بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 23 ديسمبر 2019

البرامج السرديّة لحكاية آدم في السماء

علي المخلبي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

البرامج السرديّة لحكاية آدم في السماء[1]

1 - يمثّل هذا العمل الفصل الأوّل من الباب الثاني من كتاب "آدم والتاريخ"، تأليف: علي المخلبي، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1 2018، ص ص 369 - 452.

الملخّص:

يتنزّل هذا الفصل ضمن بحث المؤلّف في حكاية آدم في الثقافة الإسلاميّة وذلك من منظور تأويلي. وهذا المنظور جاء ثانياً على أوّل بعد تقديم قراءة تاريخيّة للحكاية نفسها. ومن ثمّ أمكن النظر في البرامج السرديّة لحكاية آدم في السماء. وهذه البرامج تتكوّن من برامج جزئيّة في مستوى الملفوظ السردي. وهنا تفحّص المؤلّف البرنامج الجزئيّ الأوّل ويتمثل في غرض الخلق، وهو غرض يتراوح بين الاقتضاب والإسهاب في مستوى السرد القائم على الثالوث المحوري: الله، آدم، الوجود. وقد تمّ اختبار نظريّة غريماس (Greimas) بشأن مربّع الكفاءة على نصوص الثقافة العربيّة الإسلاميّة الدائرة على حكاية آدم. وهنا نتبيّن تحوّلات شتّى في العلاقات بين الفواعل (مثلاً تحوّل إبليس من مساعد إلى معارض، أي تحوّل من الطاعة إلى العصيان، أيضاً تردّد آدم في مستوى الكفاءة بين إرادة معدومة وإرادة سالبة). وقد وقف المؤلّف على علاقة آدم بإبليس من جهة، وعلاقة آدم بالملائكة من جهة أخرى. وأفضى هذا العمل إلى استنتاج مهمّ مفاده أنّ «المراحل التي مرّ بها آدم من طين عاجز إلى (بطل) منتظر، تضع آدم في الوضع ذاته الذي يتهيّأ فيه كلّ بطل تراجيدي لفعل ما أملته عليه الآلهة، وهو يعتقد أنّه لا يفعل إلا ما يريد. إنّ إشكال البطولة التراجيديّة هو إشكال الفعل الإرادي ضدّ الفعل الإلهي». ومن ثمّ وقف علي المخلبي على رمزيّة الطين والأرض من خلال النصوص السادرة لحكاية آدم (ترمز الأرض هنا إلى الأمّ الكونيّة القادرة على الإنجاب). أمّا البرنامج السردي الجزئي الثاني، فمداره على وجود آدم في الجنّة. وتبيّن للمؤلّف أنّ انتقال الخلافة من إبليس إلى آدم تحقّق عبر الاختبار، وهو على ضربين: أوّلهما «الاختبار الترشيحي» ويتجلّى في فعلَيْن أساسيين هما الإطراء (فضل أقوال آدم على سائر الخلق والملائكة) والإغراء (وجود حوّاء مع آدم دليل على اجتماع المذكّر بالمؤنّث). أمّا الضرب الثاني من الاختبار، فهو «الاختبار الرئيس» خاصّة بعد أن اكتسب آدم سلطتيْن هما «سلطة القيادة» و«سلطة الإنجاب». ومحور الاختبار المذكور هو الشجرة (ضرورة الابتعاد عنها). وهنا نجح إبليس في إغواء آدم عبر وسائط مساعدة (الطاووس، الحيّة، حوّاء). ولتلك الوسائط رموز توسّع المؤلّف في إظهارها وبيان دلالاتها. واستخلص المؤلّف ثلاثة رموز من الشجرة موضوع الاختبار هي: الربط بين الأرض والخلود عبر التجدّد الفصلي أوّلاً، والصعود والعروج ثانياً، والثمار المقدّسة ثالثاً. واستنتج المؤلّف عبر ما درسه من برامج سرديّة أنّ آدم وإبليس «بطلان كلاهما، يقف كلٌّ منهما على طرف مقابل للطرف الذي يقف عليه الآخر، يساعد كلّ واحد منهما مساعدون لم يحدّدوا بشكل نهائي بعد، لأنّ العداء الحقيقي، ذاك الذي يقوم على الفعل وضدّه، لا يكون إلّا في الأرض».

****

يمرّ وجود آدم في السماء بمرحلتين تتحدّدان ببرنامجين سرديّيْن جزئيّيْنِ أوّلهما يتَّخذ الشكل التجريدي الآتي: آدم ∨ خلق آدم ∧ خلق

ويتخذ الثاني شكلاً تجريديّاً مغايراً: آدم ∨ الجنّة آدم ∧ الجنّة

واختلاف الموضوع في البرنامجين لا يقوم على التغاير في النّوع؛ بل في الوظيفة التي يقوم بها كلّ واحد منهما؛ ففي حين تتعلّق وظيفة الخلق بما يحدثه من اضطراب في شبكة علاقات العوامل التي هي الله والملائكة وإبليس، فإنّ للّجنة وظيفة التمهيد لإخراج قرار المؤتي وإرادته من حيّز الكمون إلى الظهور، وهو ما لا يتمّ إلّا بعد استقرار الدور العامليّ الخاص بكلّ عاملٍ له علاقة ببرنامج خلق آدم وتنصيبه خليفة.

ويمكن ضبط (ب.س.ج.1) في مستوى الخطاب القصصي (énoncés ou le discoursnarratif) عند حدود قيام آدم بعد نفخ الروح فيه، فقد استوى آدم في هذه المرحلة إنساناً كامل الجسد منتصباً، في حين وقع الملائكة له ساجدين. أمّا (ب.س.ج.2)، فيبدأ مع أوّل خطوة يقوم بها آدم وينتهي عند هروبه من الله وهبوطه من الجنّة.

1- الخلق:

يمتدّ هذا البرنامج السرديّ الجزئيّ في مستوى الملفوظ السرديّ على مساحات تتطوّر من القِصَرِ إلى الطّول، فهي مع ابن منبّه شديدة الاقتضاب، ولكنّها تزداد طولاً مع الطبري في التاريخ، ومع الثعلبي والكسائي في القصص.

والنظر إلى مختلف التنويعات لهذا البرنامج يمكّننا من ضبطه بشكلٍ أدقّ في الشكل التجريدي الآتي:

الله ∨ آدم ∨ وجود ------ الله ∧ آدم ∧ وجود

والعلاقة الأولى التي يضبطها هذا الشكل هي علاقة اتصال بين الله وآدم يصبح آدم بمقتضاها موضوعاً لله، ما يخرج آدم من أيّ علاقة مبدئيّة، في موضوع خلقه، ببقية عوامل البرنامج السردي، والعلاقة الثانية هي علاقة اتصال آدم بالوجود بعد أن كان منفصلاً عنه. والعلاقة الأولى تقدّم تصوّراً عن الله بعد خلق آدم عند القصّاص مغايراً له قبل خلق آدم. فخلقُ آدم؛ أي تحويل علاقة الله به من حال الكمون (علمه الباطن) إلى الظهور، تحويل في كيفيّة تحقيق إرادته وبيان علمه؛ إنّه إيجاد كائنٍ جديد به تبدو رتبة سابقيه، وتتحدّد

حدودهم ومنزلتهم، وهو ما يكشف بشكل واضح نوع علاقة المانح بهم[1]. ولقد كان خلقُ آدمَ إعادةَ تركيبٍ للعلاقات، وتحويلاً في درجة فاعليّة المخلوقات، وحدّاً لحضورهم في فضاء فعل الخلق وحركة الأكوان عبر دفعهم إلى إعادة «الوعي» بإرادتهم وحدودها، وذلك بين طاعة الله في آدم وبين رفض هذه الطاعة والعصيان.

أمّا علاقة آدم بالوجود، فعلاقة اكتساب لا دخل فيها لإرادته، ولذلك غلب على الخطاب السرديّ الاهتمام بالمؤتي (الله) والمؤتَى إليه (الملائكة) أكثر من اهتمامه بما يمثّل بؤرة السرد وهي آدم. ويمكن تحليل هذا البرنامج السرديّ الجزئيّ الأوّل من خلال النظر في عوامله والعلاقات التي بينها، ثمّ النظر في دلالات الطين والأرض في عمليّة خلق آدم.

يمكن أن نضبط الأنموذج العاملي لوجود آدم في هذا الشكل التجريدي:

وهذا الأنموذج العاملي هو الأنموذج الذي استقرّ في نصوص الثقافة العربيّة الإسلاميّة بعد التطوّر الذي رأينا مراحله في الباب السابق. ويمكّننا هذا الأنموذج العاملي من دراسة كفاءة كلّ عامل في علاقته بالفعل ومدى مصداقيته، بحسب مربّع الكفاءة ومربّع المصداقيّة، اللذين ضبطهما غريماس[2]؛ لنتبيّن منزلة آدم في هذا (ب.س.ج.1) المتعلّق بوجوده.

تتحدّد علاقة المؤتي بالفعل في مستوى كيان الفعل بالرغبة فيه، وفي مستوى فعل الكيان بالقدرة على القيام به والعلم به. أمّا الشعور بوجوب الفعل، وهو المكيّف الثاني من مكيفات كيان الفعل، فإنّه غير واضح في نصوص أهل السنّة، وإنما يكشف عنه السياق عندما يأتي الحديث عن وجود آدم وخلقه بعد الانتصار على الجنّ المفسدين في الأرض بفضل جيشٍ من الملائكة يقودهم إبليس. وتبدو علاقة المؤتي بفعله قائمةً على الجمع بين الظاهر والباطن ما يحقّق علاقة صدق في التوجّه إلى الفعل.

أمّا المساعد (إبليس أو ملك الموت) فتقوم علاقته بالفعل على الطاعة؛ إذ إنّ ضلعيْ مربّع الكفاءة اللذين يمثّلهما كيان الفعل، وهما الرغبة والوجوب، يبدوان سلبيين x لأنّ المساعد لا يجد الرغبة في عدم الفعل، ولا

1 - يتوضّح هذا بشكل جليّ في الحكاية الإسماعيليّة عند الحديث عن اصطفاء آدم بعد خروجه من المغارة. ابن منصور اليمن، ص33. المعدّل، ص131. ابن الوليد الحسين بن علي، ج27-28.

2 - يقوم مربع الكفاءة على النظر في مستويين يتعلّقان بعلاقة العامل بالفعل الذي يقوم عليه البرنامج السردي. والمستويان هما كيان الفعل (être du faire)، وفعل الكيان (faire de l'être). ويتضمّن كيان الفعل مربع الرغبة، ومربع الشعور بالواجب، في حين يتضمّن فعل الكيان مربّع القدرة، ومربّع العلم. وكلّ مربّع يتخذ الشكل الآتي: أمّا مربع المصداقيّة (carré véridictoire)، فيهتمّ بمدى صدق العلاقة بين العامل والفعل الذي يقوم عليه البرنامج السردي، ويتحدّد مربّع المصداقيّة كما يأتي: انظر في هذا: العجيمي، محمّد الناصر، في الخطاب السردي، نظريّة غريماس، الدار العربيّة للكتاب، (د.ت)، ص59-60، وص68-69.

Groupe, D'Entrevernes, Analyse sémiotique des textes, introduction Pratique-Théorie, Les Editions Toubkal, Maroc1987, p. 37, p. 43.

يرى وجوب عدم الفعل، فهو في هذا المستوى لا تربطه بالفعل علاقة إراديّة، وذلك على الرغم من تمتّعه في مستوى كيان الفعل بالقدرة عليه، وبالعلم -وإن كان جزئيّاً- بكيفيّة تحقيقه. إنّ المساعد في هذا الإطار أنموذج للطاعة التي تجعل إرادة صاحبها جزءاً من إرادة سيّده. ومن هنا كانت العلاقة بين المؤتي والمساعد علاقة تفويض يقوم من خلاله المساعد بكلّ ما كان يجب أن يقوم به المؤتي. أمّا في مستوى علاقة المساعد بفعله فإنّها تقوم، شأن المؤتي، على الصدق في القيام به ظاهراً وباطناً.

والمعارض لفعل إيجاد آدم معارضان تختلف درجة معارضتهما؛ فأوّلهما الأرض التي لم تكن معارضتها معارضةً حقيقيّة؛ لأنّها لا تعارض؛ بل تضع شروطاً للفعل تخصّ مصير ما سينبثق عنه كأن لا تكون للنار فيه نصيب، أو ألّا يؤدّي أخذ شيء منها إلى النقص منها أو إلى أن يشينها[3]. إنّ الأرض تُعارض تحوّل جزءٍ منها إلى شيءٍ آخر غير ما أُخِذَ منها، فمعارضتها ليست معارضة للخلق، فذلك يتناقض مع رمزيّتها، كما سنرى، ولكنّها معارضة لما سيؤول إليه فعل الخلق في حدّ ذاته من عدم نهائيّ لا انبعاث بعده، أو من نقص من كمالها لا يمكن جبره، أو من تغيير في بهائها قد يؤدّي إلى تعطيل قدراتها على الفعل.

ولعلّ رفض الأرض ومعارضتها طلب رؤساء الملائكة، ووقوفها ضدّ أمر الخالق، كان يمكن أن يدخلها في صفّ مناصبة السماء العداء، شأن أساطير ساميّة ويونانيّة، غير أنّ وقوف النصّ العربي الإسلامي عن الوصول بهذه المعارضة إلى العقاب، أو إلى مجرّد اللوم، وتقديم الكسائي هذه المعارضة على أنّها بتحريض إبليس وبنصحه المخادع، هو الذي أخرج الأرض من دائرة معاداة السماء، ومن ثَمَّ من الرؤية المثنويّة الصريحة للخلق، وذلك دون أن تفقد الأرض مميزاتها باعتبارها عنصراً خلّاقاً.

أمّا إبليس، فإنّه يتحوّل من مساعد إلى معارض بعد تصوير آدم، وينقله تحوّله هذا من الطاعة إلى العصيان، وهو ما سيؤثّر في علاقته بالفعل في مستوى كيان الفعل. لقد تحوّل إبليس من الإرادة السالبة، التي عليها المساعد بمقتضى الطاعة، إلى الإحساس بوجوب عدم الفعل، مع الرغبة في عدم الفعل، وهو ما يحقّق قيمة الرفض؛ رفض كيان الفعل الذي سيوجّه مستوى فعل الكيان من مسار تحقيق الفعل إلى مسار عدم تحقيقه، وذلك بتحريض الأرض على رفض طلب المساعِدِ المفوَّضِ، وبتحريض الملائكة الضمني، بعد فشله مع الأرض، على عصيان هذا المخلوق الجديد، وبإسرار الرفض والعصيان في نفسه. يجمع مربع كفاءة إبليس إذاً بين الإرادة الموجبة برفضها في مستوى كيان الفعل، والإرادة الفاعلة على الرغم من عجزها عن تحقيق ما تريد في مستوى فعل الكيان، وبهذا تكون كفاءة إبليس على المنوال الآتي:

3 - الطبري، تهذيب تاريخ الطبري، ص26. الثعلبي، عرائس المجالس، ص22. الكسائي، ص108. أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1563. ونجد لرفض الأرض أن يؤخذ منها طينة آدم حضوراً في أساطير اليهود. انظر: جينزبرغ، ج1، ص68.

وبهذا الشكل تتحقّق علاقات إبليس ببقيّة العوامل فهي، في مستوى علاقته بالمؤتي، علاقة رفض وتمرّد مع العجز عن تحقيق غاية الرفض والتمرّد، وهي، في مستوى علاقته بالمساعد، علاقة تحاشٍ وابتعاد ستتطوّر إلى علاقة تناقضٍ وصراع تكون فيه الغلبة دائماً (ما عدا قصّة هاروت وماروت) للملائكة.

وليست علاقة إبليس بالفعل، من حيث مربّع المصداقيّة، بأقلّ تعقيداً من علاقته ببقيّة العوامل، فعلاقته بالفعل متطوّرة مركّبة تجمع بين الكذب من ناحية، عبر إظهار قبول آدم مع عدم قبوله في الحقيقة، وبين إسرار عدم السجود ونيّة العصيان والعمل على إهلاك آدم، وهو ما يعني إلغاء الوجود، وعدم إظهار ذلك للملائكة من ناحية أخرى. فمصداقيّة إبليس تجمع بين قطبين متقابلين يحقّقان له فعلاً مادّيّاً وفعلاً نفسيّاً، يظهران في علاقته بآدم.

أمّا آدم، فيتردّد في مستوى الكفاءة بين إرادة معدومة وإرادة سالبة، ففي مستوى كيان الفعل لا تقدّم النصوص شيئاً؛ لأنّ آدمَ لم يُوجَد بَعدُ، أمّا ما يُنسَبُ إلى نور محمّد وآل البيت من عبادة وتعليم الملائكة، فإنّما هو فعل لا ميزة لآدم فيه؛ لأنّ آدمَ لم يُوجد بعدُ؛ بل إنّ ابن الحاج في مدخله[4]، وقد جعل نور الرسول محمّد سابقاً في الوجود لوجود آدم ذاته، لا ينسب إلى نور الرسول إحساساً بوجوب وجود آدم أو رغبة فيه. أمّا في مستوى فعل الكيان، فإنّ إرادة آدم فيه سالبة؛ لأنّها موسومةٌ بعدم القدرة على عدم الفعل وبعدم العلم بعدم الفعل، فالكفاءة في هذا المستوى لا تؤهّل آدم للفعل. إنّ الوجود بالنسبة إلى آدم حالة خرج إليها عن حالة كان عليها. وعجز آدم عن التدخّل في فعل المؤتي يلحقه بعجز إبليس عن رفضه، فآدم، قبل أن تنفخ فيه الروح، في مستوى فعل الكيان، في الوضع عينه الذي فيه إبليس.

إنّ كفاءة آدم، التي تنتهي به إلى العجز، لَتَسِمُ علاقته بالموضوع بِسِمَة غياب الإرادة؛ ذلك أن تحوّلَ آدمَ من اللّاوجود إلى الوجود تحوّلٌ اتصاليٌّ لا يقوم على الاكتساب؛ بل على الوصل؛ لأنّه اتصال بالوجود قائم بفضل فعل الذات المحوّلة التي هي المؤتي، وليس بفعل ذاتي يقوم به آدم. إنّ الوجود هبة الله لآدم.

فما هي علاقات آدم بإبليس وبالملائكة وبالله؟

1-1- آدم/ إبليس:

مرّ إبليس قبل خلق آدم بمراحل ثلاث هي خلقه وفعله واستقراره. فخلقه إخراجه من النار التي كان كامناً فيها، وفعله إغواء الجنّ الذين كانوا في الأرض، أو محاربة الجنّ العصاة، أو حكم سماء الدنيا، أو

4 - ابن الحاج، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن محمّد العبدري الفاسي المالكي (737هـ)، المدخل، دار الفكر، 1401هـ/1981م، ج2، ص30 وما بعدها. العيدروسي، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (978هـ-1037هـ/1570م-1628م)، تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1405هـ. الشيخ الصدوق، الخصال، ص483. معاني الأخبار، ص306.

الصعود مع الملائكة إلى السماء، والترقّي في العبادة إلى أعلى مراتبها... إنّ إبليس عامل متطوّر داخل النصّ السردي، وهو الذي وصل في مرحلة أخيرة قبل الإعلان عن خلق آدم إلى السكون والاستقرار في العبادة أو الطاعة حتى لقّب برئيس الزاهدين.

غير أنّ برنامج خلق آدم أعاد الاضطراب إلى استقراره؛ إذ تقوم علاقة إبليس بمشروع خلق آدم على الرفض، وهو رفض قائم على شعور نفسي هو الحسد. ولئن كان الإعجاب بالذات ممّا نجده عند إبليس (وقد أصرّ عليه بعد هزيمة الجنّ العصاة على الأرض)، وعند الملائكة (وقد سارعت إلى التخلّي عنه)، فإنّ الحسد يميّز إبليس عن الجماعة التي ينتمي إليها باعتبار الولاء أو العنصر، أو باعتباره ملكاً والملائكة رعيّته. وهذا التميّز يدخل إبليس في «دور» جديدٍ يُخرجه من السكون إلى الحركة، وذلك تحت فاعليّة خلق آدم. ويمكن تجريد هذا التحوّل كما يأتي:

تـ (خلق آدم) [إبليس ع استقرار]، [إبليس غ استقرار]

وهذا الفعل (فعل التحويل) متعدّ من ناحية؛ لأنّه أصاب إبليس ولم يصب آدم؛ إذ فعلُ الخلق باقٍ، وهو فعل انعكاسي من ناحية أخرى؛ لأنّه إذ يصيب إبليس يوجد لآدم وخلقه معارضاً. إنّ خلق آدم لم يغيّر الطين إلى إنسان فحسب؛ بل حرّك النار الكامنة، وبعث ما كان حاكم السماء الدنيا يكبته، لقد أحيا الترابُ إبليس من غفوته. والخروج من الغفوة لا يظهر في مجرّد الشعور النفسي (الحسد، وإضمار العصيان، والخوف من هذا الكائن الغريب...)؛ بل يظهر في فعل إبليس تجاه صورة آدم، وقد تشكّلت قبل نفخِ الروح فيها.

ويتمثّل فعل إبليس في مستويين: مستوى لمسِ جسدِ آدم الملقى في مفترق طرق في السماء أو على باب الجنّة، أو على طريق هبوط الملائكة إلى الأرض وصعودهم إلى السماء، أو مستلقٍ في الجنّة...، وإبليس هو الوحيد الذي قام بذلك، ومستوى مسّ آدم وهو نتيجة للمس الجسد. وكان اللمس من خلال جسّه أو ضربه[5]، وقد أدّى ذلك إلى تصويت الجسد فبدا لإبليس عندئذٍ أنَّ آدم ليس أصمَّ؛ بل هو أجوف، «منفرج»[6]، وهو ما مكّنه من أن يدخل من فمه ويخرج من دبره، أو أن يدخل من دبره ويخرج من فمه. وأن يكون آدم أجوف

5 - يجعل للضرب في سياقات معيّنة معنى الوطء والجماع والإخصاب كضراب الفحل من الإبل أو الغنم. فقد جاء في لسان العرب: «وضَرَبَ الفحلُ الناقة يضْرِبُها ضِراباً: نكحها؛ قال سيبويه: ضَرَبها الفحْلُ ضِراباً كالنكاح، قال: والقياس ضَرْباً، ولا يقولونه كما لا يقولون: نَكَحاً، وهو القياس. وناقةٌ ضارِبٌ: ضَرَبها الفحلُ، على النَّسب. وناقةٌ تَضْرابٌ: كضارِبٍ؛ وقال اللحياني: هي التي ضُرِبَتْ، فلم يُدْرَ أَلاقِحٌ هي أم غير لاقح. وفي الحديث: أَنّه نَهى عن ضِراب الجَمَل، هو نَزْوُه على الأُنثى، والمراد بالنهي: ما يؤْخذ عليه من الأُجرة، لا عن الضِّراب نفسه، وتقديرُه: نَهى عن ثمن ضِراب الجمَل، كنهيه عن عَسِيب الفَحْل أي عن ثمنه». ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص546.

6 - ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج1، ص76، والانفراج عندما يلتحق بالأرض يدلّ على معنى الأنثى في مقابل المحراث الذي يمثّل العضو الذكري، انظر في ذلك شبل، مالك، معجم الرموز الإسلاميّة، شعائر، تصوّف، حضارة، نقله إلى العربيّة أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط1، 2000م، مادّة محراث، ص289، ومادّة الحرث، ص91. انظر أيضاً: Biedermann, p. 269; Tresidder, p. 16. Chevalier, ...et Gheerbrant, p. 212

منفرجاً يجعله، في مقابل إبليس الريح أو الهواء[7]، محلّ حركة إبليس وطيرانه فالهواء والنار في هذا الإطار في مواجهة مع الطين والماء، وهي مواجهة قديمة تعبّر عنها الأساطير عبر أنسنة العناصر وتشخيصها في قوى هي آلهة المياه وآلهة السماء، كما عند اليونان بين بوسيدون إله المياه أو البحر وهفستوس إله النار.

ويعبّر السرد عن المواجهة والصراع هنا تعبيراً رمزيّاً بفعل طواف إبليس بآدم، وفعل ضربه وفعل وُلوجِه، ففعل الطواف بالجسد الملقى طقس وعبادة وتطويب يحاصر من خلاله إبليس جسد آدم، ويهيمن عليه، وفعل الضرب والولوج يحققان جمعاً بين إبليس وآدم يصل إلى حدود الجماع من خلال اختراق فتحات الهيكل الطيني الذي لا يتحرّك. إنّ إبليس إذ يتخلّل آدم يفتتح مجال سيطرته، ولعلّ هذا كان السبب في رفض السجود له وإسرار العزم على معصيته إن سلّطه الله عليه. واجتماع اللمس والمسّ اجتماع للفعل الحسّي والفعل النفسي[8]، فبهما يُعيد إبليسَ إيجاد آدم أو يكمله[9]، في حدود ما يريده أن يكون عليه، مشاركاً بذلك المؤتي في تشكيله وتصويره، إنّ دخول الجسد تعميد لمسار لذة آدم وبنيه وتطويب لمسار ثمر الخطيئة. فالصورة التي تحقّقها العلاقة بين إبليس وآدم تقوم على ارتباط الجسد، الطين والماء، بنوازع إبليس وسلطانه وكان موطن سلطانه مداخل اللذة. ومن هنا تعليل ما سيأتيه آدم من شر وعصيان على الرغم من كونه صنيعة الله. وقد اتخذت هذه العلاقة في المخيال الإسلامي صورة علاقة بين النار والطين من خلال احتجاج إبليس بأنّه خير من آدم لأنّه من نار وآدم من طين «والطين لا يسمو سموّ النار» فهو «أشدّ منه يداً وأقوى منه قوّة، وأفضل منه فضلاً لفضل الجنس الذي منه خلق، وهو النار، من الذي خلق منه آدم وهو الطين»[10]؛ ولأنّ «النار تأكل الطين وتحرقه، فالنار خير منه»[11]. ولكن بالنار: «الخفّة والطيش والاضطراب والارتفاع علوّاً، الذي في جوهرها من ذلك هو الذي حمل الخبيث... على الاستكبار عن السجود لآدم والاستخفاف بأمر ربّه

---

7 - ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص177؛ القرطبي، ج1، ص318؛ السيوطي، الدر المنثور، ج3، ص360؛ انظر أيضاً خبراً متواتراً عند الإماميّة عند الحديث عن علامات ظهور المهدي يربط إبليس بالهواء، وهو يدعو إلى الثأر لدم عثمان، البحراني هاشم، تفسير البرهان، ج4، ص167.

8 - إنّ فعل مسّ له دلالة معنويّة كمسّ من الجنّ، ومسّه الكبر والمرض، ومسّه العذاب، ومسّه بالسوط، ومسّ المرأة: جامعها، وماسها: أتاها. مسّ الشيء يمسّه بالفتح مساً فهم... وأمسه الشيء فمسه، والمسيس المس، والمماسة كناية عن المباضعة، وكذا التماس. قال الله تعالى: {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا}. انظر: الجوهري، الصحاح، ج1، ص260. أمّا فعل لمس فله دلالة حسّيّة فلمسه يلمِسه ويلمُسه: مسه بيده، والجارية جامعها، ولمسنا السماء: عالجنا غيبها فرمنا استراقه، وامرأة لا تمنع يد لامس: تزني وتفجر. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص209. وانظر: الفيروزآبادي، محمّد بن يعقوب (817هـ/1414م)، القاموس المحيط، ج1، ص739. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج5، ص118-119...

9 - خلق آدم من «المادّة الأرضيّة وهي الماء والتراب والريح التي أيبسته حتى صار صلصالاً»، وكان على الأسطورة الدينيّة الخاصّة بآدم أن تعطي للنار، ورمزها إبليس، حظّها في استكمال خلق آدم. سواء من خلال مشاركته في جمع طينته أم من خلال مباشرته، أو من خلال الإعلان عن مشاركة النار لطبيعة آدم، انظر ابن سعد، الطبقات، ج1، ص26. انظر أيضاً: ابن تيميّة، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (661-728هـ/1263-1328م)، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، تح. عبد الرحمن محمّد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت)، ج17، ص267. انظر أيضاً المدوّنة الإماميّة: البحراني، ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج1، ص192 وما بعدها. إخوان الصفا، ج1، ص300.

10 - الطبري، التفسير، ج8، ص130. انظر المحاورة التي تمّت بين الملائكة وإبليس بخصوص حادثة رفض السجود والطرد من الجنّة، والشبهات التي عرضها إبليس والتي شكلت القضايا الأساسيّة لعلم الكلام الإسلامي. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص16 وما بعدها.

11 - الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج21، ص242، تح. العطار، ج23، ص221. مقاتل، التفسير، ج3، ص125. الكسائي، ص112.

فأورثه العطب والهلاك، وكان معلوماً أنّ من جوهر الطين الرزانة والأناة والحلم والحياء والتثبت وذلك الذي في جوهره من ذلك كان الداعي لآدم بعد السعادة التي سبقت له من ربّه... إلى التوبة من خطيئته»[12].

ويقوم التقابل بين الطرفين لا على العنصر فحسب؛ بل على الوظيفة التي يؤدّيها كلّ طرف؛ فآدم من خلال الطين مرتبط بالأرض بالأسفل، ما يُلْحِقُ به جملة من القيم الإيجابيّة، في حين أنّ إبليس، من خلال النار، مرتبط بعدم الثبات والتعالي والتسامي، وهي قيم تنزع نحو السماء، وقد عُدَّت قيماً سلبيّة لا تؤدّي إلّا إلى البوار والشقاء؛ لأنّ الإطار الذي جاءت فيه هو إطار تقابلها الصميم مع الأرض وآدم. إنّ التسامي والتعالي لا يحقّقان رفعة وسموّاً إلّا من خلال علاقة تواصل واتصال بآدم، وعلاقة توافق بالأرض، فالأرض من هذه الناحية تندرج في جدول القيم الموجبة، والنار من الزاوية عينها دمار تندرج في جدول القيم السالبة.

