إصلاح الخلل عن طريق التحكم الطقسي بمقدار الطاقة المتوزعة، وذلك بالأضاحي الدموية التي تحرر القوى الحيوية من الضحية.

إن كل عنصر في العالم هو متلق ومخزن ومرسل للقوة، ويمتلك السحرة بشكل خاص مقدارا عاليا من هذه القوة، وذلك بسبب إمكانياتهم الفطرية أو المكتسبة على اجتذاب القوة واستخدامها في سبيل الخير أو الشر. ومثل السحرة أيضا الملوك والزعماء وبعض الشخصيات الاستثنائية.

5. الرمز ، الطقس و الشعيرة:

أ- الرمز:

الرَّمْزُ: تصويت خفي باللسان كالهَمْس، ويكون تحريكَ الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرَّمْزُ إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم. والرَّمْزُ في اللغة كل ما أَشرت إليه مما يُبانُ بلفظ بأَي شيءٍ أَشرت إليه بيد أَو بعين، و رَمَزَ يَرْمُزُ ويَرْمِزُ رَمْزاً[44]. وفي التنزيل العزيز في قصة زكريا: ﴿أَلا تكلِّمَ الناسَ ثلاثة أَيام إلاّ رَمْزاً﴾.[45]

لم يخضع مصطلح أو كلمة مثلما خضعت كلمة « رمز» لاستخدامات متنوعة ومتعددة دون تحديد أو تعريف لها، ولم يخضع تصور أو مصطلح مثلما خضع «الرمز» لتعريفات شتى متضاربة ومتناقضة ليس فقط في العلوم المختلفة بل داخل العلم الواحد مثل الأنثروبولوجيا. والمشكلة الجوهرية في تعريفات الرمز لا ترجع فقط إلى اختلاف العلوم وفروضها ونظرياتها، بل إلى خلط المعاني المرتبطة بالرمز من خلال إطلاق كلمة رمز على قضية عامة وتطبيقها في الوقت نفسه على الفروع التي تندرج تحت ما هو عام. فعلى سبيل المثال تستخدم كلمة إشارة بنفس معنى كلمة رمز عند بعض الباحثين، بينما يضع البعض الآخر تمييزا بينهما، وقد وضع البعض الرمز على أنه أحد أنواع الإشارة مثل ما فعل «بيرسCHARLES SANDERS PEIRCE ».[46]

كما أسلفنا اختلفت مدلولات الرمز من حقل معرفي إلى آخر، بل كثيرا ما تعددت معانيه داخل الحقل المعرفي الواحد، لذلك كان لزاما علينا الأخذ بالمفاهيم التي تخدم موضوع دراستنا، فعند علماء النفس يرى فرويد أن الرمز أداة في يد اللا شعور أو المكبوت الجنسي« فأغلب الرموز في الحلم رموز جنسية»[47]، وقد أورد «

---

44 ابن منظور، " لسان العرب"، المجلد الثالث، ص 119.

45 سورة آل عمران، الآية 41.

46 عشتار داود محمد: " الإشارة الجمالية في المثل القرآني" دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق – سوريا، سنة2005، ص 20، تم تحميله من الموقع: WWW.AWU-DAM.ORG/BOOK يوم: 2007/02/27.

47 سيقموند فرويد: " **نظرية الأحلام**"، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1980، ص 92.

فرويد» Sigmund Freud [1856- 1939] بعض الأمثلة على هذا النوع من الرموز قائلا: « إن البيت يرمز لشخص الإنسان في مجمله، الأبوان يرمز لهم بالإمبراطور والإمبراطورة، العضو الجنسي الذكري يرمز له بالعصي، جذوع الأشجار والأسلحة والسكاكين والخناجر والسيوف ... أما عضو الأنوثة فيرمز بكل الأشياء التي فيها تجويف، والتي يمكن بالتالي أن تكون أوعية ومستودعات كالمناجم والحفر والكهوف» [48]

فالإبداع الفني في نظر فرويد أشبه ما يكون بالحلم حين يفلت من الرقابة، فتكون فيه الصورة رمزية لها باطن وظاهر، ويصرح فرويد بأن «الرمزية ليست خاصية من خواص الأحلام فحسب، بل من خواص التفكير اللا شعوري» [49]، فالرمز بمعناه الواسع في التحليل النفسي يمثل تصويرا غير مباشر للأفكار والرغبات اللا شعورية. وقد عده فرويد أحد ميكانيزمات تفسير الأحلام فأفرد له مبحثا مطولا في كتابه تفسير الأحلام بعنـــوان « التصوير بواسطة الرموز في الأحلام»، فأشار إلى العلاقة الثابتة بين عنصر الحلم وتأويله فسماها العلاقة الرمزية (La relation symbolique)، فتأويل الأحلام من وجهة نظر نفسانية تستند إلى دعامتين أساسيتين«أولاهما تداعيات الحالم وثانيهما يتعلق بتأويل الرموز» [50]، كما أكد فرويد على ثبات العلاقة الموجودة بين الرمز والفكرة المرموز إليها، وهذا الثبات لا يلاحظ في الأحلام وحدها بل أيضا في أعراض اللا وعي الأخرى من مثل الأساطير والفلكلور والدين...

أما « كارل يونغ » Karl Gustav Young [1875- 1961] فقد تناول الرمز من جانب مستوى اللا شعور الجمعي، الذي هو المخزون الشامل لذكريات شخصية وصور بدائية موروثة من أجيال عديدة عن الســلف « فكل فنان يملك ذكريات شخصية لبعض الأشياء ترتبط غالبا بمجالات وجدانية ارتباطا لا يمكن تحليله، ووراءها تقبع انطباعات قديمة أو صور أولية...هذه الصور تلوح من بعيد غامضة وراء التجربة الحاضرة وتؤثر تأثيرا خفيا في النفس » [51] فاللا شعور الجمعي الذي هو مكمن الموروث من تاريخ البنية العقلية البشرية بكل ما يمثله هذا الموروث من الأساطير البدائية والمكونات الدينية والخرافية، يتكون من وحدات يسميها «يونغ» بالأنماط الأولى (Arche types) وهي عبارة عـــن «صور كونية توجد منذ أزمنة بعيدة الغور، وتعود إلى حين كان الشعور الإنساني مرتبطا بالكون متوحدا فيه، عن طريق الترميز والأسطرة، وهذه الصور النمطية هي التي تصل الإنسان بجذوره الأولى فيظل مرتبطا بأرضه وجنسه وأسلافه» [52] إن هذه الأنماط الأولى المكونة للاشعور الجمعي، هي مجموع الأساطير التي تركها الإنسان البدائي وتبقى مخزونة في ذهن الإنسان، في عصور مختلفة وبين شعوب مختلفة مهما ارتقى الإنسان في سلالم التقدم والمدنية. فالإنسان حسب هذا الطرح يجد نفسه مرغما على

48 المرجع السابق، ص92.

49 سيقموند فرويد: " تفسير الأحلام"، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة- مصر، 1981، ص 358.

50 جان لابلانش، ب بونتاليس: معجم التحليل النفسي، تر مصطفى حجازي، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 1987، ص 271.

51 نعيم اليافي: تطور الصورة الفنية في الشعر الحديث، ط 1، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق- سوريا، 1983، ص 285.

52 عبد الفتاح محمد أحمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط 1، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987، ص 84.

إعادة إنتاج هذه الصور البدائية بصيغ متشابهة، وهذا التشابه في الرموز الأسطورية والأحلام، كما يبدو في عصور وبين شعوب متباعدة، هو أكبر دليل عند يونغ على وجود اللاشعور الجمعي.

