Théories du symbole, éditions du Seuil, Paris, 1977, pp. 235-260.

اللغة هما: قائلها وطريقته في القول. ومن ثمّ فإنّ تفسير الرمز عمليّة شاقّة وبطيئة وربّما تفضي إلى أن يفقد الرمز قوّته خاصّة في الحالات التي يرتبط فيها ذاك الرمز بالتجربة الدينيّة. فحينما نودّ معرفة المعنى الرمزيّ المستفاد من وزن قلب المتوفّى ضمن طقوس الموت لدى المصريّين القدامى فإنّ مطلبنا لن يكون يسير التحقّق. ذلك أنّ ذاك المعنى الرمزيّ مرتبط بالمضامين الأساسيّة للثقافة المصريّة القديمة. وتثير هذه المضامين لدى الناظر فيها جملة من الأسئلة المهمّة التي تبقى دوماً منفتحة على مختلف الإجابات[1]. والحاصل ممّا سبق أنّ الرمز يمكن أن يتحوّل إلى مجاز، فيفقد عندئذ ثراءه الدلاليّ.

وضمن التوجّه نفسه يشدّد «يونغ»[2] على أنّ الرموز ليست مجازات ولا دلائل لغويّة تعوّض شيئاً معروفاً. بل على نقيض ذلك تعبّر الرموز عن وقائع أو أحداث غير معروفة من الإنسان بالقدر الكافي وربّما تكون معرفته بحقيقتها معدومة تماماً. ولذلك فإنّ الرمز في أطروحة «يونغ» هو الصورة (Image) القادرة أكثر من غيرها على فهم طبيعة النفس (Esprit) الإنسانيّة[3]. بعبارة أخرى إنّ الرمز "هو صورة محتوى يتعالى –في قسم كبير منه– عن الوعي"[4]. ولذلك أيضاً عدل «جيلبار دوران» عن إقامة

---

1 يوضع قلب المتوفّى –الذي يعبّر رمزيًّا عن الضمير– في كفّة. وتوضع «ريشة العدل والحقّ» في كفّة أخرى. ويلعب «أوزيريس». إله الموتى. دور القاضي في المحاكمة وهي تفضي إمّا إلى دخول مملكة الآلهة وإمّا إلى تقطيع جسد المتوفّى حتّى يتلاشى تماماً. وذلك في حالة الإدانة. انظر: والس بيدج: **كتاب الموتى الفرعونيّ**. تعريب فيليب عطيّة، طبعة أولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988. ص: 12 وص: 195.

2 راجع: ***Métamorphoses de l'âme et ses symboles, op. cit.***, p. 375.

3 انظر: JEAN CHEVALIER, ***Dictionnaire des symboles, op. cit.***, p. XIV.
وتجدر الإشارة إلى أنّ النفس في لغة التحليل النفسيّ جامعة بين الوعي واللاوعي من ناحية وحاشدة لمختلف المنتجات الدينيّة والأخلاقيّة التي ينشدها الفرد أو المجموعة من ناحية أخرى.

4 JUNG, ***Métamorphoses de l'âme et ses symboles, op. cit.***, p. 155.

معادلة دلاليّة بين الرمز والمجاز. وعلّة ذلك أنّ المجاز في تقديره – وبحسب تعبير «هيغل» (HEGEL) (ت 1831)– «رمز أصابَه البرود»[1].

وإذا كان «يونغ» من الذين أقاموا فرقاً واضحاً بين الدليل اللغويّ والرمز[2]، باعتبار أنّ الدليل اللغويّ هو دائماً أقلّ دلالة من المتصوّر (Concept) الذي يمثّله، مقابل إحالة الرمز بصفة دائمة على مضمون أكثر اتّساعاً من معناه الفوريّ والبديهيّ الحاصل في الذهن[3]، فإنّ «دوران» يعرّف الرمز بانتمائه الواضح إلى فئة الدليل اللغويّ (Signe) لأنّ جلّ الدلائل اللغويّة (Signes) مرتبطة بمدلول يمكن معاينته والتثبّت من صحّته، بينما الإشارة (Signal) دالّة فقط على حضور الشيء الذي تمثّله[4]. أي إنّ الرمز يتضمّن حسب هذا المنظور دالاً (Signifiant) ومدلولاً (Signifié). فالدالّ في الرمز يتّصف بالانفتاح على أشياء غير مصوّرة حتّى وإن بدا في ظاهرها شيء من التناقض. من ذلك أنّ العلامة الرمزيّة للنار معبّرة عن معانٍ مختلفة. فهناك النار المطهّرة (Feu purificateur) ونار الجنس (Feu sexuel) ونار الجحيم (Feu infernal). أمّا المدلول، فهو مبثوث في العالَم المعايَن: في المياه والنبات والحيوان والكواكب وحتّى

---

1 DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire***, édition Dunod, Paris, 10e édition, 1984, p. 61.

ونبّه «دوران» في بعض تآليفه اللاحقة إلى الاختلافات الرئيسيّة بين الدليل اللغويّ والمجاز والرمز. وهي تظهر في مستويات أربعة هي: الدالّ أوّلاً والمدلول ثانياً والعلاقة بينهما ثالثاً. والصفات (Les qualificatifs) رابعاً. انظر في ذلك الجدول الوارد في كتابه: ***L'imagination symbolique, op. cit.***, p. 19.

2 يقول «يونغ»:

« Tel que je le conçois, le concept de symbole n'a rien de commun avec la notion de simple signe. La signification symbolique et le sens sémiotique sont des choses absolument différentes (...). La roue ailée de l'employé de gare n'est pas un symbole du chemin de fer ; elle n'est que le signe d'appartenance à l'exploitation ferroviaire ». ***Types psychologiques, op. cit.***, p. 468.

3 انظر مقاله: ***Essai d'exploration de l'inconscient, op. cit.***, p. 55.

4 راجع: DURAND, ***L'imagination symbolique, op. cit.*** p. 8.

الإنسان. ومن ثمّ يعبّر عن مدلول «المقدّس» (Le sacré) بواسطة حجارة أو شجرة عظيمة أو حيّة أو كوكب أو حتّى عبر تجسّد بشريّ مثل بوذا (BOUDDHA) والمسيح. وقد انتهى «دوران» إلى القول بأنّ هذا التنوّع والثراء في الدالّ والمدلول يسم الرمز بالمرونة[1].

غير أنّ انتماء الرمز إلى قسم مخصوص من الدلائل اللغويّة لا يعني –عند بعض الدارسين– انعدام الفروق بين المفهومَيْن[2]. وبيان ذلك أنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول في الدليل تُدرك بسرعة وتقوم على مبدإ المشاركة، ومتى لم يتوفّر هذا الشرط تتعطّل وظيفة الدليل اللغويّ. فعلامات الخطر في مصنع أو مستشفى يُفترض أن تُدرك معانيها في الحين. وقس على ذلك تعامل السائق مع علامات الطريق. ولذلك فإنّ الإنسان يجد نفسه –وهو يتواصل مع الدلائل– في نظام قائم على مواضعة (Convention). وعندئذ يشارك المجموعة التي ينتمي إليها في نوع المعرفة المصطلح عليها سلفاً. أمّا في الرمز. فإنّ العلاقة بين الدالّ والمدلول معقّدة لأنّها مثقلة بعبء التاريخ عبر التأويلات المعادة والمتلاحقة، وهي علاقة تغلب عليها المواقف الذاتيّة والشعور الدينيّ لأنّها تحمل بكلّ بساطة أمارات المعيش اليوميّ.

وبخصوص العلاقة بين الرمز والشعار. فإنّها تقوم على مبدإ الاختلاف. ذلك أنّ الشعار صورة مرئيّة تعاقدت المجموعة عليها للإشارة إلى فكرة أو إلى كائن ماديّ أو معنويّ من مثل اعتبار العلَم شعاراً للوطن أو اتّخاذ إكليل الغار (Le laurier) –الذي يوضع على رؤوس الأبطال مثلاً– شعاراً للمجد[3]. ويبدو هذا التعريف منسجماً مع تصوّر «دوران» للعلاقة

---

1 المرجع نفسه. ص: 14.

2 انظر: YSI TARDAN-MASQUELIER, *Le langage symbolique*, in: *Encyclopédie des religions*, *op. cit.*, tome II, p. 2146.

3 راجع: JEAN CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*, *op. cit.*, p. IX.

بين الشعار والرمز، وهو تصوّر يؤكّد إمكان الانتقال من الرمز إلى الشعار في اتّجاه واحد. وقد ضرب الباحث مثالاً على ذلك وهو أنّ الشعار المسيحيّ (L'emblème christique) مهما كان شكله لا يمكن أن يتحوّل إلى رمز للصليب (Symbole de la croix)، بل العكس هو الصحيح[1].

ولاحظ «دوران» -مرّة أخرى- فارقاً مفهوميًّا واصطلاحيًّا بين الرمز و«الشيمة» (Schème) أو «النسق»[2]. ذلك أنّ «النسق»[3] هو "التعميم الديناميكيّ والشعوريّ للصورة"[4]. وهنا يكون «النسق» بمثابة «الرمز الوظيفيّ» أو قل «الرمز المحرّك»[5]. ولئن علّق كانط (E. KANT) (ت 1804) بـ«النسق» وظيفة الوصل بين الصورة والمتصوّر، فإنّ «دوران» ازورّ عن هذه الوظيفة مؤكّداً أنّ «النسق» يعقد صلة بين الحركات اللاواعية الصادرة عن الإنسان، ويربط أيضاً بين ردود الفعل والتمثّلات الرمزيّة.

---

1 انظر: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, p. 61.

2 عرّب محمّد عجينة كلمة (Shème) بـ«النسق». انظر كتابه: **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج. I، ص: 185 وص: 199. ونحن إذ نأخذ بهذه التّرجمة فإنّنا لا نقصد بالنسق معنيي «النظام» (Système) أو «الطريقة» (Méthode).

3 استعار «دوران» هذا المصطلح من أعمال «سارتر» (J. P. SARTRE) (ت. 1980) و«بيرلود» (BURLOUD) و«ريفولت دالوناس» (REVAULT D'ALLONNES). وقد أخذ هؤلاء بدورهم هذا المصطلح من المعجم الفلسفيّ الكانطيّ، وتحديداً من كتاب «كانط» (KANT): «نقد العقل الخالص» (***Critique de la raison pure***). راجع:
Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit., p. 61.

وفي هذا السياق يقول «جون بروغوس» (JEAN BURGOS):
« Les schèmes, au sens où nous les entendons, sont bien d'abord des représentations intermédiaires, ainsi que le voulait Kant qui leur accorde un rôle indispensable de jonction entre l'intelligible et le sensible, homogène au concept comme à l'image », ***Pour une poétique de l'imaginaire***, éditions du Seuil, Paris, 1982, p. 117.

4 DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, p. 61.

5 انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبناء على ما تقدّم أمكن لـ«دوران» (DURAND) أن يقيم مقابلة بين «النسق» و«الأنموذج الأصليّ»[1] (Archétype) من ناحية والرمز من ناحية أخرى[2]. من ذلك أنّ «النسق الارتقائيّ» (Le schème ascensionnel) و«الأنموذج الأصليّ» للسماء يتّصفان بالثبات. أمّا الرمز الذي يحلّ محلّهما، فإنّه قد يتجلّى في أشكال عديدة من قبيل سهم طائر أو طائرة نفّاثة تتجاوز سرعتها سرعة الصوت[3].

ولمّا كانت الرموز مكوّناً أساسيًّا من مكوّنات الأسطورة في مفهومها الأنتروبولوجيّ[4]، فإنّ الصلة بينهما وشيجة. وقد نبّه «يونغ» إلى أنّ

---

1 أخذنا هنا بترجمة محمّد عجينة. انظر: **موسوعة أساطير العرب**. م.م.. ج. 1. ص: 52. والملاحظ أنّ محمّد القاضي مال إلى عبارة «قالب» في تعريب كلمة (Archétype). راجع كتابه: **الخبر في الأدب العربيّ**. منشورات كليّة الآداب بمنّوبة، تونس، ودار الغرب الإسلاميّ، بيروت. الطبعة الأولى، 1998. ص: 438.

2 إنّ المطابقة التي أجراها «دوران» بين «الأنموذج الأصليّ» و«النسق» سمحت له بالقول بأنّ العجلة مثلاً هي الأنموذج الأصليّ الأكبر لـ «النسق الدوريّ» (Schème cyclique). انظر:

Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit., p. 63.

ومعلوم أنّ المقصود بـ«النماذج الأصليّة» عند «يونغ» هو مضامين اللاوعي الجمعيّ (L'inconscient collectif). ولهذه النماذج الأصليّة علاقة غير مباشرة بـ«التمثّلات الجمعيّة» (Les représentations collectives). راجع كتابه:

Les racines de la conscience : étude sur l'archétype, traduction, Yves Le Lay, édition Buchet-Chastel, Paris, 1971, pp. 14-15.

وفي هذا السياق يقول محمّد عجينة متحدّثاً عن «النماذج الأصليّة» عند «يونغ»: "هي في حدّ ذاتها أشبه بالقوالب الفارغة إلاّ أنّ الوعي هو الذي يجسّمها ويجعلها في الحين قابلة للإدراك بإخراجها من حيّز الكمون إلى حيّز الفعل. وإدراجها في الزمان والمكان في شكل صورة [...] ويفترض صاحب هذه النظريّة أنّ تلك النماذج الأصليّة مترسّبة فينا، آثار موروثة عن أولى تجارب الإنسان الوجوديّة وهو يجابه الطبيعة أو غيره من البشر أو نفسه، وأنّها مرتسمة لديه في اللاشعور. وهي نظريّة تفتقر إلى الحجّة والبرهان". **موسوعة أساطير العرب**. م.م.. ج. 1. ص ص: 52-53.

3 انظر: DURAND. ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, p. 64.

4 انظر: **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها. وبخصوص المقاربة الأنتروبولوجيّة للأسطورة وغيرها من المقاربات راجع المدخل النظريّ الجيّد للأساطير في كتاب محمّد عجينة. **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج. 1، ص ص: 40-76.

معرفتنا اليوم برمزيّة الأساطير تتجاوز إلى حدّ بعيد معرفة الأجيال السابقة بها. ففي ماضي الأزمان لم يكن الناس يتفكّرون في رموزهم، بل كانوا يعيشون وهم خاضعون -بلا وعي منهم- لدلالاتها ولفعلها في حياتهم[1]. وبما أنّ الأسطورة تصاغ في خطاب معيّن، فإنّ هذا الخطاب تسكنه صور شتّى حتّى وقر في ذهن «دوران» تعريف الصورة بكونها رمزاً[2].

وفعلاً فإنّ الصورة يمكن أن تكون دليلاً في معناه اللسانيّ وقد تنطوي على قيمة رمزيّة. فصورة العجلة المرسومة على خوذة والتي تشير إلى عامل بالسكك الحديديّة لا تعدو أن تكون دليلاً. ولكن حينما توضع صورة العجلة في علاقة مع الشمس أو مع الدورات الكونيّة أو مع «أسطورة العود الأبديّ» (Le mythe de l'éternel retour) فإنّها تكتسب حينئذ قيمة رمزيّة[3]. وفضلاً عن ذلك فإنّ الصورة باعتبارها طريقة من طرق التعبير الرمزيّ تغني عن كلام مفهوميّ مطوّل أحياناً. ولذلك يُكْتَفى بالتنبيه إلى وجود خطر محدق برسم جمجمة عليها عظمان متقاطعان[4].

إنّ خوضنا في معنى الرمز بالرجوع إلى نماذج من أهمّ الكتابات الغربيّة في شأنه يدفعنا إلى السؤال عن أهمّ خصائص الرمز من المنظورَيْن الأنتروبولوجيّ والفينومينولوجيّ. وقد أفضى بنا النظر في هذه المسألة إلى رصد خمس خصائص كبرى يمكن أن تتّصف بها الرموز، وتتمثّل هذه الخصائص في ما يلي:

---

1 راجع: *Essai d'exploration de l'inconscient, op. cit.*, p. 81.

2 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, p. 25.
ويلاحظ أنّ المؤلّف صاغ هذا التعريف لتجاوز أطروحات سابقة في باب «الصورة» من وجهة نظر فينومينولوجيّة. وفي هذا السياق يتنزّل نقده لـ«سارتر» في كتابه: ***L'imaginaire*** (1940).

3 راجع: CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, p. XI.

4 انظر: DURAND, *L'imagination symbolique, op. cit.* p. 8.

- أوّلاً: التلبّس بالوجود الإنسانيّ، إذ لا سبيل إلى الكلام على الرموز خارج الحياة الإنسانيّة[1]. ولذا يستحيل غياب الرموز عن أيّة وضعيّة وجوديّة للإنسان في الكون مثلما يعتقد ذلك «إلياد» (ELIADE)[2]. فالرمز هو تلك اللغة التي تجعل المؤمن مثلاً ينتمي إلى المجموعة المتكلّمة باللسان ذاته, بمعنى إنّ لكلّ جماعة دينيّة نظامها وقيمها الرمزيّة بهما تُعَرَّف. و حينما ينهار هذا النظام أو تهتزّ تلك القيم تفقد تلك الجماعة هويّتها الدينيّة[3]. وفي هذا السياق شدّد بعض الدارسين على انتماء «الرمز الدينيّ» -إلى جانب الأسطورة- إلى جوهر الحياة الروحانيّة[4].

- ثانياً: قد تكون العلاقة في الرمز بين الرامز (Le symbolisant) والمرموز إليه (Le symbolisé) نازعة إلى شيء من الثبات. من ذلك القبّة في المسجد أو الخيمة لدى البدو الرحّل ترمز دائماً إلى السماء[5]. ولكنّ الثبات المشار إليه في العلاقة بين مكوّنَيْ الرمز ليس ثباتاً مطلقاً. بمعنى إنّ للرمز معنًى بديهيًّا ومتّفقاً عليه ولكن بالإمكان أن تضاف إلى ذلك المعنى الأصليّ معان أخرى[6]. إنّ بإمكان الرمز حينما يكتسب معنًى جديداً أن يعيد صياغة الشعائر الدينيّة. ففي الهند القديمة – وتحديداً نحو القرن الخامس قبل الميلاد أي في المرحلة الفاصلة بين الفيدا (Véda) والأوبانيشاد (Upanishad)- أعيد تأويل رمزيّة النار الممثلة لأساس الاعتقاد في اتّجاد الدلالة على العرفان (Gnose).

---

1 التواصل الرمزيّ ممكن أو حاصل بين البشر. ولكنّه متعذّر بين سائر الحيوانات. إذ التواصل بينها إشاريّ بالأساس.

2 انظر: *Images et symboles, op. cit.*, p. 31.

3 راجع: YSE TARDAN-MASQUELIER. ***Le langage symbolique***, in : *Encyclopédie des religions*, *op. cit.*, tome II, p. 2148.

4 انظر: ELIADE, ***Images et symboles, op. cit.***, p. 12.

5 انظر: JEAN CHEVALIER, ***Dictionnaire des symboles***, *op. cit.*, p. XVII.

6 انظر: JUNG, ***Essai d'exploration de l'inconscient, op. cit.***, p. 20.

وعندئذ أصبح القربان (Le sacrifice) يطلب من داخل الذات الإنسانيّة. وكانت لهذا التفسير نتائج لا تحصى على الروحانيّات في الهند، ولكن مع ذلك لم يلغ التغيير المذكور المعنى القديم ولكن أعاد توجيهه طلباً لمعنى جديد[1]. ولا شكّ في أنّ هذه الرؤية تندرج ضمن قابليّة الرموز للتحيين (Actualisation) وفق شروط معيّنة (تطوّر الحياة الاجتماعيّة، ضغوط الواقع التاريخيّ، المنعطفات المعرفيّة الكبرى...)[2].

- ثالثاً: للرمز معقوليّته الخاصّة ومنطقه المميّز له[3]. فرمزيّة الألوان (في قانون الطرقات مثلاً) ليست محايدة أو اعتباطيّة (اللون الأحمر يرمز إلى الخطر بينما يرمز اللّون الأخضر إلى الأمان والإباحة)[4]، ومن ثمّ فإنّ الرمز لا يقوم على الاعتباط مهما تعدّدت دلالاته. وحسبنا مثالاً على الانسجام بين الشكل الذي يظهر فيه الرمز والمعنى المستخلص منه ما هو موجود في التقاليد الكنسيّة المسيحيّة حين يقدّم الخبز والخمر على أنّهما رمزان معبّران عن جسد المسيح ودمه[5].

---

1 انظر: YSÉ TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions***, ***op. cit.***, tome II, p. 2147.

2 راجع: ELIADE, ***Images et symboles***, ***op. cit.***, p. 30.

3 يقول «ميرسيا إلياد» (M. ELIADE):
« Les symboles, de quelque nature qu'ils soient, et quel que soit le plan sur lequel ils se manifestent, sont toujours cohérents et systématiques. Cette logique du symbole déborde le domaine propre de l'histoire des religions pour prendre rang parmi les problèmes de la philosophie », ***Traité d'histoire des religions***, éditions Payot, Paris, 2004, p. 447.

4 انظر: DOMINIQUE JAMEUX, Article « symbole », in : ***Encyclopædia Universalis***, ***op. cit.***, corpus XVII, p. 497.

5 YSÉ TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions***, ***op. cit.***, tome II, p. 2147.

• رابعاً: خضوع الرموز لمبدإ التصنيف[1]. فهي تتوزّع على مراتب عديدة أهمّها:

– الرمز الحيّ والرمز الميّت. ذلك أنّ الرمز الحيّ هو الذي يمدّ المرء بمعنى يحسّه دون أن يدركه بدقّة ودون أن يتمكّن منه تمكّناً. وهذا ما يستدعي، مثلما يرى «يونغ»[2]، وجود تلازم بين الرمز واللاوعي. وحينئذ يبقى الرمز حيًّا ما بقيت الإحاطة بمعناه الكلّيّ إحاطة جزئيّة. أمّا الرمز الميّت فهو يصبح كذلك حينما يعثر مستعمله على العبارة الدالّة على شيء يبحث عنه. وعندئذ يموت الرمز ولا تكون له إلاّ قيمة تاريخيّة. وتؤكّد «إيزاي تاردان ماسكولييه» (YSÉ TARDAN-MASQUELIER) أنّ الرموز تموت حينما تصبح بسيطة فتفقد قدرتها على عقد الصلة بين مناطق عديدة من الواقع.

– توزّع الرموز بين أن تكون كونيّة وبين ألاّ تكون كذلك. فكلّما كان الرمز قديماً وأصيلاً نزع إلى أن يكون جمعيًّا وكونيًّا. ويُعدّ «يونغ» من أبرز المدافعين عن هذه الفكرة.

---

1 نكتفي هنا بالحديث عن مبدإ التصنيف في علاقته بخصائص الرموز في ذاتها مهما كانت مضامينها ومهما تعدّدت أشكال إجرائها في حياة الإنسان. أمّا الكلام على التصنيف في مستوى توزيع الرموز على شتّى الخطابات: فسنخصّص له حيّزاً لاحقاً.

2 يقول «يونغ»:
« Le symbole traduit un fragment essentiel de l'inconscient, et plus ce fragment est répandu, plus est général aussi l'effet du symbole, puisqu'il fait vibrer en chacun la corde commune », ***Types psychologiques, op. cit.***, p. 471.

3 **المرجع نفسه**، ص: 469.

4 انظر: YSÉ TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in: ***Encyclopédie des religions***, ***op. cit.***, tome II, p. 2148.

5 نقلاً عن: JEAN CHEVALIER, ***Dictionnaire des symboles***, ***op. cit.***, p. XXX.

- الرمز البسيط والرمز الصميم. فالرمز البسيط هو الرمز الموات مثلما مرّ بنا أعلاه. أمّا «الرمز الصميم» (Le symbole authentique) فإنّه يتوفّر على ثلاثة أبعاد حسب «بول ريكور» (PAUL RICŒUR) (ت 2005) . فهو في الوقت نفسه:
  - كونيّ (Cosmique) لأنّه يتجلّى في العالَم المرئيّ المحيط بنا،
  - وحُلُميّ (Onirique) أيّ إنّه ينتمي إلى عالَم الأحلام، إذ الرمز متجذّر في الذكريات والحركات التي تظهر في أحلامنا معبّرة عن سيرتنا الحميمة تعبيراً واضحاً.
  - وشاعريّ (Poétique) لأنّه يُتوسَّل إليه بوساطة اللغة (Langage).

- وخامساً: قابليّة الرموز للتأويل، بمعنى أنّ الرمز لا معنى له ما لم يخضع لعمليّة تأويليّة حسب معايير دقيقة تختلف باختلاف منطلقات المؤوّلين الفكريّة والمنهجيّة. فحسب «دوران» مثلاً[2]، يوجد مسلك من مسالك التأويل يتمثّل في إعادة أسطرة الرموز (La remythisation). وهذا ما انتصر له مثلاً «باشلار» (G. BACHELARD) (تـ 1962) و«ميرسيا إلياد» (M. ELIADE) (تـ 1986).

والحقّ أنّ تعدّد تأويلات الرمز الواحد لا ينحصر في مدى تجريده من النزعة الأسطوريّة التي يمكن أن ينطوي عليها أو إعادتها إليه. وإنّما يتجاوز ذلك إلى اختلاف طرق قراءة الرمز وتأويله. فلأسطورة «أوديب»

---

1 أورده «دوران» في: *L'imaginaire symbolique, op. cit.*, p. 13. وقد لاحظ المؤلّف أنّ هذه الأبعاد الثلاثة تنتمي إلى القسم المرئيّ من الرمز وهو الدالّ. (أمّا قسم المدلول فمضمونه التمثّلات غير المباشرة والعلامات المجازية).

2 راجع: *L'imagination symbolique, op. cit.*, p. 110.

(Œdipe) مثلاً قراءتان على ما يذكر «دوران»[1]: قراءة أولى «فرويديّة» ترى في أسطورة «أوديب» «تراجيديا ارتكاب المحارم» (Le drame de l'inceste)، وقراءة ثانية «هيدغريّة» أو «أفلاطونيّة» (في تقدير «بول ريكور»). ففي نصّ «سوفوكليس» (SOPHOCLE) «أوديب ملكاً» يمكن أن نقرأ تراجيديا أخرى يجسّدها «أوديب» هي «تراجيديا الحقيقة». ذلك أنّ «أوديب» يبحث عن قاتل أبيه «لايوس» (LAÏOS) ويواجه باستمرار كلّ من يقف حيال اكتشاف الحقيقة.

ولا مناص لنا من التنبيه إلى أنّ قابليّة الرموز للتأويل ما كان لها أن تكون خاصّية مميّزة لولا اتّصافها بسمتَيْن متعاضدتَيْن موجودتين في جلّ الرموز:

- **السمة الأولى**: هي أنّ الرموز متعدّدة الأبعاد (Pluridimensionnels)[2]، إذ تنطق هذه الرموز بعلاقات عديدة: علاقة بين الأرض السماء. أو علاقة بين الفضاء والزمن أو علاقة بين التعالي (Transcendance) والمحايثة (Immanence). ومثل هذه العلاقات نعثر عليها في مباحث لها علاقة بالتمثّلات الرمزيّة الدينيّة مثل الهبوط (بسبب الخطيئة الأولى) والعروج. ومثل الوحي والتاريخ في الفكر الإسلاميّ.
- **والسمة الثانية**: هي تعدّد معاني الرمز الواحد (Polysémie). بل وقدرة بعض الرموز على التأليف بين المعاني المتقابلة تقابلاً تامًّا. فالشجرة على سبيل المثال هي رمز للدورة الزمنيّة الموسميّة. وهي

---

1 انظر: **المرجع نفسه**. الصفحة نفسها.

2 انظر: DURAND. ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, pp. 28-29 et aussi JEAN CHEVALIER. ***Dictionnaire des symboles, op. cit.***, p. XVII..

أيضاً رمز للارتقاء العموديّ[1]. والماء يمكن أن يكون رمزاً للتطهّر من الذنوب والخطايا في معناها الدينيّ، وأن يكون كذلك رمزاً للانبعاث والخصب[2] (في أساطير خلق الكون والإنسان). وبالمقابل قد يرمز الماء إلى الدمار والفناء (أساطير الطوفان في القصص الدينيّ).

والذي نخرج به من هذا المحور الأوّل هو صعوبة الخلوص إلى تعريف جامع مانع للرمز، وذلك لأسباب عديدة منها تباين مناهج المقاربة بين العلماء المتخصّصين في هذا الباب (التحليل النفسيّ، الأنتروبولوجيا، الفينومينولوجيا...)، ومنها تعدّد ضروب الرمز ومستوياته (الرمز الدينيّ، الرمز الأدبيّ، الرمز السياسيّ...).

ورغم ذلك حاولنا الوقوف على سمات دقيقة؛ فيما نقدّر؛ ساعدتنا على تبيّن معنى الرمز في الدراسات الغربيّة المعاصرة مركّزين اهتمامنا أكثر ما يمكن على ما له صلة بالرمز الدينيّ، ولعلّ من أبرز هذه السمات العلاقات وأحياناً التلازمَ بين الرمز والأسطورة و«الأنموذج الأصليّ» واللاوعي الفرديّ أو الجمعيّ و«النسق» والصورة. وفضلاً عن ذلك بيّنّا معنى الرمز بطريقتين في التحليل هما الإبرام والنقض بمعنى توضيح الرمز بما هو وبما ليس هو.

وقد انتهينا أخيراً إلى رصد أهمّ خصائص الرمز سواء من جهة المرجع (التلازم بين الرمز والوجود الإنسانيّ) أو المكوِّن الرمزيّ (العلاقة بين الرامز والمرموز إليه) أو تعدّد التأويل. ونأمل أن يساعدنا ذلك كلّه على تدبّر مسألة الرمز من جهتيْ التصنيف والوظيفة.

---

1 انظر: DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, p. 54.

2 ELIADE, ***Images et symboles, op. cit.***, p. 200.

الفصل الثاني

الرموز بين محاولات التصنيف وتعدّد الوظائف

إنّ الربط بين تصنيف الرموز وما يمكن أن تنهض به من وظائف مردّه إلى العلاقة الجدليّة بين المبحثيْن. ذلك أنّ كلّ تصنيف مقترح يتمّ في ضوء الوظيفة، وتعيين الوظيفة متأثّر إلى أقصى حدّ بتصنيف معيّن للرموز. فعلى قدر تعدّد ضروب الرموز تتعدّد الوظائف وعلى قدر انحسار الضروب تتقلّص الوظائف التي تؤدّيها.

1. محاولات تصنيف الرموز

كانت للباحثين الغربيّين محاولات عديدة ومختلفة النتائج في تصنيف الرموز[1]، اتّخذوها عوناً لهم على فهم حقيقة الرمز وما يؤدّيه من وظيفة أو أكثر. والحقّ أنّ الداعي الأساسيّ الذي يمكن أن يفسّر تعدّد تلك المحاولات في التصنيف هو اختلاف اختصاصات هؤلاء الباحثين. فمنهم الفيلسوف (مثل «يونغ» و«باشلار») ومنهم مؤرّخ الأديان (مثل «إلياد») وعالِم الأنتروبولوجيا (مثل «دوران») وعالِم النفس (مثل «فرويد») وحتّى عالِم الاجتماع (مثل «بيار بورديو» (P. BOURDIEU) (تـ 2002)).

---

1 تجدر الإشارة إلى أنّ هذا التصنيف يتمّ داخل المجال المعرفيّ الواحد وليس بين مجالات مختلفة. ومن ثمّ فإنّ التصنيف المشار إليه يقع داخل الرمز الدينيّ مثلاً دون سواه من الرموز المنتمية إلى قطاعات معرفيّة مغايرة.

وفضلاً عن ذلك أشار بعض الدارسين[1] إلى وجود صعوبات حقيقيّة في تصنيف الرموز الكبرى إلى فئات متمايزة. وقد أرجع هذه الصعوبات إلى أمرَيْن أساسيَيْن أوّلهما أنّ هذه الرموز غير خطّيّة بل هي متعدّدة الأبعاد مثلما وضّحنا ذلك أعلاه. وثانيهما ارتباط الرموز بالدلالات العديدة التي تنطوي عليها الصور القائمة على تلك الرموز. ويُطرَح هذا الإشكال بحدّة في مجال الرموز الدينيّة أو ما يسمّيه «دوران» بـ«الرمزيّة الدينيّة» (Symbolisme religieux)[2].

ونقتصر في هذا العمل على تقديم ثلاثة تصنيفات للرموز من خلال نماذج ممثّلة لها وهي: التصنيف الثنائيّ والتصنيف الثلاثيّ وأخيراً التصنيف الرباعيّ.

أ. التصنيف الثنائيّ للرموز

◆ تصنيف «يونغ»

يأخذ هذا التصنيف بعين الاعتبار مبادئ أساسيّة في أطروحة «يونغ». من ذلك أنّ «اللاوعي الجمعيّ» في تقديره معبّر عن «النماذج الأصليّة». فهي تعبّر عن نفسها ضمن نظام رمزيّ هو أسطورة الخلق والحياة والموت. ومن ثمّ فإنّ الليبيدو في نظره ليس مجرّد طاقة غريزيّة للاوعي الفرديّ، بل هو طاقة لسيرورات حيويّة عموماً. وهذا ما يفسّر تفرّق الرموز وتماثلها[3]. أضف إلى ذلك أنّ «يونغ» يصنّف الرموز حسب آليّتَيْ «توجيه الليبيدو إلى خارج الذات» (Extraversion)[4] أو «نشاط

---

1 راجع: DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, p. 29.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 انظر: D. JAMEUX, Article « Symbole », in : ***Encyclopædia Universalis*** ; corpus XVII, p. 496.

4 راجع التعريف المفصّل لهذا المفهوم في: C. G. JUNG, ***Types psychologiques, op. cit.***, pp. 425-426.

