الميثولوجيا العربية والإسلامية وتجليات الحدث المقدس

Arab and Islamic mythology and manifestations of the sacred event

إعداد: د. جوهرة القدس عكية: أستاذة وباحثة في الأدب العربي، المغرب.

Dr. Jaouharat Al Qods Aggya: Professor and researcher in Arabic literature, Morocco.

الملخص:

تكشف هذه الدراسة عن الظواهر الثقافية، باعتبارها خزانا للنظم الاجتماعية البسيطة؛ كالعادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات، أو المركبة؛ كالقيم الدينية والفلسفية والأخلاقية والفنية، علاوة عن تأصل الحدث المقدس في الثقافات الإنسانية، وتجليه من خلال الأساطير والطقوس والرموز. ولئن كانت الأساطير سردا رمزيا لحياة الشعوب، ودين الإنسان البدائي، فإنها لم تسلم من كونها مرجعا خصبا للخرافة والملاحم والقصص البطولية، لانغماسها في العجائبي، واستغراقها في عالم الخوارق. إن الأسطورة تصور بعض الأحداث والشخصيات التي يعتبر وجودها حقيقة مسلما به، لكن حرفها أو ضخمها الخيال الجمعي، والتقاليد الأدبية، والأعراف الراسخة، وفق ما ألفيناه في بعض نصوص متخيل الثقافة العربية الإسلامية؛ مثل نص "ألف ليلة وليلة"، ونص "الحيوان" للجاحظ، ونص "حياة الحيوان الكبرى" لكمال الدين الدميري، ونص "تحفة الألباب ونخبة الإعجاب" لأبي حامد المازني الأندلسي الغرناطي، ونص "التوابع والزوابع" لابن شهيد الأندلسي، ونص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري، ... وغيرها من النصوص التي ترفل بـ"العجائبي"، والخوارق، والحدث المقدس. فهذا الغنى في نصوص السرد العربي القديم، يؤكد أن الخيال ليس حكرا على الأمم الأخرى دون العرب، وأن هاته الأعمال الأدبية العربية أثرت، من دون أدنى شك، في الأدب الغربي العجائبي، مثلما تأثر "دانتي" في "الكوميديا الإلهية" بنص "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري.

الكلمات المفتاحية: الميثولوجيا، الحدث المقدس، العجائبي.

Abstract :

This study reveals cultural phenomena, as a reservoir of simple social systems; such as customs, traditions, customs, beliefs, or composites; Such as religious, philosophical, moral and artistic values, as well as the rooting of the sacred event in human cultures, and its manifestation through myths, rituals and symbols. Although myths are a symbolic account of the lives of peoples and the religion of primitive man, they were not spared from being a fertile reference for myth, epics and heroic stories, due to their immersion in the miraculous, and their immersion in the world of the paranormal. The myth depicts some events and personalities whose existence is taken for

granted, but it was distorted or amplified by the collective imagination, literary traditions, and established customs, according to what we found in some texts imagining Arab Islamic culture; Such as the text “A Thousand and One Nights”, the text “Animal” by Al-Jahiz, the text “The Great Animal Life” by Kamal Al-Din Al-Damiri, the text “The Masterpiece of Minds and the Elite of Admiration” by Abu Hamid Al-Mazni Al-Andalusi Al-Gharnati, the text “The Followers and Whistles” by Ibn Shahid Al-Andalusi, and the text “The Message of Forgiveness” "by Abu Ala'a Al-Ma'arri, ... and other texts that refer to the "wonderful", the paranormal, and the sacred event.

Keywords: Mythology, Sacred event, Miraculous.

الإطار المنهجي للدراسة:

المقدمة:

إن الحديث عن المقدس هو "حديث عن كلمة مثلما هو حديث عن حقيقة، فنحن نجد المقدس يقدم نفسه لرجل العلم كمفهوم تحليلي يطبقه في دراسة الوقائع الإنسانية عامة، وليس الدينية فحسب. وهو من جهة أخرى يتجلى لرجل الإيمان باعتباره عجيبة يقترب منها وهو يرتعش، ويوجه حياته حسب ما تقوده هذه العجيبة إليه. ومن هنا، نلاحظ أنه بقدر تعدد تجليات المقدس في مختلف المجتمعات كحقيقة، بقدر تعدد النصوص الأساسية حوله في البحث العلمي الحديث، وهي النصوص التي أعطت لكلمة مقدس عناوين نبالتها العلمية "[1]. ولئن كان المقدس هو ما يتجلى، فإن الحدث هو ما يخلق القداسة، أي هو ما يجعل من "المقدس" مقدسا، لذلك كان "الحدث المقدس" هو ما يخرجنا من الإطار العادي، ومن المألوف، ومن الأشياء اليومية، إلى عالم نرغم على ولوجه والانتماء إليه، عالم مدهش حافل بـ "العجيب" الخلاب، و"العجائبي" الأخاذ. لذلك، اعتبر المقدس مؤسسة تنظيمية وتجربة وجدانية، تحيل على نوعية العلاقة التي نقيمها مع الشيء المقدس أكثر مما تحيل على الشيء ذاته، ذلك أن المقدس كتجربة للعظمة، لا نعيشه في فعل العبادة، وطقوسها فحسب، وإنما في مختلف مناحي

[1]- محمد عفط: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص:10.

المعيش اليومي؛ وفي سلوكنا تجاه الآخر، في الفعل ورد الفعل. وكأننا بهذا المقدس يحاصرنا، بل ويسكننا، فيغدو سلوكنا مسيجا ومؤطرا به.

وإذا كان المقدس في مستوى التجربة اليومية للإنسان، فإن كل شيء يصبح قابلا لأن يكون مقدسا، فمثلا؛ الزمان، والمكان، والكائنات الحية، والجماد، والأفعال، جميعها عناصر مهيأة للانخراط ضمن فضاء المقدس. فالمقدس هو تلك الطاقة الوجدانية، الخطرة، والمستعصية عن الفهم، أو التطويع.

