العمامة السوداء في مصادر التراث العربي
من دلالة الثأر إلى رمزية الثورة
دراسة سيمائية ثقافية

The black turban in the sources of Arab heritage From the significance of revenge to the symbolism of the revolution A Semiotic cultural study

إعـداد:
سعيد محمد محمد الشهري
باحث دكتوراة في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية
البريد الإلكتروني: smalshehry@kku.edu.sa

المستخلص :

تحظى العمامة باهتمام بالغ وحضور كثيف في التراث العربي حتى يومنا هذا، فهي أحد رموز هوية العرب وأصالة عرقهم. وقد أشارت المصادر التراثية إلى ظهور أسماء تميز العمائم عن بعضها وفقًا للإقليم الجغرافي أو الحكم السياسي أو البعد الديني أو بسبب العرق. وبذلك تكون العمامة قد تجاوزت وظائفها الأولية من حماية الرأس إلى الرمزية الثقافية التي كانت تغذيها الصراعات السياسية والعرقية .

ولذا فقد آثرت أن تكون دراستي حول الرمزية الثقافية للعمامة السوداء من دلالة الثأر إلى رمزية الثورة، وعنونتها بـ " العمامة السوداء في مصادر التراث العربي من دلالة الثأر إلى رمزية الثورة دراسة سيمائية ثقافية "، متبعًا في ذلك المنهج السيميائي الثقافي؛ لأنه يقع بين اللغة والثقافة، فيجمع بين كفاية معالجة النصوص الأدبية والأخبار بوصفها لغة .

هذا وقد توصلت الدراسة إلى العديد من النتائج، جاء من أهمها :

امتلاك العمامة السوداء رمزية سيميائية وثقافية تطورت دلالاتها عبر التاريخ العربي، وقد بدأت رمزيتها بدلالتها البسيطة على الثأر في الجاهلية ثم أخذت في التعقيد الدلالي تبعًا لتطورات الثقافة العربية لاسيما بعد دخول الإسلام.

الكلمات المفتاحية : العمامة السوداء، دلالة الثأر، رمزية الثورة، دراسة سيمائية ثقافية .

The black turban in the sources of Arab heritage from the significance of revenge to the symbolism of the revolution

Saeed Mohammed Mohammed Al -Shehri
PhD researcher in the Department of Arabic Language and Literature, College of Humanities and Social Sciences, King Saud University, Saudi Arabia
Email: smalshehry@kku.edu.sa

Abstract:

The turban is receiving great attention and a heavy presence in the Arab heritage to this day, as it is one of the symbols of the identity of the Arabs and the originality of their race. Heritage sources indicated the emergence of names that distinguish turban from each other according to the geographical region, political rule, religious dimension, or because of race. Thus, the turban has exceeded its initial functions from protecting the head to the cultural symbolism that was fueled by political and ethnic conflicts .

Therefore, it has chose to be my studies on the cultural symbolism of the black turban from the significance of revenge to the symbolism of the revolution, and its titles with 'black turban in the sources of Arab heritage from the significance of revenge to the symbolism of the revolution, a cultural cultural study', following in that cultural semiotic approach; Because it falls between language and culture, it combines the adequacy of literary texts and news as a language.

The study reached many results, the most important of which came :The possession of the black turban is a semiotic and cultural symbolic symbolic and its implications have evolved throughout Arab history, and its symbolism began with its simple indication of revenge in the pre -Islamic era and then it took the semantic complexity according to the developments of Arab culture, especially after the entry of Islam.

Keywords: black turban, connotation of revenge, symbolism of the revolution, cultural cultural study.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام وسلم تسليمًا كثيرًا، ثم أما بعد،

فإن العمامة تحظى في التراث العربي باهتمام بالغ وحضور كثيف يمتدان منذ الحقبة المبكرة لتكوّن الثقافة العربية حتى يومنا هذا، فهي أحد رموز هوية العرب وأصالة عرقهم. وقد أشارت المصادر التراثية إلى ظهور أسماء تميز العمائم عن بعضها وفقًا للإقليم الجغرافي أو الحكم السياسي أو البعد الديني أو بسبب العرق. وهنا تكون العمامة قد تجاوزت وظائفها الأولية من حماية الرأس إلى الرمزية الثقافية التي كانت تغذيها الصراعات السياسية والعرقية.

وعند تتبع حضور العمامة في الأشعار والأخبار والأحاديث النبوية والسير والفتوحات، وقفتُ أمام مشكلات تتعلق بألوانها وهيئاتها بوصفها علامة ثقافية تؤدي دلالات رمزية كما أنها تنطوي على قضايا متصلة بتلقي النص الذي توظف فيه رمزيًّا. ولذا فقد بدا موضوع دراستها سيموثقافيًّا مشكلًا معرفيًّا يمكن أن تكشف دراسته عن دلالات ومعان دينية واجتماعية وسياسية متعددة.

وتعدّ العمامة السوداء على وجه التحديد أحد أهم العمائم العربية حضورًا ثقافيًّا لاسيما في مجالي الدين والسياسية اللذين كانا شديدي الارتباط في المجتمع العربي. وقد ازداد توظيفها الرمزي المتصل في الثقافة العربية منذ الجاهلية مرورًا بعصر صدر الإسلام الذي أسهم في تنشيط دلالتها الرمزية بتوظيفها في سياقات تاريخية حاسمة مثل فتح مكة وفتنة عثمان وثورة الحسين رضي الله عنهما مما جعلها موضوعًا جديرًا بالبحث والدراسة.

المنهج:

المنهج السيميائي الثقافي؛ لأنه يقع بين اللغة والثقافة، فيجمع بين كفاية معالجة النصوص الأدبية والأخبار بوصفها لغة، مع القدرة على المقاربة بين العلامات الثقافية بمختلف أنواعها، كما أنه يتجاوز الرصد التاريخي إلى الكشف عن المعاني والدلالات العميقة.

وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن تقسم إلى ثلاثة محاور يسبقها مقدمة وتمهيد، وذلك على النحو الآتي:

خطة الدراسة:

- **مقدمة:** تناولت فيها أهم أسباب اختيار الموضوع وأهميته، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطته.
- **تمهيد وفيه:**

أولاً: ماهيّة اللون:

ثانيًا: العمامة السوداء:

- **موضوع البحث: (دلالات العمامة السوداء في التراث العربي)، وفيه:**

أولاً: الثأر:

ثانيًا: العدل:

ثالثًا: الثورة:

- **خاتمة.**
- **المصادر والمراجع.**

تمهيد:

أولاً: ماهيّة اللون:

تمثل ماهية اللون في الدراسات النظرية والتطبيقية إشكالًا مفهوميًّا حقيقيًّا انبثقت عنه نظريات تفسيرية وتحليلية لأشكاله ودرجاته وحتى عن طبيعة وجوده المادي. وهذا وإن كان ليس موضوعنا في هذا البحث إلا أنه أمر لابد من أخذه بعين الاعتبار حين نحاول الكشف عن دلالات ألوان العمامة ورمزياتها ثقافيًّا لأن ذلك سيترك أثرًا مباشرًا على أي قراءة أو تحليل أو تفسير لأي علامة ثقافية يمثل اللون أحد جوانب عنصر الدال فيها.

إن الاعتداد باختلاف النظريات الحديثة حول طبيعة اللون وحقيقة وجوده وكيفية إدراكه يجعلنا أمام مشكل علمي يتمثل في عدم استقرار الأساس النظري الذي تقوم عليها قراءات حضور اللون في العمامة. ولكن الاكتشاف العلمي المعاصر المبرهن على أن اللون ليس جزءًا أساسًا من الأشياء [1] يقلل من سلبية ذلك الاختلاف حول طبيعة اللون حين يجعله إضافة عرضية على الموجودات ومخترعات الإنسان. وبالتالي فإننا نجعله خارجًا عن طبيعة الشيء الأصلية، بمعنى أنه حدث ثقافي ابتكره الإنسان ووظفه لإسباغ دلالات ومعان لأشيائه ومنها اللباس.

يمنحنا الانطلاق من فكرة أن اللون حدث ثقافي اتساعًا تأويليًّا ومجالات قراءة أكثر في فهم الظاهرة اللونية ومدى تأثيرها على العلامات الثقافية في اللباس وغيره من العلامات التي تزخر بها حياة المجتمعات. ومثال ذلك ما يطالعنا من اختلاف في روايات ألوان عمائم النبي صلي الله عليه وسلم والخلفاء وغيرهم من السادة والوجهاء في الأخبار المروية عن الحادثة الواحدة.

وجدير بالإشارة في هذا السياق ما يذهب إليه بعض الباحثين من اختلاف في تسمية الألوان قديمًا عما تدل عليه الآن. [2] ولكننا سنتجاوز هذه المسألة لسببين أولهما: أن هذا البحث لا يعنى باللون في ذاته وإنما بدلالاته في العمامة كما استعمل في مصادر التراث العربي بصرف النظر عن طبيعته. وثانيهما: أن "هناك اختلافات كبيرة بين بنية الفضاء اللوني في الذاكرة وبنية المفردات المعجمية المستخدمة لوصفها"[3]، أي بين صورة اللون واللفظ المعبر عنه. ولذلك سنناقش دلالة اللون كما هو مكتوب ومتداول في الأخبار والأشعار في تلك المصادر العربية القديمة دون الخوض في ماهيته في كل عصر أو الفجوة بين صورته واسمه الدال عليه حيث إن "إدراك اللون هو مسألة ذاتية للغاية". [4]

ثانيًا: العمامة السوداء:

عندما ترد العمامة في سياقات الأخبار الأدبية والتاريخية المختلفة متبوعة بلونها فإن جانب الدال الفاعل منها بوصفها علامة ثقافية هو اللون. لأن هناك أخبار أخرى تزخر بها مصادر التراث العربي لا تعرض للون العمامة حين توردها في خبر ما. وعوضًا عن ذلك تشير إلى حجمها أو مادة نسجها أو هيئة ارتدائها. ولكن اللون الذي يوظف كثيرًا في العمامة العربية يمتلك خصوصية إيحائية تتمثل في القدرة على الإيحاء الدلالي عن بعد بكفاءة أعلى لأن انعكاسه البصري يرى من مسافات أبعد كما أن

---

[1] Hyman, Jhon, The Objective Eye, Color, Form, and Reality in Theory of Art, The University of Chicago, 2006, p:21.