الليبيدو داخل الذات» (Introversion)[1]، ممّا يؤكّد أن تصنيفه للرموز يراعي الوظائف النفسيّة الأساسيّة في ضوء نظامين مختلفين يرتدّان إلى النمط الموجّه لليبيدو داخل الذات المنبسطة (Type extraverti) أو إلى النمط القائم على نشاط الليبيدو داخل الذات المنطوية (Type introverti).

وبناء على ما تقدّم ميّز «يونغ» بين «الرموز الفرديّة» و«الرموز الجماعيّة»، وهذه تعدّ أكثر أهمّية مقارنة بالأخرى. وعلّة ذلك أنّ الرموز الجماعيّة تمثّلها أكثر ما تمثّلها «الصور الدينيّة». فالمؤمن يمنح تلك الرموز الجماعيّة أصلاً إلهيًّا ويعتبرها ثمرة من ثمار الوحي. وبالمقابل يراها غير المؤمن مخترعة. ويعتقد «يونغ» أنّ هذا الموقف أو ذاك مجانب للصواب لأنّ الرموز و«المتصوّرات الدينيّة» (Les concepts religieux) خضعت طيلة قرون عديدة وعلى التدريج لإعداد ولتهيئة دقيقة وواعية. ثمّ إنّ أصول تلك الرموز والتصوّرات تعود إلى لغز الماضي حتّى يخيّل للمرء ألاّ أصل إنسانيّ لها. ورغم ذلك كلّه، فهي تعبّر عن «تمثّلات جمعيّة» (Représentations collectives). لذلك، فهي تبدو منبثقة عن الأحلام والخيالات الإبداعيّة للبدائيّين، وهي علاوة على ذلك تمثّل ظواهر عفويّة وغير إراديّة[2].

◆ تصنيف «دوران»

إنّ رهان «دوران» الأنتروبولوجيّ هو إنجاز تصنيف بنيويّ للرموز يكون قادراً على تجاوز أطروحات أخرى في التصنيف قاصرة علميًّا ومنهجيًّا تبنّاها علماء النفس الفينومينولوجيّون وعلماء التحليل النفسيّ

---

1 للإلمام بهذا المفهوم انظر المرجع نفسه، ص: 453.

2 انظر: JUNG, ***Essai d'exploration de l'inconscient***, in : ***L'homme et ses symboles***, ***op. cit.***, pp. 55-56.

وعلماء الاجتماع[1]. وسعى «دوران» إلى تعليل تصنيفه الثنائيّ للرموز بالتعويل على قول مأثور لـ«بيغانيول» (A. PIGANIOL)[2] مفاده "أنّ كتاب التاريخ عند كلّ الشعوب تقريباً يبدأ بالصراع بين هابيل الراعي وقابيل الفلاّح"[3].

ولا يغيب عنّا أنّ تناول «دوران» للرموز تمّ عبر الصُوَر. ولذلك شدّد على قيمة التلازم بينهما. إذ أنّ الرمز يتوسّل بالصورة للكشف عن دلالته. وعندئذ تحمل الصورة معناها في ذاتها وليس خارجها ممّا أفرز ما سمّاه المؤلّف بـ«المعنى المجازيّ» (Le sens figuré). ولعلّ هذا التلازم بين الرموز والصور هو الذي يفسّر انتظام الصور في «كوكبات» (Constellations) تسكنها الرموز[4].

ولمّا كان مفهوم المتخيّل (L'imaginaire) عند «دوران» قائماً على مجمل الصور وما يربط بينها من علاقات يعكس جميعها جوهر التفكير في حياة «الإنسان العارف» (*Homo Sapiens*)[5] فإنّه اقترح تقسيم الصور إلى نظامين ينتج عن التجاذب والتنازع بينهما[6] متخيّل مؤهّل للانخراط في نظام معيّن. وهو ما حدا بالمؤلّف للكلام على «نظام المتخيّل» (Régime de l'imaginaire)[7].

---

1 انظر: DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, p. 37.

2 ورد في كتابه: ***Essai sur les origines de Rome***, Paris, 1917.

3 DURAND, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.***, p. 58.

4 هذا ما دفع ببعض الدارسين إلى الكلام على «مجرّة المتخيّل» (La galaxie de l'imaginaire). انظر: **المرجع نفسه**. ص: 5 (من مقدّمة الطبعة العاشرة للكتاب، 1984).

5 انظر: **المرجع نفسه**. ص: 16 (من مقدّمة الطبعة الثالثة للكتاب، 1969).

6 **المرجع نفسه**. ص: 307.

7 انظر: **المرجع نفسه**. ص: 66.

وبناءً على كلّ ما تقدّم تتوزّع الصور الرمزيّة على نظامين هما:

- «النظام النهاريّ للصورة»[1]: ويقوم، من بين ما يقوم عليه، على وضعيّة الانتصاب الغالبة على جسم الإنسان (La dominante posturale). ولذلك، فإنّ الصور المنتمية إلى هذا النظام دالّة على معاني السعي والحركة وبعض الأنشطة الدينيّة. ومن الرموز التي يتضمّنها النظام المذكور «الرموز الارتقائيّة» (Les symboles ascensionnels)[2]. فالعروج إلى مقام الآلهة يتمّ رمزيًّا عبر «الجبال المقدّسة» أو بواسطة الشجرة التي يتسلّقها «رجل الشامان». ويتمّ الارتقاء أيضاً إلى السماء تعويلاً على الأجنحة مثلما هو معروف في عالَم الملائكة. وفضلاً عن ذلك يتضمّن هذا النظام النهاريّ للصورة رموز الطهارة تجلوها طقوس أو أعمال أو تصوّرات دينيّة عديدة مثل الختان والتعميد (Baptême) و«النار المطهِّرة».

- «النظام الليليّ للصورة»[3]: تغلب عليه، من بين ما تغلب، معاني الانبطاح والسكون والألفة. ومن الرموز المنتمية إلى هذا النظام نذكر خاصّة «الرموز الدوريّة» (Les symboles cycliques)[4]. إذ بفضلها يعبّر الإنسان عن حاجته الوجوديّة إلى التحكّم في الزمن. وهو ما يتمّ إجرائيًّا عبر الطقوس الدينيّة القائمة على مبدإ «التكرار». ويدرك الإنسان الإحساسَ بالزمان بوسائل شتّى منها معاينته للدورة القمريّة. ففيها يتعاقب، من منظور رمزيّ، الموت والتجدّد تعاقباً مستمرًّا. وعلاوة على ذلك يحتوي هذا النظام الليليّ على الرموز الدالّة على

1 **المرجع نفسه**، ص ص: 67-215.
2 **المرجع نفسه**، ص ص: 138 -162
3 **المرجع نفسه**. ص ص218-433.
4 انظر: **المرجع نفسه**. ص ص: 321-378

معان حميمة (Les symboles de l'intimité)[1]، وذلك من خلال عدّة أفعالٍ نذكر منها:

- **أفعال النزول**: من قبيل حركة الابتلاع لدى الإنسان.
- **أفعال الإقامة**: فالمسكن مثلاً يرمز إلى جسم الإنسان. إذ الغرف تمثيل رمزيّ للأعضاء، والنوافذ -في تصوّر الأطفال خاصّة- معبّرة عن عيون المسكن. وهذا ما يؤكّد فرضيّة ساقها المؤلّف في مقدّمة كتابه وهي وجود علاقة متينة بين حركات الجسد و«التمثّلات الرمزيّة»[2].
- **وأفعال الاحتواء**: وهي ناطقة برموز جنسيّة أنثويّة. ولذلك لاحظ «دوران» أنّ قوارب الصيد، وحتّى شاحنات النقل الثقيل، تحمل أسماء نساء[3].

إنّ رغبة «دوران» في بيان الفروق بين النظامين النهاريّ والليليّ للصور جرّه إلى الحدّ من الدلالات الرمزيّة التي يمكن أن تتوفّر عليها بعض الظواهر أو الكائنات الطبيعيّة. وهذا ما شرّع الباب أمام بعض الدارسين الغربيّين لنقد أطروحة «دوران» في هذا التصنيف الثنائيّ للصور الرمزيّة[4].

---

1 انظر: **المرجع نفسه**، ص ص: 269-307.

2 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 43.

3 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 287.

4 يُعَدّ «جون بورغوس» (JEAN BURGOS) من أبرز الذين نقدوا «دوران» في تصنيفه الثنائيّ للصور. وهذا ما يجلوه قوله الدائر على مثال دقيق في الغرض:
« Il est impossible de suivre Gilbert Durand lorsqu'il range délibérément l'image de l'arbre à l'intérieur du régime nocturne de l'image, dans le tiroir des symboles cycliques qui répondent aux structures dramatiques de l'Imaginaire (...). Une étude méthodique et concrète de cette image montre en effet que celle-ci s'intègre tout aussi bien, si l'on s'en tient à la classification en question, à des structures héroïques : l'arbre y apparaît alors comme bien entre deux mondes, l'un sombre et l'autre clair, ou moyen de passage des ténèbres à la lumière, comme celui qui sépare autant que celui qui réunit... ».
Pour une poétique de l'imaginaire, op. cit. pp. 53-54.

ب. التصنيف الثلاثيّ للرموز

◆ تصنيف «إلياد»

إنّ الدراسات العديدة التي خصّصها «إلياد» (M. ELIADE) للأساطير وللأديان القديمة، وفي مقدّمتها ديانات الهند القديمة، حملته على توزيع الرموز بحسب انتمائها إلى «تجلّيات المقدّس» (Hiérophanies)[1] الثلاثة وهي[2]:

- **تجلّيات المقدّس الكونيّة** (Hiérophanies cosmiques): وهي تتضمّن من بين ما تتضمّن رموز السماء والأرض والمياه والأحجار. وتمثّل هذه العناصر حسب «إلياد» أقدم أشكال المقدّس التي عرفها الإنسان في حياته. فوجود السماء في حدّ ذاته كافٍ كي ترمز إلى المتعالي والقوّة والخلود[3]. ومن ذلك أيضاً أنّ الطوفان يمثّل غرضاً من الأغراض الأساسيّة المتعلّقة بعنصر المياه. ومعلوم أنّ الطوفان في عديد الأساطير والثقافات القديمة قائم على مبدإ إغراق الإنسانيّة في الماء قصد تدشين

---

1 يقول «إلياد» متحدّثاً عن هذا المصطلح ذائع الصيت والمتواتر في جلّ كتاباته:
« Nous avons intitulé ces documents *hiérophanies* parce que chacun révèle une modalité du sacré. Les modalités de cette révélation, de même que la valeur ontologique qu'on lui accorde, sont deux questions qui ne pourront être discutées qu'au terme de notre enquête. Considérons pour l'instant chaque document – rite, mythe, cosmogonie ou dieu – comme constituant une hiérophanie ; autrement dit, essayons de le considérer comme une manifestation du sacré dans l'univers mental de ceux qui l'ont reçu ». ***Traité d'histoire des religions***, éditions Payot, Paris, 2004, (1e édition 1949), p. 32.

والملاحظ في هذا الصدد أنّ منصف الجزّار، في أطروحته، عرّب كلمة « Hiérophanie » بـ«تجلّي القداسة». وهو اقتراح وجيه في تقديرنا نأخذ به مع شيء من التعديل في الصيغة. انظر: **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول**، م.م.، ص: 74.

2 انظر: ***Traité d'histoire des religions***, ***op. cit.***, p. 60.

3 **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

عصر جديد تمثّله إنسانيّة جديدة رغم أنّ الطوفان، عند الفحص، يخرق التصوّر الدوريّ للكون وللتاريخ. ولكن لا مناص من حدوث الطوفان حتّى تتطهر البشريّة من خطاياها وذنوبها. وهذا ما بيّنه «إلياد» حينما عرّج، وإن بشكل تأليفيّ» على «رمزيّة الطوفان» (Le symbolisme du Déluge)[1].

- **تجلّيات المقدّس البيولوجيّة** (Hiérophanies biologiques): وهي تشتمل على أغراض أو عناصر عديدة من قبيل الدورات القمريّة والشمس والنباتات والنشاط الفلاحيّ والجنسانيّة (La sexualité). من ذلك أنّ المعنى الرمزيّ الواصل بين المرأة وخدمة الأرض وحرثها هو «الخصوبة»، بل إنّ اعتقاداً سائداً مفاده أنّ الفلاحة هي أحد اكتشافات المرأة، وذلك في ظلّ اشتغال الرجل بالصيد وبالرعي. ثمّ إنّ للمرأة تأثيراً على مدى خصوبة الأرض أو جدبها[2]. أمّا الشجرة فهي تكاد تكون دائماً مقترنة بالرموز[3]. ففي أساطير بلاد الرافدين تكون الشجرة محاطة بالكواكب والطيور والحيّات. ويعبّر كلّ عنصر منها على معنى كونيّ محدّد. وفي «البهاجافاد جيتا» (Bhagavad-Gītā)[4]

---

1 انظر: **المرجع نفسه**، ص ص: 217–219.

2 في نيكوبار (Nicobar) –وهو أرخبيل هنديّ في خليج البنغال– يروى أنّ المحصول الزراعيّ يكون وفيراً متى قامت بالبذر امرأة حامل. أمّا في أوغندا (Ouganda) بإفريقيا، فإنّ المرأة العاقر تمثّل خطراً على ضيعتها. وبإمكان زوجها أن يطلّقها لهذا السبب بالذات. انظر: **المرجع نفسه**، ص: 264.

3 **المرجع نفسه**، ص: 279.

4 نقرأ في ألبهاجافاد – جيتا:

"تحدّث الربّ قائلاً:

قيل إنّ شجرة التين الخالدة، جذورها للأعلى وفروعها للأسفل. وأوراقها التراتيل الفيديّة، من يعرف ذلك يعرف الفيدا.

تنشر فروعها فوق وتحت، تتغذّى بالنزعات، الإدراك. جذورها عميقة. والعمل تأثيرها في عالم البشر.

شكلها غير مدرك، ولا نهاياتها ولا بداياتها ولا أساسها. وتُقطع شجرة التين الثابتة هذه بسيف الارتباطات القويّ" (15/1–3). شاكوانتالا راو شاستري (Sri. .../...

لا تشير «الشجرة الكونيّة» إلى العالَم (Univers) فحسب وإنّما ترمز إلى منزلة الإنسان في الكون[1].

- **تجلّيات المقدّس «الموضعيّة»** (Hiérophanies topiques): ومدارها على الرموز المستفادة من الأماكن المقدّسة والمعابد ومن الفضاء المقدّس. وتناول «إلياد» بالدرس في هذا الباب كيفيّة بناء الفضاء المقدّس[2] ورمزيّة المركز[3] ودلالة «الحنين إلى الفردوس»[4].

◆ **تصنيف «دومازيل»**

إنّ تصنيف «جورج دومازيل» (GEORGES DUMÉZIL) (تـ 1986) للرموز –بما أنّها تعبير عن الأنساق الاجتماعيّة والدينيّة– تمّ في ضوء الوظائف الأساسيّة الثلاث التي استخلصها من اشتغاله على الثقافات ذات الأصول الهندأروبّيّة[5]. وهذه الوظائف هي:

- وظيفة دينيّة و«قانونيّة» يتولاّها الكهنة ورجال الدين عموماً.
- وظيفة حربيّة ينهض بها المحاربون.
- وظيفة إنتاج يؤدّيها السواد الأعظم من المجتمع.

والمعروف أنّ «دومازيل» استنتج هذه الوظائف الثلاث من انكابه، طيلة مسيرته البحثيّة، على دراسة المجتمعات الهندأروبّيّة[6] القديمة

.../...

(RAO SASTRI، **الباجافاد جيتا: الكتاب الهنديّ المقدّس**. تعريب: رعد عبد الجليل جواد، طبعة أولى، دار الحوار باللاذقيّة، 1993، ص: 121.

1 M. ELIADE, ***Traité d'histoire des religions, op. cit.***, p. 280.

2 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 369.

3 **المرجع نفسه**، ص ص: 376–378.

4 **المرجع نفسه**، ص ص: 378–381.

5 مجال هذه الثقافات المناطق الممتدّة من نهر الغانج (Gange) شرقاً إلى ساحل المحيط الأطلسيّ بإيرلندا غرباً.

6 توجد في تقدير «دومازيل» بعض الفوارق في العلاقات التي يمكن أن تربط بين الطبقات الممثّلة لتلك الوظائف الثلاث. من ذلك أنّ الفرد في المجتمع الهنديّ القديم .../...

معوّلاً في ذلك على المنهج المقارنيّ في مجمل أعماله التاريخيّة[1]، وكان منطلقه في ذلك سؤال مركزيّ هو: كيف تكوّن تاريخ روما طيلة القرون الأربعة الأولى للميلاد؟

وفي هذا السياق نبّه المؤلّف إلى أنّ الوظائف المذكورة أعلاه تتّفق مع ثلاثة أصناف من الرموز يمثّلها «الثالوث الإلهيّ» (La triade divine) التالي: «جوبيتار» (Jupiter) و«مارس» (Mars) و«كيرونوس» (Quirinus)، وهو ثالوث حظي بمنزلة مرموقة في المجتمع الرومانيّ القديم، وخاصّة في مجال الحياة السياسيّة بروما[2]. من ذلك أنّ «مارس» يرمز إلى القوّة الحربيّة حتّى عُدَّ في الأساطير الرومانيّة أله الحرب. ويبدو أنّه كان الإله المفضّل لدى «الأرستقراطيّة العسكريّة» التي قادت عدّة انقلابات سياسيّة على الملوك الرومان.

أمّا «جوبيتار» -وهو رمز للسيادة وللمقدّس- فإنّه كان يمثّل مصدر مختلف السلطات. ولذلك شبّه في وظيفته الرمزيّة بـ«زوس» (Zeus) اليونانيّ. ويظهر، حسب المؤلّف، أنّ «الأرستقراطيّة الجمهوريّة» عبدت هذه الإله حين اتُّخِذَ قرار بناء معبد «الكابيتول» (Capitole). وبالمقابل لم يُلْتَفَتْ إلى «كيرونوس» -وهو في الأصل إله الخصب عند الرومان- إلاّ عند القيام بالأعمال الطقوسيّة التي يؤدّيها رجل الدين الرومانيّ.

.../...

ينتمي منذ ولادته إلى إحدى المجموعات الثلاث التالية: البراهمان (Brahmanes) أوّلاً، والمحاربين ثانياً، والفلاحين ومربّي المواشي ثالثاً. أمّا في النظام الروماني فلا بدّ من وجود تعاون وتنسيق بين الوظائف الاجتماعيّة الثلاث حتّى تستقيم الحياة الاجتماعيّة. وهذا ما يتجلّى خاصّة في العلاقة القائمة بين «الكهنة» و«المحاربين». انظر:

G. DUMÉZIL, ***Idées romaines***, éd. Gallimard, Paris, 1969, pp. 163-164.

1 راجع: G. DUMÉZIL, ***Mythes et épopée (Histoires romaines)***, éd. Gallimard, Paris, 1973, p. 15.

2 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 263.

وقد لاحظ «دومازيل» أنّ الديانة الرومانيّة عرفت تحوّلات مهمّة في القرنين الثالث والرابع للميلاد كان لها الأثر العميق في فقدان «الثالوث الإلهيّ» القديم توازنه. ومن أبرز تلك التحوّلات تشييد معبد «الكابيتول» حيث عُبدَتْ الآلهة الثلاثة: «جوبيتار» و«جينون» (Junon)[1] و«مينارفا» (Minerve)[2]. ونفى المؤلّف أن تكون هذه المجموعة الجديدة من الآلهة لاتينيّة، بل رجّح أن تكون يونانيّة[3]. واستنتج من ذلك كلّه أنّ أساطير الأصول والتّأسيس كانت تبرّر الطموحات والتوجّهات السياسيّة والقوميّة داخل المجتمعات الإيطاليّة القديمة.

ج. التصنيف الرباعيّ للرموز

يُعدّ «غاستون باشلار» (G. BACHELARD) ممّن يمثّلون هذا التصنيف أحسن تمثيل[4]، وذلك في مجموع ما ألّف من كتب في غير اختصاصه الأبيستيمولوجيّ[5]. ذلك أنّه قام بتوزيع الرموز على العناصر

---

1 هي زوجة «جوبيتار». عُدّتْ لدى الرومان ملكة السماء وربّة المرأة والزواج.

2 آلهة رومانيّة اعتبرت حامية روما.

3 انظر: G. DUMÉZIL, ***Mythes et épopée*** (***Histoires romaines***), ***op. cit.***, p. 204.

4 بالإمكان الإشارة إلى أنموذج آخر من التصنيف الرباعيّ للرموز في مستواها الإجرائيّ المتعلّق بوجه من وجوه الاجتماع الإنسانيّ. ويتمثّل هذا الأنموذج في «التبادل الرمزيّ» بأشكاله الأربعة، وهو مفهوم صاغه «بيار بورديو» (P. BOURDIEU) بعد أن قام بأبحاث ميدانيّة في منطقة القبائل بالجزائر أفضت إلى دراسة «التبادل الرمزيّ بين الأفراد هناك. وخلص إلى وجود ما سمّاه بـ«الرأسمال الرمزيّ» (Le capital symbolique). ومدار تلك الأشكال الأربعة من التبادل على «الهديّة» و«ردّ العدوان» و«الزوجات» و«الأرض». انظر كتابه:
Le sens pratique. éditions de Minuit. Paris. 1980, pp. 191-207.
وانظر أيضاً السيّد حافظ الأسود. **الأنتروبولوجيا الرمزيّة**. الطبعة الأولى. منشأة المعارف بالإسكندريّة، 2002. ص ص: 71-72.

5 يرى بعض الدارسين أنّه لا يمكن فهم تفكير «باشلار» إذا ما جنحنا إلى الفصل بين «باشلار» المهتمّ بالقضايا الأبستيمولوجيّة و«باشلار» المشتغل على مسألة الخيال

الأربعة للوجود وهي: النار والهواء والماء والتراب[1]. وهذه العناصر بمثابة القانون الثابت في مملكة الخيال. ويقدّر «باشلار» أنّ الأحلام –سواء أكانت أحلام نوم أم أحلام يقظة– مرتبطة وثيق الارتباط بتلك العناصر الأربعة التي تؤلّف عنده ما سمّاه بـ«الخيال المادّيّ» (L'imagination matérielle)[2]. فالماء مثلاً يرمز إلى كلّ ما هو أنثويّ في الوجود فضلاً عن كونه يدُلّ على التحوّل الأنطولوجيّ الأساسيّ بين النار التراب. ثمّ إنّ الماء معبّر رمزيًّا عن الموت اليوميّ المتكرّر في كلّ آن وحين بسبب انسياب الماء المستمرّ وجريانه الدائم حتّى إنّه ليصحّ القول بأنّ "معاناة الماء غير نهائيّة"[3].

.../...

الشعريّ» (L'imagination poétique). ولذلك لم يكن همّ الرجل تعقّب تاريخ الاكتشافات العلميّة، بل كان قصده تبيّن مسالك عمل الروح العلميّة. وهذا ما حدا به إلى الانتقال من العلم إلى الخيال. انظر

CHRISTIAN CHELEBOURG, ***L'imaginaire littéraire : des archétypes à la poétique du sujet***, éditions Nathan, Paris, 2000, p. 30.

ولعلّ هذا الانتقال هو الذي دفع بـ«هيلين فيدرين» (HÉLÈNE VÉDRINE) إلى السؤال التالي:

« Alors y a-t-il un ou deux Bachelard ? un épistémologue d'un côté ? un phénoménologue de l'imaginaire de l'autre ? un rêveur en anima, un penseur en animus ? ». ***Les grandes conceptions de l'imaginaire***, Librairie française, 1990, p. 120.

والمقصود بـ(Anima) الجانب المؤنّث في الرجل. أمّا (Animus) فهو الجانب المذكّر في المرأة. راجع «يونغ»:

- ***Types psychologiques, op. cit.***, pp. 438-446.
- ***Métamorphoses de l'âme et ses symboles, op. cit.***, p. 446 (Note n° 125).

1 ***L'eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière***, Librairie José Corti, 1942, p. 10.

2 **المرجع نفسه**، ص: 12. ومعلوم أنّ الخيال عند «باشلار» ليس مَلَكة تشكيل الصور من الواقع، بل هو مَلَكة تشكيل الصور التي تتجاوز الواقع وتتغنّى به. (انظر: ص: 25).

3 **المرجع نفسه**، ص: 13.

أمّا رمزيّة النار فقد درسها «باشلار» من خلال عدّة أمثلة، منها «الخرافات» والأساطير الدائرة على طائر الفينيق (Phénix)[1]. فهذا الطائر، الذي لا نظير له ولا مثيل من جنسه[2]، يجسّم رمز النار بامتياز[3]. وهو يدُلّ أيضاً –متى اعتبرناه «صورة» (Image)– على «شعريّة النار» (Poétique du feu)[4]. وقد خلص «باشلار» إلى القول بأنّ طائر الفينيق «أنموذج أصليّ» (Archétype) ممثّل للأزمنة جميعها. إنّه النار التي لا تخمد جذوتها ولا تخبو شعلتها[5].

وجليّ أنّ ردّ مختلف الرموز إلى العناصر الأربعة يعكس تبنّي «باشلار» للنظريّة الأرسطيّة المتعلّقة بالوجود وتجاوزها في الوقت ذاته. ولذلك أسّس «باشلار» –مثلما يرى «دوران»[6]– لكوجيتو (Cogito) خاصّ به هو كوجيتو الإنسان الحالِم والمعبّر عن حلمه بلغة شعريّة يجلوها قوله: "أنا وحيد، فنحن إذن أربعة"[7].

---

1 تناول المؤلّف هذا الغرض في فصل بعنوان: «الفينيق: ظاهرة لغويّة»، وذلك ضمن كتابه الصادر بعد وفاته:
Fragments d'une poétique du Feu, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 61-104.

2 المعروف عن هذا الطائر الخرافيّ، حسب الأساطير القديمة، أنّه يُحرق نفسه، وهو فوق مَحْرَقة، ثمّ يُبْعث من الرماد. وقد اعتُبر طائر الفينيق في مصر القديمة رمزا للخلود. أمّا في الإمبراطوريّة الرومانيّة فإنّه اتُّخذ رمزا للمدينة الخالدة. وهو معدود في المسيحيّة من رموز البعث والحياة بعد الموت. وربّما تكون العنقاء في الأساطير العربيّة أقرب ما يكون إلى هذا الطائر. انظر:
Encyclopaedia Britannica, U.S.A. 1995, vol. IX, p. 393.
وانظر أيضاً محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب**. م.م.. ج. 1. ص ص: 337-340.

3 انظر: G. BACHELARD, ***Fragments d'une poétique du Feu, op. cit.***, p. 76.

4 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 77.

5 **المرجع نفسه**، ص: 104.

6 انظر: ***L'imagination symbolique, op. cit.***, pp. 78-79.

7 G. BACHELARD, ***Poétique de la rêverie***, Presses Universitaires de France, Paris, 9e édition 1986, p. 64..

وقد وُجّهت لأطروحة «باشلار» في تصنيفه الرباعيّ للرموز نقود عديدة دشّنها تلميذه «جيلبار دوران»، فهو لئن اعتبر ذلك التصنيف «عقلانيًّا» بسبب خاصّيته التناظريّة (ماء / نار – هواء / تراب) وموضوعيًّا في الآن نفسه، فإنّه يبقى مع ذلك محدود الجدوى لأنّ الإدراك الإنسانيّ يتخطّى كثيراً هذا التصنيف الرباعيّ[1].

هذه إذن عيّنات من تصنيف علماء الغرب للرموز. ولا شكّ في أنّ أعمالهم في هذا المجال مفيدة لأنّها تقيم البرهان على الاتساع الكبير الذي تتميّز به الرموز في معانيها من ناحية وعلى مرونتها وقابليّتها للتصنيف حسب معايير مضبوطة من ناحية أخرى. ونقدّر أنّ العرض الذي أنجزنا يساعد على تبيّن أهمّ الوظائف التي تستطيع الرموز تأديتها.

2. تعدّد وظائف الرموز

بيْن الدارسين اختلاف في تعيين الوظائف التي ينهض بها الرمز عامّة. ومن اليسير –في تقديرنا– تبرير ذاك الاختلاف فهو راجع أساساً إلى أمرين هما:

- اختراق الرمز مجالات في المعرفة والثقافة الإنسانيّة عديدة (الأديان، القيم الاجتماعيّة، العالَم النفسيّ للفرد وللجماعة...).
- تنوّع مناهج مقاربة الرمز وما يتعلّق بها من رؤى فكريّة وفلسفيّة تعكس منطلقات في الدراسة متباينة ومقاصد متنافرة.

ورأينا عرض ثلاثة نماذج في تعيين وظائف الرموز، كلّ أنموذج على حدة رغم ما يمكن أن يوجد بينها –ولو بصفة جزئيّة– من تقاطع في رصد بعض الوظائف. ولم نشأ التأليف بين هذه النماذج من أجل صوغ

1 انظر: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, p. 32.

مقترح واحد جامع للوظائف وذلك حتّى لا نقع في نزعة توفيقيّة ينفر منها البحث العلمي باعتبار أنّ لكلّ أنموذج -مما اخترنا أو من غيره- مبرّراته الضمنيّة أو الصريحة المباينة لسواه من النماذج.

أ. الأنموذج الأوّل

يمثّله «دوران»[1] ويتعلّق بما ينعته هو بـ«الخيال الرمزيّ» (L'imagination symbolique) الذي ينفي عدميّة شيئين هما الموت والزمن. ومن ثمّ تلوح منافع الفكر الرمزيّ في مجالات أربعة من خلال الوظائف الأربع التي يحققها الرمز. فهو:

- يوفّر «التوازن الحيويّ» للإنسان في مواجهة حقيقة الموت.
- ويضمن التوازن النفسيّ والاجتماعيّ للفرد.
- ويوجد التوازن الأنتروبولوجيّ القادر على إثبات النزعة الإنسيّة (Humanisme) للذات البشريّة. وهي نزعة تقابل بوضوح مقالة «الحيوانيّة» في الإنسان.
- ويُظهر الدليلَ الساطعَ، عبر الأساطير والملاحم، على أنّ الإنسان كائن رامز (*Homo symbolicus*).

إنّ الجامع المشترك بين هذه الوظائف، كما ترى، هو بحث الإنسان عن معنى «التوازن» بكلّ أشكاله وأبعاده. حتّى إذا ما استقام له ذلك أدرك بالفعل أنّه كائن قادر على خلق الرموز وابتداعها. ومن ثمّ يستطيع إثبات وجوده في الكون ومواجهة «الحقائق» التي تهدّده بالفناء مثل الموت والزمن.

---

1 راجع كتابه: *L'imagination symbolique, op. cit.*, p. 116.

ب. الأنموذج الثاني

يعلّق «دومنيك جامو» (DOMINIQUE JAMEUX)[1] بالرمز ثلاث وظائف أساسيّة هي الإظهار والإبانة أوّلاً. والانتماء إلى المجموعة ثانياً. والفرض والإلزام ثالثاً، وبيان ذلك على النحو التالي:

- **الوظيفة الأولى**: يُظهر الرمز كلّ ما هو غير قابل للإدراك حسّيًا مثل القيم الأخلاقيّة. ويؤكّد ذلك أنّ المعنى يتجسّد عبر رمز يصعب تفسيره، إذ يعسر جدًّا أن يكون هناك رمز للشجاعة غير الأسد أو رمز للعدل غير الميزان. ومن ثمّ يكتسب الرمز قيمة ثابتة لدى المجموعة الدينيّة مثلاً أو لدى المجتمع برمّته.
- **الوظيفة الثانية**: يدُلّ الرمز على الانتماء والانتساب إلى الجماعة بقطع النظر عن نوعيّة الرابط بين أفرادها (الدين، السياسة، العِرق...). من ذلك أنّ العَلَم الفرنسيّ ذا الألوان الثلاثة ناهض بوظيفة مزدوجة، **أولاها** أنّه يرمز إلى التواصل وإلى استمراريّة الأمّة الفرنسيّة منذ المَلَكيّة (رمزها اللون الأبيض)، وذلك تحت إشراف العاصمة باريس (اللونان الأزرق والأحمر). وأيضاً عبر ثورتها الجمهوريّة (اللون الأحمر). إنّها إذن استمراريّة في الزمان. **وثانيتهما** أنّ العَلَم يرمز إلى كلّ ما هو من مشمولات الأمّة الفرنسيّة وإلى ما ليس من مشمولاتها. وهذا ما يظهر خاصّة في الوظائف الرمزيّة للأعلام التي ترفرف فوق المراكز الحدوديّة الفرنسيّة: إنّها إذن استمراريّة في المكان.
- **الوظيفة الثالثة**: تتجلّى في «الشعارات الرمزيّة» (Les emblèmes symboliques) ذات الصبغة السياسيّة. فوظيفة الإلزام في الرمز قد تكون صريحة. من ذلك أنّ التاج والصولجان لا يكتفيان بالإشارة إلى

---

1 راجع فصله: « Symbole », in : ***Encyclopædia Universalis***, ***op. cit.***, corpus XVII, p. 494.

السلطة المَلَكيّة فحسب، وإنّما يعبّران رمزيًّا عن وجوب الخضوع لها عبر فرض الطاعة لصاحب السلطة.

وغير خاف أنّ هذه الوظائف تصدق على الرمز في معناه العامّ جدًا والأكثر إطلاقاً. ولذلك نرى إمكان اندراج وظائف فرعيّة عديدة تحت كلّ وظيفة كبرى متى جنحنا إلى تقييد الرمز بمجال في المعرفة أو الثقافة مخصوص من قبيل الكلام على الرمز الدينيّ أو الرمز السياسيّ أو الرمز الرياضيّ المنطقيّ أو الرمز الحلُميّ.

