

أيدولوجيا الصنم في الشعر الجاهلي

**Idol Ideology
in the Preislamic Poetry**

أ.د. ضياء غني لفنة العبودي

جامعة ذي قار . كلية التربية للعلوم الانسانية
قسم اللغة العربية

الباحث عبد الوهاب عبد الجليل الحداني

ماجستير لغة عربية من كلية التربية
للعلوم الانسانية بجامعة ذي قار

Prof. Dr. Dhia G. Al' abudi

Department of Arabic
College of Education for Human Sciences
University of Theqar

Researcher. `Abidalwahab Al-Hamdani

Master of Arabic Language Faculty of Education,
University of Human Sciences Dhi Qar

thyambc@yahoo.com

خضع البحث لبرنامج الاستلال العلمي

Turnitin - passed research

ملخص البحث

يحاول هذا البحث استقراء تعالقات الأفكار الدينية المقدسة بين النص الشعري وبين طبقات المجتمع الجاهلي، إذ تحمل لنا بعض العينات النصيّة تمثلات الفكر الديني الجاهلي تجاه بعض الرموز المقدسة التي وقع الاختيار عليها - عبر عملية انتقائية - تمثلت بتسليط أضواء المعالجة النقدية على النصوص التي تحدثت عن بعض (الأصنام) ذات الهيمنة الثقافية، وقد جرت القراءة النقدية في ضمن آلية حاولت استبطان النسق الثقافي المضمّر، وبيان طبيعة العلاقة المقدسة بين الهامش والمركز في طبقات المجتمع الجاهلي في ذلك الوقت .

ABSTRACT

This research is trying to extrapolate the correlation of the holy religious idea from the poetic text and layers of preislamic society, some text samples provide us with the representation of religious thought ignorant of some holy symbols chosen from selective processes. However it projects the light of critique process on the texts which talked about some (Idol) of cultural domination, manifests the critique reading lurking in a mechanism to internalize the cultural patterns and showing the nature of the holy relationship between the margin and the center in the preislamic community at that time.

... المقدمة ...

شكّل موضوع الاعتقاد بالمقدس منذ فجر التاريخ وإلى الآن ظاهرة مهمة في مختلف الدراسات وبيانات الرصد الإنساني لارتباطه بالإنسان ارتباطاً وثيقاً، ودخوله في كل عمليات الإنتاج وسيطرته بصورةٍ أو بأخرى على وسائل المعالجة الذهنية في أغلب المجتمعات البشرية؛ إذ تسلّلت خيوطه إلى أغلب شبكات الممارسات الإنسانية لما يمتلكه من طاقة هائلة وقدرة فاعلة في الحضور والسيطرة على المشهد الذي يدخل في تكوين عناصره، وقد ظهر هذا المفهوم جلياً في المجتمع الجاهلي الذي حفل بكلّ أنواع الثقافات الدينية والسياسية والاقتصادية، وكان للتفكير الديني عندهم حظ وافر وحصّة عظمى لدخوله في مختلف دقائق الحياة وتفصيلها، فقد كان للعرب الجاهليين أديان وعقائد مختلفة، تنوّعت وتعدّدت تبعاً للاختلاف المناطقي والتفاوت المعرفي الذي يرجع لطبيعة النفس العربية ومستوى تطور الذهنية الجاهلية.

وما يهمننا هنا في هذا البحث محاولة استجلاء النسق الأيديولوجي للمقدس الجاهلي (الصنم) وبيان تظاهراته في النصوص الجاهليّة، واستبطان مدى فاعلية حضور الرمز الديني المقدس في عناصر الثقافة آنذاك، وقد جاءت فقرات البحث متسلسلة لبيان مفهوم الأيديولوجيا عامة، ومن ثمّ بيّنا تجلياتها في المنظومة الصنمية عبر عملية انتقائية لرمزين من أهم الرموز المقدّسة هما صنمنا (اللات والعزى) لاتساع دائرة تقديسهما وعبادتهما في ذلك الوقت، إذ بيّنا في تحليل النصوص الشعرية مدى فاعلية حضورهما في المشهد الثقافي، وحاولنا إمطة اللثام عن النسق الاستبدادي

المضمر خلف العلامات النصية المذكورة، وتطرقنا بعد ذلك للحديث عن الأنساق المضادة للفكر الصنمي، إذ تجلّ ذلك في بعض محاولات التمرد والخروج على حاكمية الصنم المقدس التي قام بها بعض الأفراد، وقد صورتها تصويراً واضحاً بعض العينات النصية التي عولجت في هذا البحث.

وقد اعتمدنا هنا على بعض المصادر التاريخية القديمة والمحدثة ككتاب (الأصنام) لابن الكلبي، وكتاب (المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام) للدكتور جواد علي وكتاب (معجم آلهة العرب) لجورج كدر، وغيرها من كتب تأريخ الأديان والعلوم الإنسانية، فضلاً عن كتب النقد الأدبي والدراسات الثقافية التي توسلنا بها في بعض التحليلات والمقاربات النقدية.

هذا والحمد والشكر أولاً وآخراً لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين أبي القاسم محمد وعلى آله الأطيبين الأطهرين.

مفهوم النسق الأيديولوجي

يصور الأدب التمثلات الفكرية في الحياة الإنسانية عامة لكل مجتمع يملك تراثاً أدبياً يمكنه استبطان المذاهب والاتجاهات منه والتي تمثل القواعد الأساسية لنسق التفكير الإنساني في ذلك المجتمع، وهذا ما يفرضه التعالق الفكري بين الأديب وبين مجتمعه الذي ينتمي إليه ويعبر عنه، ولعل هذا ما جعل أطر التحليل النقدي تتجه نحو القول باجتماعية الأدب، وهو ما نص عليه رواد المنهج الاجتماعي في الدرس النقدي العالمي.

وعند النظر لموضوعة الدراسة، وتحديد العينة المعبرة عن القيم الدينية في المجتمع الجاهلي وبيان مدى علاقة الفرد الجاهلي بالمقدس آنذاك، يمكن القول

إنَّ الحواضن النصيَّة حملت لنا تلك التمثلات الأيدولوجيَّة للعقل الجاهلي، تجاه منظومته العقائديَّة، على اختلاف أشكالها وتعدّد مصاديقها، وصورت لنا مديات التفكير الجمعي وتحديد أفق الرؤية لتلك المجتمعات القاطنة في جزيرة العرب، وكما هو معروف أنَّ العلاقة الوطيدة بين النصِّ وبين قواعده الاجتماعية تجعله يمثل ذلك السطح الذي تطفو عليه القيم الفكرية العاكسة لجذور التفكير المجتمعي كما أسلفنا، وإيماناً منا بعلاقة النصِّ بالأيدولوجيا فلا بد من بيان مفهوم (الأيدولوجيا) في المنظومة الفكرية الإنسانية، ومن ثم تحديد تجلياتها في العيّنات المشار إليها في موضوعة الدراسة.

ويُعدُّ مصطلح (أيدولوجيا) من أكثر المصطلحات استعمالاً وتشعباً من حيث المفهوم، وذلك لكثافة الدلالات التي يجمعها، وهي ناتجة من اختلاف زوايا النظر وتعددتها، عند الذين كتبوا عن المصطلح على اختلاف دوائر البحث والعلوم لديهم، لذا فقد ظلَّ غامضاً لا يستقر على حال، فنجدّه يحملُ في الحقول الفلسفية والاجتماعية والفكرية تعقيدات في استعمالته المفهومية، فإذا أُحيل إلى الحقول الأدبية المتفرعة صار أكثر تعقيداً^(١).

وإذا تتبعنا المصطلح تاريخياً نجدّه قد استعمل أول مرّة من المفكّر (ديستوتدوتراسي) في كتابه (مشروع عناصر الأيدولوجيا) عام ١٨٠١م، ويرجع جذر الكلمة إلى اللاتينية، إذ ينقسم على قسمين: (Ideo) وتعني الفكر، و (Logie) وتعني علم أي (علم الأفكار)^(٢)، ويرى (جورج غورفيتش) أنَّ «الأيدولوجيا والبناء الفكري الأيدولوجي، قد وُصفاً أولاً بأنهما خيالات أو بتعبير أبسط، الصورة الكاذبة التي يرسمها الناس عن أنفسهم»^(٣)، وهذا يمكن أن يكون اتجاهاً موازياً لما آمن به الجاهليون عن المعبودات؛ لأنَّ أفكارهم في الواقع هي تصورات سيكولوجية

نابعة من طبيعة النفس الإنسانية في ذلك العصر، معبرة عن خوالج الفرد الذاتية، التي تطورت بعد ذلك وشكّلت أطر التفكير العام لدى المجتمع الجاهلي.

أما مفهومها في الفكر الفلسفي فهي «نسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية»^(٤) وهذا ما جعلها تكتسب عمومية متكونة من أجزاء من الممارسات الإنسانية تؤهلها لتكون مذهب فكري يمثل هرما من الوعي الجماعي لمجتمع ما.