[2] إبراهيم، عبد الحميد، قاموس الألوان عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م، ص:5.

[3] Mark Schaller and Others, Evolution Culture and The Human Mind, Psychology Press, 2010, P:170.

[4] Paterson, Ani, A Dictionary of Colour, Thorogood Publishing Ltd, 2003, p:1.

"علم النفس اللوني بشير إلى تأثير اللون على المشاعر والسلوك البشري". [5]

يتضمن اللون الأسود للعمامة العربية دلالات دينية وسياسية واجتماعية وذلك وفقًا للسياقات المتعددة بما فيها الحدث نفسه والزمن والمكان وصاحب العمامة والجمهور. وعند تتبع هذا التعدد الرمزي للون الأسود في العمامة نجد دلالاته تمثل شفرات تواصلية بين أفراد المجتمع ترسخت بفعل التوظيف المتكرر من أجل إيصال رسائل ثقافية يشترك أفراد المجتمع العربي في التعرف إليها فـ "ردة الفعل على الألوان ليست فطرية، بل هي مكتسبة وتختلف من منطقة إلى أخرى"[6] بحسب تاريخ الرمز الثقافي وتوظيفاته.

[6] عبيد، كلود، الألوان: دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها، تقديم: محمد محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2013م، ص:42.
[6] المرجع السابق، ص:42.

أولاً: الثأر:

كانت العمامة السوداء في الجاهلية تمثل جزءًا من طقس الأخذ بالثأر الذي يقوم على مجموعة من العناصر المادية والرمزية من أهمها هيئة اللباس ولونه. وترتكز العمامة في هذا السلوك الاجتماعي والثقافي دلاليًّا على لونها الأسود الذي تطورت دلالته بتطور الثقافة العربية كما تبين الشواهد الخبرية والأشعار والأحاديث النبوية.

يتحدث العالم الكندي جون هتشنسون في كتابه: "ديناميات القومية الثقافية"[7] عن نموذجين من القومية التي تمثل هوية المجتمع وأساس وحدته. النموذج السياسي وتمثل الدولة أعلى مستوياته حين تشرف على قضايا المجتمع وتنظم شؤونه، وقومية ثقافية قد تعمل إلى جانب القومية السياسية أو بصفتها بديلة عنها على ضبط أعراف المجتمع وعاداته من خلال استدعاء الأساطير والرموز القديمة التي تعمل على خلق مرتكزات ثقافية يلتف حولها المجتمع ويحتكم إليها.

وبما أن نزعة أخذ الثأر التي تدل على اتقادها في نفوس العرب أيامهم التي ناهزت "ألفًا وسبعمائة يوم"[8] كانت تفتقد إلى النموذج السياسي الذي تحدث عنه هتشنسون فإنها استندت إلى النموذج الثقافي الذي ستتجلى جوانبه في أساطير العرب وخرافاتهم التي كانت تؤدي وظائف مهمة أهمها بث روح المطالبة بدم المقتول وتشنيع العفو عن القاتل والتقليل من هيبة من يترك ثأره.

إن التحليل السيميائي للون الأسود في العمامة الجاهلية التي يرتديها العرب في ثأرهم يكشف عن صلة بصرية بينه وبين لون دم المقتول الذي يتحول إلى السواد بمرور الوقت. وذلك لتذكير العرب الدائم في الجاهلية بدم المقتول حتى تبقى لوعة الموتورين متقدة للتحفيز على الانتقام وإن تأخر. ويعود ذلك الربط البصري إلى افتقاد المجتمع العربي آنئذ إلى العقيدة المتماسكة التي تبعث على الالتزام الدائم بفكرة أو مبدأ معين ومنها الأخذ بالثأر. فقد كانت "تجربتهم الحسية الواقعية"[9] تمثل خلفيتهم النظرية للحياة. و"العربي لم يكن ينظر، بسبب نشوئه وتكونه البدويين، إلى الحياة من حيث هي كلٌّ واحد، بمختلف مظاهرها، وإنما كان ينظر إليها من حيث هي أجزاء". [10] وهو أمر أدى إلى جعل "فكره شيء وحياته اليومية شيء آخر"[11] ومن الطبيعي أن هذا التشتت سيجعل التزامه بالقيم الاجتماعية مفتقرًا إلى علامات ثقافية محسوسة تذكره بها دائمًا، ويمكن عدّ سواد العمامة مثالًا واضحًا على ذلك.

إن اللون الأسود الذي يعتم به الجاهلي هو لون دم القتيل الذي يجب أن يبقى حاضرًا في ذهن الموتور من جهة ويذكر عصبة القتيل بالتزامهم الأخلاقي تجاه الموتور منهم من جهة أخرى لمساعدته على الأخذ بثأره. ويمكن ملاحظة وظيفة التذكير الذي تقوم به العمامة السوداء عند الجاهليين في أشعارهم حين يماهون بين دم المقتول والمحسوسات التي يستعملها ذويه في حياتهم حين ينصرفون عن أخذهم

([7]) سميث، أنتوني، الرمزية العرقية والقومية: مقاربة ثقافية، ترجمة: أحمد الشيمي، المركز القومي للترجمة، 2014م، ص:54.

[8] ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، 1988م، ج:11، ص:298.

[9] ضيف، شوقي تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، دار المعارف، ط:22، ص:88.

[10] أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، 1994م، ج:1، ص:105.

[11] المرجع السابق، ص:105.

بثأره. فأحدهم يقول:[12]

إِذَا صَبَّ مَا فِي الْوَطْبِ فَاعْلَمْ بِأَنَّهُ دَمُ الشَّيْخِ فَاشْرَبْ مِنْ دَمِ الشَّيْخِ أَوْ دَعَا

وهو لوم شديد لآخذ الدية في دم أبيه فيقول له: "أخذت دية أبيك فإذا شربت من ألبانها فإنما تشرب دم أبيك". [13]

ويقول الآخر:[14]

فَظَلَّ يَضُوزُ التَّمْرَ وَالتَّمْرُ نَاقِعٌ بِوَرْدٍ كَلَوْنِ الْأُرْجُوَانِ سبَائِبه

والمعنى أن "رجلًا أخذ الدية، فجعل يأكل بها التمر، فكأن ذلك التمر ناقع في دم المقتول"[15].

ويعزز هذا الرأي في أن سواد العمامة عند الجاهلي يقوم بوظيفة التذكير المستمر بوجوب أخذ ثأر المقتول أنهم كانوا لا يعتمون "بالسواد إلا في التّرات"[16]. كما أن خبر امرئ القيس [17] حين أراد أخذ الثأر لأبيه خرج على بني أسد في عمامة سوداء تذكرهم بدم ملكهم حُجر الذي قتلوه.

إن كون العرب في الجاهلية لا تعتم بالسواد إلا في الترات يجعل الربط بين تعممهم بالسواد وتذكيرهم أنفسهم والآخرين بدم القتيل من خلال تشابه اللون استنتاجًا منطقيًّا. لأن تفسير ذلك بالحزن مثلًا لا ينسجم مع اعتزاز العربي بالقتل وافتخاره بموته أو موت أحد ذويه في ميادين الحروب. وما فعله امرئ القيس حين جاءه خبر مقتل أبيه فقال: "اليوم خمر، وغدا أمر"[18] يؤكد لنا أن سواد العمامة ليس حزنًا أو حدادًا على أبيه الذي قال عنه: "ضيعني صغيرًا، وحملني دمه كبيرًا"[19] بل تذكير بدمه الذي يجب الثأر له.

كما أن ارتباط الرأس في الثقافة العربية بتحمل المسؤوليات الاجتماعية كما يقولون: "سيد معمم يريدون أن كل جناية يجنيها أحد من عشيرته معصوبة برأسه"[20] يعزز دلالة العمامة السوداء على التذكير بأخذ الثأر فلونها الأسود المعصوب على الرأس يدل على الدم الذي يزداد لونه سوادًا بتأخر الثأر بينما الرأس تقع عليه تلك المسؤولية الاجتماعية.

---

[12] الأصفهاني، أبو القاسم الحسين، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: عادل الشدي، دار الوطن للنشر، 2003م، ج:3، ص:1119.

[13] ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان طه، دار المعارف، ط:3، ج:2، ص:796.

[14] ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب، كتاب الألفاظ، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، 1998م، ج:1، ص:483.

[15] المصدر السابق، ج:1، ص:483.

[16] الأصفهاني أبو الفرج، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار صادر، 2002م، ص:76-77.

[17] المصدر السابق، ج:9، ص:76-77.

