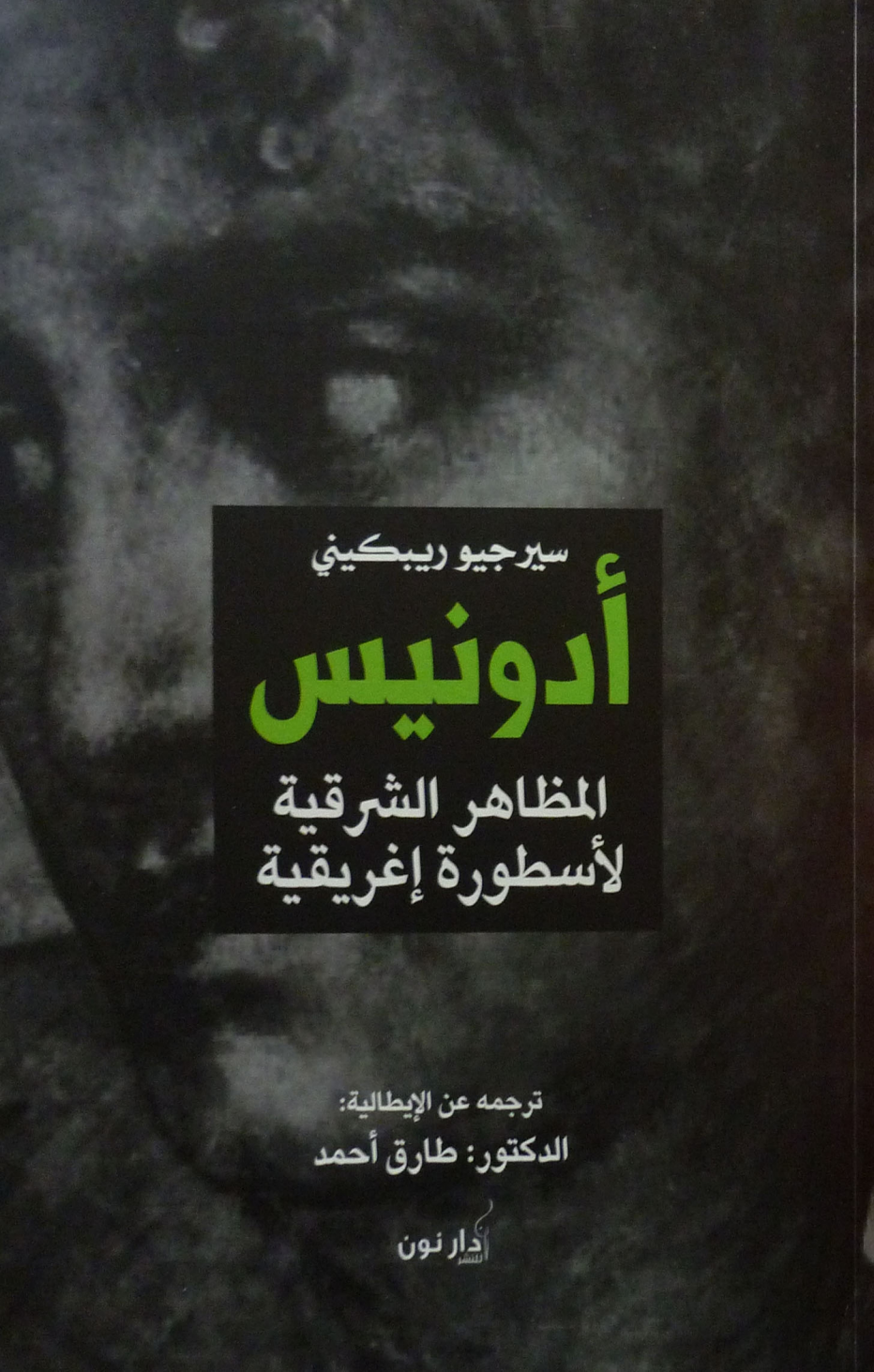

سيرجيو ريبكيني

أدونيس

المظاهر الشرقية لأسطورة إغريقية

ترجمه عن الإيطالية:

الدكتور: طارق أحمد

دار نون للنشر

حقوق النسخ والتأليف © ٢٠١٥ **لدار نون للنشر** - الإمارات.

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمح بنسخ أو استعمال أو إعادة إصدار أي جزء من هذا الكتاب سواء ورقياً أو إلكترونياً أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر. ويجوز استخدامه لأغراض تعليمية أو لإصدار كتب موجهَّة إلى ضعيفي البصر أو فاقديه شريطة إعلام الدار. تستثنى أيضاً الاقتباسات القصيرة المستخدمة في عرض الكتاب.

..... *by "* ....."

Copyright © 2015 by **Noon Publishing House**.

المؤلف: ..... / عنوان الكتاب: .....

طُبع في المملكة الأردنية الهاشمية / الطبعة الأولى: 2015.

صورة الغلاف: ..... / الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 00000000000000

دار نون للنشر

رأس الخيمة / دولة الإمارات العربية المتحدة / ص.ب ٤٠٠٤٤

عمان / المملكة الأردنية الهاشمية / ص.ب: ١٤٧٦ / تلفاكس:0096264625290

www.dar-noon.com / noon@dar-noon.com

أدونيس

المظاهر الشرقية لأسطورة إغريقية

تأليف: سيرجيو ريبكيني

ترجمة: الدكتور طارق أحمد

العنوان الأصلي للكتاب

دار نون

مقدمة المترجم

تفتقر مكتبتنا العربية إلى الدراسات الدينية المقارنة للميثولجيا اليونانية والشرقية عموماً، فقد تركزت معظم الدراسات العربية أو المعربة على الحضارات الشرقية القديمة كالبابلية والسومرية مثلاً، في حين حظيت الميثولوجيا اليونانية والفينيقية بقليل من الاهتمام. ومن هنا تأتي ترجمتنا لكتاب ريبكيني حول أدونيس، لتلفت النظر إليها أكثر، ولتغني ما سبقها.

استلهمت شخصية أدونيس الأسطورية العديد من الدراسات التاريخية والدينية، لما تمتعت به من تداخل عميق في الثقافتين اليونانية والفينيقية. لقد كان أدونيس إلهاً يونانياً-فينيقياً مشتركاً. يظهر القالب الشعري الأسطوري لأدونيس وقد اتخذ من الشرق مكاناً له، فاستقطب فكره وأساطيره وتقاليده الدينية مبدعاً إياها بأسلوب يوناني. مع تقدم الدراسات الفينيقية والإغريقية وتعمقها أكثر في طبيعة هذا الإله في الفكر الديني القديم، جاءت العديد من الدراسات التاريخية والدينية لتتقفى أثره في البحر المتوسط الذي كان يعج بالثقافتين اليونانية والفينيقية اللتين امتزجتا في كثير من الأحيان. يعتبر هذا الكتاب أحد أهم الدراسات الأدونيسية في علم الأديان المقارن، فقد اعتمد على سلسلة من الدراسات السابقة التي تناولت أساطير الإله، ليتقفى من بعدها أثر العناصر الشرقية فيها مستفيضاً في تحليل أبعداها الدينية والاجتماعية والثقافية. فيتقدم البحث عرضاً مفصلاً لمختلف الروايات حول أسطورة أدونيس في المصادر الكلاسيكية القديمة ليبدأ بعدها بتحليل المظاهر الشرقية التي تجلت بوضوح في اسمه وتحدر أسلافه من الملوك

الشرقين، وولادته الإعجازية من سفاح القربى، والبيئة الجغرافية الشرقية التي احتضت الرواية، ناهيك عن طبيعة الشخصية الاسطورية نفسها. في هذا الإطار، يوسع الكاتب بحثه ليناول تحليل شخصية أدونيس من خلال علاقته بالموسيقى والصيد والزراعة، والعطور، وعلاقته الغرامية مع الإله أفروديت وتبعاتها، ومع غيرها من الآلهة مثل أبوللو وأريس وأرتميس...الخ. وأخيراً، يكشف عن عجز وفشل البطل أمام الموت ورحلته الطويلة بعده، وما آلت إليه الأرض حزناً عليه.

خص الكاتب فصلاً كاملاً لدراسة عبادته في الشرق، خاصة في مدينة جبيل وريفها الجبلي، حيث كُرس للإله معبد ضخم عند نبع أفقا الشهير، أحد أهم روافد نهر أدونيس الذي كان يتصبغ بلون أحمر، لون دم البطل في ذكرى موته السنوية. يمكننا أن ندرج الفصل الأخير للكتاب في إطار دراسة علم الأديان المقارن، حيث قام الباحث بإعادة دراسة التوافقيات الدينية لأدونيس التي افترضها الباحثون المعاصرون استناداً إلى رؤية المؤرخين المتأخرين خاصة المسحيين منهم، مع الإله إشمون الصيداوي و أوزيريس المصري و تموز البابلي، و غيرهم من آلهة المجمع الديني الفينيقي، موضحاً أن الفرضيات التي قدمت الإله أدونيس كإله نباتي أو زراعي، أي كإله الخصب، لا يمكن القبول بها بعد اليوم، كما لا يمكن القبول بالتشابه مع الآلهة الأخرى السابقة الذكر في ضوء التحليلات والدراسات المعاصرة، على الرغم من التطابق الأسطوري أحياناً في مصير الإله وحياته الأخرى. إذن، تناول الكاتب دراسة كل جوانب ملف أدونيس الأسطوري، فبدلاً من البحث عن تطابقات قسرية مع الآلهة الشرقية، قام بتتبع أثر العناصر الشرقية في الأسطورة اليونانية، موضحاً كيف أعادت الميثولوجيا اليونانية صياغة بعض من المفاهيم الأسطورية الدينية الشرقية تبعاً لوجهة نظرها وواقعها السياسي والاجتماعي والثقافي الجديد.

حاولنا قدر المستطاع تعريب المفاهيم والمصطلحات العلمية، وكان لا بد من تقديم عدة مداخلات لتوضيح رؤية الكاتب من جهة، أو للتعقيب على بعض الأفكار والاستنتاجات الدينية والتاريخية، خاصة تلك التي مرّ عليها الكاتب سريعاً، حتى يتسنى للقارئ فهم النص بطريقة أسهل، ويتفاعل مع دفق المعلومات المتنوع وتحليلاتها. وسعياً منا للمحافظة على النص الأصلي ومداخلاته، قدمنا مداخلاتنا في الحاشية ضمن قوسين كبيرين [ ].

مقدمة

عندما نشر الباحث عطا الله (Atallah) في عام ١٩٦٦، دراسته حول التوثيق الأدبي، والتصويري، المتعلق بأدونيس، تمنى أن يعود عمله بالنفع على من سيحاول بعده تقفي أثر الإله؛ الذي كان يعبده الجميع في بلده الأصلي تحت نعت «إدن»، دون أن يجرأ أحد على تسميته باسمه. نشأ هذا التمني عن قناعة الباحث الكاملة بالأصول الشرقية لأدونيس، التي ترسخت بفعل سلسلة طويلة من الدراسات، كما –وبالتوازي-بالنتائج الضعيفة التي توصل إليها، ذلك الحين، أولئك الذين تقصّوا في الشرق معلومات عن الشخصية التي يجب أن تتطابق من «الناحية المنطقية» مع البطل الإغريقي. لم يكن الفينيقي إشمون، ولا تموز «السوري»، ولا – حتى-الأوغاريتي بعل، الذين اقترحهم الباحثون (دوسو، بوديسان، فريزر، فيرولود، وغيرهم) يمثلون، خصائص يمكن لها أن تتطابق فعلياً، وتماماً، مع الإغريقي أدونيس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كانت الوثائق الكلاسيكية صحيحة، وواضحة جداً، في تحديد الشرق كمكان لكل حوادث أدونيس، سواء تعلق الأمر تماماً بالأصول الفينيقية، أو، بمكان ولادته الإعجازية في الشرق، أو، بعلاقته الغرامية مع أفروديت، أو بموته العنيف أثناء مواجهة خنزير بري. أما من جهة ثالثة؛ فإن تعريف أدونيس الإغريقي كروح للإنبات، أو، كإله زراعي، الذي اقترحه مانهاردت وفريزر، فلم يصمد أمام انتقادات تعرض لها طويلاً بسبب وجود العديد من العبادات الإخصابية، والتي تحددت، بهذه النظريات تماماً، في الثقافات القديمة للشرق القريب. وإذا أضفنا إلى كل ما سبق، المعنى المشتق بوضوح من اللغة السامية للاسم

الإغريقي لأدونيس؛ أمكننا إدراك كيف أن كل الدراسات التي تناولت هذه الشخصية؛ قد خلُصت إلى اعتبار ذلك تسوية ميثولوجية بين المصادر الإغريقية، والمصادر الشرقية، وكذلك، إلى نتيجة تعيد تكوين ملف أدونيس الفينيقي الافتراضي؛ الذي يدين بالعديد من العناصر إلى الآلهة الشرقية المتماثلة بوضوح، أو، إلى الشخصيات الأسطورية للتقاليد الإغريقية. تم التعبير عن عاطفة الإله أدونيس، وعن قيامته من الموت، وعن الولادة السنوية لعالم النبات، من خلال شكل طقسي معروف في طقوس نظائره أمثال: تموز، وأتيس، وأوزيريس...الخ، دون أن يكون هنالك تطابق دقيق مع شكل إلهي خاص لمجمع الآلهة الفينيقي.

في الواقع، يجب أن نعترف أن الأمر تحسن كثيراً في السنوات الأخيرة، فالأعمال اللاحقة للباحث عطا الله، وأبحاث ديتيان، وبيكّالوغا، سمحت بإعادة النظر بإشكالية الأصل الفينيقي لأدونيس، وذلك بتطبيق نظم بحث جديدة، اعتمد مبدؤها الأول: على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار كل الوثائق المتعلقة في أي بحث من هذا النوع، الأمر الذي أوصلهم إلى رفض النظريات التي اقترحها مانهاردت، وفريزر لتفسير أحداث أدونيس، وأشكال عبادته. وقد مثّل هذا الجهد، منهجاً جديداً في البحث، نقلنا من حالة الرمزية الانطباعية إلى نظام تصنيف يسمح «بقراءة» أسطورة أدونيس، على أساس الأخذ بالعديد من عناصر ملفه دون مبالغة، أو إقصاء. فبالإضافة إلى العوامل المرتبطة بدورة الخصب الحقلية؛ تستحق تلك العوامل المتعلقة بالحالة الزوجية، وبأشكال الإغراء الشهواني، وبالعالم الخيالي للنباتات العطرية، وبحقيقة الصيد الفاشل... الخ، أن تعطى اعتبارات متساوية.

أما المبدأ الثاني: الذي لا يقل أهمية عن الأول، فيقوم على تطبيق بنيوي، وتاريخي-ديني. بالفعل، فقد صار واضحاً، أن أي أسطورة لن تكون قابلة للفهم، فهماً جيداً، دون الإلمام العميق بكامل الميثولوجيا، ومعنى ذلك: أنه سيكون من الصعب، مثلاً، ترسيم حدود حقيقية لبداية، ونهاية

حادثة أدونيس، فهذه الحادثة تتناول أيضاً كينيراس، المُرّا، أفروديت، هرقل، أبوللو، ديونيسيوس، أرتميس، فونيكيس، زيوس وبرسيفون...الخ، وهي متنوعة كثيراً، كما أنها ترتبط، أيضاً، بأماكن جغرافية مثل: قبرص، جبل لبنان، آشور، بلاد العرب، جبيل والأمانوس؛ وهي تضم، علاوة على ذلك، مواضيع مثل: الصيد، الحب، الموت، الموسيقى، العطور، الجمال... الخ. كل هذا يستثيرنا، في أي دراسة حول أدونيس، للأخذ بعين الاعتبار، ليس فقط كامل المتغيرات التي تتعلق به، بل، أيضاً، مجمل المعاني التي تُنسب، في إطار ذات الميثولوجيا، إلى شخصيات أسطورية فردية دخلت في قصته، وإلى عديد الأمكنة الجغرافية، ومختلف العلاقات التي ربطته بطرق عدة؛ مع كامل العالم البطولي والإلهي.

وهكذا يصبح جلياً أن هذا التغيير في طرائق البحث حول المظاهر «الشرقية» لأسطورة، وعبادة أدونيس، أدى إلى نتائج أسقطت واحدة من القواعد الأكثر صرامة لتفسير فرضية أدونيس الفينيقي كإله مرتبط بالخصوبة، وهي الخاصية الأقل تأكيداً في الوثائق الكلاسيكية. كما لم يعد له أيّ معنىً ذلك الميلُ المتسرع، و «القسري»، نحو شخصية شرقية، دقيقة، ومفترضة، وسابقة للبطل الإغريقي ترمي إلى تفسير السمات الغريبة لهذا الأخير في الثقافة الهلنستية؛ لكون هذه العناصر أضفت – على الأرجح - إيضاحات كافية على الدور الذي لعبه الشرق في إطار الميثولوجيا الكلاسيكية نفسها. سمح هذا المعطى، بحد ذاته، للباحث ديتيان أن يخلص إلى نتيجة مفادها: عدم وجود أي شكل شرقي مقترح لأدونيس، يسمح بتفسير حظوظ هذه الشخصية في الفكر الديني، والاجتماعي للإغريقيين، أو، بتوضيح – ولو بشكل ضعيف- تلك الخصائص التي نسبتها الميثولوجيا الإغريقية إلى ابن المُرّا. بل، وعلى العكس من ذلك، تؤكد– بدقة- جلُّ معارفنا بالوثائق الشرقية السومرية، والأكادية، والأوغاريتية، والفينيقية، والتوراتية، شكوك الباحثين عطا الله، وديتيان؛ إذ إنه- وكما

سنرى- لن يبقَ أي أثر لبداية أدونيس في أقدم مجمع للآلهة الفينيقية، إذا أُقصيت الشواهد القديمة للكتّاب الكلاسيكيين حول عبادة جبيل. ولم تستطع محاولات لوكين أن تقدم نتائج كبيرة في اقتراح رؤية نواة تاريخية لحادثة أدونيس متطابقة مع ابن الملك إيليبعل، ملك جبيل؛ فعندما نستطيع أن نبرهن على تاريخ محدد لهذه الشخصية –وهو ما لم يستطع الباحث تحقيقه في دراسته-يمكن لوجودها الفعلي أن يساهم في تفسير تلك القيم؛ التي سبق أن تولتها كل الميثولوجيا الإغريقية.

تشكك كل هذه الاعتبارات، وطبيعة الوثائق الكلاسيكية، بظهور أي إمكانية لدراسات جديدة حول السمات الشرقية لأدونيس، وأصول هذه الشخصية، وحقيقة شكل إلهي خاص لمجمع الآلهة الفينيقي متسترة خلف اسمه. إلا أننا نخلص إلى إمكانية تناول الإشكالية بشكل إيجابي؛ من خلال طرق البحث التي نعترف بفعاليتها. فالقول، مثلاً، بأن حادثة أدونيس يجب أن تُفسَّر في إطار الميثولوجيا الإغريقية، لا ينفي وجود عناصر قوية من التقاليد الفينيقية، في الأسطورة الإغريقية لأدونيس، أو، في عبادته، ولا ينفي الرفض الكامل للأصول الشرقية لهذه الشخصية، بل، يجد في الوثائق الكلاسيكية خاصية «لميثولوجيا منعكسة»، يرجح أنه طرأ عليها تغيرات، وإعادة تأقلم -ذات طبيعة مختلفة-على ولكل عنصر من عناصرها الأصلية. وبعد أن ينتهي البحث من تحديد الأصل الشرقي لأدونيس، أو العناصر الفردية في ملفه، ستقبل –بالضرورة-الطرق التي يتحقق بها احتضان الميثولوجيا الإغريقية لهذه الشخصية، المرتبط باحتياجات وظيفية جديدة تتميز بها الثقافة الهلنستية، حيث يتعلل هذا الاحتضان، كما هو الحال، تماماً، بالنسبة للشخصيات الأسطورية الأخرى في ثقافات الشرق الأدنى. وبهذه الطريقة، فقط، يبدو ممكناً تحديد أيٍّ من عناصر التركيب الأسطوري-الطقسي المتعلقة بأدونيس، يجب أن تُرجع إلى أصل شرقي، وأيٍّ منها، يجب أن تُعزى إلى إعادة صياغة للثقافة الإغريقية.

بعبارة أخرى، فإن تغيير مناهج البحث، جذرياً، يسّر السبيل إلى تجاوز التسوية الميثولوجية بين المصادر الإغريقية، والمصادر الشرقية. فبدلاً من الاقتصار على توضيح «الاستمرارية»، أو، «التأثيرات» الفينيقية في الأسطورة الإغريقية لأدونيس، أو، في عبادته، لنصل إلى نوع من التطور المتعلق «بأصالة» الشكل الشرقي؛ يجب علينا -بالأحرى-أن نحاول تحديد التغيرات، والتطابقات، وإعادة التأقلم التي طرأت على مجمل التركيب الأسطوري، عبر القرون العديدة. معنى ذلك: أن المظهر التاريخي، الذي نسعى لإعادة تصوره، لا ينحصر في معرفة أصول الأساطير الفردية، أو، العناصر المحددة لعبادة أدونيس، إنما يسعى، أيضاً، لمعرفة استخدامها، والتحولات الشكلية المحتملة، التي طرأت عليها؛ كما يتنبّه المظهر التاريخي للتفسير المناسب للثقافة الفينيقية، في إطار وثائق غير متجانسة دائماً، وغالباً مختلفة عن تلك الشرقية. والواقع أن منهج البحث التاريخي يتيح لنا الأخذ بعين الاعتبار جملة العناصر المتناقضة حول أدونيس، التي توفرها المصادر التاريخية، كأدلة على اختلافات محتملة للعبادة، أو، على شروط متغيرة في وضعه العام، في مختلف الأمكنة، وفي مختلف العصور. يسعى المظهر التاريخي إلى تحديد كل المظاهر الشرقية لأسطورة أو لعبادة أدونيس في الحقائق الثقافية المدركة، والمختلفة للعالم القديم، وفقاً لأحدث الأبحاث حول الديانة الإغريقية.

يمكن لإعادة التحديد النقدية «للإشكالية الشرقية» لأدونيس أن تجري، برأينا، في مسارين مختلفين؛ أولهما: معنى العلامات الشرقية لأدونيس في الميثولوجيا الإغريقية، وفي هذا الخصوص، نتساءل فيما إذا كانت شخصية مفارقة –بشكل عام-لخصائص الثقافة الهلنستية، وفقاً لرؤيتها للشرق، ولشخصية أدونيس ذاتها. وفي تتبعنا لأثر هذا التطور «الاستشراقي»، أخذنا بعين الاعتبار، التحديد الدقيق للشخصية الشرقية المقابلة للبطل الإغريقي، إذ يمكن لأدونيس الكلاسيكي أن يمثل، فقط، إعادة صياغة

«لخاصيّة» أسطورية شرقية محددة، أكثر من تمثيله شخصية بعينها. وثانيها: البحث في إمكانية تتبع أثر العناصر الرئيسية لهذه «الخاصية» الفريدة في وثائق الشرق الأدنى؛ بدلاً من البحث عن الأشكال المقابلة، أو، المطابقة القصرية بين الشخصية الإغريقية، والشخصيات الشرقية مثل (إشمون، تموز، بعل...الخ). من الضروري، في هذا الصدد، إعادة تصور المعنى الأسطوري في الشرق، والإطار الثقافي، والبيئي، الذي مكّن مجمل التركيب المتعلق بأدونيس، أن يجد مكاناً في بنيته. أما التحقق من أثر الفكر الأسطوري الشرقي على أسطورة أدونيس فهو ممكن من خلال تمييز المواضيع، والأسباب الأسطورية في الشرق الأدنى المطابقة للأسطورة الإغريقية، وممكن كذلك من خلال الكيفية التي تعاد بها صياغة، وتنظيم هذه المادة في قالب جديد، في الميثولوجيا الإغريقية، وفقاً لضرورات مستجدة. وبهذا المعنى: تبقى التسوية بين المصادر الإغريقية، والوثائق الشرقية قابلة للتبرير، وهي تُفهم – في هذا المجال-بصفتها مقارنة منظمة لمختلف المواضيع لتمييز التطابقات، والاختلافات، والانحرافات، المرتبطة بالتحليل التاريخي. بتبني وجهة النظر هذه؛ نخلص إلى بعض التطورات، التي تمكن البحث من المضي قدماً، في فحص المواضيع الأسطورية، والتراكيب الطقسية الفردية، ومختلف الاشتقاقات الاسمية المقترحة للفظ اسم أدونيس...الخ.

وهكذا فإن البحث يهتم بتوضيح شكل متكامل لشخصية أدونيس، في إطار الوثائق الكلاسيكية[1]؛ وبتمييز أيّ إشارة ممكنة، في هذه المادة، لتقاليد الشرق الأدنى مقيَّمَةً في معناها، وفي وظائفها، داخل الميثولوجيا

١- كان من المنطقي -خدمة لهذا البحث-أن نقوم بجمع كل الوثائق المتعلقة بأدونيس (التي جاء الباحث عطا الله على ذكر جزء منها)، من خلال المصادر الأدبية، والنقشية المتعلقة بالموضوع، لكن ستنشر هذه الوثائق في (Serie Etudes préliminaire aux Religions Orientales dans l'Empire romain. Leiden، E. J. Brill ed.) حيث ستتبع عمل الباحثة سويز المختصة بالوثائق التصويرية.

الكلاسيكية نفسها؛ وبالتحقق من متانة الوثائق المتعلقة بعبادة أدونيس في الشرق، ومن النظريات المقامة حولها؛ وبمقارنة جميع العناصر المجموعة لإجراء تقييم كامل لأي اختلاف صغير، أو، تماثل، و بيان التطابقات، و التوافقات، و تطوير الإشارات الهامشية، و بالتالي، إعادة الأخذ بعين الاعتبار، الحادثة الكاملة لأدونيس في أصولها، و في تحولاتها.

الفصل الأول
طبيعة البطل

١. أساطير أدونيس

تعد محاولة تحديد أصول، ومتغيرات المظاهر الشرقية لأسطورة، وعبادة أدونيس، تجربة لا بد لها أن تنطلق من الاعتبارات التقليدية الأسطورية المرتبطة بالإله، خاصة في إطار الميثيولوجيا الكلاسيكية، التي تحدد الخصائص المميزة لهذه الشخصية. يظهر هذا البحث الأولي، كعمل أساسي في السعي نحو تركيب جديد للمشكلة، التي قدمنا لها سابقاً، ولإثارة الاهتمام بالمعطيات التي لم تنل حقها من التقييم المناسب، سيما وأن الأمر يتعلق هنا، في مجمله، بمواد علمية معروفة.

يعود أول ذكر لأدونيس في الأدب الإغريقي إلى ايسيودوس (Esiodo)، حيث يظهر البطل كابن لفونيكس، وللحورية ألفاثيبيا؛ بينما تُذكر أسطورته لأول مرة في رواية بانياسي الهيليكارناسي (Paniassi Alicarnaso). تسرد الرواية حادثة ملك آشور ثياس (Theias)، وابنته سميرنا الواقعة في غرام والدها، بشكل ميؤوس منه، بسبب لعنة الآلهة أفروديت، التي دأبت طويلاً في تجاهلها: استطاعت الشابة، بمساعدة مربيتها، أن تنام مع ثياس إحدى عشرة ليلة متواصلة؛ إلا أنها فرّت نحو الغابات، حالما عرفت أن والدها أدرك ما حدث. إذاك، يتبع الوالد ابنته ليقتلها، فاستنجدت سميرنا بالآلهة؛ ليبقوها متوارية عن الأنظار، وينقذوها من موت محتم. أحلّت الآلهة رحمتها على الشابة، وقامت بتحويلها إلى شجرة حملت اسمها (المرّ)[٢]، وبانقضاء تسعة أشهر، تفتح لحاء الشجرة ليولد أدونيس،

٢- [دُعيت الأميرة باسم مُرّا، ومن هذا الاسم يأتي اسم الشجرة –المترجم-].

طفل في غاية الوسامة. وعلى الفور، وقعت أفروديت في غرام أدونيس، ولكي تخفيه عن نظر الآلهة؛ خبأته في لارناكس (larnax)[٣]، وعهدت به إلى بيرسيفون (ملكة العالم السفلي) التي رفضت إعادته حين طالبت به أفروديت؛ فنُصّب زيوس حكماً للفصل في النزاع بين الإلهتين، الذي قرر أن يقسِّم السنة إلى ثلاثة أجزاء: جزء يمضيه أدونيس مع بيرسيفون، وجزء آخر مع أفروديت، وجزء ثالث يتصرف به الشاب على هواه. وهب الشاب، ابن سميرنا، الجزء الأخير من السنة لأفروديت، وبذلك أمكنه تمضية الجزء الأكبر من حياته معها. بيد أن الشاب، وفي فترة لاحقة، هلك أثناء مواجهة خنزير بري.

من المهم في رواية بانياسي، وفقاً للرؤية المحافظة لأبولودور، أن نؤكد على وجود العناصر الأساسية لمجمل التركيب الميثولوجي الذي يتصدر فيه أدونيس مركز الحدث: معجزة الولادة، جماله المنقطع النظير، التحدر من أصل ملكي، الارتباط بعدة آلهة خاصة بأفروديت، مهنته كصياد، والموت التراجيدي، ورحلته بعد الموت، وأخيراً، نهاية حياة قصيرة. للتوسع في الموضوع، واستكمال الملف الميثولوجي المطروح للتو، تتبادر معلومات أخرى متنوعة حول رؤى مختلفة للأسطورة، وحول الشخصيات المتعددة، وعلاقتهم البينية.

فعلى سبيل المثال: نعلم أن ثياس بن بيلوس، ووالد أدونيس، بحسب بانياسي، قد حكم الولاية العربية، وسوريا. ولعل سميرنا، أو، المُرّا – كما درجت العادة على تسميتها-قد وُلدت في لبنان، من زواج الملك، والحورية أوريثيا (Orithyia)، وارتبطت مباشرة بمدينة جبيل في بعض المصادر الأخرى. من جهة أخرى، نجد في رواية أفلاطون الكوميدي، أن والد أدونيس ليس ثياس، بل كينيراس (Kinyra) القبرصي؛ الذي أطلعه وحيٌ على

٣- [لارناكس هو صندوق حفظ رماد الموتى، و يعود إلى الفترة المينوية (٢٥٠٠-١٥٠٠ ق.م)، كما نجده عند الأثروسكيين في إيطاليا، من النصف الأول، من الألف الأول ق.م. –المترجم-].

الكوارث المحزنة المخبأة لابنه الوليد. في روايات أخرى، نجد أن كينيراس هاجر إلى قبرص من كيليكيا، وهنالك تزوج من ابنة الملك بيغماليون (Pygmalion)، وأنجبا عدداً من الأولاد معظمهم إناث، ومن بينهم أدونيس. أما أيجينوس (Igino)، فقد جعل من كينيراس ملكاً آشورياً؛ بينما يظهر ملكاً لبيبلوس (جبيل)، وابن لثياس، في رواية إيوستاتيوس. وكما رأينا، فإن إيسيودوس قد نسب أصل أدونيس إلى فونيكس، وألفاثيبيا، في حين أرجع بروبوس ولادته إلى زيوس دون امرأة.

من جانب آخر، حُفظت لنا العديد من الإضافات، والأخبار المتنوعة حول سفاح القربى الذي مارسته المراء، والولادة المعجزة لأدونيس. يبدو الموضوع مرتبطاً بالدور الذي لعبته المربية، وبخطيئة مستمرة (hybris)[٤] ارتكبتها الشابة مع أفروديت، وحبها الخائب لوالدها، ونشوة الملك لحظة السفاح، وتعمّد الشابة الانتحار، وهربها إلى الغابة خوفاً من سخط والدها، أو لإخفاء حمل السفاح، وأخيراً، بدموع الشابة التي تحولت إلى قطرات من المُرّ. بحسب أنطونيوس ليبيرال (Antonino Liberale) ، ولد أدونيس قبل تحوّل والدته إلى شجرة، في حين يقول مؤلفون آخرون: أنه خرج من لحاء الشجرة الذي تفتح عقب ضربات خنزير بري. وذكرت روايات أخرى أنه ولد من سيف والده، الذي تركه فوق الجبال، حيث ربته الحوريات وأطعمته. في مكان آخر نقرأ، أن النايادي (Naiadi) التقطت الوليد لحظة ولادته، وأودعته في سرير من وريقات ناعمة، وعطرته بدموع والدته.

إن عنصر الشهرة في كل قصة أدونيس هو علاقة الحب التي ربطته مع أفروديت، فبسبب حبه هجرت الإلهة الأولمبيوس، وأماكن عبادتها، وأصبحت صيادة. وعلى الرغم من غيرتها على وسامة أدونيس؛ لم تتردد بتركه أمانة عند بيرسيفون، والمطالبة بقوة باسترجاعه. ولعل أفروديت

٤- [هيبرس: مصطلح مستخدم في التراجيديا والأدب اليوناني، ويدل عادة على حدث وقع في الماضي، ومازال يؤثر في الوقائع الحالية بشكل سيء-المترجم-]

قد أنجبت أولاداً من أدونيس: بريابوس (Priapos)، بيرويه(Beroe)، هيستاسبيس(Hystaspes)، زاريادريس(Zariadres)؛ إلا أن حب الآلهة لم يكن الحب الوحيد الذي تباهى به. كانت برسيفون هي أول من وقع في حبه، بعد أفروديت، ولم تتردد، حسب بعض الروايات، أن تقتل الشاب بدافع غيرتها. بدورهم، كان كل من هرقل، وأبوللو، وديونيسيوس، على علاقة غرامية مع أدونيس الذي لم يتردد بالتصرف كامرأة. وبحسب سيرفيوس، فإن أدونيس كان مسؤولاً، أيضاً، عن الاغتصاب الذي تسببت به طبقة إيرينوميس.

في معرض أساطيره، يبرز أدونيس كصياد ماهر، ارتقى، أحياناً، إلى مصاف الصيادين العظام أمثال: بيرديكاس (Perdikkas)، وأكتايون (Aktaion)، وهيبوليتوس (Hippolytos)... إلخ، وفي حين آخر، نجده يرافق ديوبيسيوس في رحلات الصيد، إلا أن حبه لأفروديت، كان يعزله، في الغالب، عن هذا النشاط، مما أضعف كفاءته إلى حد عجزه عن مواجهة خنزير بري في اللحظة الحاسمة.

تظهر حادثة موت أدونيس، دائماً، وفي مختلف الروايات، كفعل سببته الآلهة، التي دفعت بالخنزير البري ليقتله (خاصة الإلهة أرتميس)، أو، أنها تحولت، هي ذاتها، إلى خنزير بري لتقتله (كما فعل أريس، وأبوللو). ولا ينفي هذا وجود روايات متباينة، فقد يكون الإله زيوس صعق أدونيس بعد أن قتل الخنزير البري، أو، أن هرقل قد قتله أثناء مصارعة معه، ولعل الميدوسات قد دفعنه إلى حيوان مفترس بغنائهن، أو، ربما هيفائيستون، زوج أفروديت، قد قتله خلال مباراة للصيد في جبل لبنان. ومع أنه كان وحيداً في ملاقاة الخنزير، إلا أن كوكيتوس (Kokytos)، تلميذ شيرون (Cheiron)، أسعفه سريعاً، حيث قام بتنظيف جراحه، ومعالجتها، ثم استراح على غناء أفروديت، والتقط أنفاسه الأخيرة في حضنها. ولعل أدونيس مات في حقل من نبات الخس، حيث هرب إليه مختبئاً من

الخنزير، أو، أن أفروديت وضعته فيه محتضراً. كانت أفروديت، دائماً، الآلهة التي نسقت في انسجام، غناء الحداد، وكانت تبكي مصابها الأليم، فولدت من دموعها شقائق النعمان، والورد الأرجواني. إلا أن مصادر أخرى ذكرت، أن فضل وجودهما يعود إلى دم أدونيس الذي تدفق بغزارة من جراحه. أخيراً، نجد أن أدونيس قد دُفن في فينيقيا، في مدينة جبيل، عند نهر حمل اسمه.

تسمح المعطيات الكاملة لمجمل الروايات المتعلقة بأسطورة أدونيس، بأن نحدد ملفاً عاماً يمكن الإشارة إليه في النقاط التالية:

- تحدر من أصل ملكي
- الأصل الشرقي
- الولادة المعجزة من سفاح قربى
- ارتباطه بالموسيقى، والصيد، والزراعة، والعطور، والحب، ورحلة ما بعد الموت... الخ
- علاقته مع أفروديت، وأبوللو، وأريس، وأرتميس... الخ
- النشاطات الجنسية/ الأبوة
- الفشل والعجز
- الموت خلال رحلة صيد، في سن مبكر
- عويل جنائزي
- الدفن والقبر
- تحول دمه.

لا نجد التوقف عند الطبيعة الخاصة للشخصية، التي لم تحظَ بانتباه كافٍ، خروجاً عن الموضوع، فبالرغم من أن بعض المصادر الكلاسيكية المتأخرة، أو، تلك المتضمنة في إطار نظم تصورية محددة، قد تعرّفت على

أدونيس بصفته ديونيسيوس، أو، أوزيريس، أو، آخرين من الآلهة الشرقية؛ نجد أدونيس في المثيولوجية الكلاسيكية مقحماً في عالم خاص خارق، لا ينتمي، بدقة، إلى عالم الآلهة بل، يناسب عالماً خاصاً بالأبطال، وفق الخصائص، والمواضيع، والأسباب الميثولوجية. يظهر أدونيس، مثل العديد من الأبطال اليونانيين، مرتبطاً بوثوق مع بعض الفعاليات الأخرى، أو، مع الشروط البشرية الجوهرية كالصيد، والحب، والموت، بالإضافة إلى ولادة استثنائية معجزة. على أية حال، نجده غير عادي، كعادة كل الأبطال، كما أنه ينحدر من سلالة ملكية منتمية لنفس العالم الخارق. يبدو مظهره الشاب «الوسيم جداً» كمظهر نموذجي للأبطال، قد جعل منه شخصية قَدَرية. أما حالته الجنسية، فنجدها بطولية أيضاً، خاصة في الاغتصاب، واللواطة، والخنوثة المنتشرة بشكل واسع بين الأبطال اليونانيين. كذلك ارتبط أدونيس بالموت ارتباطاً بطولياً، سواء في «رحلته» نحو العالم السفلي، أم في العويل الجنائزي المتناغم لأجله، أم في نهايته غير اليائسة. فعلاً يموت أدونيس «مقتولاً» مثل العديد من أبطال العالم اليوناني، اللذين مزّقتهم حيوانات، أو، أنهم صُعقوا من قبل زيوس، أو، أنهم كانوا ضحايا لحوادث معينة، خاصة خلال الصيد.

مهما كانت طبيعة هذه الشخصية الشرقية، التي حبكها اليونانيون مع (أو في) قصة أدونيس؛ نجد أنها قد أُدمجت، بشكل تام، في «النسيج» البطولي للديانة اليونانية، حيث أنها حملت، دائماً، خصائص، وصيغ بطولية، تتناسب مع مثال موجود أصلاً، وتتفرد بأدوار، ووظائف محددة، عن شخصيات شبيهة في ذات الميثولوجية.

٢. صيغ العبادة

اقتصرت أساطير أدونيس، المتسقة مع القواعد المنهجية المختارة مسبقاً، على الظهور بمنحىً نموذجي واحد، دون الانتباه إلى أي تطابق، أو، إعادة إنتاج محتملة نابعة من استخدامات مختلفة لهذه الروايات عبر التاريخ. ولكي نفهم مغزى تقديس هذه الشخصية، المنبثق من صميم الحالات الثقافية الفردية والمتباينة؛ نرى أنه من المناسب فصل الموضوعات المتعلقة بالعناصر الطقسية، كتلك الموثقة مثالاً في مدينة أثينا خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلادي، عن تلك العناصر المتعلقة بشخصية أدونيس الإسكندرانية في القرن الثالث الميلادي. وفي هذه الحالة، أيضاً، نكتفي بتقديم بعض المظاهر ذات المغزى الكبير في معالجتنا للوثيقة الملحوظة، خاصة، في دراسة عطا الله.

أولى الشواهد، وأقدمها تأتينا من العالم اليوناني في آسيا الصغرى: تشير الأبيات القليلة المحفوظة في قصائد سافو (Saffo) حول أدونيس، أن شاعرة ليسبوس عرفت -على الأقل-بعضاً من عناصر أسطورة البطل، ولعلها وجدت صيغة ما، لتمجيد موته حتى نهاية القرن السابع قبل الميلاد. وتحيلنا المنشورات المبعثرة، والمتعلقة بأدونيس، إلى الافتراض بأن الأمر مرتبط بطقوس معقدة لأفروديت، وحبيبها، أدت فيها طقوس العويل الجنائزي دوراً أساسياً. وإلى ذلك، نضيف منشوراً آخراً، يُشك في صحة نسبه إلى نفس الشاعرة، لكنه -على أية حال-يوثق طقساً احتفالياً تكلله أنشودة زفاف الشخصيتين في ذات الزمان والمكان.

بعد سافو، لا نجد أثراً لأية إشارة مباشرة لعبادة أدونيس في العالم اليوناني، على الأقل لمدة قرنين من الزمان، عدا شاهد واحد فقط، يعود إلى حوالي منتصف القرن الخامس، خرج إلى النور في أثينا، وحفظته العديد من عناوين المسرحيات الكوميدية. ابتداءً من هذا العصر، ولمدة قرن من الزمن، بقيت المعطيات الأثينية دقيقة بشكل مرضٍ؛ وسمحت لنا بإعادة تركيب مختلف عناصر الطقوس الاحتفالية بأمانة. وفي هذا الصدد، يشكل الكوميديون المصدر الرئيسي للمعلومات، لكن ليس الوحيد، تؤازرهم، في رواياتهم، العديد من التصاوير الزخرفية المنقوشة على المزّهريات؛ فمن أرسطوفاني (Aristofane)، ومن مؤلفين كوميديين آخرين في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد، نستنتج أن احتفالاً مكرساً لأدونيس الأثيني، قد دام عدة أيام، تخللته رقصات جنونية، ومآدب، وطقوس عويل جنائزي، وربما انطوى، أيضاً، على سَهر مقدس على شرف أدونيس، وأفروديت. كانت الطقوس الأدونيسية تمارس داخل البيوت الخاصة، وعلى أسطح المنازل، وتُنظمها نسوة من طبقات اجتماعية مختلفة، ويبدو أن الجو العام، الذي نستشفه عادة من المنشورات الكوميدية المبعثرة، كان يضج بالمرح والمجون بالاشتراك مع سيدات مجتمع، وعاهرات، وعشّاقهنّ. وهناك خاصية أخرى، سلّط الضوء عليها الكيفرون (Alcifrone)، في القرن الثاني قبل الميلاد، ففي رسائله يعيد إلى الذاكرة، تلك الصورة الخليعة والمتهتّكة للاحتفالات الأدونيسية في أثينا قبل قرنين من الزمن. من جانب آخر، لم تكن للاحتفالات الأدونيسية طابع رسمي، بل كانت شعبية بامتياز، ولم تكتفِ الدولة الأثينية بعدم التدخل في تمويلها، أو، في تنظيمها، بل أظهرت، أيضاً، تسامحاً معها كحالها مع جميع العبادات الشرقية في المدينة. كان من بين العناصر الأكثر ملاحظة وأهمية في هذا الاحتفال، إبراز صورة أدونيس، والتجهيز لبعض «الحدائق» الصغيرة، حيث تزرع بذور الحبوب، والخضروات في تربتها، ومن ثم يتم نقلهم إلى

الهواء الطلق على أسطح المنازل. تتموج البذور، وتخضرّ أوراق النباتات في بضعة أيام، ثم تترك لتذبل، مظهرة حيوية وهمية لأدونيس، وهو يختنق تحت أشعة شمس الصيف الحارقة. جدير بالذكر هنا، أن فترة الاحتفالات الأدونيسية في أثينا، تتوافق مع نهاية شهر تموز، حيث تكون الشمس في ذروة توهجها. ومن الواضح أن الموضوع مرتبط بأخوية، التأم في عضويتها عدد محدد من المواطنين حول عبادات معينة في مدينة أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد، ففي مرسوم يعود إلى أخويات أفروديت، يُشكر ستيفانوس (Stephanos) على رعايته احتفال «السلف أدونيس» (κατα τα πατρια)[٥]. ولا بد أن الأمر هنا مرتبط بجمعية دينية مكرّسة لعبادة أفروديت القبرصية، التي كانت قد ضمت إلى عضويتها مجموعة من تجار كيتون، الذين طالبوا في عام ٣٢٢ ق.م بتشييد معبد لإلهتهم. إذن، كان هنالك احتفال لأدونيس من بين احتفالات الأخويات (tiasi)[٦]، لكن لا تبدو الإشارة إلى السلف أدونيس (κατα τα πατρια) مفتقرة لمعنىً ما، إلا إذا أريد منها أن تؤكد على اختلاف في عبادة أدونيس المحتفل بها على أسطح منازل نساء أثينا.

حظيت عبادة هذا البطل بنجاح ملحوظ خارج العالم اليوناني خلال الفترة الهلنستية. ففي الإسكندرية، كانت الاحتفالات الأدونيسية شائعة، ونحن نعلم عنها أكثر مما نعلم عن مثيلتها في أثينا، بفضل الشواهد التاريخية التي تغطي فترة زمنية تمتد من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الرابع الميلادي، وهي فترة طويلة تجعلنا نتساءل، في كل مرة، مع الباحث عطا الله، عن أي أدونيس تتحدث المصادر خلال مختلف العصور، ولا تجعلنا نحافظ على الإشارات المتعلقة بعبادة أدونيس،

٥- [(κατα τα πατρια) تعني حرفياً الطقوس المرتبطة بعبادة الأسلاف، و يقصد بها هنا طقوس أدونيس –المترجم-.]

٦- [يدل مصطلح (tiaso) على أخوية أي مجموعة من الناس المجتمعين على شرف إله، أو يمكن أن يدل على تجمع لمجموعة من الآلهة –المترجم-].

منفصلة، سواء في العاصمة البطلمية، أو، في مدينة الإسكندرية، خلال القرون الأولى للمسيحية. ولعله من الضروري، لفهم ذلك، أن نشير إلى كل الروابط الممكنة مع عبادة أدونيس، في مدينة جبيل، خلال الفترة الرومانية الإمبراطورية.

وفقاً لما يمكننا استنتاجه من مجموعة الأعمال الأدبية زمن تيوكريتس، في الفترة الهلنستية، نجد أن احتفالات أدونيس في الإسكندرية، خلال القرن الثالث الميلادي، كانت هامّة، وشعبية بشكل خاص، إذ كان الاحتفال يتم، في جزء منه على الأقل، في ردهات القصر الملكي، وتشارك فيه الملكة، مباشرة، بأبهة عظيمة. ونحن لا نملك إشارات دقيقة عن المدة التي كانت تتم فيها الاحتفالات، ولا عن التسلسل الزمني المؤكد لمختلف اللحظات؛ لكننا نستطيع أن نفترضها أنها كانت تمتد ليومين على الأقل، يشهد فيها اليوم الأول، أبهة عظيمة، وأعطيات مختلفة، وتظاهرات للفرح، ويخصص اليوم الثاني للشعائر المرتبطة بالحزن والحداد. افترض الباحث غلوتز (Glotz) أنه احتفال ثلاثي الأيام (triduum)، يبلغ أوجه في قيامة أدونيس المبهجة، كانت تمارس فيه طقوس إيمائية بمشاركة الملكة، وشخصيات من البلاط الملكي؛ إلا أن نص تيوكريتوس (Teocrito)، ووثائق أخرى، لا تبدو متفقة مع هذا الافتراض، ولا تسمح لنا بافتراض نظريات مماثلة. في حين، يبدو مؤكداً وجود صنم لأدونيس على سرير جنائزي، كانت الملكة تقدم إليه فاكهة من كل نوع. إضافة إلى «حدائق»، مقدمة من الملكة في أوعية فضية صغيرة نمت فيها نباتات الخس، والقمح، والشعير، واليانسون. ومن بين الأعطيات الأخرى، والتي يحتمل أنها كانت تعرض على طاولات، عطور سورية موضوعة في أوانٍ (alabastroi) ذهبية، وفطائر عسل، وفواكه مقلية، عليها أشكال حيوانات وطيور. كانت الشعائر تقام، كل عام، بمشاركة جمهور كبير، مؤلف في معظمه من النساء، وكانوا يعهدون لمغنية منفردة مهمة سرد قصة أعراس أفروديت وأدونيس، وأداء غناء هياليموس (Ialemos) لموت أدونيس.

وفي فجر اليوم التالي، وإيذاناً بانتهاء الاحتفال، كانت النسوة يحملن تمثال أدونيس إلى شاطئ البحر، وسط صيحات العويل الجنائزي وطقوس الحداد الأخرى. وهنا لا يعطي تيوكريتوس، والباحثون الآخرون، أيّ إشارات على شعائر أخرى مرتبطة بتظاهرات محتملة لاحتفال قيامة أدونيس. أخيراً، يُلقى تمثال أدونيس في البحر مع «حدائقه»، وتلقي النسوة التحية بالطريقة الكورالية مصحوبة بالتوسل، و «الدعوة بالعودة» في العام التالي.

تلك هي الشواهد الأكثر وضوحاً فيما يتعلق بعبادة أدونيس في العالم اليوناني والهلنستي. فإذا انتقلنا إلى أخبار عبادته في أماكن أخرى من العالم الكلاسيكي، تصبح صعوبات إعادة تصور الشعائر المقامة على شرفه أكثر تعقيداً لافتقارها إلى التوثيق، والمقارنات الكافية، التي تساعدنا في توضيح الإشارات المبهمة حول المظاهر الخاصة.

لم يبقَ لنا من عبادة أدونيس في مدينة أرغوس إلا رواية باوسانياس، الذي حدد مكاناً غير بعيد عن هيرايون (Heraion)، حيث كانت النسوة يذهبن ليبكين أدونيس. بحسب عطا الله، لم تكن عبادة البطل في هذه المدينة مفتقرةً إلى صلة تربطها مع مدينة ساموس البعيدة، حيث كانت النسوة يقمن احتفالاته منذ القرن السادس قبل الميلاد، بحسب شهادة دفيلوس (Difilo).

أما في سيستوس (Sesto)، فنجد الدليل الوحيد على عبادة أدونيس لدى موسيوس (Museo) ، حيث يشير إلى الاحتفال من دون تقديم أية تفاصيل أخرى، ولعل الأمر هنا يتعلق بذريعة أدبية من أجل «تلوين» القصة. في برغامون، يحتمل أن يكون أدونيس قد قُدّس في القرن الثاني الميلادي، وفقاً لوشائج وثيقة بالتصورات الأورفية[٧] الشائعة، والمرتبطة بالدورة الزراعية.

في مقاطعة كاريا (Caria)، عُثر على كتابتين مؤرختين في القرن الأول

٧- [أي المرتبطة بالإله أورفيوس إله الشعر والموسيقى -المترجم-].

قبل الميلاد، الأولى: في مدينة سيمه (Syme)، والثانية: في منطقة مجاورة. كلتا الكتابتين تتحدثان عن أخوية (tiaso) منصرفة لعبادة أدونيس، وتذكران مرسوماً شرفياً مرتبطاً بمجموعة عُرفت بالأدونيسية (Adoniastai). كما تمثل كتابة أخرى تعود إلى مقاطعة بيريا روديا (Perea Rodia) في آسيا الصغرى، خلال الفترة الإمبراطورية، عثر عليها في لوريما (Loryma)؛ مرسوماً لأخوية أصحاب مآدب أدونيس، الذي يمنح إلى أحدهم شرف حمل التاج خلال الاحتفالات الأدونيسية.

كانت أحداث أدونيس معروفة، دون شك، خلال القرن الرابع قبل الميلاد، على السواحل الغربية للبحر الأيوني في لوكري (Locri)، حيث حظي البطل – ربما-بنوع من صيغ العبادة يمكن استنتاجها من المقاطع الشعرية للشاعر نوسيد (Nosside)، العائدة إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وأيضاً، من بقايا ثلاث رقم فخارية تعود إلى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، تمثل –ربما-مقطعاً من أسطورة أدونيس. وإلى هذه الفترة أيضاً، تعود مجموعة المرايا التوسكية المزخرفة بالحز، التي تذكر أدونيس باسم أتوني، وقد حظي البطل لدى تلك الحضارة، أيضاً، بعبادة.

