

السيميوطيقا الثقافية للطعام المقدس

العراق - جامعة ذي قار - كلية الآداب

أ.د. ناجي عباس مطر

najiabbas45@yahoo.com

ملخص البحث

تصبح نوعية الطعام وطريقة طبخه علامة ثقافية لأي شعب من الشعوب حتى نلاحظ التصاق صفات من المطبخ بنوعية محددة من البشر فالبيتزا إيطالية بالطبع وإن تمت صياغتها في بلدان أخرى وتشرب البامية طريقة عراقية في الأكل وإن أكلت في أمكنة أخرى فضلاً عن الملوخية في مصر والكسكس في المغرب إذ «إنّ ما يأكله الإنسان كثيراً ما يكون دليلاً على الهوية الثقافية له وتعد عملية انتقال الإنسان من الأكل النيئ إلى المطبوخ أولى عمليات تحوله من الطبيعي إلى الثقافي، ف«كل ما هو مطبوخ ينتمي إلى الثقافة، بينما ينتمي كل ما هو نيئ إلى الطبيعة» واعتبر في كثير من المجتمعات النار روحاً، وأداة قادرة على أن تغمر الطعام بقوة خارقة عن الطبيعة التي بدورها نقلت إلى البشر ليقوموا بعملية الأكل.

الكلمات المفتاحية: الثقافي. الطعام. المقدس. الرمزي. القربان

The cultural semiotics of sacred food

Abstract:

The quality of food and the way it is cooked becomes a cultural sign for any of the peoples until we observe the adhesion of the qualities of the kitchen

to a specific type of human being. The pizza is Italian, of course, and if it is formulated in other countries and the okra is impregnated with an Iraqi way of eating and if it is eaten in other places as well as in Mallowia in Egypt and Couscous in Morocco as What a person eats is often a sign of his cultural identity. The process of moving a person from raw food to cooked food is the first process of his transformation from natural to cultural. «Everything that is cooked belongs to culture, while everything that is raw belongs to nature. In many societies, fire is a spirit, and a tool capable of submerging food with supernatural power, which in turn has been passed on to humans for food.

Key words: cultural, the food, sacred, symbol, sacrifice

الطعام بين الطبيعة والثقافة

يعدّ إعداد وتناول الطعام نشاطاً ثقافياً وعلامة هوية يؤدي وظيفة رمزية بوصفه نسقاً من أنساق الاتصال الاجتماعي، وأحد أهم العلامات الثقافية التي تعلن عن هوية جمعية، تبعاً لما يلتصق من ارتباط مجموعة بشرية ما بأصناف معينة من الطعام فيغدو ذكر ذلك الصنف من الطعام رديفاً شرطياً لاستحضار ذكر تلك المجموعة إذ «يقترح رولاند بارث إنّ ما يسمى طعاماً يمتد إلى أوسع من مجرد العناصر الغذائية، والسعرات الحرارية، والمعادن، وإنّ الوجبة هي أكثر مما تحتويه، إذ إنّها تشمل نظاماً تواصلياً، وهيكل من المعاني، ومواثيق للاستعمال، وظروف، وسلوكيات، وإنّ استعمال الناس الطعام لأجل التحدث بعضهم إلى بعض، وإنشاء قواعد سلوكية؛ (مواثيق)» (عبد الزهرة 2016م، 20)، الأمر الذي يجعل تلك الخيارات علامة فارقة على نوعيتهم و«لغة خاصة موازية للأنساق الثقافية الأخرى ف«الطعام يعد علامة ثقافية بارزة حيال الحدود الاجتماعية، فقبل ظهور القوميات السياسية بمعناها الحديث، كانت هذه الحدود هي التي تميز بين الجماعات العرقية أو الدينية أو الجهوية.

إنَّ هذا التمييز عاد في العقود الماضية؛ ليغدو معبراً عن أزمة الهوية داخل الدول الشرق الأوسطية الحديثة بشكل عام (زبيدة و تابر 2009م، 14)، فالطعام هو جسر عبور ثقافي ممكن إلى الأنساق الخفية للمجتمع، ومن خلال قراءة أبنيته نفكك كثيراً من الشفرات الثقافية التي يخترنها التاريخ السري لأية مجموعة، كما أنَّه يسمح بتتبع مختلف عناصر التلاقي والانقطاع التي تخترنها وجبات الطعام أو أدواته المطبخية، فكلّ طعام معدّ وكلّ أجراء تكويني بخصوص تدبير ذلك الطعام يتأسس على صيرورة ثقافية تخترن رموزاً وطقوساً تفيد في تأويل الثقافة المعينة، وظروف سيادتها، وتطورها أيضاً، فالطعام وطريقة إعدادة يؤلف أحد أهم عناصر تأسيس الهوية لدى أيّة مجموعة بشرية «إذ يساعد مأكّل أيّة جماعة إنسانية على تعزيز تنوعها وتراتبها، وتنظيمها، بالإضافة إلى وحدانيتها وأخرويتها عن كل جماعة ذات مأكّل مختلف، كما يعدّ الطعام محورياً لمسألة الهوية الفردية، إذ يتكون كل فرد بيولوجياً، وسايكولوجياً، واجتماعياً من الطعام الذي يختار أن يتناوله» (عبد الزهرة 2016م، 84-85)، وهو ما يجعلنا نتفهم عملية المحو والمسح الثقافي الذي يتعرض لها الشعوب المغلوبة، ومحاولة المغلوبين بعث الروح المنتهكة ولو من خلال إعادة بثّ الحياة في نوعية الطعام الذي كانوا يأكلونه، مهما كان بدائياً لأنّ تلك الخصوصية تؤلف شكلاً فارقاً من أشكال الهوية الثقافية لأيّة مجموعة تتعرض للانتهاك والهيمنة، ويصبح التمسك بالتراث الغذائي شكلاً من أشكال التمسك بالذاكرة المنتهكة نتيجة سيادة ذاكرة جديدة مستبدّة وعلى وفق ذلك ترى الكاتبة السعودية مي يمانى في مجال بحثها عن الهوية الحجازية التي تلاشت بفعل هيمنة البدو الحجازيين عليها، مع تزايد سلطة ونفوذ جيل جديد من الخبراء النجديين الذين يهيمنون على أعلى المراكز في الحياة العملية والإدارية والدينية والعسكرية في المملكة العربية السعودية، وهو ما أدى إلى جانب الدور الذي لعبته المؤسسة الدينية في شرعنة الاستبداد، إلى خلق شعور بالخوف واليأس لدى الحجازيين/ وهو الشعور الذي تسبب في شيوع ظاهرة العودة إلى الطقوس والرموز التي تؤكد تمييز الهوية

الحجازية وخصوصيتها، وهو ما برز على مستوى عادات الطعام «عبر التأكيد على أهمية المطبخ الحجازي كمؤشر حضاري ومدني لمكانة العائلة الحجازية وللخصوصية الثقافية الحجازية المشتركة التي أخذت تتعزز بشكل كبير أثناء مرحلة القبلنة التنافسية، خاصة بالنسبة إلى الحجازيين الذين يدعون التحدر من أصول مكية أو مدنية، ولذلك أخذت طريقة طهو الطعام وتقديمه وتناوله تساهم في تعزيز حس بعض الجماعات بالهوية الحجازية الواحدة، وسط قوم يزدادون وعياً لتلك العوامل الثقافية التي تفرق بين أفراده، كما باتت مؤشراً للمكانة الاجتماعية الحضرية على مستوى تاريخ السعودية، وخاصة أن الفورة النفطية كانت بمثابة أداة للتساوي الاجتماعي، ما دفع الحجازيين إلى النكوص نحو التقاليد والتوقع حولها من أجل تمييز أنفسهم على المستوى الثقافي بسبب الهامشية التي باتوا يشعرون بها تجاه الثقافة النجدية السائدة في أروقة السلطة، الأمر الذي بدا بشكل واضح في تغير الهندسة الذوقية للمأدبة، من خلال التشديد على النوعية (ثقافية، حجازية) أكثر منها على الكمية (نجدية، فقيرة على مستوى التنوع)، فإذا كان طبق ما يعتبر (مكياً) أصيلاً، يتم إبرازه في المأدبة الزاخرة بأشكال متعددة حتى ولو كان شعبياً ورخيصاً، بحيث يدل على تنوع ثقافة الحجازيين» (يماني 2005م، 130-137) على أن ذلك الاعتداد الثقافي لم يبلغ من ناحية أخرى طغيان عادات غذائية للمحتلين على الذاكرة الغذائية للشعوب المغلوبة ويرى سامي زبيدة «إن أكثر الحضارات التي أثرت في ثقافة الطهو في الشرق الأوسط جاءت كنتائج للسيطرة السياسية، وفي ذلك الحين كانت الإمبراطورية العثمانية هي المسيطرة، إلا إن ثقافة بلاد فارس وما يجاورها من بلدان أيضاً حفرت في صميم المطبخ الأوسطي كمثال رقائق الخبز عند البدو الأتراك وأصول البقلاوة التي انتقلت من آسيا الوسطى إلى تركيا ومنها إلى البلدان العربية» (زبيدة و تابر، 201)، وينقل الدكتور علي ثويني رأياً طريفاً إن صالح عمر العلي «أشاع مصطلح خط البرغل للتفريق بين أهل شمال بغداد وجنوبها على مقياس أكلهم للبرغل الذي كان وراء روح الأقدام والفطنة في

سجاياهم... ففضل سجايا أهل شمال بغداد عن جنوبه من خلال البرغل» (علي و مازن 2009، 203)، فهو يرى أنّ البرغل امتياز صحراوي وعادة غذائية تركية في مقابل الرز الذي هو منتج سهلي، وعادة غذائية سائدة عند أفراد الشعوب الضعيفة، وأنّ التباين الثقافي بين سكان جنوب العراق وسكان الغربية مرده أنّ سكان جنوب ووسط العراق رزّيون يعتمدون على الرز في عاداتهم الغذائية، فيما ينفرد سكان المنطقة الغربية أنّهم برغليون يعتمدون على مشتقات الحنطة في خياراتهم الغذائية لما يتمتع به البرغل من قدرات غذائية تفيد الفروسية والقوة، وإنّ الذين يعتمدون البرغل في وجباتهم الغذائية هم أقلّ تعرضاً لعدد من الأمراض الخطيرة، مثل السمنة، وداء السكري وتصلب الشرايين، وارتفاع ضغط الدم، والسرطانات بمقابل الرز الذي يثير الخمول والسمنة وهو رأي سياسي في حقيقته ومثير للسخرية أكثر من كونه يستند إلى أصل معرفي على أنّ ذلك التسابق الثقافي يمكن أن نجد نظيراً له في الاتجاه الآخر فـ«الجيلانيون لا يأكلون الخبز بل يعدونه أكله انتقاصاً من مكانتهم، فقد يقول الرجل الجيلاني لزوجته إذا غضب منها اذهبي وتناولي بعض الخبز والموتى وعندما يغضب الأهل من أولادهم يهددونهم بإرسالهم إلى أراك⁽¹⁾، حيث يعانون من أكل الخبز، وعلى العكس من ذلك تمجد الحكم والأمثال الأراكية الخبز وطعمه ورائحته، ويشددون على أهميته بالنسبة لهم، ويعدونه الخيط الذي يربطهم بالمنزل» (زبيدة و تابر 2009م، 139) وفي هذا تأكيد على أن يعد ذلك أمرانسيا بين الشعوب نفسها وليس له ميزة اعتبارية أو بيولوجية كما صرح صالح عمر العلي.