وقد شكل مفهوم اللاشعور الجمعي والأنماط العليا الأساس الذي قامت عليه الكثير من الدراسات النقدية والأنثروبولوجية التي راحت تلتمس في البحث عن الأنماط الأولى مقياسا لتحديد قيمة الأعمال الإبداعية وخلودها، لكون هذه الأنماط نتاج الفطرة الخالصة، وهكذا يبدو الفارق واضحا بين كل من فرويد ويونغ في تحديدهما لماهية الرمز، فإذا كان الأول ينسب إليه محتوى يتعلق بالجنس الطفولي المحرم وإلى المكبوت المكتسب في حياة الفرد، فإن الثاني ينسب الرمز إلى الذكريات الشخصية التي تعود بالفرد إلى العهود الغابرة مما يضفي على طروحاته طابعا له علاقة وطيدة بالأنتربولوجيا أو تاريخ الأديان.

هذا في مجال التحليل النفسي، أما في مجال السيمياء فقد حاولت الفلسفة الرمزية التي تزعمها «أرنست كاسيرر» Ernest Cassirer [1874 - 1945] في كتابه « فلسفة الأشكال الرمزية» أن تجد في الرمز مفتاحا لفهم طبيعة الإنسان من خلال اهتمامها بالأشكال اللغوية والفنية والميثولوجية التي تمثل وسيطا رمزيا يواجه به الإنسان الكون وما حوله، لتضحى هذه الأشكال عبر السنين نتاج تفاعل بين عالم الإنسان وعالم الواقع.

لقد أورد «كاسيرر» مبادئ أساسية تبرز اللغة في صورة أوسع من أنها مجرد أداة للتواصل، فاللغة خاصة الشفوية منها، تتقاسم مع سلسلة من الأنظمة التي تشكل في مجموعها أجزاء هامة من كون الإنسان. .وهذه الأنظمة تتمثل في الخرافة والدين والعلم والتاريخ؛ فبهذه الوحدات استطاع الإنسان التعبير عن الواقع الطبيعي المادي بلغة الواقع الاجتماعي البشري ومن ثم صرح «كاسيرر» (أن الإنسان حيوان رمزي في لغاته وأساطيره وديانته وعلومه وفنونه).

أشار «فيرديناند دي سوسير» Ferdinand de Saussure [1857- 1913] ولو بشكل عرضي في كتابه «محاضرات في اللسانيات العامة» إلى مفهوم الرمز في محاولته لتعريف الدليل اللغوي، فتحدث عن العلاقة الاعتباطية التي تربط الدال بالمدلول، كأن لا يحمل الدال "شجرة "على سبيل المثال أي صفة تحيل على مدلولها، وأن ما يبرر هذه التسمية هو مجرد الاصطلاح. ثم أشار «سوسير» إلى نوع آخر من الدلائل سماها الدلائل الطبيعية، أي تلك التي يحيل مدلولها على مدلول ثان بشكل طبيعي كدلالة الميزان على العدل .فالمدلول اللغوي هنا يضطلع بالوظيفة الرمزية ويؤكد «سوسير» على هذه الخاصية قائلا: « فالرمز يتميز بكونه ليس دائما اعتباطيا تماما، فهو ليس خاويا، بل نجد فيه شيئا طفيفا من الربط بين الدال والمدلول، فلا يمكن أن نعوض رمز العدالة بما اتفق من الأشياء الأخرى كالدبابة مثلا» [53].

53 فرديناند دي سوسير: "***دروس في الألسنية العامة***" ، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، الدار العربية للكتاب، طرابلس- ليبيا، 1998، ص 113.

أما « تودوروف » Tzvetan Todorov [1939-] فقد منح الرمز مدلولا شاملا يتضمن كل أشكال المجاز بحيث يكون للكلمة مدلول آخر غير معناها المعجمي، فكلمة لهيب مثلا إذا وظفت توظيفا استعاريا قد ترمز إلى الحب، ثم يعلل تودوروف بأن العلاقة في صلب الرمز بين الرامز والمرموز ليست ضرورية، إذ أن الرامز وأحيانا المرموز (المدلولان لهيب وحب) يوجد أحدهما مستقلا عن الآخر، ولـهذا السّبب « فإن العلاقة لا يمكنها إلا أن تكون سببية، وإلا فليس هناك ما يبرر »[54] وقد استدل «تودوروف» على عدم وجود علاقة مشابهة واضحة بين الرامز والمرموز أحيانا في دراسة قام بها عن الرمز عند الرومانسيين، ومن جهة أخرى يرى «تودوروف» أن الدراسات عن الرمز، تندرج ضمن إطار واسع يشمل اختصاصات مختلفة كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتحليل النفسي والألسنية والسيمياء. ..إلى درجة أن الأدب في حقل الدراسات السيميائية، لم يبق بمعزل عما يجري من نقاش حول الرمزية حتى أن سيمياء الأدب أصبحت تَعتبر الخطابات بمختلف أنواعها كأنظمة رمزية تصوغ عالم الثقافة وتمنحه أشكاله المختلفة.

أما « بيرس» CHARLES SANDERS PEIRCE [1839- 1914] أحد رواد علم السيمياء فهو ينفي صفة التعميم عن الرمز ويميز العلامة الرمزية عن أنماط العلامات الأخرى كالأيقونة (Icône) والمؤشر (Indice)، وفي نفس الوقت نجد بيرس يميز بين ثلاثة أنماط وأنواع من العلامات، فهناك العلامة الأيقونة التي تدل على موضوعها من حيث أنها ترسمه أو تحاكيه بفضل صفات تملكها مثل الصور الفوتوغرافية، وهناك العلامة الإشارة التي تدل على الشيء الذي تشير إليه بفضل ارتباط سببيتها بمرجعيتها مثل الدخان الذي يشير إلى الحريق. أما العلامة الرمزية فهي تحيل إلى الشيء الذي تشير إليه بفضل قانون غالبا ما يعتمد على التداعي بين أفكار عامة، فهي حسب «بيرس» أكثر العلامات تجريدا كون العلاقة بين الدال والمدلول غير عرفية وغير معللة. فالعلامة الرمزية عند «بيرس» أرقى فنيا من الأيقونة والمؤشر ذلك أن الرمز« دليل يحيل على الموضوع الذي يعينه بفضل وجود قانون يحدد تأويل الرمز بالإحالة إلى هذا الموضوع ... فالرمز إذن، دليل وقانون، فكل كلمة وكل دليل تعاقدي عبارة عن رمز».[55]

ب- الطقس:

بادئ ذي بدإ نحاول ضبط مفهوم الطقس، حتى نتمكن من تأسيس قاعدة تؤهلنا لفهم فضاء الخيمة المليء بالممارسات الطقوسية، التي لازالت المعتقدات الشعبية تحافظ على حويتها. فالطقوس كما يعرفها علماء

54 OSWALD DUCROT, TZVETAN TODOROV: "Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage", Edition du Seuil, 1972, Page 135.

55 مبارك حنون: " دروس في السيميائيات"، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، سنة1987، ص 56.

الانثروبولوجيا الاجتماعية هي: «مجموعة حركات سلوكية متكررة يتفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها».[56]

إن كلمة طقس « Rite » مشتقة من الكلمة اللاتينية « Ritus » و هي عبارة تعني عادات و تقاليد مجتمع معين كما تعني أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي57، تكمن دعوة الطقس في إثبات استمرارية الحدث التاريخي الشهير فهو يميل إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده فهو استنادا إلى ذلك إعادة خلق و تحيين لماض غامض غالبا لكنه يأخذ معناه عند الدين يستخدمونه على انه فعل ديني[58] يشير« فان درلو VAN DERLew » عندما يتحدث عن الطقس بأنه إحياء و تحيين لتجربة مقدسة و يضيف بأن الطقوس أساطير تتحرك لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس فهي تسبقه و تضمن بقاءه[59]، وعليه إن ممارسة الطقس التقليدي تبدو قريبة في الوسط الريفي إلى المعتقد الديني أكثر منه في الوسط المدني ، و من جهته يرى« نور الدين طوالبي» أن التطبيق الشامل للطقوس العامة ليس قبل كل شيء سوى برهان إضافي على التعلق الشعبي بالدين فهو في دلك مقبول شرعا باعتباره إرادة جماعية تسعى نحو إعادة الاعتبار للتقاليد و على الأخص للإسلام.