ويسلك المصطلح مسارا مختلفاً في الفكر الماركسي فقد ذكر ماركس أنّ «الأيديولوجيا انعكاس مقلوب ومشوّه، وجزئي ومبتور للواقع، وهي بذلك تعارض الوعي الإنساني الحقيقي»^(٥) ولعله أراد بذلك التعميم ضرب كل الأيديولوجيات المختلفة بغض النظر عن محتواها الفكري ومدى فاعليتها ونجاحها على مستوى التباين المعرفي وانعكاس ذلك على الواقع الاجتماعي؛ لأن هذا يسهم في تثبيت عملية ضرب المقدس التي تنبأها الاتجاه الماركسي، إذ إنّ بعض الأيديولوجيات هي في الحقيقة مذاهب فكرية مقدسة قائمة على الثابت المقدس الذي يعد عند أغلب الأنظمة المعرفية مصدراً لإنتاج أسس التفكير التي لا مجال لإنكارها وعدّها أنساقاً زائفة ومشوّهة على حد تعبير ماركس.

وقد عرفها (كارل مانهايم) بأنّها «نظام فكري يمكن أن يتعايش مع الحالة الراهنة في المجتمع»^(٦)، أمّا ما يخص دائرة المعارف البريطانية فقد جاء تعريفها بحسب المفهوم الآتي «الأيديولوجيا هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية تظهر فيها العناصر التطبيقية بالأهمية نفسها التي تظهر فيها العناصر النظرية، فهي إذن منظومة فكرية تدعو إلى تفسير الدنيا وإلى تغييرها في آن واحد»^(٧) فهي دائماً ما تسعى إلى توظيف الجوانب الفكرية في محاولة السيطرة على الواقع الاجتماعي ببثّ

صور من المعتقدات و المفاهيم المقدسة لأنها تملك حظاً هائلاً «من القدرة على تجنيد جهود الجماهير وعلى تسيير إرادتها و التحكم فيها، وهذا ما يدعو إلى القول بأن الايديولوجيات ما هي إلا نظم منهجية مَجْددة للمعتقدات»^(٨).

ويراها (سعيد بن كراد) في المفهوم السيميولوجي «هي تحيين للقيم وفق وقائع منظّمة وخاصة»^(٩)، أما كمال ابو ديب فيحددها بقوله: «الأيديولوجيا وهي تعبير ملازم لعلاقات القوة ولاقتران القوة بالمعرفة، وإنتاج السلطة، وممارسة السيطرة والهيمنة والتحكم تتغلغل في خفايا الوجود الإنساني»^(١٠)، ولعله يبالغ ويبحر بعيداً في بيان فاعلية الأيديولوجيا عندما يتحدث عن أهمية (فوكو) في الفكر العالمي الحديث إذ يقول: «حتى الهواء الذي نتنشقه في نشاطنا البيولوجي الصرف مشبع بالأيديولوجيا»^(١١) ويذكر د. سعيد علوش عدداً من المفاهيم للمصطلح (أيديولوجيا) منها أنها تمثل «جل الأفكار (الأحكام/ الاعتقادات) الخاصة بمجتمع، في لحظة ما»^(١٢) كذلك هي نظام يمتلك منطقته وصرامته الخاصة، في التمثيلية على مستوى الصورة / الميث / الأفكار وذلك بحسب وجودها ودورها التاريخي في ظل مجتمع ما، وهي بذلك تخص جماعة اجتماعية و نظاماً قيمياً يرتبط بطبقات منتجة عبر هيمنتها الاجتماعية^(١٣)، إذ إنّ «الوظيفة الاساسية للايديولوجيا هي إعادة إنتاج النظام، تدريب الأفراد على القواعد التي تحكم النظام»^(١٤).

ويبدو مما سبق أنّ الأيديولوجيا نظام يربط مجموعة من العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية عبر شبكة من التعالقات الفكرية تصور لنا مديات أفق التفكير وتحديد أطر الإنتاج الذهني في مجتمع ما، وإيماناً منا أنّ «الأدب هو تجسيد للصراعات الدائرة باستمرار بين أيديولوجيات متشكلة ضمن البنية الثقافية الاجتماعية»^(١٥)، فإنّ ما يهمننا في هذا السياق بعد بيان الجانب المفهومي للأيديولوجيا

هو تحديد مظهراتها في النصوص الشعرية التي حملت لنا صوراً من التفكير الديني والعقائدي تجاه المعبودات بصورة عامة، والأصنام على وجه الخصوص في المجتمع الجاهلي آنذاك.

اللات ودائرة الصراع

تتحرك دوائر الفكر الجاهلي عبر خطوط كانت تمثل أنساقاً تنظيمية بناها المهيمن الديني لضمان بقائه في السلطة الدينية في ذلك الوقت، لكونه الواضع الرئيس والمركزي لقواعد البنى الفكرية بما يتواءم ويتناسب مع تربعه على عرش الهرم الديني وقد تجلّى ذلك من دراسة الظروف التي أسهمت في تثبيت الفكر الصنمي الحجري موازياً دينياً للفكر الإلهي المتمثل بالديانات الإلهية المنتشرة في الرقع الجغرافية نفسها لعبادة الأصنام.

ولو تفحصنا واستعرضنا دلالات بعض الأصنام وطرائق عبادتها ووظيفتها في المجتمع وتأثيرها في الحياة الجاهلية، لتجلت لدينا أنساقاً أيديولوجية كانت قابضة مضمرة خلف البنيات السطحية لتلك الطقوس المهيمنة، إذ «إنَّ هناك في التاريخ عمليات خفية وأحداثاً سطحية وأنَّ هذه مرتبطة بعضها ببعض، ولكون العمليات السرية عمليات بلا ضوضاء تكاد تكون عصية على تلمسها وعلى النقيض من ذلك تكون الأحداث التي تجري على السطح رتيبة تارة وعاصفة تارة أخرى لكنها دائمة واضحة بجلاء»^(١٦).

وقد كانت العصا المؤدجلة للقطيع المجتمعي تتمثل بمجموعة من النفعيين القابعين في بيوت الآلهة يستميلون الناس ويؤدجون التقديس والخوف و مفاهيم الهيمنة اللاهوتية والقوى الغيبية التي كانوا يُلبسونها لتلك الأحجار، سعياً منهم

وراء مصالح نفعية ويحكون بوصلة الصراع باتجاهين كانا يمثلان محاور صناعة الفكر الديني هما: الاتجاه القبلي / القبلي والاتجاه الديني / الديني، فكان الأول يتمثل بمحاولة القبائل السيطرة على القواعد الاجتماعية في المنطقة، والتحكم في الموارد الاقتصادية من طريق فرض الهيمنة على الآخر واستفحال خطاب ال (نحن) القبلية التي شكّلت ظاهرة اجتماعية بارزة في مجتمعات العصر الجاهلي، أمّا الاتجاه الآخر فيتجسد في مواجهة الرمز الديني المتمثل بمنظومة الديانات الإلهية المنتشرة في المنطقة، وقد توسعت دائرة الصراع في هذا الاتجاه لأنها شملت المنظومة الصنمية بكل مكوناتها وعناصرها الفكرية الداخلة في خطوط متوازية مع الديانات الإلهية التي شكّلت أطرافاً رئيسة في لعبة جدلية الحضور والغياب، ولعلنا نجد ملامح هذين الاتجاهين تتجسّد بوضوح في صنم (اللات).

فاللات من الأصنام القديمة التي تمتعت بفاعلية عالية في الحضور الديني عند العرب ويذكر المؤرخون أنّ قبيلة ثقيف قد بنت عليها بناءً كان يضاهي ما بنته قريش في الكعبة^(١٧)، وتلمس هنا صراعا قبائلياً للبحث عن الذات القبليّة أو محاولة إثبات وجودها لمواجهة الآخر، والصمود أمام موجة التغيّرات الحاصلة في البنية الاجتماعية، وهذه المحاولة هي المحرّك الذي يجعل القبيلة تعيش هاجسا يدفعها لحماية ذاتها «فلا يعود يعينها أن تحافظ على سلامة فضيلتها الحيويّة من أجل وضعها حصرياً في تصرّف النصف الآخر من الجسم الاجتماعي، وإنما أن تشيد بهذه الفضيلة وتعظّمها في محاولة منها لتأمين سيطرتها على المبادئ الأخرى التي تصون حياة القبيلة وسلامتها بعملها المتناسق. بعبارة أخرى، لا تعود أي جماعة تفكّر بالحفاظ مع الجماعة المعادية على توازن تام يتبارى أفرادها في تثبيته، بل كلّ يوظف طموحه في سبيل توسيع نفوذه وفرض هيمنته»^(١٨)، ونحن هنا ننظر إلى النظام الفكري للقبيلة على أنه نظام يمتلك أيديولوجية معينة تجعله نظاماً مستقلاً بذاته يختلف عن أنظمة

القبائل الأخرى، إذ إننا «نقترح أن نقرأ نظام القبيلة مثلما نقرأ. نظام الدولة ونقرأ سلوك القبيلة مثلما نقرأ سلوك الدول في حالات السلم وفي حالة الحرب وفي حالة التحالف وفي حالة المصالح وفي حالة التنافس الثقافي والاجتماعي»^(١٩)، ومن صور تجذر العقيدة الصنمية تمسك القبائل العربية بمعبوداتها تمسكا يحيلنا إلى مدى فاعلية العلاقة العقدية بين المعبودات والفرد الجاهلي ومدى حضور الآلهة في الحياة اليومية «حتى أن ثقيفاً كانوا إذا ما قدموا من سفر توجهوا إلى بيت اللات أولاً للتقرب إليه، وشكره على السلامة، ثم يذهبون بعد ذلك إلى بيوتهم»^(٢٠).