وإذا كان الإنسان في بواكير وجوده الحضاري يأكل ليعيش ويستمر فقد ارتسم الطعام في مرحلة لاحقة ليؤلف هويته الثقافية الخاصة به على الرغم من كونه يسير متشبهاً في مجمل انتقالاته البدائية بتعامله مع الغذاء والحيوان الذي يشاركه الطبيعة ذاتها، فكان يعتمد في طعامه على الحشائش والخضراوات ثم انتقل ليأكل اللحم نيئاً

(1) أراك مدينة تقع في وسط غرب إيران وتشتهر بمناخها المعتدل وصناعة السجاد

تماما كما تفعل الوحوش التي كانت مثلاً أعلى له في بدايات وعيه حتى حاول التشبّه بها ومحاكاة سلوكها الطبيعي، ف«الطعام مادة مصنّعة، وكأي مادة مصنّعة تولّف معالمها وطقوس ممارستها أداة حوار اجتماعي، هدفه يرضي الحاجتين الرمزية، والاستيطيقية، أو حينما ترتقي الحرفة ويمنحها المجتمع أهمية ضمن ممارسة إرضاء الحاجة، تصبح عند ذاك أداة حوار اجتماعي. يتألف مركّب الحاجة من ثلاثة مقولات «النفعية، التي ترضي حاجة إدامة البدن وراحته، وترضي الحاجة الرمزية هوية الذات، وتؤمّن الحاجة الاستيطيقية الاستمتاع بالوجود» (شرارة 2012م، 19)، وعلى وفق ذلك يمكننا تفهم إنّ الأديان في مرحلة لاحقة جعلت الامتناع عن الطعام بوصفه ضرورة أحد أهم الاختبارات التي يؤديها الإنسان لإثبات صحة إيمانه وقوته. وهو الاختبار الذي عدّه الفيلسوف الألماني نيتشه مرضاً سايكولوجياً حينما نظر إلى «أنّ الأخلاق المسيحية عبارة عن انتفاضة ضد الحياة، واعتبرت الكنيسة الطعام والشراب يثيران الشهوة الجنسية، وقدّست كبت الاستمتاع بالوجود» (شرارة 2012م، 23). وتصبح نوعية الطعام وطريقة طبخه علامة ثقافية لأي شعب من الشعوب حتى نلاحظ التصاق صفات من المطبخ بنوعية محددة من البشر فالبيتزا إيطالية بالطبع وان تمت صياغتها في بلدان أخرى وتشرب البامية طريقة عراقية في الأكل وان أكلت في أمكنة أخرى فضلاً عن الملوخية في مصر والكسكس في المغرب إذ «إنّ ما يأكله الإنسان كثيراً ما يكون دليلاً على الهوية الثقافية له» (كوفمان 2012م، 8) وتعد عملية انتقال الإنسان من الأكل النيئ إلى المطبّوخ أولى عمليات تحوله من الطبيعي إلى الثقافي، ف«كل ما هو مطبّوخ ينتمي إلى الثقافة، بينما ينتمي كل ما هو نيئ إلى الطبيعة» واعتبر في كثير من المجتمعات النار روحاً، وأداة قادرة على أن تغمر الطعام بقوة خارقة عن الطبيعة التي بدورها نقلت إلى البشر ليقوموا بعملية الأكل» (شرارة 2012م، 39-40)، وفي الأساطير الإغريقية فإنّ بروميسيوس يعد سارق النار من الآلهة فالنار امتياز إلهي في مجمل الأديان والاعتقادات الأولى وأحد أهم بركات السماء الأمر الذي حداً بالفيلسوف اليوناني هرقليطس أن

«قال إن النار هي الجوهر الأول، وإن العالم مؤلف من ذلك العنصر» (شرارة 2012م، 41) ومثلما ينفرد الإنسان باللغة الإبداعية التي تميزه عن جميع الحيوانات، فإنه ينفرد عنها أيضا بكونه الكائن الوحيد الذي يطبخ ما يأكله، منذ أن اكتشف النار قبل آلاف السنين» (كوفمان 2012م، 7)، إنها خط فاصل يؤشر نوعا من التقابلات الصرفة بين نظامين من الحياة، وهو نظام الطبيعة ونظام الثقافة، الأول يعتمد على العفوية والتصوير غير المعتمد على معيارية ثابتة لكونه يتخذ من الحسية والعيانية سبيلا في تقريره للنتائج المستخلصة، فيما يعتمد النظام الثاني على التبادل الرمزي في ترسيم حدود ثابتة معلنة للنظام العام، معتمدا في ذلك على قوانين التركيب والتجريب في إنتاج القيم المستخلصة لكن على الرغم من ذلك، فقد تتدخل الأسطورة شريكا في تحديد مناطق التحول والتغير من دلالة إلى دلالة أخرى، ف«الفكر الأسطوري، رغم كونه مفعما بالصور، يستطيع أن يكون فكرا تعميميا، وإذن علميا، فهو أيضا يشتغل على أنواع القياس وضروب من التقريب والمقارنة، حتى ولو كانت الأمور التي يبتدعها تؤول دائما» (شتر اوس 2008م، 40)، لكنه تأويل يجري لصالح التحول المتجدد وهو التحول الذي يفسر التباين الرمزي فيما بين منطقة ومنطقة أخرى، أو بين عائلة لسانية و عائلة لسانية أخرى وهو التحول الذي يأخذ صورا رمزية مختلفة، فنجد أن التحول في بعض مناطق في العالم لا يتم إلا بوساطة الانتقال من النبيء إلى المطبوخ، بينما نجده في مناطق أخرى يتم من خلال الانتقال من العاري إلى الكاسي» وقد أظهر شتر اوس، في النبيء والمطبوخ الصفات المحسوسة الأولية، وهو التعارض بين النبيء والمطبوخ، بين الطازج والعفن، بين اليابس والرطب، بين الأعلى والأسفل، وهي الصفات المستخدمة من قبل الفكر الأسطوري بوصفها صيغا رمزية، يمكن توزيعها على نواح مختلفة، ويمكن كذلك - وإن كان على نحو أولي - من صياغة بعض القضايا ذات الطابع المنطقي، التي ترتبط مع بعضها على مدار الأجزاء الأربعة بوساطة تطور التحليل، وإلحاق أساطير أخرى بأخرى، بغية تتبع الظاهرات» (بدر 19 كانون الأول/ ديسمبر 2008م).

القربان والأضحية من أعمدة الطعام المقدس

إنَّ الرغبة في موازنة المقدس والتكافؤ معه جعل الإنسان يتخذ من الطقوس وسيلة للاتصال الرمزي مع ذلك المقدس، إذ «أنَّ أول وظيفة من وظائف الشعائر، والشعائر مبتكرات إنسانية، هي أنَّها تود استرضاء المقدس، وينكشف بذلك إيهام الظاهرة الدينية، وينجم عن ذلك أنَّنا لا نستطيع إدراك المقدس إلَّا حينما نلقاه في وجود الإنسان ذاته» (البياد 2009م، 21)، ففي سومر القديمة «تطورت الطقوس بنمو المدينة التي توسطها المعبد الذي اقتطع جزءاً مهماً منها، فجمع الكاهن عدة وظائف فهو الجزار الذي يقوم في ذبح الحيوانات التي تقدّم قرباناً للآلهة، والطباخ الذي يقوم بطبخها والكاهن الذي يوزعها على أصحاب الوظائف المهمة في المدينة، ارتبط الطباخ مع دور الكاهن وامتزج هذان الدوران بشخص واحد فأصبح كاهناً وطباخاً» (شرارة 2012م، 67)، وهو الاتصال الذي أصبح في مرحلة تالية مؤثراً وفاعلاً في حياة الإنسان نظراً لكونه محمياً بقوة الأسطورة والتخييل ولكونه ممنوعاً أيضاً بقوة الانتخاب الذي يميّزه «الحرام والمقدس مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، فالمقدس حرام، أي محترم ومحظور، ونلاحظ أيضاً أنَّ حلال مشتق من جذر حلّ الذي يعني فتح، فكّ» (حمودي 2010م، 164)، وهو ما جعل الإنسان يتخذ من التقدمة والأضحية والقربان وسيلة للتكافؤ الرمزي والحلول في المقدس، فبعد أن ابتدأ الإنسان علاقته القربانية مع المقدس بتقديم الخبز؛ القربان تحول في مرحلة تالية ليقدم الحيوان القربان قبل أن يختم تفكيره بالمقدس بتقديم الإنسان القربان فداءً لمن يقدسه «ويعلل فريزر انتشار عادة القربنة بقوله» انتشرت عادة أكل الإله القدسية إمّا على شكله الحيواني، أو على شكل خبز يأخذ هيئة بشرية، ويعود سبب تناول جسم الإله من وجهة نظر بدائية إلى مبدأ في غاية البساطة فيؤمن الوثني إنّه عندما يأكل لحم الحيوان أو الخبز إنّها هو يكتسب غير ميزاته الجسمانية بل يكتسب الصفات التي يتميز بها ذلك الحيوان أو الإنسان» (فريزر 2014م، 635)، وعلى وفق ذلك يرى سيد محمود القمني «أنَّ القربان في بداية أمره اقتصر على ثمار

النبات، ثم رأى الإنسان زيادة في تملق آلهته = أن يذبح لها من ماشيته بحسبان أن اللحم أعلى من النبات رتبة، ولما لم يكن متيسرا له أن يحمل قربانه ليذبحه عند عروش الآلهة، فقد عمد إلى ذبحه ثم حرقه لتتصاعد مادته دخانا، تشمه الآلهة فتهدأ نفوسها» (القمني 1999هـ، 99)، فالإنسان الوثني ابتكر آلية علاقة جديدة مع القوى الغيبية في بواكير وعيه تمثلت بخلق عادات يحتمي من خلالها مما هو متوقع عبر رشوة الإله لذلك «فقد توصل هذا الإنسان إلى إجراء عادة سفك دم الحيوان في بعض المناسبات الاجتماعية كالزواج أو أثناء الشعور بوجود أرواح شريرة (يونغ 1988، 95).

