الإيزيدية، والطقوس الدوموزية*

هوشنگ بروكا

فاتحة :

إن تاريخ الدين ـ أي دين ـ هو في النهاية تأريخ لوقائعَ قدسيةٍ كانتْ في البدء. هو تاريخٌ يشدّنا إلى البدايات: بدايةُ كل شيء، بدايات العدم والوجود على حدٍّ سواء. هو تاريخ "كليّ القدرة" مفتوح على كل الإحتمالات، لأنه "صحيح". وعليه يتأسس المقدس، في مكانٍ وزمانٍ مقدسين. وتاريخ الدين/تاريخ الآلهة، حسب ميرسيا إلياد، هو التاريخ "الصادق" الذي "لاغبار عليه"، لأنه تاريخ يتحدث عن أصل العالم. أما الفاعلون فيه، فهم كائنات إلهية،

وكائنات فائقة الطبيعة، وموجودات سماوية، أو فلكية (...) لذا ففي التواريخ الصادقة "نرى أنفسنا أمام المقدس وفائق الطبيعة. وعلى النقيض من ذلك، نكون في التواريخ "الكاذبة" أمام محتوى دنيوي، وأمام مضامين مستمدة من مجرى الحياة العادية"[١]

فالتاريخ الديني "الكلي القدرة"، الصادق و"الصحيح"، هو تاريخٌ يتخذ من الأكوان الميثولوجية جغرافيةً لتسطير إمتداداته، ومن الإسطورة مادةً لـ "سوبر منة"[٢] وقائعه. بذا يكون الموقفُ الإيماني من الشيء، هو في النهاية، محاولة للعيش في لحظاته. وما تقرّب الإنسان من آلهته، إلا محاولة لتحسين تلك الأزمان المقدسة والتواريخ "الصادقة" التي عاشتها. بمعنى آخر، هي محاولة لعصرنة تاريخ الآلهة، كي يؤسسَ عليه تاريخه. إن الإنسان إذ يحيّن التاريخ المقدس ويحاكي المسلك الإلهي، فأنه يقيم ويبقى بالقرب من الآلهة، أي في الحقيقي وذي المعنى (...) فالإنسان الديني، مهما كان السياق التاريخي الذي يغرق فيه، يؤمن دائماً بأن حقيقةً مطلقةً موجودةٌ دائماً، وأعني بها المقدس الذي يخترق هذا العالم، ويتجلى فيه في نفس الوقت، وهو لهذا السبب يقدس العالم، ويعترف به حقيقياً، فهو يؤمن بأن للحياةِ أصلاً مقدساً، وأن الوجودَ البشري يحرك جميع قواها الكامنة بمقدار ما هو وجود ديني، أي: المشاركة في "الحقيقة"[٣]. إن الدين ليس مجرد عقائدَ وطقوساً (وليجندات) وأكواناً خرافية (بمعناها السلبي)، إنما هو أشمل من ذلك بكثير. لهذا فأن ما يتحقق منه مؤرخُ الأديان، حين يضع نفسَه في منظور الإنسان الديني، الذي ينتسب إلى المجتمعات القديمة، هو أن العالمَ موجودٌ لأن الآلهة خلقته، وأن وجودَ العالم نفسه "يعني" شيئاً ما، فالعالم ليس أخرسَ ولا كثيفاً، ليس شيئاً جامداً، لاهدف له أو معنىً. عند الإنسان الديني، الكونُ "يعيش" و "يتكلم"[٤]. فمن مهمة دارس الأديان، وقبل كل شيء، هي إستنطاق ذاك الكون الذي "يعيش" و"يتكلم"، هي دغدغة وملامسة تلك الأكوان الميثولوجية، علّه يكشف لنا عن حدود العلاقة بين التاريخ المؤلّه/تاريخ الآلهة، والتاريخ المؤنْسَن/تاريخ الإنسان.

في هذا المبحث، سوف نتناول الإيزيدية نموذجاً، وذلك بتسليط عدسة البحث على

واحدةٍ من أكثر القضايا والأفكار إثارة للجدل والنقاش، في أوساط العامّة والمثقفين على حدٍّ سواء، إنها فكرة "طاووسي ملك" بخلفياتها الميثولوجية والتاريخية والأثيولوجية/علم دراسة الأسباب والبدايات. سوف نحاول البحثَ في كنه الفكرة، وتحليلها في إطار نظرية (الرمز ـ الإسطورة) والتثاقف الميثي بين الإيزيدية ككون سوسيوميثولوجي والأكوان السوسيوميثولوجية الأخرى[٥].

آثرتُ التنظيرَ رمزياً، وإتخذته منهجاً في هذه الدراسة، لأن الرمزَ لا يجعل العالمَ "منفتحاً" فحسب، بل يعين الإنسان الديني أيضاً على بلوغ ما هو كوني. وبفضل الرموز يخرج الإنسان من وضعه الخاص[٦]، وينفتح على العمومي والكوني. والرموز توقظ الخبرةَ، وتجعل منها فعلاً روحياً، بالمفهوم الميتافيزيقي للعالم. إن هدف هذه الدراسة في المقام الأول، هو تأصيل فكرة الطاووس/مەلەک، وذلك بأتخاذ المرحلة ماقبل الادانية/الشيخادية جغرافيةً، لتحركها، لأنها المرحلة الأكثر أصالةً وتجسيداً لروح الإيزيدية.[٧]

طاووسي ملک/ الوجه الآخر للألوهة الكونية الشمولية

إن الدراسات والبحوث التي تناولت شخصية "طاووسي ملك" اللاهوتية في الميثولوجيا الإيزيدية، من منطلق ساميٍّ، بأعتباره ملاكاً للشر المتمرد على أمر الله ومشيئته، إنما لهي دراسات تتنافى وحقيقة هذه الديانة ورؤيتها الفلسفية واللاهوتية لثنائية الخير والشر الكونيين، "فطاووسي ملك" حسب الميثولوجيا الإيزيدية، مخلوقٌ من نور الله وسرّه العزيز، هو الوجه الآخر للألوهة، بل هو إسمٌ من أسماء الله الحسنى:

"ربٌّ، ملك الملك الكريم.
ملك العرش العظيم.
ربٌّ قديمٌ منذ الأزل.
ربٌّ قدس الأقداس.
لك المديح والثناء.

ربِّ، كلُّ الجهات،
تؤدي إليك..
يارب العالمين"[٨]

إن هذه السبقات، تؤكد بجلاء تداخل سيماء شخصية خودا/الإله، مع سيماء شخصية طاووسي ملك، إلى درجة الحلول والتماهي. ففي ذات الوقت الذي يُنظر إلى طاووسي ملك لاهوتياً، على أنه ذاته في مستوىً، يُنظر إليه على أنه الآخر/الله (خوه دي) أيضاً في مستوى ثانٍ، ورغم أن السبقات المارة ذكرها، هي مقاطع من "قه ولي طاوسي مه له ك/دعاء طاووس ملك"، إذ يبدو فيه هذا الإله على أنه ذاته في مستواه الأول، فأن الملامحَ التي يستقرؤها المرء/القارىء من بين ثنايا النص ودهاليزه، هي ملامحُ الإله الراجح في مستواه الثاني، أي ملامح طاووسي ملك بكونه الله ذاته/ خوده دي. لهذا يصعب على الإنسان الإيزيدي، الفصل بين حدود إيمانه بالله وحدود إيمانه بـ طاووسي ملك، فالتعالق الميثي بين شخصية الله، وشخصية طاووسي ملك في وعي الإيزيدي، له مرجعيته اللاهوتية والأثيولوجية الضاربة في أعماق التاريخ والإسطورة على حد سواء.

رمز الطاووس عند الايزدية

إن الأديان الساميّة، وقبلها الزرادشتية، تنظر إلى الإله بأعتباره مصدراً للخير المطلق فقط، أما الشر "النسبي" فيأتيه من الخارج/العدو، لذا فالإله السامي والزرادشتي، هو إله إيجابي: إيجابي في خيره، وإيجابي في صراعه مع الآخر/الشر/العدو، لأن النصرَ سيكونَ حليفَه في النهاية، مما يستوجب عبادةً إيجابيةً من "الداخل" المؤمن، وبالتالي التقرب منه، بأعتباره إلهاً للخير فقط، ضد قوى الشر الخارجة عن إرادته. إن فكرتي الخير والشر الكونيتين لدى اليهود، بأعتبارهم آباءً للفكر الديني السامي، لم تتبلورا - في رأيي - كقوتين متمثلتين في إلهين منفصلين ومتصارعين: إله للخير، وإله للشر، إلا بعد فترة السبي البابلي (٥٨٧ ق. م) وتأثر الفكر اليهودي بالأفكار الزرادشتية المتأسسة على ذاك الصراع، والتي سرعان ما أُستسيغت في بابل وسائر الإمبراطورية الفارسية آنذاك، فاصبح الرب وإبليس عند اليهود نظيرين لـ آهورامزدا وأهريمان/انكرامانيو، ليتحولَ الربُّ التوارتي لاحقاً من إله خاص باليهود، إلى إله عام لكلِّ البشر.

في البدء، لم يحل (الرب) في إنسانٍ أو يتجسد فيه، إنما كان موجوداً في الشيء الذي تقدسه العقيدةُ، وليس في كل شيء، وهذا يعني أن (الرب) لم يكن قد تبلور عند بني إسرائيل كمفهوم واقعي بأعتباره موجوداً في كل شيء، وإنما يتحقق فعلُه في اللحظة الإبداعية، يفرح فيثيب، يغضب فيبطش.. هو الحامي والمدافع والمناصر لبني إسرائيل، وقد أُعتبر (الرب) بمرور الزمن مصدراً لكل شيء، فهو مصدر الخير والشر، إله الظلام وإله النور.. إله الحب والفرح، إله الدمار والخراب[٩]. إن ظهورَ الشرّ وتبلوره في الفكر الديني كقوة، أو كأله سلبي، مستقل، قائم بذاته، أمام جبروت خير الإله الإيجابي، هو من مفرزات الصراع التاريخي المرير بين الآلهة القمرية/الإنثوية، والآلهة الشمسية/الذكرية، وبالتالي فأن بدايات الحضارة الرجولية/الذكورية تبدأ حين تسلم الرجلُ/الذكرُ، كأله شمسي زمامَ الأمور. فعندما إنهارت الديانات العشتاريةُ/القمريةُ، وإرتفع على أنقاضها آلهةُ الشمس الذكور، إحتكروا وجه الألوهة الأبيض، ورموا بوجهها الأسود للأبالسة ، فتحللتْ صورةُ عشتار/السوداء الجليلة، وتفتتْ إلى صورٍ مبعثرةٍ مبتذلةٍ، يلوكها الخيالُ الشعبي، ويعجنها على طريقة

الحكايات الفولكلورية. ففي الغرب هي الساحرة الشمطاء العجوز التي تركب عصا المقشّة طائرةً في الهواء. وفي بلادنا هي "النهّالة" مصّاصة الدماء، وهي السماوية خاطفة الأطفال، وهي "الغولة" آكلة البشر التي إحتفظتْ بلقب "الأم" حيث يشير إليها الناسُ دوماً على أنها "أمنا الغولة"[١٠]

أما الإله الإيزيدي الجدير بالعبادة، فهو إله كليُّ القدرة في خيره وشره. وبمثل ماهو خيّرٌ، هو شرٌّ أيضاً. هو مصدر كل شيء، ولاشيء خارج إرادته: إرادته على فعل الخير، هي تماماً، كأرادته على فعل الشر. لذا فأن تقرّبَ الإنسان الإيزيدي إلى إلهه، وبالتالي توسله إليه، يحمل في طياته، إيمانية بثنائية الخير والشر المتجسدة في ذات خوه دي الواحدة. وقد عبر الشيخ "ئادي بن مسافر"، عن هذه الثنوية بصريح العبارة في قوله: "لو كان الشرُ بغير إرادة الله، لكان عاجزاً. ولا يكون العاجزُ إلهاً، لأنه لايجوز أن يكونَ في داره ما لايريده، كما لايجوز أن يكونَ فيها ما لايعلم به"[١١]، كما أننا نستطيع قراءة ملامحَ وسيماءَ هذا الإله الثنوي في الأدب الشفاهي الإيزيدي: "إلهي إرزقنا بالخير، ونجّنا من الشر" أو "الخير والشر كلاهما ينبعان من باب الله"، والإستحلاف بين الإيزديين، يكون بأله الليل/الظلام، في ذات الوقت الذي هو إله للنهار/النور. بهذا يكون الإلهُ الإيزيدي، هو الإله الذي قدرته على إمكان الخير، كقدرته على إمكان الشر، هو المبتدىء والمنتهى.

