

The Problematics of the Cultural Paradigm in Civilizational and Cultural Criticism²

إشكالية النسق في النقيدين الحضاري والثقافي¹

Husam Ghassan Ali*

حسام غسان علي*

¹ Assistant Professor, Department of Arabic Language, An-Najah National University, Palestine.

¹ أستاذ مساعد- قسم اللغة العربية- جامعة النجاح الوطنية- فلسطين.

* Corresponding Author: Husam Ali (husamg.ali@hotmail.com)

* الباحث المراسل: حسام علي (husamg.ali@hotmail.com)



This file is licensed under a

[Creative Commons Attribution 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Accepted

Revised

Received

قبول البحث

مراجعة البحث

استلام البحث

2025/11/30

2025/11/19

2025/10/28

DOI: <https://doi.org/10.31559/JALLS2025.7.4.3>

Abstract:

Objectives: This research delves into the history of the cultural system, aiming to uncover its roots and origins by drawing upon available written historical materials attributed to collective thought on both a universal (human) level and a specific (Arab) one.

Methodology: The study is methodologically grounded in two critical foundations, in accordance with its research aims and objectives. The first is an analytical-investigative approach employed to trace the system's roots and origins to major historical events. The second involves the application of the methodological tools of both civilizational and cultural criticism to analyze the selected mythological texts. Notably, while the study relies on these two critical foundations, they are complementary rather than conflicting, with each being applied where most appropriate.

Conclusion: The research concludes that cultural systems, in their entirety, are not a product of Arabic literature, nor can they be attributed to any specific individual or proponent of a particular discourse. Furthermore, cultural systems do not stem from the structure of the Arab family; rather, their roots and origins lie in major historical events within the broader scope of human history. Moreover, these systems are not confined to the Arab environment, contrary to the assertions of some studies, a point that will be elaborated upon in the course of this research.

Keywords: Cultural System; Cultural Criticism; Civilizational Criticism; Mythology; History.

المخلص:

الأهداف: تهدف هذه الدراسة إلى الحفر في تاريخ النسق الثقافي، في محاولة لاستكناه جذوره وأصوله، بما توفر للباحث من مادة تاريخية مكتوبة، ومنسوبة للفكر الجمعي، الإنساني أولاً، والعربي ثانياً.

المنهجية: قامت الدراسة على ضوء أساسين نقديين، بما اقتضته أهدافه ومقاصده، الأساس الأول: المنهج الاستقصائي التحليلي في سياق البحث عن جذور النسق وأصوله في حوادث التاريخ الكبرى، والأساس الثاني: توسلت الدراسة بالأدوات الإجرائية للنقد الحضاري، والأدوات الإجرائية للنقد الثقافي، في دراسة النصوص الأسطورية التي تم انتخابها، ومن الجدير بالذكر أن الدراسة وإن اعتمدت على أساسين نقديين، فإنهما يتكاملان ولا يتعارضان، كما أنه تم توظيف كل أساس في الموضوع الذي يصلح له.

الخلاصة: توصلت الدراسة إلى أن الأنساق الثقافية، في مجملها، ليست وليدة الأدب العربي، وليست تُعزى إلى شخص بعينه يمثلها صاحب خطاب ما، كما أن الأنساق الثقافية ليست سلبية بنية العائلة العربية، وإنما تعود جذور الأنساق وأصولها إلى حوادث تاريخية كبرى جرت في التاريخ الإنساني عامة، وليست تقتصر تلك الأنساق على البيئة العربية كما قدمها بعض الدراساتين كما سيأتي في موضعه من هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: النسق؛ النقد الثقافي؛ النقد الحضاري؛ الأسطورة؛ التاريخ.

الاستشهاد

Citation

علي، حسام. (2025). إشكالية النسق في النقيدين الحضاري والثقافي. *المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية*. 7 (4). 197-209.

Ali, H. A. (2025). The Problematics of the Cultural Paradigm in Civilizational and Cultural Criticism. *International Journal for Arabic Linguistics and Literature Studies*, 7 (4), 197-209. <https://doi.org/10.31559/JALLS2025.7.4.3> [In Arabic]

¹ هذا البحث مستل من أطروحة دكتوراه، للباحث نفسه، حصل صاحبها بموجبها على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وأدائها من جامعة النجاح الوطنية، عنوانها (خطاب السلطة والمعارضة في الأدب العباسي- نماذج مختارة- دراسة حضارية ونقدية ثقافية مركبة) عام 2022.

² This research is derived from the author's PhD dissertation, for which he was awarded his doctorate in Arabic Language and Literature from An-Najah National University in 2022.

المقدمة:

عندما بدأ يتبلر مفهوم النسق الثقافي بوصفه مصطلحاً نقدياً، تعاور النقاد على ضبط حدوده، والكشف عن ضوابطه، وليس يهتأ هنا أن نسرد تاريخ الاختلاف على المصطلح (انظر في الاختلاف مثلاً: الغدامي واصطيف، 2004، ص 25)، فطالما أنه دخل في إطار النظرية الثقافية بوصفه مصطلحاً نقدياً فيها (الرويلي والبارغي، 2002، ص 310)، فإنه يهتأ الآن أن ننظر في تعريفه، وسيقع الباحث على تعريفات متعددة، تختلف صياغة وتلتقي في المعنى والمقصد والغاية، فتلقتي التعريفات كلها على أنه: عناصر مترابطة متفاعلة متميزة، تشترك في إنتاجه الظروف والقوى الاجتماعية والثقافية من ناحية، والإنتاج الفردي من ناحية ثانية، وهكذا فالنسق ليس نظاماً ثابتاً جامداً، إنه ذاتي التنظيم من جهة، ومتغير يتكيف مع الظروف الجديدة من جهة ثانية، يعمل على استبعاد الخارج عن طريق إخفائه وتلويحه وتحويله إلى داخل، حيث يصبح الداخل انثناء للخارج المفترض (مفتاح، 1999، ص 135. وحمودة 1997، ص 193، واليوسف، 2007، ص 204)، فيشكل النسق "مجموعة من العلاقات المتساندة ببعضها بعضاً، متواصلة تنتقل جيلاً عن جيل" (الزهراني 2004).

مشكلة الدراسة:

تعالج الدراسة مشكلة جذور النسق وأصوله، في سياق طرحه عند هشام شرابي في مشروعه النقدي (النقد الحضاري)، وفي سياق طرحه عند عبد الله الغدامي في مشروعه النقدي (النقد الثقافي- قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، فقد عدّ شرابي نواة نشوء النسق مرتبطاً ببنية الأسرة العربية بمفهومها الحديث، في حين ذهب الغدامي إلى أن الشعر العربي الجاهلي، وبعض الشعراء الجاهليين مثل النابغة والأعشى (الغدامي، 2005، ص 148) قد أسهما في نشوء النسق وولادته في خطابهما الشعري، وبناءً على ما سبق أطر الأسئلة الآتية:

- هل الأنساق الثقافية المبنوثة عند شرابي والغدامي مخصوصة بالعقل العربي؟
- هل اختصت تلك الأنساق ببنية العائلة العربية؟
- هل كان الخطاب الشعري الجاهلي سبباً في نشوء النسق؟
- هل بدأت بعض الأنساق المركزة مع النابغة والأعشى وغيرهم من شعراء الجاهلية؟

أهمية الدراسة:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من الآتي:

- إرجاع جذور الأنساق المركزة وأصولها إلى منابعها الأولى.
- فحص النظرة في قصر الأنساق المركزة على العقل العربي بوصفها وليدته.
- إعادة قراءة بعض حوادث التاريخ الكبرى قراءة ثقافية، وأثرها على الثقافة الجمعية الإنسانية.
- معالجة بعض نصوص الأسطورة، الغربية منها والعربية، في سياق الأنساق الثقافية.

ومن هنا يكتسب هذا البحث أهميته، إذ يحفر في تاريخ النسق الثقافي، ويتبنى فرضية مفادها أن الحوادث التاريخية الكبرى تُنشئ ثقافات وقيماً جديدة، بل ونقيضة السائدة في كثير من الأحيان، وبذلك يقفز هذا البحث قفزات إلى الماضي، إلى ما هو أبعد من بنية الأسرة العربية كما طرحها شرابي، وإلى ما هو أبعد من التحول في القيم العربية الأصيلة والشعر الجاهلي كما درسه الغدامي، ويفتّش عن الحوادث التاريخية الكبرى التي مرت عبر التاريخ، قبل الشاعرين النابغة والأعشى بآلاف السنين، وقبل تشكل بنية الأسرة العربية كما طرحها شرابي بآلاف السنين، وأثر تلك الحوادث الكبرى في نشوء النسق، في محاولة لوضع اليد على جذوره وأصوله، وسهمة تلك الحوادث في تأسيسه وتشكيله، وقد ذكر بعض الباحثين انتقادهم لأطروحة الغدامي في أثناء حديثه عن نشوء النسق، إذ جعل بعض الأنساق السلبية في البيئة العربية مردّها إلى البيئة العربية نفسها، ولم ينظر في وجود تلك الأنساق عند بقية الشعوب في التاريخ القديم (الرويلي والبارغي، 2002، ص 310-311)، ومن مقاصد هذا البحث النظر في نشوء النسق في الفكر الإنساني الجمعي إذا جاز لنا هذا التعبير، مشرقاً ومغرباً، لا اقتصاره على البيئة العربية وحدها.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- البحث التاريخي عن جذور الأنساق المركزة وأصولها في بعض حوادث التاريخ الكبرى.
- قراءة بعض حوادث التاريخ الكبرى قراءة ثقافية.
- قراءة بعض نصوص الأساطير الغربية منها والعربية قراءة ثقافية.

الدراسات السابقة:

في سياق النسق ونشوءه، لم أعر، في حدود علمي وإطلاعي على دراسة سابقة عالجت موضوع النسق الثقافي من هذه الناحية التاريخية، علماً أن الدراسات التي تناولت النسق الثقافي بالنظرية والتطبيق، كثيرة كثرة مفرطة، غير أنها أغفلت الحديث عن تاريخ النشوء وربطه بالحوادث التاريخية الكبرى. أمّا في السياق التاريخي، فقد أفاد الباحث من عدد لا بأس به من أبواب دارسي التاريخ والأسطورة، قديمهم، وحديثهم، بما قدموه من مرويّات، ومعلومات، وتمحيصات تاريخية، كان تكأة هذا البحث في مفاتشة سطورها وقراءتها في إطارها التاريخي الثقافي، لا قراءتها في إطارها التاريخي المجرد، فمنهم

من أفدت منهم في وضع اليد على بعض التصوص الأسطورية العربية المشهورة، وانتخابها لتكون مائدة في هذا البحث، مثل: الطبري في كتابه (جامع البيان في تأويل القرآن)، والنيسابوري في كتابه (غرائب القرآن و رغائب الفرقان) المعروف بتفسير النيسابوري، والميداني في كتابه (مجمع الأمثال)، ونلينو كرلو في كتابه (علم الفلك- تاريخه عند العرب في القرون الوسطى)، أما في سياق التاريخ القديم، والذي يعود إلى الألف العاشر قبل الميلاد وما بعده، فقد أفاد الباحث من عدد من الباحثين في الآثار التاريخية ونصوصها وتاريخ الإنسانية، ومنهم: أرسطو في كتابه (في السياسة)، فريديريك إنجلز في كتابه (أصل العائلة والدولة والملكية الخاصة)، وويل ديورانت في كتابه (قصة الحضارة)، وفراس السواح في كتابه (لغز عشتار- الألوهة المؤنثة واصل الدين والأسطورة)، وخزعل الماجدي في كتابه (أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ).