وتعد العقيدة والأضحية أحد مظاهر القربان في الإسلام ويرى سميث في كتابه القرابة والزواج عند العرب الأوائل «أن للأضحية معنى اجتماعي قبل معناه الديني ويتمثل ذلك في مغزى الطعام المشترك من خلال تأثيره في شد رابطة الإخاء بين أفراد المجتمع الواحد» (عمارة 2018م، 97)، أي أن للدور الاحتفالي المصاحب لتوزيع الطعام دورا رمزيا في التراص الثقافي لأية مجموعة بشرية لها عادات مشتركة، بل لعلنا لا نغالي إن قلنا إن عملية الإطعام المشترك تتجاوز في كثير من الأحيان فضاءات المجموعة لتكون جسرا للاشتراك والتوادم بين مجموعات بشرية عدة تتشارك في الأرض وتختلف في العقائد، ويمكن ملاحظة ذلك في توزيع النذور المسيحية على المسلمين أو توزيع الأطعمة التي تقام في المناسبات الإسلامية على عدد كبير لا علاقة له بالإسلام لاسيما في المدن المختلطة وهو ما يعني أن الإطعام المشترك يكون لغة ثقافية تمزج الأفراد في بوتقة رمزية عابرة للهويات الفرعية «ويرى المنظر الاجتماعي أميل دوركهايم أن تقديم الضحية هو نوع من المشاركة، والمتعبدون يتعلمون ويطيعون الطائفة التي ينتمون إليها، وفي إرسالهم رسالة عندما يشوون اللحم في النار إننا يعبدون المجتمع كإله، فالتماسك الاجتماعي واضح من خلال الاحتفال» (شرارة 2012م، 70). وقد حدد المشرع الديني عددا من الاشتراطات على ما أقره من قربان أو أضحية لإضافة نوع من المهابة والتميز على افتراضاته المطاعة، وعلى وفق ذلك جاء في سفر اللاويين «كما تنزع

من ثور ذبيحة السلامة و يوقدهن الكاهن على مذبح المحرقة و أمّا جلد الثور وكل لحمه مع رأسه و أكارعه و أحشائه و فرثه فيخرج سائر الثور إلى خارج المحلة إلى مكان طاهر إلى مرمى الرماد و يحرقها على حطب بالنار على مرمى الرماد تحرق» (الكتاب المقدس سفر اللاويين الإصحاح 4 الآيات 10-11-12)، فهو يتضمن تقديم كبش فداء. Scapegoat ليكون في حرقه أو طبخه بديلاً لإحلالها، وسبباً مجسداً لمحو الذنوب عن بني إسرائيل بإسقاطها في عجل فيكون بديلاً رمزياً عن خطاياهم، وتحول العجل تبعاً لذلك في الضمير الجمعي بفعل تأثير التوراة في الثقافة الإنسانية، ليكون رمزاً للخطيئة الأولى، ولعل للإبدال الرمزي أو عدوى المقدس علاقة تأثيرية بشيوع عبادة العجل بين اليهود في مرحلة تالية، حيث يُذبح العجل القربان ويُحرق بعيداً عن سكن الجماعة أي في القفار بعيداً عن مسكن بني إسرائيل، فهو البديل الرمزي للذنوب المدنسة، وهو المكافئ الرمزي للمقدس الطاهر في نفس الوقت.

ابتلاع المقدس وآلية التوحد فيه

في مرحلة تالية ابتكر الإنسان آلية جديدة في إيصال نذوره وقرابينه للرمز المقدس، يتمثل ذلك بأن يأكل الطعام الموجه للآلهة أو المقدس، يتحول معها الطعام المقدم إلى المقدس بوصفه نائباً عنه» فلكي يستوعب الإنسان الظاهرة الوجودية وتجلياتها لا بد له أولاً من تحويلها إلى واقعة ثقافية لكي يتخلص من هيمنتها الواقعية المباشرة ومن ثمّ يستطيع ممارسة سلطة معرفية كافية لتحويلها إلى رمز ومن ثمّ ترويضها عبر ربطها بجذور سرية، تجعل إحاطتها بالظاهرة تبدو شمولية ومقنعة» (مطر 2012م، 24)، فوظيفة التمثيلات الثقافية على الدوام نقل التصور من مجاله المطلق إلى آخر مجسّد، أي أنّها معنية بإنتاج الموازي الثقافي المسؤول عن صناعة التخيّل الضروري «فحين تضطرب العلاقة بينه وبين الحقيقة سواء كانت تلك الحقيقة ميتافيزيقية في الأسطورة، أو جمالية في الأدب، فإنّ الإنسان يضطر لمغادرة الواقع الفيزيقي وجدانياً، ليصنع متخيلاً يردم الفجوة المتسعة بينه وبين الحقيقة، بمحاولة ابتكار موازٍ ثقافي يهزمها أو

يروضها على الأقل» (مطر 2012م، 61)، وعلى وفق ذلك فالرافديني القديم يرى في الطعام المقدم روحاً حية تكتسب شروطها من اقترانها بالمقدس ولا زالت جذورها ممتدة إلى الآن حين ينظر العراقي إلى قطعة الخبز المرمية بأنها نعمة، فيها ويضعها على جبهته و يقسم بها، كأَيِّ مقدس متعال، ف«للقمح، كالمالح، قوى خاصة، فيلجأ المرء إليه كأنه كائن حي، فإذا قدّم إنسان شيئاً من الطحين لاسترضاء أحد الآلهة المغضبين، خاطب الطحين بقوله:

سأرسلك إلى إلهي الساخط، إلهتي الساخطة

فقد امتلأ القلب من كليهما غضبا عليّ

أصلح بيني وبين إلهي الساخط، إلهتي الساخطة.

وهكذا فإنّ كلا من الملح والقمح ليس بالمادة الجهاد التي نعرفها، بل إنّ كليهما حي، ذو إرادة وشخصية، وهذا ينطبق على أية ظاهرة أخرى في عالم ما بين النهرين، كلما نظر الإنسان بروح غير تلك الروح التي ينظر بها إلى أمور الحياة اليومية» (هـ فرانكفورت ه.أ. فرانكفورت، جون 1980م، 152)، وعلى الرغم من شعور الرافديني القديم بعدم الثقة (باقر 2012م، 49-50) في قدرة آلهته على حمايته من كوارث الطبيعة «ففي النصوص البابلية كلها نسمع رنة قلق يخيّل إلينا أنّها تعبّر عن خوف دفين، من أنّ القوى الهوجاء التي لا تتبع إلا أهواءها قد تنزل الكوارث بالمجتمع الإنساني» (هـ فرانكفورت ه.أ. فرانكفورت، جون 1980م، 266)، لكنه على الرغم من كل ذلك ظل يقدم لها القرابين؛ لأنّ الدين عنده ضرورة وجدانية، أكثر من كونه يقين ميثافيزيقي بسبب عدم ثقته في قدرة الآلهة على تغيير المصائر فهي لا تحميه من الفيضان المتكرر حين يدعوها لمنعه أو إنقاذه، ولا تؤمّن له ملاذاً يعصمه من الغزاة، فهو يفكر «أنّ الدين هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية، موجود معها منذ البداية، وبينما تكون التعبيرات الظاهرية عن الدين عرضة للتغير والتبدل مع الزمن، فإنّ التكوين السايكولوجي الذي يجعل الدين ممكناً

عند الإنسان ثابت لا يتغير» (السواح 2002م، 29)، لذلك فإنه بأكل الطعام المقدم باسم المقدس ليتشارك معه رمزياً، فيتحول ذلك الطعام إلى بعضية متخيلة للمقدس يتحد من خلالها المرء مع المطلق الذي يتوق له وجدانياً فـ«خلافاً لألهة مصر واليونان وروما الذين كانوا يلتهمون الطعام من خلال دخان القرايين المشتعلة فإن آلهة بلاد الرافدين كانوا يأكلون بنظرهم إلى التقدّمات» (كوفمان 2012م، 75-76) وتتحول تلك التقدمة إلى ما يشبه التماهي مع المقدس فـ«الأولياء مثلاً يمتلكون البركة، لكن عطية لهذا الولي تصير كذلك أيضاً، لما تكون في شكل طعام من الأطعمة يكتسب قدسية يمنحها لأولئك الذين يأكلونه، قدسية تمنحه قدرة ملموسة، يمكن مثلاً أن تشفي من بعض الأمراض وتبعد الأرواح الخيرة» (حمودي 2010م، 173) فالطعام المقدم باسم المقدس هو بعض منه لذلك فإن الإنسان حين يأكل ذلك الطعام يتقمص روح المقدس ويتشيع رمزياً به «فعند أكل جسم الإله يكتسب قواه وعندما يأكل ذلك الخبز ويشرب ذلك الخمر إنما يتناول العابد جسم الإله ودمه الحقيقي» (فريزر 2014م، 640)، وكان أتباع الإله ميثرا يتناولون اللحم والنبيد وهي العادة التي انتقلت إلى المسيحية حيث يرمز المسيحيون اليوم إلى لحم المسيح ودمه بالخبز والخمر «(ديورانت و وأريل ديورانت 1988م، 175)، وهو القربان الذي يؤلف ما يسمى بالعشاء الرباني في المسيحية أو كما أطلق عليه القديس بولس عشاء الرب «وكانت الكنيسة في بداياتها تعتبر هذا العشاء سرا وتحيطه بجو من السرية ولم تسمح لغير المسيحيين بمشاهدة هذا الطقس غير أن عبارة عشاء الرب أخرجت آباء الكنيسة الأوائل وأزعجتهم كثيراً مما اضطروهم إلى تغييرها واستخدام عبارة أخرى هي القربان المقدس التي هي أقرب إلى اليهودية ومع ذلك ظلّ هذا القربان المقدس ينطوي على دلالات سحرية، فقد كان هؤلاء يؤمنون أن ثمة معجزة تقع كل مرة يحتفلون فيها بالقربان المقدس وأن الخبز والخمر يتحولان إلى جسد المسيح» (ماكيبى د.ت، 53)، وفضلاً عن الشعور بالرضا الذي ينتاب تلك العملية لما يوفره الطعام المقدس من شعور بالتبادل والاكتفاء ذلك

إنّ «الطقس نفسه يشكل، بصورة نظيرة وعكسية، عنصرا من عناصر الوصل، إذ إنّهُ يؤسس نوعا من الاتحاد بل يستطيع المرء أن يتحدث هنا عن نوع من وحدة المشاركة» (شتر اوس 2008م، 57).