إن فكرةَ عبادة الإله الكوني الشمولي، بوجهيه الأسود والأبيض، الأهريماني والأهورامزدي، هي فكرة قديمة جداً، وأصيلة في الفكر الديني. فدين الإنسان البدائي كان ديناً متمركزاً حول مدار إله كاملٍ في صورته وقدرته، إله مطلق في شره وخيره. وإن الجغرافيا الإلهية في منظور الإنسان البدائي، هي جغرافيا كوسموغونية/كونية، لاتعرف الحدود بين الخير والشر، بين إله أبيض وآخر أسود، أو ألوهة مظلمة وأخرى منيرة، فالخير والشر، الأبيض والأسود، النور والظلام، كلها توائم أزلية متجسدة في الذات الإلهية الواحدة. والإله الكوني الشمولي، عندما يجرّد من نفسه ظلاً له، يحمّله مسؤولية الموت وشرور الحياة، لابدّ له من الإمساكِ بخيوط القوّتين الكونيتين بذراعيه الإثنتين، باليمنى يمسك قوةَ الحياة والخير، وباليسرى قوة الموت والشرِّ. وهنا

تغدو مسألة إسترضاء وجه الإله الأبيض، وإتقاء غضب وجهه الأسود، الموضوعَ الأساسي للعبادة والطقوس. من هنا نستطيع أن نفهمَ الخصيصتين المتناقضتين للأم الكبرى للعصر الحجري، أول إله شمولي عبده الإنسانُ. كما نستطيع أن نفهمَ إستمرار هاتين الخصيصتين في وريثات الأم الكبرى.[١٢] ولقد عبّر إنسان العصر الحجري، الحديثَ عن وجهي عشتار/الإلهة الأم المظلم والمنير، بأنْ مثّلها في هيئةٍ مزدوجةٍ. ففي معابد "شتال حيوك، نجد الأمَّ الكبرى في بعض المنحوتات الجدارية، وقد إزدوجت في شكلين إثنين متطابقين، يولد منها الإله الإبن ـ الثور، وهذا الشكلان ليسا تعبيراً عن إلهين منفصلين، بل هما تعبيرٌ عن الإلهة الواحدة للعصر النيوليتي ذات الوجهين: وجه تديره نحو الحياة، وآخر نحو الموت.[١٣] إن ثنائية الخير والشر المتجسدة في ذات الإله/الآلهة الواحدة، لم تكن في البدء على المستوى الإيماني، ثنوية إنحيازية لصالح الإله في وجهه الأبيض، ضد الإله في وجهه الأسود، وإنّما كان الإلهُ معبوداً في كليته: بوجهه الأكمل، وصورته المثلى، أي بأعتباره خيراً وشراً على حدٍّ سواءٍ. ولكن صورة الإله الأسود، قد بدأتْ تزداد قتامةً، وتنفصل عن صورة الإله الأبيض، حتى زالتْ عنها صفةُ الألوهة، متحولةً إلى نقيضها. ذلك أن التركيزَ المتزايدَ على الوجه المضيء للقوة الإلهية، وإستبعاد وجهها الأسود، قد أدّى بالضرورة إلى ظهور (الش) مرافقاً للرحمن، وقام كل إله أبيض، بإبتكار مضاده الأسود، فحمّله شرورَ العالم.[١٤]

على الرغم من أن الإيزيدية، قد بُحثتْ، ودُرستْ على مستوى الآخر، بأنها دين (الش)، ودين الشرك بالله، وإلى ماهنالك من دعاوى مغرضة، إلا أن حقيقةَ الديانة الإيزيدية ونصوصهاالميثية، تجعلنا أمام لوحةٍ مغايرةٍ تماماً. فالإله الإيزيدي (خوه دي ـ طاووسي ملك) هو إله كوني شمولي: شموليٌّ في خيره وشره، في نوره وظلامه، في بياضه وسواده. ولا توجد على الإطلاق إرادةٌ تعلو إرادته، لذا فهو لم يخلق مضاده بذاته، وإنما هو بدعةُ وإختلاقٌ من الآخر. إن جغرافية الألوهة الإيزيدية، لاتعرف لـ(الش)، إبليس، بعلزبول، بعل، مكاناً لها. وهي مصطلحات مبتدعة ومختلقة، وبالتالي غريبة كل الغرابة عن القاموس الإيزيدي.

إن الإله الإيزيدي على المستوى الأثيوميثولوجي، في رأيي، هو إمتدادٌ للإله/

الآلهة، الكوسموغوني/ الكوسموغونية، الأول/الأولى، حين لم يكن بمقدور الشر إعلان إنفصاله كجزءٍ متمرّدٍ عن الألوهة كوحدة شمولية كونية، فـ "إنّانا" السومرية، كانت سيدةً للسماوات والعالم النوراني، وسيدة لعالم الموت وظلمات العالم السفلي، وتكررت هذه الألوهية المزدوجة في شخصية عشتار البابلية، التي تظهرها الأساطيرُ تارةً إبنةً لـ "سن" إله القمر، وتارةً إبنة لـ "آنو" إله السماء. فكأبنة لآنو، كانت عشتار إلهة للخصب والحب ومِتع الحياة. وكأبنة الـ"سن"، القمر، حاكم الليل، كانت إلهةً للدمار، وسيدة للحروب والمعارك[١٥]. إن هذه الألوهية ذات الطابع الأمومي/الأنثوي الصرف، كأنْ لم يكن بالإمكان أن تستمرَّ في سطوتها إلى مالانهاية، لأنّ الآخرَ الذي هو الذكر، فكّر أيضاً بنيل نصيبه منها، وبالتالي المشاركة في صنعِ التاريخِ الألوهي القداسوي. لهذا كان لابدَّ من بروز الإبن، كأله ذكوري ناشيء، إلى جانب أمه، كألهة كونية شمولية.

روح العالم في الأساسِ، قائمة على مبدأ الشيء وضدّه. هذا المبدأ الذي أطلق عليه في الفكر الصيني القديم إسم "يَنْ"/المبدأ السالبُ، وينتمي إليه كلٌّ من القمر والأنثى، يقابله الـ "يانغ"/المبدأ الموجب، الذي ينتمي إليه كلٌّ من الشمس والذكر، ومن تفاعل هاتين القوتين المتكافئتين، تستمرُّ حركةُ العالم ومكوّناته التي تتداخل فيها القوّتان فتتعادلان أحياناً[١٦]، وتغلب إحداهما الأخرى أحياناً، دون أن تلغي الواحدةُ نظريتها. إن الميثولوجيا البابلية والسومرية، هي الميثولوجيا الأكثر تعبيراً عن حالة اللاحرب واللاسلم هذه. فبالرغم من إنتصاب دوموزي/تموز كأله ذكوري ناشيء، إلهاً إبناً حيناً، وإلها عاشقاً أحياناً أخرى، في حضرة الألوهة الكونية الشمولية إينانا/عشتار، فأنّ حالةَ التوازن بين القطبين الإلهيين: القطب الذكوري/اليانغ، والقطب الأنوثي/الين، ظلّتْ قائمةً حتى مراحلَ متأخرة من الأسطورة. ففي شكلها الأقدم كانت عشتارُ روحاً للنبات، تقضي جزءاً من السنة في باطن الأرضِ، وجزءها الآخر في نسغ الحياة النباتية، إلهة مزدوجة تمثّل العالمين، وتنتقل بينهما دون أن تفقدَ بأنتقالها إلى واحدٍ تأثيرَها على الآخر. وعندما أخذت بالخروج من مملكة الطبيعةِ والتحول تدريجياً إلى سيدةٍ لها، بدأت صورتُها المزدوجة

بالإنقسام، وظهرت بدلاً عنها صورةُ الأم والإبنة، حيث تابعت الأم مسيرتها نحو الأعلى، لتأخذ مكانَها أخيراً بين آلهة السماء، وتركتْ إبنتها حبيسةَ الحياة الطبيعية ودورة الإنبات السنوية. إلا أن هذا الإنقسام لم يتمَّ تكريسه نهائياً، وبقيت الأمُ "ديمتر" والإبنة "بيرسفوني"، في المستويات السرّانية للأسطورة إثنتين في واحدة، وواحدة في إثنتين. أما في الميثولوجيا التي لم يُقيّض لها أن تتابعَ خطةَ تطورها الأمومي، فقد تحول شقُّ عشتار الآخر، إلى إبنٍ، أسلمته دورة الطبيعة، وتابعت مسيرتها مع آلهة الذكور نحو الأعلى. إلا أنها هنا أيضاً، بقيتْ متحدةً معه عند المستويات السرّانية للإسطورة. وبقي تموزَ شقّها الآخر، وجانبها الذكري الكامن معكوساً نحو الخارج[١٧].

مايهمّنا هنا، هو تقرّي الوجهَ العشتاري بملامحه الذكورية/التموزية، في كل من الإسطورتين السومرية والبابلية، ومن ثم مقارنته مع ذات الوجه بملامحه الطاووس/ملكية في الإسطورة الإيزيدية.

إن فرضية هذا البحث، قائمةٌ على أساس الإعتقاد بالتعالق الأثيوميثولوجي، بين النص الميزوبوتامي، بأعتباره نصاً سابقاً، والنص الميثي الإيزيدي، بأعتباره نصاً لاحقاً. وسوف تحاول هذه الدراسة الكشفَ عن خيوطِ ومفاصلَ التعالق بين هذين النصين: السابق واللاحق، لنستشفَ في النهاية، كيف أن طاووس ملك الإيزيدي/الوجه الآخر للألوهة الكونية/الشمولية/الله ـ خوه دي، هو دوموزي/تموز الميزوبوتامي/الوجه الآخر لـ إينانا، أو عشتار/الإلهة الكونية الأم.