ولعل دائرة الصراع القبلي أخذت أبعاداً أخرى، فشملت التصادم العسكري الذي كان يحصل بين القبائل العربية، وقد كان للأصنام دورٌ بارزٌ في تحديد اتجاهاته، إذ صورت لنا بعض الأبيات مدى فاعلية حضور الرمز الديني في المعركة الجاهلية ويذكر د. جواد علي «أنه كان للات بيت وقبة يحملها الناس معهم حين يخرجون إلى قتال فينصبان في ساحة الجيش، ليشجع المحاربون فيستمتيتوا في القتال وينادي المنادون بنداء تلك الأصنام: يا للات»^(٢١)، وأشار إلى أن الأصنام كانت تدافع عن قبائلها وتذب عنها وتحامي عنها في الحرب كما يدافع سيد القبيلة عن قبيلته، وأن أبناء القبيلة أبناءؤها وأولادها، لذلك كانوا يقولون عنها (أب) ويكتبون عن أنفسهم (أبناء الصنم)^(٢٢).

ولعل هذا المفهوم الأبوي كان يصور إيمان الجاهليين باقتران هزيمة الصنم الذي كان يمثل رأس الهرم في الصراع القبلي بهزيمة القبيلة نفسها، لكنه سرعان ما يتحول إلى ملجأ تفرُّ إليه أنفسهم المهزومة ليمدّهم بالقوة والعزيمة، التي تسهم بعد ذلك في توازن كفتي الصراع في أثناء المعركة، وإلى هذا يشير الشاعر (ضرار الفهري) مفتخراً بهزيمة ثقيف وجوئها إلى اللات، في مشهد درامي يصور لنا بؤرة الصراع

القبلي وشدته، ومدى فاعلية النسق الديني وهيمته على الفكر الجاهلي في مختلف الأزمنة إذ يقول^(٢٣):

أَلَمْ تَسْأَلِ النَّاسَ عَنْ شَأْنِنَا وَلَمْ يُثْبِتِ الْأَمْرَ كَالْخَابِرِ
غَدَاةَ عَكَازٍ إِذَا اسْتَكَمَلَتْ هَوَازُنٌ فِي كَفِّهَا الْحَاضِرِ
وَجَاءَتْ سَلِيمٌ تَهْزُ الْقَنَا عَلَى كُلِّ سَلْهَبَةٍ ضَامِرِ
وَجِئْنَا إِلَيْهِمْ عَلَى الْمُضْمِرَاتِ بِأَرْعَنَ ذِي لُجْبٍ زَاخِرِ
فَلَمَّا التَّقِينَا أَذَقْنَا هَاهُمْ طَعْنًا بِسُمْرِ الْقَنَا الْعَائِرِ
فَفَرَّتْ سَلِيمٌ وَلَمْ يَصْبِرُوا وَطَارَتْ شَعَاعًا بَنُو عَامِرِ
وَفَرَّتْ ثَقِيفٌ إِلَى لَاتِهَا بِمُنْقَلَبِ الْخَائِبِ الْخَاسِرِ

فالشاعر هنا عبر مشهد الفرار نحو الصنم ضمن تقنيات وصف المعركة يعكس صورةً من صور التفكير القبلي المتمثلة بالاحتماء بالرمز واللجوء إليه، وهو بهذا ينسج خيطاً فكرياً بين النصّ والمعتقد الجاهلي في ذلك الوقت فقد «كان التلازم قوياً بين الأيدولوجيا والرؤية الأدبية، فمن المعلوم أنّ جزءاً كبيراً جداً من الشعر العربي القديم... كان ذا صلة وثيقة بالانتماء القبلي للشاعر، كما كان ذا صلة قوية بصلاته الاجتماعية»^(٢٤)، ويؤكد (جورج كدر) أن عبادة اللات كانت ديانة رئيسة في جزيرة العرب وانتشرت عبادتها انتشاراً واسعاً حتى أصبحت من مواضع العبادة الشهيرة^(٢٥)، وهذا ما يؤكد لنا فاعلية الهيمنة الدينية التي كانت تتمتع بها هذه الأصنام، ومدى القداسة التي كان يحملها لها الفكر الجاهلي، فليس «المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها بل هو عطية سرية، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة»^(٢٦).

ومن هنا نؤكد كما أسلفنا أن هناك محرّكاً مضمراً كان يحاول صناعة علامات جديدة تشكل نسقاً مغايراً للنسق المركزي (الإلهي)، وهذا ما نجده في الروايات التي تحدثت عن (عمرو بن لُحَيّ) الصانع الأول والواضع الأهم للفكر الصنمي، الذي أحدث انكساراً في النسق الفكري لدى الفرد العربي، فقد كان هو البادر الأسبق للتحول العقدي من عبادة الإله الواحد في الديانات الإلهية إلى عبادة الأصنام التي قام بعملية استيرادها من مواطن مختلفة لأغراض وغايات مختلفة أيضاً، وهذا ما صورته بعض المقطوعات الشعرية التي تحدثت عن التحولات التي أحدثها (عمرو بن لُحَيّ)، والتي كانت بمثابة الشرارة الأولى لمرحلة انعطاف الفكر الديني، وبهذا يُذكر أنه لما غلب على العرب عبادة الأصنام، وعدلوا عن الحنيفية، إلا القليل منهم، قال في ذلك (شحنة بن خلف الجرهمي) (٢٧):

يَا عَمْرُو إِنَّكَ قَدْ أَحَدْتِ أَلَهَةً شَتَّى بِمَكَّةَ حَوْلَ الْبَيْتِ أَنْصَابَا
وَكَانَ لِلْبَيْتِ رَبٌّ وَاحِدٌ أَبَدًا فَقَدْ جَعَلْتَ لَهُ فِي النَّاسِ أَرْبَابَا
لَتَعْرِفَنَّ بِأَنَّ اللَّهَ فِي مَهَلٍ سَيَصْطَفِي دُونَكُمْ لِلْبَيْتِ حُجَّابَا

ويظهر أن هناك عملية صناعة دينية تقوم بها مؤسسة كانت تهدف إلى إحداث تغيير في البنى العقائدية لذلك المجتمع، وتبين الأبيات السابقة أن هناك تحولاً نسقياً في المفهوم الديني في مرحلة انتقالية كانت تهدف إليها تلك الجماعة التي أصبحت بعد ذلك مؤسسة دينية تشرف على بيوت الآلهة، وتقوم بتنظيم الطقوس وطرق العبادة وما يكتنف ذلك من ممارسات تقديم القرابين والنذور والهدايا.

ويرى فراس السواح «أن المؤسسة الدينية هي كيان مصطنع مفروض على الحياة الدينية، وإن ظهور هذه المؤسسة و تطورها كان مرهوناً بظروف تعقد الحياة الاجتماعية» (٢٨)، ويذكر المؤرخون أن هناك تشابهاً في الممارسات والطقوس التي

كانت العرب تؤديها عند بيت اللات وعند الكعبة^(٢٩) مما يميلنا إلى تلمس ذلك الصراع بين الايدولوجيات الدينية المختلفة والذي يحمل أبعاداً شتى تتجلى ملاحظتها في قول أوس ابن حجر^(٣٠):

وَبِاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَمَنْ دَانَ دِينَهَا وَبِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُمْ أَكْبَرُ

فقد أشار هنا إلى جزأين مهمين من أجزاء الثالوث الصنمي المتمثل باللات والعزى ومناة، إذ ذكر اللات والعزى بعدهما مرتكز المنظومة الصنمية الجاهلية ومن ثم انتقل لبيّن لنا طرفاً آخر من أطراف الصراع الفكري، وهو الطرف الذي ما زال يدين بعقيدة التوحيد، ولعلّه أشار بقسمه هذا إلى نمط آخر من التفكير الذي كان يعتقد أن عبادة هذه الأصنام تقربه زلفى إلى الله (سبحانه وتعالى)، ويمكن القول إنّ القواعد المؤسسة للفكر الصنمي كانت مهياً لانعطاف تاريخية تُصلح ما حدث من انكسارات حصلت في الجانب الاعتقادي لدى المجتمع العربي، وتعمل على رفع مستوى الذهنية العربية، والمساهمة في تطوير أفق التفكير الديني، ومن ثمّ تؤدي إلى كشف الأنساق المضمرّة التي تحوّلت في النهاية إلى نظام فكري ظاهر، إذ إنّ «الفئة المسيطرة مهما حاولت لفرض عناصر ثقافتها، ولو باستخدام أساليب القهر، فإنها لا تستطيع أن تدخل إلى الثقافة الأخرى أي عنصر ثقافي لا يمكن التعبير عنه بسلوك علني»^(٣١).