لكن لاصطلاح (طقوس) ثلاثة استعمالات مختلفة، الاستعمالان الأولان يؤكدان على الطبيعة الرمزية للطقوس، أما الاستعمال الأخير فيعرف الطقوس بالنسبة للعلاقة بين الواسطة والغاية التي تكمن في السلوك الاجتماعي. وتبعاً للمعايير الطقوسية فإننا نشاهد استعمال الطقوس في التصرفات السحرية والدينية وفي بقية أنواع التصرفات التي تقرها العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع. ويمتنع «رادكلف براون Radcliffe-Brown»[1881-1955] في كتاباته الانثروبولوجية عن استعمال مصطلحي سحر ودين كما استعملـــها «فريزر James Frazer»[1854-1941] ويمتنع أيضاً عن استعمال مصطلحي مقدس وشرير كما استعملها «اميل دوركهايم Emile Durkheim »[1858-1917]، ويستعمل بدلاً عن هذه المصطلحات اصطلاح القيم الطقوسية الذي استعمله لأول مرة في العلم الانثروبولوجي.[60]

وفرضيته حول الطقوس تنص بأن القاعدة الأساسية للطقوس هي تطبيق القيم الطقوسية على الأشياء والحوادث والمناسبات التي يمكن اعتبارها بمثابة الأهداف ذات المصالح المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع الواحد أو تمثل تمثيلاً رمزياً جميع الأشياء التي تستند على تأثير السلوك الرمزي بأنواعه المتعددة. إذن يمكن اعتبار فرضيته

56 MARTINE SEGALEN : « ***Rites et Rituels Contemporains*** », Éditions Nathan, Paris, 1998, P 8.

57 **طوالبي نور الدين :** "الدين، الطقوس، التغيرات"**، منشورات عويدات و ديوان المطبوعات الجامعية 1988 ص 147.**

58 **المرجع نفسه، ص 34.**

59 **المرجع نفسه، ص 35.**

60MARTINE SEGALEN : « Rites et Rituels Contemporains », P 10.

حول الطقوس بأنها فرضية عامة للرموز لها تأثيراتها الاجتماعية المهمة. والطقوس حسب آراء «رادكلف براون» هي حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية مهمة.

أما العالم الانثروبولوجي الاسكتلندي «وليم روبرتسن سمث William Robertson»[1846-1894] فأنه يعتقد بأن الطقوس الدينية هي أشياء تعبر عن آراء يمكن تمريرها من شخص لآخر ومن عصر لآخر دون إحداث أي تغيير فيها. كما يمكن التعبير عن جميع الآراء التي لا تدخل في إطار الخرافة أو العقيدة المتحيزة بالتصرفات الطقوسية، ويعتقد العالم «إدموند رونالد ليج Sir Edmund Ronald Leach» [1910-1989] بأن الطقوس هي نوع من أنواع السلوك الاجتماعي له صفة رمزية تنعكس في الشعائر والممارسات الدينية وأحياناً يعبر عنها في سياق العادات والتقاليد، كما توضح الطقوس حسب آراء العالم «ليج» معالم التركيب الاجتماعي إذ تحدد أنماط العلاقات الاجتماعية المتناسقة بين الأفراد والجماعات. الطقوس إذن ليست نوعاً من أنواع الحدث وإنما هي وسيلة إعلامية تعبر عن أنواع الأحداث والتصرفات الاجتماعية وذلك لخاصيتها الإعلامية البارزة.

الطقس يهدف –كما جاء في معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا- إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب العقول وجعلها تؤمن به قبل التفكير في تحليل المعنى. ولا يلامس الطقس دائرة الميدان الديني أبدا، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصرية تفعيله.[61] وكما يرى فراس السواح: «أن الطقس والمعتقد يتبادلان الإعتماد على بعضهما بعضا، فرغم أن الطقس يأتي كنتاج لمعتقد معين فيعمل على خدمته، إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسي للأفراد».[62]

يندرج الطقس في الحياة الاجتماعية بعودة الظروف التي تستدعي إعادة القيام به. وهو يتسم بأوليات يفترض تفعيلها لكي يفرض طابعه على الإطار الذي يساهم تدخله في تحديده. كما تتسم الأوليات الطقوسية بالمفارقة أكثر من التعبير، وذلك لكون الطقس يهدف إلى تأدية مهمة وإعطاء نتيجة عبر تلاعبه ببعض الممارسات لاجتذاب العقول وجعلها تؤمن به قبل التفكير بتحليل المعنى. الطقس لا يلامس دائرة الميدان الديني أبدا، ولكن هذه الدائرة هي التي تبقى متمسكة به لكونها تظهر من خلاله وتمتلك حصرية تفعيله.[63]

تولد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة من حالتها الاعتيادية. ولعل الإيقاع الموسيقي والرقص

61 بيار بونت وميشال إيزار: "معجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا"، ص 631.

62 فراس السواح: "دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني"، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط04، سنة 2002، ص55.

63بيار بونت، ميشال إيزار، معجم الإثنولوجياوالنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 2006، ص 631.

الحركانا أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحول تدريجيا إلى طقس مقنن. ويترافق تقنين الطقس وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع، ويرون فيها تعبيرا عن تجاربهم الفردية الخاصة. وبذلك يتحول الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقة، ويتم ربط الطقس بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة.[64]

إذا كان المعتقد حالة ذهنية، فإن الطقس حالة فعل من شأنها إحداث رابطة. وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه.

إن الطقس ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضا مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري. ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الإعتماد على بعضهما بعضا. فرغم ان الطقس يأتي كناتج لمعتقد معين فيعمل على خدمته، إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد. وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم. فالطقس، رغم قيامه على مجموعة من الإجراءات المرتبة والمنسقة مسبقا، والتي تم القيام بها مرارا وتكرارا، إلا أنه يبدو جديدا كلما أكدت الجماعة على الأداء المشترك له. لهذه الأسباب يظهر الطقس للمراقب باعتباره أكثر عناصر الظاهرة الدينية بروزا، ويقدم نفسه كأول معيار نفرق بواسطته الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر، لأن الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاما من الأفكار، بل نظاما من الأفعال والسلوكات، والمؤمن ليس إنسانا قد أضاف إلى معارفه مجموعة من الأفكار الجديدة، بل هو إنسان يسلك ويعمل بتوجيه من هذه الأفكار.[65]

ت- الشعيرة:

الشَّعِيرَةُ لغة : ما ندب الشرعُ إليه، وأمر بالقيام به.66 وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ الله فَإِنَّهَا منْ تَقْوَى القُلُوب﴾.67 و الشَّعِيرَةُ البَدَنة ونحوها مما يهدى لبيت الله. وفي التنزيل العزيز: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللهِ﴾.68 والشَّعِيرَةُ العلامة. والجمع: شعائر.

64فراس السواح: دين الإنسان، ص53.

65فراس السواح: دين الإنسان، ص55.

66 معنى شعيرة في قاموس المعجم الوسيط ،اللغة العربية المعاصر. قاموس عربي عربي: HTTPS://WWW.ALMAANY.COM/AR/DICT/AR-/AR/%D8%B4%D8%B9%D9%8A%D8%B1%D8%A9

67 سورة الحج، الآية 32.

68 سورة المائدة، الآية 2.