طاووسي ملك/ تموز الإيزيدي الأكبر

إن الإسطورةَ ـ على مر الزمن ـ هي تحولٌ في التحولِ. وحسب كلود ليفي شتراوس، فأن هذه التحولات التي تحصل بين رواية للإسطورة الواحدة، وأخرى، أو من إسطورةٍ إلى أخرى، أو من مجتمع إلى آخر بالنسبة إلى الأساطير نفسها، أو بالنسبة لأساطير مختلفة، تؤثر على هيكلية الإسطورة حيناً، أو على "كودها"/الشيفرة حيناً آخرَ، أو على المرسال المقصود منها حيناً ثالثاً، لكن هذه التأثيرات لاتحول دون بقاء الإسطورةِ إسطورةً. فهي تراعي بذلك ما يمكن تسميته بـ مبدأ الإحتفاظ بالمادة الإسطورية، وهو

مـبـدأ يعـمـل على أن يكونَ من الممكن دائمـاً أن تنشـأ عـن كل إسطورةٍ إسطورة أخرى[١٨]. والإسطورة التي ستحاول هذه الدراسة الإشتغال عليها، هي إسطورة الصعود والهبوط الدوموزية/الطاووسي ملكية، في مستواها الثاني كنصٍّ لاحق، والتي تشكل واحدةً من أبرز حلقات تمفصل الفكر الميثي الميزوبوتامي، بنكهته السومرية، مع الفكر الميثي الإيزيدي. و "دوموزي" هو الشكل السومري للإسم الأكثر شيوعاً: تموز، بينما "إنانا" هي المرادف السومري لعشتار السامية، ملكة السموات. دوموزي هو النموزج الأصلي لكافة آلهة النبت، الذين يموتون ويُبعثون ثانيةً مع إنبعاث النبت في الربيع[١٩]. إن ثنائية الموت والإنبعاث، التي تتكرر في شخصية دوموزي/تموز، كل سنة، هي تمثيل قدسي طقوسي، للثنائية الفصلية (ربيع ـ خريف) وبذا تكون الإسطورة الدوموزية، ترجمةً لشعورية قوية ومبكرة بوحدة الثالوث الكوسمولوجي/الكون، الطبيعة، الإنسان، وهي محاولةٌ أنسيةٌ للحلول في ماهو فوق/بشري، أي بمعنى القفز من ذاته كفيزيقيا إلى الآخر/الإله ككون ميتافيزيقي، ومشاركة الطبيعة أفراحها وأتراحها في هستيريا قداسوية. فالسنة الميزوبوتامية، كانت عبارة عن فصلين فقط: ربيع، الفصل الأخضر وجهة الإخصاب والإنبات، وخريف، الفصل الأصفر، جهة الموت والعذابات. وما إسطورة الصعود والهبوط الدوموزية، والتي إتخذت من هذه الثنائية الفصلية متناً لمادتها الإسطورية، إلا محاكاة بشرية للمافوق/بشري، إستعداداً لعبورٍ مقدسٍ من الظهورات الطبيعية، إلى الظهورات الإلهية في أقدس تجلياتها. وعلى حد قول ميرسيا إلياد، فأن الطبيعة، بالنسبة لمن لديهم خبرةً دينية، كلها قابلة لأن تتجلى بوصفها قدسية كونية)[٢٠](. إن دورة حياة القمح مثلاً، ليست سوى دورة حياة الآلهة التي تقضي جزءاً من السنة في العالم السفلي، وجزءاً في العالم الأعلى. وجملة الأعمال الزراعية التي يقوم بها الإنسان من حصادٍ وحرثٍ وبذارٍ ومالياها، ليست أعمالاً دنيوية، بل طقوس دينية مقدسة يمارسها على هامش الدراما الإلهي الكوني، مساعدةً لروح الطبيعة على إتمام دورتها السنوية، والعودة مجدداً في الربيع لتهبه غذاء عام آخر. فإذا كانت روح الطبيعة والإنبات في الماضي تغيب في باطن الأرض، ثم تعود دون تدخلٍ من أحدٍ،

فأن روح القمح والحبوب تتطلب مساهمةً من الإنسان، وتدخلاً من خلال عمله المقدس وطقوسه وصلواته[٢١]. فالفعل الدنيوي، وكل مايقوم به الإنسان على المستوى الحياتي، ماهو إلا تكراراً لأفعال الآلهة التي قامت بها في زمن البدايات. وكما تقول الحكمة الهندية: "كما فعلت الآلهةُ، كذلك يفعل البشرُ"، تكررت هذه الحكمة على لسان السيد المسيح أيضاً، حين قال: "الحق الحق، أقول لكم من يؤمن بي، فالأعمال التي أعملها، يعملها هو أيضاً، ويعمل أعظم منها، لأني ماضٍ إلى أبي"[٢٢]. وإذا كانت دورة الإنبات وحياة الطبيعة، بتعاقب فصولها، قد أُلّهتْ من خلال تعالقها على المستوى الميثي/اللاهوتي، بدورة الصعود والهبوط التموزية من وإلى العالمين السفلي والعلوي في الإسطورة العشتارية الأولى، فأنها وعلى المستوى ذاته، قد تعالقت مع دورة الصعود والهبوط الطاووس الملكية في الإسطورة الإيزيدية. فمن هو طاووسي ملك الصاعد والهابط على مدار الفصول؟ وكيف تُقرأ ملامحه في الميثولوجيا الإيزيدية؟ كيف تتشاكل صورة دوموزي/تموز في الإسطورة العشتارية الأولى، مع صورة طاووسي ملك في الإسطورة الإيزيدية؟ وهل يمكن القولَ بأن دوموزي/تموز/طاووسي ملك، كلها أسماء لمسمى واحدٍ؟ وإن كان طاووسي ملك، على مستوى الدور والوظيفة، ليس إلا إنزياحاً عن النموذج الأصلي دوموزي/تموز- كما تذهب إليه هذه الدراسة - **فما هي الملامح التموزية في شخصية طاووسي ملك؟**

في المصطلح

بالرغم من علوِّ شأن طاووسي ملك، بأعتباره إلهاً كلي القدرة في الديانة الإيزيدية، إلا أنه لايزال كفكرة لاهوتية أصلية، يعوم في جو من الضبابية والسرّانية الملغزة، سواءً على مستوى الباحث الخبير، أو على مستوى المؤمن المستسلم لأقداره. قلّةٌ قليلةٌ من الباحثين والدارسين، حاولوا الإبحارَ في هذا "الشمال"، ربما لصعوبة عبوره، فبات شمالاً إشكالياً بين كَرِّ الخالق، وفَرِّ المخلوق. لذا فطرقُ باب موضوع شديد الحساسية كهذا، لا بدّ وأن يفتحَ المجالَ أمام العديد من الإشكاليات. وأولى هذه الإشكاليات، هي إشكالية المصطلح، وفي خصوص الإشكالية الإصطلاحية حول

أصل فكرة طاووسي ملك/تاوز، وحيثياتها من الناحية المورفولوجية والميثولوجية، هناك أربع فرضيات رئيسة مطروحةً للنقاشِ:

الأولى: فرضيةُ التعريب والأسلمة

دُعاة هذه الفرضية[٢٣]، يعيدون لفظة الـ "طاووس" الإيزيدية إلى الطوس، والطوس لغةً، حسب زعمهم، هي كلمة عربية، إسلامية صرفة، وتأتي في اللغة بمعنى حُسْنِ الوجه ونضارته، ومنه إشتقّ "طاووس". ويعدّ صديق الدملوجي من أكبر المروّجين لهذه الفرضية، وأكثرهم تحمساً لها، إذ يتحاجج في كتابه الموسوم بـ "اليزيدية" بقوله: "إنّ كتبَ السّير والتاريخ والتفسير، تدلّ على أن الملك المنبوذ قبل أن يُطردَ من الجنّة، كان يُسمى بـ "طاووس الملائكة" للطافة شكله، وجمال صورته[٢٤]، وفي بحثٍ آخر لنا، أخضعنا هذه الفرضية للتنظير، وعلى مستوياتٍ عدة، فبدتْ لنا فرضيةً "فقيرة" في محاججتها، ميثولوجياً، مورفولوجياً، ومنطقياً[٢٥]، ثم بيّنا كيف أن الإيزيدية لاتسبق الإسلام فحسب، بل والميلاد أيضاً بقرونٍ عديدةٍ.

الثانية: فرضية الشمسنة

دُعاة هذه الفرصية يرون بأن طاووسي ملك، هو شمس/شمش، أو شماس، إله الشمس البابلي ذاته، والذي يتطابق مواصفاته مع مواصفات طاووسي ملك، بأعتبارهما مرموزان إلى الكمال، وإلهان للشمس والحياة السعيدة. وكان إله الشمس/شمش/شماس في معتقدات العراق القديم، يمثّل بدائرة ذات أربعة أشعة، تتخللها أشعةُ مجعدة، كدلالة على المعبود الشمسي. أما رمز طيران الشمس وحركتها، فكان يصوّر على شكل كرة ضوئية ذات أجنحة، ومذيّلة بذيلٍ من الأشعة على شاكلة ذيل طائر. ولإله الشمس/شماس في ميثولوجيا العراق القديم دورٌ مماثلٌ لدور الشيخ شمس/شيشمس/طاووسي ملك، فكلاهما يمنحنان العالمَ النورَ والحيوية. إضافةً إلى تجسديهما للخير والكمال المطلق في ذاتيهما[٢٧].

الثالثة: فرضية "المثرنة"[٢٨]

أصحاب هذه الفرضية، يخلصون إلى القول: بأن الإيزيدية هي بقايا الديانة الميثرائية، وطاووسي ملك ـ حسب زعمهم ـ هو رب الأرباب الميثروي/ميثرا نفسه.

كلاهما يجسّدان الخيرَ والشرَّ معاً كقوتين إلهيتين في ذاتيهما. فـ "طاووسي ملك" هو الوجه الآخر للألوهة، بل هو الإله/خوه دي ذاته، وإسمٌ من أسمائه، حسبما يورد في التراث وعلم الصدر الإيزيديين. والإله الإيزيدي الواجب عبادته، كما أسلفنا هو الإله الشمولي المطلق الكلي القدرة في خيره وشره، والذي لا حدود في صورته، بين الأبيض والأسود. إن ملامح الإله الأكبر/ميثرا، تتشاكل إلى حدٍّ كبيرٍ مع صورة الإله الإيزيدي هذه (إثنان في واحدٍ) ففي ذات الوقت الذي يُعبد فيه ميثرا كإله للخير والبركة والحياة السعيدة، يُعبد أيضاً على أنه إله للحرب والكوارث. وعلى زعم دُعاة هذه الفرضية، فإن ميثرا يشبه لوكوس القديم)إبن الله، أوالكلام الإلهي) فهو إنبعاث الله وندّه وسلطانه (..) والأمر يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ كون "طاووسي ملك" إنبعاثاً من (الله) ومسؤولاً أمامه، ونداً له، لحماية العالم وحفظه حسب إعتقاد الإيزيدية. وقد إنبعث فيه بالتناوب ستةُ آلهة، جميعهم عبارة عن ذاتية واحدة[٢٩].

الرابعة: فرضية تموز/البؤرة

أما دُعاة هذه الفرضية، فيرون أن لفظة طاووس/تاوز/طاوز، مشتقة ومحرّفة من تموز، وتموز هو أسم الإله البابلي المقابل لمرادفه السومري/دوموزي. وأصحاب هذا الرأي، يرون تشابهاً كبيراً على مستوى الدور والوظيفة بين طاووسي ملك في الإيزيدية، وتموز/دوموزي في الديانات السومرية والبابلية: كلاهما يشكّلان مع ذات الإله/الإلهة إقنومين في واحد. ومن المرجّح جداً، أن تكونَ لفظةُ تيئوس THEOS اليونانية، وزيوس ZEOS المسيحية لاحقاً، مشتقة من تموز/تاوز(طاوز)/دوموزي، والتي تفيد على المستويين المورفولوجي والميثولوجي المعنى ذاته، أي رب الأرباب، فتكون بذلك طاووس/تاوز(طاوز)/تيئوس/زيوس، كلها ألفاظٌ متقاربة ومسنودة إلى مرجعية واحدة، هي تموز/دوموزي في كونه البؤرة الإسطورية الأولى. إن هذه الدراسة، تتخذ من الفرضية الأخيرة، أساساً نظرياً لتحرّكها، وستحاول من خلال طرحها لحججها، تقريّ ملامح وجه تموز الإيزيدي، في تخوم محاكاته لـ تموز البؤرة، أي تموز السومري.

إن أية محاولة لدراسة الطقوس التموزية في الإيزيدية، لابدّ وأن تعبرَ في زمانين،

يعتبران الأقدس، والأكثر إشكالاً في تاريخ وميثولوجيا هذه الديانة.