مشكلة البحث:

يطرح مفهوم "الحدث المقدس"، إشكالات متعددة نتيجة ارتباطه بالثقافي، والديني، والسياسي، والاجتماعي، والنفسي، والتاريخي، والمتخيل الجمعي. فالمقدس هو حدود المطلق وأبعاده، إنه تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالعالم. إنه الحقيقة الاجتماعية كما يعتقدها مجتمع ما أو عشيرة ما. إنه حقيقة التاريخ الذي يؤثر في وعينا، كونه يمثل سلطة يستمدها من تراكم الإنتاج ووسائل الإنتاج المزدوج للمقدس وللمتخيل.

المنهج:

حاولت الباحثة في هذه الدراسة تبني مقاربة تحليلية ترتكز على تفكيك الظواهر المختلفة إلى مكوناتها الأولية، ودراستها دراسة تفصيلية، وفهم أنماط التفاعلات الموجودة فيما بينها، مع استنباط القوانين العامة التي تحكمها.

الأساطير المعيشة عند العرب:

عندما نقلب صفحات المصادر العربية من كتب التاريخ، والتفاسير، وعجائب المخلوقات، نجد أخبارا ما تزال ملامحها حية فعالة في المجتمع إلى اليوم، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أسطورة: "إساف وحبيبته نائلة"، وأسطورة: "نذر الأبناء للآلهة"، وأسطورة "أصل تسمية الجبال الثلاثة، أجأ- وسلمى- والعوجاء"، وأسطورة: "أصل الآلهة؛ ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر". هذا بالإضافة إلى أساطير الأولين التي تتحدث عن "الزهرة" وقصتها مع هاروت وماروت، وعن القمر والدبران، والثريا، والعيوق، وسهيل، والجدي، وعن سد مأرب، والسيل، وعن شق وسطيح وعفراء وشعناء، وعن العنقاء ... وغير ذلك كثير مما لا يمكن حصره.

وذهب بعض الدارسين[1] إلى أن العرب لم يوجد لديهم نماذج أسطورية كاملة، وبالتالي غابت الأسطورة العربية عن الأذهان، وعلى الطرف النقيض يرى البعض الآخر أنها موجودة، ولكن في السير الشعبية، حيث إن السيرة ليست إلا مجموعة من بقايا الأساطير والشعائر التي سادت في العصور القديمة. في حين حاول آخرون إثبات أن العرب قد عرفوا الأسطورة كغيرهم من الأمم والشعوب، وأن الآلهة قد لعبت دورا كبيرا في حضارة العرب الأول، كمثل الذي لعبته في حضارات الأمم القديمة (عاد، وثمود، وطسم، وجديس، وإميم، وجاسم، وعبيد، وعبد ضخم، وجرهم، ودولة الأنباط)، ممن يشكلون الطبقة الأولى من طبقات العرب، الذين اتسمت حياتهم بالفطرة والسذاجة الأولى، وعرفت هذه الحياة كل ما تعرفه الحياة البدائية من أداء الطقوس وأعمال السحر، ومع ذلك فإن هذه الطبقة البائدة تصلح أن تكون مادة أسطورية لمن خلفهم على أرضهم، بل كان فيهم من الآلهة، والسحرة، والكهنة ممن لم يعرض لهم القرآن برغم أنه ذكر ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر، وغيرهم من أصحاب الوثنية الذين عرفهم عصر الطوفان تماما[2].

لقد كانت لقوم نوح أصنام عكفوا عليها، فقص الله تعالى خبرها على رسوله: (وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا)(نوح: 23).

ويحكي ابن هشام عن إساف وحبيبته نائلة يقول: " كان إساف ونائلة رجلا وامرأة من جرهم ... هو إساف بن ريغي، ونائلة بنت ديك ... تفحش إساف بنائلة في الكعبة فمسخهما حجرين ... ".

نستشف من حديث ابن هشام أننا أمام ملامح لأسطورة كاملة، ولكن لم يبق منها إلا الخبر وحده؛ ونجد صدى هذا الحديث فيما نقله ابن هشام عن ابن إسحاق عن عائشة حيث قالت: "ما زلنا نسمع أن إسافا ونائلة كانا رجلا وامرأة من جرهم أحدثا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرين ". وأحدثا في هذا الحديث فعل مشتق من الحدث، ويفيد النجاسة، والزنا في الكعبة المطهرة، ذلك المكان المقدس.

ولو تتبعنا الطقوس التي كانت تمارس داخل معابد الأصنام أو في جوف الكعبة -مثل عبادة هبل أعظم أصنام العرب- لوجدنا أنها كفيلة بخلق أساطير كثيرة. ويعدد لنا ابن هشام في السيرة النبوية القبائل ومعبوداتها من الأصنام؛ فقد كانت لقريش وبني كنانة "العزى"، وكانت قريش قد اتخذت

[1]- مصطفى الجوزو، وعبد الملك مرتاض، وخليل أحمد خليل، وحسين الحاج حسن، ومحمود سليم الحوت، ومحمد عبد المنعم خان.

[2]- أحمد كمال زكي: الأساطير، المكتبة الثقافية، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت)، ص33.

صنما على بئر في جوف الكعبة يقال له "هُبَل"، وكانت "اللات" لثقيف بالطائف، وكانت "مناة" للأوس والخزرج، ومن دان بدينهم من أهل يثرب، وذو الكِلاع من حمير اتخذوا نسرا بأرض حمير.