غير أنّ للنار، من ناحية أخرى، في علاقتها بالطين، دلالاتٍ أخرى تتوضّح من خلال ما اعتبرناه جماعاً حاصلاً بين إبليس وآدم، فالنارُ مرتبطة بالباءة وقوّتها وبالجنس وطاقات الشهوة التي لا تحدّ، وهي في هذا الإطار قوّة «مظلمة» تتحرّك في الجسد من الفرج إلى شهوة البطن[13]. وبهذا المعنى إنّ النار، من ناحية، معبر الخلق والإيجاد عبر الجنس وعبر البقاء على قيد الحياة، وهي، من ناحية ثانية، معبر التطهّر والصفاء، صفاء الذهب و«طهارة الماء»[14] في معنى أوّل، وتطهّر النفس والروح في معنى ثانٍ. إنّ ارتباط النار بالعذاب والعقاب والدمار من ناحية، وبالمتعة والطهارة والصفاء من ناحية أخرى، هو الذي «بعث» الحياة في آدم.

هكذا نرى أنّ سيطرة إبليس على آدم، عبر المحاصرة والمساهمة في تحديد كيانه وولوجه و«تطهيره»[15]، تُحدِثُ علاقةً مفترضةً منتظرة هي علاقة تابع (آدم) بمتبوع (إبليس)، فإبليس حاكم سماء الدنيا ما زال يسعى إلى إحكام سلطانه على الأرض التي منها طينة آدم. غير أنّ هذه العلاقة المفترضة المنتظرة تحدّد مصيرَها علاقةٌ أخرى هي علاقة المؤتي بإبليس، وهي علاقة تقوم على الرفض والتمرّد ما أدخل إبليس في مرحلة جديدة غير منتظرة هي مرحلة إبلاسه وطرده من «الجنّة». ولقد تمّ هذا الطرد في مشهد تحوّل فيه إبليس من

12 - الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج12، ص327، تح. العطار، ج8، ص172. الثعلبي، التفسير، ج4، ص219. «والطين محل النبات والنمو والزيادة والإصلاح». ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج2، ص204، وج 7، ص171. ابن كثير، التاريخ، ج1، ص72. الشبلي، آكام المرجان، ص153 وما بعدها. إخوان الصفا، ج3، ص19. المازندراني، شرح أصول الكافي، ج2، ص268.

13 - Durant, G., «Symbolisme du feu», dans E.U, Paris, 1984, Corpus 7, p. 918.

14 - المسعدي محمود، السدّ، دار الجنوب للنشر، سلسلة عيون معاصرة، 1992م، الفصل الثاني، ص71.

15 - على الرغم من أنّ إبليس من مارج من نار، وعلى الرغم من أن كلّ النصوص تقريباً تقرّ بأنّه لمس آدم ودخله، فإنّ بعض النصوص تعطي الآية: {مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخّارِ} [الرَّحمٰن: 14] معنى التراب الذي لم تمسسه النار على الرغم من أنّ الفخار لا يكون فخّاراً إلا «إذا طبخ بالنار». انظر: الطبري، التاريخ، ج1، ص64. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج22، ص24، تح. العطّار، ج27، ص163. ويرى ابن منظور أنّ الفرق بين الصلصال والفخار أنّ الفخار ما أصابته النار (ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص382). الهائم المصري، شهاب الدين أحمد بن محمّد (853-915هـ/1449-1509م)، التبيان في تفسير غريب القرآن، تح. فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط1، 1992م، ج1، ص206.

عدوّ يسعى إلى السيطرة على آدم إلى عدوّ منهزم أمام جيوش الملائكة، إنّ إبليس يمرّ بالمصير عينه الذي كان قد مرّ به الجنّ والشياطين العصاة الذين ساهم في طردهم إلى البحار. هكذا ينتج عن خلق آدم تغيّر في مسار وجود إبليس وتغيّر في إرادته وتغيّر في شكله، ما يمهّد لإحداث عالمين متقابلين؛ عالم الأعماق التي دفع إليها إبليس وعالم الأعالي موطن السماوي، وإرادتين متعارضتين إرادة يُنسب إليها الخير وأخرى يُنسب إليها الشرّ، وفعلين متناقضين هما فعل الملائكة وفعل إبليس.

ويمكن أن نجد صدى لهذا النزوع الثنائي لعالم الخلق في أساطير الخلق الثنائيّة التي تقيم خلق الكون بين فاعلين متقابلين هما «الخير» و«الشرّ» أو «الفوضى» و«النظام»، وهذه الأساطير تتحرّك بعمق في الثقافات الشرقيّة الهنديّة منها والإيرانيّة[16]، والتي نجد صداها كذلك في الأساطير الفرعونيّة والبابليّة واليونانيّة واليهوديّة والمسيحيّة[17]. وقد يكون هذا النزوع الثنائي سعياً إلى تبرير الشرور التي تعمّ العالم، وإلى رسم طريق الخلاص منها عبر معرفة أصل الشرّ وأصل الخير. إنّ آدم يتهيّأ للدخول بين هذين العالمين والإرادتين والفعلين، وليكون موطن تقابلهما وتعارضهما وتناقضهما؛ إنّه بهذا المعنى موطن حركة الوجود كما سنرى.

1-2- الملائكة/ آدم:

تقوم الملائكة بدور المفوّض؛ لأنّ المؤتي لا يجمع طينة آدم؛ بل يوكل الأمر إلى الملائكة[18]. والمفوَّض ملائكة من «رؤساء الملائكة»، وهم: جبريل وميكائيل وملك الموت، أو هم من حملة العرش. ويقوم التفويض على النزول من السماء إلى الأرض، والنزول انحدار وانتقال بين عالمين متقابلين سواء كان التقابل كونيّاً أم مخياليّاً. وممّا يدعونا إلى البحث عن دواعي نجاح ملك الموت أو إبليس في جمع طينة آدم نجاحُ جبريل في جمع طينة الرسول محمّد[19]، فلكلّ طينة جامعها. وإذ يربط الثعلبي بين جبريل والنور يكشف أن التحوّل من عمل المؤتي المباشر إلى التفويض، ثمّ حصر نجاح التفويض في إبليس وملك الموت، يقوم على دلالات إبليس وملك الموت في علاقتها بالأرض وعالمها الدلالي.

---

16 - Eliade, M., «Les Mythes de la création», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 5, p. 666.

17 - انظر أسطورة إيزيس وأوزيريس: أنتس، رودولف، «الأساطير في مصر القديمة»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص54-56. Hooke, p. 67 et suite. والأسطورة البابليّة والصراع بين مردوخ وتعامة: كريمر، صمويل نوح، «أساطير سومر وأكاد»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص84. Hooke, p. 23 et suite. وبين زيوس والتيتان: جيمسون، مايكل هـــ، «أساطير اليونان القديمة»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص230 وما بعدها. أو بين راهاب، ملاك البحر، الذي تمرّد عند خلق العالم، وبين الله: جينزبرغ، ج1، ص37.

18 - نجد ميثماً يذكر أنّ المؤتي يجمع طينة آدم ويعجنها ويصوّرها دون إعانة الملائكة. انظر: ابن منبّه، كتاب التيجان، ص6. انظر: الطبري، تهذيب تاريخ الأمم والملوك، ص27. الآملي، حيدر، التفسير، ج1، ص420.

19 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص23.

تحدّد نصوص أهل السنّة السماء والأرض في عالمين مختلفين، عنصر التمايز بينهما هو النور الذي هو عنصر السماء وأهلها، والظلام وهو ما يغلب على الأرض، ولم يكن المخيال السنّي ليحدث علاقة وتواصلاً بين هذين العالمين لو لم يوجد الجسر الجامع بينهما، ولذلك كان فشل جبريل وميكائيل في جمع طينة آدم ورفعها راجعاً إلى نورانيّتهما الخالصة. أمّا نجاح ملك الموت، فراجعٌ إلى العلاقة الرمزيّة التي تجمع بين الأرض وعالم الموت والنهاية[20]، ونجاح إبليس راجعٌ إلى العلاقة الرمزيّة التي تقوم بين الظلام والشرّ والغواية. إنّ حياة آدم، حياة موطن حركة الوجود، لم تستقم إلّا عبر صورة الموت أو صورة الشرّ، إنّ الموت هو الرابط بين الإنسان والوجود؛ فالحياة لم تتحقق إلّا بعد أن عصى الموت الأرض وأطاع السماء، وهذا التحقّق وتلك الاستقامة يجعلان الحياة حاملة في بذورها الأولى تلك التي ما كان لها أن تكون لولاها، عناصر نقضها وفنائها، فالبقاء تنقضه «النهاية»، وصنع الله يحدّده فعل الشيطان، واسم الأديم الذي منه خلق آدم يُشْتَقُّ منه الأَدَمُ وهو الموت، وقد يكون هذا وعياً أسطوريّاً عميقاً للمسار المادّي والأخلاقي الذي تسير فيه الحياة البشريّة، مسار التناقض الذي به تتحقّق الحركة ويتحقّق الوجود.

ولئن احتاج الجمع بين العالمين المتقابلين إلى جسر مثّله ملك الموت، أو إبليس، فإنّ الحاجة إلى ثلاث[21] محاولات للنجاح في جمع طينة آدم تستعيد معطى التعب والعناء والكدح، الذي يرتبط بكلّ فعل خلق، كما نرى ذلك في الأساطير القديمة، ففيها احتاج الخالق إلى الراحة في يوم السبت أو يوم الأحد (اليهود والمسيحيّون)، أو إلى من يعينه على خلق الإنسان، فالإله أنكي يخاطب أمّه التي طلبت منه أن يخلق مخلوقات تريح الآلهة من عناء العمل:

«إنّ الكائنات التي ارتأيتُ خلقها ستظهر إلى الوجود
ولسوف نعلّق عليها صورة الآلهة
امزجي حفنة طين من فوق مياه الأعماق
وسيقوم الصنّاع الإلهيّون المهرة بتكثيف الطين وعجنه
ثمّ كوّني أنت له أعضاءه
وستعمل معك ننماخ[22] يداً بيد
وتقف إلى جانبك، عند التكوين، ربّات الولادة
ولسوف تقدّرين للمولود الجديد، يا أمّاه، مصيره

---

20 - انظر: الكسائي، ص103. ونجد عند فينسينك (Wensinck) أنّ «لعزرائيل قدماً في السماء الرابعة أو السابعة، والقدم الأخرى تقع على جسر بين الجنّة وجهنّم، ويقال إنّ له سبعين ألف قدم». انظر: Wensinck A. J., «`Izra$'i$l », in E.I. 2, Brill, 2003. Vol. IV, pp. 292-293.

21 - وهي أربع محاولات عند بعض الرواة. انظر: أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1562.

22 - وهي الأرض الأمّ في الأسطورة السومريّة.

وتعلّق ننماخ عليه صور الآلهة

... في هيئة الإنسان...»[23]

إنّ فكرة التعب والعناء في الخلق[24] ممّا يشدّ النصّ الأسطوري إلى أصوله السرديّة القديمة على الرغم من الحرج الذي يجده النصّ العقدي في قبوله، فلئن عمل النصّ العقدي على رفض استراحة الخالق، فإنّ النصّ الأسطوري يعمل، دون أن يخضع هذا العمل ضرورة إلى مقياس الوعي/ اللّاوعي، على تقنيع نوع حضوره ضمن أشكال لا تواجه مباشرة الضمير الديني.

غير أنّ العلاقة بين الملائكة وآدم لا تتوقّف عند حدود جمع الطين؛ بل تتشعّب بعد ذلك عندما يتهيَّأ آدم للتحوّل من هيكل إلى كائن حيٍّ أوجب سجودهم له. ولقد أثار هذا التحوّل قضايا أهمّها: مَن المقصود بالملائكة؟ وكيف تمّ السجود، وما معناه؟ وكيف يكون إبليس من الملائكة في حين أنّه {مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ} [الكهف: 50]...؟ على أنّ ما يهمّنا من هذه القضايا، التي تمثّل فروعاً لقضيّة كلاميّة عميقة هي قضيّة المفاضلة بين الملائكة والإنسان، ومن ورائها قضيّة العصمة، هو الإجابة السرديّة، وكيف يوجّه الإشكال الكلامي النصّ الأسطوري، وهو ما يثير أيضاً السؤال عن كيفيّة توجيه النصّ السردي الذي يغذّيه المخيال للقضايا الكلاميّة ومن ورائها المسائل الفلسفيّة الدينيّة.

يظهر هذا التوجيه الكلامي في التردّد بين اعتبار الملائكة ملائكة السماء وبين اعتبارهم ملائكة الأرض[25]؛ فاعتبار الملائكة ملائكة خُلقوا لتعمير الأرض، أو أنّهم نزلوا لقتال الجنّ والشياطين، ثمّ استقرّوا في الأرض، وأحبّوا المكوث فيها لهوان العبادة، وكرهوا من ثمّ أن يخلفهم آدم في ذلك، وأن يرفعهم الله إلى السماء، يحلّ الإشكال الكلامي الخاصّ بوضع إبليس أَهو من الجنّ أم من الملائكة؛ ذلك أنّ الأرض إذ تقابل السماء في معنيين (sèmes) هما: الظلمة/ النور، والعصيان/ الطاعة، تقدّم إمكان عصيان الملائكة، وتساهم في الخروج من حرج بعض المتكلّمين، وابن حزم مثال نموذجي عليهم[26]، في تأويل سجود الملائكة لآدم.

غير أنّ قصّة خلق آدم -وإن وُجِّهَتْ بحسب نزوع راويها أو مؤلّفها نحو وجهة دون أخرى- تبقى متمتّعة بنوع من الاستقلال الذي تستمدّه من نصوص تسبق الراوي أو المؤلّف، وتضع حدوداً في عمليّة توجيهه تلك.

---

23 - سوّاح، فراس، مغامرة العقل الأولى، (م.س)، ص46. Hooke, p. 29 et suite.

24 - ابن قتيبة، المعارف، ج1، ص11.

25 - الثعلبي، التفسير، ج1، ص175. مقاتل، التفسير، ج1، ص40، وج 2، ص203.

26 - ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج2، ص129، ج5، ص16 وما بعدها. انظر أيضاً: ابن سعيد، جمال الدين أحمد بن محمّد بن محمود (ت 593هـ/1197م)، كتاب أصول الدين، تح. عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط1، 1988م، ج1، ص156 وما بعدها. ويبيّن المقدسي أنّ صالحي المؤمنين أفضل من الملائكة، في حين أنّ الملائكة أفضل من عامّة المؤمنين وعامّة الناس. المقدسي، البدء والتاريخ، ج1، ص180. ويناقش القرطبي من عَدَّ آدم أفضل من الملائكة من خلال حادثة السجود. القرطبي، ج1، ص293.

وأهمّ حدٍّ في إطار علاقة آدم بالملائكة هو حدّ الصراع السياسي بين السماء والأرض الذي نجد له صدى في أكثر الأساطير النشكونيّة إيغالاً في الزمن؛ كالأساطير السومريّة، والبابليّة، والكنعانيّة، واليونانيّة، بين آنو إله السماء وتعامة المياه البدئيّة والعماء والهيولى والسكون عند البابليين، وبين بعل إله المطر والسحاب وموت إله الحرارة والجفاف والعالم الأسفل عند الكنعانيين، وبين أورانوس إله السماء وجايا أمّه وزوجته إلهة الأرض عند اليونانيين[27]. ويتمّ هذا الصراع عبر المواجهة بين آدم وإبليس، أو بين الملائكة وآدم، سواء من خلال السجود الذي يحتلّ بوساطته آدم وضع الملائكة فينتصب واقفاً في حين يقع الملائكة ساجدين، بل إنّه ليستعجل الوقوف على قدميه قبل أن يصل الروح إليهما، أم من خلال حمل الملائكة آدم حتى يطوف في السماء «وليكون عالياً عليهم»[28]. إنّ التأويل الكلامي وتوجيهه للسرد يعجز -وإن بنسبة ضعيفة- في إحداث الانسجام والتوازن بين رمزيّة إبليس، التي تقضي بإخراجه من الملائكة إعلاءً من شأنهم، وبين ما يعبّر عنه النصّ القرآني من اعتبار إبليس مخاطباً بما خوطب به الملائكة، وبين رمزيّة الملائكة التي تقضي بتنزيههم عن كلّ عصيان في مقابل نسبة العصيان إليهم (فإبليس منهم، وهاروت وماروت ملكان ارتكبا أشد الكبائر[29]، وبين رمزيّة السماء التي تقضي بأنّها موطن النور والطاعة، وبين صعود الطين إليها وعصيان إبليس فيها. إنّه البحث عن التوازن بين النصّ السردي التكويني الذي اخترقت بنيةُ رموزه، التي تقيم في الكون طرفين متصارعين (الله/ إبليس، إبليس/ الملائكة، السماء/ الأرض، النور/ الظلمة...)، حجبَ الزمان عبر قنوات أهمّها النصّ التكويني التوراتي وأساطير الفرس والهند والنصوص الهرمسيّة الصادرة عن مدرسة أفلوطين أساساً، وبين ما يقرّره الدين الجديد والحضارة الجديدة. إنّنا أمام حضور قويّ لبنية ثنائيّة تقيم التناقض والصراع بين السماء والأرض باعتبار أنّ الخلق ليس فعلاً سماويّاً فحسب؛ بل فعل أرضيّ كما سيتوضّح لنا ذلك عند تحليلنا لرمزيّة طينة آدم.

الله/ آدم: تقوم العلاقة العامليّة بين الذات الفاعلة (الله) والعامل (آدم) على إلزام الذاتِ العاملَ بما لا يمكنه أن يرفضه أو يتدخّل فيه أو يغيّره؛ إنّه حكم بالوجود يتجاوز قدرة الموجود. ولذلك آدم واقعٌ تحت الحكم عاجز عن توجيهه مجبر على تحمّل تبعاته ونتائجه، إنّها «ولادة»، ولا دخل للمولود في زمن خروجه أو في طريقته أو في الفضاء والعلاقات التي يُلْزَمُ بالدخول فيها. وآدم في هذا البرنامج بؤرة سرد وبطل دون أن يسعى إلى ذلك، والذات الفاعلة تهيّئه لمصير عظيم لا علم له به، وهي تعطي، من خلال عمليّة الخلق

27 - انظر: سواح، مغامرة العقل الأولى، ص384-385. شابيرو، وهندريكس، ص102، وص257.

28 - الكسائي، ص113. انظر كذلك: القرطبي، تفسير القرطبي، ج7، ص170. ويعيد البحراني ما جاء عند الكسائي حرفاً حرفاً: البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج3، ص345. ويرى الشهيد الثاني أنّ علم آدم هو سبب علوّ آدم على الملائكة. الشهيد الثاني (ت 965هـ/1557م)، منية المريد، تح. رضا المختاري، ط1، مكتب الإعلام الإسلامي، 1409هـ ق-1368هـ ش/1988م، ص124. الطبرسي، جوامع الجامع، ج1، ص94.

29 - نجد حديث هاروت وماروت في القرآن [البقرة: 102]. انظر تفسير مقاتل للآية، وفيه يغيب تقريباً ما سيروى عن الملكين من حكايات. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج2، ص427. الثعلبي، عرائس المجالس، ص44. السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص114 وما بعدها. عجينة، موسوعة الأساطير، ج1، ص215.

ذاتها، المخلوقَ الجديد ما به يحقّق النجاح في الاختبار الأساسي الذي سيمرّ به، تعطيه الروح، والسلطان على الملائكة. إنّ الذات الفاعلة، المؤتي، تحدّد وجود آدم ومصيره وهي تحدِّدُهُ من خلال ما أوجبته عليه وهو طين، ويظهر ذلك خاصّة في المراحل التي مرّت بها طينة آدم، وهي مراحل تكوينيّة يتقدّم فيها آدم نحو كينونته، فالمرحلة الأولى مرحلة الجمع والعجن حتى صار طيناً ليِّناً، ثمّ صار الطين حمأً مسنوناً ثمّ صلصالاً[30]. ويتحوّل آدم في هذه المراحل الأربع من اللّين إلى اليبوسة، ومن الطيب إلى النتونة، فإذا أُضِيْفَ إليها الإهانة التي ألحقها به إبليس بضربه وطوافه... والعجز الذي ميّز كيان الفعل وفعل الكيان عنده، رأينا ما يشبه التحوّل المساري، الذي تكتسب عبره طينة آدم جملة من «المعارف» والقوى «المكنونة» تؤهِّله لأن يكون بطلاً خليفة، وهو المآل الذي سعى إليه من يفوقونه قوّة وعلماً[31].

إنّ علاقة الإلزام بالوجود، والمراحل التي مرّ بها آدم من طين عاجز إلى «بطل» منتظر، تضع آدم في الوضع ذاته الذي يتهيَّأ فيه كلّ بطل تراجيديّ لفعل ما أملته عليه الآلهة، وهو يعتقد أنّه لا يفعل إلّا ما يريد. إنّ إشكال البطولة التراجيديّة هو إشكال الفعل الإرادي ضدّ الفعل الإلهي، وسنرى فيما يأتي بعض ملامح هذا الفعل من خلال رمزيّة الطين والأرض.

1-3- رمزيّة الطين والأرض:

لئن بدا قرار وجود آدم نابعاً من المؤتي، فإنّ سياق السرد يجعل هذا «القرار» محكوماً بتتالي حضور العناصر الأصليّة للكون في عمليّة الخلق؛ ذلك أنّنا، مع برنامج خلق آدم، أمام دخول عنصر التراب في فضاء الفعل النشكوني بعد أن حضرت المياه البدئيّة والهواء والنار. ولهذا العنصر الأخير خطر في الخلق الذي أوقفه العقل الإسلامي على الله، وتردّد النصّ الأسطوري بين التصريح بما أقرّه العقل الإسلامي وما وقع تحته من نصوص سابقة عليه صنعت هويّته الخطابيّة التي ميّزته عن النصّ الفقهي والنصّ الكلامي. وخطورة هذا العنصر نستشعرها للوهلة الأولى في الموقف المعارض الذي اتخذته الأرض في عمليّة جمع طينة آدم، فهي العنصر الوحيد الذي يقف مقابل إرادة الخالق المهيمن دون أن يستوجب وقوفه لعناً وعقاباً. ولبيان دلالات الطين في هذا البرنامج السردي الجزئي سندرسه من خلال مواطن طينة آدم.

يتردّد في الأسطورة الدينيّة الإسلاميّة نصّان يحسن أن نذكّر بهما؛ الأوّل نجده عند الثعلبي والثاني عند الكسائي. يقول الثعلبي: «فقبض قبضة من زواياها الأربع من أديمها الأعلى ومن سبختها وطينها وأحمرها وأسودها وأبيضها وسهلها وحزنها، فكذلك كان في ذريّة آدم الطيب والخبيث والصالح والطالح والجميل

30 - مقاتل، ج2، ص202. الثعلبي، عرائس المجالس، ص23. ابن الجوزي، زاد المسير، ج4، ص397.

31 - إلياد، مرسيا، المقدّس والدنيوي، ص141.

والقبيح، ولذلك اختلفت صورهم وألوانهم ...، وسأل عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف خلق الله آدم عليه السلام؟ فقال: خلق رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة، وصدره وظهره من بيت المقدس، وفخذيه من أرض اليمن، وساقيه من أرض مصر، وقدميه من أرض الحجاز، ويده اليمنى من أرض المشرق، ويده اليسرى من أرض المغرب»[32]. ويقول الكسائي: «قال وهب رضي الله عنه: خلق الله تعالى آدم عليه السلام، فرأسه من الأرض الأولى، وعنقه من الثانية، وصدره من الثالثة، ويداه من الرابعة، وبطنه وظهره من الخامسة، وفخذاه ومذاكيره وعجزه من السادسة، وساقاه وقدماه من السابعة»[33]. ونجد عنده رواية أخرى عن ابن عباس هذه المرّة[34]: «قال ابن عباس رضي الله عنه: خلقه الله تعالى على أقاليم الدنيا، فرأسه من تربة الكعبة، وصدره من تربة الدنيا، وبطنه وظهره من تربة الهند، ويداه من المشرق، ورجلاه من تربة المغرب»[35]. ولا يخفى أنّ لتوزيع طينة آدم على هذه الأماكن معاني دينيّة وسياسيّة، إنّ طينة آدم تحدّد المكان المقدّس كما ترسّخ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وإذا كانت مكّة وبيت المقدس وفلسطين أماكن مقدّسة لنزول الكتب السماويّة بها، ولمكانتها في التاريخ المقدّس لأمم هذه الكتب، فإنّ توسيع هذا التحديد إلى الحجاز (وهو ما يجمع مكّة والمدينة) والشام (وليس بيت المقدس سوى مكانٍ من أماكنها المميّزة)، والعراق واليمن، قائم على المعطى الجغرافي-السياسي الذي توزّعت عليه ديار الإسلام، وهو توزّع قائم بدوره على تاريخيّة هذه النواحي السياسيّة، وقد التبست بها جوانب اجتماعيّة وعلميّة: فقهيّة وكلاميّة ليست إلّا امتداداً للجانب السياسي، فالحجاز موطن ذو تاريخ سياسي؛ إذ هو للعلويين في بداية أمرهم مقرٌّ، وهو عند أهل السنّة والجماعة ذو سلطة دينيّة دون منازع، والشام (دمشق وبيت المقدس وجبل لبنان وفلسطين...) الأرض المباركة المقدّسة[36]، منزل الأمويين ومصدر قوّتهم وموطن دولتهم، والعراق ركن بني العباس المتين، وحصنهم الحصين، وهو لشيعة علي مقام إذ هو مثوى الأئمّة وقبلة الحجّاج، أمّا اليمن، فأهله أرقّ أفئدة وألين

32 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص22-23. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج2، ص471.

33 - الكسائي، ص109. الكليني، ج2، ص5. المازندراني، ج8، ص11 وما بعدها.

34 - هذه الرواية أضيفت فيما يبدو إضافة بعد الكسائي ذاته، وذلك لأنّ أقدم النسخ التي اعتمد عليها المحقق لقصص الكسائي لم تذكر هذه الرواية. انظر: الكسائي، ص109، الهامش رقم 7.

35 - الكسائي، ص109. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج3، ص343.

36 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص69. انظر كذلك: الترمذي، سنن الترمذي، باب في فضل الشام واليمن، ج5، ص733 وما بعدها. القرطبي، التفسير، ج1، ص303. السيوطي، جلال الدين (911هـ)، الدر المنثور، ج3، ص530 وما بعدها... ولكن 'قرن الشيطان' يطلع من المشرق أيضاً. انظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج15، ص24. انظر كذلك ما قاله كعب الأحبار لعمر بن الخطّاب عن المشرق والمغرب في تاريخ الطبري. الطبري، التاريخ، ج3، ص160... وموقف الإماميّة من الشام وأهله يقوم على العداء؛ لأنّ منه صدر معاوية يحارب الخليفة الرابع. جاء في كتاب الغارات: «وكان أهل الشام أعداء الله وكتابه ورسوله وأهل بيته أجلافاً جفاة غواة أعوان الظالمين وأولياء الشيطان الرجيم. عن ميسرة قال: قال علي عليه السلام: قاتلوا أهل الشام مع كلّ إمام بعدي». ابن هلال الثقفي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد الثقفي (ت 283هـ/896م)، الغارات، تح. السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مطابع بهمن، (د.ت)، ج2، ص580.

قلوباً، وإنّما الإيمان يمان، والحكمة يمانيّة[37]، وقد يعود الأمر أيضاً إلى أنّ اليمن كان يعجّ، قبل البعثة وبعدها بقليل، باليهود مثلما سيصبح بعد القرن الخامس محلّ دولة شيعيّة هي حفيدة الدولة الفاطميّة.

وتتحدّد مواطن تربة آدم على ثلاثة مستويات، أولها: السطح والوادي والجبل، وثانيها: البعدان الأفقي والعمودي، وثالثها: الأديم (Adamah).

المستوى الأوّل: جُمعت فيه طينة آدم من السهل المنبسط والوادي العميق والجبل المرتفع، وتجمع هذه المواطن، من وجهة أنثروبوجغرافيّة، بين مكوّنات الإنسان النفسيّة، فالسهل يمثّل الوعي، ويمثّل الوادي والكهوف اللّاوعي، وتمثّل الجبال الأنا الأعلى[38]. واجتماع هذه المستويات الثلاثة يجعل للسهل ميزة خاصّة؛ إذ يجمع بين المتعالي نحو السماء والمنحدر نحو الأعماق؛ أي بين عالم سماويّ نورانيّ مثّل، إلى الآن، موطن الفعل والمآل الذي تسعى إليه الكائنات (ما عدا الجنّ الذين أحبّوا المكوث في الأرض فعصوا فعوقبوا) وبين عالم أرضي مظلم كلّ ما فيه يدعو إلى الموت والفناء.