خطّة الدراسة:

المبحث الأول: النسق الثقافي في إطار النقدين الحضاري والثقافي.

المطلب الأول: في النقد الحضاري عند شرابي.

المطلب الثاني: في النقد الثقافي عند الغدّامي.

المبحث الثاني: الأنساق الثقافية - الجذور والأصول في التاريخ القديم.

المطلب الأول: المطلب الأول: قيام الانقلاب الذكوري على المجتمع الأمومي.

المطلب الثاني: الأنساق الثقافية في بعض الأساطير الغربية والعربية.

المطلب الثالث: حادثة ربط الملك بالإله.

المبحث الأول: النسق الثقافي في إطار النقدين الحضاري والثقافي

المطلب الأول: في النقد الحضاري عند شرابي

لعلّ أبرز من تحدّث عن الأنساق الثقافية العربية هشام شرابي، إذ وضع مجموعة من الكتب يشرح فيها أبرز الأنساق الثقافية العربية السلبية، التي أدت إلى وقوع شرخ في العلاقات الاجتماعية، أهمّها تلك العلاقة المشروخة بين الذكر والأنثى، والتسلّطية (الأبوية)، وتجدر الإشارة إلى أنّ هشام شرابي لم يوظف مصطلح النسق الثقافي في أعماله، فدخل هذا المصطلح في الحقل النقديّ جاء بعده، ولكنّ فحوى المصطلحات واحد، ففي نظريته النقدية المتمثلة بمصطلح النقد الحضاريّ وضع أربعة كتب مهمة، بلّر فيها منهجه التنظيريّ في دراسة بنية الأسرة العربية وما نتج عنها في بنية العقل العربيّ، الكتاب الأول (مقدمات لدراسة المجتمع العربيّ) عام 1984، والثاني (البنية البطرقيّة) عام 1987، والثالث (النقد الحضاريّ للمجتمع العربيّ في القرن العشرين) عام 1990، والرابع (النظام الأبويّ وإشكالية تخلف المجتمع العربيّ) عام 1992، وبذرة هذه الكتب كانت محاضرات ألقاها شرابي في جامعة جورج تاون في العام الدراسي 1973-1974 (شرابي، 1984، ص 9).

والنقد الحضاريّ مصطلح يقصد به المنهج النقديّ الذي يتناول المجتمع في بعده التاريخي والاجتماعي؛ لمعالجة القضايا الكامنة وراء الأزمات الاجتماعية والفكرية والسياسية؛ يقوم على منهج جديد، يوظف خطاباً جديداً بغية تعرية النظام الأبويّ السائد في مفاصل المجتمع، فيفكّك المجتمع الأبويّ نصّاً وروحاً ولغة (سلطان وعبد الحفيظ، 2019، 150-151).

ويركّز النقد الحضاريّ اهتمامه في شؤون الحياة الوجودية، ومشاكلها المجتمعية، وفئاتها المختلفة، وخاصة النساء، والفئات المهمّشة، كالفقراء، والأقليات، وكذلك يهتمّ بإشكالية التعبير الجماعي، والتحرير الذاتي، كما أنّه يتناول إشكالية مركزية تلقي بظلالها على أزمة المجتمع العربيّ عامّة، وهي هيمنة اللغة الأبوية على المجتمع، وليس المقصود بالهيمنة الأبوية هيمنة الأب البيولوجي داخل عائلته فحسب، بل السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية بصورها المتنوعة، والمتمثلة بالنموذج الأبويّ والنابعة منه، وغرض الأبوية الهيمنة وليس التنوير (شرابي، 1984، ص 9-11).

ويذهب شرابي إلى أنّ المنطلق الأساسي لدراسة علاقات المجتمع العربيّ وتفهمها يكمن في تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها، وبخاصّة علاقة الوالدين بأطفالهما في المراحل الأولى وكيفية تربيتهم، وذهب شرابي إلى أنّ التربية والتثقيف في العائلة، إنّما يهدفان إلى قبولية الفرد على التّموّ الذي يريده المجتمع، وتقرّره الثقافة المسيطرة (شرابي، 1984، ص 24).

إنّ هشام شرابي في طرحه هذا ليس خلو الذهن من نظريات يتكّن إليها، ولعلّ أبرز نظرية يتوسّل بها لتسويغ موجّهاته السابقة هي نظرية فرويد في علم النفس، التي طوّرها من بعده تلميذه ألفرد أدلر في كتابه (الطبيعة البشرية)، إذ تشير هذه النظرية إلى أنّ اللاوعي هو الأوليّة في النظام الذهنيّ وليس الوعي، وأنّ اللاوعي هو الأهمية المركزية لتجارب الفرد في طفولته وتأثيرها في تكوين شخصيته وتركيبه النفسي العام (آدلر، 2005، ص 17).

ويطرح هشام شرابي مجموعة من المفاهيم يرى أنّ الفرد العربيّ ينشأ عليها، وهذه المفاهيم تتفرّع عن مفهوم أكبر هو العائلة الممتدة، فيرى أنّ العائلة بوصفها مؤسسة اجتماعية هي الوسيط الرئيسيّ بين شخصية الفرد والحضارة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وتتكوّن شخصية الفرد ضمن هذه العائلة التي ترمج الفرد على مجموعة من القيم (الأنساق) وأنماط من السلوك، ومن هذه القيم التي تغذي بها العائلة أفرادها: العشائرية، والسيطرة، والتلقين (شرابي، 1984، ص 27-57).

والمجتمع الأبويّ كما يطرحه شرابي، يقوم على أساس العائلة الأبوية، فسلطة الأب رمز لكل سلطة عنده، وتلك السلطة لا توجد في أشكالها المريئية والتقليدية فقط، بل إنّها قائمة في شبكة من العلاقات، وتتجسّد في أنماط فكرية، وممارسات اجتماعية محدّدة، كما أنّها "تتجلّى في مرافق الحياة العامة:

في المنزل، والمدرسة، والشارع، والمصنع، والجامعة، ومؤسسات الدولة العليا والدنيا على السواء" (حمية، 2005، ص 89)، وينطلق شرابي من منطلق أن اللغة والفكر انعكاس للواقع الثقافي والاجتماعي والنفسي (سلطان وعبد الحفيظ، 2019، ص 151).

المطلب الثاني: في النقد الثقافي عند الغدّامي

وفي سياق نظرية النسق الثقافي، نفع على كتاب (النقد الثقافي- قراءة في الأنساق الثقافية العربية) لعبد الله الغدّامي، وهو من أبرز الكتب الموضوعة في النظرية تنظيراً وتطبيقاً تحليلياً، وفي سياق النظرية يوظف الغدّامي مصطلحات تعدّ بمنزلة الأدوات الإجرائية لهذا المنهج النقدي: كالنسق، والنسق المضمّر، والشعرنة، والجملة الثقافية، والمجاز الكلي، والدلالة النسقية، والمؤلف المزدوج (الغدّامي، 2005، ص 67 وما بعدها). وخلص الغدّامي إلى أن أهم الأنساق الثقافية العربية تتمثل بالفرز الطبقي، وتقديس الحاكم، وتقديس الذات الشعرية، والمبالغة الممجوجة، ودونية المرأة، وإقصاء الآخر، والقبلية (الغدّامي، 2005، ص 119 وما بعدها).

ونرى أن هشام شرابي اتكأ على بنية الأسرة العربية في تفسيره أسباب نشوء النسق، في حين أن عبد الله الغدّامي اتكأ على بعض القيم العربية وما جرى عليها من تحولات عبر الشعراء أدت إلى نشوء النسق الثقافي في الجمل الثقافية المخزونة في الشعر العربي والصّادرة عن الشخصية الشعرية. مثل قيم الكرم والشجاعة عند النابغة والأعشى الشعاعين الجاهليين، وكيف أنهما تحولتا من قيمة وجودية إلى ثقافة نسقية تعمل ضد المعنى الأول (الغدّامي، 2005، ص 148).

المبحث الثاني: الأنساق الثقافية – الجذور والأصول في التاريخ القديم

بوصف الأنساق الثقافية منتجاً اجتماعياً، فلا بدّ في بداية هذا المبحث أن نسأل أنفسنا السؤال الآتي: من هو مركز العلاقات الاجتماعية والثقافية على وجه البسيطة؟

ولسنا نرى صعوبة في الإجابة عن هذا السؤال، فالإنسان -بلا شك- هو مركز تلك العلاقات؛ ذلك أنه الكائن الوحيد القادر على استثمار هذه الأرض بصورة تقترب من الاستثمار الكامل، ثم إنه الكائن الوحيد القادر على السيطرة على باقي المخلوقات في الأرض، أو السيطرة على موارد الأرض ومخلوقاتها، برّاً وجوّاً وبحراً، ظاهراً أو باطناً، ثم إنه الكائن الوحيد القادر على إنتاج لغة منطوقة ومكتوبة، تتسم بالمعيارية والتقنين، فلا يمكن قياس ما حُبي إلى الإنسان بأي مخلوق آخر.

ومن هنا، فإن نشوء الأنساق الثقافية التي نحن بصدها، هي أولاً وأخيراً متعلّقة بالإنسان ومنوطة به، ولما كان ذلك كذلك، فلا بدّ لنا أن ندرك حقيقة أن هذا الكون مبني على ثنائيات، ابتداءً بقولنا السماء والأرض، والليل والنهار، والخير والشر، والحياة والموت، وحتى في الموروثات الدينية فإن هذه الثنائيات موجودة ليفسر بعضها الآخر، فنجد مثلاً الحياة الدنيا والآخرة، والإيمان والكفر، والجنة والنار، والله والشيطان، كل ذلك يدلنا على أن طبيعة هذا الكون عامة، قائمة على وجود ثنائيات، إما أن تكون ضدية، وإما أن تكون تكاملية.

وإذا انتقلنا إلى الكائنات الحية، فإننا نجد أنها أيضاً مبنية على غير ثنائية، وأبرز هذه الثنائيات هي ثنائية الذكر والأنثى، سواء في النبات أو الحيوان أو الإنسان، وتلك ثنائية تكاملية، لا تنافرية، لا تقوم الحياة إلا بها، ولا تستمرّ إلا باستمرارها واجتماعها، وما يهمنّا هنا هي ثنائية تتصل بموضوع هذا البحث، تلك الثنائية الإنسانية الجنسية والطبقية، بوصف الإنسان منتج النسق اجتماعياً.

ونعني بالثنائية الجنسية الرجل والمرأة، وبالثنائية الطبقة علاقة الإنسان مع الإنسان نفسه بغض النظر عن الجنس، وتلك ثنائيتان مركبتان في العلاقات الاجتماعية، وليست تصلح هذه الاجتماعية إلا بتكامل الأدوار، فالعلاقة بالأساس ليست تنافسية، وإنما هي تناوبية أفقية.