فيما يتعلق بالفترة الرومانية المتأخرة، يمكننا القول بوجود بعض الدلائل التي تشير إلى دراية بالأسطورة، لكن خلال الفترة الإمبراطورية، كان يُحتفى بعبادة أدونيس في روما نفسها، بالرغم من استبعاد وجود احتفالات متعلقة بالأسطورة ذاتها.

أخيراً، لا بد لنا من ذكر بعض الدلائل المتعلقة بتقديس أدونيس في قبرص. من الملاحظ هنا، وجود الاختلاف بين المعطيات الأسطورية، والطقسية، فهناك، فقط، دلائل على عبادة أدونيس في مدينة أماتونت (Amatunte)[٨] في قبرص، حيث حدد باوزانياس معبداً قديماً جداً

٨- [أماتونت: مدينة ميسينية ثم فينيقية تقع على الساحل الجنوبي لجزيرة قبرص. كانت مقراً هاماً لعبادة أفروديت. –المترجم-].

مكرساً لأدونيس، وأفروديت، بينما حدد ستيفانوس بيزانسيوس (Stefano di Bisanzio) مكاناً لتوافقية دينية بين هذا البطل، والمصري أوزيريس. وفيما عدا ذلك، تشير دلائل مباشرة، وغير مباشرة، إلى عبادة أدونيس في الجزيرة، إلا أن أدونيس هنا عُرف بتسميات أخرى، وبأشكال عمومية بغية تفسير الصيغ الخصوصية لعبادة أفروديت، خاصة، في تقدمات، وتضحيات محددة، ربطت مع أسطورة أدونيس في الشواهد التي قدمها بعض المؤلفين المتأخرين.

من خلال هذا الإطار العلمي للدلائل حول أساطير، وعبادة أدونيس في العالم الكلاسيكي، تنبثق صورة معقدة، وغير متجانسة قط، ولا يمكن تحديد هويتها بمعنىً واحد أبداً. وقد كُتب، غالباً، أن أدونيس مثّل حالة خاصة لإله شرقي تم حفظ الخصائص الأصلية لعبادته في أرض يونانية. تدل كل العناصر المدققة على معنىً خاص مرتبط بما قدمته كل ثقافة عبر استخدام تلك العناصر، وإعادة إنتاجها، وفقاً لاحتياجاتها الخاصة.

ماذا يمكن أن نستنتج من القراءة الخاصة لأسطورة، وعبادة أدونيس التي نستعد لإنهائها؟ إن الإشكاليات، والحالات المتعددة المتفردة التي وضعت كل المقاربات في حالة إشكالية، تحتم بالضرورة إحاطتنا بكل مكونات الملف، بالإضافة للتعرف، ولتفسير مختلف المعاني التي نحصل عليها. ولما لم تكن التفسيرات المجازية للكتّاب اليونانيين، واللاتينيين في الفترات المتأخرة، والتي تلتها مؤلفات فريزر، الوحيدة الممكنة، إذ أن هناك قراءات أخرى لعبادة أدونيس يمكننا التحقق منها، ولما كانت براهين ديتيان تعتمد على ما سبق، أكثر من كونها تبحث عن الأصول؛ فإن بحثنا سيركّز على العناصر، والأسباب، والتناغم الشرقي لأدونيس من أجل الوصول إلى الصورة التي أرادها العالم الكلاسيكي لهذه الشخصية. إذن، والحال هذه، سنعمد إلى اقتراح تفسير جديد لأدونيس -ليس بالضرورة بديلاً عن التفسيرات السابقة-يلفت الانتباه من جديد لأحد عناصر الملف،

وفي هذه الحالة، سيكون ممكناً إضافة بعض النتائج الجديدة، والإيجابية، خاصة، فيما يتعلق بالصيغ «الأصيلة» لوجود أدونيس في البانثيون الفينيقي الشرقي. إنه المعطى الذي نقترب من توضيحه، انطلاقاً من تحليل العناصر «الشرقية» التي تمثلها الشخصية في إطار التوثيق الكلاسيكي.

الفصل الثاني
العناصر «الشرقية» - الولادة

١. الاسم والألقاب

يظهر العنصر المرتبط باسم أدونيس من بين العناصر «الشرقية» الأكثر وضوحاً في مجمل الموضوع المتعلق بالإله، ونجد له معنىً مقابلاً في المعجم الشمالي الغربي للغة السامية. ولهذا، لا بد لنا من إقصاء الاقتراحات التوضيحية لكريتشمر (Kretscmer) وبيساني (Pisani) ، اللذان حاولا، اعتماداً على القواعد اللغوية الإسكندرانية وعلى نظرية باوديسان (Baudissin)، أن يبحثا عن أصل يوناني خالص للمصطلح، في حين نتفق مع عطا الله الذي وضح ضعف هذه النظريات المقترحة، وأوجب ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الأصل الشرقي للاسم. وإذا كان الأصل الشرقي لاسم أدونيس عصياً على الشك، فإن العديد من الإشارات المقنعة تدعم هذا الأصل، فيما عدا الرابط الواضح في مصطلح (إدن)، وهنالك العديد من الأسماء التي تدل على أدونيس في الوثائق الكلاسيكية: أبوباس، جينجراس، وجاوس...الخ، التي سيمكن لنا أن نضعها، كما سنرى، في ارتباط مباشر مع المنطقة السورية الفلسطينية أو القبرصية، بالإضافة إلى المعنى الشفاف لأسماء شخصيات أخرى في ملفه، خاصة، كينيراس، ومُرّا، المرتبطان، دون شك، مع أسماء أعلام سامية. أخيراً، يعطي إيسيخيوس (Esichio) في شرحه لأدونيس مرادفاً للمصطلح (δεσποτης)، أي «السيد»، لدى الفينيقيين. تبدو الاقتراحات البديلة المقدّمة من قبل فلاسفة ذلك العصر قابلة للمشاطرة، إضافة إلى ملاحظات عطا الله، الذي يرى أن القواعد اللغوية الإسكندرانية، وكل من سعى إلى شرح الاسم وفق علم الأسماء اليوناني، لم يعرضوا مشكلة الأصل الشرقي للاسم، بل،

أشاروا إلى أن كل الموضوع المتعلق بأدونيس هو يوناني. تكشف أسماء الأعلام المتعددة قيماً مختلفة لاسم أدونيس في أمكنة وأزمنة مختلفة، فأريستاركوس (Aristarco) جعل الاسم ينحدر من اللفظ (ηδω) أي «البهيج»، أما أروديان (Erodiano) فربطه باللفظ (αδεω)، حيث أن أدونيس كان مرغوباً لعشيقته، وأعاد كورنوتوس (Cornuto) ربطه باللفظ (αδε′εω)، لأنه يمثل القمح الذي يسكت غائلة الجوع، في حين قام آخرون باقتراح ربطه مع اللفظ (αδεω) المرتبط بالغناء، أو مع (αδης) معتقدين في أدونيس قوة جهنمية، أخيراً يربطه فولجينسوس (Fulgenzio) بالولادة من الشجرة المعطرة المُرّ.

وهكذا، فإن النظرية الأقرب للصحة، هي تلك القائلة بربط أصل اسم أدونيس بالمصطلح (إدن) الموثق في المنطقة السورية الفلسطينية، في الوثائق الأوغاريتية، وفي العبرية التوراتية، وفي الآرامية، والفينيقية، وكذلك في اللغة الإبلائية التي حفظتها وثائق تل مرديخ (إبلا) العائدة إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد. بعد أن حُدّد، بهذه الطريقة، الأصل الشرقي للاسم الممنوح في اليونان إلى البطل أدونيس، يبقى أن ندرك الأنساب، والمعاني الخاصة بالاسم في العالم الكلاسيكي، وفي الثقافات الأخرى. يتعلق الأمر بتحديد دقيق للمعنى المنسوب بشكل أصلي إلى هذا المصطلح من جهة، ومن جهة أخرى بالاستخدام الذي وُضع في العالم اليوناني في علاقة مع المعنى الأصلي. نجد في أول ملاحظة يمكننا القيام بها أن المصطلح، في وثائق الشرق الأدنى، قد استخدم للدلالة على الرجال، وعلى كينونة خارقة فوق القدرة البشرية، على حد سواء، بمعنىً جوهري، وهو «السيد».

يظهر الاسم «أدانو» في الوثائق الإبلائية، وهو مصطلح يدل على موظف رفيع في البلاط الملكي، ربما كان رئيس كل الإدارة في البلاط. نجد في أوغاريت اللفظ (أدن) كنسب إلهي، ربما خاص بالإله بعل، لكن غالباً ما استخدم أيضاً للدلالة على سيادة ملك المدينة على السكان، والأقاليم،

والأماكن المقدسة. في حين توثّق لنا رُقم، وكتابات ماري، وتل العمارنة اللفظ (إدن) بعدة أشكال لأسماء مركبة. نجد اللفظ في الكتابات الفينيقية، ولاحقاً البونية، كلقب لعدد من الآلهة (بعل، شمش، إشمون، ملقارت، رشف، ملك عشتار، إيل، بعلشمين، بعل حمون، وصيد... الخ) ؛ أو كلقب للملك. يتم تداول المصطلح في العهد القديم غالباً بصيغة «إدون»، ويبدو أنه يشير إلى «السيد» بمعنى الملك الذي يحكم البلاد والبيوت والأقاليم، أو على نواة العائلة فقط، لكن اللفظ «إدني»، يبقى الأكثر استخداماً، خاصة، في النصوص المتعلقة بيهوه. في هذه الحالة، ربما يمثل المصطلح (أدوناي)، في معظم النصوص، اسماً موصوفاً توكيدياً، أكثر من كونه لاحقة لضمير ملكية مفرد، ولهذا يجب تفسيره كدعم للمعنى الأساسي لكلمة «الهير» أو «السيد الأسمى». لا يزال اقتراح ايسفيلدت(Essfeldt) لحل الإشكالية اللغوية المتمثلة في هذا المصطلح العبري، هو الأفضل، خاصة مع وجود تأكيد له في التوراة اليونانية التي تربط اللفظ (أدوناي) مع اللفظ اليوناني (κυριος) [أي سيد –المترجم-] وليس مع (κυριος μου)، [أي سيدي –المترجم-]. استناداً إلى هذا، نقدّر أن يكون اللفظ (is-) اليوناني متعلقاً، أيضاً، بتوكيد، أكثر من كونه ضمير ملكية ذا أصل فينيقي، كما يعتقد عطا الله. إضافة إلى التطور اللفظي للمعنى الأساسي للمصطلح (إدن) في اللغات السامية، يجب تصحيح نظرية جينسبيرغ (H. Ginsberg)، وهيردنير (A. Herdner)، اللذين أعادا ربط أصل المصطلحات إلى «أب» و «أم»، استناداً إلى الدلائل التي قدمها سانمارتن (Sanmartìn)، حيث أن اللفظ (إدن) يدل، في كل الأحوال، على القدرة، الهيبة، سلطة فرد ما، أو سلطة إله ما، ويظهر المصطلح لغوياً محدداً بمفردة متكررة «أب»، و «بعل» أي «سيد». فإذا أضفنا إلى هذه المعطيات، قولنا إن اللفظ «إدن»، على خلاف الألقاب الإلهية الأخرى في اللغات السامية (إل، بعل، ملك... الخ)، لا يتطابق بدقة مع إله واحد

فقط، فسيبدو لنا أنه من الضروري الأخذ بعين الاعتبار نظرية الإله الأصلي في مجمع الآلهة الفينيقي المعبود تحت اسم مماثل افترض مسبقاً للبطل اليوناني. يلاحظ دوسو[٩] أن استخدام المفردة (أدونيس) للدلالة على نفس إله مدينة بيبلوس، يبدو مقتصراً على اللغة اليونانية، حيث تطابق شهادات أوريجينيس (Origene)، وتيودوريت (Teodoret)، وأيساك (Isacco)، ولوقيانوس (Luciano) -كما سنرى-أدونيس بإله شرقي، لكنها، في نفس الوقت، تؤكد على عدم وجود إله معبود بهذا الاسم بالذات في أقدم مجمع فينيقي للآلهة.

بدأت نظرية أدونيس اليوناني تأخذ موقعها في الدلالات المقدمة مسبقاً عن أصل الاسم، فبالنسبة لليونانيين، كان هذا البطل، يذكّر، مباشرة، بالآلهة، المعبودة الحاملة لهذا اللقب في قبرص، وسوريا وفلسطين، وفي كامل الشرق الأدنى السامي، أكثر من كونه يمثل إلهاً فينيقياً بالخصوص. وطّد التأمل الديني المختلف لتلك الآلهة السلطة، والسيادة على البشر، وعلى الأشياء كخاصية جوهرية لها.

تجد هذه النظرية، التي ستتضح، رويداً رويداً، خلال عرضنا للمظاهر، والخصائص المحددة لشخصية أدونيس، سلسلة من البراهين المهمة في الوثائق الكلاسيكية. فهي تظهر، أولاً، في الدلالات المقدمة في المعاجم المختلفة التي تتفق، فيما يتعلق بأدونيس، على تدوين اللفظ «κυριος» كصفة إلهية؛ وثانياً، في نسب هذا اللقب لشخصيات من البلاط الملكي، في إطار منح حقوق الجلالة الخاصة، التي لا تستبعد الخاصية الإلهية للملك الحاكم. فاللفظ «إدن»، في الكتابات الفينيقية، لقبٌ اختص به،

٩- في تراجم بوديسان، علينا أن نؤكد أنه لا يوجد أي دليل يثبت النظرية القائلة بأن أدونيس قد عُرف في سوريا باسم «نعمان»، التي قدّم لها فوكس, لكننا نجد لفظ «نعمان» مذكوراً كاسم علم، أو، كلقب لعدة آلهة في اللغات السامية, و بقيت صلته بأدونيس مرتبطة بالمصطلح اليوناني «شقائق النعمان»، حيث أن هذه الوردة تزهر من دم أدونيس، و عليه نجد أنه لابد من تفسيرات أخرى أكثر إقناعاً.

ليس فقط ملوك قبرص أو بعض المدن الفينيقية، بل كان، أيضاً، لقباً للملوك البطالمة وربما لأغسطس نفسه، ناهيك أن الإمبراطور جوليانوس، في القرن الرابع الميلادي، فضّل لقب «أدونيس» نسباً له. إلا أن العنصر الأكثر أهمية، دون شك، هو استخدام مصطلح أدونيس، خاصة في قبرص، للدلالة على معظم الشخصيات الأسطورية، التي لا نعلم عنها إلا القليل في ما عدا أسمائها: أبوباس (Abobas)[١٠]، جواس (Guas)[١١]، جنجراس (Gingras)[١٢]، أيويس (Eoies)[١٣] أو أويس(Aoios)، إتايوس (Itaios)، كيريس (Kirris، Kyris)[١٤]، فيريكليس (Pherekles) ،بيريابوس (Priapos) ، وبيغمايون (Pygmaion). ليس صعباً أن نتعرف، في هذه المصطلحات، على مقابلها في الألقاب الخاصة بأدونيس، أو، في روابطها مع عبادته، أو، في بعض ألقاب أسطورته، ولعلّ اللفظ (أبوباس) يرتبط بالجذر (إبّ)، الموجود في مختلف اللغات السامية متعلقاً، غالباً، بموسيقى الناي، الذي يشفّ لحنها عن معنى لفظ جنجراس، لكنه يتبدى عند جاواس كرابطة قريبة من موت، ودفن البطل. والواقع، أن الأمر لا يتعلق بألقاب بسيطة، بل، بأسماء شخصيات ذات قدرة خارقة مستقلة، ومرتبطة بالبيئات الثقافية المختلفة عن الثقافة اليونانية، والمنتمية -ربما-إلى التقاليد المحلية، التي اعتبرت «متطابقة» مع البطل أدونيس استناداً إلى التناغم الأسطوري، أو الطقسي. على سبيل المثال: الحالة في بغمايون، أو في

١٠- وهو الاسم الذي كان سكان بيرج (Perge) ينادون به أدونيس.

١١- وهو الاسم الذي أطلقه سكان قبرص على أدونيس.

١٢- وهي كنية أدونيس في الأرض الفينيقية، حيث كانوا يبكونه مع ألحان حزينة على الناي الذي يحمل الاسم نفسه، بحسب بعض المصادر.

١٣- وهو اسم أدونيس، بحسب بانياسي (Paniassi). ربما يتعلق الأمر بصيغة ملحمية لمصطلح أويوس (Aoios)، الذي نجده في دلالات معجم اصل الاسماء (Etym. Magn.)، ويشير إلى البطل أدونيس، وإلى نهر في قبرص. وقد نسب نفس الاسم إلى ابن كيفالوس (Kephalos) سلف أدونيس في قبرص، في دلالات.

١٤- إنه لقب لأدونيس في الأرض القبرصية.

أويس، وربما، في كيريس، ولإتايوس، وفيريكليس، التي، يرجح أن، تضيف بعضاً من الأمور، على الرغم من النقص الكامل، تقريباً، في المعطيات.

إذا كانت بعض المصادر الكلاسيكية واضحة فيما يتعلق بوجود تعاريف متعددة، ومحتملة لأدونيس، في إطار التقاليد الأسطورية المعروفة في قبرص، أو في فينيقيا من جهة، وبإمكانية وجود دلالات «محلية» للتعريف بشخصيته من جهة أخرى، فإن الاقتراح القائل برؤية تحول شخصية خارقة شرقية في البطل اليوناني، يبدو لنا أقل واقعية. نجد اللقب «إدن» شائعاً جداً في ألقاب الآلهة، والملوك في مدن قبرص، والشرق الأدنى، ونجد، أيضاً، أن الميل نحو تفسير اسم أدونيس، خاصة في قبرص، كشخصية خارقة، يجعل النظرية، التي نحاول برهنتها، أكثر أهمية. كان أدونيس بالنسبة لليونانيين «السيد»، إله الناس الفينيقيين، وريث التقاليد المركبة بشكل حر، والمعاد استخدامها في إطار الميثولوجيا اليونانية، لكي تعزز بهذا الاسم، وبهذه الصيغة، صورةً محددةً للعالم الثقافي، والديني، المنبثق من ثقافة مختلفة عن تلك اليونانية في قبرص، وعلى الساحل السوري الفلسطيني.

لكن الاسم لم يكن إلا واحداً من وسائط عرض الديانة الهلنستية المتعددة الآلهة لتعزيز خاصية شرقية مختلفة لشخصية أدونيس. من بين تلك الوسائط، يتحتم علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، أولاً، تحدر الشخصية من نسل بطولي دقيق.

٢. أسلاف أدونيس

يتفق الشعراء، وكتّاب الأساطير، والكوميديون القدماء على نَسْب الولادة المعجزة لأدونيس، كنتيجة مباشرة لسفاح القربى، التي اقترفته والدته وتحولها، على إثره، إلى شجرة المُرّ. من جهة أخرى، نلاحظ اختلافات واضحة فيما يتعلق بأسلاف أدونيس، فقد نُسبت الأبوة، في مختلف الحالات، إلى البطل فوينيكس (Phoinix)، الذي أطلق اسمه على الفينيقيين، أو إلى ثياس (Theias)، ملك الأشوريين، أو إلى كينيراس (Kinyras)، ملك قبرص، أو إلى زيوس الأعلى مباشرة. لا بد من الإشارة في هذا الخصوص إلى (كِسرة) أنتيماخوس من كولوفون (Antimaco di Colofone)، المحفوظة من قبل بروبوس (Probo)، والتي أُعتقد، في السنوات الأخيرة، أنه يمكن استشفاف أبوة أدونيس منها من خلال الجملة: «أجينوريس كونتيس الذي حكم استيرا العربية». إلا أن النص كان تالفاً في أحد أجزائه المنسوخة، ويُظهر بعض الصعوبات في القراءة، والتفسير، التي تم حلها مؤخراً بطريقة مرضية، استناداً إلى مقارنة نص محفوظ من قبل أبوللودور يذكر أسلاف أدونيس. يقترح ويست (West) قراءة نص منشور نقل عن كُسر من قصيدة للشاعر أنتيماخوس، كالتالي: «(أدونيس) بن فونيكس [أجينوري] وألفيسيبويا (أجينور)، كما يقول هيسودوس، بينما يقول بانياسيس أنه ابن ثيانتيس حاكم آشور العربي، أو ابن كينراس حاكم قبرص بحسب أنتيماخوس، ويتناول كتاب فيلوستيفانوس المسألة بطريقة شعرية بوصفه ابن زيوس من دون امرأة».

إن إشارة أنتيماخوس هي الشاهدة الأقدم على تحدر نسل أدونيس من ملك قبرص كينيراس، وقد تم تداولها من جديد، في القرن الخامس قبل الميلاد في كسرة من عمل أفلاطون الكوميدي (Platone il comico)، الذي قدم رؤية مختلفة حول تحديد مكان حادثة أدونيس في قبرص. بالتالي، لا بد لنا من التركيز على نسل أدونيس من كينيراس، آخذين بعين الاعتبار الشواهد المبعثرة لنسله من فونيكيس، وزيوس، والتي لا نجد لها تأكيداً في الوثائق، بينما نلاحظ في الميثيولوجيا الكلاسيكية ذكراً قليلاً لثياس بالإضافة إلى الإشارة لسفاح القربى، وأبوة أدونيس. هنالك العديد من الشواهد التي تشير إلى أبوة كينيراس، خاصة في إشارة إلى أقدم قصة لجزيرة قبرص، فتجعل من هذا البطل الشخصية الأكثر تمثيلاً، دون شك، في التقاليد الثقافية، والدينية القبرصية في إطار الميثيولوجيا الكلاسيكية. بالرغم من أن كينيراس لم يكن أول ملوك قبرص[١٥]، إلا أن الفضل يعود له في تنظيم الحياة المدنية في الجزيرة مثلاً، من خلال إنجاز الأعمال التأسيسية الأكثر أهمية للوجود الإنساني، كاكتشاف مناجم النحاس، المصدر الاقتصادي الرئيسي للجزيرة، واختراع أدوات شُغل المعادن، وهو الذي أسس بشكل شخصي، أو من خلال أبنائه، المراكز السكنية الأساسية في الجزيرة، وهو من أرسى عبادة أفروديت فافوس (Aphrodite Phophas)، إذ أشاد لها معبداً، وأحدث منصب الكاهن، وممثله الأول. ويعود الفضل إليه، بشكل خاص، في تأسيس سلالة (genos)[١٦] الكينيراديين، ورثة عرش فافوس، ومنصب كاهن أفروديت، واستحداث طقس البغاء المقدس الخاص بعبادة الإلهة في المدينة

١٥- بحسب أبوللودور, لعل كينيراس بن ساندكوس (Sandakos) السامي، المهاجر من سوريا إلى كيليكيا، قد وصل إلى قبرص مع مجموعة من رفاقه، ولعله تزوج بابنة الملك المحلي بيغمايون، و أنجب منها ذرية كبيرة.

١٦- [يدل مصطلح جينوس (Geneos) في اليونانية على مجموعة صغيرة تربطها علاقة قرابة وثيقة تتحدد ضمن كيان واحد، ولعلها تشكلت من العائلات النبيلة حصراً –المترجم-].

القبرصية، وخارجها. تمتع هنالك كينيراس ببعض الخصوصيات، التي جعلت منه شخصية مشهورة في كل أنحاء العالم القديم، وبالخصوص، جماله الاستثنائي، وغناه الفاحش، ومعرفته الموسيقية، وعمره المديد. يبدو أن حادثة هذا الملك الكاملة مرتبطة بالبدايات الأسطورية للحضارة اليونانية، إذ كان لا يزال ملكاً على قبرص أيام الحرب الطروادية. في السنوات اللاحقة لتلك الحرب، رسى تيوسير (Teucer)، الرجل المطرود من سلامينا (Salamina) الأتيكية من قبل أبيه تيلامون (Telamon)، بسفينته على شاطئ قبرص، وأسس هناك مدينة سلامينا الجديدة، متمتعاً بحكم جزء كبير من الإقليم، وتزوج بابنة الملك القبرصي.

كذلك إننا نعرف تقاليد أدبية متعددة، ومهمة، تسرد قصة وفاة كينيراس، فقد ذكر بعض المؤلفين، أن أبوللو (Apollon) هزمه في مسابقة موسيقية، ثم قتله؛ في حين، تحدث آخرون عن انتحار الملك بعد معرفته بالجريمة التي اقترفها مع ابنته. على أية حال، تتفق الشواهد على تأكيد دفن كينيراس، كسائر خلفائه، في معبد أفروديت، الذي شيّده بنفسه في فاوفوس.

تلك هي، باختصار، العناصر الجوهرية لملف مفعم بالاهتمام، وموثق، بشكل واسع، في التقاليد الكلاسيكية، منذ أقدم الفترات التاريخية وصولاً إلى آخر المثقفين البيزنطيين. تتجلى الصورة في شخصيةٍ ذات ملامح أسطورية دقيقة تقحم الحادثة في إطار العلاقات بين اليونانيين، والفينيقيين، والسكان الأصليين لجزيرة قبرص، في الأزمنة الأسطورية الأولى. في إطار مفهوم تعدد الآلهة الهلنستي، تطرح هذه الخصائص بالذات سلسلة من التساؤلات، تتمحور حول إمكانية تحديد علاقات، وإشارات مباشرة بين مجمل المعطيات حول الملك القبرصي، والأفق الثقافي، والديني للمنطقة السورية الفلسطينية، خلال الألفية الأولى والثانية قبل الميلاد، في منطقة يبدو فيها كينيراس مرتبطاً وراثياً في الميثيولوجيا اليونانية، بحسب انحداره من ساناكوس (Sandakos)، المهاجر من سوريا.

إن أولى عناصر الارتباط مع تقاليد الشرق الأدنى، نجدها في توافق المصطلح (كينورا) «κινυρα»-الذي ينحدر منه اسم كينيراس نفسه، بحسب علماء اللسانيات الهلنستيين، والبيزنطيين، مع اللفظ العبري كنّور، بمعنى «آلة القانون»، «قيثارة»، والذي نجد له المعنى عينه في لغات شرقية، وسامية أخرى. يلقى التشابه الكبير بين الموسيقار كينيراس، والآلة الموسيقية المسماة باسمه، تأكيداً مهماً في النصوص المسمارية الأوغاريتية، رغم عدم قبولها من الباحثين. يظهر اسم الإله «كنر» في نصوص متعددة، وفي «مجمع الآلهة الأوغاريتي»، كما يظهر، أيضاً، في لائحة إلهية مدونة باللغة الأكادية (من أوغاريت) مرتبطاً بآلة القانون، وخصوصيات الآلهة، وأشياء خشبية محددة[١٧]. لا نعلم شيئاً عن هذا الإله، فيما لو استثنينا أهميته المحتملة في إطار طقوس العويل الجنائزية[١٨]. لابد أنه كان ماثلاً في العبادة، بما أن هنالك ثلاثة نصوص طقسية تحفظ اسمه، ويخبرنا نص آخر بالأضاحي المقدمة إلى «كنر» في ختام الشعائر المقامة على شرف بعل صفون. تلهمنا الدلالة الموحاة من معنى كينيراس، أنها ذات مغزىً أعمق، لأنها تخون الأصل السامي، كما في أسماء أسلاف أدونيس، ثياس، وميرّا، بينما يظهر، جلياً، ذلك الرابط مع أناس من أصل فينيقي في اسم فونيكس. أما بخصوص ثياس، فقد اقترح لوكين (G. Von Lücken) معنىً بديلاً عن المقترح الذي قدمه سابقاً اهرينس (H. L. Ahrens) ، ومفاده أن هذا الاسم هو صيغة محرّفة عن (Θεος)، التي

١٧- إنه النص (RS 20.24)، الموافق للنص الأوغاريتي (KTU 1.47). في نفس النص، وفي (KTU 1.118)، تأتي الكلمة "ثخت"، أي محرقة العطور المقدسة"، قبل كلمة "كنر". تم ذكر أضحيات لـ "قطرت"، المبخرة، في (KTU 1.109:30'31).

١٨- ومن الممكن استنتاجه من نصوص KTU ١,١٤٨ و ١,١١٣. في الحالة الأولى، تغلق التقدمة إلى «كنر» في (١,٩) الطقس، المقام –ربما-لإحياء ذكرى حادثة الموت، التي تسبب بها بعل على جبل صفون، حيث تقترح بنية الجملة تقدمة واضحة إلى «كنر». يتضمن النص الثاني المبعثر، في وجهه الثاني، إشارات متعددة إلى ألحان وآلات موسيقية، في شعيرة مرتبطة بطقوس بكاء الملوك الفينيقيين المدفونين، والمذكورة في الوجه الأمامي للرقيم مع آلهة محددين.

نرجح ترجمتها في السامية إلى «إل». والواقع، أننا نجد لهذه النظرية، التي تبناها لاحقاً عطا الله، ودو بجيسون، تأييداً أقله في الحالة المشابهة في اللفظ «θειοσσω»، الذي يحتمل أنه يقابل اللفظ الفينيقي «إليسّا». فيما يتعلق بـ(ميرّاه)، فإن جذرها يظهر -دون شك-مشتقاً من اللفظ «مُرّ»، المثبت في كل اللغات السامية، بمعنى محدد لمادة عطرية، المُرّا.

تُظهر الأصول السامية الواضحة لاسم كينيراس، كما سنرى، شخصية بطولية معقدة، تجمع العديد من العناصر المميزة. ولذا، فإنه من المناسب عدم الاكتفاء بمظهر وحيد للاسم لدى مقارنته مع تقاليد الساحل السوري الفلسطيني، ويجدر بنا التعمق في البحث عن العلاقة الخاصة لكينيراس مع الموسيقى. فهذه العلاقة يمكن أن تكون ميزة جديدة، مندرجة في «قائمة المخترعين»، في الإصحاح الرابع من سفر التكوين، الذي يسمي أحد خلفاء قايين (قابيل). في هذا السفر التوراتي، تركز الفقرة (١٩-٢٠) على رابط واضح في الثقافة السورية الفلسطينية بين اختراع الموسيقى، واكتشاف فن التعدين، وذلك، من خلال التأكيد على القرابة بين يوبال، «والد كل عازف لآلتي القانون والناي»، وتوبال قايين، «والد كل من اشتغل بآلة من النحاس والحديد». إن هذه الصلة الفردية، المنبثقة -ربما-من حقيقة تاريخية، والتي تعهد بتصنيع الآلات الموسيقية إلى حدّادين حرفيين، لا تقتصر على التوراة فحسب، بل تجد مقابلاً دقيقاً لها في مجمع الآلهة الأوغاريتي لدى الإله كوثار. يتعلق الأمر بشخصية إلهية لها خصائص إله حرفي، وحدّاد على رأس مجموعة من الحداديين الموهوبين، وهي بذلك تضم إلى الخصال المحددة لصناعة الحلي والنجارة، صلات هامة مع الإبحار، والموسيقى، والرقص. نجد هنالك صلة قريبة لهذه التقاليد في التاريخ الفينيقي لفيلون الجبيلي، الذي يحفظ صورة (كُسُور)، مبتكر الإبحار والصيد، الذي يعود إليه الفضل، وإلى أخوته، في اكتشاف الحديد، واختراع تصميم عمارة الجدران باللبن. كما تتعرف التقاليد السورية على

شخصية مماثلة باسم «كوتار»، الذي لعله كان ملك الفينيقيين، وابن تموز السوري الفلسطيني المقابل لأدونيس المصادر الكلاسيكية.

انطلاقاً من كل هذه المقاربات، نجد أن كفة نظرية كينيراس راجحة دوماً، فهي تشير إلى أن الأمر لا يتعلق بتبدلٍ أصلي للفكر الديني اليوناني، بل، بتقاليد مختلفة عن الثقافة التي حفظت له الاسم، والحادثة الأسطورية. إن الكفاءة الموسيقية المتميزة لهذا البطل، ومميزات الشخصية المخترعة لفن التعدين، والحرف، وإمكانية وجود علاقة تربطه مع البحر، والصيد، هي كلها عناصر تقرّبه من صورة الأبطال المخترعين في التقاليد الشرقية، اللذين أتينا على ذكرهم سابقاً. لإغناء الدراسة المقارنة المقترحة حتى الآن، لا بد لنا من ذكر عنصر مقارنة آخر لا يزال طي الكتمان. يحصي كليمنس الإسكندراني (clemente di Alessandria) كينيراس من بين أولئك الذين أعطوا إجابات تنبئية في العالم اليوناني. من الواضح، أن هذا التلميح ينطوي على درجة عالية من الأهمية في العلاقات المتعددة مع الإله أبوللو، والواضحة لنا في سجل كينيراس[١٩]، وفي ارتباطات الكينيراديين (أحفاده) مع ممارسة طقوس العرافة من خلال فحص أحشاء الضحايا. إلا أن اهتمام العاهل القبرصي بهذا التعريف يظهر جلياً عندما نلاحظ، بشكل متطابق، أن نشاط «كُسوُر»، بحسب فيلون الجبيلي، لا يقتصر فقط على ما ذكرناه سابقاً، بل، يلحق به هبة النبوة. يمكننا تمييز مقارنات أخرى، دائماً على نفس النسق، في قصة دانيال في ميثولوجيا أوغاريت، وفي قصة يعقوب في التوراة، حيث مُثلّت كل منهما بشخصية شيخ مهيب يتمتع بعراقة الأسلاف، وبقوة النبوءة، ووالد لابن سيروى أنه فُقد في رحلة صيد، كما هو حال أدونيس.

وهكذا ينبثق تقييم أولي لدراستنا وفق التالي: لا بد للصلات الشرقية العديدة، الحاضرة في مظهر كينيراس، أن تمثل أحد الأسباب الرئيسة

١٩- لعل كينيراس كان ابناً لأبوللو. أو كان عاشقاً شاذاً (eromenos).

لنسب شجرة العائلة إلى الابن الشاب للإله ميترا، خاصة بالنسبة للصورة الشرقية الراسخة لأدونيس، في عالم الميثيولوجيا اليونانية. بعبارة أخرى، إنه يوطد خاصية تسلسلية تاريخية ثانوية لمثل هذا النسب، من خلال تعلّقه بشخصيات أسطورية، مستقلة أصلاً. لا يبدو أن التقليد الطويل، الذي يجعل من كينيراس والداً للفتى عشيق أفروديت، يعود إلى فترة لاحقة للقرن الخامس قبل الميلاد، كما يبدو أكثر حداثة من سلسلة أنساب أخرى لأدونيس. من جهة أخرى، يفترض ذكر كينيراس في الإلياذة وجود ميثولوجيا واسعة، ومتعلقة به بقوة. إلا أنه لا يمكن أن يوجد تقييم دقيق للأسباب التي تسهم بتأسيس شجرة أنساب مماثلة لأدونيس؛ إذا لم تتم ملاحظة الوظيفة المحددة المنسوبة لكينيراس في المعنى العام للتقليد الكلاسيكي.

إن أول ملاحظة يجب أخذها بعين الاعتبار، إذن، هي أن شخصيته قد تم استخدامها في وظيفة محددة لمفهوم ثقافي دقيق موجّه للسيطرة، واستيعاب وجود حضارة مختلفة عن الحضارة الإغريقية في جزيرة قبرص من خلال غايات وتناسق أسطوري. إن حادثة الملك كينيراس مؤسس ومُمَدّن جزيرة قبرص، تظهر، فعلاً، «كأسطورة تتخطى» نموذج التنظيم الاجتماعي، والديني، والسياسي، الذي كان عليه، بالضرورة، أن يعطي الأسبقية «للكمال» الجوهري للحضارة اليونانية، فبالرغم من أن ذكرى كينيراس لا تزال حاضرة في الذاكرة الشعبية، إلا أننا لا نعثر على أيّ مصدر كتابي، أو أثري، أو أدبي، يأتي على ذكر أي شكل من أشكال تقديس كينيراس، باعتباره نشطاً وقوياً في زمن الأسطورة حصراً. إن كينيراس، الملك الفينيقي ذو الجلالة والمظاهر الثانوية المقدسة، و «الحاضر» في الذاكرة التاريخية لأحفاده في فافوس، يمثل لليونانيين، المُنساقين دوماً نحو معاداة المَلَكية، نموذجاً سلبياً، أو بالأحرى، نموذجاً متخطى. ولهذا السبب بالتحديد، فإن احتضان هذه الشخصية في المجال الميثيولوجي حصراً، قد ميّز جوهر كينيراس عن الطقس الديني، وبالتالي عن الواقع الحالي،

كما لو أن الأمر كان تبعة ضرورية للوظائف المعروفة في الوقائع القصصية التي اعتبرته بطلاً مسرحياً. بمعنى آخر، لم يبقَ لهذا السلف المؤسس لقبرص الأصلية وفينيقيا، ولهذه الشخصية الجليلة، التي ارتبطت بعبادة الملوك الأسلاف في التقاليد السورية، في حقيقية الثقافة اليونانية، إلا التهميش لأي دور نشط، والابتعاد عن الزمن غير الآني للأسطورة.

يبقى لنا دراسة واحدة للوثائق الكلاسيكية تؤكد، دائماً، على الطباع الخاملة لكينيراس. تنتقل صورة الملك القبرصي السعيد، الذي ذكره هوميروس سريعاً، نحو صورة شخصية «فاحشة الثراء». إن الثروة الفاحشة تبرز خروج الصورة عن المألوف، وتلقي بها خارج التاريخ، فالضيف الكريم للآخيين في مسيرهم نحو طروادة، ينتهي به المطاف إلى الالتباس والتورط في الحنث بالوعد، بمساعدة مينلاوس. لم يبقَ من الملك، كاهن أفروديت، في النهاية، سوى عجوز هرم، ووحيد، مجرد من كل سلطاته، واستحقاقاته، يبكي، وحيداً، على نصيب أبنائه الذين لاقتهم المنية باكراً.

وهكذا تتجلى القيمة الفعلية المستقاة من المصادر الكلاسيكية لوالد أدونيس. إنها صورة ستبقى حاضرة في تفسير مختلف العناصر المعقدة المرتبطة بالبطل، خاصة، عندما سنحاول فهم أسباب النسب الدقيق، من خلال فحص التموضع القوي لأساطير أدونيس في الشرق. ويهمنا، في هذا المجال، أن نتحدث عن شخصية أخرى، ذات صلة بولادة أدونيس، ألا وهي والدته المُرّا (Myrrha). فبعض معطيات ملف المُرّا، كالبخور، والعلاقة مع أفروديت، والتحول إلى شجرة المُرّ، تبدو مهمة للغاية في بحثنا، وتستحق، فعلاً، حيزاً خاصاً في البحث. وهنا، نود أن نؤكد على عنصر واحد، على الأقل، وهو أن الضرورة تُوجب الإشارة في الصورة السلبية جداً –بالأحرى-إلى العالم الفينيقي، وتمثيله المتجسد في العالم اليوناني. يعتبر المُرّ، إذن، وباقي المواد العطرية، في بلاد اليونان، القادمة إلى الغرب

من السواحل السورية الفلسطينية بفضل التجارة، موضوعاً مهماً لا يمكن إغفاله، فلقد شكلت طرق القوافل، التي كانت تنقل حمولاتها من مراكز الإنتاج في جنوب شبه الجزيرة العربية باتجاه سوريا، الطرق الأقدم، والأكثر استخداماً في نقل، وتوزيع المواد العطرية. احتكر الفينيقيون هذه التجارة خلال العصور الكلاسيكية، أيضاً، وحافظوا عليها، لهذا استمر اليونانيون باعتبار المنتجات كالمُرّ، والبخور، وغيرها من المواد العطرية منتجات سورية. إن حملة الإسكندر المقدوني، هي الوحيدة التي وضعت حداً للارتباك الحاصل في المنشأ «الفينيقي» للمُرّ، وغيره من المواد، ولئن استمر علماء الطبيعة القدماء بالخلط بينهم حول عدة نباتات عطرية، وبالجهل في معرفة محيطها الطبيعي الحقيقي التي تُجلب منه.

استناداً إلى الاعتبارات السابقة يمكن استخلاص نتيجتين اثنتين، على الأقل. تتجلى الأولى في احتمالية تشكيل تاريخ المُرّا، الذي تدور أحداثه في سوريا، وبلاد العرب، وجبيل في لبنان، أو، في مناطق أخرى من المشرق، وذلك تعبيراً لمغزى تمثيلي تتمتع فيه المواد العطرية بقيم، ووظائف محددة بشكل واضح. أما ثانيها، فتشير إلى أن الإشارة إلى شخصية المُرّا لا تقتصر على الاسم فقط، أو، على «فينيقيا» كمكان تدور فيه أحداث أسطورتها، وحسب، بل تمثل، على المستوى التاريخي، ظاهرة لـ «حقيقية» نباتية، وجغرافية لنبات المُرّ، الذي كان يُعتقد، لفترة طويلة، أنه من إنتاج بلاد الفينيقيين الذين احتكروا تجارته. إن صورة البطلة التي تلد ابنها من المُرّ مع قطرات من سائل الشجرة، تظهر، دون شك، مرتبطة، كما رأى الباحث ديتيان، بالصورة التي كوّنها اليونانيون عن بلد العطور الأسطوري المبهم، وتشير كذلك إلى الصورة التي كوّنها اليونانيون عن الفينيقيين، وعن تجارتهم في الأراضي اليونانية، إذ تبدو هذه الصورة وكأنها إسقاط لتصور تقليدي قديم، تراءى في صيغته السلبية المعبرة عن القيم الثقافية،

والسياسية للعالم الهلنستي. إذن، إن شخصية المُرّا، كحال شخصية كينيراس، لا تبدو غريبة عن مسار تفسير العالم الفينيقي، الذي وجد في حالة ولادة أدونيس من سفاح القربى، مثالاً رمزياً جديداً، بعكس اختيار أسماء تلك الشخصيات التي يدين البطل لها بحياته.

٣. الولادة

لطالما كان إرجاع سفاح القربى إلى جذور شرقية موضوعاً للخلاف بين مؤيد ومعارض في الدراسات الأدونيسية. ولقد استمر هذا التجاذب على حاله حتى عام ١٩٦٦، عندما وضعت مداخلات، وأبحاث العالم عطا الله حداً نهائياً لها. ففي معرض حديثه عن رؤيته النقدية للآراء المعروضة، والمصرة على إحالة أسباب سفاح القربى إلى منشأ فينيقي، أعطى الباحث عديداً من أمثلة سفاح القربى في عالم الميثولوجيا الكلاسيكية. ولا بد أن نتعرّف، فعلاً، على أنه كان لمقتضيات سفاح القربى انتشار واسع في الميثولوجيات العالمية، مما يجعل من أي محاولة لربطه بالشرق عبر طرق تاريخية، محاولة ضعيفة. ولتجنب الوقوع في الالتباس الشديد بين الأفعال الأسطورية، والأحداث التاريخية، تدفعنا أهمية بالغة لرفض المقارنات مع الشرق الأدنى المقترحة عادةً في هذا الموضوع، كما هو الحال، مثلاً، في الوجود الحقيقي لممارسات سفاح القربى في البلاط الفينيقي في صيدا، أو كالحالة الموجود عند النبي التوراتي لوط، قريب إبراهيم، وسلف المؤابيين، والعمونيين، الذي أقام سفاح القربى -وهو في حالة سكر شديد-مع ابنتيه اللتين قدمتا نفسيهما إليه، متخفيتين، في مخدعه[٢٠]. وهكذا يتضح، أن المقارنات لا تكون موضوعية مالم تأخذ بعين الاعتبار أن سبب السفاح لا يمكن أن يُؤخذ باعتباره حالة واقعية، بل، بكونه يمثل عنصراً من عناصر الميثولوجيا اليونانية. وعليه، فإنه لا يوثّق البيئة

٢٠- راجع التوارة، سفر التكوين، ١٩: ٣٠-٣٨.

المحيطة، فقط، بل، اللحظة، أو، اللحظات التي قُصّت فيها الأسطورة. إذن، لا بد لبحثنا أن يستقصي تلك الأصول الشرقية للأحداث، ويتفحص قيمتها عند اليونانيين. وبوسعنا أن نلاحظ، في هذا المجال، أن السفاح المندرج في التقاليد الداخلية المتبعة لدى العائلات الملكية، يمكن له أن يمثل حقيقة مقبولة، أو عنصراً إيجابياً يمكّن، مثلاً، هذه السلالات من توارث العرش؛ إلا أن رفضه في الثقافة الإغريقية ينسجم مع المستجدات القيمة الناجمة عن تحول النظام الملكي إلى نظام الديمقراطي. وهكذا، فقد تم استخدام سفاح القربى في الأساطير الإغريقية لتمييز شعوب وثقافات مختلفة عن تلك الإغريقية، ولتشهد على عدم قبول الإغريق لنموذج النظام الملكي في توريثه للسلطة. إن تفخيم علاقات القربى، المتمثلة بسفاح القربى، انتهى، دائماً، إلى نتيجة سلبية، أثبت الواقع استحالتها كحل متجاوز ثقافياً. يبدو أنه يجب تقييم المقاربات الدقيقة، المقترحة من قبل غروتانيلّي (Grottanelli) في دراسته حول العلامات الفينيقية لموت المؤسِّسة الأسطورية لمدينة قرطاج (إليسّا) ، باهتمام مع هذه المقدمات. في معرض تفحصه لسلسلة من العناصر الشرقية الماثلة في الميثولوجيا الإغريقية، يلاحظ الباحث أن الارتباط المتعدد بينها (تحدي الآلهة-سفاح القربى-الموت العنيف-التحول إلى شجرة، والذي يذكّرنا بتحول المُرّا، كما هو الحال في العديد من البطلات الأخريات) يبدو «محلياً»، بحسب الكتّاب الكلاسيكيين في العالم الفينيقي، بالرغم من أنه يقود مختلف الصور الأنثوية التي يمثلها، بعدة طرق، إلى أصول السلالات الفينيقية كبيلوس، وأجينور، وفونيكس...الخ. يمكن أن نجد المثال الأهم في أسطورة «صيدا» بنت بيلوس مؤسِّسة مدينة صيدا التي تحمل اسمها، التي انتحرت عند قبر أمها هرباً من فعل السفاح مع والدها، وتحولت، لاحقاً، إلى شجرة رّمان. إن إحالة العنصر الوظيفي لسفاح القربى إلى الميثولوجيا الكلاسيكية، يعيدنا إلى خلفية «شرقية»،

غالباً «فينيقية»، ماثلة في الميثولوجيا الكلاسيكية نفسها بهدف «اليقين»، أو، (القناعة الإغريقية) بوجود عناصر ثقافية لدى الشرقيين، وخاصة، الفينيقيين، اعتبرها الإغريق طبيعية تقريباً، لكنها مخالفة للأخلاق الإغريقية (أو للديانة الأولمبية بشكل أكثر دقة)».

إنها «سمة فينيقية»، إذن، تلك المتعلقة بسفاح القربى في الميثولوجيا الكلاسيكية، حيث تنجز وظيفة محددة بدقة، خاصة بالنسبة للنظام الأثيني. كان لتحديد مكان قصة أوديب الشهيرة، وما قام به من سفاح القربى في مدينة طيبة (المدينة الفينيقية بالنسبة للإغريق) ، تبعات لا تقل شؤماً على شخصياتها من تلك التي لحقت بكينيراس والمُرّا، حيث انتحر الأول، وتحولت الثانية إلى نبتة. واستناداً إلى هذه الاعتبارات، لا يبدو مهماً، بعد الآن، أن نفسّر العنصر الوظيفي لصور مألوفة بديلة عن العناصر الفينيقية، أو، الإغريقية الخالصة. لتوضيح الوجود الوظيفي لأسطورة أدونيس، هنالك حقيقتان: تواشج التقاليد الشرقية، والفينيقية بهذا الخصوص، وتكييف هذه التقاليد المكتسبة، والمعاد صياغتها في الثقافة الإغريقية لتمييز نفسها عن الثقافات المحيطة. لا يمكن لأدونيس «الفينيقي»، ابن ملك قبرص الفينيقي النموذجي، إلا أن يولد من سفاح قربى، وهو ما اعتُبر من قبل الإغريق طبيعياً عند الفينيقيين.

نود هنا أن نسلط الضوء على مظهر ثانٍ لأسطورة ولادة البطل أدونيس، ألا وهو أصله المتحدر من شجرة تفتحت أغصانها لتعطيه الحياة. وهنا، يتطلب الأمر أن نحاكيه بمقاربات مع قصة (تمَر-ثامرا)، أو، شجرة النخيل في سفر التكوين (التوراة ٣٨: ١٤-٣٠)، حيث تتحد تمر [أو ثامار كما وردت في الترجمة العربية] مع حميها في سفاح قربى، ومع اتحاد «أشيراه» [أو الأم الكبرى] في الديانة الكنعانية التي اقترحها كل من استور (Astuor) ، ودو بويسو (du Buisson) ، وأضافاه إلى ما تم ربطه، سابقاً، مع شجرة «آش» في قصة الأخوين المصرية، ومع العناصر الوظيفية المختلفة «للتصرفات

الفينيقية» لأوزيريس عند بلوتارك (Plutarco). إلى جانب كل هذا، من الضروري ذكر المقارنة مع أحد عناصر ولادة دموزي من شجرة أرز، طبقاً لنص سومري، حيث يرجح أن الإشارة إلى شجرة الأرز هنا، تدل على الإلهة إنانا. ومن الممكن أن نذكر، أيضاً، مقارنات أخرى مع الظهورات النباتية لدونيسيوس، وأرتميس، وهيلين...الخ، في الديانة الإغريقية ذاتها. من الجدير بالاهتمام، من وجهة نظري، تفحص القيم الرمزية المعروفة للشجرة المقدسة في التمثلات الدينية للشرق القديم، وليس من المهم، حقاً، التوقف عند الشجرة المقدسة كعنصر يتكرر في فن، وثقافة حضارة الشرق القديم وفق معانٍ عديدة: الشجرة الكونية، بيت الآلهة، رمز الوجود الإلهي، مصدر الخلود والحياة... الخ. ولا بد هنا من أن نفحص، بانتباه، تلك التصورات التي رُبطت بها هذه الشجرة في المنطقة السورية الفلسطينية، حيث، غالباً، ما أدت وظائف معينة. إن صورة محددة لقدسية بعض الأشجار، تستلهم، فعلاً، سلسلة من الظواهر الدينية للمنطقة، المثبتة لنا منذ الألفية الثانية قبل الميلاد. ولعل بعض الخصائص الطبيعية للشجرة، كحجمها الكبير، ووجودها في منطقة منعزلة، قد لعبت دوراً محورياً في ارتقاء هذه النباتات لتصبح رمزاً دينياً. تُمثِّل الشجرة في العهد القديم، بشكل متكرر، المسكن الذي تتجلى عنده الألوهية، وبالتالي فهي تبرهن، هنا، على مكان معين للعبادة، بالرغم من أنها لا تتطابق مع الألوهية بحد ذاتها. كذلك فإن الشجرة هي رمز سياسي، يعبر عن الفرد، وعن الشعب بكامله، وقد تم تشبيه الإنسان، غالباً، بشجرة في نصوص التوراة، واستخدم مصطلح (نبتة التكوين الأول) للدلالة على الإنسان، والنباتات على حد سواء. كذلك تم تمثيل شعب إسرائيل، وممالكه، بشجرة خاصة من قبل الأنبياء[٢١].

إن وجود قدسية معينة لأشجار محددة مرتبطة بظهورات، وتدخلات

٢١- سفر إرمياء ١١: ١٦؛ سفر زكريا ٣: ٢؛ سفر عاموس ٤: ١ [في الترجمة العربية لسفر عاموس، نجد إشارة إلى بقرات باشان، وليس إلى أشجار باشان! -المترجم-].