[18] البغدادي، أبو عبيد القاسم بن سلام، الأمثال، تحقيق: عبدالمجيد قطامش، دار المأمون للتراث، 1980م، ج:1، ص:334.

[19] المصدر السابق، ج:1، ص:109.

[20] ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، 1418ه، ج:1، ص:329.

ثانيًا: العدل:

لقد كان لظهور الإسلام -بعدّه مكونًا ثقافيًّا جديدًا يمنح الرموز الثقافية روافد دلالية جديدة ولاهتمامه الخاص بالعمامة وألوانها- أثر جوهري في تطور دلالة العمامة وألوانها ومنها اللون الأسود. نظرًا لتلك التحولات ثقافية العميقة التي أحدثها في تركيبة المجتمع العربي النفسية والفكرية. لقد وقعت رمزية سواد لون العمامة -بوصفها إشارة بصرية تؤدي وظيفة إبلاغ الرسالة الثقافية بسرعة في ظروف الحرب- تحت ذلك التأثير الثقافي فتغيرت الدلالة في مصطلحها ومضمونها واستعمالاتها في سياقاتها المختلفة. وهو أمر معتاد في عالم الرموز في كل الثقافات مع نمو الثقافة وتطورها، فـ"هناك ميل لاعتبار معتقدات الأجيال السابقة بدائية أو خرافية"[21]و "ببساطة يتم التخلي عنها تمامًا"[22] فيما بعد وهو ما فعله الإسلام في كثير من رموز الجاهلية ومعتقداتها.

تحضر العمامة السوداء باعتبارها رمزًا ثقافيًّا في أهم حدث تاريخي في الثقافة العربية وهو فتح مكة. حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم في عمامة سوداء وبلواء أسود. [23] وتكمن الأهمية التاريخية لهذا الحدث في أنه يمثل إشارة جلية على "أن للثقافة العربية نشأة مزدوجة: جاهلية وإسلامية"، [24] فالفتح متصل ثقافيًّا بالحقبة الجاهلية التي لاتزال آنذاك عنصرًا جوهريًّا في تكوين فكر المجتمع وسلوكه، ومنفصل عنها ثقافيًّا كذلك بوصفه تأسيسًا لمسار ثقافي جديد هو الإسلام.

وعندما نقول إن الإسلام مثل ثقافة جديدة لا نقصد بذلك أنه سلخ المجتمع العربي من كل مبادئه وأصوله الاجتماعية والثقافية. وإنما أحدث تحولات جذرية في معنى الذات والمجتمع والوجود، كما أن المسلمين أصبحوا يشعرون بأصالتهم الخاصة وتفوقهم على من حولهم وخروجهم من دائرة الاستهلاك الثقافي إلى الإنتاج والإسهام في البناء وهو الشرط الأساسي لكي تقوم ثقافة ما وتستطيع الإفصاح عن ذاتها وفق تصور ليفي شتراوس. [25]

إننا بظهور الإسلام بوصفه ثقافة مضادة للثقافة الجاهلية السائدة قبله، نكون إزاء ثنائية سيميائية كبرى هي ثقافة الجاهلية وثقافة الإسلام. وقد أدى امتزاجهما السريع إلى نشأة ثقافة عربية ذات أساس ثنائي تصطلح عليه السيميائية الثقافية بالنموذج المتفجر للتطور الثقافي [26] الذي يحدث في الثقافات القائمة على أساس ثقافي مزدوج. وسنجد أثر هذا التطور المتفجر للثقافة على العمامة وألوانها بوصفها رمزًا ثقافيًّا شديد الحضور في حياة المجتمع العربي.

تتواتر الروايات على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدخل مكة إلا محرمًا إلا يوم الفتح دخل بغير إحرام"[27]. وهذا يعني أنه لم يدخل مكة بعمامة بعد هجرته منها إلا بعد أن دانت له العرب واستتب له الأمر يوم الفتح.

---

[21] Fontana, David, The Secret Language of Symbols, Chronicle Books, 1994, P:19.

[22] Ibid:19.

[23] الواقدي، محمد بن عمر، مغازي الواقدي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، 1989م، ج:2، ص:824.

[24] الثابت والمتحول، ج:1، ص:67.

[25] شتراوس، كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبدالحميد، دار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، 1986م، ص:39.

[26] بريمي، عبدالله، السيميائيات الثقافية: مفاهيمها وآليات اشتغالها، كنوز المعرفة، 2018م، ص:109.

[27] الزهري، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، ج:2، ص:130.

وهو حدث ينطوي على دلالتين رئيستين الأولى تخص العمامة بشكل عام بوصفها التاج العربي [28] المعبر عن الرئاسة والسيادة وامتلاك السلطة. والدلالة الثانية يحددها لونها الأسود الذي يمثل عرفًا ثقافيًا جاهليًا لأخذ الثأر وهو ما تدركه قريش والقبائل العربية الأخرى المناصرة لها يوم فتح مكة. فاختيار النبي للون الأسود لعمامته كان مقصودًا بل إن بعض الروايات تذهب إلى أنه لم "يلبس السواد إلا يوم فتح مكة". [29]

ولكن ثقافة الإسلام التي أسس لها النبي صلى الله عليه وسلم نظريًّا وعمليًّا لم تكن تتضمن قيمة الأخذ بالثأر كما هي في الجاهلية. ومع أن النبي الكريم قد وظف العمامة السوداء رمزًا ثقافيًّا حين دخوله مكة فاتحًا، فإنه أفرغه من دلالته الجاهلية بإدراجه شكليًّا ضمن الثقافة الإسلامية ولكن دون تفعيل لدلالته المعهودة عند العرب.

وبما أن ثقافة الجاهلية كانت لاتزال آنذاك تمثل شفرات التواصل الاجتماعي من خلال طقوسها ورموزها بين أفراد المجتمع العربي، فإن أي توظيف جديد لأي رمز الثقافي ومن ذلك سواد العمامة لا يمكن تفعليه في روح المجتمع وسلوكه سريعًا. لقد احتاج النبي الأعظم إلى الالتزام نسبيًّا برموز الثقافة الجاهلية واستثمار دلالاتها جزئيًّا حتى تصل رسالته الثقافية إلى المجتمع بوضوح وسهولة.

يمكن إذن اعتبار حضور العمامة السوداء يوم الفتح على رأس النبي صلى الله عليه وسلم تمهيدًا لتوسيع مجالاتها الدلالية التي كانت مرتبطة بالإحالة المباشرة على الأخذ بالثأر في العصر الجاهلي، وقد أسهمت طبيعة الإسلام الثقافية في تعزيز فك رمزية سواد العمامة عن مدلوله لجاهلي الوحيد، وذلك على مستوى التفكير بتجاوز المحسوس إلى عالم الملائكة والآخرة والجنة والنار وعلى مستوى الأخلاق بالتخلص من الثقافة العشائرية المشجعة على الانتقام. وهي إضافات ثقافية جعلت الرموز في الثقافة العربية أكثر انفتاحًا على الدلالات واستيعابًا للتأويل. وتمثل العمامة نموذجًا بارزًا تتجلى فيه تلك التطورات الثقافية النوعية، ويتبين معنا ذلك في لونها الأسود على وجه الخصوص لاكتسابه أبعادًا دينية وسياسية وتاريخية واسعة.

من المستبعد أن دخول الرسول صلى الله عليه وسلم مكة كان للأخذ بالثأر رغم ارتدائه العمامة السوداء التي تدل على ذلك في العرف العربي آنئذ. وذلك لأنه لم ينتقم رغم امتلاكه القدرة ووجود محرضات الانتقام ودوافعه التاريخية. فقد أوذي وظلم وطرد وهدد بالقتل، وعُذِّب أصحابه كما هو معروف تاريخيًّا، ومع هذا كله فإن الأخبار التي توردها الكتب التاريخية عن سلوكه مع قريش ومن حالفهم من قبائل العرب يوم الفتح لا تشيء بشيء من دوافع الأخذ بالثأر.

لقد كان عليه الصلاة والسلام يؤسس لثقافة جديدة ينعكس أثرها على تفاصيل حياة المجتمع الاجتماعية والأخلاقية والفكرية والروحية. وهو حدث ثقافي لابد أن يطال الرموز الثقافية ومنها سواد العمامة مع مراعاة التدرج في التغيير نظرًا لرسوخ دلالاتها واستعمالاتها في المجتمع الجاهلي. وأما التغيير الثقافي الاعتباطي فسيؤدي إلى نتائج كارثية وغير متوقعة [30] تتعارض مع مقصد الدين الأهم

---

[28] تنسب مقولة: "العمائم تيجان العرب" إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهي على كل حال من العبارات التي شاعت في أمهات الكتب العربية القديمة وقصائد الشعراء مما يعني أن العمامة كانت تقوم مقام التاج عند غير العرب. انظر على سبيل المثال فقط: الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، ج:2، ص:287.

[29] الروياني، عبدالواحد بن إسماعيل، بحر المذهب، تحقيق: طارق السيد، دار الكتب العلمية، 2009م، ج:2، ص:416.

[30] Haviland, Cultural Anthropology, Harcourt Brace College Publisher,1 1999, p:52.

بوصفه حركة ثقافية يخدم الجوانب الأساسية للوظائف النفسية والاجتماعية للمجتمع تجعله متصلًا بحياة الناس اليومية. [31]

إن الإسلام باعتباره دينًا وثقافة لا يدعو إلى الانتقام أو الأخذ بالثأر كما تحبذ الثقافة الجاهلية [32]، وعوضًا عن ذلك ومراعاة للطبيعة البشرية التي لا تقبل الظلم والهوان، وظف مفهوم العدل الذي لا يمكن أن يقال إنه غير موجود عند العرب في الجاهلية، ولكنه كان فضفاضًا ويتعدى إلى الإسراف والظلم ونيل غير المذنبين.