وما نتبينه مما سبق، أن العرب لم تكن في جاهليتها بدعا بين الشعوب، فلقد أقبلت على تقديس النجوم والكواكب، ومن ذلك "الزهرة" ونسب إليها الحسن والجمال والفتنة. وقد دعيت كما سماها المنجمون بالسعد الأصفر لأنها في السعادة دون المشتري، وأضافوا إليها الطرب والسرور واللهو، كما أن النظر إليها يوجب الفرح، ويخفف عن الناظر إليها أحيانا مرارات العشق إذا كان عاشقا، كما أنها تثير غريزة الجنس. وكل دراسة للعناصر الميثولوجيّة المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجح، إن لم تكن تؤكد، أنه قد كانت هناك أساطير يتداولها العرب قبل الإسلام ويقيمون لها الطقوس. ويذهب الدارسون للمعتقدات العربية القديمة إلى أن "الزهرة" عرفت عند العرب بأسماء أخرى حسب ظهورها بعد غروب الشمس، أو قبل شروقها، فكانوا يدعونها نجمة المساء "عتر"، وهي أيضا "أشعار"، أما نجمة الصباح فشاع اسمها "العزى"[1]. ومن ذلك ما يورده الطبري " أن الزهرة فتنت الملكين هاروت وماروت" لما وقع الناس بعد آدم، شرعت الملائكة تطعن في أعمالهم، فأراد الله أن يبتلي الملائكة أنفسهم، فأمرهم باختيار ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة.

فاختاروا هاروت وماروت، وأهبطا إلى الأرض بعد أن ركبت بهما شهوات الإنس، وأمرا أن يعبدا الله ولا يشركا به أحدا، ونهيا عن قتل النفس والزنا وشرب الخمر، وغير ذلك من المعصيات. وفي الأرض عرضت لهما امرأة - وهي الزهرة - جميلة كالزهرة بين الكواكب. فغلبت عليهما الشهوة، فأقبلا عليها، وراوداها عن نفسها فأبت إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأخرجت لهما صنما يعبدانه ويسجدان له، فامتنعا، وصبرا ردحا، ثم أتياها وراوداها عن نفسها، فأبت ثانية واشترطت عليهما إحدى ثلاث: إما عبادة الأصنام، أو قتل النفس، أو شرب الخمر، فقالا كل ذلك لا ينبغي، ثم احتدمت بهما الشهوة فآثرا أهون المطالب، وهو شرب الخمر. فسقتهما حتى إذا أخذت الخمرة منهما وقعا بالزهرة، وهنا يمر بهما إنسان فيخشيان الفضيحة فيقتلانه، ويريدان الصعود إلى السماء بعد أن عرفا وقوعهما في الخطيئة فلا يستطيعان، ويكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء. فتنظر الملائكة إلى ما وقعا فيه من الذنب، فيعجبون كل العجب ويأخذون بالاستغفار لمن في الأرض من البشر.

[1]- عبد الحميد يونس: الأسطورة والفن الشعبي، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، 1980، ص63.

ويروى أنها طلبت منهما تعليمها الكلام الذي يصعدان به إلى السماء، فعلماها وعرجت به إلى السماء، وهناك نسيت ما تنزل به، فبقيت مكانها "[1].

ورود كلمة "أساطير" في النص القرآني:

لم ترد كلمة أسطورة في القرآن الكريم في صيغة الإفراد، وإنما وردت في صيغة الجمع، وفي تركيب بعينه هو أساطير الأولين، وهي مشتقة من سطر، واسم مفعول منها مسطور. قال تعالى: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ)(القلم: 1). وقوله تعالى: (وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا)(الإسراء: 58). أما السطر فهو الصف من الكتاب والشجر والنخل[2]، والسطر هو الخط والكتابة.

وقد ذهب بعض اللغويين القدامى في تخريج هذه الكلمة مذاهب شتى، فهذا أبو عبيدة عالم اللغة الشهير (ت 210هـ)، يعتبر أن صيغتها هي صيغة منتهى الجموع، لأن أساطير عنده جمع سطر على أسطر، ثم جمع أسطر على أساطير.

وكلمة" أسطورة" قريبة الصلة بقرينتها في اليونانية واللاتينية "إيسطوريا" "historia"، بمعنى أنها أخبار تؤثر عن الماضين، لا سيما أن أساطير الأولين إنما وردت في القرآن الكريم بهذا المعنى في سور مكية، وفي سياق جدل واحتجاج بين النبي وكفار قريش، لأنهم اعتبروا تلك الأخبار من الأوهام والأباطيل.

ومما لا يدع مجالا للشك، أن تلك الأخبار حقيقية بالنسبة للمسلمين، و" أساطير" بالنسبة إلى أهل مكة من كفار قريش. فما كان القرشيون المناهضون للدعوة المحمدية يسمونه أساطير الأولين هو الذي ورد في القرآن مقترنا بتسميات مختلفة تمثله ترسانة من المصطلحات هي الحديث والنبأ والقصة، فأساطير الأولين في نظر قريش هي ما نجده في القرآن الكريم من قصص الأولين مما يسمى حديثا مثل حديث موسى "هل آتيك حديث موسى"(النازعات: 15)، وحديث فرعون وثمود "هل آتيك حديث الجنود، فرعون وثمود"(البروج: 17 - 18).

وهي ما يسمى أنباء" "(وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ "(المائدة: 27). قال تعالى: (أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ

[1]- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السابع عشر، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000، ص 343 و 346.

[2]- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، الجزء الرابع، ص:363.

قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)(التوبة: 70).

وقال جل جلاله: "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ "(يونس: 71). قال سبحانه وتعالى: (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ)(الشعراء: 69). هناك ثم إن القصص الذي عرض له القرآن الكريم، لقوله تعالى في سورة القصص "إذ نقص عليك أحسن القصص". ناهيك عن كلمة "خرافة" التي لم ترد في القرآن الكريم، وتعرف في معاجم اللغة بأنها الحديث المستملح من الكذب، كما أنها تطلق " على ما يكتبونه من الأحاديث، وعلى كل ما يستملح ويتعجب منه"[1].