إلهية، مثبتة لنا في سوريا منذ الألفية الثانية قبل الميلاد في أوغاريت. ولعل المثال الأهم هنا «سنديانة شيردانو»، المذكورة في نصين قانونيين باللغة الأكادية، والمحدد مكانها في جوار قريتين تستمدان اسميهما بوضوح من تجلٍ إلهي. ذكرت شجرة (ألن) في قصيدة (KTU 1.12) الأوغاريتية والتي أشار كازيلز (Cazelles) إلى علاقتها بأسطورة أدونيس. يتعلق الأمر بمعبد مرتبط بشجرة ضخمة، دون شك، والذي لا بد أنه بُني في مكان معزول حيث تمت الولادة تحت إشراف الإله إيل. نواجه في النص الأوغاريتي إشكاليات في فهم النسيج الأدبي، وفي تفسير سرد الفعل الأسطوري، إلا أن القيمة الطقسية للنص ممكنة جداً في هذه القصيدة، وقابلة للاستخدام في عدة مناسبات صعبة. بكل الأحوال، إنه يمثل مقارنة على غاية قصوى من الأهمية مع أسطورة أدونيس، وذلك لتطابقه مع عنصر وظيفي آخر؛ فبالإضافة إلى الولادة من الشجرة، نجد أن الولادة قد تمت في مكان معزول، وغير مأهول، «في الصحراء»، بحسب القصيدة الأوغاريتية، و «في غابات لبنان»، وفقاً للميثولوجيا الإغريقية. إن تعقب هذا الأثر، يمكننا من الوصول إلى حالة أخرى، وهذه المرة إلى التقاليد التوراتية، وتحديداً في قصة هاجر -عبدة سارة-، التي حملت بإسماعيل بن إبراهيم، ثم غادرت لتلده في الصحراء، وحاولت تركه تحت أجمّة ليموت. توضح القصة كيفية تلقي هاجر معجزة إلهية مكنتها من النجاة مع ابنها، الذي قُدّر له أن يصبح صياداً بدوياً ماهراً[٢٢].

نتبيّن في الديانة الفينيقية، ودون صعوبة تذكر، قدسيّةً مشابهة لقدسيّة هذه الأشجار، تزودنا بمعلومات متعلقة بالعبادة، وبالتمثلات الأسطورية. يوجد المظهر الأول في الشواهد التوراتية، التي تحفظ لنا وجود ممارسة فعل الأضاحي تحت فيء أشجار، في أماكن معينة، غالباً

٢٢- انظر سفر التكوين ١٦ و٢١.

ما تكون مرتفعة، أو، في حدائق[٢٣]. أما المظهر الثاني، فنجده في الوثائق الكلاسيكية المتعلقة بالأساطير الأصلية لمدينة صور، حيث يتحدث، بشكل خاص، فيلون، ونونّ، عن شجرة ملتهبة – مثبتة أيضاً في العديد من المصادر الأدبية، والإيكوغرافية-نامية فوق الصخور، وهي مرتبطة معنوياً بالتأسيس، بقدر ما هي مهمة للمجتمع الصُوْري، خاصة في عبادة إله مدني كهرقل/ملقارت. كما يأتي الحديث، بالإشارة، دوماً، إلى تقديس هذا الإله الفينيقي، على ذكر معبد الغاد (Gades). تجنباً للإطالة بهذا الموضوع، سنقتصر على ذكر الوظيفة المحددة التأسيسية للشجرة في هذه الأسطورة، إذ ربما تكون مترافقة (تاريخياً) مع تحول المظهر الريفي، ومع تغير البنية الاجتماعية-الاقتصادية للمدن الفينيقية.

أخيراً، يبدو ممكناً في الديانة الفينيقية تحديد تبدّل مهم للوظيفة، التي تمتعت بها الشجرة في التقاليد القديمة شبه البدوية في سوريا-فلسطين، كمكان اختص به الإله، وتجلياته، ونجاحها، أيضاً، كرمز سياسي-ديني مرتبط بحقيقة متبدلة للمجتمع. يدل معنى الشجرة، في أسطورة أصل مدينة صور، على تأسيس ثقافة «مدنية» صرفة. تنبثق الشجرة في تعبير أسطوري لشعب، ولمدينة، في حقيقتها الدينية، من عنصر مميز لأقدم ديانات أشباه المستقرين، والمقترب من المظاهر النموذجية العديدة لمثل هذه الثقافة كالصحراء، وانعزال الولادة. إذاً، يبدو في غاية الأهمية ذلك الاستذكار التعبيري لأحد الكتّاب المتأخرين، فيما يتعلق بشجرة صور، للنبتة التي أعطت اسمها لسكان المدينة.

وهكذا، ومع عرض التقاليد الشرقية الأكثر قدماً، خاصة، تلك الموجودة في المنطقة السورية الفلسطينية، التي يمكنها أن تقدم مقارنات مع أسطورة ولادة أدونيس، نكون قد وصلنا إلى الوثيقة الكلاسيكية الأحدث

٢٣- سفر التثنية ١٢: ٢؛ سفر الملوك الأول ١٤: ٢٣؛ سفر الملوك الثاني ١٦: ٤، ١٧: ١٠؛ شفر إشعياء ١:٢٩، ٥٧: ٥، ٦٦: ١٧؛ سفر إرميا ٢: ٢٠، ٣: ٦، ١٧: ٢.

للتقليد الفينيقي. ويمكننا الآن افتراض بعض الاعتبارات المهمة التي يسمح البحث المقارن بصياغتها، ولو بشكل ظني. إذا ما صحت نظريتنا القائلة بأن أدونيس يمثل إعادة صياغة إغريقية لشكل إلهي محدد، ومميز في المنطقة السورية الفلسطينية، في الألف الثاني قبل الميلاد؛ فإننا نخلص إلى الإمكانية الواضحة لتطور إعادة صياغة هذا النموذج. تشكل الولادة «الإعجازية» لأدونيس عنصراً يدخل، تماماً، ضمن إطار مفهوم البطل في الميثولوجيا الإغريقية، التي ترى في سفاح القربى أحد الحالات «الشاذة» المتعددة، خاصة بكونها فعلاً لنموذج محدد من الشخصيات. كذلك يصحّ القول بأن العنصر الوظيفي لشجرة المُرّ في تفتحها واهبة الحياة لأدونيس، يجد علاقة واضحة في التقاليد الشرقية، السابقة البحث، بسبب الأصل «الشرقي» للشخصية ذاتها. ومن الواضح، كما هو الحال بالنسبة لسفاح القربى، أن الولادة من شجرة كانت الأكثر «وضوحاً»، بشكل أو بآخر، بالنسبة لشخصية خارقة فُهمت على أنها «فينيقية»، أي أنها نُسبت إلى شعب كان متطابقاً، بالنسبة للإغريق، مع نبتة، ليس فقط في التمثلات الأسطورية، وإنما، في اسمه أيضاً.

٤. تحديد المنطقة في الشرق

لاحظنا، في سياق البحث، التصور الشرقي الثابت لأدونيس في الوثيقة الكلاسيكية، ليس فقط للاشتقاق الشفاف لاسمه السامي، وإنما، لتحديد منطقته الجغرافية في الشرق في أحداث الأسطورة: قبرص، فينيقيا، سوريا، آشور، بلاد العرب، فافوس، بيبلوس، أماتونت، جبال قبرص، وغابات لبنان، إنها الإطار الجغرافي الذي تدور فيه أسطورة أدونيس وشخصياتها، وهنا يقع سفاح القربى للمُرّا، وتحولها، وولادة أدونيس، ورباط الحب مع أفروديت، وصيد الخنزير البري، وموت، ودفن البطل.

كنا قد ذكرنا في المقدمة أن تحديد هذه المنطقة بدقة، يجب أن يثُبت أصلاً في إطار الميثولوجيا الكلاسيكية التي ينتمي إليها البطل، وذلك قبل أن يُستخدم في التعريف بأدونيس كإله فينيقي موروث في العالم الإغريقي. إن تعيين منطقة الشرق، كإطار جغرافي جرى فيه كامل الحدث الأسطوري، لا يفتقر للأهمية في الميثولوجيا الإغريقية، إنما يستمد قيمته المهمة من مجمل تلك الأحداث الأسطورية، التي تعزز مكانة الشرق في المحيط الجغرافي للأساطير الإغريقية حينما تدور، أصلاً، في تلك الأقاليم الشرقية.

توجب الضرورة، أن نذكر، بهذا الخصوص، أن الدراسات الأنثروبولوجية الإغريقية توصلت إلى نتائج مبهرة في حل هذه الإشكالية. وقد تم التوضيح بأن الصورة المحافظة في التقاليد الكلاسيكية للشعوب، والحضارات، والثقافات المعروفة «بالبربرية»، تستجيب بشكل أساسي لحاجة الحضارة الإغريقية لتعرّف عن نفسها كمعارضة للعادات، والثقافات المختلفة

عنها. تظهر هذه الوضعية الخاصة في مختلف نزعات الكتّاب الإغريق عند تعاطيهم، مثلاً، مع موضوعات تتعلق بتحديد أماكن المعجزات، والفظاعات خارج نطاق العالم الهلنستي، وعندما يتعلق الأمر أيضاً بالاعتراف بالتفوق السياسي، والاستحقاقات الثقافية للشعوب الأخرى. إلا أن الأمر يبدو أكثر وضوحاً في نسب العناصر، والوظائف المحددة إلى شعوب، وثقافات «البربريين»، والسماح، مثلاً، بالتمييز بين الفينيقية، وبين المصرية، والتراكية، والفريجية، والفارسية، وهكذا. وبالتالي لن تكون صدفة، بعد الآن، أن نتعرف على معانٍ محددة، في منطقة تراكيا من العالم الكلاسيكي، خاصة، فيما يتعلق بأصول بعض المواضيع المتعلقة بما بعد الموت، والتصوفية، والسرية للديانة الإغريقية (أو بالأصح الأثينية) ، أو أن مفهوم البربيين (Barbaroi) يخدم فينيقيا، والفينيقيين، في إشارة إلى ثقافة أخرى، أو، أنها تستخدم منطقة بويزا (Boezia)، كمكان، ومصدر لثقافة سلطة المعجزة لكامل العالم الهلنستي. ولا يخفى وجود بعض الاحتمالات في الوصول إلى نتائج إيجابية، عبر طرائق بحثية أخرى حول «النظام الأمومي» في العالم الكلاسيكي، وحول الشرعية العرقية لوصف هيرودت، وحول أوضاع العبيد، وتهميش المرأة في البلاد الإغريقية. من الجدير بالذكر، ذلك المدى الذي وصلت إليه شخصية أدونيس، في تأطيرها الأسطوري من قبل مناطق، وشعوب الشرق، ضمن أقاليم تابعة للعالم الكلاسيكي.

تجاوز ديتيان إشكالية أساطير أدونيس، عندما اقترح ربط الأصل الشرقي لأدونيس مع الصورة الإغريقية لروعة الشرق، حيث تحاكي نعومة الحضارة، والاستمتاع بالملذات الطليقة، أيّ نوع من الرخاء، والشهوانية. كان من الضروري لتمثيل المغرِي، والعاشق ذي التألق الأنثوي، أن يكون هنالك إله أجنبي ذو خصائص مبهمة، وقادر أن يمثِل بشكل منفتح «الآخر» بالنسبة للفضاء الشعري (demetriaca sfera). لاحقاً، قامت بيكّالوغا بتفحص

دقيق لتكوين الأساطير الشرقية في ديانات العالم الكلاسيكي، واقترحت أنه إذا كان تطور الأساطير في الجانب الشرقي (الموازي للجانب الغربي) يتطابق مع الميل النموذجي لأية حضارة نحو تمييز عالمها الثقافي، عن عالم الشعوب المحيطة؛ فإن مثل هذا التطور يخضع لأسباب تاريخية محددة مرتبطة بالاحتكاك الثقافي، وبتوسع المستعمرات الإغريقية في الشرق والغرب على حد سواء. تسمح دراسة الأساطير المرتبطة بالشرق بالتأكيد بأنها قد نالت تصنيفاً خاصاً للفئة الأسطورية في الأدب الإغريقي، وشكّلت بالنسبة للإغريق عالماً أسطورياً، ووحشياً مدهشاً في نفس الوقت، وعالماً مقلوباً «رأساً على عقب»، بالنسبة للمثالية المحددة في اليونان. يمكن تفحص هذا العمل في النسب الأسطوري للجانب الشرقي من العالم الكلاسيكي، خصوصاً، من خلال الميل المبرمج نحو تهميش الشعوب الشرقية، في عالم منقلب على نفسه، من ناحية التعاطي الجنسي، وبالتالي، فهو هزلي أكثر منه خجول. وهكذا فإننا نشهد صياغة فضاء عام في التقليد الأسطوري، والتاريخي الإغريقي، يبدو فيه الآسيويون مختلفين طبيعياً عن الإغريق. من المبهر، حقاً، ذلك الانقلاب الكامل للأدوار المحددة تقليدياً في تمثيل الجنسين، ورفض كلا المجموعتين لخصائصهما الجنسية. فيما عدا الأمثلة المعروفة كسميراميس، أو الأمازونات، من المهم أن نذكر كيف وُضعت بشكل مناسب تلك الشخصيات الأنثوية في مكان محوري، وفي هذه الحالة لم يبقَ للرجال الشرقيين إلا التنازل عن أي قلق رجولي، وعن الدور الإيجابي المطلق. تم الحفاظ على خصائص أنثوية نموذجية لشخصيات معروفة جيداً مثل (نيوس، باريس، ناناروس، وساردانابالوس...الخ)، في حين، يظهر ملوك، ورجال البلاط في الشرق الأدنى، منغمسين في طراز مرتبط «بالحرملك» (gineceo)[٢٤]. حتى هرقل، قاهر الوحوش، ومغتصب النساء في الغرب، يصبح خائراً، ومرتخٍ

٢٤- [يُقصد به القسم الخاص بالنساء في البيت الروماني القديم –المترجم-].

حين يكون في خدمة ملكة ليديا. إن العالم الشرقي خطير «ثقافياً»، على من يعيش فيه، ومن يذهب إليه.

إنها الخلفية الشرقية، التي يظهر في استحالتها تكوّن ثقافي محدد للحضارة الإغريقية المكتسبة للمعنى الكامل لأحداث أدونيس. والتي تُظهر شخصية أدونيس في أبعادها الحقيقية «الشرقية، و «الفينيقية»، التي يمكن ترجمتها في مفهوم شخصية غربية تتمتع باختلافها عن قيم الحضارة الهلنستية. فليس من الصدفة، في المصادر الكلاسيكية، أن أدونيس هو ابن الملك كينيراس ذو الثراء الفاحش في العالم القديم، كثراء ملوك آشور، وبابل، وميديا، بفارق استخدامه لخدعة دنيئة، لكيلا يشارك الإغريق في حربهم على طروادة. وليس من الصدفة، أيضاً، أن يكون أدونيس قد وُلد من سفاح قربى، بما أن مثل هذا الفعل يُعتبر طبيعياً (بحسب الإغريق) في العالم الفينيقي. لا نستغرب أبداً نهاية الوالدين منتحرين أو متحولين إلى شيء غير بشري، بعد أن فعلوا ما فعلوا من سفاح القربى، بسبب رفض الإغريق الخالص للفخامة، وكل ما تمثله. ولا غرابة أيضاً، ألّا يُقْدم البطل على أية محاولة شجاعة خلال الصيد، وأن تقتصر محاولاته، فقط، على مطاردة الحيوانات المسالمة، ففي الشرق الذي تخيله الإغريق، عادة ما تقوم النساء بالصيد، والحرب، في حين، يمرح الرجال بعملهم في الصهر، والسكب. ولا عجب في أن أدونيس، الذي اعتُبر عاشقاً لروعته، لا يُغري أحداً، أبداً، ويهرب مرتعشاً، ومختبئاً، عند اغتصابه امرأة للمرة الأولى، والأخيرة، في حين، أن القيم الشرقية الرئيسية تميل نحو إظهار الخصال الرجولية الخالصة. ولا يمكننا أن نضيف شيئاً حول جمال أدونيس، حتى وهو ميت، إذا كان التزيين، وتصفيف الشعر، والعطر، يمثل القلق الشديد لرجال الحضارة الشرقية.

من الممكن أن نمضي قدماً في هذا المجال، ونقدّم عناصر أخرى لملف أدونيس، كالخنوثة، والشذوذ الجنسي، التي تتيح ربطه بالحدود

الطبيعية، وفق التفسير النموذجي للثقافة الإغريقية. تسمح لنا الأمثلة الآنفة الذكر، وتفحّص المعطيات الأخرى، أن نعيد النظر بالمظاهر الشرقية لأدونيس، والحادثة المتوقعة للأصل الفينيقي لشخصيته في أفضل تجسيد: إن صياغة الخاصية الشرقية لأدونيس في الميثولوجيا الإغريقية، تعني نفي ضرورة الأصل الشرقي الفعلي، وعلى العكس، نفهم أن تحوله جاء للتعبير عن وجهة نظر الإغريق للشرق عامة، وللشرق الفينيقي خاصة. يظهر أدونيس بطلاً إغريقياً حقيقياً «مستشرقاً»، أيّ أنه مرتبط بالشرق بفعل ميثولوجي إغريقي عبر تطور ميثولوجي يمكن مقارنته في مواضع مختلفة من اسمه، ونسبه، والمكان الذي دارت فيه أحداث أسطورته. وهنا يظهر المعنى الكامل للتقاليد الميثولوجية المختلفة، المذكورة حتى الآن، الذي لم يهدف، ببساطة، إلى حفظ الأصول الشرقية لأدونيس، بل، إلى إيجاد موضع لشخصيته في الشرق، وتزويده بموروث نموذجي شرقي. بعبارات أخرى، أُقحم أدونيس، عن قصد، في إطار موروث أولئك الأبطال الذين عبّروا عن الشرق الفينيقي في الميثولوجيا الإغريقية، وأخذ مكانته، في زمن الأسطورة، إلى جانب شخصيات عديدة استخدمتها الثقافة الهلنستية لتجسيد الاختلاف الفينيقي عن الإغريقي، وعن قيمه المهمة. ومن الممكن أن تكون شخصيته الملكية -في اسمها، ونسبها، وتحدرها من سفاح قربى ملكي، وتأنيثها، كأحد المبادئ الرئيسية الشرقية، ونهايتها المحزنة في عمر الشباب-مدينةً لتقاليد الشرق الأدنى، في أكثر من مظهر أسطوري، أو، طقسي، لكنها، في ذات الوقت، تمثل تغييراً، بمصطلحات ملائمة للميثولوجيا الإغريقية، في الموروث الشرقي، المعاد صياغته، للتأكيد على الاختلاف الثقافي والديني الذي تم رفضه، وأعيد ربطه بالخبرات المقدر لها أن تفشل.

وهكذا إذن، إذا كان الالتجاء إلى الشخصيات الشرقية المتعددة، شرعياً، وضرورياً لفهم العناصر المختلفة لشكل البطل الإغريقي؛ فيجب تصور

التقييم الإغريقي للمادة الرئيسية. ترسخ الصورة «الشرقية»، و«الفينيقية» لشخصية أدونيس، التي يعود الفضل في مظاهرها المتميزة إلى الثقافة الإغريقية نفسها، والتي شملت أدونيس، وكل الأبطال، والآلهة الذين يحومون حوله مُنسّقين وفق المواضيع، والعناصر التي تقودنا، من جديد، إلى أصل شرقي. وعلى العكس، يمكن لهم الإشارة إلى الصورة «الشرقية» لأدونيس التي تظهر-هكذا-باسمها، ونسبها، وأحداثها في وثائق العالم الكلاسيكي.

الفصل الثالث

المظاهر الشرقية - عناصر متنوعة

١. العطور والموسيقى

أكد تحليل مختلف العناصر «الشرقية» المتعلقة بولادة أدونيس، في مواضع مختلفة من صورة البطل ابن كينيراس والمُرّا، على ارتباطٍ مع قيمٍ، وجد فيها المفهوم العام لأدونيس معانيه الرئيسية. تميّز أدونيس منذ ولادته بعنصرين: العطر، والموسيقى، فقد خرج من شجرة المُرّ-أمه، وتم تعطيره فوراً من قبل النيادات [حوريات الأنهار والجداول –المترجم]، وارتبط اسم والده بالموسيقى دوماً. كما تكرر هذان العنصران في مختلف وقائع حياته، وخاصة، لحظة موته. ارتبط أدونيس بالموسيقى في علاقته مع الإله أبوللو، والموسات [ربات الفنون – المترجم-] في أساطير مختلفة، كما كان محور اهتمام أفروديت الحصري، التي عطرته بمواد عطرية كما يعطر عاشق، وقامت بتغطية جسده الميت بالبلسم المُعطَّر، ثم بكته بأنغام الرثاء.

أصبح اسم أدونيس، المرتبط بالعطور، والموسيقى، مرادفاً للعطر في قاموس الحب لدى الإغريق، ومحاكياً، بشكل مباشر، لأنغام الناي في احتفالاته، وتشير العلاقة اللفظية بين اسم أدونيس، والمعاني القاموسية للكلمات الإغريقية (متعة) ، و (غناء) ، إلى المصطلحين السابقين. كما تحيلنا الاحتفالات الأدونيسية في أثينا إلى العطور، والموسيقى، حيث يظهران مرتبطين بشدة مع المواد العطرية، والرقص، والموسيقى الطقسية، في صورة من المجون، والتهور، المختلفة، تماماً، عمّا هو معمول به في الاحتفالات الرسمية للمدينة.

تمثّل العطور، والموسيقى، ملامح جوهرية في صورة أدونيس، والأفق

الذي ينفتح نحو أصله المتحدر من كينيراس والمُرّا، حيث تظهر كل منها بمفهوم أكثر اتساعاً من تعريف مبسّط لها في نموذج شرقي-فينيقي متوارث. إن الإصرار على هذه المواضيع، في التقاليد الكلاسيكية، يدفعنا للاعتقاد بالرغبة في تبرير تقييم محدد في مجال فكري يجمع كل النباتات العطرية، وهذه الشخصية، وذلك النوع من الموسيقى المرتبط بها في أفق جغرافي مختلف عن ذلك الإغريقي، ومتمركز بثبات في الشرق. يكفي أن نتذكر ملاحظاتنا السابقة حول إنتاج أساطير الشرق الأدنى في المصادر الكلاسيكية بهدف التوكيد على أن الناي الشرقي، والمواد العطرية، والمُرّ، بشكل خاص، ينتمون إلى المظهر الطبيعي للشرق، ليس فقط لأسباب تاريخية أو نباتية، وإنما أيضاً لأسباب تتعلق بنظرة الإغريق تجاه الشرق وسكانه. انطلاقاً من وجهة النظر هذه، يبدو مفيداً، لفهم العناصر الكلاسيكية المرتبطة بأدونيس، أن نبحث في الدور الذي لعبته العطور، والموسيقى في العبادات الشرقية المتعددة الآلهة، أو، في التشابه المحتمل الفينيقي، والعبري، أو، غيرهما، مع العناصر الإغريقية لشخصية أدونيس. على ضوء النتائج الضئيلة المستقاة من المحاولات التفسيرية المختبرة حتى الآن[٢٥]، نميل إلى التأكيد على ضرورة البحث في القيم المعترف بها في اليونان للعطور، والموسيقى، والتحقق، لاحقاً، من المعنى الكامن خلف العلاقات المحتملة بين هذه القيم، والسمات «الشرقية» لشخصية أدونيس.

للوصول إلى وجهة النظر هذه، يجب أن نتذكر في البدء، التحليل الذي قدمه ديتيان: إن المواد العطرية تتراكم في مستوى مخالف، وغير متلائم، مع المستوى الموجود عند الآلهة ديميتيرا، ومع النموذج الجنسي

٢٥- على سبيل المثال، وإلى جانب العديد من أسماء الآلهة الآخرين، تمّ التعرف على اسمين معاصرين (كنر) و (أثخت)، آلة القانون أو القيثارة، والمواد العطرية القابلة للاشتعال المؤلّهة، في قائمتين إلهيتين من أوغاريت 31 :1.47 KTU-32، 1. 30:118-31 و التي اقتبس منها الباحث ألبرايت الأسلاف المحتملون لأدونيس. من وجهة نظرنا، لا يمكن إيجاد مقارنة مع تحليل ارتباطهما الأسطوري والطقسي الدقيق لا في هذه النصوص ولا في غيرها.

الممثل من قبلها، في قطب سلبي ينتج عنه، بشكل خاص، الفعالية الشهوانية الغامضة، والقيمة الشهوانية، والفضائل الأفروديتية (المرتبطة بالإلهة أفروديت). ويضاف إلى أولى هذه التناقضات التي تفسر العطور بعلاقتها مع الزواج الشرعي، ومع الانحراف الخلقي، والمعاشرة خارج نطاق الزواج الشرعي، تناقضات أخرى متعلقة بقيم مخالفة لوظيفة العطور، وموجهة نحو الاستعمال التجميلي، وإطلاق الروائح عبر الحرق، وإلى أضاحي العبادة العامة، حيث يُنسب إلى المواد العطرية النزعة البدئية التي تتمثل في العودة إلى العالم الإلهي الذي تنتمي إليه بحكم طبيعتها. إلى جانب «الاستخدام الجيد» للعطور في الأضاحي، والزواج، و «الاستخدام السيء» له في التنفيس الجامح للشعور العشقي، نجد تصنيفات، وآراء مختلفة للباحث ديتيان، عرضها في نظريته حول شخصية أدونيس، كما نجد تناقضاً آخر في المعنى المحدد المعروف في اليونان، وفي مناطق أخرى للصمغ الذي تنتجه شجرة المُرّ. استُخدم هذا الصمغ في صناعة الأدوية بعدة أساليب، إلى جانب استخداماته في التجميل، والطقوس الدينية، والغذائية. وبهدف جعله ثميناً، ومطلوباً في كل أنحاء العالم القديم، فقد تم استخدامه، أيضاً، في تحضير أجساد الموتى قبل الدفن، لما له من خاصية تثبيت الثياب على العظام، والمحافظة عليها عبر الزمن. في اليونان، عُرف استخدامه في التحنيط، منذ زمن مبكر، متأثراً بمصر، وبالشرق، ولهذا أعطيت لشجرة المُرّ أهمية رمزية تكافؤية مرتبطة مباشرة مع الموت.

للمحافظة على مصطلحات ديتيان، يتوجب أن نصنّف الصمغ المستخرج من شجرة المُرّ في معنىً إيجابي، حيث إنه أداة لحفظ الجسد بعد الموت بحكم خاصيته المانعة لتحلله، وفي معنى سلبي، حيث أنه يحاكي مباشرة الموت، ومعالجة الجثث[٢٦]. إنه رمز للموت، وهو يتخطاه في نفس الوقت،

٢٦- و هو ملاحظ في ترميز شجرة المُرّ لدى الكتّاب القدامى, لكنه معروف أيضاً في الملابس الجنائزية السورية- الفلسطينية العائدة إلى الألف الأول ق.م: نذكر منها على سبيل

أي أننا أمام قراءة مزدوجة لشخصية المُرّا[٢٧]. ولعل الأهم في أسطورة أدونيس، أن نلاحظ أن البطل، المولود من شجرة معطرة جداً، ليس له القدرة على إنتاج أي عطر، ولا حتى عند موته، فالدم الذي تدفق من جراحه تحول إلى وردة هزيلة ليس لها رائحة، وهي شقائق النعمان.

بطل معطّر بالمُرّ منذ ولادته، تحوّل في نهايته إلى وردة شقائق النعمان، نقيضة الوردة من حيث العطر، والعقم، والهشاشة. أخيراً، هو بطل خُلق من طيب جنائزي، و «بُلسِم» بالمُرّ منذ اللحظات الأولى لولادته، ووجد في مماته، وفي حياته بعد الموت، المظاهر الدارجة، بشكل أكبر، في أسطورته، وعبادته. إذن، من خلال ولادته من عطر شجرة المُرّ «الشرقي»، يتبدى الإدراك المهم والواسع للقيم المنسوبة إليه، في إطار رؤية العالم الشرقي، المختلفة عن التوجه الديني، والاجتماعي للعالم الإغريقي.

يمكن أن يدور النقاش، بشكل مطابق، في موضوع العلاقة بين أدونيس، والموسيقى. إنها علاقة سلبية بحتة، فمثلاً، هي نفسها العلاقة التي شدّت إليه شخصيات مثل أبوللو، والميوسات: لعل أولئك الأخريات كن مسؤولات بشكل مباشر عن موت أدونيس، بما أن «سِحر» غنائهن قد قطع أي احتمال بتغلب البطل على الخنزير البري، ذلك الوحش الذي تحوّل من إله للموسيقى لكي يقتل أدونيس. إذن، إنها علاقة مباشرة مع الموت، كما هو حالها مع العطر، نتنبّه لها في التبدلات الجديدة لهذا الموضوع في الأسطورة، والطقس. إن المظهر «الجنائزي» الرئيس يتبدى في تحدّر أدونيس من كينيراس، تلك الشخصية التي تبدو، في «الأحكام الشرقية المسبقة»، مرتبطة بطقوس العويل الجنائزي للملوك المتوفيين،

المثال الكتابة الجنائزية لأحد ملوك بيبلوس (جبيل) نهاية القرن السادس ق.م، و بداية القرن الخامس ق.م، التي يذكر الملك المتوفى أنه لُفَّ بالمُرّ و بالصمغ الهندي (bdellio) و انتمائه بذلك إلى جمهور الأسلاف.

٢٧- يعني أنه فيما يتعلق بشخصية المُرّا، التي بتحولها إلى نبات هربت من الموت، إلا أنه حُكم عليها بالثبات، وبخسارة طبيعتها البشرية (الفانية).

والتي تحفظ معنىً مشابهاً لبعض عناصر الأساطير الإغريقية نفسها التي تصوّره كعجوز يبكي موت أولاده، كما تحفظ معنىً مشابهاً من حيث أن اسمه، هو اسم ذلك الموسيقي الذي يشير، على الصعيد اللغوي أيضاً، إلى الفعل الذي يقوم عليه العويل.

علاوة على ذلك، يمكننا تمييز علاقات مباشرة مع الموت، ومع الطقوس الجنائزية في الموسيقى المرتبطة بأدونيس من خلال أصولها المحددة: فالناي، هي الآلة الموسيقية التي استخدمها الفينيقيون في طقس عويل أدونيس، ويعود استخدامها إلى الشرقيين في طقوس الحِداد، وفي الاحتفالات الأدونيسية.

أخيراً، إنها موسيقى، وعطر «الموت» في أسطورة بطل استُدعي ليمثّل في اليونان عالماً ثقافياً مختلفاً بشدة عن ذلك العالم الخاص بالمدينة الإغريقية. هناك ما يجعلنا نتساءل فيما إذا كانت صورة الاحتفالات الأدونيسية، كاحتفالات ضوضائية، مفعمة بالعطور، وبالرقصات الماجنة، لا تُعبّر، فقط، عن الرأي العام لمدينة أثينا، بعكس الحقيقة التي تُظهر -في أصل شخصية أدونيس، وربما، أيضاً، في مَلَكَات أفكار المنضمين إلى الاحتفالات على شرفه-القيم، وسمات العالم السفلي، التي ما إن تُستبعد مرةً عن اللهجة المعارضة (عند الإلهة ديميتيرا، الأضاحي، الديانة الإغريقية، وعند الحضارة الهلنستية بمجملها)، حتى تدل على معانٍ ليست سلبية بالمطلق. ونميل للاعتقاد بذلك أكثر، طالما أن تحليل الأساطير الإغريقية يكشف عن انتماء أدونيس إلى واحدة من التمثلات الأسطورية للشرق البعيدة عن الحقيقة، والمرتبطة بها مباشرة.

في هذه الاعتبارات الأخيرة، يعود النقاش إلى تحليلنا القائم على إمكانية فهم المعنى المنسوب من قبل الإغريق لمختلف العناصر «الشرقية» لشخصية أدونيس في مختلف تسلسل أسطورته، وعبادته. يظهر، في

هذا السياق، عنصران شرقيان (موسيقى العويل، والعطور الجنائزية) مستخدمان في مجال محدد، ومعاد استخدامهما، بطلاقة، لتوطيد نظرة المعرفة الإغريقية لبطل يؤكد على حقيقة الاختلاف التجاري، والاجتماعي، والديني، من خلال لعب دور الوسيط، والمغاير. لإثبات هذا التفسير، لا بد من مواجهة إشكاليات أخرى متعلقة بأسطورة أدونيس، وحلّ عقدة إشكالية المعطيات الأخرى.

٢. مغازلة أفروديت

في إطار التقاليد الكلاسيكية حول أدونيس، تظهر الصورة بارزة، خصوصاً، في موضوع الحب بين أدونيس، والإلهة أفروديت. انكبّ ديتيان، دون غيره، على إعادة بناء هذا الموضوع، خاصة، في إطار القيم التي تكشف العلاقة الصحيحة بين الصيد والحب في الثقافة الإغريقية. أدونيس، بحسب إعادة التصور هذه، هو عشيق أفروديت التي تفضي إليه بكل عواطفها. فالأمر، إذن، يتعلق بحالة حب، تتضح، خاصة، من خلال المظاهر الثانوية السلبية الدقيقة التي تستحق أن نركّز اهتمامنا عليها.

لطالما قيل عن أدونيس إنه عشيق أفروديت، ومن المرجح أنه لم يجر تقييم كامل للمعنى الدقيق لهذه العلاقة، بمعنى البطل نفسه هو -بالأحرى-موضوع شغف الإلهة، وليس مغازلتها. أرادته أفروديت لنفسها، ووضعته في جرة لارنكس [صندوق حفظ الموتى]، وسلمته إلى الإلهة بيرسيفون، وأصرت على استرجاعه، وهي التي أبعدته عن الصيد، وبكته عندما هُزم في إحدى المواجهات. لم يغازِل أدونيس أحداً في الميثولوجيا الكلاسيكية: لا أفروديت، ولا بيرسيفون، ولا حتى إيرينوم عندما أفقدها عفتها، حيث بدا الأمر وكأنه تحريض تقف خلفه الإلهة جونو، وفرّ مرتعداً إلى الجبال هرباً من جرمه المقترف. فيما تبقى، نجد أدونيس ضحية لعلاقة حب ربطته بأفروديت، وهي ليست علاقة عشيق مُتيّم، إنما علاقة شاب يافع، وجد نفسه، منذ ولادته، أمام حب الإلهة، الذي لم يكن له أن يرفضه، دون أن يكون هنالك أي جدوى من علاقة متميزة كهذه.

إنه تصرف مؤثر بشكل أو بآخر، عندما نحاول إدراك المعنى، خاصة، في تباين مواقع تلك الشخصيات الأنثوية التي يمكن أن تنتهي إلى نفس دائرة الروايات. إذا ما تفحصنا، مثلاً، قصة والدته المُرّا، نجد أنفسنا أمام تصرف متعجرف للبطلة تجاه الإلهة أفروديت، طالما أن الابنة، بحسب رواية بانياسي، لم تُشفَ من لعنتها لعدم تقديم الهدية الواجبة لأفروديت. إلا أن والدة المُرّا، بحسب مصادر أخرى، لم تتوانَ عن إهانة أفروديت متفاخرة بجمال ابنتها. ومع هذا وذاك، يُنسب إلى الإلهة أفروديت ذلك التصرف الرحيم تجاه بنات كينيراس، أخوات أدونيس من سفاح القربى بين هذا الملك والأميرة القبرصية، بحسب مصادر أخرى. وفي نفس هذه الأساطير، تختلف، بوضوح، قصة كينيراس اختلافاً بيّناً، لكنه غالباً ما ذُكر بإيمانه المخلص للإلهة أفروديت، وبتأسيسه لعبادتها في فافوس، ومناطق أخرى. ومن الملاحظ، أن العلاقة المتغيّرة مع أفروديت ربطت، وبعدة طرق، حادثة أدونيس، وحوادث الشخصيات المرتبطة به. إنه حب تملكي، للشاب البطل، خالٍ من أي نفع، لا بل هو، أيضاً، مؤذٍ لعشيق أفروديت، حيث إن مثل هكذا حب سيقوده إلى الهلاك، مرسخاً استحالة إقحامه في تصرف طبيعي مرتبط بالصيد.

إنه حب، غير «طبيعي» قليلاً، يمثل شخصية أدونيس، ويجعل منها أنثوية أكثر منها ذكورية. إنه حب يتجه إلى التأكيد على الفشل الذريع لهذا البطل، في تحليل أخير لا يتملص من نفس الحكم السلبي: بين الأبناء المولودين من نفس الاتحاد، هنالك، مثلاً، الوحش المسخ بيريابوس، والابنة الفتية الجميلة بيريه التي تُفضّل مغامرات الصيد على ألاعيب الحب، أي تُفضّل مرافقة أرتميس بدلاً من أفروديت.

وليست العناصر السابقة، هي كل ما يتوجب أخذها بعين الاعتبار، فموت أدونيس يظهر، كما قلنا، وبحسب مختلف المصادر، كحالة سببتها أفعال بعض الآلهة، أو الميوسات؛ لكن، وفي تناقض مع هذا، يبدو أن

مختلف هذه المصادر تُحمّل الإلهة أفروديت مسؤولية موت أدونيس. أي أن أفروديت تتحمل مثلاً مسؤولية موت البطل على يد الإلهة أرتميس التي قتلته انتقاماً لمقتل هيبوليت على يد أفروديت، وتتحمل مسؤولية موته على يد أريس، وهيفائيستون، الغيورين من حب الإلهة للشاب، وكذلك مقتله على يد الميوسات الساخطات من أفروديت، التي دفعتهن للوقوع في الحب، والإنجاب؛ وموته على يد أبوللو، انتقاماً لإصابة ابنه إيريمانتوس بفقدان البصر، بعد «إدانته» برؤية الإلهة أفروديت عارية في الماء. وأخيراً موته على يد بيرسيفون، التي صلبته عقاباً له على إخلاصه وتفانيه في حب أفروديت، ويجب أن نتنبّه إلى النتائج السلبية لهذا الحب في بعض أجزاء أسطورة أدونيس. فعلى سبيل المثال، يذكر أن تعرّض عشيقها إلى تجربتين اثنتين للموت، يعتبر تبعة من التبعات المباشرة لحبها له، وفي التجربتين، توجب على أدونيس أن ينزل إلى ظلمات الأموات (في العالم السفلي)، ويمكث «مدفوناً» في لارنكس، وأن تسلمه أفروديت إلى بيرسيفون الغيورة على جماله الآخاذ. يمكننا الاستمرار بهذه القراءة للأحداث متذكرين، مثلاً، أن حب أفروديت لأدونيس لم يكن انتقاماً من والدي البطل، بحسب رؤية منسوبة إلى إيجنوس. قد آن الأوان لتفسير التبعات المحزنة لهذا الحب في إطار المقارنة التاريخية-الدينية. في هذا الصدد، لاحظت الباحثة بيكّالوغا، أنه يمكن تتبع هبة الحب المقدّمة من الإلهة، وتلك النتائج السلبية المترتبة على قبولها كعنصر في أساطير العديد من الشعوب، وفي مختلف الحالات نجد أنفسنا أمام تغيير لشرط، أو، لطبيعة عاشق الإله/الإلهة، الذي ينتهي به الأمر مقتولاً، أو، يبقى مهاناً، أو، متحولاً إلى شيء ما غير بشري. وهكذا، فقد تم رفض حب الإلهة قطعياً في بعض الحالات الأسطورية، فمثلاً: يرفض جلجاميش في ملحمته السومرية والأكادية، الفرصة التي وفرها له حب الإلهة إنانا/ عشتار ليتحول إلى شخصية خالدة، متذكراً، بسخط، التبعات السلبية التي تترتب على قبول حب الإلهة.

يمكننا تفسير حالة أدونيس بطريقة أسهل، فلقد كان قبوله لحب أفروديت السبب المباشر للفشل التراجيدي لحياته، ولتبعات تحول دمه لشقائق النعمان، في حين يبدو من الصعب تفسير السلبية المتعنتة لأدونيس تجاه هذه العلاقة الغرامية، التي تستحق أن نتوقف عندها ما دامت تمثل بدقة شخصيته في إطار هذا العنصر أيضاً.

لا بد لنا من القول، هنا، أننا لا نسعى للبحث عن أصل شرقي مباشر لكل عناصر أسطورة أدونيس. وكما ذكرنا سابقاً، فإن انتشار عنصر الحب الإلهي لشخص فانٍ في مختلف الأساطير، يجعل من أية محاولة مقتصرة على البحث عن أصل هذا العنصر عبثية في أسطورة أدونيس. ولهذا، يبدو ضرورياً تقديم إطار عام لهذا العنصر داخل الرؤية التي لا بد أنها كانت تمثل النظرة الشرقية لأدونيس. من المؤكد أنه لا يبدو محض الصدفة، أن يكون لأبطال فينيقيين آخرين علاقة متميزة مع أفروديت، كحال بيغماليون القبرصي المجنون بحب إلهته لدرجة بلغت حد صنعه تمثالاً لها، ليتحد معه، أو كحال كينيراس الذي ذكرنا مراراً إخلاصه للإلهة. ومن دون شك، كانت حالة عكست، في الميثولوجيا الكلاسيكية، حقيقة عالم شرقي غير بعيد، ينعم فيه الملوك بمقام ديني، وبعلاقة خاصة مع تلك الإلهة التي عرفتها الديانة الإغريقية كأفروديت، في قبرص كما في فينيقيا. لا يمكن تفسير تخلي أدونيس عن أي هم رجولي، وعن حياته بين يدي الإلهة، دون تقويم دقيق لشخصية محددة وافدة من الشرق، وجرى تأنيثها في التمثلات الأسطورية للثقافة الإغريقية. يبدو في غاية الأهمية أيضاً أن نذكر الاحتفالات الأدونيسية في أثينا، خلال القرن الخامس ق.م، بصفتها حفلات نسائية دخيلة على الثقافة العامة للبوليس (للمدينة)، ونذير شؤوم كذلك. وليس من المصادفة أن يتم ذكر هذه الاحتفالات من قبل نفس المصادر بربطها مع فترات الأزمة الاجتماعية لمدينة أثينا، عندما وصلت النساء إلى درجة فاقت الرجال، وأسست بشكل مستقل نوعاً من الحياة

السياسية، تماماً كما في الشرق، الذي عُهد فيه حكم الحياة الاجتماعية، والعسكرية، والدينية إلى شخصيات نسائية.

يمكننا الإشارة إلى النتائج المستخلصة من تحليل هذه العناصر لحادثة أدونيس وفق التالي: المَلَكَة الأصلية المحددة، التي مثلّت مسبقاً الإلهة أفروديت في علاقة خاصة مع الملك في التقاليد الشرقية (أو بالأحرى في التعاريف الشرقية)، واستخدام الثقافة الإغريقية للعناصر الأكثر أهمية في صياغة شخصية أدونيس، الذي تم تمثلها وفق مبررات محددة، وإغريقية في جوهرها. إذا أعدنا صياغة ما سبق، يطفو على السطح موضوع هبة الحب المقدمة من قبل الإلهة مع سلسلة من التبعات السلبية من جهة، ومن جهة ثانية، استخدام المواضيع النموذجية لنفس الثقافة الإغريقية (أي ثقافة أثينا في القرن الخامس ق.م) المتعلقة بالطبيعة الجبانة والسلبية، وبالخضوع للشخصيات النسائية، المعروفة عند الرجال الشرقيين، وبقبولهم الحميمي بالمشاركة في العبادات الوافدة من الشرق[٢٨]. لم يعد يبهرنا هذا التصرف فحسب، بعد ما بيّنا دور «المكان» الشرقي في أساطير أدونيس، بل، وعلى العكس، صار يفسّر نوعاً من الحقيقة، المختلفة عن تلك الإغريقية، من خلال ضرورة المصادقة السلبية، وممارسة التعاويذ. إن حدود عالم منقلب، جنسياً، رأساً على عقب، يمكن أن يتضمن شخصيات ذكورية، تضيق ذرعاً بفحولتها، وتنتظر العالم المنظم للحضارة الهلنستية حيث يقوم الرجال بالمحافظة على السلطة، ومواجهة الامتداد الاستيطاني للشعوب المجاورة. ويمكن لنسوة مدينة أثينا أن يستمروا في انشغالهن بأدونيس، ويحتكرن احتفالاته دون تدخل الدولة، ولا تطالبن الرجال بالتخلي عن فحولتهم، في حين يمضي هؤلاء الرجال إلى المجلس.

٢٨- لاقتباس حالة عبادة شرقية مختلفة عن عبادة أدونيس، انظر مثلاً ذم ديموستين (Demostene)، وكذلك لايسكين (Eschine)، إذ أن الخطيب لا يتردد من السخرية من الخصم بتصويره كشاب مجبر من قبل والدته (!) على أخذ صفة الخادم في الشعائر المقامة على شرف الإله أتيس، الشخصية التي لا تقل أنوثة عن أدونيس.

٣. مصيبة الأخوات

لقد تطرقنا سابقاً إلى «معاداة» أفروديت، المرتبطة، خصوصاً، بجميع الشخصيات النسائية في عائلة أدونيس، ابتداء بوالدته المُرّا، التي لم تتوانَ عن إهانة الإلهة، وتباهيها بجمال ابنتها الآخاذ. وهناك تصرف مشابه لعجرفة المُرّا، التي، بحسب مختلف المصادر، رفضت الزواج، وتجاهلت الهدية المقدمة من أفروديت، أو تباهت بأنها أكثر جمالاً منها. ارتبط التضاد مع أفروديت، وانتقامها من إخوة بطلنا، أيضاً، فبحسب رواية أبوللودور، ولد من اتحاد كينيراس بأميرة قبرص «ميثارم»، إضافة إلى أدونيس، طفل آخر (أوكسيبوروس)، وثلاث طفلات أخريات (أوسيديك، لاوغور وبرايسيا) حلت عليهن لعنة أفروديت، فأمضين حيواتهن في البغاء مع الأجانب، وانتهت آخر أيامهن في مصر.

حاول فريزر، من خلال إعادة تصوره للبغاء المقدس «كنجاة» من المشاعة الجنسية، شرح سخط الإلهة في هذه الرواية بتفسير مبني على تقليد أقدم. فبدلاً من رؤية الأمر على أنه تضحية مفروضة من قبل الإلهة على عابداتها، كان المؤلف الإغريقي يفضل اعتبار هذا البغاء عقاباً إلهياً لبعض الأعمال الوقحة التي قامت بها تلك الفتيات. في حقيقة الأمر، أوضحنا، سابقاً، كيف توجب أن نربط سخط أفروديت، المكرس في أساطير أدونيس، بالعلاقة الخاصة التي وحدتها مع البطل المنحوس، وكيف تتابعت مصائب ألحقت بالأشخاص المرتبطين به بأي رابطة حب، أو قرابة. إن الخطيئة الوحيدة التي تنسبها الأسطورة إلى الفتيات، تتمثل

في مصاهرتهن البطل «المحبوب ثلاث مرات»، والمسحور من الإلهة، والضحية لحبها الاستثنائي. إنها قسمة أخرى، ليست أفضل حالاً من نصيب المُرّا، فانتقام الإلهة، دفعها للقيام بسفاح قربى، خلّف، لاحقاً، ذلك التحول. أما الرابط المنطقي الكامن خلف معاداة الشخصيات النسائية لأفروديت، فنجده في روايات أدونيس، لكنه إذا انبثق من خضم هذا البحث في أساطير أدونيس، وفي الأحداث المتمحورة حول الفتيات، فلن تكون الاعتبارات، المقدمة حتى الآن، كافية لفهم هذه الحالات. فمثلاً، لا يبدو واضحاً، بما يكفي، نهاية هذه العداوة التي حولت المُرّا إلى شجرة، وبنات كينيراس إلى بغايا مع الأجانب، ثم موتهن في مصر. ومرة أخرى، تبدو هذه العناصر مرتبطة بمفهوم ميثولوجي أكثر اتساعاً في نفس الميثولوجيا الإغريقية. وبما أن دراستنا تتناول موضوعاً هامشياً في أساطير أدونيس؛ فإن الأمر يقتضي الاقتصار على فحص سريع للعناصر الأكثر أهمية، التي يمكنها -بشكل أو بآخر-أن تشمل شخصية أدونيس، وذلك بهدف البرهنة على وجود المواضيع، والعناصر «الشرقية» في الميثولوجيا الكلاسيكية، المستخدمة في تشكيل صورة محددة للبطل، والعالم الذي ينتمي إليه.

لمتابعة البحث وفق هذا المنهج، يلزمنا، أولاً، أن نتذكر أسطورة محفوظة في صفحات الكتاب الحادي عشر من الإلياذة، وفي تعليق إيوستازيوس المرتبط بها، والذي يقدم لنا رؤية مختلفة لمصير فتيات كينيراس بعد موت والدهن. فعندما هُزم كينيراس أمام الإله أبوللو في مسابقة موسيقية، الذي قتله لاحقاً، قامت فتياته الخمسون، اليائسات، بإلقاء أنفسهن في البحر، واضعات، بذلك، حداً لحيواتهن، حيث تحولن إلى طيور ألكيونيس (Alkyones). تعتبر رواية أبوللودور، والرواية المحفوظة في تعليقات هوميروس، متكاملتين، ويمكن للعناصر الجوهرية للحدثين أن تُختتم بسلسلة تبدأ من مسيرة البغاء المقدس (مع الأجانب)، كفعل متكبّر، عبر رحلة بحرية للفتيات، ومن ثم إلى تحولهن إلى طيور ترفرف على سطح

البحر، انتهاءً بإقحام عنصر طبوغرافي محدد (مصر، وقبرص). اضطراداً، لا بد –من وجهة نظرنا-من ملاحظة أن العناصر الجوهرية في رواية أبوللودور، المرتبطة بتقاليد الشرق الأدنى، يمكن لها أن تنضج، وتتشكل في صورة محددة في الميثولوجيا الإغريقية. يكفي أن نشير، مثلاً، إلى عقاب الإلهة للفتيات بممارسة البغاء المقدس، التي تأسست في قبرص من قبل والدهن نفسه، كينيراس، أو، أن نعتبر أن الاتحاد الجنسي الخاص «مع الأجانب»، لم يكن محض صدفة أبداً، ذلك أن البغاء مع «الأجانب» -كما سنرى لاحقاً-كان طقساً منتظراً في الاحتفالات الأدونيسية في مدينة بيبلوس (جبيل). ولا يفتقر، كذلك، عنصر التحول في البحر إلى صلة تربطه بمفهوم «فينيقي» محدد في الميثولوجيا الإغريقية. وفي هذا الخصوص، نذكّر بقصة إينو، الابنة الفينيقية لقدموس، التي ألقت نفسها في البحر مع ابنها ميليكيرتيس، وتحولت إلى «طائر» إلهي حامٍ للبحّارة، وكذلك أستيريا (التفسير الإغريقي لعشتار)، التي ألقت نفسها في البحر هرباً من طلبات زيوس الغرامية متحولة إلى طائر، ومن ثم إلى جزيرة أخذت اسمها من أحد طيور أورتيجيا (Ortygia). ولا تقل أهمية، عما سبق، حمَامَات معبد أيريس (Eric) في صقلية، التي تغادره كل سنة، طائرة فوق سطح البحر في رحلتها السنوية إلى معبد سيكّا (Secca) في إفريقيا، ثم تعود أدراجها مجدداً، في رحلة تبدو متصلة في الأسطورة، وفي العبادة، بمعبدين مكرسين للإله أفروديت، حيث كانت تقام فيهما طقوس البغاء المقدس. إلى ذلك، ومن أجل التعرف العميق على مضمون الأثر «الفينيقي»، نجد في التقاليد الإغريقية، أيضاً، خاصة، في المصادر الأكثر قدماً، سلسلة من الروايات، التي تمحورت جغرافياً حول منطقة البحر الأبيض المتوسط: في مصر، فينيقيا، اليونان، وليبيا، وبرع فيها الفينيقيون بنشاطهم التجاري البحري، وبأعمال القرصنة المقضية إلى تجارة العبيد، كموضوع لها.