والمستوى الثاني: يكشف أنّ طينة آدم جُمعت ضمن بُعدين من أبعاد الوجود: البُعد الأفقي والبُعد العمودي، والبُعدان يحاصران كلّ أطراف الأرض وتوزّعها المكانيّ، فالتوزّع العمودي ينطلق من الأديم إلى الأرض السابعة، فهو انغراس في المظلم المرتبط بالعقاب وأهواله[39]، وهو تدرّج من ظاهر إلى خفيّ مظلم موحش ملحق بما لا يرغب فيه، أمّا التوزّع الأفقي، فيمتدّ من المشرق إلى المغرب، وهو، كذلك، امتداد من الخير المرغوب فيه إلى نقيضه ومقابله، فالشرق موطن الفردوس[40] فضاء انبلاج الصبح، وبوّابة الشمس[41]، أمّا المغرب، فموطن موت الشمس وغيابها، فضاء يولد منه الظلام، إنّه «إقليم ظلمات الحزن، إقليم الموت، مقام الأموات الأبديّ الذين ينتظرون انبعاث الأجساد والدينونة الأخيرة»[42]. والبُعدان يتقاطعان عند التأليف بين نصّ الثعلبي ونصّ الكسائي في مكّة وترابها، فهي مركز الأرض، وهي «أمّ القرى»،

37 - الأحاديث في فضل اليمن كثيرة. انظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج4، ص307؛ «وعن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثمّ الأزد أسد الله في الأرض يريد الناس أن يضعوهم، ويأبى الله إلا أن يرفعهم، وليأتين على الناس زمان يقول الرجل يا ليت أبي كان أزديّاً يا ليت أمي كانت أزديّة». الترمذي، سنن الترمذي، ج5، ص725. وفي مسند أحمد: «... وأجد نَفَسَ ربكم من قبل اليمن». انظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج2، ص541. ولا يخفى أنّ هذه الأحاديث قد كانت محلّ مفاخرة ينسب في بعضها الخير لجهة والشرّ لأخرى كما جاء في قول كعب ينصح عمر بن الخطاب: «إنّ الشر عشرة أجزاء والخير عشرة أجزاء فجزء من الخير بالمشرق وتسعة بالمغرب، وإنّ جزءاً من الشر بالمغرب، وتسعة بالمشرق، وبها قرن الشيطان، وكلّ داء عضال». انظر: الطبري، التاريخ، ج3، ص160. ابن كثير، التاريخ، ج1، ص62. الحلبي، أبو الفرج علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ/1634م)، السيرة الحلبيّة أو إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط2، 1427هـ، ج3، ص71.

38 - Durant, G., «Symbolisme de la terre», E.U., Paris, 1992, Corpus 22, p. 326.

39 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص6-7. عجينة، موسوعة الأساطير، ج1، ص160 وما بعدها.

40 - إلياد، مرسيا، المقدّس والدنيوي، ص59.

41 - Morfill, W., R., The Book of the secrets of Enoch, translated from the Slavonic, Oxford, 1896, p. 15.

42 - إلياد، المقدّس والدنيوي، ص60. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج2، ص183.

وأوّل بيت وُضع للناس، ومنها دحيت الأرض، وآدم من هذه الناحية هو العنصر الذي انبثق عن الأرض الأولى أو المادّة الأولى (matéria prima). فبخلق الإنسان يكتمل العالم وتكتمل جهاته وهو اكتمال وظيفة لا اكتمال وجود؛ إذ أصبحت هذه الجهات مساهمة في وجود الخلق المفضّل. من هنا لم تكن طينة آدم واختلافها الأفقي دالّة على تنوّع أعراق ولده فحسب؛ بل كانت إعادة تحديد للعالم في بُعديه الظاهر والخفيّ، والمرغوب فيه وغير المرغوب فيه، وإعادة تحديد الجهات الأربع. من هنا، مثّل المستوى الأفقي والمستوى العمودي وتقاطعهما شكل صليب تمتدّ أطرافه انطلاقاً من مركزه نحو كلّ الجهات، فيشتمل المركز على هذه الجهات، ويضفي عليها من قوّته وقدسيّته، وبهذا، الأرض «نموذج كلّي... نجد فيه (بفضل دلالات رمزها الهيروغليفي ولا سيّما المربّع[43] أو الصليب) كلّ أبعاد بقيّة العناصر وقدراتها»[44]. ويتعمّق هذا التربيع عندما نجد لكلّ الأفعال المرتبطة بخلق آدم علاقة بالرقم أربعة، فالأرض خُلقت في أربعة أيام، وخُلق آدم من جهاتها الأربع، أو من أربعة أجبل، وقد أتت عليه أربعون سنة وهو ملقى في طرقات السماء أو على باب الجنّة لم يكن شيئاً مذكوراً، والطينة «عجنها ثمّ تركها أربعين سنة حتى صارت طيناً لازباً، ثمّ تركها أربعين عاماً حتى صارت صلصالاً كالفخّار...»[45]... إلخ. والتربيع رمز المتقابلات، في حين أنّ الصليب رمز المتقاطعات، ما يكشف أنّ آدم، من خلال رمزيّة الطين والأرض، موطن المتناقضات والصراعات، وهو في الوقت نفسه موطن القوّة والاكتمال والقدرة هذه القدرة التي يكشفها معنى «أديم» وعلاقته بأبعاد أخرى من أبعاد رمزيّة الأرض.

خُلق آدم من الأديم، والأديم سطح الأرض، وهو الأرض المحروثة؛ ما يعني قدرته على الإيجاد من خلال النبات (العشب أو الشجرة أو الحبوب...) والأرض قادرة على الانبعاث بعد الموت وعلى بعث الميّت[46]؛ فكثيراً ما ضرب النصّ القرآني حجّة على البعث في اليوم الآخر بالأرض التي بعد أن أصابها الجفاف والموت نزل عليها الماء غيثاً غدقاً فـــ {اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ} [الحَجّ: 5]. فالأرض مصدر الوجود وآدم منها على صورة الإله، وإذا كان آدم من خلال علاقاته بعوامل برنامج خلقه مركز الأرض وموطن حركة الوجود، كما رأينا، فإنّ الأرض التي منها خُلق وإليها يعود تصبح مصدر الوجود الجديد. إنّ التراب، وقد لحقه الماء وأخصبه، هو الوحيد الذي له القدرة على الخلق في مقابل النار والهواء[47]. وتلتحق الأرض في هذا بالمرأة؛ إذ النساء حرث للرجال يأتوهنّ أنّى شاؤوا[48]، فاحتاجت الأرض

43 - يرتبط المربّع عند العرب قديماً بالقداسة؛ إذ صُوِّرَتْ اللات في شكل مربّع.

44 - Durant, G. «Symbolisme de la terre», p. 3.

45 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص23. القرطبي، ج19، ص119. أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1546. ج2، ص549. وج2، ص642.

46 - Eliade, M., Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964, p. 218.

47 - Ibid., pp. 211-213.

48 - ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص275.

إلى من يأتيها، فكان أن أتاها الملائكة عند جمع الطين، فرفضت جبريل وميكائيل وقبلت بملك الموت[49]، واحتاجت إلى الماء لتحمل وتنجب[50].

هكذا تخرج الأرض رمزيّاً من فضاء الموت والظلام والعجز... فتتحوّل إلى أمّ كونيّة بفضلها تستقيم الحياة. ونتيجة قدرتها على الإنجاب والانبعاث، التي تجعلها في تحوّل مستمرّ من حالة إلى أخرى، يتحقّق الاستقرار في الحياة، وهي قدرة انبثت داخل آدم دون غيره من بني الإنسان، لأنّه كان الأوّل وأمّه هي الأمّ الحقيقيّة، ومن هنا بطولته فهو أشبه بالأبطال الذين يواجهون مصيرهم بكلّ قوّة وعزم، شأن أوديب الذي نشأ وترعرع بعد أن تُرك على الأرض وأُلقي في حضن أمّه الأولى، ولئن كانت بطولة أوديب بادية في إخصاب أمّه الثانية، الأمّ الثانويّة، متعرّضاً بذلك إلى لعنة السماء، فإنّ بطولة آدم، حتى قبل الاختبار الذي ستكون نتيجته الالتحاق بأمّه وانفصاله عن «أبيه»، تكمن في جمعه بين السماء والأرض جمعاً يعارض به إرادة الإله الذي فرّق بينهما.

فبعد أن فتق الله السموات والأرض وكانتا رتقاً، شأن إبعاد إنليل السماء عن الأرض، عند السومريين، ومردوخ الذي خلق من تعامة أرضاً وسماء وفصلهما عند البابليين... ترفع الملائكة طينة آدم التي تحتوي على كلّ مكوّنات الأرض ومميّزاتها إلى السماء، وينفخ المؤتي، صاحب أمر الأرض والسماء، في هذه الطينة بالروح وهي «ليست كأرواح الملائكة وغيرها من الخلائق، هي روح خلقها الله تعالى بيده وفضّلها بها على جميع الخلائق»[51]؛ فطينة آدم تختصر أفضل ما في الأرض (طينة الرسول)، وأفضل ما في السماء (روحه). إنّ آدم «مرشّح» ليوحّد بين الأرض والسماء اللتين فُصلتا، ويجمع بين المذكّر (الماء) والمؤنّث (الأرض)، ولعلّه لهذا السبب كان مكرّماً مميّزاً عن بقيّة الكائنات؛ إنّه أفضلها لأنّه يعيد الربط بين العالمين ربطاً رمزيّاً إشاريّاً ربطاً يقوم على خلافة الله في الأرض؛ إنّه ربط واتصال بين العالم الأرضي والعالم السماويّ دون إلغاء الانفصال الواقع بينهما، والذي بفضله كانت الحركة وكانت الحياة، فهذا الاتصال الجديد ليس عودة إلى السكون البدئي، وإنّما هو إدخال الكون والوجود في دور جديد هو «دور آدم»، إن جاز هنا أن نستعير المفهوم الإسماعيلي. خَلقُ آدم إذاً هو سعي إلى تحقيق المزاوجة من جديد بين السماء والأرض لأنّه بغير هذه المزاوجة لا حياة ولا كون.

إنّ الاتصال بين الأرض والسماء، بين الطين والآلهة، نجده في أساطير ساميّة كثيرة فـ «الأسطورة السومريّة المتعلّقة بخلق الإنسان هي أوّل أسطورة خطّتها يد الإنسان في هذا الموضوع. وعلى منوالها

49 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص22. وللإتيان والإقدام معاني المباشرة الجنسيّة.

50 - Eliade, M., Traité d’histoire des religions, p. 223 et suite.

51 - الكسائي، ص111.

جرت أساطير المنطقة، والمناطق المجاورة، التي استمدّت منها عناصرها الأساسيّة، وخصوصاً فكرة تكوين الإنسان من طين، وفكرة تصوير الإنسان على صورة الآلهة»[52]... هذا الازدواج في تكوين آدم (طين وإله)، هو الذي يواصله النصّ الأسطوري الإسلامي. إنّ آدم محاولة لإعادة الانسجام والاتصال والتوازن والصلح بين قطبين منفصلين متناقضين متحاربين، هما الأرض موطن عصيان سكّانها وإفسادهم والسماء التي حاربت الأرض حتى انتصرت عليها. إنّ الطين في الثقافات الساميّة، والثقافة العربيّة الإسلاميّة لا تبتعد كثيراً عنها، موحّد بين الإنسان والإله.

2- آدم في الجنّة:

يعبّر (ب.س.ج2) عن هذه المرحلة. وينطلق خطابها السرديّ من لحظة استقامة آدم واقفاً بعد نفخ الروح فيه إلى لحظة هبوطه، من لحظة تكريمه إلى لحظة تجريده من الكرامة. ويمثّل هذا البرنامج القسم الثاني من (ب.س.ك1.)، الذي يعتني بآدم في السماء، في حين يعتني (ب.س.ك2) بآدم في الأرض.

ويمرّ المكوّن السردي لـــ (ب.س.ج2) بثلاث مراحل تُحَقِّقُ انتزاع المؤتي موضوع الخلافة من إبليس ووصله بآدم، أو بعبارة أدقّ تمكين آدم من انتزاع الموضوع واكتسابه لنفسه. ولذلك كان تحقيق انتقال الموضوع من إبليس إلى آدم قائماً على الاختبار[53].

2-1- الاختبار الترشيحي:

يقوم العهد بين آدم والمؤتي[54] على فعلين أساسيّين هما الإطراء والإغراء يؤطرهما عقد يقوم على حفظ الأمانة. ويتجلّى الإطراء في الأقوال، وهي أساساً أقوال آدم التي من خلالها يكتشف الملائكة وبقيّة الخلق فضله عليهم، وسبق من خلقه الله بيده على من خلقهم بكلمته، ويظهر الإغراء في تكريم آدم بما أعطي من

52 - سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ص45. قد نحتاج إلى التذكير السريع بكيفيّة وجود الإنسان في العالم القديم؛ «ففي الأساطير البابليّة اللاحقة يتمّ خلق الإنسان من دم كينغو قائد جيش تعامة في عصيانها ضدّ مردوخ ومن طين... وفي سفر التكوين العبراني، نجد إله اليهود يهوه، يقوم بخلق الإنسان من طين ويجعله على شاكلته». وفي الأسطورة اليونانيّة خلق بروميثيوس الإنسان... «من تراب وماء، وعندما استوى الإنسان قائماً، نفخت الآلهة أثينا فيه الروح». سوّاح، فراس، مغامرة العقل الأولى، ص47

53 - يقول العجيمي: «تقوم الهبة من وجهة غريماس على تلازم ضربين من ضروب الانتقال هما «التبادل» و«الوصل»، وتكسب النصّ طابع الاتزان والتواصل والبراءة فيما يتأسّس الاختبار على تلازم الاكتساب والانتزاع، ويكسب النصّ سمة التوتّر والصّراع». العجيمي، في الخطاب السرديّ، ص52. أمّا الاختبار، فيمرّ بمستويات ثلاثة، أوّلها: الاختبار الترشيحيّ، وثانيها: الاختبار الرئيس، وثالثها: الاختبار التمجيدي. ويقوم الاختبار الترشيحيّ على عقد يجمع بين المؤتي والمؤتى إليه حول موضوع يكتسبه المؤتى إليه بشروط المؤتي ممّا يقيم بينهما علاقة تابع بمتبوع، وممّا يدرج هذا العقد في المدى المعرفي الإقناعي؛ ولذلك التحق بالعقد إغراء المؤتى إليه للقيام بالفعل وتمكينه ممّا يساعده عليه. أمّا الاختبار الرئيس، فمداه عملي ومجاله إنجاز الفعل، وهو سعي إلى تحقيق الموضوع والإيفاء بما تعهّد به الفاعل في العقد. والاختبار التمجيدي مداه معرفي تأويليّ ومجاله الجزاء، ثواباً أو عقاباً، وفي هذا الاختبار يقيّمُ المؤتي ما أنجزه المؤتى إليه بحسب ما اتفقا عليه في العقد.

54 - الكسائي، ص116-117. انظر توسيعاً للأمانة عند الطبري والثعلبي والقرطبي... فهي الفرائض، أو الصلاة، أو الفرج، أو هي ما في الخلق من الدلائل على الربوبيّة... الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج20، ص336، تح. العطّار، ج22، ص66 وما بعدها. الثعلبي، التفسير، ج8، ص67 وما بعدها. القرطبي، التفسير، ج14، ص253 وما بعدها. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج3، ص348. الفيض الكاشاني، الوافي، ج2، ص282، وج 26، ص313. أو هي نبوّة محمد وولاية عليّ، المجلسي الأوّل، روضة المتّقين، ج4، ص7 وما بعدها.

نعيم وكرامة بداءً لا جزاءً على ما قام به. ونجد لأقوال آدم وأحواله عند الكسائي نصّاً جامعاً لما تردّد في الثقافة الإسلاميّة من نصوص حول آدم في الجنّة. يقول الكسائي بعد أن نُفِخَ في آدم الروح وعطس:

«قال {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها} [البَقَرَة: 31] حتّى عرف اللغات كلّها حَتَّى لغة الحيتان والضفادع وجميع ما في البر والبحر (قال ابن عباس رضي الله عنهما لقد تكلّم آدم بسبعمئة لغة أفضلها العربيّة) ثمّ أمر الله الملائكة أن يحملوا آدم على أكتافهم (ليكون عالياً عليهم) وهم يقولون: قدّوس قدّوس لا نخرج عن طاعتك يا ربّ (فمرّوا به في طريق السموات)، وقد اصطفّت الملائكة حوله (وهو يقول) السلام عليكم، فيجيبونه وعليك السلام ورحمة الله وبركاته (يا صفيّ الله وفطرته). قال: فضُرِبت له في الصفيح الأعلى (قبات) من الياقوت الأحمر والزبرجد الأخضر، فما مرّ آدم في موقف الملائكة أو مقام النبيين إلّا ذكره باسمه وصاحبه (ثمّ ردّته الملائكة إلى ربّها)، فأمر الله تعالى من بعد ذلك جبريل أن ينادي في صفوف الملائكة ليجتمعوا على آدم ليخطب بهم، فنادى جبريل، فاجتمع أهل السموات أجمعون، واصطفّوا عشرين ألف صفّ كلّ صفّ على زينة أخرى، وأُعْطِيَ آدم عليه السلام من الصوت ما أبلغهم، ووضع له منبر الكرامة له سبعة مراقٍ، وعلى آدم يومئذٍ ثياب السندس الأخضر في رقّة الهواء، وعلى رأسه تاج من الذهب مرصّع بالجوهر له أربعة أركان في كلّ ركن منها درّة عظيمة يغلب ضوؤها ضوء الشمس والقمر، وفي أصابعه خواتيم الكرامة، وفي وسطه منطقة الرضوان، ولها نور يسطع في كلّ غرفة في الجنّة، فوقف آدم عليه السلام على المنبر في هذه الزينة، وقد علّمه الله الأسماء كلّها، وأعطاه قضيباً من النور، فتحيّرت الملائكة، فقالت: إلهنا هل خلقت خلقاً أفضل من هذا، فقال الله عزّ وجلّ: ليس من خلقته بيدي كمن قلت له كن فكان. قال: ثمّ انتصب آدم على المنبر قائماً وسلّم على الملائكة، فقال: السلام عليكم يا ملائكة الله ورحمة الله وبركاته، فأجابت الملائكة: وعليك السلام يا صفوة الله وبديع فطرته. وأتاه النداء يا آدم لهذا خلقتك، وهذا السلام منك تحيّة لك ولولدك من بعدك إلى يوم القيامة... ثمّ إنّ آدم عليه السلام أخذ في خطبته، فكان أوّل ما بدأ به أن قال: الحمد لله (فصار ذلك سنّة) في أولاده، ثمّ ذكر علم السموات والأرض وما فيهما من خلق ربّ العالمين بعد ما (أثنى على الله تبارك وتعالى بما هو أهله أنطقه الله عزّ وجلّ به وألهمه إيّاه) فعندها قال الله تبارك وتعالى للملائكة: {أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ} [البَقَرَة: 31] أن ليس فوقكم من هو أعلم منكم فأقرّت الملائكة وقالوا: {سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلاّ ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} [البَقَرَة: 32]، فعندها قال الله عزّ وجلّ: {يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ} [البَقَرَة: 33] فجعل آدم (يخبرهم باسم كلّ شيء خلقه تعالى خفيها وظاهرها وبرّها وبحرها حَتَّى الذرّة والبعوضة، فتعجّبت الملائكة من ذلك قال الله عزّ وجلّ: {أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ} [البَقَرَة: 33] (يعني من الطاعات وما كنتم تكتمون يعني ما كان إبليس من إضماره المعصية). ونزل آدم من منبره، وقد زاد الله تبارك وتعالى في حسنه

وجماله أضعافاً، فلمّا نزل قرب له قطف من عنب فأكله، وهو أوّل شيء أكله من طعام الجنّة، فلمّا استوفاه قال: الحمد لله، فقال الله عزّ وجلّ: لهذا خلقتك فهو سنّتك وسنّة أولادك إلى آخر الدهر»[55].

2-1-1- الأقوال:

يمكن ردّ أقوال آدم إلى صنفين، بحسب الطرف الذي يتوجّه إليه القول؛ الصنف الأوّل يتوجّه إلى المؤتي، وهو الحمد والشكر عندما عطس فشمتته الملائكة، ويقيم هذا الصنف علاقة خضوع وتبعيّة بين آدم وخالقه علاقة أرادها الخالق واشترطها حَتَّى يكون آدم فيرتبط الكون بالخضوع واتباع الأوامر، وهي علاقة انتظرها الملائكة، ووجد آدم نفسه فيها دون سابق تفكير أو تدبّر. إنّ الصنف الأوّل من الأقوال يدفع المؤتي إلى أن يعطيَ آدم المزيد ممّا به يحقّق الغاية الأساسيّة من خلقه وهي الخلافة. أمّا الصّنف الثاني، ويأتي نتيجة للأوّل، فيحتلّ من الخطاب القصصي مساحة أكبر، ويتوجّه إلى الملائكة أساساً، ويشتمل على العلم وما ينتج عن العلم من سلطة وهيمنة.

وينكشف حضور آدم من خلال أقواله إلى الملائكة، في المشهد الذي يدبّجه الكسائي، على مستويين: مستوى الامتداد الأفقي، ومستوى الامتداد العمودي. ويتبدّى المستوى الأوّل في مدى علم آدم، علمه بلغة أهل البر والبحر، وتسميته مواقف الملائكة ومقامات الأنبياء، وفي مدى صوته الذي يظهر في سلامه على الملائكة، وفي قوّته التي تجعله مهيمناً على موقف احتشد فيه عشرون ألف صفّ من الملائكة، وفي مدى نوره؛ إذ «يخرج من ثناياه نور كشعاع الشمس ونور نبينا محمّد صلى الله عليه وسلم في جبينه كالقمر ليلة البدر».[56] ويبدو المستوى العمودي في ركوبه أكتاف الملائكة، وصعوده منبر الكرامة[57]، وقيامه للخطبة فهو خطيب الملائكة[58]. ويتعاضد المستويان ليصنعا من آدم ذاتاً فاعلة هي المركز وغيرها الأطراف يطوفون

55 - الكسائي، ص113-114. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج3، ص345.

56 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص24. الكسائي، ص125. الحنفي، ابن إياس، بدائع الزهور، ص33. أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1568. ويضاف إلى نور الجبين والثنايا نور اللباس الذي كان لآدم وحواء قبل الخطيئة. انظر: الطبري، التفسير، ج12، ص355. السيوطي، الدر المنثور، ج3، ص431. الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص196... أو نور خاتم العزّة «له نور عظيم كالشمس». العصامي، ج1، ص91. وتشير المدوّنة الإماميّة إلى نور آدم من خلال الربط الصميم بين نور الرسول وآله وطينة آدم. انظر: العسكري، التفسير، ص221، وص 391. وفي كتاب آدم وحواء الأوّل والثاني وهو من الكتب المسيحيّة المنسيّة «يا آدم لقد خلقت النهار، وجعلت فيه الشمس نوراً، حتى تعمل أنت وبنوك (12). لأنني كنت أعلم أنّك ستذنب وأنّك ستأتي إلى هذه الأرض. ولكنني لم أكن لألزمك... لأنني خلقتك من نور، ولأنّي سأخرج منك أبناء النور وسيكونون مثلك». انظر:

Rutherford, H. Platt, Jr, (Editor), the forgotten books of Eden, the first book of Adam and Eve, § 13: 13-20, p.12.

57 - يمثّل الركوب والصعود، في مستوى الأقوال، شرطي تحقّق مقام الخطبة، ولهما دلالات أخرى سنراها عند حديثنا عن أفعال آدم.

58 - الخطيب رأس من يخطب فيهم وسيّدهم وقائدهم شأن إبليس خطيب أهل النار، كما عند الثعلبي، والنسر خطيب الطير، كما يذكر ابن الجوزي. انظر على التوالي: الثعلبي، عرائس المجالس، ص29. ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص181.

حولها؛ فتفيض عليهم بخلقهم الجديد، خلق التسمية والتحديد[59]، وخلق المتبوع للتابع، وصاحب الأمر للطائع. ويظهر الخلق عبر التسمية في حادثة الأسماء، وسواء كانت هذه الأسماء أسماء الملائكة أم أسماء ذريّة آدم أم اسم كلّ شيء أم اسم موقف الملائكة ومقام الأنبياء في الجنّة، فإنّ معرفته بها معرفة باللفظ والمعنى، وبالاسم والرسم، وبالظاهر والباطن، وبالشاهد والغائب، ولذلك كانت هذه المعرفة معرفة بعلم السموات والأرض لا لأنّ المؤتي أخبره بذلك فحسب؛ بل لأنّ آدم كان مهيَّأً لهذه المعرفة من خلال مصدر خلقه وكيفيَّتِه، ومن خلال المهمّة التي تنتظره، فقد «ألهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصّها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفيّة آلاتها، ثمّ عرضهم على الملائكة... فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء تبكيتاً لهم، وتنبيهاً على عجزهم عن أمر الخلافة»[60].

غير أنّ تعيين الاسم، والكشف بذلك عن مدى العلم، غير كافٍ لتحقيق الهيمنة، ولذلك سعى النصّ إلى إضافة القوّة الصوتيّة لآدم، فللصوت، من ناحية، دلالة الحدث والفعل؛ ذلك أنّ الصوت معبر الوجود، وبالكلمة يتمّ الخلق، وهو، من ناحية أخرى، مرتبط بالنَّفَسِ، وهو بذلك أعلق بالروح وألوط بالحياة، وبالنفس الحياة والإبداع. ويلحق الصوت كذلك بالنور، فلئن كان الجهير قويّ الصوت، فإنّ الأجهر هو صاحب البصر الضعيف في النهار بسبب نور الشمس، والجهر مرتبط بالنهار، والإسرار مرتبط بالليل، ويعبّر العرب عن ذلك بعبارتين هما الخفض والنفض، فالخفض للّيل والنفض للنهار. والنفض يجمع بين ارتفاع الصوت وكثرة ولادة المرأة[61]، والخفض يجمع بين غضّ الصوت والإسرار في المناجاة من جهة، وختن الأنثى من جهة أخرى[62]، وهذا الجمع جمع لمتقابلين يتعلّق أوّلهما بالقوّة والنور، ويتعلّق الثاني بالولادة والإحياء، فصفات الصوت لاحقة بأحوال الفرج ممّا يلحق الفم بالفرج. ولقد جاء في الحديث سؤال عن أكثر ممّا يُدخل الرجل

59 - يقول ابن إسحاق: «فكان ما سمى آدم من شيء كان اسمه الذي هو عليه إلى يوم القيامة». الطبري، التفسير، ج1، ص208. ويقول الواحدي مبيّناً أنّ إطلاق الاسم يعني تحديد المسمّى وإعادة توزيع وجوده: «فسمّى كلّ شيء باسمه وألحق كلّ شيء بجنسه». الواحدي، أبو الحسن علي بن محمّد (ت 468هـ/1076م)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشاميّة، دمشق، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، ج1، ص99.

60 - البيضاوي، التفسير، ج1، ص286. انظر كذلك ص291-292. إخوان الصفا، الرسائل، ج1، ص31. انظر أيضاً معنى تعلّم الأسماء وعلاقته بالمعرفة وبالقدرة على إظهار المسمّى: الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ج1، ص113. انظر أيضاً بعض هذه الدلالات عند أهل الكتاب: Morfill, W., R., The Book of the secrets of Enoch, pp. 39-40.

61 - «نَفَضَتِ المرأةُ گرشْها فهي نَفوضٌ: كثيرةُ الولدِ. ونَفَضَتِ الإبلُ أيضاً وأنْفَضَتْ: نُتِجَتْ... ويقال: إذا تكلَّمتَ ليلاً فاخفِضْ، وإذا تكلَّمتَ نهاراً فانْفُضْ؛ أي التقِطْ هل ترى من تكره». انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص240 وما بعدها.

62 - وخَفْضُ الصوتِ: غَضُّهُ. يقال: خَفِّضْ عليك القولَ، وخَفِّضْ عليك الأمر، أي هَوِّنْ. والخافضة: الخاتنة، وخفض الجارية يخفضها خفضاً وهو كالختان للغلام، والخفض: المطمئن من الأرض وجمعه خفوض، والخافضة: التلعة المطمئنة من الأرض. ابن منظور، لسان العرب ج7، ص146.

النار، قال الرسول: «الأجوفان: الفم والفرج»[63]. والفرج علامة قدرة الأنثى، المرأة أو الأرض[64]، والفم وما يخرج منه من صوت مرتبطٌ بالتسمية، وهي القدرة على إعادة خلق الموجود، وإنشاء علاقات جديدة له لم يدخل فيها، تحدّد له وجوداً جديداً لم يعرفه وعليه قبوله. تلتقي في آدم إذاً عناصر القوّة (النور، الصوت)، وفاعليّة الخلق (النور، ومنه الدرّة التي منها الخلق[65]، والكلمة التي بها يكون الخلق، والفرج الذي منه يخرج الموجود إلى الوجود)، فالنور والصوت والفرج قنوات الوجود التي يجمعها آدم تهيئة للأمانة التي سيحملها. ولكنّ المعرفة والقدرة على إعطاء الحياة، عبر القول أو عبر النور أو عبر الوطء، لا تتحقّقان إلّا في بعد أساسيّ هو بعد الاعتلاء والارتفاع والترفّع، وهو البعد الذي يظهر فيه تكريم المؤتي آدم أو إغراؤه ممّا يحوّلنا للحديث عن أحواله.

2-1-2- الأحوال:

يتحقّق تكريم آدم في علاقته بمن لم يكرّموا كرامة ككرامته كالملائكة والجنّ، أو بمن نالتهم الكرامة بسببه مثل حوّاء، أو بمن هم علامة على كرامته، كالفرس الميمون والجنّة والسرير. وعلاقة آدم بالملائكة والجنّ، كما رأينا ذلك من خلال فعل خلقه وتعليمه، علاقة هيمنة وتحويل الخلافة منهم إليه. أمّا علاقته بحوّاء فعلاقة سكن، وعلاقته بالجنّة وما فيها علاقة التذاذ ومتعة. وهذه العلاقات الثلاث تجمع بينها صورتان نواتيتان (sèmes nucléaire)[66] تختصّ الأولى بالركوب، وتختصّ الثانية بالسكن. ومسارات الركوب الاعتلاء والارتفاع (الملائكة، والمنبر، والسرير)، والامتطاء (الفرس)، والوطء (حواء)، ومسارات السكن القرار والسكون والنوم (السرير) واللزوم (الجنّة) والاكتفاء والإفاضة (حوّاء)، وجامع الصورتين الجنس المفضي إلى اللذّة؛ إذ الركوب علامة عليه، وإذ لا سكنَ دون إفاضة. ويمكن أن نستخرج من هاتين الصورتين النواتيتين مجموعتين من الرموز تشتمل الأولى على الخاتم والمنبر والقضيب والسرير والفرس، وتجمع الثانية حوّاء والناقة.