أصبحت العمامة السوداء إذن مع دخول الإسلام إشارة رمزية على العدل والإنصاف. فعندما دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة "كان يقارب عرف دابته تواضعًا لله"[33]، وحين قال كلمته المشهورة: "يا معشر قريش، ويا أهل مكة، ما تظنون أني فاعل بكم"[34]، فإنه كان يقرهم بذنبهم الذي يستوجب العقاب، ويذكرهم بالثأر الذي لا يتخلون عنه، ثم يقول: "اذهبوا فأنتم الطلقاء". [35] في تجاهل صريح لرمزية سواد العمامة على رأسه، وهو فعل يدل على فك الارتباط الدلالي بين سواد العمامة والثأر.

ويمثل خبر إرساله عمامته التي دخل بها مكة [36] إلى صفوان بن أمية تأكيدًا لتحرير العمامة السوداء من رمزية الثأر. فحين خرج صفوان هاربًا من المسلمين جاءه عمير بن وهب ليخبره عن عفو الرسول الكريم عنه، ولكنه لم يعد صفوان إلا بعد أن بعث إليه بالعمامة السوداء التي دخل بها مكة فاتحًا. فصفوان بوصفه أحد أبناء الثقافة الجاهلية فهم أن نزع النبي عمامته السوداء يمثل تخليًّا عن الثأر وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم حين عاد صفوان فعفى إنصافًا لعودته والتزامًا بوعده له.

وفي خبر سرية دومة الجندل التي قادها عبدالرحمن بن عوف، يروى أن الرسول صلى الله عليه وسلم "نقض عمامته بيده وعممه بعمامة سوداء". [37] وهي حركة رمزية صريحة على التطور الثقافي الذي طرأ على دلالة العمامة السوداء ولفتًا للانتباه أنها لم تعد رمزًا على الثأر بل إن الثأر نفسه لم يعد قيمة اجتماعية في الإسلام. ويتأكد ذلك حين نكمل الخبر فنجده صلى الله عليه وسلم يحث تلك السرية على العدل في المعاملات بقوله: "اتقوا خمسًا قبل أن يحل بكم، ما نقص مكيال قوم إلا أخذهم الله بالسنين"[38] مع أنه مقام حرب وغنائم ولكنه أراد إدراج قيمة العدل في المجتمع الإسلامي وإحلالها مكان الثأر وربطها بسواد العمامة الذي يمثل رمزًا بصريًّا سريع الانتشار وكثير التداول في المجتمع.

---

[31] Ibid:385.

[32] يمثل الأخذ بالثأر قيمة جاهلية معروفة وهي أشهر من أن نتحدث عنها حتى إن العرب تقول: "أضيع من دم سلَّاغ" تعبيرًا عن ضياع الدم وعار عدم الأخذ بالثأر. انظر: الميداني، أبو الفضل محمد بن أحمد، تحقيق محمد محيي عبدالحميد، دار المعرفة، ج:1، ص:424. والقصص والأشعار والأمثال حول العار الذي يتركه عدم الأخذ بالثأر في الجاهلية كثيرة جدًا.

[33] النحوي، أحمد بن محمد النحاس، عمدة الكتاب، تحقيق: بسام الجابي، دار ابن حزم، 2004م، ص:62.

[34] السابق، ج:3، ص:61.

[35] السابق، ج:3، ص:61.

[36] السابق، ج:3، ص:63.

[37] مغازي الواقدي، ج:2، ص:560.

[38] المصدر السابق، ج:2، ص:561.

ثالثًا: الثورة:

يتحدث يوري لوتمان في دراساته السيميائية الثقافية عن مصطلح الثقافة المتفجرة في مقابل الثقافات الأقرب إلى الجمود والرتابة. حيث تتميز الثقافات المتفجرة بارتكازها على أساس ثنائي [39] يجعلها ذات دينامية داخلية وتطور دائم في رموزها ومكوناتها ودلالاتها. وحين نتأمل ثقافتنا العربية نجدها تقوم على أصل ثنائي واضح يتكوّن من ثقافتي الجاهلية والإسلام.

وذلك أن الثقافة الإسلامية أصبحت سائدة بعد عهد النبوة بأفكارها ومبادئها إلا أن أفكار الجاهلية وأخلاقها وروحها الثقافية بقيت تستبطن سلوك المجتمع وأخلاقه وأفكاره وتؤثر فيه حتى عصور متأخرة. وهو استنتاج تثبته أحداث التاريخ الدامية التي استمرت وبقي أثرها في العصور الإسلامية المختلفة رغم استناد كل منها إلى الدين بوصفه مرجعية دينية وثقافية.

وقد انعكس أثر هذا الأصل الثنائي لثقافتنا العربية على كثير من مظاهرها الثقافية وفنونها وعلاماتها السيميائية مثل اللون الذي نلمس حيويته الرمزية في أشيائهم وأشعارهم وتوظيفاته في رموزهم ومنها العمامة بدلالات واسعة ومتجددة. وهي نتيجة طبيعية لحيوية الثقافة العربية لأن جمود الدلالات اللونية ليس إلا تعبيرًا عن جمودها. [40]

أشرنا إلى أن العمامة السوداء في الإسلام كانت ترمز إلى العدل الذي يدعو إليه الدين وتشرف على تحقيقه سياسة الدولة النبوية. وقد كان ذلك كلّه يتمثل في شخص النبي صلى الله عليه وسلم. فقد بقيا الدين والسياسة مجالين شديدي الارتباط حتى وفاته عليه الصلاة والسلام التي أحدث صدعًا ثقافيًّا في وحدتهما الثقافية. وهو أمر انعكس تأثيره على دلالة العمامة السوداء بوصفها علامة ثقافية أسهم الإسلام باعتباره ثقافة ثرّة في إخصاب دلالتها وتوسيع نطاق توظيفها.

بعد وفاة النبي الكريم حدث انفصال نسبي بين الديني المتمثل في آل البيت [41] والسياسي الذي يمثله الخليفة وقد انعكس أثر ذلك على العمامة السوداء بوصفها رمزًا ثقافيًّا فقد غابت ثقافيًّا عن الأحداث المهمة في عهدي الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وذلك بعد أن كان حضورها الرمزي في العصر النبوي يتمثل بكثافة في أعلى شخصيات المجتمع مثل النبي صلى الله عليه وسلم والملائكة وكبار الصحابة وذلك في أحداث تاريخية مفصلية من تاريخ العرب، ولم تعد مرة أخرى إلى الظهور الثقافي اللافت إلا في آخر عهد عمر بن الخطاب حين عُصِب بها بطنه [42] بعد طعنته التي مات بسببها.

ونظرًا لأن أي تغيير سيميائي غالبًا ما يقابل بمقاومة، [43] فإن من الممكن عدّ ذلك الغياب المؤقت لسواد العمامة عن المشهد الثقافي لجيلين أو أكثر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم جانبًا من التهيئة

---

[39] السيميائيات الثقافية: مفاهيمها وآليات اشتغالها، ص:109.

[40] دياب، محمد حافظ، جماليات اللون في القصيدة العربية، مجلة فصول، ع:2، 1985م، ص:46.

[41] تعتقد بعض الطوائف الإسلامية منذ نشأتها المبكرة أن الخلافة لا تكون إلا في آل البيت، وأن خروجها عنهم يعد سلبًا لأحد حقوقهم الأساسية وأن عليًّا لم يبايع أبا بكر إلا مكرهًا. وهو الاعتقاد الذي أدى إلى الانفصال الجزئي والمؤقت بين الديني والسياسي اللذين كانا متحدين في شخص النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: الظاهري، ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت: محمد نصر – إبراهيم عميرة، دار الجيل، 1996م، ص:156.

[42] البيهقي، أبو بكر أحمد، السنن الكبير، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2011م، ج:9، ص:347.

[43] Leeuwen, Theo, Introducing Social Semiotics, Routledge Taylor and Fancis Group, 2005, p:26.

لتطور سيميائي ثقافي مهم في الثقافة العربية وهو ظهور مفهوم الثورة الذي سيصبح سواد العمامة رمزًا عليه لقرون. وهناك جانب آخر للتهيئة تمثل في الارتباط الدرامي بين موت أيقونة العدل في تاريخ الإسلام وثقافته عمر بن الخطاب وانقضاء زمن دلالة العمامة السوداء على العدل وانتقالها إلى الدلالة على الثورة من خلال ربط طعنته بها قبل موته.

لقد استغرق التطور الدلالي لهذا الرمز الثقافي من الدلالة على العدل إلى التعبير عن الثورة ما يقارب الجيلين لتنضج تلك الرمزية وتتبلور حيثيات ظهورها، حيث لم تعد رمزيًّا إلى المشهد الثقافي إلا في عهد عثمان رضي الله عنه.[44] في خبر حصار الدار الذي يعد الحدث الأهم في تلك الحقبة التاريخية والأكثر أثرًا دينيًّا وسياسيًّا فيما تلاها.