وإجمالا الشعيرة عبارة عن مجموعة من الأفعال المتكررة، والمقننة التي تكون غالبا وقورة، ولها نظام تأدية شفهي أو حركي ومحملة بالرمزية، وقائمة على الإيمان بالقوة الفعالة للقدرة العليا، التي يحاول الإنسان أن يتصل بها بغرض الحصول على نتيجة مرجوة. وهناك بعض الممارسات الروحانية التي تعطي انطباعا عن فورية العلاقة بين قوى ما وراء الطبيعة وبين البشر كالوسطاء الروحانيين وكالمس. وهناك طقوس غريبة قائمة على بعض القيم المرتبطة بخيارات اجتماعية مهمة، ولا تكشف فعاليتها المرجوة عن منطق اختياري بحت. وبالنظر إلى العالم الحيواني، المصطلح يعبر كل ما هو سلوك نمطي، متكرر وإلزامي (كطقوس الإغواء، والخضوع أو رسم حدود الأراضي).[69]

والتصنيفات غالبا ما تكون مقسمة بطريقة ثنائية: شعيرة احتفالية أو منزلية، دينية أو سحرية، حركية أو شفهية، عرضية أو دورية. ويفرق مارسال موس Marcel Mauss [1872-1950] بين الشعائر الإيجابية ذات الأفعال التي تتطلب المشاركة كالصلاة والقربان والتضحية، وبين الشعائر السلبية كحظر الجماع والغذاء، كالصيام أو التقشف، التي تنهي عن الصلاة بأي وقت خطيرة. وأضاف إمل دوركايم David Émile Durkheim [1858-1917] إلى تلك الطقوس الشعائر المكفرة القائمة على الاستغفار والتطهير التي تهدف إلى التحرر من الآثام المعدية أو طردها، وكذلك الشعائر المتعلقة بأعداد التعاويذ التي هي عبارة عن ممارسات تحمي من الأرواح الشريرة.

ويميز كلوكمان Max Herman Gluckman70 [1911-1975] بين الشعائر الإنعكاسية (كزواج المحارم بين الملوك وهو ما يعد انتهاكا مسموحا به بصفة مؤقة) وبين الشعائر التحويلية كالبعد عن الفساد الأخلاقي أو كانقطاع أحد المخلصين لخدمة القوى المقدسة. ويقابل تيرنر Victor Witter Turner71 [1920-1983] بين الشعائر المتعلقة بالكوارث حين يصاب الناس بالنكبات (كالجفاف، والحروب، المرض، الجدب) وبين شعائر الأزمات الحياتية Life-crisis التي تحدد مراحل الحياة (الميلاد، المسارة72، الزواج، الوفاة، التأبين). وهناك

---

69 **كلود ريفيير**، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة وتقديم أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة-مصر، سنة 2015، ص 150.

70 **ماكس هيرمان جلوكمان** (1911-1975) عالم أنثروبولوجيا بريطاني ولد في جوهانسبرغ (جنوب أفريقيا). أسس مدرسة مانشستر في عام 1947 ، والتي تقوم على دراسات الحالة وحل النزاعات الاجتماعية. بعد حصوله على شهادة في القانون ، حصل على منحة دراسية في كلية إكسيتر في أكسفورد حيث تعرف على النظريات البنيوية الوظيفية. في عام 1941 عين مديرا لمعهد رودس ليفينغستون ، الذي أنشئ لدراسة الثقافات المحلية في روديسيا الشمالية (الآن زامبيا). وفي عام 1947 دعي إلى جامعة أكسفورد وفي عام 1949 عين أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة مانشستر. تعتبر مؤتمراته الإذاعية حول العرف والصراع في إفريقيا نجاحًا عالميًا وسيتم نشرها لاحقًا.

71 **فيكتور ويتر تيرنر** ، المولود في غلاسكو ، 28 مايو 1920 ، في 18 ديسمبر 1983 ، وهو عالم أنثروبولوجيا بريطاني ، اشتهر بعمله في دراسة الرموز والطقوس وطقوس المرور والدراما. مثل كليفورد غرتز CLIFFORD GEERTZ ، غالباً ما يكون مرتبطاً بمدرسة الأنثروبولوجيا الرمزية. قادته دراسته من طقوس المرور إلى مزيد من التفصيل في أعمال أرنولد فان غينيب ARNOLD VAN GENNEP، مع التأكيد على الجانب الهامشي الذي يتعلق بموضوع الطقوس. لم يعد عضوا في المجتمع، وليس بعد جزء من المجتمع. بعد تلقيه درجة البكالوريوس في الأنثروبولوجيا في سن 29، غادر تيرنر لندن للانضمام إلى قسم الأنثروبولوجيا في جامعة مانشستر UNIVERSITÉ DE MANCHESTER التي أنشأها ماكس جلوكمان MAX GLUCKMAN. بفضل معهد رودس ليفينغستون ، يقوم تيرنر بإعداد حقله البحثي في نديمبو في زامبيا NDEMBU DE ZAMBIE (ثم روديسيا الشماليةRHODÉSIE DU NORD). بدأ من خلال دراسة القضايا الديموغرافية والاقتصادية للقبيلة ولكن سرعان ما أصبحت مهتمة في الطقوس.

72 **المسارة:** احتفالات كانت تقام لإيقاف عضو جديد على بعض أسرار الديانات القديمة والجمعيات السرية الحدية.

شعائر متشابهة نسبيا قد تهدف إلى غايات مختلفة: كطلب الغيث أو الخصوبة، والتضرع إلى الله (المفارق[73]) كلبا للتنبؤات، وأفعال الشكر بعد ميلاد طفل أو بعد انتصار ما، أو (كالتدنيس) لتحويل شيء خاص بالعبادة إلى شيء آخر لغرض دنيوي مثل الانتقام والاستغفار والتناسل.

إن كانت الشعائر المتعلقة بالسحر قائمة على قوانين المحاكاة، والتقليد كما يدعى (فريزر Frazer)، أو على قانون المشاركة الخاصة بالعقل البدائي، كما يؤكد (ليفي برويل Lévy-Bruhl)؛ وإن كانت الشعائر الدينية عبارة عن قواعد سلوكية محددة لكيفية التصرف تجاه ما هو مقدس، وقد يكون هذا المقدس ركودا للقوة الجماعية لجسد المجتمع، كما يظن (دوركايم Durkheim)، وإن كانت شعائر سكان غينيا الجديدة، كما وصفها (مالينوفسكي Malinowski)، تستدعي انفعالات قوية، ورغبات جامحة، وصعبة التحقق؛ وإن كان الدور الشعائري، حسب (جوفمان Goffman)، يضم قناعا يمنع بشكل مسرحي الرفقاء عن فقدان الثقة؛ أو إن كنا نعتقد، كما يعتقد (تيرنر Turner)، أن الشعيرة عبارة عن دراما معبرة عن نهاية أزمة ماء ونتيجة آلية للتغيرات والصراعات، فإن وجهات نظر عديدة أكثر دقة من الفكرة التي تعتبر أن الشعيرة تفترض وجود غيرية ما أدت إلى تبادل رسائل مشفرة، كما يؤكد ليش Leach، حتى وإن فرق (فان جنيب Van Gennep) بين ثلاث لحظات حاسمة في فقرات الشعائر العابرة وخاصة التي تتعلق بالمسارة، فلا نستطيع تطبيق هذا المقطع بدقة على كل الفقرات الشعائرية.

وحول المنشئ الأصلي للشعيرة، لا يستطيع أحد تعريفه عن يقين؛ فحسب فريزر Frazer تعتبر الشعائر الدينية منشقة من الشعوذة. ويعتبر الأخلاقيون أن الشعائر متأصلة في الطبيعة الحيوانية. أما بالنسبة لرونيه جيرار René Girard فالعنف مكون أساسي؛ منشق من آلية كبش الفداء، وقد يسمو وينصرف هذا العنف مع التضحية. ويؤكد فرويد مع جامعيي عصره أن التضحية هي النموذج الأول للشعيرة، وكذلك يحكم روبرتسون سميث Robertson Smith بأن هناك تسلسلا بدءا بالحيوان الطوطمي ونهاية بالقربان المقدس. أما بالنسبة إلى المحللين النفسانيين، فهم يفسرون الشعيرة على أنها آلية تصعيدية قاعدتها عقدة ليبيدو Libido وأنها، قريبة من داء الجهاز العصبي الاستحواذي. وإن كان من الخطأ أن نقول إن الشعائر تعيد إحياء زمن العهد القديم، ففي المقابل يصح القول كما يؤكد، ليفي ستروس Lévi-Strauss في نهاية كتابه (الرجل العاري)، أن الشعيرة تستحوذ على الفكر، وتحث على الإيمان أكثر مما تحث على دراسة المعاني.[74]

73 مفارق: وصف يطلق للدلالة على سمو الله على المخلوقات ومفارقته لها، استعمله كانط بمعنى السمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة حين تطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة).