ج. الأنموذج الثالث

فصّل «شوفالييه» (J. CHEVALIER)[1] القول في الوظائف التي تؤدّيها الرموز عامّة مستفيداً ممّا كتبه المتخصّصون في مبحث الرمز بقطع النظر عن ضربه أو أهمّيته. وقد قدّر أنّ للرمز تسع وظائف نعرضها بطريقة تأليفيّة حسب الترتيب الذي سار عليه الدارس:

- **الوظيفة الاستكشافيّة** (La fonction exploratoire): يكشف الرمز عن المغامرة الروحيّة للفرد أو للمجموعة، ويوسّع من مجال الوعي ومداه. فصورة العجلة –مرّة أخرى– يمكن أن تولد لنا متصوّر الشمس المقدّسة. ويعني ذلك أنّ الإنسان يستعمل التعابير الرمزيّة كلّما عجز عن صوغ تعريفات أو حدود لمتصوّرات عديدة. أي إنّه يلوذ بالرمز للتعبير عمّا لا يُرى أو عمّا يخرج عن حدود الوصف.
- **الوظيفة الاستبداليّة** (La fonction de substitut): إنّ الرمز –من خلال شكل مجازيّ معيّن– يحلّ محلّ سؤال أو صراع أو رغبة يبقى جميعها معلّقاً في اللاوعي. ويحقّق الرمز عبر هذه الوظيفة إشباعاً أو قل يوفّر جواباً يستبدل به سؤالاً أو رغبة دفينة في اللاوعي.

---

1 راجع مقدّمة كتابه: *Dictionnaire des symboles, op. cit.*, pp. XVIII-XXIII.

- **الوظيفة الوسائطيّة** (La fonction médiatrice): يعيد الرمز جمع عناصر الوجود أو النفس المنفصلة والمتنافرة. فيمدّ جسوراً بينها. إنّه يصل بين السماء والأرض. وبين المادّة والروح. وبين الطبيعة والثقافة. وبين الواقع والحلم. وبين الوعي واللاوعي. ومن ثمّ يمثّل الرمز عاملاً من عوامل التوازن هو. عند الفحص. توازن نفسيّ. بل إنّه توازن الشخصيّة الإنسانيّة.

- **وظيفة توحيد**: للرموز حسب «ميرسيا إلياد» «قوى توحيديّة». ذلك أنّ الرموز الأساسيّة تختزل التجارب الإنسانيّة برمّتها. وخاصّة منها التجربة الدينيّة والتجربة الاجتماعيّة والتجربة النفسيّة (في مستوياتها الثلاثة: الوعي واللاوعي والأنا الأعلى Le Sur-moi). ثمّ إنّ الرموز تحقّق تأليفاً للعالَم بأن تُظهر وحدته الأساسيّة في مختلف أبعاده من ناحية وتُظهر أيضاً مركز الاتجاهات الستّة للفضاء الكونيّ من ناحية أخرى. والحاصل أنّ الرموز تَصِل الإنسان بالعالَم. فلا ينتابه شعور بكونه إنساناً غريباً في الوجود.

- **الوظيفة البيداغوجيّة والعلاجيّة**: يوجد المرض لدى الإنسان إحساساً بأنّ قوى فوق فرديّة (Force sur-individuelle) تشاركه حياته. إذ الرمز يجعل الطفل أو الرجل يحسّان بأنّهما ليسا كائنَيْن معزولَيْن عن المجموعة أو تائهين في الوجود الفسيح. ومن ثمّ يعبّر الرمز عن واقع يستجيب لرغبات مختلفة من حبّ المعرفة وطلب الأمان. ففي الرمز حقيقة يعسر تعريفها ولكنّ المرء يحسّ بها. إنّها بمثابة الطاقة النفسيّة التي تؤكّد للفرد انتماءه إلى المجموعة.

- **وظيفة اندماج اجتماعيّ**: لمّا كانت لكلّ مجموعة بشريّة ولكلّ حقبة تاريخيّة رموزها المحدّدة. فإنّ التفاعل مع تلك الرموز يعني مشاركة المجموعة في مشاغلها وأحلامها وقيمها. ولذلك يمكن القول إنّ الحقبة التاريخيّة الميّتة هي حقبة بلا رموز. باعتبار أنّ المجتمع

العاري من الرموز هو مجتمع ميّت، بل إنّ كلّ حضارة ليس لها رموز مآلها الموت الحتميّ. وإزاء هذه «الحقيقة» يمثّل الرمز وسيلة فعّالة ومجدية لتحقيق التفاهم والتواصل بين الأفراد والجماعات. ولذلك، فإنّ كلّ من يدرك المعاني الرمزيّة عند فرد أو جماعة يتمكّن لا محالة من معرفة أعماق ذاك الفرد أو تلك الجماعة.

- **وظيفة رجع الصدى** (La fonction de résonance): إنّ مقصد علم الاجتماع من التمييز بين الرموز الميّتة والرموز الحيّة هو التنبيه إلى أنّ الرموز الميّتة ليس لها صدى في الوعي الفرديّ أو الجمعيّ. إذ إنّها تنتمي إلى التاريخ أو الأدب أو الفلسفة. ولذلك فإنّ الصور عامّة تكون ميّتة أو حيّة حسب رجع صداها في نفس المتقبّل الفرد أو الجمهور العريض في ضوء القيم التي يدين بها. ويُثبت ذلك كلّه أنّ حيويّة الرمز تختلف باختلاف موقف الوعي ومعطيات اللاوعي من ذاك الرمز. فالرجل الهنديّ المؤمن بالفكر «الفيديّ» ينظر إلى البقرة نظرة مغايرة تماماً لنظرة مربّي الأبقار لها في مقاطعة النورمندي (La Normandie) الفرنسيّة. وهكذا تكون وظيفة رجع الصدى مُجدية كلّما تناغمت أكثر ما يمكن مع المناخ الروحيّ لمجموعة أو حقبة تاريخيّة معيّنة. وتفترض هذه الوظيفة أن يكون الرمز متّصلاً بالجانب النفسيّ الجمعيّ ومتخطّياً المواقف النفسيّة الفرديّة.

- **وظيفة تعال** (La fonction transcendante): إنّ الصلة المتوازنة بين «الاجتماعيّ» و«الفرديّ» لا تتحقّق إلاّ في ضوء تأليف منسجم بين المتطلّبات التي غالباً ما تكون متباينة لدى الفرد أو المجموعة. وهنا تكون للرمز قدرة فائقة على التأليف وخلق التناغم بين العناصر المختلفة وحتّى المتقابلة منها. ومن ثمّ ينهض الرمز بوظيفة التعالي بالمعنى الاصطلاحيّ للكلمة في تفكير «يونغ». إذ يعني التعالي في هذا السياق تحديداً المرور من موقف إلى آخر بتأثير هذه الوظيفة (أي إنّ

الرمز يمدّ جسور التواصل بين القوى المتعاكسة من أجل تجاوز ما بينها من تقابل)[1].

- **وظيفة محوّل للطاقة النفسيّة**: باستطاعة الرمز التعبير عن أعماق الأنا (Le Moi) وترجمة صورتها وتحديد شكلها. إنّه ينمّي السيرورات النفسيّة بواسطة الطاقة التأثيريّة للصور. ومثل الرمز، ههنا، مثل الإكسير عند «صاحب الصنعة» الذي يحوّل الرصاص إلى ذهب، والظلام إلى نور.

إنّ الناظر في هذه الوظائف يدرك أهمّية الأدوار التي يؤمّنها الرمز في حياة الفرد أو المجموعة في مختلف الأبعاد النفسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. ومن شأن ذلك أن يعزّز صحّة الأطروحة القائلة بأنّ التفكير الرمزيّ خاصّيّة مركزيّة في حياة الإنسان عامّة ومكوّن محوريّ من مكوّنات ذاته من وجهة نظر أنتروبولوجيّة.

على أنّ إمعان «شوفالييه» (CHEVALIER) في تعداد وظائف الرمز لا يخلو في تقديرنا من مبالغة، وهو ما يدعونا إلى مراجعة محاولته على قيمتها. إذ تبيّن لنا أنّ الاختلافات بين عدد من الوظائف غير جوهريّة حتّى إنّ الفروق بينها تدقّ بشكل واضح. من ذلك أنّه لا يوجد اختلاف بيّن بين الوظيفة الثالثة للرمز (الوظيفة الوسائطيّة) والوظيفة الرابعة (وظيفة جمع). وقس على ذلك علاقة القُربَى أو التطابق أحياناً بين الوظائف الثلاث التالية: الوظيفة الاستبداليّة والوظيفة البيداغوجيّة والعلاجيّة ووظيفة محوّل للطاقة النفسيّة.

---

1 يقول «يونغ» بخصوص هذه الوظيفة:
« J'ai donné à cette fonction conciliatrice des contraintes le nom de *fonction transcendante*. Elle n'a rien de mystérieux, c'est seulement une fonction d'éléments conscients et inconscients, analogue aux fonctions mathématiques où se rencontrent des grandeurs réelles et des grandeurs imaginaires ». ***Types psychologiques, op. cit.***, p. 113.

وفضلاً عن ذلك لا نرى أنفسنا مخطئين لو قلنا إنّ مجموع تلك الوظائف تقبع وراءها جهود أعلام أفذاذ ينتمون إلى ميادين علميّة وإلى مدارس في البحث مختلفة، من بينهم «فرويد» و«يونغ» و«دوران» و«إلياد».

لذا نعتقد أنّ محاولة «شوفالييه» لا تقيم وزناً للفارق الجوهريّ بين مجالات البحث التي سلكها أولئك الأعلام وما يتفرّد به كلّ مجال من ضوابط منهجيّة ومقتضيات معرفيّة تعكس عند التدبّر نزوعاً إلى مقاربة بعينها من مقاربات الرمز. ولعلّ استنتاجنا هذا قد حفزنا على دراسة أهمّ مقاربات الرمز الدينيّ. وعلى هذا الشاغل مدار الفصل الثالث والأخير من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

في أهمّ مقاربات الرمز الدينيّ

إنّ خوضنا في معنى الرمز وخصائصه من ناحية وتصنيفه ووظائفه من ناحية أخرى أغرانا بالنظر في أهمّ مقارباته. والقصد من ذلك الانتقال في التعامل مع قضايا الرمز من مستواها النظريّ الفلسفيّ إلى مستواها العمليّ الإجرائيّ من خلال الأبحاث الميدانيّة أو من خلال الاشتغال على أمثلة شتّى من الخطابات سواء كانت أخباراً شفويّة أو نصوصاً دينيّة مقدّسة أو أساطير أو طقوساً وشعائر. واستقرّ رأينا. في ضوء المادّة النصّيّة التي توفّرت لنا وفي حدود ما لنا من معرفة متواضعة في هذا الباب. على إنجاز مداخل تأليفيّة لأربع مقاربات للرمز الدينيّ وهي:

- المقاربة النفسيّة («فرويد» و«يونغ» أنموذجين).
- المقاربة البنيويّة («ليفي ستراوس» أنموذجاً).
- المقاربة التاريخيّة للأديان («مرسيا إلياد» أنموذجاً).
- المقاربة الأنتروبولوجيّة الرمزيّة («غيلنر» و«غيرتز» أنموذجَيْن).

1. المقاربة النفسيّة («فرويد» و«يونغ» أنموذجين)

أ. مقاربة «فرويد»

يعدّ الرمز من المسائل الأساسيّة التي اشتغل عليها علماء التحليل النفسيّ، خاصّة وأنّ المنهج الذي يستأنس به هذا العلم يتّفق مع ما يستدعيه البحث الرمزيّ من فهم وتفسير وتأويل متعدّد الأبعاد بحسب

نوعيّة الرموز المدروسة ومجال وجودها[1]. وقد اخترنا هنا التوقّف عند الدلالات المستخلصة من مجال «الظاهرة الدينيّة» سواء في مرحلة من مراحل تكوّنها الافتراضيّ أو التاريخيّ أو في التأويل الرمزيّ لبعض المفاهيم والمتصوّرات الدينيّة المقترنة بها.

لذا رأينا الانكباب على أطروحة «سيغموند فرويد» (S. FREUD) (تـ 1939) في هذا الباب تحديداً رغم معرفتنا بأنّ قضايا الرمز عنده تتخطّى نطاق «الظاهرة الدينيّة» لتشمل مبحث الأحلام[2]. وقد عُدّ «فرويد» «الوضعانيّ الأخير» (Le Dernier Positiviste)[3] باعتبار أنّ منهجه التحليليّ النفسيّ يقوم على قواعد جليّة منها أنّه "يسعى إلى فهم ما هو موجود من دون أن يحاول تفسير ما لم يحدث"[4].

ولئن أثار «فرويد» في بعض مؤلّفاته سؤال الرمز في صلته بالليبيدو على المستوى النفسيّ الفرديّ، فإنّ سؤالاً آخر نراه مهمًّا يلحّ علينا وهو: كيف نظر «فرويد» إلى الأديان؟ إنّ إجابته حاسمة وقطعيّة وهي أنّ للأديان "طابع الأعراض العصابيّة، ولكنّها تنجو من لعنة العزلة الفرديّة باعتبارها

---

1 إنّ سجلّات البحث في التحليل النفسيّ ثلاثة حسب «جاك لاكان» (J. LACAN) (ت. 1981) وهي: الرمزيّ (Le symbolique) والمتخيّل (L'imaginaire) والواقع (Le réel). راجع:
J. CHEVALIER, ***Dictionnaire des symboles, op. cit.***, p. XII.

2 قام «فرويد» بتحليل عدّة أحلام استمدّها من تجربته الشخصيّة (حلم جويلية 1895 خاصّة) ومما قصّه عليه بعض مرضاه (حلم حقنة «إرما» IRMA خاصّة) ومما قرأه من أحلام مدوّنة (حلم «بيسمارك» BISMARCK مثلاً)، فضلاً عن دراسته للأحلام النمطيّة (Rêves typiques) وما استخلصه من جميعها من رموز متنوّعة عبر عمليّة تأويليّة. راجع كتابه:
L'interprétation des rêves, traduit par I. Meyerson, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

3 ELIADE, ***Images et symboles, op. cit.***, p. 16.

4 فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص: 130.

ظاهرات جماعيّة"[1]. لذلك كان «فرويد» ينوس دائماً في هذا الباب، مقايساً ومقارناً، بين «علم النفس الفرديّ» (في دراسة حالات العُصاب Névrose) و«علم النفس الجمعيّ» (في دراسة الظاهرة الدينيّة)، مع وعيه بصعوبة المهمّة عند تناول الظاهرة الدينيّة في إطار العلم المندرجة فيه[2].

وبالإمكان التعرّف إلى المقاربة التحليليّة النفسيّة للرموز الدينيّة، استناداً إلى الأنموذج الفرويديّ، من خلال المباحث الثلاثة التالية وهي:

- الأفعال الرمزيّة في الديانة الطوطميّة.
- الطقوس الدينيّة: أساسها ومعناها.
- رمزيّة الشيطان.

الأفعال الرمزيّة في الديانة الطوطميّة

« Au commencement était l'action »
FREUD, ***Totem et Tabou***, p. 185.

"كلّما ازدادت معرفتنا بالديانات البدائيّة اتّضح لنا أنّ في بنيانها الرمزيّ مجالاً للتأمّل في الألغاز الكبرى للدين والفلسفة"
ماري دوغلاس. *الطهر والخطر*. ص: 16.

تقوم الطوطميّة (Totémisme) حسب «فرويد» وعند غيره من علماء الأنتروبولوجيا على ضربَيْن من النظام، أوّلهما دينيّ وتجلوه العلاقة المتينة التي كانت سائدة بين الإنسان البدائيّ وطوطمه[3]. وثانيهما

1 **المرجع نفسه**، ص: 118.
2 **المرجع نفسه**، ص: 98.
3 إنّ الطوطم (Totem) في العادة "حيوان يؤكل لحمه. مسالم أو خطرٌ مخيف. وفي النادر شجرة أو قوّة طبيعيّة (ماء، مطر). ذو علاقة خصوصيّة مع كامل العشيرة. فالطوطم هو أوّلاً الأب الأوّل للعشيرة. ومن ثمّ الروح الحامية لها. [...] من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدّس، رادع ذاتيًا. يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم .../...

اجتماعيّ من خلال تنظيم معيّن للعلاقات بين أفراد العشيرة فيما بينهم وفي علاقتهم بغيرهم من العشائر[1]. بل إنّ قرائن عديدة اجتمعت لـ«فرويد» -بعد دراسته للطوطميّة من منظور التحليل النفسيّ- أقامت له الدليل على أنّ الطوطميّة "صيغة أولى للدين في تاريخ البشريّة"[2].

ويحسن التذكير بأنّ الطوطم هو الشكل الأوّل من أشكال الكائن المعبود، ثمّ تلته الآلهة الأنثى وبعد ذلك الإله الذكر[3]. ولاحظ «فرويد» - استناداً إلى أطروحة «جيمس جورج فريزر» (J. G. FRAZER) (تـ 1941)[4]- وجود ثلاثة أصناف من الطوطم وهي[5]: طوطم العشيرة (وهو ينتقل وراثيًّا بين الأجيال المتعاقبة) وطوطم خاصّ بجنس معيّن (يتعلّق إمّا بالذكور فقط أو بالإناث ممّن تشدّهم رابطة الانتماء إلى العشيرة) وطوطم فرديّ مقتصر على صاحبه و[لا] ينتقل إلى أعقابه[6]. ومن الواضح

.../...

(لا يبيدونه)، وأن يستغنوا عن لحمه (أو عن أيّ متعة يمكن أن يقدّمها). ولا ينحصر الطوطم بحيوان معيّن أو بكائن مفرد، بل يشمل جميع أفراد النوع". فرويد، **الطوطم والتابو**، ترجمه عن الأصل الألمانيّ: بو عليّ ياسين، طبعة أولى، دار الحوار، اللاذقيّة، 1983. ص ص: 23-24. وقد عوّلنا على هذه الترجمة لأنّها بدت لنا، إجمالاً، جيّدة ومقبولة. ولم يمنعنا ذلك من العودة إلى الترجمة الفرنسيّة للكتاب كلّما أردنا التثبّت من بعض المفاهيم أو المصطلحات المنقولة إلى العربيّة.

1 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 127.

2 **موسى والتوحيد**، م.م.، ص: 115.

3 انظر: **المرجع نفسه**، ص ص: 116-117.

4 وردت هذه الأطروحة في كتابه: **الطوطميّة والزواج الخارجيّ**، (Totemism and exogamy) الصادر سنة 1910.

5 راجع: **الطوطم والتابو**. م.م.، ص ص: 126-127.

6 على الرغم من أنّ الترجمتَيْن الفرنسيّة والعربيّة لكتاب فرويد «الطوطم والتابو» منقولتان عن الأصل الألمانيّ. فإنّ بينهما اختلافاً بارزاً في المسألة المشار إليها أعلاه. فالترجمة الفرنسيّة، وهي الأقدم، تثبت انتقال الطوطم الفرديّ إلى الأعقاب، بينما تنفي الترجمة العربيّة ذلك. ونحن نرجّح صواب هذه الترجمة إذا راعينا المنطق المميّز لكلّ صنف من أصناف الطوطم الثلاثة. انظر:
Totem et Tabou, traduction S. JANKÉLÉVITCH, éditions Payot, Paris, 1973, p. 121.

أنّ الصنف الأوّل هو أهمّ أصناف الطوطم وهو جدير دون سواه بالدراسة حسب فرويد.

ولا مناص لنا، كي نفهم الأفعال الرمزيّة في الديانة الطوطميّة، من الإلمام الدقيق بالمراحل التي مرّت بها. وبذلك تتوفّر لدينا فكرة كافية عن السياقات التاريخيّة الافتراضيّة[1] والأنتروبولوجيّة المعبّرة عن العالَم النفسيّ للمجتمعات الإنسانيّة البدائيّة.

لقد استند «فرويد» في دراسته للديانة الطوطميّة وللمراحل التي مهّدت لقيامها على أعمال ثلاثة علماء وهم «شارل داروين» (Ch. DARWIN) (تـ 1882) و«روبرتسون سميث» (ROBERTSON SMITH)[2] (تـ 1894) و«أتكنسون» (ATKINSON)[3] (تـ 1892). ويمكن القول إنّ مراحل ثلاثاً من التنظيم الاجتماعيّ سبقت وجود الديانة الطوطميّة. وتتمثّل هذه المراحل في ما يلي[4]:

- **المرحلة الأولى**: ونستطيع إرجاعها، فيما نقدّر، إلى غرضين أساسيّين هما:

– السلطان الأبويّ المطلق: كان النظام الاجتماعيّ في العهود البدائيّة الأولى يقوم على «العشيرة الصغيرة» وعلى رأس كلّ واحدة منها سيّد يسوسها ويمارس على جميع أفرادها سلطته المطلقة. ومن أهمّ

---

1 لاحظت «أنجال كريمر مارياتي» (ANGELE KREMER-MARIETTI) أنّ فرويد –وهو يسرد تاريخ تكوّن الطوطميّة– أعطى للزمن «بداية تاريخيّة متخيّلة». انظر كتابها: *La symbolicité*. Presses Universitaires de France. 1982, p. 107.

2 في كتابه **ديانة الساميّين** (***The religion of the Semites***). طبعة أولى. 1989. وأهمّ ما استفاده فرويد من هذا الكتاب هو فكرة «الوليمة الطوطميّة».

3 في مؤلّفه **الشريعة الأولى** (***Primal law***). طبعة أولى. 1903. وقد قضّى «أتكنسون» شطراً من حياته بكاليدونيا الجديدة حيث درس حياة السكان الأصليّين. انظر: فرويد، **الطوطم والتابو**، م.م.، ص: 169 (هامش 73).

4 انظر: **المرجع نفسه**. ص ص: 159–188. وكذلك فرويد. **موسى والتوحيد**. م.م.، ص ص: 112–117.

مظاهرها أنّ كلّ النساء والبنات، سواء من المنتميات إلى العشيرة أو ممّن وقعن في السبي، يتصرّف فيهنّ قائد العشيرة ويقيم معهنّ علاقات جنسيّة.

- العلاقة بين الأب والأبناء (الطرد والإيثار): إنّ تحكّم الأب المطلق يسري على الذكور بمن فيهم أبناؤه. ويكون هؤلاء عرضة للقتل أو للخصاء أو للطرد من العشيرة، إذ أنّهم يثيرون في الأب غيرة شديدة. وهذا ما جعل «فرويد» يؤوّل الختان[1] على أنّه "بديل رمزيّ عن الخصي الذي كان الأب البدائيّ والكلّيّ القدرة قد عاقب به أبناءه فيما غبر من الزمن. وكلّ من كان يقبل بهذا الرمز كان يدلّل بذلك على استعداده الامتثال للمشيئة الأبويّة حتّى ولو كان سيترتّب على ذلك أوجع التضحيات وآلمها بالنسبة إليه"[2]. ويبدو أنّ سلوك الأب تجاه أبنائه حمل هؤلاء على الاجتماع والاضطرار للعيش في مجموعات. ورغم ذلك كانت تتاح للابن الأصغر فرصة خلافة أبيه سيّد العشيرة لأنّ هذا الابن بحكم حداثة سنّه لا يثير غيرة الأب؛ بل يلقى منه كلّ الحظوة والعناية (لذلك تضمّنت القصص والأساطير غرضاً بارزاً مداره على نبذ الابن الأكبر سنًّا وتقريب الابن الأصغر)[3].

- **المرحلة الثانية**: ومدارها أيضاً على غرضيْن هما:

---

1 الختان عادة مصريّة قديمة حسب فرويد. وهي من الأعمال الدينيّة التأسيسيّة التي منحها النبيّ موسى لليهود. انظر: **موسى والتوحيد**. م.م.. ص ص: 35-36.

2 **المرجع نفسه**. ص: 169 (التشديد منّا).

3 هذا ما ينطبق مثلا على قصّة «جودر بن عمر وأخويه» الواردة في كتاب «**ألف ليلة وليلة**». وقد درسها فرج بن رمضان في كتابه: **صورة الأمّ في المتخيّل العربيّ: حكاية من ألف ليلة وليلة**. طبعة أولى. دار محمّد علي الحامي للنشر. صفاقس. 2005. وفيه استعمل المؤلّف عبارة تلخّص العلاقة بين الأب والابن الأصغر. وهي «فائض الحبّ الأبويّ» (ص: 58 مثلا).

- اتّفاق الأبناء (التخلّص من الأب): بعد أن كوّن الأبناء المطرودون مجموعات صغيرة حصل بينهم اتفاق يقضي بوضع حدّ لسلطة الأب المطلقة واستئثاره بالنساء كلّهنّ. وحينئذ انقضّوا عليه وافترسوه (في عهد شاع فيه أكل لحم البشر). والذي يراه «فرويد» أنّ للأكل من لحم الأب دلالة رمزيّة من منظور الابن وهي "محاولة التشبّه بالأب من خلال التمثّل الجسديّ لقطعة منه"[1].

- افتراق الأبناء (الصراع على سلطة الأب): شجر بين الأخوة صراع عنيف من أجل الفوز بالدور الذي كان ينهض به الأب الهالك. ويبدو أنّ هذا الطور استمرّ طويلاً في الزمان.

- **المرحلة الثالثة**: بعد طور الصراع غير المجدي بين الأبناء انتهى هؤلاء إلى صيغة من التواصل بدل التقاتل. فأسّسوا بينهم «عقداً اجتماعيًّا» من أهمّ مبادئه «نكران الغرائز» ومن ثمّ بدأ عدد من المؤسّسات الاجتماعيّة في الظهور. وعرف الأبناء منذئذ مفهومَيْ «الأخلاق» و«الحقوق». وترتّب على ذلك كلّه تقنين الروابط العائليّة والعلاقات الاجتماعيّة وتنظيمها أبرزها حظر «الاتصال بالمحارم» (L'inceste) واعتماد «قانون الزواج الخارجيّ» (L'exogamie) الذي يراه «فرويد» «محيّراً»[2]. وبسبب هذا التنظيم أصبحت رغبة الابن في الاتصال الجنسيّ بالأمّ أو بالأخت مجرّد حلم وذكرى مستحيلة التحقّق.

لقد أتاحت هذه المراحل الثلاث تدشين مرحلة رابعة وأخيرة قامت فيها الديانة الطوطميّة متضمّنة أفعالاً رمزيّة. ذلك أنّ قتل الأب فسح المجال واسعاً لظهور «نظام الأمومة» (Matriarcat) وراج في إطاره مفهوم «عشيرة الأخوة». ورغم ذلك لم يُنسَ الأب نهائيًّا. بل بقيت ذكراه ماثلة في الوجدان وساكنة في الضمائر. وهنا وقع البحث عمّا يقوم مقام

1 **موسى والتوحيد**، م.م.، ص: 114.
2 **الطوطم والتابو**، م.م.، ص: 129.

الأب. ووُجد الحلّ في حيوان بإمكانه أن يكون ذاك البديل. وعندئذ ظهر مفهوم «الحيوان الطوطم». وكانت العشيرة تتصرّف مع طوطمها الحيوانيّ بطريقتين متقابلتين في الظاهر تقابلاً تامّا، **أولاهما** عدم مسّه بضُرّ أو سوء والاعتقاد في قدرته على حماية العشيرة من الأعداء والمصائب، **وثانيتهما** إقامة احتفال سنويّ يُعرف بـ«الوليمة الطوطميّة» (Le repas totémique)[1]، وفيه يُقتل الحيوان الطوطم ويؤكل لحمه. ويقدّر «فرويد» أنّ "القتل والالتهام الدوريّ للطوطم كان في أزمنة ما قبل عبادة الآلهة المؤنّسة جزءاً هامًّا من الدين الطقوسيّ"[2]. ويتلخّص مشهد «الوليمة الطوطميّة» في احتفال تتولّى فيه العشيرة قتل طوطمها ويأكل أفرادها من لحمه ويتنكّرون بزيّ شبيه بالحيوان الطوطم ويحاكونه حركةً وصوتاً. ثمّ يأخذ منهم جميعاً البكاء والحِداد عليه مأخذاً عظيماً حتّى يبعدوا عن أذهانهم شبح انتقام الطوطم منهم. ومن ثمّ يتأكّد "التملّص من المسؤوليّة الذاتيّة عن القتل"[3]. وإثر ذلك يبدأ الاحتفال الصاخب بمشاركة أفراد العشيرة كلّهم.

والذي نخرج به أنّ ثلاث دلالات رمزيّة يمكن استنتاجها من «الوليمة الطوطميّة» ومن الديانة الطوطميّة عموماً وهي:

- **أوّلاً**: أنّ قتل الحيوان الطوطم ناطق بمعنى رمزيّ هو إحياء ذكرى قتل الأب، حامي العشيرة، من أبنائه واستعادة "لهذه الفعلة الإجراميّة الجديرة بالتذكّر التي بدأت معها أشياء كثيرة: التنظيمات الاجتماعيّة والقيود الأخلاقيّة والدين"[4]. وقد تولّد من رمزيّة الأب المقتول أمران جديران بالتدبّر: الأمر الأوّل هو أنّ التسليم بكون الطوطم هو بديل أوّل

1 المرجع نفسه، ص: 159 وص: 167.
2 المرجع نفسه، ص: 165.
3 المرجع نفسه، ص: 167.
4 المرجع نفسه، ص: 169

للأب يفضي إلى أن يمثّل الطوطم ذاته الإله. وهذا ما حدا بـ«فرويد» إلى السؤال، ههنا، عن كيفيّة نشأة فكرة الله. ففي المجتمعات القديمة وعلى إثر الندم الذي استبدّ بالأخوة بعد قتلهم الأب وعلى إثر مشاعر الحنين إليه المضطرمة في نفوسهم "تبدّى نزوع لإحياء المثل الأعلى للأب عن طريق خلق الآلهة استناداً إلى إجلال بعض الأفراد الذين تفوّقوا على غيرهم [...] على أنّ رفع الأب المقتول سابقاً إلى مصافّ إله، إليه تُنسب الآن القبيلة، كان محاولة أكثر جدّيّة للتكفير عن الذنب من الميثاق المعقود في حينه مع الطوطم"[1].

أمّا الأمر الثاني، فله صلة بفهم الدلالات الرمزيّة التي يمكن استنتاجها من بعض الأحداث التاريخيّة المتّصلة بالديانة اليهوديّة تحديداً. ذلك أنّ «فرويد» تبنّى فرضيّة كون النبيّ موسى –المصريّ اسماً ونَسَباً في رأيه– اغتاله اليهود وتخلّوا سريعاً عن الديانة التوحيديّة التي قادهم إليها[2]. وبناء على ما تقدّم يصحّ القول بأنّ قتل موسى "هو بمثابة رباط هامّ بين الحادث المنسيّ الذي وقع في العصر البدائيّ وبين عودته إلى الظهور في زمن لاحق في شكل الأديان التوحيديّة. وطبقاً لفرضيّة لها جاذبيّتها وإغراؤها. فإنّ الندم على قتل موسى هو الذي ولّد استيهام (Fantasme) التوق إلى مسيح منتظر يرجع إلى الأرض ليحمل لشعبه الخلاص..."[3].

وفضلاً عن ذلك، فإنّ تشابهاً بارزاً نبّه إليه «فرويد» بين الرمز المحوريّ في «الوليمة الطوطميّة» (ذكرى قتل الأب والأكل من لحمه) و«طقس تناول القربان المقدّس» في الديانة المسيحيّة. ففي هذا الطقس تمثيل رمزيّ لجسد المسيح. ابن الله. ودمه. فنحن إذن إزاء "تكرار

1 **المرجع نفسه**، ص ص: 175–176.
2 انظر: **موسى والتوحيد**. م.م.، ص: 49.
3 **المرجع نفسه**، ص: 125.

الوليمة الطقوسيّة القديمة ولكن بعد فقدانها كلّ طابع عدوانيّ وإحاطتها على العكس بالحنان والتقوى"[1].

- **ثانيا**: تتجلّى رمزيّة الاحتفال بقتل الحيوان الطوطم بعد الإحداد عليه في معنيين، أوّلهما أنّ في ذلك الاحتفال خرقاً لمحظور (عدم قتل الحيوان الطوطم خارج المناسبة الدوريّة «للوليمة الطوطميّة»). وهذا الحظر، في اعتقاد «فرويد»، لا يجوز فهمه من جهة رغبة أفراد العشيرة في انتهاك المحظور لذاته، بل إنّ خرقه هو الذي يفسّر الطابع الاحتفاليّ في الوليمة الطوطميّة. وثانيهما أنّ اعتبار الطوطم بديلاً للأب من منظور التحليل النفسيّ يتأكّد بسِمَة التناقض المميّزة في الاحتفال. فمن جهة يقوم أفراد العشيرة بقتل الطوطم والتهامه جزئيًّا أو كلّيًّا، ومن جهة أخرى يقام عليه الحِداد حُزناً على الفقدان وتجنّباً للانتقام. ومن ثمّ، فإنّ "الموقف العاطفيّ الازدواجيّ –الذي تتّسم به عقدة أوديب [الموجودة] إلى اليوم لدى أطفالنا، والتي كثيراً ما تستمرّ إلى حياة الراشدين– يمتدّ ليشمل أيضاً بديل الأب في حيوان الطوطم"[2].
- **وثالثاً**: أسّست الديانة الطوطميّة لمحظورات دينيّة أخذت أشكالاً من التبلور والتطوّر في عديد الديانات. وفي طليعة هذه المحظورات «تحريم» الاتصال الجنسيّ بالمحارم (L'inceste)[3] على نحو ما هو موجود في الديانات التوحيديّة[4]. ويعني ذلك ارتباط

---

1 **المرجع نفسه**، ص: 122.

2 **الطوطم والتابو**، م.م.، ص: 168.

3 أشار فرويد إلى أنّ الاتصال بالمحارم كان من الامتيازات التي خصّ بها الملوك أنفسهم. فمَنَ الفراعنة من تزوّج أخته. وكذا فعل أخلافهم البطالسة. ويعني ذلك أنّ هذا الامتياز مقتصر على الطبقة الراقية في المجتمعات القديمة. أمّا عامّة الناس فقد مُنِعُوا منه. راجع: **موسى والتوحيد**، م.م.، ص: 167.