فأي قربان يقدّمه الإنسان لألهته في النهاية يكون هو الوساطة لتمثّل ذلك الطعام رمزياً، ف«إنسان المجتمعات الغابرة ينزع إلى أن يحيا أكثر ما يحيا في المقدس، يحيا على صلة صميمية مع الأشياء التي أضفى القداسة عليها» (الياد 2009م، 52)، لذا فهو يقدم الطعام الذي صنعه بيديه ويقدمه للمقدس ثمّ يأكله لكي يصل إلى المقدس الغائب في دائرة عجيبة وغامضة لكنها فاعلة لدى الإنسان المتدين عموماً، فالله لن يناله لحومها ولا شحومها كما جاء في القرآن إنّما يصل إليه الطاعة والتقوى بالفعل وفي الجاهلية فإنّ عملية استحضر المقدس تكون علنية فقد «كان من المستوجب عليه ذبح الأضاحي من الخراف، والماعز، والإبل أمام حجر على نحوٍ يصطبغ فيه ذلك الحجر باللون الأحمر، وكان معمولا بالعقيقة في الجاهلية، فكان إذا ولد لهم غلام ذبحوا شاة ولطخوا رأسه بدمها» (شرارة 2012م، 262). فكأنّهم بذلك الاصطباغ يحيطون وليدهم بحضور الشفيع نفسه عبر أحد نوابه فالطعام المقدم على اسم المقدس يكون نائباً عنه بكل حال. وتختلف خواص كل فئة بشرية عن سواها في اختيار أنواع الأطعمة التي تختارها لمقدساتها تبعاً لخصوصية كل طبيعة جغرافية وثقافية، فالقرييون من البحر تكون الكائنات المائية هي المهيمنة على طبيعة اختياراتهم، فيما ينشغل الصحراويون بكل ما تنتجه البيئة الصحراوية من كائنات زاحفة لتكون عماد الأطباق المفضلة لديهم، بينما نجد أنّ السهليين الزراعيين اكتفوا بالنباتات والحيوانات الداجنة في اختياراتهم، وعلى وفق ذلك فإنّ السوريين «كان أتباع ادونيس - على سبيل المثال - يرتبطون بالأعشاب والعطور... وكان يمثل الجانب العطري السماوي من المأدبة المقدسة التي كانت ترتقي إلى السماء يغلفها الدخان المعطر اللائق بالآلهة» (ويلكنز و هيل 2017م، 128)، وهي عطور نباتية ومشتقة من منتوجاتهم الزراعية لأنّها الطاغية على بيئتهم

مثلاً كانت قرابين المندائيين ونذورهم من السمك وهو الطبق المفضل لديهم بحكم تماسهم الطبيعي مع الأنهار وظيفياً وميتافيزيقياً، لذلك فهم يأكلونه ثواباً لموتاهم أو وفاء لنذورهم بسبب طبيعة عيشهم قرب الأنهار والأهوار، وهو ما يفسر لنا في مرحلة لاحقة، كيف جعل المزارعون العراقيون أحد أهم قرابينهم المقدمة لرموزهم المقدسة نباتية مثل خبز العباس وكعك العباس وكذلك العادة الغذائية المقدمة باسم فاطمة الزهراء (ع) والمتكونة من الرز والماش حصراً وأطلقوا عليه اسم شيلان الزهراء وشيلان كلمة فارسية تعني مائدة الأمراء، كذلك يجب أن لا نغفل توزيع العراقيين للزردة المكونة من الحليب والرز وهي كلمة فارسية تعني اللون الأصفر كناية عن لون الأكلة الموزعة، فضلاً عن الهريسة المكونة من حساء القمح في إحياء ذكرى الحسين (ع)، أو الرز والقيمة وهو حساء اللحم مع الحمص⁽¹⁾ فيما جعل اليهود من طبق الفطير النباتي طعامهم المقدس حينما عاشوا بمصر الزراعية⁽²⁾ وينظر إلى الأطعمة المحضرة من الحبوب باعتبارها علامة على التحضر، أما البدو والبرابرة غير المتحضرين فكانوا يتناولون الأغذية التي تعتمد بالكامل على الحليب واللحم» (كوفمان 2012م، 38).

أمّا في الهند القديمة حيث المجتمع الزراعي الذي كان بحاجة ماسة إلى كل أفرادهِ وحيواناتهِ لاستثمارهم في واقعه الزراعي فقد كانت معظم نذورهم وقرابينهم نباتية لكونهم بحاجة إلى الحيوانات فليس من المقبول التفريط بها وذبحها، وعلى وفق ذلك يمكن أن نفهم كيف كانت بقرة الهند السائبة أمّاً حلوباً تجود بالغذاء، فكانت عندهم صورة للأرض المعطاء التي كثيراً ما تشكّلت ربّة تحمي الأبناء وتوفر لهم أنواع الغذاء حتى يقهروا الموت ويحيوا في ظلّها كانت بقرة الهند السائبة مقدسة تفعل ما تشاء وقد اعتقدوا أحياناً في كون الناس من صلبها» (السعفي 2007م، 170-171)، وهو الأمر الذي جعلهم يحرمون ذبح

(1) غلب على قرابين العراق تقديم الرز لأنه ثيمة مركزية في منتجاتهم الزراعية فضلاً عن وجود ذاكرة دينية تربطه بالعراق فقد جاء في وسائل الشيعة حديثاً للصادق موجهاً حديثه لبعض العراقيين الذين زاروه قوله (ما يأتينا من ناحيتكم شيء أحب إلي من الأرز والبنفسج).

الحيوانات لأنهم يحتاجونها وظيفيا من اجل الاستمرار في حياتهم «لذا فإن احترام البقر وتقديسه اشبع الناحية الروحية والمعنوية والجسمية في آن معا، وشمل منع أكل اللحم البقر والثور، لكن أصبحت البقرة أكثر تقديسا؛ لأنها تستطيع أن تنتج الثور وخسارة البقرة ليست دائما روحية دينية، إنما مادية كذلك، تعني خسارة الحقل» (شرارة 2012م، 238)، فقد عمد البراهمة إلى الاستعاضة عن عدم القدرة على التضحية بالحيوانات إلى استثمار التعويض عن ذلك بكعكة الأرز لتكون بديلا عن القدرة على المغامرة بذبح حيوان يحتاجونه للحراثة أو الحليب أو التنقل و«علم البراهمة تلاميذهم إن كعكة الأرز التي يقدمونها كأضحية إنما هي بديل عن الكائنات البشرية وإن ذلك الكعك يتحول إلى أجسام رجال حقيقيين على يد الكاهن» (فريزر 2014م، 629). وفي الإطار نفسه ينقل نايتون عن مبشر إسباني زار الهند أنه رأى الهنود يصنعون قطعة كبيرة من الكعك كبيرة جدا على صورة معبودهم هويتزيلوبوشيتي وكان الهنود يحملون الكعكة المصنوعة من بذور الخشخاش وينشدون (وفي اليوم التالي مات جسد هويتزيلوبوشيتي)...وفي كل عام كانوا يصنعون الكعكة على صورته فيكسرونها ويوزعونها بينهم ويأكلونها وهم يعتقدون أنهم يأكلون جسد معبودهم، وكانوا يقولون وهم يأكلونها ها قد أكلنا ربنا ويقولون أيضا أننا نحفظ الله ونحرسه حين نأكله» (ويند و يونغ (د.ت)، 144-145) وهو جوهر عملية الإطعام المقدس أن يتوحد الإنسان من جديد مع مقدسه العلوي من خلال إعادة تشكيل متخيلة تجلى ببديل رمزي للمقدس أو نائب للمقدس الذي يتقمص الطعام المقدم له لذا حين يتناوله الإنسان فانه يلامس المقدس ويتوحد به.