74 كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص 154.

6. الحلم في الأديان:

أ- شيء من التاريخ:

عرفت ثقافة العالم القديم الأحلام كنوع من التجليات الرمزية، تساءل من خلالها البشر عن الوجود الغيبي، وتشابكت تفسيراتها مع القيم الثقافية والمعرفية التي نسجت سردها من المعتقدات المتوارثة والعادات السائدة. إن عمر الأحلام هو بعمر الإنسانية تمامًا، فحيثما وُجد الإنسان وُجد معه الحلم، حتى أنه يمكننا أن نقول عن الإنسان إنه «حيوان حالم». والحلم من هذه الناحية يشبه «الدين»، وكذلك يشبهه من ناحية أخرى، وهي الاختلاف والتباين في تفسير الظاهرة، وفي تبين أصولها وجذورها وأسبابها. وفي التاريخ، أصبحت جنساً أدبياً خاصاً، واستخدمت في أدوار سياسية ودينية، ومجالاً للمواعظ الأخلاقية. ودراستها اليوم قد تكون باباً للتعمق في فهم التركيبة النفسية والفكرية لشعوب استنطقت في أحلامها نبوءات الآلهة عن المستقبل، وتوجيهات لمجرى حياتهم واختياراتها.

منذ خمسة آلاف عام، قدم السومريون في بلاد ما بين النهرين أقدم دليل على الأحلام، يعود لعام 3100 قبل الميلاد. منها نعرف أن الملوك وشعوبهم آمنوا بقدرة الأحلام على التأثير في مصير الناس. فكانوا يعتقدون أن الروح أو جزءاً منها أثناء النوم، تترك الجسد وتتنقل بحرية لتزور أماكن وأشخاصاً، وأن هنالك إلهاً يحمل الروح في تجوالها.

وفي أقدم ملحمة من الشرق القديم، يرى جلجامش سلسلة من الأحلام، تساعده والدته على تفسيرها. هي نبوءات عن مستقبله، فكان يتضرع للآلهة لتمنحه رؤيا في أحلامه. فهو يصلي لإله الشمس ليعرف مخبأ خمبابا، وتضرع لإله القمر ليصل إلى الحكيم إوتنابشتيم.

قسم البابليون والآشوريون الأحلام إلى ثلاثة أنواع: خيرة آتية من الآلهة، سيئة مرسلة من الشيطان، ونبوءات لأحداث المستقبل. أما في معتقدات المصريين القدماء، فتعتبر الأحلام رسائل من الآلهة، وكان المصريون يزورون المعابد وينامون في أسرّة مخصصة للأحلام، على أمل أن تصلهم رسائل الآلهة. ومع استمرارية تأثير ثقافة الشرق القديم، اشتركت الأديان السماوية الثلاث باعتبار الرؤيا جزءاً من النبوءة. فتتكرر النبوءات في سفر التكوين، وكمثال عليها ماتجلى ليعقوب عليه السلام في رؤياه لسلم امتد من الأرض إلى السماوات.

تأثر تطور تعامل الإسلام مع الأحلام بداية بالثقافة اليونانية، التي قدمت نظريات مختلفة للأحلام. وكان العمل الأهم لتفسير الأحلام، الذي بقي من الثقافة اليونانية الرومانية، هو مخطوطة بعنوان "تعبير الرؤيا" لكاتبه الإغريقي أرطميدورس[75] أو أرتميدورس الأفسي (الذي عاش في القرن الثاني الميلادي).

وقد تحدثت الباحثة السورية (خنسه إيناس)[76] عن أرطميدورس الذي اهتم بالبحث في ماهية الأحلام، فجمع كل المخطوطات المتوفرة في زمنه، واستشار المنجمين والمفسرين، وتوصل إلى تعريف للحلم قسمه إلى خمسة أنواع: الرمزي، التكهني (ذو المصدر الإلهي)، الخيالي (الذي ينبع مما نتوق له)، أحلام اليقظة، والكوابيس.

ما يميز الكتاب أن أرطميدورس ربط تفسير الأحلام بحالة الشخص نفسه، وبيئته ووضعه. ولعل الفكرة الأشهر التي لا تزال تتداول حتى اليوم في العالم العربي، التي يذكرها أرطميدورس، هي تفسير الرموز بعكسها. فالموت في الأحلام هو إشارة للحياة، وقد اعتقد به المصريون القدماء، فالمال والذهب هما نذير بالفقر، والفرح يفسر بمصائب آتية.[77]

ب- الحلم عند علماء النفس:

في كتابه «اللغة المنسية»، تناول عالِم النفس الألماني «إيريك فروم» مسألة الأحلام، وأورد خلاله أيضًا آراء عالِم النفس النمساوي سيجموند فرويد، كذلك عالِم النفس السويسري كارل يونغ. ويشير إلى أن الأحلام نُظر إليها قديمًا على أنها آتية من قوة إلهية عُليا، فهي رسائل ترسلها لهم تلك القوى فوق الطبيعية، ولذلك كان يجتهد الإنسان في معرفة ما ترمي إليه تلك الرسائل وما تخبره به. بل أن هناك من كان يرى أن الأحلام هي خبرة فعلية من خبرات النفس.[78]

الأحلام عند فرويد:

إن المبدأ الذي يحكم تفسير فرويد للأحلام ينبع من فهمه للنفسانيات بشكل عام. هذا المبدأ ينص على أننا ننطوي في دواخلنا على قوى ومشاعر ورغبات هي التي تملي علينا أفعالنا، رغم أننا لا نعي منها شيئًا. القوى المذكورة تشكل في رأي فرويد ما يسميه بـ «اللاوعي»، مما يعني أمرين متلازمين: أولهما، أننا لا نعي وجود هذه

75 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص 113.

76 **إيناس خنسه**: باحثة سورية مختصة بشؤون العالم العربي. عملت كأكاديمية ودبلوماسية في عاصمة الولايات المتحدة واشنطن. حاصلة على شهادة دكتوراه من جامعة جورج تاون وعلى منحة زمالة ميلون من جامعة هارفارد. إيناس تكتب بشكل مستمر لرصيف22.

77 إيناس خنسه، المنامات والرؤيا عند العرب، رصيف 22، /HTTPS://RASEEF22.COM/CULTURE/2016/07/02/

78 أنظر: إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص 49.

القوى، وثانيهما، أن هناك «رقابة» شديدة تحول بيننا وبين وعينا لها. هذه القوى المكبوتة لا تنعدم وجوديًا، ولكنها تختفي عن أنظار الوعي وتظهر أحيانًا متنكرة في زي الأعراض العصابية، التي اكتشف فرويد أنها تتحدد بعوامل داخلية.

وتشكل الأحلام فسحة كبيرة لهذه الدوافع المكبوتة لتظهر من خلالها، وحتى هنا، يرى فرويد، أن الرقابة تكون موجودة بحيث يكون التركيز في الحلم على أتفه الأمور بينما الدوافع الأساسية تكون فيه ثانوية ومهمشة. وكما استطاع فرويد أن يرى بفضل فهمه لعمليات اللاوعي تفسير بعض الهفوات، مثل النسيان وفلتات اللسان، وذلك بردها إلى دوافع لا عقلانية. فنسيان اسم معين مثلًا مرتبط بالخوف أو بالغضب أو بشعور آخر من مثل هذه المشاعر، ولأن رغبتنا في استبقاء هذه الحالة المزعجة يجعلنا ننسى الاسم المرتبط بها. ويتم فهم هذه الرغبات المعبر عنها في الحلم من خلال ما يسميه فرويد بـ «التداعي الحر للأفكار» وهي عملية رجوع بالذكريات إلى الماضي لمعرفة الدوافع المكبوتة. ويربط فرويد بين نظرية الأحلام ووظيفة النوم. حيث يقول: «ما الذي ينبغي لنا أن نقوم به عندئذ لكي نظل نائمين سوى أن نتخيل أن رغباتنا قد لُبيت وأُشبعت؟ وهكذا فإننا نتذوق حلاوة الانشراح والإشباع بدلًا من أن نعاني وطأة الكبت والقمع».[79]

وهكذا يصل فرويد إلى الجزم بأن جوهر الحلم هو تلبية الرغبات اللاعقلانية تلبية خيالية، وإن وظيفته هي المحافظة على النوم. ثم يصل فرويد إلى نتيجة أخرى متعلقة بطبيعة الأحلام، فالرغبات اللاعقلانية التي يعبر الحلم عن تلبيتها تعود في أصولها إلى فترة الطفولة من حياتنا؛ وأن هذه الرغبات كانت قد ظهرت ذات مرة عندما كنا صغارًا، ثم استمرت موجودة فينا بصورة مستترة ودفينة. لذا فهي تعود وتحيا من جديد في حياة أحلامنا.