4 من ذلك حظر الاتصال بالمحارم في الدين الإسلاميّ. وهذا ما تشفّ عنه الآية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ .../...

الطوطميّة بـ«تابو» (Tabou)[1] محدّد قائم على أساس إجرائيّ يوفّر الضمان الكافي لاستمرار نظام المجتمع وتوازنه الظاهر. بعبارة أخرى إنّ هذا الحظر وضع حدًّا للصراع بين الأبناء بعد قتلهم الأب. ومدار هذا الصراع رغبة كلّ واحد منهم في الاستحواذ على نساء الأب وبناته. لذلك لاحظ «فرويد» "أنّ الحاجة الجنسيّة لا توحّد الرجال بل تقسّمهم"[2]. والحقّ أنّ حظر الاتصال بالمحارم –سواء في المجتمعات البدائيّة القديمة أو الحديثة مثل سكّان أستراليا الأصليّين وبعض القبائل الإفريقيّة– تدعّم بأشكال أخرى من الحظر جرت مجرى الأعراف الراسخة من قبيل منع كلّ صلة بين الأبناء من ناحية والأمّ وبناتها من ناحية أخرى، أو الفصل بين الأخ وأخته. أو حتّى بين الصهر وحماته[3].

والذي نخرج به، بعد النظر في الأفعال الرمزيّة للديانة الطوطميّة. أنّ المقاربة التحليليّة النفسيّة أتاحت لـ«فرويد» أن يكشف عن سمات مميّزة لهذا الشكل الدينيّ البدائيّ، فضلاً عمّا حملته من إمكانات مضمرة أو صريحة توفّر لها مجال التطوّر في الديانات اللاحقة[4]. ولذلك فإنّ

.../...

اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ {النساء 23/4}. وتسمّى هذه الآية «آية تحريم المحارم من النسب وما يتبعه من الرضاع والمحارم بالصهر». **تفسير ابن كثير**. الطبعة الثانية، دار صادر، بيروت، 2004. ج. II. ص: 24.

1 تدلّ كلمة «تابو» على عدّة معان أهمّها: مقدّس. خطير. محظور. وهي تعادل تقريبا العبارة الفرنسيّة (Terreur sacrée). وشدّد فرويد على أنّ «التابو» لا علاقة له البتّة بالمحرّمات الدينيّة أو المحظورات الأخلاقيّة. راجع كتابه: **الطوطم والتابو**. م.م. ص: 41.

2 **الطوطم والتابو**، م.م.، ص: 171.

3 انظر: **المرجع نفسه**، ص ص: 31–39.

4 لم تسلم مقاربة «فرويد» –في مبحث الديانة الطوطميّة– من مآخذ الدارسين. انظر مثلا النقد الذي وجّه إليه في المبحث المذكور لدى:

/

العديد من الظواهر الدينيّة (طقوس، عقائد...)[1] والأحداث التاريخيّة المتّصلة بسيرة بعض الأنبياء لم يتسنّ إدراك مغزاها الرمزيّ على الصعيدين الدينيّ أو النفسيّ إلاّ بالرجوع إلى تلك الحقبة الأولى الضاربة في القِدم من «تاريخ» الأديان.

الطقوس الدينيّة: أساسها ومعناها

نشر «فرويد» دراسة موجزة بعنوان «الأفعال التسلّطيّة والشعائر الدينيّة»[2] قصد منها الخلوص إلى استنتاجات في شأن «السيرورات النفسيّة للحياة الدينيّة»[3] استناداً إلى بحث تفهّميّ لأسباب ما يسمّيه بـ«الطقس العُصابيّ»[4]. ولهذه العلاقة بين المبحثين ما يبرّرهما عند «فرويد»، إذ لاحظ الدارسون المتخصّصون نقاط تشابه بين السلوك التسلّطيّ لدى المصابين بالعُصاب (Névrose) والشعائر الدينيّة لدى القائمين بها من أهل الإيمان.

.../...

ALAIN DELRIEU, ***Lévi-Strauss lecteur de Freud*** (*Le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*), éd. Anthropos, Paris, 2e édition, 1999, pp. 48-55, et pp. 106-112.

1 يورد أميل دوركهايم (E. DURKHEIM) رأي أحد الدارسين الأوائل للطوطميّة مفاده أنّ هذه ليست مجرّد ديانة فحسب. وإنّما اشتُقّت منها عقائد وشعائر موجودة في أنظمة دينيّة أكثر تطوّراً. انظر:
Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, 4e édition, 1960, p. 125.

2 نُشر هذا الفصل أوّل مرّة بالألمانيّة سنة 1923 بمجلّة «إماغو» (***Imago***) التي كان يشرف عليها فرويد بنفسه. واعتمدنا هنا الترجمة العربيّة للفصل المذكور، وهو ضمن كتاب عنوانه: «**إبليس في التحليل النفسيّ**»، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص ص: 48-59.

3 **المرجع نفسه**، ص: 48.

4 **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

ولمّا كان طرفا المقارنة ممثلين في الطقوس العُصابيّة[1] والشعائر الدينيّة، فإنّ «فرويد» عيّن مواطن الائتلاف والاختلاف بينهما. من ذلك أنّ الجامع المشترك بينهما يظهر في ثلاثة مستويات هي[2]: **أوّلاً** الخوف المتولّد من الضمير في حال عدم القيام بالطقس عُصابيًّا كان أو دينيًّا. **وثانياً** العدول عن كلّ ضروب الأنشطة الأخرى ممّا يمكن أن يؤدّي إلى شعور المريض أو المتديّن بالإزعاج. **وثالثاً** الحرص المَرَضيّ والهَجاسيّ على القيام بالطقس العُصابيّ أو الدينيّ.

أمّا مستويات الاختلاف بين طرفَيْ المقارنة فيمكن بيانها في الجدول التالي[3]:

الطقس العُصابيّ	الطقس الدينيّ
تنوّع الأفعال التسلّطيّة	نمطيّة الطقوس الدينيّة (الصلاة مثلا)
الطابع الفرديّ في إنجاز الأفعال	الطابع الجماعيّ في القيام بالطقوس
تجرّد الطقس من المعنى (في الظاهر)	التلازم بين الطقس والمغزى الرمزيّ

والذي نودّ التركيز عليه في هذا العمل هو أنّ هذه المقارنة تساعد دون شكّ على دراسة الطقوس الدينيّة في أساسها الذي تقوم عليه وفي معناها. وهنا لاحظ «فرويد» أنّ "الشخص الورع المفرد يمارس بوجه العموم الطقس الدينيّ من دون أن يتساءل عن معناه. بينما يسعى الكاهن والمحلّل أن يعرفا معنى الطقس هذا. الذي **غالباً ما يكون رمزيًّا**. والدوافع التي تحضّ المؤمنين بإلحاح على ممارسة الشعائر الدينيّة تبقى

---

1 يتمثّل الطقس العُصابيّ في قيام المريض بأفعال دون أن يدرك مغزاها. وهي أفعال لها علاقة بتفاصيل الحياة اليوميّة. ويؤدّي عدم القيام بتلك الأفعال إلى الشعور بالقلق. وعندئذ يتوفّر المجال كي تتولّد من هذه الحالة «أفعال تسلّطيّة» قائمة على أوامر ونواهٍ. ومن ذلك كلّه ينشأ مرض نفسيّ يسمّيه «فرويد» بـ العُصاب الهجاسيّ (Névrose obsessionnelle).

2 راجع: **إبليس في التحليل النفسيّ**. م.م.. ص: 51.

3 **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

مجهولة مع ذلك مِنْ قِبَلهم جميعاً أو إنّهم يتمثّلونها في وعيهم في صورة دوافع أخرى تتقدّم عليها وتحتلّ مكانها"[1].

وجليّ من هذا القول أنّ المتديّن يؤدّي طقوساً دينيّة محدّدة وهو جاهل تمام الجهل للمعاني الرمزيّة وللدواعي المفسّرة للقيام بها. ولا شكّ أنّنا إزاء ملاحظة عامّة تنطبق على الظاهرة الدينيّة دون تخصيصها بديانة معيّنة. فكأنّنا هنا إزاء قاعدة أو شبه قانون يوضّح علاقة المتديّن بالطقوس التي يؤدّيها. ولئن لم يذكر «فرويد» علّة ذاك الجهل، فإنّه يمكننا تعيينها من خارج الرؤية التحليليّة النفسيّة. ذلك أنّ القيام بالطقوس الدينيّة في صفوف المتديّنين يخضع لـ«المحاكاة» و«التقليد» بفعل تحوّل الدين إلى مؤسّسة جامدة تتلخّص مكوّناتها في جملة من القواعد (الأوامر والنواهي... الحلال والحرام...) التي تكتسب بفعل الزمن صفة «التقديس»، فتُغيَّب الدوافع التاريخيّة الظرفيّة التي اقتضت وجودها. ولذلك اقتصرت وظيفة الطقوس الدينيّة عند المتديّن على مطلب واحد لا يخلو من صبغة «براغماتيّة» يتمثّل في البحث المستمرّ عن «تدبير دفاعيّ وقائيّ» يعتقد المتديّن وجوده كلّما أدّى طقوسه الدينيّة. ومن ثمّ يوفّر لأعماله الدنيويّة ولسلوكه الاجتماعيّ أسباب النجاح والاستقامة.

إنّ كلام «فرويد» على الطقوس الدينيّة في مقارنتها بالطقوس العُصابيّة جرّه إلى بيان وجهة نظره التحليليّة النفسيّة في الأساس الذي يقوم عليه الدين عامّة وهو «قمع الغرائز». وهذا ما يشفّ عنه قوله: "... فقمع بعض الدوافع الغريزيّة ونكرانها يبدو أنّه الأساس الذي قام عليه الدين أيضاً. غير أنّ المقوّمات هنا ليست جنسيّة خالصة كما في العُصاب، وإنّما هي غرائز أنانيّة ضارّة بالمجتمع. علماً بأنّ المساهمة الجنسيّة فيها ليست في غالب الأحيان مستبعدة. ولقد اعتدنا أن نعزوَ الشعور بالذنب المنبثق عن إغواء لا تنطفئ جذوته أبداً والحصر المترقّب في شكل خوف

1 **المرجع نفسه**، ص: 55. (التشديد منّا).

من القصاص الإلهيّ، اعتدنا أن نعزوهما إلى مضمار الدين قبل أن نعزوهما إلى مضمار العُصاب. ويبقى قمع الغرائز في مضمار الحياة الدينيّة ناقصاً وغير مكتمل أبداً، ربّما بسبب المقوّمات الجنسيّة المختلطة بها، وربّما بحكم الصفات العامّة للغريزة. بل إنّ الانتكاسات الشاملة والعودة إلى ارتكاب الخطيئة أكثر تواتراً لدى الشخص الوَرِع ممّا لدى الشخص المعصوب (Névrosé)، وهي تشترط نوعاً جديداً من النشاطات الدينيّة: أفعال الندامة والتوبة..."[1].

إنّ مقالة قيام الدين على «قمع الغرائز» تنسجم في الأطروحة الفرويديّة مع الدوافع الأساسيّة التي آلت إلى ظهور الأشكال البدائيّة الأولى للدين. وهذا ما بيّنّاه سلفاً حينما تكلّمنا على الديانة الطوطميّة. وهكذا لا يستبعد «فرويد» العنصر الجنسيّ في وجود الدين. وذلك لأنّ المحظورات الجنسيّة تسلّلت منذ القِدَم من المجال الاجتماعيّ إلى المجال الدينيّ.

وبيّن «فرويد» الوسيلة التي أمكن بها للإنسان أن يتخلّص من غرائزه الضارّة بالجماعة التي ينتمي إليها. إذ أنّه أسند إلى الله جميع المآثم وأفعال الشرّ التي هي في الأصل من مقوّمات وجود الإنسان. ولهذا ظهر الله في مراحل تاريخيّة معيّنة حاملاً لصفات أخلاقيّة سلبيّة. وهذا ما عُرف به مثلاً «يهوه» (Yahweh) في الديانة اليهوديّة[2].

والذي انتهى إليه «فرويد» أنّ الدين، أيّ دين، ليس سوى عُصاب هُجاسيّ عامّ. وهذا ما يبرّره الجامع الأساسيّ بين العُصاب والدين من جهة "الاستنكاف عن ممارسة الغرائز الداخلة في تكوين الإنسان وجبلّته"[3].

---

1 **المرجع نفسه**. ص ص: 57-58.

2 انظر مثلاً **العهد القديم**. سفر الخروج 10/32-12. والمعلوم أنّ «يهوه»، على ما يذكر فرويد، «إله براكين»، وموطنه جبل سيناء الواقع على الجهة الساحليّة الغربيّة للجزيرة العربيّة. انظر: **موسى والتوحيد**. م.م.، ص ص: 45-46.

3 **إبليس في التحليل النفسيّ**. م.م.، ص: 59.

إنّ المقارنة التي أجراها «فرويد» بين الطقوس العُصابيّة والطقوس الدينيّة لا تخلو من جدّة وطرافة، بل قُل لا تنقصها الجرأة و«المجازفة»[1]، مثلما يعترف هو بذلك، في تقديم تعريف للدين غير مألوف من خارج منظور التحليل النفسيّ. وعلى الرغم مما يمكن أن يُوجّه إلى «فرويد» من نقد في هذا الباب، فإنّ مقاربته للطقوس الدينيّة أبانت عن معناها وعن الأساس الذي قامت عليه. وتبقى هذه المقاربة قابلة لإمكانات عديدة في «التفعيل» متى توجّهت همّة الباحث إلى محاولة اختبار مدى جدوى تلك المقاربة على الأديان في مستوى منظومات الطقوس والشعائر المتعلّقة بها.

رمزيّة الشيطان

لقد عرض «فرويد» لرمزيّة الشيطان من وجهة نظر التحليل النفسيّ، وذلك بدراسة حالة مصاب بالعُصاب[2]. ولا يمكن في تقديرنا فهم هذه الرمزيّة إلاّ إذا قدّمنا. مثلما فعل المؤلّف. معطيات عن الحالة المَرَضيّة المدروسة.

فقد اطلع «فرويد» على مخطوطة تحكي قصّة خلاص «كريستوف هايتزمن» (ت 1700 م.) —وهو رسّام نمساويّ— من عهد عقد مع الشيطان. وقد تمّ الخلاص بواسطة القدّيسة مريم العذراء.

---

1 المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

2 اعتمدنا هنا دراسة فرويد بعنوان «اغتصاب شيطانيّ من القرن السابع عشر» وقد نُشرت أوّل مرّة سنة 1923 بمجلة «إمَاغو» Imago. وهي دراسة منشورة ضمن كتاب: **إبليس في التحليل النفسيّ**. ... ص ص 3-47. وملاحظ أنّ عنوان الدراسة التي نعتمدها هنا هو ذاته عنوان الكتاب في صيغته الفرنسية «*Une névrose démoniaque au XVII siècle*».

وتشير حيثيّات القضّة إلى إصابة هذا الرسّام بمرض العُصاب[1]. إذ كانت تنتابه حالات من التشنّج والرؤى المرعبة. وقد اعترف لأحد رجال الكنيسة بأنّه عقد عهداً مع الشيطان منذ تسع سنوات حين عجز عن الرسم وعانى ضيق اليد. فوقع فريسة الشيطان. ومنذئذ كتب له عهدا محرّراً بالدم[2].

ثمّ أمكن للرسّام بعد سنوات استرجاع العهد من الشيطان بعد أن تمثّل له في صورة «تنّين مجنّح». وقد احتوت المخطوطة المذكورة أعلاه على رسوم ملوّنة هي طبق الأصل للرسوم التي وضعها الرسّام. وأهمّ ما فيها الصور التي تجلّى له فيها الشيطان مرفقة بتعليقات من الرسّام موجزة.

إن تحليل «فرويد» للعهد مع الشيطان مبنيّ على مُعطيَيْن أوّلهما وصف المريض للرسوم المجسّمة لرؤاه التي تمثّل له فيها الشيطان في صور شتّى، وثانيهما ما جاء في وصف حال المريض. وهو ما تضمّنه «تذكار» (Trophaeum)[3] من وضع أحد النسّاخ الرهبان. وبناء على ذلك استنتج «فرويد» أنّ الرسّام كان يعاني من «السويداء»[4]. ومن أهمّ مظاهرها العزوف عن العمل (أي الرسم) وانسداد سبل تحصيل المعاش. أمّا سبب هذه السويداء فمردّه إلى وفاة والد الرسّام. وانتهى «فرويد» إلى القول: "نحن إذن أمام شخص يبيع نفسه للشيطان بُغية الخلاص من اكتئاب

---

1 انظر تعريف العُصاب في:
J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 12e édition, 1994, pp. 267-270.

2 نصّ العهد هو: "سنة 1669، كريستوف هايتزمن: أعهد بنفسي كتابة إلى هذا الشيطان، واعداً بأن أكون ابنه من صلبه وبأن أكون بعد تسع سنوات ملكاً له جسداً وروحاً"، **إبليس في التحليل النفسيّ**. م.م.. ص: 17

3 هذا «التذكار» هو قسم من المخطوطة سالفة الذكر.

4 يذكر فرويد اسماً آخر للمرض هو «الهجاس السوداويّ (Hypocondrie). **المرجع نفسه**. ص: 6

نفسيّ"[1]. واعتباراً لذلك كلّه ساق «فرويد» تأويلاً لنصّ العهد مفاده أنّ ما يطلبه الشيطان من الرسّام في ظاهر نصّ العهد هو في الحقيقة ما يطلبه الرسّام منه. ومن ثمّ يصحّ القول عن هذا المريض: "لقد فَقَدَ بوفاة أبيه كلّ رغبة في العمل وكلّ مقدرة عليه، فإن وجد بديلاً لهذا الأب، فأمله عندئذ أن يعوّض هذه الخسارة. وحتّى يغدو المرء سوداويًّا بعد وفاة أبيه، فلا بُدّ أن يكون قد أحبّه حبًّا جماً"[2].

إنّ الفرضيّة الأساسيّة التي ساقها «فرويد» هنا هي أنّ الشيطان بديل للأب. ولكن في هذا التأويل حسب المؤلّف نفسه مدعاة للاستغراب، إذ كيف يمكن ربط علاقة مَا بين الشيطان المنبوذ والأب المحبوب؟

وللإقناع بهذه الفرضيّة قدّم «فرويد» الاستدلالَيْن التاليَيْن[3]:

- **استدلال خاصّ**: وهو مقتصر على الحالة المَرَضيّة التي اشتغل عليها انطلاقاً من وثائق ورسوم محفوظة. فالقول بأنّ الشيطان بديل للأب يقوّيه أحد التمثّلات التي تجلّى فيها الشيطان في هيئة رجل أثارت في المريض صورة أبيه.
- **استدلال عامّ**: ومداره على سيرورة الدين من زاوية نظر التحليل النفسيّ، وهنا ساق «فرويد» تعليلَيْن متكاملَيْن هما:

– **تعليل أوّل (قطبه الله)**: إنّ الله هو بديل للأب. ولهذا الأب صُوَر عديدة منها صورته التي يحتفظ بها الطفل في ذاكرته أو صورته باعتباره ممثّلاً للعشيرة في المجتمعات البدائيّة. فهذه الصور تشترك في تكريس قيمة إيجابيّة للأب. ولكن في مرحلة زمانيّة

1 المرجع نفسه، ص: 16.
2 المرجع نفسه، ص: 18.
3 بقدر ما سنوجز القول في الاستدلال الأوّل، سنتوسّع في عرض الاستدلال الثاني لصلته برمزيّة الشيطان في التمثّلات الدينيّة.

لاحقة عامل الابن أباه بطريقة تنمّ عن استنقاص من قيمته. ومن ثمّ تشكّلت قيمة سلبيّة للأب. ومن النزعتَيْن المتقابلتَيْن نجم حسب «فرويد» "التمثّل الفرديّ عن الله"[1]. والحاصل أنّ علاقة الابن بأبيه يتنازعها شعوران متقابلان: الحبّ والعداوة أو قُل الخضوع والتحدّي. وهذا الشكل من التنازع هو عينُه المميّز لعلاقة البشر بالله. ويمكن لهذا التأويل القائم على المقايسة أن يوفّر للدارس، حسب «فرويد»، تفسيرات عن سيرورة الأديان.

- **تعليل ثان (قطبه الشيطان)**: إنّ المنظور الدينيّ للشيطان أنّه في الوقت ذاته عدوّ لله وقريب منه[2]. وقد لفت «فرويد» الانتباه إلى أنّ المعرفة بتاريخ الشيطان منقوصة مقارنة بالمعرفة الدائرة على الله. وعلّة ذلك أنّ فكرة «الشيطان» لا تتبنّاها جميع الديانات. ولاحظ المؤلّف أنّ الآلهة قد تستحيل شيطاناً حينما تنتصر عليها آلهة أخرى وتحلّ محلّها. ووجد «فرويد» شاهداً على كلامه يجلوه قوله: "لقد كان إبليس العقيدة المسيحيّة، شيطان القرون الوسطى، هو نفسه ملاكاً بحسب الميثولوجيا المسيحيّة ومن جوهر واحد واللهَ في الأصل"[3].

واحتاج «فرويد» هنا إلى بيان العلاقة بين الله والشيطان، وهي علاقة مرّت بطورَيْن متعاقبَيْن: طور أوّل سادت فيه **علاقة وحدة** بين الله والشيطان. إذ أنّ أصلهما الأوّل واحد بحُكم تماثلهما في

---

1 **المرجع نفسه**، ص: 21.

2 نبّه وحيد السعفي إلى هذا التلازم بين الله والشيطان قائلاً: "إنّ الاعتقاد في وجود الشيطان يمرّ حتماً بالاعتقاد في وجود إله أعلى. ويتوفّر هذا الأمر بوضوح في الديانات «السماويّة» الثلاث وفي المجوسيّة بعد الإصلاحات التي أدخلها عليها «زرادشت». وتتميّز هذه الأخيرة عن مثيلاتها بكونها الأولى التي وضعت حجر الأساس لبناء صرح الشيطان في وكر الإنسان"، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، م.م.، ص: 147.

3 **إبليس في التحليل النفسيّ**، م.م.، ص: 22.

الهويّة. أمّا الطور الثاني فقد سيطرت عليه علاقة انفصال بين الله والشيطان. إذ اكتسب كلّ واحد منهما صفات متمايزة عن الآخر. ولعلّ ما يدعم هذا المسار في تغيّر العلاقة بين الطرفَيْن أنّه "في الأزمنة البدائيّة للأديان كان الله ذاته يتّسم بجميع القسمات المخيفة التي عُزِيَت في زمن لاحق إلى نقيضه"[1].

والحقّ أنّ وجهة نظر «فرويد» هنا تكمّل أطروحته التي رأيناها سابقاً حينما درسنا الطقوس الدينيّة في أساسها ومعناها، والمتمثّلة في أنّ الإنسان تخلّص من غرائزه السلبيّة بعَزْوها إلى الله. ولذلك يمكن القول إنّ الغرائز أو القيم المشينة أخلاقيًّا انتقلت على التدريج وعلى امتداد آلاف السنين من الإنسان إلى الله («يهوه» مثلاً) ثمّ إلى الشيطان وذلك في مرحلة زمانيّة متأخّرة من تاريخ الأديان.

إنّ الخلاصة الأخيرة التي انتهى إليها «فرويد» -انطلاقاً من حالة العُصاب التي درسها وبعد إقامة البرهان على أنّ الشيطان بديل للأب- يجملها قوله: "على هذا الأساس يكون الأب هو النموذج البدائيّ الفرديّ لله وللشيطان على حدّ سواء. ومن هذا المنطلق فإنّ الأديان لا بدّ أن تكون حاملة هي نفسها لأثر لا يمّحي خلّفه فيها واقع أنّ الأب السلفيّ كان كائناً خبيث الطويّة إلى غير ما حدّ أشبه بالشيطان منه بالله"[2].

وهكذا، فإنّ مقاربة «فرويد» لرمزيّة الشيطان باعتباره بديلاً للأب وممثّلاً له قامت على المقايسة بين دلالة الأب استناداً إلى الحالة المَرَضيّة التي درسها ومعنى الأب بالرجوع إلى تاريخ الأديان. وواضح أنّ مثل هذه المقايسة لا تصحّ إلاّ في مجال التحليل النفسيّ. ورغم ذلك تبقى الدلالة الرمزيّة للشيطان في التمثّلات الدينيّة غير بعيدة عمّا توصّل إليه «فرويد»

1 المرجع نفسه. ص: 23.
2 المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

في هذا العمل، باعتبار تجسيد الشيطان لمعاني الشرّ والغواية والفساد[1]. ولا شكّ في أنّ هذا الشيطان —حسب «فرويد» ومن خارج الدائرة الإيمانيّة– ليس له وجود ماديّ. بل إنّ الإنسان هو الذي أسّس لفكرة «الشيطان»[2]. ولكن يبقى الشيطان موجوداً باعتباره حقيقة نفسيّة قد تتولّد بسببها أعراض مَرَضيّة منها العُصاب. أضف إلى ذلك أنّ الشيطان هو أحد العناصر الأساسيّة التي تفسّر —من منطلق عقائديّ دينيّ– علّة الشرّ في الوجود الإنسانيّ، إضافة إلى كون الشيطان فاعلاً محوريّاً في أساطير المبتدإ وقصص الخلق في عديد الديانات.

ب. مقاربة «يونغ»

نتناول هذه المقاربة من مستويَيْن متكاملَيْن أوّلهما مفهوميّ نظريّ تعويلاً على كتاب «يونغ» «**الدين في ضوء علم النفس**»[3]. وثانيهما تأويليّ إجرائيّ اعتماداً على كتابه «**الإله اليهوديّ: بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**»[4].

---

1 بخصوص رمزيّة إبليس في الفضاء الثقافيّ الإسلاميّ راجع: محمّد عجينة. **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج. II، ص ص: 64–71. ومن ذلك قوله: "غدا إبليس ضمن الرمزيّة الإسلاميّة جانباً من الإنسان هو الجانب المظلم منه [...] وهو رمز الشرّ والخطيئة والكبرياء. ولكنّه في مقابل ذلك رمز كبرياء العقل والقياس..." (ص ص: 70–71). أمّا ما يهمّ الكائنات الممثّلة للشرّ لدى عديد الشعوب القديمة (المجوس، الهنود، الأفارقة، الفراعنة...)، راجع: وحيد السعفي. **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، م.م.، ص ص: 147–152.

2 يتبنّى فرويد، بطبيعة الحال، هذا الرأي إذ يقول: "العهد المكتوب بالدم كان لا بدّ **خياليًّا** [...] وواقع الحال أنّه لم يظهر له أيّ شيطان. وكلّ العهد مع إبليس لم يكن له من وجود إلاّ في **مخيّلته**". **إبليس في التحليل النفسيّ**، م.م.، ص: 39 (التشديد منّا).

3 لم تتوفّر لنا إلاّ الترجمة العربيّة وهي من إنجاز نهاد خياطة. ط. أولى. دمشق. 1988. ويتضمّن الكتاب محاضرات ألقاها المؤلّف بجامعة «يال» (Yale) بالولايات المتّحدة الأمريكيّة سنة 1937.

4 عنوان الكتاب بالإنقليزيّة في نشرته الرابعة (1963) هو: « ***Answer to Job*** » (**جواب إلى أيّوب**). واعتمدنا هنا الترجمة العربيّة بقلم نهاد خياطة. طبعة أولى. دار الحوار، سورية. 1986.

يذكّر «يونغ» بقيمة التوجّه الفينومينولوجيّ الذي اتّبعه في جميع كتاباته، إذ يقول: "بالرغم من أنّني كثيراً ما أُدْعى فيلسوفاً، إلاّ أنّني امرؤ تجريبيّ وأنطلق من موقف ظاهراتيّ بحت"[1]. فهذا التوجّه داخل «علم النفس التحليليّ» (Psychologie analytique) لا يلتفت إلاّ إلى الوقائع سواء من حيث مرجعيّتها التاريخيّة أو النفسيّة. ويقدّم «يونغ» مثالاً على ذلك مداره على «الولادة العذريّة». فهذا الغرض الدينيّ المسيحيّ ينظر إليه المؤلّف باعتباره حقيقة نفسيّة بقطع النظر عن الصحّة التاريخيّة لتلك الولادة أو خطئها. ولهذه الحقيقة «وجود ذاتيّ» متى ارتبطت بالفرد، ولها «وجود موضوعيّ» متى كانت راسخة في ضمير الجماعة المؤمنة.

وانطلاقاً من هذه الرؤية الفينومينولوجيّة[2] ساق «يونغ» جملة من الضوابط المعرفيّة وأهمّها ثلاثة:

---

1 **الدين في ضوء علم النفس**، م.م.، ص: 10.

2 استفادت الفينومينولوجيا (La phénoménologie) من التحوّلات المعرفيّة الكبرى التي عرفتها أوربّا في القرن التاسع عشر للميلاد. وأعادت النظر في مسائل مهمّة ولكن من منظور مغاير من قبيل تدبّر حقيقة الإنسان باعتباره صانعاً للطقوس ومنشئاً للأساطير ومتحكّماً في المقدّس وطرفاً في العلاقة مع الآلهة. وهذا التوجّه الجديد دشّنه أحد علماء الدين وهو «رودولف أوتّو» (RUDOLF OTTO) (تـ 1937) الذي نشر سنة 1917 كتاباً بعنوان «**المقدّس**» (***Le sacré***) تناول فيه التغييرات النفسيّة التي تنتاب المؤمن في صلته بالمقدّس. والملاحظ أنّ «رودولف أوتّو» وضع العقيدة المسيحيّة في مكان عَلٍ حينما عدّها الشكل الأكثر اكتمالاً في العقائد. وقد منعه هذا الموقف من معرفة الأنظمة الرمزيّة في مختلف الثقافات والديانات.
أمّا الفينومينولوجيا الدنيويّة و«الموضوعيّة» فإنّها لم تتأسّس إلاّ سنة 1948 حينما نشر «جيرار فان دارلو (G. VAN DER LEEVW) كتابه: «**الدين في جوهره وتمظهراته**» حيث قام بدراسة تصرّفات «الإنسان الدينيّ»، أي ذاك الذي يعتقد بوجود «قوّة» مبثوثة في الكون، ثمّ إنّه ينظّم وجوه معاشه وأنشطته اليوميّة حسب ذلك الاعتقاد. وتظهر هذه «القوّة» (أي المقدّس) في حياة الأفراد في شكل تجلّيات عديدة للمقدّس (Hiérophanies) تختزنها العادات ويحرص الأفراد على إعادة إنتاجها وتعهّدها بالدوام والاستمرار. راجع:

.../...

- ضرورة تمسّك عالِم النفس بالموضوعيّة العلميّة في التعامل مع الأديان من المنظور الذي يعنيه. ولذلك لا يحقّ له مثلاً أن يفاضل بين الأديان لأنّ كلّ دين يرى نفسه ممثّلاً للحقيقة المطلقة. وحتّى لا يقع عالم النفس في هذا المحظور، فإنّه مطالب في المقام الأوّل بدراسة نفسيّة «الإنسان الدينيّ» في مختلف مكوّناتها والعوامل المؤثّرة فيها والمحدّدة لخصوصيّاتها[1].

- تأكيد أهمّية الدور الذي يؤدّيه الدين في نحت البنية النفسيّة للإنسان. ومردّ ذلك بالأساس إلى كون الدين ظاهرة إنسانيّة راسخة في التاريخ وضاربة بجذورها فيه. ومن ثمّ، فإنّ الدين، من وجهة نظر عالِم النفس، يمثّل «ظاهرة اجتماعيّة أو تاريخيّة» متلبّسة بحياة الكثير من الناس. ولذلك، فهو مؤثّر بشكل كبير في عوالمهم النفسيّة[2].

- التمييز بين الدين والعقيدة. فالدين ههنا هو الأثر المسلّط على الذات الإنسانيّة دون إرادة منها. ومن ثمّ تطرأ على الوعي تغييرات بفعل ذاك الأثر. أمّا العقيدة فهي صيغة من الصيغ العمليّة والتاريخيّة للدين منتِجة لأنماط من الممارسات الدينيّة التي تصبح بفعل الزمن متكلّسة جامدة وهي تُستعاد عبر الطقوس (اليوميّة أو الموسميّة)[3]. وهكذا تمثّل العقيدة إنتاجاً جماعيًّا يُبنَى على التدريج بعد أن يمرّ بمراحل عديدة من التطوّر والتغيّر[4].

.../...

Y. TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions, op. cit.***, tome II, pp. 2157-2158.

1 **المرجع نفسه**، ص: 15.

2 **المرجع نفسه**، ص: 9.

3 **المرجع نفسه**، ص ص: 12-13.

4 **المرجع نفسه**، ص: 65.

والظاهر أنّ هذه الضوابط المعرفيّة قد أملت على «يونغ» كي يعقد مقارنة بين «النظريّة العلميّة» و«العقيدة الدينيّة». وهذا ما نوجزه في الجدول التالي[1]:

النظريّة العلميّة	العقيدة الدينيّة	
	المبادئ	المقصد أو المثال الموافق
المعقوليّة العلميّة	التوسّل بالصورة	فهم حقيقة النفس الإنسانيّة
الدقّة العلميّة	الخبرة المباشرة «الموحى بها»	الصليب، الولادة العذريّة. الحبل الطاهر. التثليث
التغيّر المطّرد (تعاقب النظريّات العلميّة)	الدوام قروناً عديدة	عمر الإنسان الإلهيّ المعذّب يُقدَّر بخمسة آلاف سنة
معرفة نازعة إلى التجريد	التعبير عن «اللاوعي الحيّ»	التجلّي في صيغة دراميّة مثل التوبة والذبيحة والفداء

تؤكّد مستويات المقارنة المذكورة التقدير الذي يوليه «يونغ» للعقيدة الدينيّة إلى حدّ أنّه فضّلها على «النظريّة العلميّة» ولكن من منظور دقيق وواضح هو «الحقيقة النفسيّة». وتظهر المفاضلة التي انتصر لها «يونغ» عبر الأمثلة أو المقاصد التي علّقها بالعقيدة الدينيّة دون سواها من «النظريّة العلميّة».