أ- الخاتم والمنبر والقضيب والسرير والفرس:

تعبّر أطراف هذه المجموعة عن معنى أساسيّ هو السلطان:

63 - ابن حنبل، المسند، ج2، ص392، الحديث رقم 9085. وجاء أيضاً في الحديث: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: ثمّ من توكل لي ما بين رجليه وما بين لحييه توكلت له بالجنة». البخاري، صحيح البخاري، ج6، ص2497، الحديث رقم 6422. انظر أيضاً: ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج2، ص224، الحديث رقم 476. الحاكم، المستدرك، ج4، ص360، الحديث رقم 7919.

64 - «حكي أنّ رجلاً قال: رأيت رأسي حلق وخرج من فمي طائر، وأنّ امرأة لقيتني فأدخلتني في فرجها... وقال: إنّي تأوّلتها: أمّا حلق رأسي فوضعه، وأمّا الطائر الذي خرج منّي فروحي، والمرأة التي أدخلتني في فرجها فالأرض تحفر لي وأغيّب فيها...». ابن سيرين، محمّد (110هـ/728م)، تفسير الأحلام الكبير، ضبطه ونقحه جمال محمود مصطفى، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2، 1425هـ/2004م، ص94.

65 - انظر: الثعلبي، عرائس المجالس، ص10 وما بعدها. الكسائي، ص94 وما بعدها.

66 - العجيمي، ص76-77. Groupe, D'Entrevernes, p. 120.

- فللخاتم دلالات كثيرة تعني في مجملها قدرة حامله على التصرّف في ما يملكه (خاتم التجار أو الأغنياء الذين يوقّعون به تحت شهادات ملكيتهم...)، أو قدرته على امتلاك ما لا يملكه (الخاتم السحري، خاتم سليمان[67]، كما يتراءى ذلك في ألف ليلة وليلة...)، وفي الحديث أَنّه نهى عن لُبْس الخاتَم إِلَّا لذي سلطان[68].

- «أمّا المنبر، فإنّه سلطان العرب، والمقام الكريم وجماعة الإسلام، فمن رأى أنّه على منبر وهو يتكلّم بكلام البرّ، فإنّه إن كان أهلاً أصاب رفعة وسلطاناً، وإن لم يكن للمنبر أهلاً اشتهر بالصلاح»[69]. والمنبر رمزٌ

---

67 - «زعموا أنّ مُلكَ سليمان كان في خاتمه. قال وهب: وكان ذلك الخاتم فيما ألبسه الله تعالى آدم عليه السلام في الجنّة، وكان يضيء كضوء الشمس». السمعاني، تفسير السمعاني، ج4، ص441. ويقول العصامي: «وكان الله ألبس آدم خاتماً من النور، وقال: هذا خاتم العز خلقته لك؛ فلا تنسَ فيه عهدي، وإن نسيته، خلعته عنك وألبسته من لا ينسى عهدي وأورثه خلافتي، فقال: يا رب، من هذا الذي تورثه خلافتك؟ فقال له: ولدك سليمان أجعله نبياً ملكاً على سائر ولدك وعلى سائر الجن، وكان في إصبع آدم له نور عظيم كالشمس، فلما نسي العهد، طار الخاتم من إصبعه حتى استجار بركن من أركان العرش، وقال: يا رب، هذا آدم رفضني، وأنت قد طهرتني، فقال له: استقر فلك الأمان؛ فكان هنالك حتى وهبه الله لسليمان عليه السلام». العصامي، ج1، ص91. ويقول الثعالبي: «خاتم سليمان يضرب به المثل في الشرف والعلو ونفاذ الأمر، وذلك أنّ ملكه زال عنه بعدمه وعاوده مع عوده والقصة فيه معروفة سائرة. ويقال إنّه كان معجزة له كما كانت عصا موسى من معجزاته وبه اقتدى الملوك بعده في اتخاذ خواتم الملوك ودواوين الخاتم». الثعالبي، ثمار القلوب، ص57. انظر كذلك: الطرطوشي، أبو بكر محمّد بن محمّد بن الوليد الفهري (520هـ/1125م)، سراج الملوك، من أوائل المطبوعات العربيّة، مصر، 1289هـ/1872م، ص43. يُنظَر أيضاً في هذا: القرطبي، ج10، ص87. القمي، تفسير القمّي، ج2، ص236. انظر أيضاً الحوار الذي يروى أنّه وقع بين أمير المؤمنين وبعض عترته ومنه: «...فقال له الحسن عليه السلام: يا أمير المؤمنين إنّ سليمان [بن داود] كان مطاعاً بخاتمه فبماذا أمير المؤمنين مطاع؟ فقال عليه السلام: أنا عين الله في أرضه، أنا لسان الله الناطق في خلقه، أنا نور الله الذي لا يطفأ، أنا باب الله الذي يؤتى منه، وحجّته على عباده. ثمّ قال: أتحبّون أن أُريكم خاتم سليمان بن داود؟ قلنا: نعم. فأدخل يده إلى جيبه فأخرج خاتماً من ذهب، فصّه من ياقوتة حمراء، عليه مكتوب: محمّد وعلي. قال سلمان: فعجبنا من ذلك. فقال عليه السلام: من أيّ شيء تعجبون؟ وما العجب من مثلي، أنا أُريكم اليوم ما لا ترون أبداً. فقال الحسن عليه السلام: أريد أن ترينى يأجوج ومأجوج والسدّ الذي بيننا وبينهم». الحلي، حسن بن سليمان، المحتضر، ص131. البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، ج1، ص244، وص 549، وج 2، ص98. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج2، ص412، وج 4، ص656. انظر أيضاً الروايات الكثيرة التي تجعل للمتختّم بالعقيق الرخاء والحماية، وكأنّ للخاتم سلطاناً على القدر شأن سلطان سليمان على الحيوانات والطير والجنّ... يقول المجلسي الأوّل: «وروي الأخبار الكثيرة في التختم باليمين واليسار، وفي استحباب التختم بالياقوت والزمرد والفيروزج والجزع اليماني ودر النجف والبلور والعقيق. روى الكليني في الصحيح عن الرضا عليه السلام قال: العقيق ينفي الفقر ولبس العقيق ينفي النفاق. وفي الصحيح عن الرضا عليه السلام قال: من ساهم بالعقيق كان سهمه الأوفر. وروي أنّه مبارك -ويقضي للابسه بالحسنى- ويقضي حوائجه -ولم يفتقر- ولا يرى مكروهاً -ويحرس من كل سوء». المجلسي الأوّل، روضة المتقين، ج7، ص518. انظر أيضاً: شبل، معجم الرموز الإسلاميّة، ص110، و161. وللخاتم عند اليهود، ورمزه خاتم الملك سليمان، دلالات القوّة والملك التي تعود إلى مكوّناته وإلى الاسم الأعظم الذي كتب عليه. انظر في هذا كتاب الملك سليمان الذي يذكر ناشره ومحقّقه أنّه قد يكون كاتبه متأثراً بالقصص الإسلامي وعالم ألف ليلة وليلة. Ahimaaz, (Court Historian), The Book of King Solomon, Discovered, Translated and Annoted by Professor Solomon, Top Hat Press, U.S.A., 2005, Magus, Development of a Tradition, Brill, § 33, p.196. Torijano Pablo A., Solomon the Esoteric King from King to Leiden, 2002, p. 76-77. أمّا عند المسيحيّين، فإن للخاتم دلالات الارتباط المقدّس والخضوع للغير، سواء كان خضوعاً لله أم كان خضوعاً للطرف الذي نرتبط به ارتباطاً زوجيّاً. ويذكر مالك شبل أنّ اعتبار الخاتم رمزاً للرابط الزوجي قد ارتحل من المسلمين إلى الغرب، وخاتم الكاهن رمز للسلطان المؤقت على تابعيه ورمز للخضوع الروحي للربّ. Chevalier, Gheerbrant, p. 50 et suite. Biedermann, p. 283, et 173. ...Tresidder, p. 170

68 - ابن حنبل، مسند أحمد، ج4، ص134. القرطبي، ج10، ص88. ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص164. السيوطي، الدر المنثور، ج2، ص690. المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسّر غريبه وصحّحه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ بكري حياني، والشيخ صفوة السقا، مؤسّسة الرسالة، ط1، بيروت 1409هـ/1989م، ج16، ص391.

69 - ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص67. شبل، معجم الرموز الإسلاميّة، ص313 (المنبر)، و305 (المعراج). انظر اختيار عبارة «المنبر» لترجمة كلمة «عمود» (pillar) في العهد القديم، وذلك في سفر الملوك الثاني دون غيره. العهد القديم، سفر الملوك الثاني: 11: 14؛ و23: 1. أمّا الكلمة، فتترجم أحياناً بالعمود (الفانديك، والترجمة العربيّة المشتركة وترجمة الحياة)، أو بالنصب (الترجمة الكاثوليكيّة). انظر مثلاً: العهد القديم، سفر التكوين، 19: 26، و28: 18، و28: 22، و31: 13، و31: 45، و31: 51... ويبدو أنّ اتفاق أغلب الترجمات على عبارة المنبر لا تتعلّق بالشكل أو بالهيكل الذي عليه المنبر عند المسلمين؛ بل لأنّ الأمر متعلّق بالملك وبالصعود أو بالوقوف على مكان مرتفع للتميّز عن رعيّته فعبارة (pillar) الإنجليزيّة، أو عبارتا (colonne) أو (estrade) الفرنسيّتان، لا تشير إلا إلى مرتفع من الأرض. غير أنّنا أحياناً نجد ارتباط هذه الكلمة بالدرج السبعة التي تعني الارتقاء. انظر: Murray, Robert, Symbols of Church and Kingdom: a study in early syriac tradition, T&T Clark International, 2004, p. 298. وللعمود أو النصب دلالات الربط بين الأرض والسماء، والعمود المكسور في الحضارة الغربيّة دلالة على الموت أو الفوضى. والعمود الخشبي أو الحجري يدلّ على الشجرة الكونيّة أو الآلهة... وقد قاد الربّ شعبه المختار بعمود من نار في صحراء سيناء... انظر: tresidder, p. 159-160. Biedermann, pp. 266-267, et 25. ويحدثنا مرسيا إلياد عن العلاقة بين العمود والجبل والشجرة والحبل والسلم... بالموت أو بالمعرفة الحقة في الحضارات السابقة، وكلها تفيد ما يفيده المنبر من ارتقاء، ولكنّه ارتقاء من نوع خاص سواء بالنسبة إلى ما يذكره إلياد أم ما يفيده المنبر. ...Eliade, Traité, p. 94 et suite

للحاكم، في بدايات الدولة الإسلاميّة خاصّة، موقوفٌ عليه، فقد منع عمر بن الخطاب عمرو بن العاص من اتخاذ منبر في مركز ولايته مصر، وكان معاوية يأخذ منبره كلّما تنقّل خارج مركز الخلافة[70].

- والعصا رمزٌ أيضاً للسلطة، فقد كان لتنصيب الحاكم الجديد في الإسلام شعارات من بينها العصا والخاتم وخطبة يوم الجمعة والعباءة[71].

- والسرير عرش؛ إذ الأسرّة مجالس الملوك.

- وكذا الفرس الحيوان الذي فضّله الله على سائر الدوابّ، فجعله سيّدها[72]، فهو السلطان؛ إذ «كلّ عضو من الفرس شعبة من السلطان»[73]. وهو العزّ، إذ عندما اختار آدم من دواب الجنة الفرس «قال الربّ تعالى: اخترت عزّك وعزّ ولدك خالداً معهم ما خلدوا»[74].

غير أنّ للمنبر والسرير والفرس رمزيّة أخرى، إضافة إلى الدلالة التاريخيّة السياسيّة، وتظهر هذه الرمزيّة، بالنسبة إلى المنبر، في دلالات مراقي «منبر الكرامة»؛ إذ إضافة إلى أنّ حركة آدم هي الصعود في المنبر، ما يعني الارتفاع والعلوّ والعروج، فإنّ مراحل ارتفاعه ومستويات عروجه تتناظر وعدد السموات السبع، ووصول آدم إلى المرقى السابع هو وصول إلى رمزيّة السماء السابعة، وصول إلى حيث تسكن الآلهة كما كانت الأساطير الإيرانيّة تصوّر ذلك في طقوس الإله ميثرا. ورمزيّة العروج هذه نجدها في دلالة السرير، فهو «مفهوم قرآنيّ يعني الفردوس المدعوّ «الرفرف العالي» ومسكن المجد الإلهي،

---

70 - مؤنس، حسين، المساجد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 31، كانون الثاني/ يناير 1981م، ص73، وص76.

71 - شبل، مالك، معجم الرموز الإسلاميّة، ص207.

72 - يذكر فيري أنّ المسلمين اعتقدوا أنّ الفرس «مطيّة الله»، وأنّه يبعد الشيطان عن صاحبه Viré, F. «FARAS», in E.I. 2 p. 785-786. انظر: الأصبهاني، العظمة، ج5، ص1777. ويذكر القرطبي أنّ الفرس هديّة الله وجزاؤه لإبراهيم وإسماعيل، جدّ العرب، على بنائهما الكعبة. القرطبي، ج2، ص122. ويذكر السيوطي عن: «ابن عباس رضي الله عنهما قال: كانت الخيل وحشاً كسائر الوحوش، فلما أذن الله تعالى لإبراهيم وإسماعيل برفع القواعد من البيت، قال الله عزّ وجلّ: إنّي معطيكما كنزاً ادخرته لكما، ثمّ أوحى الله إلى إسماعيل عليه السلام: أن اخرج فادعُ بذلك الكنز، فخرج إسماعيل عليه السلام إلى أجناد، وكان موطناً منه وما يدري ما الدعاء ولا الكنز فألهمه الله الدعاء، فلم يبقَ على وجه الأرض فرسٌ إلا أجابته فأمكنته من نواصيها وذللها ل، ه فاركبوها وأعدوها، فإنّها ميامين، وإنّها ميراث أبيكم إسماعيل عليه السلام». السيوطي، الدر المنثور، ج7، ص166. النويري، نهاية الأرب، ج9، ص211. شبل، معجم الرموز الإسلاميّة، ص97. ويبدو أنّ أسماء الملوك والأبطال عند العرب المسلمين أو في الحضارات الأخرى قد ارتبطت بأفراس معيّنة لها ميزات خارقة كالطيران أو الانبثاق من تحت الأرض أو الركض فوق الماء. انظر:

Coleman, pp. 490-491. Biedremann, p.177. Tresidder, p.105. Chevalier, et Gheerbrant, p. 223 et suite. Cassandra, Eason, Fabulous creatures, mythical monsters, and animal power symbols, Greenwood Press, London, 2008, p. 5.

انظر أيضاً مكانة رخشه فرس رستم في شاهنامة الفردوسي وانتصاره على الأسد والتنّين: الفردوسي، الشاهنامة، ص47. عجينة، موسوعة الأساطير، ج1، ص288 وما بعدها، وص 293.

73 - ابن سيرين، ص208 وما بعدها.

74 - الأصبهاني، العظمة، ج5، ص1779. المجلسي، بحار الأنوار، ج61، ص157.

مكان التجلّي الخالد»[75]. ويعضد الفرسُ السريرَ في هذه الدلالة، فهو فرس مجنّح يشبه، من ناحية، البراق أو 'دلدل' الحصان الذي أهداه الرسول محمّد لابن عمّه عليّ، ويشبه، من ناحية ثانية، الكائنات الميثولوجيّة في الأساطير اليونانيّة التي تعرف بالسنتور (Centaures) وهي كائنات مزدوجة الشكل، شأن البراق ودلدل وميمون، وشبهه بكلّ هذه الكائنات يفتح أمامه عالم الغرابة، عالم ما وراء المرئيّ، عالم الغائب الذي لا يدرك. إنّ الوصول إلى «النهاية» نهاية الكمال وامتلاء الوجود، عبر قطع المراحل السبعة في الصعود، أو عبر صعود الرفرف العالي، أو عبر ركوب الفرس، دخول في عالم الأمر والغيب والخلق، العالم الذي تعجز كلّ الكائنات عن الدنوّ منه، العالم الذي لم يلجه إلّا محمّد، ليلة الإسراء والمعراج، عندما قيل له تقدّم يا محمّد، في حين تخلّف جبريل قائلاً: لو تقدّمت لاحترقت.

غير أنّ هذه الرموز؛ إذ تفتح أمام آدم عالم الخلق «الغائب» الواقع هناك خلف الحجب، تفتح كذلك عالماً للخلق والفعل نظير العالم الأوّل، ويبدو ذلك من خلال دلالات رمزيّة الخاتم والسرير والفرس والقضيب؛ إذ تفتح هذه الرموز أمام آدم البُعد المرئيّ المشهود بعد الوجود، كما سنرى خاصّة في رمزيّة حوّاء، والإنجاب، والتلذذ؛ إذ الخاتم كناية عن غشاء البكارة، ففي حديث ذي الكفل: إنّه لا يحلّ لك أن تفضّ الخاتم، وهو كناية عن الوطء[76]. والعذرة: البكارة. قال ابن الأثير: العذرة: ما للبكر من الالتحام قبل الافتضاض[77]، و«العذرة:

---

75 - شبل، مالك، معجم الرموز، ص207. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج23، ص83-84. ويورد السيوطي: «متكئين على رفرف، قال: وسائد». السيوطي، الدر المنثور، ج7، ص722. «والرفرف: ما تدلّى من الأسرّة من عالي الثياب... واشتقاقه من رفّ الطائر أي ارتفع في الهواء». السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (756هـ/1354م)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح. أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، (د.ت)، ج10، ص186. وينسب ابن عجيبة إلى الرفرف القدرة على الرفع والارتفاع. ابن عجيبة، البحر المديد، ج4، ص73. ويضيف ابن عادل الدمشقي أنّ الرفرف جبريل أو هو البساط «قال البيهقيُّ: الرفرف: جبريلُ -عليه الصلاة والسلام- في صورته على رفرف، والرَّفْرَفُ: البسَاط. وقيل: ثوبٌ كان يَلْبَسُهُ. وقال القرطبي: وروى ابن عباس -رضي الله عنهما- في قوله تعالى: {دَنا فَتَدَلّى} [النّجْم: 8] أنّه على التقديم والتأخير، أي تدلى الرفرف لمحمّد - عليه الصلاة والسلام - ليلة المعراج فجلس عليه، ثمّ رفع فدنا من ربه». ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي الحنبلي (675 (؟)-775هـ/ (؟)/1276 (؟)-1373م (؟))، اللباب في علوم الكتاب، تح. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1419هـ/1998م، ج18، ص176. انظر هذه الدلالات للرفرف من أنّه البساط أو السرير الطائر. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، تصحيح وشرح ومقابلة لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1316هـ/1956م، ج2، ص74. ابن طاوس السيّد، اليقين، ص298، وص300. والرفرف: الفرش والبسط والشجر. البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، ج2، ص422، هامش 4.

76 - ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص207. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (170هـ/786م)، كتاب العين، تح. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ج7، ص13. ابن سيرين، ص317. ولم نجد في الحضارات السابقة ما يدلّ على أنّ الخاتم مرتبط ببكارة الصبايا. غير أنّ (Hymen) تعني غشاء البكارة وتعني أيضاً إله الزواج الذي من طقوسه إدخال الإصبع في الخاتم، وهي حركة قد ترمز للعمليّة الجنسيّة، ثمّ إنّ هذا الإله عُرف بإنقاذه مجموعة من الصبايا من يد خاطفيهم، وهو ما يفيد أنّ من دلالات غشاء البكارة عند الرومان حماية الصبيّة دون أن يرتبط ذلك بنزعة النقاء. انظر:

Mercatante, Anthony S., and Dow James R., The Facts on File Encyclopedia of Word Mythology and Legend, 3rd edition, Facts on File, N.Y., 2004, p. 490.

ويذكر ريكور أنّ الخاتم رمز للعضو الأنثوي وعلامة على الإخلاص.

Ricoeur, De L'interprétation, p. 485.

غير أنّ ارتباط الغشاء في الحضارات السابقة للحضارة العربيّة الإسلاميّة بالزهرة أكثر شهرة على الأقلّ في مستوى اللغة؛ إذ تعبّر اللغة اللاتينيّة عن فضّ البكارة بـ (deflorare)، وتعني نزع وردةٍ عذريّة الصبيّة أو الزوجة، وهي تتكرّر عند أغلب اللغات الأوربيّة، فهي في الإسبانيّة (desflorar)، وفي الإنجليزيّة (deflower). انظر:

Ferber, Michael, A Dictionary of Literary Symbols, Cambridge University Press, N.Y., 2007, p. 76.

77 - ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص551. الرازي، مختار الصحاح، ج1، ص203.

خاتم البكر»[78]. و«يرمز السرير إلى الاتحاد الزوجي، إلى الزوجين، إلى الزواج»[79]. ويرمز الفرس إلى المرأة والهوى فكلاهما مركوب[80]. أمّا القضيب، فهو الذكر آلة الإخصاب والإتيان والإفاضة. هكذا نرى أنّ هذين العالمين، عالم الخلق وعالم الفعل، يحقّقان لآدم القوّة والقدرة والفحولة تلك التي رأينا حضورها عبر رمزيّة الصوت.

ب- حوّاء والناقة:

ما يجمع بين حواء والناقة أنّهما طرفان مؤنّثان في مقابل أطراف المجموعة السابقة المذكّرة، وما يوحّد بين هاتين الأنثيين أنّهما تخرجان من حيّز مخفي إلى حيّز معلوم، فقد خُلقت حوّاء من ضلع آدم، ومن بقايا طينة ضلعه، أو من مكنون علم القائم، وقد أخرج الله الناقة من بعد أن قال لها كوني فكانت. وإذا كان آدم وفرسه قد خُلقا بيد الله، فإنّ حوّاء قد جَمَعَتْ في خلقها، بطريقة غامضة، بين الخلق باليد والخلق بالكلمة، وكذا ناقتها التي إن خلقت بالكلمة فإنّ خروجها يحيل إلى موطن كانت كامنة فيه وعالم انتمت إليه. والعالم الذي خرجت منه حوّاء عالم مظلم إظلاماً مضاعفاً، فهي من داخل جسد آدم المظلم، من ناحية، وهي من حلمه، لأنّه رآها في منامه فأفاق ووجدها عند رأسه، والعالم الذي تنتمي إليه الناقة هو أيضاً عالم الخفاء عالم المجهول المظلم؛ إذ في الإبل عرق من سفاد الجنّ[81]. ومن النوق ما يُسمّى «الرئميّة [وهي] ناقة كانت العرب إذا مات واحد منهم عقلوا ناقته عند قبره، وسدّوا عينيها حَتَّى تموت. يزعمون أنّه إذا بُعث من قبره ركبها»[82]. فعالم الناقة عالم ليلي مظلم، وهو ما يوحّدها بحوّاء، وهو توحّد يفتح الباب أمام ما سيقام من علاقات بين

78 - الأزهري، أبو منصور محمّد بن أحمد بن الأزهر الهروي (282-370هـ/895-981م)، تهذيب اللغة، تح. محمّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م. ج2، ص186. الكليني، الكافي، ج7، ص404. الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج2، ص43. المجلسي (الأوّل)، روضة المتقين، ج6، ص144. الفيض الكاشاني، الوافي، ج16، ص960.

79 - شبل، مالك، معجم الرموز، ص156.

80 - ابن سيرين، ص208. الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج3، ص228. اليافعي، أبو محمّد عفيف الدين عبد الله بن أسعد (768هـ/1366م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت -لبنان، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص251.

81 - الجاحظ، الحيوان، ج1، ص152-154. عجينة، موسوعة الأساطير، ج1، ص293. الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمّد بن موسى (742هـ/808هـ)، حياة الحيوان الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ/1989م، ج1، ص30. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج37، ص447. انظر أيضاً: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج5، ص212. الشبلي، ص27. العلامة الحلّي، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، تح. السيّد مهدي الرجائي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، إيران، ط2، 1410هـ، ج1، ص345. انظر أيضاً: البرقي، المحاسن، ج2، ص365. الشيخ الصدوق، الخصال، ص434. المجلسي (الأوّل)، روضة المتقين، ج2، ص115... وفي المقابل يرى القرطبي أنّ ما جاء عن الرسول من تحريم الصلاة في معاطن الإبل منسوخ بقول آخر يَعدّ الأرض كلها مسجداً وطهوراً ممّا لا يغيّر التصوّر من الإبل فحسب؛ بل من العالم الذي ترتبط به الإبل ورموزه، ومنها الثعبان والحيّة للتشابه بين الرمزين؛ بل يطال التغيير التصوّر الخاصّ بالأرض وارتباطها بالطهارة والقداسة، ولكن يبدو أنّ هذا التصوّر لم يلقَ امتداداً كبيراً. انظر: القرطبي، التفسير، ج10، ص49. ويُعدّ لحم الإبل في الديانة اليهوديّة محرّماً لأنّه غير طاهر (العهد القديم، سفر اللاويّين: 11: 4؛ سفر التثنية: 14: 7)، ولكن جلده قد يكون علامة على التوبة والتقوى (العهد الجديد، سفر مرقس، 1: 6). انظر في هذه الدلالة الأخيرة: Mercatante, and Dow, p. 222. وعلّة عدم طهارة تلك الحيوانات أنّ أرواح الآلهة الوثنيّة تحلّ فيها: Manhar, Nurho, The Seoher Ha-Zohar or the Book De of Light, Theosophical Publishing Company, N.Y., 1900, p. 107. ويذكر صاحبا معجم الرموز أنّ كتاب الزوهار يتحدّث عن الإبل الطائرة التي تشبه الثعابين المجنّحة أو التنانين، ويشيران إلى أنّ لهذه الصورة علاقة بالميثولوجيا الإيرانيّة. أمّا في الأيقونة الهنديّة، فللجمل علاقة بعالم الموت: Chevalier, et Gheerbrant, p. 204. Tresidder, p. 35. Biedermann, pp. 56-57. وهذه الدلالات عند أهل الكتاب، أو في الثقافتين الفارسيّة والهنديّة، تلتقي بالصورة التي ترسمها الثقافة العربيّة الإسلاميّة التي تربط الإبل بالعالم غير المنظور في أوسع فضاءاته.

82 - الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص176.

حوّاء وإبليس (الجنّ، الشيطان...) والحيّة؛ ذلك أنّ الحيّة ناقة من أجمل كائنات الجنّة قبل نزول لعنة آدم عليها. ومن هنا، إنّ ما وُصفت به حوّاء من نور وجمال وبهاء فلمجانسة عالم الجنّة النيِّر وعالم السماء، في حين أنّها تبشّر، سرديّاً، بانكسار هذا العالم من خلال انكسار وحدة المتوحّد واجتماع المظلم والنيّر. هذا الانكسار الذي تكشف عنه رمزيّة المزاوجة.

يتناظر طرفا هذه المجموعة مع طرفين هما آدم والفرس، وعبر هذا التناظر تحدث المزاوجة. ولئن اقتضت مزاوجة آدم وحوّاء تحقيق اللذّة والسكن...، فإنّ المزاوجة بين الناقة والفرس مزاوجة وظيفيّة، من حيث الركوب والاعتلاء والزينة والخفاء. والمزاوجة تحوّل «الوحشيّ»، وهو آدم، إلى كائن له من يؤانسه، فقد جاء خلق حوّاء ليؤنس وحدة آدم ووحشته. وبهذا الخلق يتحوّل آدم من مفرد إلى مثنّى، ومن أحد إلى زوج.

والحقّ أنّ هذا التحوّل هو الذي جعل آدم ذا وجود فاعل؛ ذلك أنّ ما رأيناه من قدرة آدم على الإيجاد، سواء من خلال رمزيّة عنصره، أم رمزيّة الخاتم والمنبر والقضيب والسرير والفرس، لا يتحقّق، في بعد الإخصاب والإنجاب، إلّا عبر وجود حوّاء واقترانه بها؛ أي عبر تحوّل الواحد إلى اثنين، واجتماع المذكّر بالمؤنّث، وخروج الوتر إلى الشفع[83]. وللرقم (2) رمزيّة ثريّة، وأوّل أهمّ دلالاتها، في السياق الذي يهمّنا، التحوّل من الجوهر (substance) إلى الوجود (existence)، وذلك لأنّ الوجود لا يكون إلّا عبر الحركة التي لا تتحقّق إلّا عبر التقابلات والاختلاف والتعارض والصراع...، وثاني أهمّ الدلالات أنّها رمز التكامل والحبّ والعطاء والجنس والألم، فحوّاء، من خلال هذا السياق، طرف التكامل والكمال عبر إحداث الاختلاف والتناقض، إنّه إخراج للكائن الغفل، ذاك الذي لم يعِ بعدُ نوعَ وجوده وطبيعة كينونته، إلى الوجود «الحقّ»؛ وجود الرغبة التي منها الإرادة الذاتيّة تلك التي تحتكم إلى ما تريد.

هكذا نرى في الاختبار الترشيحي، من خلال إغراء آدم وإطرائه، أو من خلال تعليمه وتكريمه، ثلاثة مستويات من الدلالة؛ يتّجه أوّلها إلى ما اكتسبه آدم، ويحدّد ثانيها العالم الذي يتحرّك داخله، ويقيم ثالثها مقارنة بين صورة آدم في الجنّة وصورةٍ ضمنيّة توجِّهها هي صورة الرسول محمّد.