سنتجاوز الأمثلة حول سبي النساء، والفتيات، لنقتصر على أخبار

هيرودوت، والكتّاب الآخرين حول أصل العبادة التنبئية لدودونا[٢٩]. كان كهنة زيوس، في مدينة طيبة بمصر، يروون أن امرأتين ملحقتين بالمعبد، قد خُطِفتا من قبل أناس فينيقيين، بِيعت إحداهما في ليبيا، والأخرى في اليونان، وهما اللتان أسستا التنبؤات عند الشعوب المذكورة. وتؤكد نبيّات الدودونا، أن حَمَامَتين حلّقتا من طيبة في مصر، فوصلت الأولى إلى اليونان، والثانية إلى ليبيا، وهناك أسستا نبوءة زيوس. ولما كانت نبيّات دودونا قد دعت هاتين المرأتين بـ «حَمَامَتين» أو (peleiades)، فقد شرح هيرودوت أن لغتهما كانت تذكّر المرء بزقزقة الطيور، كونهما أجنبيتين.

مما سبق، يمكننا أن نلاحظ سريعاً بعض العناصر المضافة إلى حديثنا: فتاتان مخطوفتان، رحلة بحرية من مصر إلى اليونان وليبيا، تحولات، تطابق مع الطيور التي ترفرف فوق سطح البحر، وتأسيس التنبؤ المرتبط، بشكل جديد، مع البغاء المقدس الممارس مع الأجانب، وإذا صحّ كلام سترابون حول «رفيقات» الإله آمون في طيبة؛ فقد كن يمارسن البغاء مع أول الواصلين.

لإغناء البحث، تفيدنا إضافة بعض الملاحظات إلى هذا الإطار العام للرحلات البحرية، وللفينيقيين، ومعابد البغاء[٣٠]، والحمامات. أولى هذه الملاحظات المضافة، تتبدى بوجود أكثر من عنصر فينيقي في العبادة التنبئية لدودونا. وينطبق حال ما سبق على السيلوين (Selloi)[٣١]، حيث اقترح مؤخراً الأصل الشرقي لهم، حتى في اسمهم المشتق من المصطلح الأصلي السامي (شأل أو سأل). علاوة على ذلك، تبدو محاكاة حالة موت

٢٩- [الدودونا، هو واحد من أقدم المعابد، والمذابح المقامة على شرف الإله زيوس، أقيم في أبيروس في شمال غربي اليونان. كان المعبد يقدم النبوءات عن طريق تفسير حفيف أوراق شجر السنديان. –المترجم-].

٣٠- ليس خروجاً عن الموضوع أن نذكر فقرة جوستين Giustin XVIII ٤-٦ التي تتطرق إلى خطف (؟) ثمانين فتاة في قبرص كانت تقدم عذريتها للإلهة، من قبل الطلائع الأولى للمستوطنين الفينيقيين على خلفية قدوم إليسار.

٣١- [أي سكان مدينة ايبروس في اليونان –المترجم-].

إحدى الكاهنات في المحرقة على يد بيوزي (Beozi)، متصلة في أسلوبها، شكلاً، وموضوعاً، مع موت العديد من الشخصيات الأسطورية في المصادر الكلاسيكية الدائرة في الأفق الثقافي الفينيقي-البوني. أخيراً، هنالك اعتبار آخر يتعلق «بالتكلّم كالحَمَامَات»، الذي سعى من خلاله هيرودوت إلى شرح أصل اسم (peleiades)، المعطى لكاهنات دودونا؛ وهنا، يكفي أن نشير إلى نظرية كابيزي (Cappizzi)، الذي أكد أن عبارة «التكلّم كالحَمَام»، المدونة في الكسر المكتشفة في بارمينيد (Parmenide)، إنما تدل على قدرة «البربيين» الفينيقيين على التحدث باليونانية.

وهكذا يتسع البحث، ويتطلب تحليلاً معمقاً لوثيقة أكثر اتساعاً، حتى نتمكن من تقديم دراسة وافية حول شخصية أدونيس. لعله من الضروري التوقف، مثلاً، عند كل الشواهد المتعلقة بالحمام في عبادة أفروديت، في إيريس، و غيرها من المناطق، و العلاقة بين ليوكوثيا، و أستيريا، و الأساطير التي تربطهما بعبادات الآلهة المؤنثة في الشرق الأدنى القديم، و التعريف بالجماعات الكهنوتية الأنثوية الخاصة في الديانة الإغريقية بعناوين هامة للغاية في نفس نسق القراءة: بيلياي (Peleai)، ميليسياي (Melissai)، أركتوي (Arktoi)...إلخ، و علاقاتهن المحتملة مع المواضيع، التي سبق و طرحناها، و التقاليد المتعلقة بالصورة الأنثوية، خاصة، المرتبطة بمياه البحر، و التي تم التعرف من خلالها على التحول إلى طائر مائي، التقنيات الملاحية البحرية المختلفة المرتبطة مع أنواع محددة من الطيور يُسأل إليها التنبؤ، و هكذا. يفترِض توسع هذا البحث نقل الموضوع إلى إطار دراسة معينة، والاقتصار، مبدئياً، على ذكر العناصر الرئيسية التي يمكن لها أن تتميَّز في هذه الروايات: يتعلق الأمر بترسيخ البغاء المقدس، أو، بتأسيس وظائف تنبئية، خاصة، تلك التي نعتقد أنها جُلبت مع أناس قدموا من البحر، لكنها، في الواقع، تتصل بضرورة ترسيخ المحرمات في الثقافة الإغريقية، كسفاح القربى، واستحالة تجاهل القواعد الأخلاقية المحددة للحالات

العائلية الطبيعية. إن التنبه بوجود محتوى أسطوري مشابه، تجد فيه الروايات المتعلقة بأدونيس إشارات، وتفسيرات، لا يعفينا، على أية حال، من التركيز على كل العلاقات المحتملة التي نسجتها هذه الشخصية في ذات المحتوى، لأن أساطير أدونيس مثّلَت نقطة البداية في إمكانية تمييزه.

إن أولى المعطيات الواجب تقديمها، في هذا الخصوص، تضم أسطورة مقروءة في تعليق سيرفيوس على كتاب «الألحان الرعوية» للشاعر فيرجيل. يقص لنا الكاتب عن ميلوس، البطل من جزيرة ديلوس، الذي سيرسوا في قبرص، وسيتزوج من بيليا (الحمامة)، فتاة العائلة المالكة، وسيصبح لاحقاً أعز أصدقاء أدونيس، وسيدخل، هكذا، في نِعَم الإلهة أفروديت. كان للبطل ميلوس، ولزوجته، علاقة قوية بأدونيس لدرجة أنهما شنقا نفسيهما على شجرة لشدة يأسهما من النهاية المفجعة له. قامت أفروديت -مدفوعة برحمتها-بتحويل ميلوس إلى نبتة تشبه اسمه، وبتحويل بليا إلى حمامة. إذن، تشي هذه القصة أن أدونيس كان سبب انتحار الفتاة الشابة المتحدرة من نسبه – والتي مارست الجنس في معبد البغاء، بحسب سيرفيوس-وإليه يعود، أيضاً، السبب في تحولها إلى طائر. إذا ما أخذنا، أخيراً، في عين الاعتبار العلاقة بين أدونيس، وأيون (Oino)، وسبيرموس (Spermo)، وإلياس (Elais)، المقترحة من قبل إيوستازيوس؛ سنجد أنفسنا أمام حلقة جديدة في سلسلة الروايات: إن الفتيات الثلاث، اللواتي يتحكّمن بالاقتصاد الزراعي لحوض المتوسط، قد تحولن إلى حمامات في واقع جغرافي لجزيرة عُرفت باسم جزيرة-طائر ديلوس. ويجدر القول، أيضاً، إن أدونيس ألف هذا النوع من التحول، إذ إن عالم الطيور الإغريقي، حفظ لنا أنواعاً مختلفة من الطيور التي حملت اسم أدونيس، وليس مصادفة أن نجد اسم أدونيس كاسم لطائر السنونو الذي كان يحلق فوق سطح البحر من مكان لآخر دون أن يتوقف في مكان معين. كما تظهر ملاحظات الجغرافي ديوجينيوس في غاية الأهمية، بالرغم من صعوبة تفسيرها، حيث

يقول إنه بسبب الحب التي كنته أفروديت لأدونيس، كان القبرصيون يرمون الحمامات حية فوق محرقة مكرسة لأدونيس، إلا أن الطيور كانت تحلق بعيداً عن النار، لينتهي بها الأمر في محرقة أخرى، حيث تقع فريسة للهب.

٤. حدائق أدونيس

يقترب سردنا أكثر فأكثر نحو تأصيل الأصول الشرقية لشخصية أدونيس، مع تقديم هذه المعطيات حول انتحار، وتحول أخواته، وذلك للإشارة إلى التطور، وإلى إعادة الصياغة المستقلة في عالم الميثولوجيا الإغريقية. وفي هذا المجال، لدينا عنصر مشابه، تقريباً، كواحد من العناصر الأكثر بروزاً في عبادة أدونيس، ألا وهو «الحدائق» المجهزة على شرفه. وإذ نتابع بحثنا، مستخدمين نمطاً مختلفاً يبدأ بالمقارنة مع وثائق الشرق الأدنى، لا يسعنا، حقاً، إلا أن نذكرّ، مبدئياً، بوجود إشارات «لحدائق» أدونيس، أوردها بعض الباحثين في مختلف المصادر المرتبطة بحضارات الشرق الأدنى ما قبل الكلاسيكية، خاصة، في بعض فقرات العهد القديم، و التي سنتجاوز، بخصوصها، تلك المقارنة التي أجراها الباحثون الإسكندنافي بين «حدائق» أدونيس، و عَبدُ يهوه، التي تبزغ كبرعم من الأرض القاحلة (سفر إشعياء ٥٣:٢)، و ذلك لضعفها، و لافتقارها إلى أساس منطقي، كما برهن، مسبقاً، فاتيوني (Vattoni). خلافاً لذلك، سنقوم بتقصي الفقرة (١٧: ١٠-١١) من السفر نفسه، التي تبدو وكأنها تشهد على ممارسة طقوس «الحدائق» في فلسطين، خلال القرن الثامن ق.م.

تم إقحام هذا النص في نبوءة ضد مملكتي دمشق، وإسرائيل، مؤرخة في عام ٧٣٥ ق.م، حينما كانتا متحالفتين ضد مملكة جودا. يقول النبي معلناً الخراب المستقبلي لإسرائيل المبتعدة عن إلهها:

«١٠ لأنك نسيتِ إله خلاصك، ولم تذكري صخرة حصنك، لذلك

تغرسين أغراساً نزهة، وتنصبين نصبة غريبة. ١١ يوم غرسك تُسجّينها، وفي الصباح تجعلين زرعك يُزهر، ولكن يهرب الحصيد في يوم الضربة المُهلكة، والكآبة العديمة الرجاء.»[٢٢]

في دراسته، لفت ديلكور، من جديد، الانتباه إلى هذه الفقرة، وإلى تفسيرها، حيث تظهر ركيكة حتى في ترتيبها اللغوي. يعيد الباحث عرض نظرية طُرحت منذ أواخر القرن التاسع عشر، وجاء فيها إشارات واضحة «لحدائق» أدونيس قصيرة الأجل، فلعل النبي، هنا، قد استخدم مثال «الحدائق» كرمز للسياسة العقيمة لإسرائيل، المقدر لها الفشل التام، واستحالة الإصلاح.

يرتكز تفسير ديلكور جوهرياً على ترجمة كلمة (ناعَمانيم) في (V. 10) كلقب إلهي، جمع لكلمة (maiestatis)، [عظمة، فخامة]، المنسوبة لأدونيس، كذلك، من الممكن أن يدل لفظ (زار) أي (أجنبي) على نفس الإله، إذا ما قورن بما سبقه. إن تعبير «يوم المرض» في (V. 11) يلمّح، بوضوح، إلى اليوم الذي يتم فيه إحياء ذكرى موت أدونيس، الذي قتله الخنزير البري، وحفظته آلام النساء. ولعل المقارنة المهمة «لحدائق» أدونيس، المذكورة في سفر إشعياء، ممكنة مع أحد نصوص أوغاريت، حيث يضع الإله «إيل» بعض الأوراق الجافة فوق قبعته، في إشارة إلى الحداد على موت الإله بعل. إذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإن سفر إشعياء سيكون –على الأرجح-الوثيقة الأكثر قدماً التي تشير بشكل مباشر إلى عبادة أدونيس، وبالتالي، يمكن إدراج ممارسة طقوس «حدائق» أدونيس ضمن التقاليد الأكثر عراقة في سوريا-فلسطين. لا يمكننا، على أية حال، قبول تفسير ديلكور السابق، وذلك لعدة أسباب.

تتمثل الصعوبة الأولى في التعبير الجماعي «ناعَمانيم»، التي قد

٢٢- [تنقل هنا حرفياً النص التوراتي كما ورد في نسخته العربية الصادرة عن دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٨٥ –المترجم-]

تكون لقباً – بحسب قراءة ديلكور-عُرف وعُبد به أدونيس/تموز في سوريا وفلسطين، لكننا لا نملك برهاناً أكيداً عليه. ولعلنا نجد الإشارة الوحيدة لهذا التفسير في الاسم (Nemanuos) المنسوب إلى الملكة الأسطورية الجبيلية في رواية بلوتاركوس، الذي رأى فيه العديد من الباحثين صيغة مؤنثة للقب المنسوب بشكل طبيعي لأدونيس. في دراسة أحدث، اعتبر غريفيت (Griffiths) هذا التفسير غير مقنع تماماً. وبقي موضع إشكالية اشتقاق هذا الاسم من الاسم الإغريقي أثيناس (Athenais)، وارجاع نسبه إلى الملكة/الإلهة الجبيلية، بدلاً من الملك/الإله، كما يُتوقع في حالة ربط هوية نعمان مع أدونيس، رفيق (Paredro) عشتار في مدينة جبيل. أكد ديلكور نفسه على الصعوبات اللغوية في المقارنة المقترحة بين نعمان، والاشتقاق اللغوي للمصطلح الإغريقي لتعبير «شقائق النعمان»، تلك الزهرة المنبثقة من دم أدونيس الجريح.

لا يمكننا، إذن، البرهنة أن لفظ (ناعَمانيم) يتعلق باسم إلهي، أو أنه يدل، بشكل ما، على أدونيس، وتبدو النعوت «محبوبة»، و «فاتنة»، اللتان دلّتا على تعبير «نباتات»، الأكثر ملائمة في المحتوى العام، بالرغم من أن كل الإشكاليات اللغوية في النص، لا تجد لها حلاً بهذه الطريقة.

في إشارة إلى لقب أدونيس في ترجمة ديلكور، يمكن تقديم نفس الملاحظات حول مصطلح (زار)، فليس هنالك براهين أكيدة تدل على أنه لقب إلهي في نص إشعياء، أو على صلته بأدونيس[٣٢]. وتظهر التفسيرات المقدمة للنص (V. 11) تعسفية حين تربطه بيوم مقتل أدونيس، والحداد عليه؛ وبالتالي، تبقى غامضة جداً في تعابير النبي.

أخيراً، يبدو لنا، أن كامل الفقرة في سفر إشعياء، تفتقر لوجود أي تلميح إلى «حدائق» أدونيس، وإلى عبادته، في حين تبدو تلك التفسيرات التي

٣٢- إنه تعبير يستخدم في التوراة بمعنى "الأجنبي"، أو "المغاير"، أو "المحظور"، أو "المختلف"، للدلالة على الشعوب أو الممارسات الثقافية أو المجموعات العائلية الخ.

ترى في الجملة معنىً ميتافيزيقياً فقط، وكأنها ترمي للدلالة على عبثية أي محاولة عسكرية، أو سياسية بدون التحالف مع يهوه. إن موضوع تشابه تلف النباتات، يتكرر كثيراً في العهد القديم، دون أن تفترض احتمال وجود طقس، أو، عبادة أجنبية، وهي لا تنفصل عن نبوءة النبي إشعياء[٢٤].

من أجل تبني نظرية ممارسة طقوس «حدائق» أدونيس في الشرق الأدنى، تبقى، فقط، ضرورة إجراء مراجعات متتابعة للتقاربات المقترحة في نصٍّ للكاتب السوري لوقيانوس السمسياطي، الذي يتحدث عن «تقدمات» إلى أدونيس المقدس في مدينة جبيل، وكذلك، في النص الأوغاريتي حول طقس مقام احياءً لذكرى موت بعل، وأخيراً، في تحضير «أسرّة» أوزيريس في مصر. وفي المحصلة، نلحظ، في الحالتين الأوليتين تشابهاً غامضاً، يفتقر إلى أيّ إمكانية لمقارنة حقيقية مع عبادة أدونيس، في حين نجد الحالة الثالثة، ممارسة لمظاهر مطابقة لتلك المقامة على شرف أدونيس، ولو كانت تقام بشكل مستقل عنها.

وإذا كان تحليل الأصول المحتملة، والصلات الشرقية للاستخدام الإغريقي «لحدائق» أدونيس، يساعد بحثنا في تتبع أثرها في ديانات الشرق الأدنى، ما قبل الكلاسيكي؛ فمن الممكن أن نستخلص نتائج مهمة للغاية من خلال أسلوب بحث مختلف. وبنحوٍ متطابق مع نظرية العمل المقترحة، يبدو من المهم تأطير الإشكاليات وفقاً لما يلي: تبرز ممارسة طقس «حدائق» أدونيس في اليونان، بشكل قوي، كميزة خاصة لصورة محددة لأدونيس، على الرغم من وجود أكثر من شبيه لها في المقارنات التاريخية-الدينية؛ ولا تمثل، هذه الممارسة، طريقة أخرى في تفسير حقيقةٍ أسطوريةٍ، أو طقسيةٍ، موجودة أصلاً في ثقافات مختلفة عن تلك الإغريقية، التي أعادت استخدامها في ملف بطل «شرقي» و «فينيقي»، وفقاً لأسلوبها. للإجابة على هذا التساؤل

٢٤- سفر إشعياء ١٦: ٨، ١٧: ٥-٦، ٥٨: ١١. سفر إرميا ٣١: ١٢. سفر عاموس ٨:٢... الخ.

لا بد أن يتحول الاهتمام من اعتبار الإشارات المحتملة «لحدائق» أدونيس في المنطقة السورية-الفلسطينية وبلاد الرافدين...الخ، نحو تفحص الخلفية الشرقية، المنتظمة حول هذه المواضيع. أثبتت الدراسات العلمية وجود دلالات كافية على حدائق أدونيس في العالم الكلاسيكي، وفي الواقع، تشهد النقوش خلال العصر الإمبراطوري، في مدينة روما[٣٥]، وفي مدينة لاوديكيا (اللاذقية) في سوريا، على حدائق حقيقية مزدهرة، على شرف أدونيس، بأشجار مثمرة، ونباتات تزيينية، يمكنها أن تحاكي الجنات (paradeisioi) عند الملوك الشرقيين، أكثر من محاكاتها لمستعمرات صغيرة (kepoi) مجهزة خلال الاحتفالات الأدونيسية.

من أجل تناول جديد للإشكالية، لا بد أن ننطلق من حكاية متعلقة بأصل كينيراس، والد أدونيس. يقص لنا بلوتارك، أن الإسكندر الكبير أراد إعادة تنصيب أحد أحفاد الملك القبرصي القديم على عرش فافوس، ليستبدل، بذلك، الشخصية المشينة، وغير الكفؤ، التي كانت تتولى العرش، آنذاك. استطاعت تحركات الملك المقدوني أن تتقفى أثر ناجٍ وحيد، وهو المغمور أليناموس الفقير، الذي كان يعتاش من زراعة البقول، والخضروات، على عكس السلف الفاحش الثراء زمن الأسطورة. وبينما كان يروي نباتات حقله؛ استقبل باضطراب شديد الدعوة لاستعادة العرش من سفير الإسكندر. إن الوضع الذي يؤطر السياسة الإصلاحية للإسكندر الكبير، هو في غاية الأهمية بالنسبة لسلالة أليناموس، البستاني من أب بطل كان مخلّصوه منكبين على العمل في الحقول، ولأننا نجد، في هذا المقام، مَلَكَة (topos) مرتبطة، غالباً، بملوك الشرق الأدنى في الوثائق الكلاسيكية؛ يبرز العنصر الروائي «البستاني»، المتحدر من أصل ملكي، والمقدر له

٣٥- تشير الروايات إلى "حدائق أدونيس" في قصر الإمبراطور دوميسيان التي تحدث عنها فيلوستروس، و إلى الأدونيا (Adonaea) العائدة للفترة السيفيرية [نسبة للعائلة السيفيرية أواخر القرن الثاني، و بداية الثالث الميلادي -المترجم-].

أن يصعد إلى العرش، في قصة أبدالونيموس (Abdalonymus) من صيدا، الذي نُصّب على عرش مدينة صيدا، بدلاً من الملك ستراتون الذي قرر الإسكندر عدم أهليته للحكم. وردت قصة الملك البستاني على لسان المؤرخين كورزيوس روفوس، وجوستينوس، واطلع على أحداثها المؤرخ ديودوروس، لكنه نسبها إلى السلالة الملكية لمدينة صور، مع بعض الاختلافات. حفظت لنا التقاليد الكلاسيكية هذا العنصر الروائي، حتى الآن، مع اختلافات طفيفة تخص السلالات الملكية. ومن الملفت أن نذكر، مثلاً، صورة شيروس الأمير الفارسي، الذي وصفه شيشرون بالبستاني الخبير. وكذلك، تطرق إليان إليه في قصة جلجامش البابلي، الذي ولدته ابنة الملك ساكورا، ولادة معجزة، والذي أنقذ نسر حياته، ثم تركه في حديقة، حيث تربى تحت رعاية صاحبها، إلى أن صار ملكاً، وتخلى عن مظهر البستاني.

في ذات السياق، يسرد لنا أغاثياس (Agathias) قصة مشابهة جزئياً، نقلها عن بيوني، والإسكندر بوليه يستور، وذات صلة بالعرش البابلي: عقب موت بيليوس، خليفة نينوس، وسيميراميس، ولعدم وجود من يخلفه، صعد إلى العرش بيليتاراس، الذي كان بستاني القصر الملكي حتى تلك اللحظة. أعتقد العديد من الباحثين، مثل كينغ (King)، أن من الممكن تحصيل فهم حقيقي، من خلال دراسة أحداث الملوك الأشوريين، والبابليين، حيث أن قصة البستاني بيليتاراس متطابقة مع قصة ارتقاء (إنليل-باني) إلى عرش مدينة إيسين، ما بين (١٨٦٠ و١٨٣٧) ق.م. نقرأ في النص (BM 26472)، خاصة الأسطر ٣١-٣٦، ما يلي: «نصّب الملك (إيرّا-إيميتّي) البستاني (إنليل-باني) خليفة للعرش. مات إيرّا-إيميتّي في قصره إثر تناوله عصيدة ساخنة. بقي إنليل-باني على العرش وأصبح ملكاً. في هذه القصة، أيضاً، إشارات ذات موثوقية ضعيفة، ولعله من الأفضل أن نضيف بأن السرد التاريخي، وخصوصاً، ذلك المتعلق بالإصلاح السياسي

للملك البديل، يبدو مبهماً في الفترة البابلية الأولى. وإذا ما قورن السرد بحالات مطابقة لاستيلاء المغتصبين على العرش؛ فسيظهر كما لو أنه دعاية ملكية لشرعنة الاستيلاء على العرش من قبل الملك الجديد، ولتبرير أصوله الغامضة بشكل، أو، بآخر. كما نجد العنصر الروائي المتعلق بتنصيب البستاني في أصول مغتصب آخر للسلطة، وهو سرغون الأكادي، الذي تحفظ لنا قصته العديد من العناصر ذات الطابع الأسطوري. ينقل الرواة، أنه ولد من علاقة إحدى الكاهنان برجل مغمور من سكان الجبال، التي أنجبته سراً، ثم وضعته في سلة مصنوعة من الصفصاف، وتركته على ضفة النهر الذي حمله، وألقى به في مكان ما، حيث التقطه خادم القصر. نقرأ في الأسطورة: «... التقطني (أكيّ) حمّال الماء، واتخذني كابن له وربّاني. صيّرني أكيّ بستانياً. وبينما كنت أقوم بعمل البستاني، وهبتي الإله عشتار حبها، وحكمتُ المملكة لأربع وخمسين سنة». إذاً، ها هو ملك آخر يلجأ إلى مَلَكَة محددة (Topos)، وهي ممارسة عمل البستنة، ليروي وقائع ارتقائه العرش الملكي. غير أن هنالك عنصر آخر مميز يقتحم المشهد، ويظهر في حب عشتار المتصل بالنشاط البستاني، وهو ما لم يقع مصادفة، فالعديد من الأساطير السومرية والأكادية تؤكد على علاقة الإلهة بالبستنة، فلإنانا/ عشتار حديقتها الخاصة في أوروك، وقد أقامت علاقة غرامية مع «البستانيين» العاملين فيها. وفي ملحمة جلجامش (VI، ٦٤-٧٨)، يظهر ميل الإلهة نحو البستاني «إشولّانو»، كما أنها، في ملحمة أخرى، أذعنت إلى رغبات إشوكالّيتود، البستاني الماهر، الذي قتلته، فيما بعد، انتقاماً، لكنها فرّجت عنه بوعدها بترسيم ذكره في ألحان المنشدين والرعاة.

متابعة لما سبق، يبدو ممكناً تأسيس مقارنة مع واقعة أدونيس في نقش اللاذقية، الذي يتحدث عن حديقة، وفي أخبار فيلوستراتوس (Filostrato)، الذي يصور الإمبراطور في حديقة مجهزة على شرف البطل. كما أن المقارنة

ممكنة، أيضاً، في مظاهر أخرى من ملف أدونيس، مبنية على أساس العلاقة بين عشتار، والملك في بلاد الرافدين، والربط الإغريقي بين بطل معروف بتحضيره «للحدائق الغناء»، وإلهة الحب المعبودة بلقب أفروديت كيبويس (Aphrodite en kepois). في هذا السياق، أيضاً، نذكر بتلك «الحدائق» الإلهية المتنوعة في بلاد الرافدين، التي كان بعضها مسرحاً لبعض الشعائر العامة، بالإضافة إلى «الحدائق المعلقة» في القصر الملكي البابلي، التي تذكرنا بحدائق بطلنا التي تعرضها نساء مدينة أثينا على الأسرَّة خلال احتفالاته. وعلى أية حال، وبالنظر إلى أصول «حدائق» أدونيس، فإن الدراسة المقارنة سوف تتعثر ما لم تؤازرها الوثائق التوراتية، والأوغاريتية من جهة، وتلك المكتشفة في مدينة إبلا (تل مرديخ) من جهة ثانية. وفي هذا المجال، تطالعنا وثيقة توراتية تتضمن مقطعاً من هجاء النبي حزقيال لأمير/ إله مدينة صور، فالفقرة (٢٨: ١١-١٩) غنية بالإشارات الأسطورية، التي تبدو وكأنها تحاكي صورة إله المدينة ملقارت، «ملك المدينة»، وسيد النار، وشخصية مؤلهة لملوك صور. إذن، تصور نبوءة حزقيال النبي هذا الملك-الإله كنموذج للكمالية، وللجمال، مع حديقة ما: (V. ١٣) «كنتَ في عدن، جنة الله (جن ألوهيم). كلُّ حجرٍ كريم سِتارَتك، عقيق أحمر، وياقوت أصفر، وعقيق أبيض..... «. اقتصرت تفسيرات هذا النص، جزئياً، على ملاحظة هذا الارتباط المميز للملك الفينيقي، وعلى التعرف فيه على مكان مقدس ما، مُعيدةً إلى الذاكرة جنة عدن الشهيرة لآدم وحواء، والتي طُرد منها الإنسان عندما حاول التساوي بالإله. على ضوء الوثائق المتوفرة حتى الآن، يبدو تشابه الأمكنة بيّناً فيها، فحديقة ملقارت، مشابهة لحدائق الآلهة الآخرين، كعشتار، إنليل، ننليل، وشمش... الخ. ويتضح هذا التشابه أكثر، إذا ركّزنا على عبادة الملوك المتوفين المؤلهين في المنطقة الفلسطينية السورية، التي تبدو محددة من خلال الوثائق الكتابية، آخذين بعين الاعتبار وجود الخصائص المورفولوجية لأمير-إله صور.

تعود أولى الشهادات بهذا الخصوص إلى الألف الثالثة قبل الميلاد، آتية من أرشيف القصر الملكي في إبلا. يتحدث النص (TM. ٧٥. G. ١٧٦٤) في السطر (II ٢٦- III ١-١٢) من وجهه الخلفي المنشور من قبل بيتّيناتو، عن تقدمات رسمية للأضاحي، إشعاراً بعبادة الملوك المتوفين، و المنفذة «في الحديقة» خلال عهد الملك أبي-سيبيش: (قدم إنّا-جا لحم غنمٍ مقطعٍ لطقوس «الحداد» على الملك، و عشرين قطعة لحم غنم لطقوس «الحداد» على الملوك في الحديقة، تقدمة من الملك). يبدو أن الحديقة، كما يرى المحرر، أيضاً، كانت تضم مكاناً لدفن ملوك إبلا، وقد تحدث عنها نص آخر. وكانت طقوس الحداد تقام للملوك المتوفين (سي-دو –سي-دو اين-اين) بشكل مؤكد في «الحديقة»، المترافقة مع تقدمات واضحة من الأضاحي، ويحتفى بها بمشاركة الملك الحاكم في شهر عشتار، أي في نفس الشهر الذي يقدم فيه أفراد العائلة المالكة تقدمات «للآباء».

تجدر الإشارة، مع توخي الحذر من الفاصل التاريخي، أن دفن الملك في «الحديقة»، مثبت، أيضاً، في فلسطين، خلال القرن الثامن قبل الميلاد، على الأقل، لملكين اثنين من ملوك جوديا (ماناس، وابنه أمون)، بينما يرد في نص أوغاريتي مكرس تماماً للإله رشف ذِكر ممارسة الشعائر المحتفى بها في «الحديقة» (جنة وجن)[٣٦]. تواجهنا الحالة الأولى، بملكين معروفين بوحشيتهما، وبتأييدهما لتدنيس العبادات الكنعانية، مدفونان في «حديقة المنزل»، في «حديقة أوزا»، في «القصر» أما الحالة الثانية، فتقابلنا مع ملك أوغاريت، وهو يشارك بطقس، أقيم في شهر (جن) في الحديقة، حيث يذكر النص تقديم أضاحٍ جلية للإله رشف، ولآلهة العالم السفلي الآخرين، كما يذكر إجابات تنبئية، ذات صلة بوظائف دينية للملك، وبوجود عدة آلهة من العالم السفلي.

٣٦- [كشفت التنقيبات الحديثة عن عادة دفن الملوك في القصور الملكية في إبلا نفسها، وفي مدينة قطنا (المشرفة) قرب حمص، العائدة إلى الألفية الثانية ق.م، –المترجم-].

في ختام هذا البحث المطول، يمكننا أن نستنتج، بأن الحديقة تمثل مكاناً على درجة عالية من الأهمية في إطار المعتقدات الدينية الشرقية، المرتبطة بشخص الملك، وعالم ما بعد الموت. وإذا تمكّنا، في بلاد الرافدين، من ملاحظة وجود نموذج ملكي ذي تعبير أسطوري خاص، يعرّف الملك كبستاني، ويربطه بعلاقة مميزة مع إلهة الحب الخصيب؛ فإن المنطقة السورية الفلسطينية تجعل من هذا النموذج واقعياً، حيث يظهر الملك مرتبطاً «بالحديقة»، على المستوى الأسطوري، والقدسي، أيضاً، وتقام له طقوس الحداد في إطار العبادة الرسمية لأسلافه.

من الواضح أن ما تقدم مهم لدراستنا، خصوصاً وأنه اشتمل على شخصية أدونيس، حيث يمكن أن يظهر، جلياً، من خلال المقارنة مع المعطيات الأسطورية-الطقسية المرتبطة بأدونيس. في الأسطورة، لم يكن أدونيس ليفعل شيئاً أمام النباتات المزروعة، إلا في لحظة موته، عندما كان جريحاً يحاول النجاة في حقل مزروع بالخس. في الطقس، تترافق «حدائقه» بشكل متكرر، مع طقوس حداد البطل المتوفى، وهي المثال على الزراعة الخاطئة الخالية من القواعد، وغير المثمرة، والقصيرة الأمد. إذا صحّت نظريتنا حول التكوين التاريخي؛ فلا يسعنا إلا أن نرى في إعادة تصور «المادة» الأصلية حكماً سلبياً، من قبل الإغريق، على النموذج الثقافي، والديني غير المشترك، وغير المقبول. بالنسبة للإغريق يتطابق الإله-الملك، المدفون في حديقة قصره الغناءة، مع البطل الذي يموت بائساً في حقل الخس، ذلك النبات المعروف بمسؤوليته عن الضعف والعقم. تنعكس صورة شخصية الملك المحتفى به، والذي تُقام له طقوس حداد في حديقته، خلال الأوقات الاحتفالية المدرجة على اللائحة الرسمية، في صورة شخصية شرقية يتم إحياء ذكراها، وقيام طقوس الحداد لها، في العبادات الخصوصية مع إعداد حدائق صغيرة بمنتهى الهشاشة، والعبثية.

الفصل الرابع
المظاهر الشـرقية – الموت

١. الصياد المُفتَرس

بيّنت العديد من الدراسات الأدونيسية، في إطار الميثولوجيا الكلاسيكية، كيفية تتبع العنصر الأكثر أهمية في نشاط الصيد، وتداخله مع المكونات الأخرى لملف أدونيس. لاحظت بيكالوغا، أن الأحداث المهمة في حياة أدونيس، والمتجلية في الولادة، والعلاقة الغرامية مع أفروديت، وبالخصوص، الموت الذي غيّبه في رحلة صيد، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعالم الصيد. وعلاوة على ذلك، فقد تبوأ أدونيس موقعه إلى جانب العديد من الصيّادين المشهورين أمثال: أكتايون (Aktaion)، هيبّوليتوس (Hippolytos)، بيرديكاس (Perdiccas) وكيفالوس (Kephalos) وغيرهم، وإليه، أيضاً، تُنسب أبوة الصيادة بيرويا.

تكمن الأهمية الجوهرية للصيد، في حياة أدونيس، في ارتباطها بفشله في صيد الوحوش الضارية، لانعدام قدرته كلياً على مواجهتها. وبعودة سريعة إلى ظروف الصيد التي أحاطت به، وخيّمت على شخصية الصيّاد، نرى أن أفروديت، وبدافع حبها له، هجرت أمكنة، وتخلّت عن انشغالاتها المألوفة، وتفرغت لصيد هيّن، غير خطير، لا يتطلب مواجهة حيوانات ضارية وجهاً لوجه. من جهة أخرى، نجد أدونيس، وبدافع حبه لأفروديت، وتجنباً لأي خطر، قد تفرغ لصيد حيوانات مسالمة، مفضلاً اتباع نصائح عشيقته، وفق قاعدة «الصيد الجيد»، وعلى أساسها اختار فرائسه بحذر، من بين الأرانب البرية، والأيائل، والتيوس البرية. وفي أثناء ذلك، وجد أدونيس نفسه في مواجهة خنزير بري، فتحول الصيّاد إلى فريسة، وهرب مرتعباً، ثم لجأ إلى حقل خسّ حيث لقي حتفه ذليلاً بين نباتاته.

لا يبدو هذا المشهد عبثياً، أو دون مغزى، ففي المجتمعات القديمة لحوض البحر الأبيض المتوسط، لعب الصيد دوراً رئيسياً في كسب الرزق، وفي صياغة الهوية الاجتماعية. ولقد أفاضت دراسات عديدة في شرح هذه الدلالة الأساسية، فبالإضافة إلى الوظيفة الاقتصادية، كانت للصيد وظيفة ثقافية ذات شأن عالٍ، تمثلت في رمزيته الحربية، بكونه مدخلاً للبالغين إلى المجتمع، وتمريناً تمهيدياً على الحرب، والقتال...الخ. ويظهر هذا النشاط متبدلاً بشكل مستمر في الحياة العامة، ومتراجعاً على حساب الاقتصاد الزراعي[٢٧]، فاعتباراً من النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، بدأت علامات التحول بالظهور في منظومة العلاقات الاجتماعية، وقيمها السائدة، لتحل محلها قيم جديدة متدرجة، انبثقت من نظام الاقتصاد الزراعي الوليد، فتراجعت معها مكانة الصيد، ووظيفته، وكان ذلك تعبيراً عن تحول الصيد، وقيمه من الصفة العامة إلى الصفة الخاصة، ومن النشاط الجماعي المنظم من قبل المدينة، إلى تمرين رياضي، وسوى ذلك. إن الوجود الكثيف للصيادين، وحالات الصيد المنتشر في مجمل التقاليد الأسطورية الكلاسيكية، طرح إشكاليات معقدة حول إمكانيات الحفاظ على أنساق أكثر قدماً في الميثولوجيا الكلاسيكية، وبالخصوص، حول إمكانية استخدامها في الانتقال إلى نظام اقتصادي، واجتماعي، وثقافي، مؤسس على الزراعة. لا يزال النقاش، الغني بالملاحظات الهامة، مفتوحاً حول هذه الإشكاليات، يكفي أن نذكر، مثلاً، الأبحاث المستندة إلى المشهد الاجتماعي للباحث غورنت (L.Gernt)، وإلى البحث التاريخي-الديني للمدرسة الإيطالية للباحثين بتّازوني (R. Pettazzoni)، وبريليش (A. Brelich) ، التي تخلص إلى العديد من الاستنتاجات المهمة، خاصة، حول دور الصيد داخل المجتمع الإغريقي، الكلاسيكي، والقديم.

٢٧- [ولعل المقابل الرمزي للانتقال من نظام الاقتصاد الرعوي، إلى نظام الاقتصاد الزراعي، يفسره، على المستوى الأسطوري، تحول أدونيس من صيّاد إلى فريسة – المترجم-]

بهذا المعنى، تشكل أسطورة أدونيس، أرضاً خصبة لبحث مثمر، ومادة لتفسير منظومة القيم المرتبطة بالصيد، التي أشرنا إليها آنفاً. من جانب آخر، وضّح كل من بيكّالوغا وديتيان، بأشكال، وطرق مختلفة، أن غربة أدونيس عن واقعه المحيط، وإحجامه عن الانخراط في النظام الاجتماعي-الاقتصادي، هما السببان الأكثر منطقية، اللذان يقفان وراء فشله في صيد الخنزير البري، تماماً، مثلما أفصح عن معارضته المطلقة لكل ما يتعلق بعالم الإلهة ديميترا. والواقع، أن حادثة أدونيس تدل على فشلٍ في نمط حياة، دفعت إليه أمور من خارج قواعد نظام المدينة الإغريقية (polis)، وتؤكد الأسطورة، في الوقت ذاته، على العلاقة السليمة بين نشاط الصيد، ومجمل الحقائق الأخرى للوجود الإنساني. أدونيس، والحال هذه، رأى نفسه في مرآة اغترابه صيّاداً فاشلاً، وشخصية مستبعدة، فعلياً، عن مجتمع الرجال الراشدين، ومعزولة في علاقة غرامية غير مألوفة. وعلاوة على ذلك، إنه غير قادر على القيام بالتصرف الرجولي الصحيح، فقد عاش من ريع صيد وضيع، وجالس، قليلاً، جماعات الكسالى، والمزارعين، التي لم تزل تعطي للصيد دوراً ثانوياً، تابعاً، ومكملاً للجوانب الأخرى كالزراعة، والقيم التي تمثلها.

من الضروري لنا، نظراً للأهمية الكبيرة في كامل ملف أدونيس، أن نبحث في موضوع الصيّاد الفاشل من خلال العلامات الشرقية للشخصية ذاتها. وفي هذا الخصوص، نتساءل فيما إذا كان ممكناً، إعادة تصور «أسطورة الصيد» في المنطقة السورية الفلسطينية، التي يجد موضوعنا فيها مكاناً له بالرغم من اختلافها عن واقع الحال في الفكر الإغريقي. ويرشدنا هذا التساؤل، أيضاً، إلى إمكانية إعادة هذا العنصر الأسطوري إلى أنساق شرقية أكثر قدماً، ومن ثم إلى تساؤل جديد عن الطريقة التي استخدم بها الإغريقي إرثاً شرقياً مشابهاً.

بادئ الأمر، يتبدى الصيّاد الفاشل واضحاً في مختلف الوثائق الميثولوجية

للمنطقة السورية الفلسطينية خلال الألفين الثاني والأول قبل الميلاد، وانطلاقاً من هذا العنصر في أسطورة أدونيس الإغريقية، يلاقينا التشابه المبهر مع وقائع عدة شخصيات أسطورية في هذه المنطقة، لاقت المصير المأساوي ذاته خلال نشاط الصيد.

أقهات، أولى تلك الشخصيات في الميثولوجيا الأوغاريتية، وهو ابن الملك دانييل، وُلد ولادة معجزة بتدخل إلهي، واتسم مذ وُلد بجمال آخاذ، وحيوية منقطعة النظير، وفوق ذلك، أدى سلوكاً استثنائياً لابن مثالي. فلما شبّ الابن، ودخل سن المراهقة، منحه الإله «كُثر» القوس المركّب، هبةً، فامتحن نفسه في الصيد، ملفتاً بذلك انتباه الإلهة الصيادة عناة، التي اهتمت بالحصول على قوسه، فعرضت عليه بديلاً من الذهب، والفضة، ومن ثم الخلود، لكن أقهات، رفض رفضاً قاطعاً، فتأزم الموقف سريعاً. غضبت عناة المهانة، وأمام الإله الأعظم إيل، اتهمت أقهات اتهامات باطلة، واستعدت للانتقام، وبمساعدة يقطان، حلّقت عالياً مع سرب الطيور الجارحة، واستطاعت أن تقتل أقهات خلال «مزحة» في رحلة صيد. التهمت النسور جثة الصياد المقتول، في حين شحُب وجه الأرض، واستبد به الجفاف، حتى دُفن ما تبقى من جثمانه، وأقيمت له طقوس العزاء، وجرت مراسم اللقاء الأخير، في العالم السفلي، بين أسلافه المتوفين، عند جماعة رفئيم[٣٨].

سعياً منا لعدم الإطالة في سرد قصة أقهات، سنقتصر على سلسلة من الصيغ المتطابقة بينها وبين واقعة أدونيس، في الجدول التالي:

٣٨- [تتحدث الرقم الأوغاريتية ١٢١-١٢٤ عن الرفئيم، واسمهم، هو، بوضوح، نفس الاسم الوارد في التوراة، كشعب فلسطيني قديم!، وهم سكان مسكن الأموات، وهم يسمون أيضاً (علونيم أعني آلهم) أي مساعدو الإله، وعددهم ثمانية على رأسهم بعل. لا بد أن وظيفتهم ارتبطت بالزراعة، كما يشير اسمهم المشتق من الفعل «رأف»، في الأوغاريتية، أي جمع، أو وحّد، أو شفى، وهو تعبير يُطلق على شفاء الأرض من الجفاف، وعلى ما يبدو، فقد أصبحوا، لاحقاً، مرتبطين بالعالم السفلي والأسلاف والأبطال. راجع على سبيل المثال: إدمون جاكوب: رأس شمرا والعهد القديم، ترجمة جورج كوسا، دار الفرقد ٢٠٠٧. -المترجم-].

أدونيس	الصيغ المشتركة للشخصيتين	أقهات
	ابن الملك	
	الولادة المعجزة	
	جمال منقطع النظير	
ذو شأن قليل	نشاط الصيد	ناجح
إلهة الحب	الصيد مع إلهة	إلهة صيادة
سلبية	علاقة مع الإلهة	نزاع
	الموت في ريعان الشباب	
خنزير بري/أريس تحول دمه إلى زهرة	ضحية لهجوم حيوان	نسر/يقطان التهمت الطيور الجارحة جسده
خارج الواقع الزراعي	علاقة تربطه مع الحياة النباتية	جفاف أصاب الأرض بعد مقتله
	طقوس العويل	
	الدفن	
طقس دائرة العودة	قوة إعجازية للحياة بعد الموت	طقس انخراطه بين رفئيم

لا بد أن نضيف، في تقييم أعمق للتشابهات بين الشخصيتين، أن أقهات، كما أدونيس، عاش تجربة الصيد، بشكل متعارض مع الواقع الاجتماعي، محمّلاً بعبء صياد مأزوم بقي معلقاً بين نشاط الصيد، والنشاط الزراعي.

قبل أن نستخلص بعض النتائج التي توفرها لنا معطيات هذه المقارنة، يجدر بنا أن نحلل ملفات بعض الشخصيات الأسطورية الأخرى، في النطاق الثقافي للمنطقة ذاتها، التي تحتوي على إشارات لصيادين فاشلين. سنكرس بعضاً من الأسطر لأسطورة «بعل، والشرهين» من الميثولوجيا

الأوغاريتية، أيضاً، بالرغم من أن الفهم المطلق للنص، يصطدم بصعوبات جمّة في تفسيره، نظراً لتجزّئه، ونقصانه، ولم يستطع الباحثون، إلى الآن، حلّ تلك المعضلات. على أية حال، يبدو أن البنية الشعرية للنص تعرض صراعاً بين الإله بعل وبعض من دعويا «أكلم»، أي، (الأكولين-الشرهين)، و «عقّم»، أي، (المدمرين)، الذين طابقهم بعض الباحثين مع الجراد. بعد الفصل الذي يتطرق لولادتهم، يصف النص تحضيرات الإله بعل لرحلة صيد في الصحراء. يلي وصف الصراع بين الإله، و «الأكلم»، سلسلة من الأسطر المبعثرة، الصعبة الفهم، التي لا بد لها، بحسب بعض الباحثين، أن تتضمن هزيمة الإله بعل، أثناء رحلة صيده، وتبعاتها بموت الإله، الواقع في «مشمش»؟. إلا أن بعل يظهر، في السطور الأخيرة، حياً من جديد، قوياً ومنتصراً. النص، إذن، والحال هذه، يتضمن أسطورة الموت خلال الصيد، وقيامة الشخصية الإلهية بعد ذلك. لكنه، لا يتيح لنا، أن نطوّر هذه الحالة أكثر، في التحليل المقارن، أو، في تأسيس تفسير مترابط لكل السرد الأسطوري.

في مقاطع من «التاريخ الفينيقي» لفيلون الجبيلي، يمكننا تمييز عناصر أخرى، أكثر أهمية. فالكاتب الإغريقي، يروي لنا قصة شخص اسمه عليون، أو هِيبسيستوس (Hypsistos)، وامرأة اسمها بيروت، حكما مدينة جبيل في غابر الزمن. لعل عليون/هيبسيستوس، بشكل خاص، قد مات في مواجهة مع وحش ضارٍ، وقد أُلّه لاحقاً، فعبده أبناؤه، وأقاموا له طقوس الوضوء، والأضاحي. وفي العديد من المراجع العلمية، نعثر على براهين تثبت تقارب واقعة عليون/هيبسيستوس، مع واقعة بعل، المذكورة آنفاً. في هذا المجال، ولتصوير بطل القصة، يكفي التركيز، هنا، على اختيار لقب إلهي (عليون/هيبسيستوس)، أي العليّ، وعلى دلالة البيئة الجغرافية لمدينة جبيل، إضافة إلى الإشارة المتجددة للصياد المُفتَرس للشخصية المذكورة، وعلى القدرة الإعجازية لما بعد الموت، التي خصت عليون بالتأليه.

من الواضح، أننا لا نقصد البحث عن التطابق الدقيق بين الشخصيتين، عند المقارنة بين واقعتي أدونيس، وعليون، ولا نقصد إعادة التصور التاريخي لمورفولجية أدونيس، التي نحاول دراستها، لأن الأمر، في الحالتين، يبدو أشبه بمحاولة فاشلة نظراً لتعقد الإشكاليات المتعلقة بنص فيلون. في حين يبدو الاحتمال الذي يقدمه لنا هذا النص أكثر أهمية في تمييز ميثولوجيا خاصة بالصيد في المنطقة السورية الفلسطينية. ولعل هذه الميثولوجيا تتمثل بموضوع الصياد الفاشل، في وظائفها المحددة، أو، بعبارات أخرى، تبتكر إمكانية ما لتقفي أثر سلسلة من القصص الأسطورية في الوثائق المتبقية، يتبوأ فيها البطل، لحظة موته، خلال الصيد، مركز الحدث الرئيسي. وفي الواقع، لدينا أمثلة أخرى عن وجود هذا الموضوع، وانتشاره، ففي العهد القديم، وتحديداً في سفر التكوين، يروي أولاد يعقوب لأبيهم «افتراس» وحش صحراوي ضارٍ لأخيهم يوسف[٣٩]. إن تقارب الصورة هنا ليست محض صدفة أبداً، بل تنبثق من إمكانيات وجود تشابه مع أسطورة أدونيس، يتم التأكيد عليها من خلال العلاقة مع النباتات العطرية، ومع الشواهد المتكررة للحداد الجنائزي للضحية الشابة.

بعد أن أكدنا على وجود موضوع الصيّاد الفاشل في التقاليد الثقافية للمنطقة السورية الفلسطينية، من الضروري أن نتوسط بين تقييم المعطيات المستخلصة، وبعض الاعتبارات التاريخية، حول قيمة الصيد في تلك الثقافات. فمع إطلالة العصر الحجري الحديث (النيوليتي)، قلّص النمو التدريجي لأسلوب الإنتاج الزراعي، في عموم الشرق الأدنى القديم، الاعتماد على الصيد، كوسيلة لإنتاج الغذاء. وقد واكب ذلك، انتشار نمط التمدن، وتعاظم شأن الزراعة على حساب الصيد، وساهم تقلص عدد الصيادين في تشكيلهم لمجموعات محترفين، ومزودين بجملة من التقنيات الملائمة لأعمالهم. علاوة على ذلك، ومن وجهة نظر أخرى، فقد

٣٩- التوراة. سفر التكوين ٣٧: ٣١-٣٥.

أفرز التنوع البيئي للأرض في مختلف المناطق، صيغاً متنوعة للصيد في الثقافات المختلفة، وأكسبها أهمية ذات صلة مباشرة بالاهتمامات الاجتماعية، والاقتصادية المختلفة، وبتنوع التكيّف مع الإقليم المحيط. وبصفته عملاً، يظهر الصيد، كوسيلة انتتاج للغذاء، مثبتاً بوضوح في المناطق السورية الفلسطينية شبه المستقرة، بيد أن وظيفته اختلفت في البيئات المستقرة، والزراعية، خاصة، في وديان الفيضانات في بلاد الرافدين، حيث لعب صيد الحيوانات المفترسة دوراً في حماية الحيوانات المدجنة، من جهة، ودوراً آخر، في خدمة الطبقة الحاكمة، في المناطق الزراعية، من جهة ثانية.

ينعكس هذا الواقع المعقّد بكل اختلافاته الوظيفية و البيئية، بوضوح، في التقاليد الميثولوجية للمنطقة التي تظهر فيها شخصيات، و حالات، و عناصر مطابقة لميثولوجيات الشعوب الصيّادة، أي أن وجود صورة فوق بشرية، مثلاً، مطابقة لصورة «سيدة الحيوانات»، التي تحمي الحيوانات الضارية، و تسمح بصيد أخرى كمورد غذائي، و تعاقب، في المقابل، من ينتهك حرمات الصيد، كصيد نوع محدد من الحيوانات، أو عرض الحيوانات الضارية التي تم اصطيادها، و توزيع اللحم، و التقدمات الأولية، إضافة إلى تحجيم دور الصيادين الأسطوريين في تغيير النظام البيئي، خدمة للبشر، و لواقعهم الاجتماعي. والواقع، إن جميع هذه المعطيات قد أعيد إنتاجها في عدة ثقافات مستقرة في الشرق الأدنى القديم، وأظهر تحليلها غنىً في كمية المواد المعروضة، وفي النتائج الإيجابية المستخلصة، حتى الآن، من تجارب الأبحاث التاريخية – الدينية لهذا النوع. إن الوثائق الأكثر أهمية، فيما نرى، هي الوثائق السورية الفلسطينية، في الألفية الثانية، والأولى قبل الميلاد، وفي مقدمتها الوثائق الأوغاريتية، التي تتيح لنا، مثلاً، تمييز وجود الإلهة عناة، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعالم الصيد، وبخصائص أسطورية، وإيكونوغرافية تُقرّبها من سيدة الحيوانات

(ποτνια θηρων)، وبعلاقات بارزة مع العالم السفلي لرفئيم. وفي نفس الوقت، يسهل البرهان على وجود أسطورة للصيد مستمدة من أسطورة أقهات[٤٠]، التي أعيد استخدامها في إطار ثقافة مَلكية، وفق قيم نموذجية لحضارة مزارعين مستقرين. فمن بين التعديلات، والإضافات المستحدثة، المبنية على النواة الأسطورية الأصلية، نجد صبغة البطل في شخصية إلهية مرتبطة بالزراعة (dema) ، وعلاقته مع زراعة الحبوب، وخصب الحقول، إضافة إلى القسمات «الملكية» للشاب الصياد؛ الموظفة كلها في تبوء مكانته بين الأموات في العالم السفلي، والصيد بالقوس كأحد امتيازات الطبقة الحاكمة.