وتبعاً لهذا المفهوم فقد كانت الشعارات الحاملة لأنماط الفكر الصنمي ما تزال تعاني ضعفاً نوعياً في القواعد المؤسسة لفكرة الهيمنة الدينية، وهي بهذا تجعل المجال واسعاً لظهور أشكال متجددة مضادة لها قد تُحدث فارقاً في النظام الاجتماعي القائم؛ لأنّ الثقافات المستوردة دائماً ما تواجهها مضادات أصيلة تعمل على إعادة إنتاج نفسها والاستعداد لمواجهة الآخر «وتنتج أمصال الوقاية الكافية للوقاية الجوهرية

من أوبئة التمدد الثقافي الذي يرافق التغييرات السياسية أو الجغرافية عادةً، فكلما داهمت الجماعة مؤثرات خارجية بقصد الإذابة أو الإلغاء الذي يطال البنى المركزية، تعتمد الثقافة الأصيلة على بناء مصدات دفاع معرفية، قد تغمسها في إطار مقدس، لأجل أن تظل الذات الجمعية في منأى عن المسخ الذي تحاول المتغيرات تعميمه»^(٣٢).

ولعلّ إزالة الرسول ﷺ للأصنام كانت تمثل العلامة الفارقة في عمود التحولات النسقية للتطورات الذهنية التي نقلت الإنسان من عبادة الأصنام ومن التشتت الذهني إلى التوحيد الذي أرسى فيما بعد قواعد العودة إلى الذات، ورسم سبل الابتعاد عن الأيديولوجيات المستوردة كما أسلفنا، ولكن على الرغم من ذلك فإنّ هناك علامات وملامح بارزة حملت لنا بعضاً من تجذرات القيم الدينية للأصنام عند بعضهم وصورت لنا شدة الصراع الثقافي الفكري، فقد استمرت موجة الفكر الصنمي حتى بلغت أوقات زمنية أعقبت ظهور الإسلام بقليل، وإلى هذا تشير أبيات تنسب إلى (شداد بن عارض الجشعمي) يقول فيها^(٣٣):

لَا تَنْصُرُوا اللَّاتَ إِنَّ اللَّهَ مُهْلِكُهَا وَكَيْفَ نَصْرُكُمْ مَنْ لَيْسَ يَنْتَصِرُ
إِنَّ الَّتِي حُرِّقَتْ بِالنَّارِ فَاشْتَعَلَتْ وَلَمْ تُقَاتِلْ لَدَى أَحْجَارِهَا هَدْرُ
إِنَّ الرَّسُولَ مَتَى يَنْزِلِ بِسَاحَتِكُمْ يَظْعَنُ وَلَيْسَ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا بَشْرُ

فهو يصور مدى فاعلية قوة الإخلاص تجاه اللات وباقي المعبودات الذي كان متجذراً في نفوس الجاهليين من ثقيف وغيرهم، وهو يعكس جانبا مهما من المتبنيات الفكرية التي كانت تمثل مساراً في الدفاع عن الممثل الرئيس، و المهيمن الأول في النظام الفكري، لاسيما أن عبادة الأصنام كانت تشكل الرافد الأهم لدعم البقاء في السلطة لدى بعض النفعيين المسيطرين على الأنظمة الاجتماعية آنذاك «لأن غاية الهيمنة لا تقتصر فقط على التلاعب بالجاهير للتفكير وفقاً للسبل المقررة فقط،

ولكنها أيضاً تتناول لكي تصنع محددات على عملياتها الفكرية من أجل إضعاف الأيديولوجيات المناوئة لها»^(٣٤).

وقد كان من أهم أسباب الدفاع عن فكرة عبادة الأصنام وعملية التأثيث لها في المجال الثقافي هو الجانب المادي الاقتصادي، فقد كانت العرب تحجّ إلى بيوت الأصنام، ومعها القرابين والهدايا التي كانت تمثل طقوساً للعبادة في الفكر الجماهيري الهامشي في حين كان سدنة الأصنام وخدامها يؤسسون لتأثيث الفكر القرباني من أجل غايات أهمها مادية اقتصادية، فقد قيل «إنّ الناس كانوا يعلّقون القلائد و السيوف على تلك الأصنام... إنّ الجاهليين كانوا يقدمون الحلي والثياب والنفائس وما حُسن و طاب في أعين الناس هديةً ونذوراً إلى الأصنام، فكانوا يعلّقون ما يمكن تعليقه عليها، ويسلمون الأشياء الأخرى إلى سدنة الأصنام»^(٣٥) وهذا ما أشار إليه كعب بن مالك الأنصاري عندما تحدّث عن الطقوس الجاهلية التي كان العرب يزاولونها إذ قال^(٣٦):

وَنَسَى اللّاتَ وَالْعُزَّى وَوَدًّا وَنَسَلِبُهَا الْقَلَانِدَ وَالسُّيُوفَا

لذا فقد استطاع مؤسسو المنظومة الفكرية الصنمية الجاهلية ومؤدجوها من صناعة نظام فكري عقدي مواز للأيديولوجيات القائمة في ذلك العصر تمكنوا من طريقه تحقيق غايات سياسية واقتصادية واجتماعية كانت تدرّ عليهم بالمنافع الدنيوية على جميع الأصعدة.

العزى وهيمنة الرمز

إذا كانت العينات التي توفرت عن (اللات) تصوّر لنا آفاق الصراع الفكري بين الأنظمة الفكرية في العصر الجاهلي فإن بوصلة الاستقراء النصي تتجه هنا اتجاها

جديداً يبحث عن أنماط العلاقات الوظيفية و تقاطعات أنساق التفكير بين المتن الصنمي وبين الهامش البشري، فقد كانت العرب تعظم (العزّي) على اختلاف قبائلها واتجاهاتها الفكرية، ويظهر ذلك في رواية ابن الكلبي بقوله: «ولم تكن قريش ومن قام بها من العرب يعظمون شيئاً من الأصنام إعظامهم العزّي، ثم اللات، ثم مناة، فأما العزّي، فكانت قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية، وكانت ثقيف تخص اللات كخاصة قريش العزّي وكانت الأوس والخزرج تخص مناة كخاصة هؤلاء الآخرين، وكلهم كان معظماً لها أي العزّي»^(٣٧).

ولو تفحصنا مضامين النص وانعمنا النظر في ذيل الرواية لتجلت لنا فاعلية حضور العزّي وهيمنتها على جميع القبائل وحتى الأقاليم العربية البعيدة فهي أعظم أصنام قريش، وهي معبودة قريش المفضّلة، وتدل تسميتها على الرفعة والعز، وهي تأنيث الأعزّ والعزير^(٣٨)، وقد عبدها الأنباط و التدمريون و المناذرة و الصفويون، وعبدت في اليمن وفي مناطق عدّة من شبه الجزيرة، وقد حظيت لدى الجميع بمكانة رفيعة، وكانت العرب ولاسيما قريش كما أسلفنا تعظم العزّي فتقدّم لها الهدايا والقرايين والندور والأضاحي، وتحمل رمزها في الحروب وبلغ الاعتزاز بالعزّي خارج شبه الجزيرة العربية درجة تقديم القرايين من البشر من أبنائهم أو من أعدائهم على حد سواء^(٣٩).

ونستشف من ذلك مدى توسّع الهيمنة الجغرافية التي كانت العزّي تتمتع بها إذ توزعت عبادتها فبلغت أغلب أقاليم العرب ومناطق سكناهم، ويذكر ابن الكلبي أنها «أحدث من اللات و مناة»^(٤٠)، ولعلّ حداثة الحضور هذه هيأت لها أسباب هذه الهيمنة؛ لأنّ الحديث كما هو معلوم يقوم بنسف كل الأيديولوجيات السابقة سعياً منه وراء إثبات الوجود و التمتع بفاعلية الحضور في المشهد الثقافي وهذا ما

كان وتحقق بعد ذلك لصنم العزى كما يذكر المؤرخون، إذا أصبح الخطاب يعمل على فرض مركزية العزى صنم قريش التي كانت تترع على عرش شرعة الخطاب الديني، فقد كانت الأحكام الصادرة من السدنة وخدام الصنم بمثابة النص المقدس الذي كان بغض النظر عن مصدره ومرجعته التشريعية «يعمد إلى احتكار الحقيقة وربط الأحداث إلى قدرية يقررها مغيب مجهول، لكي يجعل الانتفاء يتكئ على قدرة وقوة غائبة يمكن استدانتها في أية لحظة بتقديره، فهو خطاب يسعى إلى تجاوز حسية الإثبات ويستهدف بالأساس صناعة مناخ نفسي يجعل المتلقي مسلوب الإرادة»^(٤١).