الزمان الأول: زمان الإختفاء بعودة السر المقدس/ زمان الحضور

كل شيء يبدو في حضرة هذا الزمان بهيجاً، فرحاً بقدوم ذاك السر من رحلته الشاقة المقدسة. هذا الزمان، هو من الأيام، يوم الأربعاء، ومن الشهور، شهر نيسان، ومن الفصول، فصل الربيع، ويُصادف في الأربعاء الأول من كل نيسان حسب التقويم الشرقي/الكريكوري (تتأخر السنة الشرقية عن السنة الغربية/الميلادية بـ ثلاثة عشر يوماً)

الزمان الثاني: زمان إستمطار الحزن على رحيل السر المقدس/ زمان الغياب

وهو زمانٌ كئيبٌ بكل أشيائه، إلى جانب كونه زماناً عنيفاً لرحيل ذاك السر إلى العالم الآخر/عالم الأموات. يمتد هذا الزمان باستمطاره للعنف والكآبة من ٢٣ ـ ٣٠ أيلول، حسب التقويم الشرقي.

إن هذين الزمانين، يشكّلان في رأيي، إنزياحاً عن زمانين كانا في البدء، هما زمانا إسطورة القمح الميزوبوتامية وأسفاره بين الموت والحياة، كميتٍ حيٍّ حيناً، وحيٍّ ميتٍ حيناً آخر.

المفهوم التاريخي والوجودي للزمان:

الزمان التاريخي، هو ذلك الزمان العادي "الضعيف"، الذي يجري الإنسان بكل أشيائه معه، فهو زمان مؤنسن إن صحّ التعبير. هو زمان لتأريخ الإنسان وأشيائه، وإلى جانب كونه زماناً محدداً ومغلقاً، فهو أيضاً زمان لا يعيد نفسه. ويسمي ميرسيا إلياد هذا الزمان، بالزمان الدنيوي أو الديمومة العادية التي تندرج فيها الأفعال المجردة من المعنى الديني[٣٠]. وإذا كان هذا الزمان (التاريخي) زماناً منسياً في "خبر كان"، فإن الزمان الوجودي هو زمانٌ "سيكون". فالزمانية الأصلية الحقيقة تصير في حالة الزمانية إبتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى إنها لتوقظَ الحاضرَ بأن تكونَ هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذا هي المستقبل[٣١].

المفهوم الميطيقي للزمان:

على العكس من الزمان التاريخي، فأن الزمان الميطيقي، هو زمان قوي، غير محدود ومفتوح على إحتمالات وإمكانات لاحصر لها. هو زمانٌ فوق/بشري، يتأسس عليه تاريخ الآلهة، فهو زمان مؤلّه. كأنْ نقول مثلاً: في ذلك الزمن البدئي، حين لم تكن السماء قد إنفصلتْ عن الأرض، حطّ طاووسي ملك، على هيئة طير الطاووس على شجرة الهرهر الأزلية. لاشك أن زماناً كهذا، لهو زمان مطلق ومفتوح، فهو زمان كان، ويكون، وسوف يكون. إنه زمان يليق بالآلهة وحدها، ولاتُطال اليد الأنسية إليه. وبما أن الإنسان يحتذي حذو آلهته، ويسعى لمحاكاتها في أفعاله وتصرفاته اليومية، وبالتالي تصبح الآلهة، على المستوى الأثيولوجي، الأصلَ والبدايةَ، فأن الزمان الميطيقي المؤلّه، يكون بهذا أصلاً يتأسس عليه الزمان التاريخي والوجودي. وما يميز هذا الزمان، هو أنه زمان قابل للتكرار والتحيين، فهو زمان يُعاد توالدياً من خلال عبوره بقمم مقدّسة لا حصر لها. هذه القمم المقدسة على مستوى اللغة العادية تُسمى بالأعياد. فالعيد كقمة زمانية مقدسة، هو في الأصل محاولة أنسية لتحيين اللحظات المافوق/بشرية، إذ يعيد الإنسان فيه ويكرر ماقامت به الآلهةُ من أفعالٍ في الزمن البدئي. إن حضورَ المؤمنَ في العيدِ، وفي كرنفالاته الطقوسية، هي محاولة منه للعيش قريباً من أنفاس آلهته، وبالتالي إختزال تاريخه في تاريخ الآلهة. وبما أن الآلهة حاضرةٌ في كل زمان ومكان، وهي موجودة ميطيقياً، فأن محاولة الإنسان الديني لإستعادة الزمان المقدس، هي محاولة إستحضارٍ لذاته (الموجودة في زمانٍ ومكانٍ محددين) في حضور الذوات الإلهية، ومماهاة وجوده في وجودها. وكما يقول ميرسيا إلياد، فأن الإنسان الديني، منذ البداية، يقيم نموذجه الخاص الذي يريد بلوغه على الصعيد الذي يفوق ما هو بشري، وهو الصعيد الذي كشفتْ عنه الإسطورة. إنه لايصير إنساناً حقيقياً إلا بالتوافق مع ماتعلّمه الأساطير، ومحاكاته للآلهة. بهذا يكون الحنين إلى زمان الأصل/زمان الأعياد، على المستوى الوجودي، حنيناً إلى الإله الذي ينوجد بوجوده.

القمة الأولى/ زمان الأربعاء الأحمر-الكردي

لهذا الزمان مسميات عدة: زمان/ عيد الأربعاء الأحمر، زمان البدء/رأس السنة الجديدة، زمان الأربعاء النيساني، زمان الباسمبار، زمان البيض الملون/الهيكه سور.. إلخ. تصادف طقوس التحيين لهذا الزمان، الأربعاء الأول من كل نيسان، حسب التقويم الشرقي/الكريكوري. هذا الزمان في الأصل، هو عبارة عن ثالوث زماني على ثلاث مستويات: اليوم/الأربعاء، الشهر/نيسان، والفصل/الربيع. تُرى لماذا هذا الثالوث الزماني المقدس؟ وماالدواعي والخلفيات الميثولوجية والثيولوجية الكامنة وراء تقديسه في الإيزيدية؟

رغم أن للأربعاء مكانته القدسية الخاصة لدى الإيزيديين، فهو يومٌ قداسويٌّ لتحيين هنيهات ملاكهم الأكبر: طاووسي ملك، ومعاصرته، إلا أننا نستطيع سماع الصدى القدسي لهذا اليوم، على إمتداد الكرد، بفضاءاته وموزاييك شمالاته، بأعتباره يوماً للروح القدس، الكلية القدرة:

"الأربعاءُ يومٌ إلهيٌّ
مسكون بلظى الآلام
والعذابات.
إنه جهة الفرح،
والسعادة"(٣٣)

إن هذا النشيد الذي يتردد على ألسنة الفتية والفتيات الكرد، أيام مناسبات الخطبة والزفاف، إن دلَّ على شيء، فهو يدلُّ على المكانة القداسوية التي بلغها الأربعاء في وعي الإنسان الكردي. هذا الإدراك القداسوي بـ "جهة الأربعاء" لم يقتصر على حدود الميثولوجيا الإيزيدية الدينية وحسب، إنما شمل الكرد قاطبةً، وبمختلف جهاته وجغرافياته الدينية، إلى درجةِ أن أوساطاً واسعةً من الكرد، يكنّون القدسية والإجلال ليوم الأربعاء، من دون إدراكٍ، أو فهم للبعد الديني والأثيوميثولوجي له. أما في الإيزيدية، فالمسألة مغايرة تماماً: إذ أن الواجب الديني يفرض على كل إيزيدي التحيين القداسوي لهنيهات وأفعال ملاكهم الأكبر طاووسي ملك. فهو الأربعاء، زمن

ليتورجي، يتكوّن من تحيينٍ لحدثٍ جرى في ماضٍ ميطيقي، "في البدء"، وهو زمن مقدس، قابل للإستعادة والتكرار بلا حدود[٣٤]. وفي دراسة هذا الزمان الليثورجي وقراءته على المستويات الأفقية والعمودية، سيبدو لنا زماناً مشتتاً بين كونين: كون الإنسان، وكون الآلهة.

أربعاء الخلق

يرد ذكر الأربعاء في الميثولوجيا الإيزيدية، بأنه يومُ بداية النهاية: بداية الخلق، ونهاية العماء الكوني، بداية النظام ونهاية الفوضى. فهو يوم إنتهاء الله من عملية الخلق، وإنهائه لحالة الفوضى الكونية، فمن "دعاء الخليقة":

"إلهي وضع الهيكل،
في السبت كساه،
وما أن حلَّ الأربعاءُ،
كانت الخليقةُ على أتم حالها"

يُفهم من هذه السبقة، أن الأربعاء هو اليوم الذي أتمّ فيه الآباء الأوائل للبشرية/الآلهة خلقَ العالم، فهو يوم كمال الخلق.

أربعاء الموتى

الأربعاء هو يوم زيارة الموتى لذويهم الأحياء في الميثولوجيا الإيزيدية. لذا أُختير هذا اليوم، كزمانٍ قداسوي لتهيئة العشاء الربّاني وتوزيعه كصَدَقَةٍ على أرواح الموتى الأحياء، ظناً من الإيزيديين بأن موتاهم، سوف يزورنهم، قاطعين بذلك مساحات الموت، بأربعاءٍ من الروح. وحسب إعتقاد الإيزيديين، فأن مقابرَهم حيةً تُرزق. ومالأزمان القداسوية في الإيزيدية، وعلى رأسها زمان الأربعاء، إلا برازخَ لعبوراتٍ مقدسة، بين مدن الموتى ومدن الأحياء. أما موت الإيزيدي في تخوم الجغرافيا الأربعائية، فيعدّ من الميتات المحظوظة، إذ أن الملاك الأكبر طاووسي ملك، يكون في إنتظار موتاه/موتى الأربعاء لإيداعهم في جنّات الخلد.

أربعاء السكون والراحة

في هذا اليوم، يُحرّم على الإيزيدي دينياً ممارسة أي عمل يخترق به سكون

الأربعاء. هو يوم "للنرفانا" الإيزيدية، كي يتقمّصَ المؤمن الإيزيدي بروح إلهه، حتى الإستحمام وأعمال الغسيل محرمة في هذا الزمان، ليتسنى له المشاركة في صنع تاريخ إلهه. كما أن الأربعاء هو خاتمة الأيام في إسبوع البدايات، حيث فيه إنتهت الآلهةُ من وضع اللمسات الأخيرة للتكوين والخليقة. الأربعاء إذن، هو زمان هروب الآلهة إلى السَّكينة والراحة، كما هو زمان إستسلامها لسطوة ذواتها، بعيداً عن صخب الآخر/الإنسان وضجيجه.

أربعاء طاووسي ملك

إن الجانبَ الأكثر قداسويةً في هذا الزمان، هو كونه زماناً للهبوط الطاووس ملكي، وظهوره على الأرض، كأول مبشر ببدء الحياة في الكينونة. هو زمان فرح الثالوث الكوسموغوني الأكبر (الكون، الطبيعة، الإنسان) وبهجته بقدومه القدسي. لذا فزمان الأربعاء، هو زمان متفوق وبإمتياز على إمتداد الميثولوجيا الإيزيدية. وهو بميزيته الألوهية القداسوية هذه، يرتقي إلى مصاف الزماني الكوسموغوني الشمولي، لتصبح كل الأربعاءات اللاحقة من بعد الأربعاء البدئي، جغرافيةً إلهية، يرسم فيها الإيزيدي تضاريسَ مقدساته، وملامح طاووس ملكه، بأعتباره مبتدأً ومنتهىً. تقول الإسطورة:

"حين كان العالمُ عماءً كونياً، ولم تكن الأرضُ قد إنفصلت عن السماء، هبط طاووسي ملك في هيئة طاووسية (نسبة إلى طير الطاووس) وحطّ على شجرة الهرهر السرمدية، وما أن نزل، كانت الخليقةُ على أتمّ صورة لها. كان ذلك في زمان بدئيٍّ، أي في الأربعاء الأول من نيسان"

إن قداسوية الإله الرمز/طاووسي ملك، في هذه الإسطورة خاصةً، وفي الميثولوجيا الإيزيدية عامة، تنبع من كونه إلهاً فاعلاً في ولادة البدايات: بدايات كل شيء. هذا الدور القداسوي لـ طاووسي ملك، كأله فاعل، يحيلنا إلى قداسوية أخرى، على مستوى ثالوث الحدث (زمان، مكان، فعل/شخصية).