إذا كانت قصة أقهات، والميثولوجيا الأوغاريتية، بشكل عام، تزودنا بمثال لقيمة خاصة لنشاط الصيد في ثقافة مدنية، معتمدة بشكل أساسي على زراعة الحبوب؛ فإن العهد القديم، وفي نفس السياق الجغرافي، يبيّن احتراف الصيد في بيئات رعوية، وشبه مستقرة. في الحقيقة، عاشت المجموعات القبلية على هوامش الحواضر الزراعية للمنطقة السورية الفلسطينية، وفي مناطق الغابات، وعلى تخوم الصحراء، وبقي الصيد لمدة طويلة مكتسباً أهمية أولية في تأمين مصادر الغذاء، وحماية الماشية. إنها الحالة التي تنعكس، مثلاً، في الواقعة التوراتية ليعقوب وعيسو[٤١]، على الرغم من أنها تجاوزت قيم الصيد. وفي هذا الخصوص، يظهر التعارض بين الأخوين في غاية الأهمية، فيعقوب، بوصفه صورة «ثقافية»، و «زراعية»، و «أهلية»، وحامٍ للقطيع، استطاع التفوق على أخيه الأكبر، على الرغم من أنه راعٍ، وشبه مستقر[٤٢]، وزارع للحبوب، ويمثل الجد الأعلى للشعب الذي أصبح

٤٠- تدور العناصر الرئيسية لهذه الأسطورة، حول تصرف متعجرف للشخصية تجاه سيدة الحيوانات، وحول انتقام لاحق لهذه الأخيرة.

٤١- التوراة، سفر التكوين ٢٥: ٢٧-٣٤؛ ٢٧: ١-٤٠.

٤٢- إلا أن إسحق وأولاده كان يمارسون الزراعة من قبل، انظر: سفر التكوين ٢٦: ١٢.

مستقراً أخيراً[٤٣]. أمّا عيسو، في المقابل، فيظهر بصفة «الصياد الكبير، وإنسان البرية»، المطرود إلى تخوم الصحراء مع شعبه، والمحكوم بالعيش خاضعاً. من بين مشهد الأخوين يعقوب، وعيسو، تبرز صورة والدهم اسحق، الذي -كحال عيسو-ينتمي إلى واقع تجاوزه الزمن، فعلى الرغم من أنه يفضّل الابن الصيّاد، ومنتجات صيده؛ فقد ورّطه يعقوب[٤٤] في مباركةٍ تحفل بالاستعارات الزراعية، ولا تمت للصيد بصلة، وبالتالي، ارتسم مشهد رمزي يعبر عن تفوق نظام الإنتاج الزراعي، وقيمه الجديدة، على سابقه الرعوي، بصفته مجتمع صيد، ومفارق لقيمه النموذجية. في الواقع، نظرت الشعوب المستقرة، خاصة في البيئة السورية الفلسطينية، في نهاية العصر البرونزي، وبداية العصر الحديدي، إلى الصيد كحرفة، أو، مهنة نموذجية للمجتمعات الغازية شبه البدوية التي تعيش في «الصحراء»، خارج الثقافة، أي، في مستوىً مغاير لمستويات الأشكال الإنتاجية الأخرى التي تنضح بمعانٍ رمزية متجددة[٤٥].

يبدو هذا الإطار، بخطوطه العامة، متغيراً، بعض الشيء، إزاء التقاليد التي عرضها فيلون الجبيلي في كتابه (تاريخ الفينيقيين)، الذي يصعب إيجاد التماسك، والتواصل في الشراذم المتبقية منه، بسبب الاختلاط،

٤٣- من جهة أخرى، يعقوب هو والد يوسف، الذي «يموت» ضحية أحد الضواري، وقد قدم لشعبه، أثناء سنوات الجفاف المنتجات الزراعية الضرورية لبقائهم على قيد الحياة (سفر التكوين ٤٢-٤٦).

٤٤- ميّزت غروتانيلّي، من خلال تورط يعقوب في خداع أخيه عيسو (الصيّاد)، سلسلة من التناقضات، بدأها يعقوب، عندما أعطى لأخيه عيسو طبقاً من الخضروات المزروعة، ومن ثم أعطى والده طبقاً من حصيلة صيد. يتعلق الأمر في هذه التقدمة الأخيرة بطبق من لحوم الحيوانات المدجنة المطبوخة على طريقة الصيادين، والمقدمة من قبل الابن الراعي المنتحل لشخصية صياد. إنها عملية إقصاء واضحة عما هو حضاري، لكل ما هو ليس طبيعياً. يستمر هذا التناقض، أيضاً، في مظاهر أخرى من هذه القصة.

٤٥- من بين تلك الأخيرة، يبدو من المهم ملاحظة وجود بعض القيم الجنائزية. نلاحظ، على سبيل المثال، أن حالة إسحق، الذي يطلب من ولده وجبة من اللحوم المصطادة في اللحظات الأخيرة من حياته، يمكن مقارنتها مع استهلاك الحيوانات المصطادة أثناء الشعائر الجنائزية أو المرتبطة بالمتوفين، في إطار الديانات السورية القديمة.

وعدم التنظيم في المعطيات المتدفقة التي تفتقر إلى نسق تسلسل تاريخي أحادي المعنى للوقائع المروية[٤٦]. وعلى أية حال، يبدو مهمًا، من وجهة نظرنا، التأكد من وجود شخصيات متعددة مرتبطة بنشاط الصيد، وذات صلة معنوية بتأسيس الحياة المدنية المستقرة.

يعود أصل مدينة صور إلى صيّاد يدعى أوسوس (Ousoos) ، اكتسب نشاط الصيد لديه، معنىً أسطورياً، سابقاً للحياة الاجتماعية، ومذكِراً باستخدام جلود الحيوانات المصطادة كلباس، وبتقديم المفترسات منها، أضاحٍ على شرف الريح، والنار المؤلهتين، واللتين يعود الفضل إليهما، في أولى مغامرات إبحاره.

بعد أوسوس، يأتي أغريوس (Agreus)، [الصيّاد]، وهاليوس (Halieus) [صياد السمك]، وهؤلاء هم أسلاف الصيادين، والرعاة، وهم، أيضاً، أجداد تلك الشخصيات، التي يُنسب إليها الابتكارات الأساسية في الحياة المدنية، كالفنون، والحرف، والبناء باستخدام الطوب. في روايته، يعتبر فيلون الجبيلي أن أصل المزارعين، والصيّادين يعود لأغروس (Agros)، [الحقل]، وأغروتيس (Agrotes)، [بطل الحقل أو القروي]، وإليهما يعود، أيضاً، فضل الوصول إلى الكمال في عمارة البيوت، ومنهم ولد أمينوس (Amynos)، وماغوس (Magos) اللذين ابتكرا التنظيم القروي، وعممّا تربية الماشية. وأخيراً، يظهر عليون/هيبسسيتوس، في مفهوم اجتماعي معقد، ومنظم، كشخصية صيّاد قتله حيوان مفترس، أثناء الصيد، حيث تم تأليهه، لاحقاً.

من خلال تقديمنا لموضوع الصيّاد الفاشل، في التقاليد ما قبل

٤٦- [لا بد من التنويه إلى أن فيلون الجبيلي كتب مؤلفه (تاريخ الفينيقيين) نقلاً عن مؤلف قديم عُرف باسم سانخونياتون، وقد وصل إلينا عن طريق الكاتب المسيحي يوزيبيوس الذي اقتبس بعض نصوصه ليثبت بها نظرية الدين الجديد، ومع الأسف، لم يبقَ إلا النذر اليسر من عمل سانخونياتون، وفيلون –المترجم].

الكلاسيكية، في المنطقة السورية الفلسطينية؛ نصل إلى حقيقة وجود ميثولوجيا للصيد، تظهر معانيها الرئيسية، فقط، عندما نأخذ بعين الاعتبار، تغيرات القيم المتعارف عليها في هذا النشاط، في إطار الثقافات المستقرة على أسس جديدة من الإنتاج البدائي. في الوثائق المدروسة سابقاً، يتأكد الدور التابع، والمكمل للصيد بالنسبة للنشاطات الأخرى للوجود البشري، خاصة، في سلسلة من قصص الشخصيات الشابة التي قضت ضحية لحوادث الصيد، والتي أقيمت لها طقوس العويل في العبادة الجنائزية، ثم أُدخلت في تقاليد الدورة الزراعية.

إضافة إلى المكانة التي شغلها موضوع الصيد في تقاليد الشرق الأدنى القديم، في الألفيتين الثانية، والأولى قبل الميلاد، فإن الوثائق الكلاسيكية، حملت هذا الميراث، وأرجعت طريقة الموت هذه، إلى شخصيات عاشت في ذات الحيز الجغرافي، وفضائه الثقافي. ومن بين هذه الشخصيات، إضافة إلى أدونيس، سيخايوس (sychaios)، سبوسوس من إليسا (Sposo)، وفيلوتوس (Philottos) زوج نيوب الطيبية وأشور، التي احتوت الوثائق في متونها حالات موتهم الوحشية في حوادث صيد: فالأول قتله بيغماليون خلال معركة مع خنزير بري، والثاني كان ضحية دب، أما «أتِيس»، الشخصية الشرقية الشهيرة، فقد مات ميتة أدونيس تحت ضربات خنزير بري، وفقاً لرواية المؤرخ باوزنياس.

إذن، فالبطل الإغريقي، كما أصبح معلوماً، مدين لتقاليد الشرق الأدنى القديمة، على الرغم من أن موضوع الصيّاد الفاشل قد أعيد إنتاجه، وتمت صياغته في إطار الفكر الكلاسيكي، وفقاً للقيم التي أنجبها عالم الصيد كله. ومن الواضح، أيضاً، أن الصورة الإغريقية لأدونيس، كشخصية مثالية مخالفة لشخصية الصيّاد الحقيقي، وممثلة لصيد شهواني أكثر من كونه صيداً رجولياً، تزخر بمظهر «شرقي» يشي بمعنىً محدد، نلحظه،

بشكل خاص، في معارضته للنظام الإغريقي، أي للقيم الديميترية [نسبة إلى الإلهة ديميتريا]. والعكس صحيح، أيضاً، فخاصية الصيّاد الفاشل، التي اختيرت له، ولشخصيات أخرى مرتبطة بالشرق، في البيئة الجغرافية الأسطورية الإغريقية، أسهمت في تعريف المجتمع، والثقافة الهلنستية، بصيغة ميّزت الإغريق عمن أطلقوا عليهم «البربر»، الذين عاشوا على تخوم العالم الكلاسيكي.

من جهة أخرى، فإن حقيقة مفهوم الشرق الأدنى الغني بأصل المعاني، تفتح المجال أمام جوانب أخرى في بحثنا عن مكونات أسطورة أدونيس. وتتبدى أهم هذه الجوانب في العلاقات التي تربط موت الشخصية بالدورة الإنتاجية الزراعية، وبالبكاء الطقسي الذي، غالباً، ما يلي الموت، وما يعقبه في الحياة الأخرى، بشكل خاص. ولنا أن نلحظ في عاقبة الحياة الأخرى، تبايناً بين حيثيات المآل لشخصيات أساسية، ماتت جراء هجوم حيوانات مفترسة، فأدونيس، يعود «طقسياً» من موته كل عام، في احتفالات شرفيّة، في حين يمرُّ أقهات بمرحلة تمهيدية، يُقحم فيها بين الأموات الأسلاف «الرفئيم» في الديانة الأوغاريتية، أما بعل، فعلينا انتظار قيامته، في كل الأحوال، بينما يعلو الحديث عن تأليه عليون بعد موته.

بعدما تقدم من شروحات حول الصياد المفترَس، يجدر بنا تناول أحد المكونات، أو العناصر، التي مررنا عليها آنفاً، ونغني بها طقوس العويل الجنائزي، في الأسطورة، وفي العبادة على حد سواء.

٢. حداد البطل الميت

مع طقوس العويل، المقامة على شرف أدونيس، نجد أنفسنا، فعلاً، أمام واحد من العناصر التي أشارت إليها الوثائق الكلاسيكية كثيراً، منذ أقدم العصور. وإلى ذلك، تشير النتف المتبقية من قصائد سافّوس (Saffo)، التي تحدثت عن البطل. كما أن معظم أخبار احتفالاته لا تغفل التأكيد على هذا المظهر. وحيث إن العبادة شكلت محور هذه الطقوس، فقد بدت مستمرة عبر الزمان والمكان، كما هو مثبت في اليونان الكلاسيكية، وفي مصر، وفي جبيل على سفوح لبنان، وفي غيرها من المدن في الشرق والغرب. ومن نافل القول، أن المادة المتوفرة في الأدب الكلاسيكي، والفن التصويري، لا تسمح بإعادة تصور الطقس إلا بصيغ مبعثرة، إذ أن معظم المصادر لا تحتوي إلا على كُسرٍ بسيطة عن حداد البطل، ودون معلومات مميزة، في حين يعكس بعضها الطقس ذاته في قالب شعري وإيكونوغرافي وفق قواعد غير دينية، لا، بل، وفق قواعد أدبية وفنية بحسب ثقافة المنشأ. ولهذا السبب يبدو ضرورياً، أيضاً، تنظيم المعطيات التي سنستعرضها، لتسهيل فهم الطقس في مجمل معانيه.

يبدو أن طقس العويل على شرف أدونيس، قد احتفظ ببنيته الأساسية، على الرغم من أنها صِيغت بطرق متعددة، ووثّقت في مختلف الأماكن والعصور.

في العصر الكلاسيكي في اليونان، نعلم أنه توجّب القيام بألحان حزينة في هذا العويل وفق قوافٍ لم يبقَ منها سوى بعض ملاحظات السجع

القديم حول طبيعة شعر أدونيو (Adonio)، للشاعر سافوس، أو حول لحن طقوس العويل الأدونيسي (Adoniasmos)، المسمّى نشيد الرحيل (threnos) على شرف أدونيس. كما يقدم الشاعر أتينيوس (Ateneo) دلالة على استخدام آلة موسيقية محددة، خاصة بهذا الطقس، سماها الفينيقيون ناياً (gingroi)، في إحدى الكسر التي تذكر بكاء أدونيس.

إنبنى العويل على مقام أساسه ترديد اسم أدونيس في تغريدات لحنيّة خاصة، كما أشار كل من أرسطوفانوس (Aristofane)، وثيوكريتس (Teocrito)، وبيون (Bione). لكن محتواه لم يكن لينتهي، دائماً، بتكرار اسم البطل، ففي بعض الحالات، ولتوخي الدقة، كان العويل يروي حالة الحزن على موت البطل، والبكاء اليائس لعشيقته أفروديت، ففي الإسكندرية، مثلاً، يشهد ثيوكريتس على وجود نص مخصص لعازف فردي يتبدل من عام لآخر. في هذه الحالة، وفي حالات أخرى، كانت نساء أخريات يشاركن في العويل، إما كفرقة «كورال»، أو كبديل لمنشدة فردية، بالرغم من أن غناء المنشدة المحترفة، في الاحتفالات الأدونيسية في الإسكندرية، كان موجهاً إلى العويل المؤدّى ضمن فرقة من المشاركات في الاحتفال، في وقت طقسي لاحق.

يترافق إنشاد العويل، بشكل مستمر، بحركات إيمائية طقسية، لا تختلف كثيراً عن تلك المؤدّاة للمتوفيين، أو، لأبطال إغريقيين آخرين. وفي شهادات أخرى، نجد دلائل على اللطم الإيقاعي للصدر، أو للرأس، وعلى تمزيق الثياب علامة على الحزن، وكذلك على القيام برقصات طقسية، والقيام بتقدمات من الزهر والتيجان، وأخيراً، على تقليد التصرفات المتوقعة خلال الطقس الجنائزي.

لا ينعزل الطقس عن أفق أسطوري دقيق، كما هو الوضع في حالات أخرى من العويل الجنائزي على أحد الأبطال. وفي عبادة أدونيس، يقوم العويل على تكرار بكاء أفروديت فوق جثمان الصيّاد العاثر.

قبل نساء جبيل، والإسكندرية، وأثينا، بكت مع الإلهة كلابها الوفية، والحوريات، وأشجار السنديان، والينابيع في قمم الجبال، وصبغت الأزهار نفسها باللون الأحمر، كما جابت الإلهة الغابات دون كلل، حتى وصلت إلى تخوم نهر أخيرونت (Acheronte)[٤٧]، وهي تصرخ بصوت عالٍ، مرددة اسم أدونيس. كان تصرف الإلهة «مثالياً»، ففي غناء (بيون)، وعند إعلان نبأ وفاة أدونيس، قامت الإلهة بإسدال شعرها، ولبست ثوب الحداد، ثم صرخت، ولطمت صدرها حتى أدمته، بينما كانت بيرسيفون تشكو ألمها، والنهاية التعيسة للعاشق.

في نهاية هذه المقدمة، المحيطة بالمعطيات المتوفرة حول العويل على شرف أدونيس، يبدو، واضحاً، أن هذا العويل كان ينفذ، في كل حالة، وفق أنماط محددة، ومرتبطة بتكرار ثابت للنماذج الأدبية، والإيمائية، والموسيقية المقحمة تقليدياً في إطار احتفالي لموت أدونيس تحتل فيه مكانة هامة جداً. وهكذا، فإن الإطار الذي أعدنا تصوره، حتى الآن، يسمح لنا بوضع هذا الطقس في أفق ديني دقيق، ونعني به، العويل على المتوفين في حوض المتوسط قبل الفترة المسيحية، الذي يضم خصائص متطابقة، ومثبتة في العالم القديم، امتداداً من مصر حتى بلاد الرافدين، ومن فلسطين إلى اليونان إلى روما، وحتى أيامنا هذه، حيث تمارسها بعض المدن الغربية في عروضها الفولكلورية. ولقد لاحظ مارتينو (E. de Martino)، في دراساته، أن العويل الجنائزي، هو القاسم المشترك الثابت، بين مختلف الطقوس الجنائزية للحضارات القديمة، في حوض المتوسط، وأن أهميته الثقافية، تنبثق، أول الأمر، من ارتباطه بالطقس المتوقع لموتى العامة، ومن تقديس تلك السلسلة المعروفة من الشخصيات المتميزة بخصائصها المورفولوجية الإلهية، ويتطابق تنوع أشكال العويل الدراجة

٤٧- [آخرونت، أو آخرون، هو اسم لعدة أنهار في العالم السفلي، في الميثولوجيا الإغريقية، ولعله، هنا، فرع من فروع نهر ستيكس، حيث تعبر الأرواح -المترجم-].

في مختلف الحالات الثقافية، مع بنية مماثلة، تقريباً، لتلك المقتفى أثرها في عبادة أدونيس. وكما يبدو، فإن طقس العويل الدُوري [لنسبة للقبائل الدورية اليونانية]، كان ينفذ وفق أنماط تقليدية لا تختلف كثيراً فيما بينها، في عبادة مختلف أبطال الديانة الإغريقية، وفي حوادث مختلف الشخصيات «الأسطورية» للتقاليد السورية الفلسطينية[٤٨]، وخاصة، في مفهوم «الإله الميت» الذي ترتبط به العديد من الصور الإلهية للبانثيون [مجمع الآلهة] الشرقي، المتعدد الآلهة: أوزيريس، بعل، تموز...الخ. من جهة أخرى، انتشرت في العالم الإغريقي، وبشكل واسع، نواة أسطورية-طقسية متعلقة بشخصيات فُهمت على أنها لشبان فائقي الجمال، فُقدوا في ريعان الشباب، وبكاهم الناس، طقسياً، في عبادة عامة. في هذه النواة الأسطورية، وبصيغ مختلفة، تبوأت، إلى جانب أدونيس، شخصيات مثل الموسيقي لينوس (Linos)، [صاحب فكرة اللحن]، ليتيرسيس (Lityerses)، [الذي دخلت أغنيته في العويل المنشد في الأناضول]، بورموس (Bormos)، مانيروس (Maneros)، ديكتيس (Diktys)، هيلاس (Hylas) [خليل هرقل]، نيريوس (Nireus)..الخ[٤٩]

ولما كان العويل على أدونيس مقحماً في الإطار الأشمل للعويل الجنائزي لعالم حوض المتوسط القديم، ومرتبطاً ببيئة عبادة البطل في العالم الإغريقي؛ فقد كان ذلك دالاً، بوضوح، على نهاية حتمية للبطل تؤول به إلى عالم الأموات، غير مأسوف على خسارته. «أنا إلهة، ولا يمكنني اللحاق بك»، هذه هي الجملة الحزينة، التي ترافق عويل أفروديت في

٤٨- كما هو الحال، مثلاً، في الإله بعل، وأقهات، ويوسف، وفي ابنة يفتاح (سفر القضاة ١١: ٣٧-٤٠)... الخ.

٤٩- [لينوس، هو صاحب الألحان الحزينة المؤداة للأبطال المتوفين؛ دخلت أغاني الشاعر ليتيرسيس، في العويل المنشد لأجلهم في الأناضول، كما ذاع صيت الأغاني الحزينة المنشدة للبطل بورموس تحت اسم (Bormoi)، أما الأبطال مانيروس (أول ملوك مصر)، وديكتيس (صياد السمك من حزيرة سيريفوس)، ونيروس (أحد أبطال معركة طروادة)، فقد استخدمت في طقوس احتفالاتهم الجنائزية ألحان حزينة كألحان لينوس مثلاً، و في احتفال البطل ماتيروس – المترجم-]

شِعر (بيون)، ولن يقدر حتى أدونيس أن يعود إليها بعد الآن، إلا مجازياً، أو، طقسياً، ليحتفى به من جديد في الباثوس (pathos)[٥٠]، كل عام، تأكيداً على عدم أهلية وجوده بين عالم الأحياء.

في الواقع، يمكننا إجراء تقيم أفضل للوظيفة الدقيقة لبعض العناصر الشخصية للأسطورة، والطقس، في ارتباطها مع موت أدونيس، وذلك بإقحام هذا الطقس في إطار من المقارنات الأوسع. فعلى سبيل المثال، لاحظنا سابقاً، أن أجواءً صاخبةً، وفاجرة، كانت تطغى على الاحتفالات الأدونيسية الإغريقية في الفترة الكلاسيكية، وهو مظهر مغاير، تماماً، للعفة المتشددة في طقوس الإلهة ديميترا ثيسموفوروس (Demeter Thesmophoros). ولعله من المهم أن نلاحظ بأن تصرفاً ذو بصمة سُكْرٍ، وأحاديث فاحشة جموحة، هي سمة طقس جنائزي ضم، إضافة إلى العويل، تصرفات، وعروضاً ذات طابع شبقي متعمّد، دون نكران وجود علامة مشابهة في الاحتفالات الأدونيسية في مدينة أثينا خلال القرن الخامس، والقرن الرابع قبل الميلاد، وعدم إمكانية تفسيرها في الإطار المتناقض لاحتفالات أدونيس وديميترا.

الواضح، والحال هذه، أن منهج القراءة المقارنة، يمكّننا، دوماً، من إدراك العديد من العناصر الأسطورية، أو، الطقسية، كما هو الحال في بحث أفروديت عن جثمان أدونيس، أو، في تضحية الخنازير في عبادته، أو، استطراداً، في الكشف عن أن ظاهرة العويل تنبثق، أيضاً، من التقاليد الدينية للشرق الأدنى القديم، حيث أعيد إنتاجها بصيغة جديدة، ودمجها مع بعض العناصر الأخرى، في إطار الفكر الإغريقي.

تعدّ المصادر الكلاسيكية، أيضاً، مرجعاً هاماً، يؤكد على هذا المعطى الشرقي في عبادة أدونيس، الذي بكاه الفينيقيون، إلا أننا نجد الدليل الأهم

٥٠- [باثوس و لوغوس هما القانونان اللذان يحكمان الروح البشرية، بحسب الفكر الإغريقي، ويدل قانون الباثوس على الغريزة غير العقلانية التي تربط الإنسان بالطبيعة الحيوانية وتمنعه من الوصول إلى مصاف الآلهة – المترجم-].

في انتماء أدونيس إلى تلك النواة الأسطورية-الطقسية، المشار إليها سابقاً، والمعنية بالشخصيات الفائقة الجمال، والمتوفاة في سن مبكر، والتي ستقام لها طقوس الحداد فيما بعد، أمثال: لينوس، هيلاس[٥١]، نيريوس، وليتيرسيس... الخ. وعلى الرغم من أن العويل على الأموات قديم جداً في اليونان، وليس ضرورياً إرجاعه إلى أصول شرقية؛ إلا أنه تم التعرف، مؤخراً، في نواة هذه الشخصيات، على احتمالية وجود علاقة بينها وبين التقاليد الدينّية في الشرق الأدنى القديم. تقوم هذه العلاقات على «السمات الشرقية» التي تبديها مختلف الشخصيات في الميثولوجيا الإغريقية[٥٢]، وتلك التي تتميز بها ثلة من الأبطال، ومجمل «الآلهة الميتة»، التي يبدو أنها حصلت، في الشرق، على الصيغة الأقدم، والأكثر وضوحاً. نفترض وجود طقوس عويل في عبادة الملوك المتوفين في المنطقة السورية منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، قامت، كما سنرى لاحقاً، على أسس عبادات لاحقة لآلهة البانثيون الفينيقي «الميتة والمنبعثة من جديد»، والتي يعود الفضل إليها في امتلاك أدونيس للخصائص الرئيسية، ولشكله العام.

وإذ تأكد أن للعويل على البطل، في هذا الطقس، خصائص هامة، وجوهرية، وإيمائية، ولحنية حزينة، في إطار العبادة المنتشرة في العالم الكلاسيكي والهلنستي، وأن تحدره من التقاليد الهلنستية ذات الأصول الشرقية؛ فقد آن الأوان للانتقال إلى دراسة معطىً جديد يبدو مرتبطاً به بقوة، ألا وهو المصير الذي ينتظر المتوفى أدونيس في العالم الآخر، وإمكانية عودته إلى عالم الأحياء.

٥١- [هيلاس هو صفي البطل هرقل الذي صحبه في حملة الأرغو، و أغرقته الحوريات في ماء نبع – المترجم-].

٥٢- فمثلًا: فيما يتعلق بالسلالة، ومكان الإقامة، نجد أن ليتيريس هو ابن ملك ميديا في فريجيا، وبورموس هو ابن ملك بيتينيا، وديكتيس، وهو وريث عرش فرعون مصر، أو عرش عاهل جبيل، و يُنسب لينوس بقوة إلى فينيقيا... الخ. في كل حالة من هذه الحالات، كما هو في أدونيس، هنالك علاقة لغوية دقيقة بين اسم الشخصية المنعية، واسم الغناء المقام له, ولا غرابة أن نذكر أن اسم «إدن»، يتكرر مراراً في عويل الملك المتوفى (سفر أرميا ٣٤: ٥, ٢٢: ١٨).

٣. الانتقال إلى العالم السفلي والرجوع منه

يقدم لنا الكاتب ثيوكريتوس، دليلاً دقيقاً حول تجربة الموت المهمة التي عاشها بطلنا، وبحسب هذا الدليل، يتميز أدونيس، من بين أبطال الميثولوجيا الإغريقية، بأنه الوحيد الذي يستطيع العيش على الأرض، وبين الأموات. وتؤيد هذا الدليل العديد من المصادر اليونانية، واللاتينية، التي تروي واقعته في سياق حديثها عن قرار تحكيم الإله زيوس، الذي دُعي للحكم في الخلاف بين الإلهة أفروديت، والإلهة بيرسيفون، حيث قرر منحه حياة بديلة بين الأحياء، مع إلهة الحب، وبين الأموات، مع ملكة العالم السفلي.

إن السمة التي تميزت بها حياة التنقل بين الأرض، والعالم السفلي، بالنسبة للعديد من الباحثين، مثّلت العنصر الأكثر أهمية في كل واقعة أدونيس، حيث يمكن التعرف، من خلالها، على التقارب الوثيق بين أدونيس، وبين الحياة النباتية في دورتها السنوية (الموت والانبعاث من جديد). على أية حال، يجدر الانتباه إلى أن كل الوثائق الكلاسيكية، حتى المصادر المسيحية منها، تُرجع هذه الحياة، واللاحياة البديلة، إلى فترة سابقة لموت أدونيس؛ وأن الاحتفالات الأدونيسية في الإسكندرية -كما في أثينا-كانت تنتهي بوداع البطل الغائب عن عالم الأحياء، وبالأمل بعودته في احتفالات العام التالي. ومن الملفت، أن الميثولوجيا الكلاسيكية، لم تشر، في مصادرها، إلى أن غياب أدونيس المطلق، لم يلحقه رجوع منتصر من

العالم السفلي[٥٣]، بيد أن عبادته تتعرف، ببساطة –في العصر الكلاسيكي والهلنستي-على فترة «رجوع» طقسية تؤكد حتمية غيابه.

«حي-ميت» أسطورياً، و «ميت-حي» طقسياً، هما النمطان اللذان يشهدان على مغامرة البطل أدونيس، في الانتقال إلى العالم السفلي، وانتمائه المطلق إلى فئة الأموات المعزولة. إذن، ليس هناك ما يشير إلى انتصاره على الموت، في حادثته، وفي عبادته، بل، لديه امتياز في الموت[٥٤]، من خلال وجوده المتعاقب بين عالم الأحياء، وعالم الأموات، ومن خلال إمكانية عودة طقسية (من الموت) لحظة قيام احتفالاته. لتوضيح هذه الظاهرة، وسمات العالم السفلي الواجب تدقيقها في شخصية أدونيس، تظهر بعض المعطيات، التي يبدو تقييمها مهماً، بالرغم من أنها تتموضع على هامش التقاليد الكلاسيكية. ولعل أولها يأتي من أحد ألقاب أدونيس في الأرض القبرصية، غاواس (Gauas)، الذي فسره أحد الباحثين، وربطه بحالة الوفاة المنسوبة للبطل. وثانيها، وثيقة من بردي سحري، تعود إلى القرن الثاني الميلادي، وفيها يهدد الساحر من إعاقة العودة المؤقتة لأدونيس من الظلام، وذلك لإجبار أفروديت على اتباع أوامره. من الواضح، أن المعطيين السابقين لا يحملان عناصر مهمة

٥٣- على العكس من ذلك، فإليه ينتمي مذ كان حياً، حيث إنه جرب الموت فور ولادته! إن هذه التجربة الثنائية، برأينا، تعكس التفسير الأفضل للفقرة المتعلقة بتسليم أدونيس إلى بيرسيفون من قبل أفروديت، الغيورة على جماله. ومن المهم الملاحظة، بأن الأمر يتعلق بعنصر معروف في المقارنة التاريخية والدينية، وحاضر في السيرة الذاتية للعديد من الشخصيات التي وضعت في سلة كأدونيس، وهُجرت في لحظة موت مؤكدة. للعنصر وظيفة أخرى محددة في تعيين بداية حياة جديدة للبطل (راجع على سبيل المثال حالات شخصيات مثل سرغون، روموولوس، تيليفوس، سيبسيلوس، سيرون، موسى...الخ)، إلى جانب حالات أخرى كالتقدير المسبق للآلهة، و «شرعنة» ملك ذي أصول غامضة..الخ. يمكن تفسير الانتقال من الموت (الاحتمالي) إلى الحياة (الواقعية) في حالة أدونيس، من خلال الوجود المتعاقب في العالم السفلي، مذ كان حياً، أي أنها رحلة نحو الموت، بدأت، وتحققت منذ الطفولة.

٥٤- ولكنه لا يشكل امتيازٌ حصرياً لأدونيس، كما تؤكد الحقيقة الثابتة للموت، الذي لبس له حالات خاصة.

في التعرف على شخصية أدونيس، لكنهما يؤكدان أن البطل موجود في العالم السفلي، لا، بل تضع وثيقة البردي أدونيس بين آلهة العالم السفلي، إلى جانب برسيفون، وإريشيجال (Ereschigal)، وشخصيات خارقة فوق بشرية أخرى، من عالم الظلمات. تبدو هذه الوثيقة الأخيرة على درجة عالية من الأهمية، لكنها ليست الوحيدة في طرحها هذا، إذ، أن أدونيس يظهر في عدة مصادر كقوة من العالم السفلي، كما أن علاقته مع هذا العالم تتبدى، في بعض الأحيان، من خلال موقعه المميّز كملك لعالم الظلمات، كونه مرادفاً لاسم هاديس (Hades).

أيُّ معنى يتجلى، وماذا يمكن أن تمثل هذه المظاهر، المتعلقة بالعالم الآخر، في دراسة السمات «الشرقية» للبطل أدونيس؟

على خطى الدراسة المقارنة المنجزة من قبل بريليش (A. Brelich)، يمكننا القول بأن «الآلهة البدئية»، في المجتمعات الزراعية الأولى، و «الآلهة الفانية»، في مختلف الأديان المتعددة الآلهة، لها قوة ارتباط مع عالم الأموات، فمختلف صور الآلهة البدئية المقتولة، والمنكّل بها بعد تأسيسها للنظم الرئيسية، ينتهي بها الأمر لتحكم العالم السفلي. ويعود أوزيريس للحياة، لكنه ملك الأموات، كونه ميتاً خالداً؛ كذلك الإله (مُوت)، المقتول والمقطّع إرباً، هو إله-الموت؛ وأما ديونيسيوس الإغريقي، المقتول، والمنكل به، والمولود من جديد، كخالد سرمدي يأخذ ملامح هاديس. إن كلاً من الفئتين الخارقتين فوق البشريتين، كما لاحظنا، تمثل تقارباً مورفولوجياً متعدداً يسمح بتمييز التطور من المرحلة البدائية إلى مرحلة المزارعين الأوائل وفق هذا النموذج من الآلهة المتعددة. يبدو اعتبار أدونيس في المصادر الكلاسيكية، إرثاً للمرحلة البدائية ما قبل التعددية الإلهية، المطابقة للآلهة الميتة، عملية قابلة للطرح، لأن مفهوم البدائية يقبع، دائماً، على هامش الديانة الرسمية في اليونان، في حين، حافظ في سوريا-فلسطين على مكانة مرموقة في تراكيب، وطبقات تقاليد المنطقة، لأن أدونيس، كما

رأينا، تميّز في العالم اليوناني كبطل يموت، وليس كإله خالد، ولأن المشكلة تلد أخرى أكثر اتساعاً في البنية التكوينة، وفي تطور شخصية أدونيس في علاقاته مع عالم الشرق الأدنى. لعل ملاحظات المثقفين المتأخرين، تعكس العناصر المتجددة «الحديثة»، وتراكم، وتَبدل المادة الوثائقية، أو، حتى الإسهامات المختلفة أصلاً عن التقاليد الميثولوجية الكلاسيكية. يتيح لنا استقصاء دلالات المعطيات المتضمنة في ملف أدونيس، إمكانية فهم أوسع لعناصر العالم السفلي المميزة في هذه الملف. ولعل مدخلنا إلى ذلك ينطلق من الاستعانة بوثائق المنطقة السورية الفلسطينية، التي توفر لنا فرصة التحقق من العلاقات بين البطل الإغريقي، ومختلف الآلهة الأموات الشرقين، المتكرر ذكرهم في طقس العويل الجنائزي.

إن العودة بالحديث إلى التشابه بين شخصيتي أدونيس، وأقهات، والمصير الذي ينتظر الشاب الصيّاد، في عالم الظلمات، في الميثولوجيا الأوغاريتية، يطلعنا على المشهد المروّع لموت أقهات، والجفاف الذي أعقبه، وعلى عودة الحياة النباتية متلازمة مع دفن الجثمان، ويبرهن، في الوقت ذاته، أننا أمام إعادة تصور لفكر متعدد الآلهة، لإله زراعي (dema)، متطابق مع إعادة تصورات أخرى، متشابهة في الميثولوجيا الأوغاريتية ذاتها. و على الرغم من دورها المباشر في تأسيس النظام الزراعي، فإن الحل المقدر لمصير أقهات، لم يكن يتوقع قيامته -كحال بعل، مثلاً، حيث القيامة مستوحاة من حتمية الخلود الإلهي- بل كان حيازته لموقع مميز في العالم الآخر، حيث لا ينهض منه، إنما يتفاعل طقسياً مع الرفئيم في عالم آخر غير مخصص للأموات العاديين، و إنما لجماعة الرفئيم الأموات ذوي الشأن، و من بين هذه الجماعة، شخصيات ذات خصائص أسطورية منتمية إلى التقاليد الأكثر قدماً، و أموات من الطبقة الحاكمة، القابلة للتشخيص تاريخياً، إضافة إلى أمراء شرعيين، و غير شرعيين.

على حدود تصورنا لهذا العالم الآخر، في المنطقة السورية الفلسطينية، التي يدين لها أدونيس بعلاقاته، تكون الرؤية قد وضحت، و انبثقت فيها سلسلة من الاعتبارات، أولها، أن المكانة المتميزة، التي تنتظر أقهات في العالم الآخر، وثيقة الصلة بعلاقات العالم السفلي، للآلهة الزراعية (dema)، و لمختلف الآلهة الميتة، فمثلاً، نتعرف في الرفئيم على ملكية خاصة منتشرة، أيضاً، في العالم السفلي إلى جانب الواقعة المهمة في الحقيقة الزراعية؛ و ثانيها، أن «إدن» هو العنوان الملائم تماماً لرئيس(؟) الرفئيم، في نص تنبوئي[٥٥]، يؤكد، فيما يبدو، على الملاحظات المثارة حول هاديس/أدونيس في المصادر المذكورة سابقاً. وتُفسر هذه الملكية لـ (رفئم ملكم) الأوغاريتية، بسهولة، في إطار صيرورة «التأليه» للملوك المتوفيين، من الطبقة الملكيّة السورية الصغيرة، كما يمكن أن تفسَّر بأنها تشكل أسس بنية الآلهة المدنية اللاحقة، في مختلف المراكز الحضرية الفينيقية، والتي غالباً ما تصوّر كتشخيص إلهي لملك متوفى.

إن تناول وجود شخصية أقهات، وسماتها الأسطورية، يجعل بحثنا أكثر أهمية، خاصة إذا ما استخدمناه للتعرف، في الديانة الإغريقية، على نواة محددة أسطورية-طقسية، متعلقة بشخصيات أدونيس، لينوس، ليتيرسيس، وبورموس...الخ، التي يشترك أقهات معها، ليس فقط بعلاقة مع العالم النباتي، بل، بالأصل الملكي، بالجمال الفائق، بالموت المبكر، وبالعويل الجنائزي. توضح هذه الروابط المعنى الثقافي، والديني الذي تشير إليه تلك النواة، وعلاقات هذه الشخصيات مع الآلهة الزراعية (dema) في فترة ما قبل تعدد الآلهة، وأخيراً التركيز البارز على واقعة الموت، والعويل الجنائزي في العبادة. وهكذا، وبحسب مختلف الروايات التي تشير إلى تلك الشخصيات، نستطيع، بدقة، تحديد «أسطورة أصل الموت في العالم» التي تميل إلى تثبيت حقيقة الموت البشري في وضع ديني سابق

٥٥- يتحدث النص (KTU 1.124) عن "أدن إلم ريم" أي "سيد الآلهة الكبار"، (لعلهم رفئيم).

لتعدد الآلهة، إضافة إلى غياب الحياة النباتية. إنه «الموت الأول» المرتبط بفقدان الغطاء النباتي الغذائي، والذي يعاد تصوره بصيغة جديدة في التشكيل المتعدد الآلهة للشرق القديم، بهدف إحداث تبدلات، وضرورات دينية معقدة، من بينها، في حالة أوغاريت، الارتباطات مع مشاكل العائلة الحاكمة. لم يبقَ من الصيغ القديمة في المصادر الكلاسيكية، سوى بضعة إشارات يمكن التعرف عليها من خلال العلاقة التبادلية بين أدونيس، وهاديس (ملك الأموات)، ومن خلال العلاقات مع عالم النبات، أيضاً، الذي حافظت عليها شخصيات مثل: كليتيرسيس، بورموس، ومانيروس... الخ، في الميثولوجيا الكلاسيكية، كونها شخصيات «صغيرة»[٥٦]. كما يمكن التعرف، في الحالات المختلفة، على وظيفة ثابتة للأسطورة تؤكد على حتمية فناء الإنسان، وقيمتها، إيجابيةً كانت أم سلبية. أي أن الأمر يتعلق بتوضيح ظرف موت أدونيس، مثلاً، المترافق مع تجربة ثنائية للموت، وبتثبيت واقع متميز في العالم الآخر له ولغيره من الشخصيات فوق البشرية.

بعد دراسة الانتقال إلى العالم السفلي نصل إلى تمييز سلسلة من سماته في ملف أدونيس التي تسمح بتصور واقعة موته في إطار مقارن، ومحدد بدقة. يبدو أن نظرية التطور التاريخي، قد نشأت من أسطورة قديمة لفكرة الموت السابقة لزمن التعددية الإلهية، وهي تبدو أكثر قرباً من شخصية أدونيس. وهو ما يؤكد استحالة تفسير كامل لحادثة أدونيس، من منظور نظرية الآلهة الأموات، التي اعتمدت سابقاً، على الرغم من أنها كشفت ضعف نموذج الآلهة الأموات لخلوه من آلهة أمثال: أوزيريس[٥٧]، وتموز، وأتيس. من جهة أخرى، وفي الحالات التي يمكننا فيها التحدث عن «قيامة» الإله، لا يبدو منطقياً التعرف على وظيفة طبيعية-نباتية لهذا

٥٦- أي أنهم تعرضوا على الأقل إلى جملة من الأسباب، والقيم الدينية، كما هو الحال في المجمل الأسطوري-الطقسي لأوزيريس و لديميتر'..الخ، اللذان يمثلان قيمة وثائقية ضخمة.

٥٧- لن يعود ليعيش إلا في العالم الآخر كملك للأموات. إن انتماء أوزيريس (أو أي فرعون ميت) إلى مملكة العالم الآخر، يعتبر نتاجاً ضرورياً لمملكة حورس (الفرعون الجديد، الحي) على الأرض.

النموذج، ولا على الروابط مع الملكية، والطقس الدوري. تلك هي المعاني بعينها التي تظهر في الشرق الأدنى، في المقام الأول، وذلك في الحالات التي يمكن فيها الحديث عن شخصيات فوق بشرية «فانية»، أو بالأحرى «ميتة»، وريثة لصيغ قديمة في فكر سابق لتعدد الآلهة، والتي حفظتها، وتبنتها كل حضارة ضمن أنساقها الفكرية الأصلية. في حالة أدونيس، بشكل خاص، يدفعنا تتبع الأثر المقارن، إلى البحث بين «الآلهة المدفونة» في المنطقة السورية الفلسطينية، بصفتها الآلهة الشرقية المفترضة في الأسطورة الإغريقية، لكن الحديث عن «القيامة»، أسطورية كانت، أم طقسية، مستبعد تماماً، فيما عدا حالة نص جبيل (بيبلوس) المقدم في إطار نظام ديني وتعبدي، مختلف كثيراً عن نظام الحضارة الكلاسيكية، والأحدث من بين أقدم الشاهدات على أسطورته وعبادته. ولعل التساؤل الملّح يكمن في الكيفية التي تم بها إعادة استخدام المادة «الأصلية» بشكل ديناميكي، بهدف تعريف هذه الشخصية الميتة، والمدفونة إلى الأبد، على أساس مغاير للعادات الديميترية، ولقواعد الزراعة «الجيدة». لقد قمنا سابقاً بالإجابة جزئياً على هذا التساؤل من خلال التعرف -عند ممارسة طقس «الحدائق»-على تقارب التقاليد الأسطورية، والعبادية المرتبطة بنموذج ملكي معين في المنطقة السورية، منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، كما أننا حصلنا على بعض النتائج المهمة، التي ساعدتنا في حل هذه الإشكالية، من خلال عناصر الحياة الأخرى المتضمنة في ملف البطل الإغريقي، والتي تم فيها تحديد الأصول في نفس البيئة الدينية. و لعلنا نلاحظ الرابطة الضعيفة، مثلاً، بين قدر الحياة الأخرى لشخصية كأقهات، و بين قدر ملوك أوغاريت المتوفين، الذين سيسهمون – عند إقحامهم في مجموعة رفئيم- في بيان دور الثقافة السورية في العصر البرونزي المتأخر، حيث أعطت لوجود المنظومة الملكية اعترافاً أسطورياً، و طقسياً رفيعاً، و أصيلاً، فلقد كان للملك الحاكم إمكانية «تجاوز» الموت الحتمي من

خلال وضعية متميزة له في العالم الآخر، و كانت له، أيضاً، فرصة الحفاظ على نفسه، و إسداء فائدة لجموع البشر، بفضل الشعائر، و الطقوس المعقدة، و المقدرة لعبادة الملوك المتوفين[٥٨]، في حين، نجد الأمر مختلفاً كلياً في الحضارة الإغريقية الكلاسيكية، حيث رُفضت المنظومة الملكية كإرث طقسي لا يمت لحاضرها بصلة، و حيث لا تتعارض صورة أدونيس، المرتبطة، دوماً، بظلال الأموات، مع القيم المكتسبة من الحضارة الهلنستية، و تمنع تفضيل أيّ نموذج ديني «مختلف» يوصف بالسلبي من قبل الأسطورة، و الطقس. بالفعل، فقد تم تجاوز هذا النموذج نهائياً من قبل «إتقان» النظام الإغريقي، المتأسس على احتفالات ثيسموفوروس على شرف ديميترا (Demeter Thesmophoros)، أي تلك التي أنتجت للبشر ليس فقط الزراعة «الجيدة»، بل، القوانين المدنية الزراعية (thesmoi)، أيضاً، وضرورة رفض الملكية، والتتابع السلالي، كحلول سياسية للحضارة الإغريقية. إن صورة الإله الذي يموت، أو، بالأحرى، الذي يتعرض لتجربتي موت، المقابلة للصور الشرقية المفترضة مسبقاً؛ تظهر ذات مغزىً عميق للثقافة الإغريقية، وملائمة للاستخدام في تمثيل رؤية عالم مختلف، حيث يُعترف بعلامات إلهية للملكية، ويستمر عهد الملك بوظيفة حماية الحدود، وتأمين الرفاهية للبلد[٥٩].

٥٨- لعل بإمكان أقهات السماح لنفسه، برفض الخلود، وتفضيل مكانة ما متميزة في العالم الآخر.

٥٩- تظهر هنا، الإشارة إلى أن النص الطقسي الأوغاريتي (KTU 1. 161) ذات أهمية خاصة، وتتوقع، طلباً للسلام من أجل الملك و عائلته و للمدينة وأبوابها و لمملكته ككل، إلى جانب التقدمات و الدعوات و العويل (؟) لأجل الرفئيم- الملوك، أسلاف الملك الحاكم.

٤. نتائج أولية

إن الخاصية المتباينة، التي تمت دراستها حتى الآن، والصيغة المختارة للشرح، تؤكدان ضرورة تقديم اختصار مقتضب عن العناصر الأكثر أهمية المنبثقة من القراءة الخاصة لأسطورة أدونيس الإغريقية. أتاح لنا المنهج المتبع في بحثنا، استخلاص بعض النتائج المهمة، كالإرث الشرقي لهذه الشخصية، واستخدامه في حقل الميثولوجيا الإغريقية.

إن وجود شخص مهم كأدونيس، سابق لصورة البطل الإغريقي، لا يكفي لتفسير السمات المحددة له، فأسطورة أدونيس، نُسجت من خلال استخدام المواضيع، والعناصر النموذجية للميثولوجيا الإغريقية، بالرغم من أنها دلّت على أكثر من شخصية فوق بشرية في الديانات الشرقية القديمة. لعب التطور، في الميثولوجيا الإغريقية، دوراً مهماً في تكوين شخصية أدونيس الذي يمثل كياناً سورياً فلسطينياً، التفت حوله عدد من الآلهة الشرقية المتشابهة. كان أدونيس، «السيد»، شخصية مفارقة، لا تتطابق، بالضرورة، مع شخصية معينة، وإنما، مع الصورة التي ارتسمت لدى الإغريق عن الشخصيات فوق البشرية للمنطقة السورية الفلسطينية، وهي تتماشى مع تلك التي أرادها الإغريق أن تكون عن العالم الشرقي، أكثر من كونها حقيقة معينة، وبكلمات أخرى، استخدمت الصورة كنظام معرفة وفق الجزء الإغريقي من أسطورة أدونيس، كما استخدمت حادثته، أيضاً، في تعريف ثقافتهم الخاصة في موقع مغاير للثقافات الأخرى، وليس لحفظ، أو، لنقل الثقافات والأديان المختلفة عنها.

وفقاً لهذه القراءة، ستُعرّف، بوضوح، المصطلحات الكلاسيكية، الخاصة بمطابقة الآلهة الأجانب مع الآلهة المحلية، فمثلاً، لا يمكن لشخصية موصوفة من خلال كل ملامحها «كبربرية»، إلا أن تتعارض مع النظام الإغريقي الديميتري. تنتهي واقعة أدونيس مستَخدمةً، في جدلية التضاد، في التعرف على القيم النموذجية للثقافة الإغريقية: أهمية الزراعة، والنظام الديموقراطي، والتوسع الاستعماري، والتجاري، والتنظيم الاجتماعي، والديني للمدينة... الخ. وفي هذا الإطار، تتواشج بعض العناصر المحددة في قرائن منطقية مهمة جداً. فعلى سبيل المثال، وبالرغم من شعبية الاحتفالات المقامة على شرف أدونيس في اليونان، خلال الفترة الكلاسيكية؛ فإن طقوسه كانت محل تشهير تروج له دولة أثينا، ومادة للمؤلفين الكوميديين تعرض في مسرحيات فكاهية تضحك الناس، وفي حين كان الرجال يشيرون إليه كحب خائب، فاشل؛ كانت النساء المؤمنات، اللواتي تم اختيارهن من بين نساء البلاط، والحسناوات المنمقات، ومن بين العامة أيضاً، يطبعن العويل على شرفه بطابع يشبه الفأل المحزن للمغادرة إلى صقلية، كما جاء في عمل أحد الكتاب الذي عرف جيداً نهايتها المروعة.

إن المراجعة المتمعنة للمصادر الكلاسيكية، ولنموذج المطابقة الإغريقية للآلهة الأجنبية مع نظيراتها المحلية، تسمح بتتبع أثر عناصر أخرى لتاريخ وتطور الشخصية، فقراءة الأسطورة الإغريقية تتيح التعرف على شكل إلهي خاص بالمنطقة السورية الفلسطينية، أعيدت صياغته تلبية لغايات جديدة في بنية الميثولوجيا الإغريقية، وفي نموذج أسطوري تتشارك فيه العديد من الشخصيات الخارقة بخصائصها، وعناصرها العديدة المتشابهة. كما نكتشف في واقعة هذا البطل، إمكانية تتبع أثر لغة مشتركة، ونموذج ديني يدين أدونيس لهما بأصله، وبالعناصر الأساسية لأسطورته. في الفصول التالية، سوف نتحقق من هذا النموذج، ونتعمق في مقارنته مع شواهد على عبادة هذه الشخصية في حضارات الشرق الأدنى القديم، التي حظيت

بالقليل من الانتباه. وإضافة إلى أن دراستنا السابقة، قد تطرّقت إلى جزء كبير من العناصر الميثولوجية، كطقوس «الحدائق»، والعويل على البطل المتوفى؛ فإن نظرية أدونيس الإغريقي، المستنسخة عن صورة «الموديل» الإلهي للشرق الأدنى (وليس عن صورة شخصية محددة)، تحمل، في ذاتها، نقاط استناد لا تقل قيمة عن تلك التي قدمتها التقاليد الأسطورية. ومن الضروري بمكان، متّبعين نفس النسق، أن نلفت الانتباه إلى المعطيات المرتبطة بعبادة أدونيس في الشرق الأدنى القديم، وأن نفحص النظرية المقترحة، آخذين بعين الاعتبار، كل المعطيات المتعلقة بوجود أدونيس في المظاهر الدينية لهذه المنطقة.