لقد ذكرت كلمة "أساطير" في القرآن الكريم تسع مرات كما في الآيات الآتية:

- وقال تعالى:" وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا " (الفرقان، الآية:5).

- وقال سبحانه:" لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ " (النمل، الآية:68).

- وقال تعالى: " وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ " (الأحقاف:17).

- وقال الله تعالى: (إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)(القلم:15).

-وقال عز وجل: (إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ)(المطففين:13).

وبعد رصدنا للآيات القرآنية الكريمة التي عرضت لكلمة "أساطير" يمكننا القول إن السياق الذي وردت فيه، قد أثر تأثيرا بالغا عليها، لأنه أوردها موردا تأباه ثقافة المسلمين، حيث إنها لم ترد إلا حكاية لقول الكفار، وللذم والتحقير والاستخفاف بالكلام الإلهي المقدس. "إن كلمة أساطير في القرآن الكريم ترد دائما منسوبة إلى - الأولين - ويقصد بالأولين، الأمم المجاورة، وبخاصة الفرس" فالنضر بن الحارث عندما ينعت القرآن الكريم وما فيه من قصص-بأساطير الأولين- فهو لا شك كان يصدر في حكمه هذا انطلاقا من معرفته بقصص وأخبار ملوك فارس، حيث كان يرى أن هناك نوعا

[1]- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، مادة: "خ.ر.ف".

من التشابه بين هذه القصص وقصص القرآن"[1]. لقد كان النضر بن الحارث صاحب تجارة وكثير السفر إلى البلاد المجاورة، وعالما بقصصها وأخبارها، لذلك نعت القرآن بأساطير الأولين. ومعظم آي القرآن المتضمن لكلمة - أساطير- إنما نزل في النضر بن الحارث. "إن الذين يتحدثون عن الأساطير من العرب، هم هؤلاء الذين كانت لهم علاقات بالأمم المجاورة والذين كانوا على علم بتراثها وعقائدها. أما العرب الذين لم تكن تربطهم علاقات بالأمم المجاورة فعندما كانوا يريدون احتقار القرآن وتسفيه الرسول، فقد كانوا ينعتونه بالمجنون أو الكاهن أو الساحر، ولكنهم لم يكونوا يتحدثون عن الأساطير (...) فالحديث عن الأساطير إنما كان من أهل مكة، ولا أحد ينكر أن أهل مكة كانوا أكثر العرب اتصالا بالأمم الأخرى عن طريق التجارة"[2].

وفي هذا الإطار، نشير إلى الدوافع الرئيسة التي جعلت المشركين ينعتون القرآن "بأساطير الأولين" ونجملها فيما يلي:

- استبعاد أن يبعث الله بشرا رسولا.
- ما يتضمنه القرآن من قصص الأقوام البائدة، وما أصابها من عذاب ودمار نتيجة طغيانها وفسادها.
- استبعادهم أن يكون هناك بعث ويوم آخر وحساب، وبذلك فإن العربي كلما استعصى عليه فهم أو إدراك أ و تصديق شيء ما نعته بالأساطير[3].

فعندما ادعى المشركون في سورة "الفرقان" أن هذا القرآن إنما هو إفك افتراه الرسول وأعانه عليه قوم آخرون، كانوا يكتبون الأساطير ويملونها عليه بكرة وأصيلا، فإنهم بقولهم - قوم آخرون- كانوا يقصدون اليهود والأعاجم، وليس العرب؛ ومعنى ذلك أنهم يعلمون في قرارة أنفسهم أن اليهود والأعاجم لهم القدرة على خلق وحكي الأساطير لأنها موجودة أصلا في تراثهم، لذلك لجأ إليهم الرسول - حسب زعمهم - ولم يلجأ إلى العرب[4]. ولقد رد القرآن الكريم على ادعاء المشركين هذا بقوله تعالى: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)(النحل: 103).

[1]- يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة أنفو برانت، الطبعة الأولى، فاس، 1996، ص59.

[2]- المرجع نفسه، ص59-60.

[3]- المرجع نفسه، ص60.

[4]- المرجع نفسه، ص61.

ومما لا شك فيه، أن عبارة "إن هذا إلا أساطير الأولين" التي وردت في الآيات القرآنية التسع، لتدل على النظرة الاحتقارية التي كان العربي ينظر بها إلى الأساطير، وهو إذ يقلل من شأنها يعبر عن شعوره بالتحقير والاستخفاف منها، وهذا مرده إلى أن الأساطير لم تحتل مكانة كبيرة في حياة العربي.

مفهوم الأسطورة والتصور الأنثروبولوجي:

تجمع كل المعاجم العربية القديمة على اختلاف أنواعها أن "الأساطير" هي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها، ونستثني "أساس البلاغة " للزمخشري، الذي قابل فيه الأساطير بالأحاديث العجيبة. وما نلاحظه أن هذه المعاجم على تنوعها، وعلى بعد المسافة بين القديم والمتأخر منها، لم تسع إلى بلورة مفهوم الأسطورة في اللغة العربية، بل بقي رهينا للقوالب الجامدة للغة العربية، ولم يتم تطويره بخلاف مصطلح "Mythe" الذي يقابل مصطلح الأسطورة في المعاجم الغربية، والتي طورت مصطلحاتها مع تطور العلوم الإنسانية، وأعطتها أبعادا جديدة تتماشى وروح العصر.

وحتى لا يظل مفهوم الأسطورة حبيس المعاجم العربية، التي يعلوها الغبار، وحتى نسقط عن مفهوم الأسطورة تلك النظرة الاحتقارية التي وسمتها به تلك المعاجم، فإننا سنلبس مصطلح الأسطورة ثوبا جديدا، يعكس التصور الأنثروبولوجي الحديث.