قلنا إن فرويد يرى أن الـ «رقابة» تظل موجودة حتى في حالة الحلم، لذا فهو يذهب إلى أن العملية الأساسية في لغة الحلم هي عملية تقنيع الرغبات اللاعقلانية وتحريفها، وأن هذه العملية هي التي تمكننا من الاستمرار في النوم دون أن ينتابنا الانزعاج، ففرويد يعتقد أن وظيفة الرمز الرئيسية هي أن يعمل على تقنيع الرغبة الدفينة وتحوير شكلها. إنه يعتبر اللغة الرمزية كناية عن «كود سري» كما يعتبر تفسير الحلم كناية عن عمل يرمي إلى كشف سرية هذا الكود.

والكلام الرمزي عند فرويد لا يعتبر كلامًا للتعبير بصورة أو بأخرى عن جميع أنواع المشاعر والأفكار، بل هو كلام يعبر عن الرغبات الغريزية البدائية وحدها، فمعظم الرموز،[80] في رأيه، هي من طبيعة جنسية. ويشير فرويد إلى عاملين آخرين يجعلان فهم الحلم أمرًا عويصًا، ويزيدان من أهمية الوظيفة «التحويرية» في عمل الحلم.

79 سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، تبسيط وتلخيص نظمي لوقا، سلسلة دار الهلال، العدد 137 أوت 1962، ص 38.

80 فمثلا لدى قبائل الأشنتي إحدى القبائل البدائية، كانت تعتبر مثلًا أن على الرجل، إذا حلم بأنه أقام علاقة جنسية مع زوجة رجل آخر، أن يدفع الغرامة التي تتوجب عادة على من يرتكب فعل الزنا. إذ إن روحه وروح المرأة الآثمة قد أقاما علاقة جنسية وجد هناك أيضا التفسير الرمزي، حيث يكون لكل رمز يظهر في الحلم دلالة معينة فيتم تفسير الحلم من خلال تفسير الرموز الواردة فيه.

العامل الأول هو أن عناصر الحلم كثيرًا ما يكون معناها مضادًا لها بحد ذاتها. أما العمل الثاني، فهو أن مختلف العناصر لا تتسلسل في الحلم الظاهر تسلسلًا منطقيا.

إن تشديد فرويد على الطبيعة الطفولية للحلم لا يعني أنه لا يسلم بوجود صلة انفعالية بين الحلم والزمن الحاضر. فهو يعتقد أن الحافز على الحلم هو دائمًا حدث متعلق بالحاضر، وهو حدث يحصل عادة في النهار نفسه أو المساء نفسه الذي يسبق الحلم. لكن الحلم لا يمكن أن يتولد إلا عن أحداث على علاقة بميول تعود إلى الطفولة الأولى. فالطاقة اللازمة إنما تنجم عن زخم التجربة الطفولية. لكن هذا الزخم لا يبرز أبدًا إلى حيز الوجود ما لم يحصل للحالم حدث قريب العهد من شأنه أن يحيي تلك التجربة القديمة، مما يجعل حصول الحلم في الوقت الذي حصل فيه بالذات أمرًا ممكنًا.

الأحلام عند يونغ:

رأى كارل يونغ، وهو من أبرز تلامذة فرويد، تلك العيوب التي تشكو منها نظرية أستاذه، فخط لنفسه طريقًا، خاصة في تفسير الأحلام. فتخلى عن نظرية «التداعي الحر»، وسعى إلى تفسير الحلم بوصفه تعبيرًا عن حكمة اللاوعي، فهو يرى أن الفكر اللاواعي قد يكون في بعض الأحيان قادرًا على الإعراب عن ذكاء وإرادة أرفع بكثير من طاقتنا الواعية والمعتمدة في مواجهة الأمور.

ويونغ لا يتوقف عند هذا الحد، بل يدافع عن وجهة النظر التي ترى أن هذه الظاهرة بالأساس هي ظاهرة دينية، والتي ترى أيضًا أن الصوت الذي يتكلم في أحلامنا ما هو بصوتنا، بل هو صوت يأتينا من مصدر فوقاني. وهو يرفض رأي أستاذه في أن الحلم يعمل على تقنيع وإخفاء حقيقة دوافعه، فيقول: «إنني أشك في مقدرتنا على القول بأن الحلم هو شيء آخر غير ما يبدو عليه، لهذه الأسباب جميعًا أعتقد أن الحلم، عندما يتكلم عن الدين، فهو بالفعل يتكلم عنه. إذ مادام الحلم نتاجًا متبلورًا ومتماسكًا، فبأي حق نسمح لأنفسنا أن تأبى تحليه بشيء من المنطق، أو أن تكون له غاية من الغايات؟ بتعبير آخر، لماذا نأبى عليه أن يكون محددًا من قبل أحد بواعث اللاوعي الذي يجد التعبير عنه تعبيرًا مباشرًا في مضمون الحلم؟»[81]

الأحلام عند إيريك فروم:

الحلم عند فروم هو من إبداع الحالم، حيث يقول: «وكائنا ما كان الدور الذي يقوم به الحالم أثناء حلمه، فإنه هو الذي يبتدع هذا الحلم. إنه حلمه هو، وهو الذي ابتدع حبكته ولا أحد سواه، وبالرغم من أن الأحلام لها صفات عجيبة، فهي لا تخضع لقوانين المنطق التي تحكم فكرنا أثناء اليقظة. كما أنها تجهل مقولتي الزمان والمكان

81 كارل غوستاف يونغ، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، الطبعة الثانية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية-سورية، سنة 1997، ص 37.

جملًا مطبقًا، ويتصف الحلم أيضًا بأنه يبعث في الذهن أحداثًا وأشخاصًا لم يسبق لها أن خطرت للحالم ببال منذ سنوات طويلة، ولم يكن له أن يتذكر وقائعها في حالة اليقظة أدنى تذكر».[82]

رغم هذا، تظل الأحلام، بنظر فروم، أمورًا فعلية بالنسبة لمن يحلم بها، طالما أنه يحلم بها. وهي لا تقل فعلية عن أي خبرة من الخبرات التي تحصل لنا في حياة اليقظة. واللغة الرمزية عند فروم هي اللغة الأجنبية الوحيدة التي ينبغي لكل منا أن يتعلمها. إذ إن فهمها يجعلنا نضع أيدينا على مصدر من أغنى مصادر الحكمة، كما أن هذا الفهم يضعنا على صلة بأعمق الركائز التي تقوم عليها شخصيتنا.

ولنلاحظ هنا أن فروم يستخدم تعبير «فهم» بدلًا من «تفسير»، فالكلام الرمزي كلام من نوعية خاصة، وإذا كان يشكل في جوهره اللغة الجامعة الوحيدة التي قيض للجنس البشري أن يبتدعها، فإن فهم هذه اللغة يصبح بالنسبة لنا أوجب بكثير من تفسيرها كما لو كنا حيال كود سري مصطنع. واللغة الرمزية لغة تتعبر بواسطتها الخبرات الحميمة والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيوشة في العالم الخارجي أو أحداث من هذا العالم.