وبناء على ما سلف انتهى «يونغ» إلى اقتناع مهمّ في نظره مؤدّاه أنّ العقيدة الدينيّة وما يرتبط بها من طقوس مصدر من مصادر «الصحّة العقليّة» بالنسبة إلى المريض النفسيّ. ومن ثمّ رأى «يونغ» في العقيدة وفي الدين عموماً **وظيفة تعويضيّة** عن اقتضاءات اجتماعيّة أو وجدانيّة يرى فيها المريض نفسه عاجزاً أو غير واثق من تحقيقها مثل الزواج أو علاقته بالجنس الآخر. ويتّسم هذا التعويض بالاختلاف إلى الكنيسة مثلاً. لذلك فإنّ للدين "وظيفة خطيرة في المجتمع البشريّ. إنّ هذا التعويض يرمي

1 **المرجع نفسه**، ص ص: 59-60.

إلى هدف واضح هو **الاستعاضة عن الخبرة المباشرة بجملة من الرموز المناسبة** موظّفة في «دغماطيقا» وطقس منظّمين تنظيما مكينا. تحافظ الكنيسة الكاثوليكيّة عليهما لما لها من سلطة لا تنازع. أمّا الكنيسة البروتستنتانيّة [...] فتحافظ عليهما بالإصرار على الإيمان والرسالة الإنجيليّة. وما دام هذان المبدآن فاعلين كان الناسُ في أمان وفي حصن حصين من الخبرة الدينيّة المباشرة»[1]

هذه إذن عيّنات من القضايا المفهوميّة والنظريّة التي أثارها «يونغ» في دراسته للظاهرة الدينيّة من منظور علم النفس. ولا شكّ في أنّ الوعي بهذه القضايا قد ساعده على دراسة سفر من أسفار **العهد القديم** مداره على قصّة النبيّ أيّوب وما اقترن بها. من جهة التأويل. من قصص أخرى مثل قصّة مريم والمسيح.

يمثّل سِفْر أيّوب، لدى «يونغ»، منعرجاً حاسماً في المسار التاريخيّ للدراما الإلهيّة. ذلك أنّ الغالب على «يهوه» -حين كتب هذا السِفْر- هو التناقض الصارخ المميّز لصورته. وهذا ما يظهر في أفعاله التي لا أثر فيها للاعتدال، وفي انفعالاته التي لا يحدّها حدّ. "فقد جمع في نفسه البصيرة إلى الغباء، والرحمة إلى الشدّة، والقدرة الخلاّقة إلى روح التخريب»[2].

وليس غرض «يونغ» أن يضع تفسيراً جديداً لقصّة أيوب. بل غرضه أن يقدّم للقارئ حصيلة تفاعله الذاتيّ مع تلك القصّة. وخاصّة في مستوى العلاقة بين «يهوه» وأيّوب في مختلف أبعادها وتطوّراتها والنتائج المترتّبة عليها.

وبالإمكان ردّ قصّة أيّوب إلى ثلاث حركات قصصيّة متعاقبة هي:

- **ما قبل المحنة**: يظهر أيّوب في صورة العبد المطيع لـ«يهوه» والمخلص

---

1 **المرجع نفسه**، ص: 55-56 (التشديد منّا).
2 **الإله اليهوديّ**، م.م.، ص: 11.

في عقيدته. وهو فضلاً عن ذلك مثال يُحتذى في رفعة الأخلاق واستقامتها[1].

- **المحنة**: استعان «يهوه» بالشيطان كي يُنزل ألواناً من العذاب على أيّوب. إذ فقد قطعانه ومات عبيده وغلمانه، وهلك أبناؤه وبناته، وبسط المحيطون به ألسنتهم فيه، وانتهى به الأمر إلى أن أصابه داء عضال أكل جسمه أكلاً[2]. ورغم ذلك بقي أيّوب على ثباته في طاعة «يهوه». وقد لاحظ «يونغ» أنّ كلّ شيء وارد في امتحان أيّوب بشرط ألاّ يقضى، أي إنّ للمحنة حدًّا أقصى لا سبيل إلى تجاوزه، وهو أمر لا يخلو من مغزى في نظره سيذكره لاحقاً. ثمّ إنّه رأى في محنة أيّوب مشهداً غير أخلاقيّ وغير جدير بالاتّباع والاقتداء.

- **ما بعد المحنة**: تساءل «يونغ» عن سبب انقطاع العذاب فجأة عن أيّوب مثلما تساءل عن تعطّل الرهان بين «يهوه» والشيطان حول مدى صمود أيّوب أمام محنته. إنّ التأويل الذي مال إليه «يونغ» هو أنّ "أيّوب المعذّب البريء قد ارتفع سرًّا إلى معرفة عالية بالله لم يكن يمتلكها «يهوه» نفسه. ولو كان «يهوه» رجع إلى معرفته الكلّيّة لم يكن لأيّوب أن يمتاز منه بهذه الميزة ولم يكن حدث ما حدث"[3].

إنّ الدرس الذي تعلّمه أيّوب من محنته، حسب قراءة «يونغ» وتأويله، يظهر في مستويَيْن أوّلهما علمه اليقينيّ بأنّ «يهوه» ذو طبيعة متناقضة، ومن ثمّ فهو كائن غير أخلاقيّ، وثانيهما إدراكه أنّ تصرّفات «يهوه» أدنى من سلوك البشر، ممّا يحمل على الاعتقاد بأنّ له رمزاً حيوانيًّا قد يتجسّد في الشيطان نفسه. ولهذا الرمز الحيوانيّ نماذج مماثلة

---

1 للتوسّع في هذا الغرض راجع: **العهد القديم**، سفر أيّوب 1/1-5.
2 لمزيد التفاصيل انظر: **العهد القديم**، سفر أيّوب 1-5.
3 **الإله اليهوديّ**، م.م.، ص: 27.

في فضاءات ثقافيّة ودينيّة أخرى من قبيل الشكل الحيوانيّ الذي تظهر فيه صورة «حورص» (Horus) في مصر القديمة.

أمّا الاستنتاج الأساسيّ الذي توصّل إليه «يونغ» فتجلوه الفرضيّة التالية وهي أنّ لـ«يهوه» لاوعيا. ومن ثمّ، فإنّ المصائب التي أنزلها بعبده أيّوب صادرة عن لاوعيه حتّى إنّه ذهل عن الرجوع إلى «معرفته الكلّيّة». ويمكن عندئذ تبرير أفعاله بمعزل عن الاعتبارات الأخلاقيّة.

لقد اتّخذ «يونغ» من سِفْر أيّوب منطلقا لتقديم تأويل رمزيّ لـ«يهوه» وشعبه، وذلك بالعودة إلى تاريخ كتابة السِفْر المذكور. إذ يحصره ما بين 600 و300 سنة قبل الميلاد. أي في الفترة نفسها التي كُتِب فيها «سِفْر الأمثال» الذي يتضمّن أمارات على الأثر الفلسفيّ اليونانيّ المتسلّل إلى الثقافة العبريّة. وهذا ما ثبت عبر فكرة «الحكمة (Sophia). ويعني ذلك كلّه تغيّراً أصاب «يهوه» حينما قامت علاقة بينه وبين «صوفيا» في زمن كتابة سِفْر أيّوب. وهذه العلاقة مبنيّة على علاقة أولى مضمونها "أنّ الدراما الإلهيّة قد وُضِعت بين الله وشعبه الذي كان مخطوباً له: فـ«يهوه» هو مبدأ الحركة المذكّر وشعبه في مكان المرأة. كما نعلم أيضاً أنّه كان يراقب إخلاص شعبه له في غيرة شديدة. ولم يكن أيّوب الذي تعرّض إخلاصه لأشدّ المِحَن قسوة إلاّ مثالاً خالصاً على ذلك"[1].

وبناءً على ما تقدّم كان للحكمة (Sophia) أثر بالغ في تطوّر العلاقة بين «يهوه» وأيّوب، في معرفة أحدهما بالآخر. فقد أيقن «يهوه» بأنّ الإنسان يمكن أن يكون ندًّا له. أمّا أيّوب، فقد انكشف له وجه «يهوه». وأدرك أنّ أعماله المتناقضة صادرة عن لاوعيه.

1 المرجع نفسه، ص: 47.

ولعلّ أهمّ ما ترتّب على اقتراب «الحكمة» من «يهوه» هو انتظار خلق جديد سوف يتغيّر فيه «يهوه» نفسه لا العالم، ممّا ينبئ بأنّ فكرة القضاء على البشر ستعوّضها فكرة أخرى هي خلاص البشر. وليس هذا الخلق الجديد سوى ظهور «الإنسان – الإله». ولن يتحقّق الخلق المذكور إلاّ في ضوء الاعتبارَيْن التاليين:

- **أوّلاً**: لن يكون ميلاد «آدم الثاني» على يد «يهوه»، بل على يد امرأة من عالَم الإنسان. وهذا ما ستقوم به «حوّاء الثانية» ممثّلة في مريم التي ستنجب ابناً إلهيًّا لا أب له من البشر. فهي "أمّ الله تفرّدت منذ البدء بامتياز الحَبَل الطاهر[1]، وبذلك كانت مبرّأة من دَنَس الخطيئة الأصليّة. وهكذا يكون انتماؤها إلى حالة ما قبل السقوط أمراً واضحاً كلّ الوضوح. وهذا يفترض بدءاً جديداً..."[2].
- **وثانياً**: تأثّر «يهوه» الإيجابيّ بـ«الحكمة» (صوفيا). ويتجلّى ذلك في اعتبار مريم تجسيداً لأنموذجها الأصليّ وهو «الحكمة» حتّى قام بين مريم و«صوفيا» شيء من التطابق في مستوى الوظيفة الرمزيّة متمثّلة في أمرَيْن: هداية البشر إلى الصراط المستقيم المفضي إلى الله وضمان الخلود لهم (يظهر الخلود في عروج مريم إلى السماء كي تدُلّ رمزيًّا على انبعاث الإنسان انبعاثاً جسمانيًّا).

والحاصل أنّه منذ زمن أيّوب، انقطعت المواثيق والعهود بين «يهوه» والبشر، وحلّ محلّها الوحي (أصبح الإله يحاور الإنسان بواسطة الوحي). ومردّ هذا التطوّر في العلاقة بين الطرفين إلى تأثّر الإله بالحكمة (Sophia). وحينئذ انتقلت المعرفة الإلهيّة من دائرة «اللاوعي» إلى دائرة «الوعي». وباكتساب الوعي كان قرار «يهوه» بأن يستحيل إنساناً[3].

---

1 أو ما يسمّى بـ«الحَبَل بلا دنس» (Immaculée conception).

2 **المرجع نفسه**، ص: 57.

3 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 66.

وتحقّق ذلك عبر حياة المسيح وما عاناه من آلام انتهت بصلبه. فسيرة المسيح جمعت بين حياتيْن: إلهيّة وإنسانيّة. ومن ثمّ مثّل المسيح عنصر اندماج بين «يهوه» وأيّوب. لذلك حقّ لـ«يونغ» اعتبار المسيح «رمزا» (Symbolum)[1].

لقد استطاع «يونغ» أن يقدّم تأويلا جديداً[2] لقصّة أيّوب التوراتيّة[3] وتمكّن من أن يرى في الفواعل: «يهوه» وأيّوب ومريم والمسيح رموزا دالّة على تصوّر الإنسان للمقدّس وعلى ما طرأ على ذاك التصوّر من تغييرات جذريّة أفضت إلى تأسيس مفهوم للإله صاغه الإنسان المنتج للمعرفة والمحبّ للحكمة.

إنّ مقاربة «يونغ» للظاهرة الدينيّة عموماً وللرمز الدينيّ خصوصاً من خلال قصّة أيّوب أثمرت استنتاجات وتأويلات جديرة بالتأمّل وقابلة لصور شتّى من النقاش والنقد العلميّين. وقد تأكّد لدينا. بعد هذه المقاربة، أنّ الرموز الدينيّة لا تُدرك مقاصدها ومغزاها إلاّ عبر عمليّة تأويليّة ينهض بها الباحث المتخصّص والمسترشد بمنهج معيّن من مناهج المقاربة. ومن ثمّ فإنّ التأويل الواحد هو في الحقيقة إمكان من جملة إمكانات أخرى في التأويل. وهذا ما يحملنا بالضرورة على تنسيب محاولة «يونغ». ولا نعتقد أنّ ذلك ينقص شيئاً من جدّة «تفاعله الذاتيّ» مع قصّة أيّوب، إذ استطاع أن يوظّف مفاهيم «الوعي» و«اللاوعي»

---

1 **المرجع نفسه**، ص: 71.

2 أشار وحيد السعفي إلى أنّ صاحبَيْ كتاب (***Job ou Dieu dans la tempête***) فسّرا قصّة أيّوب التوراتيّة "على ضوء ما حدث لليهود في القرن العشرين" **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**. م.م. ص. 447. (هامش: 5). وقد قدّم السعفي قراءة تأويليّة ممتعة لقصّة أيّوب الإسلاميّة تعويلاً على كتب التفسير وقصص الأنبياء. انظر: **المرجع نفسه**. ص: 445-479.

3 فيما يتعلّق بقصّة أيّوب القرآنيّة راجع على سبيل المثال: **الأنبياء** 21/83-84 و**ص** 38/41-44.

و«الحكمة» و«الإنسان — الإله» في صوغ تصوّر محدّد للعلاقة بين الإله والإنسان وما داخلها من وجوه التغيّر استنادا إلى العلاقة بين «يهوه» وأيّوب. وهذا ما آل إلى الوقوف على دلالات رمزيّة مهمة اقترنت بالفواعل ذاتها من مثل اعتبار «يهوه» رمزا للاوعي واعتبار مريم رمزا للهداية والخلود.

2. المقاربة البنيويّة (ليفي ستراوس أنموذجاً)

لاحظ بعض الدارسين[1] أنّ الأنتروبولوجيا البنيويّة عند «كلود لفي ستراوس» (C. LÉVI-STRAUSS) (ولد 1908) تنبني على مبدإ أساسيّ هو العلاقة بين الطبيعة (Nature) والثقافة (Culture). ويتمثّل هدف الأنتروبولوجيا البنيويّة في الوصول إلى «المعاني العميقة واللاشعوريّة»[2] المكوّنة لجوهر الثقافة باعتبارها مجموعة من الرموز والإشارات. والجلي عند «لفي ستراوس» أنّ معنى الرمز يُستخلص مما يسمّيه بـ«الأنساق الرمزيّة» وأهمّها ثلاثة هي: الطوطميّة (Totémisme) والأساطير (Mythes) والمحظورات (Tabous). ومن ثمّ، فإنّ الذي يهمّ «لفي ستراوس» هو وجود منطق بنيويّ معيّن رابط بين العناصر المكوّنة لأحد الأنساق الرمزيّة.

ومن المقدّمات الأساسيّة[3] التي تعضّ عليها بنيويّة «لفي ستراوس» بالنواجذ أنّ الكلمة في ذاتها لا معنى لها. لأنّ المعنى تكتسبه حينما تتراكب مع وحدات لغويّة تكوّن جملة مفيدة. وقياساً على ذلك فإنّ الصورة الرمزيّة لا تحمل في ذاتها معنى ثابتاً لأنّ العلاقة بين الحاوي (Contenant) والمحتوى (Contenu) مؤقّتة وظرفيّة. فمعنى الصورة

---

1 راجع: السيّد حافظ الأسود، **الأنتروبولوجيا الرمزيّة**، م.م، ص ص: 84–86.

2 **المرجع نفسه**، ص: 83.

3 انظر: Y. TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions, op. cit.***, tome II, pp. 2154-2156.

الرمزيّة يُضبط في ضوء الكيفيّة التي تبدو عليها تلك الصورة متداخلة مع تمثّلات أخرى. لذا فإنّ البنيويّ يهتمّ في المقام الأوّل بـ«الوحدات الأسطوريّة» (Les mythologèmes) المشكّلة لقصّة معيّنة. فحينما أعاد «لفي ستراوس» قراءة «أسطورة أوديب» فإنّه لم يهتمّ بمكوّنات صورة أبي الهول أو صورة التنّين، بل التفت إلى الوحدة السرديّة التالية: «ذبح أوديب أبا الهول». وهذه العلاقة ذاتها موجودة في الوحدة الأسطوريّة التالية: «قدْموس (Cadmos) قتل التنّين»[1]. والمقارنة بين الفعلَيْن الواردَيْن في الوحدتَيْن السرديّتيْن يساعد على الخلوص إلى بنية مشتركة بينهما.

ويعتقد «لفي ستراوس» أنّ المجتمع يعبّر رمزيًا عن عاداته ومؤسّساته. وبالمقابل فإنّ السلوكات الفرديّة ليست رمزيّة بذاتها. إنّها العناصر التي يُبْنَى بواسطتها «نظام رمزيّ» (Système symbolique). وهو نظام لا يكون إلاّ جماعيًا[2]. ومن ثمّ يمكن اعتبار كلّ ثقافة مكوّنة من أنظمة رمزيّة في مقدّمتها نظام اللغة وقواعد الزواج والعلاقات الاقتصاديّة والدين...[3].

ولئن كانت لـ«لفي ستراوس» أعمال إتنوغرافيّة عديدة هي حصيلة بحوثه الميدانيّة[4]، فإنّنا نكتفي ههنا بدراسته لـ«الفعاليّة الرمزيّة»[5].

---

1 يعتبر «قدموس» المؤسّس الأسطوريّ لمدينة «طيبة» (Thèbes) اليونانيّة.

2 راجع المقدّمة الممتازة والمطوّلة التي صدّر بها «لفي ستراوس» كتاب:
MARCEL MAUSS, ***Sociologie et Anthropologie***, Presses Universitaires de France, 8e édition 1983, pp. IX-LII (Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss).

3 **المرجع نفسه**، ص: 19 (من مقدّمة «لفي ستراوس»).

4 راجع مثلاً دراساته لشعوب «البارانا» (Parana) بالبرازيل. ولشعب البورورو (Bororo) ببوليفيا. وخاصّة تصوّره للعلاقة بين الأحياء والأموات. وذلك في كتابه ***Tristes tropiques***, éditions Plon, Paris, 1955, pp. 175-183 et pp. 265-284.

5 نعتمد هنا على ما ورد في الفصل العاشر من كتاب «لفي ستراوس»:
Anthropologie structurale, édition Plon, Paris, 1974 (chapitre 10 : L'efficacité symbolique), pp. 205-226.

المستنتجة من نصّ سحريّ معيّن معتمد لدى شعب «الكونا» (Cuna) المقيم ببانامـا (Panama) في وسط القارّة الأمريكيّة. وهذا النصّ هو «تعويذة» (Incantation) تمتدّ على ثماني عشرة صفحة. وقد قسّم النصّ إلى 535 فقرة. والقصد من إنشاده هو تيسير الولادة المتعسّرة. وبالإمكان التعرّف إلى فحواه السرديّ والقصصيّ من خلال النقاط التالية:

- الاستهلال بذكر فزع القابلة وبوصف زيارتها للشامان (Chaman).
- ذهاب رجل الشامان إلى كوخ المرأة الحامل المعانية لعسر الوضع.
- قيامه ببعض الأعمال داخل الكوخ مثل «تبخير» عدد من حبوب الكاكاو ونحته لتماثيل مقدّسة تُسمّى «النوشو» (Nuchu). وهي ترمز إلى الأرواح القادرة على توفير الحماية، وهي إضافة إلى ذلك بمثابة أعوان الشامان.
- توجّه الشامان على رأس مجموعة التماثيل إلى مقرّ إقامة «مو» (Mu)، وهو رمز للقوّة المسؤولة عن تكوّن الجنين.
- تُفسّر الولادة العسيرة بكون «مو» تجاوز صلاحيّاته واستولى على «بوربا» (Purba) أو قُلْ على «روح» الأمّ الموعودة.
- نصّ التعويذة هو رحلة بحث عن «بوربا» المفقودة والتي يمكن استعادتها بعد إنجاز أعمال عديدة مثل إزالة العراقيل والانتصار على الحيوانات المفترسة. وأخيراً المواجهة الحاسمة بين الشامان والأرواح التي تحميه من ناحية و«مو» وبناته من ناحية أخرى.
- بهزيمة «مو» تتحرّر الـ«بوربا» من المرأة العليلة. وعندئذ يكون الوضعُ.
- تختَم التعويذة بإعلان الاحتياطات المتّخذة كي لا يتمكّن «مو» من الفرار مقتفياً أثر زائريه.

إنّ قيمة هذه التعويذة أو الأنشودة، في تقدير «لفي ستراوس»، أنّها توفّر أداةً من أدوات التعامل النفسيّ مع العضو المصاب. ومن ثَمّ يُرجى شفاؤه. وقد استعرض المؤلّف الأنماط الثلاثة المعتمدة في «العلاج الشامانيّ» وهي:

- **معالجة العضو** أو الأعضاء المريضة بواسطة التلمّس اليدويّ أو الامتصاص: ووظيفته استئصال الداء وغالبا ما يتمّ ذلك بواسطة شوكة أو ريشة أو قطعة من البلّور (يُستعمل هذا النمط العلاجيّ في أمريكا الاستوائيّة وأستراليا والألسكا).
- تمحور العلاج حول مواجهة يتظاهر الشامان بخوضها تجاه الأرواح الشرّيرة، وهو ما يتمّ داخل الكوخ في الخلاء على نحو ما هو شائع لدى شعوب «الأروكان» (Araucans).
- تلفّظ الشخص المعالج بأناشيد أو ترنيمات وإصدار أمره بتنفيذ بعض الأعمال من قبيل وضع المريض في أماكن مختلفة فوق صورة مرسومة على الأرض بواسطة التراب. وهذا ما كان ممارسا لدى قبائل النافاجو (Navajo)[1].

ومهما يكن من أمر، فإنّ العلاج الشامانيّ، يقع، حسب «لفي ستراوس» في منتصف الطريق بين الطبّ العضويّ والعلاجات النفسيّة من نحو التحليل النفسيّ. وبيّن المؤلّف أنّ «الفعاليّة الرمزيّة هي الضامنة لمبدإ الموازنة بين الأسطورة والعمليّات العلاجيّة. ذلك أنّ الطبيب —حينما يعالج الفصام(La schizophrénie)— يقوم بالعمليّات العلاجيّة ويُنتج المريض أسطورته في الوقت ذاته. أمّا في العلاج الشامانيّ، فإنّ الشامان يوفّر الأسطورة ويتولّى المريض القيام بالعمليّات العلاجيّة.

وقد عقد «لفي ستراوس» مقارنة مهمّة بين الشامانيّة (Chamanisme) والتحليل النفسيّ نوجزها في النقاط التالية:

- الالتقاء في الغاية والمقصد من خلال تخليص المريض من عُقده. أي ما يُسمّى في لغة التحليل النفسيّ بـ«تحرير الانفعالات» (Abréaction)[2].

---

1 هم هنود أمريكا الشماليّة الذين كانوا مقيمين بـ أريزونا (Arizona) ونيو مكسيك الجديدة (New Mexico).

2 لهذا المفهوم، عند فرويد، علاقة بتكوّن أعراض العُصاب. انظر: LAPLANCHE et PONTALIS, ***Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.***, pp. 1-2.

- العلاج الشامانيّ بمثابة المعادل الدقيق للعلاج في التحليل النفسيّ. فكلاهما يرمي إلى **إعادة بناء الأسطورة** على المريض أن يعيشها ابتداءً أو إعادةً. ولكن مع وجود فارق بينهما، وهو أنّ الأسطورة في التحليل النفسيّ «أسطورة فرديّة» يُنشئها المريض تعويلاً على عناصر مستمدّة من ماضيه، أمّا الأسطورة في العلاج الشامانيّ فهي «أسطورة اجتماعيّة» يتلقّاها المريض من المحيطين به.
- لتخليص المريض من انفعالاته يعمد المحلّل النفسيّ إلى الاستماع، وبالمقابل يجنح الشامان إلى التكلّم.
- يوجد اختلاف جوهريّ بين ضربَيْ العلاج في مستوى أصل الأسطورة (Origine du mythe). ذلك أنّ الأسطورة في التحليل النفسيّ بمثابة «كنز فرديّ» مفيد خاصّة في معالجة الاضطرابات العُصابيّة (Les névroses). أمّا في العلاج الشامانيّ، فإنّ الأسطورة مستمدّة من «التراث الجمعيّ».

إنّ أهمّ المكاسب الأنتروبولوجيّة التي غنمها «لفي ستراوس» من دراسته لـ«الفعاليّة الرمزيّة» -استناداً إلى نصّ التعويذة المذكور أعلاه- هي إثبات أنّ الوظيفة الرمزيّة خاصّة بالإنسان، وهي تعمل لدى الناس كافّة حسب قوانين واحدة. ومن هذه القوانين تُدرك البنية في الأسطورة سواء أكانت فرديّة (من وجهة نظر التحليل النفسيّ) أم جماعيّة (من منظور العلاج الشامانيّ). ولا سبيل في اعتقاده إلى تحقّق الوظيفة الرمزيّة إلاّ عبر تلك البنية[1]. وما كان لـ«لفي ستراوس» أن يعلّق ببنية الأساطير كلّ هذا الاهتمام لو لم يكن مقتنعاً تمام الاقتناع بأنّ عالَم الرمزيّة متنوّع في

---

1 راجع في شأن دراسة «لفي ستراوس» للأساطير مقالَ «جان غيار» (JEAN GUIART) بعنوان:

L'analyse structurale des mythes, in : ***Des symboles et leurs doubles***. édition Plon, Paris, 1989, pp. 17-54.

مع الإشارة إلى أنّ هذا المؤلّف يحتوي على منتخبات من كتابات «لفي ستراوس

مضامينه ولكنّه محدود في قوانينه. والمثال الذي يسوقه على ذلك أنّ في العالَم لغات عديدة ولكنّ القوانين الصوتيّة قليلة.

والمستفاد ممّا تقدّم أنّ العلاقة بين الرمز الدينيّ والأنموذج التطبيقيّ الذي ساقه «لفي ستراوس» في دراسة الفعاليّة الرمزيّة إنّما هي علاقة غير مباشرة بحكم تعويله على «أسطورة» بعينها ذات مضمون سحريّ ودينيّ في آن. والمهمّ عندنا أنّ المقاربة البنيويّة قادرة على دراسة الرمز الدينيّ في مكوّناته وفي نسقه الداخليّ من خلال الأساطير الحيّة المتداولة بين عدد من القبائل أو الأساطير المدوّنة والمستقرّة على هيئة معيّنة من التهذيب والتنظيم. وعلى الرغم من أهمّية البنية في فهم منطق الرمز الدينيّ عبر الأسطورة، فإنّ الالتفات إلى السياق الثقافيّ الذي راج فيه ذاك الرمز والتعرّف إلى الآثار النفسيّة والاجتماعيّة التي يمكن أن يُحدثها في مستخدميه من القضايا المحوريّة التي لم تلق من البنيويّة أدنى اهتمام بسبب اختيارات منهجيّة ثابتة داخل هذه المقاربة.

3. المقاربة التاريخيّة للأديان (إلياد أنموذجاً)

"الدين هو أجرأ محاولة في تصوّر الكون كلّه ذا دلالة بشريّة".

بيتر برجر. **القرص المقدّس**. ص: 59.

التزم «إلياد» باختيار منهجيّ حقّق له مكاسب منها إبرازُ تعدّد وظائف «الرمزيّة» (Le symbolisme) ولفتُ الانتباه إلى دور العلوم الإنسانيّة في الإلمام بتاريخ الأديان. وإلى أهمّية المنزع المقارنيّ في دراستها[1]. ولم تَخْلُ مقاربة «إلياد» من توجّه فينومينولوجيّ داخل تاريخ الأديان. ولذلك اعتُبر «الحدث الدينيّ» متجلّياً بالضرورة في التاريخ بكلّ

1 راجع: YSE TARDAN-MASQUELIER, ***Le langage symbolique***, in: ***Encyclopédie des religions***, *op. cit.*, tome II, p. 2159.

ضغوطه وإكراهاته وقوانينه[1].

ولئن عَدّ «إلياد» نفسه مؤرّخاً للأديان، فإنّه نقد غيره من مؤرّخي الأديان لأنّهم في نظره وضعانيّون (Positivistes) وخِبْريّون (Empiristes) وعقلانيّون (Rationalistes) وتاريخانيّون (Historicistes)[2]. ويقدّر «إلياد» أنّ مؤرّخ الأديان مؤهّل أكثر من غيره لتطوير المعرفة بالرموز الدينيّة باعتبار أنّ وثائقه تامّة ومتناسقة في الوقت ذاته، خاصّة أن تلك الوثائق مستقاة من المصادر نفسها التي يتغذّى منها الفكر الرمزيّ[3].

والحقّ أنّه لم تغب عن «إلياد» الإشارة إلى الدور الرياديّ الذي قام به علماء النفس، وفي طليعتهم «يونغ»، في لفت الأنظار إلى أهمّية معرفة تاريخ الأديان في مبحث عندهم مخصوص هو «علم نفس الأعماق» (La psychologie des profondeurs)[4]. ولذلك يتبنّى «إلياد» مبدأ محوريًّا من مبادئ الفكر «اليونغيّ» (نسبة إلى «يونغ») مفاده أنّ "كلّ كائن تاريخيّ يحمل في ذاته قسماً كبيراً من إنسانيّة ما قبل التاريخ"[5].

لقد لاحظ «إلياد» أنّ التصوّرات الميتافيزيقيّة للعالَم القديم تقسّم عبر الثالوث التالي: الرموز والأساطير والطقوس. من ذلك أنّ دلالة «الرمز القديم» تعبّر عن وعي بوضع ما في الكون (Le Cosmos)، أي إنّ الدلالة

---

1 يقول «إلياد»:
« Il n'existe pas de fait religieux "pur" en dehors de l'histoire, en dehors du temps ». ***Images et symboles, op. cit.***, p. 39.

2 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 35. ونبّه المؤلّف إلى أنّ مركز الاهتمام في عبارة «تاريخ الأديان» ينبغي أن ينصبّ على كلمة «أديان» لا كلمة «تاريخ». حُجّته في ذلك هي أنّه قبل البحث في تاريخ شيء ما ينبغي فهم هذا الشيء في ذاته ولذاته. **المرجع نفسه**، ص: 36.

3 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 24. ولاحظ «إلياد» أنّ الإشكاليّة الجامعة بين فصول كتابه هذا هي معرفة «بنية الرمزيّة الدينيّة». (ص: 25).

4 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 36.

5 **المرجع نفسه**، ص: 14.

التي يمكن أن ينطق بها «الرمز القديم» تعكس موقفاً ميتافيزيقيًّا يدين به أصحابه[1].

وحتّى نوضّح جوانب من أطروحة «إلياد» في باب «الرمز الدينيّ»[2] اخترنا التعريج على مبحثين اشتغل عليهما الرجل في جلّ ما كتب وهما: رمزيّة المركز والمكان عامّة أوّلاً. والزمن المقدّس ثانياً.

رمزيّة «المركز» والمكان عامّة

إنّ القول المأثور عن «إلياد» بأنّ المركز "هو المنطقة المقدّسة بامتياز"[3] هو حصيلة ملاحظات وأبحاث عديدة أنجزها مؤرّخ الأديان وتتلخّص في الأمثلة الثلاثة التالية[4]:

- يوجد «الجبل المقدّس» حيث تلتقي السماء بالأرض. في مركز العالَم. ففي المعتقدات الهنديّة يرتفع جبل «مارو» (Meru) في مركز العالَم وتتلألأ فوقه النجمة القطبيّة. وفي معتقدات بلاد الرافدين يوجد جبل في مركز الكون يجمع بين السماء والأرض يسمّى «جبل البلدان» (Mont des pays). أضف إلى ذلك أنّ «الزقورات» (Ziqqurats) تمثّل جبلاً كونيًّا باعتباره صورة رمزيّة للكون.
- كلّ معبد[5] أو مدينة أو إقامة مَلَكيّة هي «جبل مقدّس» ممثّل للمركز. فمدينة بابل مثلاً تدلّ على «باب الآلهة» (Bab illāni) حيث تنزل

---

1 انظر كتابه: ***Le mythe de l'éternel retour (archétypes et répétition)***, éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 14-15.

2 تعذّر علينا الاطلاع على كتاب «إلياد» ***Méphistophélès et l'androgyne***. (طبعة أولى، باريس، 1962) خاصّة وأنّ الفصل الخامس منه في صميم موضوعنا في هذا العمل.

3 ***Le mythe de l'éternel retour, op. cit.***, p. 30.

4 انظر: **المرجع نفسه**، ص ص: 24-27 وكذلك كتابه: ***Traité d'histoire des religions, op. cit***., pp. 376-378.

5 يمثّل المعبد، حسب تصوّر قديم جدًّا، «صورة العالم» (L'imago mundi). انظر ELIADE, ***Le mythe de l'éternel retour, op. cit.***, p. 30.

الآلهة إلى الأرض. ثمّ إنّ المدن والأماكن المقدّسة تُشبَّه بقمم الجبال المقدّسة. ولذلك فإنّ القدس لم يُغرقها الطوفان. أمّا في الاعتقاد الإسلاميّ، فإنّ المكان الأكثر ارتفاعاً عن الأرض هو الكعبة[1]. وتقوم النجمة القطبيّة دليلاً على أنّ الكعبة توجد مقابل مركز السماء.

- إنّ المدينة أو المعبد المقدّس، باعتباره دالاً على مركز العالَم (Axis Mundi)، هو بمثابة نقطة التقاء بين السماء والأرض والجحيم. ولذلك تسمّى أماكن العبادة في «نيبور» (Nippur) بـ«دور آن كي» (Dur – an – ki) ومعناها الرابط بين السماء والأرض.