وهكذا، فالأسطورة هي: "حكاية حقيقية، قدسية، وقعت في بداية الزمن، وتصلح كنموذج للتصرفات الإنسانية، حيث إن مهمة الإنسان تكمن في إعادة القيام بالتصرف النموذجي الذي قام به الأبطال الأسطوريون، وأبطال الأسطورة ليسوا بالضرورة آلهة، وإن كانت الآلهة تلعب دورا مهما في الأسطورة. ويتمتع أبطال الأساطير في الغالب بقوة كبيرة يستطيعون بفضلها إنجاز أشياء خارقة، وهذه الشخصيات الأسطورية هي التي علمت الناس ممارساتهم الشعائرية الأكثر أهمية، كما علمتهم مختلف التقنيات والمؤسسات. وبذلك فالأسطورة تشرح أصل وسر التقنيات والمؤسسات، وتعلل بعض مظاهر الطبيعة، وتعلل كذلك الممارسات الشعائرية. ورغم أن الأسطورة تحكي عن الزمن الأول وعن الأحداث الأصلية، إلا أننا نعاين من خلالها نقلا للعالم الإنساني بآماله ومخاوفه ورغباته وصراعاته، وفي الوقت نفسه تسعى إلى وضع نظام أولي للعالم والأشياء وللإنسان"[1]. تروي الأسطورة قصة مقدسة، وحدثا وقع، في الزمن الأول، زمن البدايات، بعبارة أخرى تروي الأسطورة كيف خرج واقع معين إلى حيز الوجود، بفضل مآثر بعض الكائنات الخارقة للطبيعة، سواء كان واقعا

[1]- يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ص39.

كاملا، أو الكون، أو جزءا من النبات، أو سلوكا إنسانيا. فهي تروي إذن عملية خلق، ولا تتحدث إلا عما وقع بالفعل، وتعرف شخصياتها بما قامت بفعله في زمن البدايات.

ووفق هذا التحديد الذي قدمناه، فلا يمكن إنكار أن الأسطورة في جميع أحوالها كانت حبلى بصور غنية بالمواقف التي توجد في كل مجتمع إنساني، وتسعى جاهدة إلى إشاعة صنوف القيم الإنسانية النبيلة التي تمكن الإنسان من فهم نفسه داخل هذا العالم، وتعليل وجوده، فهي- بعمق- تتحدث إلى كل إنسان بلغته الخاصة، مما يفضي إلى القول إنها سر من أسرار الاستمرار والوجود الإنساني. غير أن سبيلها في ذلك ناتج عن توظيفها للآلهة كشخصيات نمطية " تشارك الطبيعة الإنسانية ضعفها ورغباتها وغرابتها"[1].

وتبعا لذلك، يمكن أن نفترض أن هذه الأساطير حينما تتأسس على أحداث وشخصيات ومواضيع نمطية، فإنها تملك إمكانية أن تتكرر بشكل كلي أو جزئي في جميع الحضارات. "إن الأسطورة باعتبارها قصة حقيقية مقدسة لم تكن تحكى إلا وفق طقوس واجبة الاحترام، ومن جهة أخرى، تحتوي كل ممارسة طقسية في داخلها على رمزية كثيفة هي ما يجعلها وثيقة الارتباط بكينونة المعنى والوعي"[2].

والحالة هذه، فإن الأسطورة أثبتت أنها مادة حية متجددة، يغذيها خيال البشر الذي خلقها بمضامين جديدة، وتتلون بلون زمان العصر- الذي تبعث فيه- ومكانه، لكن يبقى كل عصر ينسج أساطيره التي تضاف إلى الموروث الثقافي، حيث استطاعت هذه الأساطير أن تتخطى حاجز الزمان، وتعيش إلى عصرنا الحالي. غير أنها تتبدى من خلال مختلف السنن ضمن المكتوب في الحكايات، والنصوص المقدسة، وكتب التاريخ والأدب، وضمن المعيش في الشعائر، والممارسات، والطقوس، وما تحيل عليه الرموز.

الطقوس:

يعرف علماء الأنثروبولوجيا الطقوس على أنها مجموعة حركات سلوكية متكررة يتم الاتفاق عليها، وهي أنواع متباينة تتناسب والغاية التي دفعت الجماعة للقيام بها. ولمصطلح الطقوس تحديدات جمة، منها ما يعرف الطقوس بالنسبة للعلاقة القائمة بين الواسطة والغاية التي تكمن في السلوك

[1]- يونس لوليدي: الميثولوجيا الإغريقية في المسرح العربي المعاصر، فاس: مطبعة أنفو برانت، ط1، 1998، ص8.
[2]- محمد عفط: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص36.

الاجتماعي، ومنها ما يؤكد على الطبيعة الرمزية للطقوس. فالطقوس هي نوع من أنواع السلوك الاجتماعي له صفة رمزية تنعكس في الشعائر والممارسات الدينية وأحيانا يعبر عنها في سياق العادات والتقاليد، إذ تحدد أنماط العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد والجماعات، فهي حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية مهمة. "إن للطقوس أهمية كبرى في كل واقعة مقدسة وما يحيط بها من دلالات، فهي التي تسند البعد القدسي للكائنات والأشياء، للحظات والفضاءات، كما أنها أساس في كل تعبير أسطوري أو رمزي"[1].