لقد بدأت دلالة العمامة السوداء في خبر مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، ارتباطها ثقافيًّا بالدلالة على الثورة. حيث تجلت رمزيًّا في حصاره رضي الله مرتكزة على ثلاثة عناصر أساسية هي: التكوين الثقافي للثائرين باعتباره سياقًا حاضنًا للرمز الثقافي. والشخصية الثورية لصاحب العمامة السوداء وهو علي بن أبي طالب. وأخيرًا أسلوب توظيف العمامة في ذلك الحدث التاريخي الذي انتهى بقتل الثّوار للخليفة لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية. وقد زاد من خطورة ذلك الحدث انحدار الثائرين من خلفيات ثقافية متعددة حيث جاؤوا من مصر والعراق والشام ومختلف أقطار الدولة الإسلامية[45] في احتجاج سياسي وثقافي حضره كبار الصحابة وشاركوا فيه.[46]

ومن الممكن أن نعدّ استنادًا إلى المعطيات التاريخية فتنة يوم الدار بدءًا للارتباط بين العمامة السوداء في تراثنا الثقافي والشخصية الثائرة في الإسلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي ينطبق على تاريخه الثوري مصطلح الإنسان الجماهيري لأنطونيو غرامشي ويعني به الإنسان النشط الذي يمارس "نشاطًا تطبيقيًّا لكنه لا يحمل وعيًّا نظريًّا عن نشاطه التطبيقي الذي يشتمل – برغم ذلك – على فهم للعالم يستطيع من خلاله تحويل هذا العالم".[47] والمراد أنه كان رضي الله عنه يعمل بأسلوب ثوري دون الاستناد إلى بعد نظري واضح ومحدد.

تطالعنا العمامة السوداء في خبر فتنة عثمان في بعث علي بن أبي طالب بها إلى الخليفة بعد أن منع من الدخول عليه.[48] وهي رسالة تحذيرية ترمز إلى خطورة الثورة التي أخذت أفواجها تتحشد حول دار الخليفة. ويظهر بدء ارتباطها الدلالي بالثورة في هذا السياق في قوله رضي الله عنه لرسوله الذي ذهب بها إلى عثمان: "أخبره بالذي رأيت"[49]، وهي رسالة لفظية صريحة عزز بها رمزية سواد العمامة على الثورة نظرًا لخطورة الموقف. وفي الرواية الأخرى يقول علي عندما بعث بعمامته إلى

---

[44] للتوسع في أصول الثورات الإسلامية ودوافعها وأهدافها، انظر: فلهوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1958م.

[45] الطبقات الكبرى، ج:3، ص:61 وما بعدها.

[46] كانت خطورة ذلك الحدث السياسي على التركيبة الثقافية للمجتمع العربي واضحة منذ ذلك العصر ولذلك قال عثمان رضي الله حين قال: "والله لئن قتلتموني لا تتحابون بعدي أبدا، ولا تصلون جميعًا بعدي أبدا ولا تقاتلون بعدي عدوًا جميعا أبد" انظر: الطبري، أوبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، 1967م، ج:4، ص372.

[47] غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، إعداد وترجمة: خالدة حامد، منشورات المتوسط، 2016م، ص:115.

[48] ابن عساكر، أبو القاسم، علي بن حسن، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م، ج:39، ص:370

[49] المصدر السابق، ج:39، ص:370.

عثمان قبل أن يُقتل: "اللهم لا أرضى قتله ولا آمر به"[50]، وهو تحذير أكثر وضوحًا وإسقاطا لمعنى الثورة على رمزية العمامة السوداء، تنبيهًا إلى أن الأمر ليس مجرد احتجاج على بعض أوامر الخليفة وإنما ثورة مسلحة قد تنتهى بقتله، وهو ما حدث بالفعل.

وتَرِد العمامة السوداء في الخبر نفسه مرتبطة بالشخصية نفسها ولكن بصيغة أخرى إذ رمى علي بها في دار عثمان. [51] وهي إشارة ثقافية إلى عزم الثوار على اقتحام بيت عثمان وهو ما حدث بعد ذلك ومن المؤكد أن علي رضي الله عنه قد شعر بعزمهم على ذلك قبل حدوثه.

وأما الموضع الثالث فإنها ترد فيه بصيغة متواترة في معظم مصادر التراث. وذلك أن رجلًا عند نهاية الثورة ينقل الخبر إلى قوم مجتمعين في المسجد فيقول: "دخلت المسجد فإذا رجل جالس في نحو من عشرة، وعليه عمامة سوداء، فقال لي: ما وراءك؟ فقلت: قد والله فرغ من الرجل، فقال: تبًّا لكم آخر الدهر! فنظرت فإذا هو علي بن أبي طالب". [52]

يكشف لنا الخبر المذكور آنفًا عن اختزال رمزي شديد لأحداث الثورة وصراعاتها ونتائجها الذي قامت به العمامة السوداء في نهاية خبر يوم الدار. فناقل الخبر يبدأ بالعمامة السوداء "رجل متعمم بالسواد" وقد قامت شخصية علي بن أبي طالب الثائرة بوظيفة إسنادية لسواد العمامة في تعبيرها المكثف عن شدة الثورة وضراوتها. وأما المسجد فقد قام بوصفه مكانًا للسلام والهدوء وموضعًا تجتمع فيه كلمة المسلمين بوظيفة مهمة تمثلت في الدلالة على انطفاء الثورة والعودة إلى الهدوء بعد الأحداث العنيفة التي شهدتها تلك الحادثة التاريخية.

إننا إذا توقفنا عند المواضع الثلاثة التي وردت فيها العمامة السوداء في خبر مقتل الخليفة الثالث، نجد إحالة كل منها على جانب محدد من الثورة التي ظهرت بوصفها مفهومًا جديدًا لم يكن معروفًا لا في الجاهلية ولا الإسلام. فالجاهليون كانوا ثوّرًا أحرارًا بطبيعتهم التي كانت تأنف من الخضوع لأي سلطة مركزية، وأما المسلمون فقد كان أمرهم كله بيد النبي صلى الله عليه وسلم، ولم تكن هناك ثورات اجتماعية أو سياسية حتى ظهرت أول الأمر في خلافة عثمان بعد أن تكونت حاضنتها الثقافية وشروطها التاريخية.

وقد ازداد سواد العمامة في عهد علي بن أبي طالب ارتباطًا بمفهوم الثورة وخصوبة دلالية وعمقًا رمزيًّا. ويعود ذلك إلى عودة الحقلين الديني والسياسي إلى الاندماج بعد انفصالهما النسبي منذ وفاة النبي الكريم وحتى مقتل عثمان. فقد عدّ علي بن أبي طالب وأتباعه تعميم النبي صلى الله عليه وسلم إياه بالسواد [53] وتزكيته والدعاء لها في غدير خم دلالة على توليه الخلافة بعده وأحقية آل البيت بها، وقد سوغ ذلك التأويل الديني والسياسي اعتبار العمائم تاريخيًّا وثقافيًّا تيجان العرب.

وبما أن الخلافة لم تسلم مقاليدها كليًّا إلى علي بن أبي طالب فقد تعززت دلالة العمامة السوداء على الثورة للمطالبة بالحق المسلوب بعد أن كانت دلالتها على الخليفة العادل في غدير خم. ومن ذلك خبر خطبة آخر لعلي بن أبي طالب في ذي قار وعليه عمامة سوداء حين عرّض بخروج الأمويين عن نهج الخلافة الراشدة المستوجب للثورة: "أيها الناس إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ليس من وال ولا قاض إلا يؤتى به يوم القيامة حتى يوقف بين يدي الله تعالى على الصراط ثم ينشر الملك

---

[50] السابق، ج:39، ص:370.

[51] السابق، ج:39، ص:370

[52] القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، 1992م، ج:3، ص:1047. والخبر على هذا النحو في كثير من المصادر. انظر: سنن سعيد بن منصور، ج:2، ص:387، مصنف ابن أبي شيبة، ج:7، ص:517، نهاية الأرب، ج:19، ص:506، وغيرها.

[53] تاريخ دمشق لابن عساكر، ج:63، ص:255.

سيرته على رؤوس الأشهاد – الخلائق- فإن كان عادلًا نجاه الله بعدله". [54]

وقد عزز خروج الخلافة الدائم عن آل البيت من جانب وإصرارهم على المطالبة بها من جانب آخر الارتباط بين العمامة السوداء بوصفها رمزًا ثقافيًّا والثورة بوصفها دلالة سياسية ودينية. فأصبحت تقوم بوظيفة إنجازية بالتعبير بصريًّا عن دلالات ثورية ضد الأمويين وأسلوبهم في الحكم وإدارة شؤون الأمة. فقد كان الحسن بن علي يلبس عمامة سوداء [55] عندما يلقي خطبه التي لا تخلو من التعريض بحقهم في الخلافة وإنكار خروجها عنهم. بل إن الحجاج بن يوسف حين سأل عن أخطب الناس لم يقل: الحسن. بل قال: "أخطب الناس صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة"[56] وهو جواب يعبر عن تآزر دلالي بين الخطاب الثوري للحسن بن علي والعمامة السوداء بوصفها علامة ثقافية تحرض الجماهير وتدفعهم إلى الثورة على الأمويين.

كما أن إشارته إلى الحسن بصاحب العمامة السوداء دون اسمه، يظهر لنا تجذّر الارتباط الدلالي بينها بوصفها رمزًا ثقافيًّا وبين دلالتها على الثورة التي غلبت على شخصيات آل البيت ومنهم الحسن بن علي حتى أصبحت أكثر تعبيرًا عنهم من صفاتهم وأسمائهم.