الزمان القداسوي

الزمان الأكثر قداسوية في الميثولوجيا الإيزيدية، هو الأربعاء الأول من كل

نيسان، ولكونه زماناً نقياً، قوياً ومتفوقاً بأمتياز، فأن الإيزيديين، يعيدونه في ذواتهم، بأتخاذه زماناً للعيد، إذ يقلّدون فيه إلههم/آلهتهم، ويكررون ماقامت بها من أعمال قداسوية في فضاء من الحنين الأبدي إلى البدايات. فالإنسان إذ يشترك طقسياً في "نهاية العالم" وفي "تجدد خلقه" يصبح معاصراً لـ ذلك الزمان، وبالتالي يولد ولادة جديدة، ويعود إلى بدايات وجوده مع ذلك الإحتياطي من القوى الحيوية، دون أن يمسّها شيءٌ، مثلما كانت في لحظة ولادته.

المكان القداسوي

إن قداسوية المكان، هي من قداسوية المقيم فيه. لذا تعتبر شجرة الهرهر السرمدية، والتي حطّ عليها طاووسي ملك، في زمان البدايات، واحدة من أبرز وأقدس المراكز الكوسموغونية في الميثولوجيا الإيزيدية. وحسب هذه الميثولوجيا، فأن الهرهر هي الشجرة/القمة الكونية الوحيدة التي برزت وسط العماء الكوني.

الفعل القداسوي

إن الشخصية القداسوية التي تتحرك في جغرافيةٍ قداسويةٍ زمكانياً، لابدّ وأنها ستؤسس لفعل قداسوي، قابل للتكرار والإعادة إلى ما لانهاية. وهذا مانراه في عيد طاووسي ملك، إذ يحاول الإيزيديون من خلال ممارستهم لطقوس العيد، معاصرة تلك الأفعال الطاووس ملكية، ودمج تاريخهم الدنيوي في تاريخهم الديني.

أربعاء البيض

يُعد البيضُ من أبرز رموز هذا الزمان/العيد على الإطلاق. فالبيضة بطقوسها، هي الصفر النونية/المركز[٣٥]، وكل ماخلا ذلك، يُعد طقوساً طرفية، تدور في فلكها. إن الواجب الديني يفرض على الإيزيدي، في هذا العيد/الأربعاء الأحمر، إستحضار البيض بقوة، مع حضور لوني قوي، كدلالة على حضور أربعائي قداسوي قوي. لكن لماذا هذا الحضور الراجح والقوي للبيضة؟ وماذا يعني هذا الحضور، في مستوياته الرمزية والسرّانية؟ وماعلاقة هذا الحضور، بالحضور الطاووس ملكي، من حيث كونه طقساً أربعائياً من طقوس إعادة وتكرار الزمان البدئي/زمان طاووسي ملك؟

البيضةُ في مستواها الرمزي، هي إختزالٌ جميل لزمان البدايات. هي تكثيفٌ لقصة

الخليقة، حين أراد لها الإنسان/الإله الأول، أن تكون، فكانت. البيضةُ هي روح العالم، وإكسير الحياة/الحيوات، هي الكمّون الذي تنطلق منه كل عملية خلق. إن ضرورة حضور البيض في الزمان الطاووس ملكي، لهي دلالة واضحة على حضور القوة الإخصابية للعالم. لذا فكل الطقوس التي تدور في فلك البيض (التباري، التكاسر، زفاف اللون، والتبرك بالقشور القدسية.. إلخ) ماهي في النهاية إلا تحييناً لفعلٍ مقدسٍ، حدث في الزمن البدئي. إن طقس التباري والتكاسر الذي يبتدىء بالبيض وبه ينتهي، هو طقس غني وكثيف بدلالاته ورموزه، وبقراءة تأويلية، نستشف مايلي:

١ـ إن كسر البيضة، كمحصلة لفعل التكاسر/المكاسرة، يعني على المستوى الرمزي، المشاركة في فعل الفقس، أي فقس البيضة، وبالتالي المشاركة في فعل الخلق الذي تمّ في الزمن البدئي، بفعل إلهي مقدس.

٢ـ التباري على كسر البيض، هو في المحصلة، تبارٍ على القوة الإخصابية والكفاءة في فعل الخلق والتأسيس له. فأعلان المتباري لقساوة أو قوة بيضته على كسر بيضة خصمه، هو إعلان على قوته الإخصابية المتفوقة الراجحة والجديرة بفعل الخلق أمام قوة خصمه المتنحية.

٣ـ البيضة على المستوى الرمزي، هي عبارة عن كون صغير MIKROKOSMOS الذي إنبثق منه الكون الأكبر MAKROKOSMOS.

أما القشور الناتجة عن فعل المكاسرة/التكاسر، فهي قشورٌ لها دلالاتها العمقية في هذا العيد: فلأنها قشورٌ للقوة الإخصابية، وقشورٌ ناتجة عن فعل الإخصاب المقدس، الذي مارستْه الآلهةُ في البدء، ليأتي الإنسانُ من بعده، ويكرر الفعل ذاته في زمان مقدّس، فأن الإيزيديين يذرون تلك القشورَ القداسوية على حقول كرومهم ومزروعاتهم وحظائر حيواناتهم، إيماناً منهم بأنها سوف تزيد وتضاعف من عطائها وبركتها وخصوبتها. ولهذا، ولقوة دلالة البيضة، ومكانتها القدسية في عيد طاووسي ملك، فأنه يُسمى أحياناً بعيد البيض. ولو بحثنا عميقاً في تفاصيل هذا العيد وطقوسه المقدسة، فسوف يتضح لنا كيف أن هناك علاقة جد قوية بين البيضة بأعتبارها رمزاً للخصوبة والطاقة الجنسية المولّدة، وبين الزواج بأعتباره رمزاً لفعل

الخلق المقدّس. من هنا يتضح لنا، سبب كون الشهر الذي يصادف فيه هذا الزمان، أي نيسان، شهراً محرماً على الإيزيدي/الإيزيدية، بالزواج والزفاف، فهو شهر الإستذكار بالزواج البدئي، زواج الآلهة. ففي مطلع السنة البابلية الجديدة/الأكيتو في أوائل نيسان حسب التقويم البابلي، كانت طقوس الخصوبة الجنسية تستعاد وبكامل أبّهتها، ففي يوم السنة الجديدة تنام عشتار، بصحبة عشيقها تموز، ويستعيد الملك هذا الزواج المقدس الميثي بالإتحاد طقسياً مع الإلهة، أي مع أمة/ كاهنة المعبد التي تمثلها على الأرض في حجرة سرية، حيث سرير زفاف الإلهة. فالإتحاد الإلهي يضمن للأرض خصوبتها، إذ عندما تتحد "ننليل" مع "إنليل" يبدأ إنهار المطر. هذه الخصوبة عينها، يوفّرها إتحاد الملك الإحتفالي، إتحاد الزوجين فوق الأرض، فالعالم يعيد ولادة نفسه كلما تمت محاكاة للزواج المقدس، أي كلما تمّ إتحاد الزواج. فالزواج يعيد ولادة السنة، وبالتالي يهب الخصب والوفرة والسعادة[٣٦]. لذا يحرم على الإيزيدي/الإيزيدية، الزواج وعقد النكاح في هذا الشهر المبارك، شهر الأربعاء الأحمر، لأن الآلهة حسب الميثولوجيا الإيزيدية، وميثولوجيا الأربعاء الأحمر على وجه الخصوص، تتزاوج فيما بينها، وتقوم بفعل الخلق المقدس.

في كل ربيع، بعد أن تستقبل الحقول المحروثة بذارَها، كان يحتفل رجال سومر ونساؤها بأنبعاث تموز الذي يبجّلونه بوصفه إله الإنجاب والتوالد، رمز الرجولة التي تهفو إليهاإلهة الأرض[٣٧]. ولقداسوية شهر نيسان في الإيزيدية، مرجعيته الميثية، حيث يُقال: نيسان عروس السنة، ولا ترضى بعرائسَ تنافسها في زفافها. وإن كانت للأسماء دلالاتها الميثولوجية والرمزية في ثقافات الشعوب، فأننا سوف نستشف مدى قداسوية هذا الشهر لدى الإيزيديين، حين يقع إختيارهم على "نيسان" كاسم محبوبٍ للإناث. إضافة إلى كل ذلك، فأن نيسانَ هو شهر الراحة والتقرّب من الآلهة، شهر الأفعال المقدسة التي قامت، وتقوم، وستقوم بها الآلهة، هو الشهر الذي يتكرر فيه زمانُ البدايات، حين قامت فيه الآلهة بفعل الخلق الأول، والتأسيس لتاريخها. إنه شهر الإختزال الإلهي والبدايات المقدسة.

على إعتبار الإيزيدية هي واحدة من الديانات الطبيعية القديمة، فأن الكون حسب

فلسفتها، يدخل مع الطبيعة والإنسان في وحدة ثالوثية كوسمولوجية، لاإنفصام فيها. ففي الوقت الذي يتوجب على الإنسان الإيزيدي تأجيل أعماله الحياتية، كيلا يعكر صفوة الآلهة، ولئلا يخترق بضجيجه سكون عوالمها، نراه يقف في هيبة الطبيعة خاشعاً، ساجداً لناموسها الأقدس. فحسب المعتقدات الإيزيدية، هي الأخرى شاغلة في تأدية أفعالها القداسوية إتماما لما تقوم بها الآلهة وتمارس من أفعال. من هنا يحرّم على الإيزيدي/الإيزيدية في هذا الشهر، العمل في الأرض، كيلا "تُجرح"، حيث لايجوز حرثها، أو القيام بقطع الأشجار والنباتات والزهور, فكل شيء في هذا الزمان، زمان الأربعاء/زمان نيسان هو في زمن الفعل المقدس، والخصب المقدس والعطاء المقدس. ولتحريم حراثة الأرض في نيسان، في الزمان النيساني، مرجعيته الضاربة في عمق التاريخ والميثولوجيا، فالأساطير السابقة على القرآن، كانت تركز على مكانة الخصوبة الرئيسة في ذهن الإنسان، وكانت هذه الخصوبة تجمع بين عنفوان الطبيعة، وقابلية المرأة ذاتها لتقليد الطبيعة، أو لمنافستها في مجال الخصوبة. هكذا كان التصور الحسي يفعل فعله في ذاكرة شعوب كثيرة، أي تشبيه المرأة بالطبيعة. ففي كل منا يمكن تتبع مظاهر التنوع والتغيير في كلِّ آنٍ وحين. ولهذا أُعتبرت المرأة، أمنا الأرض، واعتبرت الأرض، أمنا الأولى والمرأة الخصبة التي لامثيل لخصوبتها(٣٨). من هنا كان التشاكل كبيراً بين حراثة الأرض، وحراثة الأنثى في ميثولوجيا الأديان الكبيرة. فهذه إيننا الإلهة الأم السومرية، تعلن عن جوعها الجنسي، وتدعو عشيقها دوموزي لحراثتها/حراثة فرجها:

"أما من أجلي، من أجل فرجي
من أجل، الرابية المكومة العالية
لي، أنا العذراء، فمن يحرثه لي؟
فرجي! الأرض المروية، من أجلي
لي، أنا الملكة، من يضع الثور هناك؟"

فيأتيها الجواب:

"أيتها السيدة الجليلة، الملك سوف يحرثه لكِ،

دوموزي الملك،
سوف يحرثه لكِ"
فتجيب، جذلى:
"احرثْ فرجي، يارجل قلبي"[٣٩]

لذا فـأن إثم الإيزيدي في حـرث النسـاء، أي الزواج فـي الزمـان النيـسـاني، هو تماماً كأثمه في حرث الأرض. فالحراثة في جميع الميثولوجيات القديمة، من حراثة الأرض، إلى حـراثة الفـرج (نسـاؤكم حرثٌ لكم، فـآتوا حـرثكم أنّى شئـتـم) هي فـعل ديني مقدس[٤٠].