بهذا التحديد، ووفقا للمعايير الطقوسية، فإننا نشاهد استعمال الطقوس في التصرفات السحرية والدينية وفي بقية أنواع الممارسات التي تقرها العادات والتقاليد الاجتماعية السائدة في المجتمع . وقد تحل الطقوس محل الدين في بعض الجماعات، كما رأينا في الفصل الأول حين الحديث عن المقدس عند "دوركايم". ومن المعروف أن الدين في كل مكان وزمان له تأثيره الكبير في طبائع الناس ومعتقداتهم، لذلك كانت تقام الاحتفالات الدينية تخليدا لشعيرة زراعية، أو تمجيدا لطقس إخصاب. "إن الطقوس سلوك اجتماعي جماعي تظهر فيها بوضوح خاصية التكرار التي تميزها عن السلوكات المكيفة عقلانيا مع أهداف أداتية"[2].

وفي هذا الصدد، يقر الأنثروبولوجي "وليام روبرتسن سميث" بأن الطقوس الدينية هي أشياء تعبر عن آراء يمكن تمريرها من شخص لآخر، ومن عصر لآخر دون إحداث أي تغيير فيها، كما يمكن التعبير عن جميع الآراء التي لا تدخل في إطار الخرافة أو العقيدة المتحيزة بالتصرفات الطقوسية. ويتم تحليل هذه الطقوس عن طريق دراسة العلاقة بين واسطة وغاية الفعل الاجتماعي، ذلك أن الطقوس هي نوع من أنواع السلوك ذي المقاييس المتوازنة، والتي لا تكون العلاقة بين واسطته وغايته جوهرية، أي أن العلاقة بين واسطة وغاية السلوك الطقسي هي علاقة غير منطقية ولا عقلية. والسلوك الطقسي يتمثل في الحدث "المقدس"، أو العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، التي يعبر عنها بالرموز السلوكية. "إن الطقوسي هو الأفق الذي تتبين داخله بشكل غني ودقيق كل أنماط ظهور المقدس سواء في أشكالها الرمزية، التخيلية واللغوية والجسدية والأضحوية أو في أشكالها المادية- الاقتصادية "[3]. لذلك، وفي بعض الطقوس، قد يلجأ الإنسان بشكل تلقائي إلى حركات بعينها، أو إيماءات بواسطة اليدين ووضعية جسمه أو تعابير وجهه أو ملابسه، حتى يعبر عن

[1]- محمد عفط: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص36.

[2]- المرجع نفسه، ص36.

[3]- نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، دار توبقال، الطبعة الأولى، 2005، ص32.

مشاركته الفعلية في أداء هاته الطقوس، جماعية كانت أم فردية. إنها وسيلة وعامل مساعد للتعبير عن علاقة الإنسان بمعبوده، وكلما كانت هذه الحركات والعلامات والرموز والوسائل متناسقة ومنتظمة جاءت معبرة عن معنى لاهوتي. حيث يبتغى من ذلك التقرب من الخالق، روحا وجسدا، بترديد كلمات تعبر عن الامتثال للإله والخضوع له. هذه الرموز والحركات ليست وليدة الأمس، بل نراها عبر الحقب الزمنية المختلفة، لأنها مرتبطة بأداء الطقوس، لذلك لا يمكن لأي شخص أن يضيف أو يغير أو يجتهد في هذه الحركات. والملابس التي ترتدى في الطقوس، والحركات، والرموز التي يؤديها المتعبد بانتظام ووقار ليست كافية لتعطي الطقس بعده ومعناه الحقيقي، أو لتحقق الاتصال مع الخالق، دون أن يكون للروح حيز كبير من الطقس، ذلك أن الحضور الروحي والصدق فيه والتركيز على فحوى الكلمات المستخدمة هو ما يعطي الطقس معناه العميق، ويرتقي بالعبد، ويقربه من الخالق. فبقدر ما يتخلص الجسم من ماديته بقدر ما تتخلص النفس من براثين العالم السفلي لتعبر إلى العالم العلوي الروحاني وتندمج فيه. فهذا العبور" يأخذ قيمة رمزية ووجودية هامة، إذ تتحدد الحياة بأنها سلسلة متواصلة من العبورات المتتالية، والتي يجب أن تتم بما يكفي من النجاح والفعالية. وهذا الأمر يشمل الأفراد والجماعات اللذين لا يبدوان مستقلين عن الطبيعة والكون، مما يسمح بالحديث عن وضع رمزي قائم على وجود تضامن خفي بين الوجود الإنساني والبنى الكونية "[1].

وتبعا لذلك، لا يمكن الحديث عن تجربة المقدس إلا من خلال الطقوس المحيطة به، والتي تمنحه القوة والوجود، وتطبعه بروح الاشتغال، ليتم شرعنة خروج المعتقد من القوة إلى الفعل، ومن ثم فالطقس "مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري، ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضا"[2].

ولئن كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدس، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام للمقدس وفتح قنوات الاتصال معه، "إن الطقوس شأنها في ذلك شأن الأساطير والرموز، تجمع تركيبيا المبادئ التي تحكم العلاقة بين المقدس والدنيوي، ولذلك كان حضورها أساسيا في أية واقعة مقدسة"[3]. فالطقوس إجمالا لا يمكن فصلها عن التمثلات الأسطورية، لأن الرموز التي توظفها، تجعلها مثقلة ومحملة بالمعاني والدلالات.

1- محمد عفط: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص37.

2- فراس السواح: دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق، 2002، ص55.

3- محمد عفط: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، ص37.

فالطقوس إذن، سلوك عملي يكتسي دلالة رمزية عميقة، لأنه يوثق الوشائج بين الإنسان والمقدس، وهو إما لباس أو حركة أو نغمة أو لغة أو إشارة، يتخذها المتدين وسائل جوهرية ومحورية لمعانقة المقدس، والانغماس فيه. ومن المعروف أن كثيرا من النسك والشعائر والطقوس الدينية ملأى بالحركات الرمزية، كما هو الحال مثلا في الركوع والسجود والقيام أثناء الصلاة، وشعيرة الذبح في عيد الأضحى، وشعائر السعي بين الصفا والمروة ونسك الحج. فالطقوس تلعب دور الجسر الذي عبره يتم المرور من الدنيوي إلى المقدس، ومن المقدس إلى الدنيوي، وهي تستعين في ذلك بقيمتها الرمزية، لأن المقدس رمزي بطبيعته.