وأما وظيفتها الدلالية في خطب الحسن بين أنصاره فتتمثل في جانبين أحدهما: تهيئة المتلقي نفسيًّا من خلال استدعاء تاريخ الثورة الذي تثيره صورتها البصرية في ذهنه بشكل تلقائي، والآخر: التأكيد على الالتزام بها والاستمرار فيها رغم وفاة رمزها الأكبر علي بن أبي طالب دون تحقيق أهدافها. ولذلك نجد ارتداء الحسن بن علي للعمائم السود في الأسواق والمساجد وشؤون الحياة العامة، أكثر من أبيه حتى إنه لم يكن يضعها لا "صيفا ولا شتاء إذا خرج إلى الناس". [57]

وبعد صلح الحسن بن علي ومعاوية بدأ توظيف العمامة السوداء يتجاوز استعماله آل البيت إلى كل من يعبر عن الثورة على خليفة أو سلطان. فقد دخل أبو موسى الأشعري على معاوية بعد أن سلمت إليه الخلافة في عمامة سوداء وجبة سوداء وعصا سوداء. [58] وقد كان أبو موسى كما هو معلوم الحكم الذي اختاره علي بن أبي طالب يوم صفين. ولم يكن ارتداؤه للعمامة السوداء أمرًا عارضًا وإنما إيحاءً بثورته ضد معاوية وإن لم يكن ذلك علنًا. ثم عزز الدلالة على ذلك بتكثيف السواد في هيئته وأدواته كلها فنقله من عمامته إلى جبته وإلى عصاه المعبرة عن التلويح بقوة الثورة المضادة لخلافة معاوية!

وأما خروج الحسين بن علي رضي الله عنه متعممًا بالسواد بها في ثورته التاريخية على يزيد بن معاوية فيعدّ منعطفًا ثقافيًّا لرمزية العمامة السوداء من حيث نضج عمقها الدلالي على الثورة وكذلك انتشار توظيفها باعتبارها رمزًا ثقافيًّا للخروج في وجه الاستبداد والظلم. ويعود ذلك إلى أنها كانت في ذلك المشهد الدموي تمثل علامة بصرية مطالبة بحق ينتهي بكارثة إنسانية لرموز تاريخية ودينية كانوا عزّلًا ومعهم نساء وأطفال. [59]

وفي تضاعيف خبر مقتل الحسين ترد العمامة في أربعة مواضع تؤطر الحقلين الديني والسياسي الذين تنتظم فيها دلالات العمامة السوداء في التراث العربي. فعندما طلب الوليد بن عتبة والي الأمويين على

---

[54] النويري شهاب الدين، أحمد بن عبدالوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، ط:1، ج:6، ص:264 -265.
[55] الطبقات الكبرى، ج:6، ص:377
[56] البيان والتبيين، ج:2، ص:286.
[57] الطبقات الكبرى، ج:9، ص:173.
[58] المصدر السابق، ج:4، ص:106.
[59] الطبقات الكبرى، ج:6، ص:428.

المدينة من الحسين البيعة ليزيد جذب الحسين عمامة الوليد بجرأة لإسقاطها. [60] ومع أن الروايات لم تحدد لون عمامة الوليد هنا، فإن ذلك أدى دورًا ثقافيًّا مباشرًا في إبراز دلالة سواد العمامة في المواضع الأخرى من الخبر. إننا إزاء ثنائية يعبر كل طرف منها عن دلالته بذاته وأيضًا من خلال طرف الثنائية الآخر. فعمامة الوليد التي لم يُشر الخبر إلى لونها تدل على سلطة الخلافة الأموية في ذاتها كما أنها تعزز في الوقت نفسه معنى السواد الذي تعبر عنه عمامة الحسين وهو الثورة عليهم!

وأما تنكر عبيدالله بن زياد والي الأمويين بعمامة سوداء يدخل بها إلى الكوفة [61] وكأنه الحسين بن علي، فيكشف عن إدراك الأمويين العميق والمجتمع عمومًا لدلالة العمامة السوداء سياسيًا ودينيًا. ثم يأتي خروج الحسين يوم مقتله بعمامة سوداء [62] ليعبر عن الدمج العملي بين الحقلين السياسي والديني مرة أخرى من خلال هذا الرمز الثقافي الذي أسهمت شخصية النبي الدينية والسياسية في تأسيس دلالته المزدوجة على هذين الحقلين، ولكنهما انفصلا جزئيًّا منذ خلافة أبي بكر وحتى عودة الخلافة إلى علي بعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنهم.

ويتجلى معنى سواد العمامة الثقافي في إهمال الإشارة إلى لون عمامة خبر تقاسم أشيائه بعد مقتله. مع أن الأخبار تشير إلى سوادها عند خروجه، وهو إغفال مقصود يعبر رمزيًّا عن انطفاء ثورته السياسية. كما أن ذلك التجاهل يمثل محاولة لإفراغ العمامة السوداء من مدلولها الديني المعبر عن تعظيم آل البيت، وذلك بضمها إلى أشياء أخرى لا تمتلك بعدًا رمزيًّا مؤثرًا في الثقافة العربية. [63]

بعد مقتل الحسين في كارثة إنسانية كبرى وذات دلالات مهمة في تاريخ المجتمع العربي انفصلا الحقلان الديني والسياسي في التفكير الجمعي للمجتمع مرة أخرى. حيث أصبحت مطالبات آل البيت تقوم على فرعين الفرع العلوي والعباسي ولم تعد تلق اعترافًا دينيًا ودعمًا اجتماعيًّا كما كانت قبل ذلك.

ولكن دلالة العمامة السوداء على الثورة أصبحت بعد هذه العصور والأحداث التاريخية عرفًا اجتماعيًّا منتشرًا ورمزًا متداولًا نجده حتى بين ولاة الأمويين وخلفائهم يوظفونه إبلاغًا لرسائلهم وتلقيًّا لدلالتها حينما يوظفها الآخرون. ومن ذلك خبران للحجاج بن يوسف يوظف في أحدهما العمامة السوداء قصدًا للدلالة على الثورة وذلك حين دخل على الوليد متعممًا بها وعليه درع وقوس وكنانة تذكيرًا له بدوره الفاعل في إخماد ثورات العراق معقل العلويين وأشياعهم. ولذلك فإنه دخل في هيئة الفارس وهي حال غير مألوفة في الدخول على الخلفاء حتى إن أم البنين استنكرت تلك الهيئة. [64]

وأما دخول أنس بن مالك رضي الله عنه على الحجاج في عمامة سوداء [65] فقد أثار غضبه فسبه وشتمه وذكره بدوره الديني في تشجيع الثورات، فقال: "مرة مع أبي تراب، ومرة مع ابن الزبير، ومرة مع ابن الجارود". [66]

إن التحليل الثقافي للشواهد التاريخية والأدبية يكشف عن دور الإسلام بوصفه وحدة ثقافة كبرى أسهم في إخصاب رمزية العمامة السوداء ولكنه حصرها دلاليًّا في حقلي الدين والسياسة اللذين مثلا جوهر النموذج الثقافي الإسلامي. حيث يمثل الدين مبادئ المجتمع وأفكاره وأخلاقه بينما تمثل السياسة

---

[60] تاريخ دمشق لابن عساكر، ج:63، ص:210.
[61] تاريخ الطبري، ج:5، ص:358.
[62] المصدر السابق، ج:11، ص:150.
[63] الطبقات الكبرى ج:1، ص:479.
[64] المصدر السابق، ج:5، ص: 301.
[65] الطبقات الكبرى، ط العلمية، ج:7، ص:16.
[66] أنساب الأشراف للبلاذري، ج:7، ص:295.

أسلوب تعاطيه مع المشكلات داخل المجتمع العربي وخارجه.

وقد أفرز لنا انشطار رمزية سواد العمامة بين حقلي الدين والسياسة نموذجين من نماذج الثورة. نموذج ديني لا يظهر طموحات سياسية تمثل في الشيعة بعد عجزهم عن نيل الخلافة وثوراتهم الفاشلة بوصفها حقًا سياسيًّا ودينيًّا لآل البيت [67]، والآخر سياسي دشنه بنو العباس للمطالبة بحق آل البيت في الخلافة ولكنهم أدخلوا على رمزية سواد العمامة تعديلات جوهرية في الشكل والمضمون لتحقيق أهدافهم السياسية.

فيما يخص النموذج الأول يمكننا ملاحظة البعد الثوري المسكوت عنه الذي تعبر عنه العمامة السوداء في المبادئ الدينية الشيعية الكبرى مثل الغيبة[68] والرجعة[69] ودولة المهدي[70] وهي مفاهيم تؤكد على أن إحساسًا ثوريًّا بقي يستبطن التشيع "نتيجة للإحباط السياسي لدى الشيعة".[71]وقد بقي سواد العمامة رمزًا عليه وعلامة ثقافية تبعث في أذهان جماهيرهم الإرث التاريخي لخلافة آل البيت المستلبة و "من هنا عد اللون الأسود لونًا لاسترداد الحق لأهله"[72] مثلما "يتشح الإيرانيون باللون الأسود لتذكر أئمتهم وكثير من الدول الإسلامية التي والت آل بيت النبوة وشعرت بما شعروا به من ظلم"[73] في عزاء للنفس وتذكير دائم بالثورة التي ستعيد الحقوق إلى أصحابها في المستقبل!