أربعاء اللون

من حضـورات هذا الزمـان أيضـاً، هو ضـرورة اللون في طقـوسـها، سـواء أكـان في خيوط "الباسمبار"[٤١]،أو في البيض. إن ضرورة الحضور اللوني في طقوس هذا العيد، مـاهي إلا مـحـاولةً لإسـتـحـضـار إله العيـد ذاته، أي طاووسي ملك/تموز الإيزيدي، بأعتباره خالقاً "ملوناً"، والذي إنتهي في زمن بدئي، كزمان الأربعـاء، من عمليـة خلق ملونة: خلق كـون ملون، طبـيـعـة ملونة، وإنسـان ملون. صـورة طاووسي ملك هذه، بأعتباره خالقاً "ملوناً"، تتشاكل إلى حد كبير مع صورة تموز الميزوبوتامي، الذي وُصف في الأساطير البابلية والسومرية على هيئة شابٍ في مقتبل عـمره، راكباً على ظهر طاووس، وهو يرتدي الأصفـر والأخضـر. هذا اللونان، همـا من جهـةٍ، إختـزالٌ لزمـانين تموزيين، الزمـان الأصـفـر/زمـان الهـبـوط التـمـوزي إلى عـالم الظلمـات، والزمـان الأخضر/زمان الصعود التموزي إلى النور. ومن جهة أخرى، هما إختـزالٌ لألوهيتـه الملونة، بأعتباره إلهاً كلي القدرة.

إن للون ودلالاته الرمزيـة، مساحةٌ لابأس بها، في خريطة الميثولوجيا الإيزيدية[٤٢]. فكثيراً مانسمع في الأقوال والأدعيـة الإيزيدية مفـردات لونية من هذا القبيل: "الدرة البيضـاء، الدرة الصفراء، الذراع الأخضر، إيزي/إلهي الأصفر، إيزي/ إلهي الأحمر.. إلخ. إضافة إلى ذلك، فأن عينَ الإنسان الإيزيدي إعتادت على الستائر الملونة بألوان آلهتها: كستائر "شرفه دين"، ستائر "شيخادي".. إلخ. أما المعابد والمزارات الإيزيدية،

فقد أُريدتْ لقبابها أن تكونَ مسكونةً بمساحاتٍ من اللون، لهديِ زوارها ومرتاديها.

أربعاء القمح

من الطقوس الأخرى، الجديرة بالبحث والدراسة، والتي تُمارس برجحان قداسوي واضح في عيد طاووسي ملك، هو طقس خبز الخُبيز/الصه وك/الكليجة. يذكرنا هذا الطقس بـ تموز الذي عُرف في صورةٍ من صوره كـأله لروح القمح في الميثولوجيا السومرية خاصةً، والميثولوجيا الميزوبوتامية على وجه العموم. إن إكتشاف الزراعة بالنسبة لإنسان العصر الحجري، لم يكن نتيجة فعل بشري بل نتيجة عون سماوي. وسنبلة القمح الأولى التي زرعها، لم تكن إلا جسد الإله الإبن القتيل، الذي أرسلتْ به الأم الكبرى إلى العالم السفلي، من أجل إبتداء دورة الزراعة والحفاظ على إستمرارها حتى نهاية الكون. فهو الإله الحي الميت، الميت الحي الذي يهبط إلى باطن الأرض في الخريف، ثم يعود ساحباً وراءه خضرة الربيع مكملاً دورة حياته السنوية التي تركزت حولها حياةُ المستوطنات الأولى وديناناتها وطقوسها[٤٣]. وهكذا غدا تموز، الثور القمري، مثل عشتار الخضراء، إلها للنبات ودورة الزراعة. فهو تموز الخضر (الأخضر) رب الإنبات والدورة الزراعية، الإله الحي الميت، والميت الحي، الذي يهبط إلى باطن الأرض في الخريف، ويُبعث من عالم الظلمات مع قدوم الربيع، ساحباً وراءه خيرات الأعماق وبركات الرحم المظلم الذي خرج منه[٤٤]. فحضور الصه و ك/الخبيز، كطقس من طقوس الإحتفاء بأله العيد، هو حضورٌ للقمح بالدرجة الأولى، وبالتالي حضورٌ لتموز، أي طاووسي ملك في حالته الحية الميتة/الإله الحي الميت. إن القمح في المنظور الإيزيدي، هو كائن قداسوي، نُفختْ فيه روح الإله الأكبر/طاووسي ملك. لذا يتعاطى الإنسان الإيزيدي مع الخبز والزاد عامة، تعاطياً إيمانياً بحتاً، أساسه التقوى. ولقداسوية القمح وكينونته الألوهية في الديانة الإيزيدية، نراه يدخل في تركيبة الكثير من الأطعمة الخاصة في الأعياد والطقوس الدينية، كالسماط SIMATفي غالبية الأعياد، والبيخون PEXUN، قه لا ته ك QELATEK، جه رخوس CERXUS في عيد خدر إلياس، والكه شك KESK، والصه وك SEWIK، في غالبية الأعياد (٤٥).

القمة الثانية: زمان الـ«جمايي »

يُعدّ هذا الزمان بوصفه عيداً من أكبر الأعياد الإيزيدية، في الفترة الواقعة مابين ٢٣ـ ٣٠ أيلول، حسب التقويم الشرقي الكريكوري، المصادف لـ ٧ـ ١٣ تشرين الأول الميلادي. زمان الجمايي، هو زمان لطقوس العنف المقدس. إنه زمان القاباغ/الزمان الأصفر، زمان الخريف، عندما تُمطر سماؤه بدموع الوداع التموزي. وفي البحث عن الجذور التاريخية والميثولوجية لهذا الزمان، فسوف يبدو لنا عبارة عن إختزال ميثي لزمانين بدئيين:

١ـ زمان الـ ميتراكان/مهركان: والذي يُعرف عند الإيرانيين القدامى بعيد الخريف، أو عيد ميثرا، أكبر آلهة الميثرائيين. وقد كان مهركان عيداً خاصاً بالإله "مهر" لوجود علاقة بين حلول "مهر" في شهر "مهر" كل سنة. فأعتاد الإيرانيون تسمية يوم منتصف الشهر (السادس عشر) بـ مهر، وشهر منتصف السنة (السابع) مهراً. وهذا يبدأ عادةً في ١٧ أيلول[٤٦]. هذا الزمان من الناحية العملية، قريب جداً من زمان الجمايي، وكلاهما يعتبران تكراراً لزمنٍ بدئي/زمن البدايات. وإهم مايميز هذين الزمانين، هو ممارسة المحتفين طقوس العنف المقدس.

٢ـ زمان الوداع التموزي: لدى الميزوبوتاميين، حيث يتأهب تموز للرحيل إلى عالم الظلمات، ومع رحيله، تبدأ رحلةُ الحزن الأزلي: حزن يحتضن الكونَ والطبيعةَ والإنسانَ في آنٍ وحين. في الوقت الذي كان زمان الأربعاء الأحمر زماناً للصعود التموزي/الطاووس ملكي، ساحباً وراءه تباشير الربيع والخصب والعطاء من رحم الظلمات، فإن هذا الزمان/زمان الجمايي، يُعد زماناُ لهبوط هذا الإله إلى باطن الأرض، ساحباً وراءه نصفَ سنةٍ من الحزن والبكاء والذبول.

طقوس العنف المقدس

تُعد طقوس العنف المقدس، من ابرز وأهم طقوس هذا العيد وأبلغها تجسيداً لروح الطقوس التموزية/الدوموزية. كما أنها من أكثر الطقوس حاجة إلى الممارسة في مكان مقدس، بل في أكثرها قداسوية، ألا وهو "لالش النوارني".

أحد طقوس العنف هذه، والتي يلعب الإيزيديون المحتفون من خلاله لعبتهم

المسرحية وأدوارهم القداسوية، هو طقس الكاكوزي الگاپاغ/القپاغ: قتل الثور. والكاكوزي، هو طقس من طقوس هذا الزمان، حيث يُتخذ فيه الثور مركزاً قداسوياً تدور في فلكه كل الممارسات الأخرى. تبدأ اللعبة المسرحية في هذا الطقس، بثلاث عشائر إيزيدية هي: القائدية، الماموسية، والترك. إذ يتم تشكيل جماعة عنف من هذه العشائر، ثم تقوم الجماعةُ بجرِّ ثورٍ أو عجلٍ وقع عليه الإختيار لممارسة عنفهم، وذلك وسط جمهور غفير من الإيزيديين القادمين من شتى الأنحاء، وفي جو تسوده الفوضى والإثارة والضجيج، وتفوح منه رائحة ثأر وإنتقام قداسوي سيمطر عما قريب. تقوم جماعة "العنف" بجرِّ ثورها/ضحيتها المقبلة، إلى مزار الشيخ هادي/عدي كمرحلة أولى، ثم يتابعون "عنفهم" إلى أن يصلوا مع الثور مزارَ الشيخ شمس/شيشمس (إله الشمس الإيزيدي)، وعلى سدنة هذا المزار، تبدأ بداية النهاية، إذ تتوج الجماعةُ عنفها، بتصفية الثور وذبحه، قرباناً لـ شيشميس.

لاشك أن للثور دلالاته الرمزية العميقة في ثقافات الشعوب البدائية. فلو عدنا إلى تاريخ المجتمعات الإنسانية، سوف نستشف بأن دخولَ الثور في حرم الطوق المقدس بإعتباره رمزاً من أكبر رموز الألوهة، قد إبتدأ في المجتمعات الزراعية، حين كان الإنسانُ في أمس الحاجة إلى الثور/البقرة، لتأمين متطلبات الحياة، وممارسة أشغاله اليومية في الزراعة وإستثمار الأرض. إن عبادة الثور كبادرة فكرية أولى، قد ولّدتْ لدى الإنسان كحاجةٍ وقضية سوسيولوجية، قبل أن تصبحَ حاجةً وقضيةً دينيةً، ثيولوجية. وهذا هو شأن كل المقدسات، إبتداءً من أصغرها، وإنتهاء بالله.