ذلك افتراض مبدئي نستخلصه من النظر إلى الكون على أنه ثنائيات، وبناء على هذا الافتراض فإنني أعتقد أن أي شرح في علاقة الثنائيات التكاملية سينتج عنه خلل في النظام العام الطبيعي بينها، فنتنقل من التناوبية التكاملية التصاعدية إلى التنافسية التنافرية التصاعدية.

ومع بحثنا في حوادث التاريخ الكبرى، فإننا نجد حادثتين ثقافيتين، كانتا منعطفاً خطيراً، في شرح العلاقة بين الثنائية الجنسية، والطبقية، وتلك حادثتان بُنيت الثانية فيهما على الأولى، وقد وجّهنا العلاقة نحو التنافر ومحاولة السيطرة.

المطلب الأول: قيام الانقلاب الذكوري على المجتمع الأمومي، ودونك بيان ذلك:

كان الاعتقاد السائد حتى أواسط القرن التاسع عشر أن العائلة بشكلها الأبوي القائم اليوم قديمة قدم المجتمع الإنساني نفسه، نتيجة تجمع عدد من العائلات ونموها تدريجياً، إلا أن هذه الفرضية قوّضت أمام النقد العلمي الذي وجّهه عدد من رواد الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية الأخرى، وخلصت تلك الدراسات إلى أن هناك شكل أقدم من أشكال العائلة سبقت شكلها الأبوي الحديث نسبياً، وهذا الشكل لا يقوم على هيمنة الذكورة وسلطة الأب، وإنما يقوم على قيم الأنوثة ومكانة الأم (إنجلز، دت، ص 20-80).

وقد أسلم الرجل في ذلك المجتمع الأمومي قياده للمرأة، وليس ذلك لتفوقها الجسدي، وإنما لتقدير أصيل لخصائصها الإنسانية وقواها الزوجية، وقدراتها الخالقة، وتناغم طبيعتها الجسدية مع إيقاع الطبيعة (فرانكفورت، 1960، ص 43).

فالطبيعة كانت، ولا زالت، معلّم الإنسان الأول، ولما كانت الطبيعة المصدر الوحيد لعيش الإنسان واستمرار وجوده، بما فيها من ماء وطعام ومسكن، ربط الإنسان بين عطائها، وعطاء المرأة في الخصب والإنجاب، ولما رأى الإنسان ذلك في الأم رفعها إلى مرتبة الألوهية، وأصبحت تبدو لاحقاً وكأنها سبب إخصاب الأرض في العقيدة الدينية (السواح، 2002، ص 31).

وفي ذلك المجتمع المتلفع حول الأم، انسحبت طبائع المرأة وصفاتها على حياة الجماعة، فصبغت بها، فكانت قيم تلك الجماعة وتنظيمها وجمالياتها، مستمدة من قيم المرأة نفسها وعلاقتها بأطفالها، وأول هذه القيم هو عاطفة الحب الذي ميّز علاقاتها بالمحيط الأوسع، وهو النموذج الأساسي الذي ساد بين أفراد مجتمع، ينظرون لأنفسهم على أنهم أخوة في أسرة كبيرة تتسع لتشمل الأمومي، بصرف النظر عن حجم ذلك المجتمع، فمعاملة المرأة لأطفالها دون تمييز قائم بينهم على خصائص معينة أو قدرات، أسس لروح العدالة والمساواة الاجتماعية القائمة في المجتمع الأمومي، وابتعاد سيكولوجية المرأة عن التسلط والاستبداد أعطى أفراد تلك المجتمعات هواء الحرية طيلة عهد المجتمع الأمومي (السواح، 2002، ص 33)، ويؤكد ويل ديورانت هذا بقوله: "في الجماعة البدائية لا ترى على وجه العموم فارقاً بين حرّ وعبد، ولا تجد فيها رقاً ولا طبقات، ثم لا ندرك من الفوارق بين الرئيس وتابعيه إلا قدرًا ضئيلاً" (ديورانت، دت، 38-37/1).

تلك القيمة التي تبوّأها المرأة في العصور البدائية الأولى، وتشاكلها مع الطبيعة، جعلت الإنسان القديم ينظر إليها بوصفها إلهة، فقد كانت تماثيل عشتار- وهي أول عمل فني تشكيلي صاغه الإنسان على شاكلته- مجسّدة أول معبوداته، ومع اتخاذ عشتار رمزاً للمرأة الأم، طفق الإنسان يصنع لها تماثيل انتشرت من أقاصي سيبيريا إلى شواطئ المحيط الأطلسي، ولم تكن تلك الأعمال نتاج ولع فني، وإنما كانت نتاج حسّ ديني، وخبرة أولى مع العنصر الإلهي؛ ذلك أنّ الأسلوب الذي نُحتت به يجعلها أبعد ما تكون عن تصوير شخصيات واقعية تنتمي للأجناس التي ظهرت بينها، فهي كما اتفق الدارسون من شقّ التخصّصات رموز لكائنات فوق طبيعية كانت محلّ عبادة الإنسان الأول (السواح، 2002، ص 32).

تلك الاستنتاجات التي سبق ذكرها، لم تكن مجرد تصوّرات افتراضية، وإنما هي نتيجة اكتشافات لقى أثرية، نصوصية وهيكلية، بُنيت عليها تلك التّصوّرات، فعلى سبيل المثال لا الحصر، يجد المتأمل في التّماثيل العشتارية شكلاً محدّداً لها في جميع مراكز الثقافة الباليبوليتية (الشرقية) أو النيوليتية (الغربية)، فالرأس كتلة غير متميزة الملامح تتصل مع الجذع مباشرة، أو بوساطة رقية قصيرة، والكفتان دقيقتان تُبعد عن الذّهن أيّ مفهوم للقوة بمعناه الذكوري، والذراعان نحيلتان ترتكزان على الصّدر أو البطن، فتوحيان بعدم جدواهما للفعل الإرادي، والساقان في الأسفل ضعيفتان وقصيرتان، أمّا المنطقة الأساسية في كل تلك التّماثيل فهي منطقة الثديين والبطن والحوض وأعلى الفخذين، غني الفئان بإظهارها وتضخيم كل جزء فيها بطريقة تبدو معها بقية الأعضاء وكأنّها جاءت لتُظهر ما لتلك المنطقة الحساسة من أهمية قصوى، فالثديين هائلين مستديرين، والبطن منتفخ في إشارة إلى الحمل، والرّدف ثقيل، والوركين بارزان، ومثلث الأنوثة منتفخ (السواح، 2002، ص 41).

لا نريد أن نجعل بحثنا هنا يدور حول الأسطورة، وإنما نريد أن نسجّل ما ترفدنا به الدّراسات التي قامت على البحث في الأسطورة والأديان القديمة بما يغدّي هذا المبحث والافتراض الذي ذهبنا إليه في البداية، ونسجّل في هذا السّياق مجموعة من النقاط الأساسية، تأتي أولها في كون المجتمعات الأمومية الشّكل الأول لصورة المجتمعات الإنسانية القديمة، تلك المجتمعات التي بجلّت المرأة، واتخذتها رمزاً للطبيعة والآلهة، وقيام تلك المجتمعات على مبادئ وقيم عليها تتمثّل بالمساواة وروح العدالة، والابتعاد عن الاستبدادية والتسلط، تلك القيم مستلهمة، ومؤسّسة، على علاقة الأم بأطفالها، فطبع المجتمع بطبائعها الأمومية الجياشة، ومع تأملنا بالصّور المرفقة، نجد ما ذهب إليه فراس السّواح من توصيف تلك التّماثيل صحيح إلى حدّ بعيد، فشكل التّماثيل وما يبرز فيها يدلّ على نمط معين، وثقافة سائدة، ونسق محدّد التّمّت عليه تلك المجتمعات، ونرى أنّ غياب ثيمات القوة العضلية في التّماثيل المنحوتة يعني غياب أنساق التسلط والسيطرة بالمعنى الذكوري العنيف، ثم إنّ تركيز تلك التّماثيل على المواضع الحساسة، والتي تشكّل مواضع الإنجاب والإرضاع والنمو يدلّنا على أنّ شكل العلاقة الاجتماعية في تلك المجتمعات قائم على الرعاية، ولسنا نجد في تلك التّماثيل أيّ مظهر من مظاهر سيطرة المرأة على الرّجل بالمعنى التسلطي، فلم يكن دور الرّجل في المجتمع الأمومي دور التّابع الخانع، بل كانت تقع عليه مسؤوليات كبيرة وقيادية في حماية المجموع (السواح، 2002، ص 34. وديورانت، دت، 60/1) وبالرّغم من "الحضور الطّاعني للإلهة الأم خلال النيوليت إلا أنّ ذلك لم يمنع من وجود الإله الأب الذّكر في جميع ثقافتها تقريباً، ولكن بنسبة أقلّ، وهذا يدلّ على الاهتمام الروحي الفائق بالأنوثة" (الماجدي، 1997، ص 95)، ونجد في سياق ذلك المجتمع مكانة مرموقة احتلتها المرأة، وفهمًا من الرّجل على تكامل الأدوار بينه وبين الأنثى، ولعلّ أبرز الأسباب التي دعت تلك المجتمعات إلى هذه النظرة: ارتباطهم المباشر بالطبيعة، وتعويلهم على مظاهرها، ومن هنا فقد أدرك الإنسان في تلك الفترة، وبحسّه البدائي البسيط أنّ الدّور بينه وبين الأنثى هو دور تكامليّ تناوبيّ، ولم تكن عنده غضاضة من رفع قيمة المرأة بوصفها عاملاً أساسياً في بناء المجتمع وليست عاملاً ثانوياً؛ فلم تقتصر على الإنجاب والتربية، وإنما صبغت تلك المجتمعات بطبيعة الأمومة الخاصة بها، ومن هنا فإنّنا نخالف ويل ديورانت فيما ذهب إليه، إذ رأى أنّ المرأة في أكثر المجتمعات البدائية كانت بمنزلة الخاضع التي تدنو من الرّق (ديورانت، دت، 60/1)، ونودّ الإشارة هنا إلى أنّ ما سبق لا يعني أنّ تلك المجتمعات كانت خلواً من نشوب المعارك والحروب، أو أنّها كانت طوال فترة امتدادها تعيش برفاهية السّلام والأمان، بل تلك حوادث كانت موجودة ولا سبيل إلى الخلاص منها نهائياً، فتلك في التّهاية طبيعة البشر (أرسطو، 1980، ص 88)، وإنّ ما نريد تسجيله هنا هو تلك الطبائع التي عاشها أبناء التّجمّع الواحد استثناساً بطبائع المرأة التي تعيش بين ظهرانيهم، والسؤال الذي نودّ طرحه هنا: كيف حدث ذلك الشّرخ في علاقة الرّجل بالمرأة، والذي بناه عليه تغيّرت طبائع تلك المجتمعات في ذاتها؟