وقد لاحظ «إلياد» أنّ الطريق المؤدّي إلى المركز، موطن الأماكن المقدّسة، صعب وشاقّ. وهذا ما يُثبته مثلاً موقع معبد «برابودور» (Brabudur)[2]، ومواقع الحجّ في الأماكن المقدّسة (مكّة، القدس...). ولذلك عدّ «إلياد» هذه الطريق "طقساً من طقوس العبور من الدنيويّ إلى المقدّس، من الزائل الوهميّ إلى الحقيقة والخلود، من الموت إلى الحياة، من الإنسان إلى الإله"[3].

واستخلص «إلياد» أهمّ الرموز الدينيّة من بعض الأمكنة الدينيّة. فبناء معبد أو مذبح تُقدّم عليه القرابين يكرّر «النظام الكونيّ» (La cosmogonie) مثلما تصوّره الإنسان قديماً. والمثال الموافق يخصّ الرمزيّة التقليديّة لمعبد القدس. فالأقسام الثلاثة للمعبد توافق المناطق الكونيّة الثلاث، إذ يمثّل الفِناء «البحر» أي المناطق الدنيا. وتدُلّ بيت المقدس

---

1 حدّث ابن عبّاس قال: "كان البيت مرتفعاً من الأرض كالرابية. تأتيه السيول. فتأخذ عن يمينه وعن شماله". البخاري، **الجامع الصحيح**. تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1979، ج. II، ص: 463 (حديث رقم 3364).

2 معبد بوذيّ كبير يقع في وسط «جاوة» (Java) بأندونيسيا. فُرغ من بنائه في القرن التاسع للميلاد. ويتكوّن المعبد من طوابق عديدة بُنيَت في شكل هرميّ.

3 ***Le mythe de l'éternel retour, op. cit.***, p. 31.

(La Sainte Maison) على الأرض. ويرمز «قُدّاس الأقداس» (Saint des Saints) إلى السماء. وفضلاً عن ذلك يرمز الشمعدان ذو السبعين غصناً إلى الكواكب السبعة حسب تقسيم عَشْري للبروج. وهنا خلص «إلياد» إلى استنتاج هامّ مفاده أنّنا حينما نشيّد معبداً فإنّنا لا نبني العالَم فقط. وإنّما نُنشئ أيضاً «الزمن الكونيّ» (Le Temps cosmique)[1].

أمّا «الشايني» (Les Cheynee)[2]. فإنّهم يقومون بطقس يُسمّى «كوخ الحياة الجديدة»، ويتمثّل في الرقص للشمس. ولذلك فإنّ للبناء أو للإصلاح الدوريّ «للكوخ الطقوسيّ» (Cabane rituelle) دلالةً مرتبطة بتشكّل الكون. فالكوخ المقدّس يمثّل رمزيًّا العالَم برُمّته. إذ يرمز سقف الكوخ إلى قبّة السماء، وترمز أرضيّته إلى الأرض، وترمز حيطانه الأربعة إلى الاتّجاهات الأربعة للفضاء الكونيّ[3].

الزمن المقدّس

لا يمكن للزمن أن يكون مقدّساً إلاّ إذا تعلّق به طقس دينيّ معيّن. ولذلك يرى «إلياد» "أنّ زمن طقس من الطقوس يتطابق مع الزمن الأسطوريّ للبدايات"[4]. لأنّ ذاك الزمن المقدّس أُنجز لأوّل مرّة من طرف إله أو أحد الأسلاف أو بطل من الأبطال. وحسب هذا المنظور. فإنّ إحياء ذكرى من الذكريات المتّصلة بطقس دينيّ أو فِعل دينيّ محدّد هو «إعادة تحيين» (Réactualisation) لزمن الأصول والبدايات[5]. وأوضح مثال على ذلك، في نظر «إلياد». هو أنّ الاحتفالات بالعام الجديد لدى

---

1 **المرجع نفسه**، ص ص: 94-95.

2 هم الهنود المقيمون بأمريكا الشماليّة. وتحديداً في سهول «مونتانا» (Montana) و«أوكلاهوما» (Oklahoma).

3 راجع: *Aspects du mythe*, éditions Gallimard, Paris, 1963, pp. 64-65.

4 ***Le mythe de l'éternel retour, op. cit.***, p. 33.

5 **المرجع نفسه**. ص ص: 36-37.

عديد الشعوب القديمة، مثل أهل بابل والمصريّين القدامى، تتضمّن تكرارا لعمليّة الخلق الأوّل[1]. ويتحقّق هذا التكرار عمليًّا بإنشاء أسطورة من الأساطير لأنّ دورها الأساسيّ هو تجسيد الانتقال من «الزمن الدنيويّ» إلى «الزمن المقدّس»[2].

وقد بيّن «إلياد» بجلاء رمزيّة «زمن البدايات» (In illo tempore) أو قُلْ «الزمن الأوّل» (Le temps primordial) من خلال «أسطورة تشكّل الكون» المتداولة لدى قبائل «الناهافو» (Les Nahavo)[3]، إذ تُنشد هذه الأسطورة في احتفالات من أجل علاج المرضى (المرض هنا يكون بسبب عضويّ أو نتيجة حلم مروّع ألمّ بالمريض). ويتضمّن الاحتفال تنفيذ رسوم معقّدة على التراب، وهي ترمز إلى مختلف مراحل الخلق وإلى التاريخ الأسطوريّ للآلهة وللأسلاف. وتعيد تلك الرسوم تحيين الأحداث التي تمّت في «زمن البدايات». واستنتج «إلياد» من ذلك كلّه أنّ المريض، وهو يستمع لأسطورة تشكّل الكون وما يتلو ذلك من إنشاد «أساطير البدء»[4]، فضلاً عن تأمّل الرسوم المنجزة على التراب، يُلقَى به خارج الزمن الدنيويّ ويُحشر بالمقابل في «الزمن الأوّل»، فيعتقد أنّه عاد القهقرى إلى أصل العالَم[5].

---

1 المرجع نفسه، ص: 91.

2 *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 32.

3 هم هنود أمريكا الشماليّة المقيمون بـ«أريزونا» (Arizona).

4 يقول «لوسيان بويا» (LUCIEN BOIA) عن «أساطير البدء»:
« Les mythes d'origine ont une diffusion universelle. La version "fondatrice", plus restrictive, suppose la séparation d'un "segment" de l'ensemble cosmique, la mise en place d'une histoire spécifique avec un point de départ (de rupture) bien déterminé et soigneusement remémoré grâce à un ensemble de rites ». ***Pour une histoire de l'imaginaire***, édition Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 169.

5 ***Le mythe de l'éternel retour***, *op. cit.*, p. 101.

أمّا في بلاد الرافدين، فإنّ خلق الكون كان يتجدّد طقوسيًا بمناسبة الاحتفالات بالعام الجديد (Akîtu). إذ أنّ هناك جملة من الطقوس تعيد تحيين الصراع بين «مردوك» (Marduk) و«تيامات» (Tiamat) التي ترمز إلى المياه الأولى. ولذلك كانت أنشودة الخلق المعروفة باسم «الإينوما إليش» (Enuma Elish) تُرتّل في المعبد. واستنتج «إلياد» أنّ طقوس العام الجديد لدى سكّان بلاد الرافدين تُثبت شعورهم بأنّ البداية مرتبطة بنهاية حصلت قبلها، بل إنّ تلك النهاية كانت من الطبيعة نفسها للعماء (Chaos) الذي سبقَ الخلق. ولهذا السبب كانت النهاية ضروريّة لكلّ إعادة بداية[1].

وبناءً على هذا الفهم، فإنّ صورة «السنة – الدائرة» (Année – Cercle)، حسب «إلياد»، غنيّة برمزيّة كونيّة مزدوجة. فهي في الوقت ذاته:

- رمزيّة «تشاؤميّة»: ذلك أنّ انقضاء الزمن يعني بالضرورة الابتعاد التدريجيّ عن «البدايات». ومن ثمّ فقدان الكمال الأوّل باعتبار أنّ الكمال والقوّة مرتبطان بالبدايات.
- ورمزيّة «تفاؤليّة»: فعلى الرغم من أنّ الكمال يُفقَد بسرعة فإنّه يُستعاد دوريًّا. وآية ذلك أنّ لكلّ سنة نهاية ممّا يعني أنّها تُشفع آليًّا ببداية جديدة[2].

إنّ مساهمة «إلياد» في دراسة الرموز الدينيّة المستخلصة خاصّة من الأساطير القديمة بارزة للعيان. إذ استطاع التعامل مع معجم اصطلاحيّ ومنظومة مفهوميّة منسجمة المفردات ومتناغمة المكوّنات حتّى أضحت بعض العبارات من لوازم تفكيره من قبيل «زمن البدايات المقدّس» و«الزمن الكونيّ» و«مركز العالَم» و«تجلّيات المقدّس». وقد أمكن لـ«إلياد» بواسطة

---

1 انظر: *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 67.

2 انظر: المرجع نفسه، ص ص: 70–71.

هذه المفاهيم وغيرها التصدّي للأساطير القديمة دراسة وتحليلاً وتأويلاً من منظورين معرفيّ ومنهجيّ مغايرَيْن لما كان سائداً في هذا المجال من دراسات إلى منتصف القرن العشرين.

وقد ثبت عندنا أنّ للرمز الدينيّ، استناداً إلى «إلياد»، خصائص تميّزه عن غيره من الرموز لما تعلّق به من معاني التقديس والتكرار والاستعادة الدوريّة. وليس من شكّ أنّ الرمز الدينيّ يُستمدّ من مصادر شتّى أهمّها الأساطير (سواء في صيغتها الشفويّة المتغيّرة أو في صيغتها المكتوبة الثابتة) والطقوس والشعائر الدينيّة باعتبارها مكوّناً يكاد يكون قارًّا في كلّ الديانات.

ولعلّ مزيّة «إلياد»، ههنا، أنّه خَلُص في دراسته للرمز الدينيّ إلى **قوانين أو شبه قوانين**[1] تتجاوز حدود النماذج التطبيقيّة التي اشتغل عليها. ومن ثمّ يمكن اختبار مدى صمودها أو صحّتها حين تُطبّق على ظواهر دينيّة، منتمية إلى ثقافات أو ديانات مغايرة لتلك التي اعتمدها «إلياد» في بحوثه.

4. المقاربة الأنتروبولوجيّة الرمزيّة («غيلنر» و«غيرتز» أنموذجين)

إنّ دراسة الرموز الدينيّة من منظور الأنتروبولوجيا الرمزيّة يستدعي التعريف بهذا العلم موضوعاً ومجالات عمل ومقاصد[2]. ذلك أنّ المهمّة

---

1 هذا ما يشفّ عنه قوله مثلاً:

« Tout rituel a un modèle divin, un archétype ». ***Le mythe de l'éternel retour, op. cit.***, p. 35.

أو قوله أيضاً:

« On ne trouverait pas un seul grand ***symbole religieux*** dont l'histoire ne soit une succession tragique d'innombrables "chutes". ***Images et symboles, op. cit.***, p. 18.

2 اعتمدنا هنا على عملين هما:

- DAVID LEVINSON et MELVIN EMBER, ***Encyclopaedia of cultural anthropology***, New York, 1996, Article "***Symbolic anthropology***", vol-

.../

المحوريّة للأنتروبولوجيا الرمزيّة هي دارسة المعنى في حياة الإنسان الاجتماعيّة. وتتمّ هذه الدراسة من خلال الرموز. ومن ثمّ تعدّ الثقافة، في دلالتها الأنتروبولوجيّة، بمثابة النصّ الرمزيّ القابل للفهم وللتأويل.

لقد ظهرت الأنتروبولوجيا الرمزيّة علماً قائماً بذاته في السبعينات من القرن العشرين وتحديداً في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. وقد انخرط في هذا العلم باحثون من عدّة دول أروبّيّة. غير أنّ عَلَمَيْن مبرّزين مثّلا هذا العلم أحسن تمثيل هما «أرنست غيلنر» (ERNEST GELLNER) (تـ 1995) و«كليفورد غيرتز» (CLIFFORD GEERTZ) (ولد 1929). بل يمكن القول إنّ أهمّ مفاهيم الأنتروبولوجيا الرمزيّة ومناهج عملها مستمدّة من أعمال الرجلَيْن[1]. ولذلك ليس من باب الصدفة أن يقترن اسم الواحد منهما بالآخر في عدد من الدراسات التي تحيل على أعمالهما[2]. وقد قام هذا

.../...

ume IV, pp. 1274-1278.

- السيّد حافظ الأسود، **الأنتروبولوجيا الرمزيّة**، م.م.، ص ص: 111-140.

1 بالإمكان أن نذكر علَمَيْن آخرين معروفين في مجال الأنتروبولوجيا الرمزيّة ينتميان إلى جيلين متعاقبين. أوّلهما «فيكتور ترنر» (VICTOR TURNER) (تـ 1983). ويُعَدّ من أبرز المتخصّصين في دراسة رموز الطقوس الدينيّة باعتبارها مدخلاً مهمًّا إلى فهم ثقافة مجتمع ما. من مؤلفاته: « ***The forest of symbols*** » (طبعة أولى، لندن، 1968)، وفيه خلاصة أبحاثه الميدانيّة التي أنجزها في قبيلة «اندمبو» (Ndembu) المقيمة بزامبيا في جنوب القارّة الإفريقيّة. وثانيهما «ماري دوغلاس» (MARY DOUGLAS) (ولدت 1921)، وقد ذاع صيتها أكثر ما ذاع بعد نشر كتابها المعروف:
Purity and Danger : an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.
وقد ترجم الكتاب إلى العربيّة بعنوان: **الطهر والخطر: مفاهيم وطقوس بدائيّة**. تعريب: عدنان حسن، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1995. وفيه تناولت المؤلّفة مواضيع عديدة من قبيل: «القذارة الطقسيّة» و«محرّمات سفر اللاويّين» و«السحر والمعجزة».

2 انظر على سبيل المثال:
Hassan Rachik, « Le Maghreb dans les débats anthropologiques », in : ***Prologues*** (Revue maghrébine du livre), n° 32, hiver 2005, pp. 7-12.

الاتّجاه الأنتروبولوجيّ على نقد أطروحتين أساسيّتين تضمّنتهما الأنتروبولوجيا البنيويّة.[1] والأنتروبولوجيا الوظائفيّة[2].

لقد كانت الدراسات الكلاسيكيّة للأنتروبولوجيا الرمزيّة تبحث عمّا سُمّي بـ«مفتاح الرموز» (Key symbols)[3] الذي يخترق مجالات عديدة في الحياة الاجتماعيّة في بعديْها المقدّس والدنيويّ. ويمكن القول إنّ من مهامّ الأنتروبولوجيا الرمزيّة فهم الثقافات الإنسانيّة ودراستها دون إهمال مضامينها الرمزيّة. والدراسة المعمّقة للرموز ومحاولة تصنيفها فضلا عن تعيين مجالات استخدامها.

وفعلاً: فإنّ هذه المجالات تتّسم بالتعدّد والتنوّع لأنّها متّصلة بالدين والطقوس والعلاقات الاجتماعيّة ومختلف أشكال التعبير المستمدّة من الأساطير والأخبار الشفويّة والفنون. إضافة إلى دراسة مواضيع أخرى تقوم مضامينها، بطبيعتها، على الرمز مثل الأنظمة السياسيّة.

ولعلّ من أهمّ المسائل التي تعنينا في هذا العمل هي السؤال عن كيفيّة دراسة «أنظمة الاعتقاد الدينيّ»[4] داخل المقاربة الأنتروبولوجيّة الرمزيّة، إذ تؤكّد دراسات عديدة في هذا الغرض أنّ هذه الأنظمة —وهي

---

1 أهمّ نقد وجّهته الأنتروبولوجيا الرمزيّة إلى الأنتروبولوجيا البنيويّة (استنادا إلى أنموذج «لفي ستراوس») هو أنّها ردّت النماذج الثقافيّة إلى عدد محدود من الثنائيّات (طبيعة / ثقافة. ذكر / أنثى. طهر / نجاسة...) مع إهمال النظر في العلاقات المعقّدة بين تلك النماذج في بُعدها الإجرائيّ.

2 شاعت في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين. وهي تدرس وظائف السياسة والاقتصاد والدين. وتبحث عن كيفيّات عمل هذه المجالات من أجل خلق مبدإ «التوازن الاجتماعيّ». ويتمثّل النقد الذي وجّهته الأنتروبولوجيا الرمزيّة إلى الأنتروبولوجيا الوظائفيّة في عدم التفاتها إلى الأبعاد الرمزيّة للأنساق الاجتماعيّة (تتجلى هذه الأبعاد في العقائد الدينيّة والأساطير والطقوس والأعمال السحريّة...).

3 العبارة لـ (SHERRY B. ORTHNER). انظر:
Symbolic anthropology, in : ***Encyclopaedia of cultural anthropology***, *op. cit.*, vol IV, p. 1274.

4 المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

ممّا يميّز المجتمعات الإنسانيّة- تكون قابلة للفهم متى اعتُبرت جزءا من النظام الثقافيّ الذي يتشكّل فيه المعنى.

أ. مقاربة «غيلنر»

"يرتاح المستشرقون إلى دراسة النصوص ويرتاح الأنتروبولوجيّون إلى دراسة القرى وكنتيجة لذلك يميل المستشرقون إلى رؤية الإسلام من فوق. والأنتروبولوجيّون يرونه من تحت"

غيلنر. **مجتمع مسلم**. ص 197

إنّ اهتمام «أرنست غيلنر»[1] بالرموز الدينيّة مندرج في بحوثه التي تعرّض فيها لبعض الظواهر الدينيّة ولأشكال من التديّن المميّزة للمجتمعات الإسلاميّة قديما وحديثا. مع الحرص على ربط تلك الظواهر والأشكال بالسياقات الاجتماعيّة وبالأطر السياسيّة التي أفرزتها وتولّدت منها. وحتّى نتعرّف إلى مساهمة «غيلنر» في هذا الموضوع اعتمدنا. ههنا، كتابه «**مجتمع مسلم**»[2].

---

1 يُعتبر «غيلنر» من أكبر الفلاسفة وعلماء الأنتروبولجيا المعاصرين وهو من أصل تشيكوسلوفاكيّ. ولد بفرنسا سنة 1925. تحصّل على الدكتورا سنة 1961 بعد أن أنجز أطروحة جامعيّة بعنوان: «الزاوية لدى البربر: تنظيمها ودورها». درّس الأنتروبولوجيا الاجتماعيّة بجامعة «كامبردج» (Cambridge) البريطانيّة مدّة عشر سنوات، بعد أن قضّى عقدين من الزمان في تدريس الفلسفة والمنطق. من مؤلّفاته:

- ***Thought and Change*** (1964).
- ***Saints of Atlas*** (1969).
- ***Nations and Nationalism*** (1983).
- ***Postmodernism, Reason and Religion*** (1992).

راجع الموقع التالي: www.en.wikipedia.org/ernest_gellner

2 صدر الكتاب في طبعته الأولى بالإنقليزيّة سنة 1981 تحت عنوان: ***Muslim Society***، (منشورات جامعة كامبردج) وبعد أكثر من عشرين سنة نُقل الكتاب إلى العربيّة تحت عنوان: «**مجتمع مسلم**». تعريب. أبو بكر أحمد باقادر. مراجعة رضوان السيّد، الطبعة الأولى. دار المدار الإسلاميّ. بيروت. 2004. (444 صفحة)

يتضمّن الكتاب اثني عشر فصلاً تتفاوت حجماً وأهمّية (بالنسبة إلى موضوع عملنا). ويظهر أنّ هذه الفصول حرّرت في سنوات متباعدة. ولكنّ المؤلف جمعها في كتاب جاعلاً من عبارة «مجتمع مسلم» خيطاً ناظماً لها. ولذلك بدا لنا ترتيب الفصول غير واضح المعايير[1]. ورغم ذلك يمكن اعتبار الفصل الأوّل —وهو أطول فصول الكتاب[2]— قسماً على حدة نظراً إلى غلبة القضايا النظريّة والمنهجيّة عليه مقارنة بسائر فصول الكتاب.

يمكننا اختزال الضوابط المنهجيّة التي قام عليها الاتّجاه الأنتروبولوجيّ الرمزيّ لدى «غيلنر» في النقاط التالية:

- حصر مجال الدراسة في منطقة جغرافيّة واحدة تتمثّل في بلدان شمال إفريقيا (تونس والجزائر والمغرب الأقصى).
- التنبيه إلى أنّ دراسة الظواهر الاجتماعيّة والدينيّة من خلال النصوص غالباً ما تؤدّي إلى نتائج خاطئة ومضلّلة[3]. ويتمثّل الاستثناء الوحيد حسب «غيلنر» في وجود بعض الدراسات الجادّة التي يقوم بها أهل الاختصاص من مؤرّخين محترفين وعلماء اجتماع وعلماء أنتروبولوجيا[4].

---

1 من ذلك أنّ المحور نفسه يتكرّر في فصلَيْن من الكتاب غير متتابعيْن. من قبيل ما ورد في الفصلين الرابع: «فقهاء وأولياء» (ص ص: 223–249) والثاني عشر: «الأولياء في مكان السوق» (ص ص: 395–406).

2 عنوان هذا الفصل: «التدفّق وإعادة التدفّق في إيمان الرجال» (ص ص: 17–174).

3 راجع: غيلنر، **مجتمع مسلم**، م.م.، ص: 105.

4 انظر مثلاً إحالاته على بعض أعمال «كليفورد غيرتز» (C. GEERTZ) (ص: 143 وص: 292)، وكذلك تعويله المباشر في تحليله الأنتروبولوجيّ على كتابات «مارتن لينغز» (MARTIN LINGS) (ص ص: 252–279)، وعلي مراد (ص ص: 291–320).

- التشديد على أهمّية الأعمال الميدانيّة في مجال الدراسات الأنتروبولوجيّة الرمزيّة[1]. وهذا ما قام به المؤلّف نفسه. إذ أقام بجبال الأطلس في فترات متقطّعة بين سنتي 1954 و1961 لدراسة عدد من الأولياء هناك[2]. وتتمثّل قيمة العمل الميدانيّ في التعويل على الملاحظة المباشرة.

- النزوع إلى عقد العديد من المقارنات حتّى يتسنّى للدارس التثبّت من نسبيّة الظاهرة الدينيّة وتاريخيّتها من ناحية أو الوقوف على طابعها الخاصّ أو الشموليّ من ناحية أخرى. ولذلك أجرى «غيلنر» في كتابه المذكور مقارنات دقيقة ومهمّة بين الأديان (المسيحيّة والإسلام) وبين الأعلام (ابن خلدون و«دوركايم») وبين المراحل التاريخيّة (العصر الوسيط والعصر الحديث في السياقين الإسلاميّ والأوروبّيّ) وبين التوزيع المجالي الجغرافيّ (الحواضر والأرياف أو المركز والهامش).

ولا شكّ في أنّ هذه الضوابط المنهجيّة ساعدت المؤلّف على دراسة عدد من الظواهر الدينيّة في المجتمعات الإسلاميّة. وقد اخترنا التعريج على مباحث ثلاثة اعتمدنا فيها مبدأ التدرّج من العامّ إلى الخاصّ. ومن النظريّ إلى التطبيقيّ عسى أن يساعدنا ذلك على فهم بعض الرموز الدينيّة من وجهة نظر الأنتروبولوجيا الرمزيّة ممثّلة في «غيلنر». وهذه المباحث هي التالية:

- نظريّة «التأرجح البندوليّ» لدى «هيوم» (التناول النظريّ للدين).
- «النظريّة الانقساميّة» في الفكر الخلدونيّ (الأساس الاجتماعيّ للدين الإسلاميّ).
- رمزيّة الأولياء بشمال إفريقيا (دراسة حالات).

---

1 راجع: **مجتمع مسلم**. م.م. ص: 197

2 انظر: **المصدر نفسه**. ص: 278.

◆ نظريّة «التأرجح البندوليّ» لدى «هيوم»[1]

يقدّر «غيلنر» أنّ منهج علم الاجتماع الدينيّ مناسب لإنجاز دراسة نظريّة عن الدين عامّة. ويرى أنّ أحسن من يمثّل هذا المنهج هو الفيلسوف البريطانيّ «دافيد هيوم» (DAVID HUME) (تـ 1776 م) وتحديداً في كتابه «التاريخ الطبيعيّ للدين» (*Natural History of Relgion*). وهنا قام «غيلنر» بعرض نظريّة «هيوم» في هذا الموضوع حتّى يوظّفها لاحقاً في فهم الإسلام.

تنبني أطروحة «هيوم» -حسب «غيلنر»- على مبدإ مهمّ مفاده أنّ العقل البشريّ يتطوّر على التدريج من التجسيد إلى التجريد. وهو تطوّر بطيء جدًّا لا ينتبه إليه عامّة الناس. ويتجلّى هذا التطوّر على الصعيد الدينيّ في الانتقال من ديانة «الشرك» (التجسيد) إلى ديانة «التوحيد» (التجريد) الذي قد يبدو فيها نصيب من «العقلانيّة» غير موجود في عقيدة «الشرك». ولكنّ التطوّر المذكور. حسب «هيوم». ليس خطّيًّا في المطلق. بل كان عُرضة لعديد العمليّات من النكوص والارتداد. وهو ما أفضى إلى تكوّن «نظريّة التأرجح البندوليّ».

وفضلاً عن ذلك تستبعد هذه النظريّة -متى وقع تبنّيها- تعليل التحوّل من «الشرك» إلى «التوحيد» بأسباب عقلانيّة يُفترض أن تكون وراء هذا التحوّل. ومن ثمّ يصحّ الكلام على نظريّة ثانية لدى «هيوم» سمّاها «غيلنر» بـ«التدفّق وإعادة التدفّق» (Flux and Reflux).

ومهما يكن من أمر. فإنّ «التأرجح» المشار إليه أعلاه متولّد من المشاعر التي تضطرم في نفوس المتديّنين. وهي مشاعر يمتزج فيها الخوف والرهبة بعدم اليقين الدينيّ والاستسلام لقوى فوق بشريّة... ولذلك

---

1 راجع: **المصدر نفسه**. ص ص: 29-44.

سيلاحظ «غيلنر» لاحقاً[1] أنّ «التأرجح» يتوقّف بصفة نهائيّة ودون رجعة في المجتمعات الحديثة. أي تلك المجتمعات التي انهارت فيها النزعات القبليّة.

وهناك جانب آخر في البحث يوضّح نظريّة «هيوم» يتمثّل في التصوّر الذي يحمله المؤمن عن الإله. إذ عُدّ الإله كامل الصفات والأعمال. ومن شأن ذلك أن يساهم بشكل حاسم في أن يكون الإله بعيداً عن المؤمنين به وعن البشر عامّة. ولكن: كيف يمكن الوصول إلى الإله المتباعد باستمرار عن عباده؟ قد كانت الإجابة واضحة وهي أنّه لا سبيل إلى الاقتراب من الله -بل قل التقرّب منه- إلاّ بوجود وسطاء يشفعون للعباد عنده. وجليّ أنّ الميل إلى هذا الحلّ هو الذي يفسّر العودة إلى «الشرك» والتخلّي بالمقابل عن «التوحيد». وعندئذ يقف الدارس على مظهر من مظاهر «التأرجح البندوليّ» في تفكير «هيوم». وستتعدّد. بسبب هذا «الشرك». صور الانحطاط الدينيّ. ومن ثمّ سيعمل المؤمنون على استرجاع عقيدة التوحيد التي تخلّوا عنها سابقاً.

وبناءً على ما تقدّم رأى «هيوم» أنّ الإسلام أعاق مثل هذه الردّة إلى «الشرك» حينما اتّخذ العديد من الإجراءات في هذا الغرض من قبيل تحريم الصور ومنع نحت التماثيل الآدميّة. وبذلك سُدّتْ المنافذ أمام كلّ محاولة تروم صنع صنم يكون وسيطاً للعبد عند الله. ولم يغب عن «هيوم» و«غيلنر» معاً أنّ هذا الموقف يعكس تصوّراً نظريّاً محضاً لأنّ «الوسيط» كان -في المستوى العمليّ والتاريخيّ- حاضراً بقوّة في الإسلام. ومثّله «الأولياء» أحسن تمثيل. وهم عند «هيوم» أشبه بالقدّيسين في البابويّة.

إنّ الناظر في كتاب «غيلنر» المذكور سيقف بجلاء على مدى استفادة المؤلّف من أطروحة «هيوم» التي عرضناها بطريقة تأليفيّة. وتظهر

---

1 انظر: المصدر نفسه. ص: 118.

هذه الاستفادة خاصّة في الفصول التي درس فيها «غيلنر» الأولياء. ولكنّ ذلك لم يمنعه من أن يرى في نظريّة «هيوم» بعض نقاط الضعف. وهذا ما يجلوه قوله: "إنّها نظريّة ذات نزعة نفسيّة عميقة تجعل آليّة تأرجح البندول في قلب الإنسان وتتجاهل بدلاً من ذلك المجتمع الذي يحدث التغيّر في إطاره"[1].

◆ «النظريّة الانقساميّة» في الفكر الخلدونيّ (الأساس الاجتماعيّ للدين الإسلاميّ)[2]

إنّ مقصد «غيلنر» من النظر في الفكر الخلدونيّ هو الرغبة في تجاوز المنهج النفسيّ لدى «هيوم» في مسألة العلاقة المعقّدة بين «الشرك» و«الوحدانيّة» في الأديان. ويراهن «غيلنر» على اختبار مدى جدوى منهج «هيوم» بواسطة منهج ابن خلدون (تـ 808 هـ. / 1405 م) الاجتماعيّ والعمليّ معاً.

إنّ الدولة في الإسلام حسب أطروحة ابن خلدون لا تعدو أن تكون قبيلة انتقلت من فضاء الصحراء إلى المدينة. ومن ثمّ استنتج «غيلنر» أنّ النظام السياسيّ في العصبيّة القَبَليّة يُختزل في الثالوث الرمزيّ: «المسجد» و«القلعة» و«الثكنة».

وبالإمكان، حسب «غيلنر»، دراسة الفكر الخلدونيّ تعويلاً على «النظريّة الانقساميّة» (La théorie de la segmentarité)[3]. وآية ذلك أنّ

---

1 **المصدر نفسه**، ص: 35.

2 راجع: **المصدر نفسه**. ص ص: 44-113.

3 يرى «غيلنر» أنّ مفهوم «الانقساميّة» دخل علم الاجتماع بواسطة أعمال «دوركايم» (DURKHEIM) (تـ 1917 م). انظر: **مجتمع مسلم**، ص: 86. ويرى أيضاً أنّ «الانقساميّة» في مجال الأنتروبولوجيا الاجتماعيّة مفيدة في تعليل التماسك والحفاظ على نظام القبيلة الذي لا يحتاج في وجوده واستمراره إلى قيام دولة ما. راجع: **المصدر نفسه**، ص: 148.

المجموعات القَبَليّة الرعويّة في الإسلام مجموعات انقساميّة. ومن ثمّ يمكن تفسير الأسس التي تقوم عليها، إذ لا توجد عادة في تنظيم هذه المجموعات مركزيّة سياسيّة لها سلطة الاحتكام إلى القانون. وبالمقابل يقوم التنظيم المشار إليه على مبدإ التعاون في تأمين العيش بين الأفراد بواسطة الرعي والتجارة على وجه الخصوص. ويعني ذلك كلّه أنّ الوظائف الاجتماعيّة في المجتمع الانقساميّ متداخلة. ولكنّها مع ذلك منظّمة وهو ما يفسّر عدم الحاجة إلى تلك المركزيّة السياسيّة التي يمكن التعبير عنها بمفهوم الدولة.

ويظهر أنّ الكلام على «المجتمعات الانقساميّة» جرّ «غيلنر» إلى إثارة مسألة «التضامن العضوي» و«التضامن الآليّ» عند ابن خلدون و«دوركايم»، وأثرها في ممارسة الدين عبر أشكال من التديّن الطقوسيّ[1].

لقد اعتبر «دوركايم» «التضامن الآليّ» شكلاً من أشكال التماسك والترابط بين الأفراد والجماعات في المجتمع الانقساميّ. أمّا «التضامن العضويّ» فهو، في رأيه، أقلّ جدوى في المجتمعات المعقّدة وغير الانقساميّة.

وبالمقابل يرى ابن خلدون —في ضوء قراءة «غيلنر» لفكره— أنّ «التضامن العضويّ» ليس له أيّة فعاليّة في المجتمع الانقساميّ. وذلك بحكم عجزه عن خلق التماسك الاجتماعيّ. بل يمكن القول إنّ وجود «التضامن العضويّ» يعني تفكّك النسيج الاجتماعيّ. وعلّة ذلك أنّ هذا التضامن هو نقيض «العصبيّة» في مفهومها الخلدونيّ. وعندئذ يمكن القول بأنّه بقدر ما يظهر التماسك الاجتماعيّ بوضوح في الأوساط القَبَليّة يطغى

---

1 للتوسّع راجع الفصل الثاني من المصدر نفسه وهو بعنوان «التماسك والهويّة. المغرب من ابن خلدون إلى إميل دوركايم» (ص ص. 175-196). وهذا الفصل هو في الأصل مداخلة قدّمها المؤلّف في ندوة انعقدت بتونس سنة 1974 موضوعها «الهويّة الوطنيّة».

على الأوساط الحضريّة التفكّك الاجتماعيّ نتيجة تعويلها على نمط العمل المقسّم.

لقد نبّه «غيلنر» إلى ضرورة تنسيب أطروحة ابن خلدون في هذا الباب، إذ أنّها لا تنطبق على المجتمعات الإنسانيّة على نحو مطلق ومهما تكن محدّداتها الزمانيّة والمكانيّة. وفي السياق نفسه فنّد «غيلنر» أطروحة «دوركايم» القائلة بأنّ القيام بالطقوس الدينيّة يساهم في ترسيخ حقيقة «التماسك» في المجتمعات الحديثة، وهو من النتائج المترتّبة على وجود «التضامن الآليّ»[1]، وكأنّ «دوركايم»، حسب «غيلنر»، لا يعترف البتّة بتأثير النزعة «البروتستانتيّة» في المجتمعات الصناعيّة الحديثة. ففي هذه المجتمعات التي تتميّز بحراك اجتماعيّ مهمّ لا يلتفت فيها الأفراد إلى الطقوس الدينيّة في أشكالها الخارجيّة، بل يكتفون بالاستبطان الداخليّ الفعّال المعبّر عن عقيدتهم الدينيّة.