الرمـــوز:

تكتسي الرموز أهمية قصوى نظرا لغنى معانيها، وقد يكون الرمز اسما مشتركا أو اسما عاما، فهو يمتاز بسمة تحولية. ولهذا السبب " قد يفقد الرمز تعدديته، ويغدو مجرد علامة لغوية"[1]. ومن ثم، فإن الرمز سنن جماعي متعدد القيم ملتبس، أي أنه قابل للتأويل بحكم تعدديته، لذلك فإن الرمز لا يرتبط بخطية الدال اللغوي. فالأسطورة مثلا، باعتبارها خطابا تعيد عن طريق الكتابة إدماج خطية الدال اللغوي، غير أن الدال في هذه الحالة يستمر ويدوم بوصفه رمزا "لا بوصفه علامة لغوية اعتباطية"[2]. ولهذا، فالأسطورة عند "جيلبير ديران" وخلافا لتصور "ليفي ستروس" ليست مماثلة للغة، لكون الأهمية الأساسية للأسطورة لا تكمن في خيطها السردي فقط، بل في المعنى الرمزي لكلماتها.

ويمكن أن نربط بين هذا التصور، وبين تصور "تودوروف"، الذي يعتبر في سياق دراسته لعلاقة الرمز بالتأويل أن " النص أو الخطاب لا يصبحان رمزيين إلا انطلاقا من اللحظة التي نكتشف فيها بفضل عملية التأويل، معنى غير مباشر"[3]، لذلك فإن "المتلقي يفهم الخطاب، لكنه يؤول الرموز"[4]. ولعلنا نشير إلى أسبقية الرمز الكرونولوجية والأنطولوجية على أية دلالة سمعية أو بصرية، فالتركيب الرمزي هو أساس كل عملية تفكير، ومصدر غناه وانفتاحه، لذلك يعلن "ديران" أن "دراسته للنماذج الأصلية الأساسية للخيال الإنساني تتموقع ضمن المنظور الرمزي"[5]. فعادة ما يتم تعريف الرمز بأنه ذلك الشيء الذي يوحي بشيء آخر بفضل وجود علاقة معينة بينهما، كما أنه

1- D. Sperber: Le Symbolisme en Général, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1974, p:32.

2- G. Durant: Les Structures Anthropologiques De L'imaginaire, p:412.

3- T. Todorov: Théories des Symboles, Editions Du Seuil, Paris, 1982, p:18.

4- T. Todorov: Symbolisme et Interprétation, Editions Du Seuil, Paris, 1978, p:24.

5- G. Durant: Les Structures Anthropologiques De L'imaginaire, p:27.

إشارة مصطنعة ومتفق على معناها بين مجموعة من البشر، فيرمز الأسد مثلا إلى القوة والشجاعة، واللون الأبيض إلى الطهارة، والأسود إلى الحداد، والأخضر لون أهل الجنة. وكما تختلف دلالات الرموز من منطقة إلى أخرى، فإن معناها يتبدل باختلاف الأزمنة. وهذه الرموز العامة، لا تمنع من أن يكون للفنان رموزه الخاصة به، والتي لا يدرك مراميها ودلالاتها سواه. من هنا نشأت الرمزية، فالرمزية كمدرسة فنية لم تستخدم الرمز بالمعنى الشائع والمعتاد، فهو ليس عندها وسيلة للتعبير عن حالة وجدانية. والرمزيون حين يستخدمون ألوانهم وأدواتهم الفنية، إنما يهدفون إلى خلق حالة شعورية مماثلة لما تثيره في نفس المتلقي ووجدانه قصيدة شعرية، أو قطعة موسيقية، أو منحوتة، أو لوحة تشكيلية.

إن الرمزيين لا يجسدون مشاهد الطبيعة، ولا تفاصيلها، ولكن عالمهم مستمد من الخيال اللاواعي. واستخدام الرمز في الفنون التشكيلية موغل في القدم، منذ أن بدأ الإنسان البدائي يخط رسومه الأولى على جدران الكهوف. وقد لجأت شعوب الشرق القديم إلى استعمال الرمز في فنها، وخاصة في الفن الصيني والياباني، كما يحفل الفن المصري القديم برموز عديدة، ونجد الفن القبطي في مصر قد اتخذ منحى رمزيا. ونزع فن الكنيسة المقدس في المرحلة القوطية بأكملها نحو الرمزية، ولا تخفى الدلالات الرمزية في الفن البدائي والزنجي، ذلك أن "الرمزية خاصية من الخصائص المميزة للفن البدائي"[1]. كما لا يمكن إغفال الإشارة إلى أعمال فنانين كانوا ثائرين على التقاليد الفنية السائدة في زمانهم، وميالين إلى استخدام الرمز، وسباقين إلى إعلاء منزلة الخيال الإنساني الحر في أعمالهم. ذلك أن "الخيال المهجور من العقل ينتج فنا مستحيلا"[2]. هذا ويرى "هربرت ريد"، أن اتجاهات الفن التشكيلي ومدارسه، قديما وحديثا قد تفرعت من ثلاثة طرق مدرسية، أولها الواقعية وثانيها المثالية وثالثها التعبيرية[3]. إن الرموز المقدسة التي كرست هي اختصارات لأشكال السلطة التي تمثلها، والتي أنتجتها. ولئن شكلت هذه الرموز تراثا ضاغطا على ثقافتنا ونمط علاقاتنا، فإنها أنتجت وسائل دفاعية لحماية نفسها في الوعي الجمعي للناس. وفي اعتقادنا أن "الله" الرمز كقيمة لا يجب المساس بها، وهو كرمز تأسس في وعي الناس باعتباره القوة غير المنظورة التي يخشونها، لأنهم لا يدركونها، ففضلوا استرضاءها، وإقامة هدنة معها عبر جملة من الطقوس التي تطورت لتشكل الظاهرة الدينية.