في الإجابة عن السؤال السابق، نطرح الحادثة التاريخية الثقافية التي أشرنا إليها، وهي الانقلاب الذكوري على المجتمع الأمومي، وتلك حادثة شكّلت انعطافاً خطيراً في تاريخ المجتمعات الإنسانية، خاصّة النواحي الدّينية والاجتماعية فيها، وفي هذا السّياق تذكر بعض المصادر أنّ المجتمع الأمومي مرّ "عبر تاريخه الطويل بمراحل متعدّدة انتهت بالانقلاب الكبير الذي قام به الرّجل متسلّماً دفة القيادة من المرأة ومؤسّساً للمجتمع الذكوري البطركي" (السواح، 2002، ص 34)، وفي هذا السّياق يذهب فريدريك إنجلز إلى أنّ المجتمعات الأمومية من حيث العلاقات الجنسية لم تكن مجتمعات مضبوطة. فكلّ رجل لكلّ امرأة، ثم تطوّر هذا النّظام مع تطوّر شكل الحياة الاجتماعية إلى قبائل بدائية مستقلة أصبح الفعل الجنسي فيها مستثنياً بين الآباء والأبناء، غير أنّه غير مستثنى بين الأبناء أنفسهم، ثم تطوّر هذا النّظام واستثنى الفعل الجنسي بين الأبناء، ما أدّى إلى تفتيت المشاعات القديمة وظهور عائلات زواجية

أضيق، وفي النظام الجنسي الأول لم يكن الأبناء يُعرفون بالأبَاء، وإنما كانوا يُعرفون بأُمهاتهم؛ لصعوبة تحديد الأب، وهذا ما اصطاح الباحثون على تسميته بـ(حق الأم)، ومع ضيق مساحة الزواج، وعبر تطوّر النظام الجنسي وتقلباته نشأت العائلة الثنائية داخل القبيلة، تلك العائلة المكوّنة من زوجين وأبنائهما، وبقي وضع المرأة كما هو من حيث مكانتها وانتساب الأولاد إليها، ونشأت في القبيلة رابطة الدّم التي تجمع كلّ هذه العائلات (رابطة القرابة)، وظلّ الوضع هكذا حتّى اكتشاف الزراعة. وما رافقها من استقرار، وتزايد الثروات والممتلكات التي كان الرّجل مسؤولاً عنها، ولم تكن الورثات والتّركات تذهب من الآباء إلى الأبناء، وإنما كانت تذهب من الآباء إلى الأخوة والأخوات بالدّم، وكان الأبناء يرثون عن أمهاتهم لا آبائهم، وفي الوقت الذي كانت كفة المركز الاقتصادي تميل لصالح الزوج على حساب الزّوجة، فقد قامت الثّورة الذّكوريّة على الأنثى التي كان مركزها قلب نظام الوراثة القديم من الآباء لصالح الأبناء، ما اقتضى معه انتساب الأبناء للآباء لا للأمهات، وتم ترسيخ هذا الانقلاب في المرحلة الأخيرة السّابقة لظهور المدن الأولى، ونجح الآباء في القضاء على (حق الأم)، ومع نشوء المدن تغيّر الوجه الاجتماعيّ فأصبحت العائلة أحاديّة لا ثنائيّة، تقوم على سيادة الرّجل مع الرّغبة الصّريحة بإنجاب أولاد تكون أبوتهم ثابتة له لا جدال فيها من أجل توريثهم، وكان إسقاط حقّ الأمّ هزيمة تاريخيّة للجنس النّسائيّ، ابتدأ معه تاريخ إذلال المرأة واستعبادها (إنجلز، دت، ص 20-80).

ليس ما سبق بحثاً في نشوء العائلة، بقدر ما هو بحث في تحوّل النّسق، من اتفاق على مكانة المرأة المرموقة، ودورها التّكامليّ التّناوبيّ، إلى إجماع على كسر ذلك النّسق وتقويضه، وإحلال نسق دونيّة المرأة، وحسب إنجلز فإنّ هذا التّحوّل سببه تملكّي (ملكيّة الأبناء للآباء) اقتصاديّ (الورثة والتّركة)، ومن هنا، ومع نشوء المدن وتطوّر الحياة السياسيّة والاقتصاديّة، فإنّنا نرى تغيّيباً للمرأة على هذين المستويين، فانتقال الإنسان من الصّيد إلى الرّعي إلى الزراعة ونشوء الأسرة الثّنائية فالأحاديّة، استتبعه تحوّل من الملكيّة القبليّة العامّة إلى الملكيّة الأسريّة الخاصّة، وأخذت تلك الأسر تتخذ الصّورة الأبويّة التي تركز السّلطة كلّها في أكبر الذّكور سنّاً، ثمّ تركزت في أيدي أفراد بعينهم (ديورانت، دت، 35/1)، وقد وجد هذا الانقلاب صدها سريعاً في بعض المجتمعات، غير أنّه تأخّر في قلب تلك العلاقة بين الرّجل والمرأة في مجتمعات أخرى (السّواح، 2002، ص 38-39)، ولكنّ المحصلة النهائيّة واحدة، هو بروز نسق دونيّة المرأة، ويؤكّد ما ذهبنا إليه خزعل الماجديّ بوضعه خريطة لأشكال الآلهة من حيث الجنس في الشّرق الأدنى (النيوليت)، وعدم اختلافها عن تماثيل أوروبا (الباليوليت)، ففي الألف الثّامنة قبل الميلاد كانت تماثيل الأنثى تحضر حضوراً طاغيّاً، وكانت تماثيل الآلهة الذّكور قليلة وصغيرة الحجم، هذا إلى جانب وجود تماثيل خنثويّة تشترك فيها أعضاء الذّكورة والأنوثة معاً، وفي الألف السّابع والسّادس قبل الميلاد ظهرت تماثيل القضيب الذّكريّ، وتماثيل الإله الابن الذّكر، وهنا نرى جنوباً نحو ميل النّحوتات التّمائيّة من الأنثويّة إلى الخنثويّة إلى الذّكريّة (الماجي، 1997، ص 83-100).

وبمّتنا هنا أن نطرح أثر الخطاب في تعزيز ذلك النّسق وترسيخه بعد نشوئه، فإذا كانت التّمائيل المحسوسة هي دليلنا على مكانة المرأة في المجتمع الأموميّ، فإنّ الخطاب المنطوق هو لبّ تعميق النّسق الجديد، ومن هنا فإنّ المرويّات الأسطوريّة المنسوبة إلى الشّعوب تشكّل رافداً أساسيّاً في ترسيخ ذلك النّسق، وكان الاعتماد عليه في فرض الواقع الجديد لوضع المرأة.

المطلب الثّاني: الأنساق الثّقافيّة في بعض الأساطير الغربيّة والعربيّة

على سبيل المثال لا الحصر نجد في الأساطير الإغريقيّة نصّاً يفيد بأنّ أهل مدينة أثينا -ولم تكن معروفة بهذا الاسم قبل تلك الحادثة- قد أقافوا على حادث عجيب، إذ نبتت في ليلة واحدة شجرة زيتون ضخمة لم يروها من قبل، وبجانها تفجّر نبع ماء غزير لم يكن قبل ذلك اليوم، فأرسل الملك إلى معبد دلفي يستطلع عرّفته في هذا الأمر ويطلب تفسيره، فجاءه الجواب أنّ شجرة الزّيتون هي الإلهة أثينا، وأنّ نبع الماء هي الإلهة بوسيدون، وكلا الإلهين يخيّران أهل المدينة أي من الاسمين يطلقون على مدينتهم، فقرّر الملك البدء بعملية تصويت، فصوّتت النّساء لأثينا والرّجال لبوسيدون، ولما كان عدد النّساء أكثر سمّوا المدينة بهذا الاسم، فغضب بوسيدون وأرسل مياهه المالحّة على أثينا ما جعل الأرض فيها غير صالحة للزّراعة، فقرّر الملك أن يوقع بالنّساء ثلاث عقوبات هي: إلغاء حقّهنّ في التّصويت منذ ذلك اليوم، وعدم نسبة الأبناء لأُمهاتهم بعد ذلك اليوم، وإنّما تتمّ النسبة للآباء فقط، وإلغاء حمل النّساء لقب الأثينيّات، وللرّجال فقط الحقّ في ذلك (السّواح، 2002، ص 37-38).

إنّ الوقوف على المرويّة الأسطوريّة السّابقة وتفكيكها يدلّنا على أشياء كثيرة، أولها ارتباط شرح العلاقة بين الرّجل والمرأة بالزّراعة (بدليل الماء والشّجرة) وإرسال بوسيدون مياهه المالحّة التي قتلت الزّراعة، وثانيها جلب المرأة الشّرّ لحياة الرّجل وتهديد المجموع بالجوع والموت، وثالثها إظهار فعل السّيطرة والاستبداد الذّكوريّ متمثلاً بشخصيّة الإله بوسيدون، الذي قرّر معاقبة الجميع، ورابعها إلغاء المرأة في حقّ المشاركة في اتّخاذ القرار، وخامسها إقصاؤها من حقّ التّمكّن إذ سيُنسب الأبناء للآباء، وسادسها محو هويتها، فلن تنتسب تكلم النساء إلى بلد منشئهنّ، وكلّ ذلك يدلّ على ترسيخ نسق دونيّة المرأة من خلال الخطاب الذي سينتقل من جيل إلى جيل، أضيف إلى ذلك أنّ هذا الخطاب توسّل بسلطة المعتقد، فبوصفه خطاباً أسطوريّاً يوظّف الآلهة في تمرير نفسه، وما فيه من شحنات ثقافيّة سلطويّة، فذلك أدعى إلى التّسليم به واتّخاذها على محمل الاعتقاد والتّصديق، ويمكن وصف النّصّ السّابق بأنّه نصّ خطاب السّلطة الثّقافيّة الذّكوريّة الأبويّة التي ترمي إلى الهيمنة والسيطرة على المرأة؛ وذلك ما يجعلنا نعتقد أنّ ذلك النّصّ تمّ إنشاؤه بعد الثّورة الذّكوريّة على المجتمع الأموميّ.

وما يهّمنا أكثر في هذا السّياق، هو كيف بدت صورة المرأة بعد ذلك الانقلاب في نصوص الأسطورة العربيّة؟

سنقف على أسطورتين عربيّتين، ونحاول استصراح ميكانيزمات اشتغالهما؛ لنرى كيف جاءت المرأة فيهما:

الأسطورة الأولى: الرّهرة

تذكر بعض المصادر أنّ العرب المجاورين للشّام والعراق كانوا يعبدون الرّهرة وقت طلوعها، وكانوا يسمّونها العزّى (نيلينو، 1993، ص 106)، هذه الإلهة "سمّاها الهنود مايا وباهافاني، والفرس ميترا، والفينيقيّون عشتروت، والأشوريّون أناتيس، واليونان والرومان فينوس، واصطاح العرب على تسميتها

بالزَّهْرَة" (الحوت 88)، واشتهرت هذه الإلهة -مع تغيّر اسمها من قوم إلى آخرين- عند معظم شعوب الأرض، فكانت تقيم لها المعابد وتنحت لها التماثيل (البستاني، 1978، 9/285).