يميز فروم بين ثلاثة أنواع من الرموز: الرمز الاصطلاحي، الرمز العرضي، والرمز الجامع. الرمز الاصطلاحي هو المعروف لدينا والمستخدم بشكل شائع في كلامنا اليومي. مثلًا، دلالة كلمة «طاولة» على الشيء نفسه المسمى بهذا الاسم، حيث لا علاقة فعلية بين أحرف كلمة «طاولة» وبين الشيء الذي نسميه بها. وكما تكون الكلمات رموزًا اصطلاحية فقد تكون الصور أيضًا كذلك. مثل أعلام الدول.

أما الرمز العرضي فهو لا يكون شائعًا ومعروفًا، مثلًا هناك شخص عاش فترة بائسة في مدينة معينة فإن اسمها يصبح رمزًا للبؤس والشقاء بالنسبة لذلك الشخص. يشترك كل من الرمزين، الاصطلاحي والعرضي، في أنهما لا يحملان علاقة جوانية مع ما يرمزان إليه. أما الرمز الجامع فهو يتصف بوجود مثل هذه العلاقة الجوانية. مثل إشارة النار إلى الحيوية والدفء والنشاط والماء إلى الحياة والاستمرارية والحيوية.

يشير فروم إلى الترابط بين نمط النشاط الذي نقوم به وبين عملية التفكير الملازمة لهذا النشاط، فيقول: «إن الفرق بين الوظائف الحيوية أثناء اليقظة وأثناء النوم هو الفرق الذي يميز، في الواقع، صيغتين من صيغ الوجود، فإن مهمة الإنسان المستيقظ تتلخص في الحفاظ على بقائه. ولذا فهو يخضع للقوانين التي تحكم الواقع، في

82 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص103.

حين أن الإنسان النائم لا يهتم أدنى اهتمام بإخضاع العالم الخارجي لغاياته ومآربه. إنه يصبح عاجزا، ولذا سُمي النوم بحق شقيق الموت».[83]

ويضيف: «رغم ذلك فنحن نكون أحرارًا خلال النوم، بل أكثر حرية مما نكون عليه خلال اليقظة، بل إننا نشبه الملائكة من حيث عدم خضوعنا لقوانين الواقع. خلال النوم يتراجع ملكوت الضرورة ويخلي مكانه لملكوت الحرية وتغدو كينونة الأنا مرجعية الأفكار والمشاعر الوحيدة. من هنا كان النشاط الذهني يخضع خلال النوم لمنطق مختلف تمامًا عن منطق اليقظة. فالتجربة التي يعيشها النائم لا شأن لها البتة بخصائص الأشياء التي لا تهمنا إلا عندما نواجه الواقع».[84]

من هنا يقف فروم موقفًا وسطًا بين فرويد وبين يونغ في النظر لطبيعة اللاوعي، فلا هو ذلك الملكوت الأسطوري المشبع بخبرة متأصلة موروثة عن الجماعة العرقية، كما يقول يونغ، ولا هو ملكوت القوى اللاعقلانية الناجمة عن الليبيدو «الغريزة الجنسية»، كما يقول فرويد. بل ينبغي أن يفهم بناءً على المبدأ التالي: «إن ما نشعر به وما نفكر فيه خاضع لما نقوم به». فالوعي هو النشاط الذهني الذي هو نشاطنا نحن في انصرافنا إلى مواجهة العالم الخارجي، أي بتعبير آخر، عندما نكون قادرين على الفعل، أما اللاوعي فهو الخبرة الذهنية التي هي خبرتنا عندما نعيش تلك الصيغة من الوجود التي ينقطع خلالها كل اتصال لنا مع العالم الخارجي.

هكذا يخلص فروم إلى أن للنوم «وظيفة متعددة الأبعاد، به يتجه غياب صلتنا بالحضارة إلى استخراج أفضل ما في دواخلنا وأسوأها في آن معًا. وبالتالي، فنحن قد نكون أثناء الحلم أقل ذكاءً وحكمة وحياءً مما نحن في حالة اليقظة، لكننا قد نكون أيضًا أفضل حالًا وأشد حكمة».[85]

من هنا يرى فروم أن بعض الأحلام لها القدرة على التكهن بالمستقبل، كما أن هناك أحلامًا قد تعبر أيضًا عن حكم أخلاقي، وقد يقوم الحلم أيضًا بعمليات ذهنية أرقى من أفعال الذهن المستيقظ، مع أن الأحلام، كما يرى في الوقت نفسه، قد تكون تعبيرًا عن الوظائف الذهنية في أدنى درجاتها وأشدها لا عقلانية.

تجلي الأنبياء ورؤية الملائكة في المنام:

في ورود الأنبياء في الأحلام انعكاس لفكرة قديمة تفترض قوى عليا كمصدر لهذه الرؤى، ولذلك تعتقد بقدسيتها وصدقها. من أهم الفلاسفة الذين كرسوا لهذا الفهم للأحلام أفلاطون، الذي خالفه أرسطو وأرجع الأحلام لحالة الإنسان واستبعد أصلها الإلهي.

---

83 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، سنة 1995، ص 127.

84 إريك فروم، اللغة المنسية (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)، ص 128.

85 المرجع نفسه، ص 131.

وردت في القرآن الكريم آيات عدة تشير إلى ألفاظ الرؤيا وصورها، لعل أشهرها قصة يوسف عليه السلام، وبهذا احتفظت رؤيا الأنبياء بقدسيتها في الإسلام. يقول إبن سيرين أن رؤيا الأنبياء أحد شيئين، إما بشارة وإما إنذار، فمن يرى آدم في حلم قد يقع في مصيدة مكيديه، وأما نوح فرؤيته في الحلم تعني طولة العمر، والنبي هود في الحلم يعني فترة اختبار وخسارة يليها فرج، ورؤية إبراهيم تعني أن صاحب الحلم سيذهب إلى الحج (وهذا لأنه من بنى الكعبة في معتقدات المسلمين)، ومن رأى أيوب "ابتلى في نفسه وماله وأهله وولده ثم يعوضه الله من كل ذلك ويضاعف له لقوله تعالى "ووهبنا له أهله ومثلهم."[86]

لكن التجليات في الأحلام وظفت في كتب التاريخ والأدب لتخدم أهدافاً كثيرة، سياسية وأخلاقية. من أشهر تجليات الأنبياء في الأحلام قصة وصول العرب إلى الأندلس: في غمرة الغزو والتخطيط الحربي، قرر طارق بن زياد أن يركب آخر سفينة تنقل جنوده من المغرب شمالاً، وأثناء اجتياز المضيق، غفا غفوة قصيرة ارتئا له فيها النبي وحوله المهاجرون والأنصار، وقد "تقلدوا السيوف" و"تنكبوا القسي". فقال له الرسول: "يا طارق تقدّم لشأنك!"، ونظر طارق إليه وإلى أصحابه، وقد دخلوا الأندلس، فهبّ من نومه مستبشراً وبشّر أصحابه وثابت نفسه ببشراه ولم يشك في الظفر". وهذه هي القصة كما يرويها المقري من كتابه "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" في القرن الحادي عشر هجري، أي قرابة عشرة قرون بعد طارق بن زياد، وبعد نهاية الحكم الإسلامي في الأندلس. الحلم يتلبس سرداً خاصاً ويضفي قداسة على دخول الأندلس، وكأنها نبوءة كان لابد أن تتحقق، مباركة لأنها تعكس صورة النبي والصحابة.