تجتمع أقوال آدم وأحواله في تحقيق قدرة الخلق وقدرة التصريف والرعاية والسلطان... والقدرة على الخلق تتوضّح من خلال التسمية والتحديد، ومن خلال العروج إلى عالم الخلق والأمر بفضل رمزيّة المنبر والسرير والفرس، ومن خلال الإخصاب بفضل رمزيّة الخاتم والسرير والقضيب والفرس وحوّاء.

---

83 - القرطبي، تفسير القرطبي، ج20، ص40. وانظر أيضاً: مقاتل، ج3، ص481. شبل، معجم الرموز، ص40. جينزبرغ، ج1، ص80. Ginzberg, Vol. I, p. 65. ويذكر صاحبا معجم الرموز أنّ العدد اثنين ارتبط في القديم بالأمّ؛ إذ منه وبسببه ينحدر سائر الموجودات، وأنّه يضاعف القدرة أو الباءة إلى ما لا نهاية له. Chevalier, et Gheerbrant, pp. 351-352. وقد طوّر آباء الكنيسة فكرة حوّاء الجديدة، ورأوا أنّ وجود حوّاء الأولى؛ أي خروج آدم من الوحدة إلى التعدّد، شرط لظهور رحمة الله التي هي المسيح. Vollerts Rev. Cyril SJ., (and Others), «Mary and the Churche» in New Catholic Encyclopedia Supplement, Gale Cengage Learning, U.S.A., 2010, Vol. II, p. 714. انظر أيضاً: Fishbane, Michael, Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking, Oxford University Press, 2003, p. 172, note 67.

والقدرة على التصريف تتوضّح من خلال شارات السلطان والخلافة كالمنبر والعصا أو القضيب والسرير والفرس، ومن خلال تنصيبه متبوعاً تتبعه الملائكة وحوّاء، ومن خلال جعله مطاعاً يطيعه الفرس الميمون والسرير وقبابه التي ترخي ستائرها على آدم ليقضي من حوّاء حاجته.

ويمكن جمع هاتين القدرتين المندرجتين ضمن أشدّ الموضوعات التصاقاً بالمحرّمات (tabous)، السياسة والجنس، في معنم واحد هو معنم الفحولة؛ ذلك أنّ الفحل من الرجال أو الدوابّ (الجمل والثور...) هو القادر على الإخصاب، والفحل هو المتبوع وسيّد القطيع، والفحل من الشعراء من كان في صوته قوّة وفي نفسه مدّ، والفحل الكريم... والفحولة موضع فخر بالذكورة والسيادة؛ إذ يقول الشاعر حاجب بن ذبيان المازني (حاجب الفيل): [الطويل]

ونحن بنو الفحل الذي سال بوله بكلّ بلاد لا يبول بها فحل

ولم يكن لآدم أن يوجد، ولا لفحولته أن تكون، لو لم يكن متحرّكاً في عالم من التقابلات والتناقضات، التي كان هو جامعها وموطن صراعها. ويتّخذ هذا العالم، في مستوى الاختبار الترشيحي، ثنائيّتين هما الظلام والنور، والعجز والفعل؛ فالظلام واقع في عنصره (التراب) وفي مصدره (الأرضون السبع)، وفي جسده الذي رفضت الروح الدخول فيه لأنّه مدخل مظلم بعيد قعره، في حين أنّ النور واقع في نور روحه، ونور جبينه، ونور ثناياه، ونور لباسه، ونور منبره وسريره وقضيبه وفرسه وخواتيم الكرامة، ونور حوّاء. ويتخذ التقابل بين الظلام والنور بُعداً ثانياً بين ظلمةِ ظلمه لنفسه؛ إذ يقبل العهد والأمانة دون استثناء أو طلب العصمة، ونور علمه. ويعضد هذا التقابل بين الظلام والنور تقابل يحدّد عالم حركة آدم من الخفيّ إلى الجليّ، ومن الغفل إلى الفعل، ويمثّل آدم معبر التحوّل بين الطرفين؛ لأنّه الجامع بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين المخفيّ والمرئيّ، بين الروح والتراب.

لقد تحوّل آدم من طين إلى إنسان، وخرجت حوّاء من الضلع إلى الوجود، وتحوّلت بقيّة الكائنات من الصوت إلى الكينونة، وهذا التحوّل تحوّل من العجز إلى الفعل مع ما يتبع ذلك من الانتقال من وضع التابع إلى وضع المتبوع، ومن مهين إلى مكرّم. إنّ هذه الثنائيات التي يتحرّك ضمنها آدم هي التي تصنع وجوده الحقيقي، من خلال تحويله من مفرد إلى زوج، ومن جوهر إلى كائن، من الوجود إلى الموجود، هذا التحويل الذي تحكمه صورة ضمنيّة هي صورة الرسول محمّد، من حيث كرامته وعروجه. ويمكن توزيع مواطن الشبه بين آدم والرسول محمّد على قسمين هما: اتخاذ المنبر وركوب الفرس المجنح والوصول إلى «سدرة المنتهى» من ناحية أولى، واشتراكهما، من ناحية ثانية، في الأبوّة؛ فآدم أبو البشريّة ومحمّد «أبو» المسلمين {وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ} [الأحزَاب: 6]، وآدم مفتتح الأنبياء ومحمّد خاتمهم. وهذه المواطن تجعل الصورة التي

قدّمتها نصوص القصص عن آدم محكومةً بصورة أخرى تحقّقت، بحسب سياق الخطاب السردي، بعدها، يبثها التاريخ إلى لحظة ما قبل التاريخ لحظة البداية، وهو بثٌّ له وظيفة سياسيّة عقائديّة رأينا بعض ملامحها في القراءة التاريخيّة للحكاية الشيعيّة عموماً والإسماعيليّة خصوصاً.

2-2- الاختبار الرئيس:

استعدّ آدم، من خلال العقد الذي بينه وبين المؤتي، للقيام بالاختبار الرئيس، فقد اكتسب سلطتين: سلطة القيادة والريادة، وسلطة الإخصاب والإنجاب، فأصبح بهما متبوعاً عليّاً فوق كلّ الكائنات الموجودة معه. والاختبار الرئيس، الذي يتهيّأ للدخول فيه، موضوعه الشجرة، ومضمونه الابتعاد عنها والتحذير من الوقوع في حبال إبليس، وأطرافه آدم وإبليس. ويأتي الخطاب السردي في هذه المرحلة مركّزاً على برنامج إبليس باعتباره معرقلاً لما يُراد لآدم من نعيم، ولما يُنْتَظَرُ منه من طاعة. فكان برنامج إبليس السردي السعي إلى إخراج آدم من الجنّة، لقد استعاد الخطاب السردي اهتمامه بإبليس الذي كاد ينقطع عند طرده من الجنة.

يأخذ برنامج إبليس السردي الشكل التجريدي الآتي:

ت (إبليس) [آدم ع النعيم، آدم غ النعيم]

ويقوم هذا البرنامج على عمليّة انتزاع؛ انتزاع النعيم من آدم، مع ما يعني هذا الانتزاع من تحويل آدم من حال إلى حال، وإذا تذكّرنا أنّ آدم، وهو ما يزال طيناً، قد حوّل إبليس من حال إلى أخرى، فإنّنا ندرك أنّ الخطاب السردي من خلال برنامج إبليس، يعمل على التقريب بين الطرفين، وذلك عبر التحويل في المكان بإخراج آدم من الجنّة، وتحويل تكريمه إلى إهانة، وسلطته إلى ضعف، وقدرته على الإخصاب والإنجاب إلى قدرة يحكمها إبليس، كما يظهر ذلك في ميثم «حديث عبد الحرث»[84]، فيصبح آدم بذلك شبيهاً بإبليس في الطرد والإهانة والضعف.

وفعل التحويل والانتزاع موضوع اختبار إبليس، ولكنّه اختبار ألزم به نفسه، بعكس آدم الذي ألزمه المؤتي بعدم الأكل من الشجرة، وهذا الإلزام الذاتي هو الذي يصنع عالم فعل إبليس الذي نراه في الأنموذج العاملي لبرنامجه:

واضح أنّ حضور إبليس في هذا الأنموذج طاغٍ؛ فهو قادح الفعل وغايته. إنّ عالم الفعل عالم ذاتي لا دخل فيه لإرادة تخرج عن الذات، فالعناصر المعارضة لا تكاد توجد. أمّا المساعدون، فعلى تنوّعهم يُردّون،

84 - هو الحديث الذي يبدو فيه آدم وحواء وقد خضعا لرغبة إبليس في أن يسمّيا ابنهما باسمه وهو «عبد الحرث». انظر على سبيل المثال: مقاتل، تفسير مقاتل، ج1، ص428-429. ابن سعد، ج1، ص37 وما بعدها. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج13، ص313، تح. العطّار، ج9، ص146. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج23، ص271.

كما سنرى، إلى ذاتٍ واحدة هي إبليس؛ إنّه عالم الذات في مواجهة المجموعة، والإرادة في مواجهة الاتباع، والفعل في مواجهة السكون، والتمرّد في مقابل الطاعة. إنّها حزمة رمزيّة مكوّنة من عالم ذي لون واحد، رموز متعالقة، كلّ من يمتّ إليها بصلة سيتلوّن بلونها، فقيام العلاقة بين الوحدات يقرّبها بعضها من بعض بشكلٍ تتحقّق به دلالتها فلا تبقى إمكاناً لا يدرك.

وتتحدّد كفاءة إبليس في مستوى كيان الفعل بالإيجاب؛ إذ نجده يشعر بوجوب إخراج آدم من الجنّة، ونرى رغبته في ذلك. فمن ناحية لا يستحقّ آدم، بالنسبة إليه، الكرامة والنعيم لأنّه لم يعبد الله كما عبده، ولأنّه لا فضل له على غيره، ولأنّ عنصره دون عناصر بقيّة الخلق، ويوجب كلّ هذا على إبليس العمل على إخراجه من الجنّة. وآدم، من ناحية أخرى، ينبغي ألّا يبقى في الجنّة، وألّا يكون خليفة من دون إبليس أو الملائكة. والوجوب تحرّكه الحسرة على ما أصبح عليه بعد أن كان ملك سماء الدنيا، ورئيس الزاهدين[85]، والرغبة يحرّكها حسده آدم على ما نال من الرضا والنعيم دونه. أمّا في مستوى فعل الكيان، فيظهر إبليس قادراً على تحقيق فعله عالماً بكيفيّته، فقد استطاع التحيّل على الطاووس والحيّة للدخول إلى الجنّة، وعرف عند دخوله إلى الجنّة السبيل لمخاطبة آدم وحوّاء وإغوائهما. هكذا يكشف الحسد والحسرة والحيلة عن القدرة التي استطاع إبليس أن يكتسبها بمفرده، وبمقتضى إرادته.[86] ويقوم مربّع المصداقيّة على أوجه العلاقات والتقابلات بين قطبين هما الظاهر والباطن. وعند النظر في مكيّفات الملفوظ الحالي (Les modalités d'états) لإبليس نرى أنّ مصداقيّته تتطوّر من السرّ إلى العلن، ومن الكذب إلى الصدق. يقع فعل إبليس في مرحلة تحيّله على الطاووس والحيّة في مستوى السرّ؛ لأنّه يستبطن أمراً يخفيه على من يدخل معه في علاقة أولى (الطاووس) وفي علاقة ثانية (الحيّة). وهذه العلاقة ذاتها تكشف في مرحلة متقدّمة منها عن تقابل ما يعلنه إبليس مع ما يضمره ممّا يوقع فعله في مستوى الكذب، ويتحوّل فعله مع آدم وحوّاء إلى مستوى الباطل عندما يزيّن لهما ما ليس صحيحاً في باطنه ولا في ظاهره، ويكشف في الأخير عن حقيقته بانكشاف

85 - الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص504، وج18، ص40، تح. العطّار، ج1، ص322، وج15، ص322. الثعلبي، عرائس المجالس، ص26. الكسائي، ص108. ابن كثير، التفسير، ج1، ص231. السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص121...

86 - لا يذكر النصّ السردي أنّ الله أعطى إبليس كلّ هذه القدرة قبل وقوع آدم في الخطيئة، إلا إذا اعتبرنا أنّه مَلِكٌ وللملك قدرات أو سلطات لا تحدّ. وسيذكر النصّ السردي أنّ الله أعطى إبليس قدرات عندما سلّطه على آدم في مختلف مظاهر وجوده بعد الخطيئة. كلّ ما تذكره نصوص مدوّنتنا في هذه المرحلة أنّ لإبليس قدرة على إغواء آدم دون بيان كيف تسنّى له ذلك ومن أين له القدرة عليه؛ وهو أمر نراه في معالجة كيفيّة دخول إبليس الجنّة لغواية آدم، وهو الذي أطرد منها، ما أنتج قضايا كلاميّة منها: هل الجنّة في الأرض أم في السماء؟ وإذا كان إبليس قد أوقع آدم في الخطيئة، فمن الذي أوقع إبليس فيها...؟ غير أنّنا نجد عند الطبري أنّ إبليس كان يعلم نتيجة عصيان آدم «لما كان يقرأ من كتب الملائكة ولم يكن آدم يعلم ذلك». الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص526، تح. العطار، ج1، ص236. الطبري، التاريخ، ج1، ص72. السيوطي، الدر المنثور، ج5، ص468. ويبدو إبليس في أساطير اليهود ذا قدرة تضاهي قدرة العليّ حين يقول: «لئن غضب عليّ [الله]، فسأقيم عرشي فوق نجوم الربّ، وسأكون مثل العليّ». غير أنّ قدرة الله أطردته ومن معه إلى الأرض. جينزبرغ، ج1، ص76. Ginzberg, Vol. I, p. 63 انظر هذه القدرة التي عليها رمز الشرّ عموماً في الحضارات الإنسانيّة مثل الشيطان عند المسيحيين من خلال قدرته على التعرّف إلى المسيح ومحاولة إغوائه منذ البداية، أو مثل أهرمن عند الفرس الذي يسيطر الآن على العالم في انتظار الحرب الكبرى بينه وبين رمز النور أوهرامازدا. درسدن، «أساطير إيران القديمة»، ضمن: أساطير العالم القديم، ص298. Chevalier, et Gheerbrant, (art., Satan) p. 846-847. (Art, Diable) pp. 352-353. (Art Démon) p. 348. Tresidder, p. 63. Biedermann, p. 94...

باطنه، فيستوي الظاهر والباطن عندما يحقّق ما يريد ويدفع بآدم وحوّاء إلى الأكل من الشجرة. ويمكن تجريد مكيفات الملفوظ الحالي بشكل يجمع مختلف مراحله ومضمون كلّ مرحلة في الشكل الآتي:

تتحدّد قدرة إبليس، إذاً، في «التلبيس» والإغواء، وما اختبار إبليس سوى تحقيقٍ لهذا الفعل-الصفة؛ فتلبيسه واضح في فعل العبادة؛ لأنّها وسيلة يخفي بها ما يريد من شرّ بساكن الجنان، وفي الإيهام بوجود ما ليس موجوداً، شجرة الخلد أو شجرة الملك، أو كلمات تعصم من الهرم والموت، إنّه تلبيس المظهر؛ إذ يسير في طرق السموات مستخفياً، أو هو تلبيس الصورة؛ إذ يتحوّل إلى ريح حَتَّى يدخل بين أنياب الحيّة. أمّا الإغواء فقائم ضمن بعدين، أوّلهما: الجسد؛ إذ تمّ الإغواء عبر حوّاء[87]، وعبر الأكل؛ أي عبر «الأجوفين: الفم والفرج». وتذكر النصوص أنّ الإغواء من غوى الفصيل؛ أي البشم من الأكل[88]. وثانيهما: هو ما يلحق الإغواء بالتلبيس، وهو التضليل ممّا يجمع البطن بالعقل في مستوى واحد، ما يعني كذلك أنّ اللذّة، لذّة الأكل أو لذّة الجماع، لا تلتقي بالعقل إلّا في مستوى الغواية، وأنّ العاقل الحقيقي هو الذي لا يركن إلى اللذائذ، أو إلى الجسد...، أو في المقابل لا يكون الإنسان إلّا عبر الغواية، عبر إبليس. إنّ التلبيس والغواية والتضليل وجوهٌ أخرى يتمكّن من خلالها إبليس من إعادة توجيه خلق آدم كما كان اللمس والمسّ، وآدم طينة، تعميداً وتحديداً له. فالتلبيس والإغواء يكوّنان عالم إبليس الجامع بين المتضادّين المتقابلين بين الحقيقة والباطل، فلا يُفَكُّ انتظامهما، ولا يفرد تشاجرهما.

لقد نجح إبليس في إغواء آدم، وساعده على ذلك الطاووس والحيّة وحوّاء، فقامت بمقتضى هذه المساعدة علاقاتٌ بين هذه الأطراف وإبليس شكّلت هويّتها النهائيّة، فتحدّد بذلك، في المخيال الإسلامي عموماً، وجودها ودلالاتها.

أ- الطاووس:

ينزل «أبو الوشي» مُنْزَلَ غِنًى في علاقته بإبليس والحيّة في قصّة محنة آدم. وهذا الغنى واضح في تعقّد رمزيّته من ناحية، وتعقّد رمزيّة من كان على صلة بهم من ناحية ثانية، وفي النتائج المتشابكة التي أفضت إليها تلك العلاقة من ناحية ثالثة. ولئن كانت هذه النتائج المتشابكة موضوع نظر الـ (ب.س.ك2)، وهو آدم في الأرض، فإنّ النظر في رمزيّة الطاووس وعلاقاته بإبليس والحيّة ممّا يكشف عن صورة هذا الطائر في حكاية آدم في الثقافة الإسلاميّة.

87 - الطبري، التاريخ، ج1، ص108. ابن إسحاق، المبتدأ، ص60.

88 - ابن الجوزي، زاد المسير، ج5، ص329. الثعلبي، التفسير، ج4، ص220.

أولى صفات الطاووس أنّه «سيّد طيور الجنّة»[89]، عظيم في خلقه، فإذا نشر جناحيه غطّى سدرة المنتهى، وذيله من زمرّدة خضراء[90]. وثاني صفاته أنّه «أطيب طيور الجنّة صوتاً وتغريداً»[91]. ولذلك يضرب المثل به في الحسن والبهاء، فيقال: «أحسن من طاووس وأزهى من الطاووس»[92]. غير أنّ للطاووس صفات أخرى فاتحتها لونه الأزرق المشؤوم[93]، وبشؤمه يُضرب المثل فيقال: «أشأم من طاووس»[94]. وهو مع شؤمه محطّ الكبر والعجب والخيلاء والزهو[95]. يجمع الطاووس إذاً بين صفات الجمال الجسدي وصفات القبح النفسي الذي ترك عليه علامة في رجليه[96]. ولقد مكّنه هذا الجمع من أن يكون جسر وصول إبليس إلى الحيّة سيّدة دوابّ الجنّة، وسميرة حوّاء المقرّبة[97]. ولقد أفاضت عليه هذه الوظيفة خصائص أعمق من مجرّد التقابل بين الحسن والقبح؛ فقد ارتبط الطاووس، من جهة، بالتجدّد الحولي الذي تمرّ به الطبيعة؛ لأنّه يرمي

89 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص26.

90 - الكسائي، ص118. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج2، ص200 وما بعدها. وهو رمز الخلود والأمل والقوّة.

Chevalier, et Gheerbrant, p. 1002. Tresidder, p. 94-95. Biedermann, pp.158-159. وللبراق ذيل هو ذيل الطاووس Tommasi, Chiara Ombretta, «Ascension», in Gale Encyclopedia of Religion, 2 nd Edition, Thomson Gale, U.S.A., 2005, Vol. I, p. 523.

91 - الكسائي، ص118. العصامي، ج1، ص92-93. انظر أيضاً: النويري، نهاية الأرب، ج13، ص17-18. الجاحظ، الحيوان، ج1، ص131. انظر الحديث المتأخر عن المهدي من أنّه «طاوس أهل الجنّة». السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي، تح. أبو يعلى البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت -لبنان، ط1، 1427هـ، ص142. المقدسي، يوسف بن يحيى (ق7هـ/ق13م)، عقد الدرر في أخبار المنتظر، تح. عبد الفتاح محمّد الحلو، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط1، 1399هـ/1979م، ص148. ابن طاووس، السيّد (ت 664هـ/1265م)، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، إيران، ط1، 1399هـ، ص178. البحراني، هاشم، غاية المرام، ج7، ص97. عجينة، موسوعة الأساطير، ج1، ص306... ويرتبط الطاوس في حضارة ما بين النهرين بالشيطان: Coleman, p. 21، وهو رمز لشيطان آخر من الشياطين التي كانت تحت سليمان الحكيم، وكانت له القدرة على تعليم الرياضيات وعلى مسخ الإنسان إلى طائر Coleman, p. 67، ويذكر جينزبرغ أنّ عرش الملك سليمان يزيّنه طاووس: جينزبرغ، ص153؛ Ginzberg, Vol. II, p. 969. ويذكر الدميري أنّ من عناصر قوّة سليمان الحكيم وهيبته بين المخلوقات طاووسين من ذهب معلقين على نخلتين فوق كرسي عرشه. الدميري، ج1، ص316.

92 - الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ج1، ص478. الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين الرازي (ت 421هـ/1029م)، نثر الدر في المحاضرات، تح. خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلميّة، بيروت -لبنان، ط1، 1424هـ/ 2004م، ج6، ص124-125. اليوسي، نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود بن محمّد (1102هـ/1690م)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تح. محمّد حجي، ومحمّد الأخضر، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء -المغرب، ط1، 1401هـ/1981م، ج2، ص124، وج3، ص145.

93 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص316؛ ج2، ص201. واللون الأزرق هو لون عيني الدنيا، وقد اتخذت يوم القيامة «صورة عجوز شمطاء زرقاء العينين أنيابها بادية مشوّهة الخلق لا يراها أحد إلا هرب منها». انظر: الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص598. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج9، ص178. وفي المقابل إنّ اللون الأزرق في الثقافات الغربيّة هو رمز الأشياء الخاصّة بالروح والفكر، وذلك عكس اللون الأحمر Biedermann, p. 44.، وهو رمز اللانهاية والخلود والحقيقة والإخلاص والإيمان والطهارة والصفاء والسلام Tresidder, p. 27.

94 - الميداني، مجمع الأمثال، ج1، ص258. الدميري، ج2، ص71.

95 - الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص252-253. البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج1، ص563. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج5، ص495، وص 507، تح. العطار، ج3، ص73. القرطبي، التفسير، ج3، ص300. السيوطي، الدر المنثور، ج2، ص34. وقد يكون حضور الطاووس في المخيال الإسلامي متأخراً عن حضور الغراب والحمام والديك، وهو ما قد يفسّر غياب الطاووس عن هذه الطيور الأربعة عند مقاتل بن سليمان. مقاتل، ج1، ص141.

96 - الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ج1، ص480. الدياربكري، ج1، ص51.

97 - الكسائي، ص119.

ريشه في الخريف كالأشجار، فإذا بدأ طلوع أوراقها طلع ريشه[98]، وبالحياة الجنسيّة، من جهة أخرى، إذ يُعرف الطاووس بالغيرة حين تحضن أنثاه بيضها حتى أنّه قد يكسرها، ما يرفع نسبة الفحولة عنده[99].

هذه الدلالات، وهي الجمال والعجب والقدرة على التجدّد والإخصاب والانتصاب، هي عينها دلالات الطاووس الرمزيّة في الثقافات القديمة. فالطاووس، عند الهنود، مطيّة آلهة الموسيقى والشعر ساراسفاتي الجميلة، وآلهة الرغبة الجنسيّة كاما، وآلهة الحرب سكاندا، وهو عند اليونان رمز الآلهة هيرا الغيورة التي أنجبت هاريس إله الحرب، وهيفستوس إله النار، وهيبي إله الشباب، وإليثيا آلهة الخصب والإنجاب. ويُعدُّ هيجان الطاووس الجنسي مرتبطاً في هذه الثقافات بنزول الأمطار؛ إذ تظهر عليه علامات الهيجان قبل يوم من نزول الأمطار وهو أمر، إضافة إلى دورة تساقط ريشه وطلوعه، يوحّده بالطبيعة، فإخصاب أنثاه متزامن مع إحياء الأرض وإخصابها[100].

ارتبطت العلاقة بين إبليس والطاووس من خلال خداع «أبي مرّة» «أبا الوشي». وإذ كان الطاووس معبرَ تلبيس إبليس، فقد كان للطاووس ذاته باع في التلبيس؛ لأنّ ريشه «ملابس التلبيس»[101]، ولأنّه يخفي بزينة ريشه الظاهرة سوء طويّته المشؤومة وقبح صوته ورجليه، ولئن كان ريشه إغراء، فإنّ في ذيله لعيوناً «مئة»[102] علامةً على قدرته على الإبصار فهماً وإدراكاً، أو على عمق قدرته على الإيذاء بعيون شرّيرة هي عيون الحسد. ليس الطاووس معبر إبليس فحسب بل شريكه في التلبيس، ولئن طرد إبليس بسبب كبره وحسده آدم، فإنّ الطاووس رمز الكبر والعجب والحسد.

أمّا علاقته بالحيّة، فتأتي على مستويين يتكاملان إذا نظرنا إليهما من خلال أسطورة آدم في الجنّة؛ المستوى الأوّل أنّ الطاووس جامع بين إبليس والحيّة بقصد الدخول إلى الجنّة، ومن هنا تبدو الحيّة أقدر من

98 - الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص252.

99 - تذكر صاحبة مقال «طاووس» في الموسوعة الإسلاميّة أنّ لجلد الطاووس مفعولاً جنسيّاً، وأنّه يعالج المشاكل المتعلّقة بالتقارب بين الزوجين: Bas du formulaireBaer, Eva, «T@awus», in E.I.2 nd , Leiden, Brill, 2000, p. 396. غير أنّنا لم نجد في المصادر التي عادت إليها، ولا في ما رجعنا إليه من غيرها، ولا في موسوعة عجينة وغيرها من الموسوعات، ما يدعّم رأيها؛ بل لم نجد في الفقرات الخاصّة بالطاووس في الموسوعة اليهوديّة ما يشير إلى ارتباط دلالته بالباه أو النشاط الجنسي. Feliks Jehuda, «Peacock», in E. J., Vol XV, p. 704. وهو ما لم نره أيضاً في التصوّر المسيحي المبكر أو المتأخّر، فقد رأت المسيحيّة المبكرة أنّ الطاووس رمز الولادة المتجدّدة، والخلود والحكمة ... Tresidder, p. 154.، أو هو رمز لحضور الشيطان أو الشرّ من خلال الزهو والكبر ... Biedermann, p. 258.، والإشارة الوحيدة التي نجدها تربط بين الطاووس والرغبة الجنسيّة نراها في علاقته بكاما الهنديّة وهي آلهة الرغبة الجنسيّة. Tresidder, p. 155

100 - انظر في كلّ هذا: شبل، مالك، ص187 وما بعدها. ابن سيرين، ص232. الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص252. شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، ص117، و139، و219. Chevalier, et Gheerbrant, pp. 725-726. Tresidder, p. 154 et suites. Coleman, p. 471, et p. 558 et 807... Mercatante, and Dow, p. 465, et p. 769. Cassandra, p. 72. Biedermann, p. 257.

101 - ابن غانم المقدسي، عزّ الدين بن عبد السلام (678هـ/1280م)، كشف الأسرار في حكم الطيور والأزهار، تح. وتع. علاء عبد الوهاب محمّد، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت)، ص85.

102 - شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، ص49.

الطاووس على تحقيق ما يريد إبليس. وتبدو العلاقة بينهما علاقة «أخويّة»[103] تصل إلى إنشاء كائن يجمع بينهما نراه في الفنّ الفارسي في ما يعرف بالتنّين-الطاووس (Le Dragon-paon)[104]. والمستوى الثاني ما جاء في كتب الحيوان من أنّ الطاووس آكل الثعابين، فإذا قتلها أخذ في الرقص، ومن أنّه إذا اشتمّ رائحة سمّ في صحن نشر ذيله...[105]. ويُعدُّ الطاووس في الثقافات التي سبقت الثقافة الإسلاميّة رمز الخلود وانتصار النور على الظلمة من خلال تصويره وفي فمه ثعبان أو حيّة، بل يُذكر أنّ جمال ريشه يعود إلى قدرته على تحويل سموم الثعابين التي أكلها إلى عنصر جمال، وهي قدرة أعطته قيمة الدلالة على الخلود[106]. يعود المستويان إذاً إلى «أخوّة» في السماء وعداوة في الأرض، وليس الاختلاف بينهما إلّا اختلافاً بين «مرحلة أولى» و«مرحلة ثانية»؛ الأولى كانت في ما قبل التاريخ، قبل السقوط، والثانية مرحلة تاريخيّة طبيعيّة جاءت بعد السقوط.

ب- الحيّة:

تمثّل الحيّة طرفاً أساسيّاً في الاختبار الرئيس لآدم في الجنّة؛ فهي عند بعضهم خادمة آدم وعند غيرهم سميرة حوّاء، وهي عند بعضهم صديقة إبليس وعند غيرهم زوجته. واجتماع هذين القطبين فيها يغني رمزيتها بدلالات فعّالة في سياق الخطاب السردي؛ فتعلّقها بآدم أضفى عليها صفات الجمال والبهاء والبلاغة والمعرفة؛ لأنّها صفات موجبة تتناسب والجنّة، وتعلّقها بإبليس جعل هذا الجمال والبهاء لاحقاً بفضاء الجنّ والشياطين، فقد كانت الحيّة كالبعير، والبعير عند العرب يضرب بسبب قويّ في عالم الجنّ والشياطين كما رأينا. وهذا الجمع بين هذين العالمين هو الذي مكّنها من القيام بما عجز عنه الطاووس، ورفض القيام به بقيّة الخلق. فظاهر الحيّة لاحق بآدم، وخفيّ أمرها راجع إلى إبليس، فكانت بذلك عوناً للفاعل الضدّ الذي يعرقل تحويل آدم إلى خليفة.