1- أحمد أبو زيد: بنائية الفن، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، الكويت، 1984، ص 19-20.

2- روبرت، كولد ووتر، تريفيس، ماركو: الفن والفنانون، ترجمة: مصطفى الصاوي الجويني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1976، ص 214 و215.

3- هربرت ريد: معنى الفن، ترجمة سامي خشبة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،1968، ص243.

وهكذا، نجد الإنسان ينشئ الرموز والأنظمة الرمزية إعرابا منه عن توقه الأبدي إلى آفاق أخرى غير التي يقع عليها منه الحس والإدراك، وعن نزوعه إلى أن يصنع عالما معبرا عنه إلا أنه لا يستوي وإياه، فإذا هو يطمح إلى تجاوزه باستمرار.

الخاتمة:

إن ما يجمل الإلماح إليه، مؤداه أن الحدث المقدس مبحث غني ومثير للعديد من الأسئلة وحاضن للكثير من الإشكاليات، فرغم الحظوة التي يتمز بها، لا يزال بحاجة إلى إعمال النظر وتعميقه، عبر الوقوف على الثابت والمتحول في المتخيل العربي والإسلامي. غير أننا لا نخالنا نجانب الصواب، ويمكن القول إن الحدث هو الذي يكسب التاريخ معناه الحقيقي الأكثر عمقا وغنى. وأن كل ما هو تاريخي يرتقي ليصير مقدسا، وكل ما هو مقدس يمتد ليصبح تاريخيا، بفعل سيرورة التاريخ.

النتائج:

- إن مفهوم الأسطورة وفق التصور الأنثروبولوجي الحديث _وبعيدا عما ورد في المعاجم العربية_ فهي حكاية حقيقية، قدسية، وقعت في بداية الزمن، وتصلح كنموذج للتصرفات الإنسانية، فتصبح مهمة الإنسان، هنا، إعادة القيام بالتصرف النموذجي الذي قام به الأبطال الأسطوريون.
- إن الأسطورة تروي قصة حقيقية مقدسة، وحدثا وقع في الزمن الأول، زمن البدايات، بمعنى آخر، إنها تروي عملية خلق؛ كيف خرج واقع معين أو سلوك إنساني ما إلى حيز الوجود.
- إن التاريخ باعتباره سجلا للأحداث التي وقعت داخل إطار الوعي الإنساني منذ بداية الوجود البشري، تضمنت أحداثا اكتسبت بعدا حضاريا، بل ومقدسا بسبب صيغتها الجماعية وامتداداتها الروحية.
- إن التاريخ الإنساني شكل الوعاء الحضاري الذي احتضن وحدد مسار الحدث المقدس، حيث يصبح التاريخ، هنا، موجها للعديد من الأحداث المقدسة، بل وربما ازدادت قدسية هذه الأحداث بتوطينها التاريخي، إذ تمسي الأحداث المقدسة آلية للتحقيب والتأريخ، من ذلك؛ حدث ميلاد المسيح عيسى، وحدث عام الفيل، وحدث هجرة الرسول إلى المدينة المنورة ... وغيرها من الأحداث.
- إن هذه المحطات التاريخية شكلت لحظة فارقة في الزمن لأهميتها، دون أن يقصد من خلالها إلى عملية مرور الزمن وتداول الأيام والسنين، وما تحفل به من أحداث. فأحداث التاريخ تحدث مرة واحدة حدوثا حقيقيا، ولا يمكن استرجاع ما حدث أو تغييره.

- إن التاريخ ليس تجربة مختبرية يمكن إعادتها بنفس تركيبتها ومعادلاتها، لذلك تظل أحداث التاريخ شاهدة في محطاتها الزمنية على بصمة الإنسان في مسيرته الحضارية، ولا يمكن تزوير أي من هذه الأحداث، فضلا عن تزوير التاريخ كله.
- إن التاريخ لا يعيد نفسه إلا من خلال الوقوف على الحدث المقدس تذكيرا وإحياء لما وقع في زمن البدايات الأول، وحلولا في الزمان الميثي/ القدسي والدائري.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة أنفو برانت، الطبعة الأولى، فاس، 1996.

- يونس لوليدي: الميثولوجيا الإغريقية في المسرح العربي المعاصر، مطبعة أنفو برانت، الطبعة الأولى، فاس، 1998.

- محمد عفط: الروائي والمقدس في علاقات الرواية العربية والمقدس الإسلامي، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة، تحت إشراف الدكتور حسن المنيعي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 2000.

- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السابع عشر، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000.

- أحمد كمال زكي: الأساطير، المكتبة الثقافية، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت).

- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 1990.

- عبد الحميد يونس: الأسطورة والفن الشعبي، المركز الثقافي، الطبعة الأولى، 1980.

- فراس السواح: دين الإنسان؛ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، دمشق، 2002.

- نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، دار توبقال، الطبعة الأولى، 2005.

- هربرت ريد: معنى الفن، ترجمة سامي خشبة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

- روبرت، كولد ووتر، تريفيس، ماركو: الفن والفنانون، ترجمة: مصطفى الصاوي الجويني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1976.

- Sperber (Dan): Le Symbolisme en Général, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1974.

- Todorov (Tzvetan): Théories des Symboles, Editions Du Seuil, Paris, 1982.

- Todorov (Tzvetan): Symbolisme et Interprétation, Editions Du Seuil, Paris, 1978.

- Durant (Gilbert): Les Structures Anthropologiques De L'imaginaire, 10 éme Edition,

Bordas, Paris, 1984.