من المنجمين والعرافين الذين يقرؤون المستقبل في أحلام الناس، وصولاً للاعتقادات الشعبية بمعاني الرموز المبشرة بثروة أو سفر أو لقاء، والمنذرة بموت أو كارثة، إلى ما وصلت إليه تفسيرات الأحلام اليوم، وأرائك أطباء النفس الذين يعتبرونها عينة عما يجول في خواطرنا ومجالاً لعلاج مشاكلنا وتنغيصاتنا. تتماهى الأحلام مع قيم ومفاهيم عصرها، وتأخذ أبعاداً معرفية وفكرية، فيها نظرة ليس للمستقبل، بل لمجتمعاتنا ومعتقداتنا، ومن خلالها كل ما يجول في خواطرنا من هواجس ومخاوف وأمنيات. كانت الأحلام، وما زالت، مجالاً خصباً خصوصاً للفن بكل صوره وأجناسه، ومجالاً غنياً للكشف عن الرغبات الحقيقية للأفراد ومعتقداتهم، ومجالاً خصباً أيضاً للباحثين، والعلماء، والمشعوذين.

86 إيناس خنسه، المنامات والرؤيا عند العرب، رصيف 22، //HTTPS://RASEEF22.COM/CULTURE/2016/07/02

تفسير الأحلام في الأديان السماوية:

يعتقد البعض أن الأحلام بعيدة كل البعد عن الدين وتعاليمه ولكن الكثير من الأحلام نجد تفسيرها في الكتب والأديان السماوية الثلاثة التي جاء بها موسى وعيسى ومحمد عليه السلام في التواراه والإنجيل والقرآن الكريم ففي هذه الكتب ستجد رؤيا يوحنا (النبي يحيي عليه السلام ابن خالة المسيح عليه السلام) وهذه الرؤيا مروية بنصوص مقدسه في الكتاب المقدس، وستجد في القرآن سورة يوسف نستطيع أن نقول: إنها سورة الرؤى، فقد ورد في القرآن ذكر سبع رؤى في ستة مواضع؛ ثلاثة مواضع اشتملت على أربعة رؤى جاءت في سورة يوسف، وهي قول الله ـتعالىـ: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لَأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِي رأيت﴾،[87] وذكر رؤياه وفيه رؤيتي صاحبي السجن الذين ذكرا له ما رأيا، وكل واحد منهم رأى رؤيا غير التي رآها صاحبه، ثم جاءت الرؤيا الرابعة، وهي رؤيا الملك وتلك رؤية عظيمة جداً، فهذه ثلاثة مواضع اشتملت على أربعة رؤى كلها في سورة يوسف.

وفي بقية القرآن نجد في سورة الأنفال ذكر الرؤيا في قول الله ـتعالىـ: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾.88 ثم في الصافات في قصة إبراهيم مع إسماعيل ـعليهما السلامـ قال الله ـعز وجلـ: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾.[89]

ورؤيا النبي ـصلى الله عليه وسلمـ التي أخبر الله ـجل وعزـ عنها في سورة الفتح، فقال ـسبحانهـ: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾.[90]

هذه سبعة رؤى في القرآن، وقد يتساءل متسائل فيقول: أين رؤيا سورة الإسراء التي قال الله ـجل وعلا فيهاـ: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾؟[91] والجواب: إن هذه الرؤيا رؤية عين، وليست رؤيا منامية على الصحيح، وكذلك فسرها ابن عباس ـرضي الله تعالى عنهـ كما في البخاري. أما ما ذكره بعض المفسرين من أنها رؤيا في بني أمية فضعيف لا يثبت، بل ربما كان من أكاذيب الرافضة وما أدخلوه في التفسير من أخبار.

87 سورة يوسف، الآية04.
88 سورة الأنفال، الآية 43.
89 سورة الصافات، الآية 102.
90 سورة الفتح، الآية 27.
91 سورة الاسراء، الآية 60.

7. التصوف:

إن جوهر التصوف يقود إلى حقيقة ومعنى التصوف بأنّ يتنزه الإنسان عن حب الذات والتوجه وحث النفس للبحث والسعي وراء الحقيقة بالمحبة والإخلاص المتفاني، وهو ما يدعى بالطريقة التي تعتبر طريقاً روحانياً إلى الله، فالشخص المتصوف يعتبر إنساناً مُحباً للحق ويسعى من خلال المحبة والتقوى لبلوغ التمام الذي يبحث عنه كل إنسان، وتعد الصوفية مدرسةً باحثةً عن القيم السماوية وتثقيف النفس ليس بالإثبات العقلاني وإنما عن طريق الوحي والإقرار بذلك بحيث لا يستند على منطق معين.

أ- التصوف (المصطلح والمفهوم):

نبدأ هذا من رأي القدماء، حيث سئل الشبلي[92] -رضي الله عنه-لم سميت الصوفية بهذا الاسم؟ فقال: «هذا الاسم الذي أطلق عليهم، اختلف في أصله وفي مصدر اشتقاقه، ولم ينته الرأي فيه إلى نتيجة حاسمة بعد».[93] ومن أقدم الآراء التي قيلت ما ذكره البيروني[94]: من أن هذا اللفظ إنما هو تحريف لكلمة سوف اليونانية التي تعني الحكمة. يقول البيروني : « إن من اليونانيين من كان يري الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره؛ فوجوده كالخيال غير حق. والحق هو الواحد الأول فقط وهذا رأي السوفية وهم الحكماء، فإن "سوف" باليونانية الحكمة و بها سمي الفيلسوف: فيلا سوفيا، أي محب الحكمة».[95]

أما المحدثون فقد اختلف في ذلك اختلافا كبيرا ووضعت فروض متعددة، و ليس بعضها أولى من بعض، و كلها غير مقبولة. «إنها في الحقيقة تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها وأنه لمن الرائع أن نلاحظ: أن القيمة العددية لحروف صوفي تماثل القيمة العددية لحروف: الحكيم الإلهي، فيكون الصوفي الحقيقي إذن، هو الرجل الذي و صل إلى الحكمة الإلهية، إنه العارف بالله، إذ أن الله لا يعرف إلا به، و تلك هي الدرجة العظمى فيما يتعلق بمعرفة الحقيقية».[96] وقد انفرد الشيخ عبد الواحد يحيى- فيما نعلم بهذا الرأي- وهو رأي لا يمكن أن ينقض بالأدلة المنطقية، ولكنه لا يمكن أيضا أن يؤيد بالأدلة المنطقية، قد يقبله قوم دون برهان، و قد ينكره قوم آخرون من غير ما حجة ولا دليل. وإذا تركنا الشيخ عبد الواحد؛ لننظر إلى الباحثين في هذه اللفظة فإننا نجدهم ينقسمون إلى فريقين لا ثالث

---

92 هو الشيخ الزاهد أبو بكر بن جعفر بن يونس الشبلي، ولد في سامراء عام 247هـ، الموافق 861م، توفي ليلة السبت 27من ذي الحجة عام 334هـ، الموافق 945م.

93 القشيري، الرسالة القشيرية، مكتبة صبيح واولاده، القاهرة –مصر، سنة 1965، ص 4.

94 أبو الريحان محمد بن أحمد بيروني عالم مسلم ولد في ضاحية عاصمة خوارزم أوزبكستان في شهر سبتمبر حوالي سنة، 326هـ ، 973م رحل إلى جرجان في سن ال 25حوالي 388هـ 962م حيث التحق ببلاط السلطان أبو الحسن قابوس بن شمس المعالي و نشر هناك اولى كتبه و هو الاثار الباقية عن القرون الخالية و حين عاد إلى موطنه الحق بحاشية الامير ابي العباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه الذي عهد اليه ببعض المهام السياسية نظرا لطلاقة لسانه و عند سقوط الامارة بيد محمود بن سبكتكين حاكم عزنةعام407هـ الحقه مع طائفة من العلماء إلى بلاطه و نشر ثاني مؤلفته الكبرى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة كما كتب مؤلفين اخرين كبيرين هما القانون المسعودي التفهيم لاوائل صناعة التنجيم توفي سنة، 440هـ (1048م و اطلق عليه المستشرقون تسمية بطليموس العرب / انظر تاريخ التصوف الاسلامي . د / بدوي.

95 جميل محمد ابو العلا، التصوف الاسلامي نشأته واطواره، مطبعة النهضة، القاهرة – مصر، سنة 1894، ص 15.

96 عبد الحليم محمود، المنقد من الضلال، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، سنة 1985، ص 156.