وتظهر مساعدتها في فعلين ليس أوّلهما محلّ خلاف بين أعلام مدوّنتنا، في حين تردّدت في الثاني أقوالهم بين أمرين؛ أوّل الفعلين أنّها اجتمعت مع إبليس على آدم أو جامعته، وأعانته على الدخول إلى الجنّة، ولقد تمّ لها ذلك بأن ركبها[107]، أو بأن أدخلته في «فمها»، أو في «جوفها»، بعد أن «مكّنت عدوّ الله من نفسها»[108]، ثمّ أخرجته بعد مرورها به من أمام الملائكة حرّاس الجنّة، وإخراجه بعد حمله أشبه ما يكون

103 - الكسائي، ص119.

104 - Amiet Pierre, et autres, «Perse: C. Art», dans E. U., Corpus 14, p. 282.

105 - Baer, Eva, «T@awus», in E.I.2 nd , Leiden, Brill, 2000, 396.

106 - Tresidder, p. 154.

107 - ابن منبّه، التيجان، ص9.

108 - القرطبي، ج1، ص313.

بالولادة، ولادة الحيّة لإبليس في الجنّة، ما قد يجعل العلاقة بينهما تتدرّج من علاقة كائنين منفصلين إلى علاقة أصل بفرع أو المثل بمثله، وهذا الفعل الأوّل حاصلة فكرته عند اليهود والنصارى؛ بل لعلّه لم يكن حضور الحيّة في ميثم الغواية عندهم دون إبليس إلّا لأنّها أصله أو لأنّها هو.

وثاني الفعلين (وهو الذي تردّدت فيه نصوص أهل السنّة) يخصّ مدى مشاركة الحيّة إبليس في تحقيق عصيان آدم؛ إذ تبعد جلّ النصوص الحيّة عن عمليّة الإغواء، في حين تجعلها بعض النصوص الأخرى مشاركة فيها[109]. وعلى الرغم من هذا الاختلاف المهمّ، فإنّ حضور الحيّة في مرحلة الغواية، شأن حضورها عندما أعجب العرش بنفسه[110]، يعطيها خصائص القوّة والمعرفة والمكر التي تقوم كلّها على فعل إراديّ وتصميم، على الرغم من تلطيف ذلك بنسبته إلى دهاء إبليس.

وهذا الفعل الثاني ممّا لا يتوافر في رمزيّة الحيّة في الحضارات القديمة، فهي هنا سلبيّة في مستوى من مستويات فعلها، تابعة لإبليس، خائفة طامعة[111]، في حين أنّها في أساطير العالم القديم (ومن بينها أساطير اليهود[112] ذات فاعليّة قادرة خالقة للفوضى[113]. وسنرى لهذه الدلالة حضوراً في الحضارات اللاحقة على

109 - الأصبهاني، العظمة، ج5، ص1569. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج69، ص106.

110 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص13. القرطبي، التفسير، ج15، ص295. الدميري، ج1، ص391. الكسائي، ص96-97.

111 - الكسائي، ص119-120.

112 - راجع الهامش التفسيري للآية 1، الأصحاح 3. وانظر أيضاً منزلة الحيّة باعتبارها أوّل من عصى الله، وباعتبارها عقاباً لبني إسرائيل الذين أخذوا في التمرّد على موسى في أواخر سنوات التيه في الصحراء، وباعتبار النظر إليها ترياقاً لا لسمّها فحسب بل لسمّ الكلب العقور وسائر الحيوانات الأخرى أيضاً. جينزبرغ، ج3، ص343-344. Ginzberg, Vol. I, p. 746-747. Osborne Grant R., «Bronze Serpent», in Baker Encyclopedia of the Bible, Baker Book House Company, Michigan, 1988, Vol. I, p. 382. انظر أيضاً حضورها وهي تقود مجموعة من الحيوانات، ومن بينها بعض ملوكها كالأسد والثور والنسر، حتى «تصعد على قمّة العرش وتحيط بالملك» جينزبرغ، ج4، ص155.. Ginzberg, Vol. II, p. 969، والحيّة حاضرة مع الملك بختنصر فقد كان يرافقه أسد تحيط برقبته حيّة عظيمة Ginzberg, Vol. II, p. 1072.. وما يلاحظ هو غياب ارتباطها بالشيطان في كلّ هذه المواقع. غير أنّنا نجدها آلة لإبليس الذي أغوى حوّاء من خلال الثعبان Taylor Stephen, «Adam (Person)», in Baker Encyclopedia of the Bible, Vol. I, p. 26 et p. 765. انظر أيضاً كيف توضع الحيّة إلى جانب الشيطان في صراعه ضدّ الله، حين يُحَدَّدُ الصراع الحقيقي بين الله والشيطان وليس بين آدم وإبليس Shepherd, Norman, «Fall of Man» in Baker Encyclopedia of the Bible, Vol. I, p. 765. ويستعيد هذا التصوّرُ التصوّرَ الأسطوري البابلي حول الصراع بين الآلهة القديمة التي تتخذ رمزاً لها تنّين الأعماق ضدّ مردوخ، أو التصوّر المانوي الفارسي المتمثّل في الصراع بين الخير والشر أو النور والظلمة. ويبدو أنّ هذا التصوّر واقع تحت التصوّر المسيحي للاهوت المسيح، فالصراع كما يظهر من خلال الأناجيل واقع بين يسوع المسيح والشياطين أو إبليس، سواء من خلال محاولات إغوائه الأولى (العهد الجديد، إنجيل متّى: 4: 3-11؛ إنجيل مرقص: 1: 12-13؛ إنجيل لوقا: 4: 1-13...) أم من خلال انتصارات المسيح على من تلبّستهم الشياطين (العهد الجديد، إنجيل متى: 9: 32-34؛ 17: 17-18؛ إنجيل مرقص: 3: 27؛ 7: 27-30؛ إنجيل لوقا: 4: 33-36...)، ثمّ في الأخير من خلال انتصاره على الدنيا كاملة (العهد الجديد، إنجيل متى: 16: 21-23؛ إنجيل مرقص، 13: 24-27...). انظر أيضاً التساوي بين الحيّة أو التنّين والشيطان في رؤيا يوحنّا حين يقول: «إذ طرحوا إلى الأرض. هذا التنين العظيم هو الحيّة القديمة، ويسمّى إبليس والشيطان الذي يضلل العالم كله». العهد الجديد، رؤيا يوحنّا: 12: 9. انظر ما يقابل هذا التأويل: Rabinowitz, Louis Isaac, «Satan», in E. J. 2 nd edition, p. 72.

113 - مثال ذلك تعامة الآشوريّة البابليّة Comte, p. 210. Philibert, p. 263. Lurker, p. 184. leeming, p. 502... وانظر أيضاً أزهي دهاكا (Azhi Dahaka) التنّين ذي الرؤوس الثلاثة، الذي اغتصب عرش الأرض، وقد جلب حكمه على الأرض البؤس، والحاجة... إمام عبد الفتّاح إمام، ج1، ص62-63...

الحضارة العربيّة الإسلاميّة ستجمع فيه الحيّة بين الفوضى والعدم، ولكنّها ستكون ضعيفة الحضور في المخيال الشعبي أمام رموز أخرى مثل الذئب والوطواط...[114].

إنّ لرمزيّة الحيّة دلالات ثريّة تتعاطف وتتقابل، وفّرت إمكانيّة استعادة حضورها في قصّة آدم، على الرغم من غيابها عن النصّ القرآني والنصّ النبوي، فاختيار الحيّة للقيام بدور إدخال إبليس الجنّة لغواية آدم راجعٌ إلى ما تتمتّع به من دلالات تُسْتَقْصَى ممّا تُرى عليه من أحوال، وما يصدر عنها من أفعال... ولذلك سعينا من أجل بيان رمزيّتها إلى معرفة صورة الحيّة في نصوص مدوّنتنا.

114 - تفتح لنا المقارنة بين وضع الحيّة في الأساطير القديمة ووضعها في ما يمكن تسميته بالمخيال الغربي الحديث، ذلك الذي يمتدّ زمنياً بين أواخر العصور الوسطى وكامل العصر الحديث، ومقارنتها برموز أخرى تزاحمها في رمزيّتها ودلالاتها (مثل رمزيّة الذئب ورمزيّة الخفّاش)، باب النظر في العلاقات الممكنة بين المخيال الإسلامي ومخيال الثقافات التي تعاصره وآثارها المحتملة. ما يهمّنا هنا هو تأكيد أنّ رمزيّة الحيّة قد تطوّرت من رمز للشرّ المطلق بارتباطها القويّ بالشيطان وما يفيده من شر وآلام وحزن... إلى رمز يكاد يقف ضدّاً للشرّ، وذلك من خلال حيّة موسى النحاسيّة التي ربطها التصوّر المسيحي بالمسيح وشفائه لمن أصابتهم علّة الخطيئة، أو هي رمز للتجدّد من خلال طرح ثوبها القديم الذي يتخذ رمزيّة الجسد الذي دنسته الخطيئة، وضرورة تعويضه بجسد جديد طاهر، أو هي رمز للبحث عن الصفاء والنقاء من خلال طرحها سمّها قبل أن تشرب، وكأنّها لا تريد أن تشرب إلا صافياً زلالاً. وهو ما يعني أنّ على المسيحي أن يطرح «أوراق التوت» التي تخفي العورات، وأن يسعى إلى ربّه عارياً من الخطيئة وآثارها. (انظر في كل هذا Biedermann, p. 311.). ثمّ إنّ الحيّة ترتبط بعلاقة تشابه مع الحبل السرّي أو الذَّكَر، وهو ما يلحقها بالحياة وليس بالموت... (Tresidder, p. 184). ولا يرى كانافاجيو في معجمه حول المعتقدات الشعبيّة في أوربّا في الثعبان الشرّ؛ بل لا يرى فيه سوى الخطر العادي على الحياة، في حين أنّه يلحق بالحيّة الذئبَ والخفّاشَ والهرَّ والبومة... عند الحديث عن الحيوانات الخبيثة التي تنتمي إلى الشيطان (كانافاجيو، بيار، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبيّة في أوربّا، ترجمة أحمد الطبّال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ط1، 1413هـ/1993م، ص88 [مادة حيوان]) وهو ما يشير إلى ضعف تمثيل الحيّة لرمزيّة الشرّ والفوضى والعدم، بعد أن كانت علماً عليها. ويبدو أنّ الذئب والخفّاش يزاحمان الحيّة في التعبير عن الشرّ والفوضى، ولا سّيما أنّ الجميع يتشابه في عنصر مهمّ من عناصر القوّة وهو الأنياب التي تطرح السمّ في الجسد (الحيّة)، أو تمزّق الفريسة (الذئب)، أو تمصّ دمها (الخفّاش). وإذا كان للعامل المسيحي دور مهمّ في إضعاف رمزيّة الحيّة الدالّة على الفوضى والشرّ، فإنّ هذا العامل عينه هو الذي أعطى فيما يبدو الذئبَ رمزيّة الانتماء إلى العالم الآخر عالم الفوضى مقابل العالم المنظّم الذي يمثّله التصوّر المسيحي للكون، وعالم الموت مقابل عالم الحياة، وعالم النور مقابل عالم الظلام... ويبدو ذلك من خلال العلاقة التي يقيمها النصّ المقدّس وتفاسيره بين الذئب والغراب؛ إذ يلتقي الذئب بالغراب في سفر القضاة (العهد القديم، سفر القضاة: 7: 25، 8: 3.) وفي مزامير داود (المزامير، 83: 11). ولقاؤهما يفتح الباب للبحث عمّا يجمع بينهما. ولا شكّ في أنّ ارتباط الغراب بالموت في المخيال الغربي؛ ذلك أنّه «إذا حلّق سرب من الغربان ثلاث مرّات فوق أحد الحقول كان نذيراً بموت صاحبه» (كانافاجيو، ص218 [مادّة غراب])، يجعله على علاقة وثيقة بالذئب أو بـــ «ذئاب الليل». وقد عُرف الذئب بالجرأة والضراوة والنهم وهو رمز العدو والشرّير والخبيث، فقد جاء في سفر حزقيال: «رؤساؤها فيها كذئاب خاطفة تمزق فرائسها؛ إذ يسفكون دماء الناس في سبيل الربح الحرام». (العهد القديم، حزقيال 22: 27). وفي سفر صفنيا: «رؤساؤها في داخلها أسود زائرة، وقضاتها كذئاب المساء الجائعة التي لا تبقي شيئاً من فرائسها إلى الصباح». (العهد القديم، صفنيا 3: 3). ويقول بولس في أعمال الرسل: «فإنّي أعلم أنّه بعد رحيلي سيندسّ بينكم ذئاب خاطفة، لا تشفق على القطيع». (العهد الجديد، أعمال الرسل: 20: 29). وقد يكون تطوّر رمزيّة الذئب راجعة إلى تطوّر رمزيّة الحمل وارتباطه بالمسيح ورمزيّة الراعي وتمثيله للمسيح. يقول كانافاجيو: «إذا أراد السّحرة حضور محفل السّبت (وهو اجتماع ليليّ كان يُعْقَدُ، على ما يظنّون، برئاسة الشيطان بعد منتصف ليل السّبت)، تنكروا بصورة ذئاب، فإذا لم يتهيّأ لهم الوقت لهذا التنكر امتطوا ذئاباً... وإذا رأت امرأة ذئباً يتبعها، حلّت حزامها وتركته مجروراً خلفها قائلة هذا القول الذي لا معنى له: «حارس الحيوان الصّغير، ذئب لم أمّ المسيح لك أخ» فإذا سمع ذلك عاد مضطرباً». (كانافاجيو، ص105-106). هل لهذه الصورة التي عليها الذئب علاقة بالميثولوجيا المصريّة وإله الموت أنوبيس؟ هل لها علاقة بالذئب الذي «يمثل عائقاً أمام الحجيج المسلمين نحو مكة، أو التجّار المسافرين نحو دمشق، وهو عائق يحوّل هذا الحيوان إلى كائن جهنّمي» (Chevalier, et Gheerbrant, p. 584)؟ هل ارتباط الذئب بالشيطان في المدوّنة الإسلاميّة أثر في صورته في المخيال الغربي؟ انظر إلى قوله في آكام المرجان: «من حديث معاذ بن جبل أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال إنّ الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاة القاصية» (الشبلي، آكام المرجان، ج1، ص321.). أمّا الخفّاش فيدلّ رمزيّاً على الخلود أو طول العمر (وهو من دلالات الحيّة في الحضارات القديمة)؛ لأنّه يسكن المغاور والكهوف، وهي عادة ما تكون معبراً إلى عالم الأموات. ويرتبط الخفّاش والذئب بكائن «خرافي» هو مصّاص الدماء (vampire)، وهو ميّت يخرج من قبره ليمصّ دماء الأحياء. ويذكر صاحبا معجم الرموز أنّ هذه العقيدة رائجة خاصّة في روسيا وبولونيا وأوربّا الوسطى واليونان... ويرمز مصّاص الدماء إلى نهم العيش الذي لا يشبع كلّما اعتقدنا أننا أخذنا ما نريده وما يكفينا، وبعبارة أخرى إنّه رمز طلب الدنيا الذي لا ينتهي (Chevalier, et Gheerbrant, p. 219 et p. 993) والخفّاش رمز الكفر وعبدة الشيطان والجنون أو نوم العقل (Tresidder, p. 20-21). وفي المعتقدات الأوربيّة «إذا وضعنا سبعاً من أوراق الغار على رأس نائم، وأجرينا فوقها سبع نقاط من دم وطواط رأى النائم في نومه سبعة شياطين. وإذا اصطدم وطواط بزجاج نافذة، وكان في البيت مريض، فهو سيموت قريباً...». (كانافاجيو، ص305). ننهي هذه الإحالات بقولٍ جاء في موسوعة أساطير الشعوب الروسيّة والسلافيّة وخرافاتهم يربط، في رأينا، بين عالم المخيال الغربي وعالم المخيال الإسلامي عن طريق حضور «العدوّ التركي»: «أخذت كلمة (vampire) (مصّاص دماء) من اللغة الصربيّة (vampir)، التي تعود بدورها إلى الكلمة التركيّة (ubir)، وتعني غير الميّت. وبعض المصادر تربط الكلمة بالأصل السلافي (upir)». Kennedy, Mike Dixon,) Encyclopedia of Russian and Slavic myth and legend, Santa Barbara, California, 1998, p. 289. إنّ الكلمة ذاتها تفتح أبواب الحديث عن علاقات عميقة بين الشعوب المتقاربة لا نعتقد أنّ المخيال الإسلامي كان بعيداً عن التفاعل معها.

يمكن حصر دلالات رمزيّة الحيّة في مجالين متقابلين: مجال الظلمة ومجال النور. في المجال الأوّل ارتبطت الحيّة، من خلال وصف مصنفي الحيوان، بالماء فهي «في أصل الطبع مائيّة»[115]، ومربضها في الجنّة على ضفاف نهر الكوثر. وارتباطها بالماء ارتباط بالأعماق شأن الحيّة التي أعدّت لفسقة القرّاء، ففي جهنّم وادٍ تتعوّذ منه جهنّم، وفي الوادي جبّ يتعوّذ منه الوادي، وفي الجبّ حيّة يتعوّذ منها الجبّ[116]. والأعماق تجعل الحيّة منتمية إلى عالم ما تحت الأرض سواء في البحر أم في البرّ، ويأتي انتماؤها ذاك في أفقين متقابلين:

- الأفق الأوّل أفق الإخصاب والتجدّد، فمن تحت الأرض يخرج النبات، وبالماء يتمّ إخصاب الأرض والمرأة، وارتباط الحيّة بالماء يعطيها معنى جنسيّاً لا نراه في سخريّة المعرّي من ابن القارح، الذي يهرب من رضاب الحيات في الجنّة فحسب؛ بل في نسبة القرء بمعنى الحيض إلى كلتيهما؛ إذ «يقال: أَقْرَأَت المرأَة إذا حاضت، وقرأَت: حملت. ويقال: قد أَقرأَت الحيَّة إقراءً، إذا جمعت السّمَّ شهراً، فإذا وَفَى لها شهر مَجَّتْهُ»[117]. والأيم: المرأة والحيّة[118]، وعلاقتها بالجنس تظهر أيضاً في أنّها «تأكل الزعفران والزعفران بلونه الأصفر... رمز متعدّد الدلالات من معانيه الجنس والباه»[119]. والحيّة إذ تغيّر جلدها، فتطرح بتجدّده الزمن الذي مضى، وتبدأ من جديد، تمثّل رمز الخلود والبعث المستمرّ، ولذلك نسب إلى الحيّة الخلود؛ لأنّها لا تموت بشكل طبيعي، وإنّما تقتل، ولو تركت لما ماتت[120]، أو هي إذا ضربت مرّة واحدة ماتت، فإن ثنّى ضاربها لم تمت، وهو ما عليه السعالي والغيلان أيضاً[121]. وقد يكون أفق التجدّد والإخصاب في رمزيّة الحيّة امتداداً للتصوّر الديني الذي سبق الإسلام، فقد كانت الحيّة رمز الخصب والمطر، والجنسُ وخصبُ الأرض عالمان حافظا على سلطتهما في رمزيّة الحيّة وطقوسها؛ بل لقد أقيمت أقيسة بين الحيّة وعضو

115 - الجاحظ، الحيوان، ج4، ص128. ابن سيرين، ص241. الدميري، ج1، ص394، وج 1، ص405. ويذكر الرازي في شرح السائبة ممّا جاء في الآية: {ما جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سائِبَةٍ وَلا وَصِيلَةٍ وَلا حامٍ} [المَائدة: 103]: «وأمّا السائبة، فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض، يقال: ساب الماء، وسابت الحيّة». الرازي، مفاتيح الغيب، ج12، ص91.

116 - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تح. السيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985، ط1، ج1، ص139. الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (736-795هـ/1335-1392م)، التخويف من النار، مكتبة دار البيان، دمشق، ط1، 1399هـ، ص88-89. الهيتمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمّد بن علي بن حجر السعدي الأنصاري (909-974هـ/1504-1567م)، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الفكر، ط1، 1407هـ/1987م، ج2، ص225؛ وص 418. ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم، تح. محمّد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، 1408هـ/1988م، ج2، ص191.

117 - السعدي، أبو القاسم علي بن جعفر (515هـ/1121م)، الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ج3، ص52.

118 - فقد «قيل نعوذ من بوار الأيم أي كسادها»؛ «وفي الحديث أنّه أتى على أرض جرز مجدبة مثل الأيم. الأيم والأين: الحيّة اللطيفة، شبه الأرض في ملاستها بالحيّة». انظر على التوالي: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص86، وج12، ص41. انظر أيضاً: الجاحظ، الحيوان، ج1، ص153؛ وج 4، ص306. الدميري، ج1، ص150.

119 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص318. الكسائي، ص119. ابن شاهين، غرس الدين خليل الظاهري (ت 873هـ/1468م)، الإشارات في علم العبارات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة-مصر، 1359هـ/1940م، ج1، ص399. Chebel, Malek, Encyclopédie de l'amour en Islam, Petite Bibliothèque Payot, T.I, p. 280.

120 - ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص397.

121 - الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص177. الجاحظ، الحيوان، ج4، ص157.

التناسل للرجل، وبينها وبين الحبل السري للجنين[122]، و«الثعبان القائم شبيه بالذّكر في مصر لتهديد الأعداء وحماية الشمس»[123]، والتنانين سيّدات الصواعق، وهي تدفع بالمياه لإخصاب الحقول والنساء. وبعض الصور التي تنتمي إلى الثقافة الهنديّة يُصوّر فيها الثعبان وهو يجامع المرأة[124]، والحيّة كذلك رمز الشفاء والدواء، كما يبدو ذلك في حيّة موسى النحاسيّة[125]، وقد عَدَّها المسيحيّون بعد ذلك رمزاً للمسيح الذي يحيي أصحاب الذنوب[126].

- والأفق الثاني، الذي تكتسبه الحيّة من ارتباطها بالظلام وعالم ما تحت الأرض عالم الموتى، أو «دار الحقّ» في مقابل الدنيا «دار الباطل»، هو معرفة ما لا يعرفه الإنسان، كحيّة أميّة بن أبي الصلت التي علمته الكلمة التي نجا بها وقومه[127]، أو الحيّة التي داوت كسرى من زكام مزمن بالريحان، بعد أن أنقذها جنده[128]. ولقد زادها خلقها قبل آدم معرفة بالموجود وأحواله أعمق من معرفة آدم[129]. وعالم الظلام الذي منه اكتسبت الحيّة معرفتها الغيبيّة يربطها بالعقاب في الدنيا؛ إذ نهشت الحيات جسد امرأة كانت قتلت غلمانها الثلاثة الذين أنجبتهم حراماً كتماناً لأمرها[130]. وفي الآخرة؛ إذ في جهنّم أفاعٍ نهّاشة كالجمال[131]. ويربطها كذلك بالترهيب، كما كان شأن الحيّة التي دأبت على حماية بيت الله الحرام في الجاهليّة، فأرسل الله عليها عقاباً يأخذها، فتمكّن العرب من إعادة بنائه[132]. ويربطها أيضاً بالدمار كما التنّين الذي سيكون طعام يأجوج ومأجوج[133].

هكذا كانت الحيّة، عند المسلمين عموماً؛ رمزَ المخيف ورمز العالم الخفيّ اللّامنظور، ولذلك تمتّعت بقوى خارقة مكّنتها من «حراسة البخور المقدّس في المعابد» و«من أن تكون شافية، ملكيّة، ربّانيّة، خيميائيّة»[134]. وعلاقة الحيّة بالظلام وبعالم ما تحت الأرض، وبعالم الموتى، من ناحية، وقدرتها على معرفة

122 - Tresidder, p. 184.

123 - Tresidder, p. 185.

124 - Eliade M., Traité d'histoire des religions, p. 179.

125 - العهد القديم، سفر العدد، 81: 9.

126 - Tresidder, p. 186.

127 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص313.

128 - الأبشيهي، المستطرف، ج2، ص219. الدميري، ج1، ص395-396.

129 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص318.

130 - الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمّد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي (284-356 هـ/897-967م)، الأغاني، تح. سمير جابر، دار الفكر، بيروت، ط2، ج20، ص386.

131 - الثعلبي، عرائس المجالس، ص5-6. الكسائي، ص97-98.

132 - الأزرقي، أخبار مكة، ج1، ص88، و159، و161. القرطبي، التفسير، ج2، ص123. ابن كثير، التفسير، ج1، ص181. ابن كثير، البداية والنهاية، ج2، ص301 وما بعدها.

133 - الحموي، معجم البلدان، ج3، ص198-199. المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص140. انظر: الكسائي، ص359. ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص74. الدياربكري، تاريخ الخميس، ج1، ص104. الدميري، ج1، ص233.

134 - شبل، مالك، ص106-107.

الغيب من ناحية أخرى، ممّا تشترك فيه الثقافة الإسلاميّة مع ما سبقها من الثقافات، فالحيّة في الأساطير الساميّة تنتمي إلى عالم الظلام والفوضى، العالم الذي يهدّد عالم النور والخير، ويظهر ذلك خصوصاً في الكائنات التي خلقتها تعامة الآلهة-الأمّ لمحاربة مردوخ، وهي عند الفرس الزرادشتيين رمز ظلمة الشرّ والشيطان[135]. والحيّة في الفكر اليهودي المسيحي عدوّة الإنسان الذي حرمته من الخلود؛ بل إنّنا نجد دلالة الشرّ والظلام في الحيّة عند اليونانيين؛ فقد كان على أبولون أن يقتل بيثون التنّين الذي يرعى الوحش الرهيب تيفون، من أجل إعلان سيطرته على دلف[136].

أمّا المجال الثاني، الذي تتحرّك ضمنه الحيّة، فهو مجال النور والخير؛ مجال ما بين السماء والأرض حيث الفضاء، فالحيّة في أعلى المراتب؛ إذ تحيط بالعرش، وهي أفضل الدوابّ في الجنّة. ومن الجانّ، وهو نوع من الحيّات، ما يعرج إلى السماء من منبر الرسول[137]. وهي ممّا يستعان به على الشرّ والكفر شأن عصا موسى التي انقلبت حيّة تقاتل إلى صفّه[138]. ولئن كان قتل الحيّة حلالاً في الحلّ والحرم، فإنّ منها ما يحرم قتله إلّا بعد أن يُؤْذَنَ ثلاثة أيّام، وتلك حيّات المدينة؛ لأنّ بها جنّاً مسلمين. وعندما التبس أمر قواعد البيت الحرام على إبراهيم وولده أتته الريح الخجوج فـ «كنست... ما حول الكعبة عن أساس البيت الأوّل»، وهذه الريح لها جناحان ورأس حيّة[139].

يعطي هذان المجالان، مجال عالم الإخصاب والتجدّد من ناحية، وعالم الخفاء والغموض والمعرفة الغيبيّة من ناحية أخرى، ومجال الخير والنور والسماويّة؛ يعطيان الحيّةَ نمطاً من القداسة تتردّد بين قداسة الديانات متعدّدة الآلهة والديانات التوحيديّة. ونرى قداسة الحيّة عند أهل السنّة في حمايتها بيت الله ممّا يهدّده، وفي أنّها الدابّة التي تأتي في آخر الزمان[140]، وفي كونها تحمي عرش الرحمن من «نفسه»؛ لأنها تردّه عن كبريائه والعجب بعظمته[141]. ومعنى القداسة، الذي يقوم (كما وضّح ذلك أوتو (Otto)) على الخوف والإعجاب، يعود إلى الخوف من الحيّة، وما تنتجه دلالات الدمار والرعب، وإلى الإعجاب المهيب بالحيّة

135 - Tresidder, p. 185.

136 - شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، ص46.

137 - ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمّد القرشي البغدادي (208-281هـ/823-894م)، الهواتف، تح. مصطفى عبد القادر عطا، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، ط1، 1413، ص92-93. أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1656. الشبلي، ج1، ص117.

138 - الطبري، التفسير، ج9، ص15.

139 - الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج3، ص66، وج 18، ص604؛ تح. العطار، ج1، ص550. ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، ص165. ابن كثير، التفسير، ج1، ص179. ولا نجد في بعض المصادر وصف أنّ هذه الريح ذات جناحين وأنّ لها رأس حيّة، وإنّما يكتفى أحياناً بذكر أنّ لها رأساً، وأنها تتكلّم. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج7، ص144. أمّا الملا الكاشاني، فلا يذكر سوى اسمها: الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج4، ص385. ويقرنها بعضهم بالسكينة؛ إذ جاء في (شرح نهج البلاغة): «إنّ الله أوحى إلى إبراهيم عليه السلام أن ابن لي بيتاً في الأرض، فضاق بذلك ذرعاً، فأرسل الله إليه السكينة، وهي ريح خجوج، فتطوّقت حول البيت كالحجفة. وقال ابن قتيبة: الخجوج من الرياح: السريعة المرور». ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم، مؤسّسة إسماعيليان، (د.ت)، ج19، ص129.

140 - القرطبي، التفسير، ج13، ص235-236.

141 - الكسائي، ص96-97. القرطبي، التفسير، ج15، ص295. الدميري، ج1، ص395.