الطقوس والولائم

عرفت العرب الوليمة الجماعية سواء كان ذلك تقربا لمقدس، أم لأجل وجاهة اجتماعية، تجد في الإطعام الجماعي وسيلة للانتشار، وقد عبر طرفة بن العبد عن ذلك الإطعام مصنفا إياه إلى نفين الجفلى، وهو الإطعام الجماعي بغير استثناء والنقري وهو الإطعام الجماعي لحشد محدد من البشر فقال:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى
حين قال الناس في مجلسهم
بجفانٍ تعتري نادينا
كالجوابي لا تني مترعة
ثم لا يحزن فينا لحمها
ولقد تعلم بكر إننا
لا ترى الأدب فينا ينتقر
أقتار ذاك أم ريح قطر
من سديف حين هاج الصنبر
لقرى الضياف أو للمحتضر
إنما يحزن لحم المدخر
آفة الجزر، مساميح يسر

(طرفة 2002 م، 42 - 43)

وتؤلف الوليمة المقدسة في الطقوس أحد العوامل المساعدة في دمج الأفراد في ذات متخيلة تلغي فردانيتها لصالح ذات جمعية متورمة يغلب عليها الفعل الوجداني على حساب العقل وإذا كانت الطقوس فعل أدائي لصالح تأجيج الانفعال فإن الطعام المقدس أثناء أداء تلك الطقوس يمثل نوعاً من الوسيلة العيانية للتوحد بالمقدس، فزاد المقدس جزء منه، وأحد الشواهد المجسدة لبوصلة الانتهاء له، أو قد يكون ذلك الزاد وسيلة تجارية مع الله لنيل غفرانه من خلال رشوته بذلك الطعام المقدم باسمه، أو لوكيل القريب منه، وعلى وفق ذلك فـ «إنّ عملية الأخذ والرد والعطاء متمثلة بتبادل طقوسي، لأنّ الرد يكون من جهات غيبية عن طريق الاتصال بالمقدس الجانب الديني، فيقوم الشيعي بتقديم مبلغ من المال أو تقديم مادة عينية من دخله الاقتصادي الذي يحصل عليه من عمله أو جهده الذاتي، والهدف من ذلك طلب الرزق كعملية تجارة بين الله والفرد» (الأبيض 2017 م، 115)، وكثيراً ما نسمع أثناء مراسيم الشعائر الشيعية من ينادي شاي «أبو علي» أو هريسة «أبو علي» كناية عن أنّ القائم بالتوزيع مجرد وسيط ناقل لأنّ المالك الحقيقي للفعل هو الإمام المقدس نفسه، ولعلّ لذلك الفعل الطقوسي مماثلة ثقافية مع القول القرآني ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴿الإنسان: ٨ - ٩﴾، فالقرآن يحدد المعادل الموضوعي لفعل الإطعام يتعلّق بحب الله وورثاء وجهه الكريم، والإمام في نظر المواليين له نائب رمزي عن الله وباب من أبوابه المجسدة، ويسود اعتقاد شائع

بين الموالين المؤدين للطقوس أنّ من تذوق شيئا من ذلك الزاد، فيشفى وينال مراده، نتيجة وجود يقين خفي أنّ المقدس والزاد المقدم باسمه واحد، حتى ليتحول ذلك البذل من ممارسة دنيوية إلى عادة دينية يؤلف تركها نقصا في تدين المرء، فضلا عما يؤديه التخلي عنها من عقوبات محتملة، والحقيقة أنّ نظرية القوى الكامنة في الطعام المقدم على اسم المقدس تؤلف هاجسا مهيمنا لدى معظم الجماعات التي يشكل فيها المقدس ضرورة ثقافية مهيمنة وفاعلة، ويمكن أن نقول بالنظر إلى عادة تقديم الطعام في عاشوراء إنّ الفعل البيولوجي المتعلق بأكل وتقديم الطعام تحول إلى فعل ثقافي و«شعيرة شيعية مقدسة، لا يمكن أن يتخلى عنها الفرد الذي يعد الطعام كل سنة لتعلق خوفه أن تحلّ به مصيبة غيبية، وهو في الأصل يقوم بها بتجنب نقد المجتمع له لتركه تلك الشعيرة، وهنا تأخذ هذه الأخيرة طابعها القدسي اجتماعيا فضلا عن كونه طابعا دينيا» (الأبيض 2017م، 127). ويصاحب تقديم الطعام أداء الطقوس المخصصة لندب الولي المقدس أو الثناء عليه والتي لن يكون القصد منها نيل الشفاعة أو الحصول على وجبة غفران سريعة، فحسب، ذلك «أنّ الانفعالات التي تتولد بفعل جماعة الطقوس تصنع محرضات كافية لقلب الفطرة التي جبل عليها الإنسان يتحول معها الإنسان إلى موالٍ هستيري؛ لأنّه يكون خاضعا لانفعالات مهيمنة تذوب أو تتلاشى في سطوتها الذات الفردية، كنتيجة من نتائج العدوى الذهنية والوجدانية التي تصاحب الفعل التحريضي الذي يقوم به التكرار» (مطر 2012م، 71)، لذلك فإنّ مهمة التكرار الجماعي للفعل الطقوسي تكون في تثوير الحماس وقولبة الأفراد في ذات كلية متحدة، لما لأداء الطقوس المدججة بالتنغيمات الموزونة من قدرة على توهم فرضية الاستحضار الرمزي للمقدس، لما للتنغيمات الموزونة من قوة سحرية تساعد في تسريع عملية التوهم والاستدعاء المتخيل، ف«الكلام المسجوع والموزون قيمة سحرية كامنة في إيقاعاته التي تناسب طبيعة الطقوس السحرية، ولذلك نجده حاضرا بكثرة في طقوس السحر لدى شعوب العالم، في هذا الصدد يشير ادموند دوتالي أنّ الشعوب

العربية القديمة كانت تخص الكلام الموزون بقدرات تأثيرية تتعدى الكائن البشري إلى ما سواه من عناصر وقوى الطبيعة الأخرى، حتى أصبح الشاعر ينعت بأنه ساحر، والشعر بأنه سحر» (ميلود 2016م، 72).

وإذا كانت الطقوس تساعد في استدعاء الرمز المقدس من عرشه المتخيل، حتى يبدو قريبا من الإنسان في لحظة الأداء الطقوسي، فإن تقديم الطعام باسم المقدس ينمي في داخل الإنسان الشعور بقرب توحده مع ذات المقدس، وهو ما يفسر الكيفية الشعورية لدى الناس أثناء تقديم الطعام في الطقوس فهم يستشفون بذلك الطعام لكونه ليس طعاما بشريا إنما ينتمي على الرغم من كونيته إلى مقام أسمى مما هو بشري⁽¹⁾، وقد تسمى عملية الإطعام باسم المقدس بنيل البركة؛ لأن روح المقدس تغلغت عبر تلك العملية، فتقمصته، لاسيما إن عملية الإطعام عبر ذلك الاحتشاد الموقر ستشكل رمزيا عملية استحضر فخري للمقدس، إذا ما كان بعيد جغرافيا كمركز شاخص للاقتران الوجداني، فالطبخ على ذكرى الولي استحضر رمزي له، و«يمكن البحث عن البركة من خلال الوقوف على ضريح الولي، أو القرب منه، أو التسليم على ضريحه أو الشرب من المياه الموجودة قرب، حيث يجب ولوج شخصيا هذه البركة، ومن ثم يعتقد أن بركة الولي تكون أقوى وانفع إذا طلبت في مكان قريب جدا من الضريح» (ميلود 2016م، 177). يؤكل الطعام في العادة لأغراض بايولوجية تتعلق بالاستمرار في الحياة لكنه يقدم في أحيان أخرى لدواع غيبية تتعلق بالندور أو القرابين وكل طعام يقدم للإنسان على وفق دواع غيبية هو طعام مقدس يقدم باسم المقدس وليس لأغراض دنيوية إذ يعود الجذر

(1) اعرف مريضا يعاني من ارتفاع السكري يأكل كميات كبيرة من الرز والقيمة في عاشوراء للاستشفاء مما هو متجاهلا افتراض أن الرز يزيد من نسبة السكري لأن الطعام المقدم في عاشوراء ينتمي للحسين وليس لما متداول بشريا لذلك لازمة استجداء الطعام من الموزع تكون أعطني مرادي لذلك لازمة ي لأن الطعام مقدم من يد الإمام مباشرة فهو مصحوب بالشفاء.

اللغوي لكلمة مقدس في اللاتينية إلى مفردة (sacer). ويرد المعنى في تلك اللغة مزدوجاً؛ ما هو حكر على الآلهة، وفي الوقت نفسه ما يشير الرتبة وبالتالي مصطلح (sacrificion) المنحدر من تلك الكلمة الذي عادة ما نترجمه بالقربان والأضحية والذبيحة، يتضمن معنيين مختلفين: فهو في الوقت نفسه إضفاء القداسة والهلاك موتاً» (د. ساسواكوافيفا 2011م، 88-89).

إنَّ الدين أي دين يارس سطوته في العادة، من خلال فرضه لمعيارية خاصة به يكون العمل بها، أو الامتناع عنها دليلاً لارتباط الأفراد الحقيقي به وميزاناً لولاء الفرد، لذلك فإنَّ عملية الانتخاب الديني للطعام، أو فرض الصيام والإقرار بالمنع من الطعام، تمثل شكلاً من أشكال القياس، فضلاً عما يؤلفه المنع أو الترخيب من إضافة رصيد رمزي للدين بين المنضوين تحت فضائه، وعلى وفق ذلك نفهم السر وراء الامتناع عن تناول طعام معين أو الحض عليه حين تفرضه شريعة دينية معينة على أتباعها إذ «يرتبط الحرام في جزء من وظائف نظام التابو بوجود خطر تفرضه الجماعة فوق مائدة طعامها، على صنف من الأطعمة، حفاظاً على المأدبة من الانهيار والتدهور، وبهذا يلعب حظر الأطعمة والمأكولات، دوراً بناءً في حماية المأدبة من هيمنة أنظمة ثقافية تمثلها الأطعمة الرديئة، في إطار التراحم مع الأطعمة الطيبة» (الربيعي 2002م، 141)، فالدين مثل أية أيديولوجيا تجد في قوائم الممنوعات والمرغوبات ما يميزها عن سواها ومجالاً فاعلاً للمفارقة والقياس» ويكون الدين في هذا السياق نظاماً تصورياً رمزياً يبلوره الذهن للتكيف مع مجموع القيم المشتركة، وبالتالي بإمكانه أن يمنح الأفراد شكلاً لتأسيس هويتهم الخاصة، وذاتاً مميزة في الفضاء الاجتماعي» (د. ساسواكوافيفا 2011م، 66)، بهذا المعنى يكون الدين خزاناً للشفرات التي يحتاجها الإنسان، في معركته الوجودية، فالدين يملك المرونة الكافية لتوفير جواباً مبتكراً، يؤنس فيه الخيال ويقدمه مغلفاً بأغلفة الإقناع، لكل الأسئلة التي تحاصر الإنسان في معركة القلق التي تفتك به.