ولعلّ الدوافع الذاتية لهذا التقديس و التعظيم متعددة أهمها الخوف من الآخر على اختلاف مصاديقه، فلقد لجأ الفرد الجاهلي إلى وحدات تضامنية يستند إليها في مواجهة الحوادث واللجوء إلى قدرتها بعدّها قوةً كونيةً فاعلةً، فالخوف طعام بشري راسخ يمثل دافعاً كبيراً لأغلب سلوكيات العنصر الإنساني^(٤٢)، وهذا يقول الفيلسوف الإنكليزي (برتراند رسل): «في عقيدتي أن الإقبال على الدين والتدين في تأريخ الإنسان ينشأ عن خوف، فإن الإنسان يرى نفسه ضعيفاً إلى حد ما في هذه الحياة، وعوامل الخوف في حياة الإنسان ثلاثة: فهو يخاف أولاً من الطبيعة التي قد تحرقه. بصاعقة من السماء أو تبتلعه بزلزال في الأرض تحت قدميه. ويخاف ثانيةً من الإنسان الذي قد يسبب له الدمار والخراب والهلاك بما يثيره من حروب. ويخاف ثالثاً من شهواته التي قد ينحرف معها ويتحكم في سلوكه... ويكون الدين سبباً في تعديل هذا الخوف والرعب و التخفيف منه»^(٤٣)، ويرى (فراس السواح) أنّ تلخيص النظرية العاطفية في تفسير نشوء الدين وهي التي ترى في الدين انعكاساً عاطفياً يرجع إلى عاطفتين أساسيتين هما الخوف والطمع^(٤٤).

ويذهب إلى القول بهذه النظرية كثيرٌ من الفلاسفة و المفكرين أمثال (توماس هوز) إذ يرى أن الخوف و الرهبة أساس نشأة الدين، وكذلك (نيتشه) الذي يرى أن الدين حاجة نفسية تُطمئن الإنسان من الخوف الذي يصيبه من الطبيعة وقواها^(٤٥)، ودائماً ما يقف الإنسان عاجزاً عن فهم بعض الظواهر، وربما نجد مجتمعاً بأكمله متورطاً في أزمت اقتصادية أو أمراض أو كوارث طبيعية لا يهتدي إلى تفسيرها إلا ببعض التسويات الميتافيزيقية، أو ربطها بغضب الآلهة، أما حرصاً على الراحة النفسية والبحث عن الأمان أو الاقتداء بشخصيات قيادية تغتنم الفرصة لتحقيق مكاسب اجتماعية ومادية.

ولسنا هنا بصدد بيان نظريات نشوء الدين، و تتبع مفاهيمها وتصوراتها، بقدر سعينا لإثبات حقيقة مفادها أن العاطفة كانت عاملاً مهماً في ترسيخ قواعد هيمنة الرموز الدينية في المجتمع الجاهلي، فقد كان الخوف ثيمة مهمة في أغلب النصوص الجاهلية إذ شكّل. هاجساً إنسانياً كانت نتائجه البحث عن المنقذ والمخلص، فضلاً عن ذلك البحث عن الخلود، لأنّ الشاعر الجاهلي كان دائماً ما يتخوف من وحشية القدر، ويطش المنية فنراه دائم التحدث عنها وكثير الذكر لها حتى شكّل هاجس البحث عن الخلود ظاهرة شعرية تظهرت في العديد من النصوص التي منها قول لبيد بن ربيعة^(٤٦):

فَلا جَزَعُ إنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا وَكُلُّ فَتَى يَوْمًا بِهِ الدَّهْرُ فَاجِعٌ

وكذلك قول حاتم الطائي^(٤٧):

يَسْعَى الْفَتَى وَحِمَامُ الْمَوْتِ يُدْرِكُهُ وَكُلُّ يَوْمٍ يُدْنِي لِلْفَتَى الْأَجَلَا
إِنِّي لِأَعْلَمَ أَنِّي سَوْفَ يُدْرِكُنِي يَوْمِي وَأُصْبِحُ عَنْ دُنْيَايَ مُشْتَغَلَا

فالزمن الذي يمتلك قدرة الإفناء يمتلك في الوقت نفسه قوة الإيجاد والتخليد، والموت والحياة من صنعه^(٤٨)، والإنسان بين ذلك يسير بين خطوط متوازية يبحث عن يمنحه عشبة الخلود، لذا كان اللجوء للمنظومة الدينية يمثل الخطوة الأولى والرئيسة في طريق الاحتفاء بالغيب والبحث عن السلام، وهذا اللجوء يحتاج كما هو معلوم إلى تنظيم لكيفية ارتباط الديني بالمقدس وفق علاقات خاصة ومنظمة تعطي للمقدس مميزات معينة تؤسس لفرض هيمنته على كافة مستويات العلاقة، ولم تكن علاقة الإنسان بالمقدس تمرّ عبر أواصر شخصية، إذ إنّ الهيئة الدينية وأماكن تواجدها كان لها الدور الفاعل في إقرار وإذكاء العلاقة بين البشر والآلهة^(٤٩)، وهذا ما يجعل من الصنم رمزاً مقدساً يتمتع بهالة مقدسة تفرض «استحالة التعامل معه بحرّيّة، لما يبعثه في النفس من مشاعر الرهبة. إنّّه يبرز (كمحظور) مخوف. بالمخاطر، فكلّ من تجاسر على لمسه حلّ به عقابٌ تلقائي وفوري، تماما كما يحرق اللهب اليد التي تمتد إليه»^(٥٠)، وعليه كان لزاما على الفرد الجاهلي أن يبقى حذرا في التعامل مع الرموز المهيمنة في المنظومة الدينية، نظرا لما تتمتع به من خاصية تشكّل «طاقة خطيرة، خفية على الفهم، عصبية على الترويض، شديدة الفاعلية»^(٥١) فقد كان المقدس يتمركز دائما في القمة ويهيمن حتى يمتلك الصدارة في الأنظمة المؤسسة لانساق التفكير الإنساني وبقي مفهومه يسير باتجاه واحد هو اتجاه الهيمنة والمركزية «فالثابت إنّ مفهوم المقدس احتفظ على مرّ مراحل التأريخ الديني بأصالة مميزة أضفت عليه وحدة لا نزاع فيها»^(٥٢).

وقد كان للعزّي مركزٌ دينيٌّ مكّنها من التوغل لبواطن البنى المجتمعية في العصر الجاهلي، والدخول في ابسط تفاصيل الحياة الإنسانية، حتى بلغت سطوتها الحضور على شكل طاقة فاعلة في الحروب والاحتفالات والأعياد، فضلا عن ممارسات الزواج والإنجاب، وغيرها من دقائق الحياة الجاهلية، ولعبت العزّي بعدها طاقة

مقدسةً دوراً بارزاً وضح لنا مديات الفضاءات الرحبة التي صورت مدى اتساع سلطة الرمز الديني وهيمته، فقد كان هو الذي «يهب الحياة ويسلبها... إنه ينبوع الذي تتدفق منه، والمصب الذي فيه تضيع»^(٥٣).

وقد نجحت الخدع الأيديولوجية في تجميل تلك الصورة المشوهة الزائفة لعبادة الأصنام ودأبت على أسطرة خطاب القوى الغيبية الحاملة لشرعنة تلك الخرافات والأساطير المؤسسة لقواعد التفكير الجاهلي التي لم تكن في أغلبها إلا «نتاج هرطقات سحرية أو خرافية منسربة من ديدن مقدسي التعاويذ والرؤى، والذائقين والمتبتلين في صومعة الخيال، والمتثابنين في فراغ طاحن، فابتكروا الاستشفاء للأرواح المرتعدة من أمراضها الصديدة، للتطهر من القلق والخوف»^(٥٤).

وقد كان هذا يجري بإشراف المؤسسة الدينية لغايات معينة كان السدنة وخدام الأصنام يعملون على استمرارها لأنها تسهم في استمرارية هيمنة البنى الفوقية التي تعتاش على إخضاع البنى التحتية لمبنياتها الأيديولوجية المتشكلة بوساطة تفعيل دور المقدس (الصنم) في الحياة، وهذا ما نجده في بعض الإشارات التي دلت عليها بعض الطقوس والممارسات، إذ بلغ التقديس درجة تسمية الأبناء باسم الصنم، وانتساب الأولاد إلى الرمز الديني محاولةً من محاولات الاقتران الذاتي بين المولود وبين المعبود، سعياً وراء إسقاط البركات وإنزال الخيرات، والاحتفاء بالقوى الغيبية والقدرات العلوية المحرّكة لذلك الصنم، فقد «كانت العرب وقريش تسمي بها عبد العزّي»^(٥٥)، فضلاً عن ذلك «كانت قريش تطوف بالكعبة وتقول»^(٥٦):

واللات والعزّي ومناة الثالثة الأخرى! فإنهنّ الغرائقُ العلى

وإن شفاعتهنّ لترتجى!

ولا يخفى ما للطقوس من فاعلية عالية تسهم في تثبيت أسس التشريع، وبيان دور الآلهة في الواقع الاجتماعي، ويأتي ذلك عبر مسرحية معينة، فهي عندما تتجسد على شكل «أفعال رمزية متسلسلة و متناسقة، إنما تُفَعِّلُ قوتها الكامنة في موقف يتفاعل فيه فاعلون حقيقيون يؤدون تلك الأفعال الرمزية»^(٥٧)، فالشعيرة هنا تعتمد إلى إعادة إنتاج الهيمنة الصنمية، إذ إنَّ «الأسطورة تشكل انعكاساً أيديولوجياً للطقس، أو إنَّ الطقس يمثل ضرباً من ضروب تجسيد الأسطورة في شكل أفعال محددة»^(٥٨) تعمل على تثبيت أسسها عبر مناخ وجداني تختلط فيه مشاعر الخوف والطمع والحب والرغبة، دون الشعور بأن هذه الممارسات تؤدي إلى ترسيخ مرجعية الصنم وتثبيتها، «فإذا كان المعتقد حالة ذهنية، فإن الطقس حالة فعل من شأنها إحداث رابطة. وإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه»^(٥٩).