الذي يستند أساساً إلى تزاوج دلالات التراب بدلالات الفضاء، من خلال طيرانها. وهذه القدسيّة ممّا نجده عند العرب في فترة ما قبل الإسلام، فالحيّة رمز للإله القمري ودّ. وكان من أسماء اللات اللّاهة وهي الحيّة[142]. أمّا في الثقافات التي سبقت ثقافة العرب قبل الإسلام، فنجد لإله الفراعنة رع صلّاً اسمه أوريوس ينفث اللهب ليحميه من أعدائه[143]. وهي عند البابليين رمز الآلهة عشتارت، وعند اليونان رمز الآلهة أثينا آلهة الحرب، مثلما أنّ الطاووس رمز الآلهة هيرا. وبيّنٌ أنّ التقارب هنا بين الحيّة في هذا المجال الثاني، وبين الحيّة، باعتبارها رمز عشتارت البابليّة أو أثينا اليونانيّة أو رع المصري، تقاربٌ بين رمز بسيط وآخر مهيمن، أو بين رمز هو دليل على غيره في بُعْدِ فعله أو قدرته وسلطانه، وبين رمز هو دليل على فعله الذاتي وسلطانه الخاصّ. ثمّ إنّ التقارب بين الرمزين يُبرز الاختلاف العميق، وهو أنّ الحيّة في الثقافة الإسلاميّة ترتبط بالمقدّس السماوي في ذاتها، وليست لاحقة في دلالاتها بمن هي رمز عليه، إنّ هذه الدلالات المهيمنة للحيّة تختلف عن الدلالات القديمة، وهي من إضافات الثقافة الإسلاميّة في تلاقحها مع الثقافات السابقة لها.

إنّ هذه الدلالات المتشعّبة، التي تمتدّ إلى أعماق الزمن القديم، أعطت إمكان الربط بين الحيّة وإبليس[144] ربطاً يوشك أن يوقعنا في العجز عن التمييز بينهما. فالحيّة، شأنها في هذا شأن إبليس، مضرب المثل في الكذب والظلم؛ وكذبها أن تنطوي في الرمل على الطريق فتصير كأنّها طبق خيزران. ومنها حيّات بيض تستدير فتحسب خلاخيل أو أساور، وذلك لتغري الناس فتهلكهم؛ وظلمها أنّها لا تمرّ بجحر تدخله إلّا هرب صاحبه منه وخلّاه[145]. والكذب تلبيس الحقّ بالباطل، وهو مع الإغراء والإغواء والإهلاك والظلم ممّا يوحّد الحيّة بإبليس، ويجعل من الحيّة رمزاً للإرادة والفعل من ناحية وللمكر والخداع القائمين على العلم من ناحية أخرى، وهي الدلالات عينها لرمزيّة إبليس.

والالتقاء في الأفعال يعضده التقاء في الصوت؛ فالوسوسة: الصوت الخفيّ، وكذا الفحيح. ولقد تكلّم إبليس من فمها بصوتها؛ لأنّ حوّاء ظنّت أنّ المتكلّم الحيّة. ولقد أورث حضور إبليس في فمها سمّاً قاتلاً، فقام التناظر بين ما تنفثه الحيّة من سمّ وما ينفثه إبليس من غواية، ولذلك كان إبليس في دم ابن آدم «رأسه كرأس

142 - ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص539. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص311-312. ويذكر عجينة أنّ اللات كانت آلهة الشمس، ما يثير مسألة ازدواجيّة الدلالة في الحيّة، وفي رموز أخرى تنتمي إلى الحزمة الدلاليّة ذاتها كما سنرى. انظر: عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص193-194، وج 2، ص183.

143 - شابيرو (ماكس)، وهندريكس (رودا)، معجم الأساطير، (م.س)، ص213.

144 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج2، ص67-68. الجاحظ، الحيوان، ج1، ص153. الشبلي، ج1، ص24.

145 - الجاحظ، الحيوان، ج4، ص200. انظر أيضاً: ج4، ص107.

الحيّة»[146]. ومن الروايات ما يجعل الشيطان هو الحيّة؛ فقد ذكر الطبري «أنّ الشيطان دخل الجنّة في صورة دابّة ذات قوائم، فكان يرى أنّه البعير، قال: فلعن فسقطت قوائمه فصار حيّة»[147].

تلتقي الحيّة بإبليس، إذاً، من حيث السياق السردي فهي صديقته (أ) وزوجته[148]، تحمله في جوفها (أ) وفمها وتلده في الجنّة وتعينه على الإيقاع بآدم، ومن حيث دلالاتها الرمزيّة (العلم والظلمة والقداسة...)، فتلتحق بذلك بدلالات الطاووس وأفعاله. فماذا عن حوّاء المساعد الثالث لإبليس؟

ج- حوّاء:

تجمع حوّاء، شأنها شأن الحيّة، بين وظيفتين، فهي معبر الحيّة وإبليس لإغواء آدم، وهي الطرف الأساسيّ في لذّته ومتعته. وتبدو في الوظيفة الأولى على ثلاث صور:

1- فهي صدى صوت إبليس (أ) والحيّة؛ لأنّها تكرّر ما قيل لها دون أيّ إضافة[149].

2- أو هي مساعدة لفاعل أساسي تقف منه في درجة ثانية، فقد أمرتها الحيّة بإطعام آدم من الشجرة فاستجابت لها[150].

3- وهي في صورة ثالثة الفاعلة التي دفعت آدم إلى العصيان دفعاً، سواء كان تحت تأثير انفعالها العظيم بوسوسة إبليس[151] أم تحقيقاً لرغبة من رغباتها، فقد قال لهما الشيطان: «إنّها شجرة الخلد من أكل منها لم يمت، وأيّكما أكل قبل صاحبه كان هو المسلّط على صاحبه، فابتدرا الشجرة فسبقته حواء، وأعجبها حسن

146 - مجاهد، التفسير، ج2، ص798. البغوي، التفسير، ج4، ص548. ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص255. السيوطي، الدر المنثور، ج8، ص694. الثعلبي، ج1، ص221...إلخ.

147 - الطبري، التفسير، ج1، ص236. التاريخ، ج1، ص71. وجاء في (لسان العرب): ابن قترة: حيّة صغيرة «هو أغبير اللون، صغير أرقط... أبو قترة: كنية إبليس، وفي الحديث تعوّذوا بالله من قترة وما ولد... اسم إبليس». ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص73. الفراهيدي، كتاب العين، ج5، ص128. ويضيف ابن كثير، أثناء حديثه عن ابتلاء النبي أيوب، حادثة انقلب فيها إبليس إلى حيّة لإغواء أحد العبّاد. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج9، ص290.

148 - الحنفي، ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ص37. ابن عساكر، ج14، ص60. السيوطي، الدر المنثور، ج9، ص569-570. ولمدوّنتنا تنويعات على تناسل إبليس لا تحضر فيها الحيّة بشكل واضح ما يعني أنّ حضورها في الروايات الأخرى ليس إلا تفصيلاً للروايات التي لم تحضر فيها، من ذلك ما جاء عن ابن الجوزي. ابن الجوزي، ج1، ص177. القرطبي، ج10، ص420. انظر أيضاً: أبو الشيخ، العظمة، ج5، ص1682. الثعلبي، عرائس المجالس، ص36. الدميري، ج1، ص297.

149 - ابن منبّه، التيجان، ص8. الصنعاني، التفسير، ج2، ص226-227. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص526، وتح. العطّار، ج1، ص235. الطبري، التاريخ، ج1، ص72. ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص204-205. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج69، ص103، انظر الصفحة 105 وفيها يورد ابن عساكر رواية عن عطاء: تحلّ حواء من قصد غواية آدم وتفكّ قيد ارتباطها بإبليس. انظر أيضاً: القمّي، تفسير القمي، ج1، ص43. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص160. الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج1، ص95.

150 - البغوي، التفسير، ج2، ص154.

151 - ابن إسحاق، المبتدأ في قصص الأنبياء، ص60. الطبري، التفسير، ج1، ص237. الطبري، التاريخ، ج1، ص72. الثعلبي، عرائس المجالس، ص27. الشيباني، الكامل، ج1، ص31.

الشجرة وثمرها، فأكلت وأطعمت آدم»[152]. وقد قيل «إنّ حوّاء قالت لآدم: تعالَ حَتَّى نأكل من هذه الشجرة، فقال آدم: قد نهانا ربّنا عن أكل هذه الشجرة، فأخذت بيده حَتَّى جاءت به إلى الشجرة، وكان آدم يحبّ حوّاء فكره أن يخالفها لحبّه إيّاها، وكان آدم يقول لها: لا تفعلي فإنّي أخاف العقوبة، وكانت حوّاء تقول: إنّ رحمة الله واسعة، فأخذت من ثمرها فأكلت، ثمّ قالت لآدم: هل أصابني شيء بأكلها؟ وإنّما لم يصبها لأنّها كانت تابعة وآدم متبوعاً»[153]. ويتوضّح دهاء حوّاء وقوّتها في مقابل ضعف آدم في إفادتها من حاجة آدم إليها؛ فقد «دعاها آدم لحاجته، فقالت: لا، إلّا أن تأتي ها هنا، فلمّا أتى قالت: لا، إلّا أن تأكل من هذه الشجرة وهي الحنطة. قال: فأكلا منها...»[154].

وتجد هذه الوظيفة الأولى ما يبرّرها في الوظيفة الثانية التي من أجلها خُلقت حوّاء، وتبدو فيها في صورة المتاع، مسلوبة الإرادة لا يعتني الخطاب السردي بأفعالها بقدر اعتنائه بأحوالها وصفاتها، وفيها يُشَدُّ اهتمامه إلى حسن جسدها ودواعي اللذّة فيه. ويمكن اكتشاف هذه الصورة، من زاوية علاقة حوّاء ببرنامج إبليس السردي، من خلال تبيّن ظاهر أمرها في ثوبها وحليها، وباطنه في اسمها.

ولقد تركّز وصف ثوبها على الذيل وطوله ونوره وبهائه، ووُصفت الحلي وجواهرها وما على ضفائرها[155]. وهذا الوصف يلحق حوّاء بالطاووس في حسن صورتيهما، وتركيز ذلك على الذيل عند كليهما، وجمال مظهرهما. أمّا اسم حوّاء فتُستقى دلالاته أوّلاً ممّا استقرّ في الضمير الديني من «حقائق» التوراة وأساطير بني يعقوب، وثانياً ممّا تُوَفّره اللغة من مرتكز مهمّ، وثالثاً ممّا يبنيه الموقف النفسي الاجتماعي من المرأة عموماً؛ ذلك أنّ اسم حوّاء يعود إلى أنّها خُلِقت من حيّ[156]، ولأنّها أم كلّ حيّ[157]، وهي حوّاء لأنّ لها في شفتيها حوّة أي حمرة[158]. واسم حوّاء موحّد بين الحياة والحيّة، وهو اتّحاد في ذاتها، فهي الحياة من ناحية، وهي «الالتواء والإغواء»[159] من ناحية أخرى، وهي التي في شفتيها، كنايةً عن الصوت والريق والفرْج،

152 - ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج69، ص105.

153 - السمرقندي، التفسير، ج1، ص71-72. وحوّاء عند الصدوق تابعة لإبليس. الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج1، ص274. معاني الأخبار، ص125.

154 - الطبري، التفسير، ج1، ص237. الشيباني، الكامل، ج1، ص31. ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص205.

155 - الكسائي، ص115.

156 - السمرقندي، التفسير، ج1، ص71. انظر أيضاً: الطبري، التفسير، ج1، ص237. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد حبيب (364-450هـ/974-1058م)، أعلام النبوّة، تح. محمّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1987، ج1، ص78. السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص127. الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج1، ص16. معاني الأخبار، ص48. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج1، ص167-168. الكاشاني، الملا فتح الله، زبدة التفاسير، ج1، ص126. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج2، ص9.

157 - ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج69، ص102. انظر أيضاً: ابن سعد، الطبقات، ج1، ص39. السيوطي، الدر المنثور، ج1، ص127. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج1، ص168.

158 - السمرقندي، التفسير، ج1، ص71. ويرجع ابن منبّه اسم حوّاء إلى شعرها «إذ به سمّيت حوّاء». انظر: ابن منبّه، التيجان، ص8.

159 - السعفي، ص99.

فحيحُ إغواء آدم، وسمّ كلامها المعسول، وقدرتها على التوليد والتجدّد من خلال بناتها «بنات حوّاء». إنّ حوّاء صورة عن إبليس، لأنّها «وسواس المخدّة»[160]، وهي صورة أخرى عن الحيّة، أو إنّ «الحيّة المشتقّ اسمها من الحياة هي حوّاء واهبة الحياة والماء»[161].

يتحرّك إبليس ومساعدوه، إذاً، بين عالمي النور والظلمة، وعالمي الحياة والموت، وأوّلهما سابق لثانيهما، فإبليس جامع بين مرحلة العبادة التي كان فيها مَلَكاً مَلِكاً، ومرحلة الإبلاس من رحمة الله، مرحلة الطرد إلى أعماق البحار ومغاور الجبال، والطاووس جامع بين كونه رمزاً شمسيّاً بنوره وجماله وعدائه للحيّات، وبين كونه رمز المعرفة الغيبيّة، رمز العين التي تحسد بعيون ذيله المتكاثرة، والحيّة رمز الخير والشرّ. والمرأة التي تنبع من باطن آدم (ضلعاً وحلماً)، والمحققة لأنسه وسكنه، هي أيضاً سبب قدرة إبليس عليه، وسبب خروجه من الجنّة. والعالمان يتوحّدان في حزمة رمزيّة تقوم على تعالق المتناقضات واجتماعها، وليس الاختلاف بين وحداتها (إبليس، الطاووس، الحيّة، حوّاء) إلّا كشفاً لمختلف وجوه هذا التعالق؛ التعالق بين الخيِّرِ والشرّير، والنيِّر والمظلم، والخائف والمخيف، والحاضر والغائب، والمعلوم والمجهول...، وتتواصل وحدات هذه الحزمة فيما بينها دون أن تفتح عالمها لغير المزدوج مثلها، فقد رفض كلّ سرح الجنّة أن يدخل إبليس، وتوقّف، في الوقت نفسه، عن الدخول في عالمه، بإدخاله في جسده وَنَفَسِهِ. ويمكن رسم أوجه العلاقات، أو سبل مسار التعالق، بين وحدات هذه الحزمة الرمزيّة، متتبعين سياق الخطاب السردي، كما يأتي:

والعلاقة الدائريّة بين هذه الوحدات تعبّر عن انغلاق الفضاء الذي تكوّنه، وتعبّر، في الوقت نفسه، عن تواصلها المتبادل، وهي تفتح باب تناظر رأينا أسسه بين إبليس والحيّة من ناحية والطاووس وحواء من ناحية أخرى، وهذا التناظر الثنائي المضاعف يقوم على رمزيّة الرقم (2) ورمزية الرقم (4)، وهما رمزيّتان تخرجان الواحد نحو الكثرة، والمفرد نحو المتعدّد، فتتدرّجان بالعالم من الله إلى الإنسان، ومن السماء إلى الأرض. إنّ عالم إبليس عالم مكتمل وكماله ذاك هو الذي مكّنه من النجاح في تحقيق طِلبته، وهي إخراج آدم من الجنّة ونعيمها.

يلتقي الاختبار الرئيسي والتمجيدي لبرنامج إبليس بالاختبار الرئيسي والتمجيدي لبرنامج آدم؛ إذ يقيم السرد علاقة تقابل واضحة بين «البطلين» وما نتج عن فعلهما. ولقد كان نجاح إبليس في الاختبار تعبيراً موازياً عن فشل آدم في اختباره وعصيانه ربّه وسقوطه في حبائل الشيطان.

160 - القرطبي، التفسير، ج1، ص307.

161 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص345.

يقوم الاختبار الرئيسي لآدم على إحداث تغيير في العلاقات القائمة بين عوامل البرنامج السردي الجزئي الثاني (ب.س.ج2)؛ وهي أساساً آدم وحوّاء وإبليس والمؤتي والملائكة، فبعد أن كانت العلاقة بين آدم وحوّاء من ناحية، والمؤتي من ناحية أخرى، قائمةً على تبعيّة الأوّلين للثاني، واتصالهما به، تغيّرت العلاقة إلى انفصال وخروج عليه عبر عصيان أمره، وخيانة العقد الذي قام بينهما، وهذا الانفصال والخروج أدّى إلى انقلاب في العلاقات بين آدم وكلّ عناصر قوّته ولذّته في الجنّة من علاقات اتصال وخدمتها إيّاه إلى علاقة انفصال وعقوبة وطرد و«شماتة»... وقد أقام الاختبار الرئيسي لبرنامج آدم علاقة جديدة بين آدم وحوّاء، فبعد أن كانت طيّعة تسير في ركبه أصبحت حجر الأساس في فشله ووقوع العقوبة عليه.

غير أنّ هذه التغييرات عائدة إلى علاقة أساسيّة ربطت بين آدم والشجرة، وترتقي هذه العلاقة من علاقة بين إنسان ونبات إلى علاقة رمزيّة تواصل خطّ قوّة الرموز التي تتحرّك داخل النصّ الأسطوري؛ علاقة تقوم على الأكل (أ) و«المواقعة»[162]، تتّخذ فيها الشجرة في دلالاتها الرمزيّة محلّاً معقّداً. وسنعمد، من أجل محاصرة هذه الدلالات في حدود ما يهمّنا منها في قصّة آدم، إلى تتبّع سياقين هما سياق الخطاب الأسطوري الذي وردت فيه حكاية آدم، وسياق الخطاب الثقافي والفكري عموماً، حيث قد نجد ما يزيح عن دلالات الرمز حجباً تتكاثف.

د- آدم/ الشجرة:

مرّت العلاقة بين آدم والشجرة بمرحلتين: مرحلة الاجتناب ومرحلة الاقتراب، تستجيب الأولى للعقد القائم بين المؤتي وآدم، وتكسر الثانية هذا العقد، فيقوم عقد آخر بين آدم وبقيّة عوامل برنامج استخلافه في الأرض. وعندما نتذكّر أنّ الجنّة {مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنابٍ} [البَقَرَة: 266] ولآدم {فِيها فَواكِهُ كَثِيرَةٌ} [المؤمنون: 19]، علمنا أنّ اقترابه من شجرة بعينها حَرَمَه من بقيّة الأشجار التي أبيحت له. والسؤال الذي يستبق الذهن هو: لماذا كان الامتناع عن الاقتراب من الشجرة موضوعاً للاختبار، وليس عملاً آخر، ولا سيّما أنّنا نجد في الحضارات السابقة موضوعات أخرى شكّلت اختبارات عسيرة، وجعلت الناجحين فيها أبطالاً تراجيديين (شأن كيومرث وهو يصارع الشيطان، أو شأن أوديب ومعرفته لنفسه)، أو أنصاف آلهة (مثل هرقل أو جلجامش...). ونجد دواعي اختيار الشجرة موضوع اختبار آدم سواء عند المسلمين أم من سبقهم من أهل الكتاب في رمزيّة الشجرة وفي ارتباطها بصورة آدم من ناحية، وبالدلالات التي تتحرّك وتتلاقى فيه من ناحية أخرى. دون أن نغفل، أثناء تبيّن هذه الدلالات، أنّ الأسطورة الدينيّة السنّيّة والإماميّة تستعيد في موضوع الشجرة ما جاء في النصّ الديني الإسلامي منه والتوراتي. فما هي دلالات رمزيّة الشجرة؟

162 - الطبري، التاريخ، ج1، ص74. ابن الجوزي، المنتظم، ج1، ص206.

يمكن، بالنظر إلى ما آل إليه آدم عندما أكل من الشجرة، حصر دلالاتها المتنوّعة في قسمين كبيرين؛ أوّلهما اعتبارها شجرة الخلد وملكاً لا يبلى، وثانيهما اعتبارها شجرة المحدث.

أ- الخلد والملك:

تنوّعت النصوص في بيان الخلد والملك اللذين أغرى بهما إبليس آدم وحوّاء، فالخلد بقاء في الجنّة أبداً لا ينقطع بخروج أو طرد، كما كان حال إبليس، أو هو الحياة التي لا موت بعدها ولا فناء كالإله، والملك تحوّل إلى صنف الملائكة، أو إلى رتبة الملوك؛ فقد قال إبليس لآدم: «إن أكلت منها كنت ملكاً مثل الله تبارك وتعالى»[163]. و«الشجرة غصونها متشعّب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم»[164]. والخلد متعلّق بالحياة، والملك متعلّق بالقدرة التي يمثّل العلم، في السياق السردي، أقوى مظاهرها.

وتُحَدَّدُ شجرة الخلد والملك بكونها شجرة الحياة والعلم، ويوحّد النص السنّي بهذا التحديد بين مجالين كان النصّ الكتابي قد فصل بينهما[165]؛ فقد كان آدم التوراة قد أكل من شجرة علم الخير والشرّ، فـ«اضطرّ» الربّ إلى إخراجه من الجنّة قبل أن يتفطّن إلى شجرة الحياة فيأكل منها ويصبح إلهاً.

ولا توحّد نصوص مدوّنتنا بين نوعين من الشجر عند بني يعقوب فحسب؛ بل تَسْتَعيدُ، من خلال شجرة الخلد وعظمتها[166]، دلالة الشجرة وقدسيَّتها عند العرب في الجاهليّة كما بدا ذلك في «ذات أنواط»[167]، أو في «نخلة نجران»...[168]؛ وهما شجرتان مقدّستان ترتبطان بالثياب وتعليقها عليهما إمّا قبل الدخول إلى الحرم، شأن ذات أنواط، وإمّا للزينة شأن نخلة نجران، وعند ثقافات موغلة في القدم، كالثقافة الصينيّة والفرعونيّة

163 - الطبري، التاريخ، ج1، ص71؛ التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص526، وج 18، ص387، تح. العطار، ج1، ص236، وج16، ص223. الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص196.

164 - الطبري، التاريخ، ج1، ص72؛ انظر أيضاً: الصنعاني، تفسير الصنعاني، ج2، ص226. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج1، ص526، تح. العطّار، ج1، ص235. ابن عساكر، ج69، ص103. ابن كثير، التفسير، ج1، ص235. السيوطي، الدر المنثور، ج9، ص357. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص169.

165 - العهد القديم، سفر التكوين: 2: 15-17.

166 - «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مئة عام لا يقطعها شجرة الخلد». انظر: ابن كثير، التاريخ، ج1، ص77. شبل، معجم الرموز، ص169.

167 - الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص273. البيهقي، السنن الكبرى، ج6، ص346. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص274. وقد تقوم مقام الإله أو عجل بني إسرائيل. الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج13، ص81-82، تح. العطار، ج9، ص61. ابن كثير، التاريخ، ج4، ص325. الطوسي، التبيان، ج1، ص402؛ مجمع البيان، ج1، ص345. انظر تعليق الغزالي على نوع مكانة ذات أنواط عند العرب قبل الإسلام وبعده حين يقول: «فاعلم أنّ ذات أنواط إنّما كانت شجرة في أيام العرب الجاهليّة تعلّق عليها يوماً في السنة فاخر ثيابها، وحلي نسائها، لأجل اجتماعها عندها وراحتها في ذلك اليوم، ولم يكونوا يقصدونها بالعبادة لما كانت بغير صفة التماثيل المنحوتة والأصنام». الغزالي، كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ج17، ص35.

168 - «كان أهل نجران يومئذٍ على دين العرب يعبدون نخلة لهم عظيمة بين أظهرهم لها عيد في كلّ سنة، فإذا كان ذلك العيد، علقوا عليها كلّ ثوب حسن وجدوه وحلي النساء فخرجوا إليها يوماً وعكفوا عليها يوماً». الحموي، معجم البلدان، ج5، ص266. ابن الأثير، الكامل، ج1، ص329. ابن كثير، التاريخ، ج2، ص168. عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص275. علي، جواد، المفصّل، ج12، ص184. انظر ما يروى عن كيفيّة تحوّل نجران من عبادة النخلة إلى المسيحيّة. الطبري، التاريخ، ج1، ص543.

والإيرانيّة واليونانيّة الرومانيّة...[169]. ولئن بدا معنى الخلود مرتبطاً بالأشجار في تجدّدها الفصلي؛ إذ تتساقط أوراقها في الخريف وتزهر في الربيع، فإنّ اقترانها بالملك، ومن وراء الملك الألوهيّة، راجع إلى حركة نموّها التي تسعى من تحت الأرض إلى السماء. ولقد رأينا في رمزيّة الحيّة وحوّاء أنّ عالم ما تحت الأرض، عالم الغيب الأرضي المظلم المخيف، عالم الفعل الذي يحكم من خلاله الخفيُّ البيِّنَ والغائبُ الشاهدَ، هو العالم الذي لا يستطيع الإنسان الإقبال عليه وحكم أعوانه وسادته، إنّه عالم فوق إنساني[170]، ولذلك كان الأكل من الشجرة دخولاً في هذا العالم[171].

تعبّر الشجرة إذاً عن مجالات رمزيّة ثلاثة، أوّلها: ربطها الصميم بين الأرض (الطين، والتراب...) والفعل والخلود عبر التجدّد الفصلي، أو ارتباطها بالنسر في الفنّ السلجوقي[172]، وثانيها: سعيها الذي لا يكاد يتوقّف إلى الصعود والعروج إلى السماء[173]، والارتفاع عن الأرض، إنّها جزء من الأرض يسعى إلى الانقطاع عنها، وثالثها: تقديم هاتين القدرتين (الخلود والسموّ) في شكل ثمر مقدّس. ومن هنا يماثل آدم الشجرة، فقد تشكّل مثلها من الأرض، ويعرج مثلها إلى السماء؛ إذ يصعد المنبر، ويركب الفرس الميمون، ويُرفع على أكتاف الملائكة، وكلاهما يخرج من الظلمات إلى النور، من التراب إلى السماء[174]. فهل كان منع آدم من الشجرة منعاً من العودة إلى جزء من ذاته، الجزء الذي يتعلّق بما عمّده إبليس من جسده، وهو مسار الأكل (الفم، والجوف، والدبر)؟ وهل كان إلزامه بعدم الاقتراب إشارة لآدم بأنّه أصل الخلود، وأنّه متى طلب الخلود من خارج ذاته فقده؟ هل كان الحرمان من الشجرة حرماناً من الأمّ الرمزيّة، وتحقيقاً لاستقلال آدم، وهو مرحلة في مسار طقوس التعليم (rituels d'initiation)، فإذا خالف الأمر أصبح كما سنرى بعد قليل عاجزاً قابلاً للموت؟

---

169 - يقدّم صاحبا (معجم الرموز) التأويلات السبعة التي يقترحها إلياد للشجرة، وتحوم في معظمها حول علاقتها بالكون وخلقه، ثمّ يقدّمون مختلف دلالات الشجرة في سائر الحضارات. Chevalier, et Gheerbrant, p. 62 et suite. انظر أيضاً: Humbert, Biedermann, p. 350. p. 219 63 et suite. Cirlot, p. 346 et suite. Ferber, p. 219. انظر دلالات النخلة مثلاً عند سائر الحضارات: شبل، معجم الرموز، ص169، وص 327.

170 - انظر في هذا: Eliade, Traité d'Histoire des Religions, p. 231 et suite.

171 - تمثّل الشجرة في أساطير عديدة معبراً بين عالمين عالم الواقع وعالم آخر، انظر:

Eliade, Traité d'Histoire des Religions, p. 231-232. Durand, «Symbolisme de la terre», E.U., Paris, 1992, Corpus 22, p. 327. Tresidder, p. 208-209.

172 - شبل، معجم الرموز، ص169.

173 - يقول ملك شبل: «الشجرة بشكل عام ترمز إلى الإنسان الساعي إلى مصير أفضل بريء من أيّ فكرة سيّئة». شبل، معجم الرموز، ص169. الميداني، مجمع الأمثال، ص1-2. انظر أيضاً: المعرّي، أبو علاء أحمد بن عبد الله بن سليمان (ت 449هـ/1057م)، رسالة الغفران، تصحيح إبراهيم اليازجي، مصر، ط1، 1325هـ/1907م، ص8. ويرى شبل أنّ الغزالي يَعدّ الشجرة رمزاً «إلى الملكة التأمّليّة الفكريّة جذعها منهل المعرفة، وأغصانها مواهب وثمارها نتائج». شبل، معجم الرموز، ص169.

174 - إنّ التشابه بين آدم، والإنسان عموماً، والشجرة، والنبات خصوصاً، ممّا أشار إليه الحديث النبويّ عند الكلام عن ناس يُخْرَجُونَ من النار إلى الجنّة، انظر القرطبي، التفسير، ج5، ص54؛ أبو الشيخ، العظمة، ج2، ص652-653. انظر أيضاً الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج20، ص476؛ السيوطي، الدر المنثور، ج11، ص415؛ ج14، ص388؛ ابن كثير، التفسير، ج3، ص287؛ ج8، ص381.

ب- شجرة الحدث:

لئن سعى تحديد شجرة الخطيئة بشجرة الخلد والملك إلى تحديد وجهة حركة آدم وحواء نحو السموّ والرّفعة والتماثل مع الملائكة أو التشبّه بالإله؛ وهو ما يلتقي وامتداد الشجرة عموديّاً وانتصابها، فإنّ تحديد هذه الشجرة عينها بالشجرة التي مَن أكل منها أحدث، ولا ينبغي لمن أحدث البقاء في الجنّة، يعكس وجهة هذه الحركة نحو الأسفل ونحو غير المرغوب فيه؛ فالتحديد الأوّل يسعى إلى إلغاء الشهوة؛ لأنّ الشهوة لم تُرَكَّبْ في الملائكة، في حين يؤكّد التحديد الثاني هذا الجانب في أبوي البشريّة. النزوع الأوّل مقدّس والنزوع الثاني مدنّس، وإذا كان الأوّل ليس إلّا «كذبة» من إبليس ومساعدتيه، فإنّ ما بقي هو التدنيس والنزول.