وبناءً على ما تقدّم خلص «غيلنر» إلى القول: "يميل الدين المعاصر، بغضّ النظر عن مسمّى العقيدة أو التاريخ، للتحرّك باتجاه «بروتستانتي» معقلن، بعيداً عن الطقوس ونحو الثقافة في شكل برمجة فعّالة ومقويّة للنور المنبثق من الداخل"[2].

◆ رمزيّة الأولياء بشمال إفريقيا (دراسة حالات)

يُعبّر «الوليّ»، في رأي «غيلنر»، عن شكل من أشكال التنظيم الدينيّ في الإسلام. ويتمتّع الوليّ عموماً بنوع من «الكاريزما»، وهي بمثابة السلطة المقابلة للسلطة السياسيّة القائمة. بل إنّ هذه «الكاريزما» تتعدّى

---

1 عبّر «دوركايم» عن هذا الموقف في كتابه المعروف:
Les formes élémentaires de la vie religieuse, *op. cit.*, pp. 529-555.

2 المصدر نفسه، ص: 187.

شخص الوليّ لتشمل ورثته. ومن هذا الباب يتسنّى ربط الأولياء بنسب الرسول.

ويظهر أنّ الوليّ ينهض في المجتمعات القبليّة الإسلاميّة بعدّة وظائف أهمّها[1]:

- **وظيفة سياسيّة**: إذ يشرف الوليّ على تعيين شيوخ القبائل. ويرسم حدود نفوذ السلطة السياسيّة بما أنّ مكان إقامة الوليّ عادة ما يكون على الحدود الفاصلة بين نفوذ القبائل المتجاورة.
- **وظيفة تجاريّة**: وتتجلّى في تأمين الحماية الكافية للقوافل التجاريّة. خاصّة أنّ التقاطع متحقّق بين طرق التجارة ومسالك الحجّ.
- **وظيفة دينيّة**: ذلك أنّ الوليّ يقدّم معرفة دينيّة معيّنة لرجال القبائل، خاصّة في المواسم والمناسبات الدينيّة العديدة. وذلك بحكم أنّ هؤلاء أمّيّون.

وبناء على ما تقدّم خلص «غيلنر» إلى الاستنتاج التالي: "إنّ عقيدة رجال القبائل تحتاج إلى **وساطة** من قِبَل أشخاص أولياء خاصّين ويتّسمون بالتميّز لا بالمساواة. وتحتاج هذه الوساطة إلى أن تكون فرصة تستحقّ الاحتفال بها، وألاّ تكون ذات نزعة طهوريّة أو فقهيّة. وهي تتطلّب **هرميّة** ويمكن تقمّصها في **أشخاص** وليس في نصوص. وتعتمد أخلاقها على **الولاء** وليس على التقيّد بالقواعد والقوانين"[2].

وفعلاً عيّن «غيلنر» سمات التقليد الدينيّ المركزيّ سواء في المسيحيّة أو في الإسلام. وما يقابله في كلا الديانتين من وجود كنائس «منشقّة» أو فِرَق «منحرفة». وهذا ما نحاول بيانه في الجدول التالي[3]:

---

1 راجع: **المصدر نفسه**. ص ص: 89-90.

2 **المصدر نفسه**. ص: 90. (التشديد منّا).

3 انظر: **المصدر نفسه**، ص ص: 252-253.

سمات التقليد الدينيّ المركزيّ / الرسميّ	
في المسيحيّة (أوروبّا)	في الإسلام (شمال إفريقيا)
- التراتبيّة الهرميّة - التوسّط الشخصيّ بين المؤمن العادي والإله. - الميل إلى عبادة الشخصيّة / الشخصيّات. - التمسّك بالطقوس وإقامتها على نطاق واسع - تحقيق الحاجات العاطفيّة للمؤمنين به (أي بذاك التقليد الدينيّ الرسميّ).	- غياب «رجال الدين» بالمعنى المتداول في التقليد الدينيّ المسيحيّ (رغم وجود طبقة الفقهاء). - انعدام الوساطة الشخصيّة بين الله وعباده. - التمسّك بالتعليم والتعلّم. - مقاومة في بعض الأحيان للتديّن الشعبيّ المرتبط بالأولياء وبأضرحتهم.
- الكنائس «المشنقة» تتخلّى عن «التوسّط» و«الطقوس الهرميّة» ← التمسّك في المقابل بالطهوريّة والكتاب والتعليم.	- الفرق «المنحرفة» عن هذا التقليد تتمسّك بـ«الهرميّة» و«التوسّط» و«الطقوس» و«عبادة الشخصيّة».

إنّ أهمّ ما يلاحظ في هذا الجدول أنّ سمات التقليد الدينيّ «الأرثودكسيّ» في الإسلام مطابقة للسمات المميّزة للكنائس «المنشقّة» عن التقليد الدينيّ المركزيّ في المسيحيّة. وكذلك إنّ خصائص الفِرَق «المنحرفة» عن التقليد الدينيّ الرسميّ في الإسلام موافقة لخصائص التقليد الدينيّ المركزيّ في المسيحيّة.

وفضلاً عن ذلك كلّه لاحظ «غيلنر» أنّ الدين المرتبط بالأولياء «دين معياريّ»[1] لأنّه مرتبط بالتصوّف ومهتمّ بتفاصيل الحياة الاجتماعيّة زماناً ومكاناً ممّا يستدعي تجسيد «المقدّس» في عيون العامّة الممثّلة لهذا الدين. وهو تجسيد يتمّ بالتأكيد عبر وسيط ممثّلاً في الأولياء الذين يتجلّى دورهم الاجتماعيّ، من بين ما يتجلّى، من خلال شبكة من الاحتفالات والمواسم الدينيّة. فالفرد في المجتمع القَبَليّ يعبّر عن «أخلاقيّة الولاء» مثلما ينشد

1 المصدر نفسه، ص: 110.

الفرد المسحوق في مجتمعات الحواضر «العزاء الصوفيّ». وقد عبّر «غيلنر» عن ذلك قائلاً: "إنّ الصوفيّة هي أفيون الشعوب"[1].

لقد أنتج تصوّر الأولياء، حسب «غيلنر»، «شبه كنيسة»[2]. بل إنّه عَدُّ التصوّف نقيضاً لـ«الإصلاح الدينيّ» في معناه الاصطلاحيّ الدقيق. وحينما أراد الباحث تعيين السياق المعرفيّ الذي نشأ فيه التصوّف في الإسلام انتهى إلى القول بأنّ قطاعات اجتماعيّة عديدة يتعذّر عليها فهم الدين الذي يتكلّم عليه العلماء المسلمون. لذلك تميل هذه القطاعات إلى شكل آخر من أشكال الدين الذي يجد تعبيره الواقعيّ في التصوّف. والمشهود بالعيان أنّ التفسير الذي ارتضاه «غيلنر» مندرج في مبحث «المعلن» و«المضمر» في العقائد الدينيّة والقيم الأخلاقيّة. وهذا ما حدا بالباحث إلى القول مقرّراً قاعدة مهمّة في فينيمنولوجيا الدين: "بشكل عامّ تصوّف الصوفيّ الحضريّ هو بديل لإسلام العلماء الفقهيّ الذي يتميّز بالجفاف والمحافظة (كما يظهر من طرف نقّاده). والتصوّف الريفيّ والقَبَليّ عبارة عن إسلام بديل"[3].

أمّا في مستوى الأعمال الميدانيّة فقد اهتمّ «غيلنر» بنشاط الأولياء لدى سكّان البربر في الأطلس الكبير[4]. ذلك أنّ الأولياء يقيمون حول ضريح يُعتَقَد أنّه مؤسّس الطريقة الصوفيّة. ويقع ربط نسب الوليّ المؤسِّس بنَسَبِ الرسول (عبر أبناء عليّ بن أبي طالب من فاطمة). وبالرجوع إلى «غيلنر» نتبيّن أنّ رمزيّة أضرحة الأولياء بالنسبة إلى سكّان القبائل تتمثّل في ما يلي[5]:

---

1 **المصدر نفسه**، ص: 113.

2 **المصدر نفسه**، ص: 225.

3 **المصدر نفسه**. الصفحة نفسها.

4 انظر: **المصدر نفسه**. ص ص: 228-241

5 راجع: **المصدر نفسه**. ص: 234

- **رمزيّة الاستمرار**: ارتباط السكّان عبر الوليّ بنَسَب الرسول.
- **رمزيّة الاستقرار**: بما أنّ الاستقرار غير موجود في النظام السياسيّ المتّبع في المجتمعات القَبَليّة فإنّ اختيار رئيس القبيلة يقع بقرب ضريح أحد الأولياء.
- **رمزيّة «الإقرار»**: يُعَدّ ضريح الوليّ مكاناً مناسباً لتأدية «القَسَم الجماعيّ» في القضايا والنوازل التي لها علاقة بالجرائم والجنايات على وجه الخصوص. من ذلك أنّ دعوى السرقة تقتضي وجود محلَفَيْن اثنَيْن، وتستدعي دعوى الاغتصاب وجود أربعة محلَفين. وتستوجب دعوة قتل رجل أربعين محلَفاً.

وإلى جانب الوظيفة السياسيّة التي يؤدّيها الوليّ –وهي التوسّط بين القبائل والعشائر المرتبطة بها– فإنّه ينهض بوظيفة دينيّة مهمّة وهي إدراج المجتمع القَبَليّ المحلّيّ في السياق الإسلاميّ العامّ. ذلك أنّ سكّان القبائل –في ارتباطهم بالأولياء المتحدّرين من نَسَب الرسول– يردّون على سكّان الحواضر المتشبّعين بإسلام الفقهاء زعمَهم أنّ سكّان القبائل مبتدعون في الدين وجاهلون به جهلاً تامًّا[1].

والذي ذهب إليه «غيلنر» أنّه يمكن التعويل على الملاحظة المباشرة (في الأعمال الميدانيّة) عند دراسة الأولياء في سياقات قَبَليّة. وهو ما قام به فعلاً في الخمسينات من القرن العشرين. أمّا دراسة الأولياء المرتبطين بالمدينة فقد أضحت عسيرة إن لم تكن مستحيلة بعد منتصف القرن العشرين. غير أنّ هذا النقص أمكن للباحث أن يتلافاه بعد نشر كتاب اعتمد فيه صاحبه وثائق عديدة درست الأولياء في المجال الحضريّ[2]. وقد

---

1 ساق «غيلنر» مثالاً على جهل بعض القبائل البربريّة بالدين يتعلّق بقبيلة «آيت عبدي» –وهي إحدى قبائل الأطلس الكبير بالمغرب– وبيّن جهلها من خلال ثلاث أساطير عنها. انظر: **المصدر نفسه**. ص ص: 240–241.

2 المقصود هنا كتاب «مارتن لينغز» (MARTIN LINGS) وهو بعنوان:
A Moslem Saint of the twentieth century. (London. 1961).

سعى «غيلنر» إلى قراءة محتوى هذا الكتاب قراءة اجتماعيّة. إذ تتبّع بالخصوص سيرة الوليّ الصوفيّ الجزائريّ أحمد العلوي (تـ 1934 م) مستعرضاً أطوار حياته التي تقلّب فيها والرؤى التي انكشفت له والبلدان التي قصدها (مثل تونس وطرابلس الغرب) حتّى أصبح شيخاً صاحب طريقة[1]. وأهمّ استنتاج انتهى إليه «غيلنر» بعد نظره في هذه السيرة هو المقابلة التامّة بين النزعة الطهوريّة المرتبطة بالإسلام «الأرتودوكسيّ والرسميّ من جهة والنزعة الصوفيّة والطقوسيّة الغالبة على إسلام سكّان الأرياف والقبائل من جهة أخرى.

والحاصل من كلّ ما تقدّم أنّ دراسة «غيلنر» للرموز الدينيّة تمّت بطريقة غير مباشرة. إذ أنّه آثر البحث في عدد من الظواهر الدينيّة في الإسلام معبّرة عن تمثّلات معيّنة له وعمّا يقترن به من شخصيّات دينيّة وما يستدعيه من طقوس تضمن استمراره في ضمائر المتديّنين ووجدانهم[2].

وقد تأكّد لدينا أنّ العمل الميدانيّ مهمّ جدًّا في الدراسات الأنتروبولوجيّة عامّة لأنّ الباحث يتعامل مع ظواهر أو مع رموز دينيّة حيّة. ولئن لم تسلم مقاربة «غيلنر» من بعض المطاعن[3]. فإنّ عمله برهن

---

1 راجع: **مجتمع مسلم**. م.م.، ص ص: 255-279.

2 دوننا شاهداً على ذلك قول «بيتر برجر» (PETER L. BERGER): "الناس ينسون. فيجب إذن إنعاش ذاكرتهم بلا انقطاع [...] لقد كانت الطقوس الدينيّة أداة أساسيّة في سيرورة «استعادة الذاكرة» هذه. فهي «تذكر» بلا انقطاع المشاركين فيها بتعريفات الواقع الجوهريّة وبتبريراتها". **القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**، تعريب: مجموعة من الأساتذة. قدّمه وأشرف عليه: الأستاذ عبد المجيد الشرفي، الطبعة الأولى. مركز النشر الجامعيّ بتونس. 2003. ص: 79.

3 من الدراسات النقديّة التي تصدّت لمقاربة غيلنر الأنتروبولوجيّة نذكر مثلا
HUGH ROBERTS, « Perspectives sur les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim », in : ***Insaniyat*** (Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales), 9e année, n° 27, janvier – mars, 2005, pp. 29-54.

وقد استدلّ صاحب الدراسة على خطإ قراءة غيلنر لـ ماسكوراي و دوركيم في مبحث «الانقساميّة».

بوضوح على أنّ الرموز الدينيّة لا يمكن الكشف عن دلالاتها إلا إذا تمّت الإحاطة بالخلفيّات السياسيّة والاجتماعيّة وبالسياقات المعرفيّة التي أفرزت تلك الرموز.

ب. مقاربة «غيرتز»

اخترنا التعرّف إلى الرمز الدينيّ في مقاربة «كليفورد غيرتز»[1] بالرجوع إلى عملَيْن له هما:

- ***Islam observed : Religious development in Morocco and Indonesia***[2].
- ***Ethos, worldview and the analysis of sacred symbols***[3].

إنّ موضوع العمل الأوّل هو دراسة التغيّر الدينيّ في أندونيسيا والمغرب[4] تعويلا على منهج مقارنيّ يقوم على تعيين نقاط التشابه

---

1 عالِم أنتروبولوجيّ أمريكيّ، درّس بـ«باركلي» (BERKELEY) بـ«كاليفورنيا» ثمّ بـ«شيكاغو»، وهو باحث بمعهد «برنستون» (Princeton). استفاد من أعمال «فتجنشتين» (WITTGENSTEIN) (ت. 1951) و«لانجر» (S. LANGER) (ت. 1985) و«ريكور» (P. RICŒUR) (ت. 2005) و«بوركي» (K. BURKE) (ت. 1993) وغيرهم. قام بعديد الأبحاث الميدانيّة في أندونيسيا والمغرب الأقصى حيث قضّى سنوات.

2 صدر الكتاب في طبعته الأولى (بالإنقليزيّة) ضمن منشورات جامعة «شيكاغو» (Chicago) سنة 1968. وقد رجعنا هنا إلى الترجمة العربيّة لهذا الكتاب الصادر تحت عنوان: **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التغيّر الدينيّ في المغرب وأندونيسيا**، تعريب: أبو بكر أحمد باقادر، طبعة أولى. دار المنتخب العربيّ. بيروت. 1993.

3 يمثّل هذا العمل الفصل الخامس من كتاب «غيرتز» المعروف:
The interpretation of cultures (***Selected essays***), New York, Basic Books, 1973, pp. 126-141.

وقد استخرجنا المقال المذكور من الموقع الألكترونيّ التالي:
www.Hepergeertz.jkn.at

4 أقام «غيرتز» بـ«جاوة» (Java) في «أندونيسيا» بين سنتي 1952 و1954 لدراسة الحياة الدينيّة والاجتماعيّة بها. وأنجز عملا عن جزيرة «بالي» (Bali) الأندونيسيّة حيث بقي بها سنة 1957. أمّا المغرب الأقصى، فقد سكنه في 1964 و1965. راجع كتابه: **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**. م.م.. ص: 10.

والاختلاف بينهما في الباب المذكور. وقد تتبّع المؤلّف الخصائص الدينيّة لكلا البلديْن في فترتيْن مختلفتيْن هما:

- **الفترة الكلاسيكيّة** (ما بين 1500 و1800 م): إنّ الجامع المشترك بين الأسلوبَيْن الدينيّين في أندونيسيا والمغرب هو «التصوّف». ولكن بمعنيَيْن مختلفَيْن تماماً. فهناك من جهة أولى تصوّف أساسه «تعادليّة نفسيّة»، (مثال أندونيسيا). وهناك من جهة أخرى تصوّف عماده «الكثافة الأخلاقيّة (مثال المغرب)[1]. واحتاج المؤلّف كي يدرس الخصائص الدينيّة في هذيْن المثاليْن إلى التعويل على قصّتيْن يتداخل فيهما التاريخيّ والأسطوريّ، ومدار كلّ واحدة منهما على شخصيّة محوريّة: الأولى هي «كالجيكا»[2] بالنسبة إلى الفضاء الأندونيسيّ. والثانية هي «اليوسي»[3] بالنسبة إلى الفضاء المغربيّ. واستنتج «غيرتز أنّ التقليد الدينيّ بأندونيسيا في القرن السادس عشر يقوم على مبادئ ثلاثة هي: «المركز القدوة» و«الروحانيّة المتدرّجة» و«الدولة المسرح»[4] أمّا التقليد الدينيّ بالمغرب في القرن السابع عشر. فقد تأسّس على مبدإ «المرابطة». فالمرابط يمتلك «البَرَكة». وهي ضرب من الهبة

---

1 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 35.

2 «سوزان كالجيكا»: عاش في القرن السادس عشر للميلاد. ويُعدُّ في التقليد الأندونيسيّ الدينيّ من الذين أدخلوا الإسلام إلى «جاوة» بطريقة سلميّة. ومعنى «كالجيكا» هو «حارس النهر» لأنّه قضّى سنوات عديدة (تصل في بعض الروايات إلى أربعين سنة) بجانب النهر في انتظار أحد الأولياء. وقد عاش في تلك المرحلة من حياته تحوّلا دينيًّا وأخلاقيًّا عميقاً هو خلاصة تأمّله وتفكّره. انظر: **المرجع نفسه**. ص ص: 35-38.

3 أبو علي الحسن اليوسيّ (ت. 1691 م): ينحدر من جبال الأطلس المتوسّط. عاش في عصر غلبت عليه الصراعات السياسيّة والفوضى المذهبيّة. كان كثير الترحّل والتنقّل بين المدن المغربيّة. اتّصل بأحد شيوخ الصوفيّة. واعترف له أهل المغرب باكتساب «البركة». ومن ثمّ استحقّ أن يكون في عيونهم وليًّا أو مرابطاً. انظر: **المرجع نفسه**. ص ص: 38-43.

4 للتوسّع انظر: **المرجع نفسه**. ص ص 44-64.

الإلهيّة يمكن مقارنتها حسب المؤلّف بفكرة «المانا» (Mana) الهنديّة الدالّة على «القوى السحريّة»[1].

- **الفترة الحديثة** (النصف الأوّل من القرن العشرين): درس فيها المؤلّف مظاهر التغيّر الطارئة على طرق التديّن وعلى الرموز الدينيّة التي كانت سائدة طيلة الفترة الكلاسيكيّة. وهنا أجرى «غيرتز» مقارنة بين محمّد الخامس (تـ 1961) في مثال المغرب و«سوكارنو» (SUKARNO) (تـ 1970) في مثال أندونيسيا، بما أنّ الرجليْن "يعبّران عن الروحانيّة في زمن الثورة الصناعيّة والتدخّل والسيطرة الغربيّة وتدهور أساس الحكومة الأرستقراطيّة وانتصار القوميّة الراديكاليّة"[2].

إنّ الكلام على «الرموز الدينيّة» (Religious symbols) أو «الرموز المقدّسة» (Sacred symbols) على صلة وثيقة بأمرَيْن أوّلهما جملة من المحدّدات المعرفيّة والمنهجيّة المميّزة للأنتروبولوجيا الرمزيّة عند «غيرتز». وثانيهما خصوصيّة نظرة الأنتروبولوجيا الرمزيّة إلى الدين والتديّن.

أوّلاً: تتمثّل أهمّ تلك المحدّدات في:

- القيام بأبحاث ميدانيّة (دراسة حالات محدّدة تُستنتج منها قوانين أو شبه قوانين تصدق على الغرض المدروس)[3].
- إنجاز «وصف مكثّف» (Thick description)[4] لأقوال شعب ما وأعماله[5].

---

1 انظر: **المرجع نفسه**، ص: 51.

2 **المرجع نفسه**، ص: 66.

3 لاحظ قول «غيرتز»: "لا يوجد معراج للحقيقة، في هذا المجال الإناسيّ، بدون النزول إلى دراسة الحالات الميدانيّة". **المرجع نفسه**، ص: 30.

4 تعبير من إبداع «غيرتز» لا يكاد ينازعه فيه أحد.

5 راجع:
Symbolic anthropology, in : ***Encyclopaedia of cultural anthropology, op. cit.***, vol. IV, p. 1276.

- محاولة فهم الرموز الدينيّة لمجتمع ما بالإنصات إلى تأويل أفراده لها وبالتعرّف إلى نظرتهم إليها[1]
- الإشارة إلى الصعوبات المنهجيّة التي قد تعترض الباحث وعدد السكوت عنها. من ذلك أنّ معضلة منهجيّة تواجه عالم الأنتروبولوجيا (وحتّى علماء النفس والاجتماع) في مسألة «التجربة الدينيّة». فكلام المرء على هذه التجربة ليس مطابقاً "لتجربته حينما يكون مندمجاً في التجربة الدينيّة. ويستحيل القيام بالعبادة والتحليل في وقت واحد [...] وحتّى أكثر الإخباريّين رغبة في التعاون سيجد بعض الصعوبة في إعادة صياغة أو تشكيل ما الذي يعنيه الدين بالنسبة له. ومن المؤكّد أنّه سيصوغ إجابته مستخدماً المصطلحات النمطيّة الشائعة الاستعمال والتبريرات المفيدة لفهم معقول شائع"[2]

وثانياً: لمّا كان الدين جزءاً من الثقافة ومعدوداً «مؤسّسة اجتماعيّة» فإنّ العبادة. تبعاً لذلك. "نشاط اجتماعيّ والعقيدة قوّة اجتماعيّة. ولدراسة التغيّرات التي تطرأ عليه [= الدين] ليست هناك حاجة لجمع المآثر الدينيّة للوحي أو جمع قائمة بالأخطاء. إنّما يجب كتابة تاريخ اجتماعيّ للخيال"[3]. ومن ثمّ فإنّ التديّن هو التحقيق العمليّ للدين باعتباره مكرّساً لحقيقة مطلقة يؤمن بها أصحابها. إلاّ أنّ هذه الحقيقة تكون نسبيّة حتّى داخل الدين الواحد. وتأخذ أشكالاً مختلفة. من ذلك أنّ الإسلام الأندونيسيّ في الفترة الكلاسيكيّة المشار إليها آنفاً

---

1 **المرجع نفسه**. الصفحة نفسها. ويذكر «غيرتز» أنّ جدلاً واسعاً قام بين علماء الأنتروبولوجيا في تفسير موقف «الإنسان البدائيّ» من الفكر الغربيّ الحديث. وسبب هذا الجدل ونتيجته أنّ هؤلاء العلماء كانوا "مشغولين بالحديث أكثر من الاستماع الدقيق. لذلك فإنّه لم يفهم بعضهم بعضاً بصورة جيّدة فقط. وإنّما كانوا أيضاً يميلون إلى تقديم آرائهم برفض مقولات لم يؤكّد عليها أحد قطّ" **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**. م.م.، ص: 103.

2 **المرجع نفسه**. ص: 121.

3 **المرجع نفسه**. ص: 27.

معبّر عن نزعة إشراقيّة أساسها التأمّل. أمّا الإسلام المغربيّ في الفترة نفسها، فإنّه يجنح إلى شيء من الروحانيّة الأخلاقيّة[1]. ويعتقد «غيرتز» "أنّ الإيمان بالمعتقدات الدينيّة إنّما ينبع من تأثير الأعمال الاجتماعيّة والنفسيّة للرموز الدينيّة"[2].

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ الرموز الدينيّة تتضمّنها. أكثر ما تتضمّنها، الطقوس أو الأساطير لأنّ التعبير عن المعاني يتمّ من خلال الرموز، ومنها «الرموز الدينيّة» التي تندرج فيها «الرموز المقدّسة». فهذه الرموز، في تقدير «غيرتز» مكوّن أساسيّ من مكوّنات النظام الدينيّ، وهي موجودة في جلّ الثقافات العالميّة. على أنّ هناك اختلافاً شديداً في أشكال التعبير عن «الرموز المقدّسة» بين شعب وآخر، أو بين حضارة وأخرى. من ذلك أنّ تلك الرموز تتجلّى عند سكّان أستراليا عبر طقوس «الانتماء» إلى العقيدة الدينيّة، و عند قبائل «الماوري» (Maori) من خلال الروايات الفلسفيّة، وعند «الأسكيمو» (Eskimo) عبر العروض «الشامانيّة» الدراميّة، وعند «الأزتاك» (Aztecks) عبر طقوس القربان الإنسانيّ القاسية، ولدى «الناهافو» (Nahavo) من خلال احتفالات علاج أمراض «الاستحواذ»[3].

---

1 هذه النسبيّة في الحقيقة الدينيّة الإسلاميّة جعلت «غيرتز» يقدّر أنّ "كالجيكا» في المغرب الكلاسيكيّ لن يكون بطلاً وإنّما رعديداً. أمّا اليوسيّ» في «جاوا» الكلاسيكيّة فإنّه لن يُعتبر وليّاً من الصالحين. وإنّما مجرّد فلاح ساذج". **المرجع نفسه**. ص: 111.

2 **المرجع نفسه**. ص: 112.

3 انظر: ***Ethos, worldview and the analysis of sacred symbols, op. cit.*** وفي هذا العمل إثبات بالحجّة أنّ الإنسان هو الذي يضفي دلالة مقدّسة على الكائنات والأشياء. من ذلك أنّ شعب «أوغلالا» (Oglala) يقدّس الدائرة لأنّه يعتقد أنّ «الروح الأكبر» جعل كلّ شيء في الطبيعة دائريًّا (باستثناء الحجارة لأنّها رمز للدمار). فللشمس والأرض والقمر شكل دائريّ. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الدائرة هي رمز السنة. فالنهار والليل والقمر يأخذ جميعها مساراً دائريًّا في حركتها وهي تعبر السماء. ومن ثمّ فإنّ الدائرة ترمز إلى ما في الزمن من تقسيمات.

إنّ «الرموز المقدّسة»، في نظر «غيرتز» تقدّم صياغة معيّنة للعالم من خلال جملة من الصور، وتعبّر عن السلوك ومنظومة القيم التي يدين بها المجتمع[1]. ولذلك شدّد المؤلّف على أهمّية العلاقة بين «الرموز المقدّسة» والسياق الاجتماعيّ الذي تُتداول فيه. فهذه العلاقة —فيما يخصّ الفترة الكلاسيكيّة بأندونيسيا والمغرب– تقوم على مبدأيْ «التوازن» و«التجانس». فسكّان بلاد المغرب كانوا يقضون حياتهم، وقتئذ، في كنف الخوف الذي كان ينتابهم عند أضرحة الأولياء. أمّا سكّان أندونيسيا فإنّهم كانوا يشعرون بهذا الخوف عند مشاهدتهم لمسرحيّات «خيال الظلّ»[2]. واعتباراً لما سبق، فإنّ الرموز الدينيّة من جهة وظائفها "تجعل رؤية العالَم قابلة للتصديق، وتجعل طريقة الحياة ممكنة التبرير"[3].

وقد رصد «غيرتز» أسباب التعامل مع الرموز الدينيّة المستفادة من الطقوس، وأرجعها إلى ثلاثة أسباب متعاضدة هي[4]:

- **سبب نفسيّ**: له علاقة محاجات الفرد النفسيّة. مثل الحاجة إلى سلطة خارجيّة أو الحاجة إلى الشعور بالثقة النفسيّة.
- **سبب اجتماعيّ**: إنّ الحاجة إلى الدين تكون أشدّ في المجتمعات الصناعيّة خاصّة. ففيها يكون للدين أثر بالغ في النسيج الاجتماعيّ (وهذا ما تأكّد للمؤلّف حينما درس وضع الدين في أندونيسيا والمغرب). ففي مثل هذه المجتمعات يؤدّي القبول الظاهريّ بالدين، في غالب الحالات، إلى التديّن الراسخ.

---

1 راجع: **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**. م.م.. ص: 110

2 انظر: **المرجع نفسه**. ص: 126. وبخصوص كيفيّة إقامة مسرحيّات «خيال الظلّ» راجع القسم الثالث من دراسة «غيرتز»:
Ethos, worldview and the analysis of sacred symbols, op. cit.

3 **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**. م.م. ص 110

4 انظر: **المرجع نفسه**. ص 113-115

- **وسبب ثقافيّ**: يُرَدّ التعامل مع الرموز الدينيّة إلى ما ينتاب الفرد من إحساس بأنّ الأفكار والآراء والمقولات –وهي في عين المجتمع معقولة وشائعة– ليست لها جدوى في حياته وتفتقر إلى الفعاليّة والصلاحيّة، خاصّة متى كانت تلك الأفكار خلاصة تجارب معقّدة، ولا تُدرك مراميها بيُسر. وهذا الوضع هو ما يسمّيه «ماكس فيبر» (MAX WEBER) (تـ 1920) «مشكلة المعنى». فهناك عدّة أسئلة يطرحها الإنسان ولا يجد لها جواباً شافياً مثل حقيقة الشرّ أو العدل. وهنا يتدخّل الدين ويوفّر الإجابات المنتظرة من خلال رموز دينيّة مجسّدة في طقوس.

وهكذا استنتج «غيرتز»، بعد عرض تلك الأسباب، ما يلي: "في مجتمعات مثل المجتمعات المغربيّة والأندونيسيّة الكلاسيكيّة تجتمع العوامل النفسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة لتدفع الناس نحو الإسهام والمشاركة في الطقوس الدينيّة القائمة، وتؤدّي إلى قبول المعتقدات الميتافيزيقيّة التي تتضمّنها مثل هذه الطقوس"[1].

ولم يغب عن المؤلّف التنبيه إلى أمر مهمّ مفاده أنّ لفعاليّة الرموز الدينيّة حدوداً لا تتعدّاها. وهذه الحقيقة موجودة في كلّ المجتمعات التي تدين بمثل هذا الضرب من الرموز. والحقّ أنّ تلك الحدود لم يُتوصّل إلى الكشف عنها إلاّ في المجتمعات الحديثة (بداية من القرن التاسع عشر). فعلى الرغم من أنّ الرموز الدينيّة وما يتعلّق بها من طقوس لا تزال ناطقة عند المؤمنين بها بحقائق دينيّة مطلقة، فإنّ هؤلاء يلقون عناء كبيراً في إدراك المعاني الموجودة في تلك الرموز في ضوء سياقات ثقافيّة مغايرة للسياق الأصليّ الذي فيه تكوّنت الرموز الدينيّة[2].

---

1 المرجع نفسه، ص: 114.

2 انظر: المرجع نفسه، ص: 115.

وكان لـ«غيرتز» تحليل مقنع، في رأينا، لحدود جدوى فعاليّة الرموز الدينيّة وما ترتّب على ذلك من نتيجة استناداً إلى الأنموذجين المدروسين عنده (أندونيسيا والمغرب)، إذ يقدّر "أنّ «الرموز الدينيّة الكلاسيكيّة» لم تعد قادرة على الحفاظ على إيمان دينيّ يناسب مسألة عامّة كما يُظهر ذلك التاريخُ الحديثُ في كلّ من المغرب وأندونيسيا. وأعتقد أنّ السبب الرئيسيّ لهذه الخسارة إنّما يعود لعلمنة التفكير. لذلك كانت ردّة الفعل الرئيسيّة على هذه العلمنة هي أدلجة الدين أو تحويل الدين إلى إيديولوجيّة"[1].

وصفوة القول أنّ المقاربة الأنتروبولوجيّة الرمزيّة مع «غيرتز» —بغضّ النظر عن النقود التي وُجّهت إليها من غير المتبنّين لها[2] أو من المنتسبين إليها[3]– كشفت عن تناول جديد للرموز الدينيّة. ومأتى هذه الجدّة عدم عزل دراسة الرموز الدينيّة عن السياقات الثقافيّة والاجتماعيّة

---

1 انظر: **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

2 أهمّ نقد وُجّه إلى «غيرتز» أنّه أخلّ بشرط أساسيّ في البحث الأنتروبولوجيّ حينما شبّه الثقافة بالنصّ القابل للتأويل. فبالاستناد إلى مبدإ المقايسة، ينبغي أن يكون ذلك النصّ أنموذجاً يُحتذى مثلما يعوّل الدارس الأدبيّ على نصوص أنموذجيّة معروفة لكتّاب موهوبين. والقصد من ذلك هو ألاّ تنحصر نتائج عمل الإتنوغرافيّ (Ethnographe) في عيّنة ضيّقة أو في ظواهر اجتماعيّة أو دينيّة محليّة. ويُردّ على هذا النقد بكون المقارنة غير جائزة بين الثقافة بصفتها نصًّا والنصوص الأدبيّة. وعلّة ذلك أنّ الثقافة هي من إنتاج مجموعة من الأفراد وليست من إنشاء ذات عبقريّة مفردة. راجع: السيّد حافظ الأسود، **الأنتروبولوجيا الرمزيّة**، م.م.، ص: 122.
وتجدر الإشارة إلى أنّ مجلّة «**مقدّمات**» (المغربيّة) خصّصت عدداً من أعدادها (عدد: 32 / شتاء 2005) لمحور: «المجتمعات المغاربيّة في الثقافات الأنتروبولوجيّة». وقد تضمّن هذا العدد مقالات نقديّة قيّم فيها أصحابها الأعمال الميدانيّة التي أنجزها علماء الأنتروبولوجيا الرمزيّة ببلدان المغرب العربيّ.