في معظم الميثولوجيات ترتبط الآلهةُ والأنبياء بحيوانات مقدسة، تشبهها وتحل روحها فيها، وينشأ بينها نوع من التكافل، يجعل بالإمكان أن يحلَّ أحدُهما محل الآخر، بذلك يُعرف الحيوانُ ثقافياً على أنه طوطمٌ مقدّس[٤٧]. فقد عبد الإيرانيون القدماء البقرةَ وإعتبروها مقدسةً، كما عبد الهنود والمصريون البقرةَ ونظروا إليها نظرةَ تقديس).. (كما عبد الإيرانيون القدماء إله الشمس الذي يُنضج المحاصيلَ وسمّوه "فييرا"، وعبدوا الثورَ الذي مات، ووهب الجنس البشري دمه شراباً، يسبغ نعمةَ الخلود، وكان الإيرانيون يعبدونه بشرب عصير الهوما المسكر[٤٨]، وفي الأساطير

الميزوبوتامية يرد ذكر الثور بإعتباره رمزاً من أكبر رموز الآلهة القمرية الإنثوية. فثور السماء الذي لقي حتفه على يد كلكامش، كان عشيقاً لعشتار الأم الكونية الأولى التي رأت في قتله إهانةً لألوهيتها: "الويل لكلكامش، الذي دنّسني وأهانني وقتل ثور السماء"[٤٩]، وتموز الإله الذكر، الذي هو إبن الأم الكبرى وزوجها في آن معاً، تمثله المنحوتات الجدارية على هيئة ثور يولد من رحم الأم الكبرى[٥٠]. منذ أن رأى الإنسانَ في القمر تجسيداً لعشتار، ربط في ذهنه رمزياً بين قرون البقر وقرني الهلال، وصوّر في خياله الأمّ الكبرى على هيئة بقرة سماوية، يرسم قرناها هلالاً في السماء. (...) فالإلهة "نوت" المصرية التي هي قبة السماء، كانت تصور على هيئة بقرة كاملة، والأم المصرية "نيت" كانت تُدعى البقرة السماوية، والإلهة "هاتور" كانت تظهر دوماً برأس بقرة، والإلهة "إيزيس" إن لم تظهر برأس بقرةٍ، ظهرت وعلى رأسها قرنان كبيران، غالباً مايحتويان قرصَ القمر البدر بين طرفيهما. كذلك الأمر فيما يتعلق بعشتار البابلية وعشتار الكنعانية التي تظهر في الرسوم والمنحوتات وعلى رأسها قرنان[٥١]. وعندما ظهر الإله الإبن، أخذ من أمه صفاتها القمرية، والرموز المتعلقة بها، فصار يرمز إليه برأس الثور الوحشي، ذي القرنين الكبيرين[٥٢]. من هنا تكون البقرة بصفاتها القرآنية والتوراتية، هي أسطرةٌ لوجودها السماوي، قبل أن تكونَ توصيفاً لوجودها الأرضي. إن تقديس الأمومة وعبادة الثور، هي من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي، ولذلك فقد قدّر لهذه العبادة أن تلازم بلدان الشرق القديم آلاف السنين[٥٣]. على إعتبار أن الثورَ هو رمزٌ من أقدس رموز الآلهة القمرية الأنثوية، فإننا نستطيع قراءة العنف المقدس، التي تُمارس في القاباغ/زمان العنف المقدس، فمن الواجب الديني فيها، ذبح الثور كقربانٍ على مزار شيشمس/الشيخ شمس، تتويجاً قداسوياً لذاك العنف، نستطيع قراءتها على أنها طقوسٌ تعكس مرحلةً من أبرز مراحل الصراع بين الآلهة القمرية الأنثوية ممثلة بالثور، وبين الآلهة الشمسية الذكرية، ممثلة بالشمس. وعلى المستوى السوسيولوجي، هو صراعٌ بين الماتريارشال/MATRIARCHALL والباترياشال/PATRIARCHALL، أي بين النظام الأمومي والنظام الأبوي. إن قراءتنا لهذه الطقوس على أنها تمثيلٌ لأعنف مراحل

الصراع بين الآلهة القمرية الأنثوية، والآلهة الشمسية الذكرية، تأتي من الفضاء العنفي الذي تُمارس فيه هذه الطقوس، والتي تستوجب ذبح الثور كرمز للآلهة القمرية، فقط على مزار الإله الشمسي، شيشمس دون غيره. بذلك يكون قتل الثور السماوي على يد أنكيدو)كثور مرجعي بدئي) وإهانة عشتار، يمثلان إسقاطاً لتحالف طوطمي بين الأنثى والحيوان، وبذلك حدثت أول هزيمة عالمية للجنس النسائي بتاريخ يسبق التاريخ الذي حدده إنجلز في كتابه الموسوم بـ "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة" وذلك بكثير(٥٤). ومهما بدت نتيجة الصراع لصالح الآلهة الشمسية الذكرية، كما تُرينا هذه الطقوس، فإنه سيبقى إنتصاراً نسبياً في رأيي، فبالرغم من التفوق الظاهري لهذه المجموعة من الآلهة على إمتداد الميثولوجيا الإيزيدية، فإن دور الآلهة القمرية المتمثلة في الشيخ سن، طاووسي ملك/تموز الإيزيدي، وبعض الآلهة الأنثوية الأخرى "بيرافات، فَلك، خاتونا فخرا، ماكا إيزي، ستيا إيس.. إلخ" لايزال بارزاً.

لطاووسي ملك مثلاً، بأعتباره إلهاً قمرياً، شأن عظيمٌ في الميثولوجيا الإيزيدية، حيث يُنظر إليه على أنه إسم من أسماء الله، فهو والله إقنومان في واحد:

الشيخ آدي، وطاووسي ملك وإيزي،
هم ثلاثةُ أقانيم في واحدٍ،
فلا يأخذ بكم التيهُ في الفرقة بينهم"(٥٥)

إن ظاهرة العنف القداسوي، هي ظاهرة متفوقة وبامتياز في طقوس زمان الجمايي، وفي طقس الكاكوزي GAKUJI/ قتل الثور على وجه الخصوص. لكن كيف نقرأ هذا العنف في إطار ثنائية (الدين ـ الجماعة)؟ وأين يتمفصل العنف مع المقدس؟

في القراءة الأولية لطقوس العنف المقدس التي تُمارس في زمان الجمايي من منظور سوسيولوجي، غسوف نستشفُّ بأن العنفَ ظاهرةٌ فُرضت على الإنسان من خارجه، وهي ظاهرةٌ تحثه ظروف الإجتماع مع الآخر، أي أنها ظاهرةٌ سوسيولوجية مكتسبة. إن حقيقة الإجتماع البشري تتأسس على التضحية (ممارسة العنف مع الآخر) وأن الحقيقة ـ كل الحقيقة ـ تظهر متمفصلةً مع الأضحية، وهذا مايفعله آدم أيضاً، إنه يطلب من ولديه أن يقدّما قرباناً، فالقربان من شأنه وحده أن يرشدَ إلى الحق، وبأن يهدي إلى

الطريق الواجب إتباعه[٥٦]. وللقربان قدسية خاصة في طقوس الإيزيدية وممارسات معتنقيها، فيكاد لايخلو زمانٌ من أزمانهم المقدسة من وجوب تقريب القرابين إلى آلهتها، بل وخارج إسار هذه الأزمان أيضاً نراهم يتخذون من القربان حبلاً سرياً للتعالق الروحي مع آلهتهم، وما ظاهرة النذور الشائعة بين أوساط الإيزيديين عامة إلا إسقاطاً لتلك الرؤية القداسوية إزاء القربان. يرى فرويد أن العيدَ هو خرقٌ إحتفالي لمحظورٍ، فحفاظاً على المكتسب الذي تحقق من قتل الأب الطاغية، يجري إعادة تمثيل للجريمة الأولى، وذلك بقتل البديل الطوطمي (الطوطم المقدس) وذبحه على يد كافة أفراد عشيرة الأخوة، وإلتهامه من قبل الجميع، وبذلك يضمنون إتحادهم بالأب الطوطم وحمايته لهم وكذلك تماثلهم معه[٥٧]. هذا المفهوم الفرويدي للعيد، يجد تبريره ومرجعيته في ممارسات الإيزيديين لطقوس العنف الدائرة في فلك الثور. إن مشاركة الإيزيدي في طقوس قتل الثور، وتقطيع أوصاله، هي في رأيي، مشاركة ذو حدين: فالإيزيدي من جهة يشارك الإله الشمسي نشوة إنتصاره على الإله القمري، وذلك بذبح رمزه الأقدس/الثور على أعتاب مزار الشيخ شيشمس، ومن جهة أخرى، فهو يبكي الإله القمري تموز/طاووسي ملك وغيابه الحاضر فيه. أما العنف القداسوي الممثل بـ ذبح مخلوق ميثولوجي، فنقرأه على مستويين: فهو من جهة يجري الحفاظ عليه من خلال الطقوس وإعادة تمثيله مع تلاوة النص الميثولوجي، ومن جهة أخرى فاتحة لنظام جديد تمثّل الميثولوجيا متنه. فمنه تنبثق مجمل القواعد والمحارم والمظاهر الثقافية التي سيتمسك بها الإنسان لاحقاً[٥٨]. لهذا نجد كيف يعلن مردوخ البابلي حربَه ضد تيامه، اذ يشطر في النهاية جسدها إلى شطرين، ليجعل من أوّلها السماء، ومن ثانيها الأرض[٥٩]. وآيا إله الحكمة يذبح إبسو إله المياه العذبة، وينفي عنه تاجه، ويتوّج نفسه خلفاً له، كما يفعل أوديب عندما يذبح لايوس[٦٠]. كما يُذبح الثور الرمز الأقدس لتموز والآلهة القمرية، قرباناً لآلهة الشمس التي تحلُّ محلّها. إذن في معظم الميثولوجيات القديمة، ينطوي القربانُ على سرٍّ، ولنقل أنه يتهيأ وعبر مجموعة من طقوس العبور إلى تقبّل السر[٦١]. فالضحية المقبلة حسب "جيرار" تاتي من الخارج، من المقدس غير المتميز، وهي غريبة عن المجموعة إلى درجةٍ لايجوز فيها أن تكون

أضحية على الفور، من أجل أن تصبحَ قابلةً لتمثيل الضحية الأصلية، لابد من حصولها على ماينقصها، وهو الحصول على إنتماءٍ ما إلى المجموعة، أن تصبح "داخل" المجموعة دون أن تزول عنها تماماً صفتها الخارجية، لأن كونها من الخارج هو الذي يؤهلها كشيء قدسي لأن تقومَ بهذا الدور. هكذا يصبح القتل (العنف) الجماعي ينبوعاً للإزدهار، وشاهداً على أنه لا ولادة بدون العنف، ليحصدَ النظامُ/السلم، بالأصح لنحصد نحن السلم والنظام، وفي معظم الميثولوجيات يكون هذا الإله الذي يزرع الفوضى هو المنقذ بنفس الوقت، إنه يتذر نفسه ليكونَ قرباناً على مذبح العنف، ليخلّص الناس من شره، هذا مايفعله "كنكو" الذي يحمل وزر الخطيئة وما يفعله "الماشيح" الذي يقدم نفسه قرباناً وكبشَ فداءٍ على مذبح البشرية الذي ينوء كاهلها بحمل خطاياها، كما ترى الميثولوجيا المسيحية[٦٣]. فالثور بأعتباره تجسيداً أرضياً لروح الإله الأكبر طاووسي ملك/تموز الإيزيدي، بقدر ما يشكل إلها تضحوياً في طقوس العنف، هو إله مخلّص أيضاً. إن الجماعية في العنف تظهر على أنها شرط للإنتقال من مرحلة العنف التبادلي المدمر والذي يهدد مجتمع الآلهة إلى العنف الطقوسي الخلاّق (...) والذي سيلازم لاحقاً الأضحية القربانية التي يقدمها البشر[٦٤]. فإضفاء الصفة القداسيوية على طرفي الصراع في طقوس الكاكوزي، أي على المقتول والمقتول لأجله، كخالقين إسطوريين، يضمن للقاتل الممارس لطقوس العنف، ككائن إنساني، حالة من الإستقرار والإبتعاد عن دائرة الصراع مع ذاته، أي دائرة الإقتتال داخل الجماعة.