التدين الشعبي

يقوم الدين في العادة بتأطير الأفق الثقافي للإنسان على وفق مبادئ تخيلية، وهي الثقافة التي تتأسس في العادة لتكون طريقة موجهة، لكنّها تقوم أيضاً «بشحنها بالرموز والمضامين والقيم، بل يسهم في تشكيل حقلها الخاص داخل الاجتماع المدني، الذي ليس بالضرورة أن يكون دينياً خالصاً، بل هو في الواقع الموضوعي يتكون بالتفاعل مع الحقل الاجتماعي، بما يحمله من ضغوط وتحديات واستجابات تقضي إلى تعبئة المخيال الجماعي برموز وقيم وعادات وتقاليده، من شأن استثمارها في الحقل الثقافي أن تعيد التوازن إلى الذات، ويشحنها بالتالي على الأداء الأفضل والأمثل» (عماد 2006م، 138)، ويمكن النظر إلى التدين الشعبي على أنّه تطوياً اجتماعياً للدين، من خلال استثمار الذاكرة الثقافية لفئة شعبية ما، في فهم الدين وتفسير آلياته، على وفق منطلقات تبسيطية، ويعد للمكان المعيش دوراً رئيسياً في استنزال الدين من علياء النصوص والشروح المنتخبة إلى مجال شعبي فانتازي، فمثلاً الدين الإسلامي الشعبي منفصل كلياً عن الإسلام الرسمي أو الفقهي لكونه سيكون «إسلام شعبي قريب من ساكنة في معظمها أمّي، ولا تجد نفسها في مجال المؤسسات البعيد عنها مجالياً، ولا يلبي متطلباتها الروحية والعملية الآنية، أو يجيب على أسئلتها الوجودية، فإسلام الحضر هو إسلام العلماء وإسلام النص المكتوب والمرجعية النصية الموافقة لمصادر الشرع، الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد، أما إسلام البوادي والهوامش فهو إسلام التقاليد التي يتداخل فيها ما هو إسلامي مع غيره من الممارسات والمعتقدات السابقة والشفهي والعُرف، والتي قد لا تطابق دائماً النص الديني، لذا نجد البادية مكاناً منبوذاً من طرف الفقهاء، حيث يصنفون هذه الممارسات في باب البدع التي يجب محاربتها» (بوبريك 2010م، 178)، فالدين الشعبي ينشغل بالأساس في صناعة النظام الرمزي الكافي لاحتواء الأفكار العظيمة والعميقة في تصوّر بسيط مدرك ف«الدين كعامل ربط اجتماعي، ما كان له أن ينتشر في ظل افتقاد النظام الرمزي الحالم لقيمته والقادر على

نشرها في المكان وحفظها عبر الزمان، بل ما كان لقيمه أن تنتشر وأن تربط الأفكار وتوحد الشعور أبداً في ظل غياب نظام رمزي متطور وديناميكي وواسع، ومفهوم يستطيع استيعاب المدركات الدينية وطرحها قيد التداول ضمن الدائرة الفكرية للأفراد» (الدروبي 2004م، 76).

وينشغل التدين الشعبي عادة في إيلاء الطقوس أهمية مميزة «فالطقوس هي ممارسات ثقافية منها ديني ومنها اجتماعي، وهذه الطقوس إمّا نابعة من تاريخ المجتمع أو مستوردة من الخارج، وأغلب الطقوس لا يعرف معناها الممارسون بل يمارسونها كعادة اجتماعية متوارثة» (الأبيض 2017م، 30)، وهو الأمر الذي يجعل الناس بممارسة الطقوس ينفصلون عن جوهر الدين كنظرية تحرسها مؤسسة محصنة لصالح الانصهار في أداء سلوكي للشعائر كممارسة لا يحرسها سوى الوجدان الشعبي لأية جماعة» ففي شهر محرم الحرام يظهر المسلمون الشيعة وجهاً آخر متميزاً للإسلام. إسلام تتجلى فيه روحية العاطفة الطقوسية ويكون أكثر تجليها في الشرائع والممارسات المألوفة... كذلك أثناء المسير إلى كربلاء لزيارة الأربعين يجتمع كل من العربي والأجنبي والعراقي في انتفاء واحد وهو الانتفاء الشيعي، ويكون هذا الانتفاء فوق الانتفاء الوطني» (الأبيض 2017م، 99)، والتدين الشعبي يرتبط بالمقدس بشكله المجسّد واقعياً ضمن حدود التخيل الاجتماعي أكثر من ارتباطه بالدين الذهني الذي لا يُمثل إلا بنية واحدة ضمن البنى المشكّلة للمقدس، إنّه شكل من أشكال (دُنْيَوَة) الدين وتحرير المقدس من علويته ومن الحواشي الغيبية المموهة له، ليكون مشاهداً ومعاشاً، إذ يسعى الأفراد داخل آية مجموعة بشرية إلى ابتكار ذرائع ثقافية كافية لإنتاج شعائر جديدة، تضمن التأسيس إلى فضاءات مشتركة، تفعل التواصل بين الأفراد بما يوصلهم للانسجام الرمزي والتوحد، لما لذلك الاتحاد الرمزي من تكثيف لعناصر الطمأنينة، ويمنحهم ذلك التصور المشترك، تراصاً إضافياً في سبيل تكثيف الشعور بالوحدة والمنعة، ويزيد من فرص الالتذاذ بالاندماج الثقافي للمجموعة؛ لأنّ ذلك التحالف الاجتماعي

يصبح تحالفا مقدسا محميا بأشكال متعددة من الرموز المحصنة والمحمية بقوة التاريخ والمخيلة على حدّ سواء، ذلك أنّ الدين الشعبي يعمل في العادة على عملية إنتاج الرموز الأيدولوجية بطريقة مبسطة تضمن ترصين روح الجماعة بتعبير أميل دوركهايم وهو ترصين كونفورمي إذا ما استذكرنا تعريف غرامشي للكونفورميا التي «لا تعني أيّ شيء سوى الاجتماعية وهي أي الكونفورميا أو الاجتماعية تنتج بين الصراع الثقافي بين الأجيال... هي انعكاس لدرجة معينة من الوعي الجماعي في صيرورته التاريخية ومكانه المحدد حول كيفية التعايش الاجتماعي ومناهج السلوك التعايشي الممكنة، الذي يفرض سيادته على أفراد المجتمع تحت ضغط التهديد بالعزل الاجتماعي للدين يخرجون بعيداً عن الإطار الالتزامي المقبول» (الدروبي 2004م، 63-65)، ويستطيع المقدس في ظل التدين الشعبي استيعاب المتغيرات وتثبيت استراتيجيات بديلة تتواءم والاختلافات الحاصلة لكونه ينتمي للوجدان أكثر من كونه ينتمي للضمير المدوّن للجماعة فهو «مقدس يومي تسامى بتجربته الدينية ليكون ممثلاً أو حداً وحقيقياً لمقدس متعال... فالتدين الشعبي الذي يقترن بالطقوس هو الذي أجبر الدينية (التدين النخبوي) على إتباع منهج السكوت عن الكثير من الارتباطات الدينية لهذه الطقوس وتبريراتها الاجتماعية» (الأبيض 2017م، 7-9)، يستبطن عبر فضاءاته وتجلياته بواسطة الثقافة سواء كانت رسمية أو شعبية القدرة على ضخّ التأويلات المتناقضة والكافية لاحتواء المتغيرات، وعلى وفق ذلك يمكننا فهم قدرة المقدس الشعبي على الصمود في ظل كل حملات المحو والتشنيع، التي يمر بها بطريقة فانتازية؛ لأنّ المقدس يخزن في أنساقه «شكلاً من أشكال الافتراضات الرمزية؛ بؤرة للمعنى لا يحددها الوعي وحده، وإنما يشترك في بلورتها اللاوعي أيضاً، فحيث يحكم الوعي ويحدد ويمفصل النشاط الذهني للإنسان، فإنّ سلطة المقدس اللاشعورية تجعل التلقي غير خاضع لشروط المنطق؛ لأنّه ينمو في ضوء معيارية حرة تنتمي إلى أصل خارق» (مطر 2012م، 40-41)، ذلك أنّ آخر ما يوفره التدين الشعبي الغطاء العقلائي لفهم الجماعة لأفكارها

المؤسسة، فهو إضافة إلى كونه يؤثث الوجدان بما يعزز منعته، فإنه يؤلف نوعاً من الرأس مال الرمزي للجماعة «مثله مثل أي رأس مال يحظى به الأقوياء في هذا المجتمع، ويفرضونه من تاريخ طويل من العنف والاستبداد، في البنى العقلية للكائنات باعتباره معرفة إنسانية أو كونية، يستخدم فيها المثقفون براعتهم وإبداعهم للمساهمة بفرض هذه الثقافة من مظهر لا تظهر فيه مصلحتهم الخاصة» (بورديو 1425م، 7).

توزيع الطعام والتدين الشعبي

ويعد توزيع الطعام على شرف المقدس أحد أهم وسائل التدين الشعبي؛ لترصين المجموعة والتأسيس لحقانية مجسدة يؤلف الطعام فيها نقطة تركز وجدانية للجماعة المحتفلة، تساعد في انصهارها وانتمائها بالفعل إلى ذات القيمة الرمزية للمحتفى به، فالطعام المقدم على شرف المقدس تأكله الجماعة في الحقيقة، وفي أحيان أخرى يوزع بعشوائية على غير المنتمين للجماعة فيأكله من لا ينتمي للجماعة لكن اللذة من التوزيع تبقى متقدمة ليس بسبب الاكتفاء البايولوجي الذي سيوفره ذلك الطعام، وإنما لأن الفكر الولائي يجعل الموزع ليس أقل من وسيط ناقل، ومن يكرم بذلك الزاد هو المقدس نفسه، الذي سيتكفل بضخ رمزية كافية، من الشفاعة ليشعر الموالمون من خلالها بالتسامي، إلا أن التوزيع الاحتفالي للطعام من جانب آخر يوفر فرصة للجماعة لكي ترصد بشكل عملي انصهارها، لذلك فإن توزيع الطعام المقدم مثلاً باسم الحسين في عاشوراء يؤلف بؤرة مركزية تكسب الذكرى الحزينة إضافات رمزية متعددة تضاف لهوامش التأريخ، الذي دجج المناسبة بالألم والفجعة وأضفى عليها ارتباطات غيبية، الأمر الذي يجعل الولاء مكتنزاً بكل ما يجعله حياً وقوياً، ذلك «إن الثقافة الشعبية للمجتمع العراقي تحمل لاوعياً جمعياً عن الحزن وممارسة الطقوس منذ آلاف السنين، ويعاد إنتاج تلك الطقوس كلما تتهياً الظروف المناسبة لها؛ لأنها تبدو لنا مشتركة بين كل الأشخاص» (الأبيض 2017م، 59).