وهي في العراق القديم وسوريا وفينيقية وفلسطين إلهة الحب والفسق (الحوت، 88)، وكان اليونانيون يمثلونها عريانة بصور شتى (الحوت، 1955، ص 89)، وتقول تلك الأسطورة:

وقع البشر بعد آدام في الضلال، فأخذت الملائكة تطعن في أعمالهم، وأراد الله أن يبتلي الملائكة أنفسهم، فأمرهم باختيار ملكين من أعظم الملائكة علماً وزهداً وديانة، فاختاروا هاروت وماروت، وأمر أن يعبد الله ولا يشركا به شيئاً، ونهى عن القتل والزنا وشرب الخمر، وفي الأرض عرضت لهما امرأة جميلة، فغلبت عليهما الشهوة فأقبلا عليها وراوداها، فامتنعت عنهما إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأخرجت لهما صنماً يعبدانه ويسجدان له فامتنعا، وبعد ردح من الزمن راوداها عن نفسها من جديد، فأبّت إلا أن يفعلوا إحدى ثلاث: عبادة الصنم، أو قتل النفس، أو شرب الخمر، فأبيا، ثم احتدمت بينهما الشهوة فاختارا أهون المطالبين وهو شرب الخمر، فأسقيهما الخمر ثم واقعاها، فمر بهن إنسان فخشيا الفضيحة فقتلاه، ثم يشاءان الصعود إلى السماء بعد أن عرفا وقوعهما في الخطيئة فلا يستطيعان، ويكشف الغطاء بينهما وبين أهل السماء فيرون ما وقعا فيه ويعجبون كل العجب، يأخذون بالاستغفار لمن في الأرض من البشر، وطلبت منهما الزهرة تعليمها الذي يصعدان به إلى السماء، فعلماهما وصعدت به، ثم إنها نسيت الكلام الذي تنزل به من السماء إلى الأرض، فبقيت مكانها، وجعلها الله ذلك الكوكب الجميل، وأما هاروت وماروت ففُخِرا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا لأنه ينقطع، فجعلها الله بيئر في بابل يُعَذَّبان فيه إلى يوم القيامة (الطبري، 2000، 434-435/2؛ والنيسابوري، 1996، 335-336).

تبدو هذه الأسطورة في ظاهرها ذات معاني جميلة، تُسري عن الإنسان فعل الخطيئة لوجود المغفرة بعدها، وأن لا أحد من البشر معصوم عن الخطأ، ففي الوقت الذي جعلت الملائكة تعيب على الإنسان فعل الخطيئة، نزل أشد ملكين منهم علماً وتديناً وزهداً ليختبرا ظروف البشر، والنتيجة أنهما وقعا في الخطيئة، ومن هنا فإن ظاهر هذه الأسطورة أنها تأتي على طبيعة البشر الخطاء، أن هذه الخطيئة يقابلها عقاب، في محاولة لزجر الإنسان عن خطئته قدر الإمكان.

ولكن إذا نظرنا إلى تلك المروية الأسطورية من زاوية أخرى، زاوية عمل النسق فيها، نجد أن بورتها الخطائية ترتكز حول المرأة وفعلها، فلما كان هاروت وماروت أشد الملائكة علماً وتديناً وزهداً، فإن أنجع وسيلة كانت لوقوعهما في الخطيئة هي المرأة، وكذلك فإننا نرى المرأة (الزهرة) تُحوّل أهم ما تتصف به الأنثى وهو الجمال الأنثوي إلى أداة في الإغواء للوقوع في الخطيئة بدلاً من تحويلها إلى أداة في وقوع الخير والخصب المحلل، فاستغلت ذلك الجمال في محاولة لفرض السيطرة التي فقدتها، فطلبت من الملكين الرضوخ لأمرها ودينها، ومخالفة ما أمروا به من الله، مقابل الحصول على ذلك الجمال والتمتع به، وتنتج بعد محاولات في نيل مرادها، إذ يوافق الملكان على إحدى ثلاثة شروط للتمكّن منها، وهو شرب الخمر، وبعد شرب الخمر وحصول الواقعة يقع الملكان في خطيئة أخرى كانت إحدى الشروط الثلاثة وهي قتل النفس، وهنا نرى أن فعل المرأة أدّى ثلاث خطيئات كانت مما حُرّم صراحة عليهما: الزنا، وقتل النفس، وشرب الخمر، فالانصياع إلى مراد المرأة أدّى في الوقوع إلى خطيئة تلو الخطيئة، وتسليمها دفة القيادة أدّى إلى وقوع العقاب، ولم تقتصر جرأة المرأة على ذلك، بل إنها حاولت الصعود إلى السماء، وهي المكان الذي يُصوّر وجود الله فيه والملائكة، فهو يعدّ أخطر الأمكنة في المعتقد، وصعود المرأة إلى ذلك المكان يعني نوعاً من التدنيس الذي تحمله (الزهرة) بكل معاصيها وجرائرها، ولكن العاقبة كانت بتحويلها إلى كوكب ذري هو كوكب الزهرة في إشارة إلى أن الجمال لا يعني النقاء والصفاء دائماً.

إن الأسطورة السابقة تمثل صوت خطاب السلطة الثقافية، ذلك الخطاب الأبوي الذي يحاول نزع أي شكل من أشكال إعادة الاعتبار للأنثى، ثم تشويه هذه الأنثى بإسباغ المعصية والمكيدة على أفعالها وتصرفاتها وتفكيرها، ونرى أن تلك الأسطورة ما هي إلا امتداد خطابي لانقلاب صورة المرأة في الذهنية الجمعية، وسيطرة الذكورة، ولا ننسى أن تلك الأسطورة هي بمنزلة المعتقد الديني في وقتها عند أصحابها العرب، وهنا نرى أن السلطة الثقافية ممثلة بالسلطة الأبوية اتكأت على سلطة أخرى هي سلطة المعتقد الديني في تمرير نفسها وإلغاء الآخر/ المرأة.

الأسطورة الثنائية: الدبران والثريا

ونريد أن نقف على أسطورة عربية أخرى هي أسطورة الدبران والثريا (مجموعة نجوم في السماء) وهي مروية يتمثل فيها الذكر بميكازم القمر والدبران، في حين تتمثل فيها الأنثى بميكازم الثريا:

تقول هذه الأسطورة إن القمر أراد أن يزوّج الدبران من الثريا حينما خطبها، فأبّت وولّت، وقالت للقمر: ما أصنع بهذا السبروت الذي لا مال له؟ فجمع الدبران قلاصه يتمول بها وراح يتبع الثريا حيثما توجهت يسوق القلاص (النوق) أمامه (الميداني، دت، 354/2).

إن اللاف في هذا المروية أن الذكر متمثلاً بالقمر والدبران يحاولان جمع الشئيت ولم الشمل، في حين أن الأنثى متمثلة بالثريا ترفض هذا الجمع وتفضّل بقاء الفرق. وقد كانت حجة الثريا في عدم الزواج من الدبران هو الفقر، ولكن الدبران جمع قلاصه وراح يلحق بها الثريا، وعلى الرغم من ذلك لم يقع فعل الزواج، وما نرى ذلك إلا ترسيخاً للنسق دونية الأنثى بصوت الأبوية الثقافية، بتصويرها بمنظر مفرق الشمل ومفرق الجماعات، وقد أتت بعض الأشعار الجاهلية على تبيان وفاء الدبران بعد جمعه القلوص للثريا، فقال الطفيل الغنوي:

"أما ابن طوقٍ فقد أوفى بِدَمَتِهِ كما وفي بقلاصِ النَّجْمِ حادِمْها" (الطفيل الغنوي، 1997، ص 141)

والنجم في البيت السابق هو الثريا، والحادي هو الدبران.

إن ما نريد أن نسجّله في هذا السياق أن السلطة الثقافية متمثلة بالسلطة الأبوية بعد الانقلاب الذكوري على المجتمع الأمومي، أخذت تنظر إلى المرأة نظرة دونية، وتسبغ عليها السلبية، وتعمل على إقصائها وإلغائها، وقد بدا هذا في بعض مروياتها الأسطورية التي تشكّل خطاباً ثقافياً ناجعاً في تعزيز

النسق وتميريه، واتخذت تلك السلطة الجديدة (الأبوية) من سلطة المعتقد ثكأة تستند إليه لضمان سرعة انتشار النسق وتعزيزه بوساطة الخطاب، ونريد أن نسجل شيئاً مهماً آخر وهو أن ما سبق لا يعني أن صورة المرأة في الأسطورة هي سلبية بالطلق، بل إن هناك مروبات رفعت من قيمتها وشأنها، فلا نعدم مروبات أسطورية في هذا الجانب، ولسنا نرى ذلك التناقض إلا استمراراً لصراع المجتمع الأمومي مع السلطة الأبوية ومحاولة الأخيرة فرض هيمنتها، وخلاصة القول في هذا الجانب إن نسق دونية المرأة هو النسق الذي أخذ ينتشر ويطن على نسق تبجيل المرأة وإعطائها مكانتها، وبناء على ما سبق، فإنّ حادثة الانقلاب الذكوري التاريخيّة تشكّل مفصلاً أساسياً في عملية تحوّل العلاقة بين قطبيّ الإنسانية (الرجل والمرأة) وشرخها، وعنها تمخّضت أنساق دونية المرأة وسلبيتها التي كان للخطاب السبب المباشر في ترسيخها بالانكفاء على تمريرها في مروبات المعتقد.

ونصل إلى الحادثة الثقافية الثانية، التي تشكّل منعطفاً خطيراً في علاقة الإنسان بالإنسان داخل الجماعة الواحدة:

المطلب الثالث: حادثة ربط الملك بالإله، ودونك بيان ذلك:

الملك من الألفاظ العربيّة القديمة التي وردت في جميع اللّجات العربيّة، كما وردت في اللّغات السّامية، تلقّب بها ملوك الجزيرة العربيّة في الجنوب، وملوك الحيرة وغسان وكندة، وطمع في هذا اللّقب سادت القبائل وشيوخها فلّقّبوا أنفسهم به، ولكلمة الملك بمفهوم امتلاك السلطة مرادفات عند الشّعوب، فهو التجاشي في الحبشة، وقيصر عند الرّوم، وكسرى عند الفرس (علي، 1970/192-193)، ومن معاني الملك: الرّأي والمشورة والنّصيحة، وفي الآشورية هو شارو وشرو (علي، 1970، 192/5)، ولعلّ لفظة المشاورة والمستشار التي أطلقها العرب على القريب من الملك لنصحه مأخوذة من الآشورية: لتشابه اللّفظين، ويذهب جواد علي إلى أن لفظة الملك بعد أن دلّت على المشورة والنّصيحة خُصّصت فيما بعد بالحاكم الذي يحكم شعبه على المعنى الذي نعرفه اليوم (علي، 1970، 192/5).