ويذكر تبعاً لما سبق أن «أول وظيفة من وظائف الشعائر، والشعائر مبتكرات إنسانية هي أنها تود استرضاء المقدس»^(٦٠)، فهي في الحقيقة ترميز بهيأة شكل لغوي أو جسدي يهدف إلى ترويض قوى غيبية مهمة^(٦١)، وقد كان للعرزي «منحرفينحرون فيه هداياهم يقال له الغبغب. فله يقول الهذلي وهو يهجو رجلاً تزوج امرأة جميلة يقال لها أسماء:

لقد أنكحت أسماء لحي بقيرة من الأدم أهداها أمرو من بني غنم
رأى قدعاً في عينها إذ يسوقها إلى غنم العزى فوضع في القسم

فكانوا يقسمون لحوم هداياهم فيمن حضرها وكان عندها»^(٦٢)، وقد كان مذبح العزى من أكبر المذابح عند الجاهليين وسُمِّي (الغبغب) لغزارة الدم المراق فيه^(٦٣).

ويظهر أن موضوع القرابين قد أخذ مساحة واسعة في المشهد الشعائري في ذلك الوقت لما تملكه من أصالة دينية جعلت منه الأكثر شيوعاً في التأريخ العقائدي لمختلف الحضارات الإنسانية، إذ كان العقل البشري في بادئ الأمر يحتمي بالقربان من غضب الآلهة وقوى الطبيعة ومن الوحوش وغيرها من مصاديق الآخر المعادي، فقد «تصور أن بإمكانه التزلف لهذه الآلهة بالقرابين طمعاً في خيرها، وبالأسلوب نفسه اتجه للآلهة الباطشة الغضوب تحايلاً عليها، ودرءاً لعصفها أو زلزلتها، وإبعاداً لشر وحوشها وضواربها»^(٦٤).

وقد حفلت المدونات التاريخية والدينية على وجه الخصوص بالعديد من مظاهر التقرب إلى الآلهة والأصنام بالقرابين على اختلاف أنواعها البشرية، والحيوانية وكذلك الإلهية ولعل القربان الحيواني كان أكثرها حضوراً في المشهد الديني وشغل حيزاً كبيراً عند الجاهليين إذ كانوا يقصدون بيت العزى «وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبح»^(٦٥).

وقد ذهب آخرون إلى أبعد من ذلك إذ أصبحت العبادة الجاهلية تركز لديهم على التوسل بالدم، فصار محوراً الأساس وجوهرها الأهم، إذ كانوا يعتقدون أن عملية النحر وتقديم القرбан الحيواني تساعدهم في امتصاص غضب المعبود^(٦٦)، وفي هذا دليل على هيمنة المعبود وفرادته واختلاف جنسه وتقديسه وتنزيهه عن مجانسة المخلوقات الأخرى.

ويظهر أيضاً أن هناك طقوساً كان الجاهليون يمارسونها عند مكان العزى، فالغيب كان يمثل انموذج (المكان المقدس) الذي يحمل كينونة مغايرة، تنقله من حيز الرجاسة والانحلال إلى حيز القداسة والتماسك، فالمكان الطبيعي الخالي من حضور الرمز المقدس كان «يمثل العدم المطلق في نظر الإنسان الديني، فإذا اتفق

أن ظلّ في تضاعيفه، شعر بأنه قد أفرغ من جوهره الوجودي، وكما لو أنه ينحل في الاختلاط و ينتهي بالتبدد»^(٦٧).

ولعلّ المؤدج الجاهلي كان واعياً أنّ للمكان حضوراً ثقافياً يعمل على تنظيم طرائق العلاقة بين الصنم و القاعدة، ويسهم في تسيير رحلة الارتباط الروحي بينهما؛ لأنّ «دخول الإنسان للمكان المقدس يكرس الشعور لدى الإنسان أنّه يعبر من مجال الدنس النسبي، الفاني إلى فضاء الطهارة و الخلود»^(٦٨).

لذلك كانت الأمكنة الحاملة للطقوس والشعائر الدينية، تجسّد فضاءات مقدسة تتخللها عملية تجذير للقيم المجتمعية، إذ إنّها تمثل المكان الذي تلتقي فيه كل طبقات المجتمع، لتمارس أفعالاً مشتركة تشكل صورةً موجزة عن هيمنة الفعل القيمي في ذلك الوقت، فعملية النحر عند (غبغب) العزّي هي محاولة لتأنيث القيم السائدة والعمل على شرعتها و إدخالها في حيز (الفعل المقدس) لتصبح بعد ذلك قيمة عليا لا يمكن العدول عنها أو التجاوز عليها، وهي بذلك تنتج عموداً من التقاطعات المركزية بين هيمنة الرمز (الصنم) وبين شيوع بعض الممارسات التي اكتسبت هيمنتها ومركزيتها منه، فهو المشرع عن الأول لقيمة الكرم في الأعياد و المناسبات، والشجاعة في الحروب والمعارك، والحكمة في مسائل الخلاف عند طلب الاستقسام، وغيرها من القيم السائدة و المهيمنة آنذاك.

ولعل هذا التجذير الفكري من طقوس وشعائر وتقديس للمكان الديني، كان يجري بعمليات سرية تهدف إلى خلق مرجعية وهمية للقيم السائدة والسعي وراء إيجاد قنوات اتصال بين القيم والمعبود الجاهلي، ومحاولة خلق ترميز قيمي مرتبط بأقطاب المؤسسة الدينية المهيمنة، ليتسنى لها بعد ذلك السيطرة على كل أنساق التفكير، والعمل على وأد الحرية الفكرية، التي كانت تتجلى في ومضات ثقافية،

وصرخاتٍ تأصيلية، تدعو إلى الثورة على الحاضر الزائف، والعودة إلى النسق الحقيقي المتمثل بالديانات السماوية التي دان بها أكثر العرب قبل مرحلة شيوع النسق الصنمي وهيمنته على الواقع الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إذ يذكر المؤرخون أن صوتاً ثقافياً كان يحاول بث روح الحياة الثقافية، وانتشال العقل المجتمعي من بؤرة الضمور الفكري، والعمل على رفع مستويات الذهنية العربية، تمثل بشجاعة الشاعر والفارس زيد بن عمرو بن نفيل الذي يقول^(٦٩):

أرباً واحِداً أم أَلْفَ رَبِّ أدينُ إذا تَقَسَّمتُ الأُمورُ
تركتُ اللات والعزى جميعاً كَذَلِكَ يَفْعَلُ الجَلْدُ الصَّبورُ
فلا العزى أدينُ ولا أبتيتها ولا صنمي بني غنم أزورُ
ولا هُبلاً أزورُ و كان ربّاً لنا في الدهرِ إذ حلمي صَغِيرُ

فالعينة هنا تصوّر شدة تمسك القواعد الاجتماعية بمعبوداتها، واستفحال هيمنة المقدس الذي لا يجرؤ أحد على الخروج بعيداً عن حدود منظومته الفكرية والسفر خارج مديات سيطرته على المشهد الثقافي آنذاك إلا بوساطة بعض المضادات الثقافية الأصيلة فالشاعر الثائر المتحرر لم يستطع الابتعاد عن مناطق الأسر العقدي إلا من طريق تسلحه بالجلادة الثقافية، وامتطائه الصبر الفكري الذي كان يُزعج به السلطات الحاكمة وهاتان الدعامتان لن تتوفرا لأي شخص آخر ما لم يكن يمتلك فعلاً ثقافياً يمكنه من لعب أدوار الخروج عن المألوف وكسر أنساق الهيمنة و قلب أفق التوقع لدى قواعد الثقافة الراهنة وهذه هي مهمة المثقف الحقيقي، الذي يقوم بمواجهة الأنساق الزائفة والمشوهة التي تحاول أن تفرض سيطرتها على القواعد الشعبية و تمرير أفكارها، وتسيير الناس عبر ضحّ مقومات بقائها في السلطة في أنابيب التفكير المجتمعي ومحاولة تقنين عمليات الإنتاج الذهني لدى ذلك المجتمع.