وأما النموذج السياسي الذي مثل فيه سواد العمامة دورًا سياسيًّا ثوريًّا واضحًا فقد تكوّن على يد بني العباس الذين وجدوا أو أوجدوا في الثقافة العربية صلة مبكرة بين لبس السواد وخلافتهم حين "أخذوا ذلك من دخول الرسول صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح وعلى رأسه عمامة سوداء"[74] وكذلك فيما يروى عن ابن عباس أنه أقبل على النبي الكريم وأبي بكر فقال النبي لأبي بكر: "يا أبا بكر هذا العباس قد أقبل وعليه ثياب بيض وسيلبس ولده من بعده السواد ويتملك منهم اثنا عشر رجلًا".[75] وفي الحديث النبوي الآخر: "أتاني جبريل ذات يوم وعليه قباء أسود وعمامة سوداء وخف أسود ومنطقة وسيف محلى، فقلت يا جبريل، ما هذا الزي الذي لم أرك في مثله؟ فقال: يا محمد، هذا زي بني عمك من بعدك وعليهم تقوم الساعة".[76]

لم يفت العباسيون إذن أن إرث الخلافة بقي مرتبطًا في الذهن العربي بآل البيت من نسل الإمام علي والسيدة فاطمة رضي الله عنهما، وبالتالي فإن الاستيلاء على الخلافة يتطلب معالجة مبدأ ثقافي يتمثل

---

[67] علي جواد، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، منشورات الجمل، ترجمة: أبو العيد دودو، 2007م، ص:61.

[68] الغيبة: من أهم معتقدات الشيعة ويقصد به اختفاء الإمام العادل خوفًا على نفسه من تسلط الظالمين وبطشهم وسيعود في آخر الزمان. انظر: الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، مكتبة نينوى الحديثة، 1972م.

[69] معتقد شيعي يؤمن أصحابه بعودة الأموات قبل يوم القيامة وذلك حين قيام دولة المهدي لينتصر للمظلوم ويحاسب الظالم. للتوسع انظر: العاملي، محمد بن الحسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، تحقيق: مشتاق المظفر، منشورات دليل ما، ط:1، 75 وما بعدها.

[70] تمثل عودة المهدي في الفكر الشيعي بعدًا سياسيًّا واضحًا لأنه سيقيم دولة يحكم بها العالم. انظر: المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص:295.

[71] المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص:92.

[72] الخفاجي، كريم، سيميائية الألوان في القرآن، دار المتقين، 2012م، ص:93.

[73] المرجع السابق، ص:93.

[74] البداية والنهاية، ج:4، ص:334.

[75] الطبري، محب الدين أحمد بن عبدالله، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، دار الكتب المصرية مكتبة القدسي،1356هـ، ج:1، ص:206.

[76] البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، تحقيق: بشار معروف، 2002م ،ج:5، ص:382.

في تاريخ ثورة آل البيت التي تستند في الفكر العربي إلى خلفية دينية وتتجلى في رموز ثقافية أهمها العمامة السوداء.

ولذلك فإنهم لم يظهروا أي طموحات سياسية للاستئثار بالخلافة وإنما الرغبة في رفع الظلم عن آل البيت وإعادة الخلافة إليهم. [77] بينما كانوا يعملون في الخفاء على بناء قاعدة ثقافية تبشر بخلافتهم. كما أنهم حين أدركوا أن العمامة علامة ثقافية ترسخ الولاء السياسي وتؤدي إلى "تأكيد ما ينبغي أن نؤمن به وغلق أنفسنا أمام المعرفة الجديدة التي قد تلقي بالشك على هذه المعتقدات"[78] فإنهم لم يغيروا العمامة السوداء شعار العلويين وإنما عمدوا إلى أسلوب ثقافي للاستحواذ على رمزيتها

واستثمار رأس مالها الرمزي[79] لتحقيق أهدافهم السياسية.

بدأ العباسيون دولتهم بحركة ثقافية خطيرة وهي توسيع نطاق استعمال السواد في اللباس وغيره وقد كان ذلك توجهًا ثقافيًّا مقصودًا لإخفاء رمزية سواد العمامة الدينية والسياسية على ثورة العلويين أو تحويلها إلى جزء من رمزية أكبر تحيل على الخلافة العباسية. ويمكننا ملاحظة مبالغتهم في نشر السواد وتوظيفه ثقافيًّا في الأخبار الأدبية والتاريخية في مصار التراث. فحين دخل أول خلفائهم عبدالله بن علي السفاح دمشق كان مبالغًا في لبس السواد حتى تعجب منه الأطفال والنساء، بل إن أحد الأعراب قال بعد أن نظر إليه: "ما أقبح وجهك وأشنع سوادك"! [80] وقد وصل الأمر إلى فرض السواد على الناس حتى أصبحت دولتهم تسمى بالمسوّدة[81] لكثرة السواد وانتشاره.

ولم يكتف بنو العباس بالتغيير في هيئة الرمز ومظهره الخارجي حين جعلوا السواد لسائر الملابس وكثير من الأشياء، بل تجاوزوا إلى التأثير على دلالته الثقافية فجعلوا الثورة مفهومًا للدولة نفسها بعد أن كانت تعبر عن الحركات السياسية والدينية المناوئة لها منذ الثورة التي انتهت بمقتل عثمان رضي الله عنه.

وقد قاموا بذلك على المستويين النظري والتطبيقي. نظريًا نشروا الأحاديث النبوية المبشرة بخلافتهم ذات الشعارات السود، وعمليًّا فرضوا هذه القاعدة النظرية بالقوة. فحين قام رجل إلى أبي مسلم الخولاني أشهر دعاة الدولة العباسية "وهو يخطب فقال: له: ما هذا السواد الذي أرى عليك؟"[82] أجابه أبو مسلم: "حدثني أبو الزبير عن جابر بن عبدالله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء، وهذه ثياب الهيبة وثياب الدولة، يا غلام اضرب عنقه". [83]

ويظهر لنا تمسك العباسيين بالربط بين مفهوم الثورة الذي يدل عليه السواد والدولة أكثر في سياقات

---

[77] الماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي سلوم، دار الكتب العلمية، 2005م، ج:1، ص:22

[78] CORRIGAN, PETER, THE DRESSED SOCIETY: CLOTHING, THEBODY AND SOME MEANINGS OF THE WORLD, SAGE PUBLICATION, 2008, P:9.

[79] يعد مصطلح رأس المال الرمزي أحد أهم أسس نظرية العالم الاجتماعي بيير بورديو ويقصد به ذلك التراكم من الدلالات والقيمة لرمز ثقافي أو اجتماعي معين الذي يمكنه من خلق لغة تواصلية مشتركة بين شرائح المجتمع وأفراده. وقد وسع هذا المفهوم وأدرجه ضمن حقول إنسانية مختلفة. للمزيد انظر: GRENFELL, MICHAEL, PIERRE BOURDIEU: KEY CONCEPT, ACUMEN, 2008, P:102.

[80] البداية والنهاية، دار هجر، ج:13، ص:275.

[81] يشار إلى دولة بني العباس بهذا الاسم كثيرًا. انظر على سبيل المثال فقط: ابن عبدالبر، أبو عمر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث الرسول، تحقيق: بشار معروف وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2017م، ج:10، ص:90.

[82] تاريخ بغداد، ج:10، ص:206.

[83] المصدر السابق، ج:10، ص:206.

مختلفة منها ضغطهم على المأمون حين أراد تغيير شعار الدولة إلى الخضرة [84] لتخفيف حدة الصراع بين المسودة والمبيضة كما سيأتي معنا في مقاربة العمامة البيضاء. فعندما منع الدخول دخول أحد عليه إلا بثياب خضر [85] لم يقبل ذلك أبناء عمومته فـ"تكلم في ذلك بنو هاشم وولد العباس خاصة، وقالوا له: يا أمير المؤمنين تركت لباس آبائك وأجدادك وأهل بيتك ودولتهم ولبست الخضرة"؟! [86] فاضطر إلى العودة إلى السواد الذي أصبح يمثل ثورة الدولة.

وأوضح من هذا كله إدراك الشيعة والعلويين أنفسهم أن سواد العمامة الذي ارتبط بثورتهم للمطالبة بخلافتهم قد فقد رمزيته السياسية. فحين أرادوا الثورة على العباسيين فيما بعد اضطروا إلى رفع البياض شعارًا لهم! [87]

يظهر لنا مما سبق إذن نجاح بني العباس في الاستيلاء على رمزية السواد الذي حصره الشيعة في العمامة وحدها من خلال نشر الأحاديث التي تبشر به شعارًا لدولتهم وكذلك بتعميم السواد على كافة أجزاء اللباس. وقد تنبه باحثون من أمثال شوقي ضيف إلى أن الثورات التي قام بها العلويون وغيرهم ضد بني العباس فشلت "لأنها لم تضع للشعب اللافتات والشعارات الحقيقية التي يلتف حولها ويعمل من أجلها". [88] وهو تعليل يثبت أن الدلالة السياسية للعمامة السوداء التي كانوا يلتفون حولها في نضالهم وثوراتهم التاريخية قد ذابت كليًّا وانحصرت في بعدها الديني الذي لا يصرح بمطامع سياسية رغم تطلعه إليها.