ما نريد تسليط الضّوء عليه في هذا السّياق هو أنّ الحضارات القديمة تكاد تُجمع على الفكرة الأسطوريّة للملك بأنّه هبة السّماء على الأرض (النعيبي، 1995، ص 79. وياقر، 1995، ص 384)، وفي هذا السّياق تذكر الألواح البابليّة والآشوريّة أسطورة الملك (إيتانا)، الذي ورد ذكره في سلالة ملوك كيش الأولى، وهي أول سلالة حكمت بعد الطّوفان، وتخبر تلك الأسطورة أنّه بعد الطّوفان عاشت البشريّة ردحاً من الزّمن لم تعين فيه الآلهة ملكاً عليهم، وكانت شارات الملك مودعة عند الإله أنو، ثمّ هبطت الملكيّة من السّماء على إيتانا، ولم يُجب هذا الملك ولدّاً يخلفه في الحكم، فخاف النّاس من عواقب بقائهم دون خلف يخلف الحكم، وتفكّر إيتانا في الأمر، فاهتدى إلى وصفة نبات في السّماء تساعد على الإنجاب، فتضرع إلى الإله (شمس) بأن يهبه هذا النبات لينجب ولدّاً يخلفه (كونتينو، 1986، ص 208)، وتلك هي أبرز وثيقة أسطوريّة في أصل الملكيّة، ولم تخرج أساطير الأمم الأخرى حول هذا الأصل عن تلك المرويّة في جوهرها (النعيبي، 1995، ص 80)، وفي هذا السّياق يذكر جيمس فريزر أنّ كثيراً من ملوك السّاميين ادّعوا النّسب إلى الإلهم بعل أو مولوخ (فريزر، 1957، ص 25)، فالعراقيّون نظروا إلى الملكيّة على أنّها إلهيّة مقدّسة، هبطت إلى الأرض ثمّ انتشرت بين المدن (سليمان والفتيان، د.ت، ص 68-69، والماجدي، 1998، (إنجيل سومر) ص 156-159، والماجدي، 1998، (إنجيل بابل)، ص 154) والأكاديّون أحاطوا ملكهم (شولكي) بهالة من التقديس وكتبوا أسماء ملوكهم بعلامات خاصّة بالآلهة عندهم في المسماريّة (سليمان والفتيان، د.ت، ص 112)، والفينيقيّون عدّوا عرش الملك مقدّساً، والملك أشبه بالإله، ومخالفته تعني مخالفة الآلهة، وعلى من يتولّى الملك عندهم أن ينحدر من عائلة نبيلة مقدّسة (صقر، د.ت، ص 51)، وقام ملوك الكنعانيّين مقام أدونيس، فأسماءهم التي عرفوا بها شبيهة جدّاً بلفظ (أدونيس) مثل أدوني صادق، وأدوني باصاق، يعنيان آلهة البر والبحر وكنهة الله (فريزر، 1957، ص 92)، واعتقد المصريّون أنّ الإله يتجسّد في شكل ملك حيّ يهب المي الذي سيصبح فيما بعد ابن رع، فالفرعون يلدّه الإله الأكبر ليحكم البلاد (فرانكفورت، 1960، ص 90. والنعيبي، 1995، ص 80).

من خلال ما تقدّم نستطيع أن نخرج بنتائج كثيرة، تشكّل أساساً متيناً في ما نذهب إليه، إذ نستنبط من الأخبار السّابقة الآتي:

- طرأ تحوّل جذريّ على مفهوم العبادة، فبعد أن كانت الأنثى هي المعبودة، أصبح الرجل -ممثلاً بالملك- وفي مختلف الحضارات هو المعبود، وتمّ استثناء المرأة، وكان ذلك مبنياً على تحوّل في قلب المفاهيم: إذ إنّ الإله الذّكر جعل الملك في الأرض ملك ذكراً، ثمّ إنّ هذا الملك الذّكر يحتاج إلى خليفة يخلفه من الذّكور وليس من الإناث، وهنا نرى أنّ المحور يدور حول الذّكر، فهو البؤرة الكونيّة التي هيئتها الآلهة -في عُرفهم- لحكم الأرض، بعد أن كانت الأنثى هي المركز بحسب ما أوردنا من قبل.
- نرى أنّ هذا التّحوّل في المعتقد رافق الثّورة الذّكوريّة على المجتمع الأموميّ، ولا نجد فرقاً كبيراً بين ثورة الرجل الملكيّة والاقتصاديّة التي أتينا عليها، والثّورة على المعتقد القديم، فإنّ الثّورة أساساً وكما أشرنا ارتبطت بشقّيّ تملكيّ (نسبة الأبناء للأباء)، وبشقيّ اقتصاديّ (حقّ الورثة من الأباء للأبناء)، وفي الثّورة على المعتقد القديم شيء شبيه جدّاً بالسّابق منوط بالملك، فالملك هو الإله، وابنه هو من سيخلفه في الحكم، وهنا نعود إلى نسبة الأبناء إلى الآباء لا الأمهات.
- ظهور الطّبقية السّلطويّة، فالملك إله، ومن هم دونه ما هم إلّا رعايا يجب أن يأتّمروا بأمره، ومخالفته تعني مخالفة الإله نفسه، وهنا تنشأ الأبوية الثقافيّة في السّلطة الأعلى.
- ظهور الطّبقية الاجتماعيّة، فالملك يجب أن يكون من عائلة نبيلة، وهذا يحثّم على الجماعة بدء الفرز الطّبقيّ بين العائلات، وتصنيفها إلى نبيلة وغير نبيلة، وهذا بدوره يفرض نسق الحسب والنّسب داخل أفراد التّجمّع الواحد، ما يعني وجود سلطة ثقافيّة تتمثّل بالعائلات النّبيلة، ووجود طبقة دنيا عليها الطّاعة والتّبعيّة تتمثّل بالعائلات غير النّبيلة.

• ظهور طبقتين (حاكمة ومحكومة)، وربط الطبقة الأولى بالالوهية والشرعية، ما أدى إلى نشوء نوع من التسلط، وفي هذا مرويّات كثيرة، منها قول أحد الرعية لملكه في التصوص المصرية القديمة على سبيل المثال لا الحصر: "أنا خادمك، والتراب الذي تحت قدميك، والأرض التي تطوها، وخشب العرش الذي تجلس عليه، والكرسي الذي تضعه تحت رجلك، إنني حافر جوادك، إنني أتمرغ سبع مرّات في تراب قدمي مولاي الشمس ملك السماء" (سليم 54)، وكذلك النصّ الاتي: "أنا خادم الملك، والكلب الذي يحرس بيته، وإنني أحافظ على هذا البلد لمولاي الملك" (سليم 79)، فانظر إلى مدى تعظيم الملك، ومدى استصغار النفس المملوكة، وما سبق يدلّ على نشوء طبقة واضحة بين الحاكم والمحكوم، يمثّل الحاكم فيها صوت الأبوية السلطوية الثقافية التي لا يمكن المساس بها، ويمثّل صوت المحكوم صدى صوت السلطة الأبوية الثقافية، فتزد تلك الطبقة ما تريد الطبقة العليا منها أن تعتقده وتقولها.

وفي هذا السياق نريد أن نطرح أمراً ذا أهمية بالغة، متّصل بما قبله، وهو أنّ السلطة الذكورية الملكية، متمثلة بالأبوية، عندما استأثرت بحق العبادة بوصفها مؤلّهة، قامت بتحويل جذري آخر في مرويّاتها الأسطورية، وقد ذكرنا من قبل أنّ السبب في تبجيل المرأة هو ربطها بالطبيعة من حيث الخصب والعطاء، وهنا نشأ خطاب مضادّ ينسب ذلك الخصب والعطاء إلى الملك الذكور (الإله الذكر) بوصفه حاملاً للمني الذي يضعه في المرأة فتخصب، وهذا التحوّل في قيمة المفاهيم الإخصابية جعل الرجل هو المركز في عملية الإخصاب، والأنثى ما هي إلا مجرد قناة لدوره، الذي هو الدور الرئيس، فانظر مثلاً في هذا النصّ الذي قاله كاهن مدينة (أسن) وهو يقود ملك المدينة إلى عروسه الإلهة إنانا:

"عسى أن يجعل الحقول منتجة كالفلح

وعسى أن تكثر حظائر الأغنام كالراعي الأمين

في ظل حكمه عسى أن يكثر الزرع

وعسى أن يكثر الحب

وفي التهر عسى أن يأتي الفيض...

وفي الغابات عسى أن تكثر الغزلان والماعز البري

وعسى أن تنتج البساتين المسقية العسل والخمر

في القصر عسى أن تكون هناك حياة طويلة

وإلى دجلة والفرات عسى أن تأتي مياه فائضة

وعلى ضفافهما عسى أن ينبت العشب عالياً...

يا ملكتي يا ملكة الكون

التي تحتضن الكون

عسى أن يستمتع بأيام طويلة في حضنك المقدس" (الحواري، 1978، ص 105)

في النصّ السابق نرى ربطاً مكيناً بين الملك والطبيعة، والتحوّل الذي نشأ هنا هو ربط الذكر بالطبيعة لا الأنثى، وقد جاءت الأنثى إنانا في نهاية النصّ لتبيان أنّها حاضنة صاحب الفعل الأول (الذكر/ الملك) الذي هو الفعل الأساس، ومن هنا فإنّ الثورة الذكورية على المرأة قامت عبر تحوّل جذري، اقتصادي، وتمليكي ووجودي، وديني معتقدي، وأتى الخطاب في ذلك خطاباً ثقافياً يكرّس الأنساق الجديدة، ويرسخها، وهكذا فقد "أصبح الزواج الإلهي المخصّب من مهام الملك، من أجل حتّ الطبيعة على الخصب، وإثراء الحياة في جميع وجوها" (ناصر، 2006، ص 16)، ومن هنا فقد أخذ الكهان والعرفاء - وهم أهمّ منشئي الخطاب الثقافي المتماهي مع السلطة الثقافية، وكذلك يعدّون على رأس السلطة الدينية في إنتاج الخطاب - دورهم في منظومة حماية البلاد، فهم يتنبّون بما قد يحصل من خلال تفسيرهم لظواهر الطبيعة، فينذرون الملك لاتخاذ تدابير الحماية (الماجدي، 1997، ص 32. والماجدي، 1998 (متون سومر)، ص 93، ما يعني أنّ هؤلاء الكهان، وبوصفهم منتجي خطاب ديني عقدي، أخذوا يبنّون في مرويّاتهم الأسطورية تلك الأنساق الجديدة؛ لفرض الهيمنة، وإنشاء واقع جديد قائم على تكريس السلطة الأبوية والطبقية.

وتلك الاعتقادات بقيت تنتقل وتُورث إلى أن وصلت إلى العصر الجاهلي، وكانت نفوس الناس في الجاهلية تمتلئ رهبة من الملوك، فهم برأيهم ليسوا بشراً؛ لذا عظمهم وسجدوا لهم (سليم، 1998، ص 282)، وكان أكثر ملوك العرب كهنة حكموا باسم الآلهة (علي، 1970، 178/5)، ومن الجدير ذكره أنّ ملوك العرب نشروا أبناءهم بين القبائل، ليكونوا ملوكاً صغاراً يتبعون الملك الأب، فلهم حقّ الطاعة على الناس، ولهم القدسية نفسها التي يتمتّع بها الملك الأب (الأندلسي، 1982، 278/1)، ومن هنا نذهب إلى أنّ تلك القدسية لم تقتصر على الملوك وأبنائهم فحسب، بل إنّها امتدّت إلى كلّ صاحب سلطة سياسية بصرف النظر إن كان ملكاً حقيقياً أو شيخ قبيلة، فشيخ القبيلة هو في المعنى الضمنيّ والعام صاحب سلطة أشبه بسلطة الملوك، وتمّ عليه إسباغ ما تمّ إسباغه على الملوك من قبل، وللقبائل العربية دستور عُرفي عام يجتمع عليه أفراد القبيلة، ويمكن إجمال هذا الدستور بكلمة واحدة هي العصبية، وبالتالي فإنّ قواعد القبيلة كلّها انبنت على العصبية (الشريف، د.ت، ص 71)، والحكومة في الجاهلية متشابهة عند أهل البادية، فالمناصب كلّها تجتمع عندهم في شيخ القبيلة، فهو الملك، والقاضي، وصاحب بيت المال (زيدان، 1922، 206/1).