نستطيع هنا أن نصف هذه المحاولات التأصيلية لإبراز الهوية الدينية العربية بالتمرد الثقافي الذي كان يمارسه فريق من المثقفين العرب المحمّلين بطاقات من الأنساق المضادة للثقافة المسيطرة، فالتمرد كما هو معروف «عبارة عن انطباع عام عن عدم الرضا يساور الإنسان أياً كان، ويظهر في سلوكه وانفعالاته وتصوراته، كما يتجسد في إبداعاته واختباراته من نقطة عميقة في الوجود، إلى ذاته القلقة»^(٧٠)، وقد كانت تمثلات هذا المفهوم ظاهرةً وجليّة في الثقافة الجاهلية وهي بهذا تدخل ضمن إطار الصراع الديني / الديني، فقد أورد (أبو الفرج الأصفهاني) عينة ثقافية تمثل جانباً آخر من جوانب الثورة على النسق المهيمن، ومحاولةً للتغريد خارج السرب العقائدي الشائع وهي بهذا تدور مع المحور نفسه وتتحرك في الدائرة عينها، فقد مثلها هذه المرّة (ورقة بن نوفل) وهو رمزٌ من رموز التوحيد، وعمادٌ من أعمدة الثقافة الدينية في ذلك الوقت ويبدو أنه كان يشكل هو وزيد بن عمرو وبقية المثقفين الموحدين^(*) نسقاً مضاداً ومعارضاً لسلطة الخط الصنمي إذ نقل عنه في مقطوعةٍ أنشدها في رثاء زيد بن عمرو بن نفيل يقول فيها^(٧١):

رَشِدْتَ وَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَجَنَّبْتَ تَنَوُّرًا مِّنَ النَّارِ حَامِيًا
بِدِينِكَ رَبًّا لَيْسَ رَبُّ كَمَثَلِهِ وَ تَرَكْتَ أَوْثَانَ الطَّوَاغِي كَمَا هَيَا
وَإِذْ رَأَاكَ الدِّينَ الَّذِي قَدْ طَلَبْتَهُ وَلَمْ تَكُ عَنْ تَوْحِيدِ رَبِّكَ سَاهِيًا
وَقَدْ تُدْرِكُ الْإِنْسَانَ رَحْمَةُ رَبِّهِ وَلَوْ كَانَتْ تَحْتَ الْأَرْضِ سَبْعِينَ أَدِيًا

وهكذا كان هؤلاء المثقفون يمثلون عنصراً مهماً في تحريك عجلة العودة إلى الذات من طريق نتائجهم الطامحة إلى نسف الجدار الثقافي العازل بينهم وبين عملية التأصيل الديني، فكانت مواقفهم وأبياتهم وخطاباتهم الثقافية تسعى إلى تحريك ذلك الرماد الفكري «رغبة في تفجير الموقف الشعبي وتفعيل عناصر

التمرد وتثوير السكون في الراسب الجماهيري الساكن بإزاء رسوخ السلطة»^(٧٢). فعلى الرغم من أنّ السلطة كانت وحدها تحتكر الخطاب «وتملك حق تفسيره وتعيد إنتاجه وتنظيمه وتحكم مراقبته، وتُحد من سلطاته ومخاطره، وتفرض في الوقت ذاته سياجاً حوله»^(٧٣)، وقد تجلّى ذلك فيما ذكرناه من هيمنة الرمز الصنمي واستفحال خطاب النسق الحجري، إلا أن الواقع الديني آنذاك لم يخلُ من بعض الومضات الثائرة والصيحات الواعية التي كانت تدعو للخروج عن النسق، ومحاولة التغيير في البنى العقائدية لذلك المجتمع، وبهذا قد هيأت الأرضية الخصبة للانعطاف التاريخية التي حصلت في منظومة الفكر العربي كما أسلفنا، وقد تمثلت بظهور الفكر الإسلامي المحمدي، إذ عملَ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على تغيير معظم القواعد الفكرية واستحداث آليات وأطر جديدة للتعامل مع الحياة على اختلاف صورها وتعدد معانيها، كانت لها فاعليتها في الحضور ونجاحها في الواقع المجتمعي أطرحة إلهية مكتملة.

... الخاتمة ...

يمكن بيان أهم النتائج التي توصل إليها البحث بما يأتي:

١. شكل النص الجاهلي حاضنة مهمة وبؤرة واسعة لاستقطاب الأفكار الدينية وبيان مدى علاقة الإنسان الجاهلي بالقدس.
٢. استبداد المؤسسة الدينية الصنمية في محاولتها سلب الذات والإرادة الإنسانية عبر عمليات إنتاج المقدس وتصديره للناس بصورته الهائلة والمخيفة في مناخات وجدانية مضطربة ومشهد ثقافي مضبّب.
٣. بيان حالات الصراع الأيديولوجي القائم بين القبائل للسيطرة على مقدرات الإنسان الجاهلي في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.
٤. لا تخلو أي عملية سيطرة وهيمنة فكرية وثقافية من مواجهات مضادة تبرز أصالة الفكر المجتمعي بعمليات تمرد وتصدي يقوم بها بعض المثقفين الحقيقيين الحاملين للثقافة الأصيلة في مختلف المجتمعات الإنسانية.

١. يُنظر: النسق الأيديولوجي وبنية الخطاب الروائي: سليم بركان (رسالة ماجستير): ١٢.

٢. يُنظر: م. ن: ١٢.

٣. الأيدولوجيا دفاتر فلسفية، المعاني المتعددة للأيدولوجيا في الماركسية: جورج غورفيش وآخرون، تر: محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي: ٤٠.

٤. الموسوعة الفلسفية: روزنتال. م. و يودين. ي. تر: سمير كرم: ٦٨.

٥. الماركسية والنقد الأدبي: تيري مجلتون: تر: جابر عصفور: ١٣.
٦. آية أيديولوجيا؟، مجدي وهبة، (بحث): ٣٥.
٧. م. ن: ٣٤.
٨. م. ن: ٣٥.
٩. النص السردي _ نحو سيميائيات الأيديولوجيا: ٨.
١٠. الأدب و الأيديولوجيا، كمال أبو ديب، (بحث): ٥١.
١١. م. ن: ٥١.
١٢. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: سعيد علوش: ٤١.
١٣. يُنظر: م. ن: ٤١.
١٤. محاضرات في الأيديولوجيا و اليوتوبيا: بول ريكور: تر: فلاح رحيم: ٢١٦.
١٥. الأدب و الأيديولوجيا، (بحث): ٥٧.
١٦. المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية: حنا بطاطو وآخرون: ٤٠.
١٧. يُنظر: الأصنام: ١٦.
١٨. الإنسان و المقدس: روجيه كايوا: تر: سميرة ريشا: ١٢٨.
١٩. القبيلة و القبائلية أو هويات ما بعد الحداثة: عبد الله الغدامي: ١٥٨.
٢٠. المفصل: ٦ / ٢٢٨، ويُنظر: معجم البلدان: ٧ / ٣١٠.
٢١. المفصل: ٦ / ٢٣٥.
٢٢. يُنظر: م. ن: ٦ / ٦٢.
٢٣. الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني ١٩ / ٨٠. الخابر: العالم بالخبر. السلهبة: الطويل من الفرس و الانسان. الضامر: الهزيل. المضمرة: الخيل. الأرعن: الجيش الكثير. العائر: الرمح الذي لا يُعرف من أين أتى.
٢٤. الأيديولوجيا و مكانها من الحياة الثقافية، نجيب محفوظ، (بحث): ٣٠.
٢٥. يُنظر: معجم آلهة العرب قبل الإسلام: ٢١١.
٢٦. الإنسان و المقدس: ٣٧.
٢٧. يُنظر: مروج الذهب: المسعودي: ٢ / ٢٩، المفصل: ٦ / ٨٠.
٢٨. دين الإنسان: ٤٣.
٢٩. يُنظر: المفصل: ٢٣٥، يُنظر: دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: ٢١٥.
٣٠. ديوان أوس بن حجر: ٣٦.

٣١. مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: د. حفاوي بعلي: ٢٣٢، ويُنظر: ملاحظات نحو تعريف الثقافة: البيوت: تر: شكري محمد عياد: (٧٥ ٧٤).
٣٢. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٩٣.
٣٣. الأصنام: ١٧.
٣٤. مذكرات دولة السياسة والتاريخ والهوية في العراق: أريك دافيس: تر: حاتم عبد الهادي: ١٣.
٣٥. المفصل: ٦ / ٢٣٥، ويُنظر: الأسطورة و التراث: سيد القمني: ١٠٣.
٣٦. السيرة النبوية: ابن هشام: ١ / ٦٣، المفصل: ٦ / ٢٣٢، أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام: ١ / ١٢٧.
٣٧. الأصنام: ٢٧.
٣٨. لسان العرب: ٥ / ٣٧٤، معجم مقاييس اللغة: ابن فارس: ٤ / ١٤٢.
٣٩. يُنظر: أخبار مكة: ١ / (٧٨٧٤)، دراسات عن أساطير عرب شبه الجزيرة قبل الإسلام: ٢٥٢، تاريخ العرب القديم و البعثة النبوية: (٢١٧ ٢١٦).
٤٠. الأصنام: ١٧.
٤١. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ١٢٦.
٤٢. يُنظر: القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة: ٢٠٩.
٤٣. دور الدين في حياة الإنسان: محمد مهدي الآصفي: (٧٤ - ٧٥)، ويُنظر: رسل والمسألة الدينية: محمد فاضل (رسالة ماجستير): ١٨٣.
٤٤. يُنظر: دين الإنسان: (٣١٧ - ٣١٨).
٤٥. يُنظر: الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: د. رائد جبار كاظم: ٢٧٢، إنساني مفرد بإنسانيته: نيتشه: تر: محمد ناجي: ٧٥.
٤٦. ديوان لبيد: ١٨٨، ويُنظر: ديوان امرئ القيس: ٩٧.
٤٧. ديوان حاتم الطائي: ١٠٧، ويُنظر: ديوان عدي بن زيد: ٩٩.
٤٨. يُنظر: هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي: د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي: ٤٧ وما بعدها.
٤٩. الإله والإنسان: د. ماجد عبد الله الشمس: ٣٠.
٥٠. الإنسان والمقدس: ٣٧.
٥١. م. ن: ٤٠.
٥٢. م. ن: ٨٨.