الفصل الخامس

أدونيس في الشرق الأدنى القديم - العبادة

١. أدونيس وجبيل

تفترض الدراسة المتأنية لنظرية المظاهر «الشرقية» لأدونيس في الميثولوجيا الكلاسيكية، أن ننطلق من إمكانية تمييز شخصية معينة إلهية تتوارى خلف اسمه منذ نشوء المظاهر الدينية للشرق الأدنى في الألفيتين الثانية والأولى قبل الميلاد. ولقد رأينا سابقاً، أن الإشارة إلى أصول معنى اسم (أدونيس)؛ ليست كافية للدلالة على وجود إله شرقي يحمل هذا الاسم، ولم يكن لقب «إدن» الشائع بين جميع الآلهة الفينيقية، حكراً له وحده. والواقع، أن نظرية التطابق بين أدونيس الإغريقي، وإحدى الصور فوق البشرية في مجمع الآلهة الفينيقي، عززتها دراسات الباحثين، خاصة المستشرقين منهم، استناداً إلى المعطيات التي تجعل من أدونيس إلهاً لمدينة جبيل في التقاليد الكلاسيكية. وفي الحقيقية، هنالك العديد من المصادر التي تتخذ من لبنان، والمناطق المحيطة بمدينة جبيل مكاناً لولادته، لموته، لقبره، لنهره المسمى باسمه، ولاحتفالاته ذات الأهمية القصوى. وإذ بدت العلاقة بين أدونيس ومدينة جبيل حتمية؛ فقد تمظهرت، أيضاً، على المستوى الأسطوري، وبالتالي، قلّت أهميتها في تبيان أصل عبادته، أو وجوده في مجمع الآلهة الفينيقي. وتدفعنا الدراسة المتأنية، أيضاً، للوثائق المتعلقة بالآلهة المعبودة في مدينة جبيل إلى اختصار العلاقة الطقسية بين أدونيس وجبيل في مصطلح علاقة محدودة -على الأقل-عبر الزمن. ولقد لاحظ العلماء، في الوثائق الكلاسيكية المبكرة نسبياً، ظهور إشارات حول مدينة جبيل كمركز وأصل لعبادة أدونيس، حيث ذكرها كليتاركوس (Clitarco)، أول الأمر في القرن الرابع قبل الميلاد، في حديثه عن ثياس، وتحدث ليكوفرون

(Licofrone) عنها في القرن الثالث قبل الميلاد «كمدينة المرا»، ويبدو أنه ربطها بأسطورة أدونيس، إلا أنها ظهرت، فقط، كمدينة «مكرسة لأدونيس» في كتاب سترابون، بينما أخذت عبادة البطل في جبيل بالظهور في نهاية القرن الثاني الميلادي، مترافقة مع نص لوقيانوس السمسياطي. وبالرغم من أن فيلون الجبيلي قد نقل في كتابه (التاريخ الفينيقي) حكايات عن موطنه الأصلي تحاكي واقعة أدونيس الإغريقي، إلا أن ربط البطل باسم عليون، أو باسم أجرويروس (Agrueros)، لم يكن يبدو ضرورياً.

من جهة أخرى، لا تسمح حتى الشواهد الأثرية بتأكيد وجود قديم لعبادة أدونيس في مدينة جبيل، فالمعبد الكبير على أكربول المدينة -الذي يُرجح أنه شكّل إطاراً للاحتفالات الأدونيسية التي وصفها لوقيانوس في كتابه «الإلهة السورية»-يعود إلى الحقبة الرومانية، وكان مكرساً، على أية حال، لأفروديت الجُبيلية وليس لرفيقها.

استناداً إلى الوثائق الكلاسيكية، وإلى المعطيات الأثرية، يبدو أن أدونيس لم يكن معروفاً في جبيل قبل الفترة الهلنستية، وتؤكد دراسة المصادر الأدبية والنقشية الشرقية حول مجمع آلهة مدينة جبيل على هذا الغياب الملفت.

تأتي النقوش الفينيقية المكتشفة في جبيل على ذكر «ربت بعلت جبل»، أي: «الربة سيدة جبيل»، في مراتب متفوقة على الآلهة الأخرى، في حين يُذكر إلى جانبها بعلشمين، و «مجلس آلهة جبيل المقدسين» (مفحرت إيل جبل)[٦٠] في نقش آخر يُحيّ أحد الملوك[٦١]. كما يذكر نقش فينيقي من القرن الخامس قبل الميلاد «بعل قدير»، بينما نجد في

٦٠- نجد هذا التعبير، المثبت لنا أصلاً في أوغاريت في إشارة إلى مجمع الآلهة، في كتابات تعود إلى ملكين آخرين من ملوك جبيل (يحاوملك، وشيفيتبعل)، في صيغة "كل إيل" أي "جميع الآلهة" cf. KAI 9, 10

٦١- نقش يحي ملك (KAI 4).

قبرص تكريساً لبعل لبنان (بعل لبنن إدني)[٦٢] يعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد. في سعينا لاستكمال الإطار العام للآلهة الجُبيلية؛ يمكننا أن نجد بعض المعطيات الأخرى في المصادر ذات الأصل الشرقي. مثلاً، تؤكد رسائل ملك جبيل في القرن الرابع عشر قبل الميلاد «رب أدّا» إلى فرعون مصر، والمكتشفة في أرشيف العمارنة، على السلطة والتفوق للإلهة البعلة في مجمع الآلهة الجبيلي: إنه أول المواقع التي حفظت مكانة الإلهة في النقوش، حيث تتطابق مع الإلهة حتحور المصرية[٦٣]من خلال دورها في حماية الملوك الفينيقيين، وهذا ما يُفسر أهمية الإلهة أفروديت في مدينة جبيل خلال الاحتفالات الأدونيسية في القرون الميلادية الأولى، وأهمية شخصية «بعلتي» الواردة في بعض المصادر السورية التي تتحدث عن أدونيس/تموز مدينة جبيل. وفي هذا السياق، نذكّر بالإله «كهاي تاو» المرتبط بالمدينة الفينيقية في بعض النصوص المصرية من عهد المملكة القديمة، والذي اقترح كل من الباحثين مونت ودوسو مطابقته مع أدونيس، لكن مقاربته تمت –مؤخراً-وبشكل أدق، مع الإله رشف وفقاً لوظيفة «البوّاب» التي يقدمها الإلهان في الوثائق المصرية والأوغاريتية.

أخيراً، يبدو أنه تنبثق من العناصر المدروسة حتى الآن نقطتان اعتباريتان في علاقة أدونيس بمدينة جبيل. أولهما الأسطورة، فعدا عن القيم المكتسبة للمدينة الفينيقية في إطار الجغرافيا الأسطورية الكلاسيكية، نعتقد أن للشخصية التي مَثّلت في اليونان العالم الفينيقي، بمختلف الأشكال، أصلاً جبيلياً. وبطبيعة الحال، ليس هذا بغريب على شهرة جبيل «كأقدم مدينة في العالم» في الثقافة الهلنستية. أما النقطة الثانية، فهي العبادة التي لم نستطع التعرف، حتى الآن، على قدم مؤكد لها في عبادة أدونيس

٦٢- يدعى الواهب "حاكم قرتحدشت، خادم حرم ملك الصيدونيين" (. KAI 31.).

٦٣- "حاثور سيدة جبيل"، هو اسم يمثل بعلة جبيل في النصوص المصرية القديمة، منذ عهد المملكة الوسطى.

في جبيل، استناداً فقط إلى أهميته الملفتة في الفترة المتأخرة، إذ إن اسمه لا يظهر إلا مع مطلع العصر الروماني، ولعله اعتُبر من قبل البعض، شخصية متطابقة مع شخصية محلية فوق بشرية في مرحلة لاحقة، و هو تطابق يظهر من خلال التماثل في تجربة الموت لكلا الشخصيتين في الأسطورة، لكنها لا تبدل بالضرورة الأصل المختلف للبطل الإغريقي عن ذلك الجبيلي، ولا حتى الاختلاف المحتمل بين أدونيس جبيل، وأدونيس أثينا، أو، أدونيس الإسكندرية في رواية تيوكريتوس.

إنه اختلاف ملحوظ في وضع هذه الشخصية في مختلف الأماكن، فلقد رأينا سابقاً، أن الخاصية الشهوانية لأدونيس في العالم الإغريقي والهلنستي، هي خاصية مثبتة بمختلف الطرق في مجمل أسطورته وطقسه. أما في جبيل، فيكتسب سمات الشخصية الإلهية، كما ذكره لوقيانوس، والكتّاب المسيحيين في فترة زمنية لاحقة. ومن الواضح، أن هذا الاختلاف يتيح فهماً أعمق لخصائص عبادة أدونيس في جبيل، في مختلف العصور، ولأصول الاحتفالات الأدونيسية التي وصفها لوقيانوس، خصوصاً بارتباطها مع بعض المظاهر المستترة حتى الآن.

٢. الاحتفال الطقسي

تُظهر الاحتفالات الأدونيسية في جبيل اختلافاً شكلياً، بالمقارنة مع الاحتفالات الأخرى لأدونيس في العالم الإغريقي-الهلنستي. ولقد لاحظنا سابقاً، أن احتفالات أدونيس في جبيل تتميز:

بأنها مندمجة في عبادة إلهة، مما اكسبها طابعاً شعبياً مختلفاً عن الاحتفالات الأدونيسية في العالم الإغريقي، حيث تمتعت بصفات خاصة، عالجها الباحثون مراراً، وخصوصاً ديتيان.

- بأنها تمارس داخل مكان مقدس وليس داخل منزل خاص.
- بأنها لا تُقصي الرجال عن ممارسة الطقوس.
- بأنها تتضمن طقوس البغاء المقدس مع الأجانب، والمنظمة في أطر محددة، كما هو الحال في احتفالات مماثلة منتشرة في الشرق الأدنى.
- وبأنها تتمتع بصيغ خاصة من الحداد المترافق بالعويل الجنائزي، وطقوس الفرح الهادف إلى تقليد «القيامة»... الخ.

تحيلنا إعادة تصور احتفالات أدونيس في جبيل خلال القرن الثاني الميلادي، إلى استعارة واحدة من هذه

«الاختلافات»، واضعين جانباً إشكالية قديمة تتمثل في الحقبة التي كانت تمارس فيها. ونحن لا نقوم بهذه المحاولة لأن الموضوع يتعلق بموضع محدد للبحث، بل، وبشكل رئيسي، لأن إعادة التصور التاريخي قد أنجزتها

أبحاث عديدة سابقة، تصدرتها أبحاث سويز (B. Soyez)، التي خلصت إلى أن احتفالات أدونيس كانت تقام في أشهر الصيف، وتحديداً بين شهري حزيران وتموز، وهو ما أكدته بعض الوقائع المرتبطة بالأحوال الجوية والفلكية في تلك الفترة، كتصبّغ نهر أدونيس باللون الأحمر، وهبوب الرياح الموسمية[٦٤]، وسطوع مبهر لنجمة الشُعرى اليمانية (Sirius)...الخ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، احتفظت التقاليد السورية بشهر يسمى (تموز)، كانت تقيم فيه النساء حفلاً على شرف الإله المجهول.

في بحثنا حول الاحتفالات الأدونيسية الجبيلية، نستخلص من نص لوقيانوس، أن الاحتفالات الأدونيسية، كانت تقام سنوياً في معبد أفروديت الضخم -اعتقدت الباحثة سويز أنه يمثل المعبد المقام فوق أكروبول المدينة-حيث مورست طقوس البغاء المقدس. ولعل هذه الاحتفالات قد عمّت، أيضاً، أماكن دينية أخرى، كالمعبد العتيق للإلهة، المشيد عند نبع أفقا (منبع نهر أدونيس) في جبل لبنان.

يشير الطقس الاحتفالي المحفوظ في نص لوقيانوس إلى أوقات تذكارية مختلفة ذات مغزىً هام، لعل أهمها ذكر موت أدونيس في جبل لبنان خلال ممارسة الصيد، مترافقاً مع طقس مرتبط بغيابه، والمكرر وفق برامج تقليدية، والمنفذ -على ما يبدو-في إطار المواكب الدينية للمدينة وللإقليم المحيط. وتلحق بطقوس الحداد، احتفالات طقسية تبجّل عودة أدونيس للحياة[٦٥] عبر موكب ديني.

ترافق هذه التذكارات، خلال الاحتفالات الأدونيسية، ظواهر دينية أخرى، تغْنِي، وتكمّل الإطار الاحتفالي للحدث: ظاهرة الأضحية الجنائزية

٦٤- [رياح تهب على الجزء الشرقي من البحر الأبيض المتوسط خلال فصل الصيف، وتدعى (Etesii) – المترجم-].

٦٥- على عكس ما كان يحدث، مثلاً، في اليونان، أو، في الإسكندرية، كما رأينا، حيث تسبق طقوس الفرح طقوس الحداد.

التي يُعلن بها ختام الحداد؛ شعائر حلق شعر الرأس الطقسية للمؤمنين، التي يقاربها من جديد لوقيانوس مع شعائر جنائزية مصرية تقام في موت الإله أبيس؛ والبغاء المقدس الذي وصفه الكاتب كبديل عن قص الشعر، تختاره النساء، ويلتزمن بممارسته مع الأجانب حصراً.

لا يمكننا تحديد الأضحية الجنائزية المقدمة لأدونيس بدقة؛ إلا بمحاكاتها مع بعض الأمثلة من الأضاحي المقدمة في ظروف مشابهة، مثل «الذبح» العظيم المضحى به فوق جبل صفون إجلالاً لموت الإله بعل في الديانة الأوغاريتية، ومثل التقدمات الغذائية لراحة «الميت» المذكورة مراراً في العهد القديم. أما شعيرتا قص شعر الرأس، والبغاء المقدس، فقد كانتا تعبيراً عن أسلوب حياة، وعن لحظة زمنية، قبل أن يكونا تعبيراً عن معنيين موضوعيين. إن شعائر حلق شعر الرأس مثبتة في الديانة الفينيقية ذاتها «كتقديس» ذي صلة بنذور خاصة، كالعفة، أو، كتقدمة خاصة أثناء طقوس البلوغ والحداد.

لموضوع الطقس الجنائزي في احتفالات أدونيس، مقاربات هامة في الوثائق الأوغاريتية، وفي العهد القديم، بشكل خاص، حيث ذُكر الطقس مراراً كتقليد وثني[٦٦]. ليس من الضروري تفسير الطقس الجنائزي، هنا، على أنه إلهام مصري، كما سعى بعض الباحثين استناداً إلى ملاحظات لوقيانوس حول عبادة أبيس، بل إن قيمة النموذج الأصلي للعبادات المصرية في نص لوقيانوس، تتبدى، برأينا، في كونها نموذجاً محدداً للثقافة، وللديانة المصرية.

إن تقييم المعطيات المستخلصة من نص لوقيانوس، والمتعلقة في إعادة تصور احتفالات أدونيس الجبيلية، يمكن أن تَصُح في فهم البغاء

٦٦- في الأوغاريتية انظر (KTU 1.5: VI 14 ss.)، في الكتاب المقدس انظر: سفر اللاويين ١٩: ٢٧؛ سفر التثنية ١٤: ١؛ سفر إرميا ١٦: ٦، ٤١: ٥، ٤٨: ٣٧؛ سفر عاموس ٨: ١٠الخ.

المقدس، المذكور من قبل الكاتب، كفعل إجباري للنساء اللواتي يرفضن ممارسة طقس حلق شعورهن، على أنه «عقاب للمعاندات» منهن، على حد تعبير سويز، فلا مناص من البديل الإجباري، بين هذين الطقسين، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن البغاء المقدس هو عنصر جوهري في عبادة عشتار/أفروديت في العديد من المراكز الفينيقية -أو ذات الأصول الفينيقية- في الشرق و الغرب، و أن معبد هذه الإلهة بالذات يقيم الاحتفالات الأدونيسية الجبيلية، التي تحتضن طقس البغاء المقدس، و تشرف على تنظيمه في صيغ محددة، و دقيقة. في هذا السياق، يجدر بنا التأكيد على بعض العناصر، يشير أولها إلى النماذج المثبتة لهذا الطقس المقدس، التي أدته نساء حرائر مع رجال «أجانب» حصراً، في يوم واحد فقط، من أيام الاحتفالات. وهو ما تخالفه، مثلاً، تقاليد مدينة إيريس [في جزيرة صقلية –المترجم]، حيث تمارس عبدات المعبد طقوس البغاء المقدس بشكل دائم. وعلى هذا، تتماثل تقاليد مدينة جبيل مع تقاليد بعض المدن مثل هليوبوليس (بعلبك)، بابل، سيكا، لوكري، وغيرها، حيث كانت ممارسة البغاء منتشرة في أوساط النساء الحرائر، في وقت محدد من السنة، وكانت حكراً على «الأجانب» في بعلبك. أما العنصر الثاني، فيختص بالأسباب التي يمكن لها أن تحدد ارتقاء هذه الممارسة بين الظاهرات الدينية المكرسة لعبادة الإلهة أفروديت، ورفيقها. إن تعدد، واختلاف النماذج التي لعبتها ممارسة البغاء المقدس في مختلف العصور، والحضارات المعروفة في العديد من الأبحاث، قد أبطلت جملة النظريات المقبولة، والمعمّمة، التي رأت في هذه الممارسة استمراراً لأشكال قديمة للمشاعية البدائية، أو، أنه تقليد الإيزوغاميا القديم (esogamica)[٦٧] الذي يفرض على المرأة الاتحاد مع رجل أجنبي قبل أن تتمكن من الزواج

٦٧- [يقصد بالايزوغاميا (esogamia) التقليد المتبع في الزواج، أو الاتحاد من خارج القبيلة، أو العشيرة، أو المجتمع الضيق، وعكسها إيندوغوميا (endogomia) – المترجم-].

من أحد أفراد قبيلتها. وقد استطاعت هذه النظريات جزئياً أن تتنبه للعلاقة الدقيقة بين هذا الطقس وعبادة إلهة مؤنثة مرتبطة بالحب والخصوبة، وبين اللحظات الطقسية التي تظهر بالأحرى كتوقف مؤقت للعلاقات الشرعية والطبيعية، للتأكيد على أهمية الاحتفال بعبادة شعبية ذات ثقل في الحياة الاجتماعية، كما هو الحال في الاحتفالات الأدونيسية في جبيل. من بين أسباب ومعاني هذه الممارسة الطقسية، ينبثق سبب آخر ذو بُعد اقتصادي، فقد لاحظ غروتّانيلّي أهمية البغاء المقدس كمورد مالي وظفته المؤسسات الدينية في المعابد الفينيقية، والإغريقية، وفي المعابد المتوسطية عموماً، بهدف الإثراء الهائل، واستخدامه في الحالات الضرورية جداً. بهذا المعنى، يتضح فضل الإلهة على المعبد، ويرجح التفسير الأكثر منطقية للإشارة المتكررة حول «تقديس» التعويضات الممنوحة للإلهة، كما هو الحال في جبيل.

في العنصر الثالث، والأخير، تبرز مسألة العلاقة القائمة بين البغاء المقدس، وتخليد ذكرى أدونيس. وفي هذا الصدد، يصعب الجزم بأن لتلك العلاقة مكاناً في عبادة البطل في جبيل، نظراً لقلة المعطيات الدقيقة حول الموضوع، إلا إذا استثنينا السياق الأسطوري، الذي نجد في محتوياته أساساً لها في حادثة تجذب إليها البطل. وبحسب أبولّودوروس، كما رأينا، مارست فتيات كينيراس البغاء مع «الأجانب»، بعد أن سقطن ضحايا سخط أفروديت. لا تبدو الحالة محض صدفة، بل هي في غاية الأهمية، فكينيراس نفسه، أبوهن وسلف أدونيس، ذُكر مراراً في حديث الأساطير عن البغاء المقدس، كونه، مثلاً، مؤسساً لهذه الممارسة، في معبد فافوس في جزيرة قبرص؛ كما يشار إليه حينما تُذكر أصول البغاء المقدس في لوكري؛ وإليه، أيضاً، يشار في معرض الحديث عن أصول معبد أفروديت بجبل لبنان، في أفقا، المعروف لدى الكتّاب المسيحيين بطقوس «الفاحشة» التي تمارس فيه.

كذلك فإن الاحتفالات الأدونيسية في جبيل تُختتم، بحسب لوقيانوس، بالاحتفال «بعودة أدونيس إلى الحياة»، وفقاً لأعراف تقليدية معاد استخدامها بقوة: «ثم يعلنون في اليوم التالي أنه حي، ويصعدونه إلى السماء»، وقد نوقش هذ التعبير اليوناني مطولاً للوصول إلى المعنى الممكن إعطاؤه له. عانت تلك المناقشات من لغط بين ما كان يحدث في جبيل والإسكندرية، أو في أثينا، خلال العصور المختلفة. فقد وُجد من كان يجزم بموضوع الاحتفال ثلاثي الأيام (triduum)، والقيامة والزواج المقدس بين الإلهين (hierogamia)، والموت والدفن، والحركات الإيمائية الفرحة للقيامة؛ كما نجد من كان يدعم فكرة الاحتفال باختفاء أدونيس من خلال الخاصية الجنائزية، وبالتالي يفسر تعبير لوقيانوس بطريقة مطابقة لقوله «دعوة للعودة» التي ينتهي بها الاحتفال السنوي. من وجهة نظرنا، وإذا ما تجنبنا إعادة دراسة المراجع المهمة بهذه الخصوص، فستظهر المواضيع المقترحة من قبل سيريغ مقنعة إلى حد بعيد، فهو يؤكد على أن القيامة مثبتة في نص لوقيانوس المتعلق بعبادة جبيل في العصر الإمبراطوري. وتؤكد شهادة كتاب «الإلهة السورية» تطابقها مع شهادات أورجين، بروكوبيوس، شيريللوس، وجيرولاموس حول الاحتفال المتكرر في مختلف مدن الشرق الأدنى، ومن ضمنه الاحتفال الفخم لقيامة أدونيس. إذا ما قارنّا هذا الطقس المسطور في نص لوقيانوس المقتضب، مع مختلف طقوس الحداد؛ فلن ندع مجالاً للشك بوجود طقس «قيامة» أدونيس في جبيل خلال مجريات الاحتفال السنوي. ولعل الضرورة تقتضي أن نتعمق في بحث معنى ودلالات موضوع «القيامة» المتناقض مع التقاليد الأسطورية، والنماذج الاحتفالية لعبادة أدونيس في العالم الإغريقي-الهلنستي. أخيراً، اقترحت سويز أن نرى في هذا الطقس عنصراً آخر من عناصر الثقافة والديانة المصرية، وذلك لتأثير أسطورة، وعبادة الإله أوزيريس على الاحتفالات الأدونيسية في جبيل. إلا أن وجود شخصيات فوق بشرية مطابقة في البانثيون (مجمع الآلهة)،

خلال الألفية الأولى قبل الميلاد، سواء في الأسطورة، و/أو في عبادة الموت والقيامة، يُفسر حالة أدونيس الجبيلي في الإطار الديني للشرق الأدنى، الذي كانت تشارك فيه مختلف الشخصيات الإلهية، بطرق عدة، من خلال الآلهة الفانية، والمبعوثة من جديد، ومن خلال أسياد المدن اللذين كان يُحتفل بهم في عبادة عامة تمثل تكرار دورة الحياة والقيامة. تتضمن شخصية ملقارت «ملك المدينة» المعنى الأكثر أهمية، كما سنرى فيما بعد، فمنذ نهاية القرن العاشر قبل الميلاد، كان يُقام على شرفه كل عام، احتفال مهيب «للقيامة» (εγερσις)، في مدينة صور الفينيقية، بمشاركة فاعلة للملك. في هذا السياق، نجد تفسيراً مترابطاً للتقييم المختلف لحالة أدونيس، البطل الميت في العالم الإغريقي، والإله العائد من موته في عبادة جبيل. وبمصطلحات أخرى، تُؤطَّر قيامته هذه، في الاحتفال الجبيلي، في إطار تقييم خاص لفئة الشخصيات فوق البشرية، مختلف عن ذلك التقييم في العالم الديني الإغريقي. إن الآلهة، في الفكر المتعدد الآلهة الكلاسيكي، هي شخصيات سرمدية تتمتع دوماً بالكمال، وبالاستقرار، وبالأمن، بينما يرقد الأبطال ميتين، ومدفونين للأبد. وعلى العكس بالنسبة لأدونيس جبيل، ولشخصيات أخرى من الشرق الأدنى، فالعبادة تُجدِّد كل عام الموت، ومعاناة النزول إلى الجحيم، والعودة السعيدة بين الأحياء (شرط لا محيد عنه لخلود الشخصية ذاتها). وإذا كنا قد استطعنا ملاحظة السمات الدقيقة للعالم السفلي لأجل أدونيس في التقاليد الكلاسيكية المتأخرة، التي تجد مسبقاً معنىً لوجودها في أقدم الافتراضات الشرقية للشخصية الإغريقية؛ فستقودنا شواهد لوقيانوس والكتّاب المسيحيين الآخرين، مرة أخرى، إلى التقاليد الدينية للشرق الأدنى ما قبل الكلاسيكية، المتعلقة بأدونيس قادر على تجاوز الموت منتصراً. تنكشف لأدونيس جبيل، إذن، ملامح بعل محلي، متطابق بوضوح مع البطل الإغريقي في فترة لاحقة، الذي يُظهر سلسلة من «الخصوصيات»

بالنسبة لأدونيس في الوثائق الكلاسيكية. إنها ملامح تجد لنفسها تطابقاً دقيقاً مع شخصيات فوق بشرية مشابهة لها، ومنتمية إلى التقاليد الدينية في المنطقة السورية الفلسطينية في الألفيتين الثانية والأولى. وقبل البدء بتقييم الحالة الخاصة لأدونيس جبيل على أسس مقارنة أكثر دقة، ينبغي أن نعيد تشكيل الإطار العام الذي مورست فيه هذه التقاليد عبر العصور.

٣. معبد أفقا

يمثل معبد أفروديت في أفقا أهم الشواهد الشرقية لعبادة أدونيس. يقع المعبد في جبل لبنان، عند نبع نهر أدونيس، على مسافة يوم واحد مشياً على الأقدام من مدينة جبيل، وقد ذكره لوقيانوس في كتابه (الإلهة السورية)، خلال وصفه للاحتفالات الأدونيسية في جبيل، كمعبد موغل في القدم، وذائع الصيت، ترتبط به أسطورة تأسيس تعود في أصولها إلى الملك كينيراس؛ ولعله شُيّد أصلاً على شرف «بعلة» جبيل نفسها. بقي اليوم من المعبد الضخم أطلال أثرية هامة على الضفة اليسرى لنهر إبراهيم، على بعد أمتار قليلة من المغارة التي يتدفق منها النهر نفسه، وقد ذكر هذه الأطلال زوّار فينيقيا القدماء والحديثون. لا بد أنه كان للمعبد سور مستطيل تحيط به الأروقة من الداخل، يضم المعبد أيضاً حوض ماء، وبنى معمارية أخرى تتعلق بنقل، وتخزين الماء. ويحتمل أن تعود أطلال المعبد المتبقية إلى القرن الرابع الميلادي، حيث تعرض للهدم تنفيذاً لأوامر الإمبراطور قسطنطين. ولعلهم أعادوا بناءه من جديد بعد موت الإمبراطور، خلال حكم الإمبراطور جوليانوس، إلا أنه دُمّر في زلزال، خلال القرن السادس الميلادي. يوضح لنا الكاتب زوسيموس (Zosimo)، في أحد فقرات مؤلّفه، أن شعائر عبادة الإلهة أفروديت استمرت، خلال القرن الخامس إبان حكم الإمبراطور تيودوروس، في المكان المقدس، على الرغم من أن المعبد قد فقد أهميته خلال العصور الفائتة مع التطور الوطيد للديانة المسيحية[٦٨].

٦٨- تعود الآثار الأخيرة للتردد على المعبد إلى العهد البيزنطي، حينما بُنيت كنيسة بين أطلال المعبد.

على أية حال، تعتبر الأخبار المتعلقة بالحياة الدينية للمعبد، في فترة ما بعد هدمه، وإعادة تشييده، دقيقة إلى حد ما، وتقدم لنا صورةً لمعبد ما يزال في أوجه، غني بالتقدمات، ويكثر المؤمنون التردد إليه من كل حدب وصوب، تجذبهم شهرته بالحوادث الإعجازية التي حفظ لنا الكاتبان زوسيموس وسوزومينوس بعضاً منها خلال القرن الخامس الميلادي. يروي سوزومينوس (Sozomeno) عن حادثة سقوط «لهب» في ماء النهر من قمة جبل لبنان، كما لو أنه نجم أو كرة، وذلك في فترة محددة من السنة، وخلال شعائر الابتهال. إلى جانب الكرة الملتهبة، يضيف زوسيموس فقرة، ما زالت موضع خلاف شديد، وفيها أن هنالك «بحيرة» (limne) بالقرب من المعبد، ذات أهمية كبيرة في الشعائر العبادية، كانت تُحدث عندها مظاهر إعجازية للرضى من قبل الآلهة عن طريق الهبات المقدمة لهم. لا شك أن البحيرة المشار إليها، هي حوض ماء ذو أبعاد محدودة، مرتبط بمياه نهر أدونيس، ولعله ذو صلة بمعجزة اللهب، كما يمكن استنتاجه من نص سوزومينوس. بالطبع، لا نستغرب وجود حوض ماء في معبد لأفروديت، حيث يتطابق مع بنىً أخرى لحفظ، واستخدام المياه، مثبتة في معابد مكرسة لإحدى الإلهات في سوريا-فلسطين، وفي أماكن أخرى.

من جهة أخرى، نجد أن أخبار المظاهر العبادية، في هذا المعبد، خلال الأزمنة الأكثر قدماً، قليلة جداً. ونعلم من خلال الكتّاب المسيحيين، أن المعبد قد تم تدميره من قبل الإمبراطور قسطنطين بسبب كراهيته للطقوس التي كانت تقام فيه. يظهر جلياً، خاصةً في نص إيوسيبيوس (Eusebio)، أن طقوس البغاء المقدس خصت النساء، وربما الرجال أيضاً. يمكن لنا أن نجد إشارة إلى البغاء المقدس الممارس في معبد أفقا، أيضاً، في نص سوزومينوس، الذي يتحدث عن هذه الممارسة عند «الفينيقيين في جبل لبنان». والواقع، أن طقس البغاء شكّل أحد الوسائل التي ساهمت في تضخيم كنوز المعبد، التي تشهد عليها الإشارة

إلى الهبات (donaria) الذهبية والفضية، التي تحدث عنها كل من أيوسيبيوس وسوزومينوس. بكل الأحوال، يمثل وجود طقس البغاء المقدس في معبد أفروديت في أفقا، أساساً جيداً لاقتراح نظرية العلاقة بين هذا المكان المقدس، والاحتفالات الأدونيسية في مدينة جبيل. والحقيقة، أن المصادر التاريخية، لا تستبعد العلاقات الطقسية الخاصة بين معبد أفقا، وهذه الاحتفالات، كما لا تستبعد الاحمرار «الإعجازي» لنهر أدونيس، الذي كان يؤذن ببداية الاحتفالات الأدونيسية. من غير المفيد أن نكرر القول بأن موقع أفقا قد ضم قبر البطل، وأنه كان يُقال بوقوع حادثة موته في جبل لبنان -التي كانت السبب الرئيس في تلون النهر بحسب لوقيانوس-وأنه المكان الذي ولدت فيه المرا، وحب أدونيس وأفروديت، وأن أصل المعبد نفسه يعود إلى كينيراس والد أدونيس. من جهة أخرى، لا بد من أن نؤكد على أهمية إعادة أصل الاحمرار الإعجازي لنهر إبراهيم إلى المعبد نفسه المرتبط مباشرة بالنهر، التي نقلتها الشواهد الكتابية لزوسيموس، وسوزومينوس. وإذا رغبنا في قبول فكرة «الطقس الكامل» المقترحة من قبل سويز، أو اقتصر الحديث على مجرد حدث إعجازي، فلا شك، والحال هذه، أنه كان يقع في فصل الصيف، وكانت تسببه الرياح، والعوامل الطبيعية الأخرى، وكان يسبق، ويحدد فترة الاحتفالات الأدونيسية في جبيل، على الأقل في القرون الميلادية الأولى. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، تبدو الإشارة إلى قبر أدونيس في جبل لبنان ملفتة جداً، إذا تمت مقارنتها مع الأخبار الواردة حول الديانة الفينيقية، ففي مقارنة سريعة، تتبوأ مكانها شخصية هيرقليس/ ملقارت، الذي كانت تقام لأجله، في مدينة بيرجي (Pyrgi)[٦٩] في القرن الخامس قبل الميلاد، طقوس الدفن في معبد رفيقته عشتار/أوني. إنه إله-بطل عند الإغريق،

٦٩- [بيرجي هي مدينة إيطالية صغيرة تُعرف اليوم باسم سانتا سفيرا، تقع إلى الشمال من مدينة روما – المترجم-].

ووفقاً لبعض المصادر قد تم حفظ عظامه في معبد الغاد، أو في معبده في مدينة صور بحسب مصادر أخرى. كما أن مقارنته مع كينيراس لا تبدو أقل أهمية، فقد دفن -هو الآخر-في معبد إحدى الإلهات في مدينة فافوس. علاوة على ذلك، يتداول الحديث، أيضاً، حالة البطل الإغريقي إيولاوس الذي يقابل الفينيقي «صيد»، بينما نجد أكثر من عنصر يربط عبادة الإله إسكليبيوس/ إشمون مع معبد إحدى الإلهات. أخيراً، من المهم مقارنته مع شخصية البطل «ممنون»، الملك الأسطوري المذكور في الوثائق الكلاسيكية والمدفون، وفقاً لتقليد يُنسب إلى جوزيف فلافيوس، فوق جبال الجليل، في مكان غير بعيد عن مدينة بطليمايس (Tolemais)، وهي مدينة كبيرة، وقريبة من نهر يحمل اسماً شفافاً «بيلوس» (Βηλεος)، وتشتهر بمغارة احتضنت حدثاً إعجازياً[٧٠]. مرة أخرى، نحن أمام بطل يشبه –ربما-شخصية فوق بشرية للمنطقة السورية، احتفي به في طقوس العويل الجنائزي، وحُدّد مكانه، من خلال قبره في أعالي الجبال، ومن خلال الالتجاء إلى تسمية مشتقة من اسم إلهي. إنها مقارنة مهمة مع قبر، ونهر أدونيس[٧١]، فوق جبل لبنان، فهي تذكرنا باحتفالات عبادة إلهية فوق جبال ذات المنطقة، وبممارسة طقس العويل الجنائزي[٧٢] فوق المرتفعات، كما تذكرنا بمطابقة العديد من الجداول المائية في الشرق الأدنى مع شخصيات إلهية[٧٣]، وبسبب تلون مياه النهر بدم إله متألم.

٧٠- بفضل الفعل الحركي الشديد للرياح تدخل الرمال، وتتحول إلى زجاج.

٧١- إضافة إلى لوقيانوس، فقد أتى كل من سترابون، بيلين، بطليموس، ونونّو... الخ، على ذكر نهر أدونيس.

٧٢- كانت تقام طقوس العويل الجنائزي فوق جبل لبنان، و في باشان، و في ابراهيم... الخ، انظر: العهد القديم، سفر إرميا ٢٢ :٢٠، و كذلك ابنة يفتاح الجلعادي، التي دعت الصديقات، و صعدت الجبال، لتبكي موتها، ثم ضحت بنفسها، في: سفر القضاة ١١: ٣٧- ٤٠.

٧٣- فمثلاً نجد نهري الفرات، والبليخ مذكورين في وثائق إبلا، و نهر اسكليبيوس في ضواحي صيدا، و نهر أويوس في قبرص. أخيراً، عرف نهر الفرات، خلال القرن الثاني الميلادي، عبادة تُسمى (basileus potamos).

بقيت ملاحظة أخيرة، تنبع أهميتها من صلة معبد أفقا بشخصية كينيراس. إن هذه الصلة، فيما أرى، لا تنفصل عن الدور الذي تلعبه هذه الشخصية في تأسيس البغاء المقدس، في الميثولوجيا الكلاسيكية. وهذه الخاصية، بحد ذاتها، إضافة إلى علاقته الوطيدة مع الإلهة أفروديت، ومع أدونيس في الأساطير الإغريقية، هي التي كفلت حداً ثانوياً، على المستوى التاريخي لأسطورة تأسيس معبد أفقا، كما ورد في نص لوقيانوس، وهي التي سمحت برسم مظهر نموذجي لشخصية كينيراس، المشهور بثرائه الفاحش الذي صار مضرب الأمثال، فاستحال اعتباره مجرد صدفة، بصفته مؤسساً أسطورياً لمعابد فائقة الثراء، اكتسبت غناها من عائدات البغاء المقدس الذي أسسه بنفسه.

في ختام بحثنا حول معبد أفقا، نرى أنه من الضروري التعرف على علاقة طقسية دقيقة، بين هذا المكان المكرس لعبادة الإلهة أفروديت، وبين الاحتفالات الأدونيسية في جبيل، وعلى الخصائص الأسطورية، وعلى العلامات الطقسية (الارتباط بالنهر، العويل فوق الجبال، والبغاء المقدس... الخ) المختلفة عن تلك يمكن استقاؤها في شخصية أدونيس في العالم الكلاسيكي، والتي يمكن أن تجد تطابقاً لها في عبادة، وطقوس شخصيات عديدة فوق بشرية في التقاليد السورية الفلسطينية خلال الألفيتين الثانية والأولى قبل الميلاد.

٤. الشواهد الأخرى

قبل تحليل المطابقات المفترضة لشخصية أدونيس «الشرقية»، يتعين علينا مراجعة الشواهد المتعلقة بعبادته في مدينتي أنطاكيا، ودورا-أوروبوس، وغيرهما خلال العصر الهلنستي والروماني، حيث يمكن لها أن تقدم إطاراً أقل عموميةً للعبادة التي كانت تمارس على شرف أدونيس في معظم الحالات الاجتماعية الشرقية (Orientis civitatibus in plurimis).

وهكذا، يعود الحديث من جديد إلى «حديقة» أدونيس في لاوديكيا (اللاذقية)، التي تطرقنا إليها سابقاً، وهو بذلك، يذكرنا بحديقة حقيقية مطابقة –ربما-لجنة (paradeisos) أرسينوي في مصر، أو لجنة كيبوس هرقل في تاسوس. ولعلها أكثر قرباً إلى ما يُعرف «ببلاط أدونيس» (αυλη Αδωνιδος) في قصر الإمبراطور دوميسيان، منها إلى «الحدائق» القليلة الاصطناعية في أثينا والإسكندرية. أخرجت المكتشفات في مدينة دورا-أوروبوس إلى النور مبنىً مقدساً مكرّساً لعبادة أدونيس في القرن الثاني الميلادي، تشاركت آلهة أخرى-خاصة أترغاتيس-. شُيّد المعبد بين عامي ١٥٠ و١٦٠م، في فترة لاحقة لبناء معبد زيوس ثيوس، وسابقة لبناء معبد ميترا. تعود الكتابات المكتشفة فيه إلى الفترة ما بين عامي (١٥٢)، و(١٨١-١٨٢) م، تأتي إحدى هذه الكتابات على ذكر تكريس مذبح «للإله أدونيس»، وأخرى على «شعائر لأجل أدونيس». حمل المكرسون أسماءً آرامية، وأحدهم حمل لقب الحارس (δεσμοφυλαξ) الذي يدل -دون شك-على قيمة دينية ليس لها مقابل في الوثائق المتبقية. لا بد من مشاطرة ملاحظات سيريغ

وديكور حول أصول عبادة أدونيس في دورا-أوروبوس، حيث أشارت إلى عبادة انتقلت إلى الشرق من العالم الكلاسيكي، كما هو -بالمقابل-حال التفسير الإغريقي الذي أخفى اسم إله شرقي معين، يطابق أدونيس الإغريقي؛ ومن الممكن أن يكون الإله تموز ذاته، الذي تشهد عديد المصادر على تشاركه مع الإلهة «بعلتي» التي يرجح أنها تستتر وراء اسم الإلهة أترغاتيس.

يلاحظ وجود عبادة أدونيس في إنطاكيا بفضل الشواهد المختلفة المتبقية، والتي يعود أقدمها إلى القرن الرابع الميلادي. يذكر أمّيانوس مارشيلّينوس (Ammiano Marcellino) أن سكان هذه المدينة كانوا يقيمون حفلاً لأدونيس، عندما قرر الإمبراطور جوليانوس زيارة المدينة خلال شهر تموز. تقتصر معلومات الكاتب على وصف جو الحداد المؤلم على أدونيس، وتسمح فقط باستنتاجات قليلة حول مجمل الطقوس المتوقعة في هذه الاحتفالات. وتمدنا أخبار إيساك الإنطاكي (Isacco di Antiochia) بمعلومات أكثر حول عبادة «تموز» في هذه المدينة، إذا ما استبعدنا المماثلة الأسطورية والطقسية المحتملة للشخصيتين، على الأقل، منذ القرن الخامس الميلادي، التي سنتطرق إليه لاحقاً. وعلى العكس، فيبدو أقل أهمية وجود اسم أدونيس، وتصوير له على لوحة فسيفسائية مكتشفة في هذه المدينة، وعائدة إلى القرن الخامس الميلادي، تضم تصويراً لستة مشاهد صيد مختلفة لشخصيات من الميثولوجيا الإغريقية تحارب الضواري، يمكن التعرف عليها من خلال أسمائها: ميلياغروس (Meleagros)، أكتايون (Aktaion)، نارسيسوس (Narkissos)، تيريسياس (Teiresias)، أدونيس، وهيبوليتوس (Hippolytos). تشكل تصاوير الأبطال كورنيشياً يؤطر شخصية مؤنثة مطابقة لاسم ميغالوبسيكيا (Megalopsychia) التي تُفسّر كما لو أنها استعارة للشهامة.

أشار الكاتب جيرولاموس (Girolamo) على وجود عبادة لأدونيس في فلسطين، وبالتحديد في بيت لحم في قوله:

« Bethleem (…) lucus inumbrabat Thamuz، id est Adonidis، et in specu ubi quondam Christus parvulus vagiit، Veneris amasius plangebatu »

من الواضح أنها عبادة تترافق مع طقوس عويل جنائزي بالقرب من غابة ومغارة، يرجح أنهما ترتبطان بهذه الطقوس. كما تتوجب الإشارة، في حالة هذه الشهادة، أيضاً، إلى أن الفترة التي تعود إليها متأخرة، وأن احتمال وجود عبادة لأدونيس منقولة إلى هذه المدينة الصغيرة، يعود إلى الفترة الرومانية فقط.

لا توجد لدينا شواهد كتابية أو نقشية عن عبادة أدونيس في دمشق، ما عدا تقدمة صغيرة نُقشت عليها كتابة إغريقية مؤرخة في عام ٢١٣-٢١٤م، وتصوّر غلاماً مضجعاً على سرير، أعتقد سيريغ أنه يصور أدونيس حياً، أي في شكل غير اعتيادي بالنسبة لإيكونوغرافيته المعهودة التي تصوره محتضراً، ومحاطاً بشخصيات تبكي مآلهه.

يجري الحديث في «سيرة الإمبراطور إيلاغابالوس» عن طقس عويل يتخلل احتفال أقيم على شرف سالامبو (Salambo)[٧٤]، عند السوريين في إيميسا (حمص)، وقد اقترح بوديسيان أن الأمر يتعلق بعبادة لأدونيس، وفقاً لمعجم (Etymologicum magnum). ختاماً، نُذكّر بنظرية غريف (Greve) الذي قرأ أدونيدوس (Αδωνιδος) بدلاً من أنيتيدس (Αναιτιδς) في فقرة لإليانوس (Eliano)، ونشر إثر ذلك نظريته مفترضاً وجود عبادة لأدونيس في مدينة إيليمائيس (Elymaia)[٧٥]، في حين وضّح بوديسيان عدم إمكانية قبول هذا القراءة المصححة. اقتصرنا على عرض مختصر لهذه الوثيقة، وذلك لضآلة قيمتها في دراستنا، والإمكانيات المتواضعة التي تقدمها لإضافة نتائج جديدة على التحليلات السابقة.

٧٤- [سالامبو هي صورة الإله بعل السوري-المترجم-]

٧٥- [مدينة في الخليج العربي –المترجم-]

بيد أن أهميتها الرئيسية تكمن في أن الشواهد على عبادة أدونيس في الشرق الأدنى، تظهر فقط، ابتداءً من العصور المتأخرة، وتعطي الحق للنظرية القائلة بعدم وجود هذه العبادة في البانثيون الفينيقي، في العصور القديمة من جهة، ومن جهة أخرى، تقدم صورة مختلفة قليلاً عن صورة أدونيس في روايات الميثولوجيا الإغريقية، أو في الشواهد على الاحتفالات الأدونيسية في مدينة أثينا، أو في مدينة الإسكندرية.

أخيراً، ودونما خروج عن الموضوع، نؤكد على ندرة المعطيات في الوثائق البونية لشمال أفريقيا حول عبادة أدونيس، التي أعتقد البعض بإمكانية تمييزها في بعض المصادر النقشية. إن بعض الكتابات اللاتينية التي تذكر (Adon-أدون)، لا تبدو أنها تقصد هذه الشخصية، لكنها على الأرجح تقصد لقباً إلهياً مكرراً في الكتابات البونية، خاصة تلك المتعلقة بالإله بعل، والتي غالباً ما جعلت في اللاتينية باسم (Dominus).

الفصل السادس
أدونيس في الشرق القديم - التطابقات

١. أدونيس وإشمون

يقص المؤرخ الدمشقي في كتابه «حياة الإيسيدوريين»، (Vita Isidori)، أن أسكليبيوس بيريتوس (Asklepios di Berito) المدعو من قبل الفينيقيين إسمونوس (Esmunos)، كان شاباً فائق الجمال، وهو ابن «صدّيق» التي أُغرمت به عبثاً الإلهة أسترونوي (Astronoe) حينما رأته يصطاد. رفض الشاب حبها، وحاول الانتحار ببتر أعضائه التناسلية هرباً من رغبات الإلهة، إلا أن أسترونوي تدخلت لإنقاذه وأعادته للحياة «مفعماً بالحيوية»، وأصبح إشمون إلهاً.

على ضوء هذه الرواية، بنى الباحث دوسو، كما هو معلوم، نظريته التي تقول بأن أدونيس الإغريقي لم يكن سوى اسم لإله فينيقي دُعي إشمون، حمل السمات المورفولوجية لأقدم الآلهة الكنعانية المرتبطة بالدورة الزراعية. ربما قدم إلها الميثيولوجيا الأوغاريتية، «موت» و«بعل»، أساساً لتصورات لاهوتية جديدة حول إشمون في الديانة الفينيقية –بحسب دوسو-وعلى الرغم من التباين بين الإله بعل -محرك الإنبات الشتوي المرتبط بالمياه المباركة -والإله مُوت -روح الحصاد المرتبط بفصل الصيف-، فإنهما يلتقيان في الأسطورة الفينيقية لأدونيس/إشمون، إله النبات، مع أسطورة للموت والقيامة التي تؤكد على أهمية الدورة الفصلية للأعمال الزراعية. يستنتج دوسو أنه لا بد من استدعاء ازدواج الصور الأكثر قدماً لبعل، وموت، في شخصية أدونيس، وانصهارها فيه. بعبارة أخرى، لم يكن أدونيس/إشمون سوى نتيجة لتوافقية دينية داخل مجمع الآلهة الفينيقي

في حقبة زمنية متأخرة، حينما خارت قوى شخصية «الإله المنافس» لدرجة أنها اختبأت في ملامح وحش غابة. استناداً إلى الطبيعة الشمسية للإله الفينيقي إشمون، التي تتوافق مع اشتقاقات اسمه من «إش»، أي (نار)، ومع تحدره[٧٦]، فإن الشخصية ذاتها، بحسب دوسو، تؤكد ما ذهب إليه ماركوبيوس من أن أدونيس يتطابق مع الطبيعة الإلهية للشمس.

ليس من الضروري تتبع نظرية دوسو، بشكل مفصل، بعد أن قدمنا توضيحات حول أساطير، وعبادة أدونيس في العالم الكلاسيكي، وحول الطرائق التي تسمح باستخدام الوثائق الأوغاريتية في دراسته. ومن الفضول بمكان، أن نتابع الدراسات الأوغاريتية التي تسمح بتدقيق أفضل لتأطير الأسطورة «الفصلية» المتعلقة بأحداث بعل، ومُوت، وقيمتها في البيئة الدينية للمدينة السورية، خلال الألف الثاني قبل الميلاد. حاولنا أن نوضح كم أن أسطورة أدونيس الإغريقية مَدينةٌ للتقاليد الأوغاريتية في كثير من العناصر، وكم هو ضروري أن نأخذ بعين الاعتبار إعادة صياغة المظاهر الفردية «الشرقية»، وتكييفها وفقاً للمتطلبات الثقافية والدينية الجديدة. من المناسب، في هذا المجال، أن نفصّل في دراسة نظريات دوسو، التي انتهت إلى أن أدونيس هو «محرك» الإنبات الذي يموت، و «يقوم»، أو، أنه إله شمسي. في النظرية الأولى، يؤكد تحليلنا على الاختلافات العميقة الملحوظة بين عبادة أدونيس في جبيل، وعبادته في العالم الكلاسيكي. ومن وجهة نظرنا، إذا كان لأدونيس جبيل علاقة بثراء البلاد كلها الذي أهّلها لإقامة احتفالات بازخة على شرفه، أكثر من علاقته مع خصوبة الحقول؛ فلا يمكننا قول الشيء نفسه بالنسبة لأدونيس العالم الكلاسيكي المتميز بمعنى مخالف للثقافة الديمترية (antidemetriaco)[٧٧]، أي خارج

٧٦- بحسب بوازنياس، إشمون هو ابن الشمس.

٧٧- [يشير مصطلح (antidemetriaco) بوضوح إلى الإلهة ديمترا، إلهة الزراعة، ورعاية المحاصيل، أي أنه يشير إلى الحياة الزراعية متمثلة براعيتها-المترجم].

المحيط الزراعي. أما بالنسبة للسمات الشمسية لأدونيس «الفينيقي»، فيكفي أن نلاحظ أن نظرية العالم دوسو تقوم على التطابق التام بين أدونيس وإشمون، وعلى فقرة المؤرخ ماركوبيوس الذي أراد أن يجعل من أدونيس إلهاً شمسياً مرتبطاً بنضوج الثمار، والحبوب. إلا أن الباحث بوديسان رفض، سابقاً، إحالة قيمة قاطعة لشهادة متأخرة كهذه، ولا بد أن نتفق على محافظة فقرة ماركوبيوس لمعتقدات مرتبطة بأدونيس خلال القرن الخامس/السادس الميلادي، وعلى محاكاتها «لاستخدام» خاص للأسطورة يَصعب إرجاعه مباشرةً إلى أقدم التقاليد الفينيقية.