ثمّ توسّعت هذه النظرة أكثر، فانطبقت على كلّ صاحب سلطة سياسية أو اجتماعية، كالذكر على الأنثى، والأب في البيت، والمعلم في الكتاب، وكلّ صاحب سلطة أعلى هو مالك لكلّ صاحب سلطة أدنى، وبمعنى آخر فإنّ هذا التوسّع لم يعد مقتصرًا على الملوك بوصفهم آلهة، وإنّما انسحب على كلّ صاحب سلطة، بحيث يكون صاحب السلطة الأعلى مالكا، وصاحب السلطة الأدنى مملوكاً، والمرأة تقبع في نهاية هذا السلم الهرمي الاجتماعي، فهي مملوكة

للزّوج، وهي والأبناء مملوكين للأب، والأب مملوك لكبير العائلة، وكبير العائلة مملوك لشيخ القبيلة، وشيخ القبيلة مملوك لجهاز الأمن، وجهاز الأمن مملوك لصاحب السّطة الأعلى في البلاد، وهو الملك في المدن، وشيخ العشيرة في البادية، وهكذا نرى أنّه تمّ تفريخ سلطات ثقافية مصغرة تأتي تحت السّطة الثقافيّة العليا، وكلّها تصبّ في اتجاه واحد، ونمط واحد لا تحيد عنه، وارتبط ذلك كلّ بالعصبية القبليّة، التي سنرى سبب منشئها، ودورها في ترسيخ الأنساق وتعزيزها بعد قليل.

ومن هنا فإنّني أخالف هشام شرابي في ما ذهب إليه، إذ عزا نشوء الأبويّة إلى العائلة كما ذكرنا من قبل، ثمّ انتقلت إلى القطاعات الأوسع منها كالقبيلة والممالك، فهي عمليّة تصاعديّة، وأرى أنّ العكس هو الصّحيح، إذ هي عمليّة تنازليّة نشأت في القطاعات الكبيرة أوّلًا، ثمّ بدأت تنتقل إلى الأصغر منها؛ ذلك أن القطاعات الحديثة والصّغيرة كالعائلة الأحاديّة مثلاً متأخّرة في الظهور عن القطاعات الكبيرة كما أشرنا من قبل، وبناء على ما سبق فإنّنا نرى أنّ تفكيك تلك الأنساق يتمّ بالطريقة نفسها، وهي تفكيكها ابتداءً من قطاع السّطة الواسعة الأعلى، لا العكس؛ ذلك أنّ فعل التّصديّ من تحت إلى فوق له ارتدادات عكسيّة خطيرة، بينما فعل التّصديّ من فوق إلى تحت يكاد يخلو من تلك الارتدادات، ومن هنا فإنّنا نرى أنّ تعويل هشام شرابي على المؤسّسات النّسويّة الحديثة والمهتّشين في تقويض خطاب السّطة العلويّ لم يأت بثماره.

وأسجّل شيئاً آخرًا في هذا السّياق، وهو أنّ جميع الأنساق التي أشرنا إليها في أثناء الحديث عنها في النّقد الحضاريّ والثّقافيّ مرّدّها إلى تينك الحادّتين الثّقافيتين: الثّورة الذّكوريّة على المجتمع الأموميّ، وربط الملك الذّكر بالإله، وذلك على النّحو الآتي:

الثّورة الذّكوريّة وربط الملك بالإله أنتجا تقويض المجتمع الأموميّ، واتّخذا من الخطاب الثّقافيّ المعتمد على سلطة المعتقد وسيلة لتقويض ذلك المجتمع، ولما تمّ له ذلك أنتج دونيّة المرأة، وصعود السّطة الأبويّة المهيمنة بخطابها السّلطويّ الذي اتّخذته وسيلة للمهيمنة، ثمّ إنّ ربط الملك بالإله أنتج صناعة الطّاغية (الملك الإله الذي لا يُعصى له أمر) وأنتج الفرز الطّبقيّ (الجنسيّ بين الرّجل والمرأة من جهة، والطّبقيّ العائليّ من جهة ثانية، فتمّ التّصنيف إلى عائلات نبيلة تستحقّ الحكم، وأخرى غير نبيلة هي الرّعية التي عليها السّمع والطّاعة للملك/ الإله/ الطّاغية)، وكذلك فإنّ ربط الملك بالإله أفرز الحسب والنّسب (أحقّيّة الحكم بالانتساب إلى الأب من العائلة النّبيلة)، ما أفرز معه العصبية القبليّة بما أن لكلّ قبيلة شيخ هو بمنزلة الملك، وهو الإله على الأرض، وهو الأحقّ بالحكم والسّطة، وبما أنّ لكلّ عائلة صغيرة سلطة قريبة من سلطة ذلك الملك، وهي سلطة الأب على الزوجة والأبناء مثلاً، الذين يأترون بأمره دون جدال أو مخالفة، والأب بدوره ياتمر للأعلى منه سلطة دون جدال أو مخالفة، وكلّ ذلك أفرز تضخيم الذات، وإلغاء الآخر (كإلغاء الرّجل للمرأة، وإلغاء العائلات النّبيلة لغير النّبيلة داخل التّجمّع الواحد، وإلغاء اصحاب التّجمّع الواحد غيرهم من أصحاب التّجمّعات الأخرى وذلك بحسب السّلطات السّابقة وأنساقها التي يظنّ كلّ منهم أنّه الأفضل)، وأفرز العجز صاحب السّطة الأدنى أمام صاحب السّطة الأعلى وعدم القدرة على محاورته أو نقده أو مخالفته)، وأفرز الهيمنة والسّيطرة، والتّلقين (من صاحب السّطة الأعلى إلى الأدنى)، وأفرز القراءة الأبويّة، وتمجيد القديم ومحاربة الحديث (بوصف القديم من مخلّفات الآباء والأجداد الذين يمثّلون السّطة العليا داخل عائلاتهم في العائلة الصّغيرة، وداخل بلادهم كلّها من خلال الملوك)، وكلّ ذلك تمّ ترسيخه بوساطة الخطاب الثّقافيّ، ما يضمن استمراريّة النّسق، فهو خطاب منقول من جيل إلى جيل، وبوساطته تتشكّل التّصورات والانطباعات والقيم.

الخاتمة:

أولاً: النتائج

أجمل أهمّ ما توصّلت إليها الدراسة بالنتائج الآتية:

- الأنساق الثّقافيّة المركزيّة لم تبدأ عند شخص معيّن، ولم تبدأ عند قومٍ دون غيرهم.
- نشأت الأنساق الثّقافيّة المركزيّة في حضن الحوادث التّاريخيّة الكبرى التي وقعت منذ ازمان سحيقة عبر المسيرة الإنسانيّة.
- من أبرز الحوادث التّاريخيّة الكبرى التي أدّت إلى تحولات في القيم، وبداية ولادة الأنساق: الانقلاب الذّكوريّ على المجتمع الأموميّ، وربط الملك بالإله.
- انتقلت الأنساق الثّقافيّة المركزيّة عبر الأسطورة أوّلًا، إذ تحوّلت بعض المرويّات الأسطوريّة، الغربيّة منها والعربيّة، إلى خطاب ثقافيّ محمّل بالجرثومة النّسقيّة.
- لم تولد الأنساق الثّقافيّة المركزيّة في العصر الجاهليّ، ولا في بعض خطابه الشّعريّ، ولا على لسان بعض شعرائه، وإنّما كان كلّ ذلك مسيرة طبيعيّة لنقل النّسق فقط، فولادته كانت قبل ذلك بكثير.
- لم تولد الأنساق الثّقافيّة المركزيّة في بنية العائلة العربيّة كما طرحها شرابي، وإنّما لم تكت العائلة بمفهومها الحديث إلّا وسيطاً لنقل النّسق، كما تنقل الأجساد الجينات، وإنّنا نشأ النّسق قبل نشوء العائلة بمفهومها الحديث أصلاً، ثمّ إنّ بنية العائلة تشابهت عند الإنسانيّة جمعاء، وإن كانت قد اختلفت اليوم بين شعب وآخر، فمرّد ذلك حوادث تاريخيّة كبرى فعلت في تغيير النّسق، واختصّت تلك الحوادث بأقوام دون غيرهم.

ثانيًا: التّوصيات

يوصي الباحث بدراستين مهمّتين في سياق التّحوّلات النّسقيّة:

- الأولى: في السّياق الغربيّ، دراسة نماذج مختارة من الأدب الغربيّ قبل حدث تاريخيّ كبير عندهم، وهو انهيار سلطة الكنيسة، والبحث في التّحوّلات التي جرت على الأنساق المركزيّة قبل الحدث وبعده.

- الثاني: دراسة الأدب في عصر صدر الإسلام من الوجهة الثقافية، بوصف الإسلام حدثاً تاريخياً كبيراً في التاريخ العربي، وعقد مقارنة في نماذج مختارة من الأدب قبل الإسلام وفي عصر صدر الإسلام، والبحث عن التحولات التي جرت على الأنساق المركزية.