ولقد سعى الخطاب الإسلامي إلى تحديد هذه الشجرة. ويذكر ابن الجوزي أقوالاً ستة؛ كلّ قول يُنْسَبُ إلى عَلَمٍ من أعلام أهل العلم: «في الشجرة ستة أقوال، أحدها: أنّها السنبلة، وهو قول ابن عباس وعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه وقتادة وعطية العوفي ومحارب بن دثار ومقاتل، والثاني: أنّها الكرم، رُوي عن ابن مسعود وابن عباس وسعيد بن جبير وجعدة بن هبيرة، والثالث: أنّها التين، رُوي عن الحسن وعطاء بن أبي رباح وابن جريج، والرابع: أنّها شجرة يُقال لها شجرة العلم، قاله أبو صالح عن ابن عباس، والخامس: أنّها شجرة الكافور، نُقل عن علي بن أبي طالب، والسادس: أنّها النخلة، رُوي عن أبي مالك، وقد ذكروا وجهاً سابعاً عن وهب بن منبه أنّه قال: هي شجرة الخلد، وإنّما الكلام على جنسها»[175].

وإذا تجاوزنا اعتبار الشجرة شجرة العلم أو شجرة الخلد أو شجرة الكافور لما يجمع بين هذه الأقوال من انتماء الشجرة إلى فضاء المقدّس، فضاء الآلهة، فإنّ ما بقي من الأقوال يجعل الشجرة السنبلة أو الكرمة أو النخلة أو التين[176]. وهذه التحديدات الأربعة تستعيد الأشجار المقدّسة في الديانات والأساطير الدينيّة السابقة للإسلام. فالكروم ثمرة الخلود عند الفراعنة، والتين نبتة مقدّسة تلحق بالرّبّة حاثور المصريّة[177]، والحنطة هي شجرة الخطيئة عند اليهود والشجرة المقدّسة عندهم[178]، وشجرة الكافور ذات خاصّيّة فردوسيّة[179] تنشأ من ارتباطها بالنعيم أرضيّاً كان أو سماويّاً، والزيتون والنخل والرمّان شجر مقدّس في الثقافات الساميّة شرق

175 - ابن الجوزي، زاد المسير، ج1، ص66. ونجد عند الهمذاني في الإكليل أنّها شجرة الأترجّ. انظر: الهمذاني، الإكليل، ج1، ص39. انظر أيضاً: الثعلبي، التفسير، ج1، ص182. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج1، ص158، وص 169. الجزائري، نعمة الله، النور المبين، ص49.

176 - يقول ابن سيرين: «وورق الشجر رزق وأموال إلا ورق التين فإنّه حزن». ابن سيرين، ص448.

177 - Tresidder, Jack, The Hutchinson Dictionary of Symbols, p. 208.

178 - انظر حضورها في العهد القديم، سفر التكوين، 27: 28، و27: 37، و45: 23. سفر الخروج، 29: 1-5.

179 - شبل، معجم الرموز، ص263. غير أنّنا لا نفهم كيف تكون الشجرة شجرة كافور إلا بالانتباه إلى أمرين مهمّين، الأوّل: أنّ من ينسب إليه القول إنّ شجرة الخطيئة هي شجرة الكافور هو علي بن أبي طالب، والثاني: أنّ الخطيئة عند الإماميّة والإسماعيليّة هي، كما رأينا، متعلّقة بآل البيت، سواء تعلّق الأمر بمكانتهم أم بعلمهم أم بالنور الذي منه خلقوا...، وإذا علمنا أنّ الكافور هو رمز البياض الخالص والصفاء الكامل، ولذلك كان رمز الإله الهندي شيفا (Chevalier, et Gheerbrant, p. 161)، وتذكرنا المكانة التي فيها آل البيت، كان اختيار رمز الكافور لشجرة الخطيئة مفهوماً.

الأوسطيّة[180]؛ فالنخلة من شجر العرب المقدّس في الجاهليّة، سواء رأينا ذلك في عبادة أهل نجران نخلةً بين ظهرانيهم قبل أن تقتلعها كرامة المسيحي، أم رأينا ذلك في سمرات العزّى وسكناها فيها[181]، أو قرأنا ذلك في حديث للرسول يجعل النخلة من الجنّة[182]، أو في تأويل آية من القرآن تعدّ الكلمة الطيّبة هي النخلة[183].

والمهمّ في كلّ هذا أمران، أوّلهما: أن النصّ الأسطوري يستعيد في تنويع معنى شجرة الخطيئة ما آمنت به أمم سبقته، وثانيهما: أنّه يوحّد بين دلالات الأشجار المقدّسة وبين ما جاء به الإسلام، وهذا التوحيد يقوم على المحافظة على هذه الدلالات دون الإبقاء على مضامينها القدسيّة. ولقد تمّ له ذلك بإعادة توجيه معاني هذه الأشجار من بيان علاقتها بالآلهة باعتبارها رمزاً من رموزها إلى بيان علاقتها بآدم أساساً، فقد «خلقت النخلة والرمّان والعنب من فضل طينة آدم»[184]، وهو خلق يعضد ما رأيناه من تماثل آدم والشجرة، وقد كان التماثل في مستوى حركة الشجرة ودلالاتها على الخلود والألوهيّة، ونجد هنا تماثلاً في العنصر فـ «الشجرة كالإنسان عالم صغير تجتمع فيه العناصر الأربعة من تربة وماء وهواء وبوساطتها يقتدحون النار»[185]، وعنصر النار ينبع من الشهوة وما الشهوة إلّا شهوة البطن أو الفرج، ويتوحّدان في الطعام، الذي هو من شهوة البطن، ولأنّه نتج عنه انكشاف العورةِ جسرِ شهوة الفرج؛ وعنصر النار حاصل في طريق عروج إبليس في جسد آدم عندما دخل في فمه وخرج من دبره. لقد قدح الأكل عنصر النار، وهو عنصر جنسي أساساً، فانكشفت العورتان وانكشف من ورائهما العالم الخفي[186].

---

180 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص277.

181 - الطبري، التاريخ، ج2، ص163. الحموي، معجم البلدان، ج4، ص117. القرطبي، التفسير، ج17، ص99. ابن كثير، التفسير، ج4، ص255. ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، ص316. يقول أحد المعاصرين واصفاً النخلة: «دم النخلة رحيق عذب وقلبها لذيذ شذيّ، تزهو وتحلم، تسقي وتسكر، تلد وتحنّ، وتطلب الحبّ في الربيع، تحمل الغناء إلى فؤادها، تطوّح بغلّتها الجنوب والشمال، وتصهرها الشمس فتذهّبها وتنضجها فتمتلئ لحماً، وتثقل العراجين، وتمتدّ الشماريخ بتَمْرٍ نوراني ذلك الخريف في الجريد». خريف، البشير، الدقلة في عراجينها، الدار التونسيّة للنشر، ص25-26.

182 - البرقي، المحاسن، ج2، ص529. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي (486هـ/1093م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تح. مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403، ج3، ص827. الثعلبي، عرائس المجالس، ص34.

183 - الطبري، التفسير، تح. الشاكرين، ج16، ص572، وص 574. الصنعاني، ج1، ص342. الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص106. السيوطي، الدر المنثور، ج5، ص22-23. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي (364-450هـ/974-1058م)، تفسير النكت والعيون، تح. السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ج3، ص131. ويورد القرطبي تشابهاً بين النخلة وإيمان المؤمن. القرطبي، ج9، ص359. الطوسي، التبيان، ج6، ص291. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج6، ص74. الكاشاني، الفيض، التفسير الصافي، ج3، ص85... شبل، معجم الرموز، ص327. انظر أيضاً علاقة الشجرة، شجرة الحياة أو شجرة المعرفة، بالتوراة في مختلف مراحل تاريخ اليهوديّة: Scholem Gershom, «antinomianism», in E. J., 2 nd edition, Vol. II, p. 200. وانظر العلاقة التي يقيمها التصوّر اليهودي بين النخلة والشيطان وأذاه:

Rabinowitz, Louis Isaac, «demons, demonology», in E. J., 2 nd edition, Vol. II, p. 575.

184 - بن شيرويه، الفردوس بمأثور الخطاب، ج2، ص191. السيوطي، الدر المنثور، ج5، ص504. ابن عساكر، ج7، ص382. الطبرسي، أبو نصر رضي الدين بن أمين الدين أبي علي الحسن بن الفضل (ق6هـ/12م)، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، ط6، 1392هـ/1972م، ص174.

185 - عجينة، موسوعة أساطير العرب، ج1، ص280.

186 - «وأحبّ آدم أن يدنو من حوّاء، فأسبلت القباب ستورها، فتغشّاها». الكسائي، ص118.

إنّ ما تحمله الشجرة من دلالات التجدّد والخلود، واكتنازها كلَّ العناصر التي تكوّن العالم والوجود، تضع آدم وإبليس في وضع البطل التراجيدي الذي يطلب ما يريد فلا يحقّق بما يطلبه إلّا ما تريد الآلهة. وشبيه وضع آدم في الجنّة بوضع البطل رغم أنفه ذاك الذي يوضع في قصر، ويحرم من فتح باب واحد من دون كلّ أبوابه فيفتحه ويجد نفسه في وضع مأزوم ما كان ليدخله لو استمع النصيحة، فيقع بذلك في اختبار كيفيّة النجاة. وهو إذ «يختار» بمحض «إرادته» قبول الأمانة، ويسعى من خلال الشجرة إلى النجاح في تحقيق غاية قبولها، وهو البقاء في الجنّة، لا يفعل بذلك إلّا فتح باب الجنّة للخروج منه إلى حيث يشقى ويضحى. أمّا إبليس فهو، إذ يغوي آدم بالشجرة سعياً إلى إخراجه من الجنّة، موقناً أنّه بذلك يقف ضدّ إرادة الله الذي فضّل آدم عليه، لم يفعل سوى أنّه حقّق إرادة الله في آدم بخروجه من الجنّة وقيامه خليفة في الأرض. كلاهما بطلٌ يقف على طرف مقابل للطرف الذي يقف عليه الآخر، يساعد كلّ واحد منهما مساعدون لم يحدّدوا بشكل نهائي بعد؛ لأنّ العداء الحقيقي، ذاك الذي يقوم على الفعل وضدّه، لا يكون إلّا في الأرض، والهبوط إلى الأرض يحتاج إلى «خصال» و«مطالب» يحقّقها المؤتي لكلّ طرف، فتكتمل بذلك معالم الصراع بينهما، وهي عينها معالم الحياة في الأرض.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

المدوّنة السنيّة والشيعيّة:

- الأبشيهي، أبو الفتح شهاب الدين محمّد بن أحمد (790-850هـ/1388-1446م)، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف، تحقيق مفيد محمّد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1986م.

- ابن أبي حديد، عزّ الدين عبد الحميد (ت 655هـ أو 656هـ/1257م أو 1258م)، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، 1959م.

- ابن إسحاق، محمّد بن يسار المطلبي المدني (150هـ/768م)، المبتدأ في قصص الأنبياء، جمعه ووثّق نصوصه محمّد كريم الكوّاز، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006م.

- ابن تيميّة، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (661-728هـ/1263-1328م): كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، تحقيق عبد الرحمن محمّد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت).

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد (508-597هـ/1114-1201م):

- تلبيس إبليس، تحقيق السيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، محمّد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1412هـ/1992م.

- ابن حبان، أبو حاتم محمّد بن أحمد التميمي البستي (ت 354هـ/965م)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني (164-241هـ/781-855م)، مسند أحمد، مؤسّسة قرطبة، مصر، (د.ت).

- ابن سيرين، محمّد (110هـ/728م)، تفسير الأحلام الكبير، ضبطه ونقّحه جمال محمود مصطفى، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2، 1425هـ/2004م.

- ابن شهر آشوب، مشير الدين أبو عبد الله محمّد بن علي السروي المازندراني (489-588هـ/1095-1191م): مناقب آل أبي طالب، تصحيح وشرح ومقابلة لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1316هـ/1956م.

- ابن شيرويه، أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمذاني (ت 509هـ/1115م)، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1986م.

- ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي الحنبلي (675 (؟)-775هـ (؟)/1276 (؟)-1373م (؟))، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1419هـ/1998م.

- ابن عجيبة، أبو العبّاس أحمد بن محمّد الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي (1160-1224هـ/1747-1809م)، البحر المديد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1423هـ/2002م.

- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (499-571هـ/1106-1176م)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق ودراسة علي الشيري، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1419هـ/1998م.

- ابن غانم المقدسي، عز الدين بن عبد السلام (678هـ/1280م)، كشف الأسرار في حكم الطيور والأزهار، تحقيق وتعليق علاء عبد الوهاب محمّد، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).

- ابن كثير، الإمام أبو الفداء إسماعيل، (701-774هـ/1302-1372م):

- البداية والنهاية، حقّقه ودقّق أصوله وعلّق حواشيه علي شيري، طبعة جديدة محقّقة، دار إحياء التراث العربي، 1408هـ/1988م.

- قصص الأنبياء، تحقيق أبي عمار مراد بن عبد الله، دار العدنان، دار السلام، (د.ت).

- كتاب تفسير القرآن العظيم [التفسير]، تحقيق سامي بن محمّد سلامة، دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م.

- ابن منبّه، وهب (ت 114هـ)، كتاب التيجان في ملوك حمير، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، الهند، 1348هـ.

- ابن منصور اليمن، جعفر (ت 380هـ/990م)، سرائر وأسرار النطقاء، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، سلسلة التراث الفاطمي، دار الأندلس، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن علي (630هـ-711هـ/1232-1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت).

- ابن ميثم البحراني، كمال الدين ميثم بن علي (ت 679هـ/1280م): شرح نهج البلاغة، عني بتصحيحه عدّة من الأفاضل وقوبل بعدّة نسخ موثوق بها، مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي، الحوزة العلميّة، قم-إيران، ط1، 1362هـ ش.

- ابن هلال الثقفي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد الثقفي (ت 283هـ/896م)، الغارات، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، مطابع بهمن، (د.ت).

- أبو حيّان النحوي، أثير الدين محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف الغرناطي الأندلسي الجياني النفزي (654-745هـ/1256-1344م)، تفسير البحر المحيط، دار الفكر، (د.ت).

- أبو الشيخ، أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حبان الأصبهاني (274-369هـ/887-979م): العظمة، تحقيق رضاء الله بن محمّد وإدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ.

- الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين الرازي (ت 421هـ/1029م)، نثر الدر في المحاضرات، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2004م.

- إخوان الصفا:

- رسائل إخوان الصفا، تحقيق وإعداد عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1415هـ/1995م، ج5 (الرسالة الجامعة).

- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار صادر، دار بيروت، بيروت-لبنان، 1376هـ/1975م.

- الأصفهاني، حمزة بن الحسن (360هـ/970م)، تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء عليهم السلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961م.

- البحراني، هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد الحسيني (1107هـ/1696م):

- البرهان في تفسير القرآن، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين المختصّين، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط2، 1427هـ/2006م.

- غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام، تحقيق السيّد علي عاشور، (د.ت).

- البرقي، أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد ابن أبي عبد الله (274هـ/887م)، المحاسن، تحقيق السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط1، 1370هـ ق/1330هـ ش.

- البروجردي، السيّد علي (1313هـ/1895م)، طرائف المقال، تحقيق السيّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم المقدسة، ط1، 1410هـ.

- البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي (486هـ/1093م)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ.

- البيضاوي، أبو سعيد (أبو الخير) ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمّد بن علي الشيرازي (685هـ/1286م)، تفسير البيضاوي، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، 1416هـ-1996م.

- الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى السلم (209-279هـ/824-892م)، الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمّد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل النيسابوري (350-429هـ/961-1038م)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، دار المعارف، القاهرة؛ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد محمّد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983م.

- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوري (ت427هـ/1036م)، كتاب عرائس المجالس في قصص الأنبياء، المكتبة الثقافيّة، بيروت-لبنان، (د.ت).

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي (163-255هـ/780-869 الحيوان، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1388هـ/1969م.

- الجزائري، نعمة الله بن عبد الله بن محمّد بن حسين (1050-1112هـ/1640-1701م)، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، قدّم له وعلّق عليه علاء الدين الأعلمي، دار الفقه للطباعة والنشر، ط2، 1425هـ ق/1383هـ ش.

- الحامدي، إبراهيم بن الحسين الهمداني (557هـ/1162م)، كنز الولد، عني بتحقيقه مصطفى غالب، دار الأندلس، 1979م.

- الحلبي، أبو الفرج علي بن إبراهيم بن أحمد (ت 1044هـ/1634م)، السيرة الحلبيّة أو إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط2، 1427هـ.

- الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ/1229م)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، (د.ت).

- الحنفي، محمّد بن إياس (ت 930هـ/1524م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تونس، (د.ت).

- الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمّد بن موسى (742هـ-808هـ/1341-1406م)، حياة الحيوان الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ/1989م.

- الرازي، زين الدين محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد 666 هـ/ بعد 1268م)، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمّد، المكتبة العصريّة، الدار النموذجيّة، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ/1999م.

- الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر التميمي الشافعي (544هـ-604هـ/1149م-1208م)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

- الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد (ت 502هـ/1108م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشاميّة، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.

- الزبيدي، أبو الفيض المرتضى محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (1145-1205هـ/1732-1790م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

- السعدي، أبو القاسم علي بن جعفر (515هـ/1121م)، الأفعال، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ/1505م): الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993م.

- الشبلي، أبو عبد الله بدر الدين محمّد بن عبد الله (769هـ/1367م)، آكام المرجان في أحكام الجانّ، ضبطه وصحّحه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.

- الشهرستاني، أحمد محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر (479-548هـ/1086-1153م)، الملل والنحل، تحقيق محمّد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.

- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي (911-966هـ/1505-1559م)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحقيق رضا المختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1409هـ ق-1368هـ ش/1988م.

- الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي)، محمّد بن علي بن الحسين بن موسى (306-381هـ/918-991م):

- علل الشرائع، تقديم السيد محمّد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها، النجف الأشرف، 1386هـ/1966م.

- كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، محرم 1405هـ/1363هـ ش.

- الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي (شيخ الطائفة) (385-460هـ/969-1068م):

- التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، ط1، رمضان 1409هـ.

- الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام العكبري (ابن المعلم) (336-413هـ /948-1022م): تفسير القرآن المجيد، تحقيق السيد محمّد علي أيازي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، ط1، 1424هـ ق/1382هـ ش.

- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام (126-211هـ/744-826م)، تفسير القرآن، تحقيق مصطفى مسلم محمّد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1410هـ.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب (ت 360هـ/971م)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404هـ-1983م.

- الطبرسي (الأب)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل (ت 548هـ/1153م):

- تفسير جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط1، 1418هـ.

- تفسير مجمع البيان، تحقيق وتعليق لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، تقديم السيّد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ط1، 1415هـ/1995م.

- الطبرسي (الابن)، أبو نصر رضي الدين بن أمين الدين أبي علي الحسن بن الفضل (ق 6هـ/12م)، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، ط6، 1392هـ/1972م.

- الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب (ت 560هـ/1165م)، الاحتجاج، تعليق وملاحظات السيد محمّد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف الأشرف، 1386هـ/1966م.

- الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (224-310هـ/839-922م):

- تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407م.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن [التفسير]، تقديم الشيخ خليل الميس وضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، 1405هـ؛ تحقيق الشاكرين، مؤسّسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.

- الطرطوشي، أبو بكر محمّد بن محمّد بن الوليد الفهري (520هـ/1125م)، سراج الملوك، من أوائل المطبوعات العربيّة، مصر، 1289هـ/1872م.

- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود الفارسي البصري (ت 204هـ/819م)، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

- العيدروسي، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله (978هـ-1037هـ/1570م-1628م)، تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1405هـ.

- الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (450-505هـ/1058-1111م): كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، (د.ت).

- الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس (217-275هـ/832-888م)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت، ط2، 1414هـ.

- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (100-170هـ/718-786م)، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، مطبعة الصدر، مؤسّسة دار الهجرة، ط2، 1410هـ.

- الفيض الكاشاني (أو الكاشي)، محسن بن مرتضى بن فيض الله محمود (1008-1090هـ/1600-1680م):

- الصافي في تفسير كلام الله الوافي، المعروف بالتفسير الصافي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الهادي، قم المقدّسة، ط2، رمضان، 1416هـ ق-1374هـ ش/كانون الثاني/يناير، 1996م.

- الوافي، حقّقه وصحّحه وعلّق عليه وقابله مع الأصل ضياء الدين الحسيني «العلامة» الأصفهاني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع) العامّة، أصفهان، ط1، 1406هـ.

- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري (1248-1307هـ/1832-1890م)، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1978م.

- الكسائي، محمّد بن عبد الله (ق 6-7هـ/12-13م)، بدء الخلق وقصص الأنبياء، تحقيق ودراسة د. الطاهر بن سالمة، دار نقوش عربيّة، تونس، ط1، 1998م.

- الكليني، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق (ت 329هـ/941م)، الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مطبعة الحيدري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط4، 1362 ش.

- الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي من أعلام الغيبة الصغرى (ت 352هـ/963م)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمّد كاظم، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1410هـ/1990م.

- المازندراني، محمّد صالح بن أحمد بن شمس الدين (1081هـ أو 1086هـ/1670م أو 1675م)، شرح أصول الكافي، تحقيق وتعليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمّد بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي (364-450هـ/974-1058م):

- الأحكام السلطانيّة، دار الحديث، القاهرة، (د.ت).

- تفسير النكت والعيون [التفسير]، تحقيق السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان.

- المتقي الهندي، علي بن عبد الملك حسام الدين بن قاضي خان (888-975هـ/1483-1567م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه وصححه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ بكري حياني، والشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ/1989م.

- مجاهد، أبو الحجاج بن جبر المخزومي (21-104هـ/642-722م)، تفسير مجاهد [التفسير]، تحقيق عبد الرحمن الطاهر، ومحمّد السورتي، المنشورات العلميّة، بيروت، (د.ت).

- المجلسي (الأوّل)، الشيخ محمّد تقي بن مقصود علي (1003-1070هـ/1595-1660م)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، علّق عليه وأشرف على طبعه السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي، المطبعة العلميّة، قم، ربيع الأوّل 1399هـ/شباط/فبراير 1979م.

- المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي بن مقصود علي الأصفهاني (1037-1111هـ/1627-1700م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، تحقيق يحيى العابدي الزنجاني، وعبد الرحيم الرباني الشيرازي، الطبعة الثانية المصحّحة، مؤسسة الوفاء، بيروت-لبنان، 1403هـ/1983م.

- المحدّث القمّي، الشيخ عبّاس بن محمّد رضا بن أبي القاسم (1294-1359هـ/1876-1940م)، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، (د.ت).

- مقاتل، أبو الحسن بن بشير بن سليمان الأزدي بالولاء (البلخي) (150هـ/767م)، تفسير مقاتل بن سليمان [التفسير]، تحقيق أحمد فريد، دار الكتب العلميّة، لبنان-بيروت، ط1، 1424هـ/2003م.

- المقدسي، مطهر بن طاهر (بعد 355هـ/بعد 966م)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، (د.ت).

- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمّد النيسابوري (ت 518هـ/1124م)، مجمع الأمثال، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

- النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 915/303م)، السنن الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، وسيّد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1411هـ/1991م.

- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمّد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري (677-733هـ/1278-1333م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2004م.

- الهائم المصري، شهاب الدين أحمد بن محمّد (853-915هـ/1449-1509م)، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق، د. فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط1، 1992م.

- الواحدي، أبو الحسن، علي بن محمّد (ت 468هـ/1076م)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.

- اليوسي، نور الدين أبو علي الحسن بن مسعود بن محمّد (1102هـ/1690م)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق محمّد حجي، ومحمّد الأخضر، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1401هـ/1981م.

المراجع:

- جينزبرغ، لويس، أساطير اليهود، ترجمة حسن حمدي السطاتي، دار الكتاب العربي، حلب-دمشق، ط1، سورية، 2007م.

- السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سورية، أرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، ط13، 2002م.

- شبل، مالك، معجم الرموز الإسلاميّة، شعائر، تصوّف، حضارة، نقله إلى العربيّة أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل، بيروت، ط1، 2000م.

- العجيمي، محمّد الناصر، في الخطاب السردي، نظريّة غريماس، الدار العربيّة للكتاب، (د.ت).

- عجينة، محمّد: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 1994م.

- كانافاجيو، بيار، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبيّة في أوربّا، ترجمة أحمد الطبّال، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ط1، 1413هـ/1993م.

- كريمر، صمويل نوح، أساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، ومراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974م.

- المسعدي، محمود: السدّ، سلسلة عيون معاصرة، دار الجنوب للنشر، 1992م.

المراجع باللغات الأجنبيّة:

- Ahimaaz, (Court Historian), The Book of King Solomon, Discovered, Translated and Annoted by Professor Solomon, Top Hat Press, U.S.A., 2005.

- Amiet, Pierre, et autres, «Perse: C. Art», dans E. U., Paris, 1985, Corpus 14, pp. 270-284; 1992, Corpus 17, pp. 904-918.

- Arnold, M.B., «imagination», in The New Catholic Encyclopedia, Vol. 7, p. 326-327.

- Avis, Paul, God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology, Routledge, London, 1999.

- Baer, Eva, «T@awus», in E.I.2 nd, Leiden, Brill, 2000, pp. 396-397.

- Baker, Robert (Rev), Synonyms of the Old Testament their Bearing on Christian Doctrine, William M. Eerdmans Publishing Company, 1897.

- Barker, Chris, «Myth», in the Sage Dictionary of Cultural Studies, Sage Publication, London, 2004.

- Biedermann, Hans, Dictionary of Symbolism, translated by James Hulbert, Wordsworth Reference, 1996.

- Bowie, Andrew, «The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics», in The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Edited by Jacqueline Marina, Cambridge University Press, 2005.

- Campbell, Joseph, The Hero with thousand faces, commemorative edition, Princeton University Press, 2004.

- Cassandra, Eason, Fabulous creatures, mythical monsters, and animal power symbols, Greenwood Press, London, 2008.

- Chebel, Malek, Encyclopédie de l'amour en Islam, Petite Bibliothèque Payot.

- CHEVALIER, Jean, et, GHEERBRANT Alain, Dictionnaire des symboles, Ed. Robert LAFON, Jupiter, 1982.

- Cirlot, J. E., A Dictionary of Symbols, 2 nd, translated from the spanish by Jack Sage, Routledge, London, 1971.

- Coleman, J. A., Dictionary of Mythology, Arc Turus, London, 2007.

- Comte, Fernand, Dictionary of Mythology, Wordsworth Reference, 1994.

- Darmesteter, James (translator), The Zend-Avesta, part I, The Vendîdâ, Sacred Books of the East, Volume 4, Oxford University Press, 1880.

- Durand, Gilbert «Symbolisme de la terre», E. U. Paris, 1985, Corpus 17, pp. 952-954; 1992, Corpus 22, pp. 326-328.

- Durand, «Symbolisme du ciel», dans E.U., Paris, 1993, Corpus 5, pp. 800-801.

- Durant, «Symbolisme du feu», dans E.U, Paris, 1984, Corpus 7, pp. 917-921.

- During, Jean, Islam le combat mystique, éd., Robert Laffont, 1975.

- Eliade, M., «Les Mythes de la création», dans E.U., Paris, 1984, Corpus 5, pp. 663-667.

- Eliade, M., Aspect du mythe, Gallimard, 1963.

- Eliade, M., Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1964.

- Feliks, Jehuda, «Peacock», in E. J., Vol. XV, p. 704.

- Ferber, Michael, a Dictionary of Literary Symbols, 2 nd edition, Cambridge University Press, 2007.

- Ginzberg, Louis, Legends of the Jews, Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold et Paul Radin, (la première édition entre 1909-1938), The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2 nd , 2005.

- Ginzberg, Louis, Les légendes des Juifs, la création du monde, Adam, les dix générations, Noé, traduit de l'anglais par gabrielle Sed-Rajna, ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre, Patrimoines Judaisme, Les éditions du Cerf, Institut Alain De Rothschild, Paris, 1997.

- Groupe D'Entrevernes, Analyse sémiotique des textes, introduction Pratique-Théorie, Les Editions Toubkal, Maroc1987.

- Hook, S.H., Middle Eastern Mythology, Penguin Books, 1973.

- Mercatante, Anthony S., and Dow, James R., The Facts On File Encyclopedia of Word Mythology and Legend, 3 rd edition, Facts on File, N.Y., 2004.

- Morfill, W., R., The Book of the secrets of Enoch, translated from the Slavonic, Oxford, 1896.

- Murray, Robert, Symbols of Church and Kingdom: a study in early syriac tradition, T&T Clark International, 2004.

- Philibert, Myriam, Dictionnaire des mythologies, Maxi-Livres-Profrance, 1998.

- Rabinowitz, Louis Isaac (et autres), «demons, demonology», in E. J., 2 nd edition, Vol. II, pp. 572-578.

- Scholem, Gershom, «Adam Kadmon (primordial man)», in E. J., 2 nd Keter Publishing House Ltd, N.Y, 2007, pp. 378-379.

- Viré, F. «FARAS», in E. I. 2, Brill, Leiden, Vol. 2, pp. 784-787.

- Vollert, SJ. Cyril (Rev.), «Mary and the Church», in New Catholic Encyclopedia, supplement 2010, Gale, Cengage Learning, U.S.A., 2010, Vol. II.

- Wensinck, A. J., «`IZRA%'I$L», in E. I. 2, Brill, 2003. Vol. IV, p. 292-293.

- Wensinck, A.J., and Bosworth, C. E., «Makka», in E. I. 2 , Brill, Leiden, Vol 6, pp 144-152.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019