كما أن التطابق بين أدونيس وإشمون، الذي لطالما دافع عنه دوسو، لا يبدو ضرورياً لشرح أسطورة أدونيس الإغريقية ولا حتى لتصور شكل إشمون الفينيقي. وليس الأمر كذلك بالنسبة لأسطورة أدونيس، بما أن البطل، كما رأينا، مدينٌ «بخصائصه» لأكثر من شخصية فوق بشرية في التقاليد السورية الفلسطينية، كما أنه يقدم في مظاهره عناصر تختلف عن تلك التي نتعرّف عليها في الميثولوجيا الفينيقية لأسكليبيوس[٧٨]. كما أن الأمر مختلف، أيضاً، بالنسبة لشخصية إشمون في مجمع الآلهة الفينيقي، الذي يظهر اختلافاً ما بين العديد من الأشكال الإلهية للهيكلية الدينية المدنية، الفردية منها، والمتعددة، بحكم كونه مجمعاً لـ مدن-دول متعددة، وليس لدولة بعينها. ومن الضروري، في هذا المجال، اعتبار نظرية دوسو، وباحثين آخرين، بأن خاصية أدونيس/إشمون «كإله ابن» في «تثليث» مقترح، أو في «مجموعة عائلية»، هي مفهوم عام في مختلف مجمعات آلهة المدن الفينيقية. لقد وضّح النقد التاريخي-الديني الحديث بشكل نهائي ضعف هذه النظرية، وغياب هيكلية مشابهة في الوثائق المتعلقة بأي مركز فينيقي. يظهر إشمون بشكل مختلف تماماً كإله ذي شكل متميّز،

٧٨- تقدم هذه الشخصية، مثلاً، خصائص "الشافي"، وقد انتحر بإخصائه نفسه، رافضاً حب إحدى الإلهات...الخ.

وذي أهمية خاصة، على الأقل في مجمع آلهة مدينة صيدا، ابتداءً من القرن الخامس قبل الميلاد. وهنالك شواهد على عبادته في القرون السابقة، وفي إطار الديانة الفينيقية في المستعمرات الغربية في العصور اللاحقة. وثَبُتَ اسمه منذ القرن السابع قبل الميلاد في الاتفاق المعقود بين الملك أسرحدون الآشوري وملك صور بعل (دإيا-سو-مو-نو) ، ويبدو أنه مُثبتٌ، أيضاً، في أحد النصوص الأوغاريتية. بالرغم من أنه لا يمكننا إعادة تكوين الشخصية بوضوح في النص الأوغاريتي؛ إلا أننا نستقرئ، بكل الأحوال، وجوده في مجمع الآلهة الأوغاريتي إلى جانب تلك الشخصيات الإلهية التي أعتقد دوسو أنها انتهت لتتأسس، وتتجدد في أسطورته، وفي عبادته.

ماذا يبقى إذن في مسألة التطابق بين أدونيس، وإشمون؟ تبقى، من وجهة نظرنا، إمكانية تشابه، ومقارنة بين الأساطير المرتبطة بالشخصيتين، التي يمكن لها أن تسمح بفهم أوسع لتطور تشكل أحداث أدونيس. من المهم جداً، على سبيل المثال، أن شخصية إشمون في المصادر الكلاسيكية، كحال أدونيس، تُظهر خصائص فريدة كالصيد، والجمال الفائق، والتحدر الملكي[٧٩]، والموت العنيف في ريعان الشباب. كما أن إشمون، في مجمع الآلهة الفينيقي، كحال أدونيس في مدينة جبيل، له علاقة خاصة تربطه مع الجبل، والنهر، وله عبادة مرتبطة بإلهة مؤنثة. وأخيراً، فإن إشمون في المصادر الكلاسيكية، كما هو أدونيس في مدينة جبيل، يتميز بحادثة موت، وقيامة، أو من الأفضل القول، إنه شخصية فانية، تموت في ريعان الشباب، وتتعرض لتجربة فريدة تنتهي بالتحول إلى إله، وهنا تبرز إمكانية التفسير الإغريقي، وحقيقة مجمع الآلهة الفينيقي.

٧٩- لا يمكن أن نغفل أن لإشمون لقباً في الكتابات الفينيقية، وهو "شار قدش"، أي "الأمير المقدس"، وأن اسم "صديق"، والد إسكليبينوس/إشمون، هو الاسم الإغريقي المماثل لمصطلح مستخدم في الفينيقية للتعبير عن الألقاب الملكية.

٢. أدونيس وأوزيريس

منذ أن نُشرت الدراسات التي قام بها فريزر وبوديسان، أصرت باقي الدراسات على العلاقات الأسطورية، والطقسية، التي يظهرها أدونيس في الوثائق الكلاسيكية مع شخصية أوزيريس، فقد أنجز فوكس (de Vaux) دراسة خاصة، مضيفاً سلسلة من النتائج، التي نراها صحيحة في مجملها، حتى الآن. ولهذا السبب، سنقتصر فيما يلي على تتبع العناصر الجوهرية للعلاقة بين هاتين الشخصيتين فوق البشريتين، متوقفين عند تدقيق بعض النقاط ذات الأهمية الكبرى.

إن المقارنة الأكثر وضوحاً نجدها بين «حدائق» أدونيس الخاصة، و «أسِرّة أوزيريس»، من جهة، وبين ممارسة تجهير الحدائق الصغيرة بمختلف البذور بمناسبة الاحتفالات الأدونيسية في أثينا، والإسكندرية، والممارسة المنتشرة في مصر، على الأقل منذ الدولة الوسطى، لزراعة القمح، والشعير، في صورة إله أوزيريس المرتبطة بالأرض، من جهة أخرى. فيما يخص هذه الطقوس، أكد فوكس، مسبقاً، على صعوبة البرهان على تأثير بعضها في بعض، على الأقل، فيما يتعلق بأصولها. ونضيف إلى ملاحظاته، تأكيدنا على الاختلاف العميق لوظيفة تلك الممارسات في العبادتين. فأوزيريس، ومن خلال علاقته الهامة بالحبوب، يرى أصوله قد أصبحت واقعية، بعد أن كانت لكائن مرتبط بالزراعة من جهة، ومن جهة أخرى، بطلاً امتازت «حدائقه» في اليونان بكونها تافهة، وعاقرة، ورمز للزراعة الخاطئة. من جانب آخر، يمكننا افتراض تأثير ما للطقس الأوزيريسي على طقس أدونيس، على الأقل، ذلك الطقس المخصص «للحدائق» المحضّرة خلال الاحتفالات الأدونيسية في

الإسكندرية. بالفعل، لاحظت بيكّالوغا أن استخدام بذور الشَمر، والخس، والشعير، والقمح، خلال الاحتفالات الأدونيسية عموماً، مثبت، فقط، في الاحتفالات المقامة على الأراضي المصرية، أي أنها مستخدمة في إطار تلك الثقافة التي كانت تعرف استخدام هذه البذور في تحضيراتها «لأَسِرّة أوزيريس». إن نظرية التأثير الأوزيريسي في هذا العنصر من الاحتفالات الأدونيسية في الإسكندرية، تبدو ممكنة جداً، وذات أهمية خاصة، حيث أنها تؤسس لاشتراك أدونيس مع الإله المصري بطرق مختلفة عن تلك المرتبطة تقليدياً «بقيامة» الشخصيتين. على أية حال، لعل التردد يسم قبولنا للعلاقة الوثيقة بين العبادتين، إذا لم يكن هناك من شواهد أقدم، وأوضح بطبيعة الحال. وفيما عدا التطابق المتعلق بالموسيقى بين أدونيس، وأتيس، وأوزيريس، التي لا يمكننا الوثوق به[٨٠]، تتوافر إشارات واضحة كفاية للمؤرخ الدمشقي (Damascio)، ولستيفانوس من بيزنطة (Stefano di Bisanzio)، وللوقيانوس السمسياطي. يشير الأول: أنه كان يُمارَس في الإسكندرية نوعٌ من «ثيوقراطية»[٨١] لأدونيس، ولأوزيريس. الثاني: يخلط الأول بالآخر في شخصية واحدة ذات أصل مصري موروثة تباعاً من قبل الفينيقيين، ومن قبل سكان جزيرة قبرص. أخيراً، يبدو أن الثالث، في روايته عن الاحتفالات الأدونيسية في جبيل، يؤكد على اشتراك أسطوري-طقسي دقيق بين شخصية أدونيس، وأوزيريس. يلاحظ مؤلِّف «الإلهة السورية»، فعلاً، أن بعضاً من سكان جبيل يقولون بأن أوزيريس المصري قد دُفن بينهم، وأن الاحتفال كان يقام لأوزيريس، وليس لأدونيس، ويؤكد لوقيانوس على هذا، من خلال التذكير «بمعجزة» رآها بأم عينيه: «كل عام يصل، إلى مدينة جبيل، رأس عائم (kephale)، تحمله رياح سريعة».

٨٠- ربما تعكس المعطيات فقط استخدام هذه الشخصيات في إطار تبصر لاهوتي محدد، ومحصور ضمن طائفة محددة.

٨١- [الثيوقراطية (teocrazia) هي نظام حكم تتمتع به السلطة السياسية بالقوة الدينية، حيث يُنظر إلى السلطة على أنها منبثقة من الإله ذاته –المترجم-].

إن الوصول الإعجازي لهذا «الرأس البردي»، ودفن أوزيريس في مصر، هما عنصران دقيقان جداً يمكن تفسيرهما إذا قوبلا مع حالة الأسطورة الأوزيريسية في مدينة جبيل. ولعل الإلهة إيزيس وجدت جثمان أوزيريس في جبيل بعد طوافها بحثاً عنه، حيث وصل من مصر، عبر البحر، محمولاً في صندوق، وهناك حَظِيَ، ولو بشكل غير مباشر، بمراسيم الدفن. لعل هذه «الممارسة الفينيقية تجاه أوزيريس»، التي اتخذت، في كل حالاتها، من بحر سوريا مسرحاً لها (كرحلة أوزيريس إلى جبيل، وصول إيزيس إلى بلاط ملكاندروس وعشتارت، ملوك المدينة، وعودة الإلهة إلى مصر مع جثمان الزوج)، قد تشكلت في شمال مصر في زمن موغل في القدم، بالرغم من أن معظمها قد وصل إلينا من خلال المصادر الإغريقية، فيبدو أن نصوص الأهرامات، من الألف الثالث قبل الميلاد، قد نوهت إلى رحلة أوزيريس إلى جبيل. على أية حال، كان احتفال الطواف بالمتوفى أدونيس منتشراً في وادي النيل، ومن المحتمل أن لوقيانوس أشار إلى هذا النموذج من الاحتفالات، من خلال تفسيره للاحتفالات الأدونيسية كنوع من ممارسة فينيقية لاحتفال مصري على الأغلب. إن هذه الاعتبارات تسهم في فهم الروابط بين أدونيس وأوزيريس، فهي تخلق إشكاليات أخرى، فلوقيانوس لا يربط، مباشرة، بين الشخصيتين في «معجزة» الرأس الذي يصل جبيل من وادي النيل، وبالتالي، يمكننا أن نفترض ببساطة أن الطقس في سوريا لا يتعلق بعبادة أوزيريس، بل بعبادة أدونيس. كما أنه من الممكن افتراض نظرية معاكسة، أي أن بعض المؤمنين بالإله المصري في جبيل، وفي فترة متأخرة، كانوا يحتفلون طقسياً، «بطريقة فينيقية» بآلهتهم أثناء الاحتفالات الأدونيسية، ومثل هذه المصادفة أشار إليها لوقيانوس في عبادة إله جبيل. وتوجد شواهد أخرى كافية ودقيقة، كما رأينا، حول التطابق بين الشخصيتين في فترة متأخرة. لتوضيح تأثير عبادة أوزيريس على عبادة أدونيس، لا بد أن نعرّج على كتاب سيريل الإسكندري

(Cirillo di Alessandria)، المؤلِّف المسيحي في القرن الرابع، الذي يروي أن سكان الإسكندرية، في زمانه، كانوا لا يزالون يرسلون إلى نساء جبيل رسائل مغلّفة في إناء، ومرمية بالبحر، بهدف إعلان العثور على أدونيس، وإنهاء الحداد لاحقاً. كما يقص المؤلِّف بروكوبيوس من غزة (Procopio di Gaza)، نفس القصة، مستخدماً ذات المصطلحات تقريباً. كما يشير شارح كتاب لوقيانوس إلى هذه «المعجزة» أثناء احتفالات جبيل.

في هذه الروايات، يظهر جلياً صدى عبادة أوزيريس، وطقوسه المتركزة في رحلته ميتاً إلى جبيل. وتبدو الحالة، التي يصفها لوقيانوس، على صلة وثيقة بعبادة أدونيس، حيث يتشارك مع أوزيريس في التقديس، خاصة من قبل المصريين، في فترة متأخرة على الأقل. وفقاً لهذه الشواهد، نخلص إلى استنتاجات مهمة، تخص التبدلات التي طرأت على الاحتفالات الأدونيسية في الإسكندرية بمرور الزمن، ابتداءً من الشكل الأقدم المعروف لنا، وهو الكتاب الخامس عشر لثيوقريطيس (Teocrito). كل هذا يبدو مقارباً للحقيقة، بالنسبة للطقس الذي وصفه سيريل في القرن الرابع الميلادي، أو، كما لو أنه إعادة صياغة مصرية للطقس الذي تؤطره الاحتفالات الأدونيسية في فترة البطالمة؛ فتحضير «الحدائق» الصغيرة، التي كانت النسوة تلقيها في البحر، مصحوبة بصورة أدونيس، في نهاية الاحتفالات الأدونيسية، ومترافقة مع ممارسة طقس الدعوة إلى العودة، قد انقلب إلى طقس توضع فيه رسالة في إناء يُرمى في البحر مصحوباً بإعلان عودة أدونيس إلى الحياة.

هكذا، تتفق نتائجنا، في معظمها، مع نتائج فوكس، فعملية انصهار أدونيس وأوزيريس تحركت، خلال الفترة الهلنستية، في إطار ضيق جداً، واقتصرت على بعض عناصر عبادة أدونيس في مصر، وفي جبيل. أما تأثيرات عبادة أوزيريس، فتظهر جلية، خاصة في تحول طقس اختتام

الاحتفالات الأدونيسية في الإسكندرية، فإذا كانت بداية التبدلات المصرية لطقس تحضير «الحدائق» الصغيرة لأدونيس تعود للقرن الثالث قبل الميلاد فقط؛ فإن الشواهد المتأخرة للمؤلفين المسيحيين، تقدم لنا إشارات أكثر دقة حول التحولات، وحول العلاقات بين عبادة أدونيس، وعبادة أوزيريس.

٣. أدونيس وتموز

إن العناصر المتعددة، التي تقدمها حادثة أدونيس، والتي تسمح بربطها مع تقاليد أسطورة دوموزي/ تموز السومرية والأكادية، هي بحد ذاتها إشكالية جدلية كبيرة، أجملها فريزر في أطروحة (الإله الميت) ، حيث تتبع فيها أثر الأشكال والأصول الطقسية لديانة «الخصب». لقد كان التقارب في زمنه مقبولاً إلى حد كبير، حيث استخلص تأكيدات واضحة من الوثائق الأدبية، والنقشية المتعلقة بهذا الموضوع. بالفعل، إن النصوص المسمارية المعروفة آنذاك، تعطي الإله السومري والبابلي، صورةً يَسهل مقارنتها مع صورة أدونيس الإغريقي، فقد أضفت الأساطير عليه صفة الشاب العاشق لإنانا/ عشتار، الذي يقوم كل سنة من عالم الأموات برفقة الإلهة التي نزلت هناك بحثاً عنه، والذي يُحيي العالم بأسره لدى عودته. هذا من جهة، أما من جهة ثانية، فتؤكد شواهد عدة مؤلفين مسيحيين على التطابق بين تموز وأدونيس، فلا يفوتهم التعقيب على طقس بكاء النسوة لأجل تموز، عند البوابة الشمالية لمعبد القدس (سفر حزقيال ٨: ١٤).

يشكل النموذج الذي قدّمه فريزر مدرسة بحد ذاته، ويشجع على تقدم أكبر، خصوصاً، في مجال إعادة صياغة النظريات التي سعت إلى تمييز رسالة خلاص دينية من العالم الآخر، وفي وجود «الخفايا» المستبطنة في أقدم الظاهرات الدينية في الشرق القديم (ما قبل الكلاسيكي) ، وذلك من خلال الميزة المقترحة لهذا الإله «الفاني، والمبعوث من جديد»، ومن خلال علاقاته مع عبادات الخصب بالدرجة الأولى. وننوه، في هذا

المجال، إلى أن معظم النصوص السومرية التي نقلت لنا أسطورة دوموزي، قد نُشرت لاحقاً، أي بعد عرض فريزر للإشكالية.

إن الدراسات المتقدمة للنصوص الجديدة، يسّرت سبيل إدراك، شبه تام، لحادثة دموزي/ تموز، وفهم أكثر عمقاً لشخصيته. توضّح النصوص المختلفة، وتسمح بمقارنات نقدية متشددة، مع أدونيس، وتركّز على الاختلافات الشكلية بين الشخصيتين. وإذا كان صحيحاً افتقار كل المحاولات التي هدفت إلى وضع إطار كامل، وأصيل، لشكل دموزي/ تموز، آخذةً بعين الاعتبار التحولات التي تعرض لها عبر الزمن؛ فإن الضرورة توجب، ودون تردد، إعادة دراسة الحادثة الأسطورية الأساسية، التي كان تموز بطلها، ولا سيما في عناصره الأكثر أهمية. بفضل نشر النصوص الجديدة باللغة السومرية لأسطورة «نزول إنانا إلى العالم السفلي»، فقد تم توضيح النقاط التالية:

١. لا تفتقر شخصية دوموزي إلى «التاريخية»، فهي تعود إلى عهد ملك أوروك الموغل في القدم، أو إلى ملك مدينة بادتيبيرا (Badtibira)، المكافئ لشخصيات أسطورية أخرى في التقاليد السومرية.

٢. إن نزول إنانا إلى عالم الأموات ليس لاحقاً لموت عشيقها، وليس محاولة لإعادته إلى الحياة؛ إنما هو سابق ومسبب لدخول دوموزي/ تموز إلى العالم الآخر عوضاً عن إنانا/عشتار[٨٢].

٣. تغيب الخصوبة عن الأرض، وعند البشر والحيوانات، وذلك لاستحالة عودة إنانا/عشتار من العالم السفلي، وليس لغياب الإله. والواقع، أن دوموزي نزل إلى العالم السفلي، مكرهاً، ليتيح للإلهة الرجوع، وبالتالي، لتعيد معها الشروط الطبيعية للحياة.

٤. في الأسطورة السومرية، اقتيد دوموزي إلى عالم الأموات بغير

٨٢- إن هذا العنصر هو واحد من الذرائع الأسطورية العديدة، التي اعتمدت عليها الثقافة السومرية، للتأكيد على استحالة العودة من عالم الأموات، حتى بالنسبة للآلهة، كما يظهر، بوضوح، من خلال الروايات التي تقص حكايا عن نزول مماثل للعالم السفلي من غير رجوع.

حق، وذلك تنفيذاً لإرادة إنانا الواضحة، وهناك، احتُجز عوضاً عن الإلهة زوجته. وإثر محاولاته الهرب من هذا الواقع البائس، والتجائه للأخت جيشتينانا (Geshtinanna)[٨٢]، قُتل بطريقة عنيفة على يد الشياطين (غالا).

٥. تُصوَّر «عودة» دوموزي/تموز كمظهر ثانوي تماماً، وفقاً لأقدم رؤية للأسطورة، ويظهر الأمر، في إحدى الكسر المنشورة، مشروطاً بوجود «بديل جديد» (الأخت)، التي تأخذ مكانه مؤقتاً في العالم السفلي خلال غيابه.

ساد الاعتقاد، فيما مضى، بأن عبادة دوموزي/تموز، كانت منظمة في صيغة عويل جنائزي، حداداً على موته، ورحلته إلى العالم الآخر، من جهة، وفي احتفالات بهيجة تحيي قيامته، من جهة ثانية، وفي تمثيل طقسي للزواج المقدس (hieros gamos) يقوم به –ربما- الملك بتمثيل دور البطل، من جهة ثالثة. وبناءً على ما سبق، يجب أن نلاحظ النقطتين التاليتين:

١. في الوقت الذي يظهر فيه نوع من العويل الجنائزي، حداداً على الإله الميت، في إطار الاحتفال السنوي، ووفقاً لأشكال تقليدية تتضمن الدعوة إلى العودة؛ يبدو من غير المؤكد وجود طقس يحتفي بقيامة هذه الشخصية، التي حُكم عليها في سياق الأسطورة بالإقامة في العالم السفلي.

٢. لا تتيح الخلاصات، التي انتهت إليها المصادر المتوفرة، أن نستنتج وجود أي خاصية متعلقة بطقس إخصابي للزواج المقدس (hieros gamos)، ولعل هدفه الأولي قد قام على أساس توكيد «قدر» الملك الذي رسمته الإلهة إنانا/عشتار، ويظهر كعامل وظيفي لترسيخ النظام السياسي في إطار طقسي يظهر فيه عنصر الخصوبة كتابع

٨٢- يستطيع دوموزي الهرب، مؤقتاً، من عالم الأموات، بفضل مساعدة "أوتو"، الذي يحوله إلى ثعبان.

لرفاهية الملك الحاكم، من جهة، ولترسيخ سلطته على كامل البلاد، من جهة ثانية.

على ضوء ما سبق، وما وصلنا من الوثائق السومرية والأكادية، لا بد أن نشارك الباحث ياموكي (E. M. Yamauchi) تحفظاته على التقارب بين أدونيس، وتموز، الذي أريد، غالباً، تأكيده في الدراسات التاريخية-الدينية. وقبل أن نستخلص النتائج من العلاقة بين هاتين الشخصيتين، من الضروري تفحص مظهر آخر للإشكالية يعتمد على الشواهد الأدبية للمؤلفين المسيحيين.

قلنا سابقاً أن النبي حزقيال يشهد على وجود عبادة لتموز لدى شعب إسرائيل في القرن السادس قبل الميلاد، «فجاء بي إلى مدخل باب بيت الرب، الذي من جهة الشمال، وإذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز» (سفر حزقيال ٨: ١٤). لاحظ ديلكور مسبقاً أن التحليل السريع لهذا الشخصية يقودنا إلى الاعتقاد بوجود عبادة رافدية للإله تموز، تم استيعابها من قبل يهود المهجر. وأكد الباحث نفسه على أن المترجم الإسكندري لكتاب الستين[٨٤]، لم يبحث، ولا بأي شكل من الأشكال، على مطابقة هذا الإله مع أدونيس -الذي كان اسمه، وعبادته معروفان في مصر القديمة- مكتفياً بنقل اسمه إلى اليونانية (ὁ θαμμους)، من اللغة العبرية (حتموز). كان علينا، والحال هذه، أن ننتظر مجيء القرن الثالث الميلادي، حتى يبيّن أوريجينس (Origene)، بوضوح، مطابقة أدونيس (παρ᾽ Ἕλλησαω)، وتموز (παρ᾽ Ἑβραιοις και Συροις). وقد توافق على ذلك كل مفسري الكتب المقدسة المسيحيين، في القرون الميلادية الأولى، أمثال: جيرولاموس، وسيريل الإسكندري، وثيودوريتوس، في القرن الرابع الميلادي؛ وبروكوبيوس، وكتاب «الوقائع الفُصحِية» (Chronicon

٨٤- [كتاب الستين هو الترجمة اليونانية للكتاب المقدس، وبحسب الأسطورة فقد قام على ترجمته ستون شخصية عبرية في مدينة الإسكندرية أيام البطالمة، ولهذا ارتبط اسمه بهم – المترجم-].

paschale)، في القرون التالية. أما التنويه إلى هذه النصوص، فيعود فضله إلى دراسات بوديسان، وفوكس. في المتابعات التالية، سنقتصر على ملاحظة معطىً وحيداً، ألا وهو الإشارة، المهمة للغاية، إلى اللغة التي -ربما-ينتمي إليها اسم تموز، حيث تمت مطابقته في اللغة العبرية، والسريانية. وللتأكيد على الإشارة الدقيقة للفظ السوري (syrus sermo) الذي تحدث عنه مثلاً جيرولاموس، نورد بعض الشواهد التي لا بد منها، على الرغم من أنها تعود إلى عهود متأخرة.

إن الترجمة السريانية لكتاب أرستيديس (Aristide) «في الدفاع عن المسيحية»، العائد للقرن الرابع الميلادي، هي الأكثر اتساعاً من النص الإغريقي المحافظ، وهي تطلعنا على تطابق أدونيس مع تموز، وتنسب إلى تموز ملامح أسطورية مشتقة، بوضوح، من ملف البطل في المصادر الكلاسيكية. ويشير إيساك الأنطاكي، في القرن التالي، إلى عبادة تموز في مدينته بعبارات تحاكي عبادة أدونيس في أنطاكيا وفقاً لوصف أميانوس مارسيللينوس (Ammiano Marcellino) من جهة، والعناصر التي يمكن مقارنتها مع شهادة سوزومينوس، وكتّاب آخرين، حول عبادة أفقا، من جهة أخرى. وبشكل واضح، أيضاً، كتب كل من ثيودوروس باركوني (Teodoro Bar Koni) ، والترجمة السريانية لكتاب ميليتونيس إلى أوليانوس في الدفاع عن المسيحية (Oratio ad Antoninum Caesarem) ، حول تموز، ما كانت الكتابات الكلاسيكية تقصد به أدونيس جبيل، حتى ولو كانت رواياتهم تختلف في الخصوصيات. كان تموز بالنسبة لهؤلاء المؤلفين صيّاداً مُعتَبَراً، عشيقاً للإلهة «بعلتي» القبرصية، وضحية لغيرة زوجها الذي قتله في جبل لبنان، من خلال خنزير بري، وقد احتفت به «بعلتي» نفسها، والمؤمنون بها بطقوس العويل الجنائزي، وبطقوس أخرى خلال شهر تموز. كما يضيف ميليتونيس (Melitone) أنه كان ابن كوثر، ملك الفينيقيين، وأنه دُفن في أفقا.

تحمل مذكرات يشوعداد المروزي، ومعجم الألفاظ لبار بهلول في القرن العاشر، وكتاب «الوقائع السورية» لبار هيرايوس (ابن العبري) في القرن الثاني عشر الميلادي، نفس التطابق بين أدونيس وتموز، ونفس نموذج التقاليد الأسطورية. كما توجد شواهد عربية لعبادة تموز (أو تاوز)، حتى في العصور الوسطى، وفقاً لنماذج احتفالية يمكن لها، جزئياً، أن تتماثل مع المعطيات الوثائقية الأكثر قدماً منها. وتؤكد إحدى الترجمات التي درسها شولسون (D. Chwolson)، مثلاً، على احتفالات «البوقات»، أي: «النساء الباكيات»، في طقس عويل جنائزي مخصص لتاوز[٨٥]، وعلى الصوم عن كل شيء يطحن بشكل، أو بآخر[٨٦]، أيّ: أن التحريم الغذائي، يفرض القمح المرطب أو المنقوع بالماء، والحبوب، والتمور، والزبيب، وغيره، كغذاء وحيد أثناء الصوم.

قلّما أمكننا الإضافة إلى توضيحات بوديسان للتطابق الجوهري بين أدونيس وتموز في العصور المتأخرة، وفقاً لهذه المعطيات. ونؤكد، فقط، أن الكتّاب السريان، والشواهد المتأخرة، تتحدث عن شخصية تبدي اختلافاً أسطورياً، وطقسياً عن شخصية تموز البابلي، الذي وصفناها آنفاً، ويبدو أنها تشير إلى نموذج من التقاليد الخاصة بالمنطقة السورية الفلسطينية، وليس الرافدية. ولعل تموز هذا، الذي لم يرد ذكره باسم أدونيس لا من قبل الفينيقيين، ولا من قبل اليهود، ولا من قبل أي شعب تكلم اللغة السامية الشمالية-الغربية؛ كان معروفاً في المنطقة بخصائص

٨٥- [في الحقيقة، يشير المؤلف، دون شك، إلى كتاب "الفهرست" لابن النديم، وبالتحديد إلى الفقرة التي تخص القرابين المقدمة في أعياد الصابئة الحرّانيين، أو الكلدانيين -وهم طائفة من الصابئة-خاصة في شهر تموز، ويقول ابن النديم، أنه نقلها عن أبي سعيد، وهب بن أيهم النصراني. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أن الشهرستاني أتى على ذكر الصابئة وطوائفها، في الجزء الثاني من كتابه "الملل والنحل"، وكذلك أبو يوسف، يشوع النصراني (الذي نقل عنه ابن النديم، أيضاً)، دون ذكر التاوز، أو عاداته وأعياده. – المترجم-].

٨٦- بالفعل فقد تحولت عظام قاتل تموز إلى غبار. [انظر، أيضاً، ابن النديم: الفهرست. أعياد-المترجم-].

فريدة لا تسمح بمطابقته الكاملة مع أدونيس، ولا مع تموز المعروف في الثقافات الرافدية، مالم يكن في فترة لاحقة، عندما استطاعت التأملات التاريخية المتعددة أن تفضّل نوعاً من توافقية دينية لهذا النموذج.

تسمح آخر المكتشفات النقشية المسمارية باقتراح مقارنة لتاموزا (Tamuza)، المذكور في المصادر السريانية، مع إله موجود، أصلاً، في المنطقة السورية منذ الألف الثالث قبل الميلاد. إن اسم الإله (دامو) معروف لدى الباحثين في علم الآشوريات، كإله متعدد الألقاب في اللغة السومرية، تماماً مثل دوموزي. وقد وضّحت النصوص الإبلائية من تل مرديخ، وجود هذا الإله، أيضاً، في المنطقة السورية في الفترة القديمة. إذا تفحصنا العديد من الأسماء المركبة من اسم «دامو» مع اسم «مليك»؛ فسيظهر اسم لأحد الآلهة الأكثر شعبية في إبلا، حيث كان يحتفى به، دون شك، أيضاً، من خلال احتفال ديني -على الأقل-خلال حكم الملك إبريوم. ومع أن معرفتنا الحالية بالنصوص الإبلائية لا تتيح لنا التأكيد على العناصر الشكلية الدقيقة لشخصيته الإلهية، إلا أننا، في الوقت ذاته، نستطيع اقتراح نظرية تقوم على علاقة ما تربطه بعبادة أسلاف العائلة الملكية للمدينة الإبلائية[٨٧].

من الواضح أن جميع هذه الاعتبارات تبقى نظرية، حتى الآن، ما لم يؤكدها تقدم الدراسات الإبلائية. بيد أنها، مع ذلك، توفر عناصر مهمة للمقارنة مع شخصية أدونيس، خصوصاً، تلك العناصر المتعلقة بالأصول التاريخية لهذه المظاهر الشكلية. إنه لمهم جداً ظهور عبادة الإله «دومو» في المنطقة الساحلية السورية، في فترة لاحقة لفترة النصوص الإبلائية بحوالي ألف عام، أخذين بعين الاعتبار تطوره على الصعيد التاريخي

٨٧- إن تفسير اسم مثل "إله-ابن"، المقترح من قبل بعض الباحثين، تجعل منه قريباً من تعابير مماثلة من نوع "إله آب" و "الآباء" أي الأسلاف، التي يمكن ملاحظتها في مدينة إبلا، كما في سائر الشرق الأدنى.

والميثولوجي[٨٨]. وبالفعل، اكتشف في أرشيف العمارنة رسالة من ملك جبيل، رب حدد، إلى فرعون مصر، نقرأ فيها:

٣١ (...) و لو- وا- شي- رب بي- لي- يا

اميلوتا و تي -لي-كو مي- يم- ميميش

أن.دا.مو- يا ا- نا ما- هار بيلي- يا

و و- ول يل- قا مي- يم- ماميش

٣٥ شا يلاني- كاامیلوكالبو شو-تو (...)

كان الباحث شرويدر (O. Schroeder) أول من اقترح قراءة مصطلح (أن.دا.مو) كلقب لدوموزي. وهذه الشهادة، تؤكد على وجود الإله دومو في المنطقة السورية خلال القرن التاسع عشر قبل الميلاد، من جهة، وعلى وجود علاقة وثيقة بين ملك مدينة جبيل، وهذا الإله (أن.دا.مو-يا) «إلهي» من جهة أخرى، كما يمكن أن تمثل تأكيداً مهماً للغاية لعبادة تموز التي تحدث عنها حزقيال؛ ولذلك «الإله المحبوب من النساء» الذي ذكره النبي دانيال إلى جانب «إله الآب»، في سفر دانيال (١١: ٣٧). علاوة على دوموزي/تموز في الثقافات الرافدية، نجد أدونيس المصادر الكلاسيكية، مديناً في بعض مظاهره للإله دامو المعبود في المنطقة السورية منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، وإليه تعود شواهد العبادة في مدينة جبيل نفسها خلال الألف الثاني قبل الميلاد.

في محاولة لاختصار النقاط الاعتبارية التي درسناها، حتى الآن، في الأصول، والتطورات التاريخية لشخصية أدونيس في علاقاته مع صورة دوموزي/تموز، نخلص إلى:

أن الخصائص المميزة لكل من الشخصيتين لا تسمح بتمييز تطور تاريخي

٨٨- لا يمكن القول بأن نفس الاسم الإلهي قد احتفظ بنفس الصيغة على مر القرون العديدة.

ما لتموز البابلي نحو أدونيس الإغريقي، وربما تكون عبادة هذا الأخير استمراراً «منطقياً» للآخر، ولكن على العكس، من المحتمل جداً أن نجد معالجة مغايرة في مطابقة أدونيس الكلاسيكي، مع تموز الشرقي في القرون الميلادية الأولى.

لم يستخدم الفينيقيون، ولا الآراميون، ولا أي شعب من شعوب سوريا-فلسطين، خلال الألف الأول قبل الميلاد، أو، خلال القرون السابقة، لفظ (إدن) للإشارة إلى هذا الإله بشكل خاص. يتفق أوريجينس، وجيرولاموس، وكتّاب آخرون، بأن لفظ «أدونيس» كان مقتصراً على اللغة اليونانية (أو اللاتينية)، ويكتفون بإعطاء لفظ مقابل له في اللغة الأكثر انتشاراً في سوريا-فلسطين في ذلك الوقت، وهم، بذلك، يقترحون تطابقاً بين أدونيس وتموز يستمر في الشرق حتى العصور الوسطى. لمّا عُرف أدونيس «الشرقي» و «الفينيقي» من خلال الأساطير الإغريقية، ولمّا لم يوجد له مثيل دقيق في مجمع الآلهة الفينيقي المعاصر، أو السابق؛ فقد طابق الكتّاب القدماء البطل الإغريقي مع الشخصية التي مَثّلت لهم تماثلاً أكبر، أي دوموزي/تموز المعبود في المنطقة السورية، والفلسطينية منذ عصور غابرة. لا يتوانى سكان جبيل أنفسهم، في القرن الثاني الميلادي، في هذه الحالة، عن تفضيل تطابق أدونيسهم مع أوزيريس أكثر من مطابقته مع البطل الإغريقي، وفقاً لشاهدة لوقيانوس.

إذا كان تموز في المصادر السريانية، وفقاً لشهادة واضحة للكتّاب المسيحيين الشرقيين، يملك عناصر دينية مشتركة قليلاً مع عبادة أدونيس، من جهة، فإنه يكشف، من جهة أخرى، عن سمات أسطورية مختلفة جداً عن تموز المعروف في التقاليد الرافدية، والتي يمكن أن تتضمن تصرفاً أكثر مقاربة مع عبادة مختلف «الأبطال» السوريين-الفلسطينيين المرتبطين بالصيد، بالموت العنيف، بحب إحدى الإلهات، برفاهية البلاد وبالسلالة الملكية...الخ.

إذا لم يكن ممكناً التحدث عن إله فينيقي محدد، أدونيس، أو إدن، في سوريا-فلسطين، و في جبيل نفسها، قبل وجوده في الأرض الإغريقية، و إذا لم تؤكد المصادر إلا على هذا الغياب لعبادة أدونيس/تموز في الشرق، في الفترة الرومانية، و في القرون اللاحقة، بينما تشير مختلف التطابقات المقترحة، و أشكال عبادة أدونيس في الشرق، إلى تقاليد خاصة بالمنطقة السورية الفلسطينية؛ فإن نظريتنا التي نبرهن عليها تأخذ مكانة ذات مصداقية في هذا المجال: إن أدونيس الكلاسيكي مدين، ليس فقط، لإله واحد فينيقي، أوغاريتي، بابلي، أو شرقي؛ إنما –بالأحرى- هو مدينٌ لخصائص إلهية محددة، و مميزة للمنطقة السورية و الفلسطينية، أُعيدت صياغتها في إطار الديانة الإغريقية وفقاً لوظائف مختلفة.

٤. أدونيس والآلهة المدنية الفينيقية

أوشكت دراستنا، التي حفلت بملاحظات قمنا بها آنفاً، أن تقترب من نتائجها، وبقي علينا التأكيد على بعض المعطيات التي لم نوضحها كفاية، والتي تخصّ أدونيس جبيل، الذي وافقناه مع إله مدني، وأعدنا مقاربته مع صُوَر الآلهة: ملقارت، وإشمون، وأوزيريس...الخ، بهدف فهم تلك المظاهر الهامة لعبادته في الشرق. في مثل هذا الإطار المقارن، يستوقفنا أمران اثنان، أولهما، المعنى الدقيق لقيامة مختلف الشخصيات الإلهية، وثانيهما، تعريف النموذج الإلهي الذي يمكن من خلاله التأكيد على صيرورته التاريخية.

في ذات السياق، اهتمت بتأصيل أعمق لهذه الإشكاليات، نظرية تتكشف، بوضوح، في تحول الآلهة المدنية الفينيقية، وتطورها عبر عبادة الملوك الموتى المؤلهين، الذين تمت الإشارة إليهم أكثر من مرة، خصوصاً، في الوثائق الأوغاريتية. وتكشف الفلسفة «الإيفيميرية»[٨٩] للتقاليد الكلاسيكية، بوضوح، عن إمكانية حقيقية للتصورات الدينية في العالم الفينيقي. في مختلف الحالات، ودائماً، تميزت الشخصيات الإلهية بخصائص عامة: جلالة واضحة نسبياً، وعلاقة معينة مع الإلهة عشتار/بعلات، ومع السلالة الملكية (نلاحظ أن الملك يتحدث عن الإله مستخدماً تعابير تدل على علاقة شخصية: «سيدي»، إشموني...الخ)، ووجود قبر في الأسطورة و/أو في العبادة، ورسوخ

٨٩- [الإيفيميريزم (evemerismo)، هي فلسفة دينية، تعتبر الآلهة ممثلة لمواضيع بشرية مؤلّهة، وتعود التسمية إلى إيفيمير الذي عاش بعيد وفاة الإسكندر بقليل-المترجم-].

أسطورة الموت، التي تجد لنفسها مخرجاً دائماً عبر تحول الشخصية الفانية إلى إله. وعلى سبيل المثال: يموت إشمون/ أسكليبيوس، ثم يُعاد للحياة ويصير إلهاً؛ وبعد دفنه، يؤلّه الأحفاد جدهم عليون/ هيبسيستوس؛ أما ملقارت/ هرقل فيعود إلى الحياة مرة أخرى، بفضل تدخل إيولاوس(Iolaos) ، أو يُنادى به إلهاً من قبل المؤمنين الفينيقيين، بحسب مصادر أخرى؛ وأخيراً «لم يكن أوسوروس، ورجال آخرون مثيرون للشفقة، سوى فانيين عاديين».

في معظم هذه العناصر، تتكشف الأفكار الأولية في ذلك النموذج الأسطوري-الطقسي، المتعلق بعبادة الشخصيات الملكية، والتي نتوقع لها، كما رأينا، أن تحصل على «امتياز» من نوع ما، في العالم الآخر، وإقحام فئة من الأسلاف إلى جانب المؤسسين الأسطوريين للسلالة. ونلاحظ، من جديد، أن هذا النموذج لا يختلف عن مجموعة «رَبوم» الأوغاريتية، في التقاليد المحفوظة في العهد القديم، خاصة في أحداث شخصيات الطبقة الحاكمة، أو الأسلاف القبليين، المدعوين ليكونوا جزءاً من (جيبّوريم)، أي: «مجلس الأبطال». إنه نموذج يظهر متبدلاً بشدة في نسيج النص التوراتي بهدف المحافظة على سلطة يهوه.

تشير أكثر الوثائق الكلاسيكية إلى مثل هذا النموذج بهدف التأكيد على موقع ما له في فئة علوية، في أسطورة الموت، في القبر، في العويل الجنائزي، في دفن جنائزي معين، وفي التأليه اللاحق للموت (post mortem)، وفي عبادة الآلهة المدنية الفينيقية فوق الجبال... الخ. أخيراً، لا بد من الاستعانة بالخصائص المتعددة لمختلف الشخصيات البطولية في التقاليد «الفينيقية»، المتجسدة في العالم الكلاسيكي كإليسار/ ديدون، وأميلكار، الجاهزين لوهب حيواتهم لأجل شعوبهم، في صيغة موت مشابه لموت هرقل، إله مدينة صور و «سيد النار»، الذي وجد في المحرقة قوة ولادته، وتحوله إلى إله.

إذن، إنه من الواضح -إذا وافقنا على نظرية الصيرورة التاريخية لآلهة المراكز الفينيقية-، أن «قيامة» الشخصيات الملكية المدفونة والمؤلهة، تمثل الانتقال الإجباري من حالة «متميزة» في العالم الآخر، إلى دخول في المجمع الإلهي المدني، مصحوب «بالعودة إلى الحياة»، التي كانت المقدمة الضرورية لخلود هذه «الآلهة»، فبالنسبة للآلهة الفينيقية، يُعبّر عن هذه القيامة في تعابير مثل استيقاظ الآلهة الفينيقين من الموت. فمثلاً: حالة إشمون، المستدعى من جديد من النوم الأبدي «مفعماً بالحيوية»؛ وملقارت المسترجع إلى الحياة بعطر السلوى المحروقة؛ وبعل الذي يتحدث عنه سفر الملوك الأول (١٨: ٢٦-٢٩) كالمستجدي عبثاً للاستيقاظ على جبل الكرمل من قبل متنبئيه؛ وأخيراً، ومن دون نقاش، أدونيس جبيل الذي «يعود إلى الحياة» خلال احتفالاته.

ومن الواضح، أيضاً، أن التمييز التقليدي بين الآلهة، والأبطال، غير كافٍ لتفسير هذا النوع من الشخصيات فوق البشرية، في الشرق الأدنى القديم، إذ، غالباً، ما نجدها أمام الموت والعودة إلى الحياة من جديد، آلهة ميتة ومدفونة إلى الأبد، أنصاف آلهة، وشخصيات أسطورية تحولت إلى بشر...الخ. وليس من المصادفة في شيء، أن يُقابل هرقل ببطل «خالد» مثل ملقارت، أو أن يقابل إشمون ورشف بإلهين، هما إسكليبيوس وأبوللو المتميزين «بمظهر بطولي» واضح جداً، وبالمثل، أيضاً، كان لصيد -أو سيد، بلفظ آخر-بطلٌ مقابل هو إيولاوس، وهكذا دواليك، إلى أن يتطابق أدونيس، البطل الفينيقي في الميثولوجيا الإغريقية، مع شخصية فوق بشرية في التقاليد الجُبيليّة.

إن هذا الغموض الإغريقي حول الاختلافات الشكلية للشخصيات الأسطورية، يعود إلى فكرة الألوهة (وبطل) الديانة الهلنستية المتعددة الآلهة، التي لم تستطع فيها هذه الشخصيات أن تتلاءم تماماً فيما بينها. فبينما تعيش الآلهة الإغريقية الخالدة، بطبيعة الحال، في كمالٍ مستقرٍ؛

نجد دوموزي، وبعل، وأدونيس وملقارت.. الخ، يعيشون آلاماً، ومعاناة صعبة التجاوز، في ظروف متكررة طقسياً. إلا أن منشأ الغموض في حالة الآلهة المدنية الفينيقية، يعود إلى ذات التطورات الحاصلة لفكرة الإله في التقاليد السورية الفلسطينية، ثم الفينيقية-البونية[٩٠]. وبكلام آخر، فإنه يعود إلى التطورات اللاهوتية العديدة التي نستقيها من حقل الديانة الفينيقية، خلال الألف الأول قبل الميلاد، والتي انتهت، مثلاً، إلى بلورة هذه الشخصيات الإلهية، أو، إلى تحول الشخصيات «الميتة» إلى «خالدة».

كان لا بد من التنويه، في ختام دراستنا، إلى هذه الإشكالية المعقدة، لكي نكمل تأطير «الخصائص» الشرقية التي صبغت الميثولوجيا الإغريقية، وذلك، بهدف تكوين (أو إعادة صياغة) شخصية أدونيس داخل التقاليد السورية الفلسطينية، من خلال استعراض تطور الاختلافات التاريخية، انطلاقاً من الصيغ الأكثر قدماً في عبادة الأسلاف (الملكيين)، وانتهاء بصيغة الآلهة المدنية الفينيقية. تطور لا تبدو فيه شخصية أدونيس غريبة في سماتها «الشرقية» الحاضرة في شكلها البطولي في العالم الإغريقي، ولا في خصائصها البيّنة في عبادتها في مدينة جبيل، ولا حتى في الطريقة التي عُرضت بها «قيامتها» خلال الاحتفالات الجبيلية. أخيراً، نعثر، فعلاً، على تفسيرٍ مقبولٍ للمحاولة الإغريقية لمطابقة أدونيس -في «عودة للحياة» قصيرة الأمد-مع إله محلي، من جهة، وعلى تخوفات الكتّاب المسيحيين المنشغلين بالدفاع عن المسيحية، واستبسالهم للتفريق بين قيامة أدونيس، وقيامة المسيح، والتأكيد على الشكل المغاير تماماً للمسيح في شكل استيقاظه من نوم الأموات، من جهة ثانية.

٩٠- في محاكمة تسمح -في أوغاريت مثلاً- للملك المتوفي، أن يعبر من الموت إلى عضوية الرفيم جنباً إلى جنب مع "إيل إب"، الإله السماوي، ومع الأسلاف الأسطوريين لتقاليد الحب والملوك المؤلهين، أو تبرر "تأليه" الأطفال المضحى بهم في الديانة البونية.

نتائج

إن تتبع تاريخ عبادة أدونيس، منذ نشأتها الأولى، يبدأ، أولاً، ودون لبس، من تداخلها مع ظاهرة تقديس الشخصيات الأسطورية المقحمة في التقاليد السورية، في مجموعة الأسلاف المؤسسة للوجود، وذات المظاهر المتغيرة عبر أشكال من التأليه المتطور في صورة فوق بشرية، مشابهة في الخصائص، والمواضيع، والأسباب الأسطورية للأبطال، أكثر من مشابهتها لآلهة العالم الكلاسيكي. إنها، والحال هذه، شخصيات تستأثر بطقوس العويل الجنائزي، منذ الألف الثاني قبل الميلاد، بل، لعلها سابقة لذلك التاريخ في مدينة إبلا، أي: في الألف الثالث قبل الميلاد.

في الوثائق التي وصلتنا، تتضمن الأسطورة مواضيع، وعناصر لمختلف الشخصيات فوق البشرية، حيث تتبدّى في صور استثنائية، كالجمال الفائق، والكمال، والفتوة...الخ، وتؤكد، بخصائصها، قيم الحياة الأساسية للإنسان والمجتمع: حتمية الموت في المقام الأول، إمكانية الفوز بامتياز ما في العالم الآخر لموتى العائلة الملكية، غلبة الأشكال الاقتصادية التي تجاوزت مهنة الصيد، ومزاولته كميزة ملكية.. وهكذا دواليك.

في هذا الإطار، ومما تطلعنا عليه الوثائق الأوغاريتية، يبرز دور أساسي للإله بعل، فحادثته، التي لا يمكن فصلها عن إرادة تحقيق الوجود الإنساني، من خلال الخصوبة، ورفاهية الملوك؛ يتكرر إحياؤها طقسياً كل عام. أما الشخصية ذات السمات المميزة في العالم السفلي، فتتبلور، وتأخذ، في أوغاريت، مسمّى «سيد العالم الآخر». والواقع، أنه لابد من مطابقة

«إدن» -رئيس الرفائيم-مع الإله بعل نفسه، الذي يشفي من المرض، ويظهر صلات واضحة جداً مع أدونيس، ملك الأموات، الذي وجدناه في بعض المصادر التاريخية للتقاليد الغربية[٩١].

إلى جانب ما سبق، تبدو نقطة البداية الثانية، لتتبع نشأة العبادة الأدونيسية، مندمجة في التحولات، وفي إعادة الصياغة اللاهوتية، التي سمحت بتشكيل مختلف الآلهة المدنية الفينيقية، ابتداءً من أقدم الإدراكات الأخروية، وهو ما احتوته التقاليد الميثولوجية الإغريقية في سيرورة تطورها التاريخي، وطبّعته مع الخصائص الفينيقية لأدونيس.

كان أدونيس، عند الإغريق، الإله «السيد» للفينيقيين، وكان وريثاً للتقاليد المركبة، وصورة لشخصيات فوق بشرية، لا يشك أحد بإمكانية خوضها تجربة الحياة في العالم الآخر، والاستيقاظ من الموت، وذلك في تفارق كامل مع تجارب مماثلة للإله المصري أوز يريس، والإله الأوغاريتي بعل... في زمن الأسطورة.

إن هذه الخلفية السورية الفلسطينية المهمة، التي أعدنا بنائها، جزئياً، رحلت إلى الغرب اليوناني، وتمظهرت في شخصية أدونيس الإغريقية، بصفته، ابن ملك، عشيق لإحدى الإلهات، شرقي، وفينيقي، وفقاً لشكل بطولي متكامل عبر العصور، ومُستخدَم بطرق مختلفة، ومتحول في حقائق ملموسة، ومتعددة في العالم القديم.

يبدو، جلياً، أن أدونيس الكلاسيكي يمثل، بطريقة جدلية، نوعاً من إعادة تشكيل لإيديولوجية محددة تشير إلى التقاليد السورية الفلسطينية المتعلقة بشخصيات «بطولية» في أحداثها، وإلهية، في حالة ما تنتظرها في العالم الآخر. إن الإشارة المهمة لموت أدونيس، الوارد ذكرها في المصادر

٩١- شخصية، كشخصية بعل، تقدس وتقام لها طقوس العويل في أعالي الجبال، بطريقة لا تختلف عن تلك الملحوظة في مورفولجيات "بطولية" متعددة ومنتشرة في الشرق، في الوثائق الكلاسيكية.

الكلاسيكية، والمعنى الأُخروي –المرتبط بالعالم الآخر-المعترف به في الديانة الرسمية للعالم الإغريقي، ليسا إلا عنصرين من عناصر هذه الإشكالية الثقافية، التي تميّز بها اليونان عن الشرق الأدنى؛ فالنظام الديموقراطي يختلف عن النظام الملكي الفينيقي، والبوليس (المدينة) الأثنيية عن التوسع الفينيقي، والديانة الإغريقية عن الديانة المدنية الفينيقية، وشخصية أدونيس عن شخصية هرقل.

إذا كان ملف ابن المُرّا مدينٌ في الكثير من عناصره إلى «الخصائص» فوق البشرية المهمة للمنطقة السورية والفلسطينية خلال الألف الثاني، والألف الأول قبل الميلاد؛ فيجب – بالمقابل-ملاحظة حرية الاختيار (ad libitum) الإغريقية الجديدة كلياً، والأصيلة. استُخدمت المادة «الشرقية الأصيلة» وفقاً للقيم النموذجية للثقافة الهلنستية، التي ربطت حقيقتها بحالات وشخصيات صعبة الإدراك، أو القبول.

تُيسّر لنا هذه الدراسة، بشكل كافٍ، سبيل التعرف على الأهداف التي توخّاها الإغريقيون من هذه العملية، فهم ركّزوا على إبراز التباين بين أدونيس، وديمتيرا، وعلى خصوصية الاختلاف بينهم، وبين الشرق الفينيقي، والتحدر الملكي المنسوب إلى كينيراس، وموضوع الخضوع لأفروديت، وعلى التجربة المضاعفة للموت.. وهكذا دواليك.

من جانب آخر، يمكننا أن نضيف إلى ما تقدم أمراً يقينياً عن الاختلاف الظاهر في إعادة صياغة العديد من العناصر المتعلقة بشخصية أدونيس (حدائقه، سماته المتعلقة بالزراعة، والعطور، ولادته من سفاح القربى، ووجوده في الشرق)، وأن نميّز مادتها الأصلية، خاصة، مظاهر العالم السفلي التي اكتسبتها هذه الشخصية، وموتها، وطقس العويل الجنائزي الذي أقيم على شرفها، وتكرر كل عام. هذه العناصر المكونة للمادة الأصلية، تظهر كما لو أنها العناصر الأكثر قدماً، وتأكيداً في الوثائق الكلاسيكية.