المراجع:

أولاً: المراجع العربية

- أدلر، ألفرد. (2005). *الطبيعة البشرية*. (ط1). (ترجمة: عادل نجيب بشرى). المجلس الأعلى للثقافة.
- أرسطو. (1980). *في السياسة*. (ترجمة أوغسطس بربارة البولسي). اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.
- الأندلسي، ابن سعيد. (1982). *نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب*. (تحقيق نصرت عبد الرحمن). مكتبة الأقصى.
- إسليم، فاروق أحمد. (1998). *الانتماء في الشعر الجاهلي*. منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- إنجلز، فريدريك. (د.ت). *أصل العائلة والدولة والملكية الخاصة*. (ترجمة: أحمد عزّ العرب. موسكو). دار التقدم.
- البستاني، بطرس. (1978). *دائرة المعارف*. د.د.
- باقر، طه. (1995). *مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة*. (ط2). شركة التجارة والطباعة المحدودة.
- حمية، علي. (2005). *هشام شرابي من المجتمع الأدبي إلى النقد الحضاري: قراءة في الظاهرة والنظرية والمنهج*. المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس.
- الحوت، محمود سليم. (1955). *في طريق الميثولوجيا عند العرب*. (ط1). دار النهار.
- الحوارني، يوسف. (1978). *البنية الذهنية الحضارية*. دار النهار.
- حمودة، عبد العزيز. (1997). *المرآة المحدبة - من البنيوية إلى التفكيك* (سلسلة عالم المعرفة، العدد 252). المجلس الوطني للثقافة والفنون.
- الديك، إحسان. (2010). *عينية الحادثة ترتيلة استمطار في محراب عشتار*. *المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها*، 6(2)، 25-42.
- ديورانت، ويل. (1988). *قصة الحضارة*. (ترجمة: زكي نجيب محمود). دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع.
- الرويلي، ميجان، والباغي، سعيد. (2002). *دليل الناقد الأدبي*. (ط2). المركز الثقافي العربي.
- الزهراني، معجب. (2004، 23 ديسمبر). *مفهوم النسق الثقافي من منظور المعرفة*. جريدة الرياض. <https://www.alriyadh.com/11617>
- زيدان، جرجي. (1922). *العرب قبل الإسلام*. (ط2). مطبعة الهلال.
- سليم، أحمد أمين. (1989). *دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم*. (ط1). دار النهضة العربية.
- سلطان، ثابت، وعبد الحفيظ، عصام. (2019). *النقد في كتابات هشام شرابي*. *مجلة دراسات*، 10(1)، 143-166.
- سليمان، عامر، والفتيان، أحمد. (د.ت). *محاضرات في التاريخ القديم: موجز تاريخ العراق ومصر وسوريا وبلاد اليونان والرومان القديم*. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.
- السواح، فراس. لغز عشتار: (2002). *الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة*. (ط8). دار علاء الدين.
- شرابي، هشام. (1988). *البنية البطركية: إشكالية التخلف الاجتماعي في الوطن العربي*. دار النهار للنشر.
- شرابي، هشام. (1984). *مقدمات لدراسة المجتمع العربي*. (ط3). الدار المتحدة للنشر.
- شرابي، هشام. (1990). *النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين*. مركز دراسات الوحدة العربية.
- الشريف، أحمد إبراهيم. (د.ت). *مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول*. دار الفكر العربي.
- صقر، جوزيف. (د.ت). *قصة وتاريخ الحضارات القديمة*. دار إحياء التراث العربي.
- الطبري، محمد بن جرير. (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن*. (ط1). (تحقيق: أحمد شاکر). مؤسسة الرسالة.
- الطفيل الغنوي. (1997). *ديوانه بشرح الأصمعي*. (ط1). (تحقيق حسان فلاح أوغلي). دار صادر.
- علي، جواد. (1970). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. دار العلم للملايين.
- الغذامي، عبد الله. (2005). *النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية*. (ط3). المركز الثقافي العربي.
- الغذامي، عبد الله، واصطيف، عبد النبي. (2004). *نقد ثقافي أم نقد أدبي؟*. دار الفكر.
- فريزر، جيمس. (1957). *أدونيس أو تموز*. (ط1). (ترجمة جبرا إبراهيم جبرا). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- فرانكفورت، هنري. (1960). *ما قبل الفلسفة* (ترجمة جبرا إبراهيم جبرا). دار مكتبة الحياة.
- كونتينو، جورج. (1986). *الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور*. (ط2). (ترجمة سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي). دار الشؤون الثقافية العامة.
- الماجدي، خزعل. (1997). *أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ*. (ط1). دار الشروق.
- الماجدي، خزعل. (1998). *إنجيل بابل*. (ط1). الدار الأهلية للنشر.
- الماجدي، خزعل. (1998). *إنجيل سومر*. (ط1). الدار الأهلية للنشر.
- الماجدي، خزعل. (1998). *متون سومر*. (ط1). الدار الأهلية.

- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد. (د.ت.). *مجمع الأمثال*. (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد). دار المعرفة.
- مفتاح، محمد: (1999). *المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي*، (ط1). المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- النعيبي، أحمد إسماعيل. (1995). *الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام* (ط1). دار سيناء.
- ناصر، مهية عبد الرحيم خضر. (2006). *الملك في الشعر الجاهلي* (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة النجاح الوطنية.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد. (1996). *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*. (ط1). (تحقيق زكريا عميران). دار الكتب العلمية.
- نلينو، كرلو. (1993). *علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى* (ط2). أوراق شرقيين للطباعة والنشر والتوزيع.
- اليوسف، أحمد. (2007). *القراءة النسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة* (ط1). منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم.

ثانيًا: ترجمة المراجع العربية

- Adler, A. (2005). *Understanding human nature* (A. N. Bishra, Trans.; 1st ed.). Supreme Council of Culture.
- Al-Bustani, B. (1978). *Encyclopedia*. n.p. [In Arabic]
- Al-Deek, I. (2010). 'Ainiyyat al-Hādirah: A chant of rainmaking in the shrine of Ishtar. *Jordanian Journal of Arabic Language and Literature*, 6(2), 25–42. [In Arabic]
- Al-Ghadhami, A. (2005). *Cultural criticism: A reading of Arab cultural systems* (3rd ed.). Arab Cultural Center. [In Arabic]
- Al-Ghadhami, A., & Istif, A. N. (2004). *Cultural criticism or literary criticism?* Dar Al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Hourani, Y. (1978). *The civilizational mental structure*. Dar Al-Nahar. [In Arabic]
- Al-Hout, M. S. (1955). *Toward mythology among the Arabs* (1st ed.). Dar Al-Nahar. [In Arabic]
- Ali, J. (1970). *Al-Mufaṣṣal fī tārikh al-'Arab qabl al-Islām*. Dar Al-'Ilm Lil-Malayin. [In Arabic]
- Al-Majidi, K. (1997). *Prehistoric religions and beliefs* (1st ed.). Dar Al-Shorouk. [In Arabic]
- Al-Majidi, K. (1998). *Sumerian texts* (1st ed.). Al-Ahliyyah Publishing. [In Arabic]
- Al-Majidi, K. (1998). *The Gospel of Babylon* (1st ed.). Al-Ahliyyah Publishing. [In Arabic]
- Al-Majidi, K. (1998). *The Gospel of Sumer* (1st ed.). Al-Ahliyyah Publishing. [In Arabic]
- Al-Maydani, A. F. A. ibn M. (n.d.). *Majma' al-amthāl* (M. M. A. Al-Hamid, Ed.). Dar Al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Al-Naysaburi, N. A. H. ibn M. (1996). *Gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-furqān* (Z. 'Imran, Ed.; 1st ed.). Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Al-Nu'aimi, A. I. (1995). *Myth in pre-Islamic Arabic poetry* (1st ed.). Dar Sinai. [In Arabic]
- Al-Ruwaili, M., & Al-Bazghi, S. (2002). *A guide to literary criticism* (2nd ed.). Arab Cultural Center. [In Arabic]
- Al-Sharif, A. I. (n.d.). *Mecca and Medina in the pre-Islamic era and the time of the Prophet*. Dar Al-Fikr Al-Arabi. [In Arabic]
- Al-Suwah, F. (2002). *The enigma of Ishtar: The feminine deity and the origin of religion and myth* (8th ed.). Dar Alaa Al-Din. [In Arabic]
- Al-Tabari, M. ibn J. (2000). *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān* (A. Shakir, Ed.; 1st ed.). Al-Resalah Foundation. [In Arabic]
- Al-Tufayl Al-Ghanawi. (1997). *Diwan with the commentary of Al-Asma'i* (H. F. Aw'ali, Ed.; 1st ed.). Dar Sader. [In Arabic]
- Al-Yousef, A. (2007). *Systemic reading: The authority of structure and the illusion of immanence* (1st ed.). Ikhtilaf Publications & Arab Scientific Publishers. [In Arabic]
- Al-Zahrani, M. (2004, December 23). The concept of the cultural system from a knowledge perspective. *Al-Riyadh Newspaper*. <https://www.alriyadh.com/11617> [In Arabic]
- Aristotle. (1980). *Politics* (A. B. Al-Boulsi, Trans.). Lebanese Committee for the Translation of Masterpieces. [In Arabic]
- Baqir, T. (1995). *An introduction to the history of ancient civilizations* (2nd ed.). Trade and Printing Company. [In Arabic]
- Contenau, G. (1986). *Everyday life in Babylon and Assyria* (2nd ed.; S. T. Al-Tikriti & B. A. Al-Tikriti, Trans.). General Cultural Affairs House. [In Arabic]
- Durant, W. (1988). *The story of civilization* (Z. N. Mahmoud, Trans.). Dar Al-Jeel. [In Arabic]
- Engels, F. (n.d.). *The origin of the family, private property and the state* (A. E. Al-'Arab, Trans.). Progress Publishers. [In Arabic]
- Frankfort, H. (1960). *Before philosophy* (J. I. Jabra, Trans.). Dar Maktabat Al-Hayat. [In Arabic]
- Frazer, J. (1957). *Adonis or Tammuz* (J. I. Jabra, Trans.; 1st ed.). Arab Institute for Research and Publishing. [In Arabic]

- Hamiyyah, A. (2005). *Hisham Sharabi: From patriarchal society to civilizational critique—A reading in phenomenon, theory, and method*. Tunisian Academy of Sciences, Letters, and Arts. [In Arabic]
- Hamouda, A. (1997). *Convex mirrors: From structuralism to deconstruction* (World of Knowledge Series, No. 252). National Council for Culture and Arts. [In Arabic]
- Ibn Sa'id Al-Andalusi. (1982). *Nashwat al-ṭarab fī tārikh jāhiliyyat al-'Arab* (N. A. Al-Rahman, Ed.). Al-Aqsa Library. [In Arabic]
- Islim, F. A. (1998). *Belonging in pre-Islamic poetry*. Arab Writers Union Publications. [In Arabic]
- Miftah, M. (1999). *Concepts: Landmarks toward a realistic interpretation* (1st ed.). Arab Cultural Center. [In Arabic]
- Nallino, C. (1993). *Astronomy: Its history among the Arabs in the Middle Ages* (2nd ed.). Sharqiyyat Press. [In Arabic]
- Nasif, M. A. R. K. (2006). *Kingship in pre-Islamic poetry* (Unpublished master's thesis). An-Najah National University. [In Arabic]
- Salim, A. A. (1989). *Studies in the history of the ancient Near East* (1st ed.). Dar Al-Nahda Al-Arabia. [In Arabic]
- Saqr, J. (n.d.). *The story and history of ancient civilizations*. Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic]
- Sharabi, H. (1984). *Introductions to the study of Arab society* (3rd ed.). United Publishing House. [In Arabic]
- Sharabi, H. (1988). *Neopatriarchy: A theory of distorted change in Arab society*. Dar Al-Nahar. [In Arabic]
- Sharabi, H. (1990). *Civilizational critique of Arab society at the end of the twentieth century*. Arab Unity Studies Center. [In Arabic]
- Suleiman, A., & Al-Fityan, A. (n.d.). *Lectures in ancient history: A brief history of Iraq, Egypt, Syria, Greece, and ancient Rome*. Ministry of Higher Education and Scientific Research. [In Arabic]
- Sultan, T., & Abdel-Hafiz, E. (2019). Criticism in the writings of Hisham Sharabi. *Dirasat Journal*, 10(1), 143–166. [In Arabic]
- Zaidan, J. (1922). *Arabs before Islam* (2nd ed.). Al-Hilal Press. [In Arabic]