الشيعة والاحتفال المقدس

ينتمي كل سلوك شعائري في خيرته التأسيسية إلى البيئة التي أنتجته، وخواصها الطبيعية، فضلاً عن وجود ذاكرة دينية، تأخذ ديمومتها من عدة مرجعيات شعبية ودينية وأسطورية، تتضافر جميعاً في أكساء الحدث الطقوسي دلالة متجددة، وحيث أن التشيع تأسس في العراق الزراعي وبين فلاحين مضطهدين، وجدوا فيه ضدّاً نوعياً موازياً لهيمنة المتسلط الحاكم، فقد وجد أولئك الفلاحون أن خير ما يجدون به من هدية أو قربان للمقدس، بعد انتهاء احتفالاتهم الدينية من أفضل وأغلى ما لديهم من ثروة إنتاجية، وإذ أن أرضهم الخصبة جعلتهم مزارعين بارعين وأغنياء، تميّزت قرايئهم ونذورهم بأنّها كانت نباتية في معظمها، لكونهم لا يملكون خيارات أخرى غير تقديم الزروع لأوليائهم المقدسين فكانت الهريسة (حساء القمح) والتمن والقيمة (حساء الحمص والبصل)⁽¹⁾، والآش (خليط من عدة نباتات أغلبها بقولية) والزردة (خليط الرز والحليب المحلى) وكلها قرايين نباتية، ولقد دبج العقل الشعبي تلك العادات بتنصيب شعبي يؤكد على أن تلك العادة لها جذور تاريخية وانتسابات مقدسة⁽²⁾.

وقد غلب تقديم الرز وحساء الحمص المخلوط باللحم على تلك المناسبة لما للحمص من ارتباطات قديمة مع الدين الوجداني (أكلة القيمة، مقطّع على اليتوب،

(1) أنا أظن أن اللحم أضيف لخليط الحمص والبصل بمرحلة تالية بعد تشييع بعض القبائل البدوية .

(2) سمعت شخصياً من خطيب منبر أسطورة حاول الترويج لها تقول أن قافلة الحسين عليه السلام كانت محملة بالحمص لدرجه أنها بعد نهبا ملئت الأسواق فصارت الناس في الكوفة تطبخ طيلة الأيام التي تلت الواقعة الحمص والرز المنهوب من قافلة الحسين! وتأسيا بهم فان شيعتهم يطبخون اليوم الرز والحمص (القيمة) وهي قصة لاشك في أسطوريتها لكنها رمت ثغرة في الذاكرة الشعبية التي تخضع للتقديس وفي الاحاديث الشيعية ما يمجّد الحمص إذ يروى عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يروون عن (1) النبي صلى الله عليه وآله قال: إن العدس بارك عليه سبعون نبيا فقال: هو الذي يسمونه عندكم الحمص ونحن نسميه العدس. (وسائل الشيعة (آل البيت) - الحر العاملي - ج 25 - الصفحة 126 الطبعة الثانية 1414 هـ قم إيران).

(2019)، حيث أنه يحمل رمزية صوفية مميزة، إذ «إنَّ أحد أشهر ثيمات الطبخ عند جلال الدين الرومي هي بلا شك الحمص، الذي لا يؤكل إلا بالطبخ ويصبح مؤهلاً لطعام البشر، ومن ثمَّ يصبح جزء من ذاتهم، حتى إن حاولت أن تقفز من نار الطبخ هرباً من الألم، وعلى الإنسان أن يصبح كسرات حلوة من أجل الحب» (ماري 2016م، 236)، واعتقد أنَّ لذلك الاستدعاء الرمزي للأثر الصوفي وما يميزه في الذاكرة الدينية دور مميز في ارتباط الحدث به ارتباطاً رمزياً. وإذ إنَّ العراقي بطبيعته كائن وجداني يميل لصالح انفعالاته على الدوام فالتاريخ الرافديني نمط الشخصية العراقية في خميرة الشخصية الباكية، التي ترجح فقد رموزها ومخلصيها على الدوام، ثم تستنزف طاقاتها من بعد ذلك طاقاتها في هوامش انتظار طويل لكي يخرج بطل لها فيموت كي تبكيه «العراقي مولع بتقتيل أبطاله وتوايمزه لكي يعود في مرحلة تالية للبكاء عليهم وإسباغهم بصفات يستعيرها من أعماقه؛ لأنَّه مهووس بالرمزية» (مطر 2012م، 76)، وعلى وفق ذلك تكون الطقوس الشعائرية المصاحبة للمناسبات الشيعية قد أضافت للعراقي إضافة للطلاءات الرمزية التي يحتاجها في تدبج أبطاله الميتين، قابلية جديدة تتمثل في امتصاص الذات الفردية للإتباع في ذات بديلة متخيلة، قادرة على جعل الإيثار والتضحية والتكافل السبيل الوحيد للعلاقة الاجتماعية والاقتصادية فيما بينهم» لذلك فإنَّنا نرى تسابقاً محموماً من الناس على التبرع بتوزيع الأطعمة وتوفير الملاذات للزائرين، طيلة أيام المناسبة التي قد تصل أحياناً إلى عشرين يوماً كما هو الحال في زيارة الأربعين «فعمليات الطقوس تساعد ممارستها على تغيير أوضاعهم بصورة تدريجية، الأمر الذي يدعو إلى تكرارها والحرص على تكرار ممارستها... إذ تساعد طقوس عاشوراء على إبراز قوة هذه الجماعة من خلال مشاركتها الواسعة في إحياء وترسيخ رموزها الدينية والروحية الأساسية، وصيانة هويتها، وإظهارهم كقوة متماسكة أمام الآخرين» (الخطاب 2019م، 161)

البعض يظن أن إطلاق اسم (الطبك) على يوم العاشر من محرم بسبب توزيع الأطباق الزاخرة بالطعام في يوم العاشر من المحرم، وهناك رأي يرى أن «مصطلح (يوم الطبك) ويعني انطباق السماء على الأرض بسبب استشهاد الحسين، كما تشير الأدبيات الشيعية إلى العديد من القصص الغريبة التي حدثت في يوم عاشوراء مثل بكاء السماء والأرض على قتل الحسين وغيرها من القصص العجيبة» (الخطاب 2019م، 211)، لكنني أظن أن اصطلاح (الطبك) جاء بتأثير الثقافة السنية الحاكمة؛ لأنّ الحاكمين السنة في العراق يحتفلون دينياً بصيام يوم عاشوراء كمصل وقاية موازٍ لاحتفال المعارضة به ثورياً؛ لأنّه يوم نجاة النبي موسى (ع)، فقد طبق (طبك) البحر على أعداء النبي موسى (ع)، فالاحتفال بانطباق البحر والفرح الذي يسعى الحاكمون لتمريره وأن كان في نظري تبريراً ومحاولة تعمية على جريمة تاريخية حدثت بذلك اليوم لكنها استطاعت تمرير الاصطلاح ليكون رديفاً على ذلك اليوم الخالد، وعلى وفق ذلك يمكن أن نفهم السر وراء محاربة معظم السلطات التي حكمت العراق لكل عادات الطبك سواء كانت الفكرية منها أو الطقوسية.

من جانب موازٍ فقد تحول طبخ وتوزيع التمن والقيمة في العراق الجمهوري إلى ميدان إثبات الذات الثقافية لدى الشيعة، وصارت جزءاً من هوامش المأثور الديني المقدس، الذي يؤلف التفریط به نوعاً من الانسلاخ عن التاريخ، والجماعة، والحرمان من بركات المقدس أيضاً لذلك فـ «إنّ أدلجة المأثور الديني كما يقول شايغان تخرج الدين من مجاله وحقله الخاص فيسعى إلى حل مشكلات العالم كلها، عندئذ سيتحول قهراً إلى أيديولوجيا (ششايغان 2016م، 24)، ذلك أنّ أي فعل ينتمي للشوري هو ميدان أيديولوجي حتماً، لذا فإنّ الطبخ الموجه للمقدس الثوري، سيحتفظ بحواشٍ أيديولوجية، وأن كان فعلاً اجتماعياً مجرداً، لكونه سكوناً مدججاً بشفرات تجعله مفارقاً للعادي، وهو ما يجعلنا نتفهم السر في إقبال الأفراد على التبرك بممارستها، فعلى الرغم من أنّ إعداد تلك الطبخة سهل جداً في جميع البيوت، لكن لتناولها جماعياً لذة خاصة

يمكن تتبع آثارها روحياً «فيصبح الطعام له نكهة مميزة ذات إطار يدخل الفرد من خلاله في التاريخ ثم يخرج عنه ليعيش في الحاضر كاسراً طوق الزمن العادي، فينهل من الزمن القدسي بالتماهي مع البطل، فما دام الطعام معداً لأجل الحسين فيجب الأكل منه أو المشاركة في إعدادهِ وتوزيعهِ لاستحصال الأجر والثواب إذ يكثر ذكر الحسين وأصحابهِ بالسلام والصلاة بعد الانتهاء من الأكل فيصبح الطعام وسيلة لكسر الزمن العادي للفرد والتماهي مع الماضي المأساوي الذي مرّ به البطل» (شاهين 2010م، 499)، حتى صارت عملية الطبخ الجماعي أو التوزيع الجماعي، لذلك الطعام، أحد عناصر تشكيل الهوية الثقافية لدى الشيعة في ذلك البلد وتجاوز طبخ الطعام في عاشوراء البعد البايولوجي أو الاجتماعي «فالشعور بالاختلاف يعدّ أساسياً من أجل وعي الهوية ونموّها» (ميكشيلي 1993م، 82)، حتى نجد أنّ أحمد حسن البكر الرئيس الأسبق للعراق أول اختراق البعد الرمزي لتلك الشعيرة عبر إرسال الرز والحمص مجاناً من الدولة إلى أصحاب المواكب، لأجل تدنيس البعد الرمزي للذكرى وتلويثها، بما تحمله الدولة في متخيل الأفراد الشيعة من قرينة بالاستبداد، وارتباطات حميمة مع الظالمين في المتخيل الشعبي، لذلك كانت عملية توزيعها لمستلزمات الطبخ بغاية امتصاص الهدف الثوري الخفي الذي تسعى عادة توزيع الرز والقيمة لتكوينه، أو التأسيس له، فذكرى الحسين ألّفت على الدوام في الوجدان الشيعي منبعاً لا ينضب للتمرد، ورفض الظالمين، لذلك فإنّ السلطة بتلويث الذكرى تسعى لفك ارتباطها بنفوس المؤمنين بها، ولورمزيّاً، وقد تجلّى ذلك المنع في مرحلة لاحقة في منع البعثيين لعادة الطبخ، حتى لمسناً في سنوات عديدة، رفاقاً بعثيين يعمدون إلى قلب القدور المطبوخة، ورمي ما فيها، منعاً لتوزيع ذلك الطعام إلى الناس في أيام المناسبات الشيعية، لما يصاحب ذلك من تجمّع جماهيري يحمل بذرة التضاد مع السلطة، فكأنّ الدولة صارت تنظر إلى تلك الطبخة بوصفها معادلاً موضوعياً للعصيان الذي تخشاه، و«في الواقع أنّ مرجعية الدولة بالنسبة للفرد العراقي كانت تتسم بالصيغة الإكراهية بينما تطفئ على مرجعية