٥٣. م. ن: ١٩٦.
٥٤. الشعر والأسطورة: (٧-٨).
٥٥. الأصنام: ١٨.
٥٦. م. ن: ١٩. الغرائق: مفردتها: غرنوق وهو ذكر طير الماء.
٥٧. الشعائر بين الدين والسياسة: روبر بندكتي: ١٧.
٥٨. النص والخطاب والحياة: فالح شبيب العجمي: ٣٩.
٥٩. دين الإنسان: ٥٤.
٦٠. المقدس و العادي: مرسيا الياد: تر: عادل العوا: ٢١.
٦١. يُنظر: الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٢٨٥.
٦٢. الأصنام: ٢٠.
٦٣. يُنظر: إساف و نائلة: فاضل الربيعي: ١٠٨.
٦٤. الأسطورة و التراث: ١٠١.
٦٥. الأصنام: ١٨. يُنظر: الكامل في التاريخ: ابن الأثير: ٢ / (٥٢ وما بعدها).
٦٦. يُنظر: في طريق الميثولوجيا عند العرب: محمود سليم الحوت: ١٥٢.
٦٧. المقدس و العادي: ١٠١.
٦٨. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: ٢٨٨.
٦٩. الأصنام: ٢٢، ويُنظر: الأغاني: ٣ / ١٢٤، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب: محمود شكري الألوسي: ٢ / ٢٠٤. موسوعة شعراء العصر الجاهلي: عبد عون الروضان: ١٣٨.
٧٠. التأمل و التمرد: عبد الغفار العطوي: ١٧٤.
- (*) يذكر لنا أحد الباحثين مجموعة كبيرة من المثقفين المعارضين للفكر الصنمي والمحافظين على ثقافة التوحيد أهمهم (أبو الهيثم بن التيهان، أسعد بن زرارة، الأعشى بن ميمون، أمية بن أبي الصلت، أبو ذر الغفاري جندب بن جنادة، زهير بن أبي سلمى، عبد المطلب بن هاشم، عبيد بن الابرس، قس بن ساعدة الإيادي، كعب بن لؤي، المتلمس بن عمير، النابغة الجعدي، وغيرهم) يُنظر: التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام: صلاح غلام العوادي (رسالة ماجستير): ٥٣.
٧١. الأغاني: ٣ / ١٢١.
٧٢. الحواضن الثقافية و أنساق إنتاج نصوص النخبة و استهلاكها، فائز الشرع (بحث): ٥٦.
٧٣. الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي: عبد الرحمن حجازي: ٦٢.

المصادر والمراجع

١. أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة، د. نصير الكعبي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بغداد، ط ١، ٢٠١١م.
٢. أخبار مكة، أبو الوليد محمد بن أحمد الأزرق، دار الأندلس، بيروت، (د. ط)، ١٩٧٣م.
٣. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية، د. ناجي عباس مطر الركابي، دار تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠١٢م.
٤. إساف ونائلة، فاضل الربيعي، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
٥. الأسطورة والتراث، سيد القمني، دار العالم العربي للطباعة، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٩م.
٦. الأصنام، أبو المنذر بن محمد بن السائب الكلبي، تح، أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٢٤م.
٧. الأغاني: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، تح، علي مهنا وسمير جابر ويوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٨م.
٨. الإله والإنسان، د. ماجد عبد الله الشمس، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط ٣، ٢٠١٢م.
٩. الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. رائد جبار كاظم، بيت الحكمة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٩م.
١٠. الإنسان والمقدس، روجيه كايوا، تر، سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
١١. إنساني مفرد بإنسانيته، تر، محمد ناجي، دار أفريقيا الشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
١٢. الأيديولوجيا دفاتر فلسفة، جورج غورفيتش وآخرون، تر: محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٩م.
١٣. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمد بهجة الأثري، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
١٤. تاريخ العرب والبعثة النبوية، د. صالح أحمد العلي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط ٣، ٢٠١٣م.
١٥. التأمل والتمرّد قراءة في خطاب الهزيمة في الإسلام، عبد الغفار العطوي، رند للطباعة والنشر، دمشق، ط ١، ٢٠١٠م.
١٦. الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي دراسة أسلوبية، عبد الرحمن حجازي،

- المركز الثقافي العربي، بيروت، (د. ط)، ٢٠٠١ م.
١٧. دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، د. حسين قاسم العزيز، دراسة ومراجعة، د. نصير الكعبي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤ م.
١٨. دور الدين في حياة الإنسان، محمد مهدي الأصفى، دار التعارف، بيروت، (د. ط)، ١٣٩٥ هـ.
١٩. دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، فراس السواح، دار علماء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط ٤، ٢٠٠٢ م.
٢٠. ديوان امرئ القيس، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
٢١. ديوان أوس بن حجر، تح. د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩ م.
٢٢. ديوان حاتم الطائي، تح. كرم البستاني، دار المسيرة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢ م.
٢٣. ديوان عدي بن زيد، تح. محمد جبار المعيد، دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، ط ١، ١٩٦٥ م.
٢٤. ديوان لبيد، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).
٢٥. السيرة النبوية، ابن هشام، تح. مصطفى السقا وإبراهيم الايباري وعبد الحفيظ شليبي، دار الفكر، بغداد، (د. ط)، ١٩٨٦ م.
٢٦. الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية، روبرت بندكتي، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠ م.
٢٧. الشعر والأسطورة، موسى زناد سهيل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٢٨. في طريق الميثولوجيا عند العرب، محمود سليم الحوت، دار النهار، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩ م.
٢٩. القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغدامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
٣٠. الكامل في التاريخ، عز الدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم ابن الاثير، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ١٩٦٥ م.
٣١. لسان العرب، ابن منظور، إعتنى بتصحيحه، امين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، (د. ت).
٣٢. الماركسية والنقد الأدبي، تيري إيجلتون، تر. جابر عصفور، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩١ م.
٣٣. المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية، حنا بطاطو وآخرون، دار الفرات للنشر والتوزيع، بغداد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦ م.

٣٤. محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م.
٣٥. مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، د. حفناوي بعلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٣٦. مذكرات دولة السياسة والهوية في العراق، اريك دافيس، تر، حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٣٧. مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن بن علي المسعودي، تح، محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٩٧٣ م.
٣٨. معجم البلدان، شهاب الدين ابو عبد الله ياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، (د. ط)، ١٩٧٧ م.
٣٩. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٨٥ م.
٤٠. معجم آله العرب قبل الإسلام، جورج كدر، دار الساقبي، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
٤١. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، تح، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د. ط) ١٩٧٩ م.
٤٢. المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، د. جواد علي، ساعدت على نشره جامعة بغداد، ط ٢، ١٩٩٣ م.
٤٣. المقدس والعادي، مرسيا إلياد، تر، عادل العوا، دار التنوير للطباعة والبشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩ م.
٤٤. ملاحظات نحو تعريف الثقافة، اليوت، تر، شكري محمد عياد، الهيئة المصرية للكتاب، ط ٢، ٢٠٠١ م.
٤٥. الموسوعة الفلسفية، روزنتال. م ويودين. ي، تر، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٧٤ م.
٤٦. موسوعة شعراء العصر الجاهلي، عبد عون الروضان، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط ٣، ٢٠٠٩ م.
٤٧. النص السردي نحو سيميائيات الأيدولوجيا، سعيد بنكراد، دار الأمان، الرباط، ط ١، ١٩٩٦ م.
٤٨. النص والخطاب والحياة، فالح شبيب العجمي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
٤٩. هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط ١، ٢٠٠١ م.
٥٠. التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام دراسة تاريخية في الديانة الحنيفية وعبادة الرحمن، صلاح غلام غضيب العوادي، رسالة ماجستير، جامعة بابل، كلية التربية، ٢٠٠٤ م.

٥١. رسل والمسألة الدينية، محمد فاضل، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، ٢٠٠١م.
٥٢. النسق الأيديولوجي وبنية الخطاب الروائي دراسة في سوسيوثقافية لرواية ذاكرة الجسد، سليم بركان، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية الآداب، ٢٠٠٤م.
٥٣. الأدب والأيديولوجيا، كمال أبو ديب، مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٨م.
٥٤. أيّة أيديولوجيا؟ مجدي وهبة، مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٥م.
٥٥. الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية، نجيب محفوظ، مجلة فصول، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٥م.
٥٦. الحواضن الثقافية وأنساق إنتاج نصوص النخبة واستهلاكها، فائز الشرع، مجلة الأقلام، ع ١، السنة الرابعة والأربعون كانون الثاني / شباط / آذار، ٢٠٠٩م.