أخيراً، لا يفوتنا أن نتحدث عن السويات، وإعادة الصياغات لكينونة الشخصية الأدونيسية، التي غالباً، ما تكون قابلة للمقارنة مع موضوعات وثيقة واسعة، تفوق في تغطيتها أكثر من ألف عام. وفي محاولتنا لتحليل التاريخ، الذي يتخطى تحديد فترات زمنية، وطرق للنقل، فضلنا أن نتعقب التحولات التي طرأت على المادة الأصلية، والأهداف القابلة للتتبع جرّاء هذه التطورات، في إطار مختلف الثقافات. ولقد عمدت هذه الدراسة، بهذه الطريقة، إلى تقييم أسطورة وعبادة أدونيس في اليونان خلال الفترة الكلاسيكية، ولم تهمل «استخدامات» أخرى، وتغيرات في الشخصية، وفي عبادتها، كما هو الحال مثلاً، في التحولات التي يمكن تمييزها تاريخياً في الاحتفالات الأدونيسية في مدينة الإسكندرية، عبر مختلف العصور التاريخية، أو تلك المتجسدة في خصوصيات عبادة أدونيس في جبيل، في القرون الميلادية الأولى.

في هذه الحالة. كما في حالات أخرى، كشفت المصادر، التي كانت متناقضة، في بعض الأحيان، في معالجتها لشخصية أدونيس، عن أدوات مفيدة لتمييز حالات مختلفة لعبادته في الفضاءات الثقافية المتعددة. يظهر أدونيس الجُبيلي، بشكل خاص، مديناً بأكثر من مظهر واحد في تقديسه لشخصية معروفة لنا في المصادر الكلاسيكية، ولإطار ديني نموذجي في الثقافة السورية الفلسطينية المدنية الفينيقية الأخرى، في الألف الأول قبل الميلاد، وفقاً لأسس متماثلة، يمكن وضع قواعد لدراسة «استخدام» أسطورة أدونيس، في إطار نظم خاصة، كالموسيقى، مثلاً، أو المعرفة الروحية التي تجلى فيها أدونيس بصور ترتبط بعمق مع صروف الحياة.

من جهة أخرى، يكفي أن نعيد قراءة الشواهد الإغريقية في الفترة الكلاسيكية، لنتأكد من هشاشة النظرية القائلة بالاستمرارية التاريخية لتقديس أدونيس كعبادة للخصوبة الفصلية، التي أريد لها الثبات،

دائماً، على ذات الأسس، أو على المقارنات مع شواهد الشرق الأدنى. ولا بد، والحال هذه، أن نُرجع هذه الدلالات التي تتضمن هذا المعنى إلى التحولات التي طرأت على الصياغات المتكررة لمجموع الموضوع الأسطوري-الطقسي، في إطار هذه المعارف، واللحظات التاريخية الخاصة، أكثر من التفرغ للتفكير بخصائص خصوبية، وزراعية للشخصية في تعريف مبدئي. وتحيلنا «تناقضات» المصادر، في كل الأحوال، إلى إشكالية تتركز على تعريف لفظي موحد لشخصية أدونيس، وعلى تطورات التشكل، وكذلك على التحولات التي طرأت عليها عبر التاريخ.

بنينا دراستنا وأنهيناها على أسس، وقواعد منهج البحث التاريخي، ونعتقد أننا استطعنا أن نحدد، في فحصنا لوثائق متعددة، ومبعثرة، ومتناقضة، العناصر الجوهرية لشخصية أدونيس، في أصولها الشرقية، وفي التحولات العديدة التي طرأت عليها عبر القرون، وجعلت منها بطل حب جامح، قصير الأجل، مكمن خلاف عاطفي، وموضوع بكاء أنثوي، يشكو غيابه في عالم انتهى إلى الأبد.

ثبت الاختصارات

- AION= Annali dell'Istituto Orientale di Napoli.
- BA= Biblical Archaeologist.
- BASOR= Bulletin of the American School of Oriental Research.
- BCH= Bulletin de Correspondance Hellénique.
- BMB= Bulletin du Musée de Beyrouth.
- CRAI= Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres.
- GLECS= Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques.
- JAOS= Journal of the American Oriental Society.
- JBL= Journal of Biblical Literature.
- JNES= Journal of Near Eastern Studies.
- JNSL= Journal of North-West Semitic Languages.
- JSS= Journal of Semitic Studies.
- KAI = H. Donner- W. Rölling, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 3 vol., Wiesbaden 196671-.
- KTU= M. Dietrich- O. Loretz- J. Sanmartin, Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Bd. I. Transkription (AOAT, 24), Neukrichen-Vluyn 1976.
- MUSJ= Mélanges de l'Université Saint- Joseph.
- OA= Orienas Antiqus

- OLZ= Orientalistiche Literaturzeitung.

- Or= Oientalia. Nova series.

- PdP= La Parola del Passato.

- RANL= Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei.

- RB= Revue Biblique.

- REA= Revue des Etudes Anciennes.

- REG= Revue des Etudes Grecques.

- RHR= Revue de l'Histoire des Religions.

- RSF= Rivista di Studi Fenici.

- RSO= Rivista degli Studi Orientali

- SMSR= Studi e Materiali di Storia delle Religioni.

- SSR= Studi Storici-Religiosi.

- UF=Ugarit- Forschungen.

- VT= Vetus Testamentum.

- WO= Die Welt des Orients.

- ZANF= Zeitschrift für Assyriologie. Neue Folge.

- ZÄS= Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.

- ZAW= Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft.

- ZDMG= Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

- ZDPV= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

المصادر القديمة

- Amm. Marc.، XXII 914 ، s.

- Alcyphr. Ep.137 ،; II 2.

- Anto. Lib. Metam.، XXXIV 4.

- Appolod. Bibl.، III 14،4.

- Arist. Lys.96-387 ،.

- Bar Bahlul، Lexicon syriacum

- Bion. In Adon. Mort.98-97 ،.

- Cyrill. Alex. In Is.2-1 :18 ،.

- Dam. Vita Isid.302 ،

- Diph.، in Athen.، VII 292 D، X 451 B

- Dioscor.، in Anth. Pal.، VII 407

- Etym. Magn

- Eiusd. Ep. LVIII ad Paul

- Eudox. Cn.، in Athen.، IX 392 D

- Eusthat. Ad Hom. Il.، XI 20.

- Herod.، VII 16667-

- Hes.، fr. 32 Rzach.

- Hieron. In Ez.13 :8 ، ss

- Hom. Il.، XI 20

- Hygin.Fab.270 ;242 ;58 ،.

- Hygin. Astron.، II 7

- Iso'dad di Merv، Comm. In Ez.14 :8 ،

- Joh. Lyd. De mens

- Just.، XVIII

- Melit. Or. Ad Anton. Caes.5 ،

- Mus. Hero et Lean.54-42 ،.

- Luc.، De Syria dea9 ،.

- Lycophr. Alex.33-829 ،. In Dion. Per.509 ،

- Noss.، in Anth. Pal. ، VI 275.

- Orig. Sel. In Ez.14 :8 ،.

- Ovid. Metam.، X 51314-.

- Paus. IX 41.

- Paut. Maen.45-143 ،.

- Plat.Com.، in Athen.، X 456 a.

- Pind. Nem.، IV 75

- Plin. Nat. Hist.، VII57، XXXIV 2.

- Prob. In Verg. Buc.، X 18.

- Proc. Gaz. In Is.2-1 :18 ،.

- Paus.، II 20.

- Sapph. Fr. 23;51; 94

- Schol. In Arist. Lys.391 ،.

- Schol. in Lycophr. Alex.831 ،.

- Serv. In Verg. Buc.، X 18.

- Steph. Byz.، s.v. Amathous.

- Strab.، XIV 682

- Theod. In Ez.14 :8 ،

- Theophr. De caus. Plant.، VI 7،3.

- Zenob. Cent.، V 35

المراجع الحديثة

- J. Aistleitner, Wörterbuch der Ugaritische Sprache, Berlin 1963.

- W. F. Albright، Yahweh and the Gods of Canaan، London 1968، p. 128

- B. Alster، Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth، Copenhagen 1972، p. 9.

- W. Andrae، Der Kultische Garten: WO،(1952) 1 ، pp. 48594-.

- A. Archi، Diffusione del culto di Ni-da-kul: Studi Eblaiti8-17 ، ،(1979) p. 112.

- B. Alster، A New Source for "Dumuzi's Dream": Revue d'Assyriologie،(1975) 69 ، pp. 97108-.

- M. C. Astour، Helleno-semitica، Leiden 1965، p. 137.

- M. C. Astour، Tamar the Hierodule: JBL،(1966) 85 ، pp. 185196-.

- M. C. Astour، Hellenosemitica، Leiden 1965، pp. 11516-; Soyez، Byblos، pp. 60 ss.

- W. Atallah, Adonis dans la littérature et l'art grec, Paris 1966.

- H. L. Athrens، Etymologieen von ημερα ηως εσπερα δφε u. a.: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung،(1854) 3 ، pp. 17274-

- M. M. Austin- P. Vidal-Naquet، Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction، London 1977، p. 104.

- L. Banti، Divinità femminile a Creta nel Tardo Minoico III: SMSR،(1941) 17 ، pp. 1736-; P. Scarpi، Un teonimo miceneo e le sue implicazioni per la mitologia greca: Bolletino dell'Istituto di Filologia greca،(1975) 2 ، pp. 23051-

- CF. ES. Bar-Bahlul، in E. Castela، Lexicon Syriacum، Gottingen 1788، p. 964; Iso'dad di Merv، Comm. In Ez.، VIII14 ، (ed. van den Eynde، Louvain 1972، p. 66); cf. Bar-Bahlul، Chronicum Ecclesiasticum، II14 ،

- W. W. G. Baudissin, Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Leipzig 1911.

- W. W. G. Baudissin، Adonis: ZDMG،(1916) ،70 ، pp. 42341-.

- C. Baurain، Kinyras de Chypre، légende ou réalité historique: MUSJ 49 (1975،(76- pp. 52140-.

- C. Baurain، Kinyras: BCH،(1980) 104 ، pp. 277308-.

- F. L. Benz، Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions، Rome 1972، pp. 26061-.

- D. van Berchem، Sanctuaires d'Hercule-Merqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée : Syria، ،(1976) 44 p. 85.

- K.-H. Bermhardt، Der Alte Libanon، Wien- Munchen 1976، pp. 12729-.

- U. Bianchi, Initiation mystère, gnose, in C. J. Bleeker., Initiation (Suppl. to Numen, X), Leiden 1965, pp. 16164-.

- A. M. Bisi، Kypriaka، Palermo 1966، pp. 1019-

- P. A. H. de Boer، An Aspect of Sacrifice، II. God's Fragrance، in Studies in the Religion of Ancient Israel (VT، Suppl. 23) Leiden 1972، pp. 3747-; H. Benichou-Safar، Les "bains" de résine dans les tombes puniques de Carthage: Karthago،18 ، ،(76-1975) pp. 13338- ; P. Meloni، Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico I،3 ، Roma 1975.

- G. J. Botterweck- I. H. Ringgren، Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament، I، Stuttgart 1973، coll. 6278-.

- S. F. Bondì، Istituzioni e politica a Sidone dal 351 al 332 a.C: RSF،(1974) 2 ، pp. 14960-.

- C. Bradford Welles، The Gods of Dura-Europos، in Festschrift F. Altheim، II، Berlin 1969، p. 61.

- A. Brelich, Gli eroi greci. Un problema storico-religioso, Roma 1958.

- A. Brelich، Introduzione alla Storia delle Religioni، Roma 1966، pp. 2324-.

- A. Brelich, Politeismo e Steriologia, in S. G. F. Brando, The Saviour God. Comparative studies in the Concept of Salvation pres. to E. O. James, Manchester 1963, pp. 4445-.

- A. Brelich, La metodologia della scuola di Roma, in Il mito greco, pp. 1618-.

- A. Brelich، Mitologia، in Liber Amicorum: Studies in Honor of C. J. Bleeker، Leiden 1969، pp. 5568-.

- A. Brelich, Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica: SMSR, 31 (1960), pp. 63119-.

- J. F. Brown، Kothar، Kinyras، and Kythereia: JSS،(1965) 10 ، pp. 197219-.

- E. Brown- M. J. Rostovtzeff- C. Bradford Welles، The Excavations at Doura-europos. Perliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons of work، New Haven 1939، pp. 15277-167 ،154-

- H. Brusch, Die Adonisklage und das Linoslied, Berlin 1852.

- G. Bunnens, L'expansion phénicienne en Méditerranée, Bruxelles- Roma 1979, pp. 25657-.

- W. Burkert, Strukture and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley- Los Angeles 1979.

- L. Cagni، Misteri a Babilonia? Esempi della tematica del "dio in vicenda" nell'antica Mesopotamia، in La soteriologia.

- A. Capizzi، La porta di Parmenide، Roma 1975، pp. 8587-.

- A. Caquot, Annuaire de Collège de France،1978 ، pp. 52773-

- G. R. Castellino، Testi sumerici ed accadici، Torino 1977، p. 320.

- G. R. Castellino، Mitologia sumerico-accadica، Torino 1967، p. 192.

- U. Cassuto, Daniel e le spighe. Un episodio della Tavola I D di Ras Shamra: Or, 8 (1939), pp. 23843-.

- H. Cazelles: Annuaire de l'Ecole Prat. des Haut. Etud. Ve sect.، ،(78-1977) 86 p. 218.

- P. Chantraine، Dioctionnaire étymologique de la langue

grecque. Histoire de mots، Paris 1968، p. 724.

- I. Chirassi، Elementi di culture precereali nei miti e riti greci، Roma 1968، p. 76.

- I. Chirassi Colombo، Heros Achilleus- Theos Apollon، in Il mitp greco، pp. 23169-.

- D. Chwolson، Die Ssabier und der Ssabismus، II، Amsterdam 1965، p. 27.

- D. Cohen، Dictionnaire des racines sémitiques، fasc. I، Paris 1970، p. 9.

- D. Cosi, Salvatore e salvezza nei misteri di Attis: Aevum, 50 (1976), pp. 6264-.

- F. M. Cross. An Interpretation of the Nora Stone: BASOR208 ، ،(1972) pp. 1319-.

- F. Comunt, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942, pp. 443, 445, figg. 9192-.

- F. Cumont، Les religions orientales dans le paganisme romain، Paris 1929، pp. 10959-258 ; 110-.

- F. Cumont، Etudes syrienne، Paris 1917، pp. 24756-.

- M. Dahood, Two Textual Notes on Jeremia: Catholic Biblical Quarterly, 23 (1960), pp. 46264-.

- H. Danthine، Le palmier-dattier et les arabes sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne، Paris 1937 ;

- Decharme، La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines aux temps de Plutarque، Paris 1904، p. 45

- M. Delcor, Le problème des jardins d'Adonis dans Isaïe 17, 911- à la lumière de la civilisation syro-phenicienne : syria, 55 (1978), pp. 37094-.

- M. Delcor، The Solloi of the Oracle of Dodona and the Oracular Priests of the Semitic Religions، in Id.، Religion d'Israel et

Proche Orient ancient، Leiden 1976، pp. 11623-.

- M. Detienne, Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce, Paris 1972.

- M. Detienne- J. P. Vernant، Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs، Paris 1927، cap. VIII.

- M. Detienne, Dionysos mis à mort, Paris 19977.

- M. Dtienne، L'olivier، un mythe politico-reigieux : RHR178 ، ،(1970) pp. 524-.

- M. Detienne, L'olivier. Un mythe politico-religieux : RHR, 178 (1970), pp. 524-

- M. Dietrich ' O. Loretz- J. Sanmartìn، Die ugaritischen Verben MRR I، MRR II und MRR III : UF،(1973) 5 ، pp. 11922-

- D. Dickrmann، Aphrodite's Entrz into Greek Epic (Mnemoszne، Suppl. 32)، Leiden 1974، pp. 66.67.

- M. Dietrich- O. Loretz- J. Sanmartin، Ugaritisch ilib und hebräisch '(w)b "Totengeist": UF1974) 6 ،). Pp. 45051-

- M. Dietrich- O. Loretz – J. Sanmartin، Der Gott Trmn in den Ugarit-Texten: UF،(1975) 7 ، pp. 557558-;

- M. Dietrich- O. Loretz- J. Sanmartin، Die ugaritischen Totengeister rupu)m und die biblischen Rephaim: UF،(1976) 8 ، pp. 32345-.

- M. Dietrich- O. Loretz, Gebrauch von Götterstatuen in der Mantik von Ugarit (KTU 1. 124): UF, 12 1980().

- Diogen. Praef. L'aroem (ed. Leutsch- Schneidewin، I، p. 180).

- H. J. W. Drijvers، Cults and Beliefs at Edessa، Leiden 1980، pp. 109110-.

- F. Dunbach- G. Radet، Inscriptions de la Pérée Rhodienne: BCH،(1866) 10 ، pp. 25960-.

- G. Donato- M. E. Branca- A. Rallo، Sostanze odorose nel mondo classico، Venezia 1975، pp. 6869-.

- R. Donceel، Recherches et travaux archéologiques récents au Liban (196265-) : Antiquité Classique،(1966) 35 ، p. 232.

- W. Dostal, Über Jagdbrauchtum in Vorderasien: Paideuma, 8 (1961), pp. 8587-.

- M. Dunand، Nouvelles inscriptions phéniciennes du temple d'Eshmuon à Bostan ech-Cheikh، près Sidon: BMB،(1965) 18 ، p. 106.

- M. Dunand، La piscine du trone d'Astaré dans le temple d'Eschmoun à Sidon : BMB،(1971) 24 ، pp. 1925-.

- J. Dus، Melek-sor-Melqart? Zur Interpretation von Ez. 28-11 ، 19: Archiv Orientalni،(1958)26 ، pp. 17985-.

- R. Dussaud، Note de mythologie syrienne، Paris 1905.

- R. Dussaud، Inscription phénicienne de Byblos d'époque romaine : Syria،(1925) 6 ، pp. 26973- ;

- KAI 12.

- Dussaud، La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra: RHR،(1931) 104 ، pp. 37783-.

- R. Dussaud، Les "Dii Patrii" de Lepcis، in Mél. W. Deonna (Coll. Latomus،(28 ، Bruxelles 1957، pp. 203208-

- Ead.، De l'apparition d'une cure à la saison des Adonies، in Hommages a M. J. Vermaseren، Leiden 1978، pp. 188193- ; F. Cumont، Adonis et canicule، Syria 16 (1935)، pp. 4650-.

- J. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos, Stuttgart 1979.

- D. O. Edzard، Die 'zweite Zwischenzeit Babyloniens، Wiesbaden 1957، p. 140

- M. Eliade، Traité d'histoire des religions، Paris 1984، tr. It.

Torino 1976، pp. 28789-

- M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, I, Paris 1976, pp. 46 ss

- O. Essfeldt، Adonis und Adonaj، Berlin 1970، pp. 626-24 ،9-.

- O. Eissfeld, Sohnespflichte im Alten Orient: Syria, 43 (1966), pp. 3947-

- O. Essfeldt، Eine neuer Interpretation-Vorschlag zu Lukian De Syria des6 ،: MUSJ،(71-1970) 46 ، pp. 23541-

- W. Fauth، Cupid Cruciatur: Grazer Beitrüge،(1974) 2 ، pp. 39-60.

- W. Fauth، Der königliche Gärten und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen zur Rolle des Hamlescher in der vorderasiatischen Hortikulturen: Persica،(1979) 8 ، pp. 153-.

- F. M. Fales, La produzione primaria, in S. Moscati, L'alba della civiltà, II, Torino 1976, pp. 20822-.

- J. Ferron- Ch. Saumagne، Adon-Baal، Esculape، Cybèle à Carthage: Africa،(1968) 2 ، pp. 92 ss.

- P. Foucart، Des associations religieuses chez les Grecs، Paris 1873;

- L. R. Fisher، Ras Shamra Parallels – I، Roma 1972، p. 231.

- L. R. Fisher، Ras Shamra Parallels- II، Roma 1975، p. 258.

- C. Frank، Kultlieder aus dem Ischtar-Tammuz Kreis، Leipzig 1939.

- H. Frankfort, Three Lectures: (i) The Dying God: Journal oft he Warburg and Courtauld Institute, 12 (1958), pp. 14151-

- P. M. Fraser، Ptolemaic Alexandria، Oxford 1972.

- J. G. Frazer, Adonis. Etude de religions orientales comparées, Paris 1921.

- Hajjar، La triade d'Héliopolis-Baalbeck، II، Leiden 1977، p. 434.

- J. Hani، La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque، Paris 1976، p. 67.

- H. W. Haussig، Wörterbuch der Mythologie، I، Stuttgart 1965، p. 50، s.v.

- A. Herdner، Les noms de parenté en ugaritique: GLECS،6 ، ،(54-1951) pp. 6768-.

- J. F. Healey, Malku: mlkm: Anunnaki: UF, 7 (1975), pp. 2353-; Id., mlkm/rpum and the Kispum: UF, 10 (1978), pp. 8992-.

- J. Henninger، Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten، in Die Wiener Schule der Volkerkunde، Festschrift zur 25 Jahriger Bestand،1954-1929 ، Wien 1956، pp. 34968-

- S. Hermann، Isis in Byblos : ZÄS،(1958) 82 ، pp. 4855-.

- Hesych.، s.v. Adonis. S. Gsell، Histoire ancienne de l'Afrique du Nord، IV، Paris 1920، p. 239.

- W. Huss، Der „König der Könige" und der „Herr der Könige": ZDPV،(1977) 93 ، p. 359.

- K. Galinsky، Aeneas، Sicily and Rome، Princeton 1969، passim.

- K. Galling، Eschmunazar und der Herr der könige: ZDPV79 ، ،(1963) pp. 14051-

- C. Gallini، Katapontismos: SMSR،(1963) 34 ، pp. 6190-.

- G. Garbini, I Fenici. Storia e religione, Napoli 1980.

- G. Garbini، Mito e Storia: l'immagine dei Fenici nelle fonti classici، in Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma10-5 ، novembre 1979).

- T. H. Gaster، Myth، Legend، and Custom in the Old Testament، New York 1969، pp. 62223-

- E. Gjerstad، The Colonisation of Cyprus in Greek Legends:

Opuscula Archaeologica،(1944) 3 ، pp.

- 10723-.

- L. Gernet- A. Boulanger، Le génie grec dans la religion، Paris 1970، pp. 5153-.

- L. Gernet، Mariges des tran، in Mél. L. Febyre، I. Paris 1954، pp. 4153-;

- L. Gernet, Anthropologie de la Grèce antique, Paris 1968

- H. Gese، Die Religionen Altsyriens، in C. M. Schröder، Die Religionen der Menschheit، Stuttgart- Berlin- Köln- Mainz 1970، p. 186.

- J. C. L. Gibson, Canaanite Myths and Legends, Edimburgh 1978, pp. 10322-

- H. L. Ginsberg، Zu OLZ 1933، Sp. 473 f.: OLZ،(1934) 37 ، coll. 47374-.

- H. L. Ginsberg، Ba'lu and his Brethern: Journal of Palastin Oriental Society،(1936) 16 ، pp. 13849-.

- H. L. Ginsberg, Women Singers and Wailers among the Northern Canaanites: BASOR, 72 (1938), pp. 1315-

- G. Glotz، Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II : REG،(1920) 33 ، pp. 169222-.

- C. H. Gordon, Poetic Legends and Myths from Ugarit : Berytus, 25 (1977), pp. 12125-

- R. Graves، The Greek Myths، I، Edinburgh 1955، p. 72.

- J. Gray, Ba'al's Atonement: UF, 3 (1970), pp. 6170-; TOu, pp. 31730-.

- J. Gray، The Legacy of Canaan، Leiden 1965; J. C. de Moor، The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu، Neukirchen-Vluyn 1971.

- J. Gray, Canaanite Religion and the Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra, in Ugaritica VII, Paris- Leiden 1978, pp. 80.

- A.K. Grayson، Assyrian and Babylonian Chronicles، New York 1975، pp. 155215 ،192 ،.

- V. von Greave، Tempel und Kult der Syrischen Götter am Janiculum: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts، ،(1972) 87 pp. 31447-.

- W. Greve، De Adonide، Leipzig 1877، p. 27.

- J. G. Griffiths، Plutarch's De Iside et Osiride، Univ. Of Yale 1970، p. 327.

- P. Grimal، Les jardins romains، Paris 1969، pp. 198200-.

- C. Grottanelli، I connotati "fenici" della morte di Elissa: Religioni e Civiltà (SMSR، n.s.)،(72-1970) 1 ، pp. 31927-.

- C. Grottanelli، Il mito delle origini di Tiro : due versioni « duali » : OA 11 (1972)، pp. 5863-.

- Grottanelli, Spunti comparativi per la storia biblica di Giuseppe: OA, 15 (1976), pp. 11540-.

- C. Grottanelli، The Ogygian Oak at Mamre and the Holy Town of Hebron : Vicino Oriente،(1979) 2 ، pp. 3963-.

- C. Grottanelli, Observations sur l'histoire d'Appou., pp. 4957-.

- C. Grottanelli, Per un mitico Giacobbe domestico, pastore e mago (Genesi 2536-), in Magia, Studi di Storia delle Religioni in memoria di Raffaela Garosi, Roma 1976, pp. 12745-.

- C. Grottanelli، Santuari e divinità delle colonie d'Occidente، in La religione fenicia، pp. 129 ss.

- S. Gsell، Histoire ancienne de l'Afrique du Nord، I، Paris 1920، pp. 380 ss.

- O. R. Gurney، Tammuz Reconsidered: Some Recent

Developments: JSS،(1962) 7 ، pp. 14760-

- H. G. Güterbock، Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babzloniern und Hethitern bis 1200: ZA42 ، ،(1934) pp. 6265-

- W. W. Hallo، Royal Inscriptions of the Early Old Babylonian Period: a Bibliography: Bibliotheca Orientalis،(1961) 18 ، p.7.

- H. B. Huffmon، Amorite Personal Names in the Mari Texts، Baltimore 1965، p. 159; J. A. Knudtzon، Die El-Amarna Tafeln، II، Leipzig 1915، pp. 1556.

- Th. Jacobsen، Toward the Image of Tammuz، in W. L. Moran، Toward the Image of Tammuz، Cambridge (Mass.) 1970، pp. 73101-

- L. Jalabert- R. Mouterde، Inscriptions grecques et latins de la Syrie، IV. Laodicée. Apamène، Paris 1955، pp. 18،20- n. 1260.

- A. Jamme, L'inscription hadramoutique Jngrams 1 et la chasse rituelle sud-arabe : Le Muséon, 69 (1956), pp. 99108- ;

- E. Jenni- C. Westermann، Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament، I، München 1971، coll. 3335-

- A. S. Kapelrud, Ba'al and the Devourers, in Ugaritica VI, Paris 1969, pp. 31932-

- Z. S. Kapera، Kinyras and the Son of Mygdalion. Tow Remarks on the Ancient Cypriot Onomastica: Folia Orientalia،(1971) 13 ، pp. 13142-.

- Z. S. Kapera، Die Teraakottaflotte des Kinyras: Bibliotheca Classica et Orientalis،(1964) 14 ، pp. 4546-.

- O. Keel، Das Vergraben der "Fremden Götter" in Gennesis XXXV 4b: VT،(1973) 23 ، pp. 30536-

- L. W. King، Chronicles Concerning Early Babylonian Kings، I، London 1907، pp. 6377- ; II، pp. 1213-

- G. S. Kirk، Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures، Berkeley- Los Angeles 1970، p. 111.

- J. A. Knudtzon، Die El-Amarna Tafeln، II، Leipzig 1915، p. 583.

- K. Koch, Die Sohnesverheissung an den ugaritischen Danel:ZANF, 24 (1966), pp. 21121-.

- L. Koehler- W. Baumagartner، Lexicon in Veteris Testamenti Libros، Leiden 1958، s.v.

- A. H. Krappe، The Birth of Adonis: Review of Religion، nov. 1941، p. 9.

- S. N. Kramer، The Death of Dumuzi (Tammuz). A Newly Restored Sumerian Poem، in Actes du XXVe Congrès des Orientalistes، I، Moskwa 1962، pp. 16973-.

- S. N. Kramer، Dumuzi's Annual Resurrection: an Important Correction to "Inanna's Descent": BASOR،(1966) 183 ، pp. 31

- S. N. Kramer، The Sacred Marriage Rite، Bloomington 1969، p. 83.

- S.N. Kramer، L'histoire commence à Sumer، Paris 1975، pp. 9496-

- S. N. Kramer، Le rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna: RHR، ،(1972) 181 p. 144.

- F. R. Kraus، Das altbabylonische Königtum، in P. Garelli، Le Palais et la royauté. (XIXéme RAI)، Paris 1974، p. 245.

- D. Krencker- W. Zschietzschmann، Romische Temple in Syrien، Berlin-Leipzig 1938، pp. 5664-.

- P. Kretschmer، Mythische Namen4 ،. Adonis: Glotta،(1915) 7 ، pp. 2939-.

- V. Lanternari, Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti: SMSR, 2454-1953) 25-), pp. 16388-.

- J. Labarbe. Le saglie amoureux: Annuaire de l'Insti. De Philol.

Et d'Hidt. Or. Et Slaves (Mél. H. Grehoire، IV)،(1952) 12 ، pp. 26382-.

- R. Labat، Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne، Paris 1939، pp. 7678-

- M. J. Lagrange، RB،(1921) 21 ، pp. 11727-.

- P. Lambrechts, La "résurrection" d'Adonis: Annuaire de l'Institut de Phil. et d'Hist. Orientales et Slaves, 13 (1953), (Mél. J. Lèvy), pp. 21416-.

- P. Lambrechts, Over Griekse en Osterse Mysteriegodsdiensten, de zgn. Adonismysteries: Mededel. van de Konikl. Acad. Voor Wetenschappen, Lett. En Schone Kunsten van Belgie, KI. Der Letteren, 161954) 1/);

- B. Landsberger- J. Krumbiegel, Die Fauna des alten Mesopotamien, Leipzig 1934C

- f. E. Langlotz، Aphrodite in den Gärten (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften،(54-1953 ، Heidelberg 1954

- J. Lassus، Antioch on the Orontes، I، Princeton 1934، pp. 12527-.

- M. Leglay، Sur les dieux syriens du Janicule. Mélange d'Archéologie et d'Histoire،(1948) 60 ، pp. 12951-

- B. Lewis، The Sargon Legend: a Study of the Akkadian Text and the Role of the Hero Who was exposed at Birth، Cambridge (Mass.) 1980.

- E. Lipinski, La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart, in XVIIe RAI (Bruxelles 30 juin- 4 juillet 1969), Ham-sur-Heure 1970, pp. 3058-.

- E. Lipnski، Eshmun "Healer": AION،(1973) 23 ، pp. 16162-; G. Garbini، Analisi di iscrizioni fenicie: AION،(1977) 37 ، pp. 408-12M. Liverani، ΣΨΔΨΚ، ΜΙΣΩΡ، in Studi in onore di E. Volterra، VI، Roma 1969، pp. 5574-.

- M. Liverani، Partire sul carro، per il deserto: AION،(1972) 32 ، pp. 408409-.

- M. Liverani، La struttura politica، in S. Moscati، L'alba della civiltà، I، Torino 1976، p. 409.

- M. Liverani، Le chêne de Sherdanu: VT،(1977) 27 ، pp. 21216-.

- A. Lucas- J. R. Harris، Ancient Egyptian Materials and Industries، London 1962، p. 920

- G. von Lücken، Kult und Abkunft des Adonis: Forschungen und Fortschritte،(1962) 36 ، pp. 24045-.

- W. Mannhardt، Wald-und Feldkulte، I، Berlin 1877.

- J. L. Mackenzei، Mythological Allusions in Ez. 2818-12 ،: JBL، ،(1956) 75 pp. 32227-

- B. Margalit، A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4،(6-5- AOAT،206 ، Neukirchen- Vluyn 1980، pp. 14042-

- E. de Martino, La messe del dolore: SMSR, 28 (1957), p. 6.

- E. de Martino. Morte e piante rituale. 1975 Torino

- E. Masson، Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec، Paris 1967، pp. 5456-

- P. Matthiae، Princely Cemetery and Ancestors Cults at Ebla During Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation: UF11 ، ،(1979) pp. 56369-.

- H. G. May، The King in the Garden of Eden: a Study of Ezekeil 28: 12،19- in Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of J. Muilenburgh، New York 1962، pp. 16676-.

- R. du Mesnil du Buisson، Etudes sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain، Leiden 1970، p. 107.

- L. Milano، Gli epiteti del Faraone in una lettera ugaritica da Ras Ibn Hani، in Studi in memoria di F. Pintore

- P. Montet، Le pays de Negau et son dieu: Syria،(1923) 4 ، pp. 18192-.

- P. Montet، Byblos et l'Egypte، Paris 1928، p. 289.

- A. Moortgat، Tammuz: der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst، Berlin 1949

- M. Moretti، il santuario greco di Gravisca: PdP،(1977) 177 ، pp. 43045-443 ،.

- J. Morgenstern، The King- God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes: VT،(1960) 10 ، pp. 13897-

- A. Morpurgo، Myceneae graecitatis lexicon، Roma 1963، p. 148

- S. Moscati، Il mondo dei Fenici، Milano 1979، pp. 97101-.

- A. Motte، Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie، Bruxelles 1973، pp. 13037-.

- C. Müller, Fragmenta historicorum graecorum, 5, vol., Paris 18411870-.

- C. Müller, Geographi graeci minores, 2 vol., Paris 18551882-.

- S. Munk، Le guide des égarés، III، Paris 1866، pp. 23637-.

- M. P. Nilsson، La religion populaire dans la Grèce antique، Paris 1954، p. 158 ; Detienne، Jardins، pp. 18788-

- R. North، The Cain Music: JBL،(1964) 83 ، pp. 37379-.

- A. L. Oppenheim، On Royal Garden in Mesopotamia: JNES، ،(1965) 24 pp. 32833-.

- M. Pallottino، Thesaurus linguae etruscae، I. Indice lessicale، Roma 1978، pp. 78380 ،. Ribichini، Per una riconsiderazione di Adonis: RSF،(1979) ،7 ، pp. 16374-; Id. Adonis: connati "orientali" e trazioni classiche، in La religione fenicia، pp. 91-105.

- H. W. Parke، The Orakles of Zeus Dodona- Olympia- Ammon،

Oxford 1967، pp. 3436-.

- N. Parrot، Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam، Paris 1937

- S. G. Pembroke، Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and Ancient Idea of "Matriarchy": Journal of the Warburg and Courtauld Institutes،(1967) 30 ، pp. 135-.

- A. Perkins، The Art of Dura-Europos، Oxford 1973; O. Eissfeldt، Adonis und Adonaj، Berlin 1970، pp. 2223-.

- G. Pettinato، I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce del "Trattato tra Asarhaddon e Baal": RSF،(1975) ،3 ، pp. 14560-.

- G. Pettinato، Ebla، Un impero inciso nell'argilla، Milano 1979، pp. 13132-

- G. Pettinato، Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-sipis: OA،(1979) 18 ، pp. 12945-.

- G. Pettinato، Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh-Ebla، (Materiali epigrafici di Ebla،(1 ، Napoli 1979، p. 50 n. 762.

- G. Piccaluga، Minutal. Saggi di Storia delle Religioni، Roma 1974، pp. 935-.

- G. Piccaluga, Adonis e i profumi di un certo strutturalismo: Maia, n.s. 26 (1974), pp. 3351-.

- G. Piccaluga، La mitizzazione del Vicino Oriente nelle religioni del mondo classico، in Mesopotamien und seine Nachbarn (XXVe RAI، Berlin7-3 ، juli 1978).

- G. Piccaluga, I Dioskuroi: La morte come libera scelta, in I Dioskuroi. Atti del Congresso di Taranto (2730- aprile 1978).

- G. Piccaluga, Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura, in Il mito greco, in B. Gentili - G. Paione, I mito greco, Roma 1977, pp. 3348-.

- V. Pisani، Miscellanea etimologia26 ،. Adon، Adonis: RANL، ser. VI،(1929) 5 ، pp. 59-.

- H. Pope, A Divine Banquet at Ugarit, in Studies in Honour of W. F. Stinespring, Durham 1972, pp. 17475-

- K. Preisendantz, Papyri Graecae magicae, I, Berlin 1928, p. 164 (IV 29002907-).

- S. Ribichini، Melqart nell'iscrizione di Pyrgi?، in Saggi Fenici- I، Roma 1975، pp. 4147-.

- E. Puech، Le rite d'offrande de cheveux d'après une inscription phénicienne de Kition vers 800 avant notre ère: RSF،(1976) 4 ، pp. 1121-

- G. Pugliese Carratelli، Cadmo: prima e dopo: PdP،(1976) 166 ، pp. 535-.

- S. Ribichini، Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente، in Saggi Fenici- I، Roma 1975، pp. 714-

- Ribichini، Un'ipotesi per Milk'astar: RSO،(1976) 50 ، pp. 4355-.

- S. Ribichini، Litith nell'albero huluppu، in Atti del I Convegno italiano sul Vicino Oriente antico، Roma 1978، pp. 2533-.

- S. Ribichini، Per una riconsiderazione di Adonis: RSF،(1979) 7 ، pp. 4650-.

- S. Ribichini- P. Xella, Milk'astart, mlk(m) e la tradizione siropalestinese sui Refaim: RSF, 7 (1979), p. 151.

- S. Ribichini- P. Xella، "La valle dei passati" (Ezechiele 39: 11): UF1980) 12 ،).

- S. Ribichini، Kinyras di Cipro، in Religioni e Civiltà. Studi di Angelo Brelich. 1982

- S. Ribichini، Salvezza ed escatologia nella vicenda di Adonis?، in La soteriologia, in U. Bianchi and M. J. Vermaseren, eds., La soteriologia dei culti orientali nell' impero Romano (Leiden,

1982), 633–47.76.

- E. Rohde، Psyche، Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen، Freiburg 1890،94- tr. It.، Bari 1970، pp. 70576-

- M. Rossellini- S. Said، Femmes et autres nomoi chez les « sauvages » d'Hérodote : Annali della Scuola Nornmale Superiore di Pisa، serie III،(1978) 8 ، pp. 9491005-.

- G. Roux، Sur deux textes rélatifs à Adonis: Reveue de Philogie، de littérature et d'Histoire anciennes،(1967) 41 ، p. 263

- J. Rouvier، Le Temple de Vénus à Afqa: Bullettin archéol. Du Comité des travaux historiques et scientifiques،1900 ، pp. 169-99.

- W. J. R. Rübsam، Gotter und kult in Faijum während der greichisch-römisch-bz- zantinischen Zeit، Bonn 1974، p. 205.

- J. Rudhardt، Quelques notes sur les cultes chypriotes، en particulier sur celui d'Aphrodite، in Chypre des origines au Moyen Age (Fac. Des Lettres، sém. interdisciplinaire)، Genève 1975، pp. 113 ss.

- D. Sabbatucci، Saggo sul misticismo greco، Roma 1965، pp. 181، 194-189 ،185; I. Chirassi، The Role of Thrace in Greek Religin: Tracia،(1974) 2 ، pp. 7181-.

- D. Sabbatucci, Il mito, il rito e la storia, Roma 1978, pp. 283 ss.

- A. Sacconi، La mirra nella preparazione degli unguenti profumati a Cnosso: Atheneum،(1962) 42 ، pp. 28189-.

- A. Salonen, Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien, Helsinki 1976.

- J. Sanmar'n، Semantisches über ug. Adn: UF،(1977) 9 ، pp. 26972-.

- G. Scandone Mathhiae، Il problema delle influenze egiziane sulla religione fenicia، in La religione fenicia، pp. 64 ss.

- A. Schnapp, Pratiche ed immagini di caccia nella Grecia antica: Dialoghi di Archeologia, n.s. 1 (1979), pp. 3659-.

- A. Schmidt، Drogen und Drogenhandel im Altertum، Leipzig 1924، p. 63

- O. Schroeder، Ueber den Namen des Tamuz von Byblos in der Amarnazeit: OLZ،(1915) 18 ، coll. 29193-

- F. Scialpi، la festa di Ganguar a Udaipur. Studio preliminare sul culto della Dea-Madre in India، in Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich، Roma 1980، pp. 453501-.

- F. Scorza Barcellona، L'interpretazione dei doni dei Magi nel Sermone natalizio di Pseudo-Ottato di Milevi: SSR،(1978) 2 ، pp. 13446-

- R. B. Serjeant, South Arabian Hunt, London 1976.

- A. Severyns، Le cycle épique dans l'école d'Aristarque، Liège-Paris 1928، p. 263.

- H. seyrig، Note archéologiques- I. Megalopsychia : Berytus2 ، ،(1935) pp. 4244-.

- H. Seyrig، Un ex voto damascain: Syria 27،(1950) ، pp. 22936-.

- H. Seyrig، Antiquités syriennes95 ،. Culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine: Syria،(1971) 48 ، pp. 35758-.

- H. Seyrig، Antiquités syrienne96 ،. La résurrection d'Adonis et le texte de Lucien: Syria،(1972) 49 ، pp. 97100-

- A. Shaffer، Sumerian Sources of Tablet XII of the Epico f Gilgames، Philadelphia 1963.

- J. A. Soggin، La "sepoltura della divinità" nell'iscrizione di Pyrgi (lin. 89-) e motivi paralleli nell'A.T.: RSO،(1970) 45 ، pp. 24552-.

- B. Soyez، Adonis ، in Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.

- B. Soyez، Le b bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne :

MUSJ،(1972) 47 ، pp. 14969-.

- B. Soyez، Note sur le culte du rase en Syrie : Berytus-1975) 24 ، ،(76 pp. 43،45.

- B. Soyez, Byblos er la fête des Adonies, Leiden 1977.

- B. soyez، Lits d'Osiris et Jardins، une question de vie ou de mort : Acta Orientalia Belgica

- H. Stocks، Adoniskult in Nord Africa: Berytus،(1936) 3 ، pp. 3150-.

- F. Stolz، Die Bäume des Gottesgarten auf dem Libanon: YAW، ،(1972) 84 pp. 14156-.

- D'arcy W. Thompson، A Glossary of Greek Birds، Oxford.

- G. Taylor، The Temples of Libanon، Beyrouth 1967، tav. 101102-

- MM. N. Tod، A Selection of Greek Historical Inscriptions، II، Oxford 1984، n189 ،.

- R. S. Tomback، A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages، Missoula (Montana) 1978، pp. 46-;

- M. Torelli، Il santuario greco di Gravisca: PdP،(1977) 177 ، p. 432، nota 37.

- L. Troiani, L'opera storiografica di Filone da Byblos, Pisa 1974, pp. 144.

- Cf. E. Unger، Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier، Berlin 1970، pp. 21619-

- H. Usener, Die Sintfluthsagen, Bonn 1899, pp. 80, 106107-

- G. W. Van Beek، Frankincense and Myrrh: BA،(1960) 23 ، pp. 7589-81 ;77-.

- P. L. van Berg، Les ruses des colombes. A prpos de l'exposotion de Sémiramis (Diodor II6-4 ،4 ،) in Hommages à M. J.

Vermaseren، I، Leiden 1978، pp. 2529-.

- P. I. Van Berg، Répertoire des sources grecques et latines (Corpus Cultus Deae Syriae، I،(2-1 ، Leiden 1972

- H. J. van Dijk، Ezekiel's Prophecy on Tyre، Roma 1968، p. 117.

- F. Vattioni، Is. 53،2a; Rivista Biblica،(1979) 5 ، pp. 3963-.

- R. de Vaux, Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris : RB, 42 (1933), pp. 3156-

- R. de Vaux, Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient, in Von Ugarit nach Qumar (Fs. O. Eissfeldt), Berlin 1958, pp. 25065-.

- R. de Vaux، Le prophètes de Baal sur le mont Carmel: BMB5 ، ،(1941) pp. 720-.

- P. Vidal-Naquet، Esclavage et gynécocratie dans la tradition، le mythe، l'utopie، in Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique (Colloque de Caen26-25 ، avril 1969)، Paris 1970، pp. 6380-.

- P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne: annales Ec., Soc., Civil., 23 (1968), pp. 94764-

- P. Vidal-Naquet., Valeurs religieuses et mythiques de la terre dans l'Odyssée : Annales Ec., Soc., Civil., 25 (1970), pp. 1278-97

- Ch. Virolleaud، Die Idee der Wiedergeburt bei den Phöniziern :Eranos Jahrbuch،1939 ، pp. 2060-.

- Ch. Virolleaud، Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Ba'al: CRAI،1960 ، pp. 18086-.

- von Lücken، Ein historischer Kern der Adonis-Sage، in In memoriam E. Unger، Baden-Baden 1971، pp. 17779-.

- N. Waler، « Adam » and « Eve » and « Adon » : ZAW،(1962) 74 ، pp. 6668-.

- G. E. Watson, The Falcon Episode in the Aqhat Tale: JNSL, 5 (1977), pp. 6975-.

- N. Weill، La fête d'Adonis dans la Samienne de Menandre: BCH، ،(1970) 94 pp. 59193-.

- N. Weill، Adoniazousai، ou les femmes sur le toit: BCH90 ، ،(1966) pp. 66498-.

- M. Weippert، AD.DA.A.NI in den Briefen des Abduheba von Jerusalem an der Pharao: UF،(1974) 6 ، pp. 41519-.

- F. H. Weissbach، in Reallex. der Assyriologie، II، pp. 390، s.v. Enlibani.

- M. L. West، Iambi et elegi graeci، II، Oxford 1972، p. 42، fr. 102.

- G. widengren، The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion، Uppsala 1951.

- W. Wifall، The Status of "Man" as Resurrection: ZAW،(1978) 90 ، pp. 38294-.

- E. will، Au sanctuaire d'Herakles à Tyr: l'olivier enflammé، les stèles et les roches ambroisiennes : Berytus،(51-1950) 10 ، pp. 12-

- E، Will، Le rituel des Adonies: Syira 52 (1975)، pp. 93105-.

- W. Witzel، Tammuz Liturgien und Verwandtes، Roma 1935;

- G. R. H. Wright, Joseph's Grave under the Tree by Omphalos at Shechem: VT, 22, (1972), pp. 48183-.

- L. Woodbury، The Gratitude of the Locrian Maiden: Pindar، Pyth. 2. 1820-: Transactions of the American Philological Association،(1978) 108 ، pp. 28589-.

- P. Xella، Studi sulla religione fenicia e punica73-1971 ،; RSF، ،(1975) 3 p. 233.

- P. Xellla، Il mito di Shr e Slm. Saggio sulla mitologia ugaritica، Roma 1973، pp. 96105-; M.

- P. Xella، il dio siriano Kothar، in Magia. Studi di Storia delle Religioni in memoria di Raffaela Garosi، Roma 1976، pp. 111-25.

- P. Xella, Problemi del mito nel Vicino Oriente (AION, suppl. n.7), Napoli 1976.

- P. Xella، Il sangue nel sistema mitologico e sacrificale siropalastinese durante il Tardo Bronzo، in F. Vattioni، Sangue e antropologia biblica.

- P. Xella, Remarques comparatives sur le « Roman de Kessi » : Revue Hittite et Asiatique, 36 (1978), (XXIVe RAI, Paris 48-juillet 1977), pp. 21524-

- P. Xella, Studi sulla religion della Siria antica. I- El e il vino (RS 24.258): SSR, I (1977), pp. 24142-.

- P. Xella، Sulla più antica storia di alcune divinità fenicie، in Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma، 10-5 ottobre 1979).

- P. Xella, Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica, in U. Bianchi (ed.)., La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale di Roma (2428-settembre 1979).

- P. Xella، Le dieu Rashap à Ugarit، in Actes du Colloque d'Ugarit (Lattakieh13-10 ، octobre 1979).

- P. Xella, Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa, in AA.VV., La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma (6 marzo 1979), Roma 1981., pp. 1215-.

- P. Xella, I testi rituali di Ugarit- I. Testi, Roma 1981.

- P. Xella، Culto dei morti nell'A. T.: tra teologia e storia delle religioni، in Religioni e Civiltà Studi in memoria di Angelo Brelich, 1982.

- E. M. Yamauchi، Tammuz and Bible: JBL،(1965) 84 ، pp. 28390-.

- E. M. Yamauchi، Additional Notes on Tammuz: JSS،(1966) 11 ، pp. 1015-.

- H. Zimmern، Babylonische Mysterien und kein Ende: ZANF، ،(1925) 36 pp. 8385-

فهرس المحتويات

مقدمة المترجم ٥
مقدمة ٩
الفصل الأول طبيعة البطل ١٧
١. أساطير أدونيس ١٩
٢. صيغ العبادة ٢٥
الفصل الثاني العناصر «الشرقية» - الولادة ٣٣
١. الاسم والألقاب ٣٥
٢. أسلاف أدونيس ٤١
٣. الولادة ٥١
٤. تحديد المنطقة في الشرق ٥٩
الفصل الثالث المظاهر الشرقية - عناصر متنوعة ٦٥
١. العطور والموسيقى ٦٧
٢. مغازلة أفروديت ٧٣
٣. مصيبة الأخوات ٧٩
٤. حدائق أدونيس ٨٧
الفصل الرابع المظاهر الشرقية - الموت ٩٧
١. الصياد المُفترَس ٩٩
٢. حداد البطل الميت ١١٣
٣. الانتقال إلى العالم السفلي والرجوع منه ١١٩
٤. نتائج أولية ١٢٧

الفصل الخامس أدونيس في الشرق الأدنى القديم - العبادة ١٣١
١. أدونيس وجبيل ١٣٣
٢. الاحتفال الطقسي..... ١٣٧
٣. معبد أفقا ١٤٥
٤. الشواهد الأخرى ١٥١
الفصل السادس أدونيس في الشرق القديم - التطابقات ١٥٥
١. أدونيس وإشمون ١٥٧
٢. أدونيس وأوزيريس ١٦١
٣. أدونيس وتموز ١٦٧
٤. أدونيس والآلهة المدنية الفينيقية ١٧٧
نتائج..... ١٨١
ثبت الاختصارات..... ١٨٧

استلهمت شخصية أدونيس الأسطورية العديد من الدراسات التاريخية والدينية، لما تمتعت به من تداخل عميق في الثقافتين اليونانية والفينيقية. لقد كان أدونيس إلهاً يونانياً-فينيقياً مشتركاً. يظهر القالب الشعري الأسطوري لأدونيس وقد اتخذ من الشرق مكاناً له، فاستقطب فكره وأساطيره وتقاليده الدينية مبدعاً إياها بأسلوب يوناني. مع تقدم الدراسات الفينيقية والإغريقية وتعمقها أكثر في طبيعة هذا الإله في الفكر الديني القديم، جاءت العديد من الدراسات التاريخية والدينية لتتقفى أثره في البحر المتوسط الذي كان يعج بالثقافتين اليونانية والفينيقية اللتين امتزجتا في كثير من الأحيان.

يعتبر هذا الكتاب أحد أهم الدراسات الأدونيسية في علم الأديان المقارن، فقد اعتمد على سلسلة من الدراسات السابقة التي تناولت أساطير الإله، ليتقفى من بعدها أثر العناصر الشرقية فيها مستفيضاً في تحليل أبعادها الدينية والاجتماعية والثقافية. يتقدم البحث عرضاً مفصلاً لمختلف الروايات حول أسطورة أدونيس في المصادر الكلاسيكية القديمة ليبدأ بعدها بتحليل المظاهر الشرقية التي تجلت بوضوح في اسمه وتحدر أسلافه من الملوك الشرقين، وولادته الإعجازية من سفاح القربى، والبيئة الجغرافية الشرقية التي احتضت الرواية، ناهيك عن طبيعة الشخصية الاسطورية نفسها. كما خص الكاتب فصلاً كاملاً لدراسة عبادته في الشرق، خاصة في مدينة جبيل وريفها الجبلي، حيث كُرس للإله معبد ضخم عند نبع أفقا الشهير، أحد أهم روافد نهر أدونيس الذي كان يتصبغ بلون أحمر، لون دم البطل في ذكرى موته السنوية.

ISBN 978-91-87373-49-7
9 789187 373497
دار نون