الدين الهيبة والانجذاب الروحي» (شاهين 2010م، 235)، وفي وطني أنَّ الشحنة الرمزية لطبخ الرز والقيمة أو الهريسة، قد ازدادت بعد ممارسة الحكومات العراقية المتعاقبة لسياسة المحو والتنكيل والانتهاك، اتجاه أبناء الأكثرية الشيعية في العراق، ف«عندما تتعرض جماعة لظلم جماعة أخرى أكثر قوة منها، فإنَّها تستنفر هويتها الجمعية المهددة» (ميكشيلي 1993م، 107)، ويكون الاستنفار في العادة عبر تفخيم وتضخيم أية رمزية لها علاقة انجذاب وتأجيج مع الهوية المهددة، وحيث أنَّ الشيعة جماعة مضطهدة على طول سنين الحكم الوطني على الخصوص، ولا تملك خيار المواجهة؛ بسبب عدم امتلاكها لأدوات المجابهة مع السلطات، فقد استثمر الشيعة إلى حد ما عادة الطبخ لتكون وسيلة ثقافية للتبشير، أو لترصين الهوية على حد سواء، حتى صرنا نرى انتشاراً متزايداً لها بعد التغيير الذي حدث 2003م عقب تاريخ طويل من حملات المنع والتقليص لشعائر الشيعة في مناسباتهم الدينية، في بداية السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، لما تؤديه تلك الممارسات من تكثيف للعدوى الوجدانية التي ترصن الشعور لدى الجماعة المضطهدة بالجدوى والانتفاء» فالشعور بالهوية الجمعية ينطلق من ذكريات تتصل بالتجارب الانفعالية والوجدانية المشتركة» (ميكشيلي 1993م، 81)، ذلك أنَّ أية جماعة لا تجد وسيلة لتبرير مقاومتها للمحو والاضطهاد، تسعى إلى استثمار الصيغ الرمزية التي تزيد من شعورها بالمفارقة من جهة، وتمنع عنها معاقبة السلطات؛ لأنَّها تتخذ وسائل سلمية لا شبهاً فيها على تحدي السلطة القائمة.

خاتمة

تقديم الطعام تبعيض للمقدس ومحاولة من الناس إلى إعادة رسم العلاقة مع المقدس على وفق مبدأ احتفالي طقوسي يتيح تجربة المقدس واختباره من جهة ويتيح للجماعة أن تجد في توزيع الطعام المقدس على اسمه نقطة جذب وجدانية وبؤرة تركز تستطيع الجماعة من خلاله الشعور بالوحدة والتراص.

ويمثل توزيع الطعام المقدس في بعض وجوهه استحضاراً رمزياً له، وفعلاً ثقافياً يؤسس للاقتراب من الممنوع المدجج بحجب الثقافة والعرف، وإذا كان القائم بفعل الإطعام يعتقد بأنه مجرد (خادم) يسعى لنيل الشفاعة بخدمته لنائب المقدس، فإنّ المقبلين على الموائد المقدسة يعتقدون بتوحدهم مع الذات المتسامية للمقدس والاختلاط بها من خلال تغلغل جزء منها بهم عبر عملية الإطعام، فلا غرو أن نجد بعضاً منهم ينظرون لذلك الإطعام بكونه بعضاً من سبل الشفاء؛ لأنّ تغلغل المقدس فيهم كفيل برفع كل أنواع العلل منهم.

المراجع:

- القرآن الكريم

- الكتاب المقدس

أویلسن، تورکیلدجا کبسَن هـ فرانکفورت هـ.أ. فرانکفورت، جون. ما قبل الفلسفة - الإنسان في مغرباته الفكرية الأولى. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. ط2: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م. أحمد نجم عبد الزهرة. ثقافة الطعام في مجتمع محلي - دراسة انثروبولوجية في مدينة بغداد. بغداد: أطروحة دكتوراه / كلية الآداب / الجامعة المستنصرية، 2016م.

ادغار ويند، و كارل غوستاف يونغ. الأصول الوثنية للمسيحية. ترجمة سميرة عزمي الزين. المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، (د.ت).

اليكس ميكشيلي. الهوية. ترجمة د. علي وطفة. ط1. دمشق: دار الوسيم، 1993م.

آنا ماري. روعي أنثى - الأنوثة في الإسلام. ترجمة لميس فايد، ط1. القاهرة: خان للنشر والتوزيع، 2016م.

بلقيس شرارة. الطباخ ودوره في حضارة الإنسان، ط1. بيروت: دار المدى، 2012م.

بيار بورديو. أسباب عملية - إعادة النظر في الفلسفة - ترجمة د. أنور مغيث. ليبيا: دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1425م.

جون إم ويلكنز، وشون هيل. الطعام في العالم القديم. ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي، ط1. بريطانيا: مؤسسة هنداوي، 2017م.

جيمس جورج فريزر. الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين. ترجمة نايف الخوص، ط1. دمشق: دار الفرقد، 2014م.

د. ساسواكوافيفا. علم الاجتماع الديني. ترجمة د. عز الدين عناية، ط1. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011م.

د. طواهي ميلود. المقدّس الشعبي تمثّلات، مرجعيّات، وممارسات، ط1. بيروت: دار الروافد الثقافية - ناشرون، 2016م.

د. لميعة عباس عمارة. الطعام عند الصائبة المندائيين وعلاقته بالصحة والجمال، ط1. بيروت: دار مسارات، 2018م.

د. عبد الغني عماد. سوسيولوجيا الثقافة، ط1. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م.

- د. ناجي عباس مطر. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي - دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية-، ط 1. دمشق: دار تموز، 2012م.
- داريو ششايغان. هوية بأربعين وجهاً. ترجمة حيدر نجف، ط 1. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2016م.
- رحال بوبريك. بركة النساء-الدين بصيغة المؤنث-، ط 1. المغرب: أفريقيا الشرق، 2010م.
- سامي زبيدة، وريتشارد تابري. مذاق الزعتر ثقافات الطهي في الشرق الأوسط. ترجمة عبلة عودة، ط 1. هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009م.
- سيد القمني. الأسطورة والتراث. القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة ط 3، 1999م.
- شاكر شاهين. العقل في المجتمع العراقي، ط 1. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2010م.
- طه باقر. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط 2. بيروت: دار الوراق للنشر، 2012م.
- عبدالله حمودي. الضحية وأقنعتها. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، ط 1. المغرب: دار توبقال، 2010م.
- علي ثويني، و مازن لطيف. علي الوردي والمشروع العراقي. بغداد: مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، 2009م.
- فاضل الربيعي. شقيقات قريش الأنساب الزواج والطعام في الموروث العربي، ط 1. بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2002م.
- فراس السواح. دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني. ط 4، دمشق: علاء الدين للنشر والطباعة، 2002م.
- فرج الخطاب. سياسة الأم والمعنى - طقوس عاشوراء وزيارة الأربعين بالعراق، ط 1. بيروت: جامعة الكوفة، توزيع دار الرافدين، 2019م.
- كاثي كوفمان. الطبخ في الحضارات القديمة. ترجمة سعيد الغانمي. هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2012م.
- كارل يونغ. الدين في ضوء علم النفس، ط 1. دمشق: الدار العربي للطباعة والنشر، 1988.
- كلود ليفي شتراوس. مقالات في الاناسة. ترجمة د. حسن قيسي، ط 1. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2008م.
- محمد الدروي. وعي السلوك - الكونفورميا وأنظمة الوعي. دمشق: دار كنعان، 2004م.
- مريسيا الياد. المقدس والعادي، ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2009م.

مهتدي الأبيض. اجتماعية الدين الشعبي - دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية- ط1. بيروت: دار الرافدين، 2017م.

ديوان طرفة بن العبد. شرحه وقدمه: مهدي محمد نار الدين. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.

مي يمني. كتاب مهد الإسلام البحث عن الهوية الحجازية، ط1. بيروت: دار الساقى للطباعة والنشر، 2005م.

— مهد الإسلام: البحث عن الهوية الحجازية. ط1. بيروت: دار الساقى للطباعة والنشر، 2005م. هيم ماكبي. بولس وتحريف المسيحية. ترجمة سميرة عزمي الزين. منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، (د.ت).

وحيد السعفي. القربان في الجاهلية والإسلام. ط1. بيروت: دار الانتشار العربي، 2007م. ويل ديورانت، و وأريل ديورانت. قصة الحضارة. ترجمة زكي نجيب محفوظ. بيروت: دار الجيل، 1988م.

المواقع الإلكترونية:

- أكلة القيمة: مقطع على اليوتيوب،

6/9/2019 <https://www.youtube.com/watch?v=r3jaVZghZe8&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2PwZUsphoR9y5-lzhaXSqstQjvTsSgvb-HgKKECz-psJZBh851X8cDEA0>

- علي بدر. جريدة الدستور الأردنية، 19 كانون الأول/ ديسمبر 2008م.