3 هذا ما قام مثلاً «روجر كيسنغ» (ROGER KEESING)، أحد علماء الأنتروبولوجيا الرمزيّة في مقال له بعنوان: ***Athropology as interprative quest*** (نُشر سنة 1987)، راجع:
Symbolic anthropology, in : ***Encyclopaedia of cultural anthropology, op. cit.***, vol IV, p. 1276-1277.

التي أنتجتها. ومن ثمّ يمكن تحليل مظاهر التفاعل أو التوافق أو التنافر بين هذه الرموز وتلك السياقات[1].

والذي لا جدال فيه أنّ هذه المقاربة انبنت على تأويل التأويل. ذلك أنّ الكلام على الرموز الدينيّة وما يقترن بها من طقوس وشعائر يأخذه عالِم الأنتروبولوجيا عن أصحابه المؤمنين بتلك الرموز والمروّجين لها (تأويل أوّل) ليقوم بعد ذلك بفهمه وتأويله حسب مقتضيات صارمة في البحث (تأويل التأويل).

ومهما يكن من أمر، فإنّ وجود الرموز الدينيّة يُثبت. مرّة أخرى، أنّ الإنسان صانع للرموز، بل إنّه محكوم عليه بالعيش في «غابة من الرموز» مثلما قال «تيرنر» (TURNER) في أحد مؤلّفاته المشار إليها آنفاً.

---

1 في هذا الصدد يقول «جان نُوال فارياي» (JEAN-NOËL FERRIÉ) متحدّثاً عن كتاب «غيرتز» (***Islam observed***):

« Le propos de Geertz, dans cet ouvrage, est de montrer à la fois que l'Islam n'est pas une réalité transcendant les contextes locaux, mais, au contraire, une réalité appropriée à ceux-ci et de dépeindre l'interaction du changement religieux et du nationalisme », « De Geertz à Bourdieu : du comparatisme diachronique à l'oubli du présent », in : ***Prologues***, n° 32, Hiver 2005, p. 50.

الخاتمة

إنّ العرض التحليليّ الذي وسم هذا الكتاب أكّد لنا المكانة المهمّة التي حظي بها الرمز عامّة في الدراسات الغربيّة والحديثة والمعاصرة. وعلّة ذلك العروة الوثقى بين الرمز في معناه وخصائصه ووظائفه من ناحية ورحلة بحث الإنسان عن المعنى من ناحية أخرى. ونشأت من ذلك كلّه مقالة راسخة في الفكر البشريّ. وهي كون الإنسان حيوانا رمزيّا. فهو لا يتعامل مع المعاني المعروضة أمامه تعاملا مباشرا فقط. وإنّما يتوسّل إليها عبر وسيط أساسيّ هو الرمز.

ولئن كان منطلقنا في العمل الكلام على الرمز عموما في مختلف أبعاده. فإنّنا حرصنا على أن ينصبّ اهتمامنا. أكثر ما ينصبّ. على الرمز الدينيّ. وهو اختيار أملته علينا اعتبارات معرفيّة منها أنّنا نرى أنفسنا معنيّين –بحكم توجّهنا إلى اختصاص معيّن مجاله المتخيّل الدينيّ– بالخوض في أهمّ الإشكاليّات التي يمكن أن يثيرها الرمز الدينيّ في التقاليد النظريّة والتطبيقيّة في الفكر الغربيّ. وقد تجلّى هذا النزوع إلى الرمز الدينيّ فيما عرضنا له من مقاربات مختلفة المنطلقات ومتنوّعة المناهج ومتعدّدة المقاصد ومتباينة النتائج.

لذلك كلّه. لم نفكر البتّة في إمكان تأسيس مقاربة جامعة للرمز الدينيّ. فهذا ممّا يتعذّر إنجازه للعلّة التي ذكرنا. ولكن لا يعني ذلك انعدام الصلة بين المقاربة والأخرى. فهذه الصلة موجودة من خلال لحظتَيْ التمثّل والتجاوز من أجل تأسيس جديد في المعرفة يغني. بدرجات متفاوتة. ما توصّلت إليه الدراسات والأبحاث في باب الرمز

الدينيّ. فالمقاربة الأنتروبولوجيّة الرمزيّة مثلاً تمثّلت، مثلما رأينا، المقاربتَيْن البنيويّة والوظائفيّة في الأنتروبولوجيا، وتجاوزتهما قصد بناء علاقة جديدة بين الرموز الدينيّة والسياق الثقافيّ الذي فيه تكوّنت وتطوّرت وذاعت واستقرّت، فتكلّست. وهذه العلاقة تجلوها مختلف الصور والتمثّلات الرمزيّة المميّزة لمجتمع ما في أوضاع تاريخيّة محدّدة.

والحقّ أنّ جلّ الدراسات الغربيّة، في حدود اطّلاعنا عليها، جمعت في موضوع الرمز الدينيّ بين أساسيْن متضامنَيْن بنيويًّا وجدليًّا، أحدهما أساس نظريّ وفيه طرح لقضايا الرمز الدينيّ من منظور فكريّ مجرّد من قبيل الطقوس الدينيّة وسيرورة الدين والفعاليّة الرمزيّة والرمز الدوريّ...، وثانيهما أساس تطبيقيّ وفيه محاولات لإثبات المبادئ النظريّة الدائرة على الرمز الدينيّ من مثل الديانة الطوطميّة في حياة البدائيّين والعلاقة بين الإله اليهوديّ والنبيّ أيّوب. ولا يخفى أنّ المبادئ النظريّة والفرضيّات الفكريّة يمكن أن تُصاغ في ضوء أعمال لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالأبحاث الميدانيّة والأتنوغرافيّة وبالدراسات المطبّقة على مختلف النصوص سواء أكانت نصوصاً «مقدّسة» أم غيرها.

ولا شكّ في أنّ لكلّ منهج من مناهج المقاربة التي عرضنا لها حدوداً. وهذا ما يفسّر بطبيعة الحال النقود التي وُجّهت إلى كلّ واحد منها. ولكن مع ذلك تبقى الفوائد التي يمكن أن يغنمها الباحث من تلك المقاربات مهمّة وجديرة بالتدبّر وحافزة على التفكّر.

وفي ضوء هذا الاقتناع المعرفيّ يحقّ لنا، فيما نقدّر، أن نتخطّى عتبة استيعاب ما رشحت به الدراسات الغربيّة من مكاسب في مبحث الرمز الدينيّ. ومن ثمّ يتسنّى لنا الانتفاع بها في تناول إشكاليّات المتخيّل الدينيّ في الإسلام. ونحن متى اضطلعنا بهذه المهمة وسرنا على هذا النهج نصيب هدفين، أحدهما الوقوف على الخصائص والوظائف والمقاصد المشتركة أو المختلفة بين الرموز الدينيّة الإسلاميّة وغيرها من

الرموز سليلة ديانات وعقائد مغايرة. وثانيهما التحقّق من مدى صحّة القواعد العامّة أو أشباه القوانين المستخلصة من الدراسات الغربيّة عن الرمز الدينيّ. ومن ثمّ بالإمكان أن نعزّز وجاهة تلك القواعد أو أن نعدّل منها بعض التعديل. أو أن نتخلّى عنها تماما بحكم ما يتميّز به كلّ دين من خصوصيّات قد لا نجد لها نظيراً أو شبهاً في غيره من الأديان. وتبقى هذه الإمكانات النظريّة الثّلاثة قائمة في ضوء ما بدا لنا في تلك الدراسات من غياب أو من ندرة الالتفات إلى الإسلام أو للفكر الإسلاميّ[1].

لذلك، فإنّنا نعقد رهاناً كبيراً على ضرورة «تفعيل» المكاسب النظريّة والتطبيقيّة المستفادة من هذه الدراسات. ونروم من وراء ذلك إيجاد مداخل منهجيّة ومعرفيّة قادرة على تفهّم الرموز الدينيّة في مختلف الفضاءات الثقافيّة -ومن بينها الفضاء الثقافيّ الإسلاميّ- ومن ثمّ محاولة تأويلها التأويل الذي لا يقطع بينها وبين السياقات التاريخيّة التي أفرزتها.

---

1 كان «فرويد» واعياً بهذا الإشكال. وهذا ما يجلوه قوله في سياق كلامه على تاريخ التوحيد اليهوديّ: "فنحن لم ندرس حتّى الآن سوى حالة واحدة يتيمة من تلك الحالات العديدة التي تشتمل عليها فينومينولوجيا الأديان. وبناء على ذلك يستحيل علينا أن نسلّط الأضواء على الحالات الأخرى. ويقرّ المؤلّف آسفا بأنّه مكره على الاقتصار على ذلك المثال الوحيد لأنّ معلوماته التقنيّة لا تسمح له بتكملة أبحاثه". انظر: فرويد. **موسى والتوحيد**. م.م. ص 129

مسرد أهمّ المصطلحات

الترتيب العربيّ

Ascensionnel	ارتقائيّ
Inceste (L')	ارتكاب المحارم
Mythes (Les)	الأساطير
Fantasme (Le)	الاستيهام
Remythisation (La)	أسطرة الرموز
Signal (Le)	الإشارة
Réactualisation (La)	إعادة تحيين
Moi (Le)	الأنا
Sur-moi (Le)	الأنا الأعلى
Homo symbolicus	الإنسان الرامز
Homo Sapiens	الإنسان العارف
Humanisme (L')	الإنسيّة
Segmetarité (La)	الانقساميّة
Archétype (L')	الأنموذج الأصليّ
Bab illāni	باب الآلهة
Sainte Maison (La)	بيت المقدس
Tabou (Le)	التابو (المحظور الدينيّ)
Historicistes (Les)	التاريخانيّون
Abstraction (L')	التجريد
Hiérophanies (Les)	تجلّيات المقدّس
Abréaction (L')	تحرير الانفعالات
Actualisation (L')	التحيين
Polysémie (La)	تعدّد المعاني
Baptême (Le)	التعميد
Incantation (L')	التعويذة
Analogie emblématique (L')	التماثل الرمزيّ
Représentations collectives (Les)	التمثّلات الجمعيّة
Triade divine (La)	الثالوث الإلهيّ
Culture (La)	الثقافة

Anima	الجانب المؤنّث في الرجل
Animus	الجانب المذكّر في المرأة
Sexualité (La)	الجنسانيّة
Contenant (Le)	الحاوي
Immaculée Conception (L')	الحَبَل بلا دَنَس
Sens	الحسّ
Sophia	الحكمة
Onirique	حُلُميّ
Apôtres (Les)	الحواريّون
Extraversion (L')	خارج الذات
Empiristes (Les)	الخِبْريّون
Imagination symbolique (L')	الخيال الرمزيّ
Imagination matérielle (L')	الخيال الماديّ
Introversion (L')	داخل الذات
Signifiant (Le)	الدال
Signe (Le)	الدليل اللغويّ
Cyclique	دوريّ
Type extraverti (Le)	الذات المنبسطة
Type introverti (Le)	الذات المنطوية
Capital symbolique (Le)	الرأسمال الرمزيّ
Symbolisant (Le)	الرامز
Symbole	رمز
Symbole religieux (Le)	الرمز الدينيّ
Symbole authentique (Le)	الرمز الصميم
Symbolisme (Le)	الرمزيّة
Religious symbols	الرموز الدينيّة
Sacred symbols	الرموز المقدّسة
Temps primordial (Le)	الزمن الأوّل
In illo tempore	زمن البدايات
Temps cosmique (Le)	الزمن الكونيّ
Préfixe	السابقة
Poétique	شاعريّ
Chamanisme (Le)	الشامانيّة
Emblème (L')	الشعار
Poétique du feu (La)	شعريّة النار

Qualificatifs (Les) ..... الصفات

Image (L') ..... الصورة

Nature (La) ..... الطبيعة

Rituel ..... طقوسيّ

Totémisme (Le) ..... الطوطميّة

Univers (L') ..... العالم

Gnose (La) ..... العرفان

Névrose (La) ..... العُصاب

Névrose obsessionnelle (La) ..... العصاب الهجاسيّ

Rationalistes (Les) ..... العقلانيّون

Psychanalyse (La) ..... علم التحليل النفسيّ

Symbologie (La) ..... علم الرموز

Psychologie analytique (La) ..... علم النفس التحليليّ

Psychologie des profondeurs (La) ..... علم نفس الأعماق

Chaos (Le) ..... العماء

Schizophrénie (La) ..... الفصام

Crédo (Le) ..... قانون الإيمان

Exogamie (L') ..... قانون الزواج الخارجيّ

Saint des Saints (Le) ..... قُدّاس الأقداس

Sacrifice (Le) ..... القربان

Force sur-individuelle (La) ..... قوى فوق فرديّة

Constellations (Les) ..... الكوكبات

Cosmos (Le) ..... الكون

Cosmique ..... كونيّ

inconscient (L') ..... اللاوعي

Langage ..... اللغة

Libido (La) ..... الليبيدو

Mana ..... المانا

Imaginaire (L') ..... المتخيّل

Concept (Le) ..... المتصوّر

Pluridimensionnels ..... متعدّدة الأبعاد

Allégorie (L') ..... المجاز (الأمثولة – حكاية رمزيّة)

Immanence (L') ..... المحايثة

Contenu (Le) ..... المحتوى

Signifié (Le) ..... المدلول

Axis Mundi ..... مركز العالم
Symbolisé (Le) ..... المرموز إليه
Névrosé (Le) ..... المصاب بالعصاب
Sens figuré (Le) ..... المعنى المجازيّ
Key symbols ..... مفتاح الرموز
Sacré (Le) ..... المقدّس
Convention (La) ..... المواضعة
Topique ..... موضعيّ
Feu infernal (Le) ..... نار الجحيم
Feu sexuel (Le) ..... نار الجنس
Feu purificateur (Le) ..... النار المطهّرة
Schème (Le) ..... النسق (الشيمة)
Matriarcat (Le) ..... نظام الأمومة
Système symbolique (Le) ..... النظام الرمزيّ
Cosmogonie (La) ..... النظام الكونيّ
Régime de l'imaginaire (Le) ..... نظام المتخيّل
Esprit (L') ..... النفس
Typique ..... نمطيّ
Hypocondrie (L') ..... الهجاس السوداويّ
Mythologèmes (Les) ..... الوحدات الأسطوريّة
Thick description ..... وصف مكثّف
Positiviste (Le) ..... الوضعانيّ
Fonction de substitut (La) ..... الوظيفة الاستبداليّة
Fonction exploratoire (La) ..... الوظيفة الاستكشافيّة
Fonction médiatrice (La) ..... الوظيفة الوسائطيّة
Fonction transcendante (La) ..... وظيفة تعال
Fonction de résonance (La) ..... وظيفة رجع الصدى
Repas totémique ..... الوليمة الطوطميّة

الترتيب الأعجميّ

Abréaction (L') ..... تحرير الانفعالات
Abstraction (L') ..... التجريد
Actualisation (L') ..... التحيين
Allégorie (L') ..... المجاز (الأمثولة – حكاية رمزيّة)
Analogie emblématique (L') ..... التماثل الرمزيّ

Anima ..... الجانب المؤنّث في الرجل

Animus ..... الجانب المذكّر في المرأة

Apôtres (Les) ..... الحواريّون

Archetype (L') ..... الأنموذج الأصليّ

Ascensionnel ..... ارتقائيّ

Axis Mundi ..... مركز العالَم

Bab illāni ..... باب الآلهة

Baptême (Le) ..... التعميد

Capital symbolique (Le) ..... الرأسمال الرمزيّ

Chamanisme (Le) ..... الشامانيّة

Chaos (Le) ..... العماء

Concept (Le) ..... المتصوّر

Constellations (Les) ..... الكوكبات

Contenant (Le) ..... الحاوي

Contenu (Le) ..... المحتوى

Convention (La) ..... المواضعة

Cosmique ..... كونيّ

Cosmogonie (La) ..... النظام الكونيّ

Cosmos (Le) ..... الكون

Crédo (Le) ..... قانون الإيمان

Culture (La) ..... الثقافة

Cyclique ..... دوريّ

Emblème (L') ..... الشعار

Empiristes (Les) ..... الخِبْريّون

Esprit (L') ..... النفس

Exogamie (L') ..... قانون الزواج الخارجيّ

Extraversion (L') ..... خارج الذات

Fantasme (Le) ..... الاستيهام

Feu infernal (Le) ..... نار الجحيم

Feu purificateur (Le) ..... النار المطهّرة

Feu sexuel (Le) ..... نار الجنس

Fonction de résonance (La) ..... وظيفة رجع الصدى

Fonction de substitut (La) ..... الوظيفة الاستبداليّة

Fonction exploratoire (La) ..... الوظيفة الاستكشافيّة

Fonction médiatrice (La) ..... الوظيفة الوسائطيّة

Fonction transcendante (La) ..... وظيفة تعال

Force sur-individuelle (La) ..... قوى فوق فرديّة

Gnose (La) ..... العرفان

Hiérophanies (Les) ..... تجلّيات المقدّس

Historicistes (Les) ..... التاريخانيّون

Homo Sapiens ..... الإنسان العارف

Homo symbolicus ..... الإنسان الرامز

Humanisme (L') ..... الإنسيّة

Hypocondrie (L') ..... الهجاس السوداويّ

Image (L') ..... الصورة

Imaginaire (L') ..... المتخيّل

Imagination matérielle (L') ..... الخيال المادّيّ

Imagination symbolique (L') ..... الخيال الرمزيّ

Immaculée Conception (L') ..... الحبَل بلا دَنَس

Immanence (L') ..... المحايثة

In illo tempore ..... زمن البدايات

Incantation (L') ..... التعويذة

Inceste (L') ..... ارتكاب المحارم

inconscient (L') ..... اللاوعي

Introversion (L') ..... داخل الذات

Key symbols ..... مفتاح الرموز

Langage ..... اللغة

Libido (La) ..... الليبيدو

Mana ..... المانا

Matriarcat (Le) ..... نظام الأمومة

Moi (Le) ..... الأنا

Mythes (Les) ..... الأساطير

Mythologèmes (Les) ..... الوحدات الأسطوريّة

Nature (La) ..... الطبيعة

Névrose (La) ..... العُصاب

Névrosé (Le) ..... المصاب بالعصاب

Névrose obsessionnelle (La) ..... العصاب الهجاسيّ

Onirique ..... حُلُميّ

Pluridimensionnels ..... متعدّدة الأبعاد

Poétique ..... شاعريّ

Poétique du feu (La) ..... شعريّة النار
Polysémie (La) ..... تعدّد المعاني
Positiviste (Le) ..... الوضعانيّ
Préfixe ..... السابقة
Psychanalyse (La) ..... علم التحليل النفسيّ
Psychologie analytique (La) ..... علم النفس التحليليّ
Psychologie des profondeurs (La) ..... علم نفس الأعماق
Qualificatifs (Les) ..... الصفات
Rationalistes (Les) ..... العقلانيّون
Réactualisation (La) ..... إعادة تحيين
Régime de l'imaginaire (Le) ..... نظام المتخيّل
Religious symbols ..... الرموز الدينيّة
Remythisation (La) ..... أسطرة الرموز
Repas totémique ..... الوليمة الطوطميّة
Représentations collectives (Les) ..... التمثّلات الجمعيّة
Rituel ..... طقوسيّ
Sacré (Le) ..... المقدّس
Sacred symbols ..... الرموز المقدّسة
Sacrifice (Le) ..... القربان
Saint des Saints (Le) ..... قُدّاس الأقداس
Sainte Maison (La) ..... بيت المقدس
Schème (Le) ..... النسق (الشيمة)
Schizophrénie (La) ..... الفصام
Sens ..... الحسّ
Segmetarité (La) ..... الانقساميّة
Sens figuré (Le) ..... المعنى المجازيّ
Sexualité (La) ..... الجنسانيّة
Signal (Le) ..... الإشارة
Signe (Le) ..... الدليل اللغويّ
Signifiant (Le) ..... الدال
Signifié (Le) ..... المدلول
Sophia ..... الحكمة
Sur-moi (Le) ..... الأنا الأعلى
Symbole ..... رمز
Symbole authentique (Le) ..... الرمز الصميم

Symbole religieux (Le) ..... الرمز الدينيّ
Symbolisant (Le)..... الرامز
Symbolisé (Le)..... المرموز إليه
Symbolisme (Le)..... الرمزيّة
Symbologie (La)..... علم الرموز
Système symbolique (Le)..... النظام الرمزيّ
Tabou (Le)..... التابو (المحظور الدينيّ)
Temps cosmique (Le)..... الزمن الكونيّ
Temps primordial (Le)..... الزمن الأوّل
Thick description..... وصف مكثّف
Topique ..... موضعيّ
Totémisme (Le)..... الطوطميّة
Triade divine (La) ..... الثالوث الإلهيّ
Type extraverti (Le) ..... الذات المنبسطة
Type introverti (Le)..... الذات المنطوية
Typique ..... نمطيّ
Univers (L')..... العالم

المصادر والمراجع

1. العربيّة والمترجمة

- الأسود (السيّد حافظ). **الأنتروبولوجيا الرمزيّة**. الطبعة الأولى. منشأة المعارف بالإسكندريّة. 2002.
- **الباجافاد جيتا: الكتاب الهنديّ المقدّس**. تعريب: رعد عبد الجليل جواد. طبعة أولى. دار الحوار باللاذقيّة. 1993.
- البخاري (أبو عبد الله محمّد) [ت 256 هـ / 869 م]. **الجامع الصحيح**. تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربيّ. بيروت. 1979.
- برجر (بيتر). **القرص المقدّس: عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين**. تعريب مجموعة من الأساتذة. قدّمه وأشرف عليه: الأستاذ عبد المجيد الشرفي. الطبعة الأولى. مركز النشر الجامعيّ بتونس. 2003.
- بن رمضان (فرج). **صورة الأمّ في المتخيّل العربيّ: حكاية من ألف ليلة وليلة**. طبعة أولى. دار محمّد علي الحامي للنشر. صفاقس. 2005.
- بيدج (والس). **كتاب الموتى الفرعونيّ**. تعريب فيليب عطيّة. طبعة أولى. مكتبة مدبولي. القاهرة. 1988.
- الجزّار (منصف). **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول** (أطروحة دكتورا دولة مرقونة). إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي. كلّيّة الآداب بمنّوبة (تونس). جانفي 2003.
- دوغلاس (ماري). **الطهر والخطر: مفاهيم وطقوس بدائيّة**. تعريب: عدنان حسن. الطبعة الأولى. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق. 1995.
- السعفي (وحيد). **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**. طبعة أولى. دار الزمان. تونس. 2001.
- عجينة (محمّد). **موسوعة أساطير العرب**. طبعة أولى. دار الفارابي. بيروت. والعربيّة محمّد علي الحامي للنشر. صفاقس. 1994.
- غيرتز (كليفورد). **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التغيّر الدينيّ في المغرب وأندونيسيا**. تعريب: أبو بكر أحمد باقادر. طبعة أولى. دار المنتخب العربيّ. بيروت. 1993.

- غيلنر (أرنست)، **مجتمع مسلم**، تعريب: أبو بكر أحمد باقادر، مراجعة: رضوان السيّد، الطبعة الأولى، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2004.
- فرويد (سيغموند)،
  - **إبليس في التحليل النفسيّ**، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1982.
  - **الطوطم والتابو**، ترجمه عن الأصل الألمانيّ: بو عليّ ياسين، طبعة أولى، دار الحوار، اللاذقيّة، 1983.
  - **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت، 1986.
- القاضي (محمّد)، **الخبر في الأدب العربيّ**، منشورات كلّيّة الآداب بمنّوبة، تونس، ودار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- **القرآن الكريم** (رواية حفص عن عاصم).
- **الكتاب المقدّس** (العهد القديم والعهد الجديد).
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **تفسير القرآن العظيم**، طبعة أولى، دار صادر بيروت، 2004.
- يونغ (كارل غوستاف)،
  - **الإله اليهوديّ: بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**، ترجمة: نهاد خياطة، ط. أولى، دار الحوار، سوريا، 1986.
  - **الدين في ضوء علم النفس**، ترجمة: نهاد خياطة، ط. أولى، دمشق، 1988.

2. الأجنبيّة

- BACHELARD (Gaston),
  - ***L'eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière***, Librairie José Corti, 1942.
  - ***Fragments d'une poétique du Feu***, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
  - ***Poétique de la rêverie***, Presses Universitaires de France, Paris, 9e édition 1986.
- BOIA (LUCIEN), ***Pour une histoire de l'imaginaire***, édition Les Belles Lettres, Paris, 1998.
- BOURDIEU (PIERRE), ***Le sens pratique***, éditions de Minuit, Paris, 1980.
- BURGOS (JEAN), ***Pour une poétique de l'imaginaire***, éditions du Seuil, Paris, 1982.
- CASTORIADIS (Cornélius), ***Post-Scriptum sur l'insignifiance*** (Entretiens et dialogues), éditions de l'Aube, 2004.

- CHELEBOURG (Christian), ***L'imaginaire littéraire : des archétypes à la poétique du sujet***, éditions Nathan, Paris, 2000.
- CHEVALIER (Jean) et GHEERBRANT (ALAIN), ***Dictionnaire des symboles***, éd. Robert Laffont, Paris, 1982.
- Delrieu (Alain), **Lévi-Strauss lecteur de Freud** (Le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes), éd. Anthropos, Paris, 2[e] édition, 1999.
- DUMÉZIL (GEORGES),
  - ***Idées romaines***, éd. Gallimard, Paris, 1969.
  - ***Mythes et épopée (Histoires romaines)***, éd. Gallimard, Paris, 1973.
- DURAND (Gilbert),
  - ***L'imagination symbolique***, Quadrige, Presses Universitaires de France, 4[e] édition, 1984.
  - ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire***, édition Dunod, Paris, 10[e] édition, 1984.
- DURKHEIM (Emile), ***Les formes élémentaires de la vie religieuse***, Presses Universitaires de France, 4[e] édition, 1960.
- ELIADE (Mircea),
  - ***Aspects du mythe***, éditions Gallimard, Paris, 1963.
  - ***Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux***, éditions Gallimard, Paris, 1992.
  - ***Le mythe de l'éternel retour (archétypes et répétition)***, éditions Gallimard, Paris, 1969.
  - ***Traité d'histoire des religions***, éditions Payot, Paris, 2004.
- ***Encyclopaedia Britannica***, U.S.A. 1995, vol. IX.
- FERRIÉ (Jean-Noël), « De Geertz à Bourdieu : du comparatisme diachronique à l'oubli du présent », in : ***Prologues***, n° 32, Hiver 2005, pp. 48-55.
- FREUD (Sigmund),
  - ***L'interprétation des rêves***, traduit par I. Meyerson, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
  - ***Totem et Tabou***, traduction S. JANKÉLÉVITCH, éditions Payot, Paris, 1973.
- GEERTZ (Clifford), « Ethos, worldview and the analysis of sacred symbols », in : ***The interpretation of cultures (Selected essays)***, New York, Basic Books, 1973. (dans le site : www.hepergeertz.jkn.at).
- GELLNER (Ernest), ***Muslim society***, Cambridge University Press, 1981.
- JAMEUX (Dominique), Article « symbole », in : ***Encyclopædia Universalis***, corpus XVII, pp. 494-497.
- JUNG (C. G.),
  - « Essai d'exploration de l'inconscient », in : L'homme et ses ***symboles*** (ouvrage collectif), éd. Robert Laffont, Paris, 1964.

- ***Métamorphoses de l'âme et ses symboles*** (Analyse des prodromes d'une schizophrénie), traduction Yves Le Lay, Georg Editeur, Genève, 1989.
- ***Les racines de la conscience : étude sur l'archétype***, traduction, Yves Le Lay, édition Buchet-Chastel, Paris, 1971.
- ***Types psychologiques***, traduction : Yves Le Lay, 8e édition, Georg Editeur, Genève, 1993.

- KREMER-Marietti (Angèle), ***La symbolicité***, Presses Universitaires de France, 1982.
- LAPLANCHE (J.) et PONTALIS (J.-B.), ***Vocabulaire de la psychanalyse***, Presses Universitaires de France, 12e édition, 1994.
- LEVINSON (David) et EMBER (MELVIN), Article « ***Symbolic anthropology*** », in : ***Encyclopaedia of cultural anthropology***, New York, 1996, volume IV, pp. 1274-1278.
- LÉVI-STRAUSS (Claude),
  - ***Anthropologie structurale***, édition Plon, Paris, 1974.
  - ***Tristes tropiques***, éditions Plon, Paris, 1955.
- MAUSS (Marcel), ***Sociologie et Anthropologie***, Presses Universitaires de France, 8e édition 1983.
- RACHIK (Hassan), « Le Maghreb dans les débats anthropologiques », in : ***Prologues*** (Revue maghrébine du livre), n° 32, hiver 2005, pp. 7-12.
- ROBERTS (Hugh), « Perspectives sur les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim », in : ***Insaniyat*** (Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales), 9e année, n° 27, janvier – mars, 2005, pp. 29-54.
- TARDAN-MASQUELIER (Ysé), ***Le langage symbolique***, in : ***Encyclopédie des religions***, Bayard éditions, 2e édition, 1997, tome II, pp. 2145-2162.
- TODOROV (T.), ***Théories du symbole***, éditions du Seuil, Paris, 1977.
- VÉDRINE (Hélène), ***Les grandes conceptions de l'imaginaire***, Librairie française, 1990.

الفهرس

الإهداء 5
مقدّمة 7

الفصل الأوّل: في معنى الرمز وخصائصه 13

الفصل الثاني: الرموز بين محاولات التصنيف وتعدّد الوظائف 29

1. محاولات تصنيف الرموز 29
أ. التصنيف الثنائيّ للرموز 30
◆ تصنيف «يونغ» 30
◆ تصنيف «دوران» 31
ب. التصنيف الثلاثيّ للرموز 35
◆ تصنيف «إلياد» 35
◆ تصنيف «دومازيل» 37
ج. التصنيف الرباعيّ للرموز 39

2. تعدّد وظائف الرموز 42
أ. الأنموذج الأوّل 43
ب. الأنموذج الثاني 44
ج. الأنموذج الثالث 45

الفصل الثالث: في أهمّ مقاربات الرمز الدينيّ 51

1. المقاربة النفسيّة («فرويد» و«يونغ» أنموذجين) 51
أ. مقاربة «فرويد» 51
الأفعال الرمزيّة في الديانة الطوطميّة 53
الطقوس الدينيّة: أساسها ومعناها 62
رمزيّة الشيطان 66
ب. مقاربة «يونغ» 71

2. المقاربة البنيويّة (ليفي ستراوس أنموذجاً) 80

3. المقاربة التاريخيّة للأديان (إلياد أنموذجاً) 85
رمزيّة «المركز» والمكان عامّة 87

الزمن المقدّس 89

4. المقاربة الأنتروبولوجيّة الرمزيّة («غيلنر» و«غيرتز» أنموذجين)..... 92

أ. مقاربة «غيلنر» 95

◆ نظريّة «التأرجح البندوليّ» لدى «هيوم»..... 98

◆ «النظريّة الانقساميّة» في الفكر الخلدونيّ (الأساس الاجتماعيّ للدين الإسلاميّ) 100

◆ رمزيّة الأولياء بشمال إفريقيا (دراسة حالات)..... 102

ب. مقاربة «غيرتز» 108

الخاتمة **117**

مسرد أهمّ المصطلحات 121

المصادر والمراجع 129

الفهرس..... 133

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

بات من المعروف اليوم أنّ الإنسان يعيش في عالَم من الرموز. فهو إذأنشأها أوّل مرّة واستأنس بها في فهم وجوده على مرّ التاريخ. فإنّها أضحت فيما بعد جزءاً من كيانه حتّى تلبّست به تلبّساً بل بات هذا الإنسان على بيّنة بأنّ افتراض وجود عالَم بلا رموز معناه «الموت الروحيّ للإنسان

واعتباراً لهذا التلازم بين الإنسان والرمز اشتغلنا على الرمز من منظورات علم النفس و تاريخ الأديان والأنتروبولوجيا موجّهين عنايتنا في هذا الكتاب إلى أهمّ القضايا التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالرمز الدينيّ. ومن ثمّ رتّبنا كتابنا على ثلاثة محاور أوّلها في معنى الرمز وخصائصه. وثانيها الرموز بين محاولات التصنيف وتعدّد الوظائف. وثالثها في أهمّ مقاربات الرمز الدينيّ

ومهما يكن من أمر، فإنّنا نروم من هذا العمل تحصيل جملة من المكاسب عن المناهج والمفاهيم والمعارف والقواعد الفكريّة العامّة تكون لها عظيم الفائدة متى حاولنا توظيفها التوظيف الواعي وغير الآليّ القائم على تنسيب المعرفة. و ذلك لفهم الفكر الإسلاميّ. وخاصّة في قطاع منه كبير ومهمّ مجاله المتخيّل الديني

الإيداع القانوني، الثلاثية الأولى 2007
ISBN. 978-9973-61-560-2
مطبعة الشركة الفنية للطباعة
Imprimerie Reliure d'Art
Tél.: (216 74) 432 030 Fax: (216 74) 433 572
I.R.A
الثمن: 11د