طقس السماط

السماط، طبيخٌ يطبخ من القمح ولحم الثور المقتول، كرمز للإله الميت الحي. ثم يتم تناوله من قبل ممارسي العنف، أي المشاركين في طقوس العنف، في جو من الهيبة والقداسة. إن حضور القمح في هذا الطقس، كأله غائبٍ فينا، ليس مجرد حضور عابر. هو حضور يذكرنا بالقفزة الحضارية الكبرى التي حققها الإنسان بأكتشافه القمحَ وأكْله الخبزَ. فلقد كان الرغيفُ برزخ العبور من مرحلة الهمجية إلى مرحلة الحضارة. وفي

ملحمة كلكامش، كان أول عمل قامت به المرأة التي قادت بيد أنكيدو من حياة البرية إلى حياة المدنية، أن جعلته يتذوق الخبز الذي غدا بعد أكله بشراً سوياً[٦٥]: "وضعوا أمامه خبزاً، فأرتبك. فأنكيدو لايعرف شيئاً عن أكل الخبز وشرب الشراب القوي. ففتحت المحظية فمها قائلة لأنكيدو: كل الخبز ياأنكيدو، عماد الحياة هو. وخذ الشراب القوي، فهو عادة أهل البلاد[٦٦].

حضور القمح كإله ميتٍ حيٍّ في زمان الجمايي، هو إسقاطٌ وترجمةٌ للحضور التموزي/الطاووس ملكي، كما عو تحيين للدراما الكونية التي سينتقل عبرها طاووسي ملك من دور الإله الحاضر الغائب إلى إله غائبٍ حاضرٍ. ومالحضور الراجح للقمح/الخبز/الزاد[٦٧] في المناسبات والأعياد والأزمان المقدسة في الإيزيدية، على المستوى الفيزيقي، إلا إعادةً وتكراراً للحضور الطاووس ملكي على المستوى الميتافيزيقي. وبما أن زمان الجمايي بعنف طقوسه، هو زمان لطقوس المراثي والعويل والبكاء على الرحيل التموزي/الطاووس ملكي، فإن حضور القمح "القتيل" في جنازة الثور "القتيل" في مساحات إستحضار الألوهة تلك، كان حضوراً لابدّ منه. فكلاهما القمح والثور، تجيسدان أرضيان، فيزيقيان لألوهية تموز/طاووس ملك على المستوى السماوي الميتافيزيقي.

أما الموت، فلاشكّ أنه موت رمزي: فالإله الإبن "تموز" في المعتقد والطقس السابق لعصور الكتابة، كان يموت على ثلاث مستويات متطابقة، يظهر بعضها بعضاً. المستوى الأول غيبي، حيث يتم موت الإله في المجال المقدس غير المنظور. المستوى الثاني طبيعي، حيث يمثل القمح جسد الإله القتيل، وحيث ترفرف روحُه في حزمة القمح الأخيرة. المستوى الثالث إنساني، حيث يموت الإله من خلال جسدٍ بشري من لحم ودم، حلّتْ فيه الروحُ المقدسةُ المستعدةُ للهبوط إلى العالم الأسفل[٦٨].

إن موت القمح، كروحٍ للإله الميت الحي، هو موتٌ ثمل، بها ومالحياة. موت يتفجر بالقدسي، مفتوح ومتعدد. إنه موت لايليق إلا بكائناتٍ ميثية كالآلهة: كائنات، إذا ماأرادت لشيء كن فيكون، هو موتٌ أخضرُ، بقدر ماهو أصفر.. هو موتٌ سيمطر بعد قمرٍ أو قمرين:

"ربما سأموت، أتلاشى وأغيب،
أنا عود القمح الطري،
ولكن قلبي جوهرة خضراء.
لذا سأعود أخضرَ كما كنتُ،
ولسوف يولد البطلُ كرةً أخرى[٦٩]

***

مراجع وهامش البحث

١- ميرسيا إلياد، ملامح من الإسطورة، ترجمة حسيب كاسومة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، ص ١٥/١٤.
٢- نسبة إلى "سوبر مان"/SUPERMANN، أي الكائن الإسطوري.
٣- ميرسيا إلياد، المقدس والدنيوي/رمزية الطقس والإسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق ١٩٨٧، ص ,١٨٨ .
٤- المصدر نفسه، ص (١٥٥).
٥- راجع مؤلفي/هوشنك بروكا، دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، إصدار خاص، ١٩٩٥، مبحث طاووس ملك أكبر آلهة الإيزيدية، ص ٣٧.
٦- ميرسيا إلياد، المقدس والدنيوي، مصدر سابق، ص ,١٩٦.
٧- هوشنك بروكا، دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، مصدر سابق، ص,١٠.
٨- خدرى سليمان و خه ليلى جندي، ئيزدياتى، چاپخانەى كوزى زانيارى كورد، به غدا ١٩٧٩، ص ٢٤/قه ولى طاوس مه له ك.
٩- فالح مهدي، البحث عن منقذ، دار إبن رشد للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٩١ .
١٠- فراس السواح، لغز عشتار، دار علاء الدين، ط٦، دمشق ١٩٩٦، ص,٢٣٤.
١١- هوشنك بروكا، دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية، مصدر سابق، ص٤٩ .
١٢- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ,٢٠٧ .
١٣- المصدر نفسه، ص ,٢١ .
١٤- المصدر نفسه، ص ٢١١، ومايتبعها.
١٥- المصدر نفسه، ص ,٢١٢ .
١٦- المصدر نفسه، ص ,٧٦ .
١٧- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ,٢٩٢ .
١٨- كلود ليفي شتراوس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠ ص ,٢٣٥.
١٩- صموئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية ١٩٨٣ ص ,١٦.

٢٠- ميرسيا إلياد، رمزية الطقس والإسطورة، مصدر سابق، ص ,١٤.
٢١- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ,١١٧.
٢٢- الإنجيل المقدس/العهد الجديد، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بلاتاريخ ومكان النشر، إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع عشر، السفر الثاني عشر.
٢٣- بعض دعاة هذه الفرضية: عبدالرزاق الحسني، أحمد تيمور، عباس العزاوي، سعيد الديوه جي، أوليا جلبي، الشهرستاني، صديق الدملوجي.. إلخ.
٢٤- صديق الدملوجي، اليزيدية، الموصل ١٩٤٩ ص ,٩ .
٢٥- هوشنك بروكا، دراسات في.. مصدر سابق، ص ,٦٢ .
٢٦- نسبة إلى إله الشمس/شمس، شمش، شماس.
٢٧- هوشنك بروكا، دراسات في.. مصدر سابق، ص ,٦٣ .
٢٨- نسبة إلى ميثرا/رب الأرباب في الديانة الميثرائية.
٢٩- توفيق وهبي، اليزيدية بقايا المثرائية، ترجمة شوكت إسماعيل حسن، مجلة لالش الصادرة عن مركز لالش الثقافي والإجتماعي في كردستان العراق/دهوك، العدد 32/، ص ,٩١ .
٣٠- ميرسيا إلياد، رمزية الطقس والإسطورة، مصدر سابق، ص ,٦٧ .
٣١- عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، بلا تاريخ، ص ,٢٥ .
٣٢- ميرسيا إلياد، رمزية الطقس والإسطورة، مصدر سابق، ص,٩٦
٣٤- HUSEYN SAGCIN, CARSEM, KOVARA CANDA MEZOPOTAMYA RU 41 HEJ-MARA 12. 33 ISTANBUL, 1994.
٣٥- شكل حرف النون بشكله الطبيعي ومقلوباً، في المصطلح الصوفي هو مجاز للتعبير عن شيئين: ١- مركزية الله في الكينونة تكون مطلقة، وممتدة إلى ما لانهاية، وتتمثل في الشكل بنقطة الصفر. ٢- طرفية الخلق في الكينونة تكون نسبية، محددة، وتتمثل في الشكل، بالخط المنحني، من هنا جاء إستخدامي لعبارة "الصفر النونية" كدلالة على مركزية طقوس البيض في العيد/عيد الأربعاء الأحمر.
٣٦- ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس، دمشق ١٩٨٧، ص ٥٤ .
٣٧- بول فريشاور، الجنس في العالم القديم، ترجمة فائق دحدوح، مطابع جوهر الشام/دار نينوى، بلامكان النشر، ١٩٩٩، ص ,٦٨.
٣٨- إبراهيم محمود، الجنس في القرآن، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، لندن/بيروت، ١٩٩٤، ص ,٩٢ .
٣٩- صموئيل كريم، إينانا ودوموزي/طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، ط١، سومر للدراسات والنشر والتوزيع، قبرص ١٩٨٦، ص ,٩٢ .
٤٠- تركي علي الربيعو، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص ,٨٧.
٤١- الباسمبار: خيوط أربعائية، من اللون المقدس، تُجدل بأحكام، ثم تُزين بها المعاصم والأعناق، أو تُعلق على عتبات البيوت والأماكن المقدسة.
٤٢- سنتناول هذا الموضوع لاحقاً، في بحث مستقل.

٤٣- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ,٢٨١ .
٤٤- المصدر نفسه، ص ,٢٧٧ .
٤٥- د. خليل جندي، نحو معرفة حقيقة الديانة الإيزيدية، منشورات رابوون، أبسالا، ١٩٩٨، ص ,٩٥ .
٤٦- توفيق وهبي، اليزيدية، بقايا الديانة الميثرائية، ترجمة شوكت إسماعيل حسن، مصدر سابق، ص ,٧٩
٤٧- تركي علي الربيعو، العنف والجنس والمقدس في الميثولوجيا الإسلامية، مصدر سابق، ص ,٦٥ .
٤٨- فالح مهدي، البحث عن منقذ، مصدر سابق، ص ٧٠.٦٩/
٤٩- طه باقر، ملحمة كلكامش، بلامكان وتاريخ النشر، ص ,٦٥
٥٠- MELLAART, JAMES .CATAL HUYUK, THAMES AND HUDSAN, LONDON 1967, 180-181. راجع أيضاً فراس السواح، لغز عشتار، ص ,٢٦٣ .
٥١- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ٧١.٧٠/ .
٥٢- المصدر ذاته، ص ,٧٢ .
٥٣- أنطون مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ترجمة توفيق سليمان وأبو عساف طوير، مطبعة الإنشاء، دمشق، ١٩٦٧، ص ,٢٤ .
٥٤- تركي علي الربيعو، المقدس و العنف... مصدر سابق، ص ,١٥٥ .
٥٥- د. خليل جندي، نحو معرفة.. مصدر سابق، من قه ولى كانيا مارا/ نبع الأفاعي، أو كه نيا مارا/ضحكة الأفاعي، ص ,٨٤.
٥٦- تركي علي الربيعو، العنف و المقدس.. مصدر سابق، ص ,١١٦ .
٥٧- سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٣، ص ,١٧٥ .
٥٨- تركي علي الربيعو، العنف.. مصدر سابق، ص ,١٤ .
٥٩- د. فاضل عبد الواحد علي، من سومر إلى التوراة، ط٢، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ص ,١٩٥ .
٦٠- تركي علي الربيعو، العنف.. مصدر سابق، ص ,١٧
٦١- المصدر ذاته، ص ,١٠١ .
٦٢- رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة جهاد هوّاش وعبدالهادي عباس، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٢، ص ,٣٠٠ .
٦٣- تركي علي الربيعو، العنف..مصدر سابق، ص ٢٢.٢١/ .
٦٤- المصدر نفسه، ص ,٢٧
٦٥- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ,٢٧٩ .
٦٦- فراس السواح، ملحمة جلجامش، دار الكلمة، بيروت ١٩٨١، اللوح الثاني.
٦٧- لمزيد من التفصيل حول حضور القمح/الزاد في المناسبات الإيزيدية، راجع م. س. هكاري، الزاد في أعياد ومناسبات الإيزيدية، مجلة لالش الصادرة عن مركز لالش الثقافي والإجتماعي في كردستان العراق/دهوك، العدد ٦، ص ٣٧.٢٠/ .
٦٨- فراس السواح، لغز عشتار، مصدر سابق، ص ,٢٨٧
٦٩- NEUMAN, ERICH) NEW YORK 1974,P 322 .THE GREAT MOTHER,PRINCETON.(

* وصلتنا هذا البحث عن طريق البريد الالكتروني