ومع أن العمامة بوصفها رمزًا عربيًّا ازدهر في العهد العباسي إلا أن دخول العرق الأجنبي إلى بلاط الخلافة منذ فترة مبكرة من الخلافة العباسية أدى إلى تحول ثقافي مهم ألقى بظلاله على تركيبة المجتمع العربي وهويته. فبعد أن كانت تلك الأعراق تمتزج بالعرب في إطار التأثير والتأثر الإيجابي عندما كانت السيادة للهوية العربية، بدأت منذ منتصف القرن الرابع الهجري سيطرة الأعراق الأجنبية على الخلفاء المتأخرين من بني العباس، بل إن "السبب الرئيس في سقوط الخلافة هم الأجانب بكل فصائلهم فالأتراك والبويهيون والسلاجقة كانوا مسؤولين عن ضعف مؤسسة الخلافة العباسية". [89]

لقد فقدت الرموز العربية في نهاية الأمر كثيرًا من روافدها التاريخية وأصولها التراثية وعمقها الثقافي الذي كانت تستند إليه. ويمكن ملاحظة ذلك الأثر الواضح في رمزية العمامة السوداء التي كانت في أوج ازدهارها الرمزي آنئذ، فقد خضعت لما تخضع له الرموز الاجتماعية بسبب الظروف السياسية المهمة عادة من تكيف وإعادة تدوير. [90] فانتقلت رمزيتها من مستوى دلالي يرتبط بقضايا الأمة الكبرى كالعدل والثورة إلى دلالات دينية واجتماعية أقل حساسية وأهمية وأكثر ارتباطًا بالحياة اليومية وأهمها التدين وحب آل البيت وغيرها من الدلالات العابرة.

---

[84] تاريخ الطبري، ج:8، ص:574 - 575.

[85] ربما يعتقد أن المأمون قد فعل ذلك انتقامًا من الأمين أو بغضًا لبعض العباسيين، ولكن المتتبع لسيرة المأمون يدرك مدى حبه للعلم والثقافة والفكر والحضارة، فقد أراد الانتقال من الفكر الثوري للدولة العباسية إلى الفكر الحضاري. انظر:

[86] تاريخ الطبري، ج:8، ص:574 - 575.

[87] المصدر السابق، ج:7، ص:577.

[88] ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي: العصر العباسي الأول، دار المعارف، 2008م، ص:52.

[89] خلف، أكرم، أثر المؤامرات في سقوط الدولة العباسية سنة (656هـ - 1258م) دراسة تاريخية، مجلة ديالى، ع:49، 2011م، ص:90.

[90] Danesi, Marcel, Messages, signs, and meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory, Canadian scholar's Press Inc. Toronto, 2004, p:20.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام وسلم تسليمًا كثيرًا، ثم أما بعد،

فقد انتهيت ـ بفضل الله تعالى ـ من هذه الدراسة المتعمقة حول الرمزية الثقافية للعمامة السوداء من دلالة الثأر إلى رمزية الثورة، هذا وقد توصلت إلى عدد من النتائج، جاء من أهمها:

- امتلاك العمامة السوداء رمزية سيميائية وثقافية تطورت دلالاتها عبر التاريخ العربي.
- بدأت رمزية العمامة السوداء بدلالتها البسيطة على الثأر في الجاهلية ثم أخذت في التعقيد الدلالي تبعًا لتطورات الثقافة العربية لاسيما بعد دخول الإسلام.
- أسهم الإسلام بوصفه ثقافة جديدة في تخصيب رمزية العمامة السوداء وربطها بالعدل وألغى فكرة الثأر التي فقدت خلفيتها النظرية بعد ظهوره.
- مثّل لبس النبي صلى الله عليه وسلم العمامة السوداء يوم فتح مكة أساسًا نظريًّا لتوظيفها الرمزي لتحقيق طموحات سياسية تحت غطاء ديني.
- نجح العباسيون في انتزاع رمزية العمامة السوداء من العلويين من خلال مبالغتهم في السواد وتعميمه على جميع اللّباس.
- عانت العمامة بوصفها رمزًا ثقافيًّا من ضمور رمزي متتال بعد اندماج الأعراق الأجنبية في نسيج المجتمع العربي ودخولها إلى بلاط الخلافة بل والاستيلاء عليها في حقب تاريخية معينة.
- يرجع تدهور رمزية العمامة السوداء وضمورها إلى تراجع الثقافة العربية وانحسارها أمام الثقافات العرقية التي وفدت عليها ووظفت مساواة الإسلام لتسويغ وجودها ثم هيمنتها سياسيًّا وثقافيًّا في كثير من العهود الإسلامية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

- إبراهيم، عبد الحميد، قاموس الألوان عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م.
- ابن الطوير، أبو محمد المرتضى، نزهة المقلتين في أخبار الدولتين، تحقيق: أيمن سيد، دار النشر شتاينر شتوتغارت، 1992م.
- ابن عبد البر، أبو عمر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث الرسول، تحقيق: بشار معروف وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2017م.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، المعاني الكبير في أبيات المعاني، تحقيق سالم الكرنوكي، دار النهضة الحديثة، ط:1.
- أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، 1994م.
- الأصفهاني أبو الفرج، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار صادر، 2002م.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، كتاب الألفاظ، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، 1998م.
- البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار – رياض الزركلي، دار الفكر، 1996م.
- بحر، مجدي عبدالرشيد، القرية المصرية في عصر سلاطين المماليك، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1999م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، 1988م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي.
- البيهقي، أبو بكر أحمد، السنن الكبير، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2011م.
- تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعارف بمصر.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الغرب الإسلامي، تحقيق: بشار معروف، 2002م
- ابن عساكر، أبو القاسم، علي بن حسن، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م،
- الخفاجي، كريم، سيميائية الألوان في القرآن، دار المتقين، 2012م.
- خلف، أكرم، أثر المؤامرات في سقوط الدولة العباسية سنة (656هـ - 1258م) دراسة تاريخية، مجلة ديالى، ع:49، 2011م.
- الدوري، عبدالعزيز، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981م.
- دياب، محمد حافظ، جماليات اللون في القصيدة العربية، مجلة فصول، ع:2، 1985م.
- الديلمي، شيرويه، الفردوس بأثور الخطاب، تحقيق: السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، 1986م.

- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان طه، دار المعارف، ط:3
- الروياني، عبدالواحد بن إسماعيل، بحر المذهب، تحقيق: طارق السيد، دار الكتب العلمية، 2009م.
- بريمي، عبدالله، السيميائيات الثقافية: مفاهيمها وآليات اشتغالها، كنوز المعرفة، 2018م.
- شتراوس، كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبدالحميد، دار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، 1986م.
- الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، 2000م.
- ضيف، شوقي تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، دار المعارف، ط:22.
- ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي: العصر العباسي الأول، دار المعارف، 2008م.
- الطبري، محب الدين أحمد بن عبدالله، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، دار الكتب المصرية مكتبة القدسي،1356هـ.
- الزهري، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن أحمد، سراج الملوك، المطبوعات العربية مصر، 1872م.
- الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، مكتبة نينوى الحديثة، 1972م.
- الظاهري، ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت: محمد نصر – إبراهيم عميرة، دار الجيل، 1996م.
- العاملي، محمد بن الحسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، تحقيق: مشتاق المظفر، منشورات دليل ما، ط:1.
- عبيد، كلود، الألوان: دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها، تقديم: محمد محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2013م.
- العبيدي، صلاح، الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي، دار الرشيد للنشر، 1980م.
- علي جواد، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، منشورات الجمل، ترجمة: أبو العيد دودو، 2007م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، 1418ه.
- غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، إعداد وترجمة: خالدة حامد، منشورات المتوسط، 2016م.
- فلهوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1958م.
- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبدالله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، 1992م.
- القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية.

- الماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: مجدي سلوم، دار الكتب العلمية، 2005م.
- محمد، حسن الشريف أحمد، العالم الإسلامي في الصر العباسي، دار الفكر العربي، ط:5.
- المسبحي، محمد بن عبيدالله، أخبار مصر في سنتين (414-415هـ) تحقيق: وليم ميلورد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م.
- مصنف ابن أبي شيبة.
- البغدادي، أبو عبيد القاسم بن سلام، الأمثال، تحقيق: عبدالمجيد قطامش، دار المأمون للتراث، 1980م.
- الواقدي، محمد بن عمر، مغازي الواقدي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، 1989م.
- الميداني، أبو الفضل محمد بن أحمد، تحقيق محمد محيي عبدالحميد، دار المعرفة.
- النحوي، أحمد بن محمد النحاس، عمدة الكتاب، تحقيق: بسام الجابي، دار ابن حزم، 2004م.

المراجع الأجنبية:

- CORRIGAN, PETER, THE DRESSED SOCIETY: CLOTHING, THEBODY AND SOME MEANINGS OF THE WORLD, SAGE PUBLICATION, 2008.
- Danesi, Marcel, Messages, signs, and meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory, Canadian scholar's Press Inc. Toronto, 2004.
- Evolution Culture and The Human Mind.
- Fontana, David, The Secret Language of Symbols, Chronicle Books, 1994.
- GRENFELL, MICHAEL, PIERRE BOURDIEU: KEY CONCEPT, ACUMEN, 2008.
- Haviland, Cultural Anthropology, Harcourt Brace College Publisher,1 1999.
- Hyman, Jhon, The Objective Eye, Color, Form, and Reality in Theory of Art, The University of Chicago, 2006.
- Leeuwen, Theo, Introducing Social Semiotics, Routledge Taylor and Fancis Group, 2005.
- Leeuwen, Theo, Introducing Social Semiotics.
- Mark Schaller and Others, Evolution Culture and The Human Mind, Psychology Press, 2010.
- Paterson, Ani, A Dictionary of Colour, Thorogood Publishing